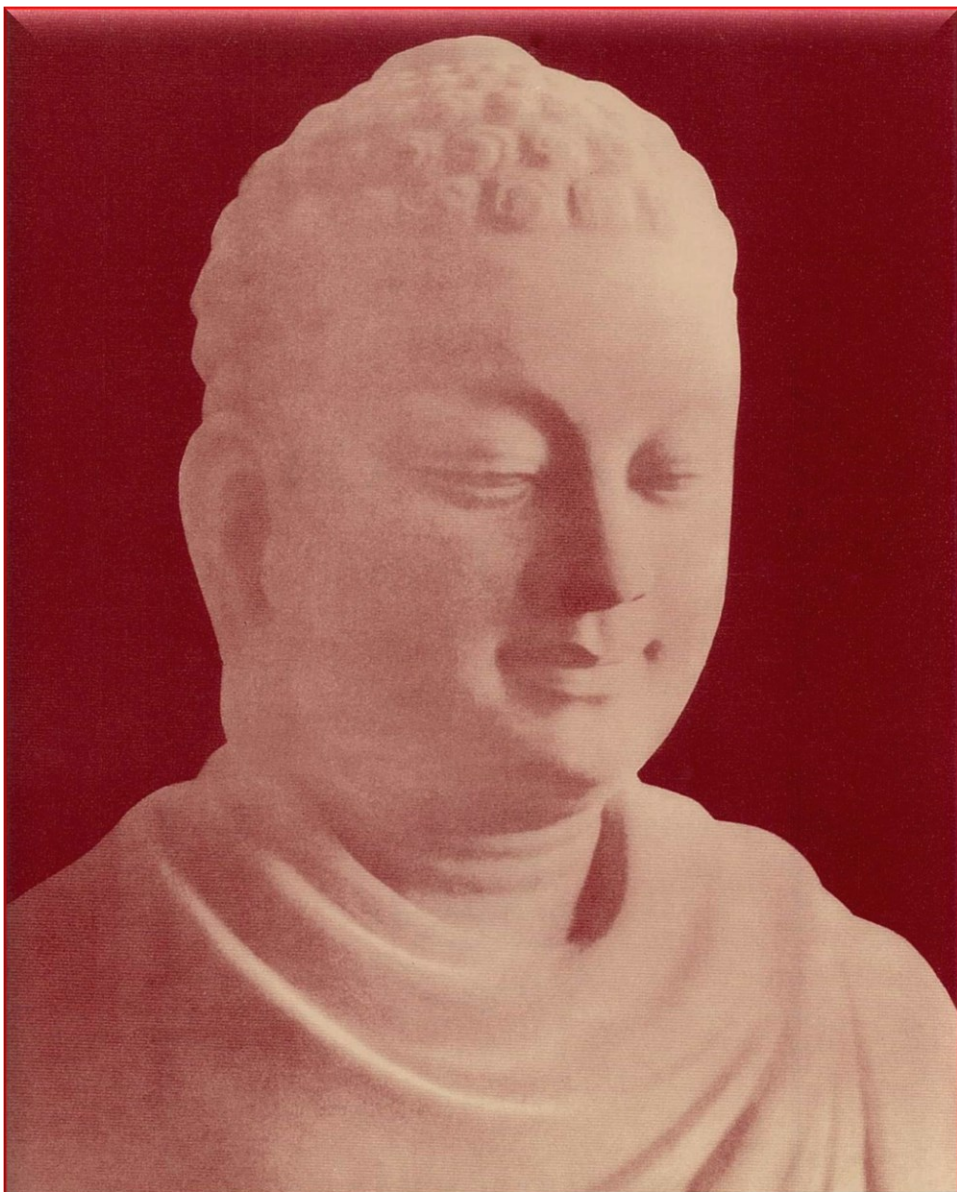




NAM - MÔ BỒN - SƯ THÍCH - CA MÂU - NI PHẬT

BỘ A-TỈ-ĐÀM 13 – T101

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH
TẬP 101

BỘ A-TỶ-ĐÀM
XIII



HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH

TẬP 101

BỘ A-TỤ-ĐÀM

XIII

SỐ 1562

(QUYỂN 31 → 80)

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

NHỮNG QUY ƯỚC THỐNG NHẤT TRONG LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH

I- Viết hoa toàn bộ:

- 1. Tên người:** (Phật) Vô Lượng, (vua) Tự Đức, (Thiền sư) Vạn Hạnh, (Bồ-tát) Quán Thế Âm...
- 2. Tên nước:** Việt Nam, Trung Hoa, Thái Lan, Đài Loan...
- 3. Tôn xưng danh hiệu Phật:** Đức Như Lai, Bậc Chúng Hựu, Đấng Tối Chánh Giác...
- 4. Tác phẩm, kinh sách:** luận Trung Quán, kinh Diệu Pháp Liên Hoa, kinh Trường A-hàm...

II- Viết hoa chữ đầu:

- 1. Địa danh:** thành Vương xá, chùa Ấn quang, rừng Thi lợi...
- 2. Thuật ngữ Phật học được nhấn mạnh:** bốn Niệm xứ, bốn Chánh cần, Khổ xuất yếu thánh đế...
- 3. Phẩm bậc, quả vị tôn kính:** Hòa thượng, Thanh văn, Duyên giác, Thái tử (nói về Phật, Bồ-tát thị hiện độ sanh; ví dụ: Thái tử Tỳ-bà-thi), Tôn giả...
- 4. Chủng loại:** chư Thiên
- 5. Phương hướng:** phương Đông nam, hướng Tây bắc, phía Đông thành Vương xá...

III- Viết hoa chữ đầu + gạch nối: (những từ được phiên âm từ Pāli)

- 1. Nhân danh:** Mãn-độ-ma, Xà-ni-sa, Xá-lợi-phất...
- 2. Địa danh:** nước Bạt-kỳ, thành Xá-vệ, cõi Diêm-phù-đề...
- 3. Thuật ngữ Phật học được nhấn mạnh:** A-lại-da, Tam-phật-đà, Ba-la-đề-mục-xoa...
- 4. Phẩm bậc, quả vị:** Tỳ-kheo, Ưu-bà-di, A-la-hán...
- 5. Chủng loại:** A-tu-la, La-sát, Càn-thát-bà...

IV- Gạch nối: (danh từ chung được phiên âm từ Pāli)

ví dụ: đàn-việt, na-do-tha, do-tuần...

V- Số:

1. Viết thành chữ: (những số quá lớn nên chú thích thêm số)
ví dụ: hai trăm năm mươi (giới), ba mươi hai (tướng tốt), mười lăm ức bảy ngàn sáu mươi vạn (1.570.600.000)...

2. Viết thành số: số hiệu kinh, số trang dẫn
ví dụ: Đại I, trang 15, cht. 52 ...

VI- Đặc biệt:

Âm “y” và “i”: dù đứng một mình, đứng đầu từ hoặc ở giữa từ, hoặc sau các phụ âm: K, L, M, T, Q vẫn viết theo thói quen cũ.

ví dụ: kỷ cương, lý luận, hoàn mỹ, quy định, li ti, hoan hỷ...

梵 viết là “**Phạm**” không viết là “**Phạn**” (phát âm theo chữ Brahma).

慧 viết là “**Tuệ**” không viết là “**Huệ**”.

Chùa Pháp Bảo-Thủ Đức, ngày 8 tháng 9 năm 2000

*Sa môn **THÍCH TỊNH HẠNH***

MỤC LỤC

BỘ A TỶ ĐÀM 13 - T101

SỐ 1562	2
LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ	2
QUYỂN 31	2
Phẩm 3: NÓI VỀ DUYÊN KHỞI (PHẦN 11)	2
QUYỂN 32	46
Phẩm 3: NÓI VỀ DUYÊN KHỞI (PHẦN 12)	46
QUYỂN 33	86
Phẩm 4: NÓI VỀ NGHIỆP (PHẦN 1)	86
QUYỂN 34	122
Phẩm 4: NÓI VỀ NGHIỆP (PHẦN 2)	122
QUYỂN 35	156
Phẩm 4: NÓI VỀ NGHIỆP (PHẦN 3)	156
QUYỂN 36	192
Phẩm 4: NÓI VỀ NGHIỆP (PHẦN 4)	192
QUYỂN 37	227
Phẩm 4: NÓI VỀ NGHIỆP (PHẦN 5)	227
QUYỂN 38	257
Phẩm 4: NÓI VỀ NGHIỆP (PHẦN 6)	257
QUYỂN 39	295
Phẩm 4: NÓI VỀ NGHIỆP (PHẦN 7)	295
QUYỂN 40	335
Phẩm 4: NÓI VỀ NGHIỆP (PHẦN 8)	335
QUYỂN 41	369
Phẩm 4: NÓI VỀ NGHIỆP (PHẦN 9)	369
QUYỂN 42	403
Phẩm 4: NÓI VỀ NGHIỆP (PHẦN 10)	403
QUYỂN 43	443
Phẩm 4: NÓI VỀ NGHIỆP (PHẦN 11)	443
QUYỂN 44	483
Phẩm 4: NÓI VỀ NGHIỆP (PHẦN 12)	483
QUYỂN 45	520
Phẩm 5: NÓI VỀ TÙY MIỀN (PHẦN 1)	520
QUYỂN 46	554
Phẩm 5: NÓI VỀ TÙY MIỀN (PHẦN 2)	554
QUYỂN 47	584

Phẩm 5: NÓI VỀ TÙY MIÊN (PHẦN 3)	584
QUYỂN 48	617
Phẩm 5: NÓI VỀ TÙY MIÊN (PHẦN 4)	617
QUYỂN 49	652
Phẩm 5: NÓI VỀ TÙY MIÊN (PHẦN 5)	652
QUYỂN 50	684
Phẩm 5: NÓI VỀ TÙY MIÊN (PHẦN 6)	684
QUYỂN 51	715
Phẩm 5: NÓI VỀ TÙY MIÊN (PHẦN 7)	715
QUYỂN 52	752
Phẩm 5: NÓI VỀ TÙY MIÊN (PHẦN 8)	752
QUYỂN 53	788
Phẩm 5: NÓI VỀ TÙY MIÊN (PHẦN 9)	788
QUYỂN 54	827
Phẩm 5: NÓI VỀ TÙY MIÊN (PHẦN 10)	827
QUYỂN 55	859
Phẩm 5: NÓI VỀ TÙY MIÊN (PHẦN 11)	859
QUYỂN 56	889
Phẩm 5: NÓI VỀ TÙY MIÊN (PHẦN 12)	889
QUYỂN 57	922
Phẩm 6: NÓI VỀ HIỀN THÁNH (PHẦN 1)	922
QUYỂN 58	954
Phẩm 6: NÓI VỀ HIỀN THÁNH (PHẦN 2)	954
QUYỂN 59	987
Phẩm 6: NÓI VỀ HIỀN THÁNH (PHẦN 3)	987
QUYỂN 60	1017
Phẩm 6: NÓI VỀ HIỀN THÁNH (PHẦN 4)	1017
QUYỂN 61	1049
Phẩm 6: NÓI VỀ HIỀN THÁNH (PHẦN 5)	1049
QUYỂN 62	1084
Phẩm 6: NÓI VỀ HIỀN THÁNH (PHẦN 6)	1084
QUYỂN 63	1112
Phẩm 6: NÓI VỀ HIỀN THÁNH (PHẦN 7)	1112
QUYỂN 64	1142
Phẩm 6: NÓI VỀ HIỀN THÁNH (PHẦN 8)	1142
QUYỂN 65	1171
Phẩm 6: NÓI VỀ HIỀN THÁNH (PHẦN 9)	1171
QUYỂN 66	1202
Phẩm 6: NÓI VỀ HIỀN THÁNH (PHẦN 10)	1202

QUYỂN 67	1233
Phẩm 6: NÓI VỀ HIỀN THÁNH (PHẦN 11)	1233
QUYỂN 68	1263
Phẩm 6: NÓI VỀ HIỀN THÁNH (PHẦN 12)	1263
QUYỂN 69	1296
Phẩm 6: NÓI VỀ HIỀN THÁNH (PHẦN 13)	1296
QUYỂN 70	1326
Phẩm 6: NÓI VỀ HIỀN THÁNH (PHẦN 14)	1326
QUYỂN 71	1357
Phẩm 6: NÓI VỀ HIỀN THÁNH (PHẦN 15)	1357
QUYỂN 72	1389
Phẩm 6: NÓI VỀ HIỀN THÁNH (PHẦN 16)	1389
QUYỂN 73	1420
Phẩm 7: NÓI VỀ TRÍ (PHẦN 1)	1420
QUYỂN 74	1455
Phẩm 7: NÓI VỀ TRÍ (PHẦN 2)	1455
QUYỂN 75	1489
Phẩm 7: NÓI VỀ TRÍ (PHẦN 3)	1489
QUYỂN 76	1522
Phẩm 7: NÓI VỀ TRÍ (PHẦN 4)	1522
QUYỂN 77	1558
Phẩm 8: NÓI VỀ ĐỊNH (PHẦN 1).....	1558
QUYỂN 78	1589
Phẩm 8: NÓI VỀ ĐỊNH (PHẦN 2).....	1589
QUYỂN 79	1621
Phẩm 8: NÓI VỀ ĐỊNH (PHẦN 3).....	1621
QUYỂN 80	1655
Phẩm 8: NÓI VỀ ĐỊNH (PHẦN 4).....	1655

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH

TẬP 101

**LUẬN A TỶ ĐẠT MA
THUẬN CHÁNH LÝ**

SỐ 1562

(QUYỂN 31 → 80)

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

SỐ 1562

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 31

Phẩm 3: NÓI VỀ DUYÊN KHỞI (PHẦN 11)

Như thế là đã nói về hữu tình thế gian. Nay sẽ nói về khí thế gian.

Tụng nói:

*An lập khí thế gian
Phong luân ở dưới cùng
Lượng ấy rộng vô số
Dày mười sáu lạc-xoa.
Kế trên, thủy luân sâu
Mười một ức hai vạn
Dưới nước tám lạc xoa
Còn lại, kết thành kim
Thủy luân và Kim luân
Rộng mười hai lạc xoa
Ba ngàn bốn trăm rưỡi
Chu vi gấp ba lần.*

Luận nói: Cõi của bốn châu lớn một trăm câu-chi này, được an lập như thế, đồng hoại, đồng

thành, nghĩa là các hữu tình, vì pháp như thế tu được các Tĩn lự, trở xuống, qua đời rồi, sinh trong địa Tĩn lự thứ hai v.v... Khí thể gian dưới, bị ba tai hủy hoại .

Trải qua thời gian lâu xa, rồi, dựa vào không gian dưới, do sức của nghiệp tăng thượng nơi các hữu tình, có gió vi tế khởi, càng về sau, càng tăng, cuộn khúc, kết thành lớp, thể của chúng dày cứng. Nếu có một Đại-nặc-kiện-na, dùng kim cương luân, dùng hết oai lực đánh từ xa, kim cương tan hoại, phong luân vẫn không hao tổn.

Phong luân như thế, rộng vô số, dày mười sáu ức du-thiện-na. Lại, với sức tăng thượng nơi nghiệp của các hữu tình, khởi mây mưa to, rưới trên phong luân, giọt nước mưa to như trục xe, nước tích lũy thành luân.

Thủ luân như thế, ở phần vị chưa ngưng kết, sâu mười một ức hai vạn du-thiện-na, rộng tương xứng với phong luân, có chỗ nói hẹp, nhỏ, do sức nghiệp của hữu tình, gìn giữ, khiến không tan, như thức uống ăn biến đổi khi chưa chín, sau cùng không di chuyển, rơi vào thực tạng.

Có sư khác nói: Do gió duy trì, khiến không tuôn chảy một bên, như chiếc giỏ đựng lúa. Sức nghiệp của hữu tình, dẫn gió khởi riêng, vỗ đánh vào nước này, lớp trên, kết tủa thành vàng, như sữa chín đóng váng lên thành mô, nên thủ luân giảm,

chỉ dày tám lạng xoa, phần còn lại biến thành vàng, dày ba ức hai vạn. Giới của hai luân riêng biệt, có một trăm câu chi, mỗi câu chi đều có hai luân rộng, dung lượng bằng nhau: đường thẳng, mười hai ức ba ngàn bốn trăm năm mươi du-thiện-na, chu vi ngoại biên với số lượng gấp ba lần, nghĩa là lượng chu vi trở thành ba mươi sáu ức, một vạn ba trăm năm mươi du-thiện-na.

Đã nói ba luân. Về núi, nay sẽ nói. Tụng nói:

Tô-mê-lô ở giữa Kế:

Du-kiện-đạt-la

Núi Y-sa-đà-la

Núi Khiết-địa-lạc-ca

Tô-đạt-lê-xá-na

Át-thấp-phước-yết-noa

Núi Tỳ-na-hằng-ca

Núi Ni-dân-đạt-la

Ở ngoài các châu lớn

Có núi Thiết luân vi

Bảy trước, do vàng thành

Tô-mê-lô: bốn báu

Ngập nước đều tám vạn

Diệu Cao hiện cũng thế

Tám núi khác thấp dần

Cao rộng đều bằng nhau

Luận nói: Ở trên Kim luân có chín lớp núi lớn. Núi chúa Diệu cao đứng sừng sững ở giữa, tám lớp còn lại bao chung quanh núi Diệu cao. Bảy núi

trước trong tám lớp núi gọi là trong. Ngoài ngọn núi thứ bảy, có châu lớn v.v... Ngoài các châu lớn lại có lớp núi Thiết Luân Vi bao quanh. Bảy núi: Trì Song v.v... chỉ do vàng ròng tạo thành. Núi chúa Diệu cao lấy bốn thứ báu làm thể, nghĩa là bốn phía như thứ lớp Bắc, Đông, Tây, Nam, là vàng, bạc, phệ lưu ly, phả chi ca. Tùy theo oai đức báu, nên sắc hiện rõ trong hư không, nên không gian ở châu Thiệm-bộ trống không, giống như sắc phệ lưu ly.

Hỏi: Các báu như thế v.v... từ đâu sinh?

Đáp: Từ sức tăng thượng của nghiệp hữu tình. Lại, mây lớn khởi, mưa trên Kim luân, giọt nước mưa như trục xe, trải qua thời gian lâu, tích lũy nước, sóng cả bắn tung tóe, sâu tám vạn du-thiện-na, gió mạnh xoáy, đánh. Các thứ báu v.v... biến sinh. Biến đổi như thế, sinh ra vàng, báu v.v... rồi, lại do sức nghiệp dẫn khởi gió riêng, phân biệt báu v.v... thâm nhiếp, khiến nhóm họp, hình thành núi, thành châu lục, chia nước ngọt, mặn, khiến thành lập riêng biển trong, biển ngoài.

Một loại nước là sao?

Báu v loại riêng v.v... sinh, nước mưa có công năng làm chỗ nương tựa, chứa đựng hạt giống loại báu khác v.v... Lại, vì bị xoáy, đánh của vô số thứ gió mạnh có oai đức, sinh ra các thứ báu v.v... nên không có lỗi.

Chín lớp núi như vậy đứng trên Kim luân, chìm trong nước lượng đều bằng nhau: Tám vạn du-thiện-na, núi Tô-mê-lô nhô cao khỏi nước cũng như thế.

Như thế, nói Sơn vương Diệu Cao từ đáy xuống đến Kim luân, trên lên đến đỉnh, tổng cộng có mười sáu vạn du-thiện-na. Ngoài ra, tám núi còn lại với lượng cao nhô lên khỏi mặt nước, từ trong đến ngoài, nửa nửa thấp dần, nghĩa là núi Trì song đầu tiên, ra khỏi nước bốn vạn, du-thiện-bộ cho đến sau cùng, núi Thiết Luân Vi, ra khỏi nước ba trăm mười hai rưỡi du-thiện-na.

Chín lớp núi như thế, mỗi lớp lượng rộng, đều tự nhô ra khỏi nước với lượng đồng.

Nói về chín lớp núi. Về biển, nay sẽ nói, tụng nói:

*Giữa núi có tám biển
Bảy trước gọi là trong
Đầu tiên, rộng tám vạn
Bốn bên đều gấp ba
Còn sáu cứ hẹp dần
Thứ tám gọi là ngoài
Ba lạt xoa, hai vạn
Hai ngàn du-thiện-na.*

Luận nói: Diệu Cao là đầu tiên, Luân Vi là sau, khoảng giữa là tám biển. Bảy biển trước, gọi là trong, bảy biển bên trong nước đều có đủ tám tính

chất quý:

1. Ngọt.
2. Lạnh.
3. Êm dịu.
4. Nhẹ nhàng.
5. Thanh tịnh.
6. Không hôi hám.
7. Khi uống, không tổn hại cổ họng.
8. Uống rồi, không hại bụng.

Bảy lớp biển như thế, biển đầu, rộng tám vạn du-thiện-na, tính theo đường giáp vòng biên trong của núi Trì Song, ở bốn phía, số đều gấp ba lần, nghĩa là thành hai ức, bốn vạn du-thiện-na. Ngoài biển đầu, sáu biển còn lại lượng hẹp phân nửa, nửa. Tức biển thứ hai, lượng rộng bốn vạn, cho đến biển thứ bảy, với lượng rộng một ngàn hai trăm năm mươi du-thiện-na. Các biển này không nói đến lượng chu vi, vì nhiều phiền phức, căn cứ ở trước nên biết. Biển thứ tám gọi là biển ngoài, nước mặn tràn đầy, lượng rộng ba ức hai vạn hai ngàn du-thiện-na. Về lý thật nên nói, lượng của chúng lại có một ngàn hai trăm tám mươi bảy rưỡi du thiện na.

Đã nói về tám lớp biển, sẽ nói về các châu với hình lượng có khác. Tụng nói:

*Tướng châu lớn trong đây
Nam Thiệm-bộ như xe*

*Ba bên, đều hai ngàn
 Bên Nam ba ngàn rưỡi
 Châu Đông: Tỳ-đề-ha
 Tương như hình bán nguyệt
 Ba bên như Thiệm-bộ
 Bên Đông, ba trăm rưỡi
 Châu Tây: Cù đà ni
 Hình tròn không có thiếu
 Đường kính hai ngàn rưỡi
 Chu vi gấp ba lần
 Bắc Câu-lô vương vức
 Mỗi mặt đều hai ngàn
 Giữa lại có tám châu
 Bên bốn châu đều hai.*

Luận nói: Châu lớn trong biển ngoài có bốn, nghĩa là ở bốn mặt, đối diện với núi Diệu Cao. Châu Thiệm-bộ phía Nam, ở phía Bắc rộng, phía Nam hẹp, ba bên lượng bằng nhau, tương chung như chiếc xe. Bên phía Nam chỉ rộng ba du-thiện-na rưỡi, ba bên đều có hai ngàn du-thiện-na. Chỉ trong châu này, có tòa kim cương, trên tốt cùng biên giới của địa, dưới dựa lớp Kim luân. Các thân sau cùng của Bồ-đề-tát-đỏa, sắp lên Chánh đẳng Bồ-đề vô thượng, đều ngồi trên tòa này, khởi Kim cương dụ định, vì không có chỗ nương tựa khác và xứ sở khác có năng lực bền chắc để có thể trì định này.

Châu Thắng thân ở phía Đông, phía Đông hẹp,

Tây rộng, lượng của ba bên đều bằng nhau, hình như nửa mặt trăng. Phía Đông ba trăm năm du-thiện-na mười ba, mỗi bên đều hai ngàn du-thiện-na.

Bên phía Đông của châu Đông này rộng, châu Nam là biên giới phía Nam. Đông như nửa vầng trăng, Thiệm-bộ ở phía Nam như chiếc xe.

Châu Ngưu hóa ở phía Tây tròn như mặt trăng đầy. Tính theo đường thẳng là hai ngàn năm trăm du-thiện-na, với chu vi bảy ngàn rưỡi du-thiện-na.

Châu Câu-lô ở phía Bắc, hình như chiếc tòa vuông, lượng bốn bên bằng nhau, mỗi mặt đều hai ngàn du-thiện-na.

Đã nói mặt vuông vức đều hai ngàn, vì nghĩa ấy đã hiện rõ, nên không dùng những lời nói thêm. Hoặc chỉ nên nói tròn và bằng nhau, nói vuông vức không có thiếu, nên thành vô dùng. Lại, nên nói như mặt trăng đầy, tòa vuông, không nên chỉ nói tròn, không thiếu v.v... tùy theo hình tướng của châu mình, mặt người cũng giống như vậy.

Lại có tám châu vừa, là quyền thuộc của châu lớn. Nghĩa là bên bốn châu lớn, mỗi châu đều có hai châu vừa. Bên châu Thiệm-bộ có hai châu vừa là:

1. Châu Già-mạt-la.
2. Châu Phiệt-la-già-mạt-la

Hai châu vừa bên châu Thắng Thân là:

1. Châu Đề-ha.
2. Châu Tỳ-đề-ha.

Hai châu vừa bên châu Ngưu hóa là:

1. Châu Xá-đệ.
2. Châu Ôt-đát-la, Mạn-đát-ly-noa. Hai châu vừa bên châu Câu-lô:

1. Châu Củ-lạp-bà.
2. Châu Kiều-lạp-bà

Tất cả châu này đều là chỗ cư trú của con người. Do nghiệp thấp kém tăng thượng mà được sinh, nên người trụ ở các châu kia thân hình thấp, xấu xí.

Có sư khác nói: Châu Già-mạt-la là nơi cư ngụ của La-sát bà, ngoài ra đều là nơi cư trú của con người.

Đã nói về các châu rồi. Ao Vô nhiệt nào ở phương nào? Dung lượng Bao nhiêu? Tụng nói:

*Chín núi đen phía Bắc
Trong núi Tuyết, Hương,
Túy Ao Vô nhiệt dài rộng
Năm mươi du-thiện-na.*

Luận nói: Theo Chí giáo nói: Châu Thiệm-bộ này, từ Trung Ấn Độ, dần dần hướng về ba xứ phía Bắc, mỗi xứ đều có ba lớp núi đen, có núi Tuyết lớn, ở phía Bắc núi đen. Về phía Bắc núi Tuyết lớn, có núi Hương Túy, phía Bắc núi Tuyết, phía Nam núi Hương có nước ao lớn, tên Vô Nhiệt Nảo, là

nơi xuất phát bốn sông lớn, từ bốn mặt chảy ra bốn biển cả:

1. Sông Căng-già.
2. Sông Tín-độ.
3. Sông Tư Đa.
4. Sông Phục sô

Ao Vô Nhiệt Nảo, rộng mỗi bề bằng nhau, mỗi mặt đều có lượng bằng năm mươi du-thiện-na, nước tám công đức đầy tràn trong đó, chẳng phải người thông hiểu thì, khó đến được nơi ấy. Ở bên cạnh ao này, có rừng Thiệm-bộ, hình cây cao lớn, cho trái ngọt ngon. Vì nương tựa khu rừng này, nên gọi là châu Thiệm-bộ. Hoặc dựa vào quả này để đặt tên châu.

Lại, ở xứ nào là nơi chốn của Nại-lạc-già? Lượng nào, có bao nhiêu? Tụng nói:

*Dưới đây hơn hai vạn
Vô gián sâu, rộng đồng
Bảy Nại-lạc-ca trên
Tám tầng đều mười sáu
Tro nóng, tử thi, phân
Mùi nhọn, sông sôi tăng
Đều ở bốn phương kia
Còn tám địa ngục lạnh.*

Luận nói: Phía dưới châu Thiệm-bộ này, hơn hai vạn, du-thiện-na có Đại Nại-lạc-ca A-tỳ, sâu, rộng đồng với trước, nghĩa là đều hai vạn du-thiện-

na, nên đáy của địa ngục kia cách đây bốn vạn du-thiên-na.

Vì sao chỉ phía dưới châu này có địa ngục Vô gián? Chỉ ở châu này, khởi nghiệp ác rất nặng, nên tai họa đao binh v.v.... chỉ ở châu này có. Chỉ người châu này căn tánh rất lạnh lợi, vì không có ngục Vô gián, nên đặt tên Vô gián. Trong địa ngục khác, dù không có niềm vui dị thực, nhưng không có lỗi thái quá, vì có vui đẳng lưu.

Có thuyết nói: Không có lỗ hồng, nên đặt tên Vô gián. Dù hữu tình ít, nhưng vì thân lớn, nên hữu tình ở trong đó, chịu khổ Vô gián, nghĩa là mỗi hữu tình kia đều bị hàng trăm cây đinh đóng vào thân. Ở sáu cửa xúc (sáu căn), thường chịu khổ dữ dội. Ở địa ngục sắt nóng, bao bọc bằng tường sắt, ngọn lửa dữ đan xen nhau, không tạm thời dứt. Thân bị nhiệt ép ngạt, đau khổ khó chịu nổi. Mặc dù có bốn cổng, nhìn xa thấy cổng mở, nhưng chạy đến tìm lối ra thì cổng liền đóng, tìm kiếm chẳng được. Độc hại oán thương, dùng thân mình làm củi ném vào lửa dữ, thiêu đốt chỉ thể, xương thịt cháy rụi, do nghiệp ác gìn giữ nên không chết. Bảy địa ngục khác ở trên Vô gián. Bảy địa ngục đó là?

1. Cực nhiệt.
2. Diệm nhiệt.
3. Đại khiêu.
4. Hào khiêu.

5. Chúng hợp.

6. Hắc thăng.

7. Đăng hoạt.

Có thuyết nói: Bảy địa ngục này ở bên cạnh Vô gián. Nhân của tám địa ngục có vô lượng khác nhau, mặc dù Đức Thế Tôn có nói chi tiết, nhưng người nghe có khả năng thích nghi vượt trội để nghe không có, nên Phật không nói chi tiết. Ít có chỗ nói đầy đủ như kinh v.v... Như Già-tha nói:

Nhiều trăm du-thiên-na

Ngọn lửa bao trùm khắp

Nghe nói khiến rợn người

Sinh tâm rất sợ hãi.

Các nhóm như thế v.v... loại ấy thật nhiều, vì đều biểu thị thành nhân quả của địa ngục. Hoặc ngoài, hoặc trong, thân mình, thân người, đều phát ra lửa dữ, đốt hại lẫn nhau. Vì cùng cực trong các thứ nhiệt, nên gọi là Cực nhiệt. Lửa chuyển theo thân, lửa hừng hực cháy, bủa vây cùng khắp, khổ nóng khó chịu, nên gọi Diệm nhiệt. Bị ép ngạt do khổ dữ dội, phát tiếng kêu gào, vô cùng thảm khốc, nên gọi Đại Khiếu. Bị các khổ ép ngạt, loại khác khốc kẻ ai oán, thốt lên tiếng kêu, nên gọi Hào khiếu. Rất nhiều dụng cụ hành khổ đều cùng ập đến ép ngạt lấy thân, hợp thành bè nhóm tàn hại lẫn nhau, nên gọi là Chúng hợp. Trước dùng sợi dây đo lường chi thể, sau mới chém, cưa, nên gọi

là Hắc thăng. Các khổ gây ép ngất thân, thường xuyên ngất xỉu như chết, lập tức sống lại như cũ, nên gọi là Đẳng hoạt. Nghĩa là các hữu tình kia dù gặp phải các thứ chặt, đâm, xay, giã, nhưng họ vẫn tạm thời gặp được gió mát thổi đến, liền sống lại như cũ. Vì đồng với sự sống trước kia, nên đặt tên là Đẳng hoạt.

Tám Nại-lạc-ca, Tăng lên đều mười sáu. Nghĩa là ngoài bốn cổng, mỗi cổng đều có thêm bốn. Vì chẳng phải đều khác tên, nên chỉ nêu lên số nhất định, nên đấng Bạc-già-phạm nói tụng:

*Tám Nại-lạc-ca này
Ta nói rất khó vượt
Dùng sắt nóng làm đất
Bao quanh có tường sắt
Bốn phía có bốn cổng
Cửa đóng, dùng quạt sắt
Khéo bày, biện phân lượng
Đều tăng có mười sáu
Nhiều trăm du-thiện-na
Trong đây kẻ làm ác
Ngọn lửa xen nhau khắp
Lửa dữ thường rực cháy.*

Trong mười sáu ngục này, thọ khổ gia tăng dữ dội, vượt qua địa ngục chính, nên nói là tăng. Hoặc nhận lãnh các thứ khổ trong ngục này, vì dụng cụ hành khổ có nhiều loại, nên nói là tăng. Hoặc trong địa ngục, vừa chịu khổ rồi, lại gặp phải khổ này,

nên nói là Tăng.

Có thuyết nói: Hữu tình vừa ra khỏi địa ngục rồi, vì thường lại gặp phải khổ, nên nói là tăng. Mỗi cổng đều có bốn tăng, tên gọi khác nhau:

Tro nóng, phân nhơ, mũi nhọn, sông lửa dữ. Mỗi cổng đều có bốn "tăng thêm", với tên gọi đều giống nhau. Loại hữu tình kia, từ trong cổng lớn, đã hiện bày mọi đắng cay, khổ đau cùng cực! Chạy ra giữa ngã tư cổng để kêu cứu, cầu mong thoát khỏi, cầu được ở yên. Bỗng lại rơi vào "Tăng tro nóng" đầu tiên, nghĩa là trong sự gia tăng này, lớp tro nóng lún xuống tận gôi, số lượng ấy rất rộng gồm nhiều du-thiện-na, hữu tình đi qua đó, vừa đặt chân xuống thì da, thịt và máu cùng bị cháy rụi, rơi rụng, vừa đưa chân lên, chân mọc trở lại, bình phục như xưa. Trải qua cùng cực gian nan, từ tro nóng vừa bước ra, lại rơi vào trong "Tăng phân nhơ" thứ hai, nghĩa là trong tăng này, đầy bùn, phân nhơ, trên bề mặt chảy xiết, hôi hám, nhám rít chìm ngập sâu vào người. Lại rộng bằng nơi "Tăng tro nóng". Ở trong có nhiều loại trùng Nương-củ-trá, mỏ bén nhọn như kim thân trắng, đầu đen. Hữu tình đi qua nơi ấy, đều bị trùng này cắn rách da, vỡ xương, rửa ăn tủy. Chịu khổ hồi lâu, từ dưới phân nhơ đi ra, lại bước vào trong "Tăng mũi nhọn" thứ ba. Nghĩa là trong tăng này lại có ba thứ. Đầu tiên là con Đường đầy dao nhọn, nghĩa là ở trong ấy, dao nhọn xếp ngửa lên, dùng làm đường lớn, cho hữu tình đi

qua. Khi vừa đặt chân xuống, da, thịt và máu cùng đứt, nát, rơi rụng, đưa chân lên, mọc trở lại, lành lặn như cũ.

Kế là Rừng lá gươm, nghĩa là trong khu rừng này, lá cây bằng sắt nhọn, dao kiếm, hữu tình đi bên dưới, gió thổi lá rụng chém đứt chi thể, xương thịt phơi bày. Có các loại chim, chó sói cắn xé khiến thịt xương rơi vãi. Chúng cắn đầu, nhai chân, ngoạm cổ, tứ chi, móc bụng moi tim giành giật ăn nuốt. Sau là Rừng gai sắt, nghĩa là trong rừng này cây sắt cao chót vót, cao hơn một trăm người, có gai sắt bén dài khoảng mười sáu ngón tay. hữu tình bị ép ngất lên xuống cây đó, gai mũi nhọn đâm khoét từ dưới lên trên, có chim mổ sắt tìm kiếm, mổ tròng mắt, tim, gan hữu tình, giành giật nhau mà ăn.

Ba thứ: "Đường dao nhọn" v.v... dù khác, nhưng vì giống nhau đều dùng cây sắt, nên thuộc về một tầng. Trải qua khổ độc trong thời gian lâu, vượt qua các tầng này rồi, lại bị chìm vào Tầng thứ tư: "Sông lửa dữ", nghĩa là Sông tầng này, dung lượng rất rộng sâu. Nước mặn nóng, dữ dội, đầy tràn, hữu tình chìm ngập trong đó, hoặc nổi, chìm, trái, thuận, hoặc ngang, hoặc chuyển, hữu tình kia bị chung, bị nấu, xương thịt cháy sém, như chảo to đựng đầy nước tro, bỏ mè, gạo v.v... nấu dưới ngọn lửa mạnh, nhưng mè v.v.... ở giữa trên, dưới, xoay chuyển, toàn thể đều cháy, thành cháo như.

Hữu tình cũng như thế, nếu muốn trốn mất, ở trên hai bờ, có các lính ngục, tay cầm đao thương ngăn cản, bắt buộc phải quay trở lại, không do đâu được thoát khỏi. Lại có ngục tốt căng lưới sắt lớn lọc hết các hữu tình đem để trên bờ, rót nước đồng sôi vào miệng, bảo nuốt thối sắt nóng, trải qua đủ mọi đau khổ, bị ném trở lại xuống sông. Sông này, như cái hào, ba thứ trước giống như khu vườn, vây quanh tăng thêm vẻ uy nghiêm cho các địa ngục lớn.

Đã nói tám Nại-lạc-ca nóng, Nại-lạc-ca lạnh cũng có tám thứ.

Tám thứ đó là:

1. Át-bộ-đà.
2. Ni-thích-bộ -đà.
3. Át-chiết-tra.
4. Hoắc-hoắc-bà.
5. Hồ-hồ-bà.
6. Ôt-bát-la.
7. Bát-đặc-ma.
8. Ma-ha-Bát-đặc-ma.

Hữu tình trong tám ngục này, bị lạnh buốt do ép ngặt, tùy vào sự biến đổi của tiếng nói, bệnh nhọt nơi thân, đặt ra tưởng, danh khác nhau. Nghĩa là như thứ lớp một, hai, ba, địa ngục lạnh này ở xung quanh bốn châu, nơi rất tối tăm ngoài núi Luân Vi, trong đó thường có gió lạnh đông cứng,

thối dữ dội trên, dưới, dọc, ngang bùng che. Hữu tình do đó, tụ họp nương tựa nhau. Thời tiết lạnh cắt thân, da phồng lên, nứt lở, thân thể run cầm cập, cứng đờ, đều phát ra tiếng khác lạ. Nhọt lở nứt nẻ, toác ra như tướng ba đoá hoa, phần nhiều do chê bai Hiền Thánh, nên chiêu cảm quả khổ như thế.

Có thuyết nói: Bên cạnh địa ngục nóng này, vì châu Thiệm-bộ trên hẹp, dưới rộng, hình như đồng lúa, nên được bao bọc chứa đựng. Thế nên, biển cả càng sâu dần, càng hẹp dần. Mười sáu ngục lớn đều do nghiệp tăng thượng của các hữu tình, chiêu cảm địa ngục cô độc khác. Hoặc nhiều hai, một, đều do nghiệp riêng chiêu cảm, hoặc gần sông, trong núi, chốn hoang vắng. Hoặc ở dưới đất, trong hư không, xứ khác.

Ba địa ngục Đại nhiệt, Vô gián và Diệm nhiệt, trong đó đều không có lính ngục, canh giữ. Ba ngục Đại kiêu, Hào kiêu và Chúng hợp ít có ngục tốt. Sứ của vua Diệm ma thường qua lại tuần tra, kiểm soát các hữu tình. Ngoài ra, đều bị lính ngục canh giữ hữu tình, vô tình. Lính ngục là loại khác lo phòng giữ, trừng trị, xử phạt các hữu tình phạm tội, nên lửa không đốt lính hữu tình ấy, vì thân họ bẩm thọ đại chủng khác. Hoặc vì bị ngăn cách do nghiệp lực, nên tất cả thân hình địa ngục đều dựng đứng. Đầu tiên, đồng với Thánh ngữ, nghe nói có người dùng Thánh ngữ bảo: "Ông ở trong loài người, không quán lỗi dục. Lại, không vâng mạng

cung kính các Phạm chí, Sa-môn, thế nên đến nay phải chịu khổ dữ dội này". Hữu tình kia nghe, nhận hiểu, sinh tâm hổ thẹn. Về sau, không rõ ràng, bị khổ ép ngặt, nên các cảnh giới địa ngục được an bài như thế.

Chỗ ở của bàng sinh : Nghĩa là dưới nước, đất liền, trên không, là loài sinh có hình tướng rõ, vô biên khác nhau. Tướng đi của thân chúng, ít đứng, phần nhiều xương sống nằm ngang, như Thỉ La-sát tà và Khẩn- nại-lạc v.v... mặc dù thuộc về bàng sinh, nhưng thân đi thẳng, vốn ở dưới biển, về sau trôi lăn trong năm đường. Đầu tiên, đồng với Thánh ngữ. về sau, sai trái dần.

Các quỷ, vốn ở nước vua Diêm ma. Từ nước ấy, lần lượt phân tán đi đến phương khác. Phía Nam châu Thiệm-bộ này, đi thẳng xuống, với lượng sâu hơn năm trăm du-thiện-na, có kinh đô vua Diêm-ma, rộng mỗi bề cũng như thế.

Quỷ có ba thứ: Là không có của cải có ít, của cải có nhiều của cải. Không có của cải lại có ba, nghĩa là miệng đuốc, miệng kim và miệng hôi. Quỷ miệng đuốc: Trong miệng quỷ này thường phun ra ngọn lửa dữ, cháy hừng hực không dứt. Thân bị lửa đốt cháy như hình cây Đa la đỏ rực. Quỷ này chịu quả khổ do keo kiệt chiêu cảm.

Quỷ miệng kim: Bụng quỷ này với dung lượng to như hang núi, miệng như lỗ kim, nên dù nhìn

thấy các thứ thức uống ăn rất ngon nhưng cũng không thể thọ dụng nên đói khát khó chịu nổi!

Quỷ miệng hôi: Trong miệng quỷ này thường phát ra hơi hôi thối của vật cháy sém, mục nát rất ghê tởm, hơn phân nửa, sôi sục đầy dẫy ở cầu xị. Hơi ghê tởm tự xông phủ, bụng thường trống rỗng vì ói mửa. Nếu có gặp thức uống, ăn cũng không thể thọ nhận, bị đói khát bức náo, điên cuồng kêu réo, chạy tán loạn.

Quỷ ít của cải cũng có ba, đó là: Long Kim, long hôi, bấu cổ. Quỷ long kim: Long thân của quỷ này cứng chắc, bén nhọn, không thể ở gần, bên trong xoáy đâm vào, tự thể, ngoài bắn vào thân người khác, như nai trúng tên độc, tung chạy điên loạn. Bấy giờ, gặp vật bất tỉnh, đỡ con đói khát chút ít.

Quỷ long hôi: Long trên thân quỷ này hôi hám, thường rất như bản, xông phủ, xương thịt cháy khét. Ruột, bao tử, tuôn lên cổ họng, biến chuyển mửa ra, độc hại khó chịu, kéo thể nhổ lông, da dễ thương tích, đau khổ gấp bội. Khi gặp bất tỉnh, đỡ đói khát chút ít.

Nói quỷ bấu cổ, là ở cổ họng vì sức của nghiệp ác nên mọc ra bấu to, như nhọt thũng to, nóng bức, đau đớn, lại xung đột nhau, mũi hôi tuôn vọt ra, chúng cùng tranh nhau lấy ăn, được đỡ đói ít nhiều.

Quý nhiều của cũng có ba: Đó là quý hy vọng cúng tế, thế lực lớn, ít buông bỏ.

Quý hy vọng cúng tế : Quý này lúc nào cũng đến các chỗ thờ tự, cúng tế, để thọ hưởng sự cúng tế của người khác, do chỗ sinh, theo pháp vốn như thế, có thể đi qua nơi khác, như chim bay trong hư không, qua lại không ngăn ngại. Do thắng giải đời trước, tạo ra niềm hy vọng này: "Nếu ta qua đời, thì các con cháu v.v... của ta sẽ thờ cúng ta các vật dụng của cải, thức uống ăn". Do sức của thắng giải đọa trong loài quý này, nương theo nhân lành đời trước, chiêu cảm sự cúng tế ấy. Hoặc có người nhận biết tánh yêu thân mình ở đời trước, vì muốn khiến cho đầy đủ các vật dụng tiền của, như pháp và không như pháp, chứa nhóm của cải châu báu, với tâm keo kiệt bòn sẻn, không chịu bố thí, do nghiệp ác đó, đọa trong loài quý này, ở bên cạnh ngôi nhà xưa, chỗ phóng uế v.v... biết rõ nên nhớ nghĩ, vì thỉnh Sa-môn, Phạm chí và người nghèo khổ, cô đơn, cúng thí, tạo phước. Quý kia thấy rồi, đối với người thân của mình biết nơi để của vật ấy, nghĩ là mình có. Lại tự nhận thấy sáng suốt quả keo kiệt hiện ở trước. Đối với ruộng đã thí cho, tâm sinh tín tịnh, nối tiếp nhau sinh trưởng, xả tương ưng tư. Do đó, trở thành thuận với thọ hiện pháp. Vì do đây, nên được lợi ích, tiền của đầy đủ.

Quý ít từ bỏ: Quý này thường muốn thu nhặt lấy phân v.v... đồ thừa thải, từ bỏ, nôn ra của người

ăn để no, cũng được lợi ích đầy đủ. Nghĩa là làm lỗi từ đời trước của quý kia vốn keo kiệt, nên chỗ có thức uống ăn, thấy như bản. Hoặc trống không ưa thấy như bản, trống không ưa thấy tịnh, uế, cũng do hiện phước, như chỗ thích ứng phước đó, đều được lợi ích đầy đủ thức uống ăn, vật dụng, tiền của, chỗ sinh theo pháp như thế, thọ nhận không đồng, không tìm tòi, gạn hỏi, lý do cúng tế.

Như cõi địa ngục, sắc của dị thực sinh, dứt rồi, nối tiếp trở lại, cõi khác thì không có. Ở trong cõi người có niệm trí thù thắng, tu phạm hạnh v.v... trong cõi khác không có. Trong cõi trời, tùy ý muốn, các dụng cụ đều hiện.

Các việc như thế, theo chỗ sinh với pháp như thế, không thể ở trong đó, tìm kiếm lượng nhất định của dị thực sinh kia

Quý thế lực lớn: Nghĩa là các Dược-xoa và La-sát-ta, Cung-bạn- trà v.v... thọ hưởng sự giàu vui, đồng với chư thiên. Hoặc nương tựa rừng cây, hoặc ở miếu linh thiêng, hoặc cư ngụ trong hang núi, hoặc ở cung trong hư không. Tuy nhiên, trong các quý, quý không có oai đức chỉ ba châu có, trừ Bắc Câu-lô. Nếu quý có oai đức, thì trên cõi trời cũng có. Về phía Tây châu Thiệm-bộ có năm trăm bãi, ở giữa có hai, chỉ là nơi quý cư trú. Mỗi bãi đều có hai trăm năm mươi ngôi thành, Quý có oai đức ở một thành bãi, quý không có oai đức cũng ở một thành bãi.

Nghe nói xưa có vua Đại Chuyển luân tên là Ni-di, sắp đi tuần cảnh, trước bảo quan ngự giá Ma-đát-lê rằng: Nên hướng dẫn xe trăm từ con đường này đi, sao cho trăm hiện chứng kiến quả tội phước khác nhau.

Bấy giờ, Ma-đát-lê làm đúng như lệnh vua truyền, hướng dẫn xa giá đến giữa hai bãi kia. Ngược nhìn lên giữa hư không nhìn thấy có quỷ oai đức đang ở nơi cung điện đẹp đẽ, trang nghiêm, giàu vui. Trong khi đó, ở chúng trời dưới, quỷ không có oai đức cư ngụ nơi thành, xóm như bản, già gầy, đói khát khốn cùng, lởa hình, tóc xõa, tay bung đồ đựng bằng đất sét, xin ăn nuôi thân.

Nhà vua nhìn thấy như thế, càng thấy rõ nhân quả.

Các quỷ phân nhiều thân dựng đứng mà đi, vào kiếp sơ họ đều đồng với Thánh ngữ. về sau, tùy theo chỗ ở khác nhau các thứ đều sai trái. Về nghĩa lượng bằng nhau của các Quỷ cư ngụ mặt trời, ở mặt trăng, tụng nói:

*Nhật, nguyệt nửa Mê-lô
Năm mươi một, năm mươi
Nửa đêm, mặt trời lặn
Mọc thì giống bốn châu
Mùa mưa, tháng thứ hai
Đêm thứ chín tăng dần
Tháng tư lạnh cũng thế
Đêm giảm, ngày trái lại*

*Ngày, đêm tăng lập phước
 Khi di chuyển bắc nam
 Gần bóng mặt trời, che
 Nên thấy vàng trắng khuyết.*

Luận nói: Mặt trời, mặt trăng, các vì sao nương vào đâu mà trụ? Dựa vào gió mà trụ, nghĩa là sức tăng thượng nơi nghiệp của các hữu tình đều dẫn gió khởi, quanh núi Diệu Cao, xoay vòng trong hư không, vận chuyển, duy trì mặt trời v.v... khiến cho chúng không dừng lại, rơi xuống. Chúng trụ cách trái đất này bao nhiêu du-thiện-na? Ở đỉnh núi Trì Song, ngang bằng phân nửa núi Diệu Cao. Đường kính của mặt trời v.v... bao nhiêu du-thiện-na?

Mặt trời năm mươi mốt, mặt trăng chỉ năm mươi. Các vì sao rất bé nhỏ bằng nửa câu-lô-xá, lớn nhất là mười sáu du-thiện-na. Phía dưới mặt trời là báu phả-chi-ca, do hỏa châu hình thành nhiệt năng, soi rọi. Mặt dưới mặt trăng, là báu phả chi ca, do thủy châu hình thành, công năng làm lạnh, soi rọi, tùy theo nghiệp tăng thượng của hữu tình mà được sanh, có công năng đối với mắt, thân, quả, hoa, lúa mạ, vật cỏ thuốc v.v... như chỗ thích ứng được lợi ích hoặc tổn hại.

Mặt trời, mặt trăng ở bốn châu đều có khác ư?

Không phải, bốn châu đồng một mặt trời, mặt trăng, cùng lúc bốn châu cùng được mặt trời, mặt trăng tạo tác? Không đúng, thì thế nào? Mặt trời

lặn vào nửa đêm mặt trời mọc vào giữa ngày, là thời gian của bốn châu bằng nhau. Câu-lô, Thiệm-bộ, Ngưu Hóa, Thắng Thân, vì trụ đối diện nhau cách núi Diệu Cao. Nếu là nửa đêm ở Câu-lô, thì giữa ngày ở Thiệm-bộ, mặt trời lặn ở châu Thắng Thân, mọc ở Ngưu Hóa. Nếu là giữa ngày ở Ngưu Hóa thì là nửa đêm ở Thắng Thân. Mặt trời lặn ở Thiệm-bộ, thì mặt trời mọc ở Câu-lô.

Trên đây là nghĩa giản lược, tùy theo các châu nào đối nhau, giữa ngày, giữa tháng, hai châu còn lại tùy theo sự thích ứng lặn phía Tây, mọc lên ở phía Đông. Xứ của châu thứ ba là giữa đêm, giữa ngày.

Do đó, nếu thời gian ở Thắng Thân, Ngưu Hóa, như thứ lớp của các châu đó, là giữa ngày, giữa tháng. Bây giờ, ánh sáng của bốn châu đều có, nhưng ánh sáng làm việc ở châu Đông Nam, ở châu Tây, Bắc, chỉ ánh sáng làm việc, đều thấy hai việc ở châu Bắc, Nam, nghĩa là châu Thiệm-bộ thấy mặt trời mọc, mặt trăng lặn, châu Câu-lô thấy trăng mọc, mặt trời lặn, châu Thắng thân chỉ được thấy mặt trời, còn châu Ngưu hóa chỉ được thấy mặt trăng.

Như thế, so sánh với châu khác, nên tư duy, lựa chọn. Vì sao ngày đêm có giảm, có tăng?

Mặt trời vận hành ở châu này, vì đường đi có khác, nên từ ngày thứ chín của nửa sau tháng thứ

hai về mùa mưa, ban đêm tăng dần. Từ ngày thứ chín của nửa sau tháng thứ tư của mùa lạnh ban đêm giảm dần. Phần vị tăng, giảm ban ngày, trái với đêm này. Thời gian tăng dần của đêm, là ban ngày giảm dần. Phần vị giảm dần của đêm, ban ngày thì tăng dần. Thời gian ngày đêm tăng, một ngày, đêm tăng bao nhiêu?

Tăng một lap phục. Ngày, đêm giảm cũng thế. Mặt trời vận hành từ hướng Nam, hướng Bắc của châu này, như thứ lớp hướng đó, đêm tăng, ngày tăng.

Vì sao vàng trăng ở cuối nửa tháng tối là phần vị đầu tiên của nửa tháng sáng thấy có khuyết?

Trong sự lập bày của thế gian: Do cung trăng vận hành gần mặt trời. Mặt trăng bị ánh sáng của mặt trời lán chiếu, bên còn lại phát ra bóng, tự che khuất mặt trăng, khiến cho lúc ấy thấy không tròn đầy, đó là lẽ tất nhiên, vì ở vào lúc ấy, cũng thấy mặt trăng không sáng hoàn toàn.

Do đó, khi mặt trời lặn, tức là mặt trăng mọc, cách nhau rất xa thấy mặt trăng tròn đầy.

Có sư khác nói: Do sự vận hành của mặt trời, mặt trăng không đồng, nên có hiện tròn khuyết. Điều này không đúng, nên không có nhất định, hoặc nên tư duy, tìm tòi lý quyết định khác.

Cung điện mặt trời v.v... nơi cư trú của hữu tình nào?

Chúng trời, bộ của bốn đại Thiên vương, là chúng chư thiên chỉ cư trú ở đây?

Nếu là không cư thiên chỉ cư trú như thế, là cung điện mặt trời v.v... Nếu là địa cư thiên, sẽ cư trú ở các tầng cấp v.v... trên núi Diệu Cao.

Có bao nhiêu tầng cấp? Lượng ấy thế nào? Các chư thiên nào? Cư trú tầng cấp nào? Tụng nói:

*Tầng Diệu Cao có bốn
Cách nhau đều mười ngàn
Bên cạnh, mười sáu ngàn
Tám bốn hai ngàn lượng
Kiên Thủ và Trì-man
Hằng-kieu, chúng đại vương
Như thứ lớp bốn cấp
Cũng ở bảy núi khác.*

Luận nói: Núi Tô-mê-lô có bốn tầng cấp, bắt đầu từ bờ mé nước đến hết tầng thứ nhất, lượng cách nhau mười ngàn du-thiện-na. Như thế, cho đến từ tầng thứ ba, hết tầng thứ tư, cũng mười ngàn lượng.

Bốn tầng cấp này từ bên cạnh núi Diệu Cao phát ra xung quanh, rớt ráo ở lưng chừng núi. Tầng đầu tiên phát ra mười sáu ngàn, tầng thứ hai, thứ ba, thứ bốn, như thứ lớp đó. Tám, bốn hai ngàn, vị trời của tầng đầu, gọi là Kiên Thủ, Trì man cư trú tầng thứ hai, Hằng kieu ở tầng thứ ba, bốn đại Thiên vương và các quyến thuộc, đều trụ một

phương, ở tầng thứ tư. Ba vị trời Kiên Thủ v.v... đều thuộc về chúng Tứ vương. Bảy núi

Trì Song v.v... ở trên Kim Sơn cũng có xả, áp của bộ Tứ vương, đây gọi là y địa trụ. Chúng trời của bốn đại vương, ở trong các tầng trời cõi Dục. Trời này rất rộng. Trời Ba mươi ba cư trú ở xứ nào? Tụng nói:

*Đỉnh Diệu Cao, tám vạn
Ở trời Ba mươi ba
Bốn góc có bốn ngọn
Chỗ ở Kim cương thủ.
Cung giữa, gọi Thiện Kiến
Chu vi vạn do tuần
Cao một nửa thành vàng
Đất trang hoàng mềm mại.
Giữa có điện thù thắng
Rộng ngàn du thiện na
Bốn vườn ngoài trang nghiêm
Chúng Xa, Thô, Tạp, Hỷ
Diệu địa ở bốn phía
Cách nhau đều hai mươi
Đông Bắc cây Viên sinh
Thiện Pháp đường Tây nam.*

Luận nói: Trời Ba mươi ba ở đỉnh Mê Lô. Đỉnh ấy có bốn mặt, mỗi mặt đều hai mươi ngàn du-thiện-na. Nếu căn cứ số chu vi thì thành tám vạn du-thiện-na.

Có sư khác nói: Mỗi mặt đều tám mươi ngàn,

với bốn biên của bờ mé dưới, lượng chúng không khác nhau. Đỉnh núi có bốn góc, mỗi góc đều có một ngọn núi cao. Về lượng cao, rộng của nó đều năm trăm, có thần Dược xoa, tên Kim Cương Thủ, nghỉ ngơi ở đó, bảo vệ chư thiên. Giữa đỉnh núi, có cung tên Thiện Kiến, mỗi mặt hai ngàn rươi, chu vi vạn du-thiện-na. Lượng thành vàng cao một du-thiện-na rươi. Đất của thành ấy bằng phẳng cũng được tạo thành từ vàng ròng, đều được nghiêm sức do một trăm lẻ một báu lẫn nhau, tiếp xúc ở đất mềm mại như Đổ-la-miên. Khi nhẹ bước đặt chân lên tùy theo vào sự cao thấp của chân. Các trời Đế Thích đóng đô ở thành lớn. Thành có ngàn cổng, uy nghiêm tráng lệ. Mỗi cổng có năm trăm Dược xoa áo xanh dũng cảm, mạnh mẽ, đoan nghiêm lượng bằng du-thiện-na, đều mặc áo giáp, gậy, đứng giữ cổng thành. Ở trong thành kia, có điện Thù thắng được trang nghiêm đầy đủ bằng các thứ báu đẹp, vì che cung trời khác, nên gọi là Thù thắng. Mỗi mặt hai trăm năm mươi, chu vi một ngàn du-thiện-na. Bên trong thành các việc đều đáng yêu. Bốn mặt ngoại thành được trang nghiêm nơi bốn khu vườn, là nơi dạo chơi chung của chư thiên.

1. Khu vườn các xe, nghĩa là trong vườn này tùy theo ở sức phước của trời, đủ thứ xe hiện ra.

2. Vườn thô ác: Khi trời muốn chiến đấu, tùy theo những thứ mà trời cần: áo giáp, gậy v.v... liền hiện ra.

3. Vườn rừng lẫn nhau... Chư thiên vào trong đó dạo chơi, cảnh du ngoạn đều đồng sinh hỷ trội hơn.

4. Vườn Hỷ lâm... Dục trần rất hấp dẫn, các loại lẫn nhau đều đến, ngắm mãi không chán.

Bốn khu vườn như thế, hình dạng đều vuông vức, mỗi khu vườn, chu vi một ngàn du-thiện-na, chính giữa mỗi khu vườn đều có một ao Như ý, mỗi mặt đều rộng năm mươi du-thiện-na, nước tám công đức tràn đầy trong đó, tùy ý muốn các loại hoa xinh đẹp, thuyền báu, chim đẹp, mỗi thứ đẹp lạ đủ đầy trang nghiêm.

Bốn bên của bốn vườn có bốn khu đất tốt, trung gian đều cách vườn hai mươi du-thiện-na. Mỗi biên lượng đều hai trăm, là thắng cảnh để các vị trời vui chơi, đi dạo. Chư thiên ở đó, hoan hỷ, vui vẻ. Phía Đông Bắc ngoại thành, có cây Viên sinh là nơi trời Ba mươi ba thọ hưởng dục lạc thù thắng. Rễ cây quanh co sâu mà rộng dài năm du-thiện-na, ngọn cây cao chót vót, cành nhánh xum xuê, lượng cao rộng bằng trăm du-thiện-na, lá thẳng, hoa nở, mùi hương thơm phức, gió xuôi xông khắp trăm du-thiện-na. Nếu khi gió ngược cũng xông khắp năm mươi. Nếu cho rằng vì chiều Nam Bắc bị ngăn dứt, nên không có nói gió ngược hương được xông, thì căn cứ nơi hương của nhân gian để so sánh, đo lường không có lỗi. Nghĩa là vì hiện thấy, nên dẫn hương so sánh đức. Vả lại, đối với

hương ở nhân gian, khen đức hương là hơn. Phước của chư thiên trội hơn, cảm hương cây này, mặc dù trời bị ngăn cản do sức gió, nhưng hương có thể nối tiếp nhau, truyền đến phương khác, hương nhân gian không thể có được việc này, vì sự khác nhau của quả nghiệp, khó thể tư duy, bàn luận, không nên dùng sự thiếu thốn của người mà đo lường phước trời.

Góc Tây Nam ngoại thành, có Đại Thiện Pháp Đường, trời Ba mươi ba thường tập hợp, ở đây bàn luận, chế ngự A-tổ-lạc v.v.... các việc như pháp, không như pháp. Như thế nói về khí thể gian ngoại, nơi cư trú của trời Ba mươi ba đã xong. Ngoài ra, còn khí thể giới, chỗ ở của các trời cõi Sắc ra sao? Tụng nói:

Trên đây có trời Sắc

Cung điện nương hư không.

Luận nói: Từ trời Dạ-ma đến trời Sắc Cứu Cánh, cung điện, nơi cư trú đều chỉ nương vào hư không.

Có thuyết nói: Mây giăng phủ kín trong hư không, như đất, vì cung điện trời kia nương tựa ở bên ngoài khí thể gian, đến Sắc Cứu Cánh, vì Vô sắc trên, không thể nêu bày.

Như thế, đã nói trong chúng chư thiên. Tụng nói:

Sáu: Thọ dục ôm nhau,

Nắm tay, cười, nhìn, dâm.

Luận nói: Trời Phạm Chúng v.v... do sức đối trị, nên đối với pháp các dục đều đã xa lìa, chỉ sáu tầng trời cõi Dục, thọ hưởng cảnh diệu dục. Sáu tầng trời cõi Dục là:

1. Trời bốn Đại vương chúng: tầng Trời kia có bốn đại vương và chúng được thống lãnh. Hoặc chúng trời kia thờ phụng bốn đại vương, là được thống lãnh bởi bốn vị đại vương.

2. Trời Ba mươi ba: Nghĩa là xứ của trời kia là, nơi cư trú của ba mươi ba bộ chư thiên.

3. Trời Dạ-ma: xứ trời kia thường xứng với diệu lạc.

4. Trời Đô-sử-đa: xứ trời kia, đa số tâm sinh vui đủ thọ dụng riêng mình.

5. Trời Lạc Biến Hóa: là xứ trời kia, thường ưa biến hóa ra cảnh dục, hưởng thọ thú vui trong đó.

6. Trời Tha Hóa Tự tại: là xứ trời kia, đối với cảnh dục do người khác đã biến hóa, thọ hưởng thú vui một cách tự tại.

Hai tầng trời đầu trong sáu tầng trời, dựa vào địa cư thiên, hai thân giao hợp thành dâm, so với con người không có khác. Nhưng hơi gió tiết lậu, nhiệt não liên trừ, chẳng phải như nhân gian có bất tịnh khác.

Chúng trời Dạ-ma vừa ôm nhau là thành dâm, cùng khởi tâm nhiễm, ôm nhau tạm thời, nhiệt não

bền dứt, chỉ một phen khởi nhiễm, mặc dù thọ nhận niềm vui gần gũi, nhưng không thành dâm. Nếu đều không có tâm nhiễm, thì cho dù cầm tay, ôm nhau, vẫn như người thân, yêu kính nhau không có lỗi lầm.

Trời Đổ-sử-đa: Chỉ do nắm tay, nhiệt não liền dứt.

Trời Lạc Biến Hóa: Chỉ nhìn nhau cười, là trừ dứt nhiệt não. Trời Tha Hóa Tự tại: Nhìn nhau thì thành dâm.

Như thế, ba trời sau đều không có nhiễm, thành dâm, ưa ái, sự khác nhau như trước. Trong hai tầng trời sau, chỉ biến hóa của cải, dụng cụ, nếu khác với đây cùng nhiễm không thành, thật ra phải đều hai thân giao tiếp nhau, mới thành sự dâm.

Luận Thi Thiết nói: Lúc sáng tỏ không đồng, do cảnh dục của chư thiên trên, chuyển biến càng hấp dẫn, tâm tham càng chuyển biến nặng. Vì sự xúc chạm của thân có khác, nên trải qua một ít thời gian, thường trở thành sự dâm. Không đúng, dục lạc ở cõi trời ít hơn loài người, tùy theo vào trên gối nam, nữ của các trời kia, có đồng nam, đồng nữ, bỗng nhiên hóa sinh, tức gọi là nam, nữ được trời sinh ra.

Chúng trời sơ sinh, thân cao bao nhiêu? Tụng nói:

Sơ sinh năm mươi tuổi.

Y phục, sắc đầy đủ.

Luận nói: Các trời thuộc sáu tầng trời cõi Dục mới sinh, như thứ lớp ở người năm, sáu, bảy, tám, chín, mười tuổi, sinh thân hình mình, nhanh chóng được viên mãn.

Chúng trời cõi Sắc, lúc mới sinh, lượng thân tròn đủ, đủ y phục xinh đẹp. Tất cả chúng trời, đều nói lời Thánh, nghĩa là tiếng nói của họ đồng với tiếng nói Trung Ấn Độ, nhưng không do học, tự hiểu lời nói của kinh sách.

Dục sinh, ưa sinh khác nhau thế nào? Tụng nói:

Dục sinh ba. Người, trời

Lạc sinh ba, chín xứ.

Luận nói: Dục sinh ba: là có các hữu tình, ưa thọ hưởng các cảnh diệu dục hiện ở trước. Hữu tình kia ở trong cảnh hiện dục như thế, tự tại mà chuyển, nghĩa là toàn cõi người và bốn tầng trời dưới. Có các hữu tình, ưa thọ hưởng các cảnh diệu dục tự biến hóa tự tại chuyển, nghĩa là chỉ trời Lạc Biến Hóa thứ năm. Có các hữu tình ưa thọ hưởng các cảnh diệu dục do người khác biến hóa ra. Hữu tình đó đã tự tại chuyển trong cảnh diệu dục do người khác biến hóa ra, đó nghĩa là trời Tha Hóa Tự Tại thứ sáu.

Dục này sinh ba dựa vào đâu kiến lập?

Dựa vào thọ, như vì sinh cảnh dục hiện tiền, dựa vào thọ, như vì ưa tự biến hóa cảnh dục, dựa

vào thọ như ưa cảnh dục do người khác biến hóa ra. Lại, dựa vào cảnh thượng, trung, hạ thọ nhận. Lại, vì dựa vào thọ dụng cảnh dục hiện ở trước có tội, có nhọc nhằn, dựa vào sự ưa thọ dụng không tội, có nhọc công, vì cảnh dục tự hóa. Dựa vào ưa thọ dụng, không có tội, không có nhọc công vì cảnh dục do người khác biến hóa.

Sự dựa vào như thế v.v... nên có khác nhau.

Lạc sinh ba. Nghĩa là trong ba tính lự, ở chín xứ sinh, thọ ba thứ lạc. Vì hữu tình kia đã thọ nhận có dị thực lạc, không có dị thực khổ, nên gọi là lạc sinh.

Lạc sinh ba này dựa vào đâu kiến lập?

Dựa vào phần nhiều an trụ nơi ly sinh hỷ lạc, định sinh hỷ lạc, ly hỷ lạc. Hoặc dựa vào ba thứ tai họa, theo kịp. Hoặc vì dựa vào tâm hỷ lạc tăng thượng. Hoặc vì dựa vào thân, tướng khác, không khác.

Vì dựa vào các thứ như thế v.v... nên có khác nhau. Đại Phạm đã có hỷ lạc hiện hành, gọi Lạc Sinh Thiên cũng không lỗi.

Đã nói hai mươi hai xứ của chư thiên, trên, dưới cách nhau. Lượng của xứ ấy ra sao? Tụng nói:

*Xuống cõi dưới bao xa
Cách trên, số cũng vậy.*

Luận nói: Mỗi lượng du-thiện-na trung gian không thể đếm dễ dàng, chỉ có thể nêu chung xứ

kia cách lượng dưới, cách lượng trên, so sánh như thế, tùy theo tầng trời nào, cách lượng bên dưới, đã đến trên xứ kia, đồng với cách lượng dưới, nghĩa là núi Diệu Cao từ tầng cấp thứ tư, cách bên lớn bên dưới bốn vạn du-thiện-na, cách trên trời Ba mươi ba cũng như cách lượng bên dưới, trên cách Dạ-ma-thiên, lượng ấy cũng như vậy.

Như thế, cho đến như trời Thiện Kiến cách mặt bên lớn dưới và cách trời Sắc Cứu Cánh trên lượng cũng vậy. Như thế, nhìn thấy lơ lửng rất xa, nhiều du-thiện-na, như người mắt sáng, tạm thấy sắc trong khoảnh khắc, Đức Thế Tôn có thể dùng thần thông ý thể chuyển vận thân qua lại tự tại vô ngại, nên thân lực Phật là không thể nghĩ bàn.

Sinh ở xứ dưới, có thấy lên xứ trên không? Tụng nói:

*Lìa sức thông dựa khác
Dưới không thấy bên trên.*

Luận nói: Như chúng bốn thiên vương thấy lên trời Ba mươi ba, chẳng phải trời Ba mươi ba thấy lên trời Dạ-ma v.v... Nhưng nếu chúng trời kia được định, đã phát thông thì tất cả đều có khả năng thấy tầng trời trên. Hoặc dựa vào sức người khác, thấy lên cõi trời trên, nghĩa là được thần thông và chúng trời trên dẫn dắt qua đến xứ trời kia, tùy theo thích ứng của chúng trời đó. Hoặc trời trên đến, trời dưới cũng có thể nhìn thấy. Nếu khi địa cõi trên, đến với địa dưới, không phải hóa thân của trời

dưới, thì mắt của trời dưới không nhìn thấy, vì không phải cảnh giới của họ. Như vì không biết rõ sự xúc chạm của chúng trời kia, nên khi địa cỗi trên đến với địa cỗi dưới, tất nhiên biến hóa thân địa dưới để cho địa dưới nhìn thấy.

Có bộ khác nói: Như trong cỗi Dục, hoặc qua, hoặc lại, mắt của địa dưới thấy sắc của địa trên. Như thế, các địa cỗi Sắc có qua lại nếu là hóa thân của địa dưới, mắt của địa dưới cũng thấy sắc của địa trên.

Thuyết kia phi lý, vì nhân quả đối nhau của các địa trong cỗi Sắc đã dứt, nên phải là nhiệm của địa dưới, mới được sinh lên địa trên, nên nhãn căn của địa dưới không thấy sắc của địa trên, là vì quả mà nghiệp thấp kém đã chiêu cảm, nên mặc dù muốn thấy sắc của địa trên, nhưng không có khả năng thấy.

Dựa vào địa cư thiên đã nói về lượng xứ. Lượng của xứ trời Dạ-ma ra sao?

Có thuyết nói: Bốn trời, như đỉnh Mê-lô.

Có thuyết nói: Tăng gấp bội trên bốn trời này.

Có sư khác nói: Chỗ ở cung điện của địa sơ Tĩnh lự bằng với một, bốn châu, Tĩnh lự thứ hai bằng tiểu thiên giới, Tĩnh lự thứ ba, bằng trung thiên giới, Tĩnh lự thứ tư, bằng Đại thiên giới.

Có sư khác nói: Ba Tĩnh lự dưới, như thứ lớp, lượng đồng với tiểu, trung, đại thiên. Tĩnh lự thứ

tư với lượng không bờ mé.

Ngang bằng với lượng nào, mà nói tiểu, trung, đại thiên? Tụng nói:

*Nhật, nguyệt, bốn châu lớn
Trời Dục, Tô-mê-lô
Phạm thế đều một ngàn
Gọi một tiểu thiên giới
Ngàn lần tiểu thiên ấy
Gọi là một Trung thiên
Đại thiên gấp bội này
Đều đồng một thành, hoại.*

Luận nói: Một ngàn bốn châu lớn, cho đến Phạm Thế. Như thế, nói chung là một tiểu thiên. Ngàn lần Tiểu thiên, gọi là một Trung thiên giới, ngàn lần Trung thiên giới, gọi chung là một Đại thiên. Tiểu thiên trong đây vì chỉ nêu đến Phạm Thế, nên trời Thiếu Quang v.v... không thuộc về tiểu thiên giới. Vì tích tiểu thiên v.v... làm trung thiên, đại thiên, nên Trung thiên đại thiên cũng không thấu nhiếp Thiếu Quang kia. Lại, nói tiểu là nghĩa thấp dưới, vì trừ trên, như con bò cưa sừng. Tích tiểu trở thành pháp khác, cũng không thuộc về tiểu kia.

Tam thiên giới này đồng hoại, đồng thành, trong đó, sự hoại, thành của hữu tình cũng bằng nhau. Như lượng khí thể gian ngoài riêng, lượng thân cũng riêng ư? Tụng nói:

Lượng người châu Thiệm-bộ

*Ba khuỷu rưởi, bốn khuỷu
 Người châu Đông, Tây, Bắc
 Thứ lớp tầng gấp bội
 Câu-lô-xá trời dục
 Bốn phần mỗi mỗi tầng
 Du-thiện-na trời sắc
 Bốn đều tầng nửa nửa
 Trên đây, tầng gấp bội
 Chỉ Vô Vân giảm ba.*

Luận nói: Thân người châu Thiệm-bộ, đa số cao ba khuỷu tay rưởi, phần ít ở trong đó, có người cao bốn khuỷu.

Người Đông Thắng Thân thân cao tám khuỷu. Người Tây Ngưu Hóa dài mười sáu khuỷu.

Người Bắc Câu-lô cao ba mươi hai khuỷu.

Lượng thân sau cùng của sáu tầng trời cõi Dục bằng một phần tư câu-lô-xá.

Như thế, tầng mỗi phần sau, đến trời thứ sáu với thân bằng một câu-lô-xá rưởi. Lượng thân của trời sắc, trời Phạm Chúng đầu tiên, bằng nửa du-thiện-na, Phạm phụ hoàn toàn một du-thiện-na. Đại phạm, một rưởi. Thiếu Quang trọn hai.

Các tầng trời khác trên đây đều tăng gấp bội lần, chỉ Vô vân giảm ba du-thiện-na, nghĩa là Vô Lượng Quang thiên tăng gấp bội hai đến bốn, cho đến Sắc Cứu Cánh tăng đây một vạn sáu ngàn du-thiện-na.

Lượng thân đã khác, lượng sống lâu có khác không nói? Cũng khác, khác như thế nào? Tụng nói:

*Châu Bắc định ngàn tuổi
Tây, Đông giảm phân nửa
Châu Nam tuổi không định
Mười sáu, đầu chẳng lường
Nhân gian năm mươi năm
Một ngày đêm trời dưới
Nhân đây thọ năm trăm
Năm trên tăng gấp đôi
Cõi Sắc không ngày đêm
Số kiếp bằng lượng thân
Vô sắc đầu hai vạn
Sau sau tăng hai, hai
Trên dưới trời Thiếu Quang
Lớn, toàn nửa làm kiếp.*

Luận nói: Người Bắc Câu-lô, sống lâu nhất định một ngàn tuổi. Người ấy đối với cõi người, sức phước rất mạnh. Căn cơ chậm lụt, trần mỏng ít, có nhiều sự vui sướng. Không thâm nhiếp lỗi, chết, thì sinh lên cõi trên, nhận một ít quả sĩ dụng. Là các vắn đục sai trái, tranh chấp. Do các thứ y phục, dụng cụ nghiêm sức mà hữu tình kia đã thọ nhận, đều từ cây sinh, mùi hương của các hoa xinh đẹp, chỗ nào cũng có. Cung điện, đài các, ao, đường, cầu, thuyền, thể nữ, vườn, rừng, hoa lệ tự nhiên. Đất ở châu Bắc Câu-lô kia bằng phẳng,

không có gò đồng, hầm hố, gai chông, ngói gạch, chất độc, gai góc, chua, mặn, cũng không có trùng độc, các cảm thú dữ. Tất cả tiền của, dụng cụ, không phải do thợ tạo thành, mặc dù thường thợ dụng suốt ngày đêm, nhưng vẫn không có tội, vì là quả của các nghiệp thiện, mà không tham đắm.

Người ở châu Ngưu Hóa... sống lâu năm trăm tuổi. Người ở châu Thắng Thân sống lâu hai trăm năm mươi tuổi.

Người ở châu Thiệm-bộ, sống lâu không có giới hạn nhất định, sự tăng, giảm sau kiếp hoặc ít, hoặc nhiều, ít nhất là mười tuổi, nhiều nhất là tám vạn tuổi. Vì ở kiếp sơ, tuổi thọ của con người không thể đo lường, không phải một trăm, một ngàn v.v... mà có thể tính kê.

Đã nói về lượng sống lâu dài, ngắn của nhân gian, trước hết phải kiến lập số ngày đêm trên trời, mới có thể tính tuổi thọ dài, ngắn của cõi trời.

Trên cõi trời kiến lập ngày đêm ra sao?

Năm mươi năm của con người là một ngày, một đêm của trời dưới cùng trong sáu trời. Ba mươi ngày, đêm này là một tháng, mười hai tháng làm một năm. Năm trăm tuổi thọ của trời kia, và năm tầng trời cõi Dục trên, dần dần đều tăng gấp bội, nghĩa là một trăm năm của con người là một ngày, một đêm của tầng trời thứ hai. Nhân ngày, đêm này thành tháng và năm. Một ngàn tuổi sống lâu của

trời kia, bốn trời: Dạ-ma v.v... theo thứ lớp như con người: Hai trăm, bốn trăm, tám trăm, một ngàn sáu trăm tuổi là một ngày, đêm. Nhân ngày, đêm thành tháng và năm. Như thứ lớp tuổi sống lâu của cõi trời kia: Hai, bốn, tám ngàn vạn, sáu ngàn tuổi.

Từ núi Trì Song trở lên, mặt trời, mặt trăng, đều không có ngày, đêm. Ánh sáng dựa vào đâu mà có?

Dựa vào hoa nở, hoa khép, chim kêu, không kêu, thức, ngủ không đồng nữ, lập có ngày, đêm. Sự ánh sáng ngoài dựa vào thân trong mà thành.

Đã nói về lượng sống lâu của các trời cõi Dục dài, ngắn. Trời sắc không có sự khác nhau giữa ngày và đêm, chỉ dùng số kiếp mà biết tuổi thọ dài, ngắn. Tuổi thọ dài ngắn của số kiếp bằng lượng tuổi thọ của thân, nghĩa là nếu thân cao nửa du-thiện-na, thì lượng sống lâu nửa kiếp. Nếu lượng thân của trời kia cao một du-thiện-na, thì lượng sống lâu là một kiếp, cho đến lượng thân cao một vạn sáu ngàn thì lượng sống lâu cũng đồng một vạn sáu ngàn kiếp.

Đã nói tuổi thọ dài, ngắn của các tầng trời cõi Sắc. Tứ thiên Vô sắc từ dưới như thứ lớp, lượng sống lâu: Hai, bốn, tám vạn kiếp.

Trên đã nói về kiếp, nhất định nương tựa vào đâu? Là hoại, hay thành, hay trung hay đại?

Thiếu Quang trở lên, đại, hoàn toàn là kiếp. Từ các tầng trời dưới, nửa đại là kiếp, tức vì do đó, nên

nói Đại Phạm Vương vượt hơn tuổi thọ của Phạm Phụ là một kiếp rưỡi. Không thành, trụ, hoại đều có hai mươi trung. Gồm tám mươi trung làm một đại kiếp. Lấy thành, trụ, hoại gồm sáu mươi Trung là một kiếp rưỡi tuổi thọ của Đại Phạm Vương, nên dùng nửa đại là bốn mươi kiếp Trung, là lượng kiếp sống lâu của ba tầng trời dưới.

Đã nói về lượng sống lâu dài, ngắn của cõi thiện, còn Cõi ác ra sao? Tụng nói:

*Sáu Đẳng Hoạt ở trên
Lấy tuổi thọ trời Dục
Làm một ngày một đêm
Lượng sống lâu cũng đồng
Cực nhiệt nửa trung kiếp
Vô gián trọn trung kiếp
Bàng sinh một trung kiếp
Quỷ ngày tháng năm trăm
Thọ lượng Át-bộ-đà
Như một Bà-ha-ma
Trăm năm trừ một (đến) hết
Sau sau, gấp hai mươi.*

Luận nói: Cõi ác cũng không có ngày, đêm như con người, nhưng lượng sống lâu của cõi ấy, so sánh có thể biết.

Tuổi thọ của cõi trời kia như đây: Một vạn sáu ngàn tuổi, sự sống lâu của địa ngục Cực nhiệt là nửa Trung kiếp. Địa ngục Vô gián sống lâu một Trung kiếp. Lượng sống lâu của bàng sinh nhiều

không có giới hạn nhất định.

Nếu tuổi thọ rất dài, cũng một trung kiếp, nghĩa là các Đại Long vương như Nan-đà v.v..., nên Đức Thế Tôn nói: Đại Long có tám, đều trụ một kiếp, có khả năng gìn giữ đại địa. Quỷ dùng một tháng của nhân gian làm một ngày. Nhân ngày này thành tháng năm sống lâu năm trăm năm.

Na-lạc-ca lạnh và lượng sống Tuổi sống lâu của Tứ đại vương v.v... sáu tầng trời cõi Dục, như thứ lớp đó, là lượng sống lâu một ngày, một đêm của sáu Nại-lạc-ca: như Đẳng hoạt v.v... Như thứ lớp cũng đồng với cõi trời kia. Nghĩa là lượng sống lâu của bốn đại vương là năm trăm, so với địa ngục Đẳng hoạt là một ngày, một đêm. Nhân ngày, đêm này thành tháng và năm. Do năm như thế, năm trăm tuổi thọ kia, cho đến một vạn sáu ngàn, tuổi thọ của trời Tha Hóa so với địa ngục Việm nhiệt là một ngày, một đêm. Nhân ngày đêm này thành tháng và năm.

lâu thế nào?

Đức Thế Tôn mượn dụ để chỉ rõ sự sống lâu của địa ngục kia rằng: Như hai mươi Khur-lê của nhân gian này thành một lượng Ma-bà-ha của nước Ma-kiệt-đà, có đặt để to lớn, bằng đầy, trội hơn trong đó.

Nếu lại có công năng một trăm năm trừ một. Sự to lớn, trội hơn như thế, dễ có kỳ hạn cuối hết,

lượng sống lâu của sự sinh nơi Át-bộ-đà thì khó tận cùng.

Gấp hai mươi lần này là sự sống lâu thứ hai, tăng gấp hai mươi lần sau như thế, nói là lượng sống lâu của tám địa ngục lạnh.

Các lượng sống lâu này có trung, yếu hay không? Tụng nói:

*Các xứ có trung, yếu
Trừ châu Bắc Câu-lô.*

Luận nói: Lượng sống lâu của các xứ đều có trung, yếu, chỉ sự sống lâu nhất của Bắc Câu-lô là ngàn tuổi.

Đây là nói theo xứ, không phải hữu tình riêng, có hữu tình riêng, vì không trung yếu, nghĩa là trụ ở cõi trời Đô-sử-đa thiên, Bồ-tát nhất sinh sở hệ, quyết định tận cùng lượng sống lâu trong trời kia. Nếu hữu sau cùng, Phật ghi nhận, tùy tín pháp hành. Mẹ của Luân vương Bồ-tát khi mang hai thai kia, các hữu tình này về sự chưa rốt ráo, chung quy không trung yếu, chẳng phải cho, tất nhiên đều tùy vào lượng tuổi thọ ở xứ đã sinh dài, ngắn.

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 32

Phẩm 3: NÓI VỀ DUYÊN KHỞI (PHẦN 12)

Như thế đã căn cứ ở du-thiện-na v.v... nói về sự khác nhau của lượng thân, khí thể gian, căn cứ ở năm v.v... để nói về lượng sống lâu có khác, hai lượng không đồng, chưa nói, nên phải nói. Để kiến lập các sự kiện này, đều phải căn cứ ở danh. Hai pháp trước và danh, chưa tường tận về rất ít.

Nay, trước nên nói về ba lượng rất ít. Tụng nói:

Cực vi, chư, sát-na

Sắc, danh, thời cực tiểu

Luận nói: Dùng tuệ giác thù thắng để phân tích các sắc, đến một cực vi, nên một cực vi, là sắc rất ít (cực tiểu) không thể phân tích. Như thế, phân tích các danh cho đến một chữ, thời gian cho đến một sát na rất ít. Một chữ danh, tức như nói xứng hợp danh.

Thế nào gọi là lượng của một sát-na?

Kinh chủ quán triệt ý, giải thích như vậy: Nghĩa là khi duyên hợp, trong khoảnh khắc pháp được tự

thể.

Cách giải thích như thế, về lý không thành tựu lắm. Vì phải xem xét pháp sinh trước kia, với thể là có, hay chẳng phải có. Phái Đối pháp nói: Khi các duyên hợp, các pháp sẽ được sinh, không được tự thể. Các pháp chưa sinh đã có tự thể. Thể của pháp đã có thì đâu dùng sinh lại? Khi mọi duyên hợp, mặc dù thể đã có, nhưng có thể khiến cho duyên sinh kia cùng cực dẫn dắt đến phần vị quả, vì khởi tác dụng trội hơn nên nói là sinh. Đến hiện tại đã sinh, có thể dẫn dắt đến quả chánh đáng. Tác dụng của quả được dẫn dắt đã dứt, gọi là quá khứ.

Vì sao vị lai không có công năng dẫn dắt đến quả?

Lời vấn nạn này không đúng, vì như có vấn nạn sao vị lai không gọi là hiện tại, nên tác dụng dẫn quả, ta nói hiện tại không nên vấn nạn như vậy.

Vì sao cố chấp tông nghĩa như thế?

Nếu khác với tông này, hễ có lập ra điều gì, hiện trái với vô lượng lý, giáo.

Trong phần nói về ba đời, sẽ tư duy, lựa chọn rộng quá khứ, vị lai thật có thể, lý ấy đã thành.

Thuyết kia nói lượng sát-na, nhất định không đúng. Lại, chờ đợi nêu riêng lượng rõ rệt khác, nghĩa là các duyên hợp, pháp được tự thể, vẫn chưa quyết định rõ.

Pháp này trải qua thời gian bao lâu? Lại, vì sát-

na của pháp, chẳng phải cái mà thể gian hiện trông thấy, nên hỏi lượng nào được gọi một sát-na? Nên đáp:

Sát-na, lượng ấy như thế, khoảnh khắc pháp được tự thể, khoảnh khắc đó nghĩa là sát-na. Đâu thể nêu sát-na để làm sáng tỏ lượng sát-na? Nên cách giải thích của thuyết kia, lý ấy không thành.

Sư Tỳ-bà-sa căn cứ ở Thắng Nghĩa để nói về lượng sát-na của pháp khả dĩ dụ rõ, nhưng Phật, Đức Thế Tôn không hề nói, là vì không thấy có người có thể hiểu. Nhưng có vì muốn mở bày soi sáng cho học trò mình, nên ngài đã căn cứ vào phương tiện của môn tị lượng để chỉ rõ, nghĩa là như thời gian búng ngón tay của người tráng sĩ đã trải qua sáu mươi lăm đẳng sát-na vi tế.

Như thế, đã nói về ba lượng rất ít nơi hai lượng trước khác. Nay, kẻ nên nói về du-thiện-na v.v... lượng ấy ra sao? Tụng nói:

*Cực vi, vi kim thủy
Thổ, dương, ngư, kích trần
Kiến, rận, lúa, lông tay
Sau sau tăng gấp bảy
Hai mươi bốn ngón: khuỷu
Bốn khuỷu làm lượng cung
Năm trăm câu-lô-xá
Tám: một du-thiện-na.*

Luận nói: Lượng một cực vi cũng có thể, thí

dụ rõ, chỉ Phật mới biết. Nên cũng không nói. Tuy nhiên, vì an lập xứ A-luyện-nhã, nên Tỳ-nại-da chỉ nói rằng: Bảy cực vi tập, gọi một vi đẳng, cực vi là đầu tiên, lông tay là sau. Nên biết, sau đều tăng gấp bảy lần, nghĩa là bảy cực vi làm một vi lượng, tích, vi lượng đến bảy thành một kim trần, tích bảy kim trần làm một thi trần tích bảy thi trần thành một thố mao trần. Tích bảy thố mao trần làm lượng dương mao trần. Tích dương mao trần bảy thành một ngư mao trần. Tích bảy ngư mao trần, thành lượng thích du trần, bảy thích trần lớn như con kiến, bảy con kiến làm một con rận, bảy con rận làm tích lúa mì, bảy lúa mì làm lông, tay, ba lông là một ngón tay, thế gian cực thành. Thế, nên, ở trong trong bài tụng không phân biệt riêng. Hai mươi bốn ngón tay khắp chiều ngang thành khuỷu, dọc tích bốn khuỷu thành cung, nghĩa là tâm dọc tích năm trăm cung là một câu-lô-xá. Tỳ-nại-da nói: Đây là từ thôn đến A-luyện-nhã, lượng của đường trung gian, nói là tám câu-lô-xá thành một du-thiện-na.

Đã nói về cực vi, chứa nhóm dần thành vi, cho đến một du-thiện-na. Nhưng thừa nhận cực vi lược có hai thứ:

1. Thật.
2. Giả.

Tương thật, giả đó thế nào?

Thật, nghĩa là tự tướng cực thành sắc v.v... đối với vị hòa tập do hiện lượng mà được, giả do phân tích, được biết do tị lượng, nghĩa là trong nhóm sắc, dùng tuệ phân tích dần, đến vị cuối hết, rồi sau ở trong đó, nói sự khác nhau của cực vi như sắc thanh v.v.... Sự phân tích này đã cùng cực, gọi cực vi giả, vì khiến cho tuệ tầm tư rốt ráo sinh hỷ, vì vi này tức cùng cực, nên gọi cực vi. Cực, nghĩa là phân tích trong sắc đến tột cùng. Vi, nghĩa là chỉ đối tượng vận hành của tuệ nhãn, nên nói cực vi là biểu thị nghĩa cực vi.

Lấy gì làm chứng biết được cực vi?

Lấy A-cấp-ma và lý làm chứng. A-cấp-ma, nghĩa là Khế kinh nói tất cả: Các sắc, hoặc tế, hoặc thô. Tế, nghĩa là cực vi, lại vì không thể phân tích, sắc có đôi khác, gọi là thô.

Lại có sư khác nói: Tạo ra cách giải thích rằng: Bất thiện, vô ký.

Gọi là thô, sắc thiện còn lại, gọi là tế.

Như thế, lệ thuộc dục, sắc, hữu lậu, vô lậu khác nhau.

Cách giải thích này không đúng, vì lời nói hơn, kém, đã thâm nhiếp tánh như thế, vì đều khác nhau.

Lại có giải thích khác: Mắt, cảnh là thô, các căn khác như nhĩ căn v.v... đã nhận lấy gọi là tế.

Cách giải thích này cũng không phải tốt, vì chung cho cả hai, lại vì không nhất định, nghĩa là

có sắc tế, như phân chia sợi lông, rốt ráo người mắt sáng cũng khó được thấy. Hoặc có tiếng lớn, như tiếng sấm, sét v.v... làm rung chuyển trời đất, ai có tai đều nghe. Thế nên nói tế, là biểu thị sắc cực vi, về lý khéo thành tựu. Nếu cho rằng trong kinh cũng nói đoạn thực có thô, tế thì.

Cách giải thích này không đúng, nghĩa là cũng không trái với nhau, vì kinh này nói sắc, kinh kia nói ăn, vì ý đều khác nhau, nên do một cực vi có thể gọi là sắc., không thể gọi ăn, nên ý có khác. Về lý, tất nhiên như thế, vì Già-tha nói:

Các sắc đen trắng thấy Đều có tế, có thô

Tế, nghĩa là rất nhỏ Thô tức có đối khác.

Do đó chứng thành cực vi nhất định có. Lại, như trước đã nói. Trước đã nói là sao?

Nghĩa là Tỳ-nại da nói như thế này: Bảy cực vi tập, gọi một vi đẳng.

Danh giáo như thế lý ấy là gì?

Nghĩa là như chứa nhóm sắc thân của hữu tình, đến Sắc Cứu Cánh, có lượng rất thô. Căn cứ ở đây, cũng nên phân tích các sắc, có xứ rốt ráo, gọi là một cực vi.

Làm sao biết như thế?

Vì pháp có thể phân tích, phân tích đến tận cùng, vẫn có thừa, nghĩa là đời hiện thấy, dùng sắc của nhóm khác, phân tích sắc nhóm khác có nhóm tế nảy sinh, chia chẻ cho đến tận cùng, cũng có

phần khác, có thể là mắt thấy lại không thể chia chẻ.

Chỗ không thể chia chẻ của sắc nhóm như thế, cũng như tụ thô, có lý có thể phân tích, nghĩa là có thể dùng tuệ phân tích tụ thô kia như dùng sắc nhóm phân tích tụ cho đến cùng cực, tuệ phân tích cho đến tận cùng, lẽ ra có tồn tại khác, vì tuệ có thể thấy, lại không thể phân tích. Sắc nhóm này còn tồn tại khác, tức là cực vi. Thế nên, thể của cực vi quyết định có, vì nếu thể này không có thì sắc nhóm phải không có, sắc nhóm tất nhiên do thể này mà được hình thành.

Như thế, đã nói về du-thiện-na v.v... nên phải nói về năm v.v... lượng của năm ra sao? Tụng nói:

*Trăm hai mươi sát-na
Là lượng đất sát-na
Sáu mươi bằng Lạp phước
Ba mươi bằng tu du
Ba mươi bằng ngày đêm
Ba mươi bằng một tháng
Mười hai tháng là năm
Trong ấy, đêm giảm nửa.*

Luận nói: Một trăm hai mươi sát-na là một đất sát-na, sáu mươi đất sát-na là một lạp-phước, ba mươi lạp phước là một Mâu hô túc đa, ba mươi Mâu hô túc đa là một ngày đêm. Ngày, đêm này có lúc tăng, có khi giảm, có lúc bằng nhau. Ba mươi ngày đêm làm một tháng, gồm mười hai tháng là

một năm. Trong một năm, được chia làm ba mùa, là lạnh, nóng, mưa, mỗi mùa đều có bốn tháng. Trong mười hai tháng, sáu tháng đêm giảm nghĩa là giảm bớt một ngày. Cứ như vậy, một năm giảm tổng là sáu ngày.

Vì sao như thế? Nên có tụng nói:

*Trong mùa lạnh, nóng, mưa
Một tháng rươi đã qua
Trong nửa tháng còn lại
Người trí biết đêm giảm.*

Như thế đã nói sát-na đến năm, lượng kiếp không đồng.

Nay, kẻ sẽ nói. Tụng nói:

*Nên biết có bốn kiếp
Là hoại, thành, trung, đại
Hoại từ ngục không sinh
Đến khí ngoại đều hết
Kiếp thành từ gió khởi
Đến địa ngục mới sinh
Trung kiếp từ vô lượng
Giảm đến thọ chỉ mười
Mười tám lần tăng, giảm
Sau tăng đến tám vạn
Như thế, thành rồi trụ
Là hai mươi trung kiếp
Thành, hoại, hoại rồi không
Thời gian bằng kiếp trụ
Tám mươi trung: đại kiếp*

Đại kiếp, ba vô số.

Luận nói: Nói kiếp hoại, nghĩa là từ địa ngục hữu tình không sinh lại, đến khi thế gian ngoài đều dứt hết. Hoại có hai thứ:

1. Đường hoại.
2. Cõi hoại. Lại có hai thứ:
 1. Hữu tình hoại.
 2. Khí bên ngoài hoại.

Nhưng hoại và thành chia chung làm bốn phẩm:

1. Chánh hoại.
2. Hoại rồi không.
3. Chánh thành.
4. Thành rồi trụ.

Nói chánh hoại. Nghĩa là thế gian này, vượt qua hai mươi kiếp trụ rồi. Từ đây lại có kiếp hoại bèn đến bằng với hai mươi kiếp trụ. Kiếp hoại sắp khởi, người châu này trong thời kiếp trụ, với lượng sống lâu tám vạn tuổi. Nếu bảy giờ, hữu tình địa ngục qua đời, không sinh mới nữa, là bắt đầu kiếp hoại, cho đến địa ngục không có một hữu tình. Bảy giờ, được gọi là địa ngục đã hoại. Các hữu tình Địa ngục ai thọ định nghiệp thì, do sức của nghiệp dẫn dắt đến trong địa ngục của phương khác. Do đó, xét biết bàng sinh, cõi quỷ. Lúc ấy, trong thân người, không có các trùng, đồng với thân Phật.

Vì bàng sinh đã hoại nên có thuyết nói: Hai

đường có ích đối với con người, nghĩa là đều hoại với con người. Thuyết khác lại nói: Hoại trước.

Hai thuyết như thế, thuyết trước là tốt. Nếu lúc ở đường người, thì một người của châu này và pháp vô sư như thế (không có thầy dạy) được sơ Tĩnh lự. Từ Tĩnh lự khởi, nói như thế này: Ly sinh hỷ lạc, rất vui, rất vắng lặng! Người khác nghe rồi đều vào Tĩnh lự, qua đời, đều được sinh trong Phạm Thế, cho đến hữu tình của châu này đều hết. Đó gọi là đã hoại người châu Thiệm-bộ. Hai châu Đông, Tây, so sánh với châu này mà nói. Người châu Bắc mạng hết sinh lên các trời cõi Dục. Do vì căn tánh chậm lụt kia không có lìa dục, sinh lên cõi trời dục rồi, Tĩnh lự hiện ở trước, chuyển được y báo thù thắng, mới có khả năng lìa dục, cho đến cõi người không có một hữu tình. Bây giờ, gọi là đường người đã hoại.

Nếu lúc cõi trời, sáu tầng trời cõi Dục, thuận theo một pháp như thế, được sơ Tĩnh lự, cho đến đều được sinh trong Phạm Thế. Lúc ấy, gọi là trời Dục đã hoại.

Như thế, ở cõi Dục không có một hữu tình, gọi là hữu tình trong cõi Dục đã hoại.

Nếu lúc Phạm Thế, thuận theo một hữu tình với pháp vô sư như thế, được hai Tĩnh lự, từ định đó khởi, nói như thế này: Định sinh hỷ lạc rất vui, rất vắng lặng Trời khác nghe rồi, đều vào Tĩnh lự kia,

qua đời, đều được sinh lên cõi trời Cực Quang Tịnh, cho đến trong Phạm Thế, hữu tình đều hết.

Như thế, gọi là hữu tình thế gian thời kỳ hoại rồi.

Chỉ khí thế gian, hoang vắng mà trụ. Tất cả hữu tình thế giới của phương khác, chiêu cảm nghiệp tam thiên thế giới này hết. Ở đây, dần dần có bảy mặt trời xuất hiện, các biển khô cạn, mọi ngọn núi rỗng suốt. Ba luân, bãi của châu đều từ ngọn lửa đốt, gió thổi, lửa mạnh, đốt cung trời trên, cho đến cung Phạm, không để lại tro tàn. Lửa hỏa diệm của địa mình đốt cung của địa mình, không phải tai họa địa khác, có thể hủy hoại địa khác. Do dẫn khởi nhau, nên nói thế này: Gió thổi lửa địa dưới, đốt địa trên, nghĩa là lửa cõi Dục, ngọn lửa dữ bốc lên trên, làm duyên dẫn sinh ngọn lửa cõi Sắc. Tai họa khác cũng như vậy, phải nên biết.

Như thế, bắt đầu từ địa ngục giảm dần, cho đến khí thế gian hết, gọi chung là kiếp Hoại.

Nói kiếp Thành, nghĩa là từ gió khởi, cho đến địa ngục, bắt đầu hữu tình sinh, nghĩa là tai họa thế gian này đã hoại rồi. Trong hai mươi kiếp chỉ có hư không vượt qua thời gian dài này. Kế lại có đẳng trụ trong hai mươi kiếp, kiếp thành bèn đến. Sức nghiệp tăng thượng của tất cả hữu tình, giữa khoảng không dần dần có gió nhỏ yếu sinh là khí thế gian sắp hình thành tướng trước. Gió tăng

mạnh dần, thành lập phong luân, thủy luân, kim luân v.v... như trước đã nói. Tuy nhiên, đầu tiên thành lập cung Đại Phạm thiên, cho đến cung Dạ-ma, về sau, khởi phong luân v.v... đây là thành lập khí thể gian bên ngoài. Khí thể gian có hoại, thành là do sức hữu tình. Nếu loài hữu tình nhóm họp lâu trên cõi trời thì khí thể gian này, tất nhiên phải khởi dần, khiến cho những người phước giảm sẽ phân tán ở dưới, nghĩa là Cực Quang Tịnh. Hữu tình nhóm họp lâu, chúng trời đã nhiều, chỗ cư trú quá chật hẹp. Các phước giảm, phải di tản xuống dưới. Khí thể gian này về lý, lẽ ra phải khởi trước, nên phần vị hoại của kiếp hữu tình nhóm họp ở trên. Vào lúc kiếp Thành, hữu tình di tản xuống dưới, do tội, phước giảm và phước, tội tăng, quanh quẩn tụ, tán, về lý, nên như thế.

Đã thành lập khí thể gian này, đầu tiên, một hữu tình ở cõi trời. Cực Quang Tịnh mất, sinh xứ Đại Phạm, trong cung điện không. về sau, các hữu tình cũng từ xứ đó mất, có người sanh Phạm Phụ, có người sinh Phạm Chúng, có hữu tình sinh cung trời Tha Hóa Tự Tại, dần dần sinh xuống dưới, cho đến cõi người: Câu-lô, Ngưu Hóa, Thắng Thân, Thiệm-bộ. Về sau, đọa ngạ quỷ, bàng sinh, địa ngục, pháp như thế nên hoại sau, tất nhiên thành trước hết. Nếu đầu tiên một hữu tình đọa ngục Vô gián. Trong hai mươi kiếp Thành nên biết là đã mãn.

Sau đây, lại có trong hai mươi trong kiếp, gọi

thành rồi trụ, theo thứ lớp mà khởi, nghĩa là từ gió khởi, tạo ra khí thể gian, cho đến sau, hữu tình kia trụ dần. Đầu tiên một hữu tình Cực Quang Tịnh mất, sinh cung Đại Phạm tức là Đại Phạm Vương. Các vua Đại Phạm, tất nhiên thuộc về phàm phu, vì không có bậc Thánh nào lại sinh xuống cõi dưới, nên hai cõi trên không có nhập Kiến đạo, vì do đó, nên không có một hữu tình Vô gián hai đời làm Đại Phạm.

Đã nói Đại Phạm sau cùng, qua đời sinh cõi trời Cực Quang Tịnh, sống lâu đến tám đại kiếp, hai mươi trung kiếp, thế giới lại thành, sao vua Phạm sinh Cực Quang Tịnh, thọ hưởng một ít lượng sống lâu, trở lại từ cõi kia mất?

Mặc dù ở cõi trời kia chẳng phải không có nghĩa trung, yếu, nhưng vì phước rộng lớn, nên mới sinh lên cõi trời kia. Trong tám đại kiếp sống lâu, bắt đầu trải qua phần ít, khoảng hai mươi trung kiếp, liền qua đời? Do đó quán biết, hữu tình khác đến sinh đây, tuổi thọ của người châu này, trải qua vô lượng thời gian, đến đầu tiên kiếp trụ kiếp sơ tuổi thọ mới giảm dần. Từ vô lượng giảm đến rốt ráo mười tuổi, tức gọi một trung kiếp trụ đầu tiên. Lần lượt kế là mười tám lần, đều có tăng, giảm, nghĩa là từ mười tuổi, tăng đến tám vạn tuổi. Lại, từ tám vạn, giảm còn mười tuổi. Bây giờ, mới gọi trung kiếp thứ hai. Kế mười bảy lần khác so sánh đều như thế. Sau lần thứ mười tám, từ mười tuổi

tăng đến rốt ráo tám vạn tuổi, gọi là kiếp thứ hai mươi. Tất cả kiếp tăng, không quá tám vạn, tất cả kiếp giảm ít nhất là mười tuổi. Trong mười tám kiếp một tăng, một giảm, thời lượng mới bằng nhau. Vì đầu tiên giảm, sau tăng, nên thời lượng của hai mươi kiếp đều bằng nhau. Ở đây gọi chung là kiếp thành rồi trụ. Thành, hoại khác và hoại rồi không. mặc dù không có sự khác nhau của hai mươi tăng, giảm, nhưng do thời lượng đồng với kiếp trụ. Căn cứ ở trụ, đều thành hai mươi trung kiếp. Kiếp đầu trong thời kỳ thành khởi khí thể gian. Trong mười chín kiếp sau, hữu tình kia trụ dần, kiếp sau trong thời hoại, khí thể gian giảm. Trong mười chín kiếp trước, hữu tình dần xả.

Như thế, đã nói thành, trụ, hoại, không, đều hai mươi trung, cộng chung thành tám mươi. Tổng tám mươi này thành lượng đại kiếp.

Nếu vậy, lại đối với khổ khổ vì nói, nên trong sinh tử, vui nhiều chẳng phải khổ. Kiếp hoại, không, thành, vì hoàn toàn vui, nên ở trong kiếp trụ, mặc dù khổ, vui lẫn nhau, nhưng thuần khổ ít, lúc thuần vui nhiều. Thời phần dù như vậy, nhưng phần vị khởi của khổ, tăng thượng mạnh mẽ, nhay bén. Vui thì không đúng, nghĩa là ở vào mùa nắng, ánh nắng gay gắt ép ngạt thân, mặc dù dùng bột chiên-đàn ô-thi-la và băng tuyết v.v... nhưng vẫn bị đối trị, nên thân tăng thượng, an vui sinh. Bây giờ, bỗng bị mũi nhọn nhỏ đâm phải, là quên ngay

mọi niềm vui, chỉ cảm giác có khổ.

Cũng thế, nếu gặp ân ái, biệt ly trong tâm nầy sinh khổ thọ tăng thượng, nặng về ân ái hòa hợp sinh vui. Do như thế, nên biết trong sinh tử, vui ít, khổ nhiều, lý đó chắc chắn. Các kiếp chỉ dùng năm uẩn làm thể, trừ thể của thời gian nầy, vì không thể được.

Kinh nói ba kiếp A-tăng-xí-da, tu hành tinh tấn, được thành Phật. Trước đây đã nói trong bốn thứ kiếp, chứa nhóm đại kiếp thành ba vô số kiếp, nghĩa là từ đầu tiên, gieo trồng, hạt giống đại Bồ-đề, trải qua ba đại kiếp A tăng xí da, mới mong được thành quả đại Bồ-đề.

Đã gọi vô số, sao lại nói ba?

Có cách giải thích lời nói nầy: Những người giỏi tính toán, dựa vào sự tính toán để tính đến tận cùng số, bắt đầu không thể biết, gọi là một vô số. Vô số như thế, tích đến thứ ba. Có thuyết khác, lại giải thích: Trong số sáu mươi, có riêng một số, đặt danh từ vô số, nghĩa là có trong kinh nói số sáu mươi, vô số được nói ở đây, chính là một danh từ kia, tích số này đến ba, gọi ba vô số, chẳng phải các kẻ toán không thể đếm biết.

Bồ-tát trải qua ba vô số kiếp nầy, mới có thể chứng được Bồ-đề vô thượng.

Như thế, đã nói về sự khác nhau của số lượng kiếp. Chư Phật, Độc giác xuất hiện ở thế gian, là

vào thời kỳ kiếp tăng hay phần vị kiếp giảm? Tụng nói:

*Giảm tám vạn đến trăm
Chư Phật hiện thế gian
Khi Độc giác tăng giảm
Dụ lân giác trăm kiếp.*

Luận nói: Từ thọ của người châu này là tám vạn tuổi, giảm dần cho đến chỉ còn là một trăm năm. Ở trung gian tuổi thọ này, chư Phật xuất hiện.

Vì sao ở phần vị tăng không có Phật xuất hiện?

Hữu tình ưa tăng, khó dạy bảo nhằm chán, vì phần nhiều hành hạnh diệu, nên ít có đọa nơi ba đường dữ.

Khi giảm còn một trăm tuổi. Vì sao không có Phật xuất hiện?

Vì ở vào thời gian tuổi thọ ngắn ngủi như thế, không thể thành tựu đủ những việc làm của Phật, nghĩa là tất cả Phật xuất hiện ở thế gian, quyết định bỏ phần thọ thứ năm, từ định khởi mạng, hành dựa vào thân, chẳng phải ở vào lúc bấy giờ, mà chúng sinh được hóa độ thích gặp. Vì lập bày xuất thế làm ít Phật sự, nên lúc ấy Đức Phật không xuất thế. Kinh chủ ở đây, giải thích như vậy: Vì năm trước tăng cùng cực, nên khó có thể hóa độ. Há không là người đời nay giảm một trăm tuổi, năm trước dù tăng, nhưng vẫn có thể nói: Nhập chánh quyết định, lìa nhiễm đắc quả, Phật chỉ vì điều này nên

xuất hiện thế gian. Vì vậy Kinh chủ nói không phải khéo giải thích. Không phải khi một trăm tuổi, thì Phật xuất thế tất cả đều tôn sùng, vâng theo Thánh giáo nhập chánh quyết định là nhiệm đắc quả, thì có thể nói trăm năm giảm một tuổi. Không thể nói Phật sự này, nên không có Phật ra đời. Nhưng khi giảm còn một trăm, nếu Phật xuất thế, cũng có một phần có thể vâng theo giáo v.v... như vào thời một trăm tuổi, sao Đức Phật không xuất thế? Nếu cho rằng giảm còn một trăm tuổi, vì hữu tình chịu hóa độ rất ít ỏi, nên Phật không xuất thế, tức phải nói về nhân đã lập trước đây, không thể thành tựu đủ những việc làm của Phật. Mặc dù ở kỳ giảm một trăm năm, năm trước vẫn tăng tốt độ, nhưng không thể thành tựu đủ những việc làm của Phật. Vì lý do này, nên Đức Phật không xuất hiện thế gian, mà đây chính là nhân gần chẳng phải như Kinh chủ đã nói.

Nói năm trước là:

1. Thọ trước.
2. Kiếp trước.
3. Phiền não trước.
4. Kiến trước.
5. Hữu tình trước. Nghĩa trước là sao?

Vì rất thô鄙, thấp kém, vì cần phải từ bỏ, như cặn bã như bã, nên Há không là thọ kiếp, hữu tình trước ba thứ không rời nhau.

Kiến trực, tức dùng phiền não làm thể. Năm lẽ ra không thành. Về lý, thật nên như thế, chỉ vì theo thứ lớp biểu thị thời gian năm suy yếu, hao tổn tăng thịnh cùng cực.

Năm thứ suy yếu hao tổn là:

1. Mạng sống lâu suy yếu, hao tổn: Vì thời gian rất ngắn ngủi.

2. Tiền của, vật dụng suy yếu hao tổn: Vì ít sáng suốt, thâm nhuần.

3. Phẩm thiện suy yếu, hao tổn: Vì ưa hành vi ác.

4. Vắng lặng suy yếu hao tổn: Vì lần lượt trái nhau, trở thành tranh cãi huyên hão.

5. Tự thể suy yếu hao tổn: Vì chẳng phải vật chứa công đức xuất thế gian.

Vì muốn thứ lớp biểu thị năm thứ suy yếu hao tổn không đồng này, nên chia làm năm trực Độc giác xuất hiện, đi suốt qua kiếp tăng, giảm, nhưng các Độc giác có hai hạng:

1. Bộ hành.

2. Dự Lân giác.

Độc giác bộ hành: Trước là Thanh văn, khi được quả thù thắng, chuyển theo sự thù thắng mà có tên riêng.

Có thuyết khác nói: Thanh văn kia, trước đây là phàm phu, đã từng tu Thanh văn, thuận với phần quyết trạch. Nay, tự chứng đạo, được tên riêng là

thù thắng, do trong Bản sự đã nói: Chỗ một ngọn núi, gồm có năm trăm vị tiên ngoại đạo khổ hạnh. Có một con vượn từng ở gần gũi với Độc giác. Thấy oai nghi của Độc giác kia, lần lượt đi dạo, đến chỗ vị tiên ngoại đạo, hiện trước thấy oai nghi của Độc giác, các vị tiên ngấm nhìn nó, đều sinh cung kính, mến mộ. Trong giây phút đều chứng Bồ-đề Độc giác.

Nếu trước kia là bậc Thánh thì không nên tu khổ hạnh. Dụ Lâm giác: Nghĩa là tất nhiên ở một mình. Trong hai Độc giác, dụ Lâm giác, phải là một trăm đại kiếp, tu tư lương Bồ-đề, nhưng mãi về sau, mới thành Độc giác dụ Lâm giác.

Nói Độc giác. Nghĩa là hiện trong thân, dù vâng theo chí giáo, nhưng chỉ tự giác ngộ đạo, vì có thể tự điều phục, không điều phục người khác.

Vì sao Độc giác nói không điều phục người khác?

Chẳng phải Độc giác không có khả năng giảng nói chánh pháp, vì họ cũng được vô ngại giải. Lại, họ có thể nhớ nghĩ trong quá khứ, từng nghe những lời của chư Phật, có thể vì người khác nói, được cảnh rất xa, vì trí túc trụ. Lại, không thể nói Độc giác không có từ bi, vì thâm nhiếp hữu tình, hiện thần thông. Lại, không thể nói không có căn cơ thọ lãnh giáo, vì bây giờ, hữu tình cũng có khả năng khởi lìa nhiễm thế gian, vì là đạo đối trị. Mặc dù

có lý này, nhưng nay trắc nghiệm, đo lường. Độc giác kia biết căn dục của hữu tình bấy giờ, nhập kiến đế v.v... vì không nhờ sự giáo hóa của người khác, nên không nói pháp vì điều phục người khác, ngoại trừ điều này còn thâm nhiếp các việc hữu tình khác... không có nhọc công lập giáo, hiện thân thông tức liền thành. Lại, các Độc giác thiếu lực vô úy, chấp chặt đối với luận Ngã. Trong chúng, muốn nói vô ngã, tâm tỏ ra, yếu kém, nên không nói giáo để điều phục người khác.

Có cách giải thích khác: Do Độc giác kia, thường tập thiếu dục, thắng giải trong thời gian dài. Lại, vì tránh né thâm nhiếp các lỗi lâm huyền não, tạp loạn, nên không nói pháp để điều phục người khác. Nếu tự có khả năng, người khác có căn dục, từ bỏ, mà không tế độ. Há gọi là có từ bi? Thế nên, lẽ ra như cách giải thích trước là tốt.

Luân vương xuất thế vào thời kỳ nào? Có bao nhiêu loại? Bao nhiêu đều có oai và tướng nào? Tụng nói:

*Luân vương trên tám vạn
Kim, Ngân, Đồng, Thiết Luân
Một, hai, ba, bốn châu
Nghịch thứ riêng như Phật
Qua lại nghinh đón nhau
Tranh trận thắng không hại
Tướng không chánh, sáng tròn
Nên không bằng với Phật.*

Luân nói: Từ người châu này sống lâu vô lượng tuổi, cho đến tám vạn tuổi. Có vua Chuyển luân sinh, khi tám vạn tuổi giảm, hữu tình giàu, vui, tuổi thọ tổn giảm, vì chẳng phải khí thế gian của vua kia. Hoặc thuận với nghiệp thọ nhận của vua kia, nhất định ở vào thời kỳ đó, mới cho quả, như chiêu cảm nghiệp thân Phật, phải là lúc giảm, mới có thể cho quả. Vua do Luân (xe) báu, chuyển vận thích ứng, lãnh đạo, dùng oai khuất phục tất cả, gọi vua Chuyển luân.

Trong Luân Thi Thiết nói có bốn thứ: Kim, Ngân, Đồng, Thiết luân, vì thích hợp riêng, nên như thứ lớp các luân đó, trội hơn thượng, trung, hạ, ngược thứ lớp, nhà vua có khả năng thống lãnh một, hai, ba, bốn châu, nghĩa là Thiết luân vương trị vì một châu, Đồng luân vương hai, Ngân luân vương ba. Nếu vua Kim luân, tức là vua bốn châu. Khế kinh căn cứ ở sự trội hơn, chỉ nói Kim luân, nên Khế kinh nói: Nếu vua sinh ở giống sát-đế-lợi, nối tiếp địa vị Quán đảnh, vào ngày rằm, khi thọ trai giới, tám gội đầu, thân, thọ trai giới trội hơn, bước lên điện đài cao, có quan liêu phụ tá, giúp đỡ. Từ phương đông, đột nhiên có bánh xe báu hiện, bánh xe kia gồm một ngàn nan hoa, đầy đủ bầu bánh xe và lưới, các tướng đều viên tịnh, chẳng phải do thọ tạo thành, duỗi ánh sáng mát mẻ ứng đến chỗ vua. Vị vua này nhất định là Chuyển Kim Luân vương, Vua chuyển luân khác, nên biết

cũng vậy. Luân vương như Phật không có hai, cùng sinh, nên Khế kinh nói: Không có xứ, không có vị, chẳng phải trước, không phải sau. Có hai Như Lai, Ứng Chánh Đẳng Giác, xuất hiện ở đời, có xứ, có địa vị, chỉ một Như Lai. Như nói: Như Lai, Luân vương cũng như vậy, lẽ ra phải xem xét, tư duy, lựa chọn.

Ở đây, nói: "Chỉ có một" vì căn cứ một đại thiên, hay vì căn cứ tất cả giới, nên nói là tất cả giới, vì không có nói khác nhau. Nghĩa là không có kinh nào nói: Chỉ thế gian này. Lại, không có kinh nào nói: "Chỉ một thế giới", sao các kinh không nói mà có thể biết nhất định chỉ căn cứ một Đại thiên, không căn cứ tất cả cõi?

Nếu vậy, làm sao kinh Phạm Vương nói: Nay ta ở trong Tam thiên đại thiên các thế giới, được chuyển tự tại?

Vì kinh kia có mật ý. Mật ý là gì?

Nghĩa là nếu Đức Thế Tôn không khởi gia hạnh, thì chỉ có thể quán tam thiên đại thiên này. Nếu lúc ấy, Đức Thế Tôn phát khởi gia hạnh, thì vô biên thế giới đều là cảnh của Phật nhãn, thiên nhĩ thông v.v... so sánh với cảnh Phật nhãn này, nên biết.

Nếu không thừa nhận như thế, Đức Phật đối với cõi khác, vì sao không có khả năng hóa độ tự tại?

Vì thiếu đại bi, vì trí có ngăn ngại ư?

Nếu thiếu đại bi thì lẽ ra: Kinh không nói: Tâm bi của Như Lai che khắp tất cả.

Trí có ngăn ngại thì kinh lẽ ra không nói: Không có một cảnh giới nào mà trí Phật không chuyển.

Nếu bi, trí của Phật khắp đối với tất cả không có ngăn ngại, không có thiếu, thì phải nói pháp, khắp có thể tế độ tất cả hữu tình. Trong vô biên cõi Đức Như lai đều có năng lực không thể nghĩ bàn có thể hóa độ khắp.

Lại, trước kia, Đức Phật trong ba vô số kiếp, phát nguyện độ thoát tất cả hữu tình, khiến cho các hữu tình hoặc minh hóa độ, hoặc người khác hóa độ, đều đã gieo trồng tư lương thành thực, cư trú ở mười phương, không ngoài nguyện của Đức Thế Tôn đã đến khắp các cảnh.

Vì sao Đức Phật này không độ phương khác?

Nếu một Như Lai chỉ hóa độ một cõi, cũng chẳng phải hết một cõi đều được Niết-bàn. Tuy nhiên, vì đã thừa nhận Như Lai có khả năng hóa độ một cõi, nên thừa nhận một Phật hóa độ khắp mười phương. Mặc dù hóa độ không hết, nhưng cũng không có lỗi. Ngoài ra, vì được Phật vị lai hóa độ, do lý này, nên kinh Phạm vương nói: Nay ta ở trong tam thiên đại thiên các thế giới chuyển tự tại", là quyết định có mật ý, làm chứng không thành. Lại, lẽ tất nhiên, như Xá-lợi-tử căn cứ chung

hiện tại, bạch Đức Thế Tôn rằng: Con được người kia hỏi, sẽ đáp như thế này: Thời nay, không có Phạm chí, Sa-môn được Bồ-đề vô thượng bằng với Đức Thế Tôn của con. Vì sao thế? Vì con theo Đức Thế Tôn đích thân nghe, đích thân thọ trì, không có xứ, không có vị, không phải trước, không phải sau, có hai Như Lai Ứng Chánh Đẳng Giác, xuất hiện ở đời, có xứ, có vị, chỉ một Như Lai".

Như ở phương khác có Phật riêng ấy, không phải Xá-lợi-tử có tâm ganh ghét. Vì sao không nói phương khác dù có, nhưng một thế giới không có hai Như Lai.

Há không là kinh này cũng có mật ý, nhằm dẫn chứng nghĩa mình, cũng không được thành.

Hỏi: Mật ý là gì?

Đáp: Nghĩa là Xá-lợi-tử kia đã dẫn không có xứ, vị v.v... có hai Như Lai, như nói: Như Lai Luân vương cũng vậy. Nếu không có mật ý thì căn cứ sự ngăn dứt chung hiện tại, nên cõi khác của Luân vương chẳng phải có, vì Xá-lợi-tử kia, như vì Phật ngăn dứt cùng sinh, nên nếu Luân vương của cõi khác, dù ngăn dứt mà vẫn có, thì Chư Phật cõi khác không thể nói không có.

Thế nên, kinh này nói theo một cõi, không thể nhất định so sánh Phật với Luân vương, tức trong kinh này ngăn dứt việc người nữ thành Phật.

Há cũng có Phật do thân nữ thành, như ngăn

dứt Luân vương cùng sinh chẳng nhất định? Lại không thể dùng Phật để so sánh với Luân vương, vì vua chuyển luân, như chủ nghiệp phân biệt xứ sở đã sinh vì có cách biệt, nghĩa là vì nghiệp của Vua chuyển luân có phân chia giới hạn nên đối tượng mà nhà vua thống lãnh, cũng có sự cách biệt, không phải một bốn châu cùng lúc hai chủ đồng được thống lãnh, huống chi được có nhiều. Thế nên, phải biết vì chủ có cách biệt nơi sinh của mình, về lý có phạm vi giới hạn. Do có phạm vi giới hạn, nên trong một cõi, không có hai Luân vương. Ở cõi khác, có riêng Phật, nhân vì không có phân chia giới hạn khác, nên làm chủ, nhà vua hóa độ, cũng không có phạm vi giới hạn. Do đây, mà không có sự cách biệt của quốc độ và Phật, nên không thể nói là thuộc đây, thuộc kia.

Sao Đức Phật này chỉ hóa độ ở phương này, trong thế giới khác, có Đức Phật khác hóa độ? Làm sao biết được Đức Phật làm hóa chủ không có giới hạn?

Vì đối với tất cả cảnh giới đều có trí, nên sự khác nhau giữa các cõi đều do hai thứ nương tựa, nghĩa là nương dựa thân khác và pháp sai khác. Đức Phật đối với tướng khác nhau giữa các cõi, có năng lực biết khắp trí thù thắng, nên chuyển trí vô ngại ở trong cảnh khác nhau của tất cả pháp, tất cả hữu tình, như Khế kinh nói: Phật bảo Bí-sô! Ta quán sát hữu tình chẳng phải có thể được một cách

dễ dàng, vì đã từ lâu, trôi lăn trong sinh tử đến nay, chẳng phải cha, mẹ, các thầy cho đến nói rộng.

Lại, Khế kinh nói: Phật bảo Bí-sô! Ta quán quốc độ ở các phương hướng chẳng phải dễ dàng có thể được, vì từ lâu trôi lăn sinh tử đến nay, chẳng phải là nơi cư trú của các thầy. Cho đến nói rộng.

Lại, Xá-lợi-tử đã ca ngợi thuật lại Đức Thế Tôn thành tựu túc trụ Niệm trí vô thượng, nói lời thế này: Đại đức! Đức Thế Tôn ở các chỗ ấy, đã từng, không từng cư trú, hoặc sắc, hoặc Vô sắc, hữu tướng, hoặc vô tướng, hoặc phi tướng, phi phi tướng, tức ở mỗi chỗ đó có các hành tướng, có các nêu lên, có vô lượng thứ túc trụ Niệm trí diệu vô thượng.

Há không do trí này mà thành Như Lai?

Ở chỗ không sinh cũng có trí chuyển, có thể làm hóa chủ, hóa độ hữu tình kia, vì không phải vua chuyển luân có đức như thế, nên không thể dẫn để so sánh với Đức Thế Tôn. Lại, vua chuyển luân đối với cõi Đại thiên là phần nhiều cùng xuất hiện, đều làm vua trị vì bốn châu, vì một Luân vương, làm vua cai quản chung như Phật nếu vậy thì có lỗi gì?

Cả hai đều không đúng, vì nếu phần nhiều cùng sinh, đều làm vua riêng, thì như hai lời ngăn dứt của vua và Phật đồng nhau, nhưng thừa nhận Luân vương đồng thời ở thế giới đại thiên, phần nhiều

xuất hiện, chẳng phải Phật, Đức Thế Tôn.

Như thế, lẽ ra cũng thừa nhận thế giới khác có Luân vương xuất hiện, không có Phật, Đức Thế Tôn. Nếu một Luân vương sinh ra một cõi bốn châu, mà có khả năng làm vua chung trăm cõi câu chi ấy, thì Luân vương sẽ ít phước, đều không có diệu trí, mà thừa nhận là vua chung trị vì tam thiên đại thiên, huống chi Đức Thế Tôn ta có đủ phước đức lớn đối với tất cả cõi, tất cả hữu tình có khả năng to lớn, với diệu trí vô ngại mà cho làm vua không vượt qua đại thiên, đồng với Luân vương, việc này có lý lẽ gì? Lại, lỗi chấp của Xá-lợi-tử kia đều không có chí giáo, chỉ dựa vào một vài lý lẽ để nói như thế này: Hiện thấy ở thế gian có khá nhiều Bồ-tát đều cùng lúc tu tập tư lương Bồ-đề, một cõi, một thời, có thể không có nhiều Phật, nhiều cõi nhiều Phật, thì đâu có lý có thể ngăn dứt? Vì thế, nên trong vô biên cõi, có vô biên Đức Phật xuất hiện. Với lý lập luận như thế, phải cùng tâm tư cùng lúc tạo dựng, tu nghiệp vua chuyển luân và cùng tu tập tư lương Bồ-đề, hai loại hữu tình, loại nào nhiều, loại nào ít?

Lại, quả Luân vương, Bồ-đề vô thượng, không có chướng ngại, thành tựu viên mãn, ai chậm, ai nhanh? Lại có định lý nào không có hai, không có nhiều tạo ra một cõi đồng thời với nghiệp Vua chuyển luân? Bồ-đề vô thượng kia, với nghiệp như thế thành thực, đã đồng thời,

Há ngăn dứt không cùng sinh một cõi. Lý nhất định trong đây, đối với Phật cũng như vậy, không thể bị hỏi bèn thừa nhận một cõi không có hai, tạo nhiều nghiệp, hoặc chẳng phải một cùng sinh.

Lại, trong kiếp Hiền, Khế kinh nói khẳng định có năm trăm vị Phật xuất hiện ở thế gian.

Hoặc có thuyết nói: Ngàn vị Phật ra đời, hoặc tư lương Bồ-đề của ngàn vị Bồ-tát, đồng trong một kiếp, có thể được viên mãn.

Vì sao thành Phật nhất định không đồng thời?

Vì Đức Phật kia đều siêng năng, tinh tấn, tu tập tư lương Bồ-đề trong ba vô số kiếp. Có khi trong một kiếp, đồng xú thành Phật.

Vì sao không có đồng xú, đồng thời?

Vì ở một Đại thiên, không có lý cùng thời, nhiều cõi chỉ một, về lý, lẽ ra cũng đồng, chỉ Phật, Đức Thế Tôn, mới có khả năng thông đạt rốt ráo đối với nghĩa này. Chúng ta tùy theo sức. Và lại, ở đây, hãy tạo ra tầm tư như thế. Các người có trí, nên cứu xét tường tận lý đó.

Như thế, đã nói về bốn loại Luân vương, với oai quyết định các phương, cũng có khác nhau, nghĩa là Kim Luân: các tiểu quốc vương đều tự đến đón rước, nói lên lời thỉnh cầu như thế này: Quốc độ chúng tôi rất rộng, đầy đủ lợi ích, yên ổn, giàu có, an vui. Đa số mọi người chỉ mong Thiên Tôn rủ lòng răn dạy, chúng tôi nguyện luôn phục tùng

giúp đỡ Thiên Tôn!

Nếu là vua Ngân Luân, thì tự đến quốc độ kia. Oai nghiêm gần đến, các quan của phương ấy chịu khuất phục.

Nếu là vua Đồng Luân thì khi đến nước nọ rồi, tuyên nói uy danh, đức cạnh tranh. Người phương đó tìm tòi sự trội hơn.

Nếu là vua Thiếc Luân, thì cùng đến nước kia, thể hiện oai phong, liệt kê trận, khắc phục trội hơn, ấy là đình chỉ.

Tất cả Luân vương đều không gây tổn hại, khiến chế phục được trội hơn rồi, đều an bài nơi cư trú của họ, khuyến hóa sao cho họ tu mười nghiệp đạo thiện, nên khi Luân vương băng thường được sinh lên cõi trời.

Kinh nói: Luân vương xuất hiện ở đời, ấy là có bảy báu xuất hiện thế gian. Năm báu như voi v.v... thuộc về số hữu tình.

Làm sao nghiệp người khác sinh, hữu tình người khác, chẳng phải hữu tình của người khác từ nghiệp người khác khởi. Nhưng do trước kia đã tạo nghiệp lệ thuộc lẫn nhau, nên ở trong đó, nếu một vãng mạng nghiệp mình sinh, thì hữu tình khác cũng đều cùng lúc nhân theo nghiệp của mình khởi?

Như thế, đã nói về các vua chuyển luân chẳng phải có bảy thứ báu khác với vua khác, mà cũng có

ba mươi hai tướng đại sĩ khác nhau.

Nếu vậy, Luân vương đâu khác với Phật?

Tướng Đại sĩ của Phật chân chánh, tròn, sáng, còn tướng vua không đúng, nên có khác nhau.

Nói chân chánh. Nghĩa là ở thân Phật, mọi tướng đều không có riêng, vì được chỗ đó.

Nói sáng rõ. Nghĩa là tướng rõ ràng, khuất phục ý người. Nói viên mãn nghĩa là thân Phật, mọi tướng đều tròn khắp, không có thiếu, bớt. Mọi người ở kiếp sơ có, vua hay không có? Tụng nói:

*Kiếp sơ như trời Sắc
Sau, tăng dần, tham vị
Do tình trữ, giặc khởi
Vì ngừa, thuê giữ ruộng.*

Luận nói: Người ở thời kỳ kiếp sơ, đều như Cực Quang tịnh ở cõi Sắc mất, sinh đến trong cõi người. Trải qua thời gian lâu, vì dần dần có vua xuất hiện, nên Khế kinh nói: Người ở thời kiếp sơ có sắc, ý thành, chi thể viên mãn, các căn không thiếu, hình sắc trang nghiêm, thân có ánh sáng, cười hờ không tự tại, uống ăn, mừng, vui, trụ trong thời gian lâu, có loại như thế, vị đất sinh dần, vị đất ấy ngon ngọt, hơi thơm ngào ngạt. Bây giờ có một người bầm tánh ham vị, ngửi mùi hương khởi ái, nhặt lên ném, bèn ăn. Người khác bắt chước theo, giành nhau lấy ăn. Bây giờ mới gọi là đầu tiên thọ nhận đoạn thực. Vì nhờ đoạn thực, nên thân dần,

chắc nặng, ánh sáng ảm mất, sắc đen, tối sinh ra. Mặt trời, mặt trăng các vì sao xuất hiện từ đây. Do đam mê dần vị, vị đất bèn ảm. Từ đây, lại có bánh do đất sinh, con người giành nhau ăn, bánh đất lại ảm. Bây giờ, lại có rừng, dây leo xuất hiện, vì tranh giành háu ăn, nên rừng, dây leo lại ảm. Có giống lúa thơm không cần cày bừa gieo trồng, mà tự mọc lên. Mọi người xúm nhau lấy ăn, để được ăn no. Vì thức ăn này thô sơ, nên chất nhơ bản tồn đọng trong thân. Vì muốn loại bỏ chúng đi, nên sinh hai đường. Do dây bèn sinh ra căn nam, nữ. Do hai căn khác nhau, nên hình tướng cũng khác, vì sức huân tập đời trước, nên bèn ngấm nhìn nhau. Nhân đây, liền sinh ra tác ý phi lý. Quý mị dục tham làm mê loạn thân, tâm, quên mất, điên cuồng, làm việc phi phạm hạnh. Là lúc quý dục trong người phát ra đầu tiên. Lúc ấy, mọi người đều tùy theo bữa ăn sớm tối, tùy theo lấy lúa thơm, không hề tích trữ. Thời gian sau, có người với bằm tánh lười biếng, trễ nải lấy lúa thơm dài dài, dự trữ để dành cho bữa ăn sau. Người khác học theo, tích trữ lúa nhiều dần. Do đó, đối với lúa sinh tâm ngã sở, đều buông lung ý tham thu nhặt nhiều không chán, nên tùy theo chỗ thâu lượm, không còn mọc lại nữa, bèn cùng nhau phân chia ruộng, với ý phòng xa sẽ hết. Đối với phần ruộng của mình sinh tâm keo kiệt, bảo hộ. Đối với ruộng được chia cho người khác, có tâm lán át, cướp đoạt, sanh ra lỗi trộm cướp, bắt đầu vào lúc

này. Vì muốn ngăn ngừa, cùng nhau nhóm họp bàn bạc cân nhắc chọn trong chúng một người có đức, đều đem một phần sáu, số lúa đã thu hoạch được, thuê người canh giữ, phong làm điền chủ. Do đó lập ra danh từ Sát-đế-lợi. Đại chúng kính vâng. Vì ân truyền lãnh quán quốc độ, nên gọi đại, ba đời cuối nhiều vua, các vua từ đây về sau, vị vua này đứng đầu.

Lúc ấy, có người hoặc hữu tình chán ở nhà, ưa chốn rảnh rang, nhàn nhã, tu tịnh tấn giới hạnh. Do đây nên được gọi là Bà-la-môn.

Thời gian sau, có có vua tham lam keo kiệt tài vật, không hay phân phát đều cho nhân dân trong nước, nên kẻ nghèo khổ, túng thiếu, đa số đều làm việc ăn trộm. Vua vì ngăn dớt, nên ban hành hình phạt nặng nhẹ. Làm nghiệp giết hại bắt đầu vào lúc này. Bấy giờ, có người tội, tâm sợ hình phạt, nên che giấu lỗi mình, với tướng khác nhau phát ngôn, lời nói lừa dối sinh ra vào lúc này là đứng đầu.

Vào kiếp giảm có ba tai nhỏ, tướng chúng ra sao? Tụng nói:

*Nghiệp đạo tăng mạng giảm
Đến mười, ba tai hiện
Là binh đao, bệnh đói
Bảy ngày, tháng, năm dớt.*

Luận nói: Từ các hữu tình, khởi lời nói giả dối lừa đảo, vì các đạo nghiệp ác sau, sau càng tăng,

nên người châu này với tuổi thọ bị giảm dần, cho đến chỉ còn mười tuổi. Vì ba tai nhỏ xuất hiện, nên các tai họa, có hai pháp làm gốc:

Tham ăn ngon. Tánh lười biếng.

Ba tai nhỏ này, đến cuối trung kiếp khởi. Ba tai là: Dao binh.

Bệnh dịch. Đói khát.

Nghĩa là cuối trung kiếp, lúc con người mười tuổi, vì tham phi pháp, nhiễm ô nối tiếp nhau, yêu bất bình đẳng che át tâm họ, pháp tà ràng buộc, độc giận tăng thượng, thấy nhau, liền khởi tâm hại mạnh mẽ, nhay bén. Như hiện nay, người thợ săn trông thấy thú hoang hễ cầm ở tay vật gì đều thành dao bén, đều buông tuồng, hung ác điên rồ, tàn hại lẫn nhau.

Lại, cuối trung kiếp, người lúc mười tuổi, do đủ các lỗi làm như trước, nên phi nhân mưa ra chất độc, bệnh dịch lan tràn, mắc phải liền chết, khó có thể cứu chữa khỏi.

Lại, cuối trung kiếp, lúc con người mười tuổi, cũng có các lỗi như trước, trời, rồng phân nộ, chê trách, không mưa xuống nước ngọt. Do thế gian này, từ lâu đã gặp phải cơn đói rách. Đã không có sức cứu giúp, phần nhiều qua đời. Thế nên, vì đói rách, nên có nhóm họp. Xương trắng, truyền thể, do hai thứ nhân, gọi là có nhóm họp:

Người tụ tập. Nghĩa là người thời ấy, do quá

đói gầy, tụ tập mà chết.

Giống tụ tập. Nghĩa là người của thời kỳ đó, vì tạo lợi ích người sau, bỏ dở bữa ăn của mình, để dành trong hộp nhỏ, định làm hạt giống, nên khi đói rách gọi là có tụ tập.

Nói có xương trắng, cũng do hai nhân:

1. Con người lúc đó, thân hình khô gầy, chết chưa lâu, xương trắng đã hiện ra.

2. Con người ở thời đó, bị cơn đói ép ngặt, bèn gom nhóm xương trắng lại để nấu nước uống. Nói có truyền đi thễ ăn, cũng vì hai lý do:

1. Do lương thực ít, nên truyền thễ để ăn, nghĩa là trong một nhà, từ lớn đến bé, theo thễ đến ngày, được một bữa cơm thô.

2. Dùng thễ tre móc lúa chứa trong kho cũ, được một ít hạt lúa, dùng nhiều nước để nấu, rồi cùng chia nhau uống, để cứu giúp mạng sống. Nhưng có chí giáo nói phương pháp chữa trị sự đói khát kia, nghĩa là nếu có người có thể giữ giới không giết hại trong một ngày, một đêm, thì đến đời vị lai, chắc chắn sẽ không gặp tai hại đao binh khởi. Nếu người nào có thể dùng một ha-lê đất-kê, khởi tâm tịnh, ân cần dâng thí chúng tăng, ở đời vị lai, chắc chắn sẽ không gặp tai bệnh dịch xảy ra.

Nếu có người nào có thể dùng một nắm thức ăn, khởi tâm tịnh ân cần dâng thí chúng tăng, thì đến đời vị lai, chắc chắn sẽ không gặp tai họa đói

rét xảy ra.

Ba tai này xảy ra đều trải qua thời gian bao lâu?

Tai đao binh khởi, nhiều nhất chỉ bảy ngày. Tai bệnh dịch trong suốt bảy tháng, bảy ngày. Tai họa đói rét trong bảy năm, bảy tháng, bảy ngày. Qua thời gian này thì chấm dứt.

Lượng sống lâu của con người tăng dần. Hai châu Đông, Tây có tai giống nhau khởi lên, nghĩa là sự giận dữ tăng thịnh vượng, sức thân gầy yếu, thường hay đói khát. Châu phía Bắc này đều không có.

Ở trước nói: Tai họa lửa đốt thế giới, tai họa khác cũng vậy, thế nên phải biết.

Gì là khác? Nay sẽ nói đủ. Tụng nói:

*Ba tai: lửa, nước, gió
Trên ba thiên là đỉnh
Như thứ lớp tai họa
Bốn thiên bất động: không
Nhưng không phải thường hằng
Tình đều cùng sinh diệt
Sau bảy hỏa, thủy tai
Bảy thủy hỏa: phong tai.*

Luận nói: Ba tai họa lớn này ép ngặt loài hữu tình, khiến bỏ địa dưới, nhóm họp ở cõi trời trên.

Đầu tiên, tai họa lửa khởi, do bảy mặt trời xuất hiện.

Có thuyết nói: Bảy mặt trời vận hành như thế,

cũng như chim nhận bay đi, chia con đường vận chuyển xung quanh. Có thuyết nói: Bảy mặt trời vận hành như thế, trên dưới hiện hành, phân đường xung quanh trung gian đều cách nhau năm ngàn du-thiện-na.

Kế là tai họa nước xảy ra. Do trận mưa dữ dội trút xuống. Có thuyết nói: Từ trong biên không ba định, bỗng nhiên mưa xuống nước tro nóng.

Có thuyết khác lại nói: Từ thủy luân dưới khởi, nước sôi vọt lên, trôi nổi tràn ngập lên trên. Nghĩa quyết định, tức từ bên này sinh.

Tai họa gió sau nổi lên. Do gió đánh vỗ nhau. Có thuyết nói: Từ trong bên không của bốn định, bỗng nhiên gió thổi đánh nổi lên.

Có thuyết lại nói: Từ phong luân dưới khởi, xung kích gió, như tiếng trống vỗ, thổi bốc lên trên.

Đây là nghĩa quyết định, căn cứ theo trước nên biết.

Nếu ba tai họa này làm hủy hoại khí thể giới, cho đến không có phần vi tế làm còn lại để vật thô sau sinh, cái gì là hạt giống?

Há không dùng gió ở đỉnh tai họa trước làm duyên dẫn sinh?

Gió làm chủng tử... Hoặc ở trước nói: Do nghiệp các hữu tình đã sinh ra gió, có thể làm chủng tử. Trong gió có đủ các thứ vật tế làm nhân Đồng loại, dẫn vật thô khởi. Hoặc các thể giới hoại,

chẳng phải cùng một lúc. Có gió của phương khác đầy đủ các đức đến đây làm giống, cũng không có lỗi, nên Hóa địa bộ trong Khế kinh nói: Gió từ phương khác thổi cuốn theo giống đến đây, như trước đã nói.

Gió trên Đỉnh của tai họa trước là tai họa gì trong đây? Lấy gì làm đỉnh?

Lửa, nước, gió, như thứ lớp. Vì ba định trên là đỉnh, nên Đức Thế Tôn nói: Đỉnh của tai họa có ba: Nếu lúc tai họa lửa đốt thế giới, thì sẽ dùng Cực Quang Tịnh làm đỉnh của tai họa lửa này.

Nếu lúc tai họa nước tràn đầy, phá hủy thế giới, thì trời Biến Tịnh sẽ là đỉnh của tai họa này.

Nếu lúc tai họa gió, thổi tan thế giới, thì trời Quảng Quả thiên là đỉnh của tai họa này.

Tùy theo sức của tai họa nào mà chỗ đã không đến, tức nói tên là đỉnh của tai họa này.

Vì sao ba định dưới gặp tai họa lửa, nước, gió?

Vì kia, làm tai họa trong v.v... trong định sơ, nhị, tam nghĩa là tầm tứ nơi sơ Tĩnh lự là tai họa trong, có công năng thiêu đốt tâm não, vì tai họa lửa ngoài. Hỷ, thọ của Tĩnh lự thứ hai là tai họa trong, cùng đi chung với khinh an, vì thấm nhuần như nước, nên khắp thân thô nặng. Do đó đều dứt trừ.

Kinh nói: Khổ căn, Tĩnh lự thứ hai diệt, vì nói Hỷ nội tâm, được thân khinh an, nên không phải

chỉ tâm tứ, của tai họa lửa ngừng dứt mà cũng do thân thức, đối tượng nương tựa của diệt khổ, nên nói về khổ căn mà hai Tĩnh lự đã diệt. Mặc dù sinh thân thức của địa trên, chấp nhận hiện tiền, nhưng vì tùy theo dục không hiện hành, vì tự tại, nên không có lỗi. Nhưng kinh nói: Sự diệt khổ là căn cứ vào thời gian chánh nhập định. Trong sơ Tĩnh lự cũng có tâm tứ, không có hỷ tăng thượng, không nói khổ diệt. Tĩnh lự thứ ba hơi thở dao động là tai họa trong, hơi thở cũng là gió, vì đồng là tai họa của gió ngoài, nên nếu nhập Tĩnh lự này có tai họa bên trong như thế, thì sinh trong Tĩnh lự này, vì sẽ gặp tai họa bên ngoài này hoại, nên trong sơ Tĩnh lự đủ ba tai họa, ngoài cũng đủ bị gặp ba tai họa phá hoại. Vì trong Tĩnh lự thứ hai có hai tai, nên ngoài cũng gặp phải cảnh hủy hoại do hai tai họa. Trong Tĩnh lự thứ ba chỉ một tai họa, nên ngoài chỉ gặp bị hủy hoại do một tai họa.

Vì sao không lập địa cũng bị tai họa? Vì khí thể gian tức là địa, nên chỉ có thể lửa v.v... trái với đất, không thể nói là đất lại trái với đất. Như ở trước đã nói: Ba đoạn Mạt-ma, đã dứt Mạt-ma, tức là vì địa, nên không thể lập địa dùng làm chủ thể dứt. Nói về chủng loại đồng vì không trái với nhau. Lại, ba định dưới do lửa, nước, gió, như thứ lớp làm tai họa, tổn hoại khí thể gian bên ngoài. Nếu lập lại địa là tai họa thứ tư, thì có thể gây tổn hại Tĩnh lự thứ tư. Nhưng Tĩnh lự kia tất nhiên không có tai

họa bên ngoài, vì định thứ tư kia không có tai họa bên trong. Do đó, Phật nói: Tĩnh lự kia gọi là bất động, ba tai họa bên trong, bên ngoài, vì đối tượng bất cập. Vì do đó, nên nói tai họa chỉ có ba.

Sư Tỳ-bà-sa nói định thứ tư vì thâm nhiếp Tịnh cư, nên tai họa không thể gây tổn hại, do Tịnh cư kia không thể sinh lên cõi trời Vô sắc, cũng lại không nên còn đi qua xứ khác. Do đó, chúng tỏ cõi khác không có trời Tịnh cư. Nếu trong thế giới khác có người Tịnh Cư thì như địa ngục được di chuyển qua phương khác, đâu thể nói không nên lại đi qua xứ khác! Xứ của ba tầng trời dưới. Do oai lực của trời Tịnh Cư thâm nhiếp, gìn giữ, nên không có tai họa hủy hoại. Không chấp nhận xứ của một địa có phần ít không đồng, nên có vì tai họa hoại, không hoại khác nhau.

Nếu vậy, khí thể gian của địa Tịnh cư kia phải là thường? Vì nếu không đúng thì sẽ cùng sinh, cùng diệt với hữu tình? Có nghĩa là xứ trời tịnh cư kia, không có địa hình chung, mà chỉ như xứ cư trú của các vì sao, đều có hữu tình riêng, khi sinh, khi tử của các vì sao đó đã được ở cung trời, tùy ý khởi, tùy ý diệt. Chính vì thế, nên thể của khí thể gian nơi vì sao của trời Tịnh cư cũng chẳng phải thường!

Đã nói về ba tai họa. Thế nào là thứ lớp?

Trước hết, phải không có gián đoạn khởi bầy

tai họa lửa, thứ lớp của bảy tai họa đó, nhất định phải là một. Tai họa nước khởi, từ đây về sau, sẽ không gián đoạn. Lại, bảy tai họa lửa vượt qua bảy tai họa lửa, lại có một nước. Như thế, cho đến đủ bảy tai họa nước, lại bảy tai họa lửa, về sau tai họa gió nổi lên.

Như thế, gồm có tám lần bảy tai họa lửa, một lần bảy tai họa nước. Một tai họa gió nổi lên, tai họa nước, gió nổi lên đều kể là tai họa lửa. Từ tai họa nước, gió, tất nhiên như vậy.

Vì sao bảy tai họa lửa mới một tai họa nước?

Vì thế lực tuổi thọ của trời Cực Quang Tịnh, nghĩa là tuổi thọ lâu của trời kia, cùng cực tám đại kiếp, nên đến thứ tám, mới có một tai họa nước.

Do đó nên biết, phải qua bảy lần nước, sau tám, bảy lần lửa, là một tai họa gió. Do thế lực tuổi thọ của trời Biến Tịnh nghĩa là lượng tuổi thọ của trời đó vì là sáu mươi bốn kiếp, nên đứng thứ tám, tám lần lửa mới một lần tai họa gió.

Như các hữu tình tu định dần dần vượt trội hơn đã chiêu cảm tuổi thọ của thân dị thực lâu dần dần và do đó chỗ cư trú cũng được dần dần trụ lâu.

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 33

Phẩm 4: NÓI VỀ NGHIỆP (PHẦN 1)

Một loại trong đây thuận theo tạo ác, vì sợ luân giả vẩn nạn, nên nói như thế này:

Như trên đã trình bày: Các việc trong ngoài có nhiều thứ khác nhau, chẳng phải do nghiệp làm nhân, vì hiện thấy vật dụng như đá v.v... là quả của thế gian, đa số sai khác, vì không có nhân khác, nghĩa là từ một loại có nhiều quả sinh, không có loại nào là ưu tiên. Có loại khác với đá v.v... như gai nhọn sắc bén, mọi trạng tướng đen v.v... của vỏ đậu khác nhau, là do cái gì làm ra? Nếu tất nhiên do tâm tình ưa thích biện luận về có nhân, lẽ ra phải nói: Tinh huyết là nhân của pháp nội, giống v.v... làm nhân sinh ra mầm v.v... ngoại.

Nhân thấy do kia khác nhau, nên đây có khác nhau. Như quả v.v... khác, không có biểu hiện nhân khác, không hiện thấy nhân, lẽ ra cũng chẳng phải có.

Vì đối trị lỗi chấp kia, nên lập tông nói. Tụng nêu:

*Đời riêng do nghiệp sinh
Tư và tư sở tác
Tư tức là ý nghiệp
Sở tác là thân, ngữ.*

Luận nói: Quyết định do nghiệp tịnh, bất tịnh của hữu tình, các việc trong, ngoài, các thứ đều không đồng.

Vì sao biết thế?

Vì thấy tác dụng của nghiệp. Nghĩa là đời hiện thấy quả ái, phi ái khác nhau khi sinh, nhất định do công dụng của nghiệp. Như loại nhà nông, do nghiệp siêng năng thích đáng, nên nói có lúa mạ gieo cấy v.v..., sinh quả khả ái. Có các người ngu tạo nghiệp trộm cắp v.v... nên chiêu cảm quả của sự ràng buộc với sát hại phi ái.

Lại, nhận thấy cũng có người từ xứ thai đầu tiên, không do nhân hiện tại mà có vui, có khổ. Đã nhận thấy hiện tại, phải ở nghiệp làm trước, mới có công năng dẫn sinh được quả ái, phi ái. Vì biết khổ, vui trước kia, tất nghiệp là trước, nên chẳng phải không có nhân mà các việc trong, ngoài tự nhiên có đủ thứ khác nhau.

Lại, đời hiện thấy người làm việc thiện thì ít, còn kẻ gây ra điều ác thì nhiều. Tuy nhiên, hữu tình ở thế gian, vui ít, khổ nhiều, nên có thể dùng sự hiện thấy làm môn, không phải vì hiện thấy tạo thành. Nghĩa là thế gian hiện thấy kẻ gây ra vô số

các thứ nghiệp tịnh, bất tịnh làm nhân duyên, nên có vô số thứ quả vui, khổ sinh khởi.

Lại, thấy người siêng năng tu hành đúng pháp, các căn vui vẻ, tâm vắng lặng, yên ổn, thư thái. Nếu vì bị ngọn lửa mạnh của tham v.v... ràng buộc ép ngặt thì làm việc phi pháp, trái với trên.

Lại, nhận thấy ở thế gian, người tu hành đúng pháp nên được cung kính, cúng dường. Hành giả nương tựa phi pháp trái với đây, là do hiện thấy nhân quả pháp, phi pháp, đủ để so sánh, cân nhắc với nhân quả không hiện thấy. Cũng nhận thấy thế gian trái với trên, điều này không trái với lý, vì có nhân khác, nghĩa là thấy ở thế gian, có người gây ra mọi điều ác mà dường như lại chiêu cảm tâm hoan hỷ, vui thích, là quả của nghiệp thiện trước kia. Hoặc hiện thấy sinh gia hạnh, hoặc có người do gia hạnh này, chiêu cảm sự cung kính, cúng dường v.v.... của người khác, nên biết cũng là nhân tố của hiện, không hiện thấy mà sinh. Như có người trí bị nước sôi nhận chìm, bèn có thể nhận hiểu rõ nguyên nhân của nỗi đau khổ là lửa, chứ chẳng phải nước.

Như thế, người trí cần phải xem xét, tư duy các quả vui sinh, là do thiện, không phải ác. Lại, thế gian hiện thấy đã tập tham v.v... từ lâu, tham v.v... càng tăng, tuệ v.v... cũng thế. Nhưng lại nhận thấy có người không do tập lâu mà vẫn tham, tự tánh của tuệ v.v... vẫn nhảy bén, mạnh mẽ. Người trí

nên biết đây là quả của nghiệp trước. Nếu người khác cung kính v.v... là nhân sinh hành vi ác vì làm các hành vi ác, đều chiêu cảm sự cung kính v.v.... của người, nên thừa nhận có thể hiện nhân duyên tốt, khéo léo, thân mật, được người cung kính, cúng dường. Nên biết, do nhân duyên này giúp đỡ nghiệp thiện khác, sao cho nó có lực, có thể cho quả của chính mình.

Khi gây ra các hành ác như đi săn thú v.v... do không chánh tư duy, bèn sinh vui vẻ hài lòng, giả dối tự chúc mừng, an ủi, cho là vui, là khi tạo nghiệp, chẳng phải là phần vị thọ quả. Có nghiệp đều thọ nhận hiện tại dù vui, nhưng vẫn chiêu cảm quả dị thực khổ ở vị lai.

Thế nên, người trí nên khéo quán sát, chớ ham vui ít mà chiêu cảm lấy khổ lớn.

Lại, nhận thấy cuộc chiến tranh v.v... lấy việc giết hại làm nhân, bèn mong khen thưởng, trông cậy ở địa vị, của cải, việc này cũng làm duyên, giúp đỡ cho nghiệp thiện trước kia. Nếu khác với đây, thì đều nhờ vả, trông cậy, hoặc hãm hại bạn mình, lẽ ra cũng được khen thưởng.

Lại, nghiệp đồng sự mà đạt được có khác. Do đó nên biết hiện sĩ dụng v.v... chỉ là năng duyên giúp nhân không hiện thấy, khiến cho duyên kia có thể chiêu cảm sự cung kính, của cải, địa vị v.v...

Lại, nhận thấy có người tạo ra nghiệp tịnh, bất

tịnh, mà hiện đang được sự chê, khen, suy yếu, lợi ích.

Quả trái với nhân đã gây tạo: Nên biết, đây là nghiệp khác đã bị khuất phục, chưa được quả mình, chỉ vì duyên nơi người khác, chẳng phải so sánh với sự sinh khởi của thế gian không có nhân.

Lại, thuyết kia đã thừa nhận hạt giống v.v... làm nhân mà đời hiện thấy, năng sinh ra mầm v.v... nên luận vô nhân, về lý tự không thành.

Lại, không thể nói thân hữu tình v.v... chỉ do sức của gia hạnh hiện tại sinh, như mầm v.v... sinh, chỉ từ hạt giống v.v... do khi hạt giống ngoài v.v... sinh mầm v.v... không phải là tăng thượng nghiệp của hữu tình.

Lại, nếu các pháp không có nhân mà sinh, tức lẽ ra hết thấy đều do tất cả vật trong tất cả thời gian, tất cả sinh khởi, đâu cần phải cố chấp so đo nhân riêng như hạt giống v.v.... khiến các mầm v.v... sinh có thể do sức nghiệp, vật độc, mũi nhọn v.v... nên không phải nghiệp sinh, vì không phải đối tượng mà hữu tình cần dùng.

Vấn nạn này phi lý, vì hiện, thấy không hiện thấy đối tượng mà hữu tình thô, tế đã cần dùng.

Lại, đối tượng cần dùng, gồm các thứ không đồng, nghĩa là khiến cho vị sinh như đồng phần v.v... của chúng hữu tình được tăng trưởng, đều gọi là cần dùng. Nếu không phải thức ăn, thì nghĩa cần

dùng thành. Nếu sự khác nhau trong, ngoài của các thể gian đều được sinh do nghiệp tăng thượng của hữu tình, thì vì sao các hoa Bát-đặc-ma, Ôt- bát-la v.v... sắc và hương tươi đẹp, nhiệm màu, chẳng phải thân hữu tình, vì nghiệp chung, không chung của hữu tình đã sinh ra các quả có khác nhau. Nghĩa là các hữu tình tạo ra nghiệp tịnh chung, sinh ra hoa sen v.v... với sắc hương tuyệt đẹp, nghiệp bất tịnh chung, sinh ra chất độc, mũi nhọn v.v... Do nghiệp không chung, chiêu cảm thân hữu tình, vì nghiệp tư duy lẫn nhau sinh, nên có tịnh, uế, không thể so sánh đồng với hoa sen v.v... Về mặt lý, tất nhiên là như thế. Do nghiệp thuần tịnh của chư thiên v.v... chiêu cảm, nên nội thân và, ngoại duyên đều tốt đẹp. Tuy nhiên, không ra làm sao vì thấy ở thế gian, người ưa bố thí thì thường nghèo khổ, còn những kẻ keo kiệt bủn xỉn lại được giàu có, yên vui, bèn thêm tà kiến, cho rằng quả không có nhân. Quả này do ở ruộng và tư duy thường tập đã được dị thực tăng thượng. Vì không thấu đạt trong sai khác của quả đẳng lưu, nên cho có tạm trồng nhân thí ở ruộng phước tốt lành của đời trước, nên chiêu cảm sự giàu có, yên vui. Nhưng không thường tập, vì hay tư duy xả vật, nên ở đời nay vẫn giữ tâm keo kiệt. Nếu có người ở đời trước thường thí cho phi điền, tất nhiên đến đời nay, tuy nghèo cùng nhưng vẫn ưa bố thí.

Đối với nghĩa như thế, vì đâu đến nỗi ngu mê,

nên do sức ở nghiệp đời trước của hữu tình và hiện sử dụng, quả khác nhau của hai thứ thế gian, về lý, khéo thành lập.

Biện luận về nhân ác nói lời vặn hỏi này: Làm sao nhất định biết hại được quả phi ái, không hại được quả ái.

Chẳng phải trái với ở đây, nên từ hai nhân, mỗi nhân đều sinh hai quả. Vấn đề này, như trước đã giải thích.

Giải thích trước là sao?

Nghĩa là thế gian hiện thấy, người làm việc thiện thì ít, kẻ gây ra điều ác thì nhiều. Nhưng hữu tình ở thế gian, vui ít, khổ nhiều, có thể đạt được.

Như thế, các loại hữu tình ở thế gian, thường gây ra nghiệp giết hại, thiếu số giữ giới không sát. Như quả ái của hữu tình kia, việc giết hại đã chiêu cảm nên thế gian phải vui nhiều, khổ ít.

Đã thấy không đúng, thế nên nhất định biết chẳng phải nhân giết hại có thể vời lấy quả ái.

Lại, nhận thấy hạt giống ngọt đắng làm nhân, như thứ lớp, có thể sinh hai quả ngọt đắng, vì không trái nhau.

Cũng thế, nếu tạo khổ, vui nơi nghiệp của người khác, thì như thứ lớp, lẽ ra phải chiêu cảm quả khổ, vui của mình chẳng phải trái với ở đây.

Há không là lông, cỏ bồ, sừng mặc dù là thể loại riêng, nhưng vẫn thấy sinh nhau, như thế, cũng

nên khổ, vui nơi nghiệp người khác, như thứ lớp có thể được quả khổ, vui của mình.

Thí dụ này không thành, vì chẳng phải điều được thừa nhận, nên thấy lúa, lúa tẻ v.v... vì quả giống với nhân, nghĩa là thừa nhận cỏ bồ, từ giống của nó sinh, lông, sừng, có thể chỉ làm duyên giúp đỡ cho cỏ bồ kia. Như lúa, lúa mì v.v.... dù được hạt giống sinh, nhưng hiện trông thấy chúng từ nước, đất v.v... mà khởi, nên thuyết kia đã dẫn đồng dụ không thành.

Lại, thấy ở thế gian, người mong cầu được giàu có, yên vui, tất nhiên phải là người siêng năng, lợi lạc, có đức. Nếu như cỏ bồ, từ loại khác sinh, lẽ ra người kia vì mong cầu niềm vui vị lai. Đối với người có đức, bảo là khổ chẳng phải vui. Đã vì cầu vui, vì siêng năng tạo lợi lạc cho người khác, nên nhân của giết hại, không chiêu cảm quả vui.

Lại, thuyết kia nói: Lẽ ra từ hai nhân, mỗi nhân đều sinh hai quả. Về lý, không thành lập. Nhân không khác nhau, mà có thể chiêu cảm quả ái, phi ái khác nhau vì không hề thấy, nghĩa là chẳng hề thấy không có nhân khác nhau, mà vẫn có công năng chiêu cảm quả ái, quả phi ái, chỉ thấy không có riêng từ không có riêng sinh, vì thế không nên chấp như thế.

Nghiệp tịnh, bất tịnh, đều với lấy hai quả. Nếu chắc chắn vậy thì không thấy có nhân Dị thực khác.

Quả được chiêu cảm do nghiệp tịnh, bất tịnh, vì không có khác nhau, thì tất cả quả nghiệp hữu tình đều không có khác nhau, nhưng không có việc này.

Nếu thừa nhận như thế, thì giữ giới, phá giới sẽ không khác nhau, tinh tấn siêng năng tu học sẽ trở nên vô ích. Nhưng không nên thừa nhận.

Lại, nếu như vậy, vì sát sinh, nên ở trong cõi thiện đồng thời cùng thọ nhận hai thứ dị thực: Tuổi thọ dài, tuổi thọ ngắn. Người lìa sát sinh, vẫn nạn cũng thế.

Như thế, hành động trộm cắp và lìa trộm cắp v.v... lẽ ra đều cùng lúc thọ nhận giàu, nghèo v.v... Cũng không nên chấp dù không cùng lúc có hai quả sinh, mà lại chịu thay, không phải nhân không riêng mà sinh quả riêng.

Lại chưa từng thấy có dị thực nhân sinh, dị thực rồi, cũng vẫn có công năng chiêu cảm quả dị thực của loại khác.

Lại, thấy có xứ sống lâu, dài, ngắn v.v... quả của ái, phi ái, vì có quyết định. Nếu từ hai nhân đều sinh hai quả, mà lại thọ thay không có tuổi thọ của ái, phi ái, quyết định dài, ngắn, thọ nhận, khổ, vui v.v... quyết định khác nhau. Nhưng hiện có thể được. Hoặc quyết định, tuổi thọ dài, hoặc quyết định tuổi thọ ngắn, hoặc quyết định vui nhiều, hoặc quyết định khổ nhiều. Thế nên, không chấp nhận hai nhân, lại thay thế đều sinh hai quả.

Há không là hữu tình đều yêu mạng mình, nên ở địa ngục cũng yêu mạng lâu dài.

Như thế, nên trở thành nhân quả đối nghịch. Không có lỗi lầm như thế, vì khi tạo nghiệp, có thể nói về nhiều việc, nên thọ nhận vị quả cũng có vô số các quả sinh khác nhau. Nghĩa là khi tạo nghiệp, các người sát sinh khiến người khác chịu đau khổ, cắt đứt mạng sống người khác, khiến người khác sợ hãi, vì hoại mất ánh sáng oai phong, nên khi thọ quả, có ba tương tự: Nghĩa là làm khổ người khác, nên ở trong địa ngục phải chịu khổ rất nặng. Vì quả dị thực, vì cắt đứt mạng sống người khác, nên ở trong cõi thiện, thọ nhận mạng rất ngắn, vì quả đẳng lưu, vì hủy hoại oai lực của người khác, nên chiêu cảm các thứ thuộc bên ngoài, đều ít ánh sáng tinh tú. Vì quả tăng thượng, nên không có quả của nhân, thành lỗi đối nghịch.

Nếu như vậy, thì nên thừa nhận nghiệp sát sinh, cảm quả cõi thiện? Không đúng, thì không thừa nhận chiêu cảm quả dị thực trong cõi thiện, nghĩa là sự sống lâu của cõi thiện, được chiêu cảm do tịnh nghiệp. Nhưng sự sát sinh của người kia, vì tai hại của họ, đã khiến cho họ không thỏa mãn hoàn toàn với quả của mình, nên nói sát sinh chiêu cảm tuổi thọ ngắn ngủi.

Nếu có nghiệp ác chiêu cảm quả dị thực trong cõi thiện, thì chẳng phải thuộc về quả ái. Thế nên, cũng không nhân quả đối nghịch.

Có người chấp sự thờ phụng, cúng tế, minh chú làm trước, nên giết hại các hữu tình, chiêu cảm quả ái, vì chẳng phải bàn suông ngàn ấy hại, nên không có lỗi trước.

Nếu vậy, chú thuật hoặc dùng ếm đối, khiến bị bệnh nóng, cho đến qua đời, nên phải thừa nhận nghiệp sát-này có thể chiêu cảm quả ái. Chú thuật v.v... này chẳng phải muốn tạo lợi lạc đã hại hữu tình vì thờ phụng, cúng tế minh chú với ý muốn tạo lợi lạc đã hại dê v.v... nên người hay hại dù hại hữu tình, cũng như thầy thuốc, không chiêu cảm quả khổ. Người thoát sinh tử, cũng dùng tâm tạo lợi lạc cho trùng, kiến v.v... hại trùng, kiến, lẽ ra chiêu cảm quả ái, chẳng phải dùng minh chú hoặc dùng dao, gậy, đều vì làm lợi lạc mà giết hại hữu tình, quả chấp nhận có khác, như kẻ hay giết chủ yếu dựa vào tự tâm thiện ác có khác được phước, phi phước.

Như thế, giết dê v.v... kiến v.v... lẽ ra do tự tâm được phước, phi phước. Chẳng phải do giết hại miễn cưỡng, khiến hữu tình kia phước sinh, lấy đó làm nhân, sẽ chiêu cảm quả ái. Như người thoát khỏi sinh tử, hại hữu tình khác, không làm nhân quả thiện, chỉ chiêu cảm quả ác.

Cũng thế, cúng tế minh chú làm trước, lẽ ra cũng chỉ chiêu cảm quả chẳng phải yêu thích. Thầy thuốc đối với minh chú kia, chẳng phải dụ, pháp đồng, vì các thầy thuốc vì muốn đem lại lợi ích,

yên vui cho các người có bệnh, siêng năng gia công cứu chữa lành bệnh, sao cho người khác được yên vui, hiện tại, không phải đời sau, thầy thuốc và người bên cạnh mới biết công nghiệm hiệu quả, dù khiến cho người bệnh thân, tạm bớt tiếp xúc khổ mà thầy thuốc kia không sinh phi phước. Nhưng luận kia tự thừa nhận dơ v.v... ngu si không thể biết rõ phước và phi phước. Đã bị giết hại, hiện mang lấy khổ nạn, mặc dù nói vị lai, sẽ chiêu cảm quả ái, nhưng kẻ hay giết và người bên cạnh họ đều không hiện biết, vì cũng không có lý chứng, nên dụ đã dẫn không đồng với pháp. Kẻ giết, người bên cạnh dù không hiện chứng, nhưng vì định lượng của Minh luận, nên biết cúng tế, giết hại chúng sinh không sinh phi phước.

Sao biết Minh luận là định lượng?

Vì thể của tiếng nói minh chú là thường, nghĩa là các Minh luận không có người chế tác, vì ở trong đó, lời chú tự nhiên có, nên có thể làm định lượng quyết định, chỉ là lời chú này không pháp khác, vì tiếng của Minh luận riêng chỉ là tánh thường. Vì chấp nhận tất cả tiếng đều là thường, nếu chỉ có tiếng của Minh luận là thường thì không có định lượng để chứng, về lý, tất nhiên không thành. Hiện nhận thấy tiếng khác, đối tượng nhận lấy của nhĩ căn là tánh vô thường.

Các luận Phệ đà cũng do nhĩ căn được, lẽ ra là vô thường. Nếu tất cả tiếng đều là thường, thì lẽ ra

không phải lượng nhất định, chỉ tiếng của Minh luận do thừa nhận tiếng thường, vì làm lượng nhất định, nên thừa nhận đều là lượng nhất định, nên mất đi tông gốc, chỉ tiếng của Minh luận là thuộc về định lượng.

Lại, không phải âm thanh, đối tượng phát của tuệ giác, chỉ có thể tai nghe, không có giải thích khẳng định đã thừa nhận Minh luận không phải giác biết làm trước, tức cũng chẳng phải thuộc về định lượng.

Lại, nếu Minh luận chấp thể của tiếng là thường, cái gì gây chướng ngại tiếng kia, khiến cho nó không thường được. Chỗ ngực, cổ họng v.v... kích động lẫn nhau, làm sáng tỏ tiếng của Minh luận. Tiếng này dù thường, nhưng vì biểu thị duyên thiếu, nên không thường được. Tiếng này lẽ ra không được duyên làm rõ mà có công năng che lấp pháp, vì không thể được. Hiện thấy bình v.v... bị bóng tối, hoặc đôi khi lại bị vật thể khác che khuất, nên chủ yếu là nhờ vào ánh sáng v.v... để xua tan bóng tối che khuất kia, thì bình v.v... mới được biểu lộ. Chưa được trước tiếng, mà có công năng chướng ngại pháp tiếng, đều không thể được. Đâu thể, chấp nhận tiếng có thể nói không thường được, vì chướng ngại chưa dứt trừ.

Chính vì đó, nên lời nói của Minh luận kia chỉ dựa vào chấp giả dối. Lại, thế gian hiện thấy làm sáng tỏ nhân, dù khác nhau nhưng tướng mạo của

vật thể được làm sáng tỏ vẫn không thay đổi. Tuy nhiên, tiếng của Minh luận tùy theo vào duyên nghe khác, có nghĩa là tùy theo ở đối tượng ầu thơ, tráng niên, già-thành, ngực, cổ họng v.v... kích động phát ra tiếng, vì người nghe đều có khác, nên không thể nói là tiếng do duyên nghe kia làm rõ.

Lại, tiếng là công năng làm rõ, chỗ khác có thể được, nghĩa là là chỗ có công năng làm rõ, chỗ khác tiếng có thể nhận lấy, không phải vật thể bị làm rõ là nhân năng làm rõ, ở chỗ khác có thể nhận lấy, nên ngực, cổ họng v.v... đối với luận Phệ Đà, không phải nhân có thể làm rõ.

Lại, trong đây vì không có dụ đồng với pháp, nghĩa là làm sao vật thể đã ẩn giấu trước, thì cái gì làm sáng tỏ? Ở đây như bình v.v... ánh sáng v.v... phát sinh làm sáng tỏ v.v... về lý không nên như thế, vì không phải cực thành, nghĩa là lại nên xem xét vì tức bóng tối, bình trước kia đã bị bóng tối che, nay được ánh sáng làm lộ rõ, hay vì ở phần vị của bóng tối, bình Vô gián diệt mà có thể của bình riêng, kết hợp với ánh sáng sinh? Nên ở trong đây, không có đồng dụ cực thành. Nếu Minh luận làm sáng tỏ như bình, thì lẽ ra như bình là tánh vô thường, vì Minh luận kia đã tự nói bình là đối tượng được làm sáng tỏ và tánh vô thường, thì Minh luận này lẽ ra cũng như thế.

Lại, lẽ ra niềm vui v.v... vì đồng với lời chấp này, nghĩa là tiếng này được phát hiện từ tự nhân,

nhưng chấp tiếng ấy chẳng phải sinh, chỉ biểu thị niềm vui v.v... phát khởi cũng từ tự nhân. Vì sao không chấp chẳng phải sinh, chỉ vì làm sáng tỏ! Nên tất cả âm thanh đều xuất phát từ tự nhân, nên như niềm vui v.v... chẳng phải làm sáng tỏ, mà chỉ là sinh. Thế nên, thuyết kia nói chú trong Minh luận, vì không có người chế tác, nên thế nó là thường, có thể làm định lượng.

Có thuyết nói: Không có thật.

Nếu như vậy, thì phải nói: Các thứ tiếng của Minh luận, đã được xếp vào Chí giáo, nên làm định lượng, nghĩa là Minh luận nói quả đáng yêu v.v... là đối tượng mà các các đại tiên, chí Thánh đã thấy, vì truyền thuyết kia, thuộc về Chí giáo. Nếu thuận, thì đạt được các quả đáng yêu, trái ngược ấy là hiện gặp phải báo không đáng yêu.

Nếu không đúng, thì các vị tiên mà các ông kính trọng đã chứng chí Thánh chẳng phải hiện lượng đặc, cũng không thể dùng tỷ lượng để so sánh nhận biết, nên truyền thuyết kia không thuộc về Chí giáo, nghĩa là tri kiến của Đại tiên mà ông kính trọng, điều Minh luận đã nói là quả v.v... đáng yêu. Các ông không hề có khả năng hiện thấy một ít, khả dĩ căn cứ kiểm nghiệm luận thuyết không phải giả dối. Do đó so sánh biết Minh luận kia đã chứng Chí Thánh, chiêm nghiệm giáo đã truyền, là thuộc về Chí giáo, nên thuyết mà ông đã nói là ngu si kính trọng, đâu thể biết rõ tướng chí giáo chân thật.

Vả như nhân v.v... đã kính trọng Đại sư, đã chứng Chí Thánh, cũng chẳng phải nhân v.v... đã được hiện lượng, mà thừa nhận Chí Thánh, giáo mà thuyết kia nói là thuộc về Chí giáo. Pháp khác lẽ ra cũng như thế, đâu chỉ không thừa nhận?

Sự so sánh này là phi lý, vì đại sư chúng ta có tướng Chí Thánh, hiện có thể chứng đắc. Cứ theo tướng mà so sánh, đo lường để chứng biết Chí Thánh, chiêm nghiệm giáo pháp đã nói là thuộc về Chí giáo.

Thế nào gọi là tướng Chí Thánh hợp với ở đây? Tướng của chí thánh chứng thành lời kia nói, là thuộc về chí giáo.

Luận về lời nói lừa dối, nhân tham, giận, si, đại sư chúng ta đã chứng đắc viên mãn, các lỗi lầm về tham, giận v.v... rốt ráo đều dứt hết. Do được rốt ráo hết này, nên thành Chí Thánh, do đó phát lời nói đều thuộc về Chí giáo, lỗi của sự hết hẳn lý nào chứng biết? Có thể viên mãn nào là đạo hết hẳn nghĩa là Đại Sư chúng ta có thể viên mãn nói là đạo đoạn lỗi hết hẳn. Do đó, so sánh biết được các lỗi như tham v.v... đều rốt ráo hết.

Làm sao biết được đạo này có thể rốt ráo hết lỗi?

Hay chứng ngại nhân giải thoát chứng đắc, do đó, vì lìa hẳn, nên nếu pháp có thể tạo chứng ngại, các khổ hết, được đạo đã nói hay tạm lìa hẳn, vì lìa

pháp này, nên có thể chứng đắc. Các lỗi tham, giận, si v.v... dứt hết hẳn.

Pháp hay chướng ngại này, thể nó là gì?

Nghĩa là hay chấp ngã, tức là ngã kiến. Vì các ngoại đạo đều thừa nhận có ngã, nên họ không thể giải thoát ngã chấp, do các ngã chấp lìa kiến vô ngã, rốt ráo không có khả năng khiến cho thôi dứt. Nhưng ngoài chánh pháp, có các vị tiên đều không có khả năng nói đúng về vô ngã. Vì không có giáo này, nên không lìa ngã chấp, vì đối với ngã chấp không thể lìa, nên không thể chứng tham v.v... hết hẳn. Không chứng hết hẳn, chấp nhận có lời nói giả dối tạo thành nhân chướng ngại kia, vì tham, giận, si.

Do đó, các tiên đã được các ông tôn kính, thật ra chẳng phải Đại tiên, cũng không phải Chí Thánh. Vì chẳng phải Chí Thánh, nên thuyết đã truyền kia, tiếng của Minh luận v.v... chẳng phải lượng Chí giáo, vì do phi lượng, nên trước ta đã nói về chú mình ở trong thờ tự, cúng tế, giết hại là chẳng phải đắc quả ái, lý đó cực thành. Vì thuyết kia nói việc cúng tế mình chú làm lợi ích cho dê v.v... mặc dù hại hữu tình giống như thầy thuốc không chiêu cảm quả khổ, nói như thế về lý nhất định không thành. Thuyết kia đã không thành, chỉ ở đây nói: Sự khác nhau của thế gian, do lý của nghiệp thành, nhưng trong trong bài tụng này nói sự khác nhau của thế gian, nghĩa là căn cứ vào

chuyển thứ sáu, là sự khác nhau của thể gian, hoặc chuyển thứ bảy, nghĩa là sự khác nhau của thể gian.

Đây là do nghiệp, thể của nghiệp là gì?

Nghĩa là đối tượng tư duy của tâm và chỗ tạo tác của tư, nên Khế kinh nói: Có hai thứ nghiệp:

1. Tư nghiệp.

2. Tư dĩ nghiệp.

Tư dĩ nghiệp: Nghĩa là đối tượng tạo tác của Tư, tức là do nghĩa cùng khởi của Tư. Nên biết, Tư tức là ý nghiệp. Đối tượng tạo tác của tư tức nghiệp thân, ngữ.

Hai nghiệp như thế, ở trong Khế kinh, Đức Thế Tôn nói là ba, nghĩa là thân, ngữ, ý nghiệp.

Ba nghiệp như thế, tùy theo thứ lớp đó, vì đối tượng nương tựa của tự tánh cùng khởi nên kiến lập. Nghĩa là vì nghiệp nương tựa thân, nên gọi thân nghiệp. Vì tánh nghiệp tức ngữ, nên gọi ngữ nghiệp. Nghiệp này dựa vào ý, lại đều có với ý, vì thân, ngữ cùng khởi, nên gọi ý nghiệp.

Trong đây đã nói tự tánh của ý nghiệp: tức là Tư. Tư như trước đã nói. Hai nghiệp thân, ngữ, tự tánh chúng thế nào? Tụng nói:

*Hai nghiệp thân ngữ này
Tánh đều biểu, vô biểu.*

Luận nói: Nên biết hai nghiệp thân, ngữ trong các nghiệp đã nói như thế, đều có tánh biểu, vô biểu, nên Luận này nói: Thế nào là thân nghiệp?

Nghĩa là hữu biểu và vô biểu hiện có của thân. Thế nào là ngữ nghiệp? Là hữu biểu và vô biểu hiện có của ngữ. Lại vì sao chỉ tánh biểu, vô biểu của nghiệp thân ngữ, còn ý nghiệp thì không đúng?

Vì trong ý nghiệp không có tướng biểu, vô biểu kia, nghĩa là chủ thể biểu thị, nên gọi là biểu. Biểu thị tự tâm cho người khác biết, nên tư không có việc ấy, không gọi là biểu. Do đó chỉ nói hai nghiệp thân, ngữ, chủ thể biểu thị không phải ý.

Vì sao kinh nói: Các ái nghĩa là biểu, tức là ý nghiệp.

Biểu này có nghĩa khác. Vì biểu thị rõ ý nghiệp. Tuy thể không phải sắc, do ái thành thô, nghĩa là ái cùng có với tư. Mặc dù thể không phải sắc, vì tướng thô hiển, nên như thân ngữ biểu, có thể biểu thị tự tâm, vì để cho người khác biết, nên thật sự chẳng phải tánh biểu. Vì giả nói là biểu, nên kinh chỉ nói: Các ái nghĩa là biểu, tức là ý nghiệp, tức là người vì bị ép ngặt do ái, hiểu rõ ràng, sáng suốt pháp động tâm, tức là ý nghiệp.

Nếu kinh này nói ái, là ý nghiệp, thể tức là biểu, thì có thể nêu kinh này để biểu thị ý nghiệp, dùng biểu làm tánh.

Như thế, lại nói về ý nghiệp chẳng phải biểu, cũng chẳng phải vô biểu, vì nghiệp vô biểu đầu tiên khởi, phải căn cứ vào sinh nhân, đại chủng. Từ đây về sau, sinh nhân của vô biểu dù diệt, nhưng nhất

định có đại chủng đồng loại làm nương dựa, nên thời gian sau, vô biểu nối tiếp khởi, các ý nghiệp khởi, tất nhiên nương dựa ở tâm, không phải lúc sau sau, nhất định có tâm đồng loại nối tiếp nhau khởi vô biểu vừa ý nương dựa ở tâm, thường nghĩ nhớ nối tiếp nhau, do tâm thiện v.v... niệm niệm có khác. Nếu Tư vô biểu, đồng loại nối tiếp khởi, làm sao nương vào ý nghiệp của tâm trước kia, có thể tùy theo tâm loại khác của niệm sau chuyển, chẳng phải vì có tâm bất tương ưng của ý nghiệp, nên trong ý nghiệp cũng không có vô biểu. Thế nên, chỉ có tánh vô biểu của hai nghiệp thân, ngữ, lý đó khéo thành.

Trong đây, Thượng tọa bộ nói như thế này: Sao có thể nói sát-na diệt, thân có vận chuyển lay động, gọi là thân nghiệp. Vì nếu có pháp sinh vào lúc này, xứ này, không có cử động, vận chuyển, tức thời gian, xứ sở này diệt không có thân nghiệp, hoặc không thừa nhận có nghĩa sát-na diệt. Như thế ngữ nghiệp đặt vấn đề hỏi cũng vậy?

Không phải tông Đối pháp thừa nhận vận chuyển, cử động, gọi là thân, ngữ biểu. Vì sao? Tụng nói:

*Thân biểu nhận hình khác
Không hành động làm thể
Do các pháp hữu vi
Nên có sát-na tận
Nên vì vô, vô nhân*

*Sinh nhân nên năng diệt
 Hình cũng chẳng thật có
 Vì hai căn nhận lấy
 Không có cực vi khác
 Ngũ biểu nhận lời, tiếng.*

Luận nói: Sự nhóm tụ tóc, lông v.v... gọi chung là thân. Trong thân này, có tâm được khởi. Quả của bốn đại chủng, với hình, sắc khác nhau, có thể biểu thị tâm, gọi là thân biểu. Như tự thể của Tư, dù sát-na diệt, nhưng lập ra ý nghiệp, về lý không trái. Thân hình như thế, lập làm Thân nghiệp, nên vấn đề hỏi kia, không can dự tông này.

- Lại do duyên gì không lập hiển sắc và đại chủng v.v... làm thân biểu?

- Vì hiển sắc và đại chủng v.v... này đều chỉ có tánh vô ký.

- Há không là các pháp này giống như tâm năng sinh, cũng nên được thành tánh thiện v.v... khác nhau?

- Trách cứ này phi lý, vì những pháp này không tùy theo tác giả thích muốn mà được sinh và lại, nếu lìa tâm cũng được sinh; còn biểu thì nhất định đợi tâm mới được sinh. Nếu đại chủng v.v... do một tâm sinh ra, thì như thể có khác nhau, và pháp lẽ ra cũng như thế. Nhưng không thể cho một tâm sinh ra, có tự thể khác nhau, thành tánh khác nhau.

- Lại, làm sao biết được hai nghiệp thân, ngũ

có thiện, bất thiện?

- Vì Khế kinh nói. Như Khế kinh nói: Có các pháp nhiễm ô mà mắt thấy, tai nghe (nhận thức) . Nhân giả kia làm, không phải các pháp thanh tịnh mà mắt thấy tai nghe.

- Lại, làm thế nào biết được bốn đại chủng v.v... chỉ là tánh vô ký?

- Cũng do kinh nói: Hoặc có một loại thân trụ mười năm, cho đến nói rộng.

Nói tâm, ý, thức, diệt khác, sinh khác.

Có người lập vấn nạn nói: các nghiệp hữu biểu với tánh thiện v.v... khác nhau, về lý lẽ ra không thành mà vốn tự loại có khác. Về lý không thành nghĩa là đồng là thân nghiệp đời tâm năng khởi, nên thành tánh vô ký, hoặc thành bất thiện, như đứa con, hoặc đứa bé khác chấp sờ vú mẹ. Thế nên, tự loại của thân nghiệp so với nhau chứ sự khác nhau không thành. Chỉ có tánh vô ký nhưng do tâm, nên tâm này có khác nhau, tức công năng khác nhau, có thể trở thành thiện v.v...?

Vấn nạn này phi lý, vì nghiệp biểu kia với tánh thiện v.v... rất tương tự nên tương riêng khó biết. Như hạt giống Am-một-la... giống như hạt giống Am một la có hình dạng hiển hiện rất tương tự với hạt giống Kiệt-thọ-la. Mặc dù rất giống nhau, nhưng chẳng phải không có khác nhau, vì do thấy quả kia có khác nhau. Thân, ngữ biểu nghiệp về lý

cũng nên như thế. Nếu đợi tâm năng khởi, nói là biểu khác nhau, nhưng không thể nói biểu có thiện v.v... khác nhau thì tư nghiệp cũng không có thiện v.v... vì tư cũng đều cùng có tín, tham v.v... mới được gọi là thiện, bất thiện. Nếu vì một quả mà thiện v.v... thành, thì về lý cũng không đúng, vì chờ đợi tâm sở khác đồng, như Tư dù tương ưng với tín v.v... đồng một tánh quả, nhưng phải chờ đợi thể lực của tín v.v... mới thành tánh thiện v.v... khác nhau.

Như thế biểu nghiệp là vì tâm sở thiện v.v... đẳng khởi, vì tâm đẳng lưu, nên thành thiện v.v... khác nhau đồng nghĩa với Tư. Nếu thể của nghiệp thân ngữ là thiện v.v... thì đồng với ngoại đạo là trói buộc là luận về thiện, ác, tánh chúng như lửa, tư và không tư đều có thể đốt. Cho nên không đồng với lỗi của ngoại đạo kia. Vì biểu thiện, ác là tâm không thể sinh, như nhãn thức v.v... dù có khác nhau, nhưng nếu là nhãn v.v... thì rốt cùng không được sinh. Biểu nghiệp như thế, dù có thiện, ác, nhưng nếu là tâm, thì sẽ không chấp nhận được khởi. Cho nên không đồng với lỗi biện luận là trói buộc (quả li hệ) của ngoại đạo. Lại, các sư xưa từng đã phá là trói buộc lập ra thí dụ lửa, nói như thế này: Người nước Phược-hát, tâm ý giận dữ, và các người là trói buộc, khởi tâm tịnh thiện, cả hai đều dùng tay nhổ tóc của người là trói buộc. Hai tội phược này đâu chấp nhận bình đẳng.

Như vậy, thân, ngũ nghiệp tuy tương trạng chúng đồng, nhưng ở trong đó, vì có thiện, ác khác nhau, nên không phải như nghiệp lửa không có khác nhau. Do đó, thuyết kia nói không đúng với chánh lý. Thế cho nên, tông của ta không đồng với lỗi của họ.

Thượng tọa bộ kia đã lập nghiệp thân, ngũ. sao họ lại nói rằng: Vì sức duyên khác, nên khiến cho tụ đại tạo khác với khi mới sinh, quả sau, nhân trước không có gián cách mà chuyển, có thể vì gồm nhiếp lợi ích, hoặc vì tổn hại, tức nhóm như thế, gọi là nghiệp thân biểu, tức dùng Bỏ-đặc-già-la thế tục. Như thế, ngôn ngữ từ duyên mà khởi, sinh quả như thế, gọi là nghiệp ngữ biểu. Do y cứ thắng nghĩa, pháp không chủ tể, nên nhiều giới thật kết hợp đặt tên biểu, vì một vật không thể biểu thị riêng, lại không có vật thể nào khác, gọi là biểu.

Nay cho, tông kia đã lập biểu nghiệp ở ngoài Thánh giáo, giả dối thuật lại ý mình, vì trong Khế kinh chỉ nói về đối tượng nhận thức của hai thức nhãn, nhĩ, tiếng với sắc có nhiễm, tịnh tạp lẫn, không phải hương v.v... nên tông kia cũng thừa nhận các nhóm đại tạo, đều chỉ vô ký, là nghiệp thân, ngũ, không thấy có sắc, tiếng nhiễm, tịnh riêng. Lại, các đại chủng không phải đối tượng mà mất được, vì duyên năm thức là giả, trước đã ngăn chặn đầy đủ rồi. Cho nên, lời tông kia nói chỉ thuật lại ý mình chấp. Nếu cho rằng tụ chung đã lập như

thể, cũng không hoàn toàn thành lỗi vô ký; vì tùy theo cái riêng đẳng khởi mà thành khác nhau, và lại nhận thấy quả kia có sai khác, thì về lý cũng không đúng. Chỉ vì có lời nói, nên tông kia tự thừa nhận. Tuy đẳng khởi có khác nhưng nhóm đại tạo không có khác nhau, nên tâm đẳng khởi dù có thiện v.v... mà chỗ đẳng khởi chỉ là tánh vô ký. Nếu thừa nhận tự đại tạo có sự thiện v.v.. khác nhau thì đó là phát ngôn bừa bãi, nhiều loạn không chút suy nghĩ. Vì thể của các tự là không thể được. Vì không có "thể" nào không thuận theo thiện v.v.... riêng biệt, nên cũng không nên lập mỗi mỗi trong tự đã nương đều có tính thiện v.v... khác nhau. Vì các đại chủng không phải cảnh của mắt, nên kinh chỉ nói sắc thanh có nhiễm, có tịnh.

Đã ngăn chấp hiển sắc v.v... có sự khác nhau như thiện v.v... vì thể không nên chấp theo cái riêng đẳng khởi khiến cho tự đại tạo có riêng thiện v.v...

Nếu thừa nhận hiển sắc là tánh của thân biểu, thì sẽ thừa nhận nghĩa thân biểu thật có được thành, đối với thật có, phải khởi tranh luận. Các luận giả đối pháp: Thân biểu, nghĩa là hình. Thuyết của luận kia thừa nhận hiển sắc, gọi là thân biểu, tức là thuyết kia, luận này không phải trái nhau. Nhưng hiển sắc vì không theo tâm đẳng khởi chuyển, nên chẳng phải thân biểu, như trước đã nói. Lại, quả khác nhau, dù có tồn ích, nhưng cũng chỉ thuận

theo là tánh vô ký. Do quả khác nhau, nên mặc dù có tồn ích, nhưng không thể nói các tụ đại chủng có khác nhau thiện, bất thiện, vô ký, có vật hương v.v... đồng với lỗi này. Nhưng kinh chỉ nói: Hai hữu thiện, v.v... dù không có chủ thể, nhưng giống như có chủ thể sinh, nên cũng có thể nói có tánh năng biểu.

Thế nên, thân nghiệp mà Thượng tọa bộ đã lập là ở ngoài Thánh giáo, thuật lại giả dối theo tình ý riêng. Do đó, mình ngăn chặn ngữ nghiệp được lập, nghĩa là tức thể tụ. Như thể ngữ ngôn có thiện có nhiễm là không thuận lý. Lại nữa, thể tục thì không thuận nói từ duyên mà khởi, vì pháp thể tục không phải thật có. Nếu pháp thật có, có thể từ duyên sinh, thì khác với duyên sinh này phải là không có tự thể.

Nếu như vậy là thuận với tông của người phá hoại pháp, vì thể không nên nói, tức do thể tục. Ngữ ngôn như thế, là từ duyên mà khởi. Nếu căn cứ thứ lớp văn, thì sẽ có cách giải thích như thế này: Nói thể tục chỉ thuộc về Bồ-đặc-già-la, thể thì không đúng là có thể thông suốt hai vấn nạn. Nghĩa là trước tiên, luận người khác vấn nạn rằng: Làm sao pháp thể tục có thể sinh ra quả thắng nghĩa? Làm sao có biểu thật trở thành là phá hoại thắng nghĩa?

Trước, nêu thể tục, vì từ duyên mà khởi, nên có thể sinh quả, để thông suốt qua vấn nạn đầu. Kế nêu Thắng nghĩa, vì pháp không có chủ thể, phải kết

hợp lại, mới có thể biểu, nhằm đi suốt qua vấn nạn sau.

Nếu cho rằng thế tục không thuộc về ngữ ngôn, thì làm sao văn trước có thể thông suốt vấn nạn đầu? Lại chỉ thừa nhận thế tục thuộc về Bồ-đặc-già-la, tức là thừa nhận có ngữ nghiệp Thắng nghĩa, đây tức là Ngữ biểu, lý nào có thể ngăn chặn? Đã thừa nhận nghiệp thành thì cũng phải thừa nhận biểu.

Lại, Thượng tọa bộ kia tự lập lời thành thật: Không phải tôi bác bỏ không có tánh thật có của ngữ, nhưng chỉ không thừa nhận có một vật riêng, có công năng biểu thị riêng, gọi là ngữ biểu. Tôi cũng không thừa nhận là tiếng ngữ thật, có riêng một vật thể gọi là ngữ biểu.

Ở đây, sao Thượng tọa bộ không sinh vui mừng? Há không trước đã nói: Một vật không thể biểu thị riêng. Lại, không có vật nào khác, gọi là biểu. Điều này không có lý sâu xa, vì như thể của ngữ là thật thì biểu lẽ ra cũng như thế. Nếu không có một ngữ nào có thể một mình tuyên xưng, thì cũng không có lý một mình có công năng sinh ra nhĩ thức. Nhưng ngữ thật có, không hoại thắng nghĩa, vì tập hợp duyên sinh, gọi là ngữ nghiệp.

Như thế, dù không có một giới thật có, riêng một mình có thể biểu thị, mà có biểu thật không làm hư hoại thắng nghĩa mà tập hợp theo duyên

sinh, gọi là ngữ biểu. Ta lập như thế, đâu đồng với tông của ông ở ngoài Thánh giáo, tự tiện lập lý nghiệp, chẳng phải do hòa tập. Hiện sắc là có thể thấy nhưng khi không hòa tập thì thể của chúng tuy có mà vi tế không thấy, bèn chẳng phải hiện sắc, và biểu cũng như thế, nên là thật có. Lại, thuyết kia tự cho rằng, trong giới pháp xúc, đều có nhiều vật, như mỗi vật được tên giới riêng, mà chung cũng là giới. Giới sắc cũng vậy, tụ chung như riêng, cùng có được tên sắc, biểu lẽ ra cũng như thế, nên phải Đối pháp lập lý nghiệp thành.

Có bộ khác nói: động là thân biểu. Động, gọi là pháp gì? Nghĩa là hành của các hành. Hành như hành nào? Nghĩa là phương khác khởi, đôi khi các hành tức ở phương gốc, có công năng làm sinh nhân, sinh ra quả sinh, hoặc có lúc duyên hợp, khiến ở phương khác gần, nối tiếp với nhân trước kia, có pháp quả khởi, nên tức các hành. Khi ở phương khác sinh, được gọi là thân nghiệp, cũng gọi thân biểu. Mặc dù có lý này, nhưng chỉ thế tục, mà nghiệp thân biểu, tất nhiên là Thắng nghĩa. Tuy nhiên, chẳng phải các hành thật có hành động, vì pháp hữu vi có sát-na.

Về lý dù như thế, nhưng không nên nói nghiệp hữu biểu của thân không phải vật thật có, vì nói sự sinh diệt của các hành là nghiệp, vì sự sinh diệt của các hành tức là các hành, đâu có lý khác nhau, mà phải là ở phương khác sinh, mới gọi là nghiệp,

không phải là ngay nơi nhân? Nếu ngay nơi nhân, hoặc ở phương khác, tùy theo có pháp sinh, tức ở xứ ấy vô gián nhất định diệt diệt, không đi qua phương khác. Hành động đã không có, thì đâu có biểu thật. Lại, vì đã ngăn chặn loại trừ hiển sắc v.v... là nghiệp, nên chỗ lập trước về lý là trội hơn.

Đại đức Lạ ma nói như thế này: Do pháp của các hành, tức thể đạt được ở xứ này sinh, tức ở xứ này, thể này lại diệt, nên không có hành động. Mặc dù có lý này, nhưng có hành của thể được diệt ở xứ ấy, nhưng đã chấp vị lai, đương nhiên thể của pháp chưa có, làm sao có thể nói tức là thể vốn đã được, sinh ở xứ này? Lại, nếu được tự thể không nên sinh lại. Đã phải sinh nữa thì không phải thể vốn đã được. Cho nên, Đại đức nói tự mâu thuẫn với tông của mình.

Nếu cho rằng căn cứ ở vị lai mà nói như thế, điều này cũng phi lý, vì ở thế gian không thấy không có pháp nào căn cứ vào thời vị lai để nói, mà chỉ thấy ở hữu sau có thể biến đổi.

Chấp nhận căn cứ thuyết vị lai, như thế gian nói: Xay bột, nấu cơm, dặt lúa có hoa, lúa sống .v.v... Chẳng phải ở không có tự thể mà có thể tạo ra lời nói này, nên thuyết kia nói nhất định không hợp lý.

Hỏi: Sát-na là sao?

Đáp: Là thời gian rất ngắn. Ở đây, lại không

chấp nhận phân tích thời gian trước sau thì sao lại nói có phần vị quá khứ, vị lai, hiện tại không đồng. Do đó, thường biết sự khác nhau của các hành? Vì ở trong đó rất ít phần vị các hành, gọi là sát-na, nên nói như thế này: Vì thời gian rất ngắn ngủi nên gọi là sát-na. Sát-na trong đây chỉ nhận lấy các pháp có phần vị tác dụng, nghĩa là chỉ hiện tại, tức pháp hiện tại có phần lượng trụ, gọi là có sát-na, như có Nguyệt tử. Hoặc có thể diệt hoại, nên gọi sát-na, nghĩa là có thể làm nhân diệt các pháp, nghĩa là tướng vô thường có thể diệt các pháp, pháp đều vận hành này được gọi là sát-na. Hoặc thế gian nói: Có sát-na: là có nghĩa không, nghĩa là phần vị hiện tại, không có khả năng gìn giữ, khiến không diệt nghĩa là tất nhiên không trụ, nên gọi có sát-na. Hoặc thế gian nói: Không có sát-na, là nghĩa không có nhân rồi, nghĩa là chấp mắc vào việc khác, không có nhân rồi chuyên chú về mình, gọi không có sát-na, chỉ thời gian hiện tại, tất nhiên có ít nhân rồi, vì nhận lấy quả mình, nên gọi là có sát-na. Nhưng phần vị nối tiếp nhau của hữu vi có lập-phước v.v... thời gian khác nhau trong các thời gian thì sát-na là pháp rất ngắn ngủi nên nhất định có thời gian này, gọi là có sát-na. Mà Kinh chủ nói sát na sao cho là thể vô gián diệt, có pháp sát-na này, gọi là có sát-na như người có gậy, gọi là có gậy?

Cách giải thích ấy phi lý, như gậy khác với con người, vì không thể nói, nên pháp ví dụ không

đồng. Không riêng có pháp khác với thể của pháp vốn đạt được mà tánh vô gián diệt, sao có thể nói pháp này có sát-na? Như người có gậy cũng không thể cho rằng, căn cứ nối tiếp nhau để nói là không có tự thể, không nên có được tự thể. Hoặc lẽ ra không có pháp, gọi là sát-na, không phải có tự "thể", bèn trở thành lỗi lớn. Cũng không nên nói tương tợ, khác biệt mà dẫn người có gậy làm ví dụ đồng. Hoặc lẽ ra giả nói: Có sát-na đối với cách nói tương tợ vì về lý nên như thế. Tuy nhiên, không nên thừa nhận, giả nói có sát-na, vì không có chút nào thành thật có sát-na. Nghĩa là nếu thừa nhận có thật, có sát-na thì có thể thừa nhận có chỗ nương tựa khác. Vì giả nói đã không có giống với thật thì có thể giống với giả cũng không thành. Cho nên tông Đới pháp nói: Pháp hữu vi có lý sát-na riêng không có lỗi. không nên nhất định nói được thể vô gián diệt, có pháp sát-na này, gọi có sát-na.

Hỏi: Lại, làm sao biết được các pháp hữu vi đều là sát-na diệt?

Đáp: Tất nhiên, không dừng lại lâu, vì các hữu vi sau đó nhất định phải diệt tận. Kinh chủ ở đây có giải thích như thế này: Nghĩa là pháp hữu vi diệt, không đợi nhân. Vì sao? Vì đợi nhân, nghĩa là quả diệt không có, không phải quả. Cho nên không đợi nhân mà diệt. Đã không đợi nhân, vừa sinh liền diệt, hoặc nếu ban đầu không diệt, thì sau cũng không diệt, vì ban đầu và sau có tánh bình đẳng.

Giải thích này phi lý. Tận tức là diệt, Phật thường nói tận diệt là tướng hữu vi; nói tướng hữu vi là pháp sở hữu. Cho nên, Khế kinh nói: "Chư hành vô thường, hữu sanh diệt pháp". Lại, Khế kinh nói: "Hữu vi sanh khởi, có thể biết rõ (liễu tri), tận và trụ dị, cũng đều biết rõ". Nếu nói không có pháp như sắc v.v.. cũng có thể làm nhân sinh thức v.v.. thì cũng nên chấp nhận không có pháp là quả. Nhân sai biệt này, không thể đạt được. Đâu có lý không có pháp là nhân mà không phải quả.

Lại, thấy có pháp, vì có hiện hữu là trước tiên, thế gian hết sức công nhận có nhân là có quả. Tông của ông nói diệt tận thì cũng phải có hiện hữu là trước, nhất định là trước tiên rồi sau mới không có (diệt). Vậy thế nào không thừa nhận là quả phải có nhân? Hơn nữa, pháp không có nhân được thừa nhận, nhất định phải là thường. Cho nên, nếu diệt là thường thì pháp ấy mãi mãi không sanh. Hoặc cho rằng diệt là không có thì vốn đã không có thể thì làm sao thành quả? Và nếu không có thể thì sao thành nhân phát sinh ra thức... Lại không nên thừa nhận là tướng hữu vi, vì kéo theo thừa nhận pháp không có thành nhân và quả. Lại phải Thí dụ thường khởi nhiều lý lẽ kỳ dị chưa từng được nghe, như chấp tướng hữu vi là khởi và không có. Như vậy, thì không nên thành ba số. Nghĩa là pháp hữu vi có được thể thì gọi là khởi, tướng tận và dị đều là thể không có, chứ không phải sát na sau và cùng

với trước có khác ít có sở nhân như trước đã biện minh. Cũng không thể nói pháp hữu vi tự nhiên khởi, vì cũng thuận theo đồng thành lỗi lớn. Nghĩa là các hành khởi cũng nên là không có nhân, do chấp pháp hữu vi đều là tự nhiên thì lý lẽ dĩ không có "thể" được thành; tức là phải lấy "không có" làm tướng hữu vi. Tuy nhiên, không nên thừa nhận. Do đó, không phải diệt không đợi nhân. Trong tông của tôi giải thích thế này: Hiện có pháp diệt không đợi nhân khách. Đã không đợi nhân khách, vừa sinh rồi diệt tức thì. Nếu ban đầu không diệt thì sau cũng như vậy, do sau cùng với trước nhân chủ bình đẳng. Nếu đã thấy sau có tận diệt thì biết niệm niệm trước có diệt. Nếu cho rằng không như thế, thì sao hiện thấy trên thế gian này, nghĩa là trên đời hiện thấy có củi... trước, sau nhờ nhân lửa làm khách kết hợp mà dẫn đến cháy hết không còn, không thấy củi nữa. Như vậy, nhất định không có lượng nào khác ngoài hiện lượng, nên không phải các pháp diệt đều không đợi nhân khách.

Há không đúng như tiếng linh kêu, lửa ngọn đèn tuy rời tay, gió nhưng sát na sát na do nhân chủ diệt mà cho dù tay, gió có kết hợp, vẫn không sinh ra nữa; tiếng và lửa sau không thể giữ lấy nữa. Như thế, củi v.v... do nhân chủ diệt khiến cho niệm niệm diệt, sau đó kết hợp với lửa liền ở vị trí diệt không làm nhân khác. Vì sau không sinh, không thể giữ lấy nữa nên nghĩa này phải nói là tỷ lượng chứ

không phải hiện lượng mà được. Thế nào là tỷ lượng? Nghĩa là tương ưng như sinh không có vô nhân. Vì các pháp hữu vi không thấy pháp nào không đợi hai nhân chủ và khách mà được sinh. Nghĩa là như yết-thích-lam, mầm, tường, thức... nhất định phải đợi duyên ngoài như tinh huyết, nước, đất, căn... rồi sau mới được sinh. Nếu đợi nhân khách, củi... diệt thì pháp hữu vi phải đều như sinh, phải đợi nhân khách rồi sau được diệt. Nhưng hiện thấy ở thế gian được biết tiếng kêu, ngọn lửa không đợi nhân khách mà do nhân chủ diệt nên tất cả hành diệt đều không đợi nhân khách. Thế nên, các pháp hữu vi vừa sinh rồi liền diệt ngay. Vì nhân diệt thường kết hợp, nên thành nghĩa sát na diệt. Có người chấp biết tiếng là nhân trước, sau mới diệt, có người chấp ngọn lửa diệt cũng trụ ở "không có" làm nhân, có người chấp khi ngọn lửa diệt là do pháp không phải lực của pháp. Những chấp như thế đều phi lý cả. Vì sao? Vì pháp chưa sinh, đã sinh không có công năng. Tuy nhiên không nên nói hai pháp không đều có. Vì hỏi như thế sẽ nhận lấy sự quở trách của người khác. Mặc dù hai pháp là không đều có nhưng thừa nhận có pháp trước làm nhân sau sinh. Tuy cả hai pháp không đều có nhưng sao không thừa nhận trước là nhân sau mới diệt? Chỉ luận hiện hữu, về lý nên đáp: trước làm nhân cho sau sinh, do thể hiện hữu, thể vị lai chưa có đâu thể làm nhân trước diệt? Cho

nên lập nhân phải như thuyết này. Và lại, cuối cùng diệt lại do nhân gì? Trụ ở "không có" làm nhân cũng không đúng lý, vì thể của pháp là "không có" không thể thành nhân được. Pháp và phi pháp cũng không phải nhân diệt, vì thấy có ngọn lửa chuyển biến trong hàng trống. Lại, đối với tất cả pháp hữu vi đều có thể tính lường. Vì có nhân này, nên không còn đợi nhân diệt của lửa v.v... vì thế, không nên chấp nghĩa nhân này.

Lại, nếu củi v.v... tắt, lửa kết hợp làm nhân, trong sự biến đổi từ thành thực biến thành sinh mới có hạ, trung, thượng, thì thể của nhân sinh phải tức thành nhân diệt. Vì sao? nghĩa là do lửa hợp có công năng làm cho củi v.v... có thành thực biến thành sinh, trung thượng thành thực sinh là hạ trung thành thực diệt, tức thể của nhân sinh phải thành nhân diệt. Tuy nhiên sẽ không đúng lý "nhân kia có mà đây có", tức nhân kia không có mà đây thành không có.

Nếu cho rằng vì ngọn lửa sinh không dừng trụ nên không có lỗi này thì về lý, cũng không đúng. Loại thể không khác, không có lý quyết định có thể làm hai thứ nhân sinh diệt. Và lại đối với sự khác nhau giữa lửa, ngọn lửa sinh, khác được kể như nhân năng sinh thì khác với nhân năng diệt, nhưng khi tro, tuyết, giấm, mặt trời, đất, nước, có thể khiến cho củi v.v... trong thành thực biến thành sinh mới. Làm sao kể là nhân sinh- diệt khác nhau?

Nếu vậy, thì hiện thấy nước sôi cạn hết, lửa kết hợp ở trong đó để làm gì?

Do lửa khách hợp, giới của lửa chủ tăng. Giới lửa như như dần dần tăng trưởng. Như thế, như thế, có công năng làm cho nhóm nước, dần dần làm nhân của nước yếu ở phần vị sau, vì tánh lửa và nước trái nhau, cho đến phần vị sau cùng, lại không thể sinh sau. Đó gọi là lửa kết hợp ở trong đó đã tạo tác, nên các pháp diệt không đợi nhân khách, chỉ do nhân chủ, khiến cho các pháp diệt.

Do lý như thế, chúng tỏ thành nghĩa sát-na diệt. Vì thế mà biết thân nhất định không có hành động.

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 34

Phẩm 4: NÓI VỀ NGHIỆP (PHẦN 2)

Ở trong chánh pháp, có người nói thế này: Thân và núi v.v... trụ lâu không diệt, nên Khế kinh nói: Hoặc có một loại thân trụ mười năm, cho đến nói rộng.

Lại nói Yết-thích-lam trụ trong bảy ngày. Lại nói: Trì địa trụ trải qua một kiếp.

Do đó biết thân vì có thể trụ lâu, nên có hành động, thành nghĩa lý biểu.

Nghĩa này không đúng. Vả lại, kinh kia cũng thừa nhận các tâm, tâm sở có sát-na diệt. Do đó, có thể chứng minh, kinh kia đã không thừa nhận. Thân và núi nghĩa sát-na diệt v.v... nên nói thế này: thân sát-na diệt, thấy tùy tâm v.v... có chuyển biến, nghĩa là thấy tướng thân ở vào lúc khởi khổ, vui, tham, giận v.v... tùy theo tâm v.v... chuyển. Đã tùy theo tâm v.v... pháp niệm niệm diệt, vì thân có chuyển biến, nên thành nghĩa sát-na diệt. Lại thân và tâm đồng an nguy, nghĩa là thân đã là sát-na diệt, thì tâm sở chấp thọ nhất định cũng đồng an

nguy. Vì khi thân có thức trụ lâu, nếu thức là thân, thì liền hư hoại, đã cùng với tâm bình đẳng an nguy, sát-na diệt nên thân thuận theo như tâm nhất định sát-na diệt.

Lại, thân như thức nhưng vì nêu bày rõ, nghĩa là Khế kinh nói: Tâm, ý, thức này, sát-na, lập phược, mâu hô, tức đa, khác nhau mà sinh, khác nhau mà diệt.

Lại, Khế kinh nói: Thân đối với phần vị sát-na v.v... sinh diệt kia, suy yếu, già, khô kiệt cần cỗi.

Lại Khế kinh nói: Bí-sô! Các hành không có ngừng lại, nhanh chóng trở về với hoại diệt.

Lại nói: Bí-sô! Các hành như huyễn, hoặc thêm, hoặc bớt, tạm thời dừng trụ liền diệt.

Lại Khế kinh nói: Ma-nạp phược-ca, từ đêm vào thai cho đến già yếu, thường đi qua một cách nhanh chóng không có trụ, không có trở lại.

Do các kinh này chứng biết các hành đều sát-na diệt không có lý trụ lâu, mà nói trụ, nghĩa là chỉ căn cứ ở các hành tương tự nối tiếp nhau. Giả nói không có trái, cũng có Khế kinh nói: Tâm có trụ, như nói: Tâm trụ không thể dời chuyển.

Lại, kinh nói: Tâm từ sơ Tĩnh lự, di chuyển vào trong tĩnh lự thứ hai. Lại nói: Điều phục tâm, nên trụ ở trên. Lại, đối với sinh khổ v.v... đã nối tiếp nhau qua nhiều thời gian ở trong đó, vì giả nói nên thọ.

Lại, kinh kia dù đã thừa nhận trụ kiếp nguyệt luân, nhưng giả nói mới, chẳng phải giả nói trong đó, tức có thể quyết định chấp là thật có.

Lại, tướng có nghĩa khác của thể riêng thành, chẳng phải tướng trong cùng một tự thể mới có thể có riêng, vì hiện thấy thể tướng khác, mới riêng, như bò có cổ họng thông, ngựa có lông xoắn ốc v.v... đối với tướng của một nối tiếp nhau đã có khác, do đó chứng biết, thể phải có khác. Hiện sắc sữa, lạc dù là đồng nhau, nhưng cùng hành tướng riêng, nên phải có tự thể khác, nghĩa là hai hiện sắc, vì vị ngọt, chua đều có, nên thể lẽ ra phải là trước, sau đều riêng, thân cũng nên như thế. Đã là phần vị trước, sau, tướng có không đồng. Do đó so sánh biết được nêu nhóm của giới thể, trước, sau đều riêng, nên sát-na diệt, lý đó cực thành.

Đã là tất cả hành đều sát-na diệt, làm sao quả nghiệp, lý cảm ứng thành? Vì sao không thành?

Vì không kịp nhau, nghĩa là chưa hề thấy tự "thể" của hạt giống đã diệt, cũng có thể nảy mầm, cũng chẳng phải đã thừa nhận, nhưng chẳng phải các nghiệp, như hạt giống nảy mầm vào lúc đang diệt, cho quả dị thực. Lại, chẳng phải pháp không có, có khả năng làm nhân. Thế nên, lẽ ra không có quả nghiệp cảm đến, là lỗi của Tông kia. Nghĩa là vì tông của phái Thí dụ, nên Tông kia nói: Đúng như lý chiêu cảm đến quả, hạt giống bên ngoài được thành.

Như thế, nên biết chiêu cảm đến quả nghiệp, nghĩa là như hạt giống bên ngoài, do gặp duyên riêng, làm nhân truyền gần chiêu cảm quả đã diệt. Do vị sau này bèn khởi rễ, mầm, cộng, cảnh, lá v.v... Các pháp tướng khác, thể dù không trụ, mà vẫn chuyển biến nối tiếp nhau, ở phần vị sau cùng, lại gặp duyên riêng, mới có thể làm nhân sinh ra quả mình.

Các nghiệp như thế, đều làm nhân truyền gần ở trong sự nối tiếp nhau, chiêu cảm quả đã diệt. Do đó, trong sự nối tiếp về sau, có phần vị riêng, pháp tướng khác khởi. Thể dù không trụ, nhưng vẫn chuyển biến nối tiếp nhau ở phần vị sau cuối.

Lại gặp duyên khác, mới có công năng làm nhân sinh ra quả mình, dù hạt giống bên ngoài kia chẳng phải gần gũi làm nhân để cho quả mình được sinh. Nhưng do lần lượt các nghiệp như thế, cũng chẳng phải đích thân làm nhân để cho tự quả sinh, nhưng do sức lần lượt đồng với lý nối tiếp nhau của nhân quả trong, ngoài. Ngoài nghĩa là giống, rễ, mầm v.v... không dứt, gọi là nối tiếp nhau, pháp nội nối tiếp nhau, nghĩa là tâm trước, sau thường không gián đoạn, nên không có lỗi bị ngoại đạo vẩn nạn.

Nay, chứng tỏ mọi cách giải thích kia, tất cả đều có thể như vậy, nghĩa là nếu chỉ nói hiện tại có thì có thể sẽ có lý lần lượt nối tiếp nhau thành, nhưng lý không thành, nên chỉ có ngữ, còn về lý

không thành kia, ở chỗ khác đã nói. Nếu thừa nhận lý lần lượt nối tiếp nhau thành thì lý ấy không nên như đạo lý hạt giống, quả, vì hiện thấy hạt giống v.v... lần lượt nối tiếp nhau, tất nhiên không có giúp cách, mới có thể sinh quả. Tâm có công năng sinh quả, vì sự nối tiếp nhau có gián đoạn, nên thí dụ hạt giống, quả đối với nghiệp quả chiêu cảm đến của tông kia, không có sức để chứng, vì nhập hai định vô tâm của vô tướng, thì tâm v.v... không hiện hành, đã nói như trước.

Lại vì nói diệt trong đây của ý hành, nên không dẫn đến quả sinh là một nghiệp nối tiếp nhau thường không có gián đoạn. Tông kia chỉ thừa nhận, Tư là thật nghiệp, nghiệp này là công năng tăng trưởng của ý hành, tùy theo biện luận v.v... về giới, tập khí, hạt giống. Vì chỗ khác đã ngăn dứt, nên người ngoài vẫn nạn: Không như phái Thí dụ đã nói về nghiệp quả, cũng như đạo lý cảm đến của hạt giống, quả, đây là vẫn nạn đúng.

A-tỳ-đạt-ma trong phần vị vô tâm, đã nói về trạng thái nối tiếp nhau không có gián đoạn của nhân Dị thực, được thể thật có mà trước đây đã thành lập, tức nói đặc này làm thể của sự nối tiếp nhau.

Nếu cho rằng thể của đặc và quả nghiệp khác không nên nói là sự nối tiếp nhau của nghiệp thì vẫn nạn này phi lý, vì quả của một thân, thân với sự nối tiếp nhau là một nghĩa.

Lại, như chủng nghiệp, đặc của nghiệp cũng như vậy, nên nghiệp nối tiếp nhau không có gián đoạn. Thế nên sự chiêu cảm đến của nghiệp quả của tông ta đồng với hạt giống, quả, không có lý nào có thể ngăn dứt, mặc dù các nghiệp đặc có gián đoạn, như hạt giống đã hư, tác dụng dù diệt, nhưng vẫn có phần ít công năng cho quả, do về sau này, có thể cho tự quả, nghiệp lẽ ra cũng như thế, nên tông Đối pháp không đồng với lỗi bị tùy theo của tông kia. Về sau, sẽ thành lập rồi diệt cũng có.

Nếu cho rằng dù vậy nhưng vẫn có lỗi là làm khác, thọ khác, không thừa nhận có một chủ thể tạo và thọ, vì thể thường trụ?

Vấn nạn này không đúng, vì khác có hai, quán lý, mà nói.

Khác có hai thứ:

Đều nối tiếp nhau riêng, gọi là khác.

Thể của một nối tiếp nhau riêng, gọi là khác.

Nếu sự nối tiếp nhau riêng đã tạo ra nghiệp nhân, thì quả tất nhiên sẽ không thích ứng với sự thọ nhận của nối tiếp nhau khác.

Nếu nghiệp nhân đã tạo của một nối tiếp nhau thì quả của nghiệp nhân đó đâu có trở ngại với sự thọ nhận nối tiếp nhau này? Há như nối tiếp nhau khác, không có tạo công năng thọ nhận thì cũng không tạo thọ nhận trong một nối tiếp. Nếu cho rằng nối tiếp nhau riêng gọi là khác, cùng với thể

của một nối tiếp nhau riêng gọi là khác, khác mà không khác, như nghĩa không tạo thọ nhận, cũng không đúng, vì nhân quả lệ thuộc nhau, không lệ thuộc nhau. Giống như hạt giống lúa, đối với lúa, lúa mì, mầm, thể của hai thứ khác, vì không có khác nhau, tức khiến cho giống lúa đối với lúa, lúa mì, mầm, đồng là lệ thuộc nhau, hoặc không thuộc nhau, mặc dù hạt giống lúa kia đối với lúa, lúa mì, mầm, thể khác mà không khác, đối với nhân quả lúa, mầm lệ thuộc nhau chẳng phải đối với lúa mì, mầm.

Như thế, mình, người nối tiếp nhau trước, sau, có lệ thuộc, không lệ thuộc, vì lý khác nhau thành, nên trong một nối tiếp nhau, không có lỗi tạo tác, thọ nhận khác.

Lại, giống quả khác, hạt giống diệt mất, trải qua thời gian lâu, mà thấy cho quả, về lý không ngăn dứt, quả nghiệp cũng như vậy, dù khác cũng có lỗi gì?

Lại, một nối tiếp nhau dùng thời gian khác làm nhân, thời gian khác cho quả, thừa nhận không có lỗi. Nếu nối nhau khác, thời gian khác làm nhân, thời gian khác cho quả, nên thừa nhận có lỗi. như thế, Há không phải một nối tiếp nhau khác, nhân, quả có, không rõ ràng có khác hay sao?

Lại, như lửa đốt làng, ngọn lửa nối tiếp nhau, nghĩa là như có một người muốn đốt làng người

khác, đem lửa đốt nhà cỏ người khác phần ít ngọn lửa nối tiếp nhau, cho đến đốt chung nhà cửa cả làng đều trở thành tro tàn. Người trong làng bắt được, đánh đập tới tấp. Người ta tự vạch tỏ nỗi oan nói: Tôi đem một ít lửa, đốt một vài nhà mà thôi, lửa của tôi tắt ngay, nên tôi chỉ đáp lại gấp bội một nắm cỏ, người kia tự vạch tỏ nỗi oan như thế. Lẽ nào trở thành người không có lỗi? Người trí nên biết, lửa đốt khắp cả làng, đều xuất phát từ lửa ban đầu nối tiếp nhau mà sinh. Thế nên, người kia có lỗi đốt khắp. Như thế, các uẩn chuyển biến nối tiếp nhau, đã sinh ra các quả, nên biết đều là uẩn ban đầu làm nhân, lần lượt mà khởi, thế nên, các nghiệp và uẩn, đối tượng nương tựa, mặc dù đã dứt diệt lâu, nhưng đối với uẩn sau, quả kia được sinh, cũng không có lỗi. hiện thấy nhân đã diệt, quả pháp được sinh, sao không thấy hạt giống, mầm v.v... như thế? Và lại, thấy vị chua của quả duyên nơi thế gian, chuyển biến nối tiếp nhau, đến khi quả chín. Nhân chua dù không có quả chua khởi, nên biết về lý quả nghiệp lẽ ra cũng như thế. Về nghĩa sát-na diệt thành, có quả nghiệp chiêu cảm đến. Thế nên, khéo nói tất cả hữu vi đều có sát-na, nên tất nhiên không có hành động.

Nếu vậy, thì vì sao hiện thấy thế gian có khi hành động của thân hình có thể được. Sức duyên của dục v.v... có công năng khiến cho thân hình không có gián cách phương khác, lần lượt sinh

khởi.

Không xem xét, nghĩa là khởi tăng thượng mạn, cho rằng có hành thật, hiện tiền có thể nhận lấy. Hiện thấy không nhận lấy trắng đi nhanh có khi do mây, phương khác khởi nhanh, bèn khởi tăng thượng mạn. Nghĩa là thấy mặt trắng đi nhanh. Cũng thế, thân thể gian chuyển biến trở thành vôi vàng, nghĩa là các vật thể trụ đều xoay lại gấp. Thế nên, hữu vi đều không có hành động, nên thân biểu đã nói là sự khác nhau của hình, lý ấy cực thành. Nghĩa là từ tâm gia hạnh sinh không trụ quả đại chủng đẳng lưu, là loại hình sắc riêng không đợi hiển sắc khác làm nhân sinh nhãn thức, có thể ngăn che dị thực sinh hình sắc được nuôi lớn.

Hình sắc như thế, gọi là thân biểu, vì chẳng phải do tánh thiện v.v... như thế, khiến cho dị thực sinh nuôi lớn đoạn, như thiên nhãn thiên, nhĩ khi hiện ở trước, căn như nhãn nhĩ khác nối tiếp nhau không đoạn. Các chấp riêng có tâm gia hạnh sinh. Sự khác nhau của thể lực trong nhóm thân, làm thân Vô gián sinh nhân phương khác là sinh nhân này được gọi là thân biểu.

Nếu vậy, thân biểu lẽ ra chẳng phải mắt thấy, vì sự khác nhau của thể lực tức là gió. Tuy nhiên, Kinh chủ nói: Hình chẳng phải thật có, nghĩa là nhóm hiển sắc, một phương sinh nhiều, tức ở trong đó giả lập sắc dài, chờ đợi sắc dài này ở nhóm sắc khác, một mặt ở trong đó, giả lập sắc ngắn, ở bốn

phương diện đều ở trong sinh nhiều, giả lập sắc vuông, ở tất cả xứ, đầy khắp trong sinh, giả lập sắc tròn, hình sắc chỗ khác, tùy chỗ thích ứng nên biết. Như trông thấy lửa đốt cháy ở một phương diện Vô gián, vận chuyển nhanh chóng, bèn cho là dài, thấy ngọn lửa xoay vòng khắp, lại cho là sắc tròn, nên hình không có thể loại sắc khác.

Nếu cho rằng thật có hình sắc của loại khác, một sắc hai căn đã nhận lấy, nghĩa là sự khác nhau giữa dài v.v... ở nhóm sắc, mắt thấy thân xúc chạm, đều có công năng biết rõ. Do đó, lẽ ra trở thành lý của lỗi của hai căn nhận lấy. Hai căn đã nhận lấy chỗ không có sắc, nhưng như dựa vào sự xúc chạm để nhận lấy tướng dài v.v...

Như thế, căn cứ ở hiện, có thể nhận lấy ở hình, lý này không đúng, vì tướng biết rõ riêng. Nếu một phương diện, chỉ hiện sinh nhiều tướng biết rõ ở trong đó, thì lẽ ra không có khác nhau. Đã có hai tướng biết rõ: Trắng, dài khác nhau, nên ở ngoài hiện có hình sắc riêng. Hiện thấy có sự tiếp xúc đồng với căn nhận lấy, vì tướng biết rõ khác, nên thể có sai khác, như cứng và lạnh, hoặc ấm và cứng.

Như thế, trắng, dài, dù đồng với căn nhận lấy, nhưng vì tướng biết rõ khác, nên thể phải khác. Vì thế, nên biết phân tích nhóm sắc đến nhỏ dần, cho đến ở trong, có thể sinh hình giác, tất nhiên có phần ít sinh nhân của hình giác, cực vi hình sắc cũng

khởi ở trong. Về lý tất nhiên như thế, vì có trong nhóm sắc, chỉ hiển sinh, hình sắc không khởi, ở trong đó chỉ có hiển giác chẳng phải hình, như thấy các sắc như ánh sáng v.v... giữa hư không, nếu tức hiển sắc, thì gọi là hình, không có phân lượng, trong hiển lẽ ra cũng khởi hình giác, vì không rời nhau, như ẩm, là giới lửa, thí dụ ngọn lửa kia đối với chúng, không có công năng, ở chỗ khác cực thành, vì có thể giả nói, nghĩa là ở chỗ khác, có tướng dài, tròn v.v... đã dựa vào nhân thật đồng thời không có gián cách đối với nhiều phương đã được an bài khác nhau, đã trở thành nhóm sắc, tướng dài v.v... cực thành.

Do đó, nên đối với sắc lửa đỏ rực v.v... ở chỗ riêng, thời gian khác, trong chuyển biến Vô gián, chấp so đo lập làm giả dài, tròn v.v... chưa từng thấy có, thể tục thẳng nghĩa đều cùng không cực thành, mà có thể giả lập ứng với hai căn nhận lấy, vẫn nạn cũng không thành. Tướng dài v.v... chỉ vì làm cảnh của ý thức, vì các giả có, chỉ là cảnh giới của sở duyên nơi ý thức. Như trước đã nói về công năng trở thành dài v.v... như cực vi giống được an bài như thế.

Nói là hình sắc, là đối tượng nhận lấy của nhãn thức không phân biệt, chẳng phải thân có thể nhận lấy.

Hình sắc như thế, như dựa vào thân căn, phân biệt rõ chất cứng, ẩm ướt v.v... phân biệt rõ tướng

dài, ngắn v.v... thì không đúng. Vì không phân biệt rõ trong bóng tối cũng, âm uớt v.v... tức ở phần vị bóng tối đó, hoặc kể là thời gian sau, tức có thể biết rõ tướng dài, ngắn v.v... phải ở trong một mặt có nhiều tiếp xúc sinh, dựa vào môn thân căn để phân biệt tiếp xúc rồi, mới có thể so lường, để biết sự tiếp xúc đều hiện hành với nhãn thức dần dần, ý thức thọ nhận, hình sắc khác nhau của tướng trạng như thế. Như thấy sắc lửa và mùi hương của hoa, có công năng ghi nhớ cùng hiện hành, tiếp xúc lửa và sắc hoa, hiện thấy nhãn thức tùy theo đối tượng thích ứng của nó, có ở vào lúc mà hình hiển đều rõ, ý thức phân biệt trước, sau không có nhất định. Vì hiển và hình, là một cảnh nơi sở duyên của nhãn thức. Khi ý thức phân biệt, vì sai khác, vì tướng biết rõ khác, nên tự thể của nó không đồng, hình cũng chẳng phải sự tiếp xúc. Đâu thể có nghĩa thân căn có thể nhận lấy hình, thành thử không nên vấn nạn tương ưng với hai căn nhận lấy.

Kinh chủ ở đây, lại nói thế này: Vì hai pháp của các hữu nhất định không rời nhau, nên nhãn nhận lấy một có thể được nghĩ đến pháp khác, không có sự tiếp xúc và hình nhất định không rời nhau.

Vì sao nhận lấy sự tiếp xúc có thể nhất định ghi nhớ hình? Điều này cũng phi lý, vì hiện thấy trong nhóm khác xúc của thế gian có hình nhất định, nghĩa là hình đối với sự tiếp xúc, dù không có nhất định, nhưng ở trong một mặt nhiều tiếp xúc sinh,

nhất định có sắc dài đối với tất cả chỗ. Trong sinh khắp tiếp xúc, nhất định có sắc tròn đầy.

Các loại như thế v.v... tùy theo chỗ thích ứng nên biết, nên tiếp xúc ở hình, có quyết định, nghĩa là chẳng phải tiếp xúc ở hiển có nhất định như hình, khi có thể tiếp xúc rõ, là hay ghi nhớ hình sắc, do không có xúc chạm, an bài như thế. Đối với hiển như thế, quyết định như hình.

Lại, trong mắt, cổ họng cũng được xúc chạm cổ họng, đôi khi dùng mũi ngửi hương, khói kia, nhân đây biết rõ hiển sắc trong khói, lẽ ra cũng hai căn hiển sắc đã nhận lấy, chẳng phải vật thật có.

Lại, hiển đây với hình kia, nghĩa lẽ ra đồng, nghĩa là sự tiếp xúc ám nơi sắc và sắc trắng đối với hương cũng không có nhất định. Như hình đối với cảm xúc không thích hợp nên nhân nơi sắc, hoa, hương kia có thể cảm nghĩ biết lửa, tiếp xúc, sắc, hoa, nên chẳng phải do đó có thể ngăn ngừa, phân phát hình khác và hiển sắc, có nghĩa tự thể riêng.

Lại có nhân chứng hình chẳng phải thật có, do các sắc sở hữu thật có đối, tất nhiên lẽ ra phải có thật cực vi của loại khác, nhưng vì không có cực vi gọi là dài v.v... nên tức nhiều vật được nêu đặt như thế. Trong tướng sai khác, giả lập dài v.v... há không phải đã nói tức cực vi hình sắp đặt như thế. Sở đặc của nhãn thức, chứa nhóm khác nhau, giả lập dài v.v... mặc dù nói có đây là bạn bè nói: Cực

vì hình, sắc, vì chẳng phải cực thành, nghĩa là nếu hình sắc có cực vi riêng, tự tướng cực thành, có thể được chứa nhóm, đặt yên như thế, cho là dài v.v... nhưng chẳng phải hình sắc có cực vi riêng, tự tướng cực thành, như các hiển sắc.

Làm sao có được chứa nhóm an bài? Làm sao nhân giả thừa nhận có cực vi hiển sắc cực thành, chẳng phải phần vi tế của hình? Như các hiển sắc, mỗi cực vi không có lý khởi riêng, vì cực tế, nên chẳng phải chỗ đạt được của mắt, vào thời gian chứa nhóm, vì mắt có thể được, nên chứng biết nhất định có cực vi hiển sắc, cực vi hình sắc, lẽ ra cũng như thế, đâu riêng gì không thừa nhận tự tướng cực thành, chỗ đã chứa nhóm các sắc hữu đối, đều quyết định có cực vi để được. Đã ở trong sinh khác nhau của sắc nhóm, có hình giác sinh, không đợi ở hiển. Như không chờ đợi pháp khác, hiển có giác hiển khác sinh, thế nên, nhất định phải có riêng như chủng tử, hay trở thành dài v.v... cực vi hình sắc, các cực vi hiển vì có chất ngại, tức chứa nhóm giả lập dài v.v... Điều này cũng phi lý, vì cực vi hương v.v... lẽ ra cũng chứa nhóm thành dài v.v... do cực vi hiện có hương v.v... kia cũng có chất ngại, chỉ căn cứ ở nơi chốn không chấp nhận nhau, gọi vì chất ngại. Nếu cho rằng cực vi hiện có hương v.v... vì chẳng phải thấy, nên không có đồng với lỗi kia, tức các hiển sắc và cực vi hiện có, cũng chẳng phải hình.

Há thành dài v.v... làm sao biết thể cực vi hiển không phải hình? Như trước đã nói, vì khác với tướng biết rõ, nên không đợi hiển sắc vì giác hình sinh. Hoặc có tụ hiển vì không thấy hình, nên chẳng phải thể là hình có nhiều chứa nhóm, không có chướng ngại có mắt có thể không thấy hình. Thể nên, phải biết khác với hiển sắc, cực vi hình sắc thuộc về xứ có sắc. Do đó, tập hợp thành các sắc giả như dài v.v... nên phần vi tế của hình, chẳng phải không cực thành. Sao là hình mà không có phần vi tế?

Cực vi không có phân ra, lẽ ra thể chẳng phải hình. Như vậy lẽ ra nghi cũng ở hiển sắc. Làm sao thể của hiển sắc là có đối, mà có thể thừa nhận có, không có phân tích cực vi? Đối với các pháp không có phân tích thọ v.v... chưa hề thấy có gọi hiển v.v... như cực vi hiển, chứng tỏ tướng không phải có.

Như thế, cũng có cực vi hình sắc mà không có hình tướng là trái với chí lý nào?

Nói về tướng hiển, nghĩa là chủ thể hiển, bảo cho biết tánh xanh, trắng v.v... không phải cực vi hiển, vì có thể có đối tượng hiển, nên không có tướng hiển. Nếu khác với hiển sắc, mà thật có hình, thì lẽ ra như màu xanh. Vàng, rõ ràng biết khác, dù đều thật có, nhưng vì tánh pháp như vậy, nên không thể biết rõ có khác, như sắc khác lẫn nhau, thấy ánh sáng của bóng v.v... nghĩa là ánh sáng của

ánh v.v... hợp với đất v.v... vì thức sinh lẫn nhau, nên tướng riêng khó biết, nhưng vì thật thể của thức chẳng phải không có khác. Ban đêm nơi vách phản, có mặt trăng trong suốt, ánh sáng trắng và sáng trợ giúp lẫn nhau, cả hai đều cùng biểu lộ rõ.

Thể đã có khác, sao không là trí, ngu đều có thể biết rõ tướng riêng của chúng?! Như nghĩa lý kia, hình, hiển cũng vậy. Nếu hiển và hình lẫn nhau khó hiểu rõ, lẽ ra phải dùng chánh lý để siêng năng mong cầu tướng riêng, mặc dù với hiển sắc lẫn nhau mà sinh, nhưng đối với biên của hiển sắc kia, có thể làm cõi, giới, thâm nhiếp, gìn giữ hiển sắc, nghĩa là vì làm hình, nên phá viên màu xanh, sắc hiển vẫn còn trong hình hủy hoại, nghĩa là hình, sắc tròn, chỉ vì ở biên hình sắc ấy, nên phá viên màu xanh, hình tròn liền diệt, nhưng hiển sắc màu xanh vì ở khắp trong viên, nên hoại hình tròn, hiển sắc xanh vẫn tồn tại. Hoặc thể của hình sắc, vì chẳng phải thể của hiển, nên không như tướng riêng xanh, vàng, dễ rõ.

Lại, các hiển sắc, là vì thể của hiển, nên với hiển sắc khác, tướng riêng dễ biết.

Hình sắc như thế, vì là thể của hình, nên với hình sắc khác, tướng riêng dễ rõ, nên hình khác với hiển, tự tướng cực thành.

Lại, hiển và hình dù đồng một nhóm, nhưng thể tướng của chúng quyết định có khác. Khi có hư

hoại thì một không hư hoại. Do nhân trái nhau có khác, nên chẳng phải thể không có khác, có thể do trái nhau, nên nhân có khác, có hư hoại, không hư hoại.

Lại, đối với sắc, có riêng thiện v.v... không lẽ hiển sắc vì có tánh thiện v.v... như trước đã nói, nên có hình riêng. Nếu cho trong sắc hiển tự có sai khác, nghĩa là đợi tâm khởi, hoặc không đợi, thì đã cực thành thân nghiệp thật có, chỉ vì ở danh tướng ít có mê lầm, tuy nhiên có sắc xứ gia hạnh tâm sinh, nơi biên của nhóm sắc biến khắp mà khởi có thể làm biên của giới cách biệt với sắc hiển, không phải pháp đồng với sắc hiển. Các nhà Đối pháp đặt tên gọi là hình tức đây nói vì thân có biểu nghiệp. Ví như nói vi hiển hoặc nói tên khác, cũng đều cực thành thật có thân biểu.

Nếu cho rằng vì tướng nghiệp không thành tựu, nên chẳng phải có thật, về lý cũng không đúng. Do đó, như nghiệp tự thành tựu nhau. Lại, hình và hiển, như nước, đất, gió, lạnh v.v... khác nhau, vì tướng biết rõ khác, thể của chúng đều riêng, làm sao có thể ngăn dứt.

Lại, hình tất nhiên khác với hiển sắc, vì như hiển sắc sinh tham riêng của loại khác, nói môn bất tịnh, vì được đối trị. Lại có Chí giáo chứng có hình riêng, như trong trong bài tụng nói:

*"Có thô, có tế
Có ngắn, có dài*

Có tịnh, bất tịnh v.v..."

Lại, Khế kinh nói: Dung mạo đoan nghiêm, chẳng phải ngắn, không phải dài, không phải thô, không phải vi tế, không phải trắng, không phải đen, ánh sáng tinh khiết, vi tế, mềm mại. Chẳng phải không có tự thể riêng mà có thể nói riêng.

Lại, nếu ngăn dứt, phân phát hành động và hình. Tông kinh bộ của các ông, lập gì làm thân biểu?

Kinh chủ trong đây, nói về tông kia rằng: Thân biểu tức là hình, nhưng giả chẳng phải thật.

Như thế, ý nghĩa của ngữ nghĩa khó biết là hình dài v.v... là giả chẳng phải thật, vì thành dài v.v... như hạt giống cực vi, gọi là hình, là giả chẳng phải thật. Nếu hình dài v.v... là giả không phải thật, không trái với thuyết mà phái Đối pháp đã nói. Nếu thành dài v.v... như hạt giống cực vi, gọi là hình, là giả không phải thật, thì không đúng, vì Tông kia do hiển thành hình, chứng tỏ vì không phải giả, nếu hiển không phải thật, tức kinh bộ đồng làm hư hoại pháp luân, không thể nói gì.

Nếu ý nói hình thể không khác với hiển, nên nói không phải thật, thì sẽ khác với giới lửa, không có riêng âm, lẽ ra cũng không phải thật.

Nếu thừa nhận thuyết nói: Hình chẳng phải khác với hiển, như chấp khác với hiển thật, không có riêng hình, nói hình không phải thật.

Như thế, cũng chấp khác với hiển giả, không có riêng hình, vì chấp tức hiển sắc, lập làm dài v.v... đây là kinh bộ lẽ ra lập dài v.v... không phải thật, không phải giả.

Nói giả là sao?

Lại, tông của kinh bộ, nếu chấp hình sắc có đối tượng nương tựa thân nhiếp cực vi thật thể, các sự Đối pháp cũng xảy ra tranh luận là vì đối tượng nương tựa nào? Vì cực vi hiển, tức là các giả như dài v.v... đã nắm lấy thật, hay không phải thế ư? Không đúng, vì trước đã thành lập, hoặc đối với tự hiển vì có. Không thấy tướng khác nhau của hình dài, ngắn v.v... Do đó thuyết kia trở thành lời vô dụng.

Lại, thuyết Kinh bộ kia lập hình giả để làm thân biểu, lại lập pháp nào làm thân nghiệp ư?

Thuyết kia cho rằng, nghiệp nương tựa thân, lập thành thân nghiệp, nghĩa là tư có công năng đủ loại vận động thân, vì dựa vào hành môn của thân, nên gọi thân nghiệp, Ngũ nghiệp, Ý nghiệp tùy theo vào đối tượng thích ứng của chúng đặt tên khác nhau, phải biết cũng như vậy.

Nếu vậy, vì sao trong Khế kinh nói có hai thứ nghiệp:

1. Tư nghiệp.
2. Tư dĩ nghiệp.

Kinh kia tạo ra cách giải thích này: Nghĩa là gia

hạnh trước khởi tư duy ta cần phải làm công việc làm được thích ứng như thế, như thế, gọi là Tư nghiệp đã tư duy rồi, khởi tác sự tư, tùy theo vào tư duy trước, tác động hành động, hành động ở thân, phát ra lời nói, gọi là tư dĩ nghiệp.

Hỏi: Trong đây là thâm nhiếp hết tất cả nghiệp, hay là thâm nhiếp phần ít nghiệp sai khác?

Đáp: Có thuyết nói: Trong đây thâm nhiếp hết tất cả nghiệp. Có thuyết nói: Không thâm nhiếp vô lậu.

Cách giải thích này chẳng phải phù hợp với nghĩa kinh, vì trong đây, không nên thâm nhiếp ý nghiệp, nghĩa là vì phát động hai thứ thân, ngữ, khởi tư duy tư và chánh phát động hai thứ thân, ngữ, khởi tác động tư duy sự, cả hai thứ này đều căn cứ vào môn thân, ngữ chuyển, đều nên thâm nhiếp ở trong nghiệp thân, ngữ.

Hỏi: Đã thế, trong đây làm sao gọi là ý nghiệp?

Đáp: Nếu căn cứ ở hai môn thân, ngữ chuyển biến tư, lẽ tất nhiên cũng thừa nhận một phần gọi là ý nghiệp, đây là lập nghiệp có lỗi lẫn lộn. Cho dù thừa nhận vì muốn tác động thân, ngữ, khởi tư duy tư, là tánh của ý nghiệp, cũng không phải trong đây thâm nhiếp chung các nghiệp, do có ý nghiệp hữu lậu chuyển biến, không dựa vào hai môn thân, ngữ, lượng ấy vô biên, đều vì đã không thuộc về kinh này. Vả lại, tất nhiên không thâm nhiếp dựa

vào nhân xúc v.v... khởi các tư, vì các tư đó chẳng phải thuyết trước đã nói: Tác sự tư duy, vì thân nhiếp hai tư.

Nếu cho rằng tư nghiệp mà kinh này đã nói, là thân nhiếp chung hết ý nghiệp, nói Tư dĩ nghiệp là thân nhiếp chung tất cả tư chuyển biến, dựa vào hai thân, ngữ. Vả lại, chẳng phải nghĩa mà kinh này nên nói. Nếu thừa nhận đều là thuyết do kinh này nói, vì muốn phát động hai thứ thân, ngữ thì khởi tư duy tư, là thuộc về nghiệp nào? nếu thuộc về tư nghiệp thì về lý, tất nhiên không đúng, như tư duy tư, dựa vào thân ngữ chuyển biến, thừa nhận thuộc về tư nghiệp, pháp khác lẽ ra cũng như vậy, thì chỉ nói nói của một Tư nghiệp.

Như thế, cũng trở thành lỗi tạp loạn của nghiệp, ý nghiệp cũng dựa vào thân, ngữ mà chuyển.

Nếu cho rằng vì muốn phát động thân ngữ, khởi tư duy tư, tư này không dựa vào thân, ngữ chuyển, tức là vì cảnh khác, khởi tư duy tư, tư kia cũng không dựa vào cảnh khác, vì nhân không khác, cho nên ý nghiệp, không dựa vào cảnh. Tuy nhiên, vì chẳng phải điều đã được thừa nhận, nên về lý không đúng.

Nếu cho rằng tư này như dựa vào môn thân, ngữ chuyển, gọi dựa vào thân, ngữ, chẳng phải nghiệp thân, ngữ: Đây là ở ý nghiệp thì thành lỗi, vì ở trong đó cũng chấp nhận sự phân biệt này, nên

thuộc về tư dĩ nghiệp cũng không đúng, vì về sau chỉ nói Tư dĩ, nên chẳng phải là sự đã tư duy, gọi tư duy, vì nghĩa và danh không tương ưng.

Lại, kinh bộ của ông nói: Ý các vị tiên phần nộ, sát sinh là thuộc về nghiệp nào? là thân nghiệp, hay ý nghiệp? Nhưng trong đây, không có đối tượng khởi trước, sau hai tư khác nhau: là Tư duy, tác sự, vì tư của tư duy tức sự tác động, nên không thể là lỗi tạp loạn của nghiệp. Lại Đức Thế Tôn nói: Người tu khổ hạnh, thân, ngữ, ý nghiệp đều có khác. Thế nên, nhất định phải thừa nhận có trong đây. Dựa vào môn thân chuyển tư nghiệp tác sự. Do đó, vì cùng lúc giết nhiều sự sinh, lại nghiệp sát sinh vì thuộc về thân nghiệp, tức là Đức Thế Tôn nên nói: Thân nghiệp là tội rất lớn ở trong các nghiệp. Thế nên Kinh bộ, Tư lập ra các nghiệp lại có lý chứng minh nghiệp không chỉ có tư nghĩa là tư vừa khởi vì muốn giết cha v.v... đã đắc tội Vô gián v.v...

Nếu cho rằng mắc tội, thì phải cử động thân. Ở đây vì thân chưa động, nên không có lỗi, tức là ngoài tư, có lý thân nghiệp được thành, nghĩa là thân có hành động, mới có thân nghiệp, thành tội sát v.v... Nếu thân không hành động, thì tư ác dù khởi, nhưng vì tội chưa thành.

Há không là như thầy chấp có thân, ngữ khác nhau, nếu là tư ác, thì sẽ không thành Vô gián v.v...?

Như thế, mặc dù thừa nhận chỉ Tư là nghiệp. Nếu lìa hành động thân, sẽ không thành tội này. Sự so sánh này không bình đẳng. Vì sao?

Vì hai nghiệp thân, ngũ của tông đối pháp trở thành Vô gián v.v... phải do tư ác. Nếu không có tư ác, thì nghiệp này không khởi, nên nghiệp tội của thân, đợi tư ác mới thành, chỉ tông của nghiệp tư nói nghiệp Tư khởi, không đợi thân, ngũ phần vị Tư sinh, đã trở thành thân nghiệp, sao lại mượn thân hành động?!

Lại tông Đối pháp do nhân cùng khởi, vì tư có tánh sai khác như thiện v.v... đã khởi tánh thiện v.v... của thân, ngũ thành, có thể nói, tất nhiên, vì đợi sự khác nhau của tư, nên thân nghiệp mới thành tội Vô gián v.v.... Chẳng phải kinh bộ thuyết nói khi Tư nghiệp khởi, phải đợi thân, ngũ mới thành thiện, ác.

Kinh bộ kia đã thừa nhận thân, ngũ, chỉ vì vô ký, nên làm sao có thể nói là phải đợi hành động của thân Tư nghiệp mới thành tội Vô gián v.v... nên dẫn sự so sánh này, không ngăn dứt lỗi của Tông kia.

Nếu cho rằng Tông như chấp nhận căn thấy, dù nhãn căn sinh, không phải đợi nhãn thức mà công dụng thấy sắc, đợi thức mới thành.

Như thế, chỉ nói Tư là nghiệp, nghĩa là tư bất thiện khởi, dù không chờ đợi thân, nhưng phải đợi

thân hành động mới thành Vô gián v.v... việc này cũng không phải so sánh. Vì sao? Vì thức và căn có cùng lúc khởi, thừa nhận căn do thức có tác dụng trội hơn sinh, nên nhận căn sinh, dù không đợi thức, nhưng tác dụng thấy sắc, đợi thức mới thành. Tuy nhiên tư ác kia, phải là trước sinh rồi, sau đó mới có nghĩa vận động thân, không phải vì sinh của tư, do thân vận động sau, một ít khiến cho tư ở duy trước khởi dụng sai khác.

Lại, về sự bào chữa này, về lý, tất nhiên không thành, chẳng có pháp nào không có công năng khiến cho pháp các hữu khởi dụng trội hơn.

Lại có Chí giáo ngăn dứt tông của Kinh bộ, an lập lý nghiệp, như Khế kinh nói: Đêm, đã tầm, tư đến lúc ban ngày, do thân, ngữ biểu, chẳng phải chủ thể biểu đã nói trong đây, nghĩa là tư. Trong Khế kinh khác nói biểu tức nghiệp, nên kinh khác nói: Ái, là thể của biểu tức là nghiệp.

Lại, Phật răn La-hỗ-la: Nếu ông do thân, do ngữ tạo nghiệp, thì ở trong nghiệp thân, ngữ đã tạo này thì phải siêng năng cho đúng, thường xuyên xem xét quán sát. Chẳng phải tư, tức dùng thân ngữ làm thể. Sao có thể nói tư đã tạo ra nghiệp, gọi là do thân, ngữ đã tạo nghiệp?

Thế nên, phải biết Khế kinh nói hai biểu thân, ngữ, làm nghiệp của thân, ngữ không nên như thế mà nhận lấy nghĩa kinh như, kinh này nói: Do thân,

do ngữ, tạo nghiệp này là do dựa vào thân, và dựa vào ngữ là nghĩa do tư tạo nghiệp. Không có nghĩa như thế. Vì sao? Vì không hề nói.

Lại, vì không ngăn dứt, nghĩa là nếu có kinh từng nói thế này: Dựa vào thân, ngữ, tư đã tạo ra các nghiệp, gọi nghiệp thân, ngữ chẳng phải tức thân, ngữ.

Lại, nếu có kinh ngăn dứt thân, ngữ biểu, tức là tự tánh của hai nghiệp thân, ngữ, chấp nhận có thể ở lời nói không khác nhau này. Căn cứ Khế kinh kia, mà giải thích khác, nhưng không hề có chỗ nào có lời nói như thế. Lại, ta dẫn kinh vì không trái với chánh lý, nên sự phi lý, thường theo ý mình, nhằm giải thích phá các kinh, khiến trái với nghĩa thật. Về lý, gọi là phá hoại Kinh bộ sư, vì chẳng phải kinh liễu nghĩa làm định lượng. Lại, Già-tha nói:

Do trong tâm thô, ác Ngoài động thân phát ngữ
Do đó chiêu cảm khổ Ngược lại, chiêu cảm vui.

Trong đây nói Tư và thân, ngữ biểu, nghĩa năng chiêu cảm quả ái, quả phi ái. Kinh khác lại nói: Các người tà kiến đã có thân nghiệp, ngữ nghiệp, ý nghiệp, tất cả đều có thể cảm quả phi ái, chiêu cảm quả ái trái với đây. Do đó, chứng biết thuyết trong Già-tha nói: Nhân hai biểu thân, ngữ, chiêu cảm quả ái, phi ái, tức là trong kinh nói nghiệp thân, ngữ hay chiêu cảm quả ái, phi ái, về nghĩa cũng

không thích ứng, nghĩa là dựa vào thân, ngữ, tư, gọi thân, ngữ biểu. Do Kinh bộ kia tự nói hình là thân biểu, vì giả chẳng phải thật, nhưng tư không nên là hình chẳng phải thật.

Lại, Khế kinh nói: đứng dậy, đón rước, chấp tay, cung kính, lễ bái là nghiệp thân biểu. Kinh khác lại nói: Biểu tức là nghiệp. Do đó chứng biết dục, tác ý v.v... lần lượt được khởi, hình khác như tay v.v..., gọi là thân biểu, tức là thân nghiệp, nên tông Đối pháp lập nghiệp thân, ngữ, phù hợp giáo, thuận với lý, không có lỗi lẫn lộn. Do đó, đã nói lý bốn câu (bốn luận chứng) thành. Nhưng trong đây, người tụng khác nhau, nghĩa là có người tụng nói tụng: Hoặc có nhóm sắc, chỉ sắc hiển có thể biết rõ, nghĩa là ảnh v.v... xanh v.v... nhóm sắc tạo đại chủng, vì hiển sắc nhiều ở trong đó, sắc khác vì không phải nhất định nhận lấy, nên chỉ hiển sắc có thể biết rõ. Trống rỗng một hiển, nghĩa là trong thấy trống rỗng, núi Tô-mê-lô đã hiện ra sắc thuần túy.

Há sắc hiển v.v... có đủ loại hiển sắc mà chỉ nói đây là một hiển ư? Không đúng thì sao? Do sắc ảnh v.v... và hiển đất v.v... hòa lẫn khó nói, không thể thấy riêng, căn cứ ở nghĩa không thuần túy, nói không phải một hiển. Sắc của cõi chẳng này không có đối tượng nương tựa riêng, vì thuần túy có thể thấy, nên gọi là một hiển. Hoặc có nhóm sắc, chỉ hình có thể rõ, nghĩa là thân biểu đều có nhóm

động đại tạo, do động, thân nhận tánh pháp nối tiếp nhau, vì giả lập bày, nên thể không phải chân thật, chỉ tâm sở v.v... trong nhóm thân khởi đại tạo đẳng lưu, các hình khác nhau trong nhóm vật thật, đây là thân biểu. Hoặc có nhóm sắc, cả hai cùng có thể biết rõ, nghĩa là đã nói các nhóm hình, hiển khác, do không phải nhóm ở đây là một, có thể nhận lấy nhóm khác.

Trong nghĩa này, Kinh chủ đã vấn nạn ở trước ra sao?

Một sự có hai thể: Vấn nạn này không thành, vì không phải điều được thừa nhận.

Là có hình, hiển nương tựa lẫn nhau, lệ thuộc nhau như nói: Con cò chẳng phải cò nêu và cò hiệu chẳng phải quạ v.v... Trong đây, hiển hình đều có thể biết rõ. Hoặc có nhóm sắc cùng không thể biết rõ như hương, vị v.v... và nhóm vô biểu.

Có tụng giả khác tạo ra tụng này: Hoặc có nhóm sắc, chỉ có hiển sắc. Câu thứ nhất nghĩa là nhóm sáng, tối, tức sự khác nhau này, gọi là ánh sáng ảnh.

Câu thứ hai, là như trước nói.

Câu thứ ba, là hai câu trước đã nói không thân nhiếp đều có nhóm sắc, nhóm sắc xanh v.v... cũng có dài v.v... hình lượng khác nhau, vì hiện có thể thấy.

Câu thứ tư, cũng như trước nói.

Há không là ảnh v.v... cũng có hình lượng rõ ràng có thể thấy, lẽ ra gọi là cùng có?

Thuyết kia nói trong nhóm ảnh v.v... không có hình, vì giả dối, phân tán, nên vật rất ngăn ngại khác, đến vào trong đó, vì vật kia không hủy hoại. Hiện thấy thế gian hòa tập rất ngăn ngại, có tụ hình, sắc, vật rất ngăn ngại khác, đến vào trong đó, vật kia là tổn hoại, nhóm ảnh v.v... thì không đúng, nên trong đó không có hình.

Lại, các nhóm sắc rất ngăn ngại, hòa tập có cực vi hình được xếp đặt vây quanh.

Do sự gìn giữ thuộc về nhóm hình như thế, nên có phân chia giới hạn, lỗ hồng có thể được, chẳng phải ở biên nhóm các sắc ảnh v.v... có hình thâm nhiếp, gìn giữ, như hòa tập v.v... vì không thấy có tự dao động. Nhưng có hình lượng dài v.v... rõ ràng, hiện có thể được, nghĩa là tùy theo bản chất.

Nếu vậy, thì lẽ ra không có hình tượng trong gương. Vì sao? Vì như ảnh không có hình, vì tùy theo bản chất mà hình có thể được.

Các hình tượng như thế, lẽ ra không có hiển sắc, vì tùy theo bản chất, nên hiển sắc có thể biết.

Lại, hình tượng lẽ ra không lấy hình sắc làm thể. Mặc dù thấy có cao, thấp, nhưng vì như bức họa là không, nên như tùy theo bản chất và tùy theo đối tượng nương tựa. Hình sắc dù không có, nhưng hiện giống như có. Hiển lẽ ra cũng như thế, dường

như có thật không, tức là hình tượng không phải hình, cũng không phải hiển làm thể, không phải hiển sắc, của hình tượng như hình ảnh không có bị tùy theo do các hình tượng, vì không quyết định, do hình tượng tùy theo chất và vì đối tượng nương tựa, nghĩa là hình tượng, hình, hiển, đôi khi tùy theo đối tượng nương tựa, đôi khi tùy theo bản chất mà vì hiển hiện, nên ảnh hiển không hề có lý tùy theo bản chất, hình cũng không có nghĩa tùy theo đối tượng nương tựa. Vì chỗ cư trú này, gọi là đối tượng nương tựa, nên hình tượng và ảnh không có nghĩa đồng.

Nếu cho rằng hình tượng và ảnh vì đồng nghĩa tùy theo, nên hình tượng lẽ ra không có thể ấy, về lý cũng không đúng. Nghĩa tùy theo nghĩa dù đồng, nhưng vì trông thấy riêng khác, nghĩa là hình tượng, ảnh, hình, dù đồng tùy theo chất, nhưng tượng tùy theo chất, cũng có cao thấp, ảnh chỉ tùy theo chất có phần lượng thô. Đối với phần lượng thô, nghĩa tùy theo dù đồng, nhưng hình tượng thì tùy theo phần lượng chất quyết định, ảnh chẳng phải quyết định đồng với chất lượng. Hoặc lớn, hoặc nhỏ, hoặc có lúc vì bằng nhau. Do đó, hình tượng với ảnh nghĩa tùy theo dù đồng, nhưng chỉ ảnh, không có hình, không phải hình tượng không có hiển. Nếu hiển cũng không có, vì không có tùy theo, nghĩa là đối với ảnh, sắc có hiển tự thành. Ảnh này đã dùng hiển sắc làm thể, nói hình tùy

theo chất, có thể không có lỗi. Thể của hình tượng đã không phải hình, nếu cũng không phải hiển thì sẽ không có thể của hình tượng. Sao có thể nói hình tượng tùy theo bản chất?

Hoặc vì tùy theo đối tượng nương tựa. Hình tượng nhất định chỉ hiển làm thể, phân chia giới hạn hình sắc, tất nhiên, dựa vào giới hạn phần hiển sắc rất ngăn ngại, chỉ dựa vào tướng hiển. Thế nên, các ảnh hình như tượng, họa v.v... không có hình. Do đó, đã ngăn dứt vấn nạn hình tượng và hình sắc đồng, do hình tướng kia tùy theo nghĩa dù đồng, nhưng như hình cao, thấp có thể nhận lấy mà chẳng phải có. Trước đã nói hình sắc cũng vì so sánh lượng nhận lấy, nên hình sắc ở trong chẳng phải như đối tượng nhận lấy, vì nhận lấy không nhất định, nên có thể cho là không có hiển sắc ở trong đó, nhận lấy đều nhất định, vì đồng với nhận lấy hiển khác, nên hình tượng chỉ hiển làm thể.

Nếu vậy, thì như ảnh, tượng, hình sắc nghĩa tùy theo dù khác nhau, nhưng không có nghĩa bằng nhau.

Như thế, sắc hiển của hình tượng và hình của ảnh, nghĩa tùy theo dù khác, nhưng không có nghĩa bằng nhau.

Sự so sánh này không đúng, vì trước kia đã nói: Nghĩa là nếu hình tượng không có hiển, nghĩa tùy theo lẽ ra cũng không có.

Lại, vì sao ông không tạo ra sự nhận lấy này? Như ảnh và hình tượng, hình tùy theo dù đồng, nhưng đối với trong sự tùy theo đó, chẳng phải không có khác nhau.

Như thế, hình tượng, hiển và ảnh, hình, nghĩa tùy theo dù đồng, nhưng có, và không khác nhau.

Há không là ở đây, lẽ ra phải lập vấn nạn: Như trong ảnh v.v... mặc dù không có hình sắc, nhưng đối với hiển sắc, hiển có phân lượng. Như thế, lẽ ra cũng đối với các nhóm sắc cực ngại, hòa tập, chỉ hiển không có hình, vấn nạn này không đúng, nếu các nhóm sắc cực ngại, hòa tập, thì cũng sẽ không có hình, ảnh tượng, nên không có phân lượng để nhận lấy, đối với bức họa tô màu v.v... các người thợ khéo, dùng hiển sắc khác, xen lẫn hiển khác, mô phỏng bản chất, hình cao, thấp v.v... thật ra ở trong đó, không có cao, thấp v.v...

Nếu các hòa tập, nhóm sắc cực ngại, cũng không có hình thật, chỉ có hiển, nghĩa là như nhờ bức họa v.v... hiển sắc khác xen lẫn hiển sắc khác, trạng thái giống như có hình, mà thật ra ở giữa không có cao, thấp v.v... nhưng các nhóm sắc cực ngại hòa tập, không chờ đợi hiển khác xen lẫn sắc hiển khác, tự có cao, thấp, bằng nhau, hình lượng thật có thể nhận lấy. Do đó chúng biết các nhóm cực ngại, khác và các hiển sắc, có riêng hình thật. do đó, có thể khiến cho ảnh tượng, bức họa v.v. dù không có hình sắc, mà giống như có hình. Thế nên,

lời nói của người kia chẳng phải là vấn nạn đúng.

Há không như từ chẳng phải hình làm thể, hình tượng được bản chất của nó sinh ra hình tượng riêng, dù hiện có thể nhận lấy mà không có hình thật.

Như thế, từ chẳng phải hình làm thể, các nhóm cực ngại có ảnh hình tượng sinh, có hiển không có hình, nhưng hình có thể nhận lấy. Điều này cũng phi lý, tùy theo hình của bản chất, đã khởi hiển của hình tượng, vì giống như có hình, nên từ hình này sinh ra tượng, cũng giống với có hình lượng có thể được, về lý tất nhiên có thể như thế. Từ không có hình chất, đã khởi hiển của hình tượng, sinh ra hình tượng riêng, chỉ vì hiển không có hình, nên hình tượng không có hình cũng chỉ hiển bày làm thể, tức do phân biệt hỏi đáp như thế.

Đã ngăn dứt, chấp hình tượng, ảnh, làm thể để biện luận. Vì hình tượng và ảnh không phải pháp đồng. Hình tượng như bản chất có các thứ tướng, còn ảnh thì không đúng, nên chẳng phải pháp đồng.

Lại, các ảnh khởi, do ngăn che ánh sáng, ánh sáng đã có xứ, tất nhiên không có ảnh, còn hình tượng thì không đúng, nên chẳng phải pháp đồng.

Lại, thấy các hình tượng vào trong nước, gương, thấy ảnh thì không đúng, nên chẳng phải pháp đồng.

Lại, chẳng phải nhân ảnh, có riêng ảnh sinh, hình tượng có thể làm sinh nhân ở hình tượng riêng, nên hình tượng và ảnh nhất định không phải pháp đồng. Lại, ảnh không tùy theo chất có cao, thấp, hình tượng thì không đúng, nên chẳng phải pháp đồng, vì thế không nên chấp hình tượng tức ảnh. Nhưng người tụng ban đầu đã nói thế này: Trong nhóm ảnh v.v... Chẳng phải không có hình, sắc, vì hiển tăng, chỉ hiển có thể rõ ràng.

Các hình sắc lược có hai thứ:

1. Nghĩa là ở bên nhóm cực ngại của hiển sắc hòa tập, sắp xếp khắp vòng.
2. Ở bên nhóm không ngại của hiển sắc hòa tập, sắp đặt quanh khắp.

Chỉ ở biên tụ cực ngại hòa tập. Sự khác nhau của hình, được gọi là thân biểu, nên ở đây không có lỗi như đã nói.

Đã nói về nghiệp thân biểu, nghiệp ngữ biểu.

Thế nào là tức "nói tiếng", gọi là nghiệp ngữ biểu? Vì sao thế của ngữ biểu tức ngôn ngữ. thân biểu, ý nghiệp chẳng phải tức thân, ý, vì là ngôn ngữ, không có công năng riêng của tiếng, biểu là ngoài thân và ý, có sắc biểu vì tư nghiệp nên đặt tên thân nghiệp từ đối tượng nương tựa, ngữ nghiệp căn cứ ở tự tánh, ý nghiệp tùy theo cùng khởi. Do đó ở trong đó không có lỗi trái nhau.

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 35

Phẩm 4: NÓI VỀ NGHIỆP (PHẦN 3)

Như thế đã nói về tướng nghiệp của hai biểu. Tướng nghiệp vô biểu, ở phần đầu đã nói. Nhưng Kinh bộ nói: Vô biểu này cũng chẳng phải thật, do giới hạn của lời thề ở trước, chỉ vì không tạo tác, nên vô biểu kia cũng được căn cứ nơi đại chúng quá khứ để lập ra, nhưng vì thể của đại chúng quá khứ không có.

Lại vì tướng Vô sắc của các vô biểu, các nhân như thế đều không đúng. Vả lại, không phải chỉ không tạo tác, tức gọi nghiệp vô biểu, vì nghiệp vô biểu chẳng đợi thắng duyên, nghĩa là chỉ không tạo tác thì đối với trước lập lời thề, và sau lập lời thề không khác nhau, nên phần vị chưa lập thề, không tạo tác đã thành. Lại, lập giới hạn lời thề, ấy là vô dụng. Nếu cho rằng không tạo tác, cần phải chờ đợi thắng duyên mới có thể được thành, thì tánh luật nghi, tức thừa nhận có pháp riêng sinh. Hiện thấy thế gian đợi thắng duyên hợp, tất nhiên có pháp có tự "thể" riêng sinh.

Nếu cho rằng vì lập thế, nên được A-thế-da (ý lạc), thì nên vấn nạn A-thế-da, là gọi đối tượng nào? Nghĩa là pháp tâm, tâm sở, chuyển biến khác nhau như thế.

Nếu như vậy, thì phần vị thôi dứt này, nên mất đi luật nghi, tức phải thường lập lại thọ nhận lại lời thế.

Nếu cho rằng A-thế-da không tạo tác như thế, vì thường không có nơi nghỉ trong tất cả thời gian, lời nói đó thật như vậy, thế này đều không có, vì không có pháp, không có chấp nhận có sự dừng nghỉ. Lại, một mình ở chỗ vắng lặng, lập thế có thời gian như A-thế-da này, sao chẳng? Sao không phải tánh luật nghi? Đã thừa nhận tánh này, thì phải đợi thắng duyên, nên biết nhất định phải có pháp thù thắng khởi. Nghĩa là tất nhiên phải có pháp tánh thù thắng đợi duyên như thế hòa hợp mới khởi, không phải đều không có pháp tánh thù thắng, nhân giáo rộng lớn, gia hạnh mới được. Nếu khác với giáo này, thì đồng với các Bà-la-môn và người lìa trói buộc, giả lập phương tiện lớn mà trống rỗng không đạt được gì.

Nếu cho rằng lập thế như thế phải có kỳ hạn, phải đối trước chúng tự bày tỏ tâm nguyện, như chứng minh pháp sám hối, mới được thành, thì không mặc pháp y, không cạo râu tóc, không mang ủng khí, chỉ đối trước chúng, lập thế có kỳ hạn, từ nay trở đi, ta nhất định không làm các việc ác như

thể, được gọi là người xuất gia thọ giới cụ túc. Lại thể gian hiện thấy các hữu tình kia, thực hành các thứ gia hạnh thù thắng, bèn có các thứ pháp loại khác sinh. Đã thấy người xuất gia thọ giới cụ túc, thực hành các thứ gia hạnh thù thắng. So sánh biết nhất định có các pháp thù thắng sinh, pháp này đối với tông của ta, gọi là Nghiệp vô biểu.

Ví như ông đặt tên A-thế-da này. Khác với tâm và vô tâm thường tùy theo nối tiếp nhau thì tên gọi này về lý, cũng không có lỗi. Nếu hoàn toàn không có vật mà đặt tên này, thì sẽ trở thành tội nặng của đạo nghiệp thứ tư. Lại, thuyết kia cũng y cứ đại chúng quá khứ đề lập, nhưng thể của đại chúng quá khứ chẳng phải có, về lý cũng không đúng, lẽ ra phải cùng tư duy, lựa chọn. Thể của pháp quá khứ, là có hay không, mới có thể vấn nạn. Lại, đại chúng đất v.v... của đời quá khứ, có công năng làm duyên sinh, vì chẳng phải điều thừa nhận, nên đại chúng kia từng hiện tại và vô biểu sắc có thể làm duyên sinh. Nay, mặc dù quá khứ sinh ra vô biểu, nhưng vẫn chuyển biến nối tiếp nhau, không mất.

Lại, nói tướng Vô sắc vô biểu, về lý cũng không đúng, vì trước đã nói, nghĩa là trong phẩm đầu tiên, đã nói về lý này, vì trong pháp Vô sắc, không có tướng này. Kinh bộ kia căn cứ ở biến đổi, hư hoại và biểu thị sự khác nhau của các tướng, giải thích chung về sắc, danh. Trong pháp không có sắc, vì không có tướng này, nên mặc dù chẳng

phải nghĩa này phổ biến tất cả sắc, nhưng trở thành không vượt qua những lời dạy bảo giải thích về sắc.

Hoặc trong thức cũng có lỗi này, vì không phải các thức đều phân biệt rõ, nên nghĩa kia không vượt qua, thì kinh bộ này đâu có lỗi!

Lại, giải thích các sắc, lược có ba nghĩa:

1. Nghĩa chỉ rõ phương xứ hiện hữu.
2. Nghĩa xúc đối với biến hoại.
3. Nghĩa căn cứ sắc để lập bày.

Nghĩa là sắc có thấy, có thể chỉ rõ ở, phương sở này phương sở, khác, nên gọi là sắc. Các sắc có đối, có thể bị tay v.v... đối tiếp xúc biến đổi hư hoại, nên gọi là sắc. Các sắc không có đối, không có thấy, vì căn cứ ở sắc để lập nên gọi là sắc, chẳng phải là thân, ngữ có thể lập bày sắc này. Vì trong cõi Vô sắc, sự lập bày này không có. Hoặc như các sắc quá khứ, vị lai dù không có biến hoại v.v... nhưng cũng thọ nhận tên sắc, sắc vô biểu này lẽ ra cũng như vậy, nên thuyết kia chẳng phải vắn nạn.

Lại, nhất định phải thừa nhận các sắc vô biểu là tánh thật có. Vì sao? Tụng nói:

Nói sắc ba vô lậu

Vì tăng không tạo thấy

Luận nói: Do Khế kinh nói: Sắc có ba thứ ba thứ này là xứ, thân nhiếp tất cả sắc:

1. Có sắc có thấy, có đối.

2. Có sắc không thấy, có đối.

3. Có sắc không thấy, không có đối.

Trừ sắc vô biểu, đâu cần nói nữa, tức là sắc không có đối, không thấy thứ ba trong đây. Trong đây, Thượng tọa bộ vâng theo vọng tình của mình, sửa đổi chánh văn, làm ra tụng như thế này:

1. Có sắc không thấy, có đối, nghĩa là một xứ xúc, vì không phải đối tượng thấy, vì là đối tượng xúc.

2. Có sắc có thấy, không có đối, nghĩa là một xứ sắc, vì là đối tượng thấy, vì không phải đối tượng xúc.

3. Có sắc không có thấy, không có đối, nghĩa là tám xứ còn lại, vì chẳng phải đối tượng thấy, vì chẳng phải đối tượng xúc, nên chắc chắn không có sắc, có thấy, có đối.

Cách giải thích tụng như thế, nếu có tín, thọ, hoặc chánh lý, có thể thừa nhận dẫn đến ngăn dứt, đả phá vô biểu mà tông ta đã lập, nhưng cách giải thích của bài tụng kia không ngoài lỗi đã nói từ trước đến nay, nên không hề có kinh khác tạo ra bài tụng này.

Hỏi: Ai có thể tín thọ?

Đáp: Kinh chủ kia tạo ra thuyết này: Các sư kinh bộ trong kinh đã tụng từng thấy có bài tụng này. Các luận giả Đối pháp, lẽ ra chuyên tin học. Các sư Đối pháp do yêu vô biểu, nên khiến tâm đảo

ngược, rối loạn, tụng lầm kinh này, nên chẳng phải không có kinh tạo ra tụng như thế các Đại luận sư A-tỳ-đạt-ma thật sự cho là kỳ lạ thay! Phá hoại người hiền cho yêu thích phù phiếm, cong vạy như thế, vượt đường mà đi. Một loại tự xưng kinh là lượng, cũng hay thâm nhiếp làm pháp, nhân bên trong, bấy giờ cho bình luận về lý, giáo rất sâu. Nhưng trong các bộ, có các lời Thánh, không hề thấy có giải thích nghĩa lý, trái với kinh khác. Đâu thể khuyên người trí, khiến chuyên tin học, yêu vô biểu sắc! Chính hợp với uy nghi Đức Phật ở trong kinh vì tự thâm nhận, nghĩa là du "Vết chân voi" trong Khế kinh nói: vì có sắc của pháp xứ, nên kinh kia nói: Nhân giả! Trong đây các pháp sắc, chỉ cảnh ý thức, thể là uẩn sắc, thuộc về pháp xứ, không có thấy, không có đối. Nếu là vô biểu, thì còn sắc nào? Nói là sắc uẩn thuộc về pháp xứ? Sao không thừa nhận đây là sắc quá khứ, vị lai, nên mười sắc xứ, không ở khắp ba đời, thừa nhận nhân v.v... quá khứ vị lai, đều thuộc về pháp xứ. Lại, trái với các kinh khác nhau. Pháp, nghĩa là xứ ngoài là pháp không thâm nhiếp của mười một xứ, không có thấy, không có đối. Kinh này ngăn dứt mắt v.v... là thuộc về pháp xứ. Lại, mắt v.v... quá khứ, vị lai kia, tùy theo thích hợp với thể là có thấy, có đối. Do đó, không nên thuộc về pháp xứ.

Lại, các sư kia chớ thừa nhận mắt v.v... quá khứ, vị lai là sắc, vì lúc ấy không có tướng các sắc

biến đổi hư hoại, đây tức là vấn nạn ở trước, và giải thích kinh này tự trái lẫn nhau, không phải khéo nói.

Lại, sắc pháp xứ quyết định có, mỗi đều là xứ riêng, kinh nói pháp xứ ngoài, chẳng phải như ý xứ, nói là Vô sắc. Do trong pháp xứ, quyết định có sắc, không nói là không có sắc, rất là hợp lý, mà phẩm biện bản sự đã phân biệt rộng.

Như thế, tụng kia trái với giáo lý nói, chỉ hợp với không biết gì kinh bộ đã tụng. Lại, cách giải thích kia đã ngăn cách giáo lý Phật, được thâm nhiếp các sắc thù thắng. Các sư Đối pháp nêu tin học tụng này, là vì không muốn tạo lợi ích cho mình, cho người, nên Thượng tọa bộ kia không nên khuyên người tin học. Vì một loại kia rất không muốn thành tựu chánh lý Thánh giáo, chuyên vâng theo kiến giải riêng mình, giả dối làm giải thích tụng, mê loạn người ngu. Cho nên, từ nay ta sẽ buông xả dần. Lại, Tụng kia, không chỉ trái với kinh, mà lớn, nhỏ, tìm tòi, gạn hỏi cũng không có chánh lý, nghĩa là có lý gì chỉ một xứ xúc, gọi là có đối, không phải sắc ngại khác. Các sắc có chất ngại, chính nơi ở của nó, khởi dụng chướng ngại khác, nên gọi là đối. Có đối này, được gọi là có đối. Hiện thấy xứ sắc, chính nơi cư trú của nó lần lượt đối nhau, có thể làm chướng ngại. tiếng v.v... mắt v.v... ngăn ngại nhau cũng vậy, hiện đối với chỗ chính nó, chướng ngại lẫn nhau, mà nói không có

đối, ý nghĩa sâu xa thật khó biết, nên lời Thượng tọa bộ nói hoàn toàn không có chánh lý.

Lại, căn cứ vào giáo huấn để giải thích, tên sắc thủ uẩn, chứng tên có đối, chẳng phải chỉ gọi là xúc, nghĩa là khi tay v.v... xúc đối, tức là biến đổi, hủy hoại, gọi sắc thủ uẩn. Do đó, đủ có thể chứng xứ sắc v.v... đều là có đối. Vì sao? Vì chẳng phải chỉ đại chúng gọi là sắc, thủ uẩn và gọi là tay v.v... có thể nói cái này và cái kia tiếp xúc lẫn nhau, nên có biến đổi, hư hoại. Nhóm chung: Tay v.v... xúc lẫn nhau đối, là có biến đổi hủy hoại. Nghĩa trong đây tức là hiện thấy thế gian dùng vật của nhóm khác va chạm vật của nhóm khác, vì biến đổi hư hoại, nên tưng theo ý Thượng tọa bộ, trái với lý chánh giáo. Ở đây, Kinh chủ giải thích rằng: Các sư Du già nói thế này: Người tu Tĩnh lự do sức định sinh cảnh cõi Sắc của định. Vì sắc thứ ba này, chẳng phải cảnh của nhãn căn, nên gọi không có thấy, vì xứ sở không chướng ngại, nên gọi là không có đối.

Cách giải thích này phi lý, vì tất cả pháp đều là cảnh của sở duyên của ý thức. Người trụ không nhàn, ý thức tức duyên các sắc có thấy làm cảnh giới định, chủng loại sắc này khác với sắc v.v... khác, là từ định khởi, do đại chúng sinh, không có chướng ngại, lắng trong như sắc cõi không.

Nghĩa lý như thế, phẩm biện bản sự, nhân giải thích cảnh mộng, đã phân biệt đủ, lẽ ra vấn nạn như

thế.

Vì sao cảnh định, xanh v.v... dài, dùng hiển hình làm tánh, như xứ sắc khác, không phải thuộc về có thấy. Nhưng từ định khởi đại chủng sinh, rất thanh tịnh, màu nhiệm. Lại ở trong định, vì nhãn thức không có, nên không phải cảnh của nhãn thức, như sắc trung hữu, đủ đủ hiển hình, nhưng không phải mắt sinh hữu có thể nhìn thấy. Hoặc như sắc của địa trên, không phải cảnh mắt của địa dưới. Đã có xứ sắc của phần ít hiện tại, không cho phần ít nhãn căn làm cảnh.

Sao không thừa nhận có một ít xứ sắc, không làm cảnh cho tất cả nhãn căn? Lại xứ sắc, sở duyên ở trong mộng, nên không có thấy, không có đối, chỉ vì cảnh ý thức, vì thế, do kinh nói có ba sắc, chứng minh vô biểu sắc, lý có thật thành.

Lại, trong Khế kinh nói có sắc vô lậu, như Khế kinh nói: Pháp vô lậu thế nào? Nghĩa là các sắc hiện có ở quá khứ, vị lai, hiện tại không khởi ái, giận dữ, cho đến thức cũng vậy gọi là pháp vô lậu. Trừ vô biểu sắc thì pháp nào gọi là các sắc vô lậu, trong Khế kinh này? Kinh chủ trong đây cũng giải thích rằng: Các sư Du-già nói như thế này: Tức do sức định sinh ra sắc trong đó, dựa vào định vô lậu, tức nói là vô lậu. Chưa Kinh chủ, có gặp những việc ở xứ nào?

Các sư Du-già thường dẫn lời nói đó để hiểu rõ

Thánh giáo. Vả lại, nghe nói có năm trăm A-la-hán, cho đến chánh pháp trụ, không nhập Niết-bàn, nhưng chưa hề nghe ở chỗ kia có thuyết này. Nếu có thuyết này, về lý cũng không trái. Tất cả các sắc câu sinh, của định vô lậu, dùng hình, hiển làm thể, vì không đúng. Nếu thừa nhận chẳng phải hình hiển kia làm thể, là sắc vô lậu, dựa vào định mà sinh, sắc này nên biết là vô biểu sắc.

Phái Thí dụ nói: Trong thân Vô học và khí thể gian bên ngoài, các sắc tất cả, vì không phải lậu nương tựa, được gọi là vô lậu. Nhưng Khế kinh nói: Pháp hữu lậu, là tất cả các mắt, cho đến nói rộng. Ở đây vì chẳng phải đối trị lậu này, nên được gọi hữu lậu. Vì chiết phục tông kia, khởi tranh luận rộng, đủ như tư duy, lựa chọn trong tướng hữu lậu, nên ở trong đây không lập lại sự đả kích, bác bỏ nữa.

Lại, chẳng phải mắt v.v... chẳng phải đối trị lậu, được gọi là hữu lậu. Chớ có lỗi đạo tạp nhiễm thế gian, trở thành vô lậu. Về sau, đối với nghĩa thuận tiện, sẽ thành lập rộng, trong đạo thế gian, có công năng lìa nhiễm.

Lại, mắt v.v... kia, không phải pháp như ý, vì thuyết ý thức, nghĩa là Phật đối với trong các tướng hữu lậu và vô lậu, nói rằng: Rơi vào ý thế gian, rơi vào pháp thế gian, rơi vào ý thức thế gian, gọi là hữu lậu, ý xuất thế gian, gọi là vô lậu, không phải đối với mắt v.v... tạo như thế, nên biết thuyết kia

chỉ thuật lại chấp tà. Nhưng trong Khế kinh nói sắc vô lậu, nên vô biểu sắc có thật, lý ấy được thành.

Lại, Khế kinh nói: Có phước tăng trưởng. Như Khế kinh nói: Các hữu tín tịnh! Nếu thiện nam hoặc thiện nữ, thành tựu có dựa vào bảy sự phước nghiệp, hoặc đi, hoặc đứng, hoặc ngủ, hoặc thức, thường nối tiếp nhau, nghiệp phước tăng dần, nghiệp phước nối tiếp khởi, không có ngưng tựa cũng thế. Trừ nghiệp vô biểu, nếu khởi tâm khác, hoặc lúc vô tâm, dựa vào pháp nào để nói phước nghiệp tăng trưởng?

Trong đây, Thượng tọa bộ tạo ra lời nói như thế này: Do vật bồ thí, nghiệp phước tăng trưởng, nên nói như thế, cho đến đã thí cho phòng, nhà, trụ lâu có thể khiến nghiệp phước của thí chủ tăng trưởng, thường nối tiếp nhau sinh. Lại, trong Già-tha cũng nói rằng:

Thí vườn, rừng, ao, giếng Cầu, thuyền, tàng cấp, nhà Người này, vì do đó

Ngày, đêm phước thường tăng.

Thượng tọa bộ dẫn tụng này, khác nào chưa thông suốt kinh, chỉ đủ lỗi tông mình, bác bỏ vô biểu! Nghĩa là sự vắn nạn trước kia của người khác: Nếu không có vô biểu, thì vị nhiễm tâm v.v... vì sao phước vẫn còn, mà Khế kinh nói: Phước thường tăng trưởng, nói phước tăng trưởng là do đã thí cho vật. Việc này đối với sự vắn nạn của

người khác, há nói là có thể thông suốt qua! Về lý, thật sự phước tăng, là do thí cho vật, nhưng nên phân biệt phần vị tâm nhiễm, v.v... tại sao phước không dứt, mà nói là tăng?

Thượng tọa bộ ở trong đó, chưa bày tỏ lý kia, nên dù có thuyết nói, nhưng thành vô dụng.

Lại, Thượng tọa bộ kia tự đặt ra hoài nghi, vẫn nạn: Nếu ở trong đó, vật thí không trụ, như ba thứ phước sau, làm sao tăng? Tức sự giải thích: Do thức ăn đã thí cho, sinh ra lợi ích, vì vẫn an trụ, nên có thể khiến thí chủ thí phước thường tăng. Việc này cũng đồng với trước, có lỗi đã nói.

Lại, Thượng tọa bộ kia nói lặp lại, hoặc A-thế-da, vì không quên mất, nên phước thường tăng. Nếu vậy, thí chủ ở vị nhiễm tâm, ít có duyên thí, sự nhớ nghĩ cũng còn, do đó nên nói không quên mất. Thượng tọa bộ kia nói không đúng, thì không quên, nghĩa là sao? Nghĩa là A- thế-da là tâm, tâm sở và nghiệp vô biểu, đây gọi là nghĩa gì?

Há không đúng, tới, lui, tìm tòi, gạn hỏi. Thượng tọa bộ kia chỉ rõ lời Phật nói đều không có nghĩa. Lại, Thượng tọa bộ kia tự hỏi: Thế nào là không có nương tựa trong sự phước nghiệp, có thể tạo ra thuyết này: Do vật đã thí cho nghiệp phước tăng trưởng, liền tự đáp: Đây là nhân tụng trước nói các hữu dựa vào phước ấy nên đến, về lý thật trong đây, không có nghĩa phước tăng.

Thượng tọa bộ, phần nhiều vâng theo vọng tình của mình, chuyên lập tông nghĩa, trái với các Thánh giáo, không thể giải thích một cách thông suốt đeo đuổi bác bỏ cực thành trái với Khế kinh, nói không có thật nghĩa, chê bai pháp như thế, há nói là người thiện.

Nếu đối với Khế kinh không hiểu nghĩa sâu xa, không vì nghĩa tốt hơn, tại sao liền không bác bỏ, lại nói: hoặc do phát khởi A-thế-da dày đặc, nên phước cũng tăng theo.

Điều này cũng phi lý, vì trước kia đã gạn hỏi, vẫn nạn A-thế-da này, về lý không thành. Lại, phải bỏ lập luận trước kia: Nếu không thí cho vật, phước cũng tăng trưởng thì, trước không nên nói: Do vật đã thí cho, nối tiếp nhau, trụ lâu, phước thường tăng trưởng. Kinh chủ ở đây, nói như thế này: Các sư quỹ phạm ở trước đã giải thích như vậy: Do sức của pháp như thế, nghiệp phước tăng trưởng, cũng như thí chủ thí cho tài vật. Như thế, như thế, người nhận thọ dụng. Do các người thọ nhận, thọ dụng các vật thí cho, công đức gồm nhiếp lợi ích có khác nhau, nên về sau, tâm thí chủ dù duyên khác, nhưng duyên thí trước do tư huân tập nối tiếp nhau vi tế, chuyển biến dần dần khác nhau mà sinh. Do đó, ở vị lai có thể chiêu cảm nhiều quả, nên mật ý nói. Thường nối tiếp nhau, nghiệp phước tăng dần, nghiệp phước nối tiếp nhau khởi, nên phải hỏi: Trong đây, thế nào gọi là nối tiếp nhau? Sao gọi

chuyển biến? Sao gọi sai khác? Sư kia đáp thế này: Nghiệp tư là trước, tâm sau sinh, gọi là nối tiếp nhau. Tức sự nối tiếp nhau này, vào thời gian sau riêng riêng mà sinh, gọi là chuyển biến. Tức Vô gián này, lúc hay sinh quả, với công sức trội hơn trước, gọi là sai khác. Như hữu nhận lấy thức làm tâm lúc qua đời. Ở tâm trước này, dù có các thứ nghiệp chiêu cảm hữu sau, nhưng vào thời gian này, chỉ có nghiệp rất nặng, hoặc chỉ do tập quán, hoặc công sức chiêu cảm quả của tạo nghiệp gần, rõ ràng bám lấy chẳng phải nghiệp khác. Các nhân Dị thực đã dẫn nối tiếp nhau chuyển biến khác nhau, với công năng cho quả, cho quả dị thực. Đã công năng này là thôi dứt, các nhân Đồng loại dẫn nối tiếp nhau chuyển biến khác nhau, công năng cho quả, nếu người nhiễm ô, khi đến được đạo đối trị rất ráo, công năng cho quả chẳng lưu bèn dứt, người không nhiễm ô, tùy theo ở tâm nối tiếp nhau, đến địa vị Niết-bàn vô dư y, cho quả chẳng lưu, thì công năng hiện có mới rất ráo thôi dứt.

Thuyết nói như thế, tức là do có trước mà đến. Ta thường đả phá: Thuận theo giới xưa v.v... mà nay, chỉ dùng lời lẽ dị diệt, như người múa hát giả vờ đổi thay phục sức, dùng phương tiện giải thích chung dẫn ở Khế kinh. Nhưng sư kia đã nói sự chuyển biến khác nhau nối tiếp nhau vi tế, không có ít nghĩa lý sâu xa có thể khiến cho người trí ghi nói ở trong lòng, chỉ nhờ ở hư văn, lời lẽ giả hợp,

như phái Thắng luận đã chấp hợp đức đồng, dị hòa hợp, vì không có tự thể riêng. Vì sao? Vì như thuyết về nghĩa tâm nối tiếp nhau có nhiễm, có tịnh, tức tâm trước sau, nhiễm, tịnh khác nhau.

Như thế, sự nối tiếp nhau chuyển biến khác nhau, cũng nên là nghĩa tức tâm trước, sau khác nhau. Sự khác nhau của tâm này làm nhân được quả. Quả này có thể có sự khác nhau trước sau, nhưng thể của quả đắc được có các thứ khác nhau, vì quả kia đã từ nhân, thì chắc chắn phải có khác, không phải thể nhất tâm có thể có các thứ. Nếu cho rằng nhân này như giống Bát- đặc-ma, thì cũng không đúng, vì nhân kia do nhiều cực vi hợp thành giống, nên có thể có khác nhau. Lại, giống, mầm v.v... trong các nối tiếp nhau, với thể dụng đối nhau trước, sau không có riêng biệt, nhất tâm nối tiếp nhau, đối nhau trước sau, có thể dụng thiện, ác v.v... đều riêng biệt, chẳng phải không có phần vi tế, thể của một niệm thức có thể có thể dụng thiện, ác v.v... không đồng.

Lại, trong Thánh giáo, đã thừa nhận một thân có nghiệp khác nhau của phần vị thuận với thọ v.v... hiện pháp, do đó làm nhân, như thứ lớp đó, vô dư y cảm quả khác nhau của phần vị hiện pháp thọ v.v... chẳng phải thể nhất tâm có khả năng làm nhân vô dư y cảm được quả riêng của phần vị như ở đây.

Nếu cho rằng như hạt giống v.v... với sức

duyên hợp khác nhau, hoặc sinh ra mầm, hoặc sinh ra tro v.v... việc này cũng phi lý, vì hai nhân thiện, bất thiện đều có công năng chiêu cảm quả ái, phi ái. Nhưng Khế kinh nói: Lời nói không có lý này. Lại, như hạt giống v.v... dù một nối tiếp nhau, nhưng phần vị duyên hợp không từ mầm v.v.... mà có, mầm v.v... sinh, tâm lẽ ra cũng vậy, mặc dù một nối tiếp nhau mà phần vị duyên hợp, không xuất phát từ tâm thiện sinh quả phi ái, cũng không phải quả ái từ tâm ác sinh. Vì thế, nên ông phải thừa nhận sự nối tiếp nhau đồng thời ở nhất tâm, nên có vô lượng tâm đều cùng sinh, hoặc nên thừa nhận tâm như nước uống hòa với hương thơm hoặc nên phải thừa nhận nhân quá khứ có tự thể, hoặc nên thừa nhận quả không có nhân mà sinh. Như thế sẽ trở thành con đường mê lầm. Lại, thuyết kia đã nói: Nhất tâm nối tiếp nhau, ở phần vị sau, riêng riêng mà sinh, gọi là chuyển biến, chắc chắn không đúng. Vả lại như có tạo ra phước hạnh Vô gián, tức lại tạo tác việc ác phi phước. Hai thứ này là một loại chuyển biến hay vì là dị loại mà chuyển biến ư?

Nếu nói đây là một loại chuyển biến, thì sẽ không có sự khác nhau giữa tội, phước. Nếu nói khác loại mà chuyển biến thì thuyết nói lại có tâm thứ ba. Căn cứ vào tướng nào của tâm đó, gọi là sự chuyển biến của phước hành? Lại nói tướng nào gọi là sự chuyển biến của tội hành?

Do các thứ tìm tòi, gạn hỏi như thế v.v... đã chấp nối tiếp nhau chuyển biến khác nhau, tất cả đều không thuận với chánh lý của Thánh giáo.

Lại, Tông của Thượng tọa bộ, kia chỉ hiện tại có, đối với pháp một niệm nối tiếp nhau không thành, sự nối tiếp nhau đã không có, thì nói chuyển biến nào? Vì sự chuyển biến không có, nên sự khác nhau cũng không có. Do đó, lời nói của Thượng tọa bộ kia đều không có thật nghĩa. Cho nên, có pháp riêng. Nếu khởi tâm khác, hoặc lúc vô tâm, thường hiện nối tiếp nhau, tăng trưởng dần dần, gọi là vô biểu, nên lý vô biểu sắc có thật được thành.

Trong đây Kinh chủ, rất vội vã, không xem xét, thấu đạt tông thú của mình, và người muốn dùng lỗi mình để níu kéo tông khác, sao cho bằng nhau, thuật lại trái ngược lời vấn nạn của tông khác, giải thích như sau:

Nếu cho rằng làm sao do sự khác nhau của đức lợi ích nối tiếp nhau khác, khiến tâm nối tiếp nhau khác, mặc dù duyên khác, nhưng vẫn có chuyển biến cách thì giải thích vấn nạn đây hoài nghi này, đồng với vô biểu. Kinh chủ kia lại làm sao do sự khác nhau của ích đức nối tiếp nhau khác, khiến cho sự nối tiếp nhau khác, có riêng pháp vô biểu chân thật sinh, không đúng, thì thân tâm vì tùy thuộc lẫn nhau, nên do thí chủ có phước, tư khác nhau, có tướng như thế, biểu và vô biểu, sắc tạo của hành trước và bốn đại chủng, đều cùng lúc

sinh, sinh rồi Vô gián. Bốn đại chủng và sắc được tạo đều cùng lúc diệt. Vì đều cùng sinh, nên từ đây sinh ra, sắc vô biểu về sau tiếp nối chủng loại trước, cho đến chưa gặp, bỏ duyên vô biểu, thường chuyển biến nối tiếp nhau.

Như thế, tâm thí chủ dù duyên khác, nhưng do người thọ nhận với đức tạo lợi ích khác nhau, nên phước thường tăng trưởng, về lý, không trái nhau. Tuy nhiên, tăng trưởng là nói rõ sự khác nhau của phẩm loại trung, hạ v.v... Các pháp hữu vi được trợ giúp do duyên ngoài, vì pháp đều như vậy. Hoặc ý này biểu thị được sự nối tiếp nhau, chuyển biến nhiều, nên kể lại nói: Nghiệp phước nối tiếp nhau khởi. Tông của ông không đúng. Vì sao? Vì sự khác nhau giữa phước, tư duy của thí chủ đã diệt rồi, Vô gián ấy là có tâm nhiệm nối tiếp nhau sinh. Người thọ nhận, bấy giờ ích đức khác nhau, thí chủ do tâm nhiệm ô kia tăng, đâu có dùng nghiệp phước tăng trưởng như đây.

Nếu cho rằng có riêng pháp phi nhiệm tăng, thì là tâm nhiệm ô, có pháp riêng gì gọi là nghiệp phước?

Nói sự tăng dần kia, cần phải khéo tư duy, tìm cầu tự thể của nó, tâm được nêu lên hàng đầu, từ từ sẽ biểu thị. Nay, rõ ràng các ông không bày tỏ công năng. Thế nên, các ông do chưa vâng lãnh Thánh giáo vắng lặng nhiệm màu, thông suốt qua sư chánh lý, tâm rất muốn tự lập tưởng pháp, giả

dối tự đề cao, xem thường. Tông Kinh bộ của ông, khur khur tự chấp bụi bặm, làm như Thánh giáo. Lại, Kinh chủ kia đã nói: Luận về vô biểu, không có căn cứ trong phước. Đã không có nghiệp biểu thì đâu có vô biểu. Điều này cũng không đúng, vì nghiệp thiện vô biểu, vì vô biểu kia chắc chắn có, nghĩa là nghe xứ đó, phương đó trong áp, hiện có Như Lai, hoặc đệ tử đang cư trú, vì sinh tâm vui mừng, nên phước thường tăng, tất nhiên, người kia phải có lòng tin tăng thượng. Xa hướng về phương kia, cung kính, đánh lễ, ca ngợi, khởi nghiệp biểu phước và nghiệp vô biểu phước, mà tự trang nghiêm, hy vọng được chiêm ngưỡng, gần gũi, thờ phụng, nên dựa vào vô biểu, nói là phước thường tăng. Trong kinh Đức Thế Tôn chỉ nói chủ thể khởi, ở đây, đối với phước khởi, vì làm nhân trội, trừ vô biểu sắc, nếu khởi tâm khác, hoặc lúc vô tâm, tất nhiên không có nghiệp phước nối tiếp nhau tăng trưởng, như trước đã nói.

Nếu chỉ thừa nhận người kia có tâm vui mừng, thì người đó chỉ nên có ý hạnh diệu, tạm khởi, bèn thôi dứt, lý vô thường tăng, nên ta quyết định thừa nhận người kia ngay từ bấy giờ, tất nhiên, lẽ ra cũng có hạnh diệu của thân ngữ. Lại, không phải tự làm, chỉ sai người khác làm. Nếu không có nghiệp vô biểu thì sẽ không thành đạo nghiệp. Vì khiến người khác biểu hiện, không thuộc về đạo nghiệp người kia. Nghiệp này chưa thể chính thức

tạo ra hành động, khiến cho tạo ra hành động rồi, tánh ấy không khác.

Ở đây, Kinh chủ giải thích rằng: Lẽ ra phải nói như thế này: Do bản gia hạnh người được sai bảo dựa vào giáo, khi đã làm rồi, pháp như thế có thể khiến người giáo hóa chuyển biến khác nhau, nối tiếp nhau vì tế mà sinh, do đó, vị lai có thể chiêu cảm quả nhiều. Khi các hữu tự hành động sự đến rốt ráo, phải biết cũng do đạo lý như thế, nên biết sự chuyển biến sai khác, nối tiếp nhau vì tế này, gọi là đạo nghiệp. Đạo nghiệp này tức ở quả, giả đặt tên là nhân, là nghiệp thân, ngữ, vì đã dẫn quả.

Giải thích của Kinh chủ kia phi lý, vì sự nối tiếp nhau vì tế, chuyển biến khác nhau, vì trước kia đã phá, nên không chấp nhận, lại có công năng giải thích vắn nạn, ở trong đây, dẫn lập lại vô dụng.

Lại, thuyết kia lẽ ra phải nói: Do người hay giáo hóa, sai người đi qua xứ khác, hại hữu tình khác. Người giáo hóa thời gian sau, hoặc đối với đạo lý lệ thuộc nhân quả được khéo biết rõ. Do đó, bèn sinh hồ thẹn sâu xa, hoặc có thể phát khởi tâm thiện vượt trội khác. Người được sai bảo bấy giờ, hành động giết hại rồi, thì có thể khiến người giáo hóa với đạo nghiệp sát trong tâm nối tiếp nhau sinh. Tâm này nối tiếp nhau là vì được quả ái hay vì được quả phi ái, hay là được cả hai quả? Về lý, đều không đúng, vì nghiệp sát bấy giờ chính đã xong. Tâm thiện không có chấp nhận chiêu cảm quả khô,

thuận với hiện thọ v.v... nghiệp trở thành lỗi lẫn nhau, rối loạn.

Nếu cho rằng chỉ người giáo hóa phát nghiệp biểu tư, có công năng dẫn dắt quả phi ái ở vị lai, về lý thật sự như vậy, nhưng lỗi chấp kia nối tiếp nhau chuyển biến sai khác là sao? Người hay giáo hóa, tâm đã thiện nối tiếp nhau.

Lại, chấp pháp nào có thể cảm nhiều quả phi ái ở vị lai? Do người năng giáo hóa trong nối tiếp nhau sau, không có pháp sinh riêng, có thể chiêu cảm nhiều, nên được lập như thế, không khiến sinh hỷ. Nhưng do biểu trước chủ thể khởi tâm làm gia hạnh, người giáo hóa thời gian sau, dù khởi tâm thiện, nối tiếp nhau qua nhiều thời gian, nhưng vẫn có bất thiện, được tiếp nối nhau sinh, khiến cho đối tượng tạo tác khi thành, có năng lực có thể dẫn đại chủng của loại như thế và sắc tạo sinh. Sắc tạo sinh này đạo nghiệp căn bản tức nghiệp ở trước và tâm có thể khởi, ở lúc hiện tại làm nhân có thể nhận lấy, sắc được tạo hiện nay vì quả đẳng lưu, nay lúc đang khởi sắc vô biểu, nhân kia ở quá khứ có thể cho quả hiện nay, nhưng người kia, lúc trước đã khởi nghiệp tư, đối với quả phi ái, làm nhân dẫn dắt, đạo nghiệp sau sinh, có thể giúp đỡ nhân mãn, khiến dẫn quả, chắc chắn sẽ sinh.

Tông như thế, có thể khiến sinh hỷ, chẳng phải sức dẫn dắt, tức khiến vị lai, quả ái, phi ái, chắc chắn sẽ khởi, ngoại trừ người năng giáo hóa có thể

khởi tư biểu.

Nếu ở thời gian sau, tâm thiện nối tiếp nhau, cho đến khi người được sai bảo hành sự rốt ráo. Nếu vô biểu không có, lại không có pháp riêng, đối với quả phi ái có thể làm nhân giúp đỡ viên mãn có thể được, thì quả lẽ ra không sinh.

Nếu tâm gia hạnh tức có thể khiến cho quả quyết định sẽ khởi, không cần nhân mãn. Người được sai làm đôi khi không làm việc sát, thì quả phi ái của người giáo hóa, cũng chắc chắn sinh.

Vì không thừa nhận như thế, nên Kinh bộ của ông, đối với lý quả nghiệp, rất là ghét lập.

Nhưng Thượng tọa bộ nói: Đối với người được dạy làm, gia hạnh Vô gián, khiến người dạy (giáo hóa) bị gia hạnh sinh tiếp xúc với tội Vô gián, vì khi sự được sai làm đã xong rồi, người dạy gia hạnh quả mới thành.

Trong đây, Thượng tọa bộ kia chấp Vô gián là sao? Vì làm mất mẹ v.v... hay vì tội đã sinh?

Nếu cho rằng Vô gián tức làm mất (giết) mẹ v.v... thì lìa sát, tư cũng trở thành Vô gián.

Nếu cho rằng Vô gián là tội được sinh ra, thì người bị sai bảo kia khi việc xong, người sai bảo có tư nghiệp, nếu là nhiễm ô thì có thể bị tiếp xúc với trọng tội Vô gián.

Nếu người sai bảo khởi lên tư thiện đúng đắn, người bị sai bảo khi ấy làm, sự sát hại xong xuôi

thì người sai bảo có tội gì mà sinh.

Vì sao phát ngôn, đều không có kiêng sợ? Nói trọng tội Vô gián kia, được tiếp xúc, thế nên nhất định thừa nhận vô biểu thật. Nếu tự không tạo tác, chỉ sai bảo người khác làm, do vô biểu sinh thành tội nghiệp đạo.

Lại nếu không có vô biểu, thì không có tám chi đạo, vì khi ở định, thì ngữ v.v... không có, nên Kinh chủ ở đây, tạo ra lời vấn nạn như thế này:

Vả lại, Thượng tọa bộ kia phải nói lúc đang ở chánh đạo, làm sao có được chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng? Vì ở địa vị này, có phát chánh ngôn, khởi chánh tác nghiệp để mong cầu chỗ dựa v.v... hay không?

Lời vấn nạn này phi lý, vì đồng với lời nói của Phật, nên các sư Kinh bộ, lẽ ra cũng bị vấn nạn. Chánh ở địa vị đạo, vì có phát ngôn và khởi tác nghiệp, để cầu chỗ dựa v.v... hay không?

Vì sao Đức Phật nói chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng thuộc về chi đạo?

Cho nên, vấn nạn nên đồng, nhưng Thượng tọa bộ kia giải thích: Dù không có vô biểu, nhưng ở địa vị đạo, đạt được chỗ dựa của ý lạc như đây, nên sau khi xuất quán, do thế lực ở trước có thể khởi ba chánh, không khởi ba tà, vì ở trong nhân đặt tên quả, nên có thể đủ an lập tám chi Thánh đạo.

Giải thích của Thượng tọa bộ kia không đúng,

vì các chánh kiến v.v... đồng với giải thích này. Nghĩa là chánh kiến v.v... cũng nên có thể tính lường như thế, mặc dù ở vị đạo không có chánh kiến mà được chỗ dựa của ý lạc như thế, nên sau khi xuất quán, do thế lực trước khởi chánh kiến v.v... nên tà kiến v.v... không có. Vì đặt tên quả ở trong nhân, nên có thể an lập đủ tám chi Thánh đạo, nhưng chẳng phải không có chánh kiến v.v... trong quán. Nếu không có chánh kiến v.v... thì đạo lẽ ra cũng không có.

Do lý như thế, các sư Đối pháp phải tạo ra sự so sánh này: Như chánh kiến v.v... khi chánh ở đạo thật có, tự thể cũng nên thật có. Chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, các giới vô lậu, như khi ở quán, được chánh kiến v.v... sau khi xuất quán, không đồng với phàm phu khởi tà kiến v.v... Trong quán như thế, được chánh ngữ v.v... Sau khi xuất quán, không đồng với phàm phu khởi tà ngữ v.v...

Vì sao sanh khởi không đồng với phàm phu?

Nghĩa là Dự lưu v.v... dù khởi tâm nhiễm, tập sự dục v.v... nhưng không thể nói khởi tà tư duy và tà ngữ v.v... đồng ở trong quán được đối trị kia, chỉ thừa nhận có thể của chánh kiến riêng v.v... chẳng phải chánh ngữ v.v...

Điều này có lý gì? Lại có lý gì?

Thừa nhận căn cứ ở chánh kiến v.v... giả lập chánh ngữ v.v... không trái với đây. Hoặc lẽ ra

không thừa nhận riêng có tự thể kia, nên tông kia không phải khéo lập.

Lại, như thấy định, giới lẽ ra cũng như vậy.

Thuyết nói ở đây đều có cả Học, Vô học, nghĩa là Khế kinh nói: Thi-la hữu học, Thi-la vô học, Tam-ma-địa hữu học, Tam-ma-địa vô học, Bát-nhã hữu học, Bát-nhã vô học.

Nếu cho Thi-la ở chánh kiến v.v... giả an lập, thì nói riêng Thi-la có cả Học, Vô học, bèn thành vô dụng.

Ý Thượng tọa bộ cho là khả năng không tạo tác hành động ác của thân, ngữ gọi là chánh ngữ v.v... Do năng lực Thánh đạo, chuyển nối tiếp, nên đối với hai hạnh ác có khả năng không làm tác, nên chánh ngữ v.v... không có tự thể riêng.

Nếu vậy, thì chánh kiến lẽ ra cũng chỉ là khả năng không tạo tác tánh hạnh ác của ý. Vì sao? Do sức của Thánh đạo, vì nối tiếp nhau chuyển biến, nên đối với hành vi ác của ý, khả năng không tạo tác, tức gọi là chánh kiến, không có tự thể riêng.

Kinh nói: Tà kiến, gọi là hành vi ác của ý. Nay, ở trong đây, có lý riêng nào mà một thừa nhận có tự thể, một thì không đúng, nên Thượng tọa bộ kia nói đều không có thật nghĩa.

Lại, nên hỏi Thượng tọa bộ kia: Khả năng không tạo tác, thể là pháp nào? Thượng tọa bộ kia nói: Tức là thắng A-thế-da. Đã tùy theo pháp tâm,

tâm sở tịnh, thiện.

Điều này như trước đã phá, trước phá ra sao?

Nghĩa là hữu tình kia ngừng tâm khởi nhiễm v.v... nên mất luật nghi, như vị chưa được, chẳng phải ở phần vị thôi dứt, có một ít A-thế- da thù thắng như trước, theo đuổi pháp, có thể lập, danh, tướng không tạo tác, thù thắng, chẳng phải tâm nhiễm v.v... và cũng có thể được gọi là khả năng, không tạo tác hành vi ác của ngũ. Lỗi đã nói trước, đều nhóm hợp ở đây.

Lại Thượng tọa bộ kia nói: Thi-la là nghĩa tập quán, cho nên Thi- la không có thật thể riêng, Thượng tọa bộ nói không đúng. Mặc dù có nghĩa tập quán, nhưng vì nói riêng, nên chắc chắn có tự thể riêng, như Khế kinh nói: Nếu đã khéo tu ba giới, định, tuệ. Tu tức tập quán. Nếu chỉ tập quán gọi Thi-la, thì Khế kinh không nên nói riêng tu Giới. Về lý, không nên nói tu tập quán, nếu tu định, Tuệ, tức gọi là Thi-la, thì không nên nói tu ba thứ. Lại, Khế kinh nói: "Y chỉ trụ tu Thi-la, tu tập hai pháp". Há nên nói: Y chỉ trụ tu tập, tu tập hai pháp. Nay rõ ràng, nhân giả đã vận hành giác tuệ, chỉ nhờ dựa vào sách đời để tạo ra quan hệ với Thánh giáo, nên vô biểu sắc thật có, về lý được thành. Mặc dù Thượng tọa bộ kia có nhiều thuyết khác không có đầu mối, mà đều không vượt ngoài những điều đã phá từ trước đến nay, e gây phiền hà về văn, lập lại không phân biệt ngăn dứt. Vả lại, do thuyết trước

đã nói: vô biểu đủ thành tên vô biểu này, là gọi thể gì? Gọi thể xa lìa, xa lìa chẳng phải tác động, chẳng phải tạo ra tên khác của một thể vô biểu, chẳng phải chỉ ngăn dứt tác động, tức gọi là vô biểu, như thế gian nói chẳng phải Bà-la-môn, thế gian đều biết, gọi riêng một loại, vì nghiệp làm nhân, như nghiệp vẽ tranh, vô biểu sắc này cũng đặt tên nghiệp, vì nhân biểu, nhân tư mà được sinh, vì các vô biểu đều do hai lực sinh. Không đúng, thì sao chỉ lệ thuộc cõi Dục, vô biểu hiện có có thể do hai nhân của lực mạnh sinh ra, vì tư cõi Dục, chẳng phải đẳng dẫn. Là thân, ngũ biểu không có công năng phát nghiệp vô biểu, Tĩnh lực cùng có sức tư định duy trì, không chờ đợi ở biểu có công năng trội hơn. Phát nghiệp vô biểu, dù không phải nghiệp, vì nghiệp làm nhân, nhưng cũng được gọi là nghiệp, không thể thọ nhận v.v... cũng gọi là nghiệp. Do nghiệp biểu ngưng, nghỉ, lập nghiệp vô biểu, nên không phải nghiệp ngưng nghỉ mà lập thọ v.v... Thế nên, thọ v.v... dù nghiệp làm nhân, nhưng không đồng với vô biểu, cũng gọi là lỗi nơi nghiệp.

Lại, các vô biểu đều lấy nghiệp làm nhân, chẳng phải làm nhân của nghiệp. Thọ v.v... làm nhân, quả lẫn nhau với nghiệp. Thế nên, không có lỗi đồng với vô biểu.

Vô biểu cũng dùng phi nghiệp làm nhân. Vì sao không thừa nhận, cũng gọi phi nghiệp? Cũng thừa

nhận phi nghiệp, vì không phải tác, vì chỉ nghiệp làm nhân, nên cũng gọi là nghiệp. Đức Thế Tôn cũng nói: Chẳng phải tác, gọi là nghiệp, như nói. Thế nào gọi là trắng? Nghiệp dị- thực trắng, nghĩa là năm Thi-la, bảy thứ Thi-la, cho đến nói rộng.

Để giải thích về tiếng được nói cho rõ ràng nghĩa là đối với hành động ngủ nghỉ và trụ cũng có nghĩa không tạo tác. Dùng tiếng nghiệp nói, cũng thấy thế gian, đối với vị trí chẳng phải tác, đồng với có tạo tác, đặt tên là tác nghiệp. Như hỏi Đề-bà-đạt-đa: Ông tạo nghiệp gì? đáp: Nay ta tạo miên hoặc trụ. Cho nên, đồng với ngôn thuyết thế tục không có lỗi.

Nếu vậy, vô biểu, niệm đầu cõi Dục, không nên đặt tên nghiệp vô biểu, với nghiệp biểu cùng có vì nghiệp biểu ngưng nghỉ về lý không thành.

Vấn nạn này phi lý, vì vô biểu đầu tiên là biểu ngưng nghỉ. Chúng loại vô biểu, về sau, tùy theo ở niệm đầu chuyển biến nối tiếp nhau, nghĩa là sát-na đầu tiên, biểu đi chung với vô biểu, là sau khi, dứt loại nghiệp biểu, vô biểu, thừa nhận tướng vô biểu kia, vì đối với chúng loại đồng, nên dù cùng lúc với nghiệp biểu mà sinh, nhưng vẫn được làm thể của nghiệp vô biểu, vì nghiệp biểu mà được sinh. Hoặc vô hiệu thiện, chấm dứt nghiệp ác, vô biểu bất thiện, vì thôi dứt nghiệp thiện, nên cho dù niệm đầu đều cùng sinh với biểu, nhưng cũng được gọi là nghiệp vô biểu. Tên gọi nghiệp xa lìa, chẳng

phải tác, chẳng phải tạo căn cứ ở đây, so sánh giải thích, đều không có lỗi. Vô biểu với biểu, đều có sắc được tạo, đối tượng được nương tựa của đại chủng là khác, là đồng. Tụng nói:

*Chủ thể tạo đại chủng
Khác với chỗ dựa biểu.*

Luận nói: vô biểu và biểu, dù có cùng sinh, nhưng đại chủng, nhân có thể sinh đều khác, vì hai quả thô, tế, nhân, tất nhiên là khác, nên sinh nhân hòa hợp có khác nhau. Tất cả sắc được tạo, phần nhiều với sinh nhân, đại chủng cùng sinh, nhưng hiện tại, vị lai cũng có phần ít nhân quá khứ. Phần ít là gì? Tụng nói:

*Sau dục, niệm vô biểu
Dựa quá khứ chủng sinh.*

Luận nói: Chỉ sau sát-na ban đầu, lệ thuộc cõi Dục, nơi có vô biểu từ đại chủng quá khứ sinh, nghĩa là vô biểu của niệm đầu lệ thuộc cõi Dục, đều cùng lúc sinh với đại chủng có thể sinh. Đại chủng này sinh rồi, có thể làm sinh nhân của vô biểu tự nối tiếp nhau trong vị lai. Phần vị này và vô biểu của sát-na ban đầu cùng diệt xong. Lúc vô biểu sinh của niệm thứ hai v.v... tất cả đều là đại chủng được tạo ở quá khứ trước. Đại chủng quá khứ này là đối tượng nương tựa của vô biểu niệm sau, vì công năng dẫn phát, nên cùng khởi với vô biểu của niệm sau, đại chủng trong thân, chỉ làm nương tựa. Đại chủng này nếu không có, thì vì vô

biểu không chuyển biến.

Cũng thế, cùng có hai bốn đại chủng trước, đối với các vô biểu sau, làm nhân chuyển tùy chuyển. Thí như bánh xe lăn đi, nhân tay dựa vào đất, tay là công năng dẫn phát, đất chỉ làm chỗ nương tựa, đều cùng có đại chủng ở trước, nên biết cũng vậy. Đại chủng có ở cả năm địa, nghiệp thân ngữ cũng như thế.

Nghiệp thân, ngữ của địa nào, đại chủng tạo của địa nào? Tụng nói:

1. Hữu lậu.

2. Vô lậu.

Hữu lậu dựa địa mình

Vô lậu tùy xứ sinh.

Nếu hữu lậu: Thuộc về năm địa, hai nghiệp thân, ngữ lệ thuộc cõi Dục chỉ đại chủng đã tạo lệ thuộc cõi Dục.

Như thế cho đến hai nghiệp thân, ngữ của Tịnh lự thứ tư, chỉ là đại chủng đã tạo của địa đó.

Nếu vô lậu, thì sẽ nương tựa thân năm địa, tùy theo sinh địa này, nên khởi hiện tiền, tức là đại chủng đã tạo của địa này, vì do pháp vô lậu không rơi vào giới, tất nhiên không có đại chủng, vì là vô lậu, vì do sức của đối tượng nương tựa vô lậu mà sinh.

Nghiệp biểu, vô biểu, loại chúng là gì? Lại là đại chủng đã tạo của loại gì? Tụng nói:

*Vô biểu không chấp thọ
 Cũng số tình đẳng lưu
 Tán, dựa tánh đẳng lưu
 Có thọ khác đại sinh
 Định sinh dựa nuôi lớn
 Không thọ, không khác đại
 Biểu chỉ tánh đẳng lưu
 Thân thuộc có chấp thọ.*

Luận nói: Nay, trong trong bài tụng này, trước nói vô biểu. Các nghiệp vô biểu, lược có hai thứ: Địa định và bất định có khác nhau, nhưng về tướng chung của chúng không có chấp thọ, vì trái với tướng có chấp thọ. Vì chỉ thiện, bất thiện, nên không phải dị thực sinh, vì không có sự nhóm hợp của cực vi, nên không phải đối tượng nuôi lớn. Vì có nhân Đồng loại, nên có đẳng lưu này.

Cũng nói vì biểu thị có tánh sát-na, nghĩa là vô lậu đầu tiên đều sinh chung với vô biểu. Vì chờ thức sinh nên thuộc về số hữu tình. Nếu căn cứ ở sai khác để phân biệt về đối tượng nương tựa. Trong địa bất định, đã có vô biểu. Đẳng lưu có thọ khác với đại chủng sinh. Nói khác với đại chủng sinh là biểu thị thân, ngữ bầy, mỗi pháp là đại chủng đã tạo riêng. Định sinh sự khác nhau của vô biểu có hai, nghĩa là luật nghi vô lậu và tính lự, hai thứ này đều dựa vào định đã được nuôi lớn, không có thọ, không có khác với đối tượng sinh của đại chủng.

Nói không khác với đại chủng, là biểu thị vô biểu này có bày chi đồng một, đủ bốn đại chủng đã tạo, nên biết, hữu biểu chỉ là đẳng lưu. Đẳng lưu này nếu thuộc về thân, là có chấp thọ, nghĩa khác, đồng với vô biểu ở tán địa, nghĩa là sở hữu tình dựa vào đẳng lưu có thọ dị biệt, bốn đại chủng khởi.

Vì sao địa tán được có vô biểu? Đại chủng chủ thể tạo, chỉ có tánh đẳng lưu? Vô biểu của địa định được nuôi lớn sinh, do tâm thù thắng hiện ở vị trước, tất nhiên, có thể nuôi lớn các căn đại chủng, nên tâm định tất nhiên đều có đại chủng được nuôi lớn thù thắng làm tác sinh nhân, tạo ra tâm định đều có vô biểu. Vô biểu của địa tán do tâm đẳng khởi, vì không cùng lúc, nên ở phần vị vô tâm, vì cũng có khởi, nên đại chủng đối tượng nương tựa chỉ là đẳng lưu. Nhân tâm đẳng lưu không thể nuôi lớn công năng sinh các đại chủng vô biểu.

Nếu vậy, thì vô biểu của địa tán đã dựa vào quả đẳng lưu gì?

Có thuyết nói: Là thứ lớp đẳng lưu của đại chủng đã diệt ở trước kia, có công năng tạo ra đại chủng hiện có không có đối, không phải tạo ra quả đẳng lưu của đại chủng có đối, có tế, thô, là chủng loại riêng.

Thuyết nói như thế thì, từ vô thi đến nay, định có thể tạo sắc tạo không có đối, đã diệt đại chủng đã diệt là nhân Đồng loại, có thể sinh đại chủng

đẳng lưu thời nay, đại chủng tạo nghiệp hữu biểu, lẽ ra cũng là quả đẳng lưu của đại chủng đồng loại từ vô thủy đến nay, chẳng phải từ định khác loại sinh ra vô biểu. Dựa vào đại chủng không có chấp thọ, tức là vì quả của tâm định, nên tất nhiên không có tâm ái, chấp đại chủng này, dùng làm tự thể nội hiện tại.

Lại, đại chủng này không có, ngoài ra, vì tướng chấp thọ, nên gọi là không có chấp thọ. Vô biểu của địa tán, vì dùng tâm hữu ái chấp làm tự thể nội hiện tại, như dựa vào thân, lệ thuộc đại chủng, đối tượng nương tựa của hiển sắc v.v... mà được sinh, cũng có thể hủy hoại khi xúc chạm vật ngoài, có thể sinh khổ, vui.

Vì sao tâm định sinh ra vô biểu là không có đại chủng khác nhau sinh ra. Vô biểu tán sinh, dựa vào đại chủng khác nhau? Định sinh vô biểu bảy chi đối nhau, do sức lần lượt sinh, vì đồng một quả, chỉ từ một đủ bốn đại chủng sinh, vì tán trái với định này, nên dựa vào đại chủng khác.

Có thuyết nói: Nếu hữu tình kia đồng một sinh nhân, tùy theo vượt qua một lúc, nên bỏ tất cả định sinh vô biểu. Bảy chi đối nhau, sinh nhân đã đồng, tất nhiên vì xả tức khắc.

Há không là như đối với tất cả hữu tình nối tiếp nhau sinh, xa lìa giới sát. Mặc dù đồng một đại chủng đủ sinh, không phải vượt qua một lúc xả

ngay tất cả, bảy chi đối nhau, về lý lẽ ra cũng như thế?

Cách so sánh này không đúng, vì hữu tình kia dù một đủ đại chủng đã tạo, nhưng đối với đại chủng đó, mỗi hữu tình vì nối tiếp nhau khác. Nên bảy chi giới không có khác với đại chủng sinh, hữu tình bị đối nối tiếp nhau đã là một, thì vì sao duyên vượt qua một chẳng phải xả tất cả. Thế nên hữu tình ở đây, ở kia, so sánh không bằng nhau.

Nếu vậy, hữu tình này nên đồng với lý mạng căn, như thể mạng căn làm đủ thân nương tựa, lúc thân không đủ, cũng làm chỗ dựa, nên thân dù thiếu, nhưng tùy theo ở căn khác, mạng cũng có công năng gìn giữ, khiến cho không đoạn hoại. Như thế một đại chủng đầy đủ làm nhân có thể sinh quả đủ và không đủ luật nghi, nên chi tuy thiếu, tùy có chi khác, đại cũng có thể gìn giữ không để đoạn hoại. Việc này cũng không phải so sánh, vì mạng căn hữu tình kia, trước với thân thiếu, cùng thời gian mà khởi, trung gian có với thân đủ cùng sinh. Sau khi thiếu, giảm, lại cùng khởi, nên đối với đủ, thiếu, đều gìn giữ riêng. Đại chủng thì không đúng, một đủ đại chủng làm một nối tiếp nhau sinh nhân của vô biểu. Nếu làm sinh nhân cho bảy chi ấy, thì không hề tạm thời cùng sinh với chi thiếu. Làm sao thiếu cùng lúc, gìn giữ pháp khác, khiến không bỏ, tức do lý này: Từ vô tham v.v... làm nhân sinh ra, là giới sát v.v... Mặc dù một hữu tình có đối nối

tiếp nhau, nhưng vượt qua một thời chẳng phải bỏ tất cả, vì là mỗi quả đại chủng riêng. Đại chủng riêng: Vì loại quả riêng, nên dù đối với hữu tình khác nối tiếp nhau, phát ra nhiều vô tham, sinh ra vô biêu, nhưng chỉ một đủ đại chủng làm nhân, vì loại quả sinh ra, không có riêng. Do đó, nếu đối với thân của một hữu tình, một đủ bảy chi sinh nhân đồng, tùy theo vượt một nên xả tất cả.

Lập chứng như thế, về lý, cũng có thể thành, nên bảy chi tán, dựa vào đại chủng riêng, nhưng căn cứ không thừa nhận xả luật nghi riêng, chứng này không thành, thuyết trước là tốt. Như thiên nhãn khởi, chẳng phải làm hủy hoại hình xưa. Khi sắc biểu sinh, về lý, lẽ ra cũng như thế nên dù thân biểu sinh ở trong thân, nhưng vẫn không có lỗi sắc dị thực dứt rồi, lại nối tiếp nhau. Cũng không có một đủ đại chủng trong nhóm, có lỗi hai hình sắc, đều khởi cùng lúc, vì các thân biểu có riêng đại chủng đẳng lưu mới sinh, vì làm đối tượng nương tựa, nên tùy theo dựa vào phần thân. Khi sắc biểu sinh, một phần thân này nên đại chủng đối với đại chủng vốn có và vì cực vi hình sắc tăng, nhưng không hiện thấy, lý đó thế nào?

Có chỗ giải thích lời này: Do biểu và tướng đại chủng nhỏ, yếu như thể của chi nhiễm, nhưng không nhận thấy có tướng đại chủng có thể được.

Có thuyết nói: Vì trong thân có chỗ trống, nên dù được tướng chấp nhận, nhưng không lớn bằng

gốc.

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 36

Phẩm 4: NÓI VỀ NGHIỆP (PHẦN 4)

Đã nói về môn nghiệp, lược có hai thứ: Nghĩa là sự khác nhau giữa tư và tư dĩ nghiệp.

Lại có ba thứ. Nghĩa là sự khác nhau của nghiệp thân, ngữ, ý.

Lại có năm thứ. Nghĩa là hai thân, ngữ đều biểu, vô biểu và một nghiệp tư duy khác nhau.

Tánh của năm nghiệp như thế và giới, địa được kiến lập ra sao?

Tụng nói:

Vô biểu: ký. Còn: ba

Bất thiện chỉ ở Dục

Vô biểu khắp Dục, Sắc

Biểu chỉ hai có tứ

Dục không biểu, hữu phú

Do không có đẳng khởi.

Luận nói: Vô biểu chỉ chung với tánh thiện, bất thiện, không có vô ký. Vì sao? Vì cùng khởi tâm sở của sức mạnh, tâm vô ký yếu kém, không có công năng làm nhân đẳng khởi dẫn nghiệp của

sức mạnh, khiến cho ở trong vị tâm khác sau và lúc vô tâm, cũng thường nối nhau khởi.

Nói khác đi: Nghĩa là ba loại: Hai biểu và tư đều có cả thiện, bất thiện, vô ký, ở trong đó, bất thiện ở cõi Dục, không phải ở cõi khác và có căn bất thiện không hỗ, không thẹn. Thiện và vô ký, tùy theo vào chúng thích hợp, ba cõi đều có, không ngăn dứt riêng. Hai cõi Dục, Sắc đều có vô biểu, quyết định không ở cõi Vô sắc, vì trong cõi Vô sắc, có tướng chế phục sắc, nên chán trái với sắc, nhập định Vô sắc. Vì thế, trong định kia không thể sinh sắc. Hoặc tùy theo xứ nào, có chuyển biến thân, ngũ thì chỉ ở xứ ấy có luật nghi thân, ngũ.

Có thuyết nói: Do cõi Vô sắc không có đại chủng, nên không có vô biểu sắc, luận kia chỉ có thể ngăn dứt vô biểu hữu lậu, còn vô biểu vô lậu, không có lý có thể ngăn dứt, nghĩa là trong cõi Vô sắc, không có đại chủng nên rơi vào luật nghi hữu lậu của địa hệ cõi nhất định không có chấp nhận là đại chủng đã tạo của địa cõi riêng. Cõi Vô sắc không có luật nghi vô lậu.

Đã thừa nhận được làm đại chủng đã tạo của cõi riêng, địa riêng. Cõi Vô sắc có lý gì có thể ngăn dứt? Thế nên, ở trước nói, về lý, không có lỗi.

Sư Tỳ-bà-sa nói như thế này: Vì trị giới ác, nên khởi Thi-la, chỉ trong cõi Dục, có các giới ác. Vô

sắc đối với cõi Dục có đủ bốn thứ xa:

1. Chỗ nương tựa xa.
2. Hành tướng xa.
3. Chỗ duyên xa.
4. Đối trị xa.

Đối tượng nương dựa xa: Nghĩa là ở trong vị nhập xuất của Đăng chí. Đăng Vô gián duyên là chỗ dựa của thể, vì không chấp nhận có.

Hành tướng xa: Nghĩa là tâm ở cõi Vô sắc hoàn thành rồi không có công năng đối với pháp cõi Dục tạo các hành tướng khô, thô v.v...

Về nghĩa sở duyên xa, so sánh với hành tướng xa này nên biết. Do tâm Vô sắc chỉ có thể dùng pháp hữu lậu của tính lự thứ tư ở dưới, làm hành tướng ở sở duyên của khô thô v.v...

Đối trị xa: Nghĩa là nếu khi chưa lìa tham cõi Dục, thì nhất định không chấp nhận khởi định Vô sắc, nó có thể làm hai đối trị: Đoạn và nhàm chán hủy hoại các pháp giới ác v.v... của cõi Dục, chẳng phải không thể duyên mà có thể có khả năng nhàm chán, hủy hoại, nên cõi Vô sắc không có vô biểu sắc. Biểu sắc chỉ ở hai địa có từ. Nghĩa là thông cả trong Sơ tính lự và cõi Dục, không phải trong địa trên có thể nói hữu biểu.

Nói có từ: Nghĩa là biểu thị tất cả nghiệp hữu biểu khắp trong sơ tính lự. Nếu ở địa trên, thì nghiệp biểu hoàn toàn không có. Ngũ biểu đã

không có, thì đâu có xứ tiếng, có đại chủng ngoài làm nhân phát tiếng, vì không ngăn dứt tiếng ngoài, nên không có lỗi.

Có sư khác nói: Ba tĩnh lự trên cũng có nghiệp biểu vô phú vô ký, về lý, tất nhiên là như vậy.

Trong ba địa trên, khởi thân ba thức, đã không có mất, sao không khởi phát tâm của biểu nghiệp? Nhưng trong tâm thiện, nhiễm, không khởi thiện hạ hạ, nên dứt trừ. Do đó sinh lên cõi trên không có biểu thiện, nhiễm.

Thuyết trước là tốt. Vì sao? Vì dù nhiễm kia hiện tiền, nhưng không lệ thuộc nhiễm kia, nên biểu hữu vô ký, ở định cõi Dục không có, chỉ có thể được nói có trong sơ tĩnh lự.

Nghe Đại Phạm có lời nói lừa dối, trong chúng mình vì tránh sự gạn hỏi của Mã Thắng, nên giả vờ tự vui vẻ v.v...

Lại, vì sao hai định trở lên, đều là nghiệp vô biểu?

Trong cõi Dục, không có nghiệp biểu hữu phú, vô ký, vì không có tâm cùng khởi phát nghiệp. Tâm có tầm tứ năng phát nghiệp biểu. Hai định trở lên, đều không có tâm này.

Há là trước đã nói: Sinh ba địa trên, như cũng được khởi ba thân thức dưới?

Phát tâm nghiệp biểu, sao không khởi? Há là đã nói nương tựa thân của địa trên, dù được hiện tiền,

nhưng không lệ thuộc địa kia.

Có thuyết nói: Dựa vào địa khác, thân không phải khởi tâm của địa khác, mà có thể phát biểu của thân, ngữ.

Nếu vậy, thì kinh nói: Một thuở nọ, Đức Thế Tôn lên cõi trời Tịnh cư, chúng chư thiên ở cõi trời đó lễ bái, khen ngợi, cúng dường Đức Thế Tôn.

Kinh này lẽ ra trở thành có lời mà không có nghĩa.

Lại, nghe kinh nói: trời Tịnh cư v.v... đến chỗ Phật khen ngợi, lễ bái và thưa hỏi, nên dựa địa khác, khởi tâm của địa khác, phát thân, ngữ biểu, về lý không có mất. Tuy nhiên, như thân v.v... thức, không phải bị lệ thuộc địa kia.

Lại, phát tâm biểu chỉ do Tu đạo đoạn, hoặc được đoạn do Kiến đạo, vì chuyển biến môn trong, vì trong cõi Dục, quyết định không có hoặc do Tu đạo đoạn hữu phú, vô ký. Thế nên, nghiệp biểu, ba địa trên đều không có, biểu hữu phú, vô ký không có ở cõi Dục, vì chỉ do đẳng khởi, khiến các pháp trở thành tánh thiện, bất thiện v.v....

Không như vậy thì sao?

Do bốn thứ nhân thành tánh thiện v.v....:

1. Do Thắng nghĩa.
2. Do tự tánh.
3. Do tương ưng.
4. Do đẳng khởi.

Pháp nào, tánh nào, do nhân nào thành? Tụng nói:

*Thắng nghĩa thiện giải thoát
Tự tánh: tâm quý căn
Tương ưng, tương ưng kia
Do sắc nghiệp...đẳng khởi
Trái đây, gọi bất thiện
Thắng, vô ký, hai thường.*

Luận nói: Thắng nghĩa Thiện. Nghĩa là chân giải thoát, lấy nghĩa yên ổn, gọi là thiện, nghĩa là trong Niết-bàn, các khổ vắng lặng hẳn, yên ổn cùng cực, giống như không bị bệnh. Đây là do Thắng nghĩa, an đặt tên thiện. Thế nên Niết-bàn gọi là thắng nghĩa Thiện. Hoặc chân giải thoát là thắng, là nghĩa, được gọi là Thắng nghĩa. Thắng nghĩa là tôn quý nhất, không có ai sánh bằng: Về nghĩa, nghĩa là có thể tánh chân thật riêng. Đây là biểu thị Niết-bàn không có chi bằng, vì thật có nên gọi Thắng nghĩa.

Thắng nghĩa như thế, yên ổn gọi thiện. Như thế vì Niết-bàn là thiện, thường nên đối với tất cả pháp, thể của Niết bàn là tôn quý nhất, thế nên, nêu lên riêng là Thắng nghĩa thiện.

Thiện tự tánh. Nghĩa là căn hồ thẹn do trong hữu vi, chỉ hồ với thẹn và ba thứ thiện căn vô tham v.v... không đợi tương ưng và đẳng khởi khác, thể tánh là thiện, giống như thuốc hay. Tương ưng với Thiện. Nghĩa là tương ưng thiện kia, do tâm, tâm

sở, phải tương ứng với thiện căn hỗ trợ mới thành tánh thiện. Nếu không tương ứng với hỗ trợ v.v... kia, thì tánh thiện sẽ không thành, như nước và thuốc xen lẫn.

Thiện đẳng khởi. Nghĩa là nghiệp thân, ngũ sinh v.v... và được hai định vô tâm. Do tự tánh này và thiện tương ứng, bình đẳng khởi, nên đặt tên Đẳng khởi, như nước thuốc hay, dẫn sinh do sữa. Do tâm của loại khác, cũng khởi các đặc, như nhân tinh lự, đặc tâm quả thông, vì tâm vô ký vượt hơn hiện ở trước, nên được các pháp nhiệm, tâm nhiệm ô hiện ở trước, nên được các pháp thiện. Các pháp này làm sao thành tánh thiện v.v...?

Vì căn cứ ở các pháp kia câu sinh được, nên bí mật nói lên lời này: Không phải tâm loại khác, không làm duyên khởi, nên không có lỗi. dù tâm của loại khác, cũng làm duyên khởi mà thành thiện v.v... không đợi duyên kia. Hoặc lại nhân cùng khởi của các đặc kia, tức vì đợi duyên kia, nên thành tánh thiện v.v... Đặc do đẳng khởi trở thành tánh thiện v.v... khác. Như nói về sự khác nhau của bốn thứ tánh thiện. Bốn thứ bất thiện trái với thiện này?

Hỏi: Trái nhau là gì?

Đáp: Bất thiện thắng nghĩa, nghĩa là pháp sinh tử, do các pháp trong sinh tử, đều lấy khổ làm tự tánh, rất không yên ổn, cũng như bệnh lâu không

chữa khỏi.

Tự tánh bất thiện. Nghĩa là không hổ, không thẹn và ba căn bất thiện: Tham, giận v.v... không đợi tương ưng và Đăng khởi khác, thể là bất thiện, giống như thuốc độc. Tương ưng bất thiện, nghĩa là tương ưng bất thiện kia do pháp tâm, tâm sở, phải tương ưng với căn bất thiện không hổ, không thẹn, mới thành tánh bất thiện. Khác thì không như vậy, như nước lẫn chất độc.

Bất thiện cùng khởi. Nghĩa là nghiệp thân ngữ sinh v.v... và đắc, do tự tánh tương ưng bất thiện bình đẳng khởi, như nước thuốc độc dẫn sinh do sữa.

Nếu vậy, không có một pháp hữu lậu nào là vô ký, hoặc thiện, vì đều thuộc về sinh tử, nên tất cả đều thuộc về bất thiện?

Mặc dù căn cứ theo thật lý Thắng nghĩa, lẽ ra như vậy, nhưng ở trong đây, nói theo dị thực, thì các pháp hữu lậu, nếu không có khả năng ghi nhận quả dị thực, nghĩa là đặt tên vô ký, ở trong đó, nếu có thể ghi nhận dị thực ái, gọi là thiện. Vô ký hữu vi, pháp thiện hữu lậu, do khởi một ít khổ, cũng như bệnh nhẹ, cũng được gọi là bất thiện thắng nghĩa.

Hỏi: Như thiện, bất thiện đã có thắng nghĩa, cũng có pháp vô ký thắng nghĩa hay không?

Đáp: Cũng có.

Hỏi: Thế là thế nào?

Đáp: Nghĩa là hai pháp thường: Dùng phi trách diệt và thái hư không, không còn có môn nào khác, chỉ tánh vô ký. Thế nên, lập riêng vô ký thắng nghĩa, không có riêng tự tánh, tương ưng, cùng khởi, không có một tâm sở, chỉ có tánh vô ký, tương ưng khắp với tâm vô ký. Nếu phương tiện lập ba tự tánh v.v... cũng gồm nhiếp không hết, vì vô ký nhiều. Do vô ký này chỉ có hai thứ:

1. Thắng nghĩa.
2. Tự tánh

Vô ký hữu vi thuộc về tự tánh, vì không đợi nhân riêng, để trở thành vô ký. Vô ký, vô vi là thuộc về thắng nghĩa, do tánh là thường, vì không có môn dị.

Nếu sức cùng khởi khiến cho nghiệp thân, ngũ, thành thiện, bất thiện. Nghiệp thân, ngũ này dựa vào đại chủng, so sánh lẽ ra cũng như vậy, vì đều từ một tâm sở cùng khởi?

Vấn nạn này phi lý, vì tâm tác giả vốn muốn khởi nghiệp không phải đại chủng, nghĩa là không có tác giả phát khởi dục lạc ở trong đại chủng: Ta sẽ dẫn phát chủng loại đại chủng như thế hiện tiền. Do đây làm môn, tâm thiện, ác khởi.

Lại, đời hiện thấy hai nghiệp thân, ngũ, đợi tâm mà sinh, chưa từng thấy có hai nghiệp thân, ngũ là tâm mà khởi, nhưng bốn đại chủng vì là tâm cũng

sinh, nên biết pháp kia không đợi tâm mà khởi.

Lại như mắt v.v... không đợi tâm mà sinh, tánh của nó bèn không có sự khác nhau như thiện v.v....

Như thế, vì đại chúng không đợi tâm sinh, nên về lý, cũng không có sự khác nhau như thiện v.v... cùng khởi.

Nếu vậy, các đặc và tướng sinh v.v... nên không có sự sai khác của thiện cùng khởi v.v... Do không phải vì bản tâm đã muốn khởi, nên trong vị vô tâm cũng hiện khởi?

Vấn nạn này phi lý, vì do thế lực của pháp an lập sự khác nhau thiện v.v... được thành, nghĩa là được bốn pháp nương tựa nhau mà lập, không phải như đại chúng không có chờ đợi tự thành. Trong pháp hữu vi chẳng có một pháp nào không chờ đợi sức tâm mà thành thiện, bất thiện. Thế nên, các đặc và tướng sinh v.v... như pháp bị lệ thuộc, phải do sức tâm thành tánh thiện v.v... về lý khéo thành. Sự sinh đã lìa tâm, thì dù chuyển biến nối tiếp nhau cũng không có lỗi, tức là thế lực của tâm trước dẫn, khiến chuyển biến của tâm kia, thuận theo vô biểu định, sức định v.v... sinh, về lý lẽ ra cũng thành.

Tánh thiện cùng khởi, thiên nhãn, thiên nhĩ, nên thuộc về tánh thiện, vì là tâm sở thiện cùng khởi?

Vấn nạn này phi lý, vì tâm đạo Giải thoát của hai thông kia là vô ký. Vì hai thông kia đều cùng

lúc sinh với đạo, nên đi suốt qua vắn nạn này giống với đây, đâu phí sức vất vả!

Như trên đã nói hai nghiệp thân, ngữ do sức đẳng khởi thành thiện, bất thiện. Đẳng khởi có bao nhiêu? Sức của cùng khởi nào khiến nghiệp thân, ngữ thành thiện, bất thiện? Đẳng khởi đối nhau khác nhau ra sao? Tụng nói:

*Đẳng khởi có hai thứ
Nhân và sát-na kia
Như thứ lớp nên biết
Là chuyển, và tùy chuyển
Kiến đoạn, thức chỉ chuyển
Năm thức chỉ tùy chuyển,
Tu đoạn, ý chung hai
Dị thực vô lậu phi
Chuyển thì thuộc tánh thiện
Tùy chuyển đều chung ba
Mâu-ni ắt đồng thiện
Vô ký tùy hoặc thiện.*

Luận nói: Đẳng khởi của hai nghiệp thân, ngữ có hai, nghĩa là đẳng khởi nhân, đẳng khởi sát-na.

Vì ở trước làm nhân, nên sát-na kia có. Như thứ lớp, trước nhất gọi là chuyển, thứ hai gọi tùy chuyển, nghĩa là nhân đẳng khởi, khi sắp tạo nghiệp, tư duy như thế này: Nay, ta sẽ tạo nghiệp nên làm như thế, như thế, vì công năng dẫn phát, nên gọi là chuyển. Đẳng khởi sát-na, khi chính thức tạo nghiệp, cùng với tâm trước chuyển dẫn

phát nghiệp, vì cùng lúc vận hành, nên nói là tùy chuyển. Nếu không có tùy chuyển, dù có nhân trước, làm công năng dẫn phát mà như vị vô tâm, hoặc như thân chết, biểu lẽ ra không chuyển tùy chuyển. Đối với biểu, có công năng chuyển, vô biểu không dựa vào tùy chuyển mà chuyển, vô tâm cũng có vô biểu chuyển, như trên đã nói: Hoặc do Kiến đạo đoạn, vì chuyển môn trong, nên không thể phát biểu.

Nếu vậy, thì vì sao Bạc-già-phạm nói: Vì tà kiến, nên khiến tà tư duy, tà ngữ, tà nghiệp và tà mạng v.v... Tà kiến này không trái với thức do Kiến đạo đoạn, đối với phát nghiệp biểu, chỉ có công năng làm chuyển, đối với biểu năng khởi, vì làm tư lương trong sinh tâm tứ, nên không làm tùy chuyển. Đối với môn ngoài, lúc tâm đang khởi nghiệp, tà kiến này không có. Do đó, nên nói. Tâm do Kiến đạo đoạn làm nhân đẳng khởi, phát nghiệp thân, ngữ, nhất định không thể làm đẳng khởi sát-na, thức do Kiến đạo đoạn, mặc dù hay tư duy, đo lường, nhưng vẫn không có công năng động thân phát ngữ. Tuy nhiên, trong dao động phát một nghiệp biểu, chấp nhận có nhiều tâm tư duy đo lường, động, phát, chỉ một niệm sau đều cùng vận hành với biểu. Khác với đây, biểu lẽ ra không phải tánh sát-na, thức do Kiến đạo đoạn. Mặc dù năng làm chuyển phát nghiệp hữu, biểu, nhưng không phải nghiệp biểu, về sau thức này liền sanh Vô

gián, nội môn chuyên tâm, không thể dẫn khởi với biểu thân, ngữ, đều cùng vận hành thức. Nếu khác với đây thì tâm do Kiến đạo đoạn, lẽ ra cũng làm đẳng khởi sát-na đối với nghiệp biểu vì gia hạnh do Tu đạo đoạn, ý thức có công năng Vô gián đã dẫn biểu đều vận hành tâm, cũng cùng với biểu đều hiện hành làm sát-na đẳng khởi, nên Kiến đạo đoạn tuy có khả năng làm nhân dẫn các nghiệp biểu mà lìa nhân đẳng khởi Tu đạo đoạn tâm không chấp nhận được khởi. Thế nên ở cõi Dục không có nghiệp biểu hữu phú, vô ký. Tuy nhiên, trong Khế kinh, chỉ căn cứ lần lượt làm nhân đẳng khởi, Đức Phật mật ý nói: Vì do tà kiến nên khởi tà ngữ v.v... A-tỳ-đạt-ma y cứ theo kinh kia, không thể dẫn sinh Vô gián biểu đều vận hành thức, nên đã mật ý nói tâm do Kiến đạo đoạn, vì chuyển biến môn nội, nên không có khả năng phát ra biểu. Thế nên, kinh, luận, về lý không trái nhau.

Lại, Kiến đạo đoạn, nếu phát sắc biểu thì sắc này, sẽ là Kiến đạo đoạn. Sắc không phải Kiến đạo đoạn, đã được thành lập rộng:

Nếu thân năm thức chỉ làm tùy chuyển, vì không có phân biệt, vì khởi môn ngoại, thì ý thức của Tu đạo đoạn, có chung cả hai thứ: Vì có phân biệt, và vì khởi môn ngoại, do đó, nên trở thành bốn luận chứng phân biệt:

1. Có khi chuyển không phải tùy chuyển. Nghĩa là tâm do Kiến đạo đoạn.

2. Có khi tùy chuyển không phải chuyển. Nghĩa là năm thức như nhãn v.v...

3. Có khi chuyển cũng tùy chuyển. Nghĩa là một phần ý thức do Tu đạo đoạn.

4. Có khi không phải chuyển, không phải tùy chuyển. Nghĩa là tất cả thức do tu tạo thành khác, vì tu tạo thành không có phân biệt.

Tuy nhiên nói về dị thực, vô lậu là không phải thì đây có lỗi thái giảm và thái quá, vì tâm định hữu lậu cũng đều không khởi. Các thức dị thực chỉ có thể không phải chuyển, có thể làm tùy chuyển, lý nào có thể ngăn dứt? Tuy nhiên, Kinh chủ nói: Không do gia hạnh, tự nhiên chuyển, nên các thức dị thực không phải chuyển, tùy chuyển.

Có thuyết khác lại nói: Dị thực này chỉ được dẫn do thế lực của nghiệp trước, vì phần vị thôi dứt của tâm khác mới có thể hiện ở trước, nên chẳng phải hai thứ. Nếu dị thực này làm khởi nghiệp biểu thân, ngũ là loại tánh nào? Là dị thực sinh? đường oai nghi? Hay là xứ công xảo? Vả lại, không phải dị thực sinh, vì hiện gia hạnh khởi, nên cũng không phải hai thứ dị thực khác, vì tâm khởi.

Nghĩa lý như thế, chỉ có thể ngăn dứt tâm dị thực sinh làm nhân đẳng khởi, tâm khác làm chuyển đã phát tâm dị thực sinh của nghiệp biểu, vì chuyển biến môn ngoài, nên làm tùy chuyển, trái với lý nào? Vả lại, nếu nghiệp biểu vô tâm không

chuyển, thừa nhận nghiệp biểu chuyển, dùng thức dị thức làm nhân tùy chuyển. Điều này có lỗi gì? Lại, chỉ nên nói tâm dị thức sinh, vì thế lực yếu kém, nên không phải nhân đẳng khởi, không nên nói: Không do gia hạnh tự nhiên chuyển. Chớ thiện sinh đắc, cũng không làm nhân phát nghiệp hữu biểu, cũng không phải gia hạnh, tâm tự nhiên chuyển.

Do đó, Kinh chủ có lỗi thêm bớt, nhân lại chẳng phải nhân, người trí phải hiểu rõ. Tánh thức chuyển, tùy chuyển, tất nhiên là đồng phải chăng? Không đúng thì sao?

Nghĩa là chuyển thức trước, nếu là tánh thiện, thì thức tùy chuyển sau, sẽ có cả ba thứ như thiện v.v... bất thiện, vô ký làm chuyển cũng vậy. Chỉ có Mâu-ni tôn với thức chuyển, tùy chuyển phần nhiều là tánh đồng, ít có bất đồng, nghĩa là nếu chuyển tâm thiện, thì tùy chuyển cũng thiện, nếu tâm chuyển vô ký, tùy chuyển cũng như thế, vì ở sát-na liên tục, nhất định không có mê, mà hoặc có vị thiện tùy chuyển vô ký. Không hề có lúc nào vô ký tùy chuyển thiện, vì Phật, Đức Thế Tôn với tâm bình đẳng nói pháp, hoặc thêm lớn, không có cạn hết.

Có bộ khác nói: Chư Phật, Đức Thế Tôn vì thường ở định, nên tâm chỉ là thiện, vì không có tâm vô ký, nên Khế kinh nói:

Na già hành ở định Na già trụ ở định Na già ngồi ở định Na già nằm ở định.

Sư Tỳ-bà-sa giả thích như thế này: Đây là biểu thị rõ ý Phật, tất nhiên chánh tri sinh, cũng không có tâm nào không tùy theo dục khởi ở cảnh không tán loạn, cho nên đặt tên định, không phải Phật, Đức Thế Tôn không có đường oai nghi, thức dị thực sinh và tâm quả thông, khởi các tâm này, về lý không có lỗi.

Đã nói chuyển thiện v.v... tùy chuyển đều có ba. Cứ theo tiêu chuẩn này, đủ trong giải thích làm minh chứng. Các nghiệp được phát ra thành thiện, ác v.v... tùy theo nhân đẳng khởi, không phải tùy theo sát-na. Khác với đây thì tâm thiện khởi phát nghiệp, đã cùng có tâm bất thiện, vô ký, lý nào có thể ngăn dứt trở thành ác, vô ký, thế thì nên có từ tư duy riêng làm nhân, dẫn sinh nghiệp loại tánh riêng.

Như thế, Phật khuyên người muốn làm thiện, lại có nghiệp bất thiện, vô ký sinh, hoặc trái với đây, vì trái với chánh lý, nên nghiệp thành định thiện v.v... nhất định do sức chuyên, không phải do sức tùy chuyển, lý đó khéo thành. Nhưng thuận theo tâm định, các nghiệp vô biểu với một quả tâm cùng khởi, do sức tùy chuyển, tánh thiện được thành. Định thuộc về tâm này, mà được sinh.

Kinh chủ giải thích: Không xem xét biết rõ, lại

làm vẩn nạn này. Các nghiệp hữu biểu, thành tánh thiện v.v... là như chuyên tâm hay như tùy chuyên?

Hỏi: Nếu như thế, thì sẽ có lỗi gì?

Đáp: Nếu như chuyên, trong cõi Dục, phải có nghiệp biểu hữu phú, vô ký, vì thân kiến, biên kiến, có thể làm chuyên, hoặc nên phân biệt không phải tâm do tất cả thứ Kiến đạo đoạn, đều có thể làm chuyên. Nếu như tùy chuyên vô ký, ác, thì tâm cùng được biểu biệt giải thoát, nên không phải tánh thiện. Gạn hỏi, vẩn nạn ở đây, chỉ nên nhọc sức!

Hỏi: Nói ở đây, chưa xem xét là ngụ ý nói gì?

Đáp: Vì khuyên các đại luận sư Đối pháp, khiến nhọc sức hay vì đang tự khuyên? Nếu khuyên các đại luận sư Đối pháp thì Kinh chủ kia ở trong đây đã siêng năng dùng phương tiện khéo tư duy, khéo nói, sao lại khuyên làm gì?

Như họ tự khuyên, tức biết Kinh chủ đối với nghĩa lý này, chưa khổ công, nhọc sức thành lập. Nay, chánh kiến đã sinh, mới có thể tự tỉnh ngộ mà chưa thể hiểu rõ tông chỉ của Đối pháp, may mắn tự tỉnh tấn, siêng năng, tìm tòi tiêu chuẩn để giải thích lý. Lại nói rằng: Nếu biểu không do sức tâm tùy chuyên thành thiện v.v... ấy, thì không nên nói kinh kia chỉ căn cứ ở nhân đẳng khởi trước, không phải căn cứ ở sát- na, nên trong cõi Dục, nhất định không có nghiệp biểu hữu phú, vô ký. Các đại luận sư kia cho rằng: Biểu của thuyết này trở thành tánh

thiện v.v... quyết định, chỉ vì sức đẳng khởi của sát-na, nên hoặc do Kiến đạo đoạn dù làm nhân đẳng khởi, nhưng định cội Dục không có

nghiệp hữu phú, vô ký.

Ở đây, do Kinh chủ không thấu suốt nghĩa ngôn tông của ta, nên nói như thế: Ý thuyết này nói: Nếu hoặc, đối tượng dứt của Kiến đạo, làm đẳng khởi sát-na, đều cùng vận hành với nghiệp, thì không nên cách Tu đạo đoạn, có thể khởi nghiệp biểu, nhân đẳng khởi tâm, tức trong cội Dục, vì sao không có nghiệp biểu thân, ngũ hữu phú vô ký?

Nhưng hoặc, đối tượng dứt của kiến, còn không thể làm nhân Vô gián, dẫn sinh nghiệp đều cùng vận hành thức, thì đâu thể tự tạo ra đẳng khởi sát-na.

Nói không thể tạo ra đẳng khởi sát-na, là biểu thị, không có khả năng làm nhân gần đẳng khởi, chỉ có thể làm nhân gần đẳng khởi thì, nhân này, tất nhiên có thể làm đẳng khởi sát-na, nên thân kiến, biên kiến dù làm nhân xa, dẫn biểu thân, ngũ, nhưng do thế lực Tu đạo đoạn nhân gần, thành tánh bất thiện.

Thế nên, nói: Kinh kia chỉ căn cứ đẳng khởi của nhân trước, không phải căn cứ ở sát-na, nên trong cội Dục, nhất định không có nghiệp biểu hữu phú vô ký.

Nếu không như vậy, thì không nên nói, kinh kia

chỉ căn cứ ở nhân đẳng khởi trước. Nói trước là vì biểu thị vì cách nhân gần, phân biệt nhân gần, nên thuyết nói nhân trước. Vì thế, Kinh chủ đã không đạt nghĩa ngôn ở trong đây.

Nói về nghiệp nơi Địa, Giới với luận thêm ngoài đã rồi lại nên nói về tướng của biểu, vô biểu ở trước. Tụng nói:

*Vô biểu, ba luật nghi
Bất luật nghi, phi hai.*

Luận nói: Nên biết vô biểu lược nói có ba:

1. Luật nghi.
2. Bất luật nghi.
3. Không phải hai: nghĩa là phi luật nghi, phi bất luật nghi.

Khả năng ngăn dứt, có thể diệt giới ác, nối tiếp nhau, nên gọi là luật nghi.

Luật nghi như thế, sự khác nhau có bao nhiêu? Tụng nói:

*Luật nghi biệt giải thoát
Tĩnh lự và đạo sinh.*

Luận nói: Sự khác nhau của luật nghi lược có ba thứ:

1. Luật nghi biệt giải thoát, là giới thuộc cõi Dục .
2. Luật nghi tĩnh lự sinh, là giới thuộc cõi Sắc
3. Luật nghi đạo sinh, là giới vô lậu.

Sự khác nhau của tướng luật nghi đầu tiên thế

nào? Tụng nói:

*Luật nghi đầu tám thứ
Thể thật chỉ có bốn
Vì hình chuyển gọi khác
Đều riêng, không trái nhau.*

Luận nói: Sự khác nhau của tướng luật nghi biệt giải thoát có tám:

1. Luật nghi Bí-sô.
 2. Luật nghi Bí-sô ni.
 3. Luật nghi Chánh học.
 4. Luật nghi Cần sách.
- Luật nghi Cần sách nữ.
Luật nghi Ô-ba-sách-ca.
Luật nghi Ô-ba-tư-ca.
Luật nghi Ô-ba-bà-ta.

Sự khác nhau của tám thứ tướng luật nghi như thế, gọi chung là luật nghi Biệt giải thoát thứ nhất.

Trong đây, căn cứ ở Bồ-đặc-già-la có công năng tu lìa hạnh ác và hạnh lìa dục, an lập sự khác nhau của năm luật nghi trước do Bồ-đặc-già-la của loại như thế, cho đến khi chết vì lìa các hành vi: như sát v.v... và vì xa lìa được phi phạm hạnh.

Kế lại dựa vào Bồ-đặc-già-la khả năng tu hạnh lìa ác, không phải hạnh lìa dục, an lập luật nghi khác nhau suốt đời của hai chúng tại gia.

Do Bồ-đặc-già-la của loại như thế, cho đến khi chết, vì lìa được các hành vi ác như Sát v.v... vì

không thể xa lìa phi phạm hạnh.

Do đó, trong kinh chỉ nói rằng: Lìa dục, hạnh tà, không có gì, không phạm hạnh. Sau cùng, lại căn cứ ở Bồ-đặc-già-la có khả năng tu không hoàn toàn hai hạnh lìa ác và dục nên an lập luật nghi sai khác một ngày, một đêm của tại gia.

Do Bồ-đặc-già-la của loại như thế, không thể hoàn toàn lìa các dục, hành vi ác, vì khiến họ tập dần đến hoàn toàn lìa hành vi ác và các hành dục, mà phương tiện gìn giữ. Cho nên, dù tên gọi có tám, nhưng thật thể chỉ bốn:

1. Luật nghi Bí-sô.
2. Luật nghi Cần sách.
3. Luật nghi Cận sự.
4. Luật nghi Cận trụ.

Chỉ bốn thứ luật nghi biệt giải này đều có thật thể, vì tướng đều khác nhau. Vì sao? Vì lìa luật nghi Bí-sô, không có luật nghi Bí-sô ni riêng, lìa luật nghi Cần sách, không có Luật nghi Cần sách nữ, Chánh học riêng. Lìa luật nghi Cận sự, không có luật nghi Cận sự nữ riêng.

hỏi: Làm sao biết như thế?

Đáp: Do sự chuyển đổi hình. Thể dù không xả được, mà tên gọi có khác. Hình, nghĩa là hình tướng, tức căn nam, nữ, do hai căn này, mà hình nam, hình nữ khác nhau. Chỉ do chuyển hình, làm cho các luật nghi gọi là Bí-sô, Bí-sô-ni v.v... có

nghĩa là vị chuyển căn, khiến cho luật nghi Bí-sô gốc, gọi là luật nghi Bí-sô-ni. Hoặc luật nghi Bí-sô ni gọi là luật nghi Bí-sô, khiến cho luật nghi Cần sách gốc, được gọi luật nghi Cần sách nữ. Hoặc luật nghi Cần sách nữ và luật nghi chánh học, được gọi luật nghi Cần sách, khiến cho luật nghi Cận sự gốc, được gọi là luật nghi Cận sự nữ. Hoặc luật nghi Cận sự nữ, được gọi là luật nghi Cận sự.

Không phải vị chuyển căn có xả, được trước, trước được, chưa được nhân duyên luật nghi, nên bốn luật nghi chẳng phải khác với ba thể. Như từ luật nghi Cận sự, thọ luật nghi Cần sách. Lại từ luật nghi.

Cần sách thọ luật nghi Bí-sô.

Ba luật nghi này là do thêm đủ phương tiện xa lìa, đặt tên khác nhau, như mỗi, đồng tiền vàng và năm, mười, hai mươi làm thể đều riêng. Cụ túc sinh tức khắc ba thứ luật nghi, với thể không xen lẫn nhau, tướng chúng đều khác. Cụ túc sinh ngay, trong ba luật nghi, đủ ba lìa sát, mỗi một lìa sát, thể của chúng đều khác. Các giới còn lại, tùy theo đối tượng thích ứng, nên biết cũng như thế. Vì nhân duyên riêng, nên thể không đồng, như như cầu thọ nhiều thứ học xứ. Như thế, như thế, hay lìa nhiều thứ giường, tòa, cao, rộng, thời gian, nơi chốn, buông lung, uống các thứ rượu v.v... tức lìa rất nhiều duyên khởi sát v.v... Do các xa lìa dựa vào nhân duyên phát, nên nhân duyên xa lìa riêng có

khác. Nếu không có việc này, xả luật nghi Bí-sô. Bảy giờ, cả ba luật nghi đều xả. Hai luật nghi trước, thân nhiếp trong một luật nghi sau.

Vì đã không thừa nhận như vậy, nên cả ba đều khác. Nhưng ba thứ này không trái nhau, cùng thời chuyển biến trong một thân, không phải do thọ sau, xả luật nghi trước. Chớ xả giới Bí-sô, ấy là phi cận sự v.v... vì trước đó đã xả hai luật nghi kia.

Nếu có Cần sách thọ luật nghi Cận sự, hoặc có Bí-sô thọ hai thứ giới trước vì thọ có được không?

Có thuyết nói: Điều này không nên vấn nạn, vì nếu trước đã có, không có lý được nữa, vì trước đó đã được. Nếu trước đó chưa có, thì không phải Cần sách, cũng không phải Bí-sô, do trước kia không thọ luật nghi Cận sự, tất nhiên sẽ không có lý thọ được giới Cần sách, nếu trước không thọ giới Cần sách cũng không có lý thọ được giới Bí-sô vậy thì không được lập hai tên gọi kia, do đó, tìm tòi thọ, lẽ ra không được.

Có sư khác nói: Không thọ luật nghi trước tức cũng có lý, có thể thọ được giới sau, nên người trì luật soạn tụng này rằng: Mặc dù lúc trước không thọ giới Cần sách, nhưng hiện nay, chỉ thọ luật nghi Cụ túc, cũng vẫn được gọi là khéo thọ luật nghi Cụ túc.

Do đó Cần sách chấp nhận có thọ được luật nghi Cận sự, Bí-sô chấp nhận có lý thọ được giới

Cần sách, Cận sự.

Há là Cần sách không nên tự xưng: Xin nguyện chúng biết con đã là Cận sự. Bí-sô cũng vậy không nên tự xưng: Cứu xin chúng biết con đã có được hai luật nghi trước, không phải nói là tự xưng hiệu như thế mà có lý được giới Cận sự, Cần sách?

Vấn nạn này phi lý, vì đều có thể xưng, nghĩa là có thể xưng: Ta là cần sách, cũng là Cận sự, cúi xin chúng biết.

Bí-sô lẽ ra cũng như sự thích ứng mà nói. Nhưng căn cứ ở giới vượt hơn, để biểu thị hai giới kia cũng không có lỗi.

Nếu vậy, Cần sách và Bí-sô v.v... lẽ ra cũng được thọ luật nghi Cận sự. Như được Cận sự mà thừa nhận, cũng đâu có lỗi, nhưng do thấp kém, nên không ưa thích thọ.

Bốn thứ luật nghi: Cận sự, Cận trụ, Cần sách, Bí-sô, được an lập thế nào? Tụng nói:

*Thọ là năm, tám, mười
Tất cả chỗ phải là
Lập Cận sự, Cận trụ,
Cần sách và Bí-sô.*

Luận nói: Nên biết trong đây, như số thứ lớp, căn cứ bốn xa là để lập bốn luật nghi, nghĩa là thọ là năm pháp cần phải là, nhằm kiến lập luật nghi Cận sự thứ nhất. Năm pháp phải là là:

1. Sát sinh.

2. Không cho mà lấy.
3. Hạnh Dục, tà.
4. Lời nói lừa dối.
5. Uống các thứ rượu.

Nếu thọ tám pháp cần được lìa, thì kiến lập luật nghi Cận trụ thứ hai, tám pháp đó là:

1. Sát sinh.
2. Không cho mà lấy.
3. Phi phạm hạnh.
4. Nói lời lừa dối.
5. Uống các thứ rượu.
6. Thoa, trang sức hương, đeo tràng hoa, ca múa, xem nghe.
7. Nằm ngồi trên giường, ghế cao rộng, đẹp đẽ.
8. Ăn thức ăn phi thời.

Nếu thọ lìa mười pháp cần phải lìa, thì kiến lập luật nghi Cận sách thứ ba. Mười pháp đó là đối với giới thứ sáu của tám giới trên được chia làm hai, lại thêm giới thọ chứa giữ của báu, vàng, bạc v.v... là giới thứ mười. Vì dân dất hữu tình tại gia lìa sợ hãi, yếu hèn, nên có rất nhiều học xứ rõ, để cho chúng dễ vâng giữ, nên ở tám giới, hợp hai làm một. Như Phật vì con của Lật thị, lược nói học xứ có ba: Nếu thọ lìa tất cả thì nên lìa nghiệp thân, ngữ. Kiến lập luật nghi Bí-sô thứ tư, các tên khác nhau của luật nghi Biệt giải thoát. Tụng nói:

Cùng được gọi Thi-la

*Luật nghi, nghiệp hạnh diệu
Chỉ biểu đầu, vô biểu
Gọi biệt giải nghiệp đạo.*

Luận nói: Vì trong mát, nên gọi là Thi-la. Thi-la trong đây, là nghĩa bình trị, nên tự tướng xú tạo ra cách giải thích này: Trong nghĩa bình trị, đặt đề ở giới Thi-la. Vì giới có công năng bình trị nghiệp hiểm nguy, nên được gọi Thi-la. Vì người trí khen ngợi, nên gọi hạnh diệu. Hoặc nhờ tu hành Thi-la này, được quả ái, vì đã tạo tự thể, nên gọi là nghiệp. Dù trong Khế kinh, nói các vô biểu gọi là phi tạo, cũng gọi phi tác, vì có hổ thẹn, thọ sức vô biểu, không tạo tác, mà có nghĩa tác, như trước đã nói, cũng gọi là luật nghi, như trước đã nói.

Như thế, nên biết giới biệt giải thoát, không có tên sai khác, ở cả vị đầu tiên, vị sau, chỉ biểu sát-na và vô biểu, được biệt giải thoát và tên đạo nghiệp, nghĩa là khi thọ giới, đầu tiên biểu, vô biểu, riêng riêng buông xả các thứ ác, nên căn cứ ở nghĩa xả riêng ban đầu để đặt tên biệt giải thoát. Hoặc vì đầu tiên đã nên tu, nên gọi Biệt giải thoát. Hoặc biểu đầu tiên khởi kia, rất có thể vượt qua như đường ác, ngục nguy hiểm, nên gọi Biệt giải thoát, tức biểu sát-na đầu tiên và vô biểu, cũng được gọi là đạo nghiệp căn bản. Đầu tiên vì đề phòng nghiệp sừng tư thân, ngũ, nên từ niệm thứ thứ hai, cho đến chưa xả, không gọi Biệt giải thoát. Gọi luật nghi Biệt giải thoát, không gọi đạo nghiệp, gọi là

khởi sau.

Đã nói an lập luật nghi sai khác, sẽ nói về sự khác nhau của sự thành tựu luật nghi. Ai thành tựu luật nghi nào? Tụng nói:

*Tám thành biệt giải thoát
Bậc Thánh, được tĩnh lự
Thành tĩnh lự đạo sinh
Hai sau, tùy tâm chuyển.*

Luận nói: Tám chúng đều thành tựu luật nghi Biệt giải thoát, nghĩa là từ Bí-sô cho đến Cận trụ. Ngoại đạo không được giới sở thọ phải không? Dù có giới, nhưng không gọi giới biệt giải thoát, vì giới mà họ đã thọ, không có công năng thoát hẳn các nghiệp ác, vì nương tựa, chấp mắc hữu. tĩnh lự sinh giới. Nghĩa là luật nghi này, do từ, hoặc vì dựa vào tĩnh lự sinh. Nếu người được tĩnh lự thì nhất định sẽ thành luật nghi này, quyến thuộc tĩnh lự cũng gọi tĩnh lự.

Luật nghi đạo sinh, bậc Thánh đều thành tựu. bậc Thánh này lại có hai hạng, là Hữu học và Vô học.

Trong ba luật nghi đã nói ở trước, những luật nghi nào tùy tâm mà chuyển?

Chỉ hai thứ sau, nghĩa là tĩnh lự sinh và Đạo sinh, cả hai không phải biệt giải thoát. Vì sao? Vì khác tâm, không tâm cũng vì hằng chuyển. Hai thứ luật nghi tĩnh lự vô lậu cũng gọi luật nghi đoạn,

dựa vào vị nào để kiến lập? Tụng nói:

Vị chí chín Vô gián

Câu sinh hai gọi đoạn.

Luận nói: Chín đạo Vô gián trong định Vị chí đều sinh luật nghi vô lậu, tĩnh lự, vì có công năng dứt hẳn dục, triền, giới ác và có công năng khởi hoặc, gọi là luật nghi đoạn, chỉ vì có đối trị đoạn trong định Vị chí. Do đó, chỉ thâm nhiếp chín đạo Vô gián, trong đây, vì Thi-la diệt giới ác. Do đó, hoặc có luật nghi tĩnh lự, không phải luật nghi đoạn, nên tạo ra bốn luận chứng:

1. Luận chứng thứ nhất: Luật nghi hữu lậu của chín đạo Vô gián trong định Vị chí, luật nghi hữu lậu của tĩnh lự khác.

2. Luận chứng thứ hai: Luật nghi vô lậu của chín đạo Vô gián, dựa vào định vị chí.

3. Dựa vào luật nghi hữu lậu của chín đạo Vô gián, của định vị chí.

4. Luận chứng thứ tư: Luật nghi vô lậu của chín đạo Vô gián, định Vị chí, tất cả luật nghi vô lậu khác.

Như thế, hoặc có luật nghi hữu lậu không phải luật nghi đoạn, nên tạo ra bốn luận chứng, nghĩa là ngược thứ lớp của bốn luận chứng trước, nên biết.

Nếu vậy, Đức Thế Tôn đã nói lược giới:

Luật nghi thân, lành thay! Khéo thay! Luật nghi ngữ Tốt thay! Luật nghi ý

Hay thay! Luật nghi khắp?

Lại, Khế kinh nói: Nên khéo bảo vệ, phải khéo an trụ luật nghi nhãn căn. Luật nghi ý căn lấy gì làm tự tánh? Hai tự tánh này không phải vô biểu sắc?

Nếu vậy, thì sao? Tụng nói:

*Chánh tri, chánh niệm hợp
Gọi luật nghi ý căn.*

Luận nói: Luật nghi ý căn, mỗi mỗi đều dùng chánh tri, chánh niệm hợp thành tự thể, nên Khế kinh nói: Mắt thấy sắc rồi không mừng, không lo, thường an trụ xả chánh tri, chánh niệm. Như thế, cho đến ý biết rõ pháp rồi liệt kê tên riêng rồi nói lặp lại, hợp nói ngăn dứt, nghĩa là hai luật nghi, như thứ lớp hai làm thể.

Nay nên tư duy, lựa chọn biểu và vô biểu. Ai thành tựu? Ngang bằng đâu? Vào thời gian nào? Vả lại, nói thành luật nghi vô biểu, bất luật nghi. Tụng nói:

*Trụ biệt giải vô biểu
Chưa xả, thường thành hiện
Sát-na thành quá khứ
Bất luật nghi cũng vậy
Được luật nghi tĩnh lự
Thành quá khứ, vị lai
Thánh, đầu trừ quá khứ
Trụ đạo định thành giữa.*

Luận nói: Trụ biệt giải thoát, Bồ-đặc-già-la, từ sát-na đầu tiên, cho đến chưa gặp xả học xứ v.v... các duyên xả giới thường thành ở hiện đời.

Vô biểu luật nghi Biệt giải thoát này, sau sát-na đầu tiên, cũng trở thành quá khứ. Trước kia, chưa xả, nói truyền khắp đến sau. Đời trước, đã được giới Biệt giải thoát, đến nay, thọ giới trong sát-na đầu tiên, như luật nghi tĩnh lự, sao không thành quá khứ?

Vấn nạn này phi lý. Vì giới này và tâm không phải đồng quả, vì là tâm nhiệm v.v... đều đồng một quả. Giới kia như tâm được quá khứ sinh. Lại, vì biệt giải thoát chưa từng được, nên như luật nghi tĩnh lự của phẩm vượt hơn, chẳng phải trong sát-na đầu tiên, được quá khứ sinh, nghĩa là như nói an trụ luật nghi biệt giải thoát, còn trụ bất luật nghi, nên biết cũng vậy, nghĩa là từ niệm đầu tiên, cho đến khi chưa gặp duyên xả giới ác, thọ luật nghi v.v... thường thành vô biểu của giới ác hiện đời. Sau sát-na đầu tiên, cũng thành quá khứ. Các hữu đạt được tĩnh lự luật nghi cho đến chưa xả, thường thành quá khứ, vị lai. Luật nghi của định quá khứ sinh trước đã mất, nay sát-na đầu tiên tất nhiên lại được. Trong đây, nên nói một cách phân biệt, do luật nghi định thuộc về thuận với phần quyết trạch, không thành quá khứ trong sát-na đầu tiên, chỗ đặc do sinh khác, khi chết liền, xả. Đời nay, không chấp nhận được lại luật nghi kia.

Lại, chẳng phải tất cả hữu tình đã từng khởi có pháp Niết-bàn ấy, mới có thể có luật nghi kia. Luật nghi vô lậu của tất cả bậc Thánh quá khứ, vị lai cũng thường thành tựu. Có sự khác nhau. Nghĩa là sát-na đầu tiên, tất nhiên sẽ thành vị lai, không phải thành quá khứ. Vì Thánh đạo của loại này trước kia chưa khởi, nên xưa chưa hề được, nay tạo lập được, gọi là đầu tiên. Trước được đã mất. Nay, khi sáng lập được, cũng được quá khứ.

Đã từng sinh. Nghĩa là sau sát-na đầu tiên, cho đến khi chưa xả luật nghi, cũng thành quá khứ, cho đến địa vị chưa nhập vô dư y, luôn thành vị lai. Nếu có tính lự hiện trụ, thì đạo kia như thứ lớp luật nghi của đạo tính lự hiện tại, chẳng phải khi xuất quán có thành hiện tại, về lý nên chỉ nói khi ở đạo định, thành vô biểu của đạo định, ở đời hiện tại. Không nên nói trụ, như nói trụ quả, chỉ nói quả thành, không phải quả hiện khởi. Nay, chỉ nói trụ, làm sao biết được đạo định hiện ở trước, không phải chỉ thành tựu. Thế nên thuyết kia vẫn khiến sanh nghi, vì không thể nhất định biểu thị trở thành hiện vô biểu, nên thuyết chỉ nói ở đạo định. Mặc dù thuyết nói trụ nhọc nhằn mà vô dụng. Nay, xác định rõ ý thuyết kia với văn trước đã nói thành tựu quá khứ, vị lai. Câu này xác minh thích đáng đời giữa thành tựu, nên biết nói trụ làm sáng tỏ khởi, không phải thành, vì không phải chỉ thành mà chứng cho thành hiện tại, vì vô biểu của đạo định tùy tâm chuyển,

nên tâm tán hiện tiền, tất nhiên sẽ không có đạo kia.

Đã nói an trụ luật nghi thiện, ác. Trong trụ giữa thế nào? Tụng nói:

*Có vô biểu trong trụ
Trước thành giữa, sau hai.*

Luận nói: Nói trụ ở giữa, là phi luật nghi, phi bất luật nghi. Nghiệp đã khởi kia, không phải tất cả đều có vô biểu. Nếu có vô biểu tức là giới thiện, hoặc là thuộc về chủng loại của giới ác. Hoặc chẳng phải hai loại, mà sát-na đầu tiên kia chỉ thành đời giữa, nghĩa là thành hiện tại, đây là ở giữa quá khứ, vị lai, nên từ sau sát-na đầu tiên chưa xả đến nay, thường thành vô biểu của hai đời quá khứ, hiện tại tại.

Nếu có an trụ luật nghi, bất luật nghi, cũng có khi thành vô biểu thiện ác hay không? Nếu có thành, nghĩa là trải qua bao nhiêu thời gian? Tụng nói:

*Trụ luật, bất luật nghi
Khởi vô biểu nhiễm, tịnh
Đầu thành giữa, sau hai
Đến sạch hết nhiễm, tịnh.*

Luận nói: Nếu trụ luật nghi do phiền não vượt hơn, gây ra các nghiệp bất thiện như: Sát, ràng buộc. Do đó, bèn phát vô biểu bất thiện. Trụ bất luật nghi, do niên tin thuần tịnh, làm các nghiệp

thiện như: Lễ Phật v.v... Do đó, cũng phát các thiện vô biểu, cho đến hai tâm này chưa dứt. Về sau, đã phát vô biểu thường nối tiếp nhau. Nhưng ở niệm ban đầu kia chỉ thành hiện tại. Niệm thứ hai đồng có ở cả quá khứ, hiện tại tại.

Đã nói thành vô biểu, thành nghiệp biểu ra sao?
Tụng nói:

*Biểu chánh tạo thành giữa
Sau thành quá phi vị
Hữu phú và vô phú
Chỉ thành tự hiện tại.*

Luận nói: Tất cả an trụ luật, bất luật nghi. Và trụ ở giữa cho đến chính thức tạo ra các nghiệp biểu đến nay, thường trở thành hiện biểu. Từ sau sát-na đầu tiên, đến khi chưa xả luật nghi về sau thường trở thành quá khứ, tất nhiên không có thành tự.

Biểu vị lai, là không tùy theo sắc tâm, vì thế lực yếu kém, nên các vô biểu tán cũng đồng với cách giải thích này. Hai hữu phú, vô phú và biểu vô ký, nhất định không có công năng thành tự quá khứ, vị lai, vì sức của pháp yếu kém, chỉ dẫn khởi pháp cùng vận hành đặc, vì sức đặc yếu kém, nên không thể dẫn sinh tự loại nối tiếp nhau. Pháp nào diệt rồi, theo đuổi đặc, nói là thành cũng không có công năng ngược với đặc pháp vị lai.

Há là biểu này, như tâm, chủ thể khởi, lẽ ra cũng có thành đời quá khứ, vị lai, nghĩa là sắc biểu

này yếu kém, do tâm kia yếu kém?

Vấn nạn này phi lý, vì đối tượng khởi kém thua so với tâm, chủ thể khởi. Vì sao? Vì như tâm vô ký phát ra có công năng nghiệp biểu. Nghiệp biểu đã phát không sinh vô biểu, nên biết đối tượng khởi thua kém tâm, chủ thể khởi.

Như danh từ luật nghi đã có khác nhau, tên hiệu bất luật nghi cũng có khác nhau ư?

Cũng có?

Thế là thế nào? Tụng nói:

*Hành ác, nghiệp giới ác
Nghiệp đạo bất luật nghi.*

Luận nói: Tên khác của năm thứ hành v.v... ác này là sự khác nhau của tên bất luật nghi, bị các người trí quả trách, nhằm chán, vì quả phi ái, nên đặt tên là hạnh ác. Vì chướng ngại tịnh Thi-la, nên gọi là giới ác, vì được tạo do thân, ngữ, nên gọi là nghiệp. Tư nghiệp năng thư sừng thuộc về căn bản. Vì con đường mà nghiệp đã đi, nên gọi nghiệp đạo. Thân, ngữ không vắng lặng, gọi là bất luật nghi. Nhưng tên đạo nghiệp, chỉ gọi niệm đầu tiên, chung cho phần vị trước, sau, lập bốn tên khác.

Nay, nên tư duy, lựa chọn.

Nếu thành tựu biểu, cũng là vô biểu ư? Nên tạo ra bốn luận chứng. Tụng nói:

*Thành biểu không vô biểu
Trụ giữa kém, tư tác*

*Xả chưa sinh, biểu Thánh
Thành vô biểu, phi biểu.*

Luận nói: Chỉ thành trụ biểu chẳng phải vô biểu, nghĩa là trụ phi luật nghi, phi bất luật nghi. Thiện kém, tư duy ác, tạo thiện, tạo ác, hai nghiệp thân, ngữ, chỉ có thể phát biểu. Thiện, ác này còn không thể phát nghiệp vô biểu, huống chi các tư vô ký mà phát ra biểu, trừ khi dựa vào phước và thành đạo nghiệp. Người kia dù tư duy kém khởi, nhưng vì cũng phát vô biểu, nên chỉ thành vô biểu.

Không phải nghiệp biểu. Nghĩa là phạm phu, Thánh, Bồ-đặc-già- la, nay, biểu chưa sinh, trước sinh, đã xả.

Há là phạm phu đã được tĩnh lự. Nay, biểu chưa sinh, trước sinh rồi mất, cũng trở thành vô biểu, không phải nghiệp biểu ư? Vì sao trong bài tụng chỉ nêu ở Thánh, không nêu người phạm phu.

Về lý, cũng có thể như vậy.

Vì sao trong giải thích, nêu lên phạm phu, đều cùng trở thành không phải luận chứng?

Như lý, nên tư duy.

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 37

Phẩm 4: NÓI VỀ NGHIỆP (PHẦN 5)

Như thế, đã kiến lập biểu và vô biểu thành tựu rồi. Ở trong đó, sự khác nhau giữa ba thứ luật nghi, làm sao đạt được? Tụng nói:

*Định sinh được địa định
Thánh kia được đạo sinh
Luật nghi biệt giải thoát
Được do người khác dạy...*

Luận nói: Luật nghi tinh lự và tâm đều được. Nếu được luật nghi tinh lự, tâm địa tinh lự, căn bản, phần gần hữu lậu, thì bấy giờ liền được tâm tinh lự kia đều có, nên khi ở cõi Vô sắc mất, sinh xuống cõi Sắc, thuận theo được trong địa kia mà sinh đắc tinh lự, tức cũng được luật nghi cùng hiện hành của địa kia, luật nghi vô lậu đều có với tâm.

Nếu được tâm địa tinh lự căn bản phần gần vô lậu, lúc ấy là được.

Ở đây, lại có hai thứ. Nghĩa là do gia hạnh và lìa nhiễm. Do gia hạnh nghĩa là như đắc thuộc đạo gia hạnh thắng tấn. Do lìa nhiễm, nghĩa là như đắc

thuộc về đạo Giải thoát Vô gián.

Tiếng vô lậu kia là nói lên tâm tĩnh lự ở trước. Lại, nói là Thánh, tức phân biệt nhận lấy vô lậu, sáu địa tĩnh lự có tâm vô lậu, đó là Vị chí, Trung gian và bốn định căn bản, không phải ba phần gần, như sau sẽ nói.

Tụng nói: "Định sinh được địa định", lời nói này có lỗi. Vì lấy địa định để nói thâm nhiếp chung địa này với tất cả các pháp luật nghi, cũng là đối tượng gồm nhiếp của địa này. Đây chính là được luật nghi. Vì được luật nghi, nên nếu nói rằng, thì sẽ không được thành.

Trong đây, Kinh chủ nên tự tư duy, lựa chọn, nên chỉ nói được tĩnh lự: Luật nghi biệt giải thoát, do sự truyền dạy v.v... của người khác mà được. Có khả năng giáo hóa người khác, nghĩa là vì người khác. Vì từ sức giáo hóa của người khác như thế phát ra giới, nên nói giới này do người khác truyền dạy mà được. Giới này lại có hai thứ, nghĩa là từ Bồ-đặc-già-la tăng-già có khác nhau. Từ Tăng-già được, nghĩa là Bí-sô, Bí-sô-ni và Chánh học giới. Từ Bồ-đặc-già-la được, nghĩa là năm thứ giới khác.

Các sư Tỳ-bà-sa thuộc Tỳ-nại-da nói có mười thứ được pháp cụ giới, vì thâm nhiếp mười thứ đó, nên lại nói v.v... Mười thứ đó là:

1. Do tự nhiên: Là Phật, Độc giác tự nhiên: trí

do không từ thầy chứng, trí này được giới cụ túc.

2. Do Phật dạy: Thiện lai Bí-sô! Là Da-xá v.v... do sức của bản nguyện, oai lực của Phật che chở.

3. do được nhập chánh tánh ly sinh: Nghĩa là năm Bí-sô do chứng Kiến đạo, được giới cụ túc.

4. Do tín thọ Đức Phật làm Đại sư: Là như Đại Ca-diếp.

5. Do khéo đáp câu hỏi: là như Tô-đà-di.

6. Do kính thọ tám pháp tôn trọng: là như Đại sinh chủ.

7. Do sai khiến: là pháp truyền trao cho ni.

8. Do vâng giữ luật, làm người thứ năm: Nghĩa là đối với nước ngoại biên.

9. Do chúng mười người: Nghĩa là nơi có Phật giáo lưu hành.

10. Do ba thuyết quy Phật, Pháp, Tăng: Nghĩa là sáu mươi bộ Hiền cùng nhóm họp, thọ giới cụ túc.

Ở đây, hoặc do sức của bản nguyện, hoặc vì A-thế-da cùng cực viên mãn, hoặc được oai thần che chở của đấng Bạc-già-phạm, tùy theo chỗ thích ứng mà được giới cụ túc.

Như thế, đã nói luật nghi biệt giải thoát. Nên giới hạn thời gian bao nhiêu, phải định kỳ mà thọ? Tụng nói:

*Luật nghi biệt giải thoát
Suốt đời, hoặc ngày, đêm.*

Luận nói: Giới biệt giải thoát, đối tượng nương tựa của bảy chúng, chỉ nên suốt đời, phải đúng kỳ hạn mà thọ. Giới biệt giải thoát, đối tượng nương tựa của cận trụ, chỉ một ngày, đêm phải đúng thời gian mà thọ.

Thời gian này được quy định như vậy là vì sao? Vì không phải là nghĩa lý tương ưng của Tỳ-nại-da, không phải đáng Nhất thiết trí, có thể lường tính sự thật ấy, nghĩa là giới biệt giải thoát có nhân gì? Có chấp ba y v.v... ở trong chúng, lễ chúng, cầu thầy, xét hỏi, ngăn dứt, vãn nạn, bạch tứ yết ma vì làm trước nên được. Hoặc có người chỉ nhờ vào duyên dạy bảo v.v.... của Bồ-đặc-già-la, làm trước nên được. Hoặc có người được giới, không nhờ duyên ngoài. Những việc này, phải có lý quyết định. Đức Phật biết, mà nói là không phải đối tượng lường tính khác.

Lại, vì sao tạo ra Vô gián?

Về sau, dù ăn năn hổ thẹn, tu các nghiệp thiện, về lý nhân quả, có thể tin biết nhất định, mà giới ở trong thân, vì không chấp nhận phát khởi, nên Đức Phật ngăn dứt người xuất gia kia thọ giới cụ túc, biết nhất định có riêng thuận với thân thọ giới, do thọ Thi-la, có công năng cứu khỏi đường ác, không phải giới đã thọ đọa vào Vô gián, chắc chắn có thể chiêu cảm thọ quả tương ứng, cũng chẳng phải không có công năng chiêu cảm quả về sau. Lại, không phải người kia, không phải cảnh bị của Phật.

Về lý, nhất định có chủng tánh luật nghi, chỉ dựa vào chỗ này, chỗ khác không sinh.

Vì thế, không nên gạn hỏi lý do kia.

Có sư khác nói: Đức Thế Tôn biết rõ về bờ mé thời gian giữ giới chỉ có hai thứ:

1. Bờ mé của thọ mạng (trọn đời).
2. Bờ mé của ngày đêm.

Nói lại ngày, đêm làm nửa tháng v.v... nên Phật chỉ nói hai loại thời gian thọ giới, pháp gọi thời gian không phải lìa các hành. Chỉ phần vị sáng, tối, bốn châu không đồng, như kể nên biết lập làm ngày đêm.

Trong đây, Kinh bộ nói như thế này: Thọ giới trọn đời trong hai bờ mé, có thể được như vậy. Sau khi chết, dù có kỳ hạn trong yếu, nhưng không thể sinh giới biệt giải thoát. Vì dựa vào thân riêng, nên dựa riêng vào trong thân khác. Vì không có gia hạnh, không có nhớ nghĩ, nhưng sau một ngày đêm hoặc năm, hoặc mười. Trong ngày đêm v.v... thọ giới Cận trụ, pháp nào làm chướng ngại, khiến cho đa số chúng kia, luật nghi Cận trụ chẳng phải cũng được khởi? Sư kia nói như thế, há trái với kinh. Biết khắp các kinh không hề thấy nói quá ngày, đêm thọ luật nghi Cận trụ, vì sao các ông dùng tuệ kém của mình, lường xét làm kém đi cảnh Nhất thiết trí của Chư Phật, thường nói năm đêm đồng thọ luật nghi Cận trụ, do trong kinh Phật, chỉ nói

ngày, đêm. Phái Đối pháp cũng nói thế này: Luật nghi Cận trụ chỉ thọ ngày, đêm, tất nhiên là có pháp có thể làm chương ngại, khiến qua ngày đêm, giới kia bắt sinh, nên trong kinh Đức Phật chỉ nói ngày, đêm, nhưng thuyết kia lại nói: "Nên tâm, tư chung", vì Phật chánh quán sau một ngày, đêm, về lý, không chấp nhận khởi luật nghi Cận trụ, nên trong kinh, nói một ngày đêm, vì quán căn, đối tượng hóa độ, người khó điều phục. Vả lại, nên trao cho giới một ngày, đêm, căn cứ vào giáo lý nào để nói lời như thế? Vượt qua thời gian này, giới sinh không trái lý lại, giảm ở thời gian này, trái với lý nào?

Nghĩa là người được hóa độ, căn tánh khó điều phục. Đã thừa nhận vì nói luật nghi ngày, đêm, sao không vì điều phục dần người khó điều phục? Nói chỉ khoảng thời gian một ngày, một đêm, vì căn khó điều phục, có nhiều phẩm. Do đó, biết có thời gian nhất định của Cận trụ, hoặc giảm, hoặc tăng, bèn không phát ra giới. Vì Đức Thế Tôn quán thấy, nên chỉ nói thời gian này. Thế nên, Kinh bộ và sư chánh lý không có tranh cãi trong lý với tranh luận.

Căn cứ ở bờ mé nào được bắt luật nghi? Tụng nói:

*Giới ác không ngày, đêm
Không phải như thọ thiện.*

Luận nói: Phải là kỳ hạn trọn đời gây ra các nghiệp ác, được bắt luật nghi, không phải một

ngày, đêm như giới Cận trụ. Vì sao? Vì bất luật nghi này không phải như thọ giới thiện, nghĩa là sẽ không lập hạn định đối trước sư thọ bất luật nghi, như giới Cận trụ ta một ngày đêm, nhất định thọ bất luật nghi.

Đây là nghiệp mà người trí quả trách, nhằm chán, mặc dù cũng không lập thời hạn đối trước sư nói: "Tôi sẽ suốt đời gây ra các nghiệp ác", nhưng do phát khởi ý ưa thích phá hoại điều thiện, vì muốn mãi mãi tạo ác được bất luật nghi, không phải khởi ý ưa tạo ác tạm thời, không có sư truyền mà được giới bất luật nghi nên biết bất luật nghi không có một ngày, đêm. Tuy nhiên, công đức của giới Cận trụ có thể đáng mừng do hiện tại, sức thọ của kỳ hạn phải đối trước sư, dù không có ý ưa thích hủy bỏ điều ác đến rốt ráo, nhưng vì qua một ngày, đêm được luật nghi Cận trụ, nên được bất luật nghi khác và được luật nghi khác.

Luật nghi này cũng có thật, đã thành lập rộng, nói luật nghi Cận trụ một ngày, đêm. Khi muốn chính thức thọ, sẽ thọ như thế nào? Tụng nói:

*Cận trụ vào buổi sáng
Tòa dưới theo thầy thọ
Theo giáo thuyết đủ chi
Ngày, đêm là trang sức.*

Luận nói: Luật nghi cận trụ được thọ vào lúc sáng sớm, nghĩa là thọ giới này, phải vào lúc mặt trời vừa mọc. Giới này phải trải qua một ngày đêm.

Các hữu trước hết, lập kỳ hạn như thế này: Tôi sẽ quyết định thọ luật nghi cận trụ này vào ngày mồng tám mỗi tháng. Nếu buổi sáng có duyên trở ngại, thì sau khi thọ trai rồi cũng được thọ.

Nói Hạ tọa, nghĩa là ngồi ở chỗ thấp trước thầy, thân, tâm khiêm tốn, kính trọng. Thân khiêm tốn kính trọng, là hoặc ngồi soạc đùi, hoặc quỳ, khom người xuống, chấp tay, chỉ trừ trường hợp bị bệnh, tâm khiêm tốn cung kính, là đối với sư trao giới, tâm không khinh dễ, ngạo mạn, đối trước Tam bảo, sinh lòng tin tịnh, ân cần, tôn trọng, vì các luật nghi được phát sinh từ cử chỉ kính tin, nếu không khiêm tốn, kính tin, thì luật nghi sẽ không phát. Luật nghi này, tất nhiên là từ sư, không chấp nhận tự thọ, vì về sau, nếu gặp phải các duyên phạm giới, nhờ hổ thẹn đối với giới sư, có thể không trái phạm. Nghĩa là người kia dù thiếu tăng thượng pháp mình, do thế gian tăng thượng, cũng có thể không trái phạm, thọ luật nghi này nên theo lời sư dạy bảo. Người thọ, về sau nói: Chớ trước chớ cùng. Như thế, mới thành thọ nhận từ sư truyền dạy. Trái lại, việc truyền trao và thọ lãnh, cả hai đều không thành. Thọ đủ tám chi, mới thành Cận trụ, tùy theo chỗ thiếu, Cận trụ sẽ không thành. Các chi xa lìa lệ thuộc nhau. Do đó, bốn thứ chi lìa sát v.v... ở trong một thân, có thể cùng lúc khởi, do các tướng xa lìa trong lệ thuộc nhau, hoặc nhiều, hoặc ít vì khác nhau. Người thọ giới này tất nhiên lìa các sự trang

sức và buông lung các dụng cụ thường trang sức thân. Không phải bỏ hẳn, nhưng vì duyên giới này, không thể sinh tâm buông lung, như sự đổi mới.

Thọ luật nghi này, phải là ngày, đêm, nghĩa là vào lúc sáng sớm lúc mặt trời vừa ló dạng, trải qua thời gian như thế, giới thường nối tiếp nhau. Khác với đây, thì người thọ, chỉ sinh hạnh diệu, không được luật nghi. Tuy nhiên, vì khiến chiêu cảm quả đáng yêu thích nên cũng vì thọ. Lại, nếu thọ suốt ngày, đêm như đây, thì sẽ chế phục đủ các người giết mổ, thợ săn, hữu tình gian manh, trộm cắp, luật nghi cận trụ sâu xa trở thành có tác dụng.

Nói Cận trụ, nghĩa là luật nghi này, trụ gần A-la-hán để theo học A-la-hán.

Có thuyết nói: Giới này gần với việc giữ giới trọn đời.

Có thuyết nói: Giới này trụ trong thời gian gần, luật nghi như thế, hoặc gọi là nuôi lớn, nuôi lớn hữu tình có thiện căn mỏng manh, khiến cho thiện căn của họ ngày càng thêm nhiều.

Vì sao thọ luật nghi cận trụ này, phải đủ tám chi không thêm, không bớt? Tụng nói:

Chi giới cấm không dật

Thứ lớp bốn, một, ba

Vì ngừa các tánh tội

Mất niệm và kiêu, dật.

Luận nói: Bốn chi trước trong tám chi là chi

Thi-la, nghĩa là từ lìa sát sinh, đến lìa nói lời dối. Do bốn thứ này lìa tánh tội. Kế là, có một thứ là chi không buông lung, nghĩa là lìa vật uống các thứ rượu, sinh ra buông lung. Tuy có thọ Thi-la nhưng nếu uống các thứ rượu, thì sẽ buông lung hủy phạm Thi-la, vì đã say, thì không còn khả năng gìn giữ chi khác.

Về sau, có ba thứ chi là cấm ước, nghĩa là lìa trau chuốt trang sức hương thơm, đeo tràng hoa, cho đến ăn phi thời, vì thuận theo tâm chán lìa. Sự chán lìa có công năng chứng quả luật nghi.

Hỏi: Vì sao thọ đủ ba chi như thế?

Đáp: Vì nếu không thọ đủ chi thì sẽ không thể lìa được tánh tội và lỗi lầm, mất niệm, kiêu mạn, buông lung. Nghĩa là đầu tiên lìa sát sinh, cho đến lìa nói dối, có thể đề phòng tánh tội, vì lìa tham, giận, si làm khởi các nghiệp ác như sát v.v... Kế là lìa uống rượu, có công năng ngăn dứt sự mất chánh niệm vì khi uống rượu, khiến cho quên mất các việc nên làm hay không nên làm, tất nhiên không thể giữ gìn các chi xa lìa khác. Lìa ba chi còn lại, có công năng đề phòng kiêu mạn, buông lung, vì nếu nhận dùng đủ thứ hương, tràng hoa, giường ghế cao rộng, tập cận, ca, múa, tâm bèn kiêu mạn, tìm tòi tức thì trái phạm giới. Do lìa các thứ đó, nên tâm sẽ lìa sự kiêu mạn, nghĩa là hương, tràng hoa v.v... nếu thường thọ dụng, thì vẫn còn thuận với thái độ kiêu mạn làm duyên phạm giới, huống chi

người thọ là mới từng chưa thọ, nên tất cả các thứ ấy nên lìa bỏ. Nếu có thể ăn theo đúng thời, tức là có thể ngăn dứt thường ăn, bèn nhớ lại luật nghi Cận trụ mà mình đã thọ, có thể sinh ra sự chán lìa sâu xa đối với thế gian. Nếu ăn phi thời, thì cả hai việc này đều không có. Thường ăn khiến cho tâm buông lung. Do nghĩa lớn này, nên thọ đủ ba.

Có sư khác nói: Lìa ăn phi thời, gọi là thể của trai, có tám thứ còn lại, được gọi là chi trai. Trau dồi hương, tràng hoa, ca múa, xem nghe là chia làm hai. Nếu chấp như vậy, thì trái với Khế kinh. Khế kinh nói: Lìa ăn phi thời rồi nên nói rằng: Với chi thứ tám ấy, nay tôi thuận theo bậc Thánh A-la-hán, hành theo, làm theo.

Nếu vậy, có thể của trai riêng nào mà nói tám thứ ấy được gọi là chi trai.

Sư Tỳ-bà-sa nói: Lìa ăn phi thời là trai, cũng là chi trai, bảy chi còn lại là chi trai, không phải trai. Như chánh Kiến đạo, cũng là chi đạo, bảy chi còn lại là chi đạo, không phải là đạo. Trạch pháp giác là giác, cũng là chi giác, sáu chi còn lại là chi giác, không phải giác. Tam-ma-địa là tĩnh lự, cũng là chi tĩnh lự, số chi còn lại là chi tĩnh lự, không phải tĩnh lự.

Ở đây, Kinh chủ đã làm vấn nạn thế này: Không thể chánh kiến v.v... tức chi chánh kiến v.v.... Nếu cho rằng chánh kiến v.v... của sự sinh

trước là chi chánh kiến v.v... của sự sinh sau, thì Thánh đạo v.v... của sát-na đầu tiên, lẽ ra không có đủ tám chi v.v... Không phải Tỳ-bà-sa nói chánh kiến v.v... thể nó tức là chi chánh kiến v.v... cũng không phải chánh kiến v.v... của sự sinh trước, là chi chánh kiến v.v... của sinh sau. Nhưng đối với tám thứ như chánh kiến v.v... câu sinh, chỉ một chánh kiến có khả năng tìm cầu sức tướng của các pháp, được gọi là đạo. Do khả năng tìm cầu nghĩa đạo ấy, nên tức chánh kiến này. Lại, vì thuận theo chánh tư duy v.v... nên gọi là chi. Bảy chi còn lại, vì đối với pháp câu sinh, có thể thuận theo, nên gọi là chi, không phải hay tìm cầu, không gọi là đạo.

Nghĩa thật là như thế, nếu căn cứ ở giả gọi, thì bảy chi còn lại, đều có công năng nuôi lớn chánh kiến, nên tư duy v.v... cũng được gọi là đạo, kiến gọi chi đạo cũng không trái lý, thế thì tất cả vừa là đạo, cũng chi, các chi khác, tùy theo sự thích ứng của chúng đều nói như thế.

Do đó, so sánh giải thích tám chi trai giới. Kinh chủ ở trong đó, nhờ vào cái gì để nói lỗi?

Vì chỉ Cận sự được gọi Cận trụ hay hữu tình khác cũng có Cận trụ? Tụng nói:

Cận trụ khác cũng có

Chẳng thọ tam quy: không.

Luận nói: Các hữu tình chưa thọ luật nghi cận sự, quy y Tam bảo trong một ngày, đêm, nói tam

quy y xong, thọ giới cận trụ, hữu tình kia cũng thọ được luật nghi cận trụ. Khác với đây thì không có, trừ người không biết, do sức ưa thích của ý, cũng phát luật nghi.

Há không phải ba quy y tức thành cận sự, như Khế kinh nói: Phật bảo Đại Danh! Các hữu tình tại gia, người nam bạch y, căn nam thành tựu, quy y Phật, Pháp, Tăng, khởi tâm tịnh, ân cần phát thành ngũ đế, tự xưng con là Ô-ba-sách-ca, xin tôn kính, nhớ giữ, từ bi hộ niệm trai, đây gọi là Ô-ba-sách-ca. Điều này không trái nhau, vì ở vị thọ ba quy, chưa thành Cận sự. Vì sao? Vì phải phát luật nghi mới thành Cận sự.

Phát luật nghi cận sự phát vào thời gian nào? Tụng nói:

*Xưng Cận sự phát giới
Giảng nói như Bí-sô...*

Luận nói: Khởi tâm tịnh ân cần phát lời nói chân thành chắc chắn, tự xưng con là Ô-ba-sách-ca, xin tôn kính nhớ giữ, từ bi hộ niệm. Lúc ấy mới phát khởi luật nghi Cận sự, vì xưng nói Cận sự v.v... mới phát luật nghi. Do kinh lại nói: Con từ nay, cho đến khi qua đời, vì nói giữ gìn mạng sống. Nếu lìa xưng gọi, chỉ thọ ba quy y, thành Cận sự thì tự xưng qua lời nói: Con là Cận sự v.v... nên là vô dụng.

Hỏi: Vì căn cứ ở nghĩa nào nói giữ gìn mạng

sống?

Đáp: Vì luật nghi biệt giải thoát được giữ gìn mạng sống, nhưng có bài tụng khác nói: Xả sự sinh, ấy lời nói này, ý nói xả sát sinh v.v... lược bỏ sát v.v... chỉ nói xả sự sinh. Hữu tình kia dù đã được luật nghi Cận sự, nhưng vì để cho biết rõ chỗ đáng nên học. Lại, vì nói là năm thứ giới tương như: sát sinh v.v... khiến cho sự nhận thức được vững, như được giới cụ túc của Bí-sô rồi nói học xứ lại, sao cho thức vững vàng, Cần sách cũng như vậy. Điều này cũng nên như thế. Cho nên, Cận sự, tất nhiên đủ luật nghi, chứ không phải thọ ba quy y, thì thành Cận sự. Tụng nói:

Nếu đều đủ luật nghi

Sao nói là một phần ...

Dựa năng trì nên nói.

Luận nói: Với nghĩa lý mà kinh bộ trước kia đã nói, tâm không sinh vui mừng. Lại, nếu vẫn nạn này: Nếu các Cận sự đều đủ luật nghi thì vì sao Đức Thế Tôn lại nói có bốn thứ:

1. Có thể học một phần
2. Có thể học phần ít
3. Có thể học nhiều phần
4. Có thể học mãn phần.

Há do đó, vả lại đã chứng thành, không phải chỉ ba quy y, thì thành Cận sự! Nghĩa là nếu có riêng, chỉ thọ ba quy, liền thành cận sự. Cận sự như thế,

không thuộc về bốn thứ nói ở trước, lẽ ra lại nói có Cận sự thứ năm. Cận sự này hoàn toàn không có sở học đối với học xứ, lẽ ra cũng vì nói làm một Cận sự. Đức Phật quán sát Cận sự không lìa luật nghi, nên trong Khế kinh chỉ nói bốn thứ. Mặc dù các cận sự đều đủ luật nghi, nhưng vì căn cứ ở công năng gìn giữ nên nói bốn thứ, nghĩa là dù thọ đủ năm chi, luật nghi, nhưng về sau, gặp duyên, bèn hủy hoại, thiếu sót. Trong đó có khi đối với các học xứ gìn giữ một phần, cho đến có khi gìn giữ đủ năm chi, nên nói thế này: Vì năng trì luật nghi đã thọ trước, nên nói có thể học. Không như vậy, thì nên nói vì thọ một phần v.v... nên bốn thứ này chỉ căn cứ ở khả năng thọ trì.

Kinh chủ ở trong đây, nói như thế này: Chấp như thế, trái với Khế kinh. Trái kinh như thế nào?

Nghĩa là không có kinh nào nói: Tự xưng: "Con là Cận sự", nên phát khởi năm giới. Kinh này không nói: Con từ nay, cho đến khi qua đời, nói xả sự sinh.

Kinh nói như thế nào?

Như kinh Đại Danh, chỉ trong kinh này nói về tướng Cận sự, vì kinh khác không như vậy, nên trái với kinh. Tuy nhiên kinh khác nói: Con từ thời nay cho đến khi qua đời, bỏ sự sinh, trở về tịnh, là phát lời thành tín, quy y Tam bảo. Trong đây, chỉ rõ người đã kiến đế, do được chứng tịnh. Nêu lên

mạng sống, tự bày tỏ sự cần thiết với chánh pháp mà kính trọng sâu xa, cho đến làm duyên cứu giúp sinh mạng mình, không bao giờ bỏ chánh pháp của Như Lai. Không phải kinh kia vì muốn nói về tướng Cận sự, nên nói bỏ sự sinh v.v... như thế. Chưa hiểu rõ ý nói Kinh chủ trong đây, là vì muốn khuyên các sư trung quốc hãy cố gắng thọ trì, đọc tụng kinh bộ của phương ngoài, hay vì thọ trì Khế kinh mà Phật đã nói. Tuy nhiên, có các kinh không trái với chánh lý, kinh bộ của phương ngoài, không hề thọ trì. Có A-cấp-ma vượt hơn tụng chung, kinh bộ kia tuân theo ý tạo, lại tự thọ trì. Kinh chủ há chấp nhận khiến trong nước ta, khéo giám sát Thánh giáo, các vị đại luận sư đồng với kinh bộ kia trái với chân, thọ trì giáo ngụy. Vả lại, kinh đã nói: Ta từ nay, cho đến khi qua đời, bỏ sự sinh v.v... nên chỉ nói người được chứng tịnh, không phải các phạm phu cũng lập thế này. Các loại phạm phu sắp thọ luật nghi, cũng có ý ưa thích vững chắc như đây, cho đến làm duyên tự cứu sinh mạng, không bao giờ thọ trì thiếu, trái với học xứ, như lời nguyện đây hiện đời thể được. Nhưng văn cú trong kinh Đại Danh này, hiện có người vì thọ trì không trái với chánh lý, vì thế không nên bỏ chánh văn đã tụng. Nếu kinh Đại Danh không có câu văn này thì đối với nghĩa của tông ta cũng không có gì sai trái, không phải ngôn thuyết của tông ta, câu văn này rất ráo mới phát luật nghi Cận sự. Do thuyết tự

xung: Con là Cận sự, thỉnh gia trì hộ niệm, nên phát khởi luật nghi để tự phát ngôn: "Tiêu biểu là đệ tử", như Đại Ca-diếp được giới Cụ túc, Đức Thế Tôn đã nói là Ô-ba-sách-ca, lẽ ra phải thọ trì đủ năm thứ học xứ. Thuyết kia nói: "Ta là Ô-ba-sách-ca, tất nhiên, đủ luật nghi", tại sao lại nhọc sức gây nên mê hoặc, như xung: Ta là đại quân sư của nước, người ấy tất nhiên đã tập quen sự nghiệp binh tướng.

Căn cứ vào dụ như thế, người trí nên tư duy. Rõ ràng như thế, không vượt qua lý giáo. Nếu không chịu thọ, thì biết làm sao?

Lại, Kinh chủ nói: Căn cứ ở giới trì, phạm, để nói một phần v.v... còn không nên hỏi, huống chi nên đáp. Có ai đã hiểu luật nghi Cận sự, tất nhiên đủ năm chi, mà lại không thể hiểu về đối tượng học xứ, là giữ gìn một không phải chi khác, cho đến giữ đủ, gọi một phần v.v... Do người tụng kia chưa hiểu lượng thọ nhận của luật nghi Cận sự là ít hay nhiều, nên thỉnh hỏi.

Thông thường có bao nhiêu hạng Ô-ba-sách-ca có khả năng học, học xứ?

Đáp: Có bốn loại Ô-ba-sách-ca, nghĩa là khả năng học một phần v.v... cũng chưa thể hiểu rõ. Lại hỏi:

Sao gọi là khả năng học một phần, cho đến nói rộng?

Điều này hoàn toàn vô lý, vì chỉ trong lý mà tông Đối pháp đã nói, là nên hỏi đáp. Mặc dù biết Cận sự, tất nhiên đủ luật nghi mà chưa biết rõ tùy theo phạm một thứ là vì vượt tất cả hay một không phải thứ khác.

Do có ổ ngờ vực này, nên phải thưa hỏi. Các bộ nếu có bộ nào chưa đọc thấy văn này, ở trong nghĩa này cho đến nay, vẫn còn tranh cãi. Nếu khác với đây, kinh Phật thường nói: Ô-ba-sách-ca đủ năm học xứ. Thử hỏi có ai ở đây đã khéo biết rõ, mà còn hoài nghi hỏi thọ nhiều ít? Giải thích thừa nhận như thế, thì trái với nghi vấn, nghĩa là người tụng vốn nghi ngờ ở lượng thọ nhiều ít, mà hỏi có bao nhiêu khả năng học, học xứ? Đáp: Học một phần v.v...

Há dứt trừ nghi ngờ vốn có, tức trong nghĩa ấy không nên hỏi đáp!

Kinh chủ ở đây, không tâm tư đúng, mang cô chấp phe phái tranh luận trong lý, trái lại nói trong nghĩa mà Đối pháp đã nói, hỏi còn không nên, huống chi nên đáp.

Có sư khác nói: Do Khế kinh riêng, chứng là luật nghi, cũng thành Cận sự. Như Khế kinh nói: Ngang đâu gọi là Thi-la viên mãn của Ô-ba-sách-ca? Nghĩa là các Cận sự có khả năng dứt sát sinh, hay là sát sinh, cho đến uống rượu, nên biết Cận sự có thiếu luật nghi.

Sư kia rất mê mờ ý nghĩa của kinh này. Ý kinh

này nói Thi-la vô lậu, vì trong đây không có tiếng "trộn đời. Lại, như kinh nói: Ngang đầu gọi là Ô-ba-sách-ca, tín căn viên mãn, nghĩa là có Cận sự trụ ở chỗ Như Lai, có tín căn cho đến nói rộng. Không thể nói có Ô-ba-sách-ca, tín này không thành, tức hoàn toàn không niềm tin. Như kinh này nói: Nói tín viên mãn, vì chỉ y cứ ở vô lậu, nên biết nói giới nói viên mãn không phải y cứ hữu lậu, mà chỉ y cứ ở vô lậu để nói như thế.

Vì thế, không nên dẫn thuyết của kinh này nói để chứng có Cận sự không đủ luật nghi, vì trong giới vô lậu không có là uống rượu.

Cách giải thích này về lý, tất nhiên không đúng. Vấn nạn này không đúng, vì kinh này đã nói rõ ràng thể của giới vô lậu có công năng vượt hơn, nghĩa là Đức Phật chỉ rõ sức giới vô lậu, có công năng khiến cho luật nghi Cận sự đã thọ, cho đến đến giới già (ngăn) cũng nhất định không phạm, nên kinh này căn cứ Thi-la vô lậu, nhằm nói là uống rượu, cũng không có lỗi. Chính vì thế, nên Khế kinh nói: Người kiến viên mãn, không bao giờ có ý trái phạm các học xứ. Hoặc kinh này nói Thi-la viên mãn, vì muốn biểu thị nghĩa thanh tịnh, cùng khắp của Thi-la, nghĩa là đối với năm giới, hoàn toàn không có hủy hoại, thiếu sót, mới gọi Thi-la thanh tịnh khắp.

Căn cứ sự thanh tịnh khắp để lập danh từ viên mãn, nếu quyết định không có là giới cận sự, nên

trái với thuyết kinh nói. Hoặc có một loại tín đủ, không phải giới Ô-ba-sách-ca, loại này không trái nhau. Đây là nói Cận sự không thể Cụ túc. Người giữ năm giới, được gọi là tín đủ, không phải Thi-la đủ. Hoặc nói đủ ở đây là biểu thị nghĩa đáng khen, như nói gương này đã mài rồi sắc đủ, chẳng phải gương này chưa mài, sắc hoàn toàn không có, giới cũng nên như thế, gọi là đủ. Giới đủ các đức được lập, tên đáng khen, trái với đáng khen này, gọi là giới không đủ. Nếu thiếu luật nghi thì cũng gọi Cận sự, Bí-sô, Cần sách thiếu, lẽ ra cũng thành. Nhưng Kinh chủ nói: Vì sao không. Chấp nhận do Phật dạy, có sức gìn giữ không đồng, nên dù thiếu luật nghi, nhưng vẫn thành Cận sự. Bí-sô, Cần sách phải là đủ luật nghi.

Đây là Kinh chủ tự theo ý mình, vì không có kinh nào nói.

Trước đã nói: Chỉ kinh Đại Danh nói về tướng Cận sự, kinh khác không đúng. Nay, nên quyết định nói: Đức Thế Tôn nói ở đâu là luật nghi mà thành Cận sự?

Nghe nói kinh bộ có chấp rằng: Cũng có khi Cần sách, Bí-sô không có giới. Chấp của Kinh bộ kia, đồng với các kiến của ngoại đạo Bồ lạc noa v.v... không phải tông của Phật pháp.

Tất cả phẩm loại luật nghi có bình đẳng không? Phẩm loại không phải bình đẳng, vì có ba

phẩm, là hạ, trung, thượng, tùy theo riêng. Vì sao được thành? Tụng nói:

Hạ, trung, thượng tùy tâm.

Luận nói: Giới Biệt giải thoát mà tám chúng đã thọ, tùy theo sức tâm thọ, thành thượng, trung, hạ. Do lý như thế, các A-la-hán, có khi có vị thành tựu luật nghi phẩm hạ, nhưng các phàm phu hoặc trở thành phẩm thượng.

Ở đây, Thượng tọa bộ bác bỏ rằng: Tông như thế trái với giáo chánh lý. Nếu phải như thế, thì sẽ không có ai siêng năng mạnh mẽ tu giữ cấm giới. Đức Thế Tôn cũng nói: Quý tộc đã chấp hành, đều được viên mãn. Đối với tội nhỏ nhiệm, cảm thấy rất sợ hãi. Đây chỉ vì gìn giữ các giới đặc trước kia, không để cho hủy hoại, nên phát khởi siêng năng mạnh mẽ, không phải do tu trì, khiến phẩm trung, hạ, chuyển thành thượng trung, cũng không phải do khởi siêng năng mạnh mẽ ấy là bỏ trung hạ được giới thượng trung.

Do đó, tức giải thích Khế kinh đã dẫn, cũng chỉ căn cứ gìn giữ luật nghi như trước đã được, có thể ở trong tội nhỏ nhiệm hủy phạm, vì cảm thấy vô cùng sợ hãi, nên nói như thế, không nói do đó, khiến cho giới tăng dần..

Lại, thuyết kia nói: Các pháp hữu vi, sát-na không trụ, nên giới đã thọ do sức các duyên và A-thế-da. Từ hạ sinh trung, từ trung sinh thượng, điều

này cũng phi lý, vì thọ luật nghi dựa vào duyên thù thắng mới được sinh, nghĩa là sự thọ giới phải nhờ duyên thọ, được rồi không chấp nhận thường thọ lại. Nếu trước thọ rồi sau là duyên thọ, ngoài đó gặp duyên khác có thể được lại nữa thì trước chưa thọ giới, ngoài đó gặp duyên khác cũng nên có thể được giới, vì không khác nhau. Mặc dù các hữu vi đều nhờ duyên khởi, nhưng giới tất nhiên là nhờ vào duyên thù thắng mà sinh, nên thuyết kia nói, nhất định không đúng, vì căn cứ vào nghĩa nào để nói Ô-ba-sách-ca, trước quy y Phật, Pháp, Tăng bảo, gần gũi, kính thờ, đã tôn trọng sư, bèn được Thi-la, nên gọi là Cận sự, hoặc hay tập cận tạo tác đúng lý phá trừ việc ác, nên gọi là Cận sự. Hoặc hay gần gũi, vì thờ Phật làm thấy, nên gọi là Cận sự. Phần đồng chư Phật được Thi-la thanh tịnh, vì ý ưa thiện, như có bài tụng nêu:

*Ở xa mà gần Phật
Do siêng năng quy lễ
Có bi, là tướng ác
Nên gọi là Cận sự.*

Nay nên tư duy lựa chọn:

Thế gian không có trí nên thờ các vị thần của chư thiên, vì các cận sự lễ đáp lại trời kia. Như lễ Đức Thế Tôn vì không đáp lại lễ, vì sao ở đây, bỗng nhiên sinh nghi?

Vì ở thế gian hiện có một loại thờ trời tà, ái nhiễm huân tập tâm họ, ưa theo ý mình, làm các sự

việc, không căn cứ ở Lý giáo, giả dối nói rằng: Ô-ba-sách-ca đáp lại lễ chúng trời, vì Đức Phật cho phép, có nghĩa là Đức Phật cho cúng dường thần trời, nên đáp lại lễ trời, như nói: Vì đáp lại theo niệm trời, nên đáp lại lễ trời, như nói: Thuận theo niệm Phật, Pháp, Tăng bảo. Lại, vì không ngăn dứt nên cho rằng: Không có kinh nào ngăn dứt Ô-ba-sách-ca lễ chúng chư thiên. Lại, vì có ơn, nên cho: Chư thiên kia kế thừa, thờ phụng hợp với nghi thức, hay ban ơn, phước. Lại, vì làm tôn hại, nên cho rằng: Thiên thần kia, thờ phụng kế thừa sai nghi lễ, làm tôn hại lớn, nên các Cận sự nên lễ thiên thần.

Lược bày tông kia đã nói như thế, những vụ việc trên đây đều phi lý. Vả lại, thế gian kia nói: Vì Đức Phật cho phép, người lễ đáp lại trời, ý Phật không đúng, vì phân biệt nói, nghĩa là kinh kia nói: Các tịnh thí chủ đối với các thọ nhận thờ phụng, cúng tế thiên thần, trong mọi lúc nên dùng ba việc cúng dường không trái nhau, để lễ bái. Thần trời kia, đối với thí chủ, tất nhiên khởi tâm thiện, xót thương, hộ niệm, không để cho tổn não:

1. Ở mọi lúc nên bố thí nghiêm tịnh.
2. Ở mọi lúc nên đem vật cúng để bố thí.
3. Ở mọi lúc nên thí cho tụng, nguyện.

Dùng nêu lên ba việc trên đây, để làm nhân quyết định, nhằm chứng biết Đức Thế Tôn, ngoài

ba việc này, mọi việc làm khác, đều không được Phật cho phép, không phải danh số nêu lên, ấy là chứng tỏ nghĩa quyết định. Như nói: Nói đất rung chuyển, không phạm v.v... là như kinh nói: "Vì bốn nhân duyên, nên mặt đất rung chuyển chẳng phải không còn có nhân duyên rung chuyển mặt đất ngoài bốn nhân duyên?

Lại, như kinh nói: Các A-la-hán có thể đối với năm chỗ, rốt ráo không phạm. Chẳng phải không còn có chỗ không phạm khác.

Lại, như kinh nói: Ở trong năm chỗ, người tại gia, xuất gia, nên thường quán sát, chẳng phải không còn có chỗ khác nên quán sát.

Những lời nói như thế, loại ấy chẳng phải một. Ba việc nêu trên lẽ ra cũng như vậy, không phải nhân quyết định.

Lời bào chữa này không đúng, như đất rung chuyển v.v... kinh khác nói: Vì không thể được.

Đây là nêu số nhất định, chẳng phải ở kinh khác, có lời nói không nhất định, như đất rung chuyển v.v...

Lấy việc này làm chứng, biết danh số, nêu lên trong kinh này, đều để biểu thị lý quyết định. Ngoài lý này ra, lý khác, không chấp nhận có.

Hoặc nên nói uẩn, xứ, giới v.v... như danh số này, đều trở thành không nhất định hoặc như nói danh số uẩn xứ giới, nhân địa động v.v... cũng nên

nhất định. Vì sao một loại danh số được, nêu lên đã biểu thị trong nghĩa, hoặc nhất định, không nhất định, do ở chỗ khác, trừ chỗ này được sáng tỏ, hoặc không thấy chỗ khác, hoặc vì thấy chỗ khác. Nếu tất cả chỗ đều được dùng lời nói để nói là đồng, việc chấp đều bình đẳng sẽ thành lỗi lớn!

Nếu cho rằng, lời nói cúng dường v.v... mà kinh đã nói, tức đã chứng tỏ trở thành nên lễ bái thì Đức Phật lẽ ra phải sai khiến chúng thần của chư thiên, cũng nên lễ bái thí chủ có thể cúng tế, như kinh kia nói: Chúng thần của chư thiên đã được cúng dường và thờ phụng rồi nên phải cúng dường v.v... lại, để đền ơn thí chủ. Thế nên, trong đây chỉ căn cứ theo việc mà thiện thần kia ưa muốn, đều dâng cúng chính đáng, gọi là cúng dường v.v... không phải trình bày sự lễ kính. Chúng thần chư thiên, ở bên Cận sự không dám mong cầu sự kính lễ, như vua chúa trong nước đối với các Bí-sô, nhất định không mong cầu việc kính lễ, sợ e sẽ hao tổn công đức và tuổi thọ, như Khế kinh nói: trời Tỳ Sa-môn thỉnh Đại Mục Liên, Xá-lợi-tử, năm trăm Thánh chúng, vào trong cung, thiết lễ cúng dường rồi thỉnh thí cho tụng, nguyện. Lại xin từ nay những vị xuất gia, và Cận sự v.v... đến trong chùa thờ tôi, tất cả đều nên thí cho tôi lời tụng nguyện. Bà con chúng tôi cũng ngay từ lúc nay, thường dùng chuyên tâm chân thành hộ trì chánh pháp, khiến cho đệ tử Phật xuất gia, tại gia trong tất cả thời gian, thường

không có nào hại.

Bấy giờ, hai vị Đại Thánh chấp nhận lời thỉnh cầu của Thiên vương Tỳ Sa-môn, bồ cáo khắp tất cả các hữu xuất gia, tại gia, người thọ trì giới cấm giới Phật: Từ nay trở đi, đến trong chùa thờ trời, đều nên như pháp thí cho trời tụng, nguyện. Thế nhưng không hề bảo chấp tay lễ kính. Do chứng cứ này, biết nhất định Đức Thế Tôn ở trong kinh ấy không cho phép sự kính lễ.

Nói vì tùy theo sự nhớ nghĩ, nên lễ các trời, cũng không đúng, vì mê nghĩa kinh, nghĩa là ý kinh nói: Nên có cảm nghĩ, các hữu tình kia thành tựu tín v.v... từ đây xả mạng rồi sẽ được sinh lên bốn đại vương thiên và chúng trời khác, ta cũng thành tựu tín v.v... pháp thiện lễ ra cũng đồng với hữu tình kia sẽ được sinh lên cõi trời, khiến thuận theo niệm trời và mình, đồng đức, không phải bảo kính lễ, gọi tùy niệm trời, nên dẫn kinh này đối với tùy niệm kia, không phải lời chứng. Vì không ngăn dứt, nên phải lễ trời ấy, cũng không đúng, vì nghĩa đã ngăn dứt. Kinh chỉ thừa nhận ba việc cúng dường thiên thần.

Há là ở đây nói nhất định đã ngăn dứt việc kính lễ?

Lại, căn cứ trong phân lược nói Tỳ-nại-da cũng đã có nghĩa ngăn dứt lễ thiên thần, nghĩa là Đức Phật có lược nói Tỳ-nại-da, bảo các Bí-sô: Ta theo

câu văn đã ngăn dứt, đều không nên làm, cái mà ta đã khai cho, các thầy nên làm. Nếu không phải đối tượng bị ngăn dứt, không phải pháp đã khai cho, thuận với nhơ, trái với tịnh thì đều không nên làm, thuận với tịnh, trái với ô uế, các thầy nên làm.

Đã chấp Như Lai không ngăn dứt Cận sự lễ chúng chư thiên, cũng không hề thấy khai cho Cận sự lễ các thiên thần, Há là ở đây lễ ra thuộc về nhóm thứ ba? Tuy nhiên, các Cận sự nếu lễ thiên thần thì như thế, đã làm thuận với nhơ, trái với tịnh, về lý lễ ra Phật đã không cho làm, như vậy lại thành Phật đã ngăn dứt, mà nói không ngăn dứt.

Hỏi: Nhân không cực thành vì sao lễ trời là thuận với nhơ, trái với tịnh?

Đáp: Vì nếu Cận sự ưa lễ thiên thần, nên không khác nhau với ngoại đạo v.v... vì đã yêu thích đồ chúng tà mà tạo nghiệp. Lại, nếu Cận sự kính lễ thiên thần, thì phải ái nặng, khen luận tà của trời, bèn yêu thích kính trọng môn đồ tà của trời, đồng nhận Thi-la, làm bạn bè an ủi. Do phương tiện này gần gũi thầy tà, nhân đọa vào đường ác, ngày càng tăng thịnh, bèn chắc. Từ đây, lần lượt cho đến nhiều đời, cũng vẫn ưa thực hành nhiều hạnh tà như thế. Lại, nếu kính lễ các thiên thần tà, do đây bèn ghét bỏ Thánh giáo của Như Lai, do kính lễ thiên thần tà, nghe công Đức Phật, sinh tâm giận dữ. Vừa có thể, ở mức giữa tâm không có yêu, ghét lại, kính lễ, giữ tâm đối với lỗi lầm, thì chắc chắn

oán ghét ngờ vực người kính trọng công đức.

Hỏi: Vì sao tin tưởng thờ phụng thiên thần đại lực, mà nói là vì kính người lỗi lầm?

Đáp: Vì người kia kính lễ, thường ưa thích người khác, trái với chiết phục, đua nịnh, lừa dối v.v... vì có cảnh lỗi lầm là tăng thượng. Do đó, chỉ có người ngu không có tu học, đối với thiên thần kia, sinh kính yêu sâu đậm. Nếu các Hiền Thánh, thì chỉ ở đoạn diệt xa lìa, vắng lặng. Bi bình đẳng, đại trí, mọi đức tập thành đối với, Chư Phật Đức Thế Tôn sinh kính yêu sâu xa vì căn cứ ở nghĩa như thế, nên có tụng nói:

*Nghèo hèn, có mong cầu
Loại ngu, kính thiên thần
Giàu sang không mong cầu
Người trí chỉ kính Phật.*

Lại, nếu Cận sự kính lễ thiên thần, thì sẽ dẫn dắt đa số hữu tình, tạo nên sự suy vi, tổn hại lớn, nghĩa là người thờ phụng trời đều nói thế này: Ô-ba-sách-ca đã tập quen sâu xa Phật giáo, hiện đến kính lễ ta thờ trời, tất nhiên có ôm lòng kính tin đối với thiên thần. Hay thay! Chúng ta không có quy y trái nhau. Lại, các thế gian, người ưa quán sát, tìm tòi Phật giáo, chưa nghiên cứu sự chân thật của Phật giáo, nhìn thấy thực trạng này, nên sinh ra chấp tà như thế. Phật giáo lẽ ra giống với truyện sách của thế gian, không hay quyết định nói nghĩa lý chân, mới khiến cho người hiểu Phật giáo như

thế, lại, đến quy y chúng thần của chư thiên, dẫn dắt vô lượng hữu tình như thế v.v... làm tăng thêm chấp tà, gọi là thảm trạng suy vi, tổn hại lớn lao.

Cận sự kính lễ thiên thần như thế, là trái với tịnh, thuận với nhơ, Đức Phật đã ngăn dứt. Chính vì thế, không nên nói là không ngăn dứt.

Lại, không ngăn dứt, không nên làm nhân, như Đức Phật không ngăn Bí-sô xả giới, vì không hề có chỗ nào Phật nói thế này: Bí-sô không nên xả giới đã học, vì không phải đối với việc xả giới, Phật không hề ngăn dứt, thì pháp của các Bí-sô nên xả giới, vì thế, không nên nói: Ô-ba-sách-ca nên lễ thiên thần, vì Phật không ngăn dứt, nên nói vì có ơn, nên lễ trời ấy, cũng không đúng, vì nghe có oán.

Nghe nói, nổi khổ của bệnh nóng, già chết v.v... cũng có khi được tạo nên do thiên thần kia, không nên nói nhất định ở đời có ơn. Lại, Bà-la-môn, Trưởng giả, Cư sĩ đối với Phật, chúng Bí-sô, nói là có ơn cung cấp, duyên mạng, khiến cho không có sự thiếu thốn. Há chúng Bí-sô phải lễ thí chủ.

Vì đã không nên lễ tất cả có ơn, nên nhân chỗ lập có lỗi không nhất định.

Lại, các hàm thức đều thọ dụng, do nghiệp mình chiêu cảm các quả dị thực. Thế nên, nói thờ cúng thần ở đời có ơn, có lỗi không thành.

Do đó, cũng đả phá vì h tổn hại, nên nhân, tất

cả hữu tình đều dựa vào nghiệp mình, mà nói ai có sức làm tổn hại ai? Lại, hữu tình kia đối với người khác, đã làm tổn hại, ai là người có trí yêu kính kẻ oán ghét mình. Ở đời có người thiện, làm lợi ích người khác, các người nhờ được lợi ích, nên kính người kia. Tánh của các thiên thần này, thường hay giận dữ, thường ưa gây tổn não người khác, các hữu tình, như ganh tỵ, thù oán mình, không nên lễ kính. Vì thế, thuyết kia nói trở thành nhân trái nhau.

Lại, thấy thế gian quy kính trời: Thiên thần đối với họ, đôi khi làm suy yếu, cũng có hữu tình không kính trời, thiên thần đối với họ, không thể làm hại, nên thuyết kia nói không phải là nhân kính trời.

Nếu cho rằng như vua, cũng không đúng, vì pháp lệ thuộc, nương tựa của thế gian, lẽ ra như vậy, nên không phải các Cận sự đều lệ thuộc thiên thần. Tự là môn đồ tà lồi kéo nhau về nương tựa, vua chúa của thế gian, chỗ dựa của dân chúng, không phải người xuất gia đều nên kính.

Thế nên, Cận sự không lễ kính tất cả thiên thần, lý ấy hẳn nhiên được thành lập.

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỀN 38

Phẩm 4: NÓI VỀ NGHIỆP (PHẦN 6)

Các hữu tình quy y Phật, Pháp, Tăng là quy những gì? Tụng nói:

*Quy y thành Phật, Tăng
Hai thứ pháp Vô học
Và Niết-bàn trạch diệt
Là nói đủ tam quy.*

Luận nói: Như luận này nói: Người quy y Phật là i quy pháp nào? Nghĩa là nếu các pháp diệu hữu, hiện hữu do tướng v.v... tướng lập ra ngôn thuyết, gọi là Phật-đà. Quy y Phật-đà này có thể thành Phật.

Nói pháp Vô học, nghĩa là nêu Hữu học, tức là nêu chung nghĩa sẽ được nói.

Nói các pháp, tức chỉ rõ nói thêm vô ngã.

Nói diệu hữu, biểu thị tánh diệu hữu hợp. Hiện hữu tức nghĩa sáng suốt, hiện có thể được. Hoặc vì diệu đức hợp, nên gọi diệu hữu.

Hiện hữu tức biểu thị là tánh của đối tượng nhận thức. Tướng, nghĩa là danh ngôn v.v., Người

tượng, tức là nêu lên chủ thể biểu thị lập chung với chủ thể giải thích. Vì chủ thể giải thích, nên gọi là lập bày.

Vì sao nêu lên, kẻ là thích đáp? Do đó có thể trở thành ngôn thuyết không có trái nhau.

Giác ngộ tất cả pháp, tất cả chủng tượng, vì không nhờ người khác truyền dạy, nên gọi Phật-đà.

Hoặc trí v.v... viên thành này, vì mọi đức tự nhiên khai giác, nên gọi Phật-đà. Hoặc Phật-đà, gọi biểu thị Phật kia có giác, như vật chất ngại, gọi có chất ngại. Hoặc danh hiệu Phật-đà, chỉ rõ Phật kia có thể giảng nói sự giác ngộ mình đã chứng, để mở mang giác ngộ cho người khác, như Bà-la-môn đến chỗ Phật, dùng bài tụng khen ngợi sự nhiệm mầu, để thưa hỏi Đức Thế Tôn:

Kính lễ bậc đạo sư

Tên Giác giả Tối thượng

Vì sao cha mẹ... Ngài

Tôn hiệu là Phật-đà.

Đức Thế Tôn xót thương

Bà-la-môn kia, cũng dùng Già-tha bảo:

Bà-la-môn phải biết !

Ta như Phật khứ, lai

Thành tựu tướng bậc giác

Nên ta tên: Phật-đà

Bà-la-môn nên biết ! Ta quán hành ba đời Đều

có pháp sinh diệt Nên ta tên: Phật-đà Bà-la-môn nên biết ! Ta đối chỗ nên dứt Việc tu chứng đã xong Nên ta tên: Phật-đà. Bà-la-môn nên biết ! Ta đối tất cả cảnh

Đủ hết thấy trí, kiến Nên ta tên: Phật-đà. Bà-la-môn nên biết

Ta trong vô lượng kiếp Tu các hạnh thuần tịnh Trải vô lượng sinh tử Nay, ở thân sau cùng Là trần nhơ, tên độc

Chúng được giác vô thượng Nên ta tên Phật-đà.

Nói có khả năng thành Phật là biểu thị các pháp kia với Phật được nêu đặt làm nhân kiến lập.

Sao trong đây, đối với vô lượng pháp mà kiến lập chung, nêu tên một đức Phật?

Như căn cứ trên đa số người hòa hợp, để lập một tăng bảo, một nơi quay về thù thắng. Lại, ở trên đa số đạo vô lậu, lập một uẩn đạo không có lỗi lầm.

Hoặc trước đã nói. trước nói là sao? Nghĩa là tướng v.v... tướng lập bày ngôn thuyết, tức Phật nối tiếp nhau, đặt tên một Phật trong pháp Vô học, không có riêng một Phật để thành pháp Phật, vì là những gì?

Nghĩa là Tận trí v.v... và quyền thuộc của Tận trí đó.

Do được pháp Tận trí kia, có thể giác ngộ tất

cả, vì thù thắng của pháp kia nên thân được tên Phật, không phải thân sắc v.v... vì trước, sau bình đẳng.

Vì quy một Phật hay tất cả Phật ư?

Về lý thật thì nên nói quy tất cả Phật, vì tướng đạo của chư Phật không có khác.

Trong đây, Kinh chủ nói như thế này: Nhưng tìm tòi luận này không thấy có chỗ nào nói chỉ pháp Vô học, tức gọi là Phật, chỉ nói pháp Vô học có công năng thành Phật, không ngăn dứt thân, là đối tượng nương tựa, cũng là thể của Phật.

Cho nên, ở đây không thể vấn nạn: Nếu chỉ có pháp Vô học, tức là Phật ấy, làm sao ở chỗ Phật, với tâm ác làm thân Phật chảy máu, chỉ tổn hại sinh thân, thành tội Vô gián.

Nay, rõ ràng Kinh chủ đối với nghĩa của luận này chưa nghiên cứu, tìm tòi kỹ. Nói khả năng thành Phật, vì đã ngăn thể Phật, thân nhiếp dựa vào thân, nghĩa là nói danh hiệu Phật căn cứ ở nghĩa Phật để lập, chỉ chỗ Phật này, gọi là thể của chân Phật.

Nếu nói danh hiệu Phật căn cứ dựa vào thân để lập, khi chưa chứng được pháp Vô học, là đã có dựa vào thân, lẽ ra cũng gọi là Phật, nên biết hiệu Phật không gọi là dựa vào thân. Do đó, dựa vào thân không thể thành Phật, nên Luận này nói khả năng thành Phật đã ngăn dựa vào thân, cũng là thể

của Phật.

Đã rõ thể Phật chỉ là pháp Vô học, hoặc nếu thừa nhận, nhưng cũng chẳng phải không có vấn nạn, nghĩa là thể tánh Phật lược có hai thứ:

1. Thể tục.

2. Thắng nghĩa

Quy y Phật, nghĩa là hiện đời với thể tục. Đời với Thắng nghĩa Phật, buộc niệm quy y, vì nhờ y thân mà quy y thắng nghĩa Phật kia. Vì được Phật kia, nên được Phật gọi là pháp. Vì thế, nên chỉ pháp Vô học là thể của Phật thắng nghĩa, thành tội Vô gián, do tổn hại thắng nghĩa. Tuy nhiên, Phật Thắng nghĩa tất nhiên không thể gây tổn hại.

Căn cứ vào nghĩa lý như thế, có thể vấn nạn: Làm sao ở chỗ Phật, với tâm ác làm thân Phật chảy máu, chỉ tổn hại sinh thân, thành tội Vô gián?

Phái Tỳ-bà-sa giải thích: Hủy hoại sinh thân kia. Đối tượng nương tựa thì Thắng nghĩa Phật cũng hoại theo.

Giải thích vấn nạn như thế, rất là hợp lý.

Lại, Kinh chủ kia vấn nạn như thế này: Nếu khác với đây, thì Phật với Tăng trụ ở tâm thể tục, không phải tăng, không phải Phật, như thế thì sao?

Vì vào lúc bấy giờ, pháp Học, Vô học không hiện ở trước, nên vấn nạn này không đúng. Vì không phải đã được thừa nhận, nghĩa là ta không thừa nhận pháp Học, Vô học, chỉ phần vị hiện tại,

mới thành Phật, Tăng. Chỉ nói Phật, Tăng được pháp kia, nên được ở các vị không hề gián đoạn, đâu thể trụ tâm thể tục bèn không phải Tăng, không phải Phật. Nếu thừa nhận hiện tại, mới thành Phật, Tăng, cũng không có lỗi, vì thừa nhận hiện tại kia, được thể Phật, cũng là Hữu học, Vô học, được tất cả thời gian, vì thường hiện ở trước.

Kinh chủ lại nói: Lại, chỉ chấp thành giới Bí-sô, tức là Bí-sô, là tông của ta, Há thành lỗi làm?

Vì được giới, nên giả nói y thân, cũng gọi Bí-sô, đồng với nghĩa trước. Thế nên Kinh chủ đối với tông đối pháp, không khéo biết rõ về nghĩa văn đã nói.

Bộ Bà-thư tử nói rằng: Bồ-đặc-già-la là Phật, đối tượng quy. Điều này không đúng. Vì sao? Vì Phật kia không có sai khác, nên không thành quy, nghĩa là quy Bồ-đặc-già-la Ly hệ và thế lực Tôn đâu có khác nhau.

Vì sự khác nhau như thiện v.v... cùng không nghi nhận. Nếu cho rằng như lửa tùy theo sự nương tựa khác nhau, nghĩa là như dựa vào trấu, gọi là lửa trấu. Như thế, nương tựa pháp Phật, Bồ-đặc-già-la kia cũng được gọi là Phật.

Lời bào chữa này không đúng, vì lẽ ra vô thường, luống bày ra bào chữa chỗ cố chấp mà không được thành. Nghĩa là bộ kia chấp Bồ-đặc-già-la, đã tùy theo đối tượng nương tựa, nên tánh

vô thường. Lại, dựa vào lửa trấu, không phải tức gọi là trấu, Bồ-đặc-già-la nếu nương tựa Phật, pháp, thì chỉ nên gọi Bồ-đặc-già-la Phật, Bồ-đặc-già-la không phải tức gọi là Phật.

Cách bào chữa lối chấp như thế, rốt ráo đâu được thành? Vì đã chấp Bồ-đặc-già-la tùy theo pháp, thành khác nhau, lẽ ra phải thừa nhận có pháp năng khác nhau, tức là Phật, không phải chi khác, vì tên gọi quy y, chỉ rõ chỗ nương tựa. Do sự nương tựa này có năng lực tiêu diệt mọi tai hại hiện có nơi sinh tử.

Có công dụng như thế, chỉ pháp tướng này, nên nói pháp này là chỗ trở về nương tựa, pháp khác đều không như vậy. Thuyết này là thiện.

Lại, nên thừa nhận Bồ-đặc-già-la Phật thành pháp thế gian, nên Khế kinh nói: Hiện nay, nhận thấy các căn của Đức Thế Tôn đổi khác, các ông đã chấp Bồ-đặc-già-la vì tùy theo đối tượng nương tựa, nên thành khác nhau.

Vì sao nương tựa Phật pháp, hữu tình kia được gọi là Phật. Không phải pháp Phật làm nương tựa mà không gọi chẳng phải

Phật, vì trong đây không có lý khác nhau. Nếu cho rằng như người mặc dù có màu đen của tóc v.v... nhưng không tùy theo ở tóc của họ mà có thể được gọi người trắng, cho nên thành xả lối bào chữa chấp chặt ở trước nghĩa là trước kia, bào chữa

cho lỗi chấp Bồ-đặc-già-la, vì tùy theo đối tượng nương tựa, nên thành khác nhau. Nay, lại không thừa nhận Bồ-đặc-già-la vì tùy theo đối tượng nương tựa của mình nên thành khác nhau. Há cũng có lẽ được gọi là khác nhau?

Tùy theo nương tựa một phần, không tùy theo một phần. Lại, nương tựa hữu lậu, vô lậu đã trở thành Bồ-đặc-già-la, nên trở thành hai thể. Không như vậy, phải bỏ chỗ bào chữa cố chấp ở trước.

Lại, Đức Thế Tôn nói: Ta sinh ở thế gian, không phải Bồ-đặc-già-la, cũng có lý của sự sinh. Nếu khác với đây, thì Đức Thế Tôn lẽ ra phải nói: Ta xuất hiện ở thế gian. Nhưng nói không như vậy, thế nên pháp quyết định là chỗ trở về. Như Đức Thế Tôn nói: Chỉ nên y pháp, không nên y Bồ-đặc-già-la.

Lại, Đức Thế Tôn nói: Nếu người thấy pháp, tức là thấy ta.

Lại, Khế kinh nói: Phật dù chuyển biến, nhưng tâm không khác. Không phải Bồ-đặc-già-la mà ông đã chấp, có thể có chuyển biến, vì ông không nói Bồ-đặc-già-la vô thường.

Nay, nhân nương nghĩa, lại dùng lý khác để đả phá Bồ-đặc-già-la, đối tượng quy y của ông, thể của nó không phải thật (Chỗ khác sẽ nói rộng).

Tôn giả Củ-ma-la-đa thuyết như thế này: Pháp hữu lậu, vô lậu đều là thể của Phật, nên Khế kinh

nói: Nay, thân Phật già cả gây yếu.

Lại, Đức Thế Tôn nói: Nay, ta bệnh nặng, sự sống gần với cái chết, bảo A-nan-đà: Ông nên vì Phật, trải bày Ôt-đát-la-tăng ở đây.

Lại, Khế kinh nói: Ông nên đem thức uống ăn như pháp cúng dường Phật, đứng đầu trong tăng.

Lại, Khế kinh nói: Các chúng Bí-sô thọ trì lời Phật dạy.

Lại, Khế kinh nói: Ở chỗ Như Lai, với tâm ác, làm thân Phật chảy máu.

Lại, kinh nói: Phật dùng chân dẫm lên chiếc y.

Lại, Khế kinh nói: Nay, ta xem uy quang của Phật rực rỡ như đài vàng màu nhiệm.

Lại, như Đức Thế Tôn nói: Nay, ta muốn qua chỗ núi Sa-đa để trả ơn Dược-xoa.

Lại, Khế kinh nói này: Các vị thương chủ, nếu được thấy Phật, thì sẽ đạt lợi vô thượng. Lại làm lợi ích cho người khác mới được gọi Phật.

Làm lợi ích người khác: Đa số là trí thế tục.

Lại, chư Phật vận dụng đại bi làm thể. Đây là pháp hữu lậu, vì hữu tình chuyển biến nhau.

Lý giáo của loại như thế v.v... rất nhiều, chẳng phải trong vô lậu, có thể có việc này, nên không phải chỉ pháp Phật vô lậu làm thể của Phật. Điều này cũng phi lý, do năng lực của pháp Vô học, đối với pháp thân bình đẳng giả đặt tên thật.

Làm sao biết như thế?

Vì nhãn căn v.v... của Phật cùng với nhãn v.v... ở trước không có khác nhau. Lại, như hữu lậu, gọi là minh của Vô học. Kinh nói Tam minh, vì là Vô học, nên không phải trí tử, sinh có thể là Vô học, vì đây là duyên hình hiển, vì sự cùng chuyên biến của hữu tình, nên thân Vô học, có được tên Vô học. Pháp khác cũng như vậy, với pháp của chư Phật rơi vào một nối tiếp nhau, cũng được gọi là Phật.

Lại, thân Phật bình đẳng, không lẽ Phật này vì thích ứng với đoạn?

Hễ nói Phật, đều không có lỗi, vì không thích ứng với đoạn.

Lại, kinh nói: Thân vô minh tập thành.

Há có thể nói: Phật cũng do vô minh tập hợp thành.

Lại, thân chư Phật là cảnh bất tịnh, vì hết thấy sắc cõi Dục là cảnh quán bất tịnh, nên chẳng phải Phật nên làm cảnh quán bất tịnh?

Lại, kinh nói duyên với Phật khiến thiện căn thêm lớn, sinh tác ý hoan hỷ. Các quán bất tịnh hoàn toàn tương ưng với tác ý nhằm chán, nên biết thân Phật không phải chân thật.

Lại, nói về nghiệp, vì ăn là nhân của thân, nên các xứ ở thân Phật, thuộc về dị thực của nghiệp, được nuôi lớn do đoạn thực v.v...

Há nên ở thân này, gọi là Phật chân thật!

Nếu có người nói: Phật nhân ở nghiệp có, thì ai

là người có trí mà không quả trách?

Há có người trí ngộ nhận nói ra lời này: Về sau tự giác sát, mà không có ăn năn, hổ thẹn?

Nếu căn cứ ở tư lương của Phật, y chỉ thâm nhiếp tăng ích v.v... nếu là Phật, về lý không có ngăn dứt, ở chỗ khác cũng từng thấy, vì sự so sánh này, như nói: Ăn là mạng căn, lạc là bệnh nóng v.v....

Lại, trong thân Phật, đại bi, trí thể tục, ở địa vị Bồ-tát trước, thể của bi, trí kia đã có. Thể này nếu là Phật, thì Phật đã thành trước, nếu có nhân riêng khác, khiến cho hai thứ này chuyển biến về sau, gọi là Phật, thì phải thừa nhận pháp năng sai khác này là Phật không phải thứ khác.

Đả phá nhân này, lẽ ra cũng đồng với một loại trước kia, tự chấp phân biệt, trái với giáo Chánh lý. Nhưng Đại chúng bộ lại nói rằng: Các pháp đã có trong thân Như Lai, đều là vô lậu tận, là chỗ trở về, do kinh nói: "Thân đã tu", nghĩa là Khế kinh nói: "Đã tu thân, tâm" như nói: Đã tu tâm, thừa nhận tâm là chân tịnh, thân lẽ ra cũng như vậy. Đã nói đã tu, sao có thể nói không phải chân vô lậu?

Như thế v.v... các loại chứng minh như kia thật nhiều. Tông của một loại này trong phẩm Biện Bản Sự, đã rộng ngăn dứt, khiến trách, không nhọc công đả phá lại. Nhưng Khế kinh nói: "Đã tu thân", nghĩa là vì căn cứ Tu đạo đối trị, nên nói như thế,

là nghĩa đã tu tập đạo Vô gián có thể lìa nhiễm sắc.

Lại, Khế kinh nói: "Phật đã tu tập bốn thứ niệm trụ". Lại nói: "Bốn niệm trụ thâm nhiếp chung tất cả pháp", thì tất cả pháp phải nên đều là vô lậu.

Nếu cho rằng bốn niệm trụ này căn cứ ở tự tánh, hai niệm trụ lìa nhau để nói, số còn lại, lẽ ra cũng đồng, nghĩa là Khế kinh nói: Người đã tu thân". Vì sao không thừa nhận tu thân niệm trụ? Lại, thiện hữu lậu, cũng là đối tượng tu, nên dần nói là tu, còn chứng minh vô lậu, thì đây, há được tương ưng với lý?

Lại, như thuyết kia nói, nếu Phật nhãn bình đẳng là cảnh phiền não, nên là hữu lậu, thì há cũng không là sở duyên lìa nhiễm, lý nào có thể ngăn dứt?

Là tánh vô lậu. Tánh này so sánh không phải bình đẳng, như trước đã nói, vì sự khác nhau của tướng hữu lậu, vô lậu. Nhưng Khế kinh nói: Sở duyên là phiền não, Thánh đạo đã nhàm chán, gọi hữu lậu, tức nên tìm cầu chung, về ý nghĩa của kinh này, còn ý nghĩa của đấng Thiện Thệ, rất khó nhận thức.

Nay, nhận thấy ý kinh này đã nói: Nếu duyên theo cảnh vị phiền não chấp trước làm của mình có cũng bị Thánh đạo chán ghét, đó gọi là hữu lậu. Về lý lẽ ra nhãn v.v... các lậu chấp vướng mắc làm của mình, có thể trở thành hữu lậu. Không nên so sánh

nói các pháp như nhãn, v.v... bình đẳng vô lậu, vì chán ghét, nên cũng thành vô lậu!

Sự ưa thích, nhằm chán đã khác, làm so sánh không bình đẳng, không phải Phật nhãn v.v... là pháp vô lậu. Các pháp tác đạo v.v... hành tướng vui thích mà duyên, không thể nói, pháp Phật nhãn v.v..., vô lậu chán ghét mà thành vô lậu. Lại, như tham, giận chuyển biến ở các lậu, chuyển biến ở nhãn, tướng chúng cũng như thế, nên có thể nói, các pháp như nhãn v.v... đồng với các pháp hữu lậu, cũng thành hữu lậu, không phải như Thánh đạo chuyển ở Thánh đạo, chuyển biến ở như nhãn v.v... tướng chúng cũng như thế, nên không thể nói các pháp nhãn v.v.... đồng với pháp Thánh đạo, cũng thành vô lậu. Cho nên, bộ kia đã cần cù nhọc sức mà không được thành. Mặc dù mọi thứ giả dối y theo ý mình, mà không gây tổn hại tông ta và pháp tướng mà kinh đã nói. Chỉ có Đại Thánh Ca-đa-diễn-ni-tử nói chỗ trở về, thể của Phật, không có lỗi lầm.

Sự khác nhau nhau Tăng-già, lược có năm loại:

1. Tăng vô sĩ.
2. Tăng á dương.
3. Tăng bằng đẳng.
4. Tăng thế tục.
5. Tăng thắng nghĩa.

Tăng vô sĩ: Nghĩa là Bồ-đặc-già-la hủy phạm

giới cấm mà mặc pháp phục.

Tăng á dương (dê câm): Nghĩa là Bồ-đặc-già-la đối với ba tạng, không có thấu đạt. Ví như con dê câm, không có tác dụng nói năng. Hoặc nói người câm, chứng tỏ không có nói pháp, có thể còn nói là dê, tức biểu thị không có dụng công nghe pháp, tức đủ rõ loại Bồ-đặc-già-la này không có tác dụng nghe, nói ba Tạng.

Tăng bằng đảng: Nghĩa là Bồ-đặc-già-la thường đi khắp nơi, kinh doanh, tranh chấp, phương tiện khéo léo kết thành bè phái.

Ba hạng tăng này, thường tạo nghiệp phi pháp.

Tăng thế tục: Nghĩa là phạm phu thiện. Hạng này có khả năng tạo chung cả nghiệp là pháp và phi pháp.

Tăng thắng nghĩa: Nghĩa là pháp Hữu học, Vô học, và pháp ấy dựa vào thân khí hữu tình Bồ-đặc-già-la. Hạng tăng này nhất định không chấp nhận tạo nghiệp phi pháp, là chỗ trở về nương tựa thù thắng nhất trong năm loại. Để khen ngợi quy y Tăng này, trong Già-tha có nói:

Quy y này tối thắng

Quy y này tối tôn

Sẽ nhờ quy y này

Giải thoát các thứ khổ.

Với pháp như thế trong Tăng thắng nghĩa có hai Bồ-đặc-già-la, ý của Tôn giả Ca-đa-diễn-ni-tử

chỉ dùng pháp làm tăng, đối tượng quy y, nên Luận này nói như thế này: Quy y có công năng thành tựu pháp Hữu học, Vô học của Tăng.

Há phải thuyết này trái với kinh?

Nghĩa là trong Khế kinh Đức Thế Tôn nói có bốn đôi tám chiếc Bồ-đặc-già-la là tăng ruộng phước, đều nên cúng dường.

Kinh có nghĩa riêng, nghĩa là trong kinh kia, nói tăng ruộng phước, xứng đáng được cúng dường. Ý kinh kia chỉ rõ tăng có thể thọ thí. Hai loại trong Tăng thắng nghĩa, có thể thọ người khác bố thí, tức không phải pháp hữu học, Vô học chỉ ở Bồ-đặc-già-la. Trong luận này nói nghĩa quy y là thật sự có thể cứu hộ mới là chỗ trở về nương tựa. Công năng cứu hộ thật sự chỉ có ở Thánh pháp. Nên Khế kinh nói: "Chỉ nên nương theo pháp, không nương theo Bồ-đặc-già-la kia". Do đó, kinh luận không trái nhau.

Kinh này lẽ ra là kinh không liễu nghĩa, tiếp đãi không trái lý, vì ý nghĩa riêng. Vì thọ nhận ý nghĩa sâu xa riêng mới có thể tỏ ngộ. Loại này gọi là kinh không liễu nghĩa, nghĩa là ở trong kinh này đã lập pháp Bồ-đặc-già-la sai khác của bốn hướng bốn quả.

Hỏi: Bồ-đặc-già-la quyết định căn cứ vào đâu để kiến lập?

Đáp: Căn cứ vào lời nói thẳng, nghĩa lý đều

không thành.

Nếu cho rằng căn cứ vào pháp, thì chỉ lập năm, nghĩa là quả A-la-hán và bốn thứ Hường pháp vô lậu hòa hợp mà thành Tăng-già. Nếu căn cứ Bồ-đặc-già-la, cũng không nhất định tám, do nhân thành tám số nhất định, không thể được, nghĩa là có vô lượng phẩm riêng lập ra Tăng-già. Căn cứ một Bồ-đặc-già-la, cho đến vô lượng, nghĩa là hoặc căn cứ một lập ra tăng-già, như nói, nếu có thể như thứ lớp đó, dùng các thứ uống ăn để cúng dường một vị tăng, nên được cúng dường tất cả tăng phước.

Hoặc có khi dựa vào bốn lập ra tăng-già, như cúng dường chúng tăng, thuyết giới, yết ma v.v... Hoặc có khi căn cứ năm lập ra tăng-già, như tự tứ v.v... Hoặc có khi căn cứ tám lập ra tăng-già, như kinh này nói. Hoặc có khi dựa vào mười lập ra tăng-già, như căn cứ ở giữa nước để thọ Cụ giới v.v... Hoặc dựa vào hai mươi lập ra tăng-già, như ra ngoài chúng, đến nơi khác làm yết ma v.v...

Trong đây số sau, sau hay thâm nhiếp số trước trước, không phải ở trước trước, có thể thâm nhiếp sau sau. Từ đây về sau, số không quyết định, cho đến căn cứ vô lượng, cũng lập ra tăng-già. Như chỗ khác nói: Bí-sô tăng-già, Bí-sô ni Tăng-già. Hoặc hai bộ tăng-già, hoặc Hiền Thánh tăng-già, Thanh văn tăng-già v.v... Đối với nhiều thứ này, căn cứ ở Bồ-đặc-già-la riêng ở nhiều phẩm, lập ra ở trong

tăng, chỉ tăng này dựa vào tám Bồ-đặc-già-la, gọi là tăng ruộng phước, không phải dựa vào phẩm khác.

Hỏi: Sự khác nhau như thế, có nhân gì nhất định?

Đáp: Do hai môn này vì đều không đúng, nên biết đây là kinh không liễu nghĩa.

Nếu cho rằng chỉ mức độ ở Bồ-đặc-già-la này, thâm nhiếp chung các Thanh văn sở hữu các chủng loại công đức vô lậu, mà thành các thứ, hoặc hai, hoặc ba nối tiếp nhau sai khác, nên chỉ căn cứ ở Bồ-đặc-già-la này để biểu thị ruộng phước. Điều này cũng phi lý, vả lại, thừa nhận lập ra tăng Bồ-đặc-già-la, phải là vì thọ nhận Pháp, Tăng, nên chỉ pháp là Bồ-đặc-già-la Tăng thắng nghĩa như trước đã nói, hoặc trước, hoặc sau không có khác nhau. Lại, căn cứ tám Bồ-đặc-già-la này cũng không đủ để được chung hết tất cả chủng loại công đức pháp vô lậu, Thanh văn, vì không phải chỉ một quả Dự lưu, hướng có thể được tất cả. Công đức của hướng này như thế, cho đến quả A-la-hán.

Nếu cho rằng vì quả hướng không có khác nhau, nên chỉ ở đây nói chung hết tất cả, sao không nói năm mà nói tám ư?

Vì theo thứ lớp ở trong đây có thể được, vì ba còn lại được thâm nhiếp trong ba này. Lại, căn cứ ở pháp lập Bồ-đặc-già-la, chỉ dựa vào bốn đạo song

hành, nói tám Bồ-đặc-già-la, vì căn cứ đối tượng nương tựa công đức thù thắng, làm rõ tám thứ sai khác của hữu tình.

Ý này nói về Bồ-đặc-già-la. Há tức là vì chỉ dựa vào pháp, lý sai khác của tự tướng, cộng tướng được thành, vì đối với pháp, hoặc chung, hoặc riêng, về mặt lý, đều được thành lập không phải Bồ-đặc-già-la.

Thế nên ở đây chỉ căn cứ vào pháp để lập ra Tăng-già rõ ràng có thể thấy.

Nếu vậy, thì sao không chỉ nói năm?

Vì thâm nhiếp chung hết loại phẩm pháp, vì không phải tất cả hương quả Nhất lai thâm nhiếp chung hết tất cả quả Dự lưu.

Cũng thế, cho đến hương A-la-hán không thâm nhiếp hết tất cả quả Bất hoàn. Thế nên, vì biểu thị sự khác nhau của Thánh đạo, nên nói tám Bồ-đặc-già-la này, vì thế nên Khế kinh này thành bất liễu nghĩa. Do chỉ căn cứ ở pháp, để kiến lập Tăng-già. Quỹ phạm sư của ta, Ca-đa-diễn-ni-tử khéo thành lập Tăng-già, là nơi trở về.

Trong các sự lập ra vượt hơn, vì nói hữu tình, nên không phải nhất định chỉ pháp ấy, về lý cũng không như vậy. Hữu tình kia do sức pháp trở thành sai khác, không có phương tiện khác, khiến đối tượng hóa độ sinh, khả năng biết rõ thích đáng đức vượt hơn bình đẳng của Phật, nên Phật vận dụng

phương tiện căn cứ môn hữu tình, để lập ra thù thắng, khiến cho biết không có lỗi.

Đối với nghĩa này, lại nên tư duy lựa chọn: Phật thuộc về tăng, không phải thuộc về Phật ư? Nếu thuộc về Tăng, thì sự lập ra vượt hơn, tức chứng minh số lượng ngôi báu thanh tịnh lẽ ra giảm, lại trái với chí giáo đã nói, như Khế kinh nói: Phật bảo Trưởng giả! Thế nào là Tăng bảo? Nghĩa là trong thế giới này ở vị lai, có người thiện nam sinh vào nhà Bà-la-môn dòng Sát-đế-lợi, hoặc sinh vào nhà Phệ-xá, Thú-đạt-la, trở về nương tựa Như Lai Ứng Chánh Đẳng Giác, xuất gia tu chứng, gọi là Tăng bảo.

Lại, Khế kinh nói: Phật ở trước tăng. Lại, Khế kinh nói: Phật ở chỗ nọ, cùng với ngàn ấy số Bí-sô tăng. Nếu không phải thuộc về tăng, thì sao lại Khế kinh nói như thế này: Các thầy nếu có thể dùng một ít vật thí, như thứ lớp cúng dường Phật, là thượng thủ, trong tăng thì đối với ruộng tăng, sẽ thu đạt được phước thí thanh tịnh cùng khắp. Lại, Khế kinh nói: Kiền đáp di! Nếu bà dâng thí cho Tăng, thì cũng là cúng dường cho ta.

Lại, kinh nói: Có bốn hướng bốn quả Bồ-đặc-già-la, gọi là tăng ruộng phước. Không nên nói Phật lìa tám mà có. Tăng có nhiều hạng, nghĩa là người hữu tình, ruộng phước Thanh văn và Thánh Tăng v.v...

Phật ở trong đây, không phải tăng Thanh văn mà có thể là tăng khác, vì giác tự nhiên, lại vì không thành tựu pháp Thanh văn, lại vì Thanh văn chế lập học xứ nói: Không nên thọ lãnh, chứa để v.v... lượng y như y của Phật.

Nếu Phật, Đức Thế Tôn thuộc về tăng Thanh văn, lẽ ra cũng thọ học, các học xứ như thế.

Lại, thế nào là vật, áo, sở hữu của Thanh văn, Đức Thế Tôn chấp nhận cho chúng Bí-sô được chia dùng.

Nếu Phật, Đức Thế Tôn thuộc về Thanh văn tăng, thì vật, áo của Đức Thế Tôn cũng nên chấp nhận chia dùng. Đã không thừa nhận chia, cho nên, biết Phật có thể thuộc về tăng khác, không phải tăng Thanh văn. Do đó cực thành Phật, Tăng không xen lẫn, nhưng Khế kinh nói: Nếu các thầy có thể dùng một ít vật thí cho, như thứ lớp cúng dường Phật, đứng đầu trong tăng. Đạt được phước khắp, nghĩa là căn cứ ruộng phước để nói, nên không có lỗi.

Do đó, đã hiểu kinh Kiều đáp Di, hoặc kinh kia nói: "Cũng cúng dường ta", cũng nói ý phân biệt rõ Phật không phải Tăng.

Nếu Phật tức Tăng thì nói cũng có tác dụng gì?

Phật đã nói tám Bỏ-đặc-già-la, vì biểu thị vị khác nhau của tăng Thanh văn.

Nói trong tăng có tám vị không đồng. Không

nói rằng: Tám đều thuộc về tăng. Hoặc tám đã nói đều là tăng ruộng phước, vì Đức Phật cũng là ruộng phước, nên không có lỗi.

Thí cho tăng, thí cho Phật thí nào được quả lớn?

Có thuyết nói: Quả thí cho tăng lớn, vì tất cả chủng loại của Thánh pháp vô lậu đều ở trong tăng, đầy đủ có thể được. Lại nói: Vì tăng là ruộng phước bậc thượng. Lại có thí chủ thí vật cho Phật, Đức Thế Tôn khuyên họ đem về thí cho tăng. Nhưng tông của ta chủ trương: Quả thí cho Phật lớn, vì Khê kinh nói: Chư Phật, Đức Thế Tôn đã chứng được tất cả tự tại tăng, thượng, vì công đức thù thắng, nên gọi là tối tôn.

Lại, Phật, Đức Thế Tôn hoàn toàn không có lỗi, vì tập khí phiền não, đều không còn.

Lại, công đức mà tăng đã tu phạm hạnh, tất cả đều do Phật sinh ra.

Lại, đức lợi mình, lợi người của Phật, Đức Thế Tôn đều đã viên mãn, đến tột cùng. Kinh nói: Vì đức này thù thắng nhất, vì có thể nhanh chóng dẫn dắt tâm người khác, vì nguyện rộng lớn, tư duy duyên sinh này. Nhưng thuyết kia nói: "Tất cả chủng loại Thánh pháp vô lậu đều ở trong tăng, đủ có thể được", điều này không thành chứng, vì vô lượng vô biên công đức không chung trong thân Đức Thế Tôn đầy đủ có thể được, như nói: Giả sử tất cả công đức hữu tình trong các thế giới đều là

A-la-hán, hoặc Độc Thắng Giác muốn so sánh với Đức Thế Tôn, cũng vẫn không bằng chút phần.

Nói Tăng là ruộng phước phẩm thượng: Cũng không phải nhân chứng, vì có ý riêng, nghĩa là căn cứ ở chúng tăng, với số ấy rất nhiều, có thể thọ dụng nhiều của vật đã được thí cho, có khả năng giúp cho phước mà thí chủ đã nhận dùng. Thế nên, nói là phẩm thượng trong ruộng phước tăng. Hoặc vì nhằm biểu thị chúng tăng trụ trong thời gian lâu và khắp các phương, nên nói như thế. Hoặc tăng dù lại là ruộng phước phẩm thượng, nhưng ruộng phước Phật là cùng cực trong phẩm thượng.

Do thuyết trước nói: "Vì các nhân duyên, nên đã nói thí chủ thí vật cho Phật, Đức Thế Tôn lại khuyên bảo hãy hồi thí cho Tăng", bằng chứng này phi lý, vì xét thấy có nhân khác, nghĩa là Đức Phật vì muốn tăng trụ trì chánh pháp vô thượng, được tồn tại lâu dài hơn, nên mới khuyên thí chủ hãy đem vật thí cho chúng tăng.

Sư Tỳ-bà-sa nói rằng: Vì khiến cho thí chủ được duyên thân tướng sắc vàng của đấng Thánh Từ tôn, và vì để gieo trồng nhân thù thắng. Quy y pháp, nghĩa là trở về với Niết-bàn ái tận, là diệt.

Tất cả như thế là phiền não dứt, được gọi là sự khác nhau giữa Phật và tăng.

Hoặc có thuyết nói: Chuyển biến môn vương mắc ví ái, vì không nên từ bỏ, nên gọi ái, gọi là

biểu thị chung tất cả phiền não đều dứt hết hẳn, vì ái với mọi phiền não khác đều đồng một đối trị.

Nói ái hết, nghĩa là các ái, đối tượng dứt của kiến, dứt trừ vĩnh viễn.

Dự lưu: Khi ái này dứt hết, ấy là tự ghi nhận riêng các đường ác đã dứt hết, nghĩa là ta đã dứt hết Na-lạc-ca v.v...

Nói là nghĩa là các tham hiện có trong cõi Dục, phần nhiều đã dứt trừ, tức là nghĩa đã làm mỏng đi tham của cõi Dục.

Diệt, nghĩa là các ái của cõi Dục dứt bật hoàn toàn. Các phiền não của địa này, ngay từ bấy giờ, quyết định không có nghĩa năng ràng buộc nữa.

Nói Niết-bàn. Nghĩa là các ái của cõi Sắc, Vô sắc dứt trừ hẳn. Do khi dứt hết này, các khổ hiện có đều vắng lặng hẳn. Trạng thái này, tức là biểu thị bốn quả Sa-môn. Hoặc bốn thứ này như thứ lớp đó, chứng tỏ ái của ba cõi đã dứt và mãi mãi bát Niết-bàn. Hoặc ái hết. Nghĩa là ái ba cõi đã dứt. Nói là, nghĩa là dứt trừ ái thì các phiền não khác đều dứt.

Nói diệt, nghĩa là biểu thị cõi hữu dư y bát Niết-bàn. Nói Niết-bàn. Nghĩa là biểu thị cõi Niết-bàn vô dư y.

Có sư khác nói: Quy y pháp. Nghĩa là quy y chung pháp tập nhiễm và thanh tịnh mà chư Phật, Đức Thế Tôn đã nói.

Thuyết của sư kia phi lý. Vì sao? Vì Đức Phật nói: Niết-bàn gọi là pháp trên hết. Lại có kinh nói: Diệt là tối thượng. Thế nên, chỉ nên quy y pháp này.

Trong đây, pháp nào là đối tượng quy y? Chủ thể quy y là gì? Quy y là nghĩa gì?

Đối tượng quy y, nghĩa là diệt đế hoàn toàn, một phần đạo đế, trừ công đức vô lậu ở vị Độc giác thừa, Bồ-tát học.

Vì sao các pháp kia không phải là đối tượng quy y?

Vì pháp của các bậc ấy không thể cứu vớt nỗi sợ hãi sinh tử, nghĩa là các Độc giác không có khả năng nói pháp, răn dạy các hữu tình, khiến chúng được thoát ly sự sợ hãi về sinh tử, học vị Bồ-tát vì không khởi tâm trông mong, nên cũng không có nghĩa khả năng giáo hóa, khuyên răn người khác. Pháp Hữu học, Vô học, trong bản thân họ, không thể cứu hộ, nên không phải đối tượng quy y.

Có sư khác nói: Vì không hòa hợp, vì không hiểu rõ, nên như thứ lớp đó, Độc giác, Bồ-tát, đều không phải đối tượng quy y, vì duyên họ cũng sinh ý tịnh, vô lậu, nên họ cũng thuộc về cảnh chứng tịnh.

Trong đây, chủ thể quy y biểu làm thể, tự lập kỳ hạn lời thể làm tự tánh, hoặc với năm uẩn quyền thuộc làm thể, vì chủ thể quy y đã có ngôn thuyết,

do tâm đẳng khởi, không lìa ngoài tâm.

Quy y như thế, lấy sự cứu giúp làm nghĩa. Thánh pháp của thân người khác và vô vi thiện, làm sao có thể vì thân mình cứu giúp?

Do quy y Pháp kia, có thể dứt hết vô biên nỗi sợ lớn lao của luân hồi sinh tử, không phải như mục đồng đứng sừng canh chừng đàn bò, Đề-bà-đạt-đa coi giữ người khác v.v... chỉ khiến không phân tán, không phải là đối tượng quy y, vì không thể khiến cho chấm dứt nỗi lo sợ sinh tử. Dù là cũng có quy y Phật, pháp, tăng, nhưng họ không nhờ người hiện đang cứu giúp, vì họ đã trái với giáo lý Phật. Như có người nương tựa vua mà vì trái với lệnh vua ban, nên nhà vua sẽ không cứu giúp, người này lẽ ra cũng như thế.

Có sư khác nói: Người kia cũng có thể làm hạt giống của thiện căn cho mé sau, nên quy y chỉ làm hạt giống của chánh hạnh, không phải tức do quy y này mà có thể dứt khổ luân hồi, nên có khi quy y mà chưa nhờ cứu vớt.

Có sư khác nói: Người kia dù đã quy y, nhưng chưa có thể vâng làm công việc của quy y.

Việc làm của quy y, thế nó là gì? Nghĩa là kiến tứ đế, nên Già-tha nói:

Các hữu quy y Phật Và quy y Pháp, Tăng Đới với bốn Thánh đế

Thường dùng tuệ quán sát.

Biết khổ, biết khổ tập Biết vượt hẳn các khổ
 Biết tám chi Thánh đạo Hướng Niết-bàn an ổn.
 Quy y này hơn hết

Quy y này tôn quý Nhất định quy y này
 Năng giải thoát các khổ.

Ba đối tượng quy y có khác nhau: Phật chỉ Vô học, pháp, cả hai đều cùng không phải, thể tăng có cả Hữu học, Vô học. Lại, thể Phật là phần ít của mười căn, Tăng có cả mười hai. Thể của pháp không phải căn. Trách diệt Niết-bàn không thuộc về căn. Lại, quy y Phật, nghĩa là chỉ quy y một quả Sa-môn hữu vi. Quy y Pháp, nghĩa là quy y chung bốn quả Sa-môn vô vi. Quy y Tăng, nghĩa là quy y chung bốn quả Sa-môn hữu vi và bốn quả có thể hướng đến.

Lại, Đức Phật, thí như người dẫn đường, pháp như phương, cõi nơi hướng đến sự yên ổn, tăng như bạn bè cùng đi trên chánh đạo.

Nên tìm hiểu nguyên nhân khác nhau của ba ngôi vị này. Nên tư duy vì sao ở chỗ luật nghi khác lập là phi phạm hạnh, làm sở học của mình, mà chỉ ở trong một luật nghi Cận sự chỉ ngăn dứt, giúp cận sự kia là dục, hạnh tà? Tụng nói:

Tà hạnh thật đáng trách

Đề là, được không làm.

Luận nói: Chỉ dục, hạnh tà, có thể xem đây là điều mà thế gian, người khác cực lực cùng chê

trách, do xâm chiếm vợ v.v... người nên cảm nhận đường ác, không phải phi phạm hạnh.

Lại, hạnh dục, tà vì dễ xa lìa. Các người tại gia vì ham vui, vướng mắc dục, nên lìa phi phạm hạnh, khó có thể thọ giữ. Vì Phật quán sát người tại gia kia không thể tu học trong thời gian dài, nên không ngăn dứt họ lìa phi phạm hạnh, nghĩa là từ vô thí đến nay, vì sức thường tập, nên phiền não dâm dục thường xuyên khởi hiện hành. các người tại gia thuận theo cảnh dục, thường dễ hòa hợp, vì chế ngự khó, nên không chế tại gia kia, khiến xa lìa hoàn toàn.

Lại, các bậc Thánh đối với dục, hạnh tà, tất cả nhất định được, luật nghi không tạo tác. Kinh sinh, bậc Thánh cũng không thực hành, vì lìa phi phạm hạnh, thì không đúng, nên đối với luật nghi mà Cận sự đã thọ, chỉ vì chế lập, lìa hạnh tà dục. Nếu khác với đây, thì kinh sinh Hữu học, nên không thể gìn giữ tánh giới của Cận sự. Nếu các Cận sự, về sau lại từ sự lập kỳ hạn chắc chắn, lại thọ lìa phi phạm hạnh, được chưa từng được luật nghi này hay không?

Có sư khác nói: Được luật nghi này, nhưng không do đó mới thành Cận sự, cũng không do đó, mất đi danh từ Cận sự, cũng không phải ở thời gian trước, giới không viên mãn.

Có thuyết nói: Không được chưa được luật

nghi, nhưng đạt được nhiều công đức hơn hết. Gọi là đạt pháp xa lìa hơn hết. Nghĩa là xa lìa được pháp dâm dục, do đó, nếu có thể xa lìa vợ, nhà, tu tịnh phạm hạnh, thì công không vô ích. Nếu có người lúc trước chưa lấy vợ, thiếp, đã thọ luật nghi Cận sự ở khắp loại hữu tình, về sau, khi lấy vợ, đâu không phải phạm giới.

Nay, vì không phải thuộc về người khác, nên như dùng của thuộc về mình, nghĩa là vào thời đại ngày nay, người ta dùng sức chú thuật hoặc các thứ phương tiện của cải, lý lẽ v.v... thu nhiếp người kia thuộc về của mình, không lệ thuộc người khác, làm sao khó, khiến cho người kia phạm giới.

Lại có lý lẽ riêng, nay khi lấy người kia, không có trái phạm đối với luật nghi trước. Tụng nói:

*Được luật nghi như thế
Chẳng đều nói tiếp nhau.*

Luận nói: Các người thọ dục, thọ giới Cận sự, như xưa đã thọ lời thề, mà được luật nghi. Xưa đã thọ lời thề là sao? Nghĩa là lìa dục tà hạnh, đối với các người nữ thuộc về người khác, nghĩ thuộc về người khác, mà làm việc phi pháp. Như thế, gọi là phạm dục tà hạnh, không phải nói tiếp nhau đối với tất cả hữu tình, trước kia lập lời thề này: Tôi sẽ đối với người nữ kia, lìa phi phạm hạnh mà được luật nghi, sao nay, có thể gọi phạm giới? Đã lập thệ như xưa mà được luật nghi. Nay, đang thực hành theo, đâu gọi là phạm?

Trước kia đã lấy vợ, thiếp, về sau, thọ luật nghi, đối với vợ v.v... của mình, cũng phát giới này. Do luật nghi biệt giải thoát Cận sự v.v... là chỗ tất cả hữu tình vốn được. Nếu khác với đây, thì đối với vợ, thiếp của mình, không phải chỗ, không phải thời, không phải chi, thể, lẽ ra cũng không phạm giới dục tà hạnh.

Đã thọ khi xưa, đã có phạm, đối với người mới thọ, lẽ ra phải có không trái phạm, vì thế không nên vì như trước mà vẫn nạn!

Vì sao ở trong bốn ngữ nghiệp đạo, lập là hư cuồng ngữ (lừa dối) làm học xứ của Cận sự? Mà không phải lập là ly gián ngữ v.v... còn lại?

Cũng do ba thứ nhân trước đã nói, nghĩa là ngữ lừa dối rất đáng quả trách, vì các người tại gia rất dễ bỏ, tất cả bậc Thánh được không tạo tác. Lại có nhân riêng. Tụng nói:

Vì mở lời lừa dối

Là vượt các học xứ.

Luận nói: Vượt qua các học xứ, khi bị tra hỏi, nếu khai ngữ lừa dối, bèn nói: Tôi không làm. Do đây, đối với giới, có nhiều trái vượt, nên Đức Phật vì muốn cho Cận sự kia giữ vững, nên đối với tất cả luật nghi, đều ngăn lời lừa dối.

Làm sao khiến cho sức duyên kia phạm giới?

Bây giờ, lập tức cảm thấy xấu hổ, như thật tự phát lộ.

Vì sao trong tất cả lìa tánh tội, lập bốn thứ làm học xứ của Cận sự, nhưng đối với tất cả lìa tội giá, đối với luật nghi Cận sự chỉ chế không uống rượu? Tung nói:

*Trong giá chỉ lìa rượu
Để giữ luật nghi khác.*

Luận nói: Các người uống rượu, tâm thường nhiều buông lung, không thể giữ gìn các luật nghi khác, nên vì bảo vệ luật nghi khác, khiến lìa uống rượu, nghĩa là uống rượu rồi đối với ác tác, thuyết biệt hồi, đọa lạc. Mọi luật nghi khác trong tội năm bộ vượt hơn của người khác, không thể ngăn giữ. Hoặc có chỗ này, do đó, nhiều loạn, vượt trái khắp ở các biên học xứ. Do đó Đức Thế Tôn biết uống các thứ rượu là nhân khởi tất cả tội tánh, nên có thể tổn hại chánh niệm và chánh trí, có thể dẫn đến phá giới, phá kiến, ngu si, nên đối với tất cả thứ lìa tội giá, chỉ nói đây là học xứ của Cận sự. Cho nên, lìa uống rượu mặc dù thuộc về giới giá, nhưng trong tất cả lập học xứ với lìa tội tánh, thuận theo nhau mà chế.

Có thuyết nói: Uống rượu là tương thuộc về tội tánh, vì A-cấp-ma và chánh lý. A-cấp-ma, nghĩa là Khế kinh nói: Thân có bốn hành vi ác: sát sinh cho đến uống rượu, không nên tội giá thuộc về hành vi ác.

Lại, như Thượng tọa bộ Ô-ba-ly nói: Ta phải làm sao để cung cấp cho người bệnh? Đức Thế Tôn

bảo: Chỉ trừ tội tánh, tội khác, tùy đối tượng thích hợp, đều có thể cung cấp. Tuy nhiên, bị bệnh truyền nhiễm, Thích chủng, cần rượu, Đức Thế Tôn không khai dùng rượu cung cấp, chẳng phải Phật không xót thương bệnh nhiễm kia, mà Bí-sô tự nói là làm thầy mà không thương xót.

Do chánh lý, nghĩa là bậc Thánh dị sinh, cũng không phạm, như sát sinh v.v...

Lại, lìa uống rượu, Đức Thế Tôn nói là luật nghi Cận sự vì như sát v.v...

Luận Chánh Lý nói rằng: Mặc dù ở trong đây, nếu nói như lý, tất nhiên sẽ gặp phải sự chê cười do một loại người ngu. Nhưng tâm họ đi dạo ngoài tướng chánh pháp, không có chấp nhận lý tà. Vì đánh đổ lời nói tà của họ, nên ta phải nói về tướng chánh pháp, không phải uống các thứ rượu là thuộc về tội tánh. Do trong đây, vì không có tướng của tội tánh.

Tội tánh, tội già, tướng của các tội đó thế nào?

Khi Phật chưa chế giới, các người lìa dục quyết định không khởi, là tướng của tội tánh, nếu dục kia cũng hiện hành là gọi tội là già.

Lại, nếu chỉ nương vào tâm nhiễm ô mà thực hành là tướng của tội tánh, nếu có cũng nương vào, tâm không nhiễm mà thực hành là gọi tội già. Vì phòng ngừa lỗi lầm khác, nên Phật ngăn dứt.

Nay, ở trong đây, nên cùng lựa chọn tư duy.

Vì có uống rượu, dù rất ghét, mà vì thầy thuốc bảo uống thuốc để trị bệnh. Biết thật sự là gượng uống, không khởi tâm nhiễm, vì không có tâm vô nhiễm như đây, nghĩa là nếu thừa nhận có, đã không có tâm nhiễm làm sao có thể thành hành vi ác của tội tánh? Còn nếu cho rằng không có uống rượu, làm sao vì trị bệnh đang biết gượng uống mà có tâm nhiễm? Há là trước đã biết uống rượu là tội, vì không có xấu hổ nên uống. Hoặc ngu đối với tội uống rượu, nghĩa là không phải tội tức là tâm nhiễm.

Lời bào chữa này không đúng, vì, thể tánh của uống các thứ rượu là tội. Về lý, vì không thành, nên phải xem xét vì sao việc uống rượu này đều là tội tánh? Các bệnh hữu vi, do tâm không có nhiễm, biết lượng mà uống, có thể không say loạn. Như vì chữa bệnh, biết lượng mà uống thuốc độc, có công năng khiến không có tổn hại, há là tội, nên không phải uống rượu, đều thuộc về hành vi ác. Nếu vì kiêu mạn, buồn lung, hoặc vì hân hoan, vui vẻ, hoặc biết say loạn, mà vì tham nên uống, những hành vi này đều mượn tâm nhiễm ô sinh.

Căn cứ trong kinh nói về hành vi ác của thân, nên biết hành vi này là thuộc về tội tánh. Nếu Đức Phật không giá, cũng là vì tội. Hoặc uống các thứ rượu, do vì chỗ buồn lung, nên gọi hạnh ác, vì không phải do tội tánh, nên ở đây lập riêng chỗ buồn lung để gọi, không phải sát sinh v.v... là tội

tánh. Nhưng vì người bệnh, nên khai chung giới giá. Lại vào lúc khác, ngăn dứt người uống rượu, là vì đề phòng nhân rượu này phạm tội tánh, nghĩa là chớ cho biết uống là tội già không có nhiều lỗi lầm, bèn phóng túng ý tham, dần dần uống nhiều, đến nỗi say loạn. Nhân buông lung này, gây ra nhiều tội tánh. Vì muốn phòng xa tạo các tội tánh nên thậm chí với lượng rượu ít bằng đầu sợi lông cũng không cho thẩu môi. Lại, vì khiến say loạn, tửu lượng không có hạn định, nên ngăn dứt, cho đến lượng rượu trên đầu sợi lông, không phải nhất định ngăn dứt, tức cho uống rượu là thuộc tội tánh.

Như chơi cờ bạc, như nói: Bí-sô! Các thầy nhất định không nên cờ bạc. Không phải các trò chơi đánh bạc, vì quyết định ngăn dứt, nên là tội tánh, nhưng người chơi đánh bạc, vì phạm nhiều tai hại lỗi lầm, bị đời cực lực quở trách, nên Phật quyết định nghiêm cấm. Uống rượu này lẽ ra cũng như thế, nên không phải tội tánh.

Tuy nhiên, thuyết kia nói: bậc Thánh dị sinh, cũng không phạm, nên như sát sinh v.v... là tội tánh. Vì sao không nói có A-la-hán cũng hiện hành, nên thuộc về tội già, như ăn phi thời v.v... Nếu bậc Thánh kinh sinh được luật nghi không tạo tác, thì nhất định không nên uống các thứ rượu, nghĩa là các A-la-hán cũng nên nhất định được luật nghi không uống, như sát sinh v.v...

Nếu cho rằng vì đại sư chưa chế giới, nên chấp

nhận có người uống, thì không thọ luật nghi tại gia, các bậc Thánh vì sao không uống rượu? Không phải là uống rượu có thể là tự tánh của luật nghi vô lậu, như trước đã nói.

Lại, nếu vì bậc Thánh nhất định không làm là thuộc tội tánh thì tất cả hành vi của bậc Thánh đều không phải tội tánh? Thế thì, phi phạm hạnh lẽ ra không phải thuộc về tội tánh? Nhưng vì không phải điều được thừa nhận, nên những lý luận trên đây không phải là nhân, do đó cũng ngăn dứt.

Có thuyết nói: Vì Khế kinh nói: Vì thường tập, có thể khiến đọa các đường ác, nên như sát sinh v.v... nên uống các thứ rượu là thuộc về tội tánh, vì phi phạm hạnh dù là tội tánh, nhưng vì nói thường làm, không đọa vào đường ác, nên thuyết kia nói không phải là nhân quyết định. Nhưng nói thường tập, đọa vào đường ác, chứng tỏ thường uống rượu, hay khiến các pháp bất thiện trong thân thường chuyển biến nối tiếp nhau. Lại, vì có công năng phát dẫn nghiệp của đường ác, hoặc khiến cho nghiệp ác kia chuyển biến tăng thịnh.

Cũng thấy có thuyết nói: Chặt đứt cỏ sống v.v... khiến đọa vào đường ác. Cho nên, những điều này không có khả năng chứng minh uống các thứ rượu, là thuộc về tội tánh.

Có sư khác giải thích: Như nói tu Từ. Vì môn mật ý để nói đọa đường ác, nghĩa là Khế kinh nói:

Hay tu tâm Từ được tám điều lợi thù thắng, vì không phải tu Từ, nên có thể khiến cho bậc Thánh kia được quả Bất hoàn. Chỉ căn cứ được quả, dùng tu Từ làm trước, mật ý tạo ra thuyết như thế. Uống rượu cũng vậy, nghĩa là rượu làm tổn hại các căn đại chủng, quên mất chánh niệm, sinh ra buông lung, đeo đuổi tạo nghiệp nhân, đọa đường ác. Căn cứ vào nghĩa như thế, nên nói như thế.

Lại, thuyết kia đã nói: Lìa uống các thứ rượu, Đức Thế Tôn nói là luật nghi Cận sự, nên việc uống rượu này nhất định là tội tánh, cũng không đúng, vì không phải nhất định, nên phải như luật nghi mà Cận trụ đã thọ, như ăn phi thời trong tám giới, lìa bốn sát v.v... lập chi Cận trụ. Nhưng uống rượu kia nhất định không thuộc về tội tánh, ăn phi thời này vì cũng như thế, nên không phải chứng nhân.

Mặc dù thuyết kia chê bai, vì tham uống rượu, giả lập uống rượu là thuộc về tội già. Nay, nên gạn hỏi: Ăn phi thời v.v... các ông thừa nhận là thuộc về tội tánh ư? Thuyết kia đáp: Không phải.

Há cũng các ông cho rằng ăn phi thời, ham vui chơi cờ bạc, ca múa, đào đất, chặt đứt cỏ sống v.v... giả vờ lập ra nhưng thứ này là tội già?

Nếu cho rằng không đúng, vì pháp tướng như thế, thì lời chê bai mà các ông đã lập sẽ vô ích, tự thêm đạo nghiệp phi ái, như Khế kinh nói: Tốt-la, Mê-lê-da, Mạt-đà là chỗ buông lung.

Nói Tốt-la. Nghĩa là gạo, lúa mì v.v... nấu nướng như pháp, bột trộn với nước ép, bỏ vào các vật thuốc, ủ rượu đủ thành sắc rượu, vị thơm uống rồi, say sưa mờ tối.

Mê-lệ-da: Nghĩa là các rễ, cộng lá, hoa, quả, nước cất làm phương tiện trước. Không trộn bột với nước cỏ Tiết, ủ rượu đủ, thành sắc rượu, vị thơm, uống rồi say sưa mờ tối.

Trong đó, một loại mía ngọt hình thành, được gọi là thí đồ. Nước quả nhờ đã được ủ thành rượu, gọi là Mạt-đồ. Tức Mạt-đồ này khiến con người vui say hơn thứ rượu khác, nên gọi Mạt-đà. Hoặc tức Tốt-la, Mê-lệ-da, uống rồi làm cho say sưa, gọi chung là Mạt-đà. Hoặc như nước nho ủ thành vị rượu, uống rồi, buồn bực, không được tự tại. Như uống thuốc độc, bị quỷ, yêu quái bắt giữ, làm cho thất chí, cuồng loạn, nên không cho uống. Không phải thành giấm và rượu, khi chưa thành, cũng không nên uống. Như nước mía ngọt, không nên xem lượng uống hoặc nhiều, hoặc ít, chỉ thật được gọi là rượu, đều thì không nên uống, vì ít, nhiều, đều là chỗ buông lung.

Vì ngăn dứt một loại ngu tối, tăng cường ham vui vị ràng buộc tâm, nói như thế này: Uống rượu không phải lỗi lầm, chỉ ngăn dứt quá lượng, có thể không say, mờ tối, uống cũng không có tội, nên nói các thứ rượu, gọi là chỗ buông lung, nghĩa là dù không say sưa, mà có khiến cho say, có thể Đức

Phật vì đề phòng xa, nên đều không cho uống. Vì thế, nên giới kinh nói: Nếu có Bí-sô uống các thứ rượu, đều phạm tội đọa. Khế kinh cũng nói: Nếu uống các thứ rượu, thì chiêu cảm quả không đáng ưa, loại đó thật nhiều.

Hoặc ở trong đây, vì muốn bảo cho biết rõ ý là uống rượu, nên nói về các thứ rượu xong, lại, nói nói là chỗ buông lung nữa, ý chỉ rõ rượu không phải tội tánh bất tịnh, mà vì là chỗ buông lung, vì thế không nên uống.

Nói buông lung là nghĩa không đoái nghĩ việc nên làm cho đến việc không nên làm, nên gọi là buông lung, là nhân của buông lung, gọi chỗ buông lung.

Có thuyết nói: Ủ thức ăn thành rượu, gọi là Tốt-la. Ủ vật khác được thành, gọi rượu Mê-lê-da, tức hai thứ rượu trước chưa chín, đã hoại, không thể làm cho say, không gọi Mạt-đà, nếu khiến cho say, gọi là rượu Mạt-đà.

Phân biệt phân vị không có công dụng để lặp lại tên này. Nhưng dùng cây cau, cỏ Bại v.v... cũng có thể làm cho say. Vì phân biệt thứ đó, nên phải nói rượu Tốt-la, Mê-lê-da. Mặc dù là tội già, nhưng làm cho buông lung, gây ra mọi điều ác đọa các đường ác.

Vì nêu rõ rượu kia là hành vi ác mà bậc Thánh đã xa lìa, nên dứt nói là chỗ buông lung.

Nếu uống rượu rồi không nôn ra, chưa tiêu hóa, rượu kia tất nhiên không thể thọ luật nghi v.v... Vì rượu là chỗ nương tựa cho bụng lung.

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 39

Phẩm 4: NÓI VỀ NGHIỆP (PHẦN 7)

Luật nghi Biệt giải thoát từ đâu mà được? Lại từ đâu được hai luật nghi còn lại? Tụng nói:

Từ tất cả, hai hiện

Được luật nghi cõi Dục

Từ căn bản hằng thời

Được tinh lự vô lậu.

Luận nói: Luật nghi cõi Dục, nghĩa là biệt giải thoát, luật nghi này được xuất phát từ đạo nghiệp căn bản và từ phần gần trước, sau mà được.

Từ hai được, nghĩa là từ hai loại, tức tội tánh, tội già đối với hữu tình, phi hữu tình.

Về tội tánh đối với tình, nghĩa là về nghiệp sát v.v... giá, nghĩa là người nữ đông ngữ v.v... chung trong nhà.

Về tội tánh đối với phi tình: Trộm của ngoài. Giá, nghĩa là đào xới đất, cắt cỏ sống v.v...

Từ hiện được. Nghĩa là từ uẩn, xứ, giới đời hiện tại được, không phải từ quá khứ, vị lai, do chuyển biến xứ hữu tình của luật nghi này, vì quá khứ, vị

lai không phải là xứ của hữu tình.

Xứ hữu tình. Nghĩa là các hữu tình, chỗ cư trú, và chỗ dựa của các hữu tình. Uẩn, xứ, giới nội ở hiện tại: Tức là chỗ dựa của hữu tình. Ngoài: Gọi là chỗ cư ngụ của hữu tình, vì không phải quá khứ, vị lai.

Nếu được luật nghi tĩnh lự vô lậu, nên biết chỉ từ đạo nghiệp căn bản, vì trong định, chỉ có đạo nghiệp căn bản, không phải từ trước, sau, phần gần định mà được. Vì ở vị trí định chỉ có căn bản ở trong phần vị bất định, không có luật nghi này. Tội già được xuất phát từ số hữu tình, hai thứ luật nghi này còn không được, huống chi là tội già được xuất phát từ phi tình?

Từ hằng thời: Nghĩa là từ uẩn, xứ, giới quá quá khứ, hiện tại tại, vị lai mà được, như với giới này vì đều có tâm. Do bất đồng ấy, nên tạo ra bốn luận chứng:

Có uẩn, xứ, giới từ hằng thời kia, chỉ được luật nghi biệt giải thoát, không phải hai thứ còn lại v.v...

Luận chứng thứ nhất: Nghĩa là từ phần gần trước, sau hiện đời và các tội già.

Luận chứng thứ hai: Nghĩa là từ đạo nghiệp căn bản quá khứ, vị lai.

Luận chứng thứ ba: Nghĩa là từ đạo nghiệp căn bản hiện đời. Luận chứng thứ tư: Nghĩa là từ phần gần trước, sau quá khứ, vị lai.

Có thuyết nói: Không phải khi được luật nghi thiện, có thể có đạo ác nghiệp v.v... hiện đời, nên phải lập riêng văn của bốn luận chứng này, nghĩa là nên nói, có một loại pháp, đối với đạo nghiệp kia, chỉ được luật nghi biệt giải, không phải hai luật nghi, cho đến nói rộng.

Luận chứng thứ nhất: Nghĩa là ở hiện tại, được phần gần trước, sau và xa là tội già. Các luận chứng còn lại, tùy chúng thích hợp, đều nói như vậy, ở xứ của đạo nghiệp v.v... đặt để tiếng đạo nghiệp v.v... nên về nghĩa của bốn luận chứng trước cũng không có lỗi.

Do lý như thế, cũng chung cho cả việc phòng hộ, đạo nghiệp v.v... quá quá khứ, hiện tại tại không phải chỉ đề phòng vị lai, vì tiếng đạo nghiệp v.v... kia, nói chỗ nương tựa kia. Nếu khác với đây, thì chỉ nói phòng hộ luật nghi vị lai, vì chỉ có thể đề phòng tội vị lai không đề cho khởi, không phải ngăn dứt quá quá khứ, hiện tại tại đã diệt, vì luật nghi đã sinh ở chỗ kia không có tác dụng đề phòng.

Các hữu tình được luật nghi, bất luật nghi, từ tất cả nhân của chi hữu tình đều bình đẳng hay không phải tất cả đều bình đẳng? Tướng của chúng ra sao? Tụng nói:

*Luật từ các hữu tình
Chi nhân, nói bất định
Bất luật, từ tất cả
Hữu tình, chi, không nhân.*

Luận nói: Luật nghi nhất định do điều phục ý ưa thiện duyên khắp hết thủy hữu tình mới được, không phải duyên phần ít vì tùy theo tâm ác. Nhân chi, chi không nhất định, nghĩa là đạo nghiệp. Và lại, ở trong các luật nghi biệt giải, có từ tất cả chi, nghĩa là giới Bí-sô có từ bốn chi được. Nghĩa là luật nghi khác thừa nhận nhân không đồng, lược có hai thứ:

1. Ba thứ thiện căn như vô tham v.v...
2. Tâm đẳng khởi hạ trung, thượng.

Căn cứ riêng nhân đầu tiên nói: Tất cả luật nghi, vì tất cả nhân nhất tâm có. Căn cứ ở nhân sau để nói tất cả luật nghi, đều do một nhân, phẩm hạ v.v... không cùng lúc khởi, vì như trước đã nói.

Trong đây, căn cứ ba nhân sau để nói: Hoặc có một loại người trụ luật nghi, được luật nghi đối với tất cả hữu tình. Không phải tất cả chi, không phải tất cả nhân, nghĩa là dùng tâm phẩm hạ, hoặc trung, hoặc thượng, để thọ giới Cận sự, Cận sách.

Hoặc có một loại người trụ luật nghi, được luật nghi đối với tất cả hữu tình, do tất cả chi, không phải tất cả nhân, nghĩa là dùng tâm phẩm hạ, hoặc trung, hoặc thượng, để thọ giới Bí-sô.

Hoặc có một loại người trụ luật nghi, đối với tất cả hữu tình được luật nghi, do tất cả chi và tất cả nhân, nghĩa là dùng ba tâm để thọ giới Cận sự, Cận sách, Bí-sô.

Hoặc có một loại người trụ luật nghi, đối với tất cả hữu tình được luật nghi, do tất cả nhân không phải tất cả chi, nghĩa là dùng ba tâm để thọ giới Cận sự, Cận trụ, Cận sách, không có ai không khắp các hữu tình được luật nghi.

Vì đã nói nhân, nên không phải ở một phần. Các hữu tình đã thọ luật nghi, thì tâm ác hoàn toàn dứt. Nay nên tư duy, lựa chọn: Đã được luật nghi thì đối với từ thân Phật, cho đến thân con kiến, có riêng khác không? Nếu có khác vì cỗi không nhất định, nên đối với luật nghi mà các hữu tình đã được, lẽ ra phải có thêm, có bớt, nếu không có khác thì vì sao giết người phạm tội nặng hơn giết hữu tình khác, giết phi nhân, chỉ phạm ác thô, nếu giết bằng sinh, thì sẽ phạm tội đọa. Không phải thân, cảnh hữu tình, vì khác nhau, nên khiến giới đã thọ cũng có khác nhau. Tuy nhiên, việc phạt nghiệp tội vẫn có khác nhau, nên biết, chỉ do gia hạnh riêng, nên gia hạnh giết người với giết phi nhân, cho đến giết kiến, đều có khác nhau.

Vả lại, trong tội giết đồng cỗi, đồng bộ, do gia hạnh nghiệp khác còn có khác nhau, như giết hương tượng bị tội nặng, nên giết muỗi, nhặng thì mắc tội ít, huống chi là gia hạnh đối với cỗi khác có riêng? Trong tội của các bộ khác, mà không có nhẹ, nặng? Vì, nêu chung ý ưa thích mà kiến lập luật nghi, nghĩa là khắp với hữu tình không có khác nhau, khởi điều phục ý thiện, ưa cầu, được luật

nghi, không phải đối với một hữu tình ý ưa thích, không bỏ ác, mà có thể cầu được luật nghi biệt giải. Cho nên, được luật nghi không có khác nhau, vì người được luật nghi, tất nhiên không quán riêng về duyên, thời gian, nơi chốn xứ chi và Bồ-đặc-già-la, nghĩa là nhất định không tạo ra quán riêng như thế này: Đối với hữu tình tên đó, ta lìa sát v.v... với giới của chi đó, ta quyết định có thể gìn giữ, với cõi phương đó, ta lìa sát v.v... Ta chỉ ở đó trong thời gian một tháng v.v... trừ duyên chiến tranh, ta có khả năng lìa sát v.v...

Người thọ như thế, không được luật nghi, chỉ được luật nghi tương tự với hạnh diệu. Thế nên, không có do thân của các hữu tình khác nhau, nên giới có khác nhau. Lại, đối với tự thân, không được luật nghi Biệt giải thuộc về đạo nghiệp căn bản. Chớ tư duy pháp v.v..., do mình sát hại, thành nghiệp tội thuộc về Vô gián v.v..., được quyền thuộc thân nhiếp về lý không có ngăn dứt, nghĩa là lìa tội v.v... khác của chúng đầu tiên. Lại sự thọ, luật nghi biệt giải này được, chung tất cả cảnh có thể và không thể. Không phải chỉ ở cảnh có thể, được luật nghi này, mà phải là khắp nơi hữu tình, khởi ý vui không có tổn hại, xúc não, vì không có phương riêng lẻ có thể được.

Nếu cho rằng không đúng, thì đối với người ngủ vùi v.v... đều không thể giết, nên không được luật nghi.

Nếu cho rằng người kia thức, được bản tâm đã, lại có thể giết, điều này lẽ ra cũng như vậy. Vì không phải đối tượng có thể, có khả năng chuyển đổi thành cảnh có thể, lại có thể giết.

Có thuyết nói: Nếu chỉ ở chủ thể thì luật nghi này nên có thêm bớt, vì cảnh, đối tượng có thể với không phải đối tượng có thể, vì hai loại hữu tình có chuyển đổi. Điều này không thành vấn nạn, vì khi cảnh chuyển đổi, không có luật nghi này, được nhân xả, nghĩa là cảnh nơi đối tượng có thể và không phải đối tượng có thể, về sau, chuyển đổi thành cảnh có thể, không thể, không có lý nào khiến cho hữu tình kia xả, được luật nghi. Nói chung là ở đối tượng có thể mà được luật nghi. Nếu phải muốn khiến cho cảnh không thể, có thể, có chuyển đổi, nên giới có xả, được, thì sẽ thành lỗi luật nghi có thêm bớt.

Há là có cở vốn không mà sinh có, các hữu tình mãi mãi nhập vào vắng lặng. Do đó, nên có xả, đắc luật nghi, cũng không ngoài lỗi thêm bớt của giới trước.

Thế nên, thuyết trước nói, về lý không có lỗi. Lại không phải quá khứ, mỗi Như Lai và chúng sinh được hóa độ nhập viên tịch, nên Phật sau đời với chúng sinh kia không được luật nghi, có luật nghi sau giảm, luật nghi mất ở trước. Không phải đời với mỗi hữu tình đều nối tiếp nhau khác, vì phát riêng được. Lại, vì chi giới của Phật trước sau đều

bình đẳng, nghĩa là các luật nghi đều thuận theo vô tham v.v... vì nhân sai khác sinh chi loại riêng, mỗi chi loại đều có một vô biểu, gồm ở tất cả xứ hữu tình được.

Như thế, vô biểu đã không có phần nhỏ nhiệm, không thể phân tích thành ít, thành nhiều, sao lại nói có giảm sau, mất trước? Lại, tất cả Phật ở khắp hữu tình, đủ tất cả chi vô biểu của luật nghi, vì số chi bình đẳng, không có sai khác, nên không có giới của Phật sau giảm, ở trước mất.

Đã nói từ nhân của chi hữu tình kia được các luật nghi, được bất luật nghi, nhất định từ tất cả đạo nghiệp hữu tình, không có cảnh phần ít và chi không đủ. Bất luật nghi: Ở đây nhất định không do tất cả nhân đẳng tâm của phẩm hạ, vì không có đều cùng khởi.

Nếu có một loại do tâm phẩm hạ được bất luật nghi, về sau, vào lúc khác, do tâm phẩm thượng cắt đứt mạng sống chúng sinh, hữu tình kia chỉ thành tựu bất luật nghi phẩm hạ, cũng thành tựu biểu v.v... phẩm thượng sát sinh. Tâm phẩm trung, phẩm thượng, so với tâm phẩm hạ này, nên biết cũng như vậy.

Trong đây, nên tư duy về việc giết mổ dê v.v...

Có người chỉ thọ một được bất luật nghi, không nên nói cũng có người thọ một việc được.

Nếu như vậy, vì sao không có người từ tất cả

nhân được bắt luật nghi?

Như người được luật nghi, mặc dù ở trong biểu sai khác sát v.v... trước đã thọ một, sau lại thọ riêng, nhưng bắt luật nghi không phải lại mới được, nghĩa là trước đều đối với tất cả hữu tình, khởi không ngăn dứt, ý ưa thích tổn hại, vì nuôi sống, nên thọ bắt luật nghi. Người ấy đến thời nay, đâu có được lại? Nên bắt luật nghi này không có từ tất cả nhân. Nhưng trong luật nghi có từ Cận sự thọ giới Cận sách. Cận sách lại thọ luật nghi Bí-sô. Mỗi mỗi riêng thọ thời hạn đạo nghiệp đã thọ, vì quyền thuộc khác, nên tùy theo kỳ hạn phải khác mà được trước kia chưa được.

Do đó có thể được từ tất cả nhân.

Hỏi: Trong đây, sao gọi là người bắt luật nghi?

Đáp: Nghĩa các người giết mổ dê, gà, heo, người bắt chim, bắt cá, thợ săn thú, cướp trộm, làm nem thịt, cai ngục, ràng buộc ròng, nấu thịt chó, săn thỏ v.v... những loại nói năng, gièm pha, chê bai, đâm thọc, rình mò, kẻ vạch lỗi người, hí hứng nói sự sai quấy của người khác, đeo đuổi mong cầu phi pháp để nuôi mạng, và người bị vua theo đúng pháp phạt tội đánh quan v.v... chỉ thường có tâm hãm hại, gọi là người bắt luật nghi.

Do chủng loại như thế, trụ bắt luật nghi, vì có bắt luật nghi, nên làm bắt luật nghi, vì khéo làm bắt luật nghi, vì thường tập bắt luật nghi, nên gọi là

người bất luật nghi.

Nói kẻ giết dê, nghĩa là nuôi mạng cần kỳ hạn suốt đời thường muốn hại dê, các nghề nghiệp khác tùy theo bất luật nghi thích hợp, nên biết cũng thế.

Các người giết mổ dê, chỉ có tâm tôn hại đối với các dê, không phải đối với các loại khác, đâu thể đối với tất cả được bất luật nghi, khắp ở cõi hữu tình được các luật nghi?! Lý ấy có thể như thế.

Do muốn lợi lạc khắp A-thế-da thù thắng mà vì thọ được, nên không phải người bất luật nghi giết dê v.v... mà đối với người chí thân của mình, có ý tôn hại, cho đến vì duyên nuôi sống bản thân, cũng không muốn giết. Làm sao có thể nói là khắp tất cả được bất luật nghi?! Điều này cũng có thể hợp lý.

Người bất luật nghi, vì ưa hủy hoại ý thiện đối với khắp cảnh hữu tình, dù không có lý này, nhưng giả nói rằng: Nếu các hữu tình và cha mẹ v.v... tất cả đều làm hình tượng dê hiện ở trước, kẻ giết dê duyên khắp đều có ý hại, nghĩa là kẻ giết dê kia đã huân tập lâu ngày tâm bất luật nghi, thậm chí kẻ cả người thân của mình, cũng không đoái hoài tới, chỉ vì nuôi mạng sống, nếu người chí thân của mình biến thành dê, còn ý có hại, huống chi sau khi qua đời, thật sự thọ thân dê, mà đối với họ, có thể không có ý giết hại hay sao ?

Kẻ ưa bất luật nghi, lúc thọ giới ác, tất nhiên đã khởi ý ưa hung ác như thế. Nếu thân cha, mẹ v.v...

tức là dê, ta cũng sẽ giết, huống chi sinh loại khác. Do ý ưa thích này mà được bắt luật nghi. Khác với đây, chỉ nên được tội ở giữa. (Phi luật nghi, phi bắt luật nghi) do đó, dù hiểu rõ người thân của mình hiện không phải dê, nhưng cũng vẫn có tâm hãm hại. Cho nên, khắp được giới ác mặc dù không có bậc Thánh sẽ làm thân dê, nhưng vì đồng với chí thân, cũng có ý hại.

Ở đây, Kinh chủ so sánh thế này: Nếu quán sát tự thể của dê v.v... đối với người thân v.v.... trong hiện tại, được bắt luật nghi, dê v.v... ở vị lai, có thể của người thân v.v... đã đối với thể của người thân kia, không có tâm tổn hại, thì nên quán thể chí thân v.v... ở vị lai, dê v.v... ở hiện tại, không được giới ác.

So sánh như thế v.v... về lý không bình đẳng, vì không có ý ưa thiện, nên có ưa ý ác, nghĩa là khi người giết dê kia đang thọ bắt luật nghi, không có chánh tư duy, điều phục ý ưa thiện, ta sẽ không hại tất cả hữu tình, mà có ý ưa hung ác, tư duy tà, ta sẽ hại khắp tất cả hữu tình. Về sự, dù phải giết dê, nhưng tâm rộng khắp. Thế nên, chấp nhận có quán sát dê vị lai, đối với người thân, bậc Thánh hiện tại, cũng phát giới ác, không phải quán bậc Thánh đời vị lai và chí thân, đối với thân dê hiện tại, không phát giới ác, hoặc không nhọc sức tranh cãi, về lý, nên đồng thừa nhận. Vả lại, như có người thọ giết mổ dê, dù trong một đời, không cho, không lấy, đối

với thâm thiếp của mình, trụ tâm biết vừa đủ, nhưng vì tâm không nói được, nên không có bốn lỗi của ngữ, mà nhân dê hủy hoại A-thế-da (chủng tử) thiện, được đủ bảy chi tội bất luật nghi.

Như thế, đối với người chí thân v.v... dù không có tâm hại, nhưng A-thế-da thiện, vì dê hoại, nên khắp cõi hữu tình được bất luật nghi. Hoặc như trước kia trong một thời gian thọ học xứ thiện, về sau, không hoàn toàn tổn hoại A-thế-da thiện. Do gặp duyên riêng, chỉ thọ sát hại được tội ở giữa phi bất luật nghi. Chỉ được bất luật nghi tất nhiên phải hoàn toàn tổn hại A-thế-da thiện, nên được đủ bảy chi.

Các sư Kinh bộ đối với điều này, hẹp hòi chấp, tùy theo kỳ hạn, chỉ đủ, không đủ toàn phần, một phần đều được bất luật nghi, luật nghi cũng như vậy, chỉ trừ tám giới. Do tùy theo ở tánh tướng Thi-la thiện, ác của lượng luật nghi kia trái nhau ngăn dứt lẫn nhau.

Nếu vậy, thì người thọ bất luật nghi, cũng gọi Cận sự, nên các Cận sự cũng được gọi là người bất luật nghi?

Sao lại phải như thế? Về lý, vì ép ngặt nên như thế. Nghĩa là người giết dê, lập lời thề thế này: Ta vì mạng sống, nên dù thọ giết dê, nhưng thọ là không cho mà lấy khác v.v.... Hoặc các Cận sự nói lên lời thề: Ta nhất định thọ trì ngoài giới sát sinh,

vì nuôi mạng sống, nên chỉ thọ giới trộm v.v...

Không có lý như thế, hai A-thế-da trong một nơi tiếp nhau, vì trái nhau, nên về lý như thế. Vì sao? Vì người bất luật nghi nếu A-thế-da hư hoại ở chỗ này thì chỉ ở chỗ này, chớ có luật nghi, Cận sự cũng như thế. Nếu ở chỗ này A-thế-da không hư hoại thì chỉ ở chỗ này, chớ có bất luật nghi. Thừa nhận thuận theo tánh tướng Thi-la thiện, ác của lượng bất luật nghi kia, trái nhau, vì ngăn dứt lẫn nhau.

Nếu mỗi chỗ được bất luật nghi, thì có thể ngăn dứt chung tất cả giới thiện và mỗi một chỗ được luật nghi thiện tức có thể ngăn dứt chung tất cả giới ác. Thế nên, không có người bất luật nghi, cũng gọi Cận sự và không có Cận sự cũng được gọi người bất luật nghi. Điều này cũng phi lý, vì trái với thuyết trước. Mặc dù người giết dê, vì muốn nuôi mạng sống chỉ thọ nghiệp giết, nhưng vì ý ưa hủy hoại đối với hữu tình, cũng nên thành tựu các bất luật nghi không cho mà lấy v.v...

Do lý đó, nên người lìa trộm cắp v.v... cũng nên ngăn dứt được bất luật nghi sát. Nếu như ý ông cho rằng các người giết dê, đối với vật v.v... của người khác, ý ưa không hủy hoại, không nên được bất luật nghi kia.

Há là cũng người lìa trộm cắp v.v... đã có hủy hoại ý ưa thích về dê, không nên ngăn dứt bất luật

ngghi sát!

Như thế, trở lại sẽ không tránh khỏi lỗi trước. Nếu ở chỗ này có ý ưa thích thiện, tức ở chỗ này, chỉ được Thi-la thiện và ở chỗ này, có ý ưa thích ác, tức ở chỗ này chỉ được Thi-la ác, thì không lẽ thừa nhận do thuận theo Thi-la thiện, ác của lượng bất luật nghi kia ngăn dứt lẫn nhau.

Đây là biểu thị thọ Thi-la thiện, ác, vì không phải mỗi chi biến khắp khả năng ngăn dứt.

Nếu ý ông cho rằng: Như luật nghi thiện có chi không đủ thì bất luật nghi này cũng nên như thế. Nghĩa là như có người thọ luật nghi Cận sự, Cận trụ, Cận sách, dù không đủ chi, nhưng cũng vẫn được giới thuộc chi thiếu kia, thọ bất luật nghi lẽ ra cũng như thế.

Đây là so sánh không phải bình đẳng dụng công, không dụng công của luật nghi, bất luật nghi mà được có khác. Nghĩa là các giới thiện phải nhờ dụng công, A-thế-da thiện mới có thể thọ được. Vì khó được, nên về lý thường tất nhiên không phải thọ một thời, đều được tất cả. Nếu các giới ác thì không nhờ dụng công A-thế-da ác, bèn có thể thọ được, vì không phải khó được, nên về lý, thường tất nhiên tùy theo thọ một lúc, đều được tất cả, vì ở cõi Dục, sức bất thiện mạnh, A-thế-da ác tùy tiện sanh khởi, tạo các ác nặng, không chờ đợi dụng công, A-thế-da thiện vì dễ hủy hoại. Tùy theo thọ

một thứ, đều được pháp khác, thiện thì không như vậy, nên so sánh không bình đẳng.

Hiện thấy cỏ dơ không dụng công mà mọc, phải thi công siêng năng, khó nhọc, thì mầm tốt mới khởi. Lại, như có người thọ bất luật nghi, tạo ra thời gian này: Suốt đời tôi, mỗi ngày, hoặc đêm, nửa tháng, một tháng v.v... một lần giết mổ dê v.v... cũng được bất luật nghi, vì bất luật nghi dễ thọ được, vì ở cõi Dục, sức bất thiện rất mạnh, dù không thường làm nhưng vẫn được giới ác.

Các hữu tình muốn thọ luật nghi xuất gia, nếu tạo nên kỳ hạn cần thiết: Suốt đời tôi, mỗi ngày, hoặc đêm, nửa tháng, một tháng v.v... một lần lìa sát v.v... sẽ không được luật nghi thiện, do luật nghi thiện khó thọ được, vì sức pháp thiện ở cõi Dục rất yếu kém. Nếu không thường quý trọng gìn giữ, thì sẽ không được giới thiện, luật nghi này cũng như vậy, vì so sánh không bình đẳng, nên các sư kinh bộ đã tránh lỗi không có căn, trái lại rơi trong lỗi khó cứu vớt. Người hiểu biết nên tường tận không có so sánh lấy, bỏ.

Đã nói từ hữu tình kia được bất luật nghi, được bất luật nghi và vô biểu khác, phương tiện chưa nói, sẽ nói như thế nào? Tụng nói:

Được các bất luật nghi

Do làm và thọ

Được chỗ vô biểu khác

Do ruộng, thọ trọng hành.

Luận nói: Người bất luật nghi, gồm có hai hạng:

1. Sinh ở nhà bất luật nghi.
2. Sinh vào nhà khác, về sau thọ nghiệp này.

Các hữu sinh ở nhà bất luật nghi, nếu đầu tiên, hiện hành gia hạnh sát v.v... người ấy do làm mà được bất luật nghi. Nếu sau khi sinh vào nhà khác về sau mới lập lời thề, là: Ta sẽ tạo nên sự việc như thế, để mưu cầu tài vật nuôi sống thân mình.

Ngay từ giờ phút đầu tiên lập lời thề, nên đã phát ra giới ác, người này do thọ được bất luật nghi.

Do ba thứ nhân được vô biểu khác. Vô biểu khác nghĩa là thuộc về ở giữa tức phi luật nghi, phi bất luật nghi. Do ba nhân:

1. Do ruộng: Nghĩa là ở chỗ ruộng có đức như đây. Đầu tiên, thí cho vườn rừng v.v... thiện vô biểu bên sinh, như nói: Có dựa vào các sự nghiệp phước.

2. Do thọ: Nghĩa là tự đặt ra thời gian cần thiết, nói: Kể từ hôm nay, nếu ta không cúng dường Phật và tăng chúng thì sẽ không ăn trước v.v... Hoặc lập hạn định lời thề vào những ngày trai trong nửa tháng, tháng và năm, thường thí cho thức ăn v.v... do đó, có thiện vô biểu nối tiếp nhau sinh.

3. Do trọng hành: Nghĩa là khởi tác ý nặng nhiều mà làm thiện, làm ác như thế. Nghĩa là niềm tin thuần tịnh, hoặc sự ràng buộc mạnh mẽ, nhạy

bén. Lúc tạo ra việc thiện, ác, có thể phát vô biên, nối tiếp nhau trong suốt thời gian dài, cho đến có thể lực ràng buộc niềm tin trọn đời, như trước đã nói.

Như thế, đã nói được luật nghi v.v... Về xả luật nghi v.v... nay, kế sẽ nói:

Vả lại, thế nào là xả luật nghi biệt giải? Tụng nói:

*Xả biệt giải điều phục
Do cố xả qua đời
Và hai hình câu sinh
Dứt thiện căn, đê mê hết
Có thuyết: do phạm trọng
Thuyết khác do pháp diệt
Thuyết Ca-thấp-di-la
Phạm hai như thiếu nợ.*

Luận nói: Tiếng "điều phục" biểu thị tên khác của luật nghi, do luật nghi này, có công năng khiến điều phục căn. Do năm duyên xả luật nghi biệt giải:

1. Do cố ý xả: Nghĩa là đối với luật nghi, do A-thế-da không có tâm hân hoan, kính mến. Vì xả học xứ, đối với người có hiểu biết, phát khởi sự khác nhau của nghiệp biểu trái nhau, không phải chỉ do khởi tâm xả học xứ, như được luật nghi, tâm không có khả năng. Lại, vì xả ở trong mộng không thành, không phải chỉ do khởi nghiệp biểu khác nhau, mà vì xả khi phần nộ, bệnh ghê ngứa, cuồng

loạn v.v... thì không thành, không phải chỉ do hai đối bằng sinh v.v... vì khởi tâm phát biểu xả không thành.

2. Do qua đời: Nghĩa là do thể thể tăng thượng của chúng phần đồng được luật nghi.

3. Do y chỉ hai hình câu sinh: Nghĩa là khi thân biến đổi, thì tâm biến đổi theo. Lại, hai hình nghĩa là không phải tăng thượng.

4. Do đoạn diệt nhân thiện căn: Nghĩa là tâm cùng khởi đoạn nghiệp biểu, vô biểu, là nghĩa đoạn nhân duyên luật nghi này.

Xả giới suốt đời, do bốn duyên trên.

Luật nghi Cận trụ, cũng do đê mê hết, nghĩa là giới Cận trụ do bốn duyên trên và đê mê hết, xả quá kỳ hạn .

Đê mê hết, nghĩa là khi mặt trời xuất hiện. Các quĩ phạm sư phần nhiều thừa nhận chung năm thứ duyên xả luật nghi như thế.

Có sư bộ khác chấp: Tùy theo phạm một, chiêu cảm rơi vào tội trọng xả giới xuất gia.

Có bộ khác chấp: Vào thời kỳ chánh pháp diệt, luật nghi biệt giải thoát đều có xả, vì các học xứ, kết giới, yết ma, tất cả Thánh giáo đều dứt diệt. Bây giờ, dù không có được, chưa được luật nghi, mà trước đó đã được luật nghi, không có nghĩa xả.

Sư Tỳ-bà-sa nước Ca-thấp-di-la chứa đựng lý giáo nơi tâm nói như thế này: Không phải khi phạm

bất cứ một tội căn bản nào thì tất cả luật nghi đều có nghĩa xả. Nhưng người phạm tội trọng, có hai tên gọi:

1. Gọi là cụ Thi-la.

2. Gọi là người phạm giới.

Nếu người đã phạm, có thể ăn năn phát lộ. Sự ăn năn, chỉ được gọi Cụ giới, như người có của, khi mắc nợ người khác, gọi là người giàu và người mắc nợ. Nếu đã trả nợ rồi chỉ gọi là người giàu. Người phạm tội trọng ở đây, cũng nên như thế, không phải xả giới.

Do lý giáo nào chứa ở trong tâm?

Nói về chánh lý đã chứa trong tâm, nghĩa là như thọ mỗi một giới không phải được khắp luật nghi, nên khi phạm một không phải xả khắp tất cả, vốn ở tất cả xứ hữu tình được thọ luật nghi, không nên như thời nay, đối với phạm một tội, bèn xả tất cả. Nếu ý ông cho: Luật nghi xuất gia, tất nhiên không có nghĩa thọ riêng, lại được riêng, sao có thể nói như không phải thọ riêng, khắp được luật nghi. Lẽ ra không phạm, xả khắp tất cả, nên so sánh không phải bình đẳng?

Lời vận hỏi này không đúng, vì tự thừa nhận, nghĩa là ông cũng thừa nhận luật nghi tại gia không phải phạm tội căn bản nên xả tất cả. Hoặc ông tự thừa nhận, luật nghi biệt giải thoát tùy theo khi thọ riêng, lại được ngàn ấy.

Như thế, nên thừa nhận khi phạm luật nghi, tùy theo xả giới đã phạm, không phải xả tất cả. Vả lại, giới đã thọ có cực thành này, không phải khi phạm một, liền xả tất cả. Bí-sô, Cần sách theo lý, cũng nên như thế. Nếu khi phạm giới trọng, không chấp nhận đều xả, hoặc trước đã nói.

Hỏi: Trước đã nói là sao?

Đáp: Nghĩa là thiếu luật nghi, nếu gọi Cận sự, thì thiếu luật nghi Bí-sô, Cần sách, cũng phải thành, nên không có Cận sự thiếu luật nghi, nghĩa là như Cận sự kia phạm riêng, thì không phải xả tất cả. Bí-sô, Cần sách, so sánh cũng nên như thế. Hoặc ở trong đây, có lý thú gì đối với bốn tội trọng, tùy theo phạm một lúc thì luật nghi xuất gia, tất cả đều xả tức khắc, không phải đối với ba thứ có ý thiện ưa thích, cho đến vì duyên cứu giúp thân mạng mình, cũng không muốn phạm, không phải xả tất cả. Như tông của ông nói được bất luật nghi.

Nếu vậy, vì sao đáng Bạc-già-phạm nói: Người phạm bốn giới trọng, không gọi Bí-sô, không gọi Sa-môn, không phải là Thích tử, là phá thể Bí-sô, hại tánh Sa-môn. Làm hoại diệt, đọa lạc, đặt tên vượt hơn của người khác và căn cứ ở Bí-sô Thắng nghĩa, với mật ý nên Phật nói như thế. Vả lại, ông nên nói: Vì sao phạm giới trọng nên xả tất cả, không phải phạm giới khác. Vì phạm giới khác, có thể ăn năn dứt trừ. Nếu như phạm tội khác, khi chưa ăn năn chữa bỏ, thì không mất tánh Bí-sô?!

Ăn năn dứt trừ, sẽ được lợi ích gì? Lại mong cầu lợi ích gì?

Ở đây, khiến cho tánh Bí-sô không thiếu sót, thất thoát, không hư hoại, không xen lẫn.

Có thể khiến thành công đức gì như thế?

Nếu khiến như thế, thì sẽ được sinh lên cõi trời.

Nếu vậy, chư thiên đối với người giữ giới rất có thể cúng dường. Người chấp giữ Thi-la không có trái phạm, vì chuyên cầu sinh lên cõi trời kia. Tuy nhiên, không phải Thánh giáo chuyên sinh lên cõi trời. Nay, khiến Bí-sô v.v... vì giữ giới thanh tịnh, nên không phải người ăn năn, chỉ vì sinh lên cõi trời.

Đã như thế, nên nói không phải người phạm giới, có khả năng hiện chứng công đức xuất thế, nên ăn năn dứt trừ khác hẳn với không ăn năn dứt trừ.

Há đối với công đức xuất thế, có thể ăn năn dứt trừ tội và khi chưa ăn năn dứt trừ, người kia cũng không phải hoàn toàn phá thể Bí-sô.

Vì sao không thừa nhận Bí-sô phạm trọng! Vì phạm không thể dứt trừ tội vượt hơn khác, mặc dù cũng thành tựu các luật nghi còn lại, nhưng đối với công đức xuất thế, không phải pháp khí trọn vẹn, nên Đức Thế Tôn nói: Không phải Bí-sô.

Lại có thể dứt trừ tội khi chưa ăn năn chừa bỏ, làm sao có tánh Bí-sô khác?

Vì Bí-sô kia đối với việc nhập chánh tánh ly sinh và tất cả công đức vô lậu khác, đều có thể làm chứng ngại, cho đến vì tu quán bất tịnh v.v... còn không thể khiến tâm trụ một cảnh, huống chi có thể thành tựu?

Nếu loại như thế, có tự thể của Bí-sô, thì sẽ tự quy lỗi. Bí-sô như thế có khác gì với người phạm tội trọng. Vì thế, nên thừa nhận Bí-sô phạm giới trọng như nói: Không có con, có thể làm con, nói không phải là con, đối với không có người, dùng người, nói không phải người. Đối với người không có hình nam, nói không phải nam v.v... Đối với việc Bí-sô đã không thể thành, dù có luật nghi khác mà nói không phải Bí-sô v.v.... Đức Phật nói như thế, về nghĩa đâu có trái?

Không phải chỉ vâng giữ giới Biệt giải thoát, đối với Thánh giáo của Phật ít có được thành. Do luật nghi này chiêu cảm quả hữu. Như ý chur Phật ghét trái với quả hữu. giữ giới không thiếu, còn chưa hợp tình, huống chi người phạm trọng mà có thể làm vừa ý Phật ư? Vì trái với ý Phật, như con trái ý cha, vì thế mọi sự nghiệp đều không xứng đáng với sự mong mỏi xưa kia. Do đó, nên nói: Không phải Bí-sô.

Lời nói này không phải chứng minh cho nguyên nhân xả luật nghi. Sư Tỷ-bà-sa lấy lý như thế tức chứa ở tâm, đâu tiên phán quyết lời này: Căn cứ Bí-sô Thắng nghĩa, mật ý nói như thế:

Trong đây, Kinh chủ thuyết như thế này: Lời này rất hung dữ. Hung dữ là sao? Nghĩa là đối với liễu nghĩa Đức Thế Tôn nói, vì dùng nghĩa riêng để giải thích, khiến trở thành không liễu, với người nhiều phiền não, làm duyên phạm tội trọng. Thà biết lời nói này là thuyết liễu nghĩa, do luật tự giải thích có bốn Bí-sô:

1. Bí-sô danh tướng.
2. Bí-sô tự xưng.
3. Bí-sô khát cái.
4. Bí-sô phá giới.

Trong nghĩa này nói không phải Bí-sô, nghĩa là không phải Bí-sô bạch tứ yết ma, thọ giới cụ túc. Không phải Bí-sô này trước kia là Thắng nghĩa, về sau, do phạm tội trọng thành không phải Bí-sô, nên biết lời nói này là thuyết liễu nghĩa.

Há chỉ Bí-sô bạch tứ yết ma, thọ giới cụ túc, có phạm tội trọng, không phải do ba quy, ba thuyết, Bí-sô thọ cụ giới cũng phạm tội trọng, đâu có lý nào ngăn dứt Bí-sô do ba quy được giới khiến không phạm tội trọng trở thành không phải Bí-sô?

Nếu thừa nhận lời nói này là thuyết liễu nghĩa, người chỉ bạch tứ yết ma, thọ giới cụ túc, nếu có phạm tội trọng thành không phải Bí-sô, do Bí-sô này, đối với sinh Thánh pháp, không có tác dụng Bí-sô, gọi là không phải Bí-sô, không phải xả luật nghi, mất hiệu Bí-sô, nên người luận rộng, nói

phán quyết này: Căn cứ ở Bí-sô Thắng nghĩa, mật ý nói như thế. Đây là thuyết khéo. Do người phạm trọng, không có sinh Thánh đạo, tác dụng của Bí-sô, nên không phải do chấp lời này là lời nói liễu nghĩa, mà có thể ngăn dứt ý thú phán quyết của tông ta.

Nếu khác với đây, còn có duyên nào đồng phạm Thi-la hay không?

Ở giữa sẽ có mật giới, không mật, giới Bí-sô không phải Bí-sô, nên lìa tông Đối pháp, không khiến sinh hỷ. Về lý, mặc dù tạo ra sự chê bai cùng với người nhiều phiền não, là duyên phạm tội trọng. Nhưng xem xét tường tận xem ai là người rất hay làm duyên phạm tội trọng, nói lên lời này: Mặc dù phạm một giới, nhưng vẫn có giới khác, nên kẻ siêng năng bảo vệ vì nói lên lời này: Đã phạm một giới, giới khác đều mật. Người mắc tình tạo ác, không phải luận giả Đối pháp. Lời nói phán quyết này ít chướng ngại cho quả ái giải thoát sinh lên cõi trời.

Tuy nhiên, chỉ biểu thị dẫn đường, khiến Bí-sô kia tu nhân, sao lại chê bai nói khuyên người khác phạm tội trọng, nghĩa là ta chỉ nói lời răn dạy như thế này: Khi phạm một giới, giới khác không xả, đối với giới khác, chuyên tinh hộ trì. Như thế, thật sự gọi là ngăn dứt người khác phạm tội trọng. Ông nói phạm một, thì xả tức khắc tất cả.

Há chuyên làm duyên phạm tội trọng, nên duyên tạo tội là ở ông không phải ta. Dù nói như thế nhưng không phải Bí-sô này trước kia là Thắng nghĩa, về sau, do phạm trọng, trở thành không phải Bí-sô.

Lời nói này thô cạn, dù trước kia chưa chứng, nhưng có công năng đối với sẽ chứng. Nếu về sau không có công năng, cũng gọi là mất, như Khế kinh nói: Quán thế gian này và trời Phóng Dật, lùi mất Thánh tuệ.

Lại, trước đã nói. Trước nói là sao? Nghĩa là Bí-sô kia không bao giờ còn là pháp khí của công đức xuất thế. Đối với thắng nghĩa mà nói, không phải Bí-sô, đâu thể biết Đại sư có mật ý này. Do trong đây nói Bí-sô kia không phải Sa-môn, ở chỗ khác lại nói: Sa-môn có bốn, lại không có thứ năm, nên biết được ở đây, chỉ căn cứ thắng nghĩa nói không phải Bí-sô. Do Bồ-đặc-già-la kia gọi là Sa-môn ô đạo, nên không phải Bí-sô kia trước chứng đạo, sau niêm ô làm sao thành?

Kinh chủ giải thích: Dù có thuyết này, nhưng Bí-sô kia chỉ vì có tướng mạo Sa-môn khác, nên gọi Sa-môn, như gỗ bị đốt, giả mỏ chim Anh vũ, ao cạn, hạt giống mục, vòng tròn lửa, người chết.

Ở đây, chỉ nói là có dẫn chứng dụ cho đều không có công năng, nên dùng các gỗ, cây ít bị lửa đốt, thế gian nói là gỗ cây bị đốt, không phải hoàn

toàn thành tro, gọi là gỗ cây bị đốt. Nếu cho rằng tùy theo hai thứ đốt toàn phần, và một phần đều thừa nhận, gọi gỗ bị đốt, thì dụ và pháp, cả hai đều có do dự. Dụ đối với những điều được dụ, không chứng minh được công năng, như gọi là chấp nhận có một ít nước trong ao cạn. Nếu nước hoàn toàn không có, cũng gọi cạn hết, đồng với sự do dự trước. Về chúng có không có công năng, do đó, ngăn dứt người chết, hạt giống hư là cho dù cũng có một ít thứ công năng, nhưng các thế gian cũng đều nói là hạt giống mục. Hoặc dù không hư mục, nhưng vì bị hao tổn công năng, nên không nảy mầm nữa cũng gọi hạt giống mục, có đồng với pháp chết, cũng gọi người chết, nên trong Khế kinh nói bông lung, nghĩa là thường chết, giả mỗ chim anh vũ và vòng tròn lửa vây quanh, cả hai dụ này đều trái với thuyết mà Khế kinh nói: Sa-môn có bốn, lại không có năm.

Nếu chỉ hình tướng được gọi Sa-môn, thì như đời có người cần tướng mạo Sa-môn, giả vờ bày ra phương tiện làm hình dáng Sa-môn, nên gọi Sa-môn nói là thứ năm, không phải mỗ giả kia và vòng tròn lửa quay, có thể được gọi là mỗ, vòng tròn. Tướng mạo khác không phải mỗ, vòng tròn thật làm cái cũ trước kia. Như thế nên có phi Sa-môn trước làm hình dáng Sa-môn, lập làm thứ năm. Nhưng Đức Phật nói bốn, không nói thứ năm.

Vì ngăn dứt tướng như thế, vì lỗi chấp của Sa-

môn, nên dẫn các dụ đều không chứng minh được công năng. Lại, Kinh chủ đâu biết ý nói như thế của Phật, là lấy chỗ khác để nói. Không gọi Bí-sô, không gọi Sa-môn, không phải Thích tử v.v.... Há Phật không thường khuyên hãy nên xem xét tâm tư, đâu tùy theo ở một văn, ấy là vì cố chấp. Lại, như trước đã nói. Trước đã nói là sao?

Nghĩa là Sa-môn này vì gọi ô đạo, nên biết ở đây, chỉ căn cứ ở Thắng nghĩa. Bí-sô, mặt ý nói là không phải Bí-sô v.v... nên không phải liền xả tất cả luật nghi, tên gọi không phải Bí-sô lý đó cực thành lập. Không phải ở đây chỉ vì có tướng mạo Sa-môn khác, nên gọi Sa-môn như gỗ bị đốt, mỏ chim anh vũ v.v... về mặt lý, có thể thành lập, vì Đức Thế Tôn nói người kia phải gọi là Bí-sô phạm giới, Bí-sô ác. Nếu Bí-sô kia xả tức khắc tất cả luật nghi, thì chỉ gọi là không có Thi-la v.v... đâu nêu lên Bí-sô ác, phạm giới?

Trong đây, Thượng tọa bộ hỏi vặn như thế này: Nếu nói không có thì không có Thi-la nào? Vì tên Thi-la, cũng được gọi là giới thiện, ác quán tập. Người ngoài cũng thấy có người nói Thi-la ác, Thi-la thiện này, nói như thế, thì lý nào trái nhau?

Thượng tọa bộ kia rất nên hỏi: "Không có Thi-la", vì tất cả có Thi-la quán tập. Nhưng nói người kia vì không có Thi-la, thì được biết người kia thiếu Thi-la tịnh giới, nên Thượng tọa bộ vặn hỏi, không có lý thú sâu xa.

Kinh chủ ở đây, tự hỏi đáp rằng: Nếu người phạm tội trọng thì không phải Bí-sô, tức không có truyền trao học Bí-sô, không nói là người phạm tội trọng đều trở thành tội hơn người khác, chỉ trở thành tội hơn người khác, nhất định nói là không phải Bí-sô.

Các sư Đồi pháp há nên nói: Kinh bộ nhất định là người rất hung ác. Hung ác là sao? Nghĩa là nói rằng: Người có phạm tội trọng không phải trở thành hơn người khác, vì Đức Thế Tôn nói: Người phạm bốn tội trọng, không gọi Bí-sô, cho đến nói rộng. Nếu cho rằng Bí-sô kia vì trụ tâm che giấu nên Phật nói không phải Bí-sô thì duyên gì không chấp nhận Bí-sô phạm giới trọng không có khả năng thù thắng của Bí-sô.

Nói: Không phải Bí-sô v.v... không phải do xả liên tất cả luật nghi. Các sư trung quốc không nói rằng: Các người phạm trọng, không phải phi Bí-sô, chỉ nói thế này: Có giới khác vốn ở tất cả luật nghi đã thọ được, không phải khi phạm một, thì luật nghi còn lại bèn xả ngay, như tông ông nói được bất luật nghi.

Kinh chủ trong đây, muốn dứt trừ chánh lý, nói là kia nói, không phải phạm một bên, tất cả luật nghi nên xả khắp, người kia nói, ấy là gạn hỏi Đại sư. Trong đây, Đại sư lập ra dụ: Như cây Đa-la, nếu bị chặt đứt ngọn, tất nhiên nói không còn lớn lên được nữa.

Ý dụ này biểu thị: Khi phạm một trọng, thì giới khác sẽ không thể lớn lên rộng lớn. Gốc giới đã bị chặt đứt, về lý là xả khắp. Thuyết kia đối với ý dụ, không phải có thể khéo giải thích, vì:

Thí dụ này chỉ ngăn cản sự lớn lên khác. Nếu khác với đây, thí dụ sẽ không thành. Nhưng ta nhận thấy một cách rõ ràng về ý của dụ ấy, nghĩa là học xứ khác cành, lá của cây kia, dù vượt lên nhưng có thể được luật nghi khác. Bốn giới trọng như đầu ngọn cây nếu phạm bất cứ một giới nào thì không được lại luật nghi khác. Do đó, nhất định không nhập Kiến đạo v.v... nên Khế kinh nói: Nương tựa ở Thi-la, mới có thể tiến tu chỉ quán thù thắng. Nếu khác với đây, thì việc giải thích dụ sẽ không thành.

Vả lại, tông ông, học xứ bốn trọng là chung, như ngọn một cây Đa-la, hay đầu một cây, dụ một học xứ, nếu bốn học xứ dụ chung một đầu, lẽ ra khi phạm một, không phải xả tất cả. Thấy chặt phần ít đầu cây Đa-la, phần khác không có ngăn ngại, vì cũng lớn lên. Nếu một học xứ, như đầu một cây, cũng như khi phạm một, không phải xả tất cả, vì thấy chặt đứt một đầu cây Đa-la, đầu khác không có trở ngại, vì cũng lớn lên, như trước đã nói. Trước nói là sao?

Nghĩa là ở trong đây có lý thú gì? Hễ phạm bất cứ giới trọng nào thì một, xả ngay luật nghi, không phải bảo vệ. Ba luật nghi còn lại, không xả tất cả. Như ngọn cây Đa-la chặt một, phần khác vẫn sống.

Đã thấy đỉnh cây Đa-la thế gian, dù chặt đứt một phần, phần khác cũng mọc bốn giới trọng đều như đỉnh cây Đa-la, nên biết phạm một, không có gây tổn hại ba phần còn lại. Lại, một đầu các cây Đa-la bị chặt đứt một, không lớn lên, cây khác thì không như vậy. Ông chấp Thi-la một nối tiếp nhau đoạn, thì vì phần khác cũng đoạn, nên dụ không thành. Do đó, cũng ngăn đứt Thượng tọa bộ lập dụ.

Thuyết kia nói: Như đại thọ, đủ rễ, cọng cành, lá, nếu rễ bị chặt đứt, thì toàn thể cây đều khô héo.

Như thế, căn giới nếu phạm bất cứ một giới nào, thì hủy hoại ngay tất cả luật nghi, ai ở đây nói luật nghi khác không bị hủy hoại?

Đã nói phạm một, luật nghi còn lại sẽ không có công năng vượt hơn, nghĩa là, không có khả năng nhập Kiến đạo v.v... Nhưng căn cứ dụ kia, thì không phải mất luật nghi, vì thấy ở thế gian hoặc có một cây bốn rễ đều bình đẳng, ăn sâu vào đất rất chắc, không phải khi chặt đứt một rễ, tất cả cây đều chết khô, chỉ gây tổn hại một phần, giới cũng nên như thế.

Căn cứ ở cây riêng để giải thích, dựa theo trước nên nói, vì thế, Thượng tọa bộ lập dụ, đối với chúng không có công năng.

Kinh chủ trong đây, lại nói rằng: Nỗi khổ vô nghĩa này là gì? Nếu người như thế, cũng có tánh Bí-sô, nên tự quy lễ. Bí-sô của loại như thế, lời nói

này là vì khinh thường sự điều phục của Phật, vì Đức Phật nói người kia cũng là Sa-môn, dù được gọi ô đạo, mà vẫn có Thi-la.

Kinh chủ trong đây, nên nói rằng: Vì cứu khổ nào vô nghĩa ở đây?

Nếu người như thế, cũng có tánh Sa-môn, nên tự quy lễ.

Loại Sa-môn như thế, Sa-môn của tướng khác, như trước kia đã phá: không phải Bí-sô v.v... cũng đã giải thích, do lý này thành, biểu thị thuyết đã dẫn các Thánh giáo khác làm chứng không có công năng.

Lại, Kinh chủ kia không có khả năng nói một chút nào về chánh lý, chứng minh chỉ phạm một, bèn xả tất cả. Lại, đối với vô nghĩa, luống gây nên sự tìm tòi, gạn hỏi. Thật sự có luật nghi, mà gượng nói đã xả. Khuyên người đã phạm, buông lung tạo ác. Há gọi vâng giữ pháp, lợi lạc hữu tình! Nếu người phạm trọng, có giới khác tồn tại, thì vì sao đuổi Bí-sô ra ngoài chúng? Đâu dùng người không có thể dụng như thế? Ở trong chúng thanh tịnh, đuổi nhanh càng tốt!

Nếu do phạm trọng, nên xả luật nghi, như khi hai hình sinh, có thể xả, vì tánh trái nhau, như bóng tối và ánh sáng.

Người không phạm luật nghi, nên chấp nhận thọ lại, chẳng phải không có hồ thẹn, chướng ngại

hắn Thi-la. Chớ bỏ người kia không được thọ giới, nên biết tội nặng, được cho giới, do Thi-la ô nhiễm không cho pháp thọ lại. Vì không có tác dụng thù thắng, nên phải đuổi ra khỏi chúng.

Thượng tọa bộ ở đây lại có nói nhiều vì lý giáo trước đã đều ngăn dứt, sợ văn nhiều rộng không chỉ trích riêng. Nhưng Thượng tọa bộ tâm phiền não cố chấp trối buộc, ở trong luận mình, soạn văn, làm tụng, nói lời thô ác, chê bai, phỉ báng Thánh Hiền, vô cớ tự hại, thật đáng thương xót. Hoặc nghiệp của chúng Thánh nước ta đã dứt trừ, chế đặt các pháp để nói dựa vào chân lý giáo, mà kẻ hung dữ kia chê bai pháp, hủy hoại người, đã gây ra tội lỗi quá sâu nặng, sẽ phải chiêu cảm nỗi khổ dữ dội. Ta há đối với người kia lại nông nổi trả lời. Chỉ mong vị lai điều ác kia sẽ không có báo. Hai luật nghi tĩnh lự vô lậu v.v... sẽ xả ra sao? Tụng nói:

Xả định sinh pháp thiện

Do đối địa lùi lại

Xả Thánh, do được quả

Luyện căn và lùi mất.

Luận nói: Các pháp thiện lệ thuộc địa tĩnh lự, do hai duyên xả:

1. Do đối địa, nghĩa là sinh trên, dưới.
2. Do lùi lại mất, nghĩa là lùi lại, xả chúng phần đồng.

Và khi lìa nhiễm cũng xả. Noãn v.v... và định

của phân thoái, vì thâm nhiếp ở đây, cho nên lại nói là đẳng (v.v...). Kinh chủ giải thích trong đây nên thêm là nhiếp. Như xả thiện cội Sắc, do đối địa, thoái lui và là nhiếp, ba Vô sắc cũng thế. Xả thiện vô lậu, do ba thứ duyên:

1. Do được quả, xả chung đạo trước.
2. Do luyện căn, xả đạo của độn căn.
3. Do lùi lại mất, xả các đạo vượt hơn.

Đạo này, hoặc là quả, hoặc thuộc về quả vượt hơn.

Kinh chủ ở đây, nên nói hai duyên: Dùng đắc quả để nói, thâm nhiếp rèn luyện căn để nói, nghĩa là địa vị luyện căn, tất nhiên lại được quả, vì đạo quả vượt hơn xả bỏ quả chậm lụt. Ta ở đây nên phân biệt một chút, nếu xả Kiến đạo và Đạo Loại trí, thì sẽ biết chỉ do đắc quả, không phải thoái lui.

Nếu pháp Bất động, Vô học, đều không còn pháp vô lậu khác, chấp nhận đủ hai thứ.

Như thế, đã nói xả các luật nghi, bất luật nghi xả thế nào? Tụng nói:

Xả giới ác do chết

Được giới, hai hình sanh.

Luận nói: Các bất luật nghi do ba duyên xả:

1. Do chết nên xả, vì là chỗ nương tựa.
2. Do được giới. Nghĩa là nếu thọ được luật nghi biệt giải, hoặc do đạt được tinh lự luật nghi, giới ác bèn xả. Sức đối trị vượt hơn, xả bất luật

nghi.

3. Do hai hình nối tiếp nhau cùng khởi, vì vào lúc ấy, biến đổi đối tượng nương tựa, nên người ở giới ác, dù hoặc có lúc do ý thiện, ưa xả dao, lưới v.v... Nếu không được luật nghi, thì sau cùng sẽ không xả giới ác. Hiện thấy dù tránh khỏi các duyên phát bệnh, không uống thuốc hay, thì chung quy bệnh khó lành.

Người bất luật nghi, thọ giới Cận trụ, đến đêm hết, khi vị xả luật nghi, vì được bất luật nghi hay gọi là ở giữa (phi luật nghi, phi bất luật nghi)?

Có sư khác nói: Được A-thế-da ác bất luật nghi, không phải xả hủn, như sắt nóng dừng lại, màu đỏ diệt, màu xanh sinh.

Có sư khác nói: Nếu không còn tạo tác, không có duyên, khiến người kia được bất luật nghi, vì bất luật nghi dựa vào biểu được, nên thuyết trước nói hợp lý, vì trước khi thọ giới, A-thế-da ác không phải xả hủn, nên dựa vào giới ác của nghiệp biểu trước kia, lại khởi. Vô biểu ở giữa xả, lại thế nào? Tụng nói:

Xả giữa do thế thọ

Làm việc, căn thọ đoạn.

Luận nói: Vô biểu ở giữa xả do sáu duyên:

1. Vì thọ, tâm đoạn hoại, nên xả. Nghĩa là trước đã thọ luôn kinh lễ chế-đa (tháp) ở thời gian nào đó và khen ngợi tụng v.v... Nay, có cảm nghĩ

rằng: Về sau không làm nữa. A-thế-da của người kia từ đây bèn thôi dứt, do bỏ ý ưa thích trước. Hoặc lại tác động riêng thể dụng tăng mạnh, trái với hiện hành trước kia, sự nghiệp ý ưa thích lúc xưa dứt, vô biểu, bèn đoạn.

2. Vì thế lực đoạn hoại, nên xả. Nghĩa là do thế lực tín tịnh, phiền não dần dặt vô biểu, hai thế lực có hạn kia, nếu khi đoạn hoại, vô biểu bèn xả. Như buông mũi tên và bánh xe của nhà làm đồ gốm. Cho nên, các sư quỹ phạm tạo nói như thế này: Vì sức cùng khởi đã dẫn phát, dù xả gia hạnh và A-thế-da vô biểu. Hoặc chấp nhận suốt đời tùy chuyển, cho đến phát khởi triền, rất mạnh mẽ, nhậy bén, Đánh đập cảm thú, nên biết cũng thế.

Hoặc trước kia đã lập kỳ hạn ngang với thời gian ấy. Nay, thế lực kỳ hạn đã quá, vô biểu bèn dứt.

3. Do tác nghiệp đoạn hoại, nên xả. Nghĩa là dù không xả tâm thọ căn bản, nhưng lại không bị thọ tác nghiệp, chỉ trừ người quên nhớ nghĩ mà không tạo tác, do kỳ hạn vô biểu này, gia hạnh sinh. Khi dứt gia hạnh, vô biểu bèn xả.

4. Vì sự vật đoạn hoại, nên xả. Nghĩa là xả đối với các vật thí như tháp, vườn, rừng và các việc như đặt lưới săn thú v.v... Xưa do các sự kia dẫn vô biểu sinh. Khi sự kia đã hoại, vô biểu bèn xả.

5. Vì thọ mạng chấm dứt, nên xả. Nghĩa là chỗ

y chỉ có chuyển dời.

6. Do căn nương tựa đoạn hoại nên xả. Nghĩa là khi khởi gia hạnh dứt trừ thiện, ác, đều xả vô biểu được dần do các căn kia, không phải đến lúc đoạn thiện, được tĩnh lự mới xả. Vô biểu thiện, ác ở giữa vì yếu kém nên khi khởi gia hạnh liền xả.

Vô biểu thiện, ác ở giữa như thế nào?

Trong nghĩa này, Kinh chủ nói duyên thứ sáu, gọi là đoạn thiện. Nếu nói rằng, thì gia hạnh đoạn thiện cũng được gọi đoạn thiện, làm duyên thứ sáu, tức là nên nói gia hạnh tĩnh lự cũng được gọi tĩnh lự, bèn thành bảy duyên, vì xả vô biểu ác trong gia hạnh tĩnh lự. Nên nói căn, nghĩa là có cả thiện căn, ác.

Đã nói lời nói đoạn là đoạn gia hạnh, do dựa vào căn đoạn, làm duyên thứ sáu.

Cách giải thích văn tụng này, về lý không sai.

Thiện không phải sắc ở cõi Dục và tất cả, pháp nhiệm không phải sắc khác, xả lại thế nào? Tụng nói:

*Xả dục thiện không sắc
Do căn đoạn, sinh trên
Do đạo đối trị sinh
Xả các nhiễm phi sắc.*

Luận nói: Tất cả pháp thiện không phải sắc của cõi Dục xả do hai duyên:

1. Dứt thiện căn.

2. Sinh cỗi trên.

Nên nói phần ít, cũng là nhiệm, xả, như pháp thiện không phải sắc của ưu căn v.v.

Tất cả pháp nhiệm không phải sắc của ba cỗi, xả do một duyên, nghĩa là khởi đạo đối trị, nếu đạo năng đoạn của phẩm loại này sinh, thì sẽ xả hoặc và giúp đỡ trong phẩm này. Hữu tình nào có luật nghi thiện, ác? Tụng nói:

Người giới ác, trừ Bắc.

Hai huỳnh môn, hai hình

Luật nghi cũng ở trời

Chỉ người đủ ba thứ

Sinh trời Dục, cỗi Sắc

Có tinh lự luật nghi

Vô lậu và Vô sắc

Trừ trung, định vô tướng.

Luận nói: Chỉ ở cỗi người có bất luật nghi, nhưng trừ châu Bắc, chỉ có ba châu kia có. Trong ba châu, lại trừ Phiến đề và Bán, trạch ca, người đủ hai hình. Luật nghi cũng như thế, nghĩa là ở trong người, trừ chỗ trước đã trừ, bao gồm trời cũng có. Ở hai đường (nhân, thiên), chấp nhận có luật nghi.

Lại, làm sao biết Phiến đề v.v... tất cả nói tiếp nhau không có luật nghi.

Căn cứ trong kinh, luật vì có chứng thành, nghĩa là Khế kinh nói: Phật bảo Đại Danh! Có các người nam bạch y tại gia, nam căn thành tựu, cho

đến nói rộng.

Trong Tỳ-nại-da cũng nói rằng: Ông phải trừ bỏ con người của loại sắc này. Nên biết được luật nghi không phải loại người ấy có.

Hỏi: Lại, vì sao loại người đó không có luật nghi?

Đáp: Do hai chỗ nương tựa, dẫn khởi phiền não, vì ở một nơi tiếp nhau, đều có tăng thượng, vì đối với chánh tư duy, lựa chọn, không có khả năng. Khi thọ khởi hành vì tham dục nối tiếp nhau, không có khả năng chế phục, dứt trừ nên họ không phải là khí loại được giới. Lại, phải có sự hỗ thẹn mạnh mẽ, nhạy bén hiện ở trước, mới có khả năng làm chỗ dựa cho giới, loại người kia vì không có, nên không phải chỗ dựa của luật nghi.

Hỏi: Nếu vậy, vì sao họ không có giới ác?

Đáp: Vì ở tánh A-thế-da (ý lạc) nối tiếp nhau của họ quá yếu kém, nên không trụ bền chắc, nghĩa là Phiền đê v.v... ái dâm thường hiện hành không có đạo đối trị điều phục, trừ bỏ tạm thời không phải đối với người thường khởi ái mạnh mẽ, nhạy bén, có công năng đối với hữu tình khởi lên ý ưa thích việc hung ác mạnh mẽ, nhạy bén, khiến chúng biểu hiện ở trước. Nếu tạm thời có thể sinh nhưng cũng không được trụ vững chắc. Vì thân không có khả năng, nên tâm cũng không có khả năng, do đó, thân của loại kia cũng không có giới ác, tức do lý này,

A-thế-da thiện ở trong thân họ, kém cõi, không trụ vững chắc. Phải có tâm ác trụ vững chắc, mạnh mẽ, thì mới có giới ác, và có trụ tâm thiện vững chắc mạnh mẽ, mới có giới thiện. Vì họ đều cùng thiếu, nên cả hai giới đều cùng không có. Nhưng hai hình sinh, xả hai nương tựa của giới thiện, ác, vì tham dục rất tăng thượng, nên không phải thành Phiến đề v.v... Xả luật nghi thiện, ác, vì khởi hai nương tựa tham không phải rất nặng.

Do lý như thế, đã giải thích hai A-thế-da (ý lạc) của châu Bắc không phải mạnh mẽ, nhạy bén. Lại, vì không thuận khởi Tam-ma-địa, nên thân họ không có luật nghi thiện, ác. Các đường ác không có khả năng hiểu biết lý tà chánh. Lại, không phải đối tượng nương tựa của sự hỗ then mạnh mẽ, phải ở tương ưng này và tồn hoại, mới có được luật nghi thiện, ác, nên trong đường ác không có giới thiện, ác.

Lại, phiến đề v.v... như muối, vì ruộng mặn, nên không thể sinh giới thiện, giới ác. Thế gian hiện thấy các thửa ruộng muối mặn, không thể thấm nhuận, nảy mầm lúa tốt tươi hay cỏ dại.

Nếu vậy. Vì sao trong Khế kinh nói: Có trứng đẻ ra rồng, thường vào ngày mồng tám mỗi nửa tháng, nó từ cung xuất hiện đến nhân gian, để cầu thọ tám chi trai, giới Cận trụ.

Vì rồng này được hạnh diệu, chớ không phải

được luật nghi. Cho nên, luật nghi chỉ có ở người, trời. Tuy nhiên, chỉ con người có đủ ba thứ luật nghi, đó là Biệt giải thoát, tĩnh lự, vô lậu. Nếu sinh lên các tầng trời cõi Dục và cõi Sắc đều chấp nhận được có luật nghi tĩnh lự, nhưng trời vô tướng chỉ chấp nhận thành tựu. Sinh cõi Vô sắc, trời kia đều cùng không phải có luật nghi vô lậu, cũng ở Vô sắc, nghĩa là nếu sinh ở các tầng trời cõi Dục và sinh trong cõi Sắc, trừ định trung gian Vô Tướng, đều chấp nhận được có luật nghi vô lậu, sinh ở Vô sắc chỉ được thành tựu, vì Vô sắc, tất nhiên không hiện khởi, sinh lên vô lậu cõi được thành tựu cõi dưới.

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 40

Phẩm 4: NÓI VỀ NGHIỆP (PHẦN 8)

Nhân nói về tánh, tướng của các nghiệp không đồng, sẽ giải Thích- các nghiệp được nêu lên trong kinh. Và lại trong kinh nói về nghiệp có ba thứ: Thiện, ác, vô ký, tướng của chúng thế nào? Tụng nói:

*An chẳng an, không nghiệp
Là thiện, ác, vô ký.*

Luận nói: Các nghiệp yên ổn, gọi là thiện, có công năng được Niết-bàn với dị thực đáng yêu, hai thời gian: tạm và vĩnh viễn cứu giúp các khổ.

Nghiệp không yên ổn, gọi là bất thiện, có công năng chiêu cảm dị thực phi ái, vì rất có công năng ngăn dứt hướng đến Niết-bàn. Không phải hai nghiệp trước, đặt tên là vô ký, vì chẳng thể ghi nhận là thiện, bất thiện, là nghĩa không phải yên ổn, chẳng phải không yên ổn.

Lại, trong kinh nói nghiệp có ba thứ: Phước, phi phước v.v... tướng chúng thế nào?

Phước, phi phước, bất động Thiện cõi Dục gọi

phước Bất thiện, gọi phi phước Thiện cõi trên: bất động Căn cứ nơi tự địa

Vì quả nghiệp vô động.

Luận nói: Nghiệp thiện cõi Dục, được gọi là phước, trái với phi phước, chiêu cảm quả ái. Các nghiệp bất thiện, được gọi phi phước. Chiêu cảm quả phi ái, vì trái với nghiệp phước. Thiện của hai cõi trên, được gọi là bất động.

Há là Đức Thế Tôn đã nói ba định dưới, đều gọi là có động. Bậc Thánh nói trong đây có thọ tâm tứ, hỷ, lạc, động.

Do ba định dưới có tâm tứ v.v... chỉ vì tai hại chưa dứt, nên đặt tên là động.

Bất động trong kinh, căn cứ chủ thể chiêu cảm được dị thực bất động, gọi là bất động. Tại sao định có động chiêu cảm dị thực bất động?

Vì mặc dù trong định này có động tai họa mà nghiệp đối với quả, không phải như cõi Dục, có chuyển động, nên đặt tên bất động, nghĩa là mãi nghiệp ở các nơi khác trong cõi Dục, do sức duyên riêng, có thể thọ nhận nơi đến khác nhau, vì hoặc có nghiệp, năng chiêu cảm niềm vui sắc lực, hình lượng, địa vị, của cải v.v... trong, ngoài. Ở cõi trời v.v... nghiệp này lẽ ra thành thực. Vì sức duyên riêng, dẫn dắt mà chuyển biến, ở trong cõi người v.v... nghiệp này là thực. Nghiệp ở địa khác, của cõi Sắc, Vô sắc, không có chấp nhận chuyển biến

khiến khác với địa, xứ sở thọ quả nghiệp, vì không có đổi thay, dao động, nên thuộc về địa đẳng dần, không có phân tán, dao động.

Căn cứ vào nghĩa như thế, để đặt ra danh từ bất động, nên biết, trong đây, do nhân ngu si, quả lệ thuộc nhau, nên đã tạo nghiệp phi phước, vì nghiệp phi phước thuần một nhiễm ô, nên phải dựa vào vô minh, nối tiếp nhau thô, nặng. Do phần vị vô minh hiện ở trước, nên không thể tin hiểu, nhân, quả lệ thuộc nhau. Thế nên, phát khởi các hạnh phi phước. Do ngu nghĩa chân thật, nên tạo phước và nghiệp bất động.

Nghĩa chân thật, là bốn Thánh đế. Nếu đối với các loại phàm phu ngu kia, ở vị tâm thiện cũng được gián tiếp khởi. Do thế lực này khiến ở ba cõi, không biết như thật tánh của nghiệp kia đều khổ, khởi hành phước và bất động làm nhân cho hữu sau. Nếu là người đã kiến đế thì không có việc này.

Nhân sức của hành ở trước, khi lìa nhiễm dần, như thứ lớp được sinh cõi Dục, cõi Sắc, Vô sắc.

Lại, trong kinh nói nghiệp có ba thứ: Thuận lạc thọ v.v... tướng ấy ra sao? Tụng:

Thuận vui, khổ, chẳng hai

Thiện đến ba thuận vui

Các bất thiện thuận khổ

Thiện trên thuận không hai.

Khác, nói dưới cũng có

*Do giữa, tạo dị thực
 Lại cho ba nghiệp này
 Không phải thực trước, sau.
 Thuận thọ gồm có năm
 Là tương ưng tự tánh
 Và dị thực, sở duyên
 Vì hiện tiền khác nhau.*

Luận nói: Trong các nghiệp thiện, bắt đầu từ cõi Dục, đến tính lự thứ ba, gọi là nghiệp thuận với lạc thọ. Vì các lạc thọ chỉ đến đây. Các nghiệp bất thiện gọi là thuận khổ thọ. tính lự thứ tư và nghiệp thiện Vô sắc, gọi là nghiệp thuận với bất khổ, bất lạc thọ. Vì trên đây, đều không có khổ, lạc thọ. Không phải các nghiệp này chỉ chiêu cảm quả thọ, nên biết cũng chiêu cảm tư lương của thọ kia. Thọ và tư lương, trong đây gọi là thọ, tùy theo dục đã hóa, đặt chung tên thọ.

Trong các địa dưới, vì cũng thừa nhận có thuận không phải hai nghiệp, hay là quyết định không có?

Có sư khác nói: Địa dưới cũng có thuận không phải hai nghiệp, vì định trung gian đã không có khổ, vui, nên không có nghiệp.

Há là định trung gian đồng một ràng buộc với sơ tính lự.

Nghiệp định trung gian này chiêu cảm dị thực của lạc căn trong sơ định. Về lý không nên như thế,

vì trái với Luận này, nghĩa là Luận này nói: Ít có nghiệp chiêu cảm tâm thọ dị thực không phải thân chẳng?

Đáp: Có. Nghĩa là nghiệp thiện không có tâm, nghiệp của định trung gian đã không có tâm, nếu chiêu cảm dị thực lạc căn của căn bản thì lẽ ra là nghiệp không có tâm. Chiêu cảm chung dị thực của hai thọ thân, tâm, ấy là trái với luận này. Nhưng nghiệp này chỉ chiêu cảm tâm thọ, như nghiệp bất thiện chỉ chiêu cảm thân thọ. Nếu thừa nhận sự chiêu cảm chung không trái với Luận này, Luận này nên nói: Vì thiện không có từ. Hoặc không phải các nghiệp đều chiêu cảm quả thọ, nghiệp ấy nên chiêu cảm sắc tâm bất tương ưng hành. Tuy nhiên, đối với tất cả nghiệp không có tâm, có nghiệp chỉ có thể chiêu cảm quả của tâm thọ.

Vì căn cứ riêng để nói về nghiệp kia, nên không có lỗi. thế nên nghiệp của định trung gian chiêu cảm dị thực không phải chứng địa dưới có thuận với nhân không phải hai nghiệp.

Nếu vậy, trong đây lại có chứng khác, nghĩa là thuyết của Luận này: Ít có ba nghiệp không phải trước, không phải sau thọ dị thực ư?

Đáp: Có, nghĩa là thuận với nghiệp lạc thọ. Sắc thuận với nghiệp khổ thọ. Pháp tâm, tâm sở thuận với nghiệp bất khổ, bất lạc thọ, tâm bất tương ưng hành, cho đến nói rộng.

Do đó chúng biết địa dưới cũng có thuận không phải hai nghiệp. Không phải là cõi Dục có ba nghiệp này đều cùng lúc thành thực. Điều này cũng không phải chúng, vì trong Luận này nói nghiệp ba cõi, như ba thọ, nhưng không phải ba cõi đã trói buộc các nghiệp có thể đều cùng lúc thọ. Điều này lẽ ra cũng như thế, mà Luận này nói có nghiệp của ba cõi đều thành thực cùng lúc. Vì muốn thử nghiệm xem có hiệu hay không đối với tông của Đối Pháp, hoặc ở quả tăng thượng nói tiếng thọ dị thực.

Dị thực dưới của tư lương cõi Sắc, Vô sắc, vì để cho dị thực kia trụ lâu, nên nói lời này: Thuận với nghiệp ba thọ, văn cũng chấp nhận cách giải thích này, nên pháp đã dẫn kia không phải là nhân chứng quyết định, đâu có khổ sở tìm tòi, gạn hỏi về lỗi chấp của thuyết kia, nhận thấy lỗi chấp đó đã trái với phẩm loại Túc, như nói.

Thế nào là thuận với nghiệp lạc thọ? Nghĩa là từ lệ thuộc cõi Dục, đến nghiệp thiện của ba định, tức không có trái với Luận này, vì không nói cố định, nghĩa là túc luận phẩm loại không nói chỉ thuận với lạc thọ. Nhưng ở địa dưới dù có thuận không phải hai nghiệp, mà do ít, nên văn kia không rõ rệt, không thể căn cứ ở văn này bèn nói: Địa trên cũng nên có thuận với khổ, thọ lạc thọ, vì là nhiễm khổ, vui, mới sinh cõi trên. Do đó, chỉ nói từ trời Quảng quả cho đến xứ Phi tưởng, có thuận với

nghiệp thọ phi khổ, phi lạc, không nói địa dưới, vì ở địa trên không có thọ trái nhau, ở địa dưới có thọ trái nhau, do ở địa dưới chấp nhận có dị thực của phi khổ, phi lạc, không phải như nghiệp lệ thuộc ba cõi kia, mà phán quyết nhất định.

Vấn này không chấp nhận, có chấp nhận, vì thật sự đều có thọ.

Nghiệp này là thiện hay bất thiện?

Có người nói: Là thiện mà kém. Lại, không thể biểu thị riêng mà có thể nói chung. Trong các nghiệp thiện, hoặc có một loại có thể chiêu cảm lạc thọ và thọ tư lương. Hoặc có một loại có thể chiêu cảm không phải hai, nên biết nghiệp này có công năng giúp ích lạc thọ, gọi là thuận lạc thọ, như thuận xứ mã. Hoặc lại nghiệp này có thể thọ lạc, gọi là thuận lạc thọ, như thuận với tắm, phân tán. Thuận với nghiệp thọ khác, nên biết cũng thế. Thuận với nghiệp lạc thọ, chỉ chiêu cảm quả dị thực của lạc thọ phải không?

Chỉ chiêu cảm quả dị thực của lạc thọ, nghĩa là tất cả đều thuận với nghiệp lạc thọ. Hoặc có các nghiệp gọi là thuận với lạc thọ, mà không thể chiêu cảm dị thực lạc thọ, nghĩa là nghiệp này nếu chiêu cảm sắc bất tương ưng, thuận với nghiệp thọ khác, nên biết cũng thế. Nghiệp này không phải chỉ cảm thọ dị thực, làm sao đều được tên thuận nghiệp thọ? Vì các nghiệp làm nhân chiêu cảm dị thực đều

giống như với thọ, được tên thọ. Vì sao? Vì nghiệp kia đều như thọ, làm tổn ích thân và bình đẳng, như nước, lửa v.v... đối với nhánh cây v.v... làm nghĩa ích, làm tổn hại, làm nghĩa bình đẳng được thành. Lại, thuận với thọ, phần nhiều lược nói có năm:

1. Tự tánh thuận thọ: Nghĩa là thể của các thọ, như Khế kinh nói: Khi thọ lạc thọ, biết rõ như thật, thọ ở lạc thọ, cho đến nói rộng.

2. Tương ưng thuận với thọ: Nghĩa là tất cả xúc, như Khế kinh nói: Xúc thuận với lạc thọ, cho đến nói rộng.

3. Sở duyên thuận với thọ: Nghĩa là tất cả cảnh, như Khế kinh nói: Mắt thấy sắc rồi chỉ thọ ở sắc, không thọ tham sắc, cho đến nói rộng.

4. Dị thực thuận với thọ: Nghĩa là chiêu cảm dị thực của nghiệp, như Khế kinh nói: Thuận với nghiệp lạc thọ, cho đến nói rộng.

5. Thuận với thọ hiện tiền. Nghĩa là thọ hiện hành, như Khế kinh nói: Khi thọ nhận lạc thọ, hai thọ bèn diệt, cho đến nói rộng.

Không phải khi lạc thọ này biểu hiện ở trước, có thọ khác để thọ lạc này, chỉ y cứ ở tự thể của lạc thọ hiện tiền, tức nói gọi là thọ. Đối với lạc thọ do thuận với thọ có nhiều thứ, nên dù dị thực của nghiệp không phải đều là thọ mà có thể đặt tên chung, thuận nghiệp thọ, là các nghiệp thiện làm nhân đã chiêu cảm sắc bất tương ưng, có thể làm

sở duyên sinh lạc thọ, vì các lạc thọ này đã lãnh nạp, nên dị thực đáng yêu, vì thuận với lạc thọ, nên cũng gọi lạc thọ. Do nghiệp thiện chiêu cảm các quả dù không phải lạc thọ thuận với lạc thọ mà chiêu cảm nghiệp kia, gọi thuận với nghiệp lạc thọ. Thuận với khổ và không phải hai, lý cũng nên như thế. Ba nghiệp như thế, có định, bất định, tương chúng ra sao? Tụng nói:

*Đây có định, bất định
Định ba thuận hiện thọ
Hoặc nói nghiệp có năm
Sự khác nói bốn câu.*

Luận nói: Trên đây, đã nói thuận với lạc thọ v.v... nên biết đều có định, bất định khác nhau, vì không phải định thọ, nên đặt tên bất định, nghĩa là thuận với nghiệp lạc, không phải nhất định thực. Nếu thành thực tất nhiên nên thọ dị thực lạc. Thuận với hai nghiệp khác nói cũng như thế.

Định lại có ba:

1. Thuận với thọ hiện pháp.
2. Thuận với thọ kế sinh.
3. Thuận với thọ kế sau

Ba nghiệp định này, nhất định chiêu cảm quả dị thực và bất định ở trước đều thành bốn thứ:

Hoặc có người muốn cho nghiệp thọ bất định, lại có hai thứ, nghĩa là đối với dị thực có định, bất định. Và ba định nghiệp hợp thành năm thứ. Thuận

với thọ nghiệp hiện pháp, thể nó như thế nào? là ở đời này, tạo tác thêm lớn. Chỉ đời này thọ dị thực, không phải đời khác. Nói ở đời này để biểu thị chúng phần đồng, vì chỉ rõ gia hạnh, nghiệp đạo căn bản.

Nói tạo tác, vì chỉ rõ vì khởi sau, nên nói thêm lớn. Hoặc tạo tác, biểu thị dẫn nghiệp. Nói thêm lớn: Biểu thị viên mãn nghiệp. Hoặc tạo tác, nghĩa là: Theo như vậy mà làm

Nói thêm lớn: Tư duy xong rồi làm. Hoặc tạo tác: Ăn năn trở lại bị tổn hoại. Nói thêm lớn: Vui mừng thọ nhận.

Hoặc dùng loại đồng làm nghiệp trợ giúp, gọi là tạo tác, cũng gọi thêm lớn. Như việc thiện thành lại dùng thiện làm trợ giúp. Trái nhau với đây, chỉ gọi tạo tác. Hoặc cố chấp bền chắc mà tạo tác gọi là tạo tác cũng gọi thêm lớn. Trái với đây chỉ gọi là tạo tác.

Hoặc dựa vào đầy đủ, gọi là tạo tác, hoặc do đầy đủ gọi là thêm lớn.

Giải thích nghĩa như thế v.v... có nhiều môn.

Nói: Chỉ đời này thọ dị thực: Biểu thị thời phần nhất định. Nhưng hoặc có, khi cho rằng ở trong nhân sinh, tạo tác thêm lớn, trở lại chỉ ở người này sinh thân khác thọ dị thực: Cũng được gọi là thuận thọ hiện pháp.

Vì ngăn dứt chấp này, lại nói không phải đời

khác. Đây là biểu thị tử sinh: có thể nói chỉ ở đây chẳng gọi là không phải khác. Do đó, biểu thị thời phần của nghiệp không mất, khiến cho rất rõ ràng, chặt đứt các lưới nghi, làm sao do đó thuyết nói, không phải khác bèn khiến biết nhất định, không phải thọ thân khác, hoặc có thể giải thích đây, không phải khác, là ngăn đứt không phải nhân sinh, không phải ngăn đứt thân khác.

Sự giải thích này phi lý, vì trước kia chỉ lời nói này ngăn đứt nghĩa không phải nhân sinh, đã thành. Nghĩa là trước đã nói chỉ đời này đã nhất định biểu thị thành không phải phi nhân loại. Nhưng về sau lại nói không phải khác, vì nghĩa ngăn đứt thân khác rất rõ ràng. Nếu khác với đây, thì nói lại làm gì? Nên nghiệp này gọi là thuận với thọ hiện pháp, vì hiện pháp: Là nghĩa hiện thân.

Thuận kế thọ sinh thể nó thế nào?

Nghĩa là nghiệp tạo đời này đối với Vô gián, sinh thọ, nói sinh: Là nghĩa chỗ sinh.

Vì tạo nghiệp, đời sau Vô gián mà sinh, nên gọi kế là sinh, tức là nghĩa đời sau thuận với nghiệp sinh kia, gọi là thuận với thọ kế sinh.

Thuận với thọ nghiệp sau kế tiếp, thể nó thế nào? Nghĩa là đời này tạo nghiệp, đời sau của sinh Vô gián mới thọ.

Nói sau: Là chúng phần đồng sau sinh Vô gián.

Nói kế là: Biểu thị về nhiều đời theo thứ lớp thọ

riêng.

Ý lời nói này biểu thị thuận với nghiệp thọ sau, quyết định theo thứ lớp đều chiêu cảm một đời. Vì tránh lỗi ngôn từ phiền hà, nên đối với nhiều nghiệp, đặt chung một tên.

Hỏi: Sao gọi là thuận với thọ bất định.

Đáp: Nghĩa là đấng Bạc-già-phạm thấy một loại nghiệp, hoặc do Thi-la, hoặc do chánh nguyện, hoặc do phạm hạnh, hoặc do đẳng trì, học do trí lực, khiến cho hoàn toàn không có quả, hoặc khiến cho nhẹ yếu, hoặc khiến dời đổi vị, nói tất cả pháp này, gọi là nghiệp bất định. Vì chuyển biến nghiệp này, nên tu tịnh hạnh.

Các hữu tình giống với nghiệp này rất nhiều, nhưng Khế kinh nói: Hoặc có các nghiệp thích ứng với thọ hiện pháp, mà hoặc chuyển biến thọ ở địa ngục, không phải trong đây nói thuận với nghiệp hiện thọ, ý nói có nghiệp thuận với thọ bất định. Nếu có thể tinh tấn tu giới thân, tuệ tâm thì nghiệp đã gây ra này, ứng với thọ ở nhân gian. Do đó không tinh tấn tu giới thân, tuệ tâm, thì do nghiệp này đọa vào Nại-lạc-ca.

Khế kinh lại nói: Hoặc có các nghiệp thích ứng thọ địa ngục, mà chuyển biến thọ ở nhân gian. Việc này cũng không phải nói về định nghiệp thời phần, chỉ nói bất định, giải thích nghĩa, căn cứ ở trước. Hoặc giải thích ý kinh trước nói có nghiệp. Mặc dù

là tạo tác mà không phải thêm lớn. Nếu mặc sức mình ứng với thọ hiện pháp, nếu về sau, lại tạo nghiệp chiêu cảm địa ngục, giúp đỡ khiến thêm lớn đưa đến thọ địa ngục, nên Khế kinh nói: Có nghiệp ứng với hiện thọ trong người, do về sau, lại tạo nghiệp căn bản cảm địa ngục, khiến thêm lớn, nên chuyển nghiệp kia khiến thọ ở trong địa ngục.

Thế nên biết kia nói về nghiệp bất định.

Thí dụ nói: Thuận với nghiệp hiện thọ v.v... sinh ở chỗ khác, cũng được thọ dị thực, nhưng tùy theo ở vị thực đầu tiên, đặt tên thuận với hiện v.v... không phải chỉ như gọi chiêu cảm quả như thế, nghĩa là ý phái kia nói các nghiệp đã gây ra, nếu từ đời này sinh, thì có thể làm nhân cho quả dị thực, gọi là thuận với hiện pháp, nếu từ đời kế mới có thể làm nhân cho quả dị thực gọi là thuận với thọ sinh tiếp theo. Nếu vượt đời kế là, từ đời thứ ba, mới cho dị thực ấy, gọi là thuận với thọ kế sau.

Vì sao phái kia tạo ra chấp như thế?

Vì chớ cho sức mạnh của nghiệp dị thực ít, lối chấp kia không khéo. Vì sao? Vì nghiệp kia trước đã sinh dị thực, trong trung gian, gián đoạn dị thực, lại sinh, về lý tất nhiên không đúng, như hạt giống, mầm.

Nếu cho Vô gián mà sinh thân sau, thì sẽ không có tử sinh, nghiệp không có khác. Hoặc thân không có khác, lẽ ra thường tử sinh.

Lại, một nghiệp chiêu cảm hai, ba đời v.v... là tướng các quả, vì khác hay giống nhau? Nếu khác, thì như nghiệp riêng đã chiêu cảm nối tiếp nhau, không phải một quả, nghiệp. Hoặc quả của một nghiệp, tướng nó giống nên phải nói vì sao trước, sau khác nhau?

Nếu cho rằng do sức giúp đỡ của Mãn, nghiệp đã khiến như thế, lẽ ra chỉ một sinh, trước, sau có riêng khác. Hiện thấy dẫn nghiệp đã dẫn một sinh, mặc dù có nhiều các quả mãn nghiệp khác nhau mà dẫn nghiệp một, chỉ gọi một sinh quả này lẽ ra cũng như thế, vì không có nhân riêng. Nếu tướng đồng thì là một sinh. Không phải trong một sinh tướng trước sau bình đẳng, mà có thể nhận thấy sự sinh trước, sau có khác. Điều này lẽ ra cũng như thế, vì một quả nghiệp. Tuy nhiên không thể cho rằng chỉ một sinh thân nên đa số dẫn nghiệp đã chiêu cảm, vì chủ thể dẫn nghiệp có khác nhau.

Hoặc ở bản hữu, lẽ ra có tử sinh, hoặc rốt ráo không có lý tử sinh. Lại, một nghiệp kia đã chiêu cảm nhiều đời, vì ở nhiều đường hay trong một đường. Nếu ở một đường, thì lỗi như thuyết trước, nghĩa là trước với sau là một sinh, hoặc trong một sinh nên thường sinh tử, vì quả của một nghiệp không có khác nhau. Nếu ở nhiều đường, các đường đối nhau có phẩm hạ, trung, thượng, nên lý đồng một quả nghiệp, tất nhiên không thành, vì một sát-na tạo ra một nghiệp, nên lý có thượng,

trung, hạ không thành.

Lại, nếu như vậy thì côi lẽ ra xen lẫn nhau? Nhưng côi không có xen lẫn như trước đã nói.

Nếu cho rằng trong nghiệp khác đã dẫn sinh, có ở đời trước đã được quả báo, vì thế lực chiêu cảm quả cũng chưa hết. Nhờ trong đời này lại thọ dị thực nên cho dù một nghiệp có thể chiêu cảm nhiều đời, nhưng có tướng của quả tử sinh khác nhau.

Điều này cũng phi lý. Vì sao? Vì nhờ trong sinh người khác, lại thọ nghiệp quả, dẫn dắt viên mãn đều không thành, nghĩa là nhờ sự sinh của người khác đã thọ dị thực, hay là quả dẫn làm quả mãn ư? Và lại, không nên nói nhờ thọ dẫn quả, sự sinh này dẫn quả, vì nghiệp khác dẫn, nên một quả không nên dẫn rồi lại dẫn, lẽ ra theo một nghiệp luống uổng công mình. Nghiệp sau ở trong đó rất vô dụng, cũng không nên nói ở trong một đời, có hai dẫn quả, chớ có đối tượng thọ. Trong một nối tiếp nhau, nên có lỗi dị thực của nhiều đời, nhiều đường, đều cùng thời gian thọ. Cũng không nên nói nhờ thọ quả mãn, chớ có lỗi dẫn nghiệp trong đời trước đã được dẫn quả có sức dẫn khác, đến với đời nay, chuyển biến thành mãn nghiệp, nghĩa là có một loại thuận với sinh thọ mãn, chiêu cảm trong đời kế đã dẫn quả xong. Nay, ở trong nghiệp khác đã dẫn sinh biến đổi thành thuận với thọ sau, chiêu cảm dị thực của quả mãn. Đây tức là một nghiệp vừa dẫn, vừa mãn, ấy là có lỗi lầm dẫn, mãn

xen lẫn.

Lại, tất cả nghiệp lần lượt giúp nhau, tức là đều trở thành tạo tác thêm lớn, thì rất ráo không có một nghiệp nào không thọ dị thực mà đến được Niết-bàn. Cho nên tông chỉ kia, đây đều không được thừa nhận.

Đối với phái Thí dụ, giả thì lỗi của họ là riêng nhiều, vì trong tông của họ, thuận với hiện thọ v.v... tất cả các nghiệp đều không phải quyết định, nhưng vẫn thừa nhận các nghiệp lần lượt giúp nhau, nên về lý đều trở thành sự tạo tác thêm lớn. Các hữu tạo tác, cũng thêm lớn nghiệp.

Trong kinh, Đức Thế Tôn nói: Vì quyết định mà nói các nghiệp đều bất định, ấy phải biết, đó là Đức Phật giáo hóa người ngoài.

Lại, ở trong đây, thuyết kia căn cứ ở lý nào mà thừa nhận ở trong nghiệp khác đã sinh, rồi ở đời trước đã dẫn nghiệp khác của quả, có công năng giúp đỡ mãn nghiệp, giúp khiến trụ lâu, không phải ở đời trước tự đã dẫn sinh, có thể làm nhân mãn giúp cho nối tiếp nhau.

Lại, nếu có nghiệp thuận thiên thọ, sinh từ trời chết đọa vào trong địa ngục, làm thế nào khiến cõi Trời thuận nghiệp sinh thọ? Nay ở địa ngục thọ quả vui sau, từ địa ngục chết, sinh lên cõi trời, thuận với nghiệp sinh của trời kia, lời vấn nạn này cũng như thế?

Không phải ở trên cõi trời, thuận với nghiệp sinh thọ, mà có thể chịu quả ở địa ngục Vô gián, cũng không phải có Vô gián thuận với nghiệp sinh thọ, có thể có nghĩa thọ quả ở trên cõi trời. Nếu cho rằng vượt quả đường khác, ở trong đường của tự loại, nghiệp này mới có công năng thọ lại quả ấy, việc này, trước đây đã nói rồi.

Trước đã nói là sao?

Nghĩa là thời gian trước kia, nghiệp đã sinh dị thực khoảng giữa gián đoạn, dị thực lại sinh. Về mặt lý, tất nhiên không đúng, vì là hạt giống, mầm. Mặc dù thuyết kia đã lập lý chứng cho nghĩa của mình nói là: Chớ cho, nghiệp lực mạnh, quả dị thực ít, điều này cũng không phải bằng chứng. Vì sao? Vì không phải phải ở quả có nhiều nghiệp, được gọi sức mạnh, mà phải thuận với nghiệp hiện thọ mới được gọi là sức mạnh, có thể vì nhanh chóng được quả, nên đặt tên này. Nếu trong một sự khởi, nhiều tư duy, mong cầu ở giữa, trước, sau, hơn, kém có khác, năng chiêu cảm dị thực sau đời hiện tại, nói là chiêu cảm nhiều quả cũng không có lỗi.

Lại, nếu chấp nghiệp phải chiêu cảm nhiều quả, mới được gọi là mạnh, thì chiêu cảm nghiệp quả dị thực của Luân vương, so với chiêu cảm nghiệp Đức Phật, lẽ ra phải được gọi là mạnh. Vì chiêu cảm nhiều quả?

Nếu chiêu cảm nghiệp Phật vì mầu nhiệm, nên

gọi là mạnh, thì tức gọi mạnh. Nghiệp có nhiều thứ, vì nghiệp mạnh, về lý có nhiều phẩm, nghĩa là hoặc có quả nghiệp gần gọi là mạnh, hoặc do quả nhiều, hoặc do quả nhiệm mầu, nhưng thuận với quả gần hiện thọ, gọi là mạnh, đâu có lấy tên mạnh để chứng minh vì chiêu cảm nhiều quả?

Luận giả Đôi pháp nói: Ba thứ thuận với hiện v.v... trong các nghiệp, đều sinh quả riêng, quả nghiệp không có xen lẫn, về lý là vượt hơn.

Phái Thí dụ nói: Nghiệp có bốn luận chứng:

1. Có nghiệp và thời phần nhất định, dị thực không nhất định. Nghĩa là thuận với ba cảnh v.v... không phải nhất định được dị thực.

2. Có nghiệp dị thực nhất định, thời phần không nhất định. Nghĩa là nghiệp bất định, nhất định được dị thực.

3. Có nghiệp đối với cả hai đều nhất định. Nghĩa là thuận với hiện tại v.v... nhất định được dị thực.

4. Có nghiệp đối với cả hai đều bất định. Nghĩa là nghiệp bất định không phải nhất định được dị thực.

Các nghiệp của thuyết kia đều thành tám thứ, nghĩa là thuận với hiện thọ có định, bất định, cho đến bất định cũng có hai thứ. Nghiệp nói ở đây là trong khác nhau. Tụng nói:

Bốn thiện nhận cùng tạo

*Dẫn phần đồng chỉ ba
 Các xứ tạo bốn thứ
 Địa ngục, thiện, trù hiện
 Chắc chắn địa là nhiễm
 Phạm phu không tạo sinh
 Thánh không tạo đời sau
 Và Dục lùì Hữu đánh.*

Luận nói: Trong đây, chỉ biểu thị thuận với nghiệp vui v.v... Ở hiện tại v.v... thời gian có định, bất định. Giải thích kinh nói: Thuận với bốn nghiệp hiện thọ v.v... khác nhau, nên trong định nghiệp được chia làm ba thứ và nghiệp bất định hợp lại thành bốn. Thuyết này là tốt. Về lý, tất nhiên không có dị thực của nghiệp bất định, nghiệp của thời phần nhất định. Thời gian nhất định, chỉ là phần vị sai khác trong dị thực nhất định, vì không là dị thực, có thể của riêng thời gian.

Vì sao thời gian nhất định mà không phải dị thực?

Trong đây, chỉ căn cứ ở định nghiệp của dị thực, được quả vị sai khác mà lập thuận với hiện tại v.v...

Nếu cho rằng có nghiệp ở thời gian nhất định, nghĩa là quả thành thực, tất nhiên ở thời gian này không phải thời gian khác, nếu vì vượt thời gian này, rốt ráo sẽ không thọ, vì thế, nên ở thời gian nhất định, chứ không phải ở dị thực. Thời gian này

đối với dị thực, cũng thích ứng nghĩa quyết định vì giống nhau. Giống nhau là sao? Nghĩa là như ở thời gian có, hoặc phi lý, mà gọi là thời phần nhất định.

Như thế, đối với dị thực có, hoặc phi lý nên gọi dị thực nhất định, hoặc lại nên thừa nhận cả hai đều bất định. Thế nên, nếu nghiệp ở thời phần nhất định, thì nghiệp đó ở dị thực lẽ ra cũng quyết định. Nếu ở dị thực gọi bất định, thì dị thực đó đối với thời gian lẽ ra cũng bất định.

Vì do lý này, nên quyết định không có tám nghiệp, do có nghĩa bất định trong các nghiệp, nghĩa là nên lập chung một thuận thọ bất định. Vì sao? Vì nghĩa giống nhau, nghĩa là như dị thực của nghiệp nhất định, thời gian không nhất định, vì thời gian bất định nên đã thừa nhận chung vì thuận với thọ bất định.

Như thế dị thực của nghiệp bất định, thời gian nhất định, dị thực bất định nên tại sao không chấp nhận thuận với thọ bất định?! Vì thế, nên phái Thí dụ, ở đây an lập tám nghiệp rất lộn xộn. Lại, phái Thí dụ nói tất cả nghiệp cho đến Vô gián, đều có thể chuyển. Nếu nghiệp Vô gián không thể chuyển, thì sẽ không có khả năng vượt qua hữu thứ nhất. Nay, xem ra thuyết Thí dụ nói, có ý như sau: Nếu cho rằng có ít trong các nghiệp, không thể chuyển, vì nghiệp Hữu đảnh, nhất định là trước, vì nghiệp của hữu thứ nhất trong các nghiệp là rất nhỏ nhiệm, là sức căn bản của các sinh tử có thể thâm nhiếp thọ

dị thực rộng lớn. Hữu tình trôi lăn trong sinh tử từ vô thủy, không hề có khả năng vượt qua dị thực kia. Nếu có khả năng chuyển nghiệp loại như thế, thì nghiệp Vô gián sao không thể chuyển? Quan niệm này cũng chỉ là loại chấp tà giả dối. Do nghiệp Vô gián, phân vị dị thực, cả hai đều quyết định, Hữu đánh không như vậy, nên dẫn ví dụ, không thể chứng minh. Nếu nghiệp Hữu đánh đều không thể chuyển, khởi nghiệp kia nhất định, thì nhất định chiêu cảm sự sinh, tức là sẽ không có chấp nhận khởi nghiệp kia nhất định rồi chứng quả Vô học và nhập Niết-bàn.

Nếu tất cả nghiệp đều có thể chuyển, thì Đức Thế Tôn không nên nói có định nghiệp, ít có bốn nghiệp đều cùng lúc tác động ư? Chấp nhận có làm sao dứt bỏ ba sử đã tự hành động dục tà đều cùng thời rất ráo?

Thuận với bốn thứ nghiệp hiện thọ v.v... có bao nhiêu nghiệp có công năng dẫn chúng phân đồng?

Chỉ có ba thứ có thể dẫn, trừ thuận với hiện nghiệp, do thuận với hiện nghiệp, tất nhiên căn cứ ở nghiệp trước, dẫn phân đồng được khởi, tức ở đời hiện tại, tất nhiên sẽ cho quả.

Cõi nào, đường nào có thể tạo ra bao nhiêu nghiệp? Các cõi, các đường, hoặc thiện, hoặc ác, tùy theo chúng thích hợp, đều chấp nhận tạo ra bốn.

Dẫn chung như thế, nếu căn cứ riêng ngăn dứt

thiện trong Nại-lạc-ca, trừ thuận với hiện vì không có quả ái, ngoài ra đều được tạo.

Có sư khác nói: Ở cõi Sắc, Vô sắc, quyết định không có thuận với nghiệp hiện thọ, vì thuận với hiện nghiệp, thì phải dựa vào cảnh giới thù thắng mà gia hạnh, thì mới có thể thành lập, nghĩa là đối với cha, mẹ, Phật, A-la-hán và đức thù thắng khác, đã huân tu thân, làm việc tổn ích, có thể chiêu cảm hiện quả, hoặc ở cảnh khác phát khởi chấp bền chắc, mạnh mẽ gia hạnh cũng chiêu cảm quả hiện tiền. Các loại nghiệp như thế ở cõi trên đều không có nên trong hai cõi trên không có thuận với hiện nghiệp. Thuyết kia chấp phi lý, vì ngoài ra có chấp nhận khởi. Nghĩa là ở hai cõi trên cũng có thắng nghiệp, thế lực rất nhanh có thể chiêu cảm quả hiện tiền nên hai cõi trên dù không thuận với nghiệp hiện thọ, duyên thắng cảnh v.v... như trước, nhưng vẫn có thắng định có thể chiêu cảm hiện quả, vì thuận với loại nghiệp hiện thọ, không phải một. Do trong thâm nhiếp, tạo ra thuyết như thế này: Thuận với bốn nghiệp như hiện v.v... đều là cõi Dục. Tất cả biến hành của Sắc, Vô sắc, đối tượng tùy tăng của tùy miên do Tu đạo đoạn, nên tất cả xứ đều có khả năng tạo ra bốn nghiệp như thế.

Tánh bất thoái, được gọi là vững chắc, hữu tình kia ở địa lìa nhiễm, nếu là loại phạm phu, trừ thuận với sinh thọ, có thể tạo ba nghiệp còn lại, bậc Thánh trừ hai thuận với thọ sinh và sau, có thể tạo

hai nghiệp còn lại. Phạm phu bất thoái, nếu là nhiễm địa kia, không chấp nhận ở địa kia Vô gián thọ sinh, nên phạm phu kia ứng với trừ thuận với nghiệp thọ sinh, ở địa trên mất, thì trở lại đọa địa dưới, nên chấp nhận tạo nghiệp thuận với thọ sau. bậc Thánh bất thoái, nếu là nhiễm địa kia, tất nhiên không chấp nhận sinh lại ở địa ấy, nên Thánh kia trừ hai thuận với sinh, thuận với sau, tùy theo địa đã sinh, chấp nhận tạo thuận với hiện thọ, tạo nghiệp bất định, tất cả xứ không có ngăn dứt. Nhưng các bậc Thánh, nếu ở cõi Dục và xứ Hữu đánh, đã được là nhiễm, dù có thoái đọa, nhưng cũng không tạo nghiệp thuận với sinh sau. Người từ địa kia thối lui, tất nhiên thối lui quả, nên lùi lại quả rồi tất nhiên không qua đời, trở lại được quả gốc.

Trụ ở vị Trung hữu cũng tạo nghiệp ư? Cũng tạo ra sao? Tụng nói:

*Trung hữu cõi Dục tạo
Hai mươi hai thứ nghiệp
Đều thuộc thuận hiện thọ
Loại phân đồng là một.*

Luận nói: Trụ ở vị trung hữu ở cõi Dục, chấp nhận có chủ thể tạo hai mươi hai nghiệp, nghĩa là vị Trung hữu và ở trong thai. Xuất thai về sau, đều có năm vị. Năm vị trong thai là:

1. Yết-thích-lam.

2. Át-bộ-đàm.
3. Bế-thi.
4. Kiện-nam.
5. Bát-la-xa-khur.

Ngoài thai có năm vị:

1. Hải nhi.
2. Trẻ nhỏ.
3. Thiếu niên.
4. Trung niên.
5. Lão niên.

Mười một vị này thuộc về một đời. Trụ ở vị trung hữu, Trung hữu là chủ thể tạo nghiệp định, bất định, cho đến chủ thể tạo. Hai nghiệp của người tuổi già (lão niên) nên biết cũng như thế.

Phải biết trung hữu như thế, đã tạo mười một thứ nghiệp định đều thuận thuộc về hiện thọ. Do giống với phần đồng không có khác nhau nghĩa là vì Trung hữu này và mười vị tự loại, một chúng phần đồng, là một dẫn nghiệp. Do đó, không nói riêng, thuận với thọ nghiệp của Trung hữu, tức thuận với nghiệp sinh v.v... vì được dẫn.

Giống với phần đồng, nghĩa là loại người v.v... không phải đường, không phải sinh. Vì căn cứ ở đường ở sinh mà trung hữu, sinh hữu có phần đồng khác nhau.

Thọ các định nghiệp, tướng chúng thế nào?

Do hoặc nặng tâm tịnh Và là chỗ thường tạo

Khởi ở ruộng công đức Định nghiệp hại cha mẹ.

Luận nói: Nếu nghiệp đã tạo do phiền não nặng, hoặc tâm thuần tịnh, hoặc thường tạo tác, hoặc khởi ở ruộng công đức tăng thượng. Ruộng công đức nghĩa là Phậ, Pháp, Tăng. Hoặc Bồ-đặc-già-la tăng thượng. Nghĩa là chứng đức thù thắng ở thế gian, xuất thế gian. Ở chỗ ruộng này dù không có hoặc nặng, và tâm thuần tịnh, cũng không phải thường làm. Nếu thiện, bất thiện đã khởi các nghiệp, hoặc nếu khởi triền phàm hạ đối với cha, mẹ, làm việc tổn hại. Tất cả như thế đều thuộc về định nghiệp.

Có sư khác nói: Nếu dùng ý mạnh mẽ ưa làm tác, hoặc có khi làm xong khởi tâm vui mừng, hoặc thường quen tập, hoặc do nguyện lực, sự lực thù thắng, khởi nghiệp đều quyết định.

Nghiệp quả hiện pháp, tương như thế nào?
Tụng nói:

*Do ruộng ý thù thắng.
Và định với dị thực
Được là hản nghiệp địa
Định với quả hiện pháp.*

Luận nói: Do ruộng thù thắng. Nghe có Bí-sô bắt chước giọng nói của người nữ ở giữa chúng tăng. Giây lát sau, Bí-sô đó chuyển thành người nữ. Những chuyện được nghe như thế không phải một.

Ý ưa thù thắng: Nghe nói có người huỳnh môn

cứu thoát đàn bò khỏi việc huỳnh môn (hoạn giống) chốc lát, người ấy biến thành trượng phu.

Những chuyện tương truyền này cũng không phải một.

Hoặc có nghiệp khác cũng được hiện quả. Nghĩa là sinh ở địa này, lìa hẳn nhiệm của địa này, các nghiệp thiện, bất thiện ở địa này, tất nhiên ứng với hiện thọ, vì không sinh lại, như A-la-hán và người Bất hoàn, đã tạo nghiệp kia khi chưa lìa nhiệm. Nay vì đã lìa nhiệm nên thành thọ hiện pháp.

Hỏi: Đó là nghiệp gì?

Đáp: Đó là định dị thực. Nên biết nghiệp nói trong đây là định dị thực, không phải nghiệp thời phần nhất định. Nếu có vị khác thuận với nghiệp thọ nhất định thì A-la-hán đó nhất định sẽ không có nghĩa lìa hẳn nhiệm tất nhiên đối với vị khác thọ quả dị thực. Nếu ở dị thực cũng bất định, vì lìa hẳn nhiệm, nên không thọ dị thực.

Các vị Bất hoàn và A-la-hán, đối với dục ba cõi, nếu lui sụt khởi nhiệm, tất nhiên sẽ không sinh trở xuống, quyết định Niết-bàn. Định dị thực của nghiệp đều thành hiện thọ nghiệp. Ngoài ra tùy theo thích hợp, giống như loại này sẽ nói:

Do khởi định nghiệp tức thọ ư? Tụng nói:

*Với Phật thượng thủ tăng
Và định diệt vô tránh*

*Từ kiến, Tu đạo xuất
Nghệp tăng giảm tức thọ.*

Luận nói: Đối với loại như thế trong ruộng công đức, là định nghiệp thiện, ác, tức quả thọ.

Ruộng công đức, nghĩa là Phật, thượng thủ trong tăng. Căn cứ sự khác nhau của Bồ-đặc-già-la có năm:

1. Từ định diệt xuất. Nghĩa là trong định này được tâm vắng lặng. Sự vắng lặng của định này là do Niết-bàn. Nếu từ định này, đầu tiên lúc khởi tâm, như nhập Niết-bàn. Lại xuất định, nghĩa là công đức tịnh thù thắng, trang nghiêm thân mình, làm chỗ dựa đầy đủ cho tâm tịnh lớn lên.

2. Từ vô tránh xuất. Nghĩa là trong định này có năng lực nhỏ hẩn tất cả tai họa phiền não nối tiếp nhau, duyên tất cả hữu tình làm cảnh, khởi lên vô biên ý lạc tăng thượng. Công đức vô tránh được chứa nhóm để huân tập thân. Khi từ thân này xuất, tâm kia nối tiếp nhau, không bị chế phục vượt hơn do tâm định và tâm bất định của tất cả thế gian, là ruộng thù thắng, của quả gần phước, phi phước.

3. Từ định từ xuất. Nghĩa là trong định này có duyên vô lượng hữu tình làm cảnh, làm lợi ích, yên vui, ý lạc tăng thượng, chứa nhóm hun đúc thân. Khi xuất định này, vô lượng công đức tối thắng hữu vi đã huân tập thân, nối tiếp nhau mà chuyển sinh nghiệp thù thắng.

4. Từ Kiến đạo xuất. Nghĩa là trong đạo này có thể vượt qua một phần đường lưu chuyển từ vô thí về căn bản của sinh tử luân hồi nơi ba cõi không thể vượt qua. Từ Kiến đạo này xuất, có thân thanh tịnh thù thắng, nối tiếp nhau mà sinh, sinh ra nghiệp thù thắng.

5. Từ Tu đạo xuất. Nghĩa là trong đạo này có khả năng vượt qua một phần căn bản của sinh tử. Ngoài ra như trước đã nói.

Trong vị xuất đầu tiên của năm Bồ-đặc-già-la như thế, nhân thể lực của công đức thù thắng đã tu trước kia, tâm cũng chiêu cố trở lại chuyên niệm không bỏ, các căn Vắng lặng đặc biệt khác thường, phước định, bất định của thế gian, xuất thế gian, không có khả năng chế phục vượt hơn, lần chiếm công đức thù thắng kia, nên nói năm thứ này là ruộng công đức. Nếu ở trong đó làm nghiệp tổn ích, thì nghiệp này nhất định có thể chiêu cảm tức quả.

Nếu khi từ định khác, quả khác xuất, do định đã tu trước kia không thù thắng, hoặc do Tu đạo đoạn chưa dứt hết rốt ráo, nên sự nối tiếp nhau của thân kia, không phải là ruộng phước thù thắng.

Thọ trong quả dị thực rất mạnh.

Nay nên tư duy lựa chọn trong các nghiệp.

Có khi chỉ chiêu cảm tâm thọ dị thực, hoặc chiêu cảm thân thọ, không phải tâm thọ hay

không?

Cũng có. Thế nào? Tụng nói:

*Các nghiệp thiện không tâm
Chỉ được cảm tâm thọ
Ác chỉ cảm thân thọ
Là cảm thọ nghiệp khác.*

Luận nói: Nghiệp thiện không có tâm. Nghĩa là từ định trung gian cho đến hữu đẳng, nghiệp thiện có trong đó có thể, chiêu cảm thọ dị thực, nên biết chỉ chiêu cảm tâm thọ, không phải thân, vì ở trong địa kia không có thân thọ, thân thọ nhất định tương ưng với tâm. Chẳng phải nghiệp không có tâm, chiêu cảm quả có tâm.

Các nghiệp bất thiện có công năng chiêu cảm thọ. Nên biết chỉ chiêu cảm thân thọ, không phải tâm thọ, vì nhân bất thiện, khổ thọ làm quả. Khổ thọ của địa ý quyết định gọi là ưu. Ưu thọ tất nhiên không phải thuộc quả dị thực nên nghiệp bất thiện chỉ chiêu cảm thân thọ.

Nếu chấp ưu căn nhất định chẳng phải dị thực, thì các loại hữu tình đã phát tâm điên cuồng. Ở trong thức nào, nhân nào đã chiêu cảm, dựa vào chỗ nào khởi mà không phải dị thực?

Tụng nói:

*Tâm cuồng chỉ ý thức
Do dị thực nghiệp sinh
Và sợ, hại, trái ưu*

Trừ châu Bắc ở dục.

Luận nói: Hữu tình có tâm cuồng, chỉ ý thức. Nếu ở năm thức, thì nhiên không có tâm cuồng, vì thân năm thức không phân biệt.

Do nhân nào tâm hữu tình cuồng?

Do dị thực nơi nghiệp của các hữu tình khởi. Do dị thực của nghiệp nào khởi?

Nghĩa là do hữu tình kia dùng các vị thuốc, chú thuật làm cho tâm người khác cuồng. Hoặc lại bảo người khác uống, không phải ý họ muốn, hoặc thuốc độc, hoặc rượu, hoặc biểu hiện oai nghiêm, khủng bố cảm thú v.v... hoặc phóng lửa đốt núi, đầm. Hoặc đào hầm, hang, gài bẫy cho chúng sinh rơi xuống. Hoặc sự việc khác, khiến người ta mất đi sự nhớ nghĩ.

Do nghiệp nhân này, sẽ cảm được dị thực đại chủng của loại khác ở đời vị lai.

Do thế lực của nghiệp kia, khiến tâm phát cuồng. Do thể của tâm cuồng này không phải dị thực vì tâm v.v... thiện, ác đều chấp nhận cuồng.

Do đó chỉ nói, dị thực của nghiệp sinh, nghĩa là nghiệp nhân ác, chiêu cảm dị thực của đại chủng không bình đẳng. Dựa vào đại chủng này, tâm bèn mất niệm, nên nói là cuồng.

Như thế, tâm cuồng đối với tâm loạn, nên tạo ra bốn luận chứng, đó là:

1. Có khi tâm cuồng mà không phải tâm loạn,

cho đến nói rộng.

2. Cuồng không phải loạn. Nghĩa là những người cuồng, tâm không nhiễm ô.

3. Loạn không phải cuồng. Nghĩa là người không cuồng, các tâm nhiễm ô. Cuồng cũng loạn. Nghĩa là các tâm nhiễm ô của các người cuồng.

4. Không phải cuồng loạn. Nghĩa là người không cuồng, tâm không nhiễm ô.

Tâm hữu tình cuồng vì chỉ do đó. Lại do bốn thứ. bốn thứ đó là:

1. Do sợ hãi. Nghĩa là phi nhân v.v.... hiện hình đáng sợ, đến ép ngạt. Hữu tình thấy xong bèn trở nên tâm cuồng.

2. Do thương tổn. Nghĩa là nhân sự việc nào hại phi nhân v.v... do phi nhân kia giận, nên tổn hại chi tiết của mình, đến nổi tâm cuồng. Trong thân hữu tình có chi tiết riêng, nếu bị đánh, xúc chạm, tâm liền phát cuồng.

3. Do sai trái. Nghĩa là do giới gió nóng bức trong thân trái nhau nhau. Vì đại chủng trái với vừa ý, nên gây ra tâm cuồng.

4. Do lo sầu. Nghĩa là do các việc người thân yêu mất, buồn rầu như chất độc ràng buộc ôm ấp trong lòng, liền phát cuồng, như Bà tư v.v...

Loại hữu tình nào có tâm cuồng này?

Trừ người châu Câu Lô phía Bắc. Còn lại các loại hữu tình cõi Dục chấp nhận có tâm cuồng.

Nghĩa là tâm trời dục còn có cuồng, hướng chỉ con người, đường ác mà được là tâm cuồng? Địa ngục thường cuồng, vì bị các khổ bức xúc, nghĩa là các địa ngục thường bị các thứ khổ cụ khác nhau gây tổn hại. Mạt ma mạnh mẽ, nhảy bén khó nhằn bị ép ngặt do khổ thọ, còn không tự nhận thức, hướng chỉ hiểu rõ đúng sai? Nên trong địa ngục, lòng oán ghét, vì bị hại, thở than, cuồng loạn, chạy rông, kêu la.

Thế gian có truyền tụng văn: Trong các bậc Thánh cõi Dục, chỉ trừ Chư Phật. Đại chúng trái, vừa ý, chấp nhận có tâm cuồng không có dị thực sinh.

Nếu có định nghiệp, phải ứng trước, thọ sau mới được quả Thánh. Nếu không phải định nghiệp được Thánh đạo, nên có thể khiến cho không có quả, cũng không có sự sợ hãi, vì các bậc Thánh đã vượt qua năm thứ sợ, nên cũng không có tổn hại, vì các bậc Thánh không có sự ngờ vực, oán ghét phi nhân v.v... cũng không có lo sầu, vì các bậc Thánh đã chứng pháp tánh. Tâm của tất cả Như Lai không có cuồng loạn, không có xả dần mạng, không có phá âm thanh, cũng không có việc tóc bạc, da nhăn v.v... vì do nghiệp rất thuần tịnh màu nhiệm sinh ra.

Lại trong kinh nói: Nghiệp có ba thứ, là sự cong vạy, cầu ướ, vẫn đục. Tướng chúng thế nào? Tụng nói:

*Nói nghiệp tà, nhơ, đục
Dua nịnh, giận, tham sinh.*

Luận nói: Ba nghiệp thân, ngữ, ý đều có ba thứ, là sự tà vạy, câu ướ, vẩn đục, như thứ lớp đó, nên biết dựa vào sự dua nịnh giận, tham sinh ra, tức dựa vào sự dua nịnh, sinh ra nghiệp thân, ngữ ý, gọi là nghiệp cong vạy, vì loại dua nịnh cong vạy, nên làm cong vạy sự thật, gọi là kiến, nên Khế kinh nói: sự cong vạy thật là gì? Nghĩa là các ác kiến, dua nịnh là vì loại kia, nên được gọi là cong vạy. Từ sự dua nịnh sinh ra nghiệp thân ngữ ý, vì sự cong vạy làm nhân, nên thọ quả gọi là nhân.

Thế nên, Đức Thế Tôn nói: Ác kiến là cong vạy. Nếu dựa vào sự giận dữ sinh ra nghiệp thân, ngữ ý, gọi là nghiệp nhơ. Vì loại giận câu ướ, nên giận gọi là nhơ, nghĩa là cơn giận dữ hiện ở trước, như viên sắt nóng, hễ ném xuống chỗ nào, thì có thể đốt hại thân tâm mình, người. Vì bị lỗi rất nặng trong các phiền não, nên đáng Bạc-già-phạm lại đặt tên câu ướ, vì là câu ướ nhất trong các thứ câu ướ. Từ sự giận sinh ra nghiệp thân ngữ ý. Vì sự câu ướ làm nhân nên quả được gọi là nhân.

Thế nên, Đức Thế Tôn nói nghiệp sân kia là câu ướ. Nếu dựa vào tham, sinh ra nghiệp thân ngữ ý, gọi là nghiệp vẩn đục. Vì loại vẩn đục tham, nên tham gọi là vẩn đục, nghĩa là tham hiện tiền, đắm nhiễm sở duyên, là vì tánh nhiễm, nên từ tham kia sinh v.v... căn cứ ở trước, nên giải thích.

Lại, đạo chân chất ngay thẳng, nghĩa là tám chi Thánh, làm chứng ngại Thánh đạo kia sinh ra ba nghiệp, gọi là cong vạy. Chân thật không bị bệnh, nghĩa là mãi mãi Niết-bàn, chứng ngại chứng Niết-bàn kia do ba nghiệp gọi là nhơ.

Dựa vào kiến chấp ngoại đạo đối với trong Phật giáo, chứng ngại tâm tính tịnh bất tin, gọi là vẫn đục. Vì làm khuấy đục tâm tín trong sạch, nên từ chứng kia mà khởi ba nghiệp, gọi là vẫn đục.

Lại, rơi vào đoạn, thường hành vi trong chỗ trái, từ đoạn, thường kia, khởi lên nghiệp thân ngữ ý trái với nghĩa của đạo ngay thẳng, nên đặt tên cong vạy. Do kiến tổn giảm, nên khởi các nghiệp, vì làm nhơ pháp tịnh, nên đặt tên nhơ. Tên nhơ, tất nhiên dựa vào nghĩa rất nhơ, Tát-ca-da-kiến nên khởi các nghiệp làm chứng kiến vô ngã, tịnh chân thật, vì căn cứ ở nghĩa chứng tịnh, nên đặt tên vẫn đục.

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 41

Phẩm 4: NÓI VỀ NGHIỆP (PHẦN 9)

Lại, trong kinh nói nghiệp có bốn thứ, đó là: Hoặc có nghiệp dị thực là đen đen. Hoặc có nghiệp dị thực là trắng trắng. Hoặc có nghiệp dị thực là đen trắng, đen trắng. Hoặc có nghiệp không phải đen, không phải trắng, không có dị thực. Nghiệp có thể nêu cùng tận các nghiệp.

Mặc dù kinh lược chỉ bày, nhưng không giải thích rộng. Nay, nên giải thích nghiệp đó. Tướng nó thế nào? Tụng nói:

*Dựa đen đen đều khác
Như nói bốn thứ nghiệp
Sắc ác, thiện côi Dục
Cùng tận vô lậu kia.
Nên biết như thứ lớp
Gọi đen, trắng đều sai.*

Luận nói: Đức Phật căn cứ ở loại tánh của quả nghiệp khác nhau, đối tượng trị, chủ thể trị khác nhau để nói về bốn nghiệp như đen đen v.v... Các nghiệp bất thiện hoàn toàn gọi là hắc (đen). Do

nhiễm ô đen đủ, vì màu đen không vừa ý, nên dị thực cũng đen. Vì không vừa ý, nên nghiệp thiện của cõi Sắc hoàn toàn gọi là trắng, không bị tất cả phiền não bất thiện và nghiệp bất thiện xen lẫn lẫn áp, nên dị thực cũng trắng.

Vì là vừa ý, nên căn cứ vào ý thú sâu xa nào, mà trừ thiện cõi Vô sắc?

Có thuyết nói: Trong đây, nêu đầu tiên để biểu thị sau: Hoặc trong cõi Sắc, có màu trắng vừa ý. Vì màu trắng sáng, rõ có thể nêu đặt, nên đặt riêng tên trắng. Trong cõi Vô sắc, có màu trắng vừa ý, không có màu trắng sáng rõ, có thể lập ra, nên không đặt tên trắng. Hoặc trong cõi Sắc, vì có hai tánh trắng, nên đặt riêng tên trắng, như Khế kinh nói: Hoặc nam, hoặc nữ hình thành hạnh diệu của thân... nói rộng cho đến: Sau khi chết, cảm được có ý sắc thành, như ánh sáng của chiếc áo trắng. Hoặc đêm sáng trắng, hoặc ở cõi Sắc đầy đủ ba nghiệp và mười nghiệp đạo cõi Vô sắc, thì không như vậy, mà trong Khế kinh có nói: "tĩnh lự vô lượng Vô sắc, đều gọi nghiệp dị thực trắng trắng", nghĩa là kinh kia đã căn cứ ở dị thực thuần tịnh, vừa ý để đặt tên chung là trắng. Nhưng Khế kinh kia đã nói phi liễu nghĩa, vì tất cả pháp thiện của bốn uẩn, năm uẩn của cõi trên, vì nói tiếng nghiệp, các nhân Dị thực do nghiệp được hiển hiện nên phi nghiệp cũng đặt tên nghiệp, đủ chứng biết kinh kia nói phi liễu nghĩa.

Nói nghiệp thiện cõi Dục, gọi là trắng đen. Vì bị ác xen lẫn, nên dị thực cũng trắng đen, vì xen lẫn với quả phi ái, nên tên trắng đen này, được căn cứ ở trạng thái nối tiếp nhau để lập, chứ không phải căn cứ theo tự tánh. Vì sao? Vì không có một nghiệp nào và dị thực nào vừa là màu đen, vừa là màu trắng, trái nhau.

hỏi: Nếu vậy, quả của nghiệp ác và quả của nghiệp thiện xen lẫn.

Vậy cũng gọi là đen trắng ư?

Đáp: Vấn nạn này thật phi lý, vì sức hiện hành của số bất thiện trong cõi Dục, có công năng chế phục thiện, nên quả khổ của nghiệp ác kia xen lẫn với dị thực vui, vì thiện cõi Dục yếu kém, không có công năng trấn áp, chế phục bất thiện, nên quả vui của nghiệp thiện kia cũng không có công năng xen lẫn dị thực khổ, nên quả của nghiệp ác được gọi là thuần đen.

Có sư khác nói: Với nghiệp thiện cõi Dục, ý ưa khởi gia hạnh trắng, đen xen lẫn, do đó nên đặt hai tên trắng đen, chứ không phải thể của một nghiệp vừa có thiện vừa có ác.

Thế nào? Như một người vì lừa dối, hãm hại người khác, với ý muốn khiến cho người khác tin, hơn nữa ở mình, nên trước hết, giả vờ hành động thí cho, nhả đến xuất gia. Như thế gọi là: Mặc dù ý ưa đen, mà gia hạnh lại trắng. Hoặc lại có người

đối với đám trẻ con của mình, vì muốn ngăn dứt việc không lợi lạc và khiến cho chúng được ở yên trong việc lợi ích, an vui, do tâm thương xót khởi thân, ngữ thô, dùng roi đánh, mắng ép ngạt hữu tình. Như thế gọi là: Dù gia hạnh đen, mà ý ưa trắng.

Nếu vậy thì bất thiện, lẽ ra phải gọi đen trắng, vì như nghiệp thiện cũng có như trước ý, ưa khởi gia hạnh xen lẫn đen trắng. Nhưng vì không phải điều được thừa nhận, nên trước nói không có lỗi.

Các nghiệp vô lậu có công năng dứt trừ hết hẳn khổ não của ba nghiệp trước, gọi là nghiệp thứ tư. Nghiệp vô lậu này, vì không phải nhiễm ô, nên được không được gọi là đen, về lý, không có lỗi, vì không đoạ cõi, vì đoạn diệt thực, nên gọi là không có diệt thực, cũng không có lỗi.

Đã là trắng thẳng nghĩa. Vì sao gọi là không phải trắng?

Đức Phật cũng ở trong kinh Đại Không bảo Tôn giả A-nan-đà: "Các pháp Vô học thuần thiện, thuần trắng, hoàn toàn vô tội". Luận này cũng nói: "Thế nào là pháp trắng? Nghĩa là các pháp thiện vô phú vô ký". Ở đây, có mật ý nói tiếng không phải trắng. Mật ý ấy là gì? Nghĩa là trong đây nói đối trị với ba nghiệp trước, lập làm thứ tư. Chớ cho người được hóa độ sinh hoài nghi như thế này: vì sao trong đây trắng có thể đối trị trắng? Vì biểu thị chủ

thể trí vượt vượt hơn đối tượng trí, nên căn cứ ở chiêu cảm dị thực đặt tên không phải trắng, vì không thể chiêu cảm dị thực trắng. Hoặc pháp vô học, đối với vượt qua tất cả nhiễm ở trong thân có thể được đặt tên thuần trắng. Không phải như pháp Hữu học không thể vượt qua được tất cả nhiễm trong thân nên không gọi thuần trắng.

Vì thế, nên trong kinh kia, đã căn cứ vào nghĩa như thế. Đối với pháp Vô học, nói tiếng thuần trắng. Nay, trong kinh này, nói vì nghiệp vô lậu không phải thuần với ái, lại vì không thể chiêu cảm dị thực trắng, nên gọi là không phải trắng, các nghiệp vô lậu đều có công năng diệt hết phiền não của ba nghiệp trước hay không? Không đúng thì thế nào? Tụng nói:

*Bốn pháp nhãn là dục
Tám trước chung Vô gián
Mười hai tư vô lậu
Chỉ thuần là nghiệp đen
Bốn tinh lự là dục.
Vô gián tư thứ chín
Một, đều tạp thuần đen
Bốn, khiến toàn thuần trắng.*

Luận nói: Bốn pháp trí nhãn ở trong Kiến đạo và địa vị đã là dục nhiễm của Tu đạo. Tám Thánh đạo, tám Vô gián trước đều cùng hiện hành có mười hai tư chỉ đều là thuần đen, là nhiễm cõi Dục, Thánh đạo Vô gián thứ chín đều cùng vận

hành. Một tư vô lậu song song, khiến cho đen trắng và thuần đen hết. Trong thời gian này, vì dứt chung thiện côi Dục, cũng dứt nghiệp bất thiện thứ chín, nên lia nhiệm của mỗi địa trong bốn tỉnh lự. Đạo Vô gián thứ chín đều vận hành với tư vô lậu. Bốn tỉnh lự này, chỉ khiến nghiệp thuần trắng hết, vì các nghiệp khác không có dị thực, chẳng phải đối tượng rõ ràng, nên ở đây không biện luận. Vì thế, trong đây chỉ nói mười bảy và đạo Vô gián đều vận hành tư Thánh, có khả năng dứt hết hẳn ba nghiệp hữu lậu trước kia. Mặc dù dứt hết các nghiệp là công năng của Thánh tuệ, nhưng ở đây nói là đối trị gần. Mặc dù nghiệp thân, ngữ cũng đối trị gần ba, nhưng vì không phải tương ưng với tuệ, nên ở đây không nói.

Vì sao nghiệp thiện hữu lậu của các địa, chỉ đạo sau cùng có khả năng đoạn, không phải đạo nào khác? Vì các pháp thiện không phải tự tánh đoạn, đoạn rồi mà có vì chấp nhận hiện ở trước, nhưng do khi duyên phiền não kia đã hết mới gọi là đoạn pháp thiện kia.

Bây giờ, vì pháp thiện đặc ly hệ, nên do đó, cho đến duyên phiền não kia, còn sót lại một phẩm, ở nghĩa đoạn cũng không thành, pháp thiện bây giờ vì cũng bị ràng buộc, nên tụng nói:

Có thuyết: Thọ địa ngục

Nghiệp dục khác đen lẫn

Có thuyết: Dục kiến diệt

Nghiệp dục khác đều đen.

Luận nói: Thứ nhất, thứ ba đều có thuyết khác.

Có sư khác nói: Thuận với thọ địa ngục, và thuận với thọ nghiệp khác trong cõi Dục, như thứ lớp được gọi là nghiệp thuần đen xen lẫn, nghĩa là dị thực địa ngục, chỉ chiêu cảm nghiệp bất thiện, nên thuận với thọ địa ngục kia, gọi là nghiệp thuần đen. Chỉ trừ địa ngục, dị thực trong cõi Dục đều chiêu cảm nghiệp thiện, ác chung, nên thuận với thọ trong cõi Dục, gọi là nghiệp trắng đen.

Như thế, thuyết ở trước đã ngăn dứt, nghĩa là việc thiện không có công năng xen lẫn với bất thiện.

Có sư khác nói: Kiến đạo cõi Dục đoạn và tất cả nghiệp khác trong cõi Dục, như thứ lớp, gọi là nghiệp thuần đen đều có, nghĩa là không có thiện xen lẫn với Kiến đạo đoạn, nên gọi là nghiệp thuần đen.

Tu đạo đoạn cõi Dục, vì có thiện, bất thiện, nên gọi là câu nghiệp.

Cách giải thích này cũng phi lý, vì trong hai đối tượng đoạn đều có nghiệp, không thể chiêu cảm quả dị thực.

Nếu cho rằng ba nghiệp đã nói trong đây, căn cứ ở có dị thực, nói chẳng phải không có dị thực, nghĩa là không nên phân biệt nói kiến cõi Dục bị diệt. Lại, nghiệp lực mạnh, về lý, tất nhiên, không

nên vì sức thua kém mà bị xen lẫn. Vì Thế không nên nói các nghiệp bất thiện do Tu đạo đoạn, cũng được gọi là xen lẫn, cũng không nên nói cỗi Dục có sức khéo vượt hơn bất thiện, chế phục nghiệp ác, vì không phải điều được thừa nhận. Vì sao? Vì thiện cỗi Dục không phải thường hiện hành, nên không có khả năng cảm quả của một kiếp.

Lại, trong kinh nói: "Có ba Mâu-ni". Lại, trong kinh nói có ba thanh tịnh, đều có tướng của thân, ngữ, ý, mỗi tướng ra sao? Tụng nói:

Nghiệp thân, ngữ Vô học Tức ý ba Mâu-ni

Ba thanh tịnh nên biết Tức ở ba hạnh diệu.

Luận nói: Thân nghiệp Vô học, được gọi thân Mâu-ni, ngữ nghiệp Vô học, được gọi Mâu-ni ngữ, tức ý Vô học, được gọi Mâu-ni ý, không phải Mâu-ni ý làm thể cho ý nghiệp.

Duyên cơ chỉ nói có trong sắc, thức uẩn là Mâu-ni, không phải ở uẩn khác?

Có sư khác nói: Nêu lên loại sau và đầu đã rõ trung gian cũng có nghĩa này. Như thật nghĩa: Nghĩa là Mâu-ni thắng nghĩa chỉ tâm làm thể, nên Khế kinh nói: Vì tâm vắng lặng, nên hữu tình vắng lặng, đây là tâm Mâu-ni.

Do nghiệp thân, ngữ là điều ác, nên có thể so sánh biết. Ý nghiệp ở trong đó không thể so sánh dụng, chỉ hợp so sánh chủ thể, đối tượng để lập ra Mâu-ni.

Vì sao Mâu-ni chỉ ở Vô học?

Vì A-la-hán là Mâu-ni thật. vì các phiền não nói là vắng lặng mãi mãi. Ba thứ hạnh diệu của các thân, ngữ, ý, gọi là ba thứ thân, ngữ, ý thanh tịnh, vô lậu, hạnh diệu, vì là hẩn phiền não như của hạnh ác, nên có thể gọi là thanh tịnh. Hạnh diệu hữu lậu cũng là hạnh ác phiền não như bản làm sao thanh tịnh?

Hạnh diệu hữu lậu này cũng tạm thời có thể là hạnh ác phiền não như, nên được gọi là thanh tịnh. Hoặc sức của hạnh diệu hữu lậu này có công năng dẫn khởi thanh tịnh thắng nghĩa vô lậu, nên đặt tên là thanh tịnh.

Nếu cho rằng hạnh diệu hữu lậu này cũng có thể dẫn đến phiền não như, nghĩa là làm Vô gián duyên phiền não v.v... Vậy thì không nên gọi thanh tịnh?

Điều này cũng phi lý! Vì khi tâm thiện khởi, không phải vì tâm nhiễm khởi gia hạnh, nên tâm nhiễm Vô gián, vô lậu không sinh, vì tâm thiện hữu lậu có công năng dẫn đến vô lậu, nên thiện hữu lậu được gọi là thanh tịnh, vì thuận với tâm vô lậu, có thể trừ bỏ như.

Nói hai hạnh diệu này, vì chấm dứt hữu tình chấp tà Mâu-ni, tà thanh tịnh.

Lại trong kinh nói: "Có ba hạnh ác". Lại, trong kinh nói: "Có ba hạnh diệu", đều cùng có tướng

thân, ngũ, ý, mỗi tướng thế nào? Tụng nói:

Nghiệp thân, ngũ, ý ác

Gọi là ba hành ác

Và tham, giận, tà kiến

Ba hạnh diệu trái đây.

Luận nói: Tất cả hai nghiệp thân, ngũ bất thiện, phần gần trước, sau và căn bản. Tư bất thiện. Như thứ lớp, gọi là hạnh ác của thân, ngũ, ý. Nhưng hạnh ác của ý lại có ba thứ, là không phải tham, giận tà kiến của ý nghiệp.

Há là Khế kinh cũng nói: Tham v.v... gọi là ý nghiệp? Sao nay lại nói: Tham, giận, tà kiến không phải ý nghiệp?

Vì là tư lương của nghiệp, nên cũng gọi là nghiệp, như tư lương của lậu, cũng gọi là lậu v.v...

Làm sao biết tham v.v... không phải ý nghiệp?

Do A-cấp-ma và chánh lý. A-cấp-ma, nghĩa là Khế kinh nói: Vì tham, giận, tà kiến là tập duyên nghiệp nên biết tham, v.v... chẳng phải là tánh của nghiệp. Lại, Khế kinh nói: Các ái, nghĩa là biểu, tức là ý nghiệp, nên biết không phải ái tức thể của ý nghiệp, còn lại nên so sánh như thế.

Chớ có chấp nói nghiệp, tức tập nghiệp, nên Khế kinh nói: "Nghiệp ái có khác", nhưng Kinh chủ nói thừa nhận có phiền não, tức là ý nghiệp, điều này có lỗi gì?

Như thế, đã thừa nhận trái với, Khế kinh trước

và chánh lý sau, Há phải là lỗi lớn?

Nếu cho rằng như nói: "Tham có thể khiến cho ý tạo nên các hạnh ác". Kinh này dù thuyết minh tham, tức là nhân duyên của ý hạnh ác, chẳng phải không thừa nhận tham là thuộc về hạnh ác của ý. Như thế, mặc dù nói ái là nhân của nghiệp, nhưng ái này lẽ ra cũng chẳng phải không là nghiệp.

Sự so sánh kia không bình đẳng, vì kinh này không nói ái có thể khiến tâm khởi nghiệp biểu, nghĩa là như kinh kia nói: Tham có thể khiến cho ý tạo các hạnh ác. Chớ không phải kinh này nói: Ái có thể khiến tâm khởi các nghiệp biểu. Sao lại dẫn lời nói của Kinh chủ kia để so sánh với kinh này? Chứng minh nhân ái của nghiệp biểu cũng là nghiệp.

Như trong kinh nói: Các si tức vô minh.

Kinh này chỉ biểu thị si là thể của vô minh, chứng tỏ không phải si, nghĩa tức chẳng phải vô minh.

Như thế, kinh này nói: Các sự mong cầu tức ái. Các ái, nghĩa là biểu, tức là ý nghiệp.

Nói về nghĩa sai khác của tướng đã rõ thành. Nếu không phải mong cầu bèn không phải ái, nếu không phải biểu thì cũng không phải ý nghiệp, chỉ trừ giả nói thì không có lỗi. Ý nghiệp gọi biểu, đã giải thích như trước.

Chánh lý là gì?

Nghĩa là nếu phiền não tức là nghiệp, thì mười hai duyên khởi và sự khác nhau giữa ba chương v.v... lẽ ra không. Do đó, chúng biết tham v.v... không phải nghiệp bị người thông tuệ quả trách nhàm chán. Lại vì có thể chiêu cảm được quả phi ái, nên hành vi này tức là ác, nên gọi hạnh ác. Ba hạnh diệu trái với hạnh ác này nên biết. Nghĩa là tất cả thiện. Hai nghiệp thân, ngữ, phần gần trước sau và căn bản, cùng các tư thiện, như kế, gọi diệu hạnh của thân, ngữ, ý. Tuy nhiên, hạnh diệu của ý lại có ba thứ: Không phải nghiệp, không có tham, không có giận, vì được trí chánh kiến khen ngợi, vì chiêu cảm quả ái, nên hạnh này tức diệu, nên gọi là hạnh diệu. Chánh kiến, tà kiến dù không phải ích tổn người khác, nhưng vì là gốc của hạnh kia, nên cũng trở thành thiện, ác.

Lại, trong kinh nói có mười nghiệp đạo, hoặc thiện, hoặc ác. Vậy, tướng của chúng thế nào? Tung nói:

*Mười nghiệp đạo đã nói
Thuộc trong hạnh ác, diệu
Phẩm thô là tánh kia
Như nên thành thiện, ác.*

Luận nói: Ở trước nói: Trong hạnh diệu, ác, nếu thô, hiển thị dễ biết, thâm nhiếp làm mười nghiệp đạo, như nếu tương ưng với thiện thì thâm nhiếp hạnh diệu trước, nghiệp đạo bất thiện thì thâm nhiếp hạnh ác trước.

Có những hạnh diệu, ác nào không thâm nhiếp chẳng?

Tức gia hạnh, hậu khởi v.v... vì các hạnh không thô, hiển. Vả lại, trong mười nghiệp đạo bất thiện, nếu hành vi ác của thân, làm cho hữu tình khác phải bị mất mạng, mất cửa, mất thê thiếp v.v... thì gọi là nghiệp đạo, vì khiến cho xa lìa. Nếu là lỗi lầm rất nặng do hành vi ác của ngữ thì nói là nghiệp đạo, vì khiến xa lìa. Nếu là tham, giận v.v... nặng, hành vi ác của ý thì nói là nghiệp đạo, khiến cho xa lìa. Gia hạnh, hậu khởi và còn lại là quá nhẹ, bao gồm cả tư bất thiện đều không phải nghiệp đạo. Thân nghiệp đạo thiện trong nghiệp đạo thiện đối với hạnh diệu của thân, không thâm nhiếp một phần, nghĩa là gia hạnh hậu khởi và thân nghiệp thiện khác, tức là uống rượu, không thí cho v.v...

Ngữ thiện nghiệp đạo đối với hạnh diệu của ngữ, không thâm nhiếp một phần, nghĩa là ái ngữ v.v...

Ý thiện nghiệp đạo đối với hạnh diệu của ý, không thâm nhiếp một phần, nghĩa là các tư duy thiện.

Bảy nghiệp đạo trước trong mười nghiệp đạo, vì đều nhất định hữu biểu, vô biểu ư? Không như vậy thì sao? Tụng nói:

*Sáu ác định vô biểu
Kia tự tạo dâm hai*

*Bảy thiện thọ sinh hai
Định sinh, chỉ vô biểu.*

Luận nói: Sáu trong bảy nghiệp đạo ác, nhất định có vô biểu, nghĩa là sát sinh v.v... trừ hạnh tà dục, không phải sáu như thế. Nếu sai người khác làm, đến lúc căn bản, hữu biểu sinh. Nếu có người tự gây ra sáu nghiệp đạo kia, thì cả sáu đều có hai hữu biểu vô biểu, nghĩa là khi khởi biểu (hành động), người kia liền chết v.v... về sau, mới chết v.v... và sai người làm đều đồng vì khi căn bản thành, chỉ có vô biểu. Chỉ hạnh tà dục, có đủ cả hai thứ, phải là tự thân đến rốt ráo, không phải sai người khác làm, như mình sinh vui mừng.

Bảy thiện nghiệp đạo, nếu từ thọ sinh, thì đều đủ hai, là biểu, vô biểu. Thọ sinh Thi-la, vì dựa vào biểu, nên luật nghi thuộc về tính lự vô lậu, gọi là định sinh. Ở đây, chỉ vô biểu, vì chỉ dựa vào sức tâm mà được sinh.

Gia hạnh, hậu khởi như căn bản phải chăng? Không như vậy thì sao? Tụng nói:

*Gia hạnh định hữu biểu
Vô biểu hoặc có, không
Hậu khởi trái với đây.*

Luận nói: Gia hạnh nghiệp đạo chắc chắn có biểu. Vô biểu của vị này hoặc có, hoặc không. Nếu tâm triền mạnh mẽ, nhạy bén, thuần tịnh khởi, thì có vô biểu, khác với đây, thì không có. Hậu khởi

trái nhau với trước, nhất định có vô biểu. Ở vị này biểu nghiệp hoặc có, hoặc không. Vô biểu của sát-na thứ hai là bắt đầu, gọi là hậu khởi, nên ở đây nhất định có. Nếu vào lúc ấy, khởi tùy theo nghiệp trước, thì cũng có biểu. Khác với đây, tức là không có.

Trong nghĩa này, làm sao kiến lập vị hậu khởi căn bản, gia hạnh?

Vả lại, trong bất thiện, đầu tiên là nghiệp sát sinh, như người giết dê, khi sắp hành sát, trước có tâm giết, rồi hỏi thăm giá cả. Vì mua dê nên ăn lương thực của mình, rong ruổi đường xa, hỏi thăm chỗ người chăn dê. Đến rồi cân đo, tiếp xúc, trả giá, dắt dê về, cột lại, nuôi cho mập. Chuẩn bị vào chỗ mổ dê, cầm dao, tìm huyết, đâm vào thân dê đến khi mạng nó chưa chết, đều gọi là gia hạnh. Tùy theo nghiệp biểu này, ngay khi con dê kia qua đời, biểu nghiệp, vô biểu của khoảng sát-na này, được gọi là nghiệp đạo căn bản của sát sinh. Hành động giết sau sát-na này, nghiệp vô biểu tùy chuyển không dứt, gọi là hậu khởi sát sinh. Và sau đó, lột da, cắt thịt, rửa, cân bán, thu lợi để nuôi sống người thân và mình. Những nghiệp biểu này cũng gọi là hậu khởi.

Như kẻ giết dê ba phần đã như vậy, bất luật nghi khác, cần nên nói rõ:

Nghiệp không cho mà lấy, có ba phần: Vả lại,

như kẻ trộm, khi sắp làm việc trộm, trước hết khởi tâm trộm, sai người hoặc tự qua lại, rình nghe, thấy vật sở tại của người khác. Vì đi qua trộm lấy thức uống ăn, dụng cụ trang sức, đem theo dụng cụ trộm, lén đến nhà người khác, khoét vách làm thang leo lên, tìm cách mà vào, bước đi nhẹ nhẹ, thò tay mò mẫm tài sản của người. Trước khi đồ vật rời khỏi chỗ đó, đều gọi gia hạnh, đồ vật chính thức rời khỏi gia chủ, nghiệp biểu, vô biểu trong sát-na này, được gọi nghiệp đạo căn bản. Sau sát-na này, tùy theo nghiệp vô biểu, và đem của cải ra khỏi nhà, cất giấu, sử dụng v.v... tất cả nghiệp biểu này, đều gọi là hậu khởi.

Nghiệp hạnh tà dục có ba phần: Vả lại, như người nam đối với người nữ, trước hết khởi tâm ái, sắp hành động phi lễ, sai người coi mắt, mai mối qua lại, rồi chung diện đến nhà người nữ kia. Nói, cười, cầm tay, xúc chạm, trước khi chưa kết quả, đều gọi gia hạnh, sự đến hoàn tất nghiệp biểu, vô biểu trong sát-na này, được gọi là nghiệp đạo căn bản.

Có thuyết nói: Rốt ráo, nghĩa là vào sang môn.

Có sư khác nói: Tiết ra bất tịnh. Sau sát-na này, tùy theo nghiệp vô biểu. Và tỏ vẻ e thẹn khác, cầm, nắm, xúc chạm, nói năng tất cả nghiệp biểu như có, đều gọi hậu khởi.

Ngũ nghiệp lừa dối có ba phần: Vả lại, như một

loại khéo nói lời lừa dối, nhân mưu cầu của vật để nuôi mạng sống. Trước hết, nhận tình cảm, cầu xin, chấp nhận, làm chứng giả, phát hành ý lừa dối đến trong chúng, thuật lại chính bản thân mình đã có khả năng làm chứng thật, nói là dối với người kia không phải oán, không phải thân, biết không có gì qua sự lừa dối trong các điều ác, biết không có gì qua lời nói thật qua các việc thiện. Tôi đã dối với người kia, không có mong cầu điều gì cả. Há tự không có tội, vì gánh vác, đâm thọc, độc hại, chỉ e người hiền quá ngay thẳng mà phải bị hình phạt.

Trước khi chưa thành chứng, đều gọi là gia hạnh. Nếu đang dối trước chúng, phát ngôn với tưởng trái nhau, nói dối là thấy trong không thấy v.v... lừa dối khiến người nhận hiểu. Nghiệp biểu, vô biểu trong sát-na này, gọi là nghiệp đạo căn bản.

Có thuyết nói: Đã lừa dối, ẩn chứng mới thành.

Nếu vậy, thì sẽ không có lý lừa dối Hiền Thánh, nhưng sự lừa dối Hiền Thánh có lỗi sâu nặng!

Do đó, nên biết thuyết trước là tốt!

Sát-na này tùy theo nghiệp vô biểu. Và được tài lợi để nuôi sống người thân và mình, tất cả Nghiệp biểu này, đều gọi là hậu khởi.

Nghiệp ly gián ngữ có ba phần: Vả lại, như một loại ngữ phát ra làm hại tâm người khiến cho truyền khắp, hoặc thân tự đi qua lừa dối làm về thân thiện hơn mong tin lời nói của mình. Trước

khi chưa phá hoại người khác, đều gọi là gia hạnh.

Nói ra lời ly gián người khác nhận lãnh, nghiệp biểu, vô biểu của sát-na này, gọi là nghiệp đạo căn bản.

Có sư khác nói: Người khác khi bị hoại mới thành nghiệp.

Nếu vậy, thì Thánh thâm giao, bền chắc, khó hủy hoại, lẽ ra không có tội ngũ ly gián phá hoại Thánh, nhưng phá hoại Thánh phạm tội rất nặng. Do đó nên biết thuyết trước là tốt. Sau sát-na này tùy theo nghiệp vô biểu đến nay, sự bị hoại không có tâm tái hợp, nghiệp biểu có này, đều gọi là hậu khởi.

Ngũ nghiệp thô ác có ba phần: Vả lại, như một loại sắp phát lời nói thô, khởi tâm giận dữ, tay chân run rẩy, cau mày, trợn mắt, nhe răng, mím môi. Trước khi chưa phát ngữ, đều gọi gia hạnh. Ngay khi đang phát ngữ thô, người khác nhận lãnh, nghiệp biểu, vô biểu sát-na này gọi là nghiệp đạo gốc.

Có sư khác nói: Gây xúc não người khác, mới thành.

Nếu vậy, bậc Thánh, người có sức nhẫn. Đã không thể xúc não, mắng nhiếc, lẽ ra không có lỗi. Tuy nhiên, mắng nhiếc Hiền Thánh là mắc phải tội rất nặng.

Do đó, nên biết thuyết trước đã nói là tốt. Sau

sát-na này, tùy theo nghiệp vô biểu, trái với đã bị mắng nhiếc, thuật lại lời nói ác, tất cả nghiệp biểu này đều gọi hậu khởi.

Nghiệp ngữ tạp uế có ba phần: Vả lại, như một loại phát tâm đùa cợt, trước hết lấy của người khác, gom góp chuyện thù dật để bàn bạc, đem theo dụng cụ đùa bỡn đến trong chúng, trước khi thốt lời đùa cợt, đều gọi gia hạnh.

Đang thốt lên lời lẽ đùa cợt giữa chúng, nghiệp biểu, vô biểu của sát-na này, gọi là nghiệp đạo căn bản. Sau sát-na này, tùy theo nghiệp vô biểu và được tài lợi, nhận dùng, cất giấu, nghiệp biểu có được này đều gọi là hậu khởi.

Có sư khác nói: Sự tham, giận, tà kiến, vừa hiện ở trước, tức gọi nghiệp đạo, nên không có sự khác nhau giữa hậu khởi và gia hạnh.

Thuyết như thế, cũng đủ ba phần, có tư duy bất thiện, đối với tham giận v.v... có thể làm các sự như giúp đỡ trước, sau.

Lại, các nghiệp đạo lần lượt đối nhau, chấp nhận có làm gia hạnh, hậu khởi lẫn nhau.

Như có một loại muốn hại kẻ thù đặt ra các mưu mô sách lược, hợp cấu thành duyên sát. Hoặc giết chúng sinh để cầu xin sức trợ giúp. Hoặc trộm vật của người khác để giúp đỡ cho việc sát hại. Hoặc dâm vợ người xúi giết chồng họ. Hoặc biết kẻ thù và bạn thân kia rất mạnh bạo, sức mình yếu kém,

nên kế hoạch mưu sát khó thành. Vì thế, nên trước hết, đối với họ, khởi bốn lỗi về ngũ, nhằm hủy hoại tâm họ, khiến kẻ thù kia không để ý cứu hộ, tìm cách khuyến dụ, dẫn dắt họ vào bè nhóm mình. Hoặc thấy tài sản của họ, nổi lòng tham đắm. Hoặc nổi cơn giận dữ đối với họ, hoặc khởi tà kiến nuôi lớn nghiệp giết, sau đó mới giết. Giết bạn thù oán rồi thời gian sau, giết người thân của họ, cướp đoạt của vật, hành dâm với người yêu của họ, cho đến lại khởi tà kiến hiện tiền.

Như thế, gọi là nghiệp đạo sát sinh. Dùng mười nghiệp ác làm gia hạnh, hậu khởi. Nghiệp đạo còn lại phải nên biết.

Có sư khác nói: Tham v.v... không thích hợp để làm gia hạnh, vì không phải chỉ tâm khởi gia hạnh là thành, do chưa có sự tạo tác. Thuyết như thế tức là: tham v.v... dù không phải tánh nghiệp tạo tác, nhưng tham kia v.v... lúc duyên theo cảnh sinh, chẳng phải không có công dụng. Do có dụng công, nên được gọi là gia hạnh, rồi vận dụng phương tiện dẫn sinh các nghiệp đạo.

Nay nên bàn bạc tường tận như đã nói trước: Tùy theo nghiệp biểu này, ngay khi người kia qua đời, nghiệp biểu, vô biểu trong khoảng sát-na này, được gọi là nghiệp đạo căn bản.

Điều này là phi lý. Vì sao? Vì người (hữu tình) bị giết ở phần vị Tử hữu, người giết với nghiệp

biểu, vô biểu trong sát-na kia là thành nghiệp đạo. Vì sau khi người kia chết, thành nghiệp đạo ư?!

Nếu người bị giết trụ ở phần vị tử hữu, người giết nghiệp đạo liền thành. Dù trước đây đã nói lại, dường như không sai, nhưng đối với nghĩa của tông, quyết định trái nhau. Vì người bị giết và người giết đều bỏ mạng cùng lúc, nên cũng có thể nói: Người giết nghiệp đạo sát đã thành, thừa nhận người bị giết cũng còn sống, nghiệp đạo sát đã thành.

Người giết này khi ở vị Tử hữu, người bị giết bấy giờ đã được gọi là chết thật sự, tức là người bị giết nên thừa nhận mình đã thu hoạch được nghiệp đạo sát sinh trong một sát-na này. Tuy nhiên, tông ta không thừa nhận đều cùng lúc mạng chung với người bị giết, thành tội nghiệp đạo, vì nếu sau khi người kia đã chết, nghiệp đạo mới thành, với lời nói trước đây là không đúng, vì không phải kẻ bị giết lúc đang qua đời, có thể được gọi là mạng của họ đã dứt, làm sao trước kia đã nói: Người kia đang qua đời là nghiệp biểu, vô biểu của khoảng sát-na này, đây là nghiệp đạo căn bản của sát sinh, mà hiện nay lại nói: Khi chết, nghiệp đạo mới thành.

Với hai cách như thế, nên phải khéo quyết định rõ ràng. Quyết định sau khi chết, nghiệp đạo mới thành, mà trước đã nói: "Người đang qua đời", tức là đối với việc dĩ vãng, từ chối nói tiếng "hiện". Như có đại vương từ phương xa đến, mà hỏi: Nay,

đại vương từ đâu đến? Hoặc đây là đối với nhân, giả nói làm quả, nghĩa là người bị giết lúc đang qua đời, chủ thể giết là nghiệp biểu gia hạnh hữu tình, đối với việc giết có tác dụng, không phải biểu của nghiệp đạo. Biểu của nghiệp đạo này nối tiếp gia hạnh sinh, vì đối tượng dẫn kia, nên gọi là quả gia hạnh. Tuy nhiên, vì nhân đối với sát có công năng vượt hơn, thế nên, đối với nhân, giả nói là quả, thật ra không phải là nghiệp đạo, mà nói tiếng nghiệp đạo.

Há là nghiệp biểu của lúc này có tác dụng, tức phải lập lúc này là nghiệp đạo ư?

Không phải là có công năng, mới thành nghiệp đạo chớ cho rằng, nghiệp vô biểu mất tên nghiệp đạo, vì nghiệp vô biểu này ở trong sát có công dụng gì? Như nghiệp vô biểu, biểu lẽ ra cũng như thế. Lại, về mặt lý, không nên lập biểu gia hạnh, tức là nghiệp đạo. Vì sao? Vì hữu tình, đối tượng sát ở phần vị qua đời, vì mạng vẫn còn, nên phải ở biểu gia hạnh với sinh mạng đã bị giết, đều cùng lúc diệt, sau tử hữu của người kia, không có mạng đồng loại. Nghiệp biểu, vô biểu trong một sát-na có thể thành nghiệp đạo. Biểu niệm sau sát-na này, không có công năng đối với việc sát, còn không phải sát sinh, huống chi là có tội? Chỉ nên vô biểu được gọi là nghiệp đạo, mặc dù không có công năng sát hại, là quả sát.

Há là lý của biểu sau lẽ ra cũng như thế?

Biểu sát làm nhân, dẫn khởi, nghĩa là do quả của gia hạnh khi viên mãn, hai biểu này đều thành nghiệp đạo căn bản, dù đối với việc cắt đứt mạng sống người khác, hai biểu này không có công năng, mà có nhận lấy công dụng của quả phi ái ở vị lai. Vì tư duy khoái giết, nên gọi là nghiệp đạo sát, như Luận này nói: Vả lại, có đã hại sinh, sát sinh chưa diệt ư?

Đáp: Có. Như đã cắt đứt mạng sống người kia gia hạnh chưa dứt.

Lời nói này có nghĩa gì?

Nghĩa trong đây, vì lúc sát sinh, khởi gia hạnh sát, gồm có ba thứ:

1. Chỉ do trong là nắm tay, đánh v.v...
2. Chỉ do ngoài. là ném đá v.v...
3. đều do cả hai. là quơ dao v.v...

Trong ba thứ gia hạnh sát này, có sinh mạng, bị giết, dù đã chết, nhưng người giết nghĩa là chưa chết nên không bỏ gia hạnh đối với việc sát sinh.

Do đó, Luận này nói như thế này: Như đã cắt đứt sinh mạng, gia hạnh sát của người kia chưa dứt, nên đối với gia hạnh sát, nói tiếng sát, nên được nói: Vì sát sinh chưa diệt.

Hành động này cũng được biểu hiện sau nghiệp đạo, sao gọi là gia hạnh?

Sư Tỳ-bà-sa giải thích thế này: Hành động này là khởi sau, nói tiếng là gia hạnh. Vì sao? Vì người

giết, tưởng gia hạnh giết chưa dứt, sinh mạng bị giết đã qua đời, tưởng cũng chưa sinh nên mới đặt tên gia hạnh.

Sao chỉ nói gia hạnh này khởi ở sau?

Nên lập ra thuyết này và ở căn bản. Vì sao? Vì người bị giết kể đó thời gian sau khi một sát-na sau của Tử hữu. Và thời gian sau này có nhiều khoảng sát-na, mà gia hạnh của chủ thể sát đều chấp nhận chưa dứt.

Cho nên, lẽ ra phải nói đây là hậu khởi và nói tiếng gia hạnh đối với căn bản, không có nhọc sức nói lại. Và đối với căn bản, do tiếng hậu khởi, cũng vì thâm nhiếp căn bản, phải là đối với hữu tình bị giết, thời gian sau tử hữu, chủ thể mới thành căn bản sát sinh.

Há là căn bản và hậu khởi kia, đều sinh sau tử hữu đối với đối tượng giết, đều có thể gọi là hậu khởi sát sinh.

Cho nên phải tin Sur Tỳ-bà-sa nói ở Luận này, là cách giải thích tốt.

Lại, trong kinh nói: Bí-sô nên biết, sát có ba thứ:

1. Từ tham sinh.
2. Từ giận sinh.
3. Từ si sinh.

Cho đến tà kiến cũng có ba như thế.

Há các nghiệp, đạo đến rốt ráo, đều do ba căn.

Đức Phật nói: Không phải các nghiệp đạo khi
rốt ráo đều do ba căn, mà gia hạnh có khác.

Có khác là sao? Tụng nói:

Gia hạnh, ba căn khởi

Do Vô gián kia sinh

Ba căn tham ... đều sinh.

Luận nói: Lúc gia hạnh sinh nghiệp đạo bất
thiện, mỗi gia hạnh đều do ba căn bất thiện khởi.

Vì căn cứ ở trước khởi v.v..., nên nói như thế.
Gia hạnh sát sinh do tham khởi. Như có tham phần
thân, răng, tóc. Hoặc vì được của, hoặc vì đùa vui,
hoặc vì cứu giúp tự thân bạn thân.

Từ tham dẫn khởi gia hạnh sát sinh.

Từ giận khởi. Như vì dứt trừ kẻ thù phải phát
tâm phần nộ giận dữ, khởi gia hạnh sát.

Từ si khởi. Như Ba-lạt-tư nói như thế này: Cha,
mẹ già bệnh, nếu khiến qua đời, đi sẽ sinh thẳng
phước, vì khiến giải thoát các khổ hiện tại, nên sẽ
được thân đẹp đẽ hơn, căn tánh nhạy bén, sáng
suốt.

Lại, cho, sát sinh trong pháp cúng tế này. Lại,
các vua v.v... căn cứ pháp luật thế gian, giết kẻ thù
oán, trừ dứt hết bọn côn đồ hung dữ, nghĩa là trở
thành phước lớn, nên khởi gia hạnh sát.

Lại, ngoại đạo nói: Rắn, rét, ong v.v... là loại
độc hại đối với con người, giết chúng sẽ được
phước. Dê, nai, trâu và cầm thú khác, vì nghĩ là

cung cấp cái ăn nên giết không có tội.

Lại, nhân tà kiến giết hại chúng sinh. Các gia hạnh này đều từ si khởi.

Gia hạnh trộm cắp từ tham khởi. Như vì tài lợi, cung kính, danh dự hoặc vì cứu vớt thân mình, bản thân, nên từ tham dẫn khởi gia hạnh trộm cắp.

Từ giận dữ khởi. Như vì diệt trừ kẻ thù oán, phát tâm giận dữ phần nộ, khởi gia hạnh trộm cắp.

Từ si khởi như các vua v.v... căn cứ vào pháp luật thế gian chiếm đoạt tài sản của người ác, cho là pháp phải như vậy, không có tội trộm cắp.

Lại, Bà-la-môn nói rằng: Tài vật thế gian vào lúc kiếp sơ, Đại Phạm Thiên Vương thí cho các Phạm chí. Về sau vì thế lực của Phạm chí suy yếu, nên bị các bộ tộc thấp kém tùy tiện lấn chiếm, thọ dụng. Nay, các Phạm chí đối với của cải của người khác ở đời, hoặc chiếm đoạt, hoặc trộm các thứ áo cơm, hoặc các mọi vật dụng khác, hoặc chuyển cho người khác, đều dùng như của cải của mình, không có tội trộm cắp. Nhưng ngay khi Phạm chí kia nhận lấy, là đã có tướng vật của người khác. Lại, nhân tà kiến trộm tài vật của người khác.

Các gia hạnh này đều gọi từ si sanh khởi.

Gia hạnh tà dâm từ tham khởi. Như đối với nhà của người khác, khởi tâm tập nhiễm, hoặc mưu cầu của cải, hoặc cầu sự cung kính. Các gia hạnh này đều từ tham sinh.

Từ giận sinh. Như vì dứt trừ kẻ thù, phát tâm giận dữ, khởi gia hạnh tâm.

Từ si khởi. Như Ba-lạt-tư khen mẹ thực hành phi phạm hạnh. Lại, các ngoại đạo nói rằng: Tất cả người nữ như cái cối, hoa, quả chín, thức ăn, là cầu thang, đường sá, cầu, thuyền, mọi người trong thế gian đều nên cùng nhau thọ dụng.

Lại, như Phạm chí trong bài cúng tế khen con bò nói có các nữ, nam thọ trì giới cấm bò, múc nước cho uống, ăn cỏ, hoặc đứng, hoặc đi, không phân biệt gần xa, hễ gặp, liền tùy hợp.

Các gia hạnh này từ si sinh.

Nói lời lừa dối v.v... từ tham sinh. Như vì tài lợi, cung kính, danh dự, cứu giúp mình và người thân, khởi bốn gia hạnh.

Từ giận sinh. Như vì trừ khử kẻ thù phát tâm giận dữ khởi bốn gia hạnh.

Từ si khởi. Như nhân tà kiến, khởi bốn thứ gia hạnh như.

Nói lời lừa dối v.v...

Lại, nói lời lừa dối từ si khởi, như nhân tà kiến, khởi bốn thứ gia hạnh như. Nói lời lừa dối v.v... Lại, nói lời lừa dối từ si khởi. Như luận ngoại đạo nói:

*Nếu người nhân cười đùa
Gả cưới đối nữ vương
Và cứu mạng, cứu của*

Nói lừa dối không tội.

Lại, lời nói hỗn tạp, câu uế từ si khởi. Như nương dựa Phệ-đà và tà luận khác để tập học, đọc tụng, ngâm vịnh, truyền trao cho người cho là không có tội lỗi, là đều từ si khởi.

Các Gia hạnh như tham v.v... làm sao từ ba?

Vì từ ba căn Vô gián sinh, nghĩa là từ ba căn bất thiện như tham v.v... Vô gián, đều chấp nhận sinh ba nghiệp đạo.

Do đó, đã hiểu rõ từ tham, sân, si, tương ưng với Vô gián sinh ba gia hạnh. Căn cứ ở nghĩa Vô gián, cũng sinh nghiệp đạo.

Đã nói bất thiện từ ba căn sinh, còn thiện thì thế nào? Tụng nói:

Thiện ở trong ba vị

Đều ba thiện căn khởi.

Luận nói: Các nghiệp đạo thiện có hậu khởi, gia hạnh, căn bản, đều từ các thiện căn như: Vô tham, vô si, vô sân khởi. Do ba vị thiện, đều là đẳng khởi của tâm sở thiện, nên tâm thiện, đều tương ưng với ba thứ thiện căn.

Ba vị thiện này cùng tương ưng thế nào?

Nghĩa là xa lìa ba vị bất thiện trước, ba vị đã có, nên biết là thiện. Vả lại, như khi Cần sách thọ giới cụ túc, đến vào giới đàn, lễ chúng Bí-sô, chí thành phát ngữ, thỉnh thân giáo sư, cho đến một lần bạch ba lần yết ma v.v... đều gọi là gia hạnh của

ngiệp đạo thiện.

Yết ma lần thứ ba rồi nghiệp biểu, vô biểu trong một sát-na, gọi là nghiệp đạo căn bản. Từ đây về sau, đến khi nói bốn y và y khác tương trước nối tiếp chuyển, thọ nghiệp biểu, vô biểu này đều gọi hậu khởi.

Như trước đã thuyết không phải các nghiệp đạo ở vị rốt ráo, đều do ba căn, nên nói do căn nào đạt rốt ráo và nghiệp đạo nào? Tụng nói:

*Sát, thô ngữ, giận dữ
Rốt ráo đều do sân
Trộm, tà hạnh và tham
Rốt ráo đều do tham
Rốt ráo tà kiến, si
Ngoài ra do cả ba.*

Luận nói: Nghiệp đạo sát sinh, ngữ thô, giận dữ trong nghiệp đạo ác, rốt ráo do giận dữ, phải không đoái nghĩ tới, lúc tâm rất thô ác hiện ở trước ba thứ này thành.

Đối với không cho mà lấy, dục tà hạnh và tham; ba nghiệp đạo này, rốt ráo do tham. Phải có đối tượng nghĩ đến, khi đó tâm rất nhiễm ô hiện ở trước, ba thứ này thành. Tà kiến rốt ráo, phải do ngu si. Do si phẩm thượng hiện tiền mà thành.

Ba: Ngữ lừa dối, ly gián, tạp nhơ, mỗi thứ đều chấp nhận rốt ráo do cả ba. Vì khi tham, giận v.v... hiện ở trước, mỗi thứ khiến cho ba thứ này thành.

Nghiệp đạo tham, giận, tức căn tham, giận sao lại nói rốt ráo do tham, giận? Như lúc nghiệp đạo dục tà hạnh sinh, nhất định có căn tham có thể làm rốt ráo. Không phải lúc hai nghiệp đạo tham, giận sinh, có riêng công năng tham, giận làm rốt ráo.

Thế nên phải nói ba thứ tham, giận v.v... mỗi thứ đều rốt ráo do căn si. Vì chẳng phải không có si, mà ba pháp này khởi.

Có sư khác ở đây giải thích: Tức nói pháp này do đây làm rốt ráo, vì lúc tự thể sinh tức nghiệp đạo. Vì lý đó cùng cực nên phải tạo ra cách giải thích như thế này. Nhưng thật ra tham v.v... lúc đang hiện ở trước, rất may có căn si, có thể làm rốt ráo.

Vì sao không thừa nhận chấp tự thể ư?

Vì trong nghiệp đạo khác, pháp khác làm rốt ráo, dù có nghĩa này, nhưng vẫn không thừa nhận, nghĩa là chớ cho rằng các nghiệp đạo đều rốt ráo do si, vì khi các nghiệp đạo đã thành nhất định sẽ có si cùng có, nên không có lỗi như thế, vì khi sát đạo v.v... dù có si, nhưng tham, giận mạnh hơn.

Nếu vậy, tà kiến lẽ ra không do si do tà kiến cùng có si, vì không mạnh. Không như vậy, thì tà kiến cùng khởi si mạnh. Bây giờ, vì không có căn bất thiện nào khác, không phải thể tà kiến là căn bất thiện, cho nên, căn bất thiện này cùng có si, mà nghĩa căn là vượt hơn cả!

Nếu vậy, tham v.v... đáng lẽ không do si, vì tham và giận là căn, nên là vượt hơn. Vì đều cùng vận hành si kém, nên không thể nói là nghiệp đạo tham, giận do rốt ráo si.

Căn cứ ở chủ thể rốt ráo, bấy giờ thì si mạnh. Lại không có căn nào khác, rốt ráo do tham v.v... Tụ thể đối với tự nó, không có sức giúp đỡ có thể, vì đâu có thể nói tự rốt ráo cho chính nó, nên rốt ráo do si, về lý không có lỗi.

Có sự khác, ở đây lại giải thích: Với tham, giận đều có các pháp của một quả, đều có thể tùy theo pháp nào vượt hơn, để đặt tên tham, giận. Si kia với tham, giận vì cùng lúc sinh, nên cũng có thể nói sự rốt ráo kia do tham, sân.

Trong giải thích này cũng chấp nhận gạn hỏi, vấn nạn, vì e văn rườm rà, nên đáp lại, lại thôi!

Các nghiệp đạo khởi ở xứ nào? Tụng nói:

Hữu tình, cụ, danh sắc

Danh thân...các xứ khởi.

Luận nói: Như trước đã nói bốn phẩm nghiệp đạo thì có ba, ba, một, ba tùy theo thứ lớp đó, đối với bốn xứ hữu tình v.v... mà sinh. Nghĩa là sát, thô ngữ, sân; ba thứ này khởi từ chỗ hữu tình. Trộm, tà hạnh và tham; ba thứ này khởi từ chỗ vật dụng. Tà kiến; một thứ này khởi từ chỗ danh sắc. Hư cuống ngữ (nói lừa dối), ly gián ngữ, tạp ngữ; ba thứ này khởi từ chỗ danh thân.

- Do đâu kiến lập nghiệp đạo sát thành? Do gia hạnh và do quả thành mãn; đối với hai phần này, hề thiếu bất cứ một phần nào, thì sẽ không tiếp xúc tội căn bản của sát sinh.?

- Có người giết khởi gia hạnh giết và làm cho quả thành mãn, mà họ không bị tiếp xúc do tội giết hay không?

- Có.

- Thế nào? Tụng nói:

Cùng chết và chết trước

Không căn nương tựa riêng.

Luận nói: Nếu người giết khởi gia hạnh giết nhất định muốn giết người (đối tượng) khác mà cùng lúc bỏ mạng, hoặc chết trước đối tượng bị giết kia, thì nghiệp đạo của người giết (chủ thể) không thành. Vì sao? Vì kẻ bị giết, mạng họ vẫn còn sống, không thể tức liền khiến chủ thể giết hữu tình, đã tiếp xúc tội giết. Vì người bị giết mạng chưa dứt, nên không phải người giết mạng họ đã chết, có thể mắc tội giết, vì riêng dựa vào để sinh, nghĩa là thân, đối tượng nương tựa của gia hạnh sát, hiện nay đã đoạn mất rồi. Mặc dù có thân đồng phần của loại riêng sinh mà không phải chỗ dựa của tội. Đây là từng chưa khởi gia hạnh sát, thành nghiệp đạo sát. Về lý, không nên như thế.

Nếu vậy trong đây câu hỏi là phi lý? Đã là thân-chỗ nương dựa của gia hạnh sát, không có công

năng liền ngay làm cho quả sát sinh được thành mãn, so với hai phần trước tức là thiếu một thì sao lại chất chứa trong lòng nghi vấn hỏi có người giết, khởi gia hạnh sát và khiến cho quả thành mãn. Nếu cho rằng trong đây căn cứ một nối tiếp nhau, rồi nói đây là khởi gia hạnh, thì quả này thành mãn, tức lẽ ra cũng là tội giết đã được tiếp xúc, vì thừa nhận sự sinh trước, sau nối tiếp nhau một.

Lại, nhân đã nói, không có sức để chứng minh, vì đối với người giết chết, sống không khác. Nghĩa là căn cứ vào thân nương tựa, nếu người kia ở vị còn sống, cũng có niệm niệm khác diệt, khác sinh, không phải khởi gia hạnh thân, tức liền có thể khiến cho quả thành mãn. Sao nói dựa vào sự riêng, nên không phải tiếp xúc với tội sát?

Nếu cho rằng vì phần đồng sau khi chết khác, nên có khác với sự sống, tức trở lại thành thiếu một phần. Vì câu hỏi phi lý. Câu hỏi này hợp lý, vì nhân có công năng chứng. Vì sao? Vì nghĩa có khác, nghĩa là người hỏi trước đặt ra câu hỏi này nói: Có một nối tiếp nhau khởi gia hạnh sát, cũng khiến cho quả thành mãn, mà người kia không tiếp xúc tội sát ư?

Đã sinh trước sau nối tiếp nhau là một không phải thiếu một phần. Đối với người đáp sau, phải đặt ra lời đáp này: Vì sinh thân trước sau và phần đồng là nghiệp quả riêng, vì dựa riêng sinh, nên không vì sự sinh trước mà có cảm xúc đã tạo tội.

Nếu không thừa nhận như thế, thì hại không phải cha mẹ, nên trở thành Vô gián?

Lại, không phải cỡi người, lẽ ra thành tội nghịch mà vì không thừa nhận như vậy, nên dựa vào nhân riêng có sức để chứng.

Nếu có nhiều người tập hợp thành đoàn quân, muốn giết kẻ thù, hoặc săn bắt thú v.v... trong số đó, hễ có một hành động sát sinh, thì người nào được thành nghiệp đạo sát sinh? Tụng nói:

Nếu đồng sự như quân

Đều thành như tác giả.

Luận nói: Ở trong đoàn quân v.v... nếu hễ có một người làm chuyện sát sinh như tự tạo tác, thì tất cả đều trở thành nghiệp đạo sát sinh, vì họ đều thừa nhận cùng làm một việc, nên như vì một việc. Lần lượt bảo nhau, nên hễ một người sát sinh, thì những người còn lại trong đoàn đều mắc tội.

Nếu có thế lực khác bắt buộc phải gia nhập trong đoàn này, tức nhân đồng, thì tâm cũng trở thành tội sát, chỉ trừ nếu có người lập lời thề trong thời hạn cần thiết, nhằm cứu giúp mạng mình, sau cùng cũng không thành sát, vì không có tâm giết, nên không mắc tội sát.

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 42

Phẩm 4: NÓI VỀ NGHIỆP (PHẦN 10)

Nay nên tư duy lựa chọn: Thành tướng nghiệp đạo, nghĩa là với mức lượng nào, thì gọi là tự sát sinh, cho đến với mức độ nào gọi là tà kiến?

Vả lại, trước phân biệt về tướng sát sinh, tụng nói:

Sát sinh do cố nghĩ

Tướng khác không ngộ sát.

Luận nói: Phải do trước hết phát ý muốn giết cố suy nghĩ: Đối với chúng sinh khác là hữu tình, nghĩ chúng sinh khác là hữu tình, tạo nên gia hạnh sát, không giết lầm, nghĩa là chỉ giết hữu tình kia, không giết quàng, hữu tình khác, mức độ này, gọi là nghiệp đạo sát sinh.

Có khi do dự không biết là thú dữ hay con người: Nếu là người, là người kia không phải thú dữ kia, nhân đó khởi quyết chí. Hoặc phải, hoặc không phải, ta nhất định sẽ giết, do tâm không đoái nghĩ, hoặc giết hữu tình, cũng thành nghiệp đạo.

Nghiệp đạo như thế, hoặc quyết định, hoặc nghi

ngờ, chỉ đủ duyên giết, đều có lý thành.

Đối với sát-na diệt, tội hành sát sao là thành? Sao là không thành?

Vì không có nghĩa sát, nghĩa là mạng chúng sinh, quá khứ đã diệt, hiện tại tự diệt, vị lai chưa đến, thế nên, sẽ không có lý giết sinh mạng.

Nói diệt là là sao?

Ngọn lửa đèn, tiếng chuông. Căn cứ vật thể đó, lẽ ra cũng chung cho suốt nghĩa sát sinh, nghĩa là chướng ngại mạng sẽ sinh nên sinh, không sinh, do khởi tâm ác gia hạnh hành sát, khiến kẻ bị giết, khi hiện mạng diệt, không thể làm nhân, dẫn mạng đồng loại, chướng ngại mạng nên sinh khiến cho không bao giờ sinh, nên gọi là sát sinh. Do đó, mắc phải tội. Mạng bị đoạn này là thuộc về ai? Nghĩa là nếu mạng không có, thì mạng kia gọi là người chết, tức là thân, chỗ nương tựa của mạng này.

Tiêu biểu tiếng thứ sáu, biểu hiện rõ nghĩa lệ thuộc nhau, như Già-tha Nói thọ, noãn v.v... nên thân có mạng, gọi có mạng, không phải thật có ngã, lý ấy quyết định hiển nhiên.

Đã phân biệt về sát sinh, nay sẽ nói về: Không cho mà lấy. Tụng nói:

*Không cho, lấy vật người
Sức trộm lấy thuộc mình.*

Luận nói: Nói không làm v.v... ở trước, như tương ưng đến sau, nghĩa là phải trước phát ý muốn

trộm cắp cố suy nghĩ trong các vật của người khác, khởi tưởng vật của người. Hoặc dùng sức, hoặc trộm lấy, khởi gia hạnh trộm cắp. Không làm mà lấy để cho thuộc về thân mình. Mức độ này, gọi là tội không cho mà lấy. Nếu có trộm lấy vật của tháp, thì sẽ đắc tội với Phật. Đức Phật sắp Niết-bàn, thọ chung vật mà thế gian đã thí cho.

Có thuyết nói: Tội này đối với người bảo vệ pháp, thì người kia tha hồ sẽ không có tội. Thế nên, thuyết trước nói, về lý là tốt hơn.

Trộm mất vật tăng, đã tác bạch Yết-ma, tăng ở giới nội đắc tội trộm cắp, Yết-ma chưa rồi đối với tất cả tăng, nếu trộm của người khác và voi, ngựa v.v... ra khỏi trụ xứ, thì nghiệp đạo mới thành.

Đã nói không cho mà lấy, sẽ nói về hạnh tà của dục. Tụng nói:

Dục tà hạnh bốn thứ

Làm điều không nên làm.

Luận nói: Gồm có bốn thứ làm không nên làm, đều được gọi là dục tà hạnh:

1. Đối với không phải cảnh. Nghĩa là được người khác bảo hộ. Hoặc mẹ, hoặc cha, hoặc của cha lẫn mẹ, cho đến hoặc cảnh được người chồng bảo vệ.

2. Đối với phi đạo. Là đặt nơi miệng vợ mình và đường khác.

3. Đối với không phải chỗ. là nơi tháp cao,

trong chùa.

4. Đối với phi thời. Là lúc vợ đang mang thai, thời gian cho con bú, lúc thọ trai giới.

Có thuyết nói: Nếu người chồng đã chấp nhận thọ trai, giới, mà có trái phạm, mới nói là phi thời, đã nói không làm, cũng tương ưng đến đây, nếu đối với vợ của người, cho là vợ mình, hoặc đến với vợ mình, lại cho là vợ người. Đạo, phi đạo v.v... chỉ có tâm làm, mặc dù có hành dâm, nhưng không phải nghiệp đạo. Nếu đối với vợ người mà nghĩ là vợ người, làm chuyện phi phạm hạnh. Có thuyết nói: Cũng trở thành gia hạnh, vì khi thọ dụng, đều đối với cảnh người khác.

Có thuyết nói: Như nghiệp đạo sát không thành gia hạnh vào lúc cuối cùng, vì cảnh trước đều riêng, nên Bí-sô ni v.v... như có giới vợ, nếu có xâm phạm, thì chợt cũng thành nghiệp đạo.

Có thuyết nói Về tội này, đối với chỗ vua ở, vì hay gìn giữ và vì không bằng lòng cho, nếu nhà vua tự trái phạm, thì nghiệp đạo cũng thành. Vì thế, thuyết trước nói, về lý, tốt hơn.

Đã nói về hạnh tà dục, sẽ nói về lời nói lừa dối. Tụng nói:

*Nhiễm tướng khác, phát ngôn
Hiếu nghĩa, nói lời dối.*

Luận nói: Nói vì sức nghe, nên thành nói lời lừa dối, nghĩa là đối với thuyết đã nói, với tướng

khác, phát ngôn và người bị lừa dối, đã hiểu nghĩa đã nói, tâm nhiệm không ngộ nhận, mới thành nghiệp đạo. Kẻ bị lừa dối, chưa hiểu gồm nhiếp lời nói như bản, xen lẫn, ngữ do nhiều chữ hợp thành, phải là ở nghiệp biểu, vô biểu của ý niệm sau cùng, mới thành nghiệp đạo.

Hoặc tùy theo người bị lừa dối hiểu nghĩa tức thành. Chữ trước đều hiện hành, đều là gia-hạnh này. Sự hiểu nghĩa nói trong đây là căn cứ ở người bị lừa dối có thể hiểu, gọi là hiểu, chứ không phải hiểu theo nghĩa thật.

Mức độ nào gọi là chủ thể hiểu và hiểu nghĩa thật?

Trước kia cho rằng hiểu nghĩa là khi ở nhĩ thức, về sau, nói là thật tức có thể phân biệt nghĩa của người kia. Nếu nghĩa hiểu thật là do ý thức nhận biết, thì ngữ biểu, nhĩ thức đều cùng lúc diệt, nên nghiệp đạo này chỉ vô biểu thành.

Thế nên, về lý, lẽ ra nghĩa thiện, người nói, tức người nghe ở vị nhĩ thức, thì nghiệp đạo sẽ thành ngay, vì chủ thể lừa dối nay đủ biểu, vô biểu.

Có thuyết nói: Người bị lừa dối còn tùy theo hiểu, không hiểu, chỉ tưởng khác nói là nghiệp đạo tức thành. Không như vậy, lời nói lừa dối ở đây, đồng với ngữ ly gián, nghĩa là tùy theo nhãn, không nhãn, phải là nhận hiểu mới thành nghiệp đạo.

Kinh nói các lời nói, lược có mười sáu, nghĩa

là đối với việc không thấy, không nghe, không hay không biết, nói là thấy thật v.v... trong việc đã trông thấy v.v... nói là không thấy v.v...

Tám thứ như thế, gọi là không phải lời Thánh nói. Trong thấy v.v... nói không thấy v.v... đối với việc thấy v.v... nói thật thấy v.v...

Tám thứ như thế gọi là lời nói của Thánh. Những gì gọi là tướng thấy v.v...? Tụng nói:

*Do nhãn, nhĩ, ý thức
Và ba chỗ chứng khác
Như thứ lớp gọi là
Chỗ thấy, nghe, hay biết.*

Luận nói: Nếu cảnh (đối tượng) do mắt, tai, ý, thức đã chứng, thì như thứ lớp gọi là đối tượng nhận thức v.v... Mũi, lưỡi, thân căn nhận lấy, vì đến cảnh nên gọi chung là biết nữa. Kinh nói nhất định đối tượng nhận lấy của ba căn là đối tượng nhận biết. Kinh nói: Đại mẫu! Ý ông nghĩ sao? Các sắc hiện có khi không phải mắt ông thấy, không phải ông từng thấy, không phải ông sẽ thấy, không phải mong cầu thấy.

Ông vì nhân các đối tượng này, có khởi dục, khởi tham, khởi thân thích, khởi ái, khởi A-lại-da, khởi Ni-diên-đề, khởi mê đắm hay không?

Không bạch Đại đức.

Các tiếng hiện có không phải tai ông nghe, nói rộng cho đến các pháp hiện có không phải ý ông

nhận biết, nói rộng cho đến: Không, bạch Đại đức.

Đức Phật lại bảo: Đại Mâu! Ở đây ông nên biết, đối tượng thấy chỉ có đối tượng thấy, nên biết đối tượng nghe, đối tượng hiểu, đối tượng biết, chỉ có đối tượng nghe, hiểu, biết.

Kinh này đã đối với cảnh của pháp, sắc, tiếng, nói là đối tượng thấy, đối tượng nghe, đối tượng biết.

Căn cứ đây, ngoài ra có, nhất định lập đối tượng hiểu biết. Nếu không thừa nhận như thế, thì đối tượng nhận biết là gì? Lại, ba cảnh như hương v.v... ở ngoài đối tượng thấy v.v... đối tượng ba cảnh kia, lẽ ra không khởi nói năng.

Kinh chủ bác rằng: Lập luận này không thành chứng, vì nghĩa kinh khác nhau, không phải trong kinh này Đức Phật muốn phán quyết bốn tướng đã nói, nhưng nhận thấy nghĩa mà kinh này nói, nghĩa là Đức Phật khuyên Đại Mâu kia ở trong sáu cảnh và đối với bốn việc đã nói thấy v.v... nên biết, chỉ có lời nói đã thấy v.v... không nên tăng ích tướng ái, phi ái.

Nếu vậy, tướng nào được gọi là đối tượng thấy v.v...?

Có sư khác nói: Nếu là cảnh đã chứng hiện tại của năm căn, thế gọi là đối tượng thấy. Nếu theo truyền thuyết của người khác thì gọi là sở văn nếu vận dụng tâm mình, dùng các thứ lý lẽ để so sánh,

lường xét đối tượng được thừa nhận, thì gọi là đối tượng nhận biết. Nếu ý hiện chứng thì gọi là đối tượng nhận thức. Trong năm cảnh, đều chấp nhận khởi bốn, ở cảnh thứ sáu, trừ kiến có ba. Do giác này, gọi là chẳng phải không có đối tượng gọi. Ba cảnh như hương v.v... nói là chẳng phải không có.

Lại dẫn Sur xưa giải thích riêng về bốn cảnh này. Nay cho rằng Kinh chủ chỉ phô bày lỗi chấp của mình, không phải điều chúng ta thừa nhận. Kinh phán quyết tướng đã nói, nên chỉ nói kinh chứng đối tượng nhận lấy của ba căn, gọi là đối tượng hiểu biết. Vì khởi nói đối tượng hiểu biết, nên tông của Sur ta thuận theo kinh này, lập tướng của đối tượng thấy v.v... về lý không có trái. Mặc dù nói: Vì ngăn dứt sự tăng ích nơi tướng ái, phi ái kia, nhưng chẳng phải không đúng.

Nói sáu, bốn riêng, về lý, không đúng, vì nghĩa của kinh trước, kinh sau đều giống nhau. Ta thấy nghĩa mà kinh này đã nói là giáo hóa Đại Mầu, như trong cảnh sắc v.v... ở ba thời gian. Nếu không thấy v.v... vì không mong cầu, nên dục v.v... không sinh. Như thế, nếu biết cảnh đã thấy v.v... chỉ có đối tượng thấy v.v... thì dục v.v... cũng không sinh dục v.v... chỉ do tự phân biệt, nên ta thuận theo nghĩa kinh nhằm giải thích văn kinh này, không phải như Kinh chủ thuận theo sự phân biệt của mình, nên về sau, Đại Mầu đã lãnh hội lời Phật nói, còn ta thì giải thích về nghĩa mà Đức Thế Tôn đã

nói:

Thấy sắc rồi, mất niệm Vọng tăng thêm tướng ái Tâm bèn thọ ái nhiễm Và trụ trong tham đắm. Kia do khởi đây thọ

Rất nhiều tướng hiện tiền Nên tâm kia thường hay Bị các tham nã hại.

Như thế tập các khổ Thành cách xa Niết-bàn Ái tận như đã nói:

Ngày càng gần Niết bàn Thấy sắc rồi chánh niệm Không tăng thêm tướng ái Tâm không thọ ái nhiễm Và không trụ tham đắm. Kia do không khởi thọ Rất nhiều tướng hiện tiền Nên tâm kia thường hay Lìa các tham nã hại.

Như thế, diệt mọi khổ Được gần với Niết-bàn ! Ái hết như đã nói:

Ngày càng gần Niết bàn.

Như thế, đối với tiếng, hương, vị, xúc, pháp, mỗi thứ đều nói rộng. Đức Thế Tôn cũng khen khả năng hiểu như thế này: "Lành thay! Lành thay!" nên Kinh chủ nói nghĩa kinh có riêng, nghĩa là thành thật như đã nói, do nghĩa kinh riêng, nên qua đó, Kinh chủ phân biệt khác.

Lại, với ý thú gì nói là cách giải thích trái với lý giáo của hai Sư kia, mà nghiêng một bên càng thêm trái. Phái Tỳ-bà-sa thuận theo lý giáo nói: Và lại, hai Sư kia đã giải thích trái với giáo tướng đã thấy v.v... ở trong kinh, Đức Phật đối với cảnh sắc

v.v... nói riêng một cách rõ ràng, mà hai sư kia vì từ bỏ cái khác để kiến lập, nên cũng thuận theo giáo, trái với chánh lý.

Nói trong năm cảnh, mỗi cảnh đều có bốn, trong cảnh thứ sáu, chỉ có ba v.v... Tuy nhiên, pháp rất có thể đặt tên đối tượng thấy, không phải trong tiếng v.v... có thể gọi đối tượng trông thấy. Như nói: Đức Phật nhận thấy đời quá khứ, vị lai v.v... đối tượng thấy này đều là cảnh không chung của ý thức.

Không hề có Thánh giáo nào nói: Tai thấy tiếng, mũi thấy mùi hương v.v... làm sao năm cảnh đều gọi là đối tượng thấy, chỉ không phải cảnh thứ sáu.

Lại, sư kia tự nói: Nếu ý hiện chứng, gọi là đối tượng nhận biết, thì pháp đã nhận thức lẽ ra phải gọi đối tượng thấy. Vì hiện đối tượng chứng, nên giống như sắc v.v...

Ở đây có lý gì chỉ năm đối tượng chứng, đặt tên đối tượng thấy.

Lại, về sau, sư giải thích: Tự nội tại được thọ nhận và tự được chứng gọi là đối tượng nhận biết.

Nếu vậy, thì thấy duyên nào không phải tự nội tại? Thế thì đối tượng thấy lẽ ra tức là đối tượng giác ngộ?! Lại, đối tượng giác ngộ, đối tượng nhận biết, lẽ ra không có khác nhau, vì đều là tự chứng đắc của ý thức. Lại, các tị lượng, hiện lượng làm

trước, người đạt được chánh lý đều thừa nhận chung.

Nếu cảnh tị lượng mới gọi là đối tượng giác ngộ, không nên đối tượng giác ngộ lại ở trước đối tượng nhận biết. Nên về nghĩa của hai Sur kia không có đầu mối!

Nay cho rằng Kinh chủ có chấp tà ở tâm, trái với chánh tông này, hợp với bè nhóm của tà thuyết kia.

Có khi nào nghĩa tưởng khác với thân biểu, thành nói dối không? Có, nên luận nói: Vả lại có thân bất động tiếp xúc với tội sát sinh?

Đáp: Có, là phát ngữ.

Có khi nào không phát ngữ tiếp xúc với tội nói dối?

Đáp: Có, nghĩa là thân động.

Có khi nào thân bất động không phát ngữ, tiếp xúc do hai tội?

Đáp: Có, là ý vị tiên phần nộ và khi nghiệp được nuôi lớn. Kinh chủ ở đây lập ra vấn nạn như thế này: Nếu thân bất động, cũng không phát ngữ thì dục sẽ không có vô biểu, lìa biểu mà sinh hai pháp này làm sao được thành nghiệp đạo?

Đối với vấn nạn như thế, nên lập ra sự cần cù khổ nhọc. Kinh chủ kia cho rằng thật sự không có nghiệp biểu, vô biểu. Há chấp nhận không lập hai nghiệp đạo này? Kinh chủ kia cũng nên nói về

nhân tiếp xúc với hai tội, không phải chỉ khởi tư duy ác, vì có lỗi thái quá. Nếu phải dựa vào tư duy chuyển biến hai môn thân, ngữ, thì khởi tâm muốn sát, lừa dối, lẽ ra thành nghịch. Nếu kia không thành, thì vị tiên v.v... lẽ ra đồng?

Đã thân không động, cũng không phát ngữ, làm sao thành nghiệp đạo?!

Và dựa vào môn thân, ngữ, lẽ ra lập ra sự cần cù khó nhọc. Giải thích về vấn nạn như thế. Nhưng ta lại giải thích: Khi Bố-tát, như do thân cử động có thể biểu hiện nghĩa ngữ, sinh ngữ nghiệp đạo. Nếu thân bất động, có thể biểu hiện nghĩa ngữ nghiệp đạo cũng sinh. Tuy nhiên, khi thuyết giới, người kia có trái phạm, im lặng biểu hiện sự thanh tịnh, khiến chúng đều biết, làm sao không sinh nghiệp đạo nói dối? Nghĩa: Ý vị tiên nổi giận đều bảo cho người khác biết vị tiên kia đối với hữu tình, tâm không chiếu cố, phi nhân kính họ, biết có tâm ác, thân dao động, vì giết chúng sinh nghiệp đạo.

Vị tiên do biểu gì mà khiến cho quý biết tâm?

Vị tiên kia do ý phần nộ, thân, ngữ tất nhiên biến đổi. Hoặc chú thuận nguyên rửa, tất nhiên động thân ngữ.

Có sư khác nói: Không phải tất cả vô biểu ở cõi Dục đều dựa vào biểu sinh, như khi đắc quả thì năm Bí-sô đồng được giới biệt giải thoát.

Bất thiện, lẽ ra cũng như thế, nhưng Bí-sô kia,

thời gian trước quyết định có biểu khác lẽ ra cũng thế. Trước như trước nói: Khi Bồ-tát, người được nói dối, nghĩa là người không thanh tịnh, dối trá vào trong tăng ngò, biểu hiện oai nghi, hoặc có nói năng, đây là biểu trước. So sánh khác, nên tư duy.

Đã nói về ngữ lừa dối, sẽ nói về ba ngữ còn lại, tụng nói:

*Tâm nhiễm nói hại người
Gọi là Ly gián ngữ
Thô ác ngữ chẳng yêu
Các Tạp ngữ nhiễm nhơ
Thuyết khác, ba nhiễm khác
Dua nịnh, ca, tà luận...*

Luận nói: Nếu tâm nhiễm ô, phát ngữ phá hoại người khác. Nếu người khác bị tổn hại, không tổn hại, đều trở thành ngữ chia rẽ. Hiểu nghĩa, không làm, truyền đến trong đây. Nếu dùng tâm nhiễm, phát ngữ phi ái, chê bai chỉ trích người khác, gọi ngữ thô ác, tâm nhiễm chấp, phát, ngữ lưu truyền đến đây. Hiểu nghĩa không làm, cũng đồng với trước. Tất cả tâm nhiễm phát ra các ngữ, gọi là ngữ tạp nhơ. Vì đều nhơ tạp, nên chỉ chữ ngữ trước kia lưu truyền đến trong đây.

Có thuyết nói: Khác với ba thứ trước, tâm nhiễm khác đã phát ra ngữ ngôn dua nịnh ca hát, các tà luận v.v... mới gồm nhiếp ngữ nhơ, tạp.

Dua nịnh nghĩa là Bí-sô cầu danh, lợi bất chính,

phát ái ngữ dua nịnh, ca hát, là xướng hát, nhiễm tâm, làm đẹp lòng người khác, sáng tác các từ khúc, và tâm nhiễm nghĩa là ngâm vịnh hòa điệu.

Tà luận nghĩa là thắng, số, minh v.v... thuật lại những lời xấu ác v.v... nghĩa là với tâm nhiễm, đã phát ra lời thở than bi lụy và ngôn ngữ hý luận.

Các ngữ ca, vịnh v.v... hiện thời của Luân vương. Thuận theo xuất ly, trái với nhiễm, nên chúng đều không phải thuộc về ngữ nhơ, tạp.

Có thuyết nói: Lời nói có gả cưới v.v... thuộc ngữ nhơ, tạp, không phải thuộc về nghiệp đạo. Vì loại bậc trần, nên không dẫn vô biểu, chẳng phải không có vô biểu, mà có thể thuộc về nghiệp đạo.

Đã nói ba ngữ, sẽ nói ý có ba, tụng nói:

Dục ác tham của người

Giận dữ ghét hữu tình

Chấp bác bỏ thiện ác

Là nghiệp đạo tà kiến.

Luận nói: Đối với tài vật của người khác, ham mê, mong muốn phi lý, khiến thuộc về mình, hoặc dùng sức hoặc trộm. Dục ác như thế gọi là nghiệp đạo tham.

Há là ái dục, đều gọi là tham?

Như kinh Ngũ Cái nói: Dựa vào cái tham dục, Phật nói cần phải dứt trừ. Tham của thế gian này, mặc dù đều gọi tham, nhưng không phải đều là nghiệp đạo. Do trước đây đã nói. Phẩm thô thuộc

trong các hạnh ác, làm mười nghiệp đạo, nên chỉ khởi tham dục ác đối với vật của người gọi là nghiệp đạo tham. Nếu khác với đây, thì nghiệp đạo tham đắm vật của mình, lẽ ra thành? Châu phía Bắc, của Luân vương vì vẩn nạn cũng như thế. Khởi tâm ghét, giận đối với loài hữu tình, muốn gây ép ngặt, gọi là nghiệp đạo giận. Ác kiến đối với việc thiện, ác v.v... bài bác không có, kiến này gọi là nghiệp đạo tà kiến.

Vì nêu ban đầu đề thâm nhiếp sau, nên nói là "thầy" v.v... đầy đủ, nên như Khế kinh đã nói tức chê bai nhân quả, hai Đức Thế Tôn v.v... Nói chung có mười một loại tà kiến khác nhau là không thí cho, cho đến nói rộng.

Như thế, đã nói tướng của mười nghiệp đạo, dựa vào nghĩa nào giải Thích-các tên gọi nghiệp đạo, tụng nói:

Ba trong ấy chỉ đạo

Vì bảy nghiệp cũng đạo.

Luận nói: Ba nghiệp sau trong mười nghiệp đạo, là đạo. Trong nghiệp nên đặt tên là nghiệp đạo. Chúng tương ưng với tư gọi là nghiệp. Vì nghiệp kia chuyển, nên chuyển, vì nghiệp kia vận hành, nên vận hành, như theo thế lực của nghiệp kia mà tạo tác. Bảy thứ trước vì là thân nghiệp, ngữ nghiệp, nên cũng là đạo của nghiệp, là chỗ du hành của tư, do có thể đẳng khởi tư của nghiệp thân, ngữ, vì nhờ nghiệp thân, ngữ làm cảnh chuyển. Vì

đạo của nghiệp, đặt tên nghiệp đạo. Cho nên, ở trong đây nói nghiệp đạo, nghĩa là đủ rõ: đạo của nghiệp, nghiệp của nghiệp, nghiệp của đạo. Mặc dù về loại khác nhau, nhưng một là khác vì trong luận Thế Ký đều cực thành.

Hoặc vì đạo của nghiệp, nên gọi là nghiệp đạo, vì vừa là nghiệp, vừa là đạo, nên gọi là nghiệp đạo, đầy đủ, nên nói: Nghiệp đạo của nghiệp đạo, vì một là khác, chỉ nói nghiệp đạo. Nghĩa của nghiệp đạo thiện, so với đây nên biết.

Gia hạnh, hậu khởi nên gọi nghiệp đạo. Vì tư cũng duyên với chúng làm cảnh chuyên, nên về lý lẽ ra cũng nên nói, mà không nói, vì vốn dựa vào nghiệp căn bản kia mới chuyên và trước có nói phẩm thô, vì làm nghiệp đạo. Lại, do căn bản vì có bớt, thêm, nên đã khiến vật thể trong, ngoài, có giảm, có tăng, hai phần kia không như vậy, nên không phải là nghiệp đạo. Tất cả nghiệp đạo ác đều biểu hiện trái với thiện.

Dứt các thiện căn do nghiệp đạo nào? Dứt sự khác nhau của nối tiếp, tướng khác nhau thế nào? Tụng nói:

*Chỉ tà kiến đoạn thiện
Đoạn Dục giới sinh đắc
Bỏ nhân, quả tất cả
Dứt dần, hai đều xả
Người nam, nữ ba châu
Kiến hành dứt, phi đắc*

*Nói thiện, nghi có kiến
Liên hiện, trừ người nghịch.*

Luận nói: Trong nghiệp đạo ác, chỉ có phẩm thượng gồm đủ tà kiến, có thể đoạn thiện căn.

Nếu vậy, vì sao trong luận này nói: Thế nào là các căn bất thiện của phẩm thượng? Nghĩa là các căn bất thiện có thể đoạn dứt thiện căn, hoặc vị lìa dục đầu tiên đã trừ. Do bất thiện căn có công năng dẫn tà kiến, nên sự tà kiến được truy tìm ở gốc bất thiện kia. Như lửa cháy làng, do giặc phóng hỏa đốt, nên thế gian nói: Làng bị giặc đốt.

Những thiện căn nào bị bất thiện căn này đoạn?

Nghĩa là chỉ đoạn thiện căn sinh đắc của cõi Dục, còn thiện của cõi Sắc, Vô sắc trước đó thì không đoạn thành. Như vậy, làm sao giải thích thông suốt Thi Thiết túc luận, như luận kia nói: Chỉ do lượng này là con người đã đoạn thiện căn của ba cõi? Vì y chỉ vào thiện căn vốn đã được, lại nói xa, vì hiện nay thiện căn nối tiếp không còn đủ sức chứa nhận (khí cụ).

Vì sao chỉ đoạn thiện căn sinh đắc?

- Do gia hạnh thiện căn trước kia đã lùi sụt. Như nói: Như thế Bồ-đặc-già-la thành tựu thiện pháp... cho đến nói rộng.

Thành tựu thiện pháp đã nói trong đây, là nói chung thành tựu gia hạnh, sinh đắc. Lại nói thiện pháp biến mất, nghĩa là lời nói này chỉ nói thiện gia

hạnh. Lúc sắp đoạn thiện là đầu tiên xả, nên nói có thiện căn tùy chuyển, câu hành chưa dứt: Đây là chỉ rõ vẫn có thiện căn sinh đắc, thời gian sau đó, tất cả đều dứt. Vì do sự dứt này, nên gọi là đoạn dứt thiện căn.

Hỏi: Việc đoạn thiện căn này nhân, vị nào?

Đáp: Nghĩa là có một loại trước kia đã thành tùy miên ý thích bạo ác, sau gặp phải sức duyên của bạn ác trợ giúp càng tăng mạnh thêm, nên thiện căn giảm, bất thiện căn gia tăng. Về sau khởi tà kiến bác nhân, bác quả, khiến cho tất cả thiện đều chìm mất. Do sự nối tiếp nhau này là thiện mà trụ. Nhân này, vị này mà đoạn thiện căn.

Hỏi: Sao gọi là tà kiến bác nhân, bác quả?

Đáp: Chê bai hạnh diệu hạnh ác, gọi là bác nhân, chê bai quả dị thực, gọi là bác quả.

Tà kiến có hai, là duyên giới mình và duyên giới người, hoặc duyên hữu lậu và duyên vô lậu.

Hỏi: Ai có thể đoạn thiện căn?

Đáp: Nên nói tất cả bất thiện căn có thể đoạn dứt thiện căn. Chín phẩm thiện căn có thể bị đoạn ngay, như Kiến đạo đoạn những phiền não thuộc kiến chẳng? Nếu không như vậy thì sao? Nghĩa là đoạn dần chín phẩm tà kiến, chín phẩm thiện căn thuận nghịch đối nhau, thứ tự dứt dần, như Tu đạo đoạn những phiền não hoặc thuộc tu. Nghĩa là tà kiến phẩm hạ hạ đoạn thiện căn phẩm thượng

thượng cho đến tà kiến phẩm thượng thượng đoạn thiện căn phẩm hạ hạ. Cho nên, Luận này nói: Thế nào gọi là các thiện căn vi tế câu hành? Là các thiện căn được xả bỏ cuối cùng khi đoạn thiện căn, vì xả thiện căn đó nên gọi là đoạn thiện căn.

Nếu vậy, vì sao văn kia lại nói: Thế nào là các bất thiện căn phẩm thượng? Nghĩa là các bất thiện căn có thể làm đứt đoạn thiện căn?

Không nên ở đây lại gạn hỏi về nghĩa lý đó. Vì nương theo trước đề hỏi lý đó đã thành, nghĩa là ở đây nhân trước đoạn thiện căn vi tế, tức mới hỏi bất thiện căn thượng phẩm có khả năng đoạn. Thiện căn vi tế trước đã thuộc về hạ phẩm, sau có thể đoạn, lý thuộc về bất thiện căn thượng phẩm, không nhọc công gạn hỏi làm gì.

Nếu giống như Tu đạo đã đoạn các hoặc thì lẽ ra ở trung gian, chung cả khởi và không khởi. Quả của các luật nghi có từ gia hạnh, có từ thiện tâm sinh đắc sinh ra. Nếu từ thiện tâm gia hạnh sinh, thì trước tiên xả luật nghi, sau mới đoạn thiện căn. Tuy nhiên, đoạn căn bản, gia hạnh thiện, đều gọi là đoạn thiện căn. Y theo nghĩa này, nên nói ở vị trí đoạn thiện căn, xả các luật nghi. Nếu từ thiện tâm sinh đắc sinh ra ấy, tùy theo đoạn phẩm nào có thể sinh thiện căn, thì Luật nghi đã sinh, bấy giờ bèn xả. Xả chủ thể cùng khởi, thiện căn kia xả theo.

Ở xứ nào có thể đoạn thiện căn?

Ba châu cõi người, không phải cõi ác, cũng không phải cõi trời. Vì sao thế? Vì tuệ nhiễm, không nhiễm trong đường ác không bền chắc, vì trong cõi trời hiện thấy quả của các nghiệp thiện ác.

Nói ba châu: Trừ Bắc câu-lô, vì xứ ấy không có A-thế-da cực ác. Có sư khác nói: Chỉ châu Thiệm bộ.

Nếu vậy, thì sẽ trái với Luận này đã nói. Như Luận này nói: Người châu Thiệm-bộ thành tựu ít nhất là tám căn; châu Đông, Tây cũng vậy.

Như thế, đoạn thiện căn được dựa vào thân loại nào? Chỉ thân nam, nữ, vì ý chí quyết định.

Có sư khác nói: Cũng không phải thân nữ, vì dục, cần, tuệ v.v... đều tối tăm, chậm lụt.

Nếu vậy thì sẽ trái với thuyết của Luận này đã nói. Như Luận này nói: Nếu thành tựu nữ căn thì nhất định thành tựu tám căn. Nam căn cũng vậy.

Hỏi: Vì hành nào có khả năng đoạn thiện căn?

Đáp: Chỉ người có hành thuộc về kiến (kiến hành) chứ không phải hành thuộc về ái (ái hành). Các kiến hành là A thế-da ác rất bền chắc, rất sâu xa. Vì ý ác ưa tìm cầu nối tiếp, nên gọi là rất bền chắc, vì kiến xa nhập theo, nên gọi là rất sâu xa. Bởi rất bền chắc, rất sâu xa nên có khả năng đoạn thiện căn Các người ái hành A-thế-da ác rất háo động.

Do nghĩa lý này, nên cũng không phải Phiền-đê v.v... có thể đoạn thiện căn. Lại người loại này như chúng sinh trong cõi ác.

Thê của sự đoạn thiện căn là gì?

Nên biết, nó lấy phi đặc làm thê. Vì khi tà kiến nặng nề hiện ở trước, có thể khiến trở thành diệt các thiện căn, sự đặc thiện căn không thành tựu cứ tiếp nối sinh, vị này được gọi là thiện căn đã dứt, nên thê của đoạn thiện căn tức là phi đặc (trái nghịch với đặc).

Trước kia đã thành lập phi đặc là có thật, thiện căn đã dứt rồi, do đâu lại nối tiếp?

Do nghi có kiến, nghĩa là ở vị trí thiện nối tiếp, hoặc do sức của nhân, hoặc nương tựa bạn lành. Có đối với nhân quả, bỗng nhiên lại sinh nghi sự chiêu cảm đời sau, là có đối với nhân quả hay không, bỗng sinh chánh kiến, nhất định có đời sau, trước chấp là tà. Bây giờ, thiện căn thành tựu, được khởi trở lại, sự không thành tựu đặc thiện căn diệt, gọi là nối tiếp thiện căn. Chín phẩm thiện căn nối tiếp tức khắc, khởi dần, như hết bệnh ngay, khí lực tăng dần.

Ở trong hiện thân có thể nối tiếp thiện căn hay không? Cũng có khả năng nối tiếp, trừ người gây ra năm tội nghịch.

Có sư khác nói: Người chấp đoạn tăng, cũng không phải hiện đời có thể nối tiếp thiện căn. Dựa

vào hai loại người kia, kinh nói: Người kia nhất định đối với hiện pháp không thể nối tiếp thiện căn. Người kia nhất định từ địa ngục sắp mất, hoặc đối với người kia khi sắp thọ sinh, có thể nối tiếp thiện căn, không phải vị khác. Cho nên, nói vị sắp sinh, nghĩa là trong trung hữu; nói khi sắp mất, nghĩa là người kia sắp chết. Nếu do năng lực của nhân, người kia dứt thiện căn, sẽ được nối tiếp khi sắp chết, nếu do sức duyên mà người kia dứt thiện căn, sẽ được tiếp nối khi sắp sinh. Do tự lực, tha lực, nên biết cũng thế.

Lại, ý ưa phá hoại, không phải do gia hạnh phá hoại mà đoạn thiện căn là người hiện đời có thể nối tiếp thiện căn. Nếu ý ưa phá hoại và gia hạnh cũng phá hoại mà đoạn thiện căn, thì phải là sau khi thân hủy hoại mới được nối tiếp thiện căn. Nghĩa là thế gian có người bác bỏ không có đời sau, gọi là ý ưa phá hoại. Nhưng không thuận theo ý đó, tạo tác không phải gia hạnh phá hoại, giới không hoại và kiến hoại giới cũng hoại mà đoạn thiện căn, nên biết cũng thế. Cũng không phải kiếp sắp hoại và kiếp sơ thành, có dứt thiện căn, vì khi thế gian, hoại làm sức tăng thượng thẩm nhuần liên tục. Người thực hành hạnh diệu, không dứt thiện căn, vì tâm vững chắc, có hạnh lạc. Tà kiến đoạn thiện nhất định có bốn trường hợp: Bồ-thích-noa, vua Vị Sinh Oán, Đề-bà-đạt-đa, cùng một số người khác v.v... Như thứ lớp đó, nên biết khác nhau. Tà kiến, dứt

thiện, phá tăng, nói dối, phải biết nhất định chiêu cảm dị thực Vô gián, nghiệp Vô gián khác, hoặc chiêu cảm dị thực của địa ngục khác. Đã nhân nghĩa ấy, nói về dứt thiện căn. Nay, lại nên nói về nghĩa nghiệp đạo căn bản. Như nói trong hai nghiệp đạo thiện, ác, có bao

nhieu cùng sinh, cùng chuyển với tư? Tụng nói:

Nghiệp đạo tư cùng chuyển

Bất thiện: một đến tám

Thiện chia chung đến mười

Riêng ngăn: một, tám, năm.

Luận nói: Ở trong các nghiệp đạo đều cùng chuyển với tư. Và lại, bất thiện cùng chuyển với tư từ một đến tám.

Một đều cùng chuyển, nghĩa là ngoài phần lìa bỏ, tùy theo một trong ba thứ như tham v.v... hiện khởi, nếu gia hạnh trước đã tạo ác nghiệp, khi tâm nhiễm và không nhiễm của tham... hiện ở trước, thì tùy theo một mà được rất ráo. Kinh chủ chỉ nói "Tâm không nhiễm ô". Đây là nói giảm thái quá, vì lúc tâm nhiễm mạn, nghi v.v... khởi, cũng có gia hạnh trước đã khởi mà nghiệp đạo thành. Lại, nói gia hạnh tạo sắc ác, sắc nghiệp là nói tăng thái quá. Không sắc nghiệp nào mà không chấp nhận gia hạnh tạo trước, tâm không nhiễm khởi, nghiệp đạo mới thành. Cần phải phân biệt. Sau, so sánh loại như thế, phải nên chỉ trích.

Có sư khác nói: Ba nghiệp đạo của thân, mỗi nghiệp đạo đều có tư cùng chuyên, nghĩa là sát, trộm, tà dâm. Về lý, không nên như thế, vì tà dâm, tất nhiên có hai, không sai khiến người khác làm, tất nhiên tham rất ráo, vì sát, trộm tự làm, tất nhiên cũng có hai. Nếu căn cứ ở sai người khác làm, phải nói là khác nhau, tức vào lúc rất ráo thì, tham v.v... không khởi.

Lại nói: Tạp uest ngữ và ba thứ như tham, giận v.v..., hể có một thứ nào hiện tiền, gọi là một đều cùng chuyên.

Cách giải thích này cũng phi lý, vì thiếu chỉ lời nói, như trước kia ta nói, về lý là tốt.

Cả hai đều cùng chuyên: là hành tà hạnh Nếu tự hành động sát sinh, trộm cắp, tạp uest ngữ; hoặc sai bảo người khác làm thì tùy theo một thành, tham, giận, tà kiến tùy một hiện tiền. Nếu trước gia hạnh đã gây ra nghiệp ác tham v.v... với nhiễm và tâm không nhiễm hiện ở trước, thì tùy theo hai mà được rất ráo.

Ở đây, Kinh chủ nói thế này: Nghĩa là khi tâm nổi giận thì rất ráo thành nghiệp sát. Nếu khởi vị tham, thì rất ráo thành nghiệp trộm hoặc hạnh tà dục, hoặc tạp uest ngữ

Cách nói này cũng phi lý, vì nếu tự nó rất ráo, thì đối với sát, không có nhọc sức thuyết minh về giận. Ở đây, lại không chấp nhận do khác làm rất

ráo. Đối với trộm, tà hạnh, nói tham, cũng như thế.

Nói khi khởi tham, thành tạp uế ngữ. Lời nói này thiếu sót, vì chấp nhận có ba được thành.

Nếu gia hạnh ở trước, vào lúc rốt ráo mỗi mỗi nên nói tùy theo một như tham v.v....

Có sư khác nói: Đối với tiền của, mạng sống của người khác, khởi tâm muốn giết, trộm, khiến cho khi người ấy vừa chết liền lấy. Hoặc khi tó gái... của người khác ở trong thuyền v.v... mà phạm tà hạnh; trộm lấy rồi chỗ cũ Hành vi này không phải chỉ hai, vì trong tham, giận, tùy theo sự thích ứng phải có một. Lại, nói: Lời lừa dối, ly gián, thô ác, tùy khởi một lúc cũng cả hai đều cùng chuyển.

Cách nói này cũng phi lý, vì ba thứ như tham v.v... tùy theo sự thích ứng chấp nhận có một.

Do đó, thuyết trước nói, về lý là tốt.

Cả ba đều cùng chuyển. Nghĩa là gia hạnh trước đã tạo nghiệp ác, lúc khởi tham v.v..., tùy theo hai được rốt ráo. Nếu sai khiến một, sử tạo sát bình đẳng là một, tự hành dâm bình đẳng, đều cùng thời được rốt ráo. Nếu tự tạo tác hai, thì như lý, nên tư duy. Nếu gia hạnh trước kia đã tạo nghiệp ác, ngoài nhiễm, tham v.v... và lúc tâm không nhiễm hiện ở trước, thì tùy theo ba được rốt ráo. Nếu lúc khởi tâm nhiễm khác: Tham v.v... tự thành thân nhiếp nghiệp ngữ lừa dối, ly gián v.v... bèn tạo ra

một v.v... nên tư duy như lý.

Có sư khác nói: Sai khiến hai, sử rồi tự thực hành hạnh tà, đều được rất ráo và ba nghiệp trước của ngũ, tùy theo đều có khởi hai.

Cách nói này cũng phi lý, vì lúc dâm được rất ráo, nhất định có tham, nên phát nghiệp đạo ngũ, trong ba thứ như: Tham v.v... chấp nhận có một. Nếu khởi tâm khác, thì khác nhau, bốn đều cùng chuyển, nghĩa là vì muốn phá hoại người khác, nên nói lời lừa dối, hoặc ngũ thô ác, nghiệp đạo của ý một, nghiệp đạo ngũ ba. Nếu sai khiến hai, sử tự hành dâm v.v... nếu gia hạnh trước đã tạo nghiệp ác, lúc tham v.v... khởi, tùy theo ba được rất ráo.

Các loại như thế, căn cứ so sánh, nên tư duy. Có sư khác nói: Đều nói bốn ngũ.

Thuyết này phi lý, vì nên phân biệt. Như thế, năm, sáu, bảy đều như lý, nên tư duy.

Tám đều cùng chuyển. Nghĩa là gia hạnh trước kia tạo nên sáu nghiệp ác. Tự hành tà dục, đều cùng lúc rất ráo. So sánh khác nên tư duy.

Vì ba nghiệp sau không cùng có, nên không có chín và mười. Vì sao tà dục, phải tự nó rất ráo, không phải như sát v.v...

Sai khiến người khác, cũng thành sát v.v... Sai khiến người khác vì tâm nhiễm nhất định, nghĩa là nếu xúi giục người khác làm việc sát sinh v.v... thì nhất định có tâm nhiễm. Xúi giục người khác hành

dâm, chấp nhận tâm không có nhiễm, như gã con gái v.v....

Lại, hoặc của loại này, tất nhiên vì hiện tiền, nghĩa là do phiền não của thứ này hiện khởi, tự hành động sát v.v... khiến người khác cũng làm như thế. Không phải khiến người khác mê hoặc dâm, tất nhiên như mình. Lại, như tự mình xa lìa vì không nên làm, không sai khiến người khác làm, gọi là tự trái phạm, nghĩa là có hạnh xa lìa không nên làm. Trao con gái cho chồng nó, tự không phạm, nếu đối với cảnh này, tự là sát sinh, lúc sai bảo người khác giết, tự gọi là giết, nghĩa là nghe nói Bồ-tát đem con gái của mình thí cho người khác, nên đạt được quả ái. Nhưng không phải phạm hạnh, thuộc về nghiệp bất thiện. Nếu khiến người khác phạm, thì đồng với mình làm.

Há chấp nhận an trụ gia hạnh nghiệp ác, có thể chiêu cảm quả phước? Hoặc các Bồ-Tát lẽ ra phạm hạnh tà!

Lại, là sát v.v... căn cứ vào ngăn dứt cảnh mà thành. Là hành tà dâm, vì ngăn dứt thân mình. Do đó, không phải giết tất cả hữu tình, đều thành tội tha thắng (tội Ba-la-di), tùy theo giết tất cả, mà chỉ có hành dâm đều gọi là phạm trọng.

Lại, về lý, tất nhiên như thế. Vì các Bí-sô chỉ sai người giết, tất nhiên trở thành tội tha thắng, mặc dù làm mai mối nhưng không phạm trọng.

Vì sao khiến lìa sát, không được giới lìa sát mà chỉ sai khiến người khác sát sinh nên mắc tội sát sinh?

Sự so sánh này không bình đẳng. Chẳng phải không có tư duy sát mà có sai bảo người khác giết nhưng có tư duy không lìa sát mà sai bảo người khác lìa sát, về nghĩa không đồng nhau.

Lại, vâng giữ giới, ở chỗ mình, gương xả phạm Thi-la, vì vượt hơn so với chỗ người khác, nên đối với phạm giới, có xúi giục người khác phạm, gọi là tự phạm. Nếu đối với vâng giữ giới, không sai bảo người khác vâng giữ, gọi là tự gìn giữ.

Lại, trước đã nói. Trước đã nói là sao?

Nghĩa là trong cõi Dục, ác mạnh, thiện yếu. Lại vì pháp duyên khởi có đủ loại thù thắng không thể vãn nạn. Vả lại, như nhãn thức không trụ trong sắc, cũng không phải dừng lại ở mắt có thêm, bớt, mà không tùy theo sắc.

Lại, như từ tâm sinh đại, hiển v.v... không tùy theo sức tâm, thành tánh thiện v.v... mà hình thiện v.v... khác nhau tùy tâm.

Lại, tánh chất tiếng của ngữ nghiệp tùy theo tâm chuyển. Trong thời gian búng ngón tay, tánh chất của tiếng không tùy theo tâm.

Lại, người khác qua đời, mới thành nghiệp sát. Người khác bị hoại, không bị hoại, cũng thành chia sẻ v.v... Như thế, đối với giới, sai khiến người khác

vâng giữ, mình không tự vâng giữ, hoặc như đối với phạm giới, sai khiến người khác hủy phạm, có tự hủy phạm, trong đó sai khiến người sát, trở thành chủ nhân sát. Sai khiến người khác hành dâm, không thành chủ thể hành dâm.

Như thế, đã nói về nghiệp đạo bất thiện, đều chuyển với tư, số có không đồng. Nghiệp đạo thiện được triển khai chung với tư, chấp nhận đến mười.

Căn cứ riêng, biểu thị tướng, ngăn dứt một, tám, năm, cả hai đều cùng chuyển, nghĩa là năm thức thiện và dựa vào Vô sắc, tận vô sinh trí hiện ở trước, không có tán thiện bảy. Vì tuệ tương ưng với trí này, không phải kiến tánh, vì định Vô sắc đều không có luật nghi.

Cả ba cùng chuyển. Nghĩa là tương ưng với chánh kiến. Khi ý thức hiện ở trước, không có bảy sắc thiện.

Bốn cùng chuyển. Nghĩa là tâm vô ký ác, hiện ở trước, được luật nghi Cận trụ, Cận sự Cận sách.

Sáu cùng chuyển. Nghĩa là năm thức thiện, lúc hiện ở trước, được ba giới trên.

Bảy đều cùng chuyển. Là ý thức thiện, không tùy theo chuyển sắc, tương ưng với chánh kiến, khi hiện ở trước, được ba giới trên, hoặc tâm vô ký ác khi hiện tiền, được giới Bí-sô.

Chín cùng chuyển là năm thức thiện và dựa vào Vô sắc, lúc tận vô sinh trí hiện ở trước, được giới

Bí-sô. Hoặc Tĩnh-lự gồm nhiếp tận vô sinh trí, khi tương ưng với ý thức hiện ở trước.

Mười cùng chuyển. Nghĩa là ý thức thiện không có tùy chuyển sắc, tương ưng với chánh kiến, lúc hiện ở trước, được giới Bí-sô. Hoặc ngoài ra tất cả có tùy chuyển sắc, tương ưng với chánh kiến ở vị tâm chánh khởi.

Căn cứ riêng, biểu thị đối tượng ngăn dứt của tướng. Như thế, y cứ chung ẩn, hiển, thì không có đối tượng ngăn dứt, nghĩa là lìa luật-nghi có một, tám, năm.

Một cùng chuyển. Nghĩa là tâm vô ký ác, khi hiện ở trước, được một chi xa lìa.

Năm cùng chuyển. Nghĩa là ý thức hiện, không có tùy chuyển sắc, tương ưng với chánh kiến, khi hiện ở trước được hai chi v.v...

Tám cùng chuyển. Nghĩa là khi ý thức này hiện ở trước, sẽ được năm chi v.v...

Nghiệp đạo thiện, ác, ở giới, đường, xứ nào? Có bao nhiêu chỉ thành tựu? Bao nhiêu vừa có thành tựu, vừa hiện hành? Tụng nói:

*Trong địa ngục bất thiện
Giận, thô tạp, chung hai
Tham, tà kiến thành tựu
Châu Bắc thành ba sau.
Tạp ngữ, chung hiện, thành
Dục khác, mười chung hai*

*Thiện ở tất cả xứ
Ba sau chung hiện, thành.
Vô sắc trời vô tướng
Chỉ thành tựu bảy trước
Các xứ chung thành hiện
Trừ địa ngục, châu Bắc.*

Luận nói: Vả lại, đối với mười nghiệp đạo bất thiện trong Na-lạc- ca có ba nghiệp đạo chung cả hai thứ. Đó là thô ác ngữ, tạp uế ngữ, giận đều có cả hai thứ: hiện hành, thành tựu. Vì khô sở ép ngặt mắng chửi nhau, nên có lời nói thô, ác. Vì oán than, kêu la thê thảm, nên có lời nói tạp, nhơ. Thân, tâm thô mạnh, hung ác, không điều hòa thích hợp, vì oán ghét lẫn nhau, nên có tâm giận dữ. Tham và tà kiến thành tựu mà không hiện hành, vì không có cảnh đáng yêu, vì hiện thấy nghiệp quả.

Vì không có pháp hại nhau, nên không có sát sinh, nghĩa là chúng sinh địa ngục chỉ do nghiệp hết thì chết. Vì không có thâm lấy của cải, người nữ, nên không có trộm, dâm. Vì vô dụng, nên không có ngữ lừa dối. Hoặc nói lời lừa dối, làm cho người nghĩ tưởng đảo điên, nhưng tưởng của chúng sinh địa ngục kia do thường đảo điên nên không có lời nói lừa dối. Vì chúng sinh địa ngục thường lìa nhau, hoặc vì vô dụng, nên không có ly gián ngữ.

Tham, giận, tà kiến của châu Bắc Câu-lô, đều quyết định thành tựu, mà không hiện hành. Vì

không thâm nhiếp ngã sở, nên thân, tâm điều hòa không có tham hiện hành. Vì không có việc nào hại nên không có sân hiện hành. Vì không có ý ưa thích điều ác, nên không có tà kiến hiện hành. Chỉ có tạp uế ngữ là đều thành tựu và hiện hành. Do người xứ kia có lúc ca vịnh với tâm nhiễm ô. Lại vì lượng sống lâu nhất định, nên không có sát sinh. Vì không thâm lấy của vật và người nữ, nên không có trộm và dục tà hạnh. Vì không có tâm lừa dối, nên không có lời nói dối trá, lừa đảo, hoặc vì vô dụng. Vì thường hòa vui, nên không có lời chia rẽ. Vì lời nói thanh tao, đẹp đẽ, nên không có lời thô ác.

Người xứ kia hành động phi phạm hạnh thế nào?

Nghĩa là khi người nam, người nữ kia khởi nhiễm với nhau, nắm tay dắt nhau đi đến dưới gốc cây, nhánh cây rũ xuống, che khuất họ, biết là nên hành dâm, nếu cây không rũ nhánh xuống, thì hai người cảm thấy thẹn, rồi chia tay nhau

Trừ châu Bắc câu-lô và địa-ngục, còn lại trong cõi Dục có mười nghiệp đạo đều chung cả hai, nghĩa là cõi tầng trời cõi Dục, quý, bàng sinh và ba châu người, mười nghiệp đạo ác đều đủ thành-hiện, nhưng vẫn có khác nhau. Nghĩa là trời, quý, bàng sinh. Bảy nghiệp đạo trước chỉ có ở giữa (phi luật nghi, phi bất luật nghi) và đều thâm nhiếp luật nghi. Hai thứ đều có trong ba châu người.

Mặc dù chúng chư thiên không có giết trời, nhưng hoặc có khi sát hại loài khác.

Có sư khác nói: Trời cũng giết trời, chỉ thân trời bị đứt rồi, mọc ra trở lại. Vì thế, nên trong cõi trời Dục có nghiệp đạo sát.

Đã nói về bất thiện. Ba thứ như vô tham v.v... trong nghiệp đạo thiện, ở ba cõi, năm đường, đều có cả hai thứ, là: Thành tựu, và hiện hành.

Bảy chi thân, ngũ, Vô tướng Vô sắc chỉ chấp nhận thành tựu, tất nhiên không hiện hành, nghĩa là hữu tình bậc Thánh sinh cõi Vô sắc, thành tựu luật nghi vô lậu quá khứ, vị lai. Hữu tình vô tướng tất nhiên thành tựu luật nghi tĩnh lự thứ tư quá khứ, vị lai.

Nhưng bậc Thánh tùy theo dựa vào địa tĩnh lự nào từng khởi, từng diệt Thi-la vô lậu?

Lúc sinh cõi Vô sắc thành quá khứ kia. Nếu sáu địa ở đời vị lai đều thành, thì hai xứ đều không có nghĩa hiện khởi, nghĩa là Vô sắc chỉ có tánh bốn uân, vì hữu tình vô tướng không có tâm định, nên luật nghi tất nhiên phải nương nhờ đại chủng, tâm định, vì hai xứ lẫn nhau không có, nên không hiện khởi. Giới thú, xứ khác, trừ địa ngục, châu phía Bắc bảy thiện đều có cả hiện hành và thành tựu, nhưng có khác nhau, nghĩa là quý, bàng sinh có nghiệp đạo ở giữa là luật nghi. Nếu ở cõi Sắc chỉ có luật nghi, thì các tầng trời cõi Dục, ba châu đều

đủ hai thứ. Nghiệp đạo thiện ác, được quả thế nào?
Tụng nói:

*Đều cảm quả dị thực,
Tăng thượng và đẳng lưu
Khiên người khác thọ khổ
Vì dirt mạng, hoại uy.*

Luận nói: Vả lại, trước kia đã phân biệt mười nghiệp đạo ác, đều chiêu cảm ba quả.

Ba quả là gì?

Dị thực, đẳng lưu, tăng thượng khác nhau, nghĩa là đối với mười thứ ác, hoặc tập, hoặc tu, hoặc nhiều tạo tác. Vì công sức này, nên đọa Nại-lạc-la, là quả dị thực.

Từ khi ra khỏi địa ngục kia đến nay, sinh trong đồng phân của nhân gian này, thọ quả đẳng lưu, nghĩa là: Kẻ sát sinh thì tuổi thọ ngắn ngủi, người trộm cắp thì thiếu thốn về tiền của, người dục tà hạnh, thì vợ sẽ không trinh tiết, hiền thực, người nói lời lừa dối, thì thường bị chê bai, kẻ nói lời ly gián thì bạn thân bất hòa, người nói lời thô ác thì thường nghe tiếng ác, người nói như tập thì lời nói không có uy lực, nghiêm túc, người tham thì tham nhiều, kẻ giận dữ thì giận gia tăng, người tà kiến thì si tăng thượng.

Vì sao tà kiến làm cho si càng tăng? Sự huân tập khác không nên làm cho cái khác nó gia tăng?

Kinh chủ giải thích rằng: Phàm tà kiến kia là si

tăng. Há không là tà kiến tương ưng với vô minh, không phải dụng tướng tăng? Vì dựa vào tà kiến nên nay xem xét nghĩa này: ta nhận thấy khi tà kiến khởi thì trong sự việc hiện hữu không có hành tướng chuyển biến hư hoại các việc hiện thấy. So với tham sân tương ưng với vô minh thì si kia tăng nặng, sự tham, giận có hành tướng chuyển biến ở cảnh hữu. Hoặc kiến hành, là do sức tà kiến có thể khiến chân-trí xa lại càng xa hơn, vì si tăng là tà kiến tăng. Vì si chuyển khiến tìm cầu điên đảo. Người tà kiến tăng, si lại càng tăng. Do kiến chuyển biến khiến chướng ngại chân-trí. Do đó, mới nói tà trí là kẻ thù cận kề bên chánh trí, vì làm bè bạn với vô minh, ở đây phân biệt gọi là quả đẳng lưu của nghiệp đạo.

Sao tuổi thọ ngắn ngủi là quả đẳng lưu của sát? Sự sống lâu của con người, tất nhiên là quả của nghiệp thiện phải không?

Về vấn đề này, Kinh chủ giải thích như vậy: Không nói tuổi thọ con người tức là quả của nghiệp sát, mà chỉ nói là do giết người, nên tuổi thọ ngắn. Nên biết nghiệp sát làm nhân chướng-ngại cho mạng căn của con người, khiến cho không sống lâu.

Với nghĩa mà Kinh chủ nói ở đây, thật khó biết rõ, vì nếu sự giết hại làm nhân có thể chiêu cảm tuổi thọ ngắn, thì ngắn chính là chỉ một pháp nào đó là quả của sát không phải tuổi thọ? Ví dụ như

thời vàng ròng ngắn, tức là vàng, tuổi thọ lẽ ra cũng như vậy. Sự ngắn ngủi há không phải tuổi thọ? Vậy sao có thể nói tuổi thọ không phải quả sát? Nếu cho rằng nghiệp sát có thể chiêu cảm tai họa của mạng nên sát làm nhân không phải chiêu cảm tuổi thọ, thì trong đây nên nói thế nào gọi là tai họa của mạng? Không thể nói nghĩa là nào dao, nào thuốc độc v.v... dao v.v... chỉ là duyên của tai họa.

Lại, không nên nói là quả đẳng lưu của sát, vì đó là quả tăng thượng của hữu tình. Cho nên tai họa của mạng, chướng ngại của mạng, nghĩa ấy là một. Đã nói nghiệp sát làm nhân chướng ngại mạng, nên nói chướng ngại mạng trong đây là gì? Nếu cho chướng ngại của mạng tức tuổi thọ không sinh, thì đây lại nên tư duy là có hay không? Nếu "không có" là quả, thì thế sẽ không thành, vì không phải con người trụ ở bản tâm nói không là có quả, nếu là có thì chướng ngại của mạng không khác với tuổi thọ, ấy là trái với đã nói tuổi thọ không phải quả của sát. Về lý, nên giải thích: Không nói tuổi thọ của người là quả dị thực của sát, mà chỉ nên nói nghiệp sát sinh này đến gần quả tăng thượng, nghĩa là dù sự sống lâu của con người là do nghiệp thiện chiêu cảm, mà là do sức tăng thượng của nghiệp sát sinh, nên đã khiến cho sự sống lâu kia được nối tiếp nhau chỉ qua một ít thời gian, vì trong cõi Dục, bất thiện thường vượt hơn thiện. Và có sức tăng thượng có thể khuất phục

thiện.

Hỏi: Nếu vậy sao gọi là quả đẳng lưu?

Đáp: Vì biểu thị có rất gần trong quả tăng thượng. Nếu cả hai đều đặt tên là quả tăng thượng, thì sẽ không nói rõ quả có gần, xa khác nhau. Nếu cho rằng không như vậy, thì sao bất thiện lại dùng Tu đạo đoạn vô phú vô ký làm quả đẳng lưu? Với lý thì không có trái, cho nên, có thể nói tuổi thọ ngắn ngủi của con người là do nghiệp sát sinh đã dẫn đẳng lưu.

Mười nghiệp đạo này chiêu cảm quả tăng thượng, nghĩa là mọi vật sở hữu bên ngoài giúp cho đời sống, vì sát sinh nên vẻ sáng láng, tươi nhuận ngày càng rất ít. Vì không cho mà lấy, nên thường gặp phải sương, mưa đá, thu hoạch lúa thừa thớt, hạt chắc rất ít. Vì dục tà hạnh nên gặp nhiều trần cấu. Vì nói lời lừa dối, nên có nhiều thứ hôi thối, như bản. Vì nói lời chia rẽ, nên chỗ cư trú nay quanh co, hiểm trở. Vì nói lời thô ác, nên gặp nhiều sự, xấu ác, ruộng đầy gai chông ruộng muối mặn đắng. Vì nói lời tạp uế, nên thời gian đổi thay. Vì tham, nên quả ít, vì giận nên quả thừa, vì tà kiến, nên quả ít, hoặc không có. Đó gọi là phân biệt quả tăng thượng của nghiệp đạo.

Gây ra một nghiệp sát, chiêu cảm địa ngục rồi, lại chiêu cảm quả tuổi thọ ngắn ngủi bên ngoài quả ác nữa?

Có sư khác nói: Đối với một nghiệp sát, trước hết, thọ dị thực, kế là tăng thượng gần, sau, làm tăng thượng xa, nên có ba quả. Về lý, khi thật sự giết thì khiến cho người bị giết chịu khổ, mạng sống bị cắt đứt, mất đáng vẻ uy phong. Vì làm cho người khác khổ, nên đọa vào địa ngục. Vì cắt đứt mạng sống người khác, nên tuổi thọ trong cõi người ngắn ngủi, trước là quả gia hạnh, sau là quả căn bản, sát sinh, đều có mạng, phần gần của căn bản. Do hủy hoại đáng vẻ oai phong, nên chiêu cảm công cụ ác bên ngoài.

Thế nên, nghiệp sát có ba thứ quả, nghiệp đạo ác khác, như lý nên tư duy.

Do đó, nên căn cứ biết được ba quả của nghiệp đạo thiện. Vả lại, đối với lìa sát, hoặc tập, hoặc tu, hoặc tạo tác nhiều, vì năng lực này, nên thọ quả dị thực được sinh lên cõi trời. Từ cõi trời kia mất rồi sinh đến trong cõi người, chiêu cảm thọ quả tăng thượng gần của thọ sống lâu, tức là do đó, chiêu cảm các công cụ bên ngoài, có quả tăng thượng xa của đáng vẻ đại uy phong.

Ba quả thiện còn lại, trái với ác nên nói.

Lại, Khế kinh nói: Trong tám chi tà chia nghiệp sắc làm ba tức là tà ngữ, tà nghiệp, tà mạng.

Lìa tà nghiệp, tà ngữ, tà mạng là gì?

Mặc dù tách rời tà nghiệp, tà ngữ, tà mạng kia, không mà nói riêng. Tụng nói:

*Tham sinh nghiệp thân, ngũ
Vì tà mạng khó trừ
Chấp mạng, giúp tham sinh,
Phi lý, trái với kinh.*

Luận nói: Sự giận, si sinh ra hai nghiệp ngũ và thân. Như thứ lớp, chỉ gọi tà ngũ, tà nghiệp. Từ tham, sinh ra hai nghiệp thân, ngũ. Tà ngũ, tà nghiệp, cũng gọi là tà mạng, do khó dứt trừ, nên đặt riêng khác với hai.

Tham nhỏ nhiệm, hay đoạt lấy tâm của các hữu tình. Người rất thông minh, cũng khó ngăn dứt, bảo vệ, nên tà mạng này đối với hai thứ tà ngũ, tà nghiệp rất khó dứt trừ. Các người tại gia khó đoạn dứt tà kiến vì phần nhiều vọng chấp sự an lành v.v... Người xuất gia khó dứt bỏ tà mạng vì duyên mạng hiện có đều thuộc về người khác. Vì muốn phải tu trân trọng, nên Phật lìa phần trước, nói riêng làm một.

Có sự khác chấp: Duyên mạng, tiền của, tham dục sinh ra hai nghiệp, thân, và ngũ mới gọi tà mạng, không phải tham khác sinh. Vì sao? Vì tự đùa bỡn, ưa thích ca, múa v.v... không phải giúp nuôi mạng. Việc này trái với kinh, nên về lý, nhất định không đúng. Xem đấu voi v.v... trong kinh Giới Uẩn, Đức Thế Tôn cũng lập các sự như: Tà thọ bên ngoài trần gian, giả kéo dài tuổi thọ v.v... là tà mạng. Do đó, không phải chỉ giúp bản mạng, mà tham phát ra thân, ngũ, mới gọi tà mạng. Chánh

ngũ, chánh nghiệp, chánh mạng trái với tà này, nên biết.

Vì sao trong nghiệp đạo, trước thân, sau ngũ, còn trong tám chi đạo, trước ngũ, sau thân?

Vì trong nghiệp đạo tùy theo thô tế, nói. Chi đạo, vì theo thứ lớp, căn cứ thuận với sinh nhau, nên trong Khế kinh nói tầm tứ đã phát ngũ.

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 43

Phẩm 4: NÓI VỀ NGHIỆP (PHẦN 11)

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

Đạo đoạn: nghiệp hữu lậu

Đây 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 chủ thể chứng đoạn và chủ thể đoạn hoặc được gọi là đạo đoạn, tức đạo Vô gián. Đạo này có hai thứ, là hữu lậu, và vô lậu. Nghiệp đạo hữu lậu có đủ năm quả.

Quả đẳng lưu: là các pháp sinh từ định, tương tự với nghiệp thuộc giai đoạn sau

Quả dị thực: là đạo đoạn trong địa của mình đã chiêu cảm quả dị thực đáng yêu.

Quả ly hệ: là sức của đạo này dứt hoặc, chứng

trạch diệt vô vi. Quả sử dụng: là đối tượng dẫn dắt của đạo: Câu hữu, giải thoát, đối tượng tu và đoạn.

Nói câu hữu. nghĩa là pháp cùng sinh. Nói giải thoát là Vô gián sinh, tức đạo Giải thoát. Nói đối tượng tu, nghĩa là tu vị lai. Đoạn: là trạch diệt. Do năng lực của đạo, nên đắc kia mới khởi.

Quả tăng thượng: Có thuyết nói là tự tánh, pháp hữu vi khác, chỉ trừ sự sinh trước.

Có thuyết nói: Đoạn lẽ ra cũng là quả tăng thượng của đạo, vì năng lực tăng thượng của đạo có thể chứng quả kia.

Hỏi: Nếu vậy, vì sao trong Tỳ-bà-sa chỉ nói dứt mười tùy miên cõi Dục là quả của Khổ pháp trí nhân, ly hệ, sử dụng, không nói đến quả tăng thượng này?

Đáp: Chẳng phải do không nói, nên không phải quả kia, mà là vì văn luận Tỳ-bà-sa nói khổ pháp trí là quả sử dụng, đẳng lưu của khổ pháp trí nhân, vì không hề nói là quả tăng thượng. Nhưng thật ra khổ pháp trí chính là quả tăng thượng kia, sở dĩ không nói là vì nghĩa cực thành. Điều này cũng nên như thế, nêu quả sử dụng, về lý, tức đã nêu quả tăng thượng, nên không phải chỉ có thể sự sinh là quả tăng thượng. Nói phi trạch diệt là vì quả của tâm, vì là quả này, không còn có nghĩa quả nào khác, tức nghiệp đạo vô lậu trong đạo đoạn, 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, vì khác với đạo đoạn trước kia, nên nói là khác. Kế sau, lời nói khác, so sánh với khác này, nên giải thích, nghĩa là vô lậu khác và nghiệp vô ký. Chỉ có ba quả, dứt trừ quả đã trừ trước,

nghĩa là trừ dị thực và ly hệ.

Đã phân biệt chung các nghiệp có quả. Kế là, nói về nghiệp của môn quả, có tướng quả, ở trong đó, trước nói về ba nghiệp thiện v.v... Tụng nói:

Thiện cùng đối với thiện

Đầu có bốn, hai, ba

Giữa có hai, ba, bốn

Sau hai, ba, ba quả.

Luận nói: Nói cùng đã nói, đều như kế nói, đều biểu rõ tùy theo đối tượng thích hợp khắp với nghĩa của môn trước. Vả lại, ba nghiệp: Thiện, bất thiện, vô ký, mỗi nghiệp làm nhân, như thứ lớp đó, đối với ba pháp thiện, bất thiện, vô ký, nói về số có quả, so sánh với nghiệp vô ký sau, nên biết nghĩa là nghiệp thiện đầu tiên, dùng pháp thiện làm bốn quả, trừ dị thực. Dùng bất thiện làm hai quả, nghĩa là sĩ dụng và tăng thượng, dùng vô ký làm ba quả, trừ đẳng lưu và ly hệ. Nghiệp bất thiện giữa, dùng pháp thiện làm hai quả, nghĩa là sĩ dụng và tăng thượng, dùng bất thiện làm ba quả trừ dị thực và ly hệ, dùng vô ký làm bốn quả, trừ ly hệ.

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

Quả đẳng lưu. Nghĩa là các nghiệp vô ký của phẩm Thân, Biên Kiến vì dùng năm bộ bất thiện làm đẳng lưu. Dùng vô ký làm ba quả như bất thiện.

Đã nói ba tánh, sẽ nói ba đời. Tụng nói:

Quá nơi ba đều bốn

Hiện và vị cũng thế

Hiện đối hiện hai quả

Vị đối vị, quả ba.

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

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

Đã nói về ba đời, sẽ nói về các địa, Tụng nói:

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

Luận nói: Tùy theo nghiệp của địa nào trong các địa?

Dùng pháp của địa đồng làm bốn quả, trừ ly hệ. Nếu là hữu lậu sẽ dùng pháp của địa khác làm hai quả là sĩ dụng và tăng thượng. Nếu là vô lậu, sẽ dùng pháp của địa khác làm ba quả, trừ dị thực và ly hệ, vì không rơi vào giới, nên không ngăn dứt đẳng lưu.

Đã nói các địa, sẽ nói về học v.v... Tụng nói:

*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 nghiệp làm nhân, như thứ lớp đó, đều dùng ba pháp làm quả. Riêng nghĩa là nghiệp học, dùng pháp học làm ba quả, trừ dị thực và ly hệ, dùng pháp Vô học làm ba cũng vậy, dùng không phải hai làm ba quả, trừ dị thực và đẳng lưu, nghiệp Vô học dùng pháp Học làm một quả, là tăng thượng. Về lý, nên nói hai, nghĩa là thêm đẳng lưu. Dùng Vô học làm ba quả, trừ dị thực và ly hệ. Dùng không phải hai làm hai quả, là sĩ dụng và tăng thượng, không phải hai nghiệp dùng pháp học làm hai quả, là sĩ dụng và tăng thượng. Nghiệp không phải hai, dùng pháp

học làm hai quả, nghĩa là sử dụng và tăng thượng, dùng pháp Vô học làm hai cũng vậy. Dùng không phải hai làm năm quả.

Đã nói học v.v... sẽ nói về đối tượng dứt v.v... của kiến. Tụng nói:

*Nghiệp do nơi kiến đoạn
Mỗi nghiệp 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 nghiệp làm nhân, đều dùng ba pháp làm quả. Riêng, nghĩa là nghiệp do Kiến đạo đoạn đầu tiên, dùng pháp do Kiến đạo đoạn làm ba quả, trừ dị thực và ly hệ. Dùng pháp do Tu đạo đoạn làm bốn quả, trừ ly hệ, dùng pháp phi đạo đoạn làm một quả, nghĩa là tăng thượng. Nghiệp do Tu đạo đoạn ở giữa dùng pháp do Kiến đạo đoạn làm hai quả, nghĩa là Sử dụng và tăng thượng, dùng pháp do Tu đạo đoạn làm bốn quả, trừ ly hệ, dùng pháp do phi đạo đoạn làm ba quả, trừ dị thực và đẳng lưu. Nghiệp do phi đạo đoạn ở sau, dùng pháp do Kiến đạo đoạn làm một quả, là tăng thượng, dùng pháp do Tu đạo đoạn làm hai quả, nghĩa là Sử dụng và tăng thượng, dùng pháp do phi đạo đoạn làm bốn quả trừ dị thực, đều như thứ lớp, nghĩa là tùy theo đối tượng thích ứng của các quả

đó, khắp các môn trên.

Lược nói pháp, lẽ ra như thế, nhân nói các nghiệp, nên lại hỏi: Như trong Luận này nói về ba nghiệp, nghĩa là nên tác nghiệp, không nên tác nghiệp? Và không phải nên tác, chẳng phải không nên tác nghiệp. Tướng chúng ra sao? Tụng nói:

*Nghiệp nhiễm không nên tạo
Có thuyết cũng phá chấp
Nên tạo nghiệp trái đây
Cùng trái với thứ ba.*

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

Có sư khác nói: Đối với việc phá hoại phép tắc, thì nghiệp thân, ngữ, ý, nếu là không nhiễm, cũng không nên làm. Do người kia không đúng với phép tắc thế gian, nghĩa là đối với thân nghiệp vô phú vô ký, hoặc đứng, hoặc đi, hoặc uống ăn v.v... các hữu tình không đúng với nghi lễ của thế tục, đều nói là thân nghiệp phá hoại phép tắc. Các hữu ngữ nghiệp vô phú vô ký khi phá hoại hình, lời nói và tác giả v.v... chỉ có không đúng với nghi lễ của thế tục, đều gọi là ngữ nghiệp v.v... phá hoại phép tắc, khởi hai nghiệp trước, được gọi là ý nghiệp phá hoại phép tắc. Ý này và nghiệp nhiễm, được gọi không nên làm. Người nên tạo tác nghiệp, trái với đây, đều trái với hai nghiệp trước, là nghiệp thứ ba.

Nếu căn cứ ở thế tục thì thuyết sau nói cũng có thể như thế, nếu dựa vào Thắng nghĩa, thì thuyết trước nói là tốt, nghĩa là chỉ nghiệp thiện, gọi là nên làm, chỉ các nghiệp nhiễm, gọi là không nên làm, nghiệp thân ngữ ý vô phú vô ký là không phải nên làm, chẳng phải không nên làm. Tuy nhiên, không phải tất cả nghiệp không nên làm đều thuộc về hạnh ác, vì chỉ có bất thiện là tánh ác, nên được gọi là hạnh ác, vì chiêu cảm quả ái, gọi là hạnh ác. Hữu phú vô ký dù là không nên làm, nhưng không thuộc về hạnh ác, do hành vi này quyết định không chiêu cảm quả ái, phi ái.

Nay, ở trong đây lại phải tư duy, lựa chọn: Vì do một nghiệp chỉ dẫn một đời hay dẫn nhiều đời? Lại, vì một đời chỉ dẫn một nghiệp hay dẫn nhiều nghiệp? Tụng nói:

Một nghiệp dẫn một đời

Nhiều nghiệp nên viên mãn.

Luận nói: Nếu căn cứ chánh lý, lẽ ra quyết định nói là chỉ do một nghiệp, chỉ dẫn một đời. Một đời này là nói rõ chúng phân đồng, vì được phân đồng, mới nói là đời. Nếu nói một đời do nhiều nghiệp dẫn, hoặc nói một nghiệp năng dẫn nhiều đời. Hai lời nói như thế, về lý đâu có lỗi nhưng lúc đầu có lỗi? Nghĩa là quả của nghiệp trước trong một sinh, quả của nghiệp sau cùng, khởi. Vì quả của nghiệp riêng, nên phải có sống chết, hoặc nhiều

sự sinh, không có tử sinh. Về lý, quả nghiệp chung quy khởi, vì như một sinh, nên cả hai đều có lỗi.

Trong một bản hữu, lẽ ra có rất nhiều sanh tử hữu, hoặc cho đến trung gian vô dư Niết-bàn, không bao giờ có sinh và tử.

Vì sao hạn định trong một đường, xứ có quả của nghiệp khác sinh, bèn có sống, chết? Có quả nghiệp khác khởi mà không có chết, sống? Quả của một nghiệp sau cùng, quả của một nghiệp khác khởi?

Về phương diện lý, nhất định nên lập có tử, có sinh. Lại, thừa nhận một đời nhất định bị dẫn do nhiều thứ nghiệp tạo tác thêm lớn, thì phải quyết định không có kẻ tuổi thọ trung bình và yếu, hoặc sẽ không thọ quả mà từ bỏ hẳn nghiệp kia. Tuy nhiên, trước đã nói.

Trước đã nói là sao?

Nghĩa là về lý, tất nhiên không có định nghiệp của thời phần đã chiêu cảm dị thực chuyển biến thọ của thời gian khác. Lại, về lý, tất nhiên không có định nghiệp của thời phần, không phải tạo tác thêm lớn, tất nhiên vì thọ dị thực.

Nếu cho rằng có sự sinh do nhất định, không nhất định nhiều thứ nghiệp dẫn, hoặc có sự sinh vì chỉ bị dẫn dắt do nhiều thứ định nghiệp, nên mới có trung bình, yếu và có sống lâu.

Quan niệm này cũng không đúng, vì nghiệp

quả của thời phần nhất định, không nhất định, vì thọ không có quyết định. Nếu có nghiệp quả của thời phần quyết định của một loại trung niên, lão niên, thì sẽ phải thọ nghiệp quả của trẻ nhỏ, đồng niên, thiếu niên.

Người thọ không nhất định, thọ ấy lại như thế nào?

Về lý, tất nhiên không có chấp nhận là trước, có sau, hoặc phần vị trước kia đã có nghiệp quả, tất nhiên là thọ nhất định, vì quả thọ nhất định. Tuy nhiên, vì ở đây không có lý quyết định, khiến cho nghiệp của vị trước quyết định quả thọ, làm cho nghiệp của vị sau thọ quả không nhất định cho.

Nên không có một đời bị nhiều nghiệp dẫn.

Câu nói sau cũng có lỗi, vì một nghiệp dẫn nhiều đời, thì định nghiệp của thời phần trở thành xen lẫn, ở đây không có lẫn lộn, như trước đã nói, nên không có một nghiệp có khả năng dẫn dắt nhiều đời.

Nếu như vậy, vì sao Tôn giả Vô Diệt tự nói: Ta nhớ lại xưa kia, vào một lúc nọ, nơi ruộng phước thù thắng, đã làm một dị thực thí thực. Từ đây, bảy lần sinh trở lại cõi trời Ba mươi ba. Bảy lần sinh trong cõi người, làm Chuyển Luân. Sau cùng, ta sinh ở nhà Đại Thích-ca, đầy đủ của quý báu, thọ nhiều vui sướng.

Luận Tỳ-bà-sa giải thích điều này rằng: Một thí

thực, vì dựa vào khởi nhiều tư duy nguyên thù thắng, với vị hay dẫn riêng, vì nhiều dị thực sinh, nên nói thế này: "Dị thực của một thí thực", không nên dị thực có thể chiêu cảm sinh lại? Mà chỉ vì biểu thị dựa vào cảnh của một thí thực, để khởi nhiều tâm tư, nguyện vọng, đã chiêu cảm sự khác nhau của dị thực, nên nói như thế. Hoặc biểu thị vì căn cơ đầu tiên, nên nói như thế: Người kia do một nghiệp chiêu cảm trong một đời được đại quý tộc, nhiều của và Túc sinh trí, do đây, lại tạo tác chiêu cảm phước đời khác. Như thế lần lượt đến thân sau cùng, sinh vào nhà giàu sang, được quả rất ráo. Như có duyên một Ca-lật-sa-bát-noa, dùng phương tiện siêng năng cầu lợi tức trở thành nhiều gấp ngàn lần, nói: Ta vốn do một Ca-lật-sa-bát-noa, cho đến nay trở thành đại phú quý.

Thế nên, một nghiệp chỉ dẫn một đời, dù nói một đời do một nghiệp dẫn, nhưng vẫn thừa nhận sự viên mãn là do nhiều nghiệp mà thành. Ví như họa sĩ, trước hết dùng một màu định vẽ hình dáng người kia, sau đó, tô thành nhiều màu sắc.

Hiện nay, một màu sắc được thí dụ trong đây làm một loại nghiệp của một sát-na. Nếu dụ một loại trái với lý của tông này, thì không phải một nghiệp dẫn một đời, nói có thể căn cứ một loại, vì loại tất nhiên nhiều, nên nhiều loại dẫn một đời là không đúng. Nếu nói một sắc dụ cho, một sát-na, thì không phải một sát-na có thể đồ họa hình dáng,

tức dụ đã lập đôi với chúng không có khả năng.

Nay, nhận thấy một loại nghiệp được dụ trong đây, làm sao dẫn nghiệp căn cứ ở loại mà được thành? Vì dẫn đến một đường, nghiệp có rất nhiều. Lời nói này ngụ ý biểu thị trong một loại nghiệp, chỉ một sát-na dẫn chúng phần đồng, đồng loại, dị loại, vì nhiều nghiệp, sát-na, có công năng làm viên mãn, nên nói là nhiều, như một màu sắc, trước đồ họa hình dáng, tô đắp nhiều màu sắc. Lời nói này hợp lý.

Thế nên, dù có cùng bầm thọt thân người, nhưng ở trong đó có đủ chi thể, các căn, hình lượng, sắc lực trang nghiêm. Hoặc có khi ở trước, đa số thiếu kém, vì chỉ do nghiệp năng dẫn viên mãn sinh. Không như vậy, thì thể lực mạnh mẽ của pháp một quả của tất cả nghiệp, cũng dẫn viên mãn sinh trái với dẫn nghiệp này, có thể mãn, không phải dẫn nghiệp.

Hai loại như thế, thể của chúng là gì? Tụng nói:

Hai vô tâm định đặc

Đều không thể dẫn khởi.

Luận nói: Hai định vô tâm tuy có dị thực nhưng không có sức mạnh để dẫn dắt chúng đồng phần do cùng với các nghiệp không phải đều có, nên tất cả thiện hữu lậu, bất thiện đạt được cũng không có sức mạnh để dẫn dắt chúng đồng phần. Do cùng với các nghiệp chẳng phải là một quả. Các

pháp thiện hữu lậu, bất thiện khác đều có cả hai, tức dẫn và mãn. Đức Thế Tôn nói chương nặng có ba, là Nghiệp chương, Phiền não chương và dị thực chương. Ba chương như thế, thể của chúng ra sao? Tụng viết:

*Ba chương nghiệp Vô gián
Và thường hành phiền não
Và tất cả đường ác
Châu Bắc, trời Vô tướng.*

Luận nói: Thể của nghiệp chương, là năm Vô gián:

1. Hại mẹ.
2. Hại cha.
3. Hại A-la-hán.
4. Phá hòa hợp tăng.
5. Tâm ác, làm thân Phật chảy máu.

Thể phiền não chương: là thường vận hành phiền não, phiền não phẩm hạ.

Nếu có thường hành, dù muốn chế phục dứt trừ phiền não, nhưng cũng khó được dịp thuận tiện. Do sự lần lượt của phiền não kia, khiến sinh phẩm thượng, vì khó có thể khuất phục, dứt trừ, nên cũng gọi chương. Phiền não phẩm thượng, nếu không thường hiện hành, khi đạo đối trị sinh, dễ được dịp thuận tiện. Mặc dù rất mạnh mẽ, nhạy bén, nhưng không thuộc về chương, dù ở cõi Dục, ràng buộc đủ hữu tình, bình đẳng đều thành tất cả phiền não,

nhưng sự hiện hành khác nhau, vì chương bất đồng, nên trong phiên nảo, tùy theo phẩm thượng, hạ, chỉ thường hiện hành, gọi là phiên nảo chương.

Thể của dị thực chương. Nghĩa là ba đường ác hoàn toàn và một phần đường lành, tức châu phía Bắc, trời Vô Tướng.

Vì sao gọi chương có thể làm chương ngại Thánh đạo? Và tư lương của đạo và vì lìa nhiễm? Không phải chỉ Vô gián là thể của nghiệp chương. Định nghiệp hiện có làm chương ngại kiến đế, tất cả đều thuộc về nghiệp chương, nghĩa là có các nghiệp tạo tác, thêm lớn, có công năng chiêu cảm noãn sinh, thấp sinh của đường ác, thân nữ, người, trời, hữu thứ tám v.v... và chiêu cảm Đại Phạm, thuận với thọ nghiệp sau. Hoặc hai sinh của một xứ sắc, Vô sắc có nghiệp này đều không có lý nhập kiến đế.

Hỏi: Vì sao không nói là nghiệp chương gồm nhiếp kiến?

Đáp: Trong loại này vì có không phải quyết định, nghĩa là trong chủng loại nghiệp như thế, đều có duyên mạnh có thể khiến chuyển biến trở lại, không chương Thánh đạo và tư lương đạo, nên ở đây dù có một ít nghiệp không thể chuyển, không xếp vào chương, nhưng vì chủng loại Vô gián đều không thể chuyển, nên chỉ ở đây xếp vào nghiệp chương.

Tỳ-bà-sa nói: Nhân duyên của năm Vô gián này dễ thấy, dễ biết, gọi là nghiệp chương, nghĩa là xứ, cỗi, sinh, quả và Bồ-đặc-già-la, nghĩa là năm Vô gián này, dùng mẹ v.v... làm xứ khởi. Cỗi, nghĩa là định này lấy địa ngục làm nơi hướng đến Sinh, nghĩa là năm Vô gián này quyết định này 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 hành vi Bồ-đặc-già-la của hoặc nặng. Cùng hiểu rõ người này có thể hại mẹ v.v... còn nghiệp khác thì không như vậy, không lập làm chương. Về chương khác thì phế lập, như phải nên biết. Phiền não trong ba chương này rất nặng, vì có công năng phát nghiệp, vì nghiệp chiêu cảm quả.

Có sư khác nói: Phiền não và hai chương của nghiệp đều rất nặng.

Vì có chương này, nghĩa là trong đời thứ hai, cũng không thể trị.

Hỏi: Vô gián là nghĩa gì?

Đáp: Nghiệp Vô gián này, sinh ở Vô gián, tất nhiên thọ quả, vì không có nghiệp của sự sinh khác có thể gián cách.

Có thuyết nói: Bồ-đặc-già-la tạo nghịch. Từ đây qua đời, chắc chắn sẽ đọa vào địa ngục, vì không có gián cách, nên gọi là Vô gián, vì hợp với pháp Vô gián, nên gọi Vô gián, như vì hợp với Sa-

môn, nên gọi Sa-môn.

Ba chương, nên biết có trong đường nào? Tụng nói:

*Ba châu có Vô gián
Chẳng phải Phiến-đệ kia v.v...
Ít ơn, ít hổ thẹn
Trừ chương, chung năm côi.*

Luận nói: Không phải tất cả chương, các đường đều có. Vả lại, nghiệp Vô gián chỉ ba châu của người, không phải Bắc Câu Lô, đường khác, đường khác. Trong ba châu, chỉ nữ và nam, không có Phiến-đệ v.v... như không có giới ác.

Có thuyết nói: Cha, mẹ đối với họ ít có ơn, họ đối với cha mẹ ít hổ thẹn, nghĩa là họ do cha mẹ sinh, không đầy đủ thân ái nhiệm. Lại, vì nhỏ yếu, nên nói ít ơn, họ đối với cha mẹ, sự hổ thẹn cũng nhỏ nhiệm, phải mang lòng hổ thẹn nặng, mới tiếp xúc tội Vô gián. Tuy nhiên, Thượng tọa bộ nói: Phiến đệ 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 tạo tác này sinh lên cõi trời Đô-sử-ba? Há chỉ có con người làm điều không nên làm, không sinh xứ trời kia, tức vì quyết định đọa địa ngục? Mặc dù Thượng tọa bộ gạn hỏi, vẫn nản nhưng về lời lẽ vẫn trái lý, đều không có suy nghĩ, tối tăm phát ra lời nói này. Lại, Thượng tọa bộ tự gạn hỏi đường bàng sinh v.v... cũng hại cha mẹ, sao chẳng phải Vô gián?

Bèn tự giải thích rằng: Vì tuệ giác kém, vì tướng biến đổi, hư hoại, vì từ ái mỏng, há nhân đây mà đối với Phiền-đê v.v... cũng chấp nhận được có, cho nên chẳng có Vô gián! Nếu thừa nhận loại kia có tội Vô gián, không phải Thượng tọa bộ nói vì khiến ít tin biết, nên tông của ta về lý là tốt. Nếu có người hại cha, mẹ phi nhân, cũng không thành tội nghịch, vì ít ơn, ít xấu hổ, nghĩa là cha mẹ kia đối với con không có như ơn của là người, con đối với cha mẹ kia không có như sự hổ thẹn của con người.

Đã nói nghiệp chướng chỉ người ở ba châu. Về chướng khác, nên biết năm đường đều có, nhưng phiền não chướng khắp tất cả xứ, nếu dị thực chướng thì hoàn toàn ba đường ác. Con người chỉ châu Bắc, trời chỉ có cõi Vô tướng, há là xứ ba châu, và thân Phiền-đê v.v... không phải pháp khí của Thánh đạo, nên thuộc về dị thực chướng? Không có lý như thế, vì dẫn nghiệp đối với sự sinh của họ dẫn dắt đồng phần nối tiếp nhau, có thể trở thành nam, làm pháp khí của Thánh đạo, chỉ là ba đường ác, Vô tướng, châu Bắc, quyết định không có nghĩa chấp nhận chứng Thánh đạo, nên chỉ lập dị thực chướng đối với họ.

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

Ở trong ba chướng nặng mà trước đây đã nói, nói năm Vô gián là thể của nghiệp chướng.

Năm nghiệp Vô gián, thể của chúng là gì?

Vả lại, Thượng tọa bộ nói: Ba nghiệp làm thể, thân nghiệp, ngữ nghiệp, mỗi nghiệp riêng, có thể chiêu cảm quả dị thực, về lý khó thành, nên chỉ vì sự mà ý nghiệp đã tạo tác nặng, nên thừa nhận có thể chiêu cảm dị thực thù thắng. Ý nghiệp này rất thừa. Thừa hoảng vì sao ông thừa nhận tư dựa vào sự chuyển biến của thân, ngữ, gọi là nghiệp thân, ngữ? Nay, thừa nhận ý nghiệp là thể của Vô gián, nên tạm khởi dục, tạo ra tư nghịch, tức thành Vô gián.

Lại, nói sự mà ý nghiệp đã tạo tác nặng, tự cho là chiêu cảm quả dị thực thù thắng. Điều này chỉ thừa nhận giả dối vì trái với tự tông, nghĩa là nếu có tư động phát thân, ngữ, thì tư này có thể nói tạo tác các sự thành nặng, nhưng tư kia không thể gọi là ý nghiệp, vì dựa vào hai môn thân, và ngữ mà chuyển, nên nếu tư không thể động phát thân ngữ, thì Thượng tọa bộ kia đã thừa nhận là ý nghiệp, nhưng sự tạo tác không phải nặng, thì đâu thể nói sự tạo tác của ý nghiệp nặng?! Nếu cho rằng động phát hai thân, ngữ, tư là ý nghiệp, tư tạo tác sự thành nặng nên nói ý nghiệp tạo tác nặng, điều này cũng phi lý, vì sự không phải nặng, nên chỉ có tư không thể thành hai nghiệp thân, ngữ. Ý nghiệp dẫn sự kia nặng đâu thể trở thành tạo tác sự nặng. Nói rõ ra động phát thân ngữ nên tạo tác thành nặng không phải tư, của ý nghiệp. Nếu quán sát

quả, vì tự tạo tác nặng, nên cũng nói ý nghiệp tạo tác nặng, nghĩa là tự trước ý nghiệp, có công năng dẫn đến quả của ý nghiệp, vì sự quả nặng, nên cũng gọi là sự nặng. Như thế thì lẽ ra có lỗi lớn.

Lại, không phải ý nghiệp và tư, của thân, ngữ, vì tánh nhân, quả, nên chiêu cảm chung dị thực. Chớ cho rằng, ý nghiệp kia và tư trước nó, cũng vì nhân, quả, nên đồng chiêu cảm dị thực.

Như thế thì có lỗi phi ái.

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

Lời nói này có nghĩa gì? Há với ý nghiệp chiêu cảm chung dị thực, tức khiến cho thể loại đây kia là đồng. Riêng tư lìa tâm, có thể chiêu cảm dị thực vì cũng khó thành, thì nên thừa nhận tâm là thể Vô gián. Hoặc thể là tư.

Lại nên tìm tòi, gạn hỏi nói có ý nghiệp là Vô gián. Vả lại, kẻ hại mẹ, do sức tư nào dẫn đọa địa ngục?

Vì tư của tư duy hay là tư của nghiệp đạo? Nếu là tư của tư duy làm sao đối với mẹ, hoàn toàn chưa có tổn hại, nhất định dẫn đọa địa ngục. Nếu là tư của nghiệp đạo thì sao có thể nói là không phải nghiệp thân, ngữ, một mình có thể chiêu cảm quả? Không phải do tư của tư duy, 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 nghiệp thân, ngữ, khi trước sau đối nhau, các tướng đều khác, không có lý của một quả, làm sao có thể nói thân nghiệp, ngữ nghiệp chiêu cảm dị thực riêng? Vì lý đó khó thành, nên lời nói của thuyết kia ở ngoài Thánh giáo. Nhưng về nghĩa quyết định của tông ta. Tụng nói:

*Trong năm Vô gián này
Bốn thân, một ngữ nghiệp
Ba sát, một nói 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 nghiệp đạo căn bản của ngữ lừa dối, một là gia hạnh nghiệp đạo sát sinh. Vì thân Như lai không thể hại.

- Vô gián phá tăng là ngữ lừa dối, đã là ngữ lừa dối, vì sao gọi là phá Tăng?

- Nhân được gọi theo quả, hoặc công năng phá. Nếu vậy, phá tăng, thể ấy là gì? Ai có thể phá tăng thành tựu?

Tụng nói:

*Phá tăng không hòa hợp
Tâm bất tương ưng hành
Tánh vô phú vô ký
Thành tựu sự phá tăng.*

Luận nói: Thể của phá tăng là không hòa hợp,

có tánh vô phú vô ký, thuộc về tâm bất tương ưng hành uẩn, há thành Vô gián?

Như thế, tăng bị phá hòa hợp là nhân nơi sự nói lừa dối mà sinh. Cho nên nói phá tăng là quả Vô gián, không phải người năng phá mà thành sự phá tăng này. Nhưng chúng tăng bị phá thành, người năng (chủ thể) phá thành cái gì và quả phá Tăng dị thực ở xứ nào? Có bao nhiêu thời gian? Tụng nói:

Người năng phá chỉ thành

Tội của nói dối này

Trọn một kiếp Vô gián

Tội tăng, thì khổ tăng.

Luận nói: Người phá tăng thành tội phá tăng. Tội phá tăng này, dùng ngữ lừa dối làm tánh, tức phá tăng đều sinh nghiệp vô biểu ngữ biểu. Người này tất nhiên sẽ phải đọa trong đại địa ngục Vô gián, suốt một trung kiếp, chịu khổ rất nặng. Các tội nghịch khác không hẳn đọa vào Vô gián, nhưng người này trải qua một đại kiếp, là vì ở cõi Dục, không có tuổi thọ lâu này, nên thời gian một trung kiếp cũng không đầy đủ.

Kinh nói: Thiên Thọ (Đề-bà-đạt-đa) khi sống lâu bốn vạn tuổi, sẽ sinh đến cõi người, chứng Bồ-đề Độc giác, nhưng không trái nhau với một kiếp sống lâu, nói: Vì trong phần ít của một kiếp đặt tên một kiếp, nên hiện có một phần, cũng đặt tên hoàn toàn như nói: Ngày này, ta có chướng ngại. hoặc như nói: Giặc đốt làng v.v...

Nếu gây ra nhiều tội nghịch, một tội nghịch đầu tiên đã chiêu cảm đọa địa ngục Vô gián, tội nghịch, còn lại lẽ ra không có quả! Không có lỗi không có quả, với người tạo ra nhiều tội nghịch, chỉ vì một tội có thể dẫn giúp đỡ tội khác mãi, nên tùy theo tội kia tăng, thì khổ lại tăng dữ dội, nghĩa là do nhiều tội nghịch, cảm thấy thân rất mềm mại trong địa ngục, nhiều khổ cụ dữ dội thọ gấp hai, ba, bốn, năm lần khổ nặng. Hoặc không có trung yếu thọ khổ nhiều thời gian, sao có thể nói tội khác nên không có quả?

Thượng tọa bộ ở đây, giải thích thế này: Hoặc ở địa ngục, chết mà sống lại.

Nếu vậy, sao không phải thuận với thọ nghiệp sau? Thượng tọa bộ đối với vấn nạn này đáp vặn lại: Nếu có tạo trước nghiệp bất thiện khác rồi đã dẫn đến địa ngục, về sau, tạo Vô gián lại như thế nào thành nghiệp Vô gián? Vì có thể gian thiên ở trung gian ư? Há tùy theo Vô gián trước, thọ tức thì?

Trước đây, ta đã nói về định nghiệp của thời phần, không có lý chuyển biến thọ dị thực của phần vị khác. Do đó, không nên vặn hỏi như thế.

Có thuyết nói: Trước tạo nghiệp ác nhất định khác, dẫn đến kế là sinh đọa địa ngục, về sau, không tạo Vô gián.

Có thuyết nói: Nếu tạo chỉ thành mãn nghiệp,

như gây ra nhiều tội nghịch: trước dẫn, sau mãi, không phải chỉ năng dẫn, gọi nghiệp Vô gián, nên Thượng tọa bộ kia hỏi vặn lại ở lời đáp không có khả năng. Tuy nhiên, Thượng tọa bộ kia đã nói vì có thể gian thiên ở trung gian ấy, điều này rất thô sơ đối với chiêu cảm sự sinh kế là, vì không có tác dụng đồng. Như vì bị ngăn cách do nghiệp thiện của thế gian thiên nên nghiệp ác đã không có sức chiêu cảm đọa địa ngục kế đó nên nói cái gọi là thuận với thọ nghiệp sau.

Như thế, nghiệp khác của địa ngục đã bị gián cách, không có công sức để chiêu cảm đọa địa ngục kế là, sao không đúng gian thiên bị ngăn cách, khiến cho về sau tạo tội nghịch trở thành thuận với thọ sau? Cho nên, giải thích của tông Đối pháp không có lỗi lầm:

Kinh nói: Năm tội nghịch thuận với sinh thọ. Ai ở xứ nào có công năng phá? Đối với ai? Phá vào lúc nào? Trải qua thời gian bao lâu để phá? Tụng nói:

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

Luận nói: Người phá tăng, phải là Đại Bí-sô, lẽ tất nhiên không phải người tại gia, Bí-sô ni v.v..., vì chỗ dựa của họ không có oai đức, chỉ người kiến hành, phi ái hạnh, vì ý ác, ưa thích rất sâu, vững

chắc, vì đối với phẩm nhiễm, tịnh đều thô động, phải là người trụ tịnh hạnh, mới có khả năng phá tăng, vì người phạm giới không có oai đức. Do đó chúng biết kẻ sau khi tạo tội nghịch khác, không có khả năng phá tăng, vì tạo tội nghịch khác và chỗ chiêu cảm thọ quả kia không có nhất định.

Ở đây, lại, nêu tịnh hạnh làm loại đầu tiên, là nhằm biểu thị ngữ đoạn nghiêm, đầy đủ, viên mãn v.v... vì kết nạp người xấu xí v.v... không có khả năng phá. Phải là phá chỗ khác, không phải đối với Đại sư, vì các Như Lai không thể khinh suất, ép ngặt, đối với lời lẽ oai phong, nghiêm túc, tất nhiên không ai có khả năng.

Chỉ phá phạm phu, không phải phá bậc Thánh, vì người khác không thể dẫn được chúng tịnh.

Có thuyết nói: Được nhận, cũng không thể phá, do nhận quyết định mà Phật đã nói, nên vì bao hàm hai nghĩa, nói là người ngu, phải là đả phá tăng, sự nhận khác với Phật. Nhận khác với Phật nói có Thánh đạo khác, nên phải nói là phá tăng vào lúc như thế. Đêm này, tất nhiên hòa hợp, không trải qua ở đêm.

Như thế, gọi là phá pháp luân tăng, làm chương ngại pháp luân Phật, vì phá hoại sự hòa hợp tăng, nghĩa là do khi tín hư hoại, chuyển biến tà đạo, Thánh đạo bị tạm thời chương ngại, không vận chuyển.

Nói tà đạo. Nghĩa là Đề-bà-đạt-đa nói dối năm việc là đạo xuất ly:

1. Không dùng sữa v.v...
2. Không dùng thịt.
3. Không dùng muối.
4. Nên mặc y phục không cắt rọc.
5. Nên ở chung trong chùa bên cạnh thôn xóm.

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

Người châu nào? Bao nhiêu người phá Pháp luân Tăng, phá Yết ma tăng? Bao nhiêu người ở châu nào? Tụng nói:

*Châu Thiệm bộ, chín người
Mới phá Pháp luân tăng
Còn phá Yết-ma tăng
Chung ba châu tám người...*

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

Nói đẳng v.v... là nói rõ vượt qua số này, không có hạn chế, chỉ phá Yết ma tăng ở cả ba châu, ít nhất là tám người, nhiều cũng không có hạn chế.

Ở cả ba châu: Vì có Thánh giáo và vì có chúng

đệ tử xuất gia tám người phải ở trong một giới, tăng chia làm hai bộ, làm yết-ma riêng cần phải có tám giới. Vượt qua số này, không ngăn, nên cũng nói đặng. Ở vào thời phần nào chấp nhận có phá tăng, phá Yết ma tăng? Từ sau kết giới, đến nay, cũng có khi đến pháp chưa diệt, phá pháp luân tăng, trừ sáu thời phân. Những gì là sáu? Tụng nói:

Nhọt đầu, sau hai trước

Phật diệt, chưa kết giới

Với sáu vị như thế

Không phá pháp luân tăng.

Luận nói: Đầu tiên, nghĩa là Đức Thế Tôn thành Phật chưa bao lâu, vì hữu tình có A-thế-da (chủng tử) thiện, nên A-thế-da ác vẫn chưa khởi. Sau, là đấng Thiện Thệ sắp bát Niết-bàn, Thánh giáo tăng rộng, vì khéo an trụ, nên tăng tất nhiên hòa hợp, Phật mới Niết-bàn.

Có sư khác nói: Vì chúng pháp tánh nhất định, vì chúng đều lo buồn, nên không phải đầu tiên, không phải sau, hai mặt nhọt (chia rẽ) giới, kiến ở trong Thánh đạo, nếu ở vị chưa khởi cũng không có phá tăng, phải là thấy mặt nhọt sinh, mới dám phá. Khi chưa lập chỉ-quán thì pháp vốn như thế, tăng nhanh chóng hòa hợp trở lại. Sau Phật diệt độ, bấy giờ, người khác không tin thọ bởi không có Đức Phật thật hiện hữu ở đời nên bị chia rẽ đối địch. Khi chưa kết giới, không có một nội giới Tăng chia hai bộ, có thể gọi là phá tăng. Đối với

sáu vị này không có phá pháp luân.

Như thế, phá Tăng, chư Phật đều có. Không như vậy, thì phải có ban đêm phá nghiệp người khác, ở Hiền kiếp này, thời kỳ Phật Ca-diếp-ba, Đức Phật Thích-ca Mâu-ni vì từng phá chúng người khác. Vả lại, không bàn luận việc khác, chỉ nói duyên nghịch. Tụng nói:

*Bỏ hoại ruộng ơn đức
Chuyển hình cũng thành nghịch
Mẹ, là nhân máu ra
Nếu đều không hoặc có
Tâm nghịch xuất Phật huyết
Sau hại Vô học, không.*

Luận nói: Vì sao hại mẹ v.v.... thành tội Vô gián, không phải tội khác? Do bỏ ruộng ơn, làm hủy hoại ruộng đức. Nghĩa là hại cha mẹ, là từ bỏ ruộng ơn.

Làm sao có ơn ? Vì gốc sinh thân? Làm sao từ bỏ mẹ v.v... là bỏ ruộng ơn đức?

Nghĩa là A-la-hán khác v.v... vốn đủ các đức thù thắng và có khả năng sinh phước đức cho mọi người. Vì hủy hoại nơi nương tựa của đức nên thành tội nghịch.

Nếu có con của cha mẹ, lúc mới sinh, bị giết, bỏ ngoài đường, cho sói báo ăn thịt v.v... Hoặc ở trong thai, dùng phương tiện muốn giết. Do sức định nghiệp đưa con không qua đời. Người mẹ kia

nào có ơn gì, mà từ bỏ đi thành tội nghịch?

Người mẹ kia, nhất định do có nỗi sợ không nuôi được v.v... đối với việc của con được đặt trong tình trạng khẩn cấp, nên khởi tâm muốn giết. Tuy nhiên, khi bỏ con, tất nhiên, người mẹ luôn ôm lòng xót thương, thường duyên nhớ đến con, nỗi luyến ái luôn ràng buộc tâm. do đó, nếu bỏ ơn này, thì sẽ phạm tội nghịch phẩm hạ.

Vì biểu thị tội nghịch có hạ, trung, thượng, nên nói là bỏ ơn đều thành tội nghịch. Hoặc do mẹ v.v... là pháp khí, ruộng giả sử người mẹ không có ơn nhưng người con lại hại mạng của mẹ mình tất nhiên đọa trong địa ngục Vô gián. Các người thông tuệ đều nói thế này: Đức Thế Tôn đã hiểu rõ căn nguyên, nói như thế tức chỉ nên tin sâu xa. Hình cha mẹ chuyển biến mà giết có thành tội nghịch không ? Cũng thành tội nghịch vì y chỉ là một.

Do nghĩa như thế, nên có người hỏi: Có người khiến người nam lìa mạng căn, không phải A-la-hán, cha, có gọi là nhận tội vô gián không? Có, bởi là mẹ chuyển biến hình. Ngược lại người nam này, hỏi người nữ cũng vậy.

Nếu có Yết-thích-lam nữ rơi rớt, người nữ khác nhặt lấy đem đặt trong âm môn của mình mà sinh ; đứa con này sau giết người mẹ thứ hai đâu thành nhân tội nghịch ! Vì là huyết thống của người mẹ thứ nhất, người nữ thứ hai như mẹ nuôi, chỉ thức

nương nhờ vào để tăng trưởng, mặc dù có các hành động như mẹ ruột. Mọi vấn đề hỏi như thế chỉ thành tội vô gián đồng loại.

Thượng tọa bộ ở đây, nói như thế này: Nếu Yết-thích-lam có mạng thì không có rơi rớt. Nếu có rơi rớt thì tất nhiên đã qua đời. Hữu tình, tất nhiên không sống ở phân nhơ. Không có việc này thì hỏi vô ích. Giả sử có như đây, thì việc hại người mẹ sau trở thành tội nghịch, vì bỏ ơn nặng ; còn hại người mẹ trước không như vậy, vì chẳng có liên quan ơn nặng đối với người con.

Thượng tọa bộ quyết định là do nghiệp. Trong các nẻo (cõi) không thể xét biết sự khác nhau của công năng, làm sao trung hữu xuyên qua kim cương, bụng mẹ đã bung lầy, không đi qua chỗ khác, lửa trong bụng mẹ có công năng làm tiêu tan vàng, đá mà Yết-thích-lam thêm lớn trong đó. Trong địa ngục hiện có trong bụng mẹ mà không thể thiêu đốt bụng mẹ, và đồng loại. Điều này lẽ ra cũng như vậy, vì sức nghiệp khó tư duy. Mặc dù Yết-thích-lam rơi vào trong bụng này, đâu trở ngại chuyển đến trong bụng khác mà tăng trưởng.

Tùng nghe kinh nói: Có Tôn giả Đồng tử Ca điếp, như thế mà sinh, đã đặt ở sản môn, vì hút hơi vào đến chỗ thai, không thể nói là ở trong phân nhơ, hoặc có chỉ từ miệng uống vào bụng, cũng do sức của nghiệp chuyển đến chỗ thai, nghiệp dụng hữu tình không thể nghĩ bàn. Mặc dù không có tâm

dục mà do sức của nghiệp. Có hút hơi đến bụng, liền thành thai tạng. Người mẹ sau dù có ƠN Gìn giữ, nuôi nấng, nhưng đối với thân con, không phải là gốc chủ thể sinh. Nếu hại người có công ƠN Gìn giữ, nuôi nấng v.v... sẽ thành tội nghịch thì giết mẹ nuôi phải thành tội vô gián. Cho nên, kia lập luận: Bỏ ruộng ân nặng, thì có lỗi không thành, hoặc lỗi bất định. Người mẹ trước dù thiếu công ƠN Gìn giữ, nuôi nấng v.v... mà đối với thân con, là gốc chủ thể sinh. Hoặc không phải là người nuôi nấng gìn giữ mình, mà hại, thì sẽ không thành tội nghịch, như trước đã nói : Vì mẹ có thù oán đối với con, nên con trở lại hại mẹ, tương ưng không có tội vô gián. Cho nên chỗ lập của thuyết kia không có quan hệ với nhân, cũng có lỗi không thành và lỗi bất định. Vì thế, chỉ những thắng duyên kết sinh ở cõi người mà hại, tức như hại mẹ ruột mới thành tội nghịch, không phải hại người chỉ nuôi nấng. Nếu đối với cha mẹ, khởi gia hạnh sát, rồi giết lầm người khác, không phạm tội vô gián. Nếu đối với người không phải cha mẹ, mà khởi gia hạnh khác, giết lầm cha mẹ, cũng không thành nghịch. Nếu một gia hạnh hại mẹ, và người khác, hai vô biểu sinh biểu, thì chỉ tội nghịch, vì thế lực của nghiệp vô gián mạnh. Tôn giả Diệu Âm nói: Ở trong vị vô gián này cũng có hai biểu, biểu là vì chứa nhóm cực vi hình thành. Nay, quán sát ý Tôn giả kia muốn nói biểu có nhiều cực vi, có thuộc về tội nghịch và có thuộc về tội

khác . Nghĩa là có đối với A-la-hán, không có tướng A- la-hán, cũng không có quyết định nhận hiểu A-la-hán này không phải A-la-hán, vì không có phân biệt, nên hại là thành tội nghịch, không phải đối với cha mẹ, hoàn toàn đồng với tội nghịch này, vì dễ nhận biết mà không nhận biết, cho dù có làm việc sát hại nhưng không có tâm từ bỏ ơn.

Người A-la-hán không có riêng tướng nêu, vì đã khó nhận thức phải, cũng khó biết không phải, nên tâm buông tuồng giết, cũng trở thành vô gián. Nếu có hại cha, cha là A-la-hán, thì sẽ mắc tội nghịch thôi, vì y chỉ là một.

Nếu vậy, thì nói dụ phải hiểu làm sao? Như nói: Phật bảo Thỉ Khiêm Trì! Ông đã gây ra hai tội nghịch, là hại cha, giết A-la-hán! Thí dụ kia biểu thị tỏ rõ một tội nghịch do hai duyên hình thành, hoặc dùng hai môn để quở trách tội nghịch kia.

Nếu đến chỗ Phật, có tâm độc ác, làm thân Phật chảy máu, thì tất cả đều phạm tội vô gián phải không?

Phải có tâm giết, thì mới thành tội nghịch, có tâm đánh chảy máu thì không có vô gián, vì không có tâm quyết định, hủy hoại ruộng phước.

Hỏi: Nếu phần vị gia hạnh sát, người kia chưa thành tựu Vô học, đến khi sắp chết, mới chứng được quả A-la-hán, giết người ấy có phạm tội nghịch không?

Đáp: Không, vì ở thân Vô học, không có gia hạnh sát.

Nếu tạo gia hạnh Vô gián không thể chuyển, thì có lìa nhiễm và được quả Thánh hay không? Tụng nói:

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

Luận nói: Gia hạnh Vô gián, nếu trung gian nhất định thành, thì quyết định không có lìa nhiễm, đắc quả, vì trung gian gia hạnh của nghiệp đạo ác. Nếu Thánh đạo sinh, thì nghiệp đạo không khởi chuyển nối tiếp, nhất định trái với Thánh đạo kia. Không phải người đã kiến đế, bị tiếp xúc do tội của nghiệp đạo. Gia hạnh Vô gián có thể chuyển mà nói nếu người kia không thể chuyển ư? Có chỗ nói như thế này: Điều không thể chuyển. Cho nên, Luận này nói: Có chưa hại sự sinh, nghiệp sát sinh chưa diệt, nghiệp này chiêu cảm thọ dị thực có quyết định đọa địa ngục hay không?

Đáp: Có, như gây ra nghiệp Vô gián, vị gia hạnh qua đời. Chỉ Man mặc dù có tâm muốn hại mẹ, nhưng chưa chính thức khởi gia hạnh hại mẹ. Đối với Đức Thế Tôn, dù có tâm hại, nhưng cũng chưa chính thức khởi gia hạnh hại Phật. Người kia tác ý, đến gần, mới xuống tay, Đức Thế Tôn vì ngăn dứt nghiệp chướng của ông ta, nên thậm chí chưa sinh niềm tin cũng không khiến cho được gần. Thất-lợi-cúc-đa đối với Bạc-già-phạm, cũng

không hoàn toàn khởi tâm, không có tâm đề ý, chỉ phát ý nói: Bạch Đức Thế Tôn! Nếu là đấng Nhất thiết trí, thì tự biết tránh khỏi.

Có sư khác nói: Cũng có thể chuyển, Luận này không nói gia hạnh vô gián đều không thể chuyển, mà chỉ nói gia hạnh không ngừng, người chết, nhất định đọa vào địa ngục; ngừng gia hạnh thì không phải là điều Luận kia bàn đến. Tuy nhiên, theo tông chỉ của ta, gia hạnh vô gián nói chung có hai:

1. Gần.

2. Xa.

Gần trong thời gian gia hạnh là không thể chuyển. Luận này căn cứ vào quan điểm này mà nêu vấn đề, nghĩa là có khởi gia hạnh hại ở mẹ, vừa đánh vô gián, mạng mẹ chưa chết, hoặc vì sức mẹ mạnh, hại lại con mình. Hoặc bị vua v.v... bắt giam để giết, hoặc tuổi thọ của con đã hết, tự gây nên qua đời ?

Căn cứ vào đây, Luận này nói rằng: Do còn chưa đến vị không thể chuyển mà chấp nhận có thể chuyển. Nếu không như vậy, Đức Thế Tôn nên nói gia hạnh vô gián, cũng là tội vô gián?

Phái Thí dụ nói: Năm nghiệp vô gián còn có thể chuyển, huống chi là gia hạnh vô gián kia ư? Nên, Khế kinh nói: Nếu có một loại, tạo tác thêm lớn đối với năm vô gián, tất nhiên sẽ đọa vào địa ngục.

Căn cứ một loại này nói: Biết có riêng một loại,

dù gây tội vô gián, nhưng không đọa địa ngục. Không như vậy, một loại sẽ trở thành lời nói vô dụng.

Lại, Đức Thế Tôn nói: Bà la, đặt ra giải thích ta đã nói, chỉ không có khả năng hiểu. Trong đây đã chỉ nói không hiểu lời nói là chương quyết định, nên biết Đức Thế Tôn nói tất cả nghiệp đều có thể chuyển. Lại, Đức Thế Tôn thuyết: Đi nhiều quanh tháp tất cả đều sẽ được sinh lên cõi trời. Lại Đức Thế Tôn thọ ký cho Đề-bà-đạt-đa, sau khi đoạn thiện căn, không thể đối trị. Lại, như phiền não chương, nghiệp chương, cũng có thể chuyển.

Đã nói như thế, đều không phải chủ thể lập, vì đối với kinh và lý, không khéo hiểu rõ. Và lại, phái kia dần có một loại kinh, với ý biểu thị có người gây ra đủ năm tội nghịch, vô gián, tất nhiên đọa vào địa ngục. Hoặc có khi dù chỉ tạo một tội nghịch, hoặc có khi tạo xong nhiều môn tăng trưởng, hoặc có chỉ tạo về sau không tăng, đều sinh Vô gián, đọa vào địa ngục. Lại, nêu ban đầu, nên nói một loại. Hoặc chỉ rõ có người nhân nghiệp Vô gián, Vô gián tất nhiên sẽ đọa trong Nại-lạc-ca vì có nhân nghiệp khác, nên nói một loại. Không nói một loại, là chỉ nhân nghiệp Vô gián, nhân Vô gián đọa địa ngục kia. Ý kinh Bà la biểu thị, người gây ra tội nghịch không nhận hiểu nghĩa sâu xa mà Đức Như Lai đã nói. Vì chương ngại nghiệp, nên sẽ, đạt được quả dị thực kia vì sức tăng thượng nên quán

đề thiện căn nhân đó bị tổn hại. Hoặc có ăn năn lo lắng vì bị tổn não. Đối với thuyết mà Phật đã nói, không thể hiểu sâu xa. Nếu chấp nghĩa kinh thì chỉ như văn kia, tức là cực thành vô gián không chuyển biến. Nói Vô gián, nghĩa là biểu thị không có gián đoạn.

Lại, Đề-bà-đạt-đa kia vì hiểu thô cạn lời Phật nói, vì sao phải đọa địa ngục Vô gián? Nên biết, đây là căn cứ ở sự giải thích sâu xa, dẫn chứng Phật thuyết "sinh lên cõi trời" về lý cũng không thành. Vì Đức Phật ở kinh kia, nói có sai khác, nghĩa là, kinh kia nói: Các người có nương tựa đi nhiều quanh Tháp đều sinh cõi trời. Người có phương tiện gọi là người có nương tựa, tức là có chấp nhận lý có sinh cõi trời. Tuy nhiên, phải Thí dụ lược dẫn kinh kia, bèn đem triển khai hữu tình phần nhiều tạo hạnh ác vì chấp nhận tạo tác mạnh mẽ rất nặng, các người gây ra hành vi ác khởi tâm thiện phẩm hạ, hoặc tâm vô ký ở chỗ tháp Phật tạm thời đi nhiều, ấy là vì diệt chung, chứng minh đoạn thiện ở sau không thành. Chỉ vì dứt thiện căn cũng có thể hồi chuyển. Đức Phật không nên nói Đề-bà-đạt-đa kia không thể đối trị, nên biết kinh kia nói, lại có nghĩa riêng. Nghĩa là Đề-bà-đạt-đa kia trước khởi dục ác, do đó đã phải đọa vào đường ác. Kế là, khởi gia hạnh, khi sắp phá tăng, do đó đã phải đọa vào địa ngục. Kế là sau, khi nói lừa dối phá hoại tăng. Do đó, đã chiêu cảm sự sống lâu của kiếp Vô gián.

Về sau, khởi tà kiến, dứt thiện căn rồi nhất định không thể khiến hiện khởi pháp trắng, nên nói sau này, tất nhiên không thể trị, không phải cho rằng, Đề-bà-đạt-đa kia bây giờ mới quyết định đọa vào địa ngục. Tuy nhiên, đối với vị này, chấp nhận có sinh nghi. Đề-bà-đạt-đa dù đến vị này, Phật tại sao không chữa trị? Như vua Vị Sinh oán, vì dứt trừ nổi nghi ngờ kia, bày tỏ ý không chữa trị, nói: Ta không thấy Đề-bà-đạt-đa có thể khiến hiện thân khởi một ít pháp trắng, nên ta đã từ bỏ, không muốn chữa trị.

Nói một ít pháp trắng, nghĩa là biểu thị sự ăn năn hướng thiện, ý trong đây nói rõ Đức Phật đã hiểu tường tận các người thân, Đề-bà-đạt-đa đã tạo nghiệp ác nặng như thế, đã dứt trừ các gốc thiện đều không có tâm hổ thẹn. Ta làm sao có thể giúp, chữa trị họ được lành bệnh? Nói có thể chữa trị, nghĩa là có thể hóa độ, khiến sinh thiện, với tâm ăn năn, chế phục bệnh hạnh ác. Nếu chưa tăng, thì sẽ khiến bệnh kia không tăng. Nếu đã có tăng, thì sẽ khiến cho bệnh hạnh ác kia sẽ yếu mỏng dần, không phải dứt hẳn gốc, mới gọi chữa trị lành. Như thầy thuốc ở đời trị bệnh, pháp cũng vậy. Thí dụ cho phiền não chướng, chứng minh cũng không thành. Ta cũng không thừa nhận Vô gián kia có thể chuyển, nghĩa là khi phiền não chướng phát, định nghiệp tất nhiên bảo vệ dị thực đều không thể chuyển, nên phải Thí dụ không khéo biết rõ kinh

và lý thú, vì phần lớn không có nghĩa chứa đựng ở tâm mình, giả dối khởi nói tà vạy.

Trong các hành động ác đưa đến nghiệp vô gián, tội nào nặng nhất?

Đôi với các hạnh diệu đưa đến nghiệp thiện của thế gian, quả nào nhất? Tụng nói:

*Nói lừa dối phá tăng
Lớn nhất trong các tội
Cảm tư đệ nhất hữu
Quả thiện lớn trong đời.*

Luận nói: Vì phá tăng, nên đã phát ngôn lừa dối. Tội này rất lớn trong các hạnh ác.

Vì sao tội này được thấu về hư cuống ngữ (nói lừa dối) ?

Do vì lời nói đã phát, dựa vào tướng khác, nghĩa là người kia đối với pháp, có tướng pháp, đối với phi pháp, có tướng phi pháp, đối với Đại sư, có tướng Đại sư, đối với thân mình có tướng không phải Nhất thiết trí. Nhưng do A-thế-da ác, bền chắc, sâu nặng, che giấu tướng này mà nói khác đi.

Nếu có trường hợp không do dị tướng phá tăng, thì không thể sinh tội nặng nhiều kiếp.

Vì sao tội này nặng nhất trong hạnh ác?

Do tội này phá hủy, tổn hại pháp thân Phật, vì chướng ngại đạo Giải thoát, thế gian sinh lên cõi trời. Nghĩa là tăng đã phá, cho đến khi chưa hòa hợp, sức phá có thể ngăn dứt các phàm phu v.v...

Chưa nhập chánh định, khiến không được nhập. Nếu đã nhập chánh định, khiến không được quả khác. Nếu đã được quả khác, khiến không được là nhiễm, nếu đã được là nhiễm, thì sẽ khiến không chứng lậu tận. Nghiệp tập, định, chứa, tụng, tư v.v... đã dứt. Tóm lại, do tăng bị phá, pháp luân của thế giới đại thiên không chuyển. Thân, tâm của trời, người rồng v.v... bị khuấy rối. Do tội này chắc chắn sẽ chiêu cảm dị thực của một kiếp địa ngục Vô gián, vì không phải hạnh ác khác, nên trong hạnh ác tội này rất nặng.

Nếu vậy, thì sao Đức Thế Tôn đôi khi nói ở trong các tội, nói là tà kiến nặng? Lại, nói ý nghiệp rất lớn trong các tội?

Căn cứ năm tà kiến, nói là tà kiến nặng. Căn cứ tất cả nghiệp, nói ý nghiệp lớn. Hoặc căn cứ Tu đạo, Kiên đạo, đều có tội đã được dứt. Như thứ lớp đó, nói là rất nặng. Hoặc nương tựa nơi cõi trời Quảng Quả đoạn các thiện căn, hại nhiều hữu tình. Như thứ lớp nói tội trọng. Chiêu cảm tư của quả dị thực đệ nhất hữu trong các thiện thế gian là quả lớn nhất, có thể chiêu cảm dị thực rất vắng lặng. Căn cứ quả dị thực, nói như thế: Như đi suốt qua dị thực kia, căn cứ ở năm quả để nói. Tức là nói tư tương ưng và Kim cương dụ định, có thể được quả lớn. Nghĩa là ngoài quả dị thực hay được ở đây, ở bốn quả A-la-hán hữu vi, vô vi, dù các Tư của đạo Vô gián vô lậu, đều trừ dị thực, được bốn quả khác.

Nhưng chỗ đạt được này rất thù thắng, vì các kết dứt hẳn làm quả này. Vì phân biệt quả này, nên nói nói thiện thế gian. Vì chỉ tội vô gián cũng nhất định đọa địa ngục các vô gián đồng loại cũng nhất định đọa địa ngục kia, không phải nhất định vô gián sinh, vì chẳng phải nghiệp vô gián.

Đồng loại của vô gián, tướng chúng thế nào? Tung nói:

*Như Mẹ, Ni, Vô học
Giết Bồ-tát trụ định
Và bậc Thánh Hữu học
Đoạt duyên hòa hợp tăng
Phá hoại các ngôi tháp
Là đồng loại vô gián.*

Luận nói: Nói đồng loại: Là nghĩa tương tự. Nếu có, đối với Mẹ, Ni, A-la-hán hành phi phạm hạnh, vì rất ô nhục, nên gọi là tướng nghiệp của đồng loại thứ nhất. Nếu có người sát hại Bồ-tát ở trong định, gọi là tướng của nghiệp đồng loại hai cha.

Nếu có người sát hại bậc Thánh Hữu học, gọi là tướng của nghiệp đồng loại thứ ba.

Nếu có người xâm đoạt duyên hòa hợp tăng, gọi là tướng nghiệp đồng loại phá tăng.

Nếu có người phá hoại tháp Phật gọi là tướng nghiệp của đồng loại thứ năm. Có nghiệp dị thực, rất hay làm chướng ngại trong ba thời gian. Nói ba

thời gian: Tụng nói:

Sắp được Nhân, Bất hoàn

Vô học, nghiệp làm chướng.

Luận nói: Nếu từ vị Đánh, khi sắp được Nhân, chiêu cảm nghiệp đường ác, đều rất làm chướng ngại, vì Nhân siêu việt địa của dị thực kia. Như người sắp rời khỏi nước mình đang cư trú, tất cả chủ nợ đều rất chướng ngại. Nếu khi có người sắp được quả Bất hoàn, nghiệp trói buộc cõi Dục, đều rất chướng ngại. Nếu khi có người sắp được quả Vô học, nghiệp cõi Sắc, cõi Vô sắc đều rất chướng ngại.

Hai vị sau này, dụ nói như trước. Nhưng ở đây trừ thuận hiện thọ và thuận với dị thực bất định thọ, nghiệp bất định và không phải thực của chỗ khác trong định dị thực.

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 44

Phẩm 4: NÓI VỀ NGHIỆP (PHẦN 12)

Như trên đã nói, Bồ-tát trụ định là người từ địa vị nào được gọi là trụ định. Bồ-tát kia lại đối với thuyết nào gọi là định. Tụng nói:

*Từ tu nghiệp diệu tướng
Bồ-tát được tên định
Sinh nhà quý, đường lành
Đủ nam vì niệm chắc.*

Luận nói: Từ việc tu có thể chiêu cảm nghiệp quả dị thực của ba mươi hai tướng đại sĩ phu tốt đẹp, Bồ-tát mới được gọi là trụ định. Vì từ thời gian này cho đến thành Phật, thường sinh cõi thiện và nhà quyền quý v.v...

Sinh cõi thiện là sinh cõi người, cõi trời. Do ở cõi này phần nhiều hành thiện, vì cân xứng với sự tốt đẹp, nên được gọi là cõi thiện. Ở trong cõi thiện thường sinh vào nhà quyền quý nghĩa là Bà-la-môn hoặc Sát-đế-lợi, trưởng giả giàu có, đại Bà-la-môn. Ở trong nhà quyền quý, nhưng căn có đủ, thiếu, còn Bồ-tát kia thường đủ thắng căn, thường cảm

thọ thân nam, thân nữ còn không làm, hưởng chi thọ thân Phiến độ v.v... Những kiếp sinh ra thường hay nhớ lại đời trước, việc thiện đã làm, thường không chịu khuất phục, thoái lui. Nghĩa là đối với tất cả phương tiện trong tất cả thời gian lợi lạc tất cả hữu tình tâm không mỗi một gọi là không thoái lui khuất phục. Do không có tụt hậu, chịu khuất phục, nên gọi là bền chắc.

Há không là chưa tu vị nghiệp của diệu tướng, tâm Bồ-đề không lùi lại, nên được gọi là trụ định. Vì sao cần phải tu vị nghiệp của diệu tướng, Bồ-tát mới được tên của vị trụ định? Vì bây giờ, hàng người, trời mới cùng biết chung, khi trước, chỉ có chư thiên đã biết, hoặc vào lúc bây giờ, Bồ-tát đang hướng về định Đẳng giác, trước đó chỉ Đẳng giác quyết định không phải địa vị nào khác.

Tương ưng nào biết tu nghiệp diệu tướng?
Tụng nói:

*Thiệm bộ, nam đối Phật
Tư Phật nghĩ chỗ thành
Hơn trăm kiếp mới tu
Đều trăm phước trang nghiêm.*

Luận nói: Bồ-tát phải ở châu Thiệm bộ mới có khả năng tạo nghiệp tu dẫn đến diệu tướng, vì tuệ giác của châu này rất sáng suốt, nhạy bén, nên chỉ là người nam, không phải thân nữ v.v... Bây giờ, vì đã vượt qua vị nữ v.v... ở đây không cần nói ; vì trong bài tụng trước đã nói: "Thường thọ thân

nam", nghĩa đã rõ rệt. Nếu cho rằng trước đã nói tạo nghiệp này, đã thường cảm thọ thân nam, nay, lại nói vì làm rõ đầu tiên tạo nghiệp này cũng không phải nữ v.v... nên nghĩa này và nghĩa trước có khác nhau thì lời bào chữa này phi lý vì nghĩa đã thành. Nghĩa là trước đã nói tạo nghiệp này rồi không phải thân nữ v.v... đã chứng tỏ thời gian tạo, cũng không phải thân nữ v.v..., vì không phải nữ v.v... vừa mới tạo nghiệp này, tức đã chuyên hình. Có khả năng chiêu cảm nghiệp diệu tướng thù thắng của đấng Thiện Thệ lẽ tất nhiên, dựa vào thân thanh tịnh, mới có thể dẫn khởi, nên do nghĩa này của thuyết trước nói đã thành.

Khi tạo nghiệp này, chỉ hiện đối trước Phật, nghĩa là trực tiếp thấy thân sắc bất cộng của Phật, với tướng tốt đoan nghiêm, với đủ các thứ kỳ lạ đặc biệt, có muốn dẫn khởi cảm tư của loại này, vì không đối trước Đức Như Lai, không chấp nhận khởi. Nghiệp của diệu tướng này chỉ duyên Phật để tư duy, vì Phật là cảnh thuận đức có thể làm cho vui, nên chiêu cảm nghiệp diệu tướng, chỉ do tư tạo thành, không phải tu tạo thành, vì giới không nhất định, nên ràng buộc vào cảnh này chiêu cảm dị thực, không phải văn tạo thành, vì căn tuệ kia yếu kém nên cũng không phải do gia hạnh, sinh đặc khởi, nghĩa là Bô-tát kia chỉ trong ba vô số kiếp, tu hành các Ba-la-mật như thí v.v... nhiều viên mãn trong thân, mới có thể được, nên chỉ là gia hạnh,

không phải thiện sinh đắc, chỉ hơn một trăm kiếp, tu tạo không phải nhiều, pháp trong nhân của chư Phật, phải như thế. Chỉ có Đấng Bạc-già-phạm Thích-ca Mâu-ni, đã tinh tấn đầy đủ thời gian, có thể vượt qua chín kiếp, thành tựu nghiệp diệu tướng của chín mươi một kiếp. Thế nên, Đức Như Lai bảo với chủ thôn xóm: Ta nhớ chín mươi một kiếp đến nay, không thấy một nhà nào do thí cho ta ăn, mà có một chút tổn thương, mà chỉ thành tựu lợi lớn. Vì từ tự tánh này, luôn nhớ đời trước, nên nói là ngang đây, chứ chẳng phải trước kia không nhớ. Mỗi diệu tướng, đều được trang nghiêm do một trăm phước. Trăm tư duy nói trong đây, được gọi là một trăm phước, nghĩa là khi sắp tạo nghiệp mỗi diệu tướng, trước hết, khởi năm mươi tư thanh, tịnh, sửa trị thân khí. Kế đó mới dẫn khởi nghiệp một tướng. Sau đó, lại khởi năm mươi tư thiện, trang nghiêm dẫn nghiệp, khiến được viên mãn. Năm mươi tư là nương tựa ở mười nghiệp đạo, mỗi nghiệp đạo đều khởi năm tư. Vả lại, dựa vào nghiệp đạo là sát đầu tiên, có năm tư là:

1. Tư duy lìa sát.
2. Tư duy khuyến khích, dẫn dắt.
3. Tư duy khen ngợi.
4. Tư duy tùy hỷ.
5. Tư duy hồi hướng: Nghĩa là chỗ quay về tu, hướng đến giả tho-át, cho đến chánh kiến đều có

năm cũng như thế.

Có sư khác nói: Căn cứ mười nghiệp đạo đều khởi năm phẩm tư thiện bậc hạ. Trước, sau đều như thế, như tinh lự huân tập.

Có sư khác nói: Căn cứ 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 tầm hại.
5. Niệm thâm nhận.

Lại có sư khác nói: Mỗi nghiệp tướng đều là duyên Phật, chưa từng tập tư duy, đủ trăm hiện tiền, để làm nghiêm sức.

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

Có thuyết nói: Do dựa vào công đức được thêm lớn trong suốt ba vô số kiếp, đã nhóm hợp thành thân, phát khởi như vậy, không có đối, không đếm được phước lượng đức thù thắng, chỉ Đức Phật biết mà thôi.

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

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

Có thuyết nói: Chỉ trừ gần với Phật, Bồ-tát. Ngoài ra, tất cả hữu tình tu nghiệp quả giàu, vui là một phước lượng.

Có sư khác nói: Lượng này rất ít, phải nói là thời kỳ thế giới sắp thành lập, tất cả hữu tình do sức tăng thượng nghiệp của đại thiên, cõi nước chiêu cảm là một phước lượng.

Nay, Bạc-già-phạm khi xưa là Bồ-tát, trong ba vô số kiếp đều cúng dường ngàn ấy vị Phật. Tụng nói:

*Trong 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 thứ hai, 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 vô số kiếp đã mãn và mới phát tâm đều đã gặp Đức Phật nào?

Đủ ba vô số kiếp

Ngược lại gặp Thắng Quán Phật, Nhiên đăng, Bảo Kế Đầu Thích-ca Mâu-ni.

Luận nói: Nói ngược thứ lớp, nghĩa là từ sau tới trước, ở vô số kiếp thứ ba mãn, đã gặp, thờ phụng Đức Phật, hiệu là Thắng Quán. Kiếp thứ hai

mãn, đã gặp, thờ phụng Đức Phật hiệu là Nhiên Đăng ; Kiếp thứ nhất mãn, được gặp vị Phật, hiệu là Bảo Kê.

Vô số kiếp đầu tiên, trước hết, gặp Đức Thích-ca Mâu-ni, nghĩa là Đức Thế Tôn của ta, ở vị phát tâm đầu tiên, gặp một Bạc-già-phạm, hiệu Thích-ca Mâu-ni.

Khi Phật ấy xuất thế, đang ở cuối kiếp. Sau khi Phật diệt độ, chánh pháp, chỉ trụ một ngàn năm. Bảy giờ, Đức Thế Tôn của chúng ta làm con người thợ lò gốm. Đến chỗ Đức Phật đó, khởi tâm tịnh trân trọng, dùng dầu thơm thoa, dùng nước hương để tắm gội.

Thiết lễ cúng dường rồi phát thệ nguyện rộng: Con nguyện sẽ thành Phật như Đức Thế Tôn ngày nay. Cho nên, nay Như Lai mỗi việc đều đồng với Đức Phật kia.

Bồ-tát Thích-ca của chúng ta ở trong địa vị nào? Ba-la-mật-đa nào tu tập viên mãn? Tụng nói:

*Chỉ do bị thí khắp
Thân bị cắt, không giận
Khen ngợi Phật Đế sa
Kể Bồ-đề vô thượng
Sáu Ba-la-mật-đa
Với bốn vị như thế,
Một, hai lại một, hai
Thứ lớp tu viên mãn.*

Luận nói: Bồ-tát khi phát nguyện tu thí cho đầu tiên, chưa có thể khắp tất cả hàm thức, thí cho tất cả vật, chỉ vận dụng tâm bi. Bồ-tát kia, qua thời gian sau, nhờ sức tập quán, nên tâm bi càng tăng thịnh, có thể thí cho tất cả hữu tình, không phải tất cả vật. Nếu bây giờ, Bồ-tát đối với khắp tất cả, có thể xả tất cả, chỉ do tâm bi, không phải tự mong cầu sự khác nhau của sinh thù thắng. Ngang với Bồ thí Ba-la-mật này, là tu tập viên mãn.

Có thuyết nói: Bồ-tát quán sát các thế gian tưng thiếu tiền của, bị nghèo khổ ép ngặt, vì muốn đem lại lợi ích cho họ, cũng mang tâm bi, phát nguyện tự cầu được sinh vượt hơn khác nhau, do các Bồ-tát chẳng hề có lúc nào không vận dụng tâm bi mà thực hành thí cho. Nếu có khi Bồ-tát thân bị cắt xẻ mặc dù chưa lìa dục tham, nhưng tâm không chút giận. Ngang với đây là, tu tập viên mãn giới nhĩn Ba-la-mật-đa. Nhĩn viên mãn là: Tâm không tức giận đối với hữu tình kia. Giới viên mãn: Không khởi nghiệp hại thân ngữ người khác, vì tâm không tức giận, vì thân, ngữ không có điều ác, nên không có lúc nào giận giới nhĩn được viên mãn.

Nếu bây giờ, Bồ-tát mạnh mẽ tinh tấn, khen ngợi Đễ sa, ấy là siêu việt chín kiếp. Mức độ tinh tấn Ba-la-mật này, là tu tập viên mãn. Nghĩa là xưa, có Phật hiệu Đễ sa. Phật kia có hai đệ tử Bồ-tát: Hiệu là Thích-ca Mâu-ni và tên Mai-đất-lệ được. Phật nhân quán sát ruộng mình đã hóa độ, rõ ràng

soi sáng biết hai đệ tử này: Năng Tịch được hóa độ thành thực trước vì không phải tự thân, Từ thị tự thân thành thực trước, không phải do hóa độ. Biết rồi lại nghĩ thế này: Thuần thực nhanh chóng một thân, việc ấy ít dễ, rồi dùng phương tiện vào trong khám báu, ngồi kết già, dựa vào định thù thắng, pháp Phật bất cộng, hiện khắp ở trước. Năng Tịch nhân đi đến, gặp Đức Phật kia, ánh sáng uy nghiêm rực rỡ đặc biệt dị thường, bỗng giữ tâm thanh tịnh đứng một chân suốt bảy ngày đêm, dùng diệu Già-tha khen ngợi Đức Phật kia rằng:

Trời đất cõi này, nhà học rộng.

Qua xứ cung trời, mười phương không Trượng phu, Nguu vương, Đại Sa-môn Khắp đất, núi, rừng không ai bằng.

Khen ngợi như thế rồi thì vượt qua chín kiếp, ở trước Từ thị, chứng quả vô thượng.

Nếu lúc ấy, Bồ-tát ngồi tòa Kim cương, sắp lên Chánh đẳng Bồ-đề vô thượng, kế là trụ Kim cương dụ định ở trước Vô thượng giác. Ngang đây, tu tập viên mãn định, tuệ Ba-la-mật-đa.

Về lý vị này Vô gián mới viên mãn khi Tận trí mới viên mãn, nên riêng có thể đến bên kia bờ viên đức. Sáu pháp này gọi là Ba-la-mật-đa.

Khế kinh nói có ba việc phước nghiệp:

1. Sự việc phước loại Thí.
2. Sự việc phước loại Giới.

3. Sự việc phước loại Tu.

Ở đây, vì sao đặt tên việc nghiệp phước? Tụng nói:

*Ba loại: thí, giới, tu
Đều tùy chỗ thích ứng
Được gọi sự phước nghiệp
Sai khác như nghiệp đạo.*

Luận nói: Ba loại đều là phước hoặc nghiệp, hoặc sự, tùy các pháp đó thích hợp, như nghiệp đạo nói, nghĩa là như phân biệt trong mười nghiệp: Có khi nghiệp cũng là đạo, có khi đạo không phải nghiệp. Trong đây, có khi phước vừa là nghiệp, vừa là sự, có khi phước nghiệp không phải sự, có khi phước, sự, không phải nghiệp, có khi chỉ là phước, không phải nghiệp, không phải sự. Vả lại, hai nghiệp thân, ngũ trong loại thí, đủ ba thứ danh nghĩa: Phước, nghiệp, sự. Vì thiện, nên là phước, vì tác uẩn cũng là nghiệp, là chủ thể cùng khởi tư nghiệp thân, ngũ, vì chuyên môn đối tượng nương tựa, nên cũng gọi sự. Tư cùng khởi kia chỉ gọi nghiệp phước. Tư cùng có pháp chỉ thọ tên phước. Vì loại giới đã chỉ tánh của nghiệp thân, ngũ, nên đều thọ đủ tên phước, nghiệp, sự.

Trong loại tu, từ chỉ gọi là phước, sự, vì sự của nghiệp, nên từ tương ưng tư, lấy từ làm môn, mà tạo tác, nên từ đều cùng có tư, giới chỉ gọi nghiệp phước, ngoài ra, pháp đều cùng có chỉ thọ tên phước, bị v.v... căn cứ ở từ này nên tư duy lựa

chọn.

Có thuyết nói: Nghiệp phước rõ ràng nghĩa tạo phước, nghĩa là sự gia hạnh phước, làm sáng tỏ đối tượng nương tựa, nghĩa là tu thí, giới là sự của nghiệp phước, vì hoàn thành ba thứ phước, nghiệp, sự kia, nên khởi gia hạnh phước.

Có thuyết nói: Chỉ có tư là nghiệp phước chân thật, sự của phước, nghiệp, nghĩa là thí, giới, tu, lấy ba làm môn, vì chuyển phước nghiệp.

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

*Do xả này gọi thí
Cúng dường làm lợi ích
Thân, ngữ, và phát tâm
Nhận lấy quả rất giàu*

Luận nói: Dù vật đối tượng xả và chủ thể xả, đều có thể gọi thí, trong đây đã đặt tên thí, đều căn cứ ở xả đủ, nghĩa là do xả đủ này, sự được thành. Lý do xả là thể của thí, chân thật như cảnh bị đo, không được gọi lượng. Đã đặt tên lượng, căn cứ vào dụng cụ hay đo. Hoặc vì hơn nhau, cất giữ lời khen, truyền tập, tùy theo vào người khác, thân ái, gần gũi.

Do xả những việc như thế v.v... cũng thành. Nhưng không phải ý chánh ở đây đã nói, vì phân biệt phước, nghiệp, sự kia, nên nói là vì cúng dường, vì ích.

Nói đối với đã Niết-bàn, chỉ vì cúng dường, đối với pháp khác, cũng vì làm lợi ích. Các căn đại chủng kia khi có thực hành thí cho, chỉ vì làm lợi ích cho hữu tình kia, gọi đủ là sao? nghĩa là nghiệp, thân, ngữ và chủ thể phát này. Chủ thể phát, nghĩa là sao? Vô tham đều có khả năng khởi nhóm này, tức nghiệp thân, ngữ. tâm năng khởi và nhóm này đều vận hành, gọi chung là thể của thí, như có bài tụng nói:

*Nếu người dùng tâm tịnh
Quên mình mà hành thí
Sát-na thiện chứa này
Gọi chung là bố thí.*

Nên biết phước, nghiệp, sự của loại thí như thế, hướng về giải thoát, cũng được quả ly hệ, mà Và lại căn cứ quyết định gần vì nói chỉ nói chủ thể chiêu cảm quả giàu có của cải.

Dựa vào đâu để đặt tên giàu có lớn này?

Vì của cải tốt đẹp rất nhiều, không thể đoạt, sự ra sức thắng nhau v.v... bố thí như kim độc đâm làm cho thương tổn. Mặc dù thí cho nhưng không có quả giàu có, nhiều của cải.

Nói phước của loại thí: Biểu thị nghĩa thí là thể, như đồ đựng loại đất sét. Loại gỗ, cột v.v..., cũng loại kiến nói không làm sáng tỏ nghĩa thể, như trí của loại nghe, không được nay thừa nhận. Loại tu giới loại nói: Căn cứ ở giới này, nên giải thích: Vì

đối tượng làm lợi ích nào mà thực hành thí cho ư?
Tụng nói:

*Vì ích mình và người
Không vì hai hành thí.*

Luận nói: Khi thí chủ thí cho, quán hai lợi ích:

1. Vì ích mình, chiêu cảm quả thiện căn.
2. Vì làm lợi ích đại chúng các căn của người.

Thí chủ có hai loại: Một có phiền não, hai không có phiền não.

Người có phiền não, lại có hai thứ:

1. Người chưa lìa dục tham.
2. Người đã lìa dục tham.

Trong hai hạng người này, lại có hai hạng:

1. Các bậc Thánh.
2. Các phàm phu.

Trong đây, bậc Thánh chưa lìa dục tham và phàm phu đã lìa dục tham, phụng thí tháp Phật chỉ vì lợi ích cho mình, nghĩa là tự làm hai thứ thiện căn của mình thêm lớn:

1. Có thể chiêu cảm quả giàu có.
2. Vì được tư lương của nghĩa trên.

Có bậc Thánh đã lìa dục tham. Phụng thí tháp Phật, trừ thuận hiện thọ, không chiêu cảm giàu to. Do bậc Thánh kia đã có khả năng rốt ráo siêu việt địa dị thực kia, mà chấp nhận vì được tư lương của nghĩa trên. Thế nên, cũng gọi là vì làm lợi ích cho mình, không phải vì bậc Thánh này hay làm lợi ích

cho đại chúng căn của người khác, nên không lợi ích cho người và không có phiền não. Thí cho hữu tình khác chỉ vì lợi ích cho người, nghĩa là có thể làm lợi ích cho đại chúng các căn của người, không phải tự thêm lớn hai thứ thiện căn, nên không phải tự làm lợi ích, có phiền não.

Thí cho hữu tình khác, vì cả hai đều có lợi ích, không có phiền não tức là phụng thí tháp Phật trừ thuận hiện thọ, không vì hai việc ích này.

Có sư chỉ căn cứ ở thí cho, chiêu cảm giàu có mà phân biệt quả thí. Sư kia nói rằng: Tất cả trong đây, chỉ loại phàm phu chưa lìa dục tham, và đã lìa dục tham, cầm giữ sở hữu của mình.

Phụng thí tháp Phật thí này, gọi là chỉ vì lợi ích cho mình, không phải bậc Thánh kia do đó có được lợi ích.

Nếu các bậc Thánh đã lìa dục tham, thí cho các hữu tình, trừ thuận hiện thọ, thì thí cho này gọi là chỉ vì lợi ích người khác, vì bậc Thánh kia do đó được làm lợi ích, nên không phải ích mình siêu việt địa quả. Nếu tất cả bậc Thánh kia chưa lìa dục tham và đã lìa dục tham, các loại phàm phu gìn giữ cái mình có, đem thí cho các hữu tình, thì sự thí cho này gọi là vì cả hai đều có ích.

Nếu bậc Thánh kia đã lìa dục tham, phụng thí tháp Phật, trừ thuận hiện thọ, thì sự thí cho ấy gọi là không vì làm lợi ích cả hai.

Do đó, chỉ vì cúng dường, trả ơn, trước đây đã nói chung sự thí cho chiêu cảm giàu có. Nay, kế là sẽ nói về nhân riêng của quả thí. Tụng nói:

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

Luận nói: Thí cho có khác nhau là do ba thứ nhân, nghĩa là chủ, của, ruộng có khác nhau, vì sự thí cho có khác nhau, nên quả có khác nhau:,

Nói chủ, của, ruộng có khác nhau, nghĩa là thí chủ của, ruộng hơn kém của loại như thế, khác với chủ, của, ruộng khác. Và lại, do thí chủ có khác nhau: Tụng nói:

*Chủ khác do tín tâm...
Kính trọng hành bố thí
Được tôn quý yêu rộng
Hợp thời quả khó mất.*

Luận nói: Hoặc có thí chủ đối với nhân quả, được niềm tin quyết định, hoặc có thí chủ đối với nhân, quả, ôm lòng do dự, hoặc có thí chủ làm theo ý muốn của mình. Hoặc có thí chủ đủ tịnh Thi-la, hoặc ít, thiếu, trái, hoặc hoàn toàn không có giới, hoặc có thí chủ nghe nhiều đầy đủ đối với giáo pháp Phật, hoặc có người ít nghe, hoặc người không có nghe v.v... mà thực hành tuệ thí, do thí chủ có đủ: Tín, giới, nghe v.v... vì công đức khác nhau, nên gọi chủ khác. Do chủ khác, nên thí cho trở thành khác nhau. Do sự thí cho có sự khác nhau, nên được quả có khác.

Có thí chủ đủ đức như thế, có khả năng như pháp thực hành bốn thứ thí cho như kính trọng v.v... như thứ lớp, là được bốn quả như tôn trọng v.v... nghĩa là nếu thí chủ thực hành kính trọng thí cho thì thường cảm được người khác tôn trọng. Nếu tự tay thí cho, thì có thể chiêu cảm được sự thọ dụng của cái rộng rãi và yêu thích. Nếu thí cho hợp thời, thì sẽ chiêu cảm được của cái hợp thời, cần dùng đúng thời. Không phải thời khác. Nếu thí cho người khác sự không tổn hại nên chiêu cảm được tiền của không bị nạn lửa, vua quan... xâm chiếm, phá hoại. Do của cái đã thí cho có khác nhau, Tụng nói:

*Của cái khác do sắc
Được sắc đẹp, tiếng tốt
Người yêu thân mềm mại
Có tùy thời xúc, lạc*

Luận nói: Do của đã thí cho, hoặc thiếu, hoặc đủ, sắc, hương, vị, xúc, như thứ lớp, sẽ được hoặc thiếu, hoặc đủ quả diệu sắc v.v... nghĩa là vì của, sắc đã thí cho đầy đủ, nên chiêu cảm được diệu sắc hương đầy đủ, ấy là chiêu cảm tiếng tốt, như hương thơm ngào ngạt, vì khắp các phương, vì vị đầy đủ, nên chiêu cảm được các thứ yêu thích, như vị ngon ngọt được mọi người yêu thích, tiếp xúc đầy đủ. Chiêu cảm thân mềm mại và có tùy thời sinh xúc lạc thọ. Nếu thí cho thiếu thì ứng với quả giảm.

Như thế, cũng do đủ sắc, hương v.v... nên gọi

là của khác, vì của khác, nên thể thí cho và quả đều có khác nhau. Do ruộng đã thí cho có khác nhau. Tung nói:

*Ruộng khác do đường khổ
Ơn đức có khác nhau.*

Luận nói: Do đối tượng thí cho: Ruộng, cỗi, khổ, ơn đức, vì đều có khác nhau, nên gọi ruộng khác, nên quả thí cho có đặc biệt.

Do được riêng: Như Đức Thế Tôn nói: Nếu thí cho cỗi bàng sinh, thì sẽ cảm thọ quả gấp trăm lần, thí cho người phạm giới sẽ cảm thọ gấp một ngàn lần.

Lương gấp một trăm lần, một ngàn lần là sao?

Tùy theo ruộng, đối tượng thí cho, do thọ nhận thức ăn v.v... khiến cho sự sống lâu v.v... của họ được tăng ngàn ấy số lượng. Do đó, thí chủ ở trong người, trời, cảm nhận bình đẳng, vượt hơn gấp một trăm lần, một ngàn lần người kia, nên Đức Thế Tôn nói: Khi thí chủ thí cho đối tượng cho: Năm sự như ruộng, sự sống lâu v.v... thí chủ do ở trong cỗi người, cỗi trời này, sẽ lại đạt được năm quả như sống lâu v.v...

Do khổ riêng: Như bảy hữu căn cứ trong sự phước, nghiệp, trước hết nên thí cho khách đi đường, người bệnh, kẻ chăm sóc vườn, rừng, thức ăn thường ngày và y phục, thuốc thang, tùy theo thời tiết giá lạnh, gió v.v... lại, nói: Nếu người nam,

nữ đầy đủ tín tịnh, thành tựu bảy việc đã nói ở đây, có dựa vào phước nghiệp ấy, sẽ đạt được phước đức, không thể so lường. Nay, ở trong đây, do duyên khác nhau, nên khổ có khác. Do trừ các khổ khác nhau của người nhận, nên quả có khác nhau. Do ơn riêng: Như cha, mẹ, thầy và có ơn khác, như gấu, nai v.v... Kinh Bản sinh nói: Các loại có ơn đối với đối tượng có ơn, khởi các nghiệp ác, quả hiện có thể biết. Do đó, so sánh biết, thực hành trả ơn, khéo biết quả kia, chắc chắn do đức riêng, như Khế kinh nói: Thí cho người trì giới, được quả gấp một trăm, một ngàn lần, cho đến cúng thí cho Phật, quả thật vô lượng. Mặc dù đều vô lượng, nhưng cũng có nhiều ít, như giọt nước, biển lớn như sông Nậu già, như đối với tài thí, pháp thí là cao quý.

Căn cứ theo tài thí, những gì là vượt hơn hết? Tụng nói:

Bồ-tát thoát nơi thoát

Thí thứ tám, hơn hết.

Luận nói: Nếu người đã giải thoát thí cho ruộng đã giải thoát, thì trong tài thí, thí cho này rất thù thắng. Nếu các Bồ-tát dùng thắng ý lạc... muốn lợi ích tất cả hữu tình, vì đại Bồ-đề mà thực hành tuệ thí, thì dù không phải giải thoát, thí cho ruộng giải thoát, nhưng trong phước thí, thì phước này rất thù thắng. Trừ thí này, lại có phước thí thứ tám trong tám loại thí, cũng rất thù thắng. Tám thí là:

1. Thí tùy theo đến.

2. Thí cho sự không sợ hãi.
3. Thí do báo ơn.
4. Thí cho cầu trả ơn.
5. Thí cho thói quen đời trước.
6. Thí cho hy vọng sinh lên cõi trời.
7. Thí cho phải danh.

Vì tâm trang nghiêm, vì trợ tâm vì trợ giúp Du-già, vì được các nghĩa trên mà thực hành tuệ thí.

Thí tùy đến. Nghĩa là tùy theo hữu tình gieo, tạo đến nay, thuận theo cơ nghi. Thí cho y phục, thức uống ăn, không phải kính trọng sâu nặng.

Thí cho sự không sợ hãi. Nghĩa là gặp cảnh tai ách, vì khiến cho lạng dứt mà thực hành tuệ thí. Hoặc thấy tướng vật cảnh này đang hủy hoại hiện tiền thà thí cho không mất, nên thực hành tuệ thí.

Thí cho thói quen đời trước. Nghĩa là theo thói quen người trước, pháp gia tổ phụ mà thực hành tuệ thí.

Vì tâm nghiêm. Nghĩa là dẫn phát Thánh tài thí v.v... như thực hành tuệ thí.

Tâm tư trợ. Nghĩa là vì muốn diệt trừ các keo kiệt nhớ bản mà thực hành tuệ thí.

Tư trợ Du-già. Nghĩa là cầu lạc định, lần lượt sinh nhân mà thực hành tuệ thí, nghĩa là do thí cho, nên được không có ăn năn, cho đến một tánh cảnh tâm.

Được nghĩa trên. Nghĩa là được Niết-bàn, do

đầu tiên bỏ của, cho đến lần lượt tất cả sinh tử đều có thể bỏ. Lại, thực hành tuệ thí là nhân sinh thù thắng, vì dựa vào sinh này, có thể dẫn phát chứng pháp Niết-bàn. Các sự thí cho khác dễ hiểu, nên không giải thích riêng, như Đức Thế Tôn nói về thí cho bậc Thánh được quả vô lượng.

Thí cho không phải quả Thánh cũng vô lượng ư? Tụng nói:

*Bệnh, cha mẹ, pháp sư
Bồ-tát sinh thân cuối
Như không chứng bậc Thánh
Quả thí cũng vô lượng.*

Luận nói: Năm thứ như thế, nếu là người phạm phu thí cho, cũng có thể chiêu cảm vô lượng quả. Trụ hữu sau cùng gọi là pháp sư sinh sau cùng.

Hỏi: Pháp sư trong bốn ruộng là thuộc về ruộng nào?

Đáp: Là thuộc về ruộng ơn. Vì sao? Vì nói Pháp sư là người có thể bảo cho biết sắp đọa vào các đường ác, là mở ra cổng thành yên ổn, chỉ cho đạo Giải thoát sinh lên cõi trời, là có thể khiến người đã làm phi có thể chuyển làm trong như lý, hay khéo tuyên dương tự tánh của pháp phẩm đen, trắng, và quả đối trị v.v... nên có thể thí tuệ nhãn cho người mù không có trí. Do nói sức giáo mà pháp sư đã nói, quán sát không có trái nhau phẩm nhiễm, tịnh. Tóm lại, pháp sư khéo nói, cho đến có

thể làm việc mà Đức Phật đã làm, nên chỉ đây là ruộng ân thắng nghĩa.

Người thí cho tất nhiên, chiêu cảm vô lượng quả. Tất cả có thể chiêu cảm nghiệp quả vô lượng.

Loại phẩm trên, dưới đều bình đẳng ư? Không như vậy, thì thế nào?

Do sáu nhân, nên khiến tất cả nghiệp trở thành phẩm nhẹ, nặng.

Sáu nhân ấy là tụng nói:

Khởi sau, ruộng, căn bản

Gia hạnh, tư, ý lạc

Vì do trên, dưới này

Nghiệp phẩm thành trên dưới.

Luận nói: Khởi sau. Nghĩa là tạo nghiệp này rồi hoặc làm vội, hoặc thường theo trước mà làm. Ruộng nghĩa là làm thiện, làm ác ở ruộng kia. Căn bản là nghiệp đạo căn bản. Gia hạnh là dẫn thân, ngữ kia. Tư, nghĩa là do nghiệp đạo kia rốt ráo. Ý lạc. Nghĩa là ý nghĩa sâu xa hiện có, ta phải làm như thế, như thế.

Nếu có sáu nhân đều là phẩm thượng, thì trái với nghiệp rất nặng này, đây là rất nhẹ. Trừ trung gian này, không phải rất nhẹ, nặng, nghĩa là hoặc có nghiệp chỉ vì thọ thuộc về khởi sau, nên được trở thành phẩm nặng, vì an lập nhất định quả dị thực kia, cho đến hoặc có chỉ do ý lạc, do hai, ba v.v... như lý nên biết, như Khế kinh nói:

Xem xét, tư duy tác nghiệp, gọi là tạo tác, cũng gọi thêm lớn. Vì sao gọi nghiệp là thêm lớn?

Do năm thứ nhân. Năm nhân ấy là, tụng nói:

Do tư xét viên mãn

Không ác tác đối trị

Vì dị thực có bạn

Nghiệp này gọi thêm lớn.

Luận nói: Vì do xem xét, tư duy, nghĩa là xem xét tư duy mà làm, không phải theo tư duy mà làm, cũng không phải hoàn toàn không tư duy.

Vì viên mãn. Nghĩa là ngang với nghiệp lượng này lẽ ra đọa vào đường ác. Nghiệp này viên mãn, gọi là thêm lớn. Nghiệp khác chỉ tạo tác. Như có một loại đối với hạnh ác, do làm một nhân nên đọa đường ác. Hoặc có một loại, cho đến do ba. Trong mười nghiệp đạo hoặc có khi do một cho đến mười mới đọa đường ác.

Do vì không có ác tác đối trị. Nghĩa là không có ăn năn hối tiếc, không có nghiệp đối trị. Vì do có bạn nghĩa là tạo nghiệp bất thiện, bất thiện làm giúp đỡ, như trộm của người khác, lại làm nhiễm ô nhà người khác, giết con v.v... của người khác.

Vì dị thực, nghĩa là thời gian bất định, nghiệp nhất định. Với dị thực thiện trái với bên trên. Khác với đây, nên biết chỉ gọi tạo tác.

Như trên đã nói, phụng thí tháp Phật, chưa lìa dục v.v... chỉ vì tự làm lợi ích. Đã không có người

thọ dụng, phước thí cho, làm sao thành lập? Tụng nói:

*Phước loại: xả, Chế đa
Như từ...không có thọ.*

Luận nói: Không phải ta chỉ thừa nhận của vật đã xả. Người thọ, thọ dụng, phước thí cho mới thành. Đối tượng thừa nhận là gì? Nghĩa là các phước 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 thí liền khởi.

Phước của loại thọ. Nghĩa là ruộng, đối tượng thí, thọ dụng vật thí, thì phước của sự thí cho mới khởi. Đối với tháp Phật, đã phụng thí, cung cấp đầy đủ, dù không có thọ, mà có phước của loại xả, nhưng phước của loại xả đầu tiên, xả tiền của, phước này tức vì thành đối trị tham, nên vô tham vì đều cùng tư đẳng khởi, nên xả tiền của rồi tùy theo thọ dụng ruộng, thí cho. Hoặc không thí phước, không mất.

Nếu không như vậy, thì có thí tăng-già, hoặc người riêng khác v.v... các tiền của, dụng cụ sinh sống. Hoặc vật mà người kia chưa dùng, lại hỏng mất.

Như thế, vật của thí chủ cho lẽ ra vô ích, phước thí không sinh, sẽ không có quả đương lai, vì người

kia đã chưa dùng, phước do đâu mà sinh? Dùng phước dù không có, nhưng vẫn có thọ phước, chế đa không có thọ phước do đâu sinh? Lại, do đâu chúng biết phước sinh, phải do ở thọ, vì không thọ thì ở phước kia sẽ không có thân nhiếp lợi ích.

Giải thích này không phải là chứng nhất định. Vì sao? Vì như tu từ v.v... phước cũng sinh, nghĩa là tu từ, nhất định đối với các hữu tình bình đẳng, phát khởi ý lạc cho vui, mặc dù không có thọ, cũng không có gồm nhiếp lợi ích, mà sức của thắng giải có nhiều phước sinh.

Tu bi v.v... nhất định sẽ được phước cũng vậy. phước thí chế-đa, so sánh lẽ ra cũng như thế. Đối với ruộng có đức, tùy sinh thắng giải, khởi tâm tôn kính cùng cực, phụng thí tháp Phật, dù không có người thọ, cũng không có gồm nhiếp lợi ích. Do sức tư duy của mình, có nhiều phước sinh, nhưng không vô ích. Khởi nghiệp kính thí, phải do khởi nghiệp, mới khởi tư duy thù thắng. Tư duy thù thắng mới có thể sinh phước vượt hơn. Như có loại muốn hại kẻ thù, mạng kẻ thù kia chết, nhưng vẫn ôm tưởng oán thù, phát khởi các thứ nghiệp thân, ngữ ác, sinh nhiều phi phước, không phải chỉ khởi tâm.

Như thế, Đại sư dù quá khứ đã, bày tỏ kính trọng phụng dưỡng, mà khởi nghiệp thân, ngữ, mới sinh ra nhiều phước, không phải chỉ khởi tâm.

Có người lập vấn nạn: Ở ruộng tốt lành, gieo trồng hạt giống nghiệp bồ thí, đã sinh quả ái, gieo trồng ở thửa ruộng xấu, quả lẽ ra là phi ái?

Lời vấn nạn này phi lý. Vì sao? Tụng nói:

Ruộng xấu có quả ái

Vì giống, quả không trái.

Luận nói: Hiện thấy trong ruộng, giống, quả không có trái nhau. Từ giống Mạt độ ca, quả đắng sau cùng không sinh, trong giống Nhấm bà không sinh quả ngọt, không phải do sức ruộng, hạt giống và quả có trái nhau. Nhưng do lỗi của ruộng, khiến cho giống đã gieo trồng hoặc sinh trái ít, hoặc trái hoàn toàn không có.

Như thế, mặc dù gieo giống thí cho ruộng xấu, nhưng do tâm làm lợi lạc người khác của thí chủ, chỉ quả ái sinh, không chiêu cảm phi ái.

Đã nói về loại thí, nay sẽ nói về loại giới. Tụng nói:

Lìa phạm giới và ngăn

Gọi giới đều có hai

Không phạm giới nhân hoại

Dựa theo trị diệt tịnh

Luận nói: Nói phạm giới. Nghĩa là các sắc bất thiện, tức từ sát sinh, cho đến lời tạp uế. Trong đây, tánh tội lập phạm giới. Gọi "giá", nghĩa là điều mà Đức Phật ngăn, tức ăn phi thời v.v... Mặc dù không phải tội tánh, mà Đức Phật vì bảo vệ hữu tình trong

chánh pháp, nên ý riêng cấm chỉ người thọ giới phạm, cũng gọi phạm giới. Vì phân biệt tội tánh, nên chỉ đặt tên giá. Là tánh và giá, đều gọi là giới. Giới này đều có hai, nghĩa là biểu và vô biểu. Vì thân ngữ nghiệp làm tự tánh. Giới đủ bốn đức được gọi thanh tịnh, hễ có giảm thiểu gọi là không thanh tịnh.

Nói bốn đức:

1. Không bị phạm giới làm hủy hoại. Nói phạm giới, là xem xét, tư duy phạm.

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

3. Y trị. Nghĩa là dựa vào niệm trụ v.v... Niệm trụ này có công năng đối trị phạm giới và nhân.

4. Y diệt. Nghĩa là nương tựa Niết-bàn, hồi hướng Niết-bàn, vì không phải có của. Nói v.v... biểu thị còn có thuyết khác.

Có thuyết nói: Giới tịnh do năm thứ nhân:

1. Tịnh căn bản.
2. Tịnh quyền thuộc.
3. Không phải tầm hại.
4. Niệm nhiếp thọ.
5. Hồi hướng tịch diệt.

Có sư khác nói: Giới có bốn thứ :

1. Giới sợ hãi. Nghĩa là sợ không sống, tiếng xấu, trị phạt, đường ác, sợ hãi nên thọ giữ Thi-la.

2. Giới hy vọng. là tham có các địa vị tốt hơn, nhiều cửa, cung kính, khen ngợi, mà vâng giữ giới tịnh.

3. Giới thuận với chi giác. Nghĩa là cầu giải thoát và chỉ quán, nên vâng giữ tịnh giới.

4. Giới thanh tịnh. Nghĩa là giới vô lậu. Người giữ giới kia có thể lìa hẳn nghiệp hoặc, cấu.

Đã nói về loại giới, sẽ nói loại tu. Tụng nói:

*Thiện đẳng dẫn gọi tu
Rất hay huân tập tâm.*

Luận nói: Thiện đẳng dẫn. Nghĩa là tự tánh đẳng trì ở trong định và điều thiện kia đều có, tức đẳng dẫn này gọi là tu, vì tốt cùng huân tập tâm, nên tu là nghĩa huân, như hoa hun ướp, dầu gai, nghĩa là các định thiện nối tiếp nhau ở tâm, rất hay huân tập, khiến thành loại đức, vì không phải thiện bất định, nên gọi riêng là tu.

Trước đã nói về phước thí cho, chiêu cảm giàu to hai loại: Tu, giới được chiêu cảm ra sao? Tụng nói:

*Tu, giới hơn thứ lớp
Cảm sinh trời, giải thoát.*

Luận nói: Giới chiêu cảm sinh lên cõi trời, tu chiêu cảm giải thoát. Nói hơn, vì biểu thọ rõ căn cứ ở vượt hơn, để nói, nghĩa là thí cho cũng chiêu cảm quả sinh cõi trời, căn cứ vượt hơn để nói giới, giữ giới cũng chiêu cảm quả ly hệ. Căn cứ vượt

hơn nói tu.

Cũng thế, tu giới cũng chiêu cảm quả đại phú. Căn cứ trôi hơn nói thí cho, căn cứ so sánh nên biết.

Kinh nói bốn loại người có thể sinh phước Phạm:

1. Vì cúng dường Như Lai Đà-đô, xây tháp Phật ở chỗ chưa từng có.

2. Vì cúng dường Tăng-già bốn phương, xây cất chùa, thí cho vườn, bốn sự cung cấp.

3. Đệ tử Phật không hòa hợp có thể làm cho hòa hợp.

4. Tu từ v.v... khắp đối với hữu tình.

Phước phạm Như thế, , lượng ấy thế nào? Tụng nói:

Cảm kiếp sinh cõi trời

Là một lượng phước Phạm.

Luận nói: Có sư khác nói: Tùy theo phước, có công năng chiêu cảm sinh lên cõi trời một kiếp, thọ hưởng diệu lạc, lượng này gọi là lượng của một phước Phạm. Do người kia khi đã cảm thọ hưởng diệu lạc, vì đồng với trời Phạm Phụ, sống lâu một kiếp. ở bộ khác, có Già- tha nói:

Người có tín chánh kiến Và tu mười thắng hạnh... Ấy là phước sinh Phạm Cảm vui trời một kiếp.

Người kia đã lìa dục tu bốn tâm vô lượng, sinh trời cõi trên, thọ hưởng niềm vui sống lâu một kiếp.

Nếu chưa lìa dục mà xây tháp, xây chùa, hòa hợp tăng, hay siêng tu tập gia hạnh từ v.v... Vì người kia cũng như tu vô lượng căn bản, chiêu cảm thú vui cõi trời một kiếp.

Há là thuyết trước đã nói: Cõi Dục không có nghiệp thiện có công năng chiêu cảm dị thực một kiếp. Không có một nghiệp thiện nào giống như bất thiện, chỉ một sát-na mà có thể chiêu cảm tuổi thọ một kiếp.

Vì căn cứ vào lý như thế, nên nói rằng: Tuy nhiên đối với một sự phát khởi nhiều tư, theo thứ lớp, hay chiêu cảm thú vui cõi trời với lượng một kiếp, nghĩa là chết ở kia, lại kia sinh ở, nên kiếp vui được nói không có lỗi trái với trước.

Có sư khác nói: Ở đây, như đã nói về phước lượng đã nói trong nghiệp diệu tướng, nghĩa là nói chỉ trừ Bồ-tát của hữu sau. Ngoài ra tất cả sở tu của hữu tình, đều chiêu cảm nghiệp quả giàu, vui là lượng v.v... của một phước.

Khế kinh nói: Sự thí cho, tóm tắt có hai thứ:

1. Thí của.
2. Thí pháp.

Về thí của đã nói xong, còn Thí pháp thế nào? Tụng nói:

Pháp thí là như thật

Biện giải kinh không nhiễm...

Luận nói: Nếu có thể như thật vì các hữu tình,

đem tâm không có nhiễm, nhằm nói về Khế kinh, sao cho sinh ra chánh giải, gọi là pháp thí. Nói như thật là biểu thị chủ thí pháp, đối với Khế kinh v.v... hiểu không có điên đảo. Thuyết nói vô nhiễm, là nói rõ chủ pháp thí, không mong cầu lợi dưỡng, cung kính, tiếng tăm. Không như vậy, ấy là vì mình, người khác đều cùng có tổn hại.

Khế kinh v.v... là mười một thứ còn lại, tức biểu thị từ Khế kinh, cho đến Nghị luận.

Nói Khế kinh. Nghĩa là khả năng thâm nhiếp, dung nạp chung, các lời nói thuận theo lý kiên thật của thế tục, thắng nghĩa. Như thế Khế kinh là Phật đã nói. Hoặc đệ tử Phật vì được Phật cho phép, nên nói.

Nói Ứng tụng. Nghĩa là dùng câu cú, ngôn từ tốt đẹp thù thắng biên tập, thuận theo thuật lại, khen ngợi thuyết mà Khế kinh đã nói. Có thuyết nói cũng là kinh liễu nghĩa.

Nói Ký biệt. Nghĩa là thuận theo các câu hỏi đáp khác, phân tích, giải thích, như nói trong Ba-la-diễn-noa v.v... Hoặc các giải thích vốn có từng sẽ hiện nói nghĩa chân thật, đều gọi là ký biệt. Có thuyết nói: Là các kinh liễu nghĩa của Phật.

Nói Phúng tụng. Nghĩa là bằng sự thắng diệu, biên tập câu, lời nói, không phải thuận theo nói lại thuyết trước mà là vì khen, vịnh, hoặc hai, ba, bốn, năm, sáu câu v.v...

Nói Tự thuyết. Nghĩa là không nhân thỉnh Đức Thế Tôn vì muốn cho chánh pháp trụ lâu, đều là việc ít có, kỳ diệu, vừa ý tự nói, diệu biện cùng lưu truyền, như nói: "Na già này do Na già v.v... kia".

Nói Duyên khởi. Nghĩa là nói tất cả nguyên do khởi nói, phần nhiều là điều phức, tương ưng với luận đạo. Người kia do duyên khởi đó mà được sáng tỏ.

Nói Thí dụ. Nghĩa là khiến cho chúng hữu tình đều hiểu rõ tông nghĩa đã nói, nên dẫn rộng nhiều môn, để so sánh, khai thị. Như các Khế kinh Trường dụ v.v... đã nói.

Có thuyết nói: Đây là trừ các Bồ-tát, nói bản hạnh khác, có thể có đối tượng chứng, chỉ cho người được hóa độ.

Nói Bản sự. Nghĩa là nói về việc từ xa xưa, lần lượt truyền đạt đến nay, không nói rõ các sự do người nào đã nói.

Nói Bản sinh. Nghĩa là nói về công hạnh mà Bồ-tát vốn đã thực hành. hoặc căn cứ ở sự việc quá khứ, sanh ra các ngôn luận, tức là do các sự quá khứ mà ngôn luận được rớt ráo, đây gọi là Bản sự, như kinh Mạn Đà Đa nói: Nếu căn cứ ở việc hiện tại khởi các ngôn luận, thì phải do việc quá khứ ngôn luận được rớt ráo, đây gọi là Bản sinh. Như kinh La-sát tư.

Nói Phương Quảng. là dùng chánh lý để nói

rộng các pháp, do tánh tướng của tất cả pháp rất nhiều, nếu không phải dùng lời lẽ rộng thì không thể nói, cũng gọi phá rộng, do lời nói rộng này, có khả năng phá tan bóng tối của vô trí rất đối vững chắc. Hoặc gọi vô tỷ, do nghĩa lý sâu xa của lời nói này rất rộng, mà pháp khác không thể so sánh.

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

Nói pháp ít có. nghĩa là ở đây chỉ nói về pháp xuất thế gian ít có, kỳ diệu, do đó có thể thật sự hiểu rõ sự ít có của ba thừa.

Có sư khác nói: Nói Tam bảo, vì đời ít được nghe, nên gọi là pháp ít có.

Nói Luận nghị. Nghĩa là trong các phần nghĩa đã nói ở trên, không có trái ngược, chỉ rõ, bằng cách giải thích, vấn nạn, quyết trạch.

Có thuyết nói: Đối với nghĩa sâu màu mà kinh đã nói, người đã thấy chân thật, hoặc người Trí khác thuận theo lý, nói, giải thích, cũng gọi luận nghị, tức ở đây gọi là Ma-đát-ly-ca. Lúc giải thích nghĩa kinh khác, luận nghị này làm bản mẫu, nên còn gọi là A-tỳ-đạt-ma, vì làm hiện đối với tướng các pháp, nên hiển thị không có trái ngược tướng các pháp.

Mười hai phần giáo, đã nói như thế, lược nói, nên biết thuộc về ba tạng.

Nói ba tạng:

1. Tạng Tô-đất-lẫm.
2. Tạng Tỳ-nại-da.
3. Tạng A-tỳ-đạt-ma.

Sự khác nhau giữa ba tạng ấy ra sao?

Chưa gieo trồng thiện căn, chưa hoan hỷ đối với thắng nghĩa, khiến cho gieo trồng, ham thích, nên nói là Khế kinh. Đã gieo trồng, đã vui mừng khiến cho nối tiếp nhau thành thực, làm những điều phải làm, vì nói điều phục. Đã thuần thực, đã làm, khiến cho được tỏ ngộ, giải thoát, dùng chánh phương tiện nên nói Đối pháp. Hoặc dùng văn từ thanh diệu, lược, rộng, chải chuốt các pháp tạp nhiễm và thanh tịnh, sao cho dễ hiểu, gọi là Khế kinh. Nói về tu hành phép tắc Thi-la, phương tiện thanh tịnh mạng, gọi là điều phục. Khéo hay biểu thị sáng tỏ nghĩa lý sâu mầu trong các Khế kinh, được gọi là Đối pháp. Hoặc dựa vào tuệ học của giới tâm tăng thượng, mà luận nói về đạo.

Như thứ lớp đó, gọi là Khế kinh, điều phục, Đối pháp. Hoặc tạng Tô-đất-lẫm là đẳng lưu lược. Vì nghĩa lý đã nói trong các kinh, rốt ráo không có khả năng khuất phục.

Tạng Tỳ-nại-da là đẳng lưu đại bi, nói về Thi-la, vì cứu giúp đường ác.

Tạng A-tỳ-đạt-ma là đẳng lưu vô úy: Trong pháp tướng chân thật có khả năng khéo an lập hỏi đáp, quyết trạch, vì không có sợ sệt.

Ba tạng của các loại như thế v.v... không đồng, trong Tỳ-bà-sa đã phân biệt rộng.

Trước đã giải thích riêng về ba việc phước nghiệp. Nay, giải thích thuận với ba phần thiện trong kinh. Tụng nói:

*Thuận phước, thuận giải thoát
Thuận quyết trạch là ba
Cảm Niết-bàn, quả ái
Thánh đạo thiện thứ lớp.*

Luận nói: Thuận với thiện, phần phước, nghĩa là chiêu cảm hạt giống của quả ái trong cõi người, cõi trời v.v... của thế gian. Do sức này, có thể chiêu cảm các sắc đẹp, giàu to, dòng họ lớn cao sang của thế gian, Luân vương, Đế thích, Ma vương, Phạm vương, các quả ái của các loại như thế v.v.... Thuận với thiện, phần giải thoát, nghĩa là an lập giải thoát A-thế-da thiện, sao cho không có nghiêng động.

Do đó, quyết định sẽ nhập Niết-bàn. Nói về địa v.v... tự tánh thiện căn này, nên biết như ở phẩm Hiền Thánh, thuận với thiện của phần quyết trạch, có nghĩa là bốn vị như Noãn v.v... ở đây, cũng như sau sẽ nói về xứ Hiền Thánh. Như thế gian nói sách, ấn, toán, văn, số.

Tự thể của năm thứ này thế nào, nên biết. Tụng nói:

*Các như lý đã khởi
Ba nghiệp và hay phát*

*Như thứ lớp, sách, in
Tự thể toán, văn, số.*

Luận nói: Như lý khởi, nghĩa là chánh gia hạnh sinh, ba nghiệp, nên biết là thân, ngữ, ý. Năng phát tức là năng khởi. Ba thứ này, như pháp thọ, tưởng v.v... đối tượng thích ứng của ba thứ đó. Sách, in trong đây, lấy thân nghiệp trước và năm uẩn chủ thể phát kia làm thể, không phải các chữ, tượng, tức gọi là sách, chỗ khắc in văn gọi là in, nhưng do nghiệp tạo chữ, hình tượng in văn, nên biết gọi là sách in trong đây, kế là, toán và văn. Dùng ngữ nghiệp trước và năm uẩn, chủ thể phát kia làm thể. Số sau, nên biết lấy ý nghiệp trước và bốn uẩn năng phát ra làm thể, chỉ do pháp năng đếm của ý tư, nên phải nói, một phần ít tên khác trong các pháp tướng của Thánh giáo, không để mê lầm. Tụng nói:

*Vô lậu thiện, gọi diệu
Nhiễm có tội, phú, kém
Hữu vi thiện, nên tập
Giải thoát gọi vô thượng.*

Luận nói: Pháp vô lậu thiện cũng gọi là Diệu. Vì nó vượt hơn pháp nhiễm, vô ký và hữu lậu, nên chỉ pháp vô lậu này được gọi là diệu. Các pháp nhiễm ô cũng gọi là có tội, thường bị các người trí nhàm chán, quở trách. Cũng gọi là hữu phú, vì ngăn che đạo Giải thoát, cũng gọi là hèn kém vì rất xấu xí, như bẩn, phải từ bỏ.

Căn cứ sự diệu, kém này, pháp chính giữa khác

đã thành, nên trong Tụng không nói. Tức thiện hữu lậu vô phú vô ký, đều gọi là chính giữa. Các thiện hữu vi cũng gọi là nên tập. Ngoài ra, nghĩa không nên tập theo đây tự thành.

Hỏi: Vì sao vô vi không gọi là nên tập?

Đáp: Vì không thể nói thường tập trong trạng thái nối tiếp nhau, khiến tăng và không có quả, nghĩa là nếu có pháp ở trong nối tiếp nhau, có thể thường khiến cho sinh tập, khiến cho thêm lớn, như Thánh đạo v.v... có thể gọi nên tập. Vô vi thì không như vậy nên không đặt tên là nên tập. Tuy nhiên, khuyên đặt Niết-bàn ở trong tâm, nhằm giáo hóa hữu tình khiến hướng đến Niết-bàn, khuyến khích thường hiện khởi duyên trí thiện Niết-bàn, nên nói thế này: Không phải cho rằng nên tập. Lại, vì làm quả nên tập, vô vi, vì không có quả.

Bất thiện, vô ký, không phải nên tập, vì thể vô vi kia không phải pháp thăng tấn, nên giải thoát, Niết-bàn cũng gọi vô thượng, vì không có một pháp nào có thể hơn Niết-bàn, vì là thiện, là thường, vượt lên trên mọi pháp.

Niết-bàn là thiện, vì sao?

Nên biết do Khế kinh nói: Vì tột cùng sự yên ổn, lại nói: "Sự yên ổn là nghĩa thiện", pháp khác còn có nghĩa trên, chuẩn theo đây mà thành, tức tất cả hữu vi, hư không, phi trạch diệt.

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 45

Phẩm 5: NÓI VỀ TÙY MIÊN (PHẦN 1)

Đã nói các nghiệp và quyết trạch rồi, trong các Khế kinh đều nói chiêu cảm có xứ, đều nói các nghiệp có thể làm nhân dẫn. Tuy nhiên, nhận thấy ở thế gian, có người lìa nhiễm, dù cũng tạo nghiệp thân, ngữ, ý thiện, nhưng vẫn không có công năng chiêu cảm của quả hữu sau, nên đối với chiêu cảm nghiệp hữu, lẽ ra chẳng phải nhân. Nghiệp chỉ làm nhân, không phải điều mà ta thừa nhận, vì cần sự giúp sức của tùy miên, nghiệp riêng mới có thể chiêu cảm. Cho nên, giáo duyên khởi, đầu tiên nói tùy miên.

Ở đây, lại do đâu, tùy miên có bao nhiêu? Tụng nói:

*Tùy miên, gốc các hữu
Sai khác này có sáu
Tức tham, giận cũng mạn
Vô minh, kiến và nghi.*

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

cảm hữu.

Vì sao tùy miên có công năng làm gốc của hữu?
Vì các phiền não hiện khởi làm mười sáu việc.

1. Căn bản vững chắc, khiến được vững chắc.
Vì đối trị xa, nên phiền não căn bản, nghĩa là phiền
não đắc.

2. Sự sinh dựa vào thô, nặng, có thể nói trong
cảnh là chỗ dựa, vì không có tánh chịu đựng gánh
vác.

3. Kiến lập sự nối tiếp nhau, vì thường khiến
cho sự liên tục khác sanh khởi.

4. Tư sửa sang ruộng mình làm sao được thành
chỗ dựa, thuận với trụ kia.

5. Ghét trái với tánh tướng công đức, vì trái với
các công đức.

6. Vì nhàm chán, quở trách nghiệp thân, ngữ,
ý mà phát trí đã nhàm chán quở trách.

7. Dẫn đẳng lưu độc, có khả năng dẫn như tùy
phiền não của mình.

8. Ngăn chặn con đường giải thoát, vì trái bỏ
gần gũi với người chánh thuyết.

9. Có thể phát nghiệp, có phát khởi, công năng
chiêu cảm nghiệp của hữu sau.

10. Thâu nhiếp trợ giúp chính nó, thường thâu
nhiếp, vì khởi tác ý phi lý.

11. Mê ở cảnh là sở duyên, làm hại tuệ chánh
giác của tự thân.

12. Trồng các hạt giống khô, sinh ra tất cả khô sinh tử.

13. Sắp dẫn dắt thức, truyền đến cảnh sở duyên của hữu sau, có công năng dẫn phát thức.

14. Trái vượt phạm thiện, khiến cho các pháp thiện đều lui mất.

15. Nghĩa ràng buộc rộng, khiến không thể vượt qua địa mình, cõi mình, nuôi lớn cõi nhiễm ô.

16. Thâu nhiếp các quả tăng thượng phi ái thế gian, do đó ngoại vật đều suy vi biến đổi.

Do đó, tùy miên có thể làm gốc của hữu, nên nghiệp nhân tùy miên này có chiêu cảm, có công năng, mặc dù người lìa nhiễm, cũng vẫn tạo nghiệp thiện, mà không có thể lực làm chiêu cảm hữu sau.

Thế nên, người trí nên siêng năng, tinh tấn, tư duy, lựa chọn tùy miên, nhanh chóng khiến trừ diệt.

Lấy nghĩa của môn nào để tư duy, lựa chọn tùy miên?

Nghĩa là quán tùy miên, đối tượng dứt của Kiến đạo này, đối tượng dứt của Tu đạo này. Đây chính là hai pháp ấy của một bộ, bốn pháp ấy chung cho năm bộ này. Đây là biến hành, đây không phải biến hành. Tự giới này khắp, giới cõi người này khắp.

Duyên hữu lậu này, duyên vô lậu này, duyên hữu vi này, duyên vô vi này?

Tùy miên ấy khởi thế nào? Tùy tăng là sao?

Tùy miên này vì do nhận biết khắp sở duyên, nên dứt. Tùy miên này do dứt diệt sở duyên, nên dứt. Tùy miên này vì hại và giúp, nên dứt. Tùy miên này vì do thanh tịnh nối tiếp nhau, nên dứt. Tùy miên này tương ưng với tùy miên kia, tùy miên này không tương ưng với tùy miên kia. Tùy miên này dứt rồi có thể lùi lại, tùy miên này dứt rồi không thể thối lui. 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 tùy miên kia. Tùy miên này là sở duyên của tùy miên kia. Tùy miên này do sở duyên dứt. Tùy miên này do sở duyên phẩm dưới dứt. Thể của tùy miên này dù đã dứt, nhưng vì sở duyên nên bị ràng buộc. Tùy miên này ở địa định, không chấp nhận được có. 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 có ở cả sáu thức thân. Tùy miên này có thể cùng khởi hai nghiệp thân, ngữ. Tùy miên này có thể dứt thiện căn. Tùy miên này làm nối tiếp thiện căn. Tùy miên này là tánh kiến. Tùy miên này không phải là tánh kiến. Tùy miên này chỉ là chín phẩm dứt. Tùy miên này chỉ một phẩm dứt.

Một phẩm dứt này, hoặc chín phẩm dứt. Tùy miên này do tùy miên kia nên được thành. Tùy miên này do tùy miên kia nên không được thành. Tùy miên này vì tùy miên kia nên tương ưng. Tùy miên này do tùy miên kia nên không tương ưng.

Tùy miên này đối với vị tùy miên kia, chấp nhận có hiện hành. Tùy miên này dù chưa dứt, nhưng không hiện hành. Tùy miên này chỉ dứt ở cõi Dục, tùy miên này cũng dứt ở cõi trên, có thành tựu quả này, không có thành tựu quả này, tùy miên này đồng đối trị, tùy miên này đối trị riêng.

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

Tương các tùy miên như thế, có khéo biết tướng tùy miên rồi mới có thể quyết định dứt trừ tùy miên, cũng có khả năng vì người khác nói rõ ràng không bị đảo ngược. Phẩm thiện nối tiếp nhau của mình và của người lại sinh, có thể nhanh chóng biết rõ phương tiện trừ bỏ. Thế nên, nếu muốn làm lợi lạc cho mình, cho người thì phải tư duy, lựa chọn như thế đối với tùy miên.

Sự khác nhau của tùy miên, lược có sáu thứ: là tham, giận, mạn, vô minh, kiến và nghi.

Ở đây, Kinh chủ giải thích thế này: Tụng nói cũng nói ý biểu thị mạn v.v... cũng do sức của tham tùy tăng đối với cảnh, nghĩa là Khế kinh nói: Do yêu sinh giận, như giận do sức của tham tùy tăng đối với cảnh. Mạn v.v... cũng do tham, nên lại nói là cũng.

Giải thích này vô lý, vì không phải theo ý văn. Nghĩa là ở đây vốn vì nêu số, nêu danh, không làm rõ nghĩa tùy miên này do tùy miên kia, đối với cảnh

tùy tăng. Nay, rõ ràng chữ cũng là làm đầy đủ câu nói. Nếu muốn cho câu tụng này có nghĩa riêng, lại vì phương tiện giải thích không có lỗi, nghĩa là giận như tham, dù có nhiều loại, nhưng có thể nói chung là một tùy miên. Vì mạn v.v... cũng thế, nên lại nói cũng.

Hoặc văn này vì chỉ rõ về hành tướng tham không đồng với giận, cho nên lập riêng.

Mạn v.v... như thế, về hành tướng của chúng dù đồng, nhưng nghĩa khác có khác, nên cũng lập riêng và tiếng vì giải thích rõ căn cứ ở trái nhau, hoặc biểu thị thâm nhiếp chung hết loại tùy miên.

Nếu số các tùy miên, chỉ có sáu thì vì sao kinh nói có bảy tùy miên? Tụng nói:

*Sáu thành bảy do tham
Hai cỗi trên : hữu tham
Vì chuyển ở môn trong
Vì ngăn tướng giải thoát.*

Luận nói: Tức ở trước đã nói: Trong sáu tùy miên, vì chia tham làm hai, nên kinh nói bảy. Bảy tùy miên là :

1. Tùy miên dục tham.
2. Tùy miên giận.
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 căn cứ vào nghĩa nào để giải thích?

Vì thể của dục tham tức là tùy miên, là nghĩa tùy miên của dục tham. Đối với sáu nghĩa khác, gạn hỏi cũng như thế.

Kinh chủ ở đây, giải thích rằng: Đây là nghĩa tùy miên của dục tham, nhưng thể của tùy miên không tương ưng với tâm, không phải bất tương ưng, vì không có vật riêng, nên vị thù của phiền não gọi là tùy miên, vì ở trong vị giác tức gọi là triền.

Sao gọi là thù?

Nghĩa là hạt giống theo đuổi không hiện hành. Sao gọi là giác?

Nghĩa là các phiền não hiện khởi ràng buộc tâm. Nghĩa gì gọi là hạt giống phiền não?

Vì sao công năng khác nhau trên tự thể. Từ phiền não sinh, có công năng sinh ra phiền não, như hạt giống niệm là trí chứng sinh, có thể sinh công năng sai khác của niệm vị lai. Lại, như mầm v.v... có quả trước sinh, có thể sinh công năng khác nhau của quả sau.

Nay, xét rõ cách giải thích kia, về lý, không đúng, vì tự thừa nhận tùy miên là các phiền não, không có vật thể riêng, nên pháp không nhiễm ô là thể của phiền não, về lý không thành, nên không

thể nói thù là thể của tùy miên, nên không có một ít vật gọi là thù tùy miên. Lại, nếu tùy miên là hạt giống phiền não, thì là các phiền não, sẽ không có vật riêng, không nên nói là công năng khác nhau trên tự thể. Từ phiền não sinh, có công năng sinh, gọi là hạt giống phiền não.

Lại, thuyết kia chấp công năng phiền não. Phiền não này dùng sinh làm tánh, không thể nói phiền não thù này là giác, phiền não không có vật riêng. Nếu không phải là phiền não dùng sinh làm tánh, như thể tánh sinh Há phải vật thể riêng! Lại, không nên nói vị thù phiền não, gọi là tùy miên, vì nếu công năng này tức là phiền não thì cũng không phải phiền não.

Nói như thế, về nghĩa chưa hề được nghe. Nếu công năng này chẳng phải tánh phiền não, cũng không phải tánh khác, mà nói là sinh, thì điều này rất ít có, vì không có tự thể mà thừa nhận, là vì hiện tại, nên không phải pháp không có tự thể, có thể được nói là từ phiền não sinh, công năng sinh phiền não. Lại, tông, nhân mà thuyết kia đã lập trái nhau. Vì sao? Vì thuyết kia nói: Nhưng thể của tùy miên chẳng phải tương ưng với tâm, chẳng phải không tương ưng, vì không có vật thể riêng.

Nay, phải vấn nạn thuyết kia nói không có vật thể riêng: Vì khi là giác, tự thể của các triền, là là tự thể, đối tượng nương tựa của vị thù, hay là khác với hai, nhóm pháp thứ ba không có vật thể

riêng ư?

Nhưng đều phi lý, vì pháp kia không phải tánh loại của phẩm này. Lại, thù này vì là giác kia nên không có tự thể riêng. Lại, là tương ưng, thì không tương ưng lẽ ra có riêng một, trái với hai pháp sinh, nhưng pháp thứ ba này, tất nhiên không thể được. Cho nên, thuyết kia nói chỉ có lời nói giả dối. Lại, lời nói đầu tiên của thuyết kia: Nhưng thể của tùy miên không phải tâm, tương ưng chẳng phải không tương ưng. Lời nói này là thành thật, vì đều không có tự thể. Về sau, chẳng nên nói công năng khác nhau, từ phiền não sinh, công năng sinh phiền não, vì pháp không có tự thể, không phải nhân quả.

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

Chỉ chấp vị không hiện hành của phiền não, hạt giống theo đuổi, được gọi là tùy miên, chẳng phải hạt giống của pháp khác cũng đặt tên này.

Như đối tượng chấp kia cũng có công năng sai khác của tâm v.v...

Từ tâm v.v... sinh, có thể sinh tâm v.v... gọi là hạt giống. Vì sao không nói cũng là tùy miên của tâm v.v...?

Ở đây, Thượng tọa bộ lập nhiều chứng nhân, cho rằng tùy miên tức là loại phiền não được các hữu tình này nối tiếp nhau, gìn giữ, không do công sức, vì thường theo đuổi. Do biết khắp, vì người kia đã dứt các khổ, vì quán sát người kia nhanh

chóng có thể dựa vào đối trị. Người trí thường quán nó làm tánh bệnh.

Chỗ lập như thế đều không phải nhân chứng. Thừa nhận trong thân hữu tình, vì đủ năm loại uẩn. Hoặc nói thuyết kia đã thừa nhận có loại nghiệp, nên công năng của tâm v.v... không do công sức, cũng thường theo đuổi.

Trong khế kinh nói: Nhận biết khắp các pháp, vì thôi dứt các nỗi khổ.

Nếu quán lỗi lầm của triền hiện hành, người kia rất có thể nhanh chóng dựa vào pháp đối trị. Kinh nói: Người hiểu biết nên thường quán sát-năm thứ thủ uẩn vì là tánh bệnh.

Ai có giám sát: Đối với chỗ lập chứng minh tùy miên mà tâm có thể sinh vui. Lại, thể của tùy miên đối với tự nối tiếp nhau đã thường theo đuổi vì sao không phải hiện hành. Dùng tên gọi hiện hành là để chỉ cho hiện tại.

Do đó, Kinh chủ ghét lập tùy miên. Lại, dụ đã lập, như niệm hạt giống là trí chứng sinh, có thể sinh công năng khác nhau của niệm vị lai, cũng không giống như tông của ta nói: Niệm hạt giống, tức là ở sau trí chứng, đầu tiên duyên lại niệm thật. Từ trí chứng trước, cùng khởi niệm sinh, có thể sinh, thời gian sau, trí nhớ đều có niệm. Đây là biểu thị tức ý niệm trước, sau, dẫn nhau có thể chiêu cảm đến công năng khác nhau. Tự thể của niệm kia

cùng sinh, không có riêng phiền não thật. Từ triền trước kia khởi, hay sinh triền ràng buộc sau, có thể gọi là tùy miên. Vì hạt giống phiền não, nên dụ đối với pháp, cách nhau rất xa.

Do đó, nên biết được dụ thứ hai kia, đối với pháp đã so sánh, cũng không có công năng chứng, nghĩa là trong mầm v.v... có sắc v.v... thật. Từ sắc v.v... thật của phần vị quả trước sinh, có thể sinh pháp sắc v.v... thật của quả ở thời gian sau.

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

Công năng phiền não ở trong tự thể, đã diệt từ trước, các phiền não khởi, cũng như mầm v.v... sinh ra công năng khác nhau từ quả trước. Như thế, chính là ăn gạo ngang bằng với tông. Há được dẫn đến nhờ và tìm tòi Thánh chỉ. Người ghét nói pháp, vì chấp giả dối, so với Kinh chủ, luận rất kém so 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 không có vật thật riêng gọi là hạt giống.

Thế nào gọi là nhân quả của phiền não cho nên rất yếu?

Ở đây, Thượng tọa bộ cho rằng: Phật, Đức Thế

Tôn tự nói: Các triền khác với tùy miên, nghĩa là các phiền não hiện khởi gọi là triền, vì nối tiếp nhau, có thể ràng buộc hiện ở trước, nên phiền não tùy theo giới, gọi là tùy miên. Nhân tánh thường theo đuổi mà vì như ngủ, như ẩn núp, nên do Khế kinh nói: Ấu trĩ, đồng tử, trẻ con bệnh ngủ, dù không có nhiễm dục, nhưng vẫn có tùy miên dục tham tùy tăng. Ở đây, chỉ nói có tánh của các tùy miên.

Lại nói: Một loại ở trong nhiều thời gian, bị triền dục tham ràng buộc tâm mà chấp trụ.

Văn này chỉ nói có triền phiền não. Lại, nói một loại, không phải bị dục tham ràng buộc trong nhiều thời gian mà trụ. Nếu tạm thời, lúc ấy tâm khởi triền dục tham, tìm phương tiện xuất ly như thật biết, người kia do đó nên đối với triền dục tham, có thể dứt trừ thích đáng và dứt tùy miên.

Đoạn văn này nói chung triền và tùy miên. Do đó, nên biết được phiền não hiện khởi, phiền não tùy theo cõi, gọi là tùy miên triền. Nếu tiếng tùy miên, gọi là phiền não, thì điều này không đúng, vì không hề có nói.

Lại, đã dứt trừ, riêng có được, nên tùy miên như thế lấy gì làm thể?

Nếu tùy miên kia lấy phiền não kia làm thể, là tùy theo vào tánh công năng của pháp kia. Hoặc tùy miên này dùng cả bốn uẩn làm thể, vì công

năng thường 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 không thể nói mà không ghi nhận riêng. Dứt bỏ điều này, thường đồng với bác bỏ nghĩa Kinh chủ.

Lại, nói một cách tường tận, vẫn còn có lỗi thô chưa dứt trừ. Vả lại, thuyết kia đã tỏ bày tiếng tùy miên của tông trước kia, gọi là đắc, ấy là tạo nên sự bác bỏ này.

Giải thích này không đúng. Lại, nói về nhân, nói là không hề nói. Lại đã dứt trừ, vì có đắc riêng, nên nhân này không có công năng tùy theo cỗi, đồng, nghĩa là không hề có chỗ nào nói là theo đuổi cỗi, gọi là tùy miên, không nói dù đồng, nhưng thừa nhận lý được là mạnh hơn.

Do Khế kinh nói: Vì tùy miên dứt, nên chẳng phải không có thật thể. Pháp có thể đều cùng dứt với có. Do đó, dứt trừ, đã dứt trừ được, nói là lìa được có thì nói cái gì là tánh tùy miên. Mà nói là dứt trừ vị triền và tùy miên dứt?

Chẳng phải sư Kinh bộ có thể quyết định biểu thị tánh tùy miên này là có, có thể dứt, lại không phải là thể của tùy miên.

Có thuyết nói: Vì tiếng tùy miên, nên tiếng tùy miên gọi là đắc, không có lỗi, nghĩa là Đức Phật chỉ nói: Có bảy tùy miên, mà tiếng tùy miên có chỗ nói là sắc, như Khế kinh nói: Tùy miên có sắc, nếu

giác, hoặc tư, thì ấy là vì tùy tăng.

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

Lại cách giải thích của thuyết kia trước, sau, trái nhau vì đã thừa nhận thuyết nói tham v.v... là tùy miên, có nghĩa là thuyết kia, trước giải thích tham v.v... không phải tùy miên. Sau giải thích kinh, lại nói là tùy miên tức tham v.v...

Lại, xem xét, tư duy, lựa chọn, tông của Thượng tọa bộ, triền và tùy miên dứt, đều có là phi lý. Thế nên nên xả tùy miên, khác với triền, đều phi lý, như sẽ nói sau.

Nay, dẫn trái với kinh đã dẫn ở trước, nghĩa là có kinh nói: Nay các ông! Vì sao Kiều-đáp-ma đã tu phạm hạnh? Vì câu dứt. Câu dứt pháp nào? Dứt tham, sân, si và ba kết v.v...

Trong đây, không nói riêng dứt tùy miên.

Thượng tọa bộ trong đây, giải thích rằng: Tham v.v... trong đây, tức là tùy miên.

Há là trước kia đã nói và tùy miên, nghĩa là tùy miên được, không gọi là tùy miên? Không như vậy, hai kinh lẽ ra có trái nhau, vì không hề có nói, nên đã chứng tỏ phi lý, không phải chủ trương của kinh bộ. Kinh nói có nghĩa dứt, vì tương ưng với tâm, vì quá khứ, vị lai không có, không phải vì tùy miên dứt, nên triền về sau không sinh, gọi đoạn. Kinh nói và dứt, chứng tỏ cả hai cùng lúc dứt. Lại,

kinh này nói triền vượt hơn tùy miên, vì trước kia đã nói: Dứt trừ triền và tùy miên. Nếu không như vậy, thì lẽ ra phải nói tùy miên và triền.

Nếu dứt tùy miên, triền mới dứt, thì lý tùy miên vượt hơn, nên phải nói trước. Lại, vì tùy miên chưa dứt, triền chấp nhận có không sinh, nên không phải bất sinh tức gọi là dứt. Hoặc triền ở vị bất sinh thì được gọi là dứt, không phải tùy miên đoạn nên triền mới gọi dứt. Hoặc lẽ ra tùy miên dứt, triền mới không sinh, chứ không phải lúc chưa dứt, có lý bất sinh, vì thể của tùy miên kia cũng không có nghĩa dứt, vì không có vật thể riêng, như hoa đóm trong hư không v.v.... lại thuyết kia đã nói: Nếu tùy miên kia dùng phiền não kia làm thể, tùy theo tánh công năng của pháp kia, nên cách giải thích này cũng không phải tốt.

Nếu triền dục tham đã dẫn tùy miên, tức dục, tham, thì tâm học lẽ ra với thể của dục tham là một. Tùy miên kia, không có tự thể riêng.

Tâm học là các triền dục tham, của học không phải là Hữu học Vô học, sao có thể nói là: Nếu tùy miên kia dùng pháp kia làm thể?

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

Lại, kia nói hoặc dùng chung bốn uẩn này làm

thể, vì công năng đeo đuổi pháp tâm, tâm sở, cũng không đúng, vì thể của tùy miên dục tham không có khác nhau. Chấp pháp sai khác dùng làm tự thể, không phải người quán sát lý sinh xứ hoan hỷ.

Lại, thọ, tưởng, thức bị dục tham theo đuổi, tức nói gọi là tự thể của dục tham, cũng không phải người giám sát, vì sinh xứ hỷ.

Lại, thuyết đã nói kia, tánh tương ưng này cũng không tương ưng, như các tâm sở. Lời người kia nói, như có lúc không biết gỗ đậu, hoa Phược ca, chim Câu-chỉ-la có hỏi thể này: Chim Câu-chỉ-la, sắc nó thể nào? Đáp: Sắc tươi, trắng, ngay ngắn, giống như khi mâm gỗ đựng đậu, hoa Phược Ca, không hề có chỗ nào nói, cũng không có lý chứng minh, thể của các tâm sở là tánh tương ưng, sao lại nói tùy miên như các tâm sở, là tánh tương ưng, cũng không tương ưng.

Nếu nói rằng: Khác với tự thể tâm sở, giống với hành tướng, thì không tương ưng, thừa nhận tùy miên khác với thể của tùy miên, giống 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 đợi tương ưng, mới kiến lập có không tương ưng. Lại, thuyết kia nói: Tự thể của tùy miên vì không thể nói, mà không ghi nhận riêng, thật như nói: Tùy miên của tông kia, cũng như sừng ngựa, vì không thể nói.

Tóm lại, đối tượng chấp của tông kia phần nhiều không có thật thể ghi nhận. Muốn tìm tòi, hiểu biết thích đáng ở Phật giáo, tất nhiên, không nên tập cận luận sư như thế, vì người thông minh, tập theo luận kia thì các tuệ giác hiện có đều kém cỏi, tối tăm dần. Vì thuyết luận kia nói phần nhiều bất định vì văn nghĩa trước, sau trái nhau nhau, vặn hỏi vô trách nhiệm vượt ngoài Thánh giáo, nên các sư Đối pháp đều nói thế này: Thể của dục tham v.v... tức là tùy miên. Như Khế kinh nói: Nếu tiếp xúc với lạc, thọ, bèn sinh hân hoan vui mừng an ủi, chấp chặt, đắm mê, mà trụ, tức đối với lạc thọ, có tùy miên tham. Trong đây tiếng tùy miên, tức nói về hân hoan mừng rỡ v.v...

Kinh chủ trong đây, giải thích rằng: kinh chỉ nói có, không nói lúc ấy, tức có tùy miên nào có trái hại gì?

Có vào lúc nào?

Có khi người kia đang ngủ, hoặc giả dối đối với nhân, lập tưởng tùy miên.

Giải thích này thật phi lý, vì bấy giờ tùy miên được nói tiếng hiện có, về lý không thành, nghĩa là không phải chánh khởi triển tham, sát- na có tùy miên tham, có thể nói là hiện hữu, tức đối với lạc thọ, có tùy miên tham, vì nói là hiện có tùy miên trong lạc thọ. Lại có tự thể của tùy miên, lẽ ra không thể biết, nghĩa là tiếng có tùy miên mà kinh

đã nói, nếu tánh có cùng có, hoặc tức tánh có, thì đối với pháp không có tự thể, về lý đều không thành, vì đều có, đều cùng có và tánh có.

Lại, Kinh chủ nói nói có tùy miên, đâu thể biết, không phải bây giờ mà vào lúc khác mới có, có, nghĩa là có thể, là nghĩa hiện có. Như Khế kinh nói: trong các dục, nếu có dục tham, thì tâm bị ràng 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 và nói có phược?

Không phải vào lúc bây giờ, mà là lúc khác, có phược. Lại như kinh nói: Vì ở đây không có, nên ở kia không có. Há cũng có thể nói là thời gian khác không có nghĩa. Nên, Kinh chủ giải thích cố định, là phi lý, do ở đây đã dứt trừ nhân giả lập, nghĩa là kinh chỉ nói nói có tùy miên, đâu thể biết, nói nhân không phải thể của tùy miên. Lại, vì thể của tùy miên bây giờ không có, vì thể không nên ở có, vì đặt tên không phải có, nên biết tùy miên tức dục tham v.v...

Đối với tự nối tiếp nhau, vì miên tùy tăng, nhưng nay, ta giải thích trong kinh Đại Mẫu: "Tùy miên dục, tham, tức tự thể của dục tham", không phải ý này nhằm nói các tùy miên đặc. Tùy miên dục tham đã tùy tăng: Là nghĩa tùy phược (ràng buộc theo).

Sao tùy phược, không phải do tự thể, mà do khởi mà được? Như kẻ thù có sức mạnh, dù ở phương xa, nhưng thâm sai khiến theo dõi, rình rập, vạch ra tỳ vết, lỗ hổng, nên luận này giải thích chung danh từ tùy miên, nghĩa là thường đi theo và luôn ràng buộc theo. Thuyết này nói khởi mà được, chứ không phải làm sáng tỏ được thể.

Lại, tức kinh kia nói: Và tùy miên dứt: Biểu thị triền dục tham, không có nghĩa tận khác, nghĩa là lúc dứt tám phẩm Tu đạo đoạn, tùy miên của một phẩm cũng còn có thể ràng buộc theo.

Vì biểu thị thể dứt, nói chánh dứt trừ và tùy miên dứt là nói tùy phược đều dứt hết, như Khế kinh nói: Ở đây, đã sinh vô lượng chủng loại pháp ác bất thiện, diệt hẳn không còn và dứt tùy phược. Ý này cũng biểu thị đều tùy miên diệt. Thế nên, tùy miên tức dục tham v.v... không phải tùy theo cỗi v.v... lý ấy khéo thành.

Phân biệt luận sư nói thế này: Thể của các tùy miên là không tượng ưng, không giác, không tư duy, vì có tùy miên, nghĩa là Khế kinh nói: Không giác, không tư duy cũng là tùy miên, tùy tăng, tùy phược. Lại, phiền não, vì đều cùng lúc, nghĩa là Thánh đạo khởi, tương ưng với tâm. Nếu dứt phiền não tương ưng với tâm thì Thánh đạo có phiền não cùng có. Lại, lẽ ra phi Vô học cũng không có phiền não, nghĩa là chấp tùy miên tương ưng với tâm, là phạm phu Hữu học, với tâm thiện, vô ký hiện ở

trước, nên không có phiền não. Tuy nhiên, không phải điều được thừa nhận. Cho nên, biết tùy miên thuộc về Bất tương ưng hành uẩn.

Giải thích của luận sư này có thể đả phá Kinh bộ, không can dự đến tông ta, vì tông của ta thừa nhận quá khứ, vị lai có thật thể, nghĩa là mặc dù hiện tại không giác, không tư mà bị dẫn dắt do giác, tư duy quá khứ, vị lai.

Các thể của tùy miên, thật tướng, tùy miên tùy tăng, tùy phục tương ưng với tâm, cho đến trước khi chưa dứt giác, tư v.v... Ở trong nối tiếp nhau, luôn hiện khởi được tùy tăng, tùy phục không hề có gián đoạn.

Do đó, cũng không có lỗi đạo, hoặc cùng có cũng không có lỗi phi Vô học, Hữu học không có phiền não vì phiền não vì phiền não được không phải phiền não. Vì sự ràng buộc của phiền não quá khứ vị lai này, nên như tông của ông khi bậc Thánh hiện khởi phiền não, không có đạo, phiền não cùng có và thành lỗi phạm phư. Tông của ta, khi Hữu học khởi Thánh đạo, không có đạo, phiền não cùng có và không có lỗi phiền não. Lại, đâu dùng chấp bất tương ưng này, để có thể làm nhân sinh ra các triền!

Cách giải thích này không đúng, vì không hề có nói, nên Phật nói: phiền não chỉ dùng bất luật nghi, của tướng vô minh, tác ý phi lý, tà phân biệt

v.v... làm nhân, nên sinh, không nói vì tùy miên làm nhân, nên khởi. Nhưng phân biệt luận và sự Kinh bộ đều chấp giả dối tùy miên là tánh nhân của triền.

Lại, đối tượng chấp này có lỗi thái quá. Nghĩa là nếu tùy miên vì làm nhân của triền, nên chấp thể của tùy miên là bất tương ưng. Kinh nói là nhân của vô minh, nghĩa là tác ý phi lý. Sự tác ý phi lý này, lẽ ra là bất tương ưng.

Ở đây không thừa nhận cách giải thích này, nên thuyết kia nói là thế nào?

Lại, thể của tùy miên, nếu thừa nhận tương ưng thì có thể làm tánh nhân của tùy miên, triền, chứ không phải bất tương ưng của chấp giả dối khác, vì Khế kinh nói: Các hữu Bí-sô! Đối với việc kia, nếu phần nhiều khởi tâm tứ, thì do đó, do tâm này là chìm đắm, vương mắc.

Lại, với lý như thế, thế gian hiện tại có thể biết, do dục tham phẩm hạ, trước thường hiện khởi, sau, là thường khởi dục tham phẩm thượng.

Lại, nếu tùy miên không phải là tánh tương ưng, thì chỉ có tùy miên này tạo ra nhân của triền tham v.v... chưa lìa dục tham, các loài hữu tình nếu gặp triền của cảnh giới khởi lẽ ra đồng, vì hiện sinh nhân không có khác nhau.

Đã không thừa nhận như thế, nên chấp tùy miên và triền làm nhân, nhất định là chấp ngang trái.

Nhưng thể của tùy miên nhất định là tương ưng, vì kinh nói: Tùy miên vì hớn hở, vui vẻ v.v... nghĩa là dẫn trong Khế kinh đã dẫn trước nói: Nếu tiếp xúc lạc thọ, sinh ra hân hoan, mừng rỡ v.v... tức đối với lạc thọ, sẽ có tùy miên tham, chứ không phải bất tương ưng, mà được gọi là hân hoan, mừng rỡ v.v...

Lại, kinh nói: Vì tùy miên che át tâm nên cho rằng Khế kinh nói tham che át tâm. Do tùy miên này vận hành hành vi ác của thân, ngữ, ý. Nếu thể của tùy miên là bất tương ưng, thì phải tạo các hành vi ác trong tất cả thời gian.

Lại, Khế kinh nói: Tâm thọ tham nhiễm, nếu thể của tùy miên là bất tương ưng, thì lẽ ra tâm không nhiễm, hoặc phải thường nhiễm. Nếu cho đối tượng dẫn đều là các triền, trong đây đều không có tiếng tùy miên.

Sao không cho rằng đều là tùy miên? Vì trong đây không có tiếng triền.

Lại, cách giải thích của thuyết kia trái với tự tông, vì nếu không có tiếng tùy miên, tức chấp làm triền, thì như Khế kinh nói: Vô minh làm nhân sinh tham, giận, si, lẽ ra cũng chấp triền làm nhân sinh ra triền, chứ không phải do sức tùy miên, đây tức là trái với tông đã lập trước kia là nghĩa. Tùy miên làm nhân sinh ra các triền.

Lại, nếu thể của tùy miên không tương ưng, thì tùy miên kia có bị trái với tâm thiện hay không?

Nếu trái thì các tâm thiện lẽ ra rốt ráo bất sinh, vì tùy miên thường có. Nếu không trái thì các tùy miên không nhiễm não tâm, nhưng kinh nói nhiễm não. Như Khế kinh nói: Tham nhiễm não tâm khiến không giải thoát. Vô minh nhiễm tuệ, khiến không thanh tịnh.

Nếu cho rằng tham nhiễm não, không phải tùy miên tham, vì sao làm nhân chứng biết như thế? Như tham nhiễm làm tánh năng nhiễm não tâm, như thế, tùy miên tham cũng lấy nhiễm làm tánh, sao không nói năng nhiễm, não tâm?

Lại, như thể của kết ái, tức là ái năng nhiễm não tâm, nên thể của tùy miên tham, tức là tham cũng hay nhiễm não. Hoặc thuyết kia nên nói nhân duyên sai khác.

Vì sao kết ái là tánh tương ưng, thể của tùy miên tham là bất tương ưng?

Đức Phật quán sát hữu tình có ý thích khác nhau, đối với các phiền não, lập ra nhiều tên gọi, như một dục tham, nói tên dục lậu, dục thủ, dục ách, tùy miên dục thâm, dục bộc lưu, cái tham dục, tên kết ái v.v... có nhiều tên.

Ở trong danh sai khác của một dục tham, nếu thể của tùy miên là bất tương ưng, chấp là tùy miên của dục tham ấy, thì dục lậu v.v... bất tương ưng, lẽ ra cũng chấp làm lậu v.v... của dục. Nếu dục lậu v.v... không phải bất tương ưng thì nên thừa nhận

tùy miên là pháp tương ưng, đều là tên khác của dục tham. Do lý này chứng minh thể của tùy miên dục tham, tức dục tham làm nhiễm não, do Khế kinh nói: Vì tham nhiễm não tâm, khiến không giải thoát? Nên không thể chấp tùy miên thường có là bất tương ưng, vì các tâm thiện chấp nhân ở 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 lấp tâm, vì trái với điều thiện, nên không phải bất tương ưng. Về sau, liền bác bỏ: Những lý do này đều không phải là chứng nhân thừa nhận thể của tùy miên là bất tương ưng, không thừa nhận tùy miên làm ba việc trên, chỉ thừa nhận ba việc là việc làm của triền.

Ở đây đều chưa hiểu tường tận ý của Đại đức kia.

Ý của Đại đức kia, như ta đã nói trước đây: Nếu cho rằng tùy miên như phiền não đắc, thể nó dù thường có, nhưng lại không chướng ngại tâm thiện.

Cách giải thích này cũng không đúng, vì tên khác của phiền não, tùy miên, vì thể không hề có nói.

Vả lại, phân biệt luận chấp thể của tùy miên là bất tương ưng, có thể ít có tác dụng. Tông kia không phải bác bỏ quá khứ, vị lai, chớ cho phiền não sinh, không có nhân, tuy nhiên Độc Tử Bộ tin

có quá khứ vị lai. Chấp có tùy miên không phải là pháp tương ưng.

Các đối tượng chấp như thế, rất 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 triền dục tham nghĩa là tùy miên dục tham bất tương ưng hành.

Vì sao bộ kia chấp như thế?

Do văn kinh, luận đều có thể được.

Giải thích tất cả nghĩa kia đều như thuyết trước đã nói: Nếu chỉ như văn mà nhận lấy nghĩa ấy, thì như Khế kinh nói: Có tùy miên sắc, văn này lẽ ra cũng không quán sát riêng. Về nghĩa lý giải thích, như văn mà nhận lấy, thì thể của tùy miên không phải chỉ có thể chấp tánh tương ưng chung và bất tương ưng, lẽ ra cũng chấp chung các loại môn sai khác có sắc, không có sắc, có thấy, không có thấy v.v...

Lại, vì sao luận kia lại ghét, trái các đặc của tùy miên?

Nếu tin có được đủ, thì có khả năng giải thích chung nghĩa văn u huyền, ẩn mật trong các Thánh giáo, hầu hết các loại tà chấp đều không thể lập ra vấn nạn như thật, nhằm, bác bỏ tông mà tin có được.

Chấp tùy miên bất tương ưng, mà luận thì

thường bị tùy theo do vấn nạn mắc phải vô lượng lỗi lầm, nên không thể giải thích chung nghĩa văn của Thánh giáo, mà cố chấp phương tiện trái với chấp chánh, tà, chưa xem xét chất chứa ở tâm nào nên như thế. Đâu nhọc công gạn hỏi, vì các thế gian được và nhân trước từ vô thủy đều bình đẳng, mà hiện thấy có chỉ tham là mạnh mẽ, nhạy bén nhất, nói rộng cho đến có hành vi xen lẫn, chẳng phải không có nhân riêng mà có sự như thế, nên phải do tùy miên bất tương ưng riêng.

Cách giải thích này cũng không đúng, vì nếu tín thật sự có hai đời quá khứ, vị lai, thì dù không lập riêng bất tương ưng hành, gọi là tùy miên, cũng vẫn với tham mạnh mẽ, nhạy bén v.v... đều được thành tựu, nghĩa là do cảnh v.v... của hai nhân Đồng loại xa gần, duyên riêng tư trợ chột phát, khiến cho thế lực dẫn riêng quả kia. Lại, dứt tranh luận rộng.

Như Khế kinh nói: Có tùy miên tham tùy miên tham này lấy gì làm thể? Ái sắc, Vô sắc?

Phật nói: Hữu tham, đây gọi là nhân gì, chỉ ở nhân kia, lập tham kia, đa số nhờ dựa vào môn nội chuyển biến, nghĩa là tham cõi Dục, phần nhiều ở môn ngoài cảnh dục mà chuyển, không gọi hữu tham. Tham của hai cõi trên, phần nhiều ở môn nội của cảnh định mà chuyển, nên gọi hữu tham.

Lại, do có người đối với cõi Sắc, cõi Vô sắc,

khởi tướng giải thoát. Vì ngăn dứt người ấy, nghĩa là người hai cõi trên có cầu giải thoát, vì lấy vọng tưởng làm đắc trước, sinh lên cõi kia, nên có chấp cõi kia là giải thoát chân thật. Đức Phật vì ngăn dứt thứ tướng giải thoát chân của họ, nên ở cõi trên, đặt ra tên hữu. Hai cõi tham, được lập tướng hữu tham.

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

Ở đây, Kinh chủ lại giải thích: Tự thể trong đây, được lập do tên hữu. Các hữu tình kia đa số ở đẳng chí và dựa vào đó sinh đắm vị sâu dày, nên nói hữu tình kia, chỉ tham đắm vị, tự thể không phải cảnh tham đắm vị. Vì lìa dục tham, nên chỉ Đức Phật kia lập danh từ hữu tham.

Cách giải thích này so với nghĩa trước đâu có khác nhau. Nghĩa là trước đây đã nói: Tham của hai cõi trên, phần nhiều ở môn nội của cảnh định mà chuyển.

Lại, nói: Có người ở cảnh hữu sinh thân của cõi Sắc, Vô sắc, khởi tướng giải thoát, thì vì đã nói định và sinh thân đều được tên hữu, vì cùng có tự thể. Rõ ràng cách giải thích của Kinh chủ, ta thấy về nghĩa không khác trước, chỉ cấu trúc những từ nổi bật trông dường như có một ít khác.

Thượng tọa bộ nói có hai loại tùy miên:

1. Chỉ triển dục.

2. Chung cho ba cõi.

Tự đặt ra nghi vấn: Há là hữu tham?

Có luận nói: Chỉ hai cõi trên đều không có Thánh giáo. Đối với cõi Sắc, cõi Vô sắc nói riêng tiếng hữu, nên vấn nạn căn cứ ở chữ tín. Nhưng chỗ nào trong các Thánh giáo, cũng đều dùng tiếng hữu để nói ba cõi.

Há là đối với cảnh, cũng nói tiếng hữu? Tùy miên dục tham không nên lập riêng?

Vấn nạn này phi lý, vì chuyển biến có khác, nghĩa là các dục tham được chuyển biến ở môn ngoài, chuyển biến môn nội, nghĩa là gọi là hữu tham. Lại, như tham đắm cảnh với tham đắm hữu khác nhau, mà dẫn dắt tùy miên khác nhau cũng vậy.

Lại, tham của duyên theo cảnh giới, duyên sinh thân, đối trị bất đồng, nên lập riêng hai. Lại, tất nhiên, gây hao tổn, chế phục dục tham và giận. Tiên ngoại mới có thể nhập cõi Sắc, cõi vô sắc, nên thể dục tham không phải tức hữu tham, vì hữu tình kia duyên chính nó nối tiếp nhau, tức ngã ái thường theo đuổi, không có gián đoạn.

Ở đây, Thượng tọa bộ rất ghét lập sự khác nhau của tùy miên, dùng tiếng dục tham chứa nạp nói tất cả tham của cõi Dục. Sinh thân của cõi Dục, cũng thuộc về cõi Dục.

Vì sao duyên tham kia không phải dục tham?

Như nói: Tham sắc không phải chỉ duyên sắc, mà nói chung tất cả duyên tham của cõi Sắc.

Cũng thế, dục tham không phải chỉ duyên dục, mà nói chung tất cả duyên tham cõi Dục.

Thượng tọa bộ đã trì Khế kinh cũng nói: Nếu duyên cõi Dục khởi nhiễm, khởi tham, khởi A-lại-da, khởi Ni-diên-đề, khởi các tham đắm, là tướng của dục tham, nên chấp hữu tham chung ba cõi, là không phải chấp thiện. Lại, không phải đức Phật nói chỉ chung cả ba cõi, có thể nói tiếng hữu. Vì sao? Vì tiếng hữu, hoặc nói phần ít của một cõi, phần ít của hai cõi, phần ít của ba cõi. Như kinh Thất hữu, cực bảy hữu v.v... như phải phối hợp giải thích, nên thuyết này đã nói tùy miên dục tham, thâm nhiếp chung hết tất cả tham cõi Dục. Ái của hai cõi còn lại, được gọi chung là hữu tham, đặt tên là nhân duyên, như trước đã nói.

Nếu chỉ duyên tham trong, gọi là hữu tham, thì ái của sắc, tiếng, xúc, trong cõi Sắc chẳng phải là duyên trong khởi, nên không phải hữu tham, thì các tùy miên nên lập có tám. Lại, nói hữu nghĩa là không chỉ sinh thân, mà còn do trong Khế kinh nói nghiệp hữu, trung hữu. Cho nên, như tiếng dục hữu gồm nói cảnh dục.

Như thế, cõi Dục tham của duyên sinh thân cũng thuộc về tùy miên dục tham. Thế nên, tất cả

tham lệ 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 thì nói vô dụng, vì nói chuyển biến khác. Về lý cũng không đúng. Nói phần nhiều nói chấp nhận có thể như thế, nghĩa là căn cứ phần nhiều về lý thì có thể. Nhưng vì tham cõi Dục phần nhiều là môn ngoài, chuyển ái của sắc, Vô sắc, phần nhiều ở môn trong, chẳng phải chấp dục tham, chỉ duyên ngoài khởi, chỉ duyên trong khởi mới gọi hữu tham, có thể nói hai tham, vì chuyển khác, nên khác. Hoặc Thượng tọa bộ kia lẽ ra thừa nhận tham của cõi Sắc, cõi Vô sắc hoàn toàn không có duyên chuyển môn ngoài.

Lại, các tham chấp cảnh, tức là tham đắm hữu, vì các cảnh giới cũng gọi hữu. Hoặc các tham đắm hữu, tức là cảnh tham đắm. Các hữu cũng thuộc về cảnh giới, nên do đó đã nói: Lại như cảnh đắm chấp khác với tham đắm hữu, không phải vì khéo nói.

Lại, thuyết kia đã nói, do đối trị tham của thân, cảnh không đồng, nên lập riêng hai.

Đối trị nói ở đây là riêng hay chung? Nếu cho lời nói này là căn cứ ở đối trị riêng, tức tham cảnh giới, nên phải chia thành nhiều thứ, nghĩa là tham của các cảnh sắc giới, tiếng v.v..., vì chế phục, đối trị đều có khác.

Nếu cho rằng lời nói này là căn cứ ở đối trị chung thì cả hai đối trị này sẽ có khác, có đồng.

Vì sao nhất định nói đối trị có khác?

Hoặc đối trị tham trong hai cõi Sắc, cõi Vô sắc có bất đồng, lẽ ra cũng phải chia làm hai.

Lại, nói gây hao tổn, khuất phục dục tham và giận, Tiên ngoại mới có thể nhập sắc, Vô sắc, nên thể của dục tham không phải tức hữu tham, vì hữu tình kia duyên chính nó nối tiếp nhau, ngã ái thường theo đuổi, không có gián đoạn.

Lời nói này rất trái với lý Thánh giáo, vì chỉ không hiện hành, gọi là hao tổn chiết phục. Nếu tham duyên sinh thân lệ thuộc cõi Dục cũng gọi là hữu tham, ngã ái, hoặc ngã ái này thường theo hiện hành thì vị tiên kia nhất định không có chấp nhận sắc, Vô sắc. Nếu không gây hao tổn, chế phục tham của sinh thân phẩm hạ mà các tiên ngoài chấp nhận địa trên, thì không nên nói là chiết phục dục tham, giận, tiên ngoài mới có thể nhập sắc, Vô sắc.

Nếu cho rằng hiện khởi tham, giận của cảnh dục, có thể làm chướng ngại tiên ngoài nhập cõi Sắc, cõi Vô sắc, không phải duyên tham của sinh thân lệ thuộc cõi Dục, có thể làm chướng ngại tiên ngoài, lời nói này, có lý gì?

Vì nhàm chán cảnh của thân phẩm hạ, mới sinh lên cõi trên. Mặc dù vị tiên kia lại nói, há là cho đến hướng A-la-hán trụ cõi Dục, đối với thân cõi Dục, có ngã mạn ái, tất nhiên không có việc này.

Hoặc sao không thừa nhận quả A-la-hán cũng

có việc này?

Nếu là nhiệm cỗi Dục, không dứt tham cỗi Dục, khi là nhiệm hữu đánh, nên cũng không có lý đoạn. Do A-la-hán kia đối với nhiệm này không phải đối trị. Hoặc tất cả phiền não của địa phẩm hạ và nhiệm Hữu Đánh, đều cùng lúc đoạn diệt, Tu đạo đối trị trước, ấy là vô dụng!

Hoặc nên nói về nhân duyên v.v... sai khác kia, tham cỗi Dục dứt có dần dần và ngay tức khắc.

Nếu cho rằng chứng này là do kinh an ổn. Không như vậy, thì sẽ không hiểu rõ nghĩa của kinh kia, nghĩa là nhân giả kia đã kiến đế lý, căn cứ Tu đạo đoạn, ngã ái, ngã mạn bị lệ thuộc cỗi Dục, nên nói thế này: Trong ngã sắc v.v... không tùy theo chấp ngã. Nhưng ở trong năm thủ uẩn như thế, có ngã mạn, ái, tùy miên chưa dứt, nghĩa là phiền não này tùy theo hành thân kiến. Vì thân Kiến đạo đoạn, nên phiền não này không hiện khởi. Nhưng cũng vì chưa dứt hẳn, chưa được đối trị, nên giải thích như thế.

Có chỗ nào trái mà có đối tượng trái?

Nghĩa là kinh kia nói: Phật vì vị Thánh kia nói pháp môn này, lúc ấy các Tỳ kheo yên ổn thành A-la-hán. Các lậu hết hẳn, tâm khéo giải thoát. Do đó, biết được A-la-hán kia, trước đó là Bất hoàn, đã từng tiến tu hướng A-la-hán, ở vị xuất quán, nói lời như thế này: Trong ngã sắc v.v... cho đến nói rộng.

Phật vì thuyết pháp, kinh chỉ nói: Thành tựu quả A-la-hán, không nói vì pháp khác nên điều này không thành chứng.

Trong Khế kinh kia, nghiêng về nêu quả thù thắng nhất đã đạt được, như dụ vô bàn tay, Khế kinh nói v.v... không phải các bậc Thánh tạo ra tâm, tư này: Ta, ta giống với gì, cho đến nói rộng.

Đức Thế Tôn dùng phương tiện khai ngộ tâm bậc Thánh kia. Kinh chỉ nói thành tựu quả A-la-hán, nghĩa là kinh nói bậc Thánh giác ngộ lời Phật đã nói, thành A-la-hán tâm hoàn toàn giải thoát, không phải các phàm phu nghe pháp, mau chóng chứng quả A-la-hán mà nói như thế, nghiêng về nêu quả thù thắng nhất.

Cách giải thích này cũng nên như thế.

Hoặc Khế kinh kia, căn cứ loại thủ uẩn, nên nói như thế: Nhưng ở trong năm thủ uẩn như thế, có tùy miên ngã mạn, ái chưa dứt, về lý, thật sự chỉ có ngã mạn, ngã ái trong thủ uẩn trên. Tự xưng Thích tử, tất nhiên không nên nói là mình đã lìa dục tham, cũng còn có tùy miên ngã mạn, ngã ái chưa dứt trừ, huống chi nói hai thứ này thường theo hiện hành!

Thế nên, hữu tham chỉ ở cõi Sắc, cõi Vô sắc, không phải ở cõi Dục, lý đó cực thành.

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

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 46

Phẩm 5: NÓI VỀ TÙY MIÊN (PHẦN 2)

Như trước đã nói sáu thứ tùy miên. Lại, căn cứ môn khác, lập mười tùy miên, mười tùy miên là:

Tụng viết:

*Sáu thành mười do kiến
Khác nhau: Hữu thân kiến
Biên chấp kiến, tà kiến
Kiến thủ, giới cấm thủ.*

Luận nói: Kiến trong sáu tùy miên, vì hành tướng khác nhau nên chia làm năm, ngoài ra không phải kiến. Tích số năm thành tổng mười, năm ở trong mười là tánh của kiến:

1. Hữu thân kiến.
2. Biên chấp kiến.
3. Tà kiến.
4. Kiến thủ.
5. Giới cấm thủ.

Năm không phải tánh kiến:

1. Tham.
2. Giận.

3. Mạn.

4. Vô minh.

5. Nghi.

Kiến và không phải kiến, hợp thành mười thứ.

Lại, sáu thứ căn cứ ở môn khác để kiến lập, thành chín mươi tám thứ. Dựa vào môn nào lập thành chín mươi tám? Tụng nói:

*Sáu hành bộ côi khác
Nên thành chín mươi tám
Côi Dục: Kiến khổ đoạn
Mười bảy, bảy, tám, bốn
Như thứ lớp là đủ
Ba, hai kiến, kiến nghi
Sắc, Vô sắc trừ giận
Còn đều như côi Dục.*

Luận nói: Sáu thứ tùy miên, vì sự khác nhau của môn hành giới bộ, nên thành chín mươi tám. Nghĩa là trong sáu do hành của kiến khác nhau mà lập thành mười, như trước đã nói, tức ở đây đã nói mười thứ giới bộ tùy miên bất đồng thành chín mươi tám.

Bộ, là năm bộ: Kiến bốn đế và Tu đạo đoạn. Giới, là ba côi Dục, sắc, Vô sắc. Và lại, năm bộ đối với côi Dục không đồng, nhân 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, mỗi mỗi, như thứ lớp đó, là đủ ba kiến, hai kiến, kiến nghi, nghĩa là kiến khổ đế dứt, đủ mười, vì tất cả đều trái với kiến khổ đế. Kiến tập đế dứt đều bảy. Là hữu thân kiến, biên kiến, giới thủ, Kiến đạo đế dứt là tám, tức bảy ở trước thêm giới thủ, Tu đạo đoạn bốn, là kiến và nghi.

Như thế, hợp thành ba mươi sáu.

Ba mươi hai trước, gọi Kiến đạo đoạn (đối tượng dứt của Kiến đạo). Lúc vừa kiến đế, thì kiến nghi kia dứt. Sau cùng có bốn, gọi là Tu đạo đoạn.

Kiến bốn đế rồi trong thời gian sau, thường thường tập Đạo, kiến nghi kia mới dứt.

Do đó, đã biểu thị Tát-ca-da-kiến trong mười tùy miên, chỉ ở một bộ, nghĩa là đối tượng dứt của kiến khổ, biên chấp kiến cũng thế. Giới cầm thủ có cả hai bộ, nghĩa là đối tượng dứt của kiến khổ, Kiến đạo, tà kiến thông suốt qua bốn bộ, nghĩa là đối tượng dứt của kiến khổ, tập, diệt, đạo, kiến thủ, nghi cũng như vậy. Bốn tham v.v... khác đều chung cho năm bộ, nghĩa là kiến bốn đế và Tu đạo đoạn.

Như thế, nói chung kiến, được chia làm mười hai.

Nghi được chia làm bốn, bốn còn lại, đều có năm, nên trong cõi Dục có ba mươi sáu.

Ở đây, Kinh chủ tự hỏi đáp rằng:

Tướng nào trong đây là kiến khổ dứt cho đến tướng nào là Tu đạo

đoạn.

Nếu duyên kiến thì đối tượng dứt của kiến này là là cảnh, gọi là kiến. Khác với đối tượng dứt này, gọi là Tu đạo đoạn.

Cách giải thích này đều không đúng. Vì sao? Vì tùy miên biến hành duyên năm bộ, tức tùy miên, đối tượng dứt của kiến khổ, tập, lẽ ra cũng thông suốt qua đối tượng dứt của kiến tập, khổ v.v... này.

Lại, tùy miên, đối tượng dứt của kiến diệt, đạo, duyên pháp không phải đối tượng dứt. Sẽ nói đối tượng dứt nào?

Vì thế, nên thuyết kia không phải khéo lập lời nói tương ưng, đối tượng dứt.

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

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

Thường tập, gọi tu, nghĩa là người kiến tích, vì được nghĩa trên. Đối với trí khổ v.v... thường thường huân tập, gọi là tu. Đối tượng trừ của Đạo này, gọi là Tu đạo đoạn. Đây gọi là khéo lập tướng đối tượng dứt.

Năm bộ của cõi Sắc, Vô sắc đều dứt trừ giận, ngoài ra giống với cõi Dục, nên đều ba mươi một.

Do đó, tất cả Luận sư Chánh lý vì đều dùng sáu tùy miên căn cứ sự khác nhau của môn hành giới, bộ, nên lập chín mươi tám.

Ở đây, đã nói tám mươi tám kiến trong chín mươi tám, đã dứt, vì bị nhân hại. mười tùy miên do Tu đạo đoạn và bị trí hại. Vì vì sao ở đây, lại căn cứ ở giới không đồng, để lập ra tùy miên, mà không phải căn cứ ở địa khác nhau?

Như không có cõi khác nhau của cõi Dục, cõi Sắc, tùy miên ở trong một việc đều có lý tùy tăng, ở địa khác nhau của sơ, nhị tinh lự cũng như thế.

Nếu cho rằng địa dù khác, nhưng có đồng đối trị, không phải đối trị cõi Dục, cõi Sắc có đồng. Vậy thì không nên lập riêng Vô sắc. Vì Vô sắc có đồng đối trị với cõi Sắc.

Nếu do Tu đạo đoạn đối trị sinh dân, nên sắc, Vô sắc lẽ ra phải được lập riêng, thì các địa cũng như thế, sao không nói riêng?

Nên phải lập hai trăm bốn mươi tám tùy miên. Nếu thừa nhận như thế, cũng không có lỗi. Vả lại, căn cứ giới khác nhau để lập chín mươi tám. Vì sao? Do là tham giới kiến lập quả Sa-môn, Biết khắp nghĩa là lập hai quả này, do dứt tùy miên. Việc dứt tùy miên này, vì căn cứ ở giới không phải địa, nên không căn cứ ở địa để lập ra tùy miên.

Túc Cựu sư nói: Đức Phật đối với pháp tánh, thấu đạt sáng suốt, có khả năng giảng nói, chỉ bảo cho người khác biết, nhất định nên khéo quán một ít tương tự pháp tánh của các phiền não trong bốn địa tinh lự, mặc dù có bốn địa, nhưng hợp nói một.

Đối với bốn Vô sắc hợp nói cũng như thế. Kinh chỉ nói vì tham sắc, tham Vô sắc bình đẳng.

Vì nghĩa này, nên Luận sư Chánh lý kiến lập tùy miên, căn cứ ở giới, không phải địa.

Tánh của bốn địa phần nhiều giống nhau là sao? Có thuyết nói: Đồng xếp vào chi địa.

Cách giải thích này phi lý. Vì sao? Vì trong địa của các phần gần có sinh phiền não.

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

Có thuyết nói: Bình đẳng là loại tham sắc, là hoặc ta nói một ít tương tự trong đây. Nghĩa là chỉ đẳng Bạc-già-phạm sáng suốt thông đạt, phải là dứt trừ hẳn hoặc phẩm hạ hạ của tính lự thứ tư mới lập biết khắp.

Vị trí phẩm hạ không như vậy, nên biết bốn địa, tất nhiên có phần ít loại tánh tương tự, không phải phiền não của địa trên có thể duyên sự ràng buộc của địa phẩm hạ. Ba tính lự dưới khi được ly hệ, đâu thể không lập riêng thể của dứt biết khắp, nhất định biết một loại phiền não chưa dứt trừ, dù đã ly hệ mà tương tự với trói buộc, phải là hoặc đồng loại phải dứt hẳn, không còn mới được gọi là ly hệ rốt ráo. Cho nên, chỉ căn cứ ở giới để kiến lập tùy miên, không căn cứ ở địa để lập, về lý là vượt hơn.

Có sư khác nói: Như có người bị kẻ thù bắt giam trong ngục tù. Người ấy tìm cách thoát khỏi, cho đến khi chưa đến những nơi không tương tự:

Thành rừng, ruộng, nơi trồng trái, nhàn nhã v.v... Mặc dù đã vượt ngục của kẻ thù oán, nhưng vẫn chưa thật yên ổn.

Như thế, nếu dứt tham của ba định dưới, thì vẫn chưa đến chỗ không tương tự với tham kia, mặc dù đã vượt qua phần ít, nhưng vẫn chưa được yên ổn hoàn toàn, nên chỉ căn cứ ở cõi để kiến lập tùy miên.

Có sư khác nói: Nếu vượt qua cõi Dục, ấy là đã vượt qua vô lượng pháp khổ của nhiều cõi, nhiều sự sinh, uẩn, xứ, giới lớn. Nếu vượt qua cõi Sắc, ấy là đã vượt qua một thủ uẩn, hoàn toàn nhiều xứ, nhiều cõi. Nếu vượt qua cõi Vô sắc thì chính là đã vượt qua hết tất cả uẩn, xứ, giới sinh tử.

Vì lìa ba định dưới đã vượt qua không đúng, nên lập tùy miên là căn cứ ở giới, chứ không phải ở địa. Tuy nhiên, các Luận sư Chánh lý xưa cũng đã thừa nhận, tùy miên được căn cứ ở địa để kiến lập, nên đã lập ra giả hỏi đáp như vậy:

Hỏi: Vả lại, có phàm phu nào đối với chín mươi tám tùy miên, đã dứt hẳn, thành tựu đủ hay không?

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

Hỏi: Có phàm phu nào được định thứ ba, với chín mươi tám thứ tùy miên đã nói, dứt hẳn mà không thành tựu đủ hay không?

Đáp: Có. Nghĩa là phàm phu từ cõi Dục mất

Hỏi: Có người nào ở địa vị khổ pháp trí nhân của Kiến đạo mà hoàn thành đủ, chín mươi tám tùy miên đã dứt hẳn ư?

Đáp: Có. là phàm phu ấy đã được nhập chánh quyết định.

Hỏi: Có các Thánh Bồ-đặc-già-la, chỉ thành tựu bốn trí trong mười trí, mà dứt trừ được hẳn tám mươi hai tùy miên hay không?

Đáp: Có, là phàm phu hữu tình, đã nhập chánh quyết định, khi đang trụ ở khổ loại trí. Nếu bốn địa tĩnh lự trong cõi Sắc đều đồng một hệ ràng buộc như cõi Dục thì đâu có lỗi. Đây tức đã khéo thuận với căn cứ dứt tham ở giới, kiến lập biết khắp và quả Sa-môn Lại, thuận với Luận này nói về nhân Biến hành, làm nhân năng sinh pháp nhiệm của tự giới. Nếu không như vậy, thì lý của kinh, luận này trái nhau. Vả lại, dẫn văn kinh nhằm chứng minh bốn tĩnh lự không phải đồng một lệ thuộc, như khế kinh nói: bậc Thánh kia nghĩ rằng ta sẽ an trụ tâm tư vắng lặng trong định thứ hai. Mặc dù có tư duy này, nhưng không thể nhập. Lại, nghĩ thế này: Nhân duyên nào khiến ta ở đây, tâm không thể nhập? Nghĩ đoạn liên tự mình biết rõ: Vì ta cũng còn nhiều lỗi lầm ở tâm tứ, chưa nhận thức, chưa thấu suốt, chưa thấy, biết đối với công đức của tĩnh lự không có tâm tứ, chưa thể tu tập, tu tập nhiều, ở định thứ hai, tâm không có thể nhập, nói rộng cho đến: Ta do trụ ở định này thường phát động tâm tư

đều cùng hiện hành, tai hại lỗi lầm tác ý của các tướng, khiến khởi, nay nhất định, nên dứt, cho đến nói rộng.

Ý trong đây nói rõ, như vượt qua cõi Dục, như thế sẽ vượt qua địa tỉnh lự v.v... địa dưới vốn đã có tác ý của các tướng, có thể làm chướng ngại là nhiễm và có thể lui sụt.

Nói vì lỗi lầm không phải địa mình, nên biết cõi Sắc không phải một hệ phược. Lại, nhận thấy lỗi lầm, có thể làm nhân chán nản, sự chán nản làm nhân là bỏ, vì là bỏ nên giải thoát. Nếu đồng một ràng buộc, thì sự giải thoát này lẽ ra vô ích.

Lại, nói tâm tứ, vì dứt dần, nghĩa là Khế kinh nói: Nếu các sư Du-già nhập định thứ hai, thì tâm tứ sẽ dứt, nói rộng cho đến... được nhập định Vô biên không xứ, tưởng sắc bèn dứt. Các địa cõi Sắc, nếu đồng một ràng buộc, thì các vị Du-già đã không có năng lực có thể xả ngay tâm tứ, hỷ, lạc, tưởng sắc, vì tâm khiếp sợ nặng nề, nên rất ráo không có ai xả tâm v.v... Lại, nói nói là hỷ, dứt lạc cho là Khế kinh nói: Sự là hỷ, dứt lạc, không phải đồng một ràng buộc. Các xứ cõi Dục có số lượng đầu sợi lông chưa được là tham, có thể nói là hoàn toàn là trói buộc cõi Dục, chỉ trừ đã dứt, pháp của Kiến đạo đoạn. Mặc dù chưa là hẳn tham do Tu đạo đoạn, mà gọi là ràng buộc, vì không phải cảnh giải thoát kia. Các địa cõi Sắc, nếu đồng một ràng buộc, thì phải có sự ràng buộc, khác, và

sự lìa đoạn sẽ không thành. Những lý luận này, gọi là trái kinh.

Kế là, dẫn văn luận để chứng minh bốn tĩnh lự không phải đồng một ràng buộc, như Luận này nói: Ai thành tựu lạc căn? Nghĩa là người sinh Biến tịnh. Nếu đọa địa dưới, hoặc bậc Thánh đọa địa trên, thì ai ở đây không thành? Nghĩa là phạm phu đọa địa trên, không phải pháp ở địa dưới, khi sinh lên cõi trên dù nói là không thành, nhưng không do dứt ở đồng một ràng buộc, vì trong cõi Dục, không thấy lý nhất định thành bình đẳng như đây. Nhưng đối với nhân Biến hành mà Luận này nói, là nhân năng sinh ra nhiệm của cõi mình. Vả lại, vì căn cứ ở cõi để kiến lập tùy miên, nói về nhân Biến hành, nên nói như thế.

Cũng có Bản thuyết vốn nói sinh nhiệm của địa mình, những thuyết này, gọi là trái với luận.

Như thế nào là một trói buộc thành lý trái nhau?

Chỉ trái với thuận theo lý kinh, nghĩa là không nên ở hai định, nói về chi nội bình đẳng tịnh, vì chưa dứt tâm tứ, đều cùng có các phiền não trước.

Lại hữu tình sinh tĩnh lự thứ tư, lẽ ra cũng thành nhiệm tâm tứ, hỷ, lạc. Tuy nhiên, Khế kinh nói dứt tâm v.v... Lại Khế kinh nói: Ly hỷ, đoạn lạc cùng với tùy theo Luận này về lý có trái nhau. Tức Luận này nói: Định tương ưng với vị đẳng thứ hai, có công năng tương ưng với vị đẳng đầu tiên, chỉ tạo

ra hai duyên, là duyên Tăng thượng và duyên đẳng Vô gián. Các địa cõi Sắc nếu đồng một ràng buộc, thì tham của các địa trên, đối với ái của địa ở dưới, cũng nên làm nhân Năng tác và sở duyên. Lại, dứt trừ khi thọ sinh, lẽ ra làm đẳng Vô gián. Lại, ái của sơ định, cho đến... lẽ ra tham làm đẳng Vô gián cho định thứ tư. Lại, từ vị ban đầu quyết định Vô gián, cho đến tịnh thứ tư quyết định hiện tiền. Lại, trừ thọ sinh, nên từ tịnh thứ tư quyết định Vô gián, thì vị ban đầu quyết định khởi.

Duyên Đẳng Vô gián trên, dưới như thế lần lượt sinh nhau, nên phải lập nhiều vấn nạn. Lại, không nên đối với nghiệp thứ tư, nói bốn tư có thể dứt dị thực của nghiệp trắng trắng. Lại, không nên nói về định, phần gần có thể dứt hoặc địa dưới, vì đồng một ràng buộc. Lại, các người Bất hoàn được Sơ định, với người được bốn định, chỗ dứt lẽ ra đồng.

Thế nên, nhất định phải thừa nhận địa trên, dưới, như nhân quả của giới, nghiệp, hoặc đều khác. Do lý bất đồng vì một hệ phược, như trước đã nói: Cõi trên trừ giận.

Vì sao giận ở cõi kia không có?

Vì tùy miên giận kia về sự không thật có, nghĩa là đối với khổ thọ, có tùy tăng giận. Vì cõi kia khổ thọ không có, nên giận không phải có. Lại, vì tướng thô, nhám của tùy miên giận, nghĩa là phiền

não này, tướng nó thô, nhám, cũng như bệnh phong.

Loại hữu tình kia do Xa-ma-tha nhuần, trơn nối tiếp nhau, nên chúng không có tướng giận khô nhám. Lại, hữu tình kia không phải là nhân của dị thực giận. Nghĩa là giận, tất nhiên chiêu cảm dị thực phi ái. Hai cõi trên không có các sự phi ái. Bên ngoài, không duyên chất độc, gai nhọn đâm, tro nóng v.v... bên trong, không có phong nhiệt, bệnh hủi, bệnh động kinh v.v...

Có thuyết nói: Vì hữu tình kia không có sự não hại, nên là chỗ cư trú của các thiện căn như Từ v.v... và vì các đối tượng thân nhận đều xa lìa.

Có sư khác nói: Tánh giận thô tháo, nhanh chóng đáng xa lìa, nên khi sư Du-già lìa dục tham, thì có thể nghỉ ngơi, như không ở trong hang, các chất bản, khô, nhám, lại thêm tắm gội, thoa, xức, nhanh chóng có thể dứt trừ.

Phân biệt luận sư nói như thế này: Không có chín mươi tám tùy miên được lập. Kinh nói tùy miên chỉ có bảy, nghĩa là Khế kinh nói: Nếu muốn dứt trừ hẳn bảy thứ tùy miên, thì kể từ hôm nay, các ông phải ở chỗ ta, siêng năng tu phạm hạnh.

Do đó, nên biết được luận giả chánh lý, chỉ dựa vào lối chấp của mình mà lập ra chín mươi tám tùy miên. Nếu lìa lời Thánh nói, dựa vào quan niệm chấp của mình mà lập, lẽ ra phải thừa nhận có vô

lượng tùy miên, vì chuyển biến trong vô lượng thân hữu tình. Nay, xem ra các thầy đối với lý Thánh giáo không thể xem xét kỹ nếu quán sát như thật, lý giáo đã lập ở đây cực thành.

Trong số tùy miên, có thể cố nhiên không phải bác bỏ. Và lại, không phải luận sư kia đã dẫn kinh Bảy Tùy Miên có chứng số nhất định, có thể vì không phải liễu nghĩa, nghĩa là kinh khác nói: Nếu đối với sắc, muốn chán, lìa, muốn diệt, được giải thoát hẳn, thì phải ở chỗ ta, siêng năng tu phạm hạnh, cho đến đối với thức nói, cũng như thế.

Kinh này chỉ nói: Muốn dứt trừ tùy miên, thì phải ở chỗ ta, siêng năng tu phạm hạnh, nên biết được kinh này không phải thuyết liễu nghĩa.

Lại, ở chỗ khác cũng có thuyết nói: Chỉ căn cứ lìa nhiễm của một cõi, phần ít của một tùy miên, cần phải ở chỗ ta, siêng năng tu phạm hạnh, như Khế kinh nói: Nếu đối với lạc thọ, muốn vĩnh viễn hại tùy miên tham, thì phải ở chỗ ta, siêng năng tu phạm hạnh.

Lại, Khế kinh nói: Nếu đối với khổ thọ, muốn trừ vĩnh viễn tùy miên giận, lẽ ra phải ở chỗ ta, siêng năng tu phạm hạnh.

Há vì kinh kia nói rất ít, ấy là không phải vì bác bỏ nói bảy tùy miên, nên biết được văn kinh này đồng với phi liễu nghĩa của kinh kia. Nay nên nói tường tận.

Trong Khế kinh này, muốn dứt bảy tùy miên, cần phải tu phạm hạnh, ý nói là ý kinh này, vì biểu thị chủng loại tùy miên vì có điểm đặc biệt, nên tiêu biểu bảy số. Như Khế kinh nói: Pháp có hai thứ, không phải là hai thứ, mà có riêng pháp khác. Lã nào do đó, không thừa nhận thuyết mười tám giới ư? Tuy nhiên, vì như ý trong đây, nói sáu giới khác, nên nói hai và mười tám không trái nhau.

Lại, như kinh nói: Cái có năm, không phải thể vô minh, không thuộc về cái. Kinh nói: Vì vô minh che khuất cái.

Lại, tức năm cái, kinh khác nói mười, như Khế kinh nói: Bí-sô phải biết! Thể của cái tham dục, sai khác có hai: 1. Trong. 2. Ngoài, cho đến nói rộng.

Lại, như Khế kinh nói: Do bốn nhân, nên mặt đất rung chuyển, chẳng phải không có nguyên nhân khác.

Lại, như Khế kinh nói: Đời có ba pháp, cần phải khai phát, nhưng có thuyết nói bốn.

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

Lại, như kinh nói: Trí có hai thứ, là tận, và vô sinh, chẳng phải không có trí khác.

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

Những loại như thế v.v... vô lượng Khế kinh,

Đức Phật thuận với cơ, nghi nói đều khác nhau. Không thể thấu đạt nghĩa lý của Thánh giáo, chỉ chấp gây tổn hại cho tông khác làm đức. Loại này Há có thể kịp khéo nói quả, như Đức Thế Tôn bảo Ô-đà-di: Nếu đối với môn khác mà Như Lai đã nói, tất cả, tất cả vật, tất cả, tất cả thứ, không muốn người tìm cầu nghĩa giải thoát ở trong đó. Ông nên biết, ở trong Thánh giáo họ tìm kiếm sự tranh chấp, chấp trụ, cho đến nói rộng.

Lại, theo thuyết mà luận giả Chánh lý đã nói, lẽ ra phải thừa nhận có vô lượng tùy miên, thừa nhận cũng đâu có lỗi.

Dựa vào số khác của thân thì vô lượng, nhưng theo loại thể để phân biệt, thì tùy miên chỉ thành sáu thứ. Sáu thứ này căn cứ ở 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 ở chỗ nào, Phật cũng căn cứ ở sự khác nhau các môn hiện hành ở bộ, giới, nhằm chỉ rõ tùy miên. Luận sư Chánh lý thuận theo thuyết Phật đã nói, căn cứ ở sự dị biệt của giới v.v... lập ra chín mươi tám tùy miên. Vả lại, thể loại của các tùy miên có sáu, nghĩa là tham, giận, mạn, vô minh, kiến và nghi. Vì thể loại khác nhau nên đã nói như trước. Do đức Bạc-già-phạm ở trong Khế kinh, đã nói tham của ba cõi, gọi chung là kết ái, nên biết được loại thể chỉ sáu tùy miên, tức sáu tùy miên, được căn cứ ở giới sai khác, Đức Thế Tôn

còn nói tham chia ra hai thứ, nghĩa là tùy miên tham dục, hữu khác nhau, do sự khác nhau của tham, có thể so với sự hiểu biết khác. Vì biểu thị cõi định và bất định của tùy miên đều thành hai, nên nói như thế: Nhưng chỉ nói sự khác nhau của cõi tham, nghĩa là do nhiều chỗ đều nói tham là đứng đầu, nghĩa là trong các giáo kiến lập phiên nào, ở chỗ, nào cũng đều nói tham là đứng đầu, như nói chín kết, ba căn bất thiện, năm cái, vô lượng duyên nghiệp v.v... ràng buộc ba nghiệp đạo phần trên. Khế kinh cho rằng tùy miên tham là gốc của sinh tử, nên chỗ, nào cũng nói ở đầu tiên. Đã nói trước hết, chia làm hai thứ. Do loại này, làm sáng tỏ loại khác, lẽ ra cũng như thế. Tuy nhiên, không thể nói giận cũng căn cứ ở cõi, chia làm hai: Do tham dục hữu, làm rõ sự sai khác. Tham này không phải như thuyết mạn v.v... vì địa trên cũng có.

Do giáo như thế, đã chỉ rõ tùy miên, tùy theo chúng thích hợp ở cõi định, tán khác nhau. Ở chỗ khác, Đức Phật lại căn cứ ở môn khác của hữu tham, để chỉ rõ tùy miên của cõi định cũng có khác nhau, nghĩa là Đức Thế Tôn nói về tham của sắc, Vô sắc trong phần kết trên, lập riêng làm hai. Do tham khác nhau, có thể so với khác. Vì biểu thị tùy miên, đối với các cõi định, sắc, Vô sắc khác nhau, nên tạo nói như thế: Nhưng không phải kết phần trên, chỉ vì Tu đạo đoạn, tức chỉ cõi hữu tham của

Tu đạo đoạn, có riêng hoặc, đối tượng dứt của kiến, với chủng loại do Tu đạo đoạn đã đồng, tất nhiên, vì cũng khác nhau, nên trước kia đã chỉ rõ chung cõi định, tán kiến, Tu đạo đoạn khác nhau.

Nay, chỉ rõ riêng, chỉ có Tu đạo đoạn ở cõi Sắc, cõi Vô sắc có khác. Do đạo vô lậu dứt như thế, nghĩa là tham, do Kiến đạo đoạn ở cõi Sắc, Vô sắc, đồng một đối trị tham, do Tu đạo đoạn, gọi là đối trị riêng, nên ở cõi định, tham do Kiến đạo đoạn không biểu thị cõi riêng, tham do Tu đạo đoạn thì biểu thị cõi riêng.

Như thế, dẫn riêng hai kinh chứng minh tham có ba cõi khác nhau, chỉ rõ pháp khác cũng 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 sự khác nhau của ái, có thể so với cách giải thích khác. Vì biểu thọ rõ tùy miên, khác nhau ở cõi Dục, cõi Sắc, Vô sắc, nên nói như thế: Đã nêu ra Thánh giáo, để chứng minh cho cõi của các tùy miên khác nhau, về lý cũng có khác, nghĩa là có một loại Bồ-đặc-già-la, đối với pháp cõi Dục, đều được lìa trói buộc, không phải sắc, Vô sắc. Bậc Thánh kia vì dứt các tùy miên này, nên không sinh, cõi Dục. Tùy miên, đối tượng dứt này, nên biết lệ

thuộc cõi Dục, cõi Sắc, Vô sắc, so với đây nên biết.

Thế nên, tuy nhiên do giáo lý Thánh, giới nhất định có số khác thành mười sáu.

Đã biểu thị cõi riêng, hành khác nhau ra sao? Tức kiến của sáu tùy miên, do hành khác. Đức Thế Tôn ở chỗ nào cũng đều nói kiến có năm như Hữu thân kiến v.v... như đã liệt kê trước kia, nên sáu tùy miên căn cứ ở hành, có tích số khác thành mười, như trước đã nói: Hành, giới hợp chia thành hai mươi tám.

Đã biểu thị hành riêng, còn bộ khác thế nào?

Bộ, nghĩa là tùy miên căn cứ đối trị riêng, tức có một loại do kiến khổ dứt, có loại do kiến tập, diệt, đạo cũng như thế, có loại do thời gian sau, thuận theo ở một trí thường thường tu tập, vì gia tăng vượt hơn nên dứt. Nếu khác với trí này, thì lập kiến bốn đế và trí quả sau hóa ra vô ích. Nhưng trong Kiến đạo, đối với bốn Thánh đế, tất nhiên, hiện quán dần, như sau sẽ nói.

Như thế, năm bộ quyết định khác nhau. Đức Phật ở trong kinh tự chỉ rõ thích đáng, như Đức Thế Tôn nói:

Xưa, ta với các ông Đi đường dài sinh tử Do không thể như thật Thấy rõ bốn Thánh đế Nếu thấy rõ bốn đế Dứt hẳn các hữu buộc Thì sinh tử đều dứt

Không có các hữu sau.

Trong đây nếu có thể kiến bốn đế: Biểu thị dứt bốn vô minh, đối tượng dứt của kiến bốn đế.

Lại, nói dứt hẳn ràng buộc hữu: Biểu thị dứt vô minh, đối tượng dứt của Tu đạo.

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

Vô minh trong đây không nói thành. Nghĩa là trong các thế gian, không có một vật nào bị kết ái trói buộc mà không phải là vô minh, nghĩa là chỉ Tu đạo đoạn thừa nhận có kết ái, có kết vô minh. Há lại phải thành ngu si mà có ái sinh?

Lại có chứng riêng, chứng tỏ sự khác nhau giữa các bộ của các phiền não. Như Khế kinh nói: Vô trí đối với khổ, vô trí đối với tập, vô trí đối với diệt, vô trí đối với đạo. Trong đây, gồm nhiếp chung ngu v.v... ở đời trước. Căn cứ ở cảnh bốn đế để lập bốn vô trí. Nên biết chỗ này dùng tiếng vô minh để làm tỏ rõ tất cả tùy miên, như trong duyên khởi, vì nói nên các phiền não có bộ khác nhau, nhưng không phải vô minh vì có năm bộ, nên giống như biểu thị hoặc khác đều có năm bộ, do phiền não khác vì nói ngăn dứt, nghĩa là Đức Thế Tôn nói dứt hẳn kiến, nghi được quả Dự lưu.

Do đó, làm chứng ngăn dứt kiến và nghi là đối tượng dứt của tu. Lại, kinh chỉ nói dứt tham, giận, si, mạn, đi qua đường 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 chứng biết sáu tùy miên, căn cứ ở bộ không đồng, thành hai mươi tám. Bộ, hành hợp lại chia thành ba mươi sáu. Giới bộ hợp chia thành bảy mươi bốn. Căn cứ ở giới bộ, hành, chia chung tùy miên thành chín mươi tám, như trước đã nói. Nên Luận giả Đối pháp theo Thánh giáo Phật, đã tìm tòi chánh lý, phân biệt tùy miên, lập chín mươi tám, không thể nghiêng động. Nhưng Thượng tọa bộ mê muội kia lại nói: Mặc dù kinh đã có được dẫn danh tướng, nhưng không hề có chỗ nào nói về tùy miên này: kiến khổ dứt này, cho đến Tu đạo đoạn. Nay, nên gạn hỏi vặn: Khi nhập Kiến đạo, là đã kiến khổ đế, chưa kiến tập v.v... vì có hiện khởi hoặc do Kiến đạo đoạn, mà nói là chưa nhổ tùy miên kia ư? Nếu không đúng, đâu phiền phải giăng lưới hí luận? Lại, như ông chấp phiền não tương duyên, không thấy sở duyên mà vẫn được dứt hẳn? Phiền não như thế, dù duyên ba đế, nhưng khi kiến khổ đế, thì đâu ngại gì dứt vội?

Tuy nhiên, có gạn hỏi vặn nạn?

Nếu khi kiến khổ, ấy là có thể dứt ngay. Hoặc do Kiến đạo đoạn, còn kiến ba đế sau, lẽ ra vô dụng, nên về lý cũng không đúng. Thượng tọa bộ kia đối với vị này, không cầu kiến tập v.v... vì không muốn dứt trừ tùy miên. Tuy nhiên, do trí trước lần lượt dẫn phát, pháp như thế thứ lớp kiến ở tập v.v... Vì nếu không như vậy thì trung gian

hiện quán, tìm kiến v.v... tâm bị gián đoạn, xen lẫn? Lại, không hề có chỗ nào Phật nói tùy miên có chín mươi tám. Nếu có, thì lẽ ra phải nói là Đức Phật có chỗ nói. Ta thì tin thọ Thượng tọa bộ tra gạn như thế, hỏi vặn tùy miên lớn, nhỏ, tìm tòi mãi mà chưa truy chính xác. Vả lại, trước kia đã nói, ở trong kinh, Đức Phật đã nói: Các tùy miên do kiến khổ dứt v.v... nghĩa là Khế kinh nói: Không kiến bốn đế, là còn lặn lội lâu trong sinh tử, đã kiến, ấy là đều diệt. Sao có thể nói Phật không hề có chỗ nào nói có tùy miên do kiến khổ dứt v.v...? Lại, nói: Đối với khổ v.v... có bốn vô trí sao bốn vô trí chỉ ở kiến khổ dứt! Nên biết nhất định có năm bộ tùy miên rồi. Lại, Thượng tọa bộ kia vặn hỏi nói: Đã kiến khổ đế, chưa kiến tập v.v... Vì đã có hiện khởi hoặc do Kiến đạo đoạn, mà nói là chưa nhỏ, tùy miên ấy, đây là từ rất phù phiếm, vì khi chưa kiến khổ, hoặc do kiến khổ dứt cũng không hiện khởi, lẽ ra phải nói là đã nhỏ, không nên nói khi kiến khổ dứt, vì nếu chưa kiến khổ, đã không thể nhỏ tất cả tùy miên do kiến khổ dứt, pháp khác lẽ ra cũng như thế. Chưa kiến tập v.v... cũng không thể dứt được đối tượng dứt kia, vì chủ thể tri đắc kia, đạo chưa sinh. Hoặc Thượng tọa bộ kia nên nói hai nhân khác nhau: Vì sao tùy miên v.v... không hiện khởi? Mà một chưa nhỏ, tùy miên khác đã nhỏ ư? Vì thế, nên sự vặn hỏi của Thượng tọa bộ kia có lời mà không có lý.

Lại nói: Phiền não tương duyên của ông, không thấy sở duyên mà được dứt hẳn? Phiền não như thế, dù duyên ba đế, nhưng khi kiến khổ đế, vẫn chấp nhận dứt phiền não ngay, không phải tông ta đã thừa nhận.

Các phiền não tương duyên đều không thấy sở duyên mà được dứt hẳn mặc dù trong hoặc của kiến diệt, đạo đoạn, nhưng hữu lậu duyên tùy miên vẫn không thấy sở duyên dứt, mà phiền não kia dựa vào diệt, đạo sinh, đủ rõ vô lậu duyên các phiền não khởi, là vì phiền não kia đã được nuôi lớn, nên về nghĩa, nói cũng gọi là mê ở Diệt, Đạo, nên là duyên đôi tượng diệt của năng lực đạo kia, chứ không phải duyên ba đế hiện có tùy miên.

Trong có khổ v.v... thừa nhận là vui v.v... cũng không dựa vào mê khổ, hoặc sinh vì đâu thể khi kiến khổ, mà tùy miên kia lại được dứt ngay tức khắc! Nên Thượng tọa bộ kia đã dẫn đây để so sánh với kia không bình đẳng.

Lại, Kinh chủ nợ đã nói: Thượng tọa bộ kia đối với vị này không cầu kiến tập v.v... vì không muốn dứt trừ tùy miên, nhưng do trí trước lần lượt dẫn phát, do pháp như thế theo thứ lớp kiến tập v.v... ấy, giải thích này cũng không có lý, vì Thượng tọa bộ kia đối với vị này, cũng không cầu kiến khổ, không muốn dứt trừ tùy miên, nhưng do trí của vị noãn v.v... của thời gian trước kia, đã lần lượt dẫn phát pháp kiến khổ như thế. Bây giờ, không dứt

kiến khổ, mà dứt tùy miên? Ở đây đã dứt tùy miên kiến, ngoài ra, cũng như thế.

Lại, không phải khi chúng ta nói hiện quán, là khởi tâm gia hạnh, cầu kiến, cầu dứt, nhưng chúng ta cũng nói trong vị hiện quán, là gia hạnh riêng chỉ do trí trước lần lượt dẫn phát pháp như thế theo thứ lớp kiến ở tập v.v... tức khi kiến, có đoạn, có chứng sâu xa, trở thành có công dụng, không giống như tông của ông.

Nếu cho rằng nhất định không có phiền não dứt của kiến ba đế còn lại, thì trí cảnh tập kia của kiến tập v.v... lẽ ra phải hoàn toàn vô dụng? Và Đại sư nói pháp này há không phải là vô ích hay sao? Pháp như thế tự nên hay kiên tập v.v... Đức Phật chỉ nên nói tập kiến khổ trí.

Lại, bốn Thánh đế, tướng chúng không đồng, làm sao giải thích đế khác dứt mê hoặc đế khác, nên không phải kiến khổ là dứt ngay tùy miên.

Lại, Thượng tọa bộ kia nói: Không hề có chỗ nào Phật nói tùy miên có chín mươi tám. Nếu có, lẽ ra phải nói có chỗ Phật nói thì ta tin... điều này cũng không đúng, vì ta không thấy ở các ông có tướng tin lời Phật dạy. Vì trước đây, ta đã căn cứ vào chánh lý Phật giáo, nhằm kiến lập tùy miên có chín mươi tám, mà các ông đều không có tâm tín, nhận.

Hơn nữa, các ông có đủ biện luận tốt lành, thời

nay đâu theo kịp trí thù thắng, mà biết không hề có chỗ nào Phật nói về sự đặc thù giới, hành, bộ của tùy miên có chín mươi tám? Nghe nói trong Tăng nhất A-cấp-ma, từ một pháp, tăng cho đến một trăm pháp. Sau Phật diệt độ, hữu tình của quốc độ này, niệm, tuệ bên trong, mạng ngày càng tổn giảm, thế vị cỏ thuốc v.v... bên ngoài thành thực, đức suy thoái dần, công năng rất ít. Con người đa số đều bị lôi cuốn, trói buộc do sự việc gian ác. Há có thể vâng giữ đủ Thánh giáo của Như Lai?

Cho nên nay trong Tăng nhất A-cấp-ma, chỉ từ một tăng đến còn mười pháp trong đó cũng vẫn có nhiều phần rời rạc, hướng chỉ quá mười mà có thể thọ trì. Nên biết trong kinh nói xứ tùy miên, nhất định có văn nói chín mươi tám.

Như thế, nghe nói về lý, hẳn nên như thế. Cho nên, Đức Phật đối với mười pháp kia, lẽ ra trong kinh nói rất sâu, dần dần sẽ biến mất, cho đến sau cùng, biến mất không còn.

Lại, từ xưa đến nay, các bậc Thánh soạn luận ở mỗi chỗ đều nói có chín mươi tám tùy miên, có văn sáng sủa, giải thích có nghĩa lý sâu xa, nên biết được trong A-cấp-ma căn bản nhất định có văn thành thật, nêu lên số này.

Nay, lại lược dẫn các A-cấp-ma để chứng minh cho nhiều Khế kinh hiện nay đã biến mất. Như ở kinh Bà-đà-lê, Phật bảo Bà-đà-lê: Xưa kia, ta đã vì

chúng Bí-sô tuyên nói với thiếu niên Hiền Lương về pháp nuôi ngựa. Bây giờ, ông so sánh với một ít pháp môn này không thật có. Kinh kia, nay đã biến mất.

Lại, Đức Phật ở trong kinh Khổ uẩn, vì Thích chủng Đại Danh nói: Xưa kia, khi ta đang ở thành Vương xá, đi dạo dọc theo sườn núi, trông thấy các người ly hệ đều giơ tay lên cao, tự làm khổ để cầu thường, bèn bảo... cho đến nói rộng.

Kinh kia, hiện nay đã mất.

Lại, trong kinh Khánh Hỷ Đại Không kia, nói như thế này: Xưa kia, có một lúc tôi theo Phật ở một thành lớn của dòng họ Thích, nơi quán khách lớn dùng để kinh doanh trong thành ấy, bấy giờ, Phật bảo với tôi: A Nan Đà! Ta trụ trong hư không, ông có muốn biết không? Tôi bèn thưa thỉnh xin Phật nói cho con nghe: Ta đã tìm hiểu nghĩa lý sâu xa mà Phật đã giảng nói kinh đó, hiện nay cũng đã mất.

Lại, Đức Phật trong kinh Ô-đà-di, nói như thế này: Thuở xưa, ta nói có bốn thọ, lại thay thế hiện ở trước. Đến nay, kinh ấy cũng đã mất.

Lại, đấng Bạc-già-phạm ở trong kinh khác, nói như thế này: Thuở xưa, một đạo nọ, ta cư trú ở đại thành Vương Xá, đang đi dạo trong hang núi. Lúc ấy, có rất nhiều chúng xuất gia ngoại đạo đến chỗ ta để thưa hỏi về nghĩa của ta... cho đến nói rộng.

Kinh ấy, ngày nay cũng biến mất không còn.

Lại, trong kinh Xuất Ái Vương kia, Phật bảo: Đại vương! Ta nhớ xưa kia, đã từng nói thế này: Không phải quá khứ, vị lai, hiện nay, có các Sa-môn, Bà-la-môn v.v... đối với tất cả pháp, thấy vội, biết vội. Có thể thấy vội, biết vội, không có việc đó. Kinh đó hiện nay cũng đã biến mất.

Lại, ngoại đạo Vũ Tướng, ở kinh Cồ Bác Ca, nói như thế này: Ta nhớ trong dĩ vãng xa xưa, từng thấy Kiều-đáp-ma Tôn, họ Thích ở trong rừng, quận Thi-ca, thành Na địa ca, khen tất cả pháp môn tinh lự v.v.... Kinh ấy, đến nay cũng biến mất không còn.

Lại, Khánh Hỷ kia trong kinh Mãn nói: Lúc nhỏ, tôi gặp Tôn giả Mãn Từ Tử vì chúng nói rộng pháp môn sâu xa cho đại chúng nghe. Đến nay, kinh ấy cũng đã biến mất.

Lại, Trong kinh Lam Bạc Ca Đức Phật, nói như thế này: Thuở xưa, một lúc nọ, ta từng bảo với năm Bí-sô: Khi ta chưa xuất gia, thường quán sát tại gia phần nhiều bị các tai hại lỗi lầm gây bức xúc, nên ta nhanh chóng chán lìa... cho đến nói rộng.

Kinh ấy, hiện nay cũng biến mất không còn.

Lại, bậc Thánh kia, trong kinh Hộ Quốc nói: Đại vương! Có bốn đạo nhằm chán, chỉ Đức Bạc-già-phạm chánh kiến, chánh tri, dù các Như Lai Ứng Chánh Đẳng Giác đã có giảng nói rộng,

nhưng các thể gian không thể tinh tấn, siêng năng tu hạnh chán lìa. Phải biết nhất định là Đà-bà tát cạn ái. Kinh ấy, nay cũng đã biến mất.

Lại, Cấp Cô Độc ở trong kinh Thú nói: Ta từng ở chỗ Đức Bạc-già-phạm, thân cận lắng nghe, thọ trì pháp môn như thế. Nếu có hữu tình nào thí cho Phật vườn, rừng v.v... Do năng lực của nhân này, khi chết đi, sẽ sinh bên cõi trời, thọ hưởng an vui màu nhiệm, nói rộng cho đến thí pháp làm nhân. Kinh ấy, nay cũng đã biến mất, không còn.

Lại, trong kinh Niết-bàn Khánh Hỷ, thừa với Tôn giả Vô Diệt: Tôi đã từng ở chỗ Phật, thân cận lắng nghe thọ trì pháp môn như thế. Phật, Đức Thế Tôn dựa vào minh nhãn của tính lự thứ tư vắng lặng không lay động là Niết-bàn, nay, kinh ấy cũng đã biến mất.

Có vô lượng Khế kinh như thế v.v... đến nay đều biến mất không còn, vốn đã được kết tập phần nhiều phân tán.

Thượng tọa bộ đâu chấp nhận, liền tạo ra thuyết này: Phật không có chỗ nào nói chín mươi tám tùy miên.

Đã nói về nghĩa lý sai khác của tùy miên, nghĩa vốn đã nói. Nay, kế sẽ nói về tám mươi tám thứ do Kiến đạo đoạn như trước nói.

Đây là đối tượng dứt của kiến, tu là nhất định như vậy ư? Không đúng thì thế nào? Tụng nói:

*Tùy miên bị Nhẫn diệt
Hữu đánh chỉ Kiến đoạn
Chỗ khác Kiến, Tu đoạn
Do trí trừ, chỉ Tu.*

Luận nói: Trong các tùy miên do nhẫn trừ địa hữu đánh thâm nhiếp chỉ Kiến đạo đoạn, chỉ loại trí nhẫn mới có thể dứt. Tám địa khác thâm nhiếp chung cho kiến, tu đoạn, nghĩa là bậc Thánh dứt chỉ kiến không phải tu. Pháp loại trí nhẫn, như tương ưng đoạn. Nếu phạm phu dứt chỉ tu không phải kiến, vì thường tập trí thế tục, để dứt nên các tùy miên bị trí hại, tất cả địa thâm nhiếp chỉ Tu đạo đoạn. Vì các bậc Thánh và các phạm phu, như đối tượng thích hợp của mình, đều do thường tập trí thế tục, vô lậu để dứt.

Tụng nói: Còn chung kiến, Tu đạo đoạn: Lời nói này không nói nghĩa, so sánh có thể biết.

Có thể biết là sao?

Vì do trước, sau, nghĩa là trước, nói riêng, tùy miên bị nhẫn trừ, hữu đánh chỉ Kiến đạo đoạn, sau lại nói chung tùy miên do trí diệt trừ chỉ Tu đạo đoạn.

Vì chung khác, so sánh biết, vì khiến cho nghĩa được sáng tỏ, nên chánh nói, không có lỗi.

Có sư khác nói: Các vị tiên ngoại đạo không thể chế phục, dứt trừ hoặc, đối tượng dứt của kiến (Kiến đạo đoạn) như Khế kinh Đại Phân Biệt chư

nghiệp nói: Các loại ngoại đạo là dục tham, có duyên tà kiến cõi Dục hiện hành và kinh Phạm Võng cũng nói loại ấy. Có duyên các kiến hiện hành của cõi Dục, nghĩa là đối với đời trước, phân biệt luận giả có chấp hoàn toàn thường, có chấp một phần, có chấp các pháp không có nhân sinh v.v... Không phải hoặc cõi Sắc duyên cõi Dục sinh vì ở cảnh cõi Dục đã là tham dục nhất định là các kiến ở cõi Dục chưa dứt. Thuyết này nói không đúng. Vì các chỗ dứt của kiến, tu đều có thể nối tiếp cõi Dục sinh. Mặc dù dứt một phần, phần khác lẽ ra cũng nối tiếp giới mình sinh như Dự lưu v.v... Nhưng các ngoại đạo cũng có, cho đến sinh lên cõi trời Hữu đảnh. Trời kia có phiền não cõi Dục hiện hành, tất nhiên không đúng.

Lại có lý gì các vị tiên ngoại kia, do dứt Tu hoặc gọi người là dục, chẳng phải do không dứt hoặc của Kiến đạo đoạn, cũng nói là người không là dục. Lại, trước kia, nhân giải thích kinh Năng An Ổn, biểu thị nghĩa lý sâu xa đã nói như đây, nên Thượng tọa bộ kia đã dẫn hai thứ Khế kinh, trái với lý, thành nghĩa bất liễu.

Phái Tỳ-bà-sa giải thích kinh kia rằng: Các tiên ngoại kia lúc khởi kiến, từ là dục, tạm lùi lại, cũng như Đề-bà-đạt-đa tạm lùi lại rồi được trở lại. Nếu chỉ hai mươi tám nhất định do Kiến đạo đoạn, thì vì sao chỗ nào kinh cũng nói tám mươi tám ư?

Vì văn kinh kia căn cứ khắp thứ lớp, nghĩa là

nói kinh này vì căn cứ ở lý cùng tận, nên không trái nhau. Lại, ý kinh kia nói rõ công dụng của Thánh đạo là thù thắng. Lại, nếu trước lìa tham của tám địa dưới, thì phải là do Kiến đạo khởi đắc vô lậu. Vì được trạch diệt kia, nên nói là không có lỗi.

Tướng khác nhau của Kiến đạo, Tu đạo đoạn thế nào?

Nếu hoặc do chỉ kiến tuệ dứt, gọi là Kiến đạo đoạn, nếu hoặc do kiến trí tuệ dứt, gọi là Tu đạo đoạn.

Như thế, nếu do một phẩm dứt tức khắc, nếu do chín phẩm đoạn dần, nếu Thánh đạo rồi cuối cùng không lùi lại. Nếu Thánh đạo xong hoặc lùi, không lùi. Nếu dứt chấp nhận chứng bốn, ba, hai quả, nếu dứt chấp nhận ba, hai, một quả. Nếu khi Thánh dứt thì phi trạch diệt kia nhất định nên chứng trước ở trạch diệt. Nếu trước hoặc sau, hoặc chứng đều cùng lúc, tướng khác của loại như thế v.v... rất nhiều.

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 47

Phẩm 5: NÓI VỀ TÙY MIÊN (PHẦN 3)

Như trước đã nói trong sáu tùy miên, do hành có khác mà kiến được chia làm năm. Về tên, trước đã nêu, còn tự thể như thế nào? Tụng nói:

Ngã, ngã sở, đoạn, thường

Bác không, kém là hơn

Không nhân, đạo vọng nói

Là tự thể năm kiến.

Luận nói: Do sức giáo có các người ngu, đối với 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, nghĩa là hòa hợp, chứa nhóm, Ca-da tức tát, gọi là Tát-ca-da, nghĩa là thật có, không phải là một. Đây là kiến chấp ngã, nhưng ngã thật ra không có. Chớ cho rằng không có sở 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 dứt ngã chấp kia, lại lập tiếng thân, nghĩa là chấp ngã, đối với một nối tiếp, hoặc nhiều nối tiếp, chấp có một ngã, ngã này đều không phải thân, vì thân không phải một.

Do kiến như thế duyên với Tát-ca-da, nên gọi là Tát-ca-da kiến, tức là chỉ duyên nơi nghĩa của năm thủ uẩn, như Khế kinh nói: Bí-sô phải biết! Các hữu Bà-la-môn v.v... Sa-môn của thế gian, chấp ngã v.v... Tùy theo quán kiến tất cả, chỉ khởi ở năm thủ uẩn. Do đó, chỉ đối với ngã, ngã sở kiến (chấp ngã sở). Đức Thế Tôn nêu riêng là Tát-ca-da, chớ cho rằng ngã không rồi thừa nhận trí duyên với cảnh không. Hoặc trí duyên có, chấp thể của ngã chẳng phải không có. Nếu không như vậy, thì lẽ ra duyên kiến hữu lậu đều kiến đặt tên Tát-ca-da.

Trong đây, Kinh chủ giải thích như thế này: Vì hoại, nên gọi Tát.

Tụ, nghĩa là ca-da, tức là nghĩa uẩn hòa hợp, vô thường.

Ca-da tức Tát, gọi Tát-ca-da. Tát-ca-da này tức năm thủ uẩn. Vì ngăn dứt một tướng thường, nên đặt tên này, tướng ấy phải là trước mới chấp ngã.

Nếu vậy, đâu cần nêu tiếng Tát? Chỉ tiếng Ca-da là đủ ngăn dứt thường, lẽ ra chỉ đặt tên Ca-da kiến.

Không có pháp nào là thường mà có thể nhóm hợp đâu dùng tiếng hủy hoại để nêu rõ trên thân, tức về việc đối tượng chấp ngã, ngã sở, chấp đoạn, chấp thường, gọi là biên chấp kiến, vì vọng chấp lấy bên đoạn, bên thường. Ở trong đế 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 điên đảo, lẽ ra đều gọi là tà, mà chỉ bác bỏ không có, gọi là tà kiến, vì lỗi quá nặng. Như ngửi mùi tở dở, chấp nghiệp ác, đây chỉ tổn giảm nơi tăng ích khác.

Đối với kém, cho là hơn, gọi là kiến thủ. Hữu lậu, gọi thua kém, là đối tượng dứt của Thánh, nên chấp thua kém là vượt hơn, gọi chung là kiến thủ. Về lý, thật ra nên đặt tên kiến đẳng thủ, lược bỏ đẳng chỉ gọi kiến thủ. Hoặc vì kiến mạnh hơn, nên chỉ nêu tên kiến. Vì dùng kiến làm đầu chấp lấy pháp khác, nên đối với không phải nhân ở Đạo, cho là kiến nhân ở Đạo, tất cả, nói chung, gọi giới cấm thủ, nghĩa là Đại tự tại, thời, tánh. Hoặc sự thật khác, không phải nhân khổ, khởi giả dối chấp nhân.

Đạo có hai thứ:

1. Đạo tăng thượng sinh.
2. Đạo quyết định thù thắng.

Các thứ hạnh tà: như nhảy xuống nước, lửa v.v... không phải là nhân sinh lên cõi trời, chấp giả dối làm nhân, gọi là đạo thứ nhất, chỉ vâng giữ tánh giới cấm, sĩ phụ, trí v.v... không phải nhân giải thoát, chấp giả dối là nhân, gọi đạo thứ hai, như đời trước v.v... hoặc giới cấm vượt hơn. Thế nên, chỉ đặt tên giới cấm thủ.

Nên biết tự thể của năm kiến như thế. Nếu đối

với Tự tại v.v... không phải nhân, chấp là nhân.

Như thế, giới cấm thủ là nghĩa mê nhân.

Vì sao kiến này không phải kiến tập dứt? Tụng nói:

*Đối với Đại Tự tại v.v...
Không nhân, vọng chấp nhân
Theo thường ngã đảo sinh
chỉ Kiến khổ đoạn.*

Luận nói: Đối với Tự tại v.v... không phải nhân, chấp nhân người kia sẽ không thể quán sát lý sâu xa, chỉ đối với nghĩa quả thô của các uẩn Tự tại v.v... giả dối cho là thường, nhất, ngã, tác giả. Đây vì là đứng ở đầu chấp làm nhân. Thế nên, đây là chấp kiến khổ dứt, nghĩa là chấp ngã là hữu thân kiến. Đối với nghĩa quả khổ, chấp giả dối làm ngã, nên hiện quán khổ, ngã kiến liên trừ, trí vô ngã sinh, không phải ở vị sau. Nếu hữu thân kiến do kiến tập v.v... dứt ở trong sự nối tiếp nhau, vì ngã kiến theo đuổi, nên trí vô ngã sẽ không được sinh, vì khi kiến chỉ có pháp thì ngã kiến sẽ diệt, nên trí vô ngã khởi, ngã kiến đã trừ. Nhưng hữu thân kiến ở trong pháp nối tiếp nhau tự tại v.v... chấp một Ngã rồi, kế là trên các pháp của Ngã nối tiếp kia khởi chấp nghiêng lệch, so sánh phân biệt là thường. Do đó, nên biết đối với pháp tự tại v.v... hai chấp thường, ngã, vì chỉ đối tượng dứt của kiến khổ, nên có bài tụng nói:

Chưa thấy khổ như thật

*Nên thấy khổ làm ngã
 Nếu thấy khổ như thật
 Thì không chấp là ngã.*

Do đó, đã chứng tỏ chấp kiến bên diệt, là do tông vô ngã luận chủ trương Kiến đạo đoạn là thuộc về chánh kiến. Luận giả chấp có ngã: Kiến đạo đoạn là biên chấp kiến, nên biết hai kiến đều cùng có kiến khổ dứt. Do các hạnh vô lậu vô thường v.v... khi kiến khổ đế, thì hai kiến đã diệt. Đối với Tự tại v.v... không phải nhân chấp nhân, vì tùy theo hai kiến sinh, cũng đều cùng lúc diệt, nên nói chấp nhân, chỉ kiến khổ dứt. Nhưng ở trong không phải đạo chấp là đạo, nếu trái với Kiến đạo mạnh, thì Kiến đạo đoạn.

Há như chấp tự tại v.v.... làm nhân, chấp khổ làm nhân, chỉ thừa nhận kiến khổ dứt, không phải kiến tập dứt? Như thế, lẽ ra cũng đối với không phải đạo, chấp là đạo, chấp khổ làm đạo, chỉ thừa nhận kiến khổ dứt, chứ không phải Kiến đạo đoạn ư?

Vấn nạn này không đúng, vì đối với kiến khổ đế, vì làm vô thường v.v... không phải đối trị của khổ, nghĩa là nếu chấp có tự tại v.v... làm nhân, thì trước phải chấp làm vô thủ, vô chung v.v... Chấp nhân này chỉ kiến khổ dứt, dùng tướng vô thường v.v... để đối trị, tướng thường v.v... không phải kiến khổ đế. Thời gian vô thường v.v... có thể đối trị chấp không phải đạo vì chấp làm đạo, nên chấp

Đạo kia không phải kiến khổ dứt.

Do đó, cũng ngăn dứt đối tượng dứt của kiến tập, vì kiến nhân v.v... không phải đối trị của chấp không phải đạo chấp là đạo kia. Nghĩa là không phải đối với khi tập kiến nhân v.v... có khả năng đối trị với chấp không phải đạo chấp là đạo, mà phải là khi Kiến đạo v.v... đối với đạo đế, mới có khả năng đối trị không phải đạo chấp đạo kia, vì chấp đạo kia phải là Kiến đạo đoạn.

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

Hai giới cấm thủ kia lẽ ra kiến, tập, diệt đoạn?

Vấn nạn này không đúng, vì thể không thành, nghĩa là thể của giới cấm thủ có hai:

1. Không phải nhân, chấp là nhân.
2. Không phải đạo, chấp là đạo.

Nếu có tà kiến chấp chê bai tập kia có thể được thanh tịnh, há là kiến này không có công dụng dứt tập thì không nên sinh, vì đều không có lòng tin có nhân.

Lại, vì khổ và tập không có vật thể riêng, nên uẩn tự tại v.v... lẽ ra cũng bị bác bỏ.

Nếu có tà kiến chấp chê bai diệt kia, có thể được thanh tịnh, thì há không phải là kiến này không có công dụng chứng diệt, thì không nên sinh, làm sao bác bỏ không có kiến diệt đế, về sau chấp sau diệt, phương tiện diệt chẳng phải không vô ích hay sao?

Như thế, không thành thể giới cấm thủ mà nói nên có. Vì thế, đó không phải vấn nạn.

Không phải vấn nạn là sao?

Vì thể của giới cấm thủ, do Kiến đạo đoạn, lẽ ra cũng không thành, vì đối với bác bỏ không có Kiến đạo đế, về sau liền chấp có đạo nên không thành, nghĩa là tà kiến hoặc nghi duyên đạo đế.

Nếu bác bỏ, hoặc nghi không có đạo Giải thoát, làm sao chấp đạo này có thể được vĩnh viễn thanh tịnh?

Thể của giới cấm thủ này chẳng phải không thành, vì thừa nhận có tà kiến chê bai đạo, chấp làm chủ thể chứng đạo thanh tịnh mãi mãi.

Do chấp kia là sự hiểu biết đúng như lý, nghĩa là chấp trước kia, cho là uẩn của đạo Giải thoát khác ở trong tâm, sau, chấp không phải tà kiến chê bai chân đạo làm giác như lý. Nói như lý, nghĩa là chấp tà kia cho rằng, bác bỏ nghi đạo chân giải thoát là không điên đảo, vì do như lý, nên chấp làm nhân thanh tịnh. Do đó được thành thể của giới cấm thủ.

Tâm kia đã là uẩn thì đạo Giải thoát khác, không phải đối tượng dứt của Kiến đạo, sở duyên của giới cấm thủ, vì giới cấm thủ kia chỉ duyên pháp của bộ mình, nên đạo có nhiều loại, về lý không có lỗi.

Do đó, Kinh chủ nói rằng: Nếu tà kiến kia bác bỏ không có đạo Giải thoát chân thật, chấp giả dối có riêng nhân thanh tịnh khác, tức chấp pháp khác có thể được thanh tịnh, không phải tà kiến v.v... Đây là duyên các pháp của Kiến đạo đoạn, về lý cũng không thành, vì họ hoàn toàn chưa hiểu rõ nghĩa của tông của Đối pháp.

Nếu vậy, thể của giới cấm thủ, đối tượng dứt của kiến diệt đế, lẽ ra cũng thành, vì đồng với đạo, nghĩa là có trước dùng xứ, uẩn giải thoát khác ở trong tâm, sau, tà kiến chấp chê bai giải thoát chân thật làm giác như lý, vì do như lý, nên chấp làm nhân thanh tịnh, như trước, nên thành thể của giới cấm thủ. Không có lý như thế. Chấp chung giải thoát là thường, là vắng lặng, chấp chê bai tâm tà kiến kia là nhân thanh tịnh, về lý không thành, nên như chấp thật thể Niết-bàn không phải thật, nghĩa là nếu mong cầu phương tiện giải thoát thì người tà kiến kia nhất định chấp có giải thoát. Các chấp giải thoát quyết định có tất nhiên, nên thừa nhận thể giải thoát kia là thường, vắng lặng. Nếu không thừa nhận như thế, thì không nên mong cầu. Như trong chánh pháp, đối với thể Niết-bàn dù có cho

là thật, cho là khác với không phải thật, mà đồng thừa nhận thể là thường, là vắng lặng, nên đối với không phải bác bỏ đều có kiến lỗi làm như thế. Nếu có dùng uẩn giải thoát khác ở trong tâm, thì tà kiến kia phải chấp chung Niết-bàn là thường, vắng lặng. Do đó, vì không chấp chê bai kiến giải thoát là giải như lý, nên giới cấm thủ, đối tượng dứt của kiến diệt, chắc chắn không có.

Lại, như Đề-bà-đạt-đa mặc dù thừa nhận chung có Niết-bàn là thường, vắng lặng, nhưng lìa tám chi, chấp riêng năm pháp làm đạo Giải thoát. Lý mà ngoại đạo chấp, cũng như thế. Thế nên, có đối với tám chi Thánh đạo, có thể chê bai tà kiến, nghĩa là như lý giác, không có chê bai diệt, nghĩa là hiểu biết như lý, do hành tướng, tự thể của giới cấm v.v... khác với Thánh đạo.

Không có, nghĩa là thể tướng, thường, vắng lặng của Niết-bàn. Có nghĩa sai khác. Thế nên, không có diệt đồng nghĩa với đạo.

Có sư khác nói: Có khi chấp đạo, cho là không phải đạo, tà kiến làm đạo giới cấm thủ không nói đây là diệt, đạo kia, nếu chấp ở diệt, cho là không phải diệt tà kiến, nói đây là giới cấm thủ đạo không thành, nghĩa là chấp đạo này vì đã bác bỏ diệt, đạo, chắc chắn không đúng, vì vừa bác không có. Nếu chấp đây là đạo Niết-bàn khác, thì một thể có hai công năng giải thoát, vì chấp đây là phương tiện của đắc kia.

Lại, không có các pháp, đối tượng dứt của kiến diệt, mà chỉ dùng pháp của bộ khác làm nghĩa sở duyên. Nhưng ngoại đạo kia tất nhiên phải chấp so đo sự khác nhau của khổ khác làm giải thoát.

Nay, cần phải tư duy, lựa chọn không phải đạo chấp là đạo, nghĩa là chấp giới cấm làm nhân giải thoát, hoặc chấp ngã kiến có khả năng chứng giải thoát. Đây là kiến khổ dứt, hay là Kiến đạo đoạn? Nếu chấp cả hai cùng có kiến khổ dứt, thì Kiến đạo đoạn rốt ráo sẽ không có, hoặc nên nói nhân v.v... riêng.

Không phải đạo, chấp là đạo, vì sao hai Kiến đạo đoạn khổ này, đối tượng còn lại, chính là Kiến đạo đoạn? Nếu chấp cả hai đều có Kiến đạo đoạn thì lẽ ra phải nói: Vì sao Kiến đạo đoạn? Khi không phải Kiến đạo, mà có thể biết rõ cảnh kia, hoặc biết rõ tự thể kia, hoặc dứt sở duyên kia, hoặc lý biết khắp kiến lập bị hoại, nghĩa là nếu Kiến đạo đã dứt tùy miên, thì có thể duyên theo đối tượng dứt của kiến khổ làm cảnh, ai ngăn dứt biết khắp kiến lập bị mất hoại?

Như vị hiện quán, khổ trí đã sinh, tập trí chưa sinh, đối tượng dứt của kiến khổ, cũng là duyên ràng buộc đối tượng dứt của kiến tập. Mặc dù đã dứt hẳn, nhưng chưa lập biết khắp.

Như thế, cho đến diệt trí đã sinh, đạo trí chưa sinh, đối tượng dứt của kiến khổ cũng là duyên

ràng buộc đối tượng dứt của Kiến đạo, lẽ ra cũng dứt nhưng vẫn chưa lập biết khắp, không phải đã thừa nhận nên phải nói về nghĩa lý.

Tông ta nói cả hai đều cùng có kiến khổ dứt, như Luận này nói: Có các ngoại đạo khởi kiến như thế, lập luận như thế. Nếu có Bồ-đặc-già-la, sĩ phu, nhận giữ giới bò, giới nai, giới chó bèn được thanh tịnh, giải thoát, xuất ly, siêu việt hẳn các khổ, vui, đến chỗ khổ, vui siêu việt.

Các loại như thế v.v... không phải nhân chấp là nhân, tất cả nên biết là giới cấm thủ đối tượng dứt của kiến khổ, nói rộng như kia.

Đây, lại nhân đâu kiến khổ dứt, chỉ kiến khổ dứt, vì duyên giới v.v... bò, nên chỉ chấp quả thô làm nhân của kiến khổ kia?

Do đó, thuộc bản thân nên ngăn dứt đối tượng vẫn nạn của Kinh chủ, vì mê khổ đế, mà có lỗi thái quá. Duyên hoặc hữu lậu, đều mê khổ, vì không phải tất cả duyên hoặc hữu lậu, đều dùng quả khổ làm sở duyên, sao lại có lỗi thái quá được?

Không phải thừa nhận cả hai đều cùng có kiến khổ dứt, Kiến đạo đoạn, bèn rốt ráo không có.

Không phải đạo chấp là đạo có hai loại:

1. Duyên giới cấm v.v...

2. Duyên thân cận mê đạo.

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

Duyên giới cấm. Vì hành tướng rất thô, vì theo đuổi không xa, vì ý ưa thích, không bền chắc, ít gia công khổ nhọc, liền đoạn diệt. Duyên thân cận mê đạo, trái với duyên cấm giới này.

Do đó, nên biết, không phải đạo chấp là đạo. Các giới cấm thủ có hai loại khác nhau:

1. Kiến khổ dứt.
2. Kiến đạo đoạn.

Như trước đã nói: Thường ngã, đảo sinh, vì chỉ có hai thứ điên đảo này. Không như vậy, thì điên đảo gồm có bốn thứ:

1. Điên đảo vô thường chấp là thường.
2. Điên đảo đối với các khổ chấp là vui
3. Điên đảo đối với bất tịnh chấp là tịnh
4. Điên đảo đối với vô ngã chấp là ngã.

Bốn điên đảo như thế, thể của chúng thế nào? Tụng nói:

*Tự thể bốn điên đảo
Là từ ba thứ kiến
Chỉ, tìm tòi thêm đảo
Tâm tướng theo sức kiến.*

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

Như thế, thuyết đã nói là tông của một sư.

Nhưng về nghĩa quyết định của Tỳ-bà-sa, được căn cứ ở bộ phân biệt, chỉ hai kiến rười trong mười hai kiến là thể điên đảo, nghĩa là hữu thân kiến, khổ, kiến thủ hoàn toàn. Nhận lấy phần chấp thường trong biên chấp kiến.

Và hành tướng của hai Kiến đạo đoạn, thường, trái nhau, nên có thể nói là hai thể đều khác. Các luận giả chấp ngã, tức chấp ngã ở trời kia có sức tự tại là kiến ngã sở, đây tức ngã kiến, do hai môn chuyển.

Há là các phiền não đều chuyển điên đảo, nên đều là đảo, chứ không phải chỉ bốn thứ? Nếu không như vậy, thì phải kiến lập đảo, vì khác nhau chẳng?

Những gì là tướng đảo? Nghĩa là đủ ba nhân. Ba nhân là gì? Vì hoàn toàn đảo: vì tánh tìm tòi, so lường, vì tăng ích giả dối. Nói tiếng tăng, cũng chỉ rõ thể, nói tăng mạnh, không phải phiền não khác có đủ ba nhân này, nghĩa là giới cấm thủ, không phải bị chấp đảo hoàn toàn, mà chấp nhận có công năng lìa dục nhiễm, nên phần ít thời gian riêng được thanh tịnh, Kiến đạo đoạn, tà kiến không phải tăng ích giả dối. Đối với môn của sự hư hoại, vì hai thứ này chuyển biến, kiến thủ của bộ khác vì không phải tăng vượt hơn, nên phiền não khác không phải dẫn đo, tìm tòi. Do đó, điên đảo chỉ bốn không phải khác.

Há là trong kinh nói các điên đảo, gồm có mười

hai, như Khế kinh nói: Đối với vô thường, chấp thường, có tâm tướng, kiến đảo, đối với khô, bất tịnh, vô ngã, cũng như thế. Không như vậy, thì tâm tướng vì không phải tìm tòi, đốn đo, nên tùy theo sức của kiến đảo, cũng đặt tên đảo, tương ưng với kiến, vì hành tướng đồng. Tuy nhiên, không phải thọ v.v... cũng như tâm tướng, có thể đặt tên đảo, vì có nhân riêng, nghĩa là đối với vô thường v.v... khi khởi kiến chấp thường v.v... tất nhiên do nhận lấy tướng thường v.v... trong cảnh. Chủ thể nhận lấy tướng: Là tướng vì không phải chi khác, nên đặt tên đảo, chẳng phải đối với thọ v.v...

Lại, tuệ đối trị, cũng đặt tên tướng, nghĩa là các hành như vô thường v.v... nói là tướng vô thường v.v... vì tuệ với tướng tiếp cận giúp đỡ nhau, theo nhau mà đặt tên, thọ v.v... không đúng, do sức đối tượng nương tựa có sự tìm tòi đảo tăng, vì nhận lấy tướng cảnh thành, nên tâm gọi đảo, như Khế kinh nói: Tâm dẫn dắt thế gian chìm, nổi ở các chỗ hoặc bộc lưu.

Tỳ-bà-sa nói: Chỉ tướng và tâm có thể đặt tên đảo, là thế cực thành, nghĩa là tâm tướng đảo thế gian cực thành, vì thọ v.v... không đúng, nên kinh không nói. Do tâm, tướng này, tùy theo sức trái ngược của kiến, đặt tên điên đảo, chứ không phải ở thọ v.v...

Ở đây, Thượng tọa bộ nói: Vì sao điên đảo chỉ có ba không thêm, không bớt.

Vì chỉ có ngân ấy, nên thành đảo, nghĩa là ba đảo này: Tướng thuộc tướng đảo, thức thuộc tâm đảo, hành thuộc về kiến đảo, không thể nói thọ cũng thuộc về đảo, vì xúc làm nhân sinh ra như phải lãnh thọ.

Há là hành uẩn, lại có pháp tác ý v.v... khác, sao hành uẩn đó không phải đảo? Không đúng, chỉ do điên đảo kia, nên khiến tâm, tướng thấy thành thể điên đảo, nên Khế kinh nói: Có vô lượng pháp ác bất thiện, tất cả đều do tác ý phi lý làm căn bản khởi, nói rộng cho đến ... Tất cả đều là do tác ý sinh ra xúc làm tập nhân của pháp bất thiện kia. Do đó chúng biết tướng, tướng, kiến đảo, đều là tác ý phi lý, xúc vô minh sinh ra. Vì đảo kia, nên đây thành thể đảo.

Nay, xem thuyết kia nói trước, sau trái nhau. Do đó biết nhất định không phải là nghĩa của Khế kinh. Vì nếu tướng, tâm, kiến đều do từ tác ý v.v... phi lý sinh, điên đảo kia nên thành thể của đảo, thọ cũng từ tác ý phi lý sinh vì sao không phải đảo? Nếu thọ đã từ tác ý v.v... đảo sinh mà không phải điên đảo, thì ba tướng, tâm, kiến không phải thể của đảo, vì chẳng có nhân riêng.

Lại, nói không thể thọ cũng đảo, vì thân nhiếp xúc làm nhân sinh như phải lãnh thọ. Há không phải tướng đảo lẽ ra cũng không thành, vì xúc làm nhân sinh như phải tướng? Do nói tướng v.v... đảo do xúc vô minh sinh ra. Há là xúc làm nhân, như

phải lãnh thọ, nên càng có khả năng chứng minh thể của thọ là thuộc về điên đảo, vì thọ cũng được xuất sinh từ xúc vô minh!

Do đó, thuyết kia chỉ có ngàn ấy nhân thích hợp thành đảo.

Đảo chỉ có ba không thêm, bớt: Nói thành là vô nghĩa. Lại, nếu vì sức của tác ý phi lý, nên tưởng v.v... thành đảo, thì tác ý phi lý lẽ ra cũng là đảo, nhưng vì không hề nói, nên từ lời nói, từ tự chấp mà khởi. Hoặc dù thừa nhận thể của thọ kia là điên đảo, nhưng không nói là thể điên đảo, lẽ ra tưởng v.v... cũng không nói là đảo, là trái hại kinh nói tên đảo.

Nếu cho rằng như lòng nhân vì có nhân riêng, nên dù rằng do sức của kiến, các tâm, tâm sở đều có nghĩa đảo, mà kinh chỉ nói tên của tướng tâm đảo, chẳng phải thọ v.v... khác. Tông ta cũng thế, tức do nhân này, cho nên, nhất định không có tướng v.v... không phải đảo, hoặc pháp khác là đảo, lỗi trái với kinh. Điều này cũng phi lý, vì không giống nhau, nghĩa là như tông ta do thể lực của kiến, dù tâm, tâm sở đều có nghĩa đảo, nhưng vì do nhân riêng nên chỉ ở tướng, tâm, đặt tên điên đảo, không phải ở thọ v.v... nhưng nguyên do là kiến mà chánh đặt tên đảo. Như thế, tông của ông do sức của tác ý, khiến tâm, tâm sở đều có nghĩa đảo, nguyên do tác ý mà phải đặt tên đảo.

Lại, như tông của ta: Thể của tướng v.v... không phải đảo, chỉ do sức của kiến giả lập lấy tên đảo, thật ra tên đảo nguyên do ở kiến. Tông của ông, lẽ ra cũng như vậy, do sức của tác ý, tướng v.v... thật sự không phải đảo, mà giả đặt tên đảo, thì tên đảo chân thật được gọi nguyên do tác ý, không nên do thể lực của các pháp không phải đảo khiến cho pháp không phải đảo khác được gọi là đảo.

Lại, sao không thừa nhận do thể lực tướng, có thể khiến tác ý thành thể điên đảo, phải do thể lực vọng tướng nhận lấy tướng, mới khởi câu sinh, tác ý phi lý, nên Khế kinh nói: Do thể lực nhận lấy tướng, có thể khiến cho pháp ác bất thiện như tham v.v... sinh.

Lại, Khế kinh nói: Vì tướng đảo loạn, nên tâm nóng bức, không nói tâm nóng bức là vì tác ý phi lý nên sinh. Lại, theo lý, lẽ ra do sức của pháp đảo vượt hơn, khiến cho thể của tâm, tướng cũng được gọi là điên đảo. Về lý, không phải tác ý đảo mạnh hơn tướng v.v..., làm sao chỉ nói do sức của tác ý tướng thành đảo, mà không phải do sức tướng v.v... có khả năng khiến tác ý thành điên đảo ư? Nên thuyết kia nói chỉ dựa vào chấp của mình.

Lại, kinh cũng nói: Dục là gốc các pháp, hoặc nói: Vô minh phiền não là cội rễ. Sao không nói do thể lực kia có thể khiến tướng v.v... cũng thành điên đảo, chỉ nói là điên đảo do tác ý thành. Thế

nên, phải biết dựa vào lý Đối pháp, lập thể điên đảo rất thù thắng.

Như thế, các điên đảo làm sao dứt được ư?

Luận sư Chánh lý nói: Chỉ kiến khổ dứt, vì thường điên đảo v.v... chỉ chuyển ở khổ, biết rõ được vô thường v.v... vì duyên khổ sinh, thể không nên về sau khi kiến, tập, diệt, đạo mới bỏ kiến thường, lạc, ngã, tịnh.

Nếu vậy, sẽ trái với chánh lý kinh, luận. Vả lại, trái với kinh, nghĩa là Khế kinh nói: Nếu có các Thánh đệ tử học rộng, thấy biết như thật về khổ Thánh đế, thì cũng như thế, thấy biết như thật về tập, diệt, đạo, Thánh đế, bây giờ, đệ tử Thánh kia, có tâm tưởng vô thường chấp thường, kiến đảo, đều đã dứt hẳn, cho đến nói rộng. Nếu các điên đảo chỉ được dứt do kiến khổ, thì kinh không nên nói: Khi thấy biết như thật đế tập v.v... đều đã dứt hẳn.

Lại, Khế kinh nói: Nếu nghe Như Lai nói về pháp bốn Thánh đế khổ, tập, diệt, đạo rồi thì sẽ có thể dứt hẳn bốn đảo thường v.v... chứ không phải các điên đảo chỉ kiến khổ dứt. Đức Phật vì dứt trừ điên đảo, nên có thể nói giác ba kiến tập v.v... khác, vì không phải đối trị của kiến khổ.

Lại, Khánh Hỷ bảo Biện Tự Tại nói:

Do có tướng đảo loạn Nên tâm ông nóng bức
Xa lìa tướng kia rồi Tham dứt, tâm vắng lặng.

Nói trái với luận: Như Luận này nói: Với bốn

điên đảo này, các hàng Dự lưu có bao nhiêu thứ đã dứt, bao nhiêu thứ chưa dứt?

Nên nói thế này: Tất cả đã dứt. Nếu bốn điên đảo chỉ kiến khổ dứt, thì tùy tín, hành tùy pháp hành, cũng có người đã dứt. Vì sao chỉ nói Dự lưu đã dứt?

Trái với chánh lý: Chưa lìa dục. Nếu Thánh lìa tướng lạc, tịnh, làm sao khởi dục tham?

Tông ta đối với ba điên đảo, đều không có trái, bỏ, hơn nữa, nay ta nhận thấy nghĩa kinh đầu tiên, nghĩa là nếu Thánh đệ tử đối với bốn Thánh đế, khi được hiện quán, từ thời vô thủy đến nay, đã bốn đảo đã tập đều đã dứt hẳn, không thể do đó, bèn chứng minh bốn đảo, mỗi đảo đều do kiến bốn đế mà dứt.

Trước đã thành lập thân kiến, biên kiến, chỉ kiến khổ, thì dứt thể của thường, ngã, đảo, tức là thuộc về thân kiến, biên kiến. Làm sao kiến tập v.v... mà đoạn thường, ngã đảo?

Nhưng trong kinh này, đối với kiến đế đủ, nói là đã dứt hẳn, thì đâu có gì là trái.

Đối với kinh thứ hai, không có trái bỏ, chẳng phải đáng Bạc-già- phạm nói pháp bốn đế, chỉ vì dứt trừ bốn thứ điên đảo này, đều vì rốt ráo lạng dứt các khổ. Nhưng có người nghe rồi thuận theo sức đối trị, dứt hẳn bốn đảo, thì đâu có gì là trái nhau?

Về lý, thật sự phải như thế. Cho nên, kinh kia

nói:

*Khi Phật nói pháp này
Vì dứt hết các khổ
Có nghe rồi biết thật,
Không thường, lạc, ngã, tịnh.*

Chẳng hải bốn điên đảo thâm nhiếp chung các khổ, nên biết nghĩa kinh kia như ta giải thích.

Lại, kinh kia nói: Nếu các hữu tình bị bốn thứ tướng, tâm, kiến, đảo, loạn đảo tâm mình, thì tâm hữu tình kia đối với các thứ mê loạn, cho đến nói rộng.

Trong đây, có thể nói là do tướng kiến đảo, làm đảo loạn tâm mình, vì tương ưng tâm, làm sao tâm đảo có thể đảo lộn tâm. Thế nên, kinh kia quán mật ý, không thể như nói chấp vì nhất định căn cứ vào Già-tha đã dẫn. Đối với lý Đối pháp, cũng không có trái bỏ. Vì sao? Vì không phải chúng ta nói dục tham che lấp tướng, không có đảo loạn, mà chỉ nói thế này: Không phải các sự đảo loạn, đều gọi là điên đảo. Vì sao? Vì kiến đảo đều hiện hành, tâm, tướng, đảo loạn, mới gọi đảo.

Nếu các đảo loạn đều trở thành đảo loạn, thì các phiền não lẽ ra đều thành đảo. Các A-la-hán khi đi đạo ở ngã tư đường, do sức đảo loạn của tướng, tâm bèn mê lầm, cảm tướng đảo loạn như thấy sợi dây cho là rắn, nên trong đảo loạn phần ít lập nên đảo. Vì phải là sức mạnh nhất mới đặt tên đảo vì

nhân duyên mạnh nhất, như trước đã nói. Cho nên, có tướng nhiễm ở vị hữu học hiện hành, không được gọi tên đảo, đâu có trái bỏ?

Lại, kinh không nói người kia đã làm xong tự tại, nhất định là ở học vị làm chứng không thành. Luận nói Dự lưu đã dứt trừ đảo nghĩa là vì dứt trừ nghi, nên nói như thế này: Chớ cho, các thế gian thấy bậc Dự lưu dùng hoa trang nghiêm thân, lấy hương xông ướp áo, chứa đê của cải châu báu, ham vui dâm, ham thích vị, bèn nghi ngờ, đảo vẫn chưa hoàn toàn dứt trừ, vì không nhận biết che lấp tâm nên làm việc này.

Vì trừ sự ngờ vực của thế gian như thế, nên nói bậc Dự lưu các đảo đã trừ, hoặc bậc Dự lưu đã dứt không có phân biệt, tùy tín hành, Tùy tín, pháp hành có dứt, chưa dứt. Vì chứng tỏ nhất định đã dứt đảo, nên nói là Dự lưu. Chánh lý không có trái, như Già-tha đã giải thích. Hoặc lỗi lầm thái quá, nghĩa là sao không nói là các bậc Thánh lẽ ra cũng còn tướng ngã hiện khởi, không phải đối với các ông và đối với chính bản thân, đã lìa tướng hữu tình, tâm có khởi dục tham, không nên tự cho rằng bậc Thánh có tâm tướng ngã đối với chỉ vì có pháp trí đã sinh. Do đó, điên đảo chỉ kiến khổ dứt.

Phân biệt Luận giả nói như thế này: Thường ngã đều có ba: Lạc, tịnh, kiến đảo.

Như thế, tám điên đảo chỉ Kiến đạo đoạn, bốn

chung cho, kiến, Tu đạo đoạn, nghĩa là lạc, tịnh, tưởng, tâm. Đả phá sự điên đảo này, như trước kia đã giải thích về lý của Già-tha, nên thuyết kia của chỉ dựa vào vọng chấp.

Thượng tọa bộ kia nói: Các vị Dự lưu đã dứt trừ hoàn toàn kiến điên đảo, tâm, tưởng đảo có thừa, không phải là tưởng với không có thường, lạc, ngã, tịnh, không mất vọng chấp tức phiền não có thể hiện hành, nên kinh An ổn nói rằng: Trong sắc v.v... của ta, không tùy theo chấp ngã, tuy nhiên, trong năm thủ uẩn như thế, vì còn có ngã mạn, ái, tùy miên chưa dứt, nên biết bậc Thánh có tâm tưởng ngã, ba thứ thường, lạc, tịnh, so sánh cũng nhất định có.

Thượng tọa bộ ở đây, đã nói trái với ý nghĩa của mình, trái với kinh, trái với lý, không đáng tin.

Nói Thượng tọa bộ kia đã nói trái với ý thú của mình: Vả lại, Thượng tọa bộ kia tự giải thích trái kinh, khởi nhân rằng: Vì có người ngu về lý thứ lớp Lưu chuyển, Hoàn diệt, muốn cho người ấy hiểu, không có điên đảo, nên nói là kinh này không phải khéo biết khắp lý bốn Thánh đế, vì đối với các sinh tử, đã tạo ra sự phân chia giới hạn, rất ít phiền não chướng vẫn còn thừa, sắp được Niết-bàn, như sắp đến trong lòng bàn tay.

Đủ đức như thế, Bồ-đặc-già-la có thể có ngu về nghĩa lý của thứ lớp: Lưu chuyển, hoàn diệt.

Người khởi điên đảo: Vì Thánh trí soi sáng ở trong thân.

Lại, Thượng tọa bộ kia tự nói trong thể các đảo, hỏi: Kiến đảo, tức kiến gì làm thể? Liên tự đáp: Và lại, khổ cho là vui, bất tịnh, cho là tịnh, là dùng tà kiến làm thể.

Lại, tự hỏi: Há là tà kiến, bác bỏ không có sự bỏ thí cho đến nói rộng. Lại, tự đáp: Nếu ở trong sinh tử mà chấp là vui, là tịnh, thì người ấy nhất định bác bỏ không có chánh chí, chánh hạnh của A-la-hán.

Há là lời nói này tức biểu thị bậc Thánh đã có tướng, lạc, tịnh nơi sinh tử. Bậc Thánh ấy nhất định có bác bỏ tướng tà, chánh hạnh, chánh chí của A-la-hán hiện hành.

Nếu cho rằng vì tà kiến của bậc Thánh dứt, nên không có tướng tà, lẽ ra vì kiến đảo của bậc Thánh đã dứt, nên không có tướng điên đảo.

Nói trái với kinh: Nghĩa là Khế kinh nói: Tướng, tâm, kiến, đảo, đều do kiến đế đoạn. Hai kinh chứng minh cho việc này, được dẫn đủ như trước.

Nếu cho tám tướng tâm này điên đảo ở trong vị tu, sau cùng, do thấy biết Thánh đế như thật mới được dứt hẳn, rời ngoài Thánh đế này, không có phương tiện dứt hẳn nào khác, nên thuyết nói ở đây không trái với kinh: Há là kiến đảo, lẽ ra đồng với

chấp của vị tu, đồng với tướng, tâm, vì nói kiến đế đoạn?

Nếu cho các kiến có thừa, vì trong kinh ngăn dứt Tu đạo đoạn, chỉ nên nói hai đảo: Tướng và tâm chung với Tu đạo đoạn, kinh khác nói ba: Tâm, tướng và kiến có bốn đảo.

Vì vì sao không thừa nhận khi lìa kiến đảo, thì tâm tướng không phải đảo?

Nếu cho kinh nói bậc Thánh Hữu học, có tướng đảo này, thì vấn đề này, trước kia đã giải thích.

Trước đã giải thích ra sao?

Nghĩa là không phải đảo loạn, đều gọi là điên đảo, hoặc không phải kinh nói: Biện luận tự tại, thì nhất định ở vị Hữu học.

Nói trái với lý: Vả lại, bậc Thánh Hữu học vì cầu lạc, nên khi cảnh thọ dụng, trong cảnh, dù không có đế lý lạc, tịnh, nhưng vẫn có sự lạc tịnh, vì có khả năng dẫn tướng, tâm, nên tâm, tướng, lạc, tịnh, bậc Thánh chấp nhận hiện khởi, đều không có tướng, tâm thường, ngã trong nhóm các hành thường, ngã, thì sao chấp nhận hiện khởi? Vì đảo lạc, tịnh là được vào có sự sinh, dựa vào không có sự sinh. Hai đảo thường, và ngã, do các lạc thọ là thuộc về thắng nghĩa. Nghĩa này quyết định, như ở sau sẽ nói.

Có một ít phần tịnh trong pháp hữu lậu. Khế kinh nói có ba tịnh nghiệp: Tịnh, giải thoát và cảnh,

kinh nói, lạc, tịnh, thật có, vì thế gian cực thành.

Trong nhóm các hành, hoặc sự, hoặc lý, đều không có thực thể của thường, ngã để được, nên người chưa kiến đế, khởi chấp giả dối trong các hành thường, ngã, tướng, tâm, kiến đảo, cũng dựa vào phần ít trong sự lạc, tịnh vì hoàn toàn chấp là lạc, tịnh của lý thật. Có chấp lạc, tịnh thì tướng, tâm, kiến đảo sẽ thành.

Người đã kiến đế, do rốt ráo trong nhóm hành, không có sự thường, ngã, nên nhất định cũng không khởi tướng, tâm thường và ngã. Do đó, nên biết bậc Thánh nối tiếp nhau do hai đảo thường, ngã, quyết định không phải có. Tâm, tướng lạc tịnh vì dựa vào có sự, nên đối với sự nối tiếp của Thánh cũng được hiện hành.

Có thì được gọi đảo loạn, không có thì gọi điên đảo: Đảo, chỉ mê lý, phân biệt khởi. Nhưng Thượng tọa bộ kia dẫn kinh an ổn, không thể chứng minh Thánh có tâm tướng thường, ngã, đảo, không thành nghĩa đảo, như trước đã nói.

Như thế, xét rõ lời Thượng tọa bộ đã nói, đối với lý, Thánh giáo, vì đều trái bỏ, nên thuyết mà Thượng tọa bộ đã nói không đáng tin cậy.

Đã nói về tướng khác nhau của tùy miên kiến, xong. Vì pháp khác cũng có tướng sai khác ư?

Cũng có?

Thế nào? Tụng nói:

Bảy, chín mạn từ ba

Đều chung Kiến, Tu đoạn Thánh như giết trôi
buộc (triền) Tu đoạn không hiện hành.

Luận nói: Có người ngu si trước, trong có sự, không phải có sự, so sánh, cân nhắc mình, người, tâm sinh cao ngạo, gọi là mạn. Do hành chuyển biến khác, được chia 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.

Trong dòng họ, bạn bè bằng mình, hoặc đối với người khác bằng, yếu hơn, mà cho là mình bằng, là hơn, tỏ cử chỉ cao ngạo, gọi là Mạn. Há là hai thứ này đều cùng chung trong cảnh ngộ, như thật mà chuyển, không nên thành mạn. Thua kém, nói là hơn, bình đẳng, nói bình đẳng, xứng lượng mà biết, đâu có lỗi gì mà gọi là mạn.

Vì đối với việc đáng yêu, tâm sinh nhiễm ái, như thật mà chuyển, làm sao thành tham? Người này, đã ham cầu các việc vừa ý, không có điên đảo, nên không phải phiền não. Tuy nhiên, do tham này, khởi tâm làm cho ô nhiễm, xúc não. Đã thừa nhận thành tham, là tánh phiền não như thế, mặc dù chỗ

thật sự hơn, kém sinh ra, mà khiến cho tâm cao, cử, nhiễm, não, gọi là phiền não mạn. Vì về mặt lý đầu có sai lầm gì, nên trước lược thuật mạn.

Trong tương chung, đã nói rồi.

Có, không cả hai đều chấp nhận khởi mạn. Như đối với xứ, phi xứ, tỏ vẻ phần nộ, giận dữ, đều gọi là giận.

Đối với trong bạn bè, dòng họ bằng mình, cho là mình bằng và vượt hơn, gọi là quá mạn.

Đối với trong dòng họ, bạn bè bằng mình, người khác rất hơn mình cho, là mình hơn được gọi mạn quá mạn.

Đối với năm thủ uẩn, chấp ngã, ngã sở, tâm bèn cao cử, gọi là ngã mạn.

Do đó chúng biết, đối với vị có thân kiến, chưa thiếu giảm có thể nói có hai đảo tâm, tướng của ngã, không phải khi thiếu giảm. Đối với đạo, địa chưa chứng đắc, đoạn 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 gì khác nhau? Vì nghĩa trước đắc, sau đắc không có khác.

Lời nói này chúng tỏ chưa đắc công đức mà nói đắc, đắc lại có đắc thì tông thừa nhận.

Có người tại gia, hoặc xuất gia, đối với người khác có đức Thi-la công xảo, phần nhiều hơn mình,

cho là mình kém chút ít, tâm sinh cao cử, gọi là Ty mạn.

Trong đây, tâm cao về mình: Người khác hơn mình nhiều, lại cho mình thua kém chút ít, vì có tăng thêm 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, cao cử không thành. Thế nên, phải biết thuyết trước nói là tốt hơn.

Không có đức cho mình có đức, gọi là tà mạn. Nói không có đức. Nghĩa là các hành vi ác, vì trái với công đức, nên gọi là không có đức, giống như bất thiện ở chỗ kia, trở thành pháp không có đức ở đây, có nghĩa là mình có công đức thù thắng ở đây, vì cậy vào ác, tự cao cử, nên gọi tà mạn.

Nếu cho là không có đức, là ngăn dứt nói có đức thật không có đức mà cho là có, gọi tà mạn, trong biện minh phân biệt tăng thượng và tà mạn, nói là không có chủng tử, gọi tăng thượng mạn, có chủng tử, gọi là tà mạn. Hoặc hoàn toàn tăng ích, gọi tăng thượng mạn, phần ít tăng ích, gọi là tà mạn. Lý khác nhau như thế, nên không thành. Thế nên, phải biết trước nói nghĩa là hơn.

Có thuyết nói: Chỉ trừ ngã, ngã sở kiến, vì ngoài ra tà kiến làm trước mà sinh ra, khiến tâm cao cử gọi là tà mạn.

Có sư khác nói: Trông cậy hoàn toàn sự thật

cao cử, gọi mạn, trông cây một ít sự thật, tâm sinh cao cử, gọi là quá mạn, trông cây không có sự thật, tâm sinh cao cử gọi là mạn quá mạn.

Đối với năm thủ uẩn, ngã ái làm trước. Trông cây ngã, cao cử gọi là ngã mạn.

Chứng một ít đức, cho mình đã chứng nhiều, tâm sinh cao cử, gọi tăng thượng mạn. Thâu nhận một ít sự việc, tâm cho là đủ, ỷ lại sinh cao cử, gọi là ty mạn. Thật sự loại xấu xa, thô bỉ tự cho là có đức, tâm sinh cao ngạo gọi là tà mạn. Tuy nhiên, Luận này nói về loại mạn có chín. Loại có nghĩa là phạm loại, tức sự sai khác của mạn. Chín loại là?

1. Loại ngã thắng mạn.
2. Loại ngã đẳng mạn.
3. Loại ngã liệt mạn.
4. Loại có thắng ngã mạn.
5. Loại có đẳng ngã mạn.
6. Loại có liệt ngã mạn.
7. Loại không có thắng ngã mạn.
8. Loại không có đẳng ngã mạn.
9. Loại không có liệt ngã mạn.

Chín loại này được dựa vào hữu thân kiến khởi ngã vượt hơn, là loại quá mạn. Ta bình đẳng là loại mạn, thua kém là loại ty mạn.

Có người hơn ta là loại ty mạn, có người bằng ta là loại mạn, có kẻ thua ta là loại quá mạn. Không hơn ta là loại mạn. Không bằng ta là loại quá mạn.

Không kém hơn ta là loại ty mạn.

Thế nên, chín loại này từ ba mạn sinh ra, nghĩa là mạn, quá mạn và ty mạn. Ba hành kế là có khác, thành ba, ba loại.

Loại không có liệt ngã mạn, cao cử như thế nào thành? Nghĩa là có như đây, đối với ưa thích tự thân mạnh hơn chúng hữu tình. Mặc dù biết bản thân mình rất thấp kém, mà vẫn tự tôn trọng, như người Trình thoại hay Chiên-đồ-la. Dù họ tự biết người đời ai cũng ghét, nhưng với Trình Thoại khi chấp tác, vì tôn trọng thân mình, nên thành cao cử.

Bảy mạn như thế, dứt mạn nào?

Có sư khác nói: Ngã mạn, tà mạn, chỉ Kiến đạo đoạn, số mạn còn lại có ở cả kiến, tu. Về lý, thật ra nên nói bảy đều chung cho cả hai đoạn, nên có thể yên ổn nói như thế này: Trong sắc v.v... của ta, không tùy theo chấp ngã, nhưng trong năm thủ uẩn như thế, có tùy miên ngã mạn, ngã ái chưa dứt trừ, nghĩa là Tu đạo đoạn, khi Thánh chưa dứt, nhất định có thể hiện hành. Việc này không quyết định, nghĩa là có đã dứt tùy miên, mà có thể hiện hành, như đã lìa dục tham, mà tín, khô, miên, nhãn v.v... có tùy miên dù chưa dứt, mà nhất định không hiện hành, như triền sát v.v... của bậc Thánh chưa lìa dục tham.

Nói triền sát, nghĩa là do triền này phát khởi, nên tư duy cắt đứt mạng sống chúng sinh.

Đẳng, nghĩa là các triền nhận lấy, trộm, dâm, lừa dối không có, hoàn toàn ái, có một phần ái.

Không có gọi pháp nào? là vô thường của ba cõi, đối với tham câu này gọi là không có ái. Do đó, đã chọn lựa vô thường, vô lậu. Người kia nhất định không phải tham, xứ đầy đủ yên ổn.

Có một phần ái. là nguyện sẽ làm Đại Long vương Ái-la-phiệt-noa v.v...

Nói vì làm rõ A-tổ-lạc vương, châu Bắc câu lộ, trời Vô tướng v.v... sát triền này v.v... dù Tu đạo đoạn, nhưng các bậc Thánh nhất định không hiện hành.

Nói Tu đạo đoạn không hiện hành này, thành không có công dụng.

Vì phải nói là bậc Thánh có mà không khởi. Nếu trong thân bậc Thánh có chấp nhận hiện khởi, ngăn dứt nói không khởi, là nói có tác dụng. Không phải trong thân bậc Thánh có Kiến đạo đoạn, chấp nhận có thể hiện khởi mà lại phải ngăn dứt, đã có mà ngăn dứt, đã biết mà Tu đạo đoạn, và nghĩa không hiện hành đâu phiên nói ra

Nếu cho mạn của thuyết trước nói là chung cho kiến, tu thì đừng nói triền sát v.v... cũng chung cho Kiến đạo đoạn, nên nói Tu đạo đoạn.

Cách giải thích này cũng không đúng, vì nói lời nói triền sát v.v... là đã phân biệt Kiến đạo đoạn rồi.

Lại, quán sát cách giải thích sau, về nghĩa đủ có thể biết. Như loại mạn v.v... vì bị tăng do kiến. Do đó, lời nói này chỉ nên ở pháp.

Lại, trong giải thích nói: Các triền ái này, vì tất cả đều duyên Tu đạo đoạn, nên chỉ Tu đạo đoạn, đây không phải là nhân nhất định, vì Kiến đạo đoạn cũng duyên pháp Tu đạo đoạn.

Nếu giải thích rằng: ở đây chỉ bao hàm lời nói, vậy thì nhân này có thể làm chứng nhất định. Há là Kiến đạo đoạn cũng có vô thường không có ái? Vì sao chỉ Tu đạo đoạn?

Thật ra cũng Kiến đạo đoạn. Vả lại, vì thuận theo kinh nói, nghĩa là trong Khế kinh nói có ba ái: Dục ái, hữu ái, và vô hữu ái.

Trong kinh này nói không có ái thủ duyên vô thường của chúng phần đồng làm cảnh, nghĩa là tham cầu dị thực nối tiếp nhau đoạn, như Khế kinh nói: Một loại khổ ép ngặt, nghĩ rằng: Nguyên sau khi tôi chết, đoạn hoại, không có, không bệnh vui thay!

Nay, căn cứ thuyết này nói chỉ Tu đạo đoạn, không phải Kiến đạo đoạn, không có vô hữu ái, như trước đã nói.

Loại mạn, ngã mạn có Tu đạo đoạn, bậc Thánh cũng có, không nói tự thành.

Những loại mạn này, vì sao bậc Thánh cũng có mạn này mà không hiện khởi? Tụng nói:

*Ngã mạn, các loại mạn
 Bất thiện trong ác tác
 Thánh có mà không khởi
 Vì kiến, nghi đã tăng.*

Luận nói: Nói đẳng v.v... là biểu thị các triền như sát v.v... không có ái hoàn toàn, có một phần ái, là vì các bậc Thánh khéo tu Không, vì khéo biết lý tương thuộc của quả nghiệp, nên với những loại mạn v.v..., như ngã mạn, hoi này, mặc dù Thánh chưa dứt, nhưng nhất định không hiện hành.

Lại, vì kiến, nghi thân cận để tăng, kiến, nghi đã dứt nên không hiện hành. Lại loại mạn ngã mạn do có thân kiến tăng, triền như sát v.v... do tà kiến được tăng, các vô hữu ái do Kiến đạo đoạn được tăng có một phần ái, do thường kiến tăng, bất thiện, ác tác do nghi được tăng. Cho nên, trong thân bậc Thánh, dù có chưa dứt, nhưng do chống trái, chiết phục, nên nhất định đều không hiện hành.

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 48

Phẩm 5: NÓI VỀ TÙY MIÊN (PHẦN 4)

Trong chín mươi tám tùy miên, có bao nhiêu tùy miên là biến hành? Bao nhiêu tùy miên không phải biến hành. Tụng nói:

Kiến khổ, tập đoạn trừ Tương ưng các kiến, nghi Và vô minh không chung Biến hành địa giới mình Trong đó trừ hai kiến Chín khác hay duyên trên Trừ được tùy hành khác Cũng là thuộc biến hành.

Luận nói: Chỉ kiến khổ, tập dứt trừ tùy miên, sức có thể hiện hành khắp, nhưng không phải tất cả. Nghĩa là chỉ các kiến, nghi tương ưng với tùy miên kia, vô minh không chung, không phải tham v.v... khác.

Kiến có bảy kiến, nghi có hai nghi, tương ưng với vô minh, tức thuộc về kiến, nghi.

Vì không chung có hai, nên thành mười một.

Mười một như thế, ở trong các giới, địa, đều có khả năng biến hành.

Năm bộ của tự giới địa, là trong pháp năm bộ

của tự giới, địa duyên khắp tùy miên làm nhân sinh nhiệm. Cho nên, chỉ lập ở đây tên biến hành.

Vả lại, căn cứ ở giới để nói ba mươi ba là biến hành. Nhưng có sư nói: Hai mươi bảy trong ba mươi ba là biến hành, sáu còn lại nên phân biệt.

Sư kia đối với vấn đề này đã nhọc nhằn công sức vô ích, vì tương ưng với vô minh, như đã tương ưng với hoặc, vì lý biến, không biến, không nói thành, trong đây, nêu số riêng, nghĩa là lấy sức mình khởi. Vô minh không chung, không phải vô minh này là đối tượng dứt của kiến khổ, tập, không phải biến hành.

Thế nên, chỉ nói ba mươi ba là biến hành, thuyết này là tốt. Căn cứ vào nghĩa nào để đặt ra danh từ không chung này?

Nói như thế tức xen lẫn nhau gọi là chung. Vì không phải chung, nên đặt ra danh từ không chung, tức là kia, đây đều làm nghĩa riêng. Như Khế kinh nói: Phật, Tăng không chung. Đây là biểu thị hai ngôi báu Phật, Tăng đều khác nhau, do hành không chung, nên gọi là vô minh không chung, không phải tùy miên khác vì hành xen lẫn lẫn nhau. Hoặc là tên gọi chung, tức là nghĩa biến. Do vì không phải chung, nên đặt tên không chung. Danh từ không chung này, biểu thị rõ không phải cùng có, tức là nghĩa các phiền não không khắp, vì không tương ưng với các tùy miên.

Có sư khác nói: Với phiền não khác không tương quan, gọi là không chung, tức là nghĩa mê mờ nặng không dao động, tương ưng với vô minh, vì tương ưng chung với phiền não khác, tương có cảnh động!

Vô minh không chung, do sức mình khởi, đối với các sự nghiệp, đều không muốn làm mờ tối, không dao động, như bệnh San-nhã-sa, nên, gọi là vô minh không chung.

Vì sao chỉ ở kiến khổ, tập đoạn, trong các tùy miên có biến hành?

Chỉ vì tùy miên này duyên khắp các pháp hữu lậu, vì ý ưa thích không có thể lực vững chắc riêng, nên làm nhân sinh khắp năm bộ, tùy miên, đối tượng dứt của kiến diệt, Kiến đạo, chỉ có thể duyên một phần hữu lậu, sở duyên có thể lực không bền chắc riêng, không thể làm nhân sinh khắp năm bộ, nên chỉ hai bộ trước có tùy miên biến hành.

Vì sao biết được Tu đạo đoạn pháp nhiễm?

Vì biến hành, do Kiến đạo đoạn, làm nhân. Sao không biết thế gian hiện thấy có ngã kiến? Do sức của ngã kiến, nên tham cảnh ngoài tăng. Nếu ngã kiến không có, tham ở ngoại cảnh bền nhỏ yếu. Lại, do Chí giáo như nói: Thế nào là Kiến đạo đoạn làm pháp nhân? Nghĩa là pháp nhiễm ô.

Lại nói: Thế nào là vô ký làm pháp nhân? Là pháp bất thiện, pháp hữu vi vô ký.

Do các pháp này đủ chứng biết biến hành kia làm nhân.

Nếu nhân của biến hành sinh nhiễm do Tu đạo đoạn, đã dứt, chưa dứt có gì khác nhau?

Khi nhân Biến hành kia đã dứt, thì nhiễm do Tu đạo đoạn cũng được hiện khởi, vì như chưa dứt. Lại nếu, tất cả nhiễm do Tu đạo đoạn đều dùng Kiến đạo đoạn làm nhân Biến hành, khi nhân đã dứt, nhiễm do Tu đạo đoạn đã được hiện khởi. Vì sao pháp như loại mạn v.v... của bậc Thánh, tất không hiện hành?

Vả lại, vấn nạn đầu tiên nói: Đã dứt, chưa dứt, khác nhau ra sao? Rất khác nhau, nghĩa là vị chưa dứt ở trong tự thân, có thể làm nhân biến nhận lấy quả, cho quả. Vị đã dứt sau, dù có công năng làm nhân, nhưng không thể nhận lấy quả, chỉ trừ lúc trước đã nhận lấy quả, nay mới có nghĩa cho. Lại, vị đã dứt, dù có thể làm nhân nhưng không chướng ngại Thánh đạo. Đối với sự tự nối tiếp nhau, lại không thể dẫn tự nó được khiến sinh, trái với sự nối tiếp này là vị chưa dứt.

Vì sao pháp loại mạn v.v... của bậc Thánh quyết không hiện hành tức là trước đã thuyết là nhân, Tu đạo đoạn đã đồng, thì đâu thể có khởi mà không khởi?

Vấn nạn này phi lý! Vì nhân có gần, xa, nghĩa là nhiễm do Tu đạo đoạn có do kiến, nghi làm nhân

gần gũi, liên tục mà khởi kiến, nghi. Nếu đoạn, thì kiến nghi kia tất nhiên sẽ không hành, trái với kiến, nghi kia, chấp nhận có nghĩa khởi.

Lại, phi trạch diệt, vì đắc, chưa đắc khác nhau, nên có hiện hành không hiện hành. Do thuyết đã nói ở đây, cả hai lỗi đều không có.

Tên biến hành này, gọi là nghĩa gì?

Chỉ đối với tất cả pháp hữu lậu, có thể duyên khắp là nghĩa biến hành, nghĩa là trên đã nói ba mươi ba tùy miên, trong địa, giới mình, đều có khả năng duyên năm bộ. Mặc dù có đối với thọ, biến khởi ngã chấp, nhưng ngã chấp này không phải chỉ duyên thọ của tự thân, vì gồm cả duyên pháp của chủng loại này.

Nếu khởi tà kiến, nghĩa là đã tu hành hạnh diệu, hạnh ác đều trống không, chẳng có quả. Tùy miên này cũng không phải chỉ duyên nghiệp của tự thân. Bác bỏ chung công năng của tất cả nghiệp sinh quả. Do đó so sánh biết được phiền não tham v.v... của nghĩa duyên khắp khác, chỉ nhờ thấy, nghe mà tư duy, cân nhắc sự việc, mới được niệm khởi, vì đối với vợ v.v... khi khởi tham, duyên hiện không phải hình, duyên hình không phải hiện, nên biết được tham v.v... đều không phải duyên khắp. Và lại, vì căn cứ ở nghĩa tùy miên có thể duyên khắp để giải thích nghĩa biến hành, nên nói thế này: Nếu căn cứ ở các pháp nhóm đồng của tùy miên, vốn đã có

nghĩa hiện bày khắp, nhằm giải thích danh từ biến hành, thì các tùy miên sẽ đủ ba nghĩa khắp, 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 đối với ba nghĩa, chỉ thiếu tùy miên. Pháp tương ưng kia đều cùng có pháp đủ một nghĩa khắp, nghĩa là chỉ vì nhân sinh khắp pháp nhiệm, nên giải thích trước kia không có lỗi thiếu giảm, dù vậy, nhưng không có một chủ thể của tùy miên biến nào đối với tự thể v.v... mà không là tùy miên, thì phải không có tùy miên biến hành?

Vấn nạn này không đúng, vì ở năm bộ không có trở ngại chuyển biến, nên đặt tên biến hành, vì không phải các hữu lậu tùy miên tức khắc.

Lại, đối với tự thể, trong pháp câu hữu, do pháp chủng loại kia ở quá khứ, vị lai, vì có tùy miên, nên nghĩa khắp cũng thành.

Vì sao vô minh do Tu đạo đoạn? Chỉ gọi hoặc của tự tướng không phải do Kiến đạo đoạn?

Vì sở duyên của vô minh này ít, vì pháp do Kiến đạo đoạn không phải sở duyên. Lại, pháp này chỉ vì chuyển biến tùy theo tham v.v... vì tham v.v... chỉ là hoặc của tự tướng, nên vô minh do Kiến đạo đoạn, không có chung này. Vô minh kia chỉ vận hành trong thân phàm phu, người tu hành quán, trong vị văn, tư, do hành khổ v.v... khi quán

các hành, do vô minh kia đã gây nên sự tổn hại, che mờ mắt tuệ, khiến khởi kiến điên đảo của nhiều phẩm, nên phải nêu dụ để chỉ rõ lỗi lầm của vô minh. Như mặt trời vừa lặn, có một trượng phu xa nhìn thấy kẻ thù, bèn nghĩ rằng: Đàng kia là chỗ oán thù, ta không nên đến. Chánh tư niệm rồi đến khi hoàng hôn xuống, ông ta đi trong đêm, bóng tối làm mờ mắt, không thể ghi nhớ tướng trạng kẻ thù, nên ở chỗ kẻ thù nghĩ là gốc cây, hoặc cho không phải kẻ thù, hoặc cho là bạn thân.

Như thế, nên hiểu rõ là vô minh không chung. Vô minh do Tu đạo đoạn thì không đúng, chỉ do sức của nhân, hoặc bị cảnh ép ngặt, dùng tham, giận v.v... làm hàng đầu sinh, có thể ngăn dứt lỗi lầm của vị ái, xuất ly, giác ngộ. Đối với cảnh ép ngặt, chỉ không thể hay biết, không phải ở trong các cảnh đều không có chuyển biến hành dục, như bệnh San-nhã-sa, mờ tối, nặng nề, vì không lay động. Vô minh này chỉ hoặc tự tướng, hoặc biến hành, thì có thể duyên theo Tát-ca-da-kiến của năm bộ duyên kiến diệt, Kiến đạo đoạn, pháp sinh là kiến tại sao dứt? Nếu Kiến đạo đoạn tham v.v... cũng duyên năm bộ nên chỉ kiến khổ dứt. Lại như kiến thủ duyên kiến diệt, đạo đoạn, có thể duyên theo cảnh vô lậu tức vì kiến thủ kia thân cận mê, mê diệt, đạo, nên cũng là chỗ đoạn của diệt kiến, đạo.

Như thế, thân kiến cũng là mê gần, vì mê diệt,

đạo, nên dứt trừ mê kia của kiến.

Hoặc nên nói về nhân duyên sai khác này.

Lại, như kiến diệt, Kiến đạo đoạn kiến thủ, phải do biết khắp cảnh nơi sở duyên, mà dứt.

Như thế, so sánh với thân kiến, lẽ ra cũng như thế.

Lại, như thân kiến nhận biết khắp sở duyên mà đoạn. Như vậy, so sánh với kiến thủ lẽ ra cũng như thế.

Với hai cách như vậy, tông đều không thừa nhận. Cho nên, chỗ được lập, về lý không như vậy. Về lý, tất nhiên lẽ ra như thế, về nghĩa vì có khác nhau.

Vả lại, đầu tiên đã so sánh tham v.v... cũng vì duyên năm bộ, nên chỉ thấy khổ dứt. Hoặc lại nêu so sánh với thân kiến trái với tham này, về lý lẽ ra cũng thuộc về năm bộ.

Sự so sánh này phi lý, vì tham v.v... lẽ ra cũng một niệm duyên tức khắc pháp năm bộ, nghĩa là có thân kiến duyên tức khắc năm bộ trong một sát-na. Thọ, cho đến thức, làm ngã, ngã sở. Về lý, không nên nói với một niệm thể của thân kiến được chia thành năm bộ, tham v.v... vì đều là hoặc của tự tướng, còn không có một niệm duyên tức khắc hai bộ, huống chi có thể duyên năm, vì thế, nên so sánh không thành.

So sánh sau nói: Như đối tượng dứt của kiến

diệt, đạo, kiến thủ, Thân kiến cũng như thế, đều cùng có là mê gần, vì mê diệt, đạo, nên cũng kiến diệt, Kiến đạo đoạn, nghĩa là cũng không đúng, vì Tát-ca-da- kiến không thể khen ngợi, chê bai kiến kia.

Lại, vì cảnh nơi sở duyên không phân chia giới hạn, nên không phải có thân kiến, phải khen ngợi trước, chê bai kiến diệt, đạo mới chấp làm ngã, cũng không phải đối với cảnh, tạo ra duyên phân chia giới hạn. Kiến thủ, tất nhiên do khen ngợi tà kiến hay chê bai diệt, đạo, mới chấp thứ nhất đối với cảnh sở duyên tạo ra duyên phân chia giới hạn. Về nghĩa đã có khác, nên không thể làm so sánh. Tuy nhiên, có thân kiến khi kiến khổ đế, nhận biết khắp sở duyên, tức hoàn toàn dứt hẳn. Không phải kiến thủ: Là có nhân riêng, sở duyên với hành giải bình đẳng, không bình đẳng, nghĩa là như ở ba cõi, các uẩn vô ngã do kiến khổ dứt, cho đến các uẩn vô ngã do Tu đạo đoạn, tướng của chúng cũng như thế. Cho nên, khi kiến khổ, kiến vô ngã khởi lên, duyên với kiến khổ, thì ngã kiến đều dứt trừ, chấp vượt hơn, là không đúng. Có quán một ít pháp, chấp một ít pháp khác làm vượt hơn. Do đó, thân kiến vận hành theo kiến thủ, dù duyên pháp ở đối tượng dứt của kiến diệt, đạo mà sinh thô, nên như thân kiến chỉ kiến khổ dứt, như duyên pháp đối tượng dứt của Tu đạo, sinh chê bai kiến diệt, đạo vận hành theo kiến thủ, mặc dù cũng duyên pháp,

đối tượng dứt của kiến diệt, đạo kia sinh, nhưng vì kiến thủ kia so với trước rất nhỏ nhiệm, vì hành giải lạc, tịnh không thâm nhiếp, nên chấp gần không muốn diệt, đạo, vì tà kiến bị vô minh dẫn dắt là hơn hết. Mặc dù vị kiến khở biết khắp sở duyên, nhưng phải là sở duyên dứt hẳn mới đoạn. Thế nên, kiến thủ không phải như thân kiến, chỉ khi kiến khở tức hoàn toàn dứt hẳn, nên thuyết nói lý sai khác mà dứt được thành. Hoặc kiến thủ duyên, Kiến đạo đoạn đều có ba, nghĩa là kiến khở, tập và kiến diệt, đạo tùy theo một đoạn. Nếu đối với đối tượng dứt của kiến diệt, Kiến đạo, chấp phần quả vượt hơn là kiến khở dứt, chấp phần nhân vượt hơn, là kiến tập đoạn. Nếu chỉ chấp nhân, quả kia nhận biết chân thật, không chấp riêng phần nhân, phần quả, vì tùy theo duyên sinh nào với quả kia đều dứt, nên kiến thủ đoạn, không phải như thân kiến. Dù vậy, lẽ ra phải nói sự khác nhau của kiến thủ, đối tượng dứt của kiến khở, kiến tập.

Không phải do sở duyên với hành tướng có khác nhau là sao?

Đều cùng duyên tất cả cảnh hữu lậu, hữu vi, đều vì chấp chuyển biến hành tướng thứ nhất.

Có thuyết nói: Nếu duyên kiến, đối tượng dứt của kiến khở, kiến tập làm vượt hơn hết theo như thứ lớp đó, thì kiến khở, tập đoạn kia đã vượt qua tông ta thừa nhận, vì biến hành.

Nếu tất nhiên như vậy, thì phải thừa nhận đối tượng dứt của kiến khổ, kiến thủ có kiến tập đoạn, đối tượng dứt của kiến tập có kiến khổ dứt. Tuy nhiên, vì không thừa nhận như thế, nên không đáng nương tựa.

Nay, xét rõ hai cách giải thích này có khác nhau: Nếu do sức của kiến gần dẫn sinh thường, lạc, ngã, tịnh, thì ở trong các hành, chấp làm vượt hơn hết là kiến khổ dứt. Nếu do bác bỏ không có hữu sau, nhân sức của kiến tiếp cận dẫn sinh, thì đối với các hành, chấp làm vượt hơn hết là kiến tập dứt.

Có sư khác nói: Có kiến thủ, nếu quả dị thực làm công mà vào, thì chấp làm vượt hơn trong các hành, là kiến khổ dứt, nếu nghiệp phiền não làm công mà vào, thì chấp làm vượt hơn ở trong các hành là kiến tập đoạn.

Nếu có thân kiến, giới thủ, kiến thủ, duyên tức khắc năm bộ, gọi là biến hành, thì hóa ra biến hành không phải chỉ có ngàn ấy, vì ở chỗ nào có ngã kiến hiện hành, thì ở chỗ đó, tất cả có khởi ngã ái, mạn. Nếu ở chỗ này tịnh vượt hơn kiến hành, thì chính nơi này phải mong cầu cao cử. Vậy thì ái, mạn lẽ ra cũng là biến hành.

Vấn nạn này không đúng, vì mặc dù sức của kiến khởi, nhưng hai thứ này vì phân chia giới hạn, nghĩa là dù ở chỗ này, ngã kiến v.v... hiện hành,

chỗ này phải khởi ngã ái, mạn, nhưng không thể nói là ái, mạn duyên ngay tức khắc, vì trước đã nói là hoặc tự tướng.

Vì thế, nên biến hành chỉ mười một thứ này, ngoài ra, không phải y theo đây, không nói tự thành. Trước nói mười một biến hành, ở trong các giới, địa đều có thể vận hành khắp năm bộ giới, địa của mình, vì có biến hành của giới, địa khác khác là vì giản lược nên nói tự giới, tự địa. Cũng có biến hành giới, địa khác trừ thân, biên kiến trong mười một thứ, chín thứ còn lại, cũng có thể duyên địa trên.

Nói trên chính là nói giới trên, địa trên, gồm biểu thị không có duyên tùy miên của địa dưới, vì duyên địa dưới, lẽ ra biết khắp giới hoại. Vì cảnh trên vượt hơn, nên duyên không có lỗi này. Vả lại, tà kiến do kiến khổ cỗi Dục đoạn, chê bai quả khổ của cỗi Sắc, Vô sắc, vì không có, ở trong đó kiến thủ chấp làm hơn hết. Giới thủ ở cỗi đó, không phải nhân, chấp là nhân, ngờ vực, ôm lòng do dự. Vô minh không hiểu rõ đối tượng dứt của kiến tập, như tương ưng sẽ nói sắc duyên Vô sắc. Trái với đây, nên biết so sánh giới, phải tư duy, căn cứ ở địa để phân biệt. Tuy nhiên, các giới, địa quyết định khác nhau. Nghĩa là từ cỗi Dục, cho đến tinh lự thứ tư, có duyên biến hành của địa trên, giới trên, thiếu duyên giới trên trong ba Vô sắc. Hai thứ nhất địa hữu đánh đều không có. Mặc dù có tùy miên duyên

chung với địa trên mình. Nhưng về lý, không có duyên tức khắc với địa trên mình, vì sự của các cảnh giới trong địa mình, là cảnh sở duyên, cũng là đối tượng tùy miên.

Nếu sự của các cảnh giới trong địa trên, là cảnh sở duyên, không phải đối tượng tùy miên. Không thể một niệm phiền não duyên với cảnh, có xứ tùy miên và có không tùy miên.

Chớ cho đối với tương ưng cũng có như thế, nên đối với địa, giới trên, tất nhiên, duyên tức khắc ư?

Không phải tất nhiên duyên tức khắc, hoặc riêng, hoặc chung, nên Luận này nói: Có các tùy miên là lệ thuộc cõi Dục duyên lệ thuộc cõi Sắc. Có các tùy miên là hệ cõi Dục duyên lệ thuộc cõi Vô sắc, có các tùy miên là lệ thuộc cõi Dục duyên lệ thuộc cõi Sắc, Vô sắc. Có các tùy miên lệ thuộc cõi Sắc duyên lệ thuộc cõi Vô sắc.

Căn cứ ở địa để phân biệt, so sánh giới, nên biết.

Vì sao hai thứ kiến: Thân và biên không duyên địa, giới trên? Vì duyên địa giới hữu tình khác chấp ngã, ngã sở và chấp đoạn, thường, về lý không thành, nghĩa là không phải ở trong địa này, giới này, sinh trong uẩn, địa, giới của hữu tình khác, có khi chấp làm ngã, chấp có hai ngã, về lý không thành, vì chấp ngã không thành, nên chấp ngã sở

cũng không thành. Đối tượng chấp, tất nhiên vì dựa vào ngã chấp khởi, nên biên kiến tùy theo, có thân kiến sinh, nên cũng không có chấp nhận duyên địa, giới hữu tình khác.

Do đó, chỉ có chín duyên địa trên, về lý được thành.

Có sư khác nói: Vì sức ái của hai kiến thân và biên khởi, nên thủ, hữu chấp thọ làm của mình, do pháp hiện thấy làm cảnh giới, nên tất nhiên không duyên địa trên.

Sinh trong cõi Dục, nếu duyên Đại phạm khởi thường kiến của hữu tình, là thuộc về kiến nào?

Về lý, thật sự nên nói hai thứ này chẳng phải kiến, là hai kiến thân và biên, đã dẫn dắt tà trí hiện thấy chấp ngã thường trong uẩn rồi. So sánh đối với không hiện thấy, nghĩa là như đây. Có trước quán có chấp thọ uẩn là vô ngã rồi sau cũng đối với hữu tình kia không phải chấp thọ uẩn, trí vô ngã sinh, biết mỗi thân đều không có ngã.

Nếu vậy, thì thân kiến không phải biến hành, vì chỉ đối với chấp thọ uẩn, mới chấp làm ngã, nên không phải sự nối tiếp của hữu tình khác mà tự đã chấp thọ?

Không như vậy, thì cũng nhận lấy pháp chủng loại, nghĩa là chấp là ngã ở trong thọ, tức không nói ngã thọ là ngã, không phải khác, chỉ có tư duy này: Thọ này là ngã, không phải Đại phạm, thọ có

đồng với lỗi này, vì không có hoặc duyên tức khắc địa trên mình. Thân kiến chỉ biến hành ở địa mình, giới mình.

Ở đây, Kinh chủ vấn nạn rằng: Vì nào pháp khác duyên kia là kiến? Kiến này cũng duyên thọ kia mà không phải kiến ư?

Vì sinh cõi Dục không tạo ra chấp ngã này là Đại phạm, cũng không chấp Phạm là ngã sở, nên không phải thân kiến. Vì thân kiến không có, nên biên kiến cũng không có. Biên kiến, tất nhiên vì tùy theo thân kiến mà khởi, nên không phải có kiến khác tạo ra hành tướng này, nên thân kiến này đã dẫn tà trí.

Có thuyết nói: Sinh trong cõi Dục, duyên Phạm chấp thường, chấp này không phải biên kiến. Mình thua kém mà chấp là hơn là thuộc về kiến thủ.

Thuyết kia nói phi lý, vì trái với Luận này, như Luận này nói: vô thường chấp thường là thuộc biên kiến thường biên trong biên kiến.

Thượng tọa bộ lẽ ra chấp thường kiến của ngã này, như kiến lạc, tịnh thuộc về tà kiến, vì Thượng tọa bộ chấp hai đảo lạc, tịnh ở trong bốn đảo lấy tà kiến làm thể?

Thượng tọa bộ kia tự giải thích: Nếu đối với sự sinh tử, chấp lạc, chấp tịnh, thì người ấy nhất định sẽ bác bỏ không có chánh chí, chánh hạnh của A-la-hán chân thật. Cho nên, đối với cảnh khổ, bất

tịnh, chấp là lạc, chấp là tịnh, là thuộc về tà kiến.

Nay, xác định rõ thuyết kia, về mặt lý, lẽ ra cũng phải thừa nhận: Nếu đối với sinh tử, chấp ngã, chấp thường, thì người kia quyết định sẽ bác bỏ: Không có A-la-hán chân thật, vì không có nhân khác nhau, nên đáng lý cũng thuộc về tà kiến, nhưng thuyết kia nói, về lý, quyết định không đúng. Vì đối với sự có thêm bớt, vì là kiến khác, nghĩa là các tà kiến trong sự có thật, nhất định bác bỏ là không có, đâu thể chấp lạc tịnh vì hai kiến này trong sự không có thật mà chấp nhất định có. Đâu thể là tà kiến!

Thế nên, đối với các pháp tướng, Thượng tọa bộ đã nói trái lý, không nên thu nhận. Luận thêm ngoài đã rõ nay nên chỉ bày chánh luận: Vì thể của biến hành chỉ là tùy miên.

Nếu không đúng thì thế nào?

Và pháp tùy hành, trên đã nói tùy miên biến hành. Và tùy hành như thọ v.v.... sinh v.v.... kia, đều thuộc về biến hành, vì đồng một quả. Tuy nhiên, trong tùy hành, chỉ trừ các đặc, vì đặc với đối tượng đặc không phải một quả. Do đó, nhân Biến hành đối đãi với tùy miên, đủ thành bốn luận chứng khác nhau.

Trong chín mươi tám tùy miên, có bao nhiêu duyên hữu lậu, bao nhiêu duyên vô lậu? Tụng nói:

Kiến diệt, đạo đoạn trừ

*Tương ưng tà kiến, nghi
 Và vô minh không chung
 Sáu duyên với vô lậu
 Trong đó duyên diệt ấy
 Chỉ duyên diệt địa mình
 Duyên đạo, sáu, chín địa
 Do trị riêng cùng nhân
 Tham, giận, mạn hai thủ
 Điều không duyên vô lậu
 Nên là cảnh chẳng oán
 Vì tánh vắng lặng hơn.*

Luận nói: Chỉ tà kiến, nghi, đối tượng dứt của kiến diệt, đạo. Vô minh không chung tương ưng với tà kiến, nghi kia, đều ba thành sáu. Năng duyên vô lậu, nghĩa là kiến diệt, đạo đoạn. Hai tà kiến, hai nghi tương ưng với vô minh, tức thâm nhiếp không chung kia vì có hai, nên hợp thành sáu.

Sáu thứ như thế, trong các giới, địa có thể duyên diệt, đạo, gọi là duyên vô lậu, duyên khác hữu lậu, không nói tự thành.

Có thuyết nói: Vì vô minh không có sở duyên, không phải duyên vô lậu.

Vì sao biết vô minh nhất định không có sở duyên?

Vì tánh vô trí, nên không phải tánh vô trí có thể nói là cảnh duyên. Thí dụ như thế gian, không phải trí như bên ngoài tôi, nghĩa là như bóng tôi bên

ngoài có gây tổn hại công năng thấy, không thể nói bóng tối kia có thể nhận lấy cảnh, vô trí cũng vậy, chướng ngại cảnh trí giải thoát, không thể nói, đều chuyển biến với trí. Cho nên biết vô minh này nhất định không có sở duyên.

Nhất định có sở duyên vì tương ưng với tâm. Vả lại, đã thành lập vô minh có thật. Nếu thể vô minh không phải tương ưng với tâm, thí dụ như bóng tối bên ngoài che lấp tâm, tâm sở, khiến chúng không thể nhận lấy ở trong cảnh, thì tâm, tâm sở sẽ không bao giờ sinh, trong nối tiếp nhau, luôn hiện có, như định vô tâm, dị thực vô tưởng, không lẽ nói định ấy gọi là mê sở duyên. Không phải bóng tối đen bên ngoài che lấp tâm, tâm sở, khiến cho đối với các cảnh, đều không được sinh, vì cảnh của nhãn thức thuộc về xứ sắc, chỉ vì có hao tổn công năng thấy đối với cảnh khác, vô minh cũng vậy, chỉ đối với lý bốn Thánh đế như khô v.v... ngăn che chân kiến sinh ra, chứ không phải ở trong cảnh, chướng ngại kiến ngã v.v...

Đã không thể chướng ngại tất cả kiến sinh, nên biết vô minh có cảnh sở duyên.

Lại, như thể của ngũ lễ ra có sở duyên, như ngũ chỉ có thể tổn hao che lấp tác dụng của trí, chẳng phải không và trí đều chuyển biến ở cảnh, vì giác ngũ cũng có tác dụng nhận lấy cảnh, nhưng đối với cảnh sở duyên, khiến tâm mờ tối, chậm lụt, vô minh cũng thế, chẳng phải không có sở duyên.

Vì sao không có duyên kiến diệt, đạo đoạn? Kiến diệt, đạo đoạn trừ vô minh không chung phải chăng?

Vì khi kiến khổ, tập, vô minh kia đều dứt trừ, nghĩa là như kiến thủ đối với các pháp hữu lậu, do chuyển biến hạnh lạc, tịnh v.v... của môn nhân quả.

Kiến thủ như thế, mặc dù cũng duyên kiến diệt, đạo đoạn, nhưng khi chân thật kiến khổ, tập đế, thì tất cả kiến hữu lậu đều được dứt trừ hẳn, vì đối trị mê lý nhân, quả, do đối trị sinh. Như thế, làm chứng ngại tám hạnh giác sinh, vì đối trị hiện quán khổ, tập và vô minh không sinh chung, tất cả đều dứt trừ đoạn này, lại không duyên các pháp do Kiến đạo đoạn làm cảnh. Vô minh không chung há là vô minh này, lẽ ra như kiến thủ kia? Không phải hoàn toàn như kiến thủ kia, vì hành tướng của nó khác, nghĩa là ở vào lúc kiến thủ hữu lậu sinh, với hành tướng rất nhiều mê lầm mà chuyển. Người tu hạnh quán, khi kiến khổ, tập đối với các pháp, đối tượng dứt của kiến diệt, đạo, kiến là khổ v.v... Mặc dù đã trái với các hành: Mê nhân quả, chấp lạc, tịnh v.v... nhưng đối với kiến diệt, đạo đoạn, kiến là hạnh tối thắng khác của công đức, mà chỗ có kiến thủ, cũng còn chưa thể chống trái. Thế nên, mặc dù đã được hiện quán đối với hai đế khổ, tập, nhưng vẫn có kiến thủ đối tượng dứt của kiến diệt, Kiến đạo chưa dứt trừ. Vô minh không chung chẳng có hành tướng riêng, chỉ có hôn trầm, mờ tối, nặng nề,

không muốn vận chuyển. Đối với bốn Thánh đế đều có gần gũi riêng mê. Trừ vô minh này, không còn có hành tướng khác duyên Kiến đạo đoạn, không phải mê khổ, tập. Cần gì phải cố hỏi vô minh không chung, có hành tướng riêng duyên kiến diệt, Kiến đạo, khiến cho Kiến diệt, Đạo đoạn đồng với kiến thủ?

Vì sao trong đây duyên Kiến đạo đoạn khởi tất cả vô minh không chung? Khi kiến khổ, tập tất cả đều dứt hẳn, không duyên vô minh không chung của Tu đạo đoạn?

Lúc kiến khổ, tập, tất cả vô minh không chung đều dứt hẳn, do vậy, không nên ở đây vẫn nạn lại duyên có đó.

Thừa nhận vô minh không chung có đối tượng dứt của tu, nghĩa là sư kia phải thừa nhận vô minh không chung, chỉ có năng duyên pháp do Tu đạo đoạn chứ không phải mê hai Thánh đế lý khổ, tập.

Nói vô minh này duyên pháp do Kiến đạo đoạn và pháp vô lậu, về lý không thành.

Lại, tất nhiên phải thừa nhận khi bậc Thánh tư duy pháp, là đã lìa nhiễm, giận, tự cao, vì có nhiễm chướng ngại, nghĩa là Thánh kia khi tu tập quán chánh pháp, nên có trạng thái hôn mê, không muốn vận chuyển, như sự mờ tối của giấc ngủ che lấp tâm mình. Vì vô minh không chung là đối tượng dứt của tu, nên biết được trí tập của bậc Thánh đã

sinh, cũng có thể duyên pháp do Tu đạo đoạn, gây chướng ngại cho tư duy chánh pháp.

Vô minh không chung khi kiến khổ, tập, sao vô minh này không dứt?

Vì vô minh này do Trí đoạn trừ, vì các nhân không phải là đạo đối trị của vô minh kia.

Vì không mê hai đế lý khổ, tập nên không duyên gần, mê pháp đế lý vì chê bai diệt tà kiến làm kiến diệt, không là kiến diệt?

Nếu kiến diệt thì sao nói chê bai kiến diệt, không có diệt? Nếu không kiến diệt làm sao duyên vô lậu? Lại, sao nói vật thể này không phải có? Lẽ ra nói kiến diệt?

Chỉ tìm tòi kiến giáo, tức chê bai Diệt đã nói như thế là không có.

Há phải là kiến này gần có khả năng duyên Diệt, sao sự bác bỏ diệt này là không có? Như người có mắt, ở chỗ nhiều thú dữ, thoáng thấy người từ xa đang đứng, bác bỏ cho rằng không phải người. Mặc dù duyên gần con người mà chẳng phải không chê, nên có kiến diệt, mà bác bỏ là không. Nhưng chẳng phải nói tuệ chê bai diệt, đạo, đều là đối tượng dứt của kiến diệt, đạo, nghĩa là nếu có tuệ, không phải xem xét, giám sát sinh, mà nghe nói đến diệt, đạo ấy là sinh chê bai, chỉ gọi là duyên, nên không phải kiến kia mà đoạn.

Nếu tuệ đối với cảnh, nhân xem xét tầm tứ, tìm

tôi mà sinh, thì chắc chắn bác bỏ không có diệt, đạo đã nói, mới thấy dứt kia, như vì nói lý hệ, nên nói thế này: Nếu có thể biết gió bị nước chặn giữ lại, thì biết ngay là do được dẫn dắt do tầm tứ, các kiến sinh khởi có thể chấm dứt, cho đến nói rộng.

Duyên vô lậu này đối với mỗi địa đều duyên bao nhiêu diệt, đạo của địa để làm cảnh?

Các duyên diệt, nghĩa là duyên diệt của địa mình: Lệ thuộc cõi Dục duyên tùy miên của diệt chỉ duyên các hành trạch diệt cõi Dục, cho đến hữu đánh duyên tùy miên của diệt, chỉ duyên các hành trạch diệt của hữu đánh.

Các duyên đạo: Duyên sáu, chín địa. Nghĩa là lệ thuộc cõi Dục duyên tùy miên của đạo, chỉ có duyên đạo phẩm pháp trí của sáu địa, nếu đối trị cõi Dục, nếu đối trị được pháp khác, vì các phẩm pháp trí đều có thể duyên.

Tám địa cõi Sắc, cõi Vô sắc có duyên tùy miên của đạo. Mỗi địa chỉ có thể duyên chung đạo phẩm loại trí của chín địa. Nếu đối trị địa mình, nếu đối trị địa người, các phẩm loại trí đều có thể duyên.

Vì sao tà kiến chê bai khổ, tập?

Lệ thuộc cõi Dục, có thể duyên chín địa. Người sơ tĩnh lự. Có khả năng duyên tám địa, cho đến Hữu đánh chỉ duyên địa kia. Tà kiến chê bai diệt trong chín địa, mỗi một địa chỉ có thể duyên diệt của địa mình, đây là có lý do. Vì sao? Nghĩa là nếu

có pháp, mà địa này ái thẩm nhuần, thân kiến của địa này sẽ chấp làm ngã, ngã sở. Các pháp kia diệt, lại làm đối tượng dứt của kiến diệt của địa này. Tà kiến, duyên với đây lý do không phải chưa dứt trừ nghi. Cho nên là lý do tại sao tà kiến duyên diệt.

Không phải như duyên khổ, tập, duyên chung địa mình, hữu tình khác, hoặc các tà kiến duyên khổ, tập. Sao không như duyên diệt?

Vì chỉ duyên ở địa mình, nên ở địa trên chưa dứt trừ nghi này, không phải chưa trừ nghi, mà chỉ vì ý không phân biệt rõ, nhưng địa trên là ý chỉ rõ: Nếu trong các hành chuyển biến ngã kiến, ngã ái của địa này.

Người kia, do tham đắm các hành của địa này. Nếu nghe nói có hành của địa này diệt, thì sẽ khởi tà kiến của địa này, bác bỏ không có, chẳng phải trong hành của địa trên có tham đắm địa dưới, đâu thể tà kiến của địa dưới bác bỏ diệt kia không có.

Mặc dù giới, địa đối nhau, nhân quả cách bắt, nhưng khổ, tập của chín địa lần lượt lôi kéo nhau. Lại, sự sinh căn cứ ở chỗ lập nhân, lại làm nhân lẫn nhau: Tà kiến của một địa chấp nhận có duyên nhiều diệt, mà không có lý lôi kéo nhau và làm nhân cho nhau, nên tà kiến chê bai diệt, chỉ duyên diệt của địa mình.

Nếu vậy, khi trí khép duyên diệt để, lẽ ra phải duyên phân chia đều, như kiến chê bai diệt, không

nên một niệm trí duyên diệt của nhiều địa?

Hai sở duyên này về lý, vì không có riêng. Lại, có trí khéo duyên diệt của một địa, nhưng có duyên diệt ngay của nhiều địa, nghĩa là do lý ở trước khác với tà kiến: Nghĩa là trước kia đã nói: Nếu trong các hành, có người tham đắm, khi nghe nói hành này diệt, ấy là sẽ khởi tà kiến của địa này, bác bỏ không có, chẳng phải trong hành của địa trên, có tham đắm địa dưới, đâu thể tà kiến của địa dưới bác bỏ diệt kia không có. Trí thiện không do sự tham đắm dẫn khởi, nên duyên diệt của nhiều địa, về lý đâu có trái. Tuy nhiên, trí khéo sinh quán lỗi của các hành, xem xét, quán sát lỗi lầm đã rồi mong cầu diệt kia, nên trí của một địa duyên với cảnh của nhiều địa.

Vả lại, như noãn v.v... dùng hành tướng chung, để quán sát lỗi của các hành, vui cầu diệt kia, không nên chấp diệt kia đồng với tà kiến. Đối với cảnh sở duyên, có chia duyên giới hạn, lý mê ngộ khác nhau, không nên so sánh. Nghĩa là người tu quán, quán lỗi lầm tự bị xúc não, trong địa mình vui mừng với diệt của địa mình. Do đó, cũng có thể quán ở địa của hữu tình khác, lỗi lầm công đức của các hạnh xuất ly. Trí thiện khởi ngộ cảnh, về lý, chấp nhận chung có duyên diệt tức khắc sự vận hành của nhiều địa. Các tà kiến khởi mê lầm ở cảnh, vì sự cố chấp ngăn cách, không thể duyên chung.

Vì sao tà kiến duyên khô, tập, diệt có chung chỉ duyên riêng đạo không như vậy?

Do đối trị có khác, vì làm nhân lẫn nhau, nghĩa là đạo sở duyên dù các địa riêng, nhưng lẫn lượt lệ thuộc nhau, vì nhân quả làm lẫn nhau. Nhân tà kiến này duyên chung sáu, chín. Diệt không nhân nhau, chỉ duyên địa mình.

Há là đạo phẩm của hai trí pháp, loại cũng làm nhân lẫn nhau. Tà kiến phẩm trên, dưới đều có thể duyên đạo phẩm pháp, loại như duyên khô, tập, các địa không khắp?

Vấn nạn này không đúng, vì không phải đối trị.

Nếu vậy, thì đạo phẩm pháp trí của sáu địa lẽ ra không phải duyên chung tà kiến cõi Dục?

Đạo phẩm pháp trí trong năm địa trên, đối với pháp cõi Dục, vì không phải đối trị. Địa vị chí cũng không phải hoàn toàn thuộc về địa trên, vì không phải đối trị dục, nên dục đối trị, cũng không phải hoàn toàn tà kiến, vì là bị nhân đối trị. Tà kiến chê bai đạo của cõi Sắc, cõi Vô sắc lẽ ra cũng có thể duyên đạo phẩm pháp trí. Vì có đạo phẩm pháp trí đối trị sắc, Vô sắc, nên nếu cho pháp trí không phải hoàn toàn đối trị sắc, cõi Vô sắc kia. Phẩm pháp trí khô, tập vì không phải đối trị cõi Sắc, Vô sắc, nên cũng không phải hoàn toàn trả được sắc, Vô sắc kia. Vì không thể trị Kiến đạo đoạn kia nên pháp trí của phẩm đầu không thể đối trị phiền não của

phẩm đầu kia, vì không phải đối tượng trị của sắc, Vô sắc này, nên phẩm pháp trí không phải sở duyên của sắc, Vô sắc kia. Vậy phải thừa nhận tà kiến của sắc, Vô sắc không thể duyên chung phẩm loại trí của chín địa, không phải loại trí có thể đối trị chung phiền não trong hai cõi trên, nghĩa là không phải đạo phẩm loại trí của địa tĩnh lự thứ hai, v.v... cũng có thể làm đối trị phiền não của địa sơ tĩnh lự v.v... Sơ tĩnh lự v.v... cũng không phải hoàn toàn biết tìm tòi, gạn hỏi như trước đã nói.

Lại, duyên đạo đế, tùy miên ba cõi không phải được đối trị do nhân khổ, tập, diệt, nên chê bai Kiến đạo, về lý, lẽ ra không có khả năng duyên chung địa trên, địa dưới. Các duyên đạo duyên sáu, chín địa như thế, về lý, thật sự đều không có. Pháp loại đối nhau, vì chủng loại riêng, phẩm pháp, loại trí, vì đồng loại đối trị này, vì làm nhân lẫn nhau, duyên lẫn nhau. Nghĩa là phẩm đạo pháp trí đều là chủng loại đối trị hoặc của đạo đế được duyên trong cõi Dục. Đây đồng với Đạo Loại trí, là do nhân lẫn nhau, duyên lẫn nhau. Nếu không phải đối trị, cũng duyên với đạo đế cảnh sở duyên phiền não của cõi Dục. Đạo phẩm loại trí và phẩm pháp trí dù nhân lẫn nhau, nhưng do chủng loại của môn đối trị khác nhau, vì không duyên nhau, nên không phải duyên đạo đế, cảnh sở duyên phiền não cõi Dục.

Căn cứ đạo đối trị này đã ngăn dứt phiền não

đạo duyên cõi Sắc, cõi Vô sắc, lẽ ra cũng là lỗi của phẩm Pháp trí năng duyên theo đối trị sắc, Vô sắc, nghĩa là ở trong đây, dù có phần ít đạo phẩm pháp trí, có công năng đối trị phần ít phiền não của cõi trên, cũng làm nhân lẫn nhau, nhưng vì do chủng loại riêng của môn đối trị, vì không tương duyên với phẩm loại trí, nên không phải duyên theo sở duyên phiền não, đạo đế ở cõi trên. Đạo phẩm loại trí ở trong chín địa. Do một chủng loại lẫn lộn lẫn nhau, lại duyên lẫn nhau, đồng loại đối trị. Dù không phải đối trị, nhưng có thể chung làm cảnh hoặc đạo duyên trong tám địa trên. Thế nên, như thuyết của bài tụng đã nói, về mặt lý được thành.

Vì sao tham, giận, mạn và hai tà kiến, do vô lậu dứt, mà không duyên vô lậu?

Vì các người vui mừng cầu giải thoát chân thật, đối với phiền não tham, nhất định phải lìa bỏ. Nếu duyên vô lậu, như dục của pháp thiện, mong cầu Niết-bàn và vì Thánh đạo, nên cầu giải thoát, thì không nên lìa tham. Lại, để lý diệt, đạo, đáng lẽ là đối tượng dứt, vì Đức Phật nói lìa cảnh tham gọi là đoạn. Như Khế kinh nói: Ông ở trong sắc, nếu dứt trừ được tham sắc cũng gọi là dứt. Lại ở cảnh tham thấy lỗi lầm, nên mới được lìa tham. Nếu thừa nhận có người tham duyên vô lậu, nên khi đối với diệt, đạo thấy có lỗi, tham mới được lìa. Kiến này không phải tịnh, há có thể dứt hết hoặc?

Lại đối với cảnh tham, vì nhận thấy công đức,

nên tham mới được sinh.

Nếu thừa nhận có người tham duyên vô lậu, thì khi quán hạnh vô lậu diệt, tỉnh v.v... lẽ ra tham thêm lớn, làm sao nhân tham này có thể dứt hết các hoặc?

Đã đều không dứt hết hoặc, thì sinh tử lẽ ra vô cùng! Thế nên, biết tham không duyên vô lậu.

Duyên theo sự oán hại, mới được sinh giận. Trong sự vô lậu, vì lìa tướng oán hại, nên duyên vô lậu, tất nhiên, giận không sinh.

Lại, tùy miên giận, tướng nó thô ác, vì các pháp vô lậu rất màu nhiệm, nên giận đối với vô lậu kia, không chấp nhận được hiện hành, Các tùy miên mạn, tướng nó cao ngạo tánh không vắng lặng, các pháp vô lậu rất vắng lặng nên không sánh cao ngạo.

Lại người sinh ngạo mạn, có cảm nghĩ: Ta được pháp này, không phải do năng lực của pháp vô lậu có thể làm duyên khởi mạn như thế, mà là do pháp vô lậu có công năng đối trị mạn.

Nếu hai thủ có thể duyên vô lậu, thì phải đồng với chánh kiến, vì vô lậu là tánh chân tịnh thù thắng. Hai thủ đã không có trái ngược, nên không phải đối tượng dứt của kiến. Thế nên, hai thủ không duyên vô lậu.

Nếu vậy người chê bai Niết-bàn, trên tà kiến v.v... khởi tùy miên giận, đã gọi là sở duyên, lẽ ra không có lỗi. Đối với pháp có lỗi, khởi tâm ghét

trái, vì đang hợp với uy nghi của pháp kia, nên xa lìa, thì lẽ ra giận dữ, không phải kiến diệt đoạn.

Không có lỗi như thế vì ngu si đối với tướng diệt tức đối với người hay chê bai mới khởi giận, nghĩa là có chấp giải thoát ở chỗ khác rồi mới khởi tâm bất nhẫn chê bai giải thoát chân thật. Thế nên, phải là người ngu tướng chân diệt, mới ở trên tà kiến v.v... chê bai diệt, khởi ghét trái với kiến diệt dứt giận.

Có người không ngu tướng chân diệt, ở trên tà kiến v.v... hay chê bai diệt. Nếu sinh ra sự nhầm trái, thì không phải tùy miên giận, chính thuộc về thiện căn vô tham.

Lại, như người trong bụng, chứa nhiều bệnh, vì nuôi mạng sống, nên cho dù ăn thức ăn ngon, nhưng vì bệnh xen lẫn, nên đều trở thành tổn hại, suy yếu, người bụng không bị bệnh, hễ có được cái ăn thì tất cả đối với thân đều có ích, không có hao tổn.

Cũng thế, nếu có người đối với phi diệt, giả dối cho là diệt, sinh tham ái tức sự nhớ bản nối tiếp nhau, nên đối với tà kiến v.v..., sanh khởi ganh ghét, ngờ vực, đều nói là duyên kiến diệt dứt là pháp tà kiến v.v... đã khởi giận dữ.

Nếu có như lý, đối với chân diệt, biết là chân diệt. Người không có tham ái, vì nối tiếp nhau tịnh, nên đối với tà kiến v.v... hay chê bai diệt, đã sinh

ra chán trái, đều không có lỗi lầm.

Nếu đối với chánh kiến biết có Niết-bàn, đã khởi kiến giận dữ, đối tượng dứt nào?

Ở đây, không nên vấn nạn sự giận do Kiến đạo đoạn. Về lý, thì không chấp nhận duyên pháp thiện. Chánh kiến của duyên này, chắc chắn là do Tu đạo đoạn. Tuy nhiên, người đã kiến đế, thì kiến giận này sẽ không hiện hành lại. Duyên chê bai diệt, vì kiến tham đã dứt hẳn. Sao không tin có giận duyên vô lậu?

Há là kiến giận này, người đời hiện biết có, nghĩa là có ngoại đạo nói: Trong Niết-bàn, diệt hẳn các căn, là sự suy tôn lớn. Đối với Niết-bàn này, ta nhất định không vui mừng mong cầu. Lời nói này vốn không phải giận, mà là tà kiến, nên Luận này nói: Đối với vui, chấp khổ là thuộc về tà kiến do kiến diệt dứt. Về lý, tất nhiên nên thế, vì tất cả khổ, đến chỗ rất vui, mới được diệt hẳn. Xứ rất vui, chỉ cho Niết-bàn chân thật. Nói rất vui ở đây là biểu thị vui thắng nghĩa, ngoại đạo kia không thể hiểu rõ tướng vui này. Lại, vì không có khả năng biết lỗi sinh tử, nên tham đắm các hữu, vì không ưa xuất ly, nên khởi tà kiến, không bác bỏ Niết-bàn. Đâu thể chấp đây là tức giận duyên diệt? Tuy nhiên, Thượng tọa bộ nói: Đã thừa nhận tà kiến, nghi và hai vô minh duyên vô lậu, lẽ ra diệt, đạo đều thành hữu lậu? nếu cho diệt, đạo không phải bị mê hoặc, mà phải là sự hữu lậu bị mê hoặc. Vậy

nếu hữu ở trong sự hữu lậu kia, có đối tượng mong cầu được, có thể khởi lên phiền não, thì chắc chắn sẽ không có lỗi diệt, đạo trở thành hữu lậu.

Sở dĩ diệt, đạo kia không thành tướng hữu lậu, là vì Đức Phật nói: hữu lậu chỉ là sự yêu, giận. Diệt, đạo đã chẳng thuộc về sự yêu giận, nên cho dù có bị các duyên như tà kiến, v.v... nhưng chắc chắn không có lỗi trở thành hữu lậu.

Nếu như vậy, thì không thừa nhận tùy miên tham, giận là hoặc của tướng chung, vì không phải tất cả cảnh đều bị tham, giận ràng buộc, lẽ ra sẽ có lỗi vì hữu lậu cũng thành vô lậu?

Thượng tọa bộ kia nhất định đã không hiểu rõ tông nghĩa của luận Đối pháp, vì thừa nhận tự tướng phiền não ở vị lai, chắc chắn có thể ràng buộc các sự hữu lậu, chứ không phải diệt, đạo để làm chỗ nương dựa, làm cảnh cho tùy miên tham, giận trong ba thời gian, nên với sự hữu lậu kia, không thể so sánh đồng.

Há là các loại ngoại đạo ở thế gian, hiện đang ở vô lậu, cũng có khởi giận. Nghĩa là hiện có đạo Niết-bàn chân thật, chánh kiến v.v... của người khác và trong Niết-bàn, khởi lên sự oán ghét, ngờ vực tốt độ! Chỗ nào trong kinh cũng thấy nói rộng về sự ghét diệt, đạo. Lại, các phiền não căn cứ ở tướng chung để nói, đều nhập thuộc về hai phẩm tham, giận, như nói ba tùy miên, lại nói bảy tùy

miên, có nói ba kết. Lại, nói chín kết, không phải ba tùy miên không thâm nhiếp bảy tùy miên, chẳng phải ba kết không gồm nhiếp nhiếp chín kết.

Lại, như kinh nói: Bệnh lớn có ba. Há thân kiến v.v... không phải thuộc về bệnh lớn? Nếu gồm nhiếp phẩm phiền não kia cũng gọi là bệnh lớn, thì tham, giận cũng như thế, đều gồm nhiếp không có lỗi. Nghĩa là tham có thể thâm nhiếp chung các phiền não tương ưng với niềm vui, giận lại có thể gồm nhiếp chung phiền não tương ưng với khổ. Vì thế, nên thừa nhận hai vô minh tà kiến, nghi có công năng duyên diệt, đạo, lẽ ra diệt, đạo cũng là sự giận, trở thành lỗi hữu lậu?

Thuyết nói như thế, về lý, đều không đúng. Và lại, các loại ngoại đạo đã nói ở đầu: Hiện ở vô lậu có khởi giận, do ý họ không hiểu rõ tướng vô lậu, chỉ thiếu dục, lạc, chứ không phải cho nổi cơn giận, có nghĩa là thâm tâm họ ưa thích sinh tử, không ưa xuất ly, nên khởi tà kiến, không phải chê bai diệt, đạo, há tức gọi là giận? Vì ngoại đạo kia, hoặc bác bỏ không có, hoặc cho rằng có lỗi, nên đối với vô lậu, chỉ không chịu thừa nhận, tức gọi là giận. Như đệ tử Phật đối với ngoại đạo nói về: Tự tánh, sĩ phu, thời, phương, ngã v.v... họ cũng không chịu thừa nhận, Há tức là giận?

Lại, vì lời ngoại đạo kia nói, là nói theo tướng chung: Tham, giận, gồm nhiếp chung hết thảy phiền não, dùng tà kiến v.v... duyên diệt, đạo, thì

diệt, đạo lẽ ra thuộc về sự giận, trở thành hữu lậu ấy. Về lý thuyết này cũng không đúng, vì trái với ý mình, vì lỗi thái quá, vì không quyết định, vì hợp với thuyết khác. Nghĩa là Thượng tọa bộ kia, ở chỗ nào cũng tự nói: Đức Thế Tôn không nên nói lời mê lầm. Nếu Đức Phật ở đây chỉ nêu tham, giận, mà ý muốn thâm nhiếp chung tất cả phiền não. Há là lời nói này rất mê lầm hay sao? Hoặc nếu Đức Phật nêu hai, là có công năng gồm nhiếp pháp khác, thì về sau, nói pháp khác, ấy là vô dụng? Nên thuyết Thượng tọa bộ kia nói là trái với ý mình.

Thượng tọa bộ kia nói có lỗi thái quá là sao?

Nghĩa là trước kia đã giải thích hai thủ: Tham, mạn, không duyên diệt, đạo, lý đó đã cực thành. Theo lời ông nói, lẽ ra có nghĩa duyên, vì có tà kiến tương ưng với niềm vui, diệt, đạo lẽ ra cũng trở thành sự tham. Hoặc dù thừa nhận hai thủ thâm nhiếp chung các hoặc, nhưng không phải tất cả hoặc đều có thể duyên diệt, đạo, chỉ nên thừa nhận duyên tà kiến v.v... không nên thừa nhận giận vì là tướng oán.

Lại, căn cứ ở nghĩa khác có lỗi thái quá, nghĩa là chỉ nói bệnh lớn có hai, vì thừa nhận tham, giận, gồm nhiếp chung các hoặc, nhân duyên nghiệp tập, lẽ ra không có ba.

Số môn như thế v.v... đều nên giảm.

Không quyết định. Nghĩa là lời Thượng tọa bộ

kia nói, chỉ nói tham, giận có thể gồm nhiếp các hoặc, như một ít tùy miên v.v... có thể thâm nhiếp nhiều. Điều này không quyết định. Nhưng có chỗ nói một ít gọi là thâm nhiếp mà không thâm nhiếp pháp khác. Có chỗ nói: Tên gọi chung mà thừa nhận, thâm nhiếp riêng, như xứ duyên khởi, nói ái duyên thủ. Tông của Thượng tọa bộ kia chỉ thừa nhận ái làm duyên cho thủ, tức không phải thâm nhiếp hoặc khác tương ưng với lạc. Tên gọi thủ, mặc dù chung nhưng chỉ thừa nhận thâm nhiếp ái.

Lại Khế kinh nói: Ta sẽ vì các ông nói về các lưới ái.

Trong đây, chỉ nói về tướng tham cầu, nên thâm nhiếp ái, chứ không phải chỉ khác.

Lại, thấy kinh khác nói chung phiền não mà không gồm nhiếp kiến. Như trong năm trước, hoặc nêu tên riêng mà thâm nhiếp chung hoặc, như Khế kinh nói: Vô minh duyên hành.

Lại, ba tùy miên ở trong đây v.v..., cũng chấp nhận nói tùy miên kia không gồm nhiếp tất cả.

Lẽ ra nói khác. Nghĩa là nếu Đức Thế Tôn muốn căn cứ ở tướng chung, để nói các phiền não, không nên ở đây nói tham với giận, mà chỉ nên nói vô minh, như vô minh duyên hành. Vô minh này có khả năng gồm nhiếp chung tất cả phiền não, cùng và các tướng phiền não hiện hành theo.

Nếu nói tham, giận chỉ có thể tự thâm nhiếp

phiền não, như ở trước nói: Vậy thì nếu có ở trong sự hữu lậu, có đối tượng mong cầu, có thể khởi phiền não, lời nói này có nghĩa gì? Không phải tông của ta nói, phải ở trong cảnh, có đắc sở cầu, mới khởi phiền não, chỉ do ở cảnh, không thể rõ biết, khởi trái, khởi cầu, khởi phiền não trong đó.

Nếu như vậy, đâu thể thuyết nói: Bị hoặc làm mê muội, nghĩa là nếu trong cảnh, hoặc được tự tại, thì có thể thâm nhận cảnh, khiến thuận với sinh thêm, không phải khi hoặc sinh thâm nhiếp, nhận lấy ở cảnh, đặt của quý báu ở hành đầu nơi tâm, gọi là làm mê hoặc, chỉ là nghĩa hoặc trong cảnh được tự tại, thâm nhiếp khiến cho thuận với đã được sinh mà tăng thêm.

Nếu không phải bị mê hoặc ở trong cảnh, thì mặc dù duyên nơi cảnh kia sinh, nhưng không thêm lớn, như người nhướng mắt để nhìn mặt trời, mặt trăng có thể làm cho nhãn căn tổn giảm, thêm lớn. Thế nên, tham v.v... không duyên vô lậu, lý đó cực thành. Diệt, đạo dù làm cảnh của tà kiến v.v... nhưng không phải hữu lậu.

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 49

Phẩm 5: NÓI VỀ TÙY MIÊN (PHẦN 5)

Vì biểu thị nghĩa trên, lại nên tư duy, lựa chọn trong chín mươi tám tùy miên, có bao nhiêu tùy miên do sở duyên nên tùy tăng? Bao nhiêu tùy miên do tương ưng nên tùy tăng. Tụng nói:

*Chưa dứt tùy miên, khắp
Ở địa mình, tất cả
Không khắp ở bộ mình
Vì sở duyên tùy tăng
Không duyên trên vô lậu
Vì không nhiếp hữu trái
Tùy theo pháp tương ưng
Tương ưng nên tùy tăng.*

Luận nói: Sự khác nhau của tùy miên biến hành có hai: Đó là biến hành ở địa, giới mình, ở địa giới người.

Sự sai khác của tùy miên không biến hành cũng có hai, đó là duyên hữu lậu, vô lậu.

Vả lại, địa, giới mình trong biến hành. Nghĩa là tùy tăng đối với sở duyên của pháp địa, giới mình,

khắp ở năm bộ. Duyên hữu lậu trong không biến hành: là chỉ tùy tăng nơi sở duyên của pháp của địa, giới mình, bộ mình.

Duyên vô lậu trong không biến hành, và duyên giới khác trong biến hành. Nghĩa là đối với cảnh nơi sở duyên, không có nghĩa tùy tăng. Vì sao? Vì cảnh sở duyên kia không thâm nhận và vì trái nhau, nghĩa là nếu có pháp làm thân kiến trong địa này và ái nhiếp giữ làm của mình, thì có thể có làm ái thân kiến và trong địa có tùy miên nơi sở duyên tùy tăng.

Nói tùy tăng, nghĩa là các tùy miên tùy trụ thêm lớn trong pháp này, tức là nghĩa tùy theo ràng buộc, tăng thêm mờ tối, ngưng trệ, như chiếc áo có, bụi bám dính theo ở trong, như thừa ruộng mầu mỡ, thì hạt giống sẽ thêm lớn, không phải các vô lậu và pháp của địa trên. Vì các thân kiến của địa dưới, ái nhiếp giữ làm của mình. Duyên hoặc của địa dưới kia không phải sở duyên tùy tăng, vì không tùy theo ràng buộc, tăng thêm mờ tối ngưng trệ.

Nếu sinh ở địa dưới, cầu được địa trên v.v... là dục của pháp thiện, không nói là nhiễm ô, vì cầu là nhiễm, mà dục này sinh.

Niết-bàn của Thánh đạo và pháp của địa trên, trái với năng duyên hoặc của địa dưới, nên hai pháp đó cũng không có lý sở duyên tùy tăng. Như đi chân không trên đá nóng, như con ngài (bướm)

không thêm lớn trong ngọn lửa. Tùy miên này khởi gần, do đối tượng nương tựa, nhưng khi đang khởi, thì nhờ cả vào cảnh kia.

Như thế, đã nói về sở duyên tùy tăng. Tùy theo tùy miên nào đối với pháp tương ưng?

Do tương ưng, nên đối với tùy tăng kia, đã nói tùy tăng, nghĩa là vì đến chưa dứt. Đầu tiên, ở đầu bài tụng, nêu lên nói chưa dứt. Do đó, nên biết các duyên vô lậu, giới khác, phiền não khác, chỉ tương ưng với tùy tăng. Các duyên hữu lậu địa, giới mình, đủ khắp có tùy tăng tương ưng với sở duyên.

Tùy miên đối với pháp tương ưng như thế nào? Và cảnh sở duyên có nghĩa tùy tăng?

Sư quỹ phạm ở trước đã nói như thế này: Như gần bên thành ấp, có đồng như xen lẫn gồm phân, nước, đất v.v... đã cùng hợp thành. Ở trong đồng như này, do lỗi của phân, khiến cho nước, đất v.v... cũng trở thành bất tịnh. Do sức nước v.v... làm cho phân chuyển biến tăng. Lại, nương tựa lẫn nhau, đều rất đáng nhòm gó.

Cũng thế, trong đồng tương ưng phiền não, do sức của phiền não làm tâm, tâm sở nhiễm, phiền não do thế lực của tâm, tâm sở nhiễm kia chuyển biến tăng, lại dựa vào lẫn nhau, đều trở thành như bản.

Nhóm này nối tiếp, như bản tăng dần, cũng khiến cho tùy hành sinh v.v... trở thành nhiễm, như

heo, chó v.v... ở chỗ đông như uế ấy, sinh rất ham thích, ngủ nghỉ dựa cột trong đó, bị dính phân như, càng thêm bất tịnh. Lại, do heo v.v... kia đông phân như tăng dần.

Sở duyên như thế, là hữu lậu của địa mình, do năng lực của phiền não có nghĩa hữu lậu hình thành.

Hữu lậu kia lại có công năng thuận với năng lực của phiền não, làm cho ba phẩm tướng phiền não của chúng, gia tăng dần, như người trơn sạch sẽ, ngã nhào vào đồng phân như. Mặc dù tiếp xúc với phân như, nhưng không bị như bẩn thêm. Người kia cũng không có khả năng tăng thêm đồng vật như nọ.

Cũng thế, pháp của giới, địa khác với vô lậu, dù cũng có bị duyên do phiền não, nhưng vô lậu kia đối lẫn nhau, không có nghĩa tăng. Duyên Vô lậu này khác với tùy miên địa, chỉ do tương ưng có lý tùy tăng.

Có thuyết khác với đây, lại nói thế này: Như rượu pha lẫn chất độc, hậu quả dữ dội càng tăng, vì thế chất độc cũng tăng thêm công năng.

Cũng thế, hữu lậu và các phiền não giúp đỡ đều cùng tăng, vì công năng chúng bình đẳng. Như dùng thuốc hay để trong các thuốc độc, khiến cho công năng của chất độc có hao tổn, không có thêm. Như thế, vô lậu dù bị hoặc duyên, làm cho công

năng hao tổn, không có ích. Cho nên, duyên vô lậu có tà kiến sinh ra, mà tà kiến kia không có năng lực dứt thiện căn. Cũng có Chí giáo chỉ rõ các tùy miên, có duyên vô lậu, không có lý tùy tăng. Như Khế kinh nói: Bí-sô phải biết! Nghi ăn là sao? Nghĩa là ba đời: Ở đời quá khứ có hoặc, có nghi, hiện tại, vị lai cũng nói như thế. Vô vi dù là sở duyên của phiền não, nhưng vì không phải đối tượng tùy tăng, nên ở đây không nói.

Đã không nói vô vi, hữu vi vô lậu, căn cứ vô vi này, cũng nên không phải nghi ăn. Như kinh nói chung các hành vô thường. Về lý, thật ra ở trong đó chỉ nói pháp hữu lậu, vì về sau sẽ nói sự vắng lặng của hữu lậu đó là lạc. Cho nên, Luận này cũng nói: vô lậu duyên tùy tăng phiền não, chỉ có tương ưng không phải sở duyên. Tùy miên quá khứ, vị lai có tùy tăng, không nên nói nhất định có công năng phát đắc. Nếu khác với đây, thì các loại phàm phu, vì không có tâm nhiễm, lẽ ra lìa tùy miên. Nhưng Đức Thế Tôn nói: Trẻ thơ, đồng tử, trẻ nhỏ bệnh, ngủ, dù không có nhiễm dục, nhưng vẫn có tùy miên tùy tăng dục tham nên nói tùy tăng, chính là chưa dứt.

Nếu tùy miên kia đã dứt, thì sẽ không có tùy miên tùy tăng tương ưng với sở duyên, vì đâu thể có tùy tăng kia cũng không mất tướng tùy miên, nghĩa là do đối trị hoại mất thế lực của tùy miên, nên không tùy tăng. Nhưng vì thế tướng của tùy

miên kia không mất, nên nói cũng có, hoặc vì căn cứ từng và sẽ có công dụng này. Nay, mặc dù không có công dụng, nhưng cũng được gọi là tùy miên, như vua mất nước, cũng còn hiệu vua. Người thợ khéo, dù thôi hành nghề, nhưng danh tiếng vẫn còn.

Trong đây, Thượng tọa bộ nói như thế này: Tùy miên không có nghĩa hai tùy tăng: Tương ưng, và sở duyên, chỉ có tự tánh bên trong nối tiếp nhau, theo ràng buộc không bỏ vì có tự thể.

Tùy theo sự ràng buộc nối tiếp nhau, vì có tánh có, không có tự thể? Thượng tọa bộ kia đáp: Chỉ có tánh có, các triền có thể có tương ưng, sở duyên.

Nếu vậy, lẽ ra cũng chấp tánh có ngã và tánh của bình v.v...? Sắc uẩn khác v.v..., chấp tà như thế, cần phải tự che giấu.

Trong chín mươi tám tùy miên, có bao nhiêu bất thiện? Bao nhiêu vô ký? Tụng nói:

*Tùy miên hai cõi trên
Và biên, thân cõi Dục
Đều cùng si, vô ký
Còn đây, đều bất thiện.*

Luận nói: Tất cả tùy miên của cõi Sắc, cõi Vô sắc, đều bị bốn chi, năm chi của định khuất phục, nên không có thể lực chiêu cảm quả dị thực. Tùy miên kia đều thuộc về tánh vô ký.

Nếu cho rằng tùy miên kia có công năng chiêu

cảm quả dị thực, thì hai cõi trên có phi ái, thọ nhiễm, vì lý chiêu cảm ái thọ không thành. Nhưng không có lỗi Thánh đạo trở thành vô ký, chỉ pháp hữu lậu mới có dị thực.

Không có dị thực trong chủng loại này, mới có thể nói là tánh vô ký.

Há phải kinh nói: Các Thánh đệ tử, nếu có khả năng nhập tĩnh lự thứ tư, có thể xả pháp bất thiện, tu tập pháp thiện, thì 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 Ma ni, có thể bỏ bất thiện, tu tập pháp thiện, không phải các A-la-hán có bất thiện để xả. Lại, đã dứt hẳn các bất thiện, vì cũng thừa nhận siêng năng tu bốn chánh đoạn, nên phải biết đều căn cứ vào đối trị chán hoại và đối trị phần xa, nói là không có lỗi.

Làm sao biết thế?

Vì Khế kinh nói: Vì đã lìa các pháp dục ác bất thiện. Thượng tọa bộ giải thích: Căn cứ ở vị định để nói.

Cách giải thích của Thượng tọa bộ kia thật phi lý, vì cõi Dục cũng như thuyết kia nói, nên cõi Dục cũng có Tam-ma-địa thiện, nên phải nói lìa pháp dục ác bất thiện, vì không có khác nhau.

Lại, các phàm phu nhập sơ tĩnh lự, cũng nói lìa pháp ác bất thiện cõi Dục, không phải các loại phàm phu mà tông ông đã lập.

Hữu lậu nối tiếp nhau là các phiền não.

Vì Thượng tọa bộ kia thừa nhận pháp Hữu học còn có tùy miên. Khế kinh nói: Nhập sơ tĩnh lự, là các pháp ác bất thiện cõi Dục, nên hai cõi trên, chắc chắn không có bất thiện. Nếu khác với đây, thì khi phạm phu hiện nhập sơ tĩnh lự, nên phải như cõi Dục không là pháp ác bất thiện của địa mình.

Lại, sinh cõi này, phiền não cõi trên cũng chấp nhận hiện hành, lẽ ra trong vị định cũng có không là pháp ác bất thiện, vì hoặc đã phát nghiệp, có công năng chiêu cảm hữu sau, nên biết sinh ở đây, chấp nhận khởi hoặc kia.

Đã không hề có thuyết nào nói ở vị định kia không là. Do đây nhất định biết cách giải thích kia của Thượng tọa bộ là phi lý.

Lại nói: Phiền não cõi trên, lẽ ra cũng chiêu cảm quả phi ái, như hoặc cõi Dục, nghĩa là như phiền não bất thiện cõi Dục, mặc dù giúp đỡ cho thí v.v... cảm sinh cõi người, cõi trời, nhưng hữu tình kia chẳng phải không chiêu cảm dị thực, phiền não cõi Sắc, cõi Vô sắc cũng vậy. Vì công năng phiền não có sai khác, không phải chỉ có chủ thể chiêu cảm thọ dị thực khổ.

Về lý cũng không đúng. Vì trong cõi Dục có các đường ác. Vì các xứ đều đồng một tùy miên, nên phiền não của Tha Hóa Tự Tại cũng có thể chiêu cảm đường quả, đường ác không phải cõi

Sắc, Vô sắc có xứ sở riêng, có thể chiêu cảm thọ dị thực phiền não phi ái.

Thượng tọa bộ kia phải chấp nhân Dị thực ác có nhân không có quả. Hoặc Thượng tọa bộ kia phải chấp cội trên có xứ chiêu cảm thọ quả phi ái. Lại trong cội người cội trời ở cội Dục có nghĩa thọ quả bất thiện viên mãn, không phải cội Sắc, Vô sắc có thể giống với đây.

Lại, như Tông của ông cho rằng: Tất cả phiền não dù đồng, nhưng vì công năng bất thiện khác nhau, nên có chiêu cảm khổ thọ, và không có công năng chiêu cảm. Như thế cũng nên thừa nhận các phiền não tuy giống nhưng duyên đảo loạn ở cảnh, mà do công năng sai khác nên có khi vừa là vô ký, vừa là bất thiện.

Lại, phiền não kia, nếu là tánh bất thiện, đã không thừa nhận chiêu cảm dị thực khổ thọ, mà thừa nhận phiền não kia có thể chiêu cảm quả lạc thọ ư? Không đúng. Nếu vậy lẽ ra phải trở thành các nghiệp hữu lậu vô ký. Nếu không thể chiêu cảm quả ái, phi ái, tất cả đều thừa nhận là tánh vô ký, thì sao lại nói riêng là không phải?

Lại, nói tánh không biết không khéo léo, tất cả phiền não đều do không nhận biết kia thâm nhiếp, do đó, lẽ ra đều là bất thiện, cũng không đúng. Mặc dù phiền não kia đều không phải tánh khéo léo, vì không nhận biết nhiếp thọ, nhưng vẫn thừa nhận

trong đó có khác nhau, như ông dù thừa nhận tánh bất thiện là đồng, nhưng đối với khổ thọ thì nhân khác với không phải nhân.

Lại, pháp học kia lẽ ra thành bất thiện, nghĩa là Thượng tọa bộ kia tự cho rằng, các pháp Hữu học, đối với tùy miên thuộc về không khéo léo, cũng được gọi là có tùy miên.

Lại, Thượng tọa bộ kia không nên nói là các phiền não đều không phải khéo léo, và không nhận biết thâm nhiếp, do lý tự thể thâm nhiếp không thành. Về lý, vì không có hai tư duy khởi đồng thời.

Nếu cho dẫn sinh gọi là thâm nhiếp, thì các hành vi thiện nên thành bất thiện. Vì vô minh làm duyên dẫn phiền não kia sinh. Do thiện này, không thể dùng vô minh làm nhân, chứng minh phiền não ràng buộc cõi Sắc, Vô sắc là bất thiện. Hai kiến thân và biên và si tương ưng lệ thuộc cõi Dục, cũng là tánh vô ký, vì chuyển biến điên đảo, sao không phải bất thiện? Và lại, vì có thân kiến thuận với hành vi thiện, trái với dứt trừ thiện, nên nhất định không phải bất thiện.

Nếu cho rằng cũng có thể thuận với bất thiện, nên phải thành bất thiện, vì sau thân kiến, tất cả phiền não đều chấp nhận hiện hành. Do đó, chỉ là hữu phú vô ký. Không phải ta nói phiền não kia vì thuận với hành vi thiện, nên thành tánh thiện? Vì

sao vẫn nạn nói thuận với bất thiện nên thành tánh bất thiện? Như thiện hữu lậu dù thuận với hai biên, không mất đi tánh thiện, việc này lẽ ra cũng như thế.

Nếu cho tham cầu hoan lạc trên cõi trời vì thuận với phước hạnh nên vô ký, thì sự so sánh này không đúng. Vì sức của ngã kiến đối với cảnh diệu lạc trên cõi trời, dấy lên sự mong cầu, là ta sẽ thọ hưởng diệu lạc của cõi trời, tức diệu lạc này làm môn tạo nên phước hạnh. Tuy nhiên, khi tham diệu lạc của trời kia, thì đã dứt thiện căn, nói là vì bị nhân mạnh mẽ, nên là bất thiện. Hoặc do ngã kiến, nên ái của trời mới hiện hành, nghĩa là do chấp thấy ta sắp thọ hưởng thú vui của cõi trời, mới đối với thú vui ấy khởi tham cầu. Ngã mạn cũng tùy theo sau thân kiến khởi, vì khiến tâm kiêu hãnh tự cao, nên không thuận với tu nghiệp thiện. Lại, vì trái với sự gần gũi bạn lành v.v... nghĩa là do ngã mạn, tâm tự cao cử ý lại nên việc thân cận bạn lành đều khó thành tựu.

Chấp biên đoạn trong biên chấp kiến, là vì chấp sự sinh đoạn, nên không trái với Niết-bàn, vì thuận với môn nhàm chán, xa lìa, nên chẳng phải bất thiện, như Đức Thế Tôn nói: Nếu khởi kiến này, thì ngã đối với tất cả, đều không chịu thọ nhận. Phải biết, kiến này không thuận với tham dục, mà thuận theo vô tham, cho đến nói rộng.

Lại, Đức Thế Tôn nói: Ở trong cõi các kiến của

các ngoại đạo, kiến này hơn hết, nghĩa là ngã không có, ngã sở cũng không có, thì ngã sẽ không có, ngã sở sẽ không có.

Lại người này không sợ sệt chỗ rất sợ, như Khế kinh nói: Phạm phu, người ngu, không nghe chánh pháp, có khả năng không sợ chỗ rất sợ, nghĩa là ngã không có, ngã sở cũng không có, ngã sẽ không có, ngã sở sẽ không có, mà không sợ hãi.

Ở đây, Thượng tọa bộ nói thế này: Sao có biên kiến thấp kém như thế mà có thể thuận với giải thoát? Vì tất cả kiến chấp giả dối của các hữu tình, đều xếp vào kiến này, nhưng ta không biết có ý nghĩa gì?

Chấp biên kiến này, có thể thuận với giải thoát. Kiến này thấp kém, thật sự như lời Thượng tọa bộ vừa nói. Vì không phải môn phương tiện, chấp sự sinh dứt, nhưng về hành tướng này, Đức Thế Tôn đôi khi vì các Bí-sô, không có ai hỏi mà tự nói: Hoặc có một loại tư thế lực này, nghĩa là: Ngã không có, ngã sở cũng không có, ngã sẽ không có, ngã sở sẽ không có. Như thế, khi thắng giải, ấy là đã dứt kết phần dưới. Nên biết kiến này có thể thuận với giải thoát. Do đó nên biết không phải tánh bất thiện.

Lại, ở trong biên chấp kiến như thế, đều ở trong phương tiện, chấp làm kiến phương tiện, không ở chỗ thấp kém, chấp là kiến thù thắng, không có đối

với sự có thật, bác bỏ là không thấy, không có phi ngã, thường chấp kiến ngã, thường.

Sao Thượng tọa bộ nói là do tất cả kiến giả dối của các hữu tình đều xếp vào kiến này?! Chấp biên kiến thường, thuận với ngã kiến sinh, là vô ký lý, như thuyết ngã kiến. Nhưng Thượng tọa bộ kia chưa được trí chứng chân lý. Lại, chưa thừa phụng sư đạt chân lý, thường khởi ngã mạn, ta có khả năng làm thêm thang, tự nói thế này: Nhưng ta không biết có ý thú gì? Chấp biên kiến này, có khả năng thuận với giải thoát, thật như lời đã nói.

Có sư khác lại nói: Hai kiến thân và biên, vì là gốc sinh tử, nên lẽ ra là bất thiện.

Thuyết của sư kia không đúng, vì nhân có ba:

1. Nhân khởi.
2. Nhân sinh.
3. Nhân Dị thực.

Vì nhân khởi, nên không vượt qua giới, địa. Vì nhân sinh, nên khiến được thọ sinh. Vì nhân Dị thực, nên sinh rồi cảm thọ dị thực. Hai kiến thân, biên là nhân sinh khởi, không phải là nhân Dị thực, gọi gốc sinh tử, nên Luận này nói: Thân kiến có khả năng làm cho ba hữu nối tiếp nhau, 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 sinh, thì kiến này là tánh bất

thiện, cách giải thích này không đúng, vì không thể phân biệt, mà nói thuộc về kiến. Vì về lý do Kiến đạo đoạn không thành, đây không nên nói là Tu đạo đoạn vì chính thức trái với giải vô ngã. Nên biết chỉ là do Tu đạo đoạn, không nhiễm, vô ký thuộc về tà trí.

Nếu không thừa nhận như vậy, thì sẽ có lỗi thái quá, nghĩa là cảm thú v.v... không thể phân biệt ở đời trước v.v... lẽ ra cũng được có hiện hành như nghi v.v... như hữu thân kiến. Ở cõi Sắc, cõi Vô sắc cũng có phân biệt hiện hành của phiền não nên là bất thiện, cõi kia có bất thiện, như trước đây đã ngăn dứt, nên hai kiến thân và biên trong cõi Dục, chỉ thuộc về tánh hữu phú, vô ký. Còn lại tất cả tùy miên trôi buộc ở cõi Dục, trái với ở trên, đều là tánh bất thiện. Đây có nghĩa là cõi Dục, chỉ rõ trong cõi Dục. Như nói tụng nói ở trên: Còn đây đều bất thiện, không phiền nói pháp khác này, vì đều bất thiện.

Trong hoặc bất thiện đã nói ở trên, có bao nhiêu bất thiện có thể làm thể của căn bất thiện? Tụng nói:

Căn bất thiện cõi Dục

Tham, giận, si, bất thiện.

Luận nói: Chỉ tất cả tham, giận lệ thuộc cõi Dục, và si bất thiện thuộc về căn bất thiện, như thứ lớp đó, Đức Thế Tôn nói là ba căn bất thiện: Tham, giận, si, với thể chỉ phiền não bất thiện làm pháp

bất thiện. Căn, nghĩa là nguồn gốc của căn bất thiện như thế, há là tất cả đã sinh pháp ác hay sao? Điều làm nhân sau không phải chỉ ba thứ không có vượt qua ba lý, vì căn bất thiện đối nghịch với thiện căn mà kiến lập.

Vì sao không kiến lập thiện căn như bất mạn v.v...? Vì ở trong pháp, Đức Phật biết mà không kiến lập.

Có sư khác nói: Trong thân năm thức không có mạn v.v... ác, vì có thể đối nghịch. Lại đủ năm nghĩa, lập căn bất thiện, nghĩa là đi suốt qua năm bộ, nương tựa khắp sáu thức, là tánh của tùy miên, phát thân, ngũ ác, khi dứt thiện căn là gia hạnh mạnh, mạn v.v... không như vậy, không phải căn bất thiện, vì so sánh nghĩa đã thành, nên tụng không nói, như hoặc bất thiện, có căn bất thiện.

Trong hoặc vô ký có căn này hay không? Cũng có.

Nghĩa là sao? Tụng nói:

*Căn vô ký có ba
Tuệ, si, ái, vô ký
Không phải hai cao khác
Sư khác lập bốn thứ
Tức ái, kiên, mạn, si
Ba định đều do si.*

Luận nói: Các sư Tỳ-bà-sa ở nước Ca-thấp-di-la, nói 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 nhiếp chung hữu phú, vô ký, căn là nghĩa nhân. Tuệ vô phú vô ký cùng có khả năng làm nhân, nên thuộc về căn vô ký. Ba thứ này có năng lực sinh ra các vô ký.

Vì sao nghi, mạn không phải căn vô ký?

Vì hai hướng chuyển của Nghi, và cao mạn chuyển nghĩa là hai hướng chuyển động của Nghi, do dự, nên không lập căn vì nghĩa căn như gốc rễ bám chắc, tướng cao cư của mạn, vì hướng lên trên mà chuyển, nên không lập căn, vì căn (rễ) hướng xuống. Thế gian đều thấy tướng căn như thế, ẩn giấu dưới đất, nên gọi là căn. Thế của căn (rễ) là rũ xuống dưới, sinh mầm hướng lên ba thứ này như căn kia, nên cũng gọi là căn, ngoài ra không phải hoặc tùy miên, không có công dụng vượt hơn, nên không lập pháp đó làm căn vô ký.

Các sư phương ngoài, lập căn này có bốn, là các vô ký ái, kiến, mạn, si.

Vì ngăn dứt thiện, ác trong tên vô ký. Vì sao bốn thứ này được lập căn vô ký?

Vì các người ngu, người tu định cõi trên, không vượt qua nương nhờ ba thứ ái, kiến, mạn. Ba thứ này đều dựa vào sức của vô minh chuyển, nên lập bốn pháp này làm căn vô ký?

Sư kia nói: Vì sức tuệ của vô phú vô ký kém, nên không phải căn vô ký, vì nghĩa căn phải căn cứ

vào tính vững chắc để lập. Vì sức của mạn, nên các sư Du-già đã lùi lại mất hàng trăm ngàn công đức thù thắng, nên sức của mạn vượt hơn, lập căn vô ký.

Bốn pháp này có công năng sinh pháp nhiệm vô ký.

Thượng tọa bộ ở đây, nói như thế này: Không có căn vô ký, vì không có Thánh giáo, nên thiện, ác mạnh mẽ, nhạy bén khởi, tất nhiên do căn, vô ký yếu kém, không do dụng công, tự nhiên sanh khởi, đâu có nhờ căn. Không có Thánh giáo nói vì phi lý. Vì phiền não vô ký cực thành, nghĩa là vì sao phần ít nhiệm khởi, nhờ vào phần ít của căn đồng loại? Vì nếu không như vậy, thì pháp nhiệm vô ký có căn đồng loại là pháp nhiệm, nên như pháp bất thiện?!

Lại, vì sao chấp nhất định căn này không có Thánh giáo? Không phải tai của Thượng tọa bộ kia chưa nghe, ấy là có thể nói bác bỏ: Căn này không phải Thánh giáo, vì vô lượng Thánh giáo đều đã diệt mất. Thượng tọa bộ không nghe, đâu thể không phải Thánh giáo!

Nhưng các Đại Luận sư cổ xưa đều cùng nhau luận rõ nghĩa căn vô ký, do vậy, tất nhiên có văn rõ ràng của Thánh giáo tiêu biểu để gọi chung, không có số lượng và tên riêng. Do đó, mà tranh luận hoặc bốn, hoặc ba căn vô ký.

Lại, trong Thánh giáo, chỗ nào cũng nói pháp hữu ký, vô ký. Lại, chỗ nói pháp ký, vô ký xuất sinh từ căn, có chỗ nói cũng dựa trên căn hữu ký, phương tiện kiến đặt tên gọi căn vô ký, vì thế không nên nói là căn này không có Thánh giáo.

Lại, chuyển biến pháp yếu kém, lẽ ra chấp là do năng lực căn sinh, không mạnh mẽ, nhạy bén.

Thế nên, không phải nghĩa lý mà Thượng tọa bộ kia đã lập có thể ngăn dứt chúng ta lập căn vô ký.

Trong các Khế kinh nói có mười bốn thuyết về sự vô ký. Pháp kia là đồng với đây không phải thiện, bất thiện, gọi vô ký ư? Không như vậy, thì thế nào là nên gác qua một bên, nghĩa là văn ký luận (hỏi, ghi, nhận, biện luận), gồm có bốn thứ. Bốn thứ đó là gì? Tụng nói:

Nên hoàn toàn phân biệt hỏi lại, bỏ chẳng đáp
Như tử sinh thù thắng

Ngã uẩn một hay khác v.v...

Luận nói: Nói đẳng (v.v...) là thâm nhiếp có căn cứ ở môn khác.

Vả lại, hỏi có bốn:

1. Nên hoàn toàn ghi nhận (ký).
2. Nên phân biệt ghi nhận.
3. Nên hỏi vặn lại ghi nhận.
4. Nên xả trí, ghi nhận.

Bốn cách hỏi này như thứ lớp, chẳng hạn, như

có người hỏi về việc chết sống, hơn, kém, một, khác v.v...

Ghi nhận có bốn. Nghĩa là đáp bốn câu hỏi. Nếu đặt ra câu hỏi này:

Tất cả người sống đều sẽ chết phải không?

Nên hoàn toàn ghi nhận: Tất cả người sống, quyết định đều sẽ chết.

Nếu hỏi: Hết thấy người chết đều sẽ sinh phải không?

Nên phân biệt ghi nhận: Kẻ có phiền não, chết rồi sẽ sinh, người không phiền não chết rồi không sinh.

Nếu đặt câu hỏi: Con người là hơn hay kém?

Nên ghi nhận, hỏi vặn lại: Vì phương sở nào? Vì phương các trời?

Hay vì phương đường ác?

Nếu họ nói là phương trời, thì nên ghi nhận: Con người thua kém.

Nếu họ nói phương đường ác, thì nên ghi nhận: Con người là hơn.

Nếu họ nêu câu hỏi này:

Uẩn và hữu tình là một hay khác? Nên ghi nhận, gác lại, ghi nhận hữu tình không có thật. Tánh chất một, khác không thành, như sừng ngựa v.v... tánh nhay bén chậm lụt v.v...

Có thuyết nói: Với câu hỏi thứ hai kia, không nên phân biệt ghi nhận, mà nên ghi nhận hoàn toàn,

nghĩa là hỏi: Người chết, đều sẽ sinh phải không?
Với câu hỏi này, nên hoàn toàn ghi nhận đáp:

Không như vậy. Nếu người kia lại hỏi:

Ai sẽ sinh ư? Nên ghi nhận hoàn toàn đáp:
Người có phiền não.

Hoặc người kia lại hỏi:

Ai sẽ không sinh? Nên hoàn toàn ghi nhận đáp:
Người không có phiền não.

Về câu hỏi thứ ba kia, không nên hỏi vặn lại,
mà nên hoàn toàn ghi nhận, nghĩa là hỏi:

Người là hơn hay kém ư? Nên ghi nhận hoàn
toàn đáp: Vừa hơn, vừa kém, vì đối đãi khác nhau.
Như có người hỏi:

Thức là quả hay nhân? Nên hoàn toàn ghi nhận:
Vừa là quả, vừa nhân, vì đối đãi khác nhau.

Câu hỏi thứ tư kia đã hoàn toàn không ghi nhận.
Uẩn và hữu tình, hoặc là khác, hoặc một, thì không
nên gọi ghi nhận.

Há như Phạm chí Sinh Văn kia hỏi Đức Thế
Tôn:

Bạch Kiều-đáp-ma! Con có người thân yêu, đã
qua đời trước đây. Nay, con muốn vì họ thí cho tín
thực, không biết họ có được ăn của thí này của con
hay không? Đức Thế Tôn bảo:

Việc này không hoàn toàn. Nếu người thân yêu
của ông đọa trong họ ngạ quỷ, thì sẽ có được thứ
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 ư? Ở đây, lẽ ra cũng không hoàn toàn ghi nhận, nên vì phân biệt rằng người có phiền não thì sẽ sinh, chẳng phải người không có phiền não.

Sao ở đây không nên phân biệt ghi nhận, hoàn toàn vì câu hỏi, không phải hoàn toàn đáp?

Ở đây với nghĩa văn mà kinh nói đã đồng, đều cùng nên gọi tương ưng với hoàn toàn ghi nhận, hoặc lẽ ra đều gọi là phân biệt ghi nhận. Vì lý ép buộc, tất nhiên phải thừa nhận đồng với trong cõi người.

Vì hỏi khác nhau, nên lẽ ra ghi nhận khác nhau, nghĩa là có người hỏi: Người là hơn ư? Ở đây, nên hỏi vặn lại: Ông hỏi ở nơi chốn nào? hỏi về sự thua kém, lẽ ra cũng hỏi vặn lại như thế.

Nếu hỏi cả hai nên hoàn toàn ghi nhận, vừa hơn, vừa kém. Không phải hỏi cả hơn, kém trong đây, mà chỉ tùy theo câu hỏi một, thì nói một.

Tiếng vì với ý biểu thị câu hỏi riêng là hơn, hay là kém, nên câu hỏi này trở thành phải hỏi vặn lại ghi nhận, nên phải vấn nạn trong xả, gác lại chắc chắn không phải có.

Ghi nhận câu hỏi có bốn thứ, vì kinh đã ghi nhận. Không như vậy, thì ghi nhận câu hỏi, lẽ ra chỉ nói là ba.

Nếu vậy, thì vì sao kinh lại nêu bốn chỗ? Ba

chỗ trước có ghi nhận, chỗ thứ tư thì không có ư?

Không ghi nhận câu hỏi: Tức là ý đã hỏi. Nếu vậy vì sao cũng đặt tên ghi nhận để nói?

Vì trong đây, như câu hỏi thích hợp, nên cho ở đây cũng nói là, gác lại, trong gác lại câu hỏi, phải nói: Nên gác lại, vì nếu nói lời nói khác, thì ghi nhận, không thành.

Vì sao trong đây nói có bốn câu hỏi? Ai nói câu hỏi ở đây có bốn?

Vì câu hỏi chỉ vì một tướng không có riêng, nên chỉ căn cứ bốn ghi nhận, nhằm biểu thị câu hỏi có khác. Thế nên, nói làm bốn nên ghi nhận.

Hỏi: Sao nói là tướng hỏi?

Đáp: Có thuyết nói: Dựa vào hai không có ngăn dứt, đây nói là tướng hỏi, đây không phải tướng hỏi, là trong đã sáng tạo, đã nói về tướng nghi.

Tướng hỏi thật. Nghĩa là có trái nhau, hoặc không có trái nhau.

Vì muốn thấu đạt nghĩa chưa hiểu rõ, có trần thính, nếu không có trần thính, chỉ căn cứ ở hai nghĩa tùy xét mà ngăn dứt một, có chỗ do dự, chưa thể quyết đoán rõ ràng, là gọi tướng nghi. Vì tướng hỏi thật chất chứa trong tâm. Các sư Đối pháp an lập ghi nhận câu hỏi.

Ghi nhận hoàn toàn. Nghĩa là nếu có người hỏi: Hành vô thường phải không? Nên ghi nhận hoàn toàn.

Ghi nhận phân biệt. Nghĩa là nếu có tâm ngay thẳng thỉnh nói: Cúi xin Tôn giả vì con nói pháp, thì nên vì phân biệt: Pháp có rất nhiều, là quá khứ, vị lai, hiện tại, muốn giảng nói pháp nào?

Nếu nói: Vì con nói pháp quá khứ, thì nên lại phân biệt trong pháp quá khứ, cũng có rất nhiều sắc, cho đến thức.

Nếu thỉnh nói về sắc, thì nên phân biệt rằng: Trong sắc có ba: Thiện, ác, vô ký.

Nếu thỉnh nói về thiện, thì nên phân biệt nói: Trong việc thiện có bảy, là lìa sát sinh, nói rộng cho đến lìa ngữ như ướ.

Nếu người kia lại thỉnh giảng nói về lìa sát sinh, thì nên phân biệt rằng: Sự lìa sát sinh này có ba thứ, là phát ra ba thiện căn không có tham, giận, si.

Nếu người kia thỉnh giảng nói về vô tham phát ra, thì nên phân biệt rằng: Vô tham này lại có hai, nghĩa là biểu, vô biểu, vậy muốn nói về biểu nào?

Phân biệt như thế đến lúc rốt ráo, ấy là khiến cho người hỏi hiểu rõ về nghĩa mình đã hỏi, nên tướng ghi nhận phân biệt này liền thành.

Do đó, đã ngăn dứt có người tạo ra vấn nạn này: Sau phân biệt, đã lại không có chấp nhận có lời nói ghi nhận khác, không nên trở thành sự ghi nhận. Vì tức phân biệt nói là ghi nhận, nghĩa là khi phân biệt, người hỏi tự đã hiểu rõ về nghĩa mà họ muốn hỏi. Khi phân biệt cuối cùng rồi có khả năng ảnh

hiển nghĩa là đã ghi nhận. Do tướng ghi nhận phân biệt này được thành, khi chưa phân biệt, người kia chưa thể hiểu, vì phân biệt xong là hiểu, nên gọi là ghi nhận.

Đây là đối với khả năng ghi nhận mà lập, dùng tên ghi nhận. Nhưng ở đây gác lại rồi đả phá, là chỉ vì biểu thị nghĩa sau không là trước, như thế gian nói: Vượt qua núi đến sông không phải đây muốn làm rõ núi trước, sông sau, mà chỉ muốn cho hiểu, không phải là sự vượt qua núi mà có nghĩa đến sông.

Gác lại rồi đả phá, duyên như thế trong đây, phải có phân biệt, mới thành nghĩa ghi nhận, chứ không phải vì là phân biệt, nên chỉ vì biểu thị sau không là trước, không phải vì nói lên thành tựu nghĩa trước, sau riêng.

Ghi nhận hỏi vặn lại. Nghĩa là nếu người có tâm giả dối thỉnh nói: Cúi xin Tôn giả vì con nói pháp, nên hỏi vặn lại: Pháp kia có rất nhiều, ông muốn nói pháp nào? không nên phân biệt quá khứ, vị lai, hiện tại khác nhau. Vì sao? Vì người ghi nhận biết người kia tâm mang đầy giả dối cong vạy muốn phá chơi, nên mới hỏi, không nên vì họ phân biệt các pháp, mà chỉ nên hỏi vặn lại, khiến họ yên lặng. Hoặc khiến họ tự ghi nhận, không phá rồi được.

Khi hỏi vặn lại cuối cùng rồi là có thể rõ bóng dáng nghĩa đã nói. Do đó, lẽ ra cũng thừa nhận

cách hỏi vặn lại này, tức gọi là ghi nhận. Do sự vặn hỏi lại, nói là vì ghi nhận câu hỏi của người kia. Có người vặn nạn: Đây là ghi nhận, cũng không thành hỏi vặn. Về sau, không chấp nhận có lời nói ghi nhận khác.

Câu hỏi đều không tương ưng với tướng hỏi, thỉnh nói: Cúi xin Tôn giả vì con nói pháp. Đây không thành hỏi, chỉ nên gọi là thỉnh.

Trong đây, vặn nạn trước, nên so sánh với sự ngăn dứt ở trước, nhưng ở đây với trước có khác nhau, nghĩa là nếu hỏi vặn lại, khiến người kia tự nhiên, có chánh giải sinh, mới được gọi ghi nhận, như Khế kinh nói: Ta lại hỏi ông: Như ông đã nhận, nên đáp như thật. Lại, như kinh nói: Ý ông thế nào? Sắc là vô thường hay thường v.v....

Không phải ở đây, Đức Phật tự vì phân biệt, chỉ do hỏi vặn lại, khiến người kia tự hiểu.

Há là trong đây gọi là Phật vì ghi nhận? Nếu người có thể ghi nhận thì sẽ yên lặng, không có nói năng, khiến người khác nảy sinh ra, sự hiểu biết, gọi là ghi nhận tối thắng.

Lại, trong đây nói ghi nhận hỏi vặn lại. Nghĩa là có dùng hỏi vặn lại làm phương tiện ghi nhận.

Như thế, nên biết căn cứ hai nghĩa để giải thích việc ghi nhận hỏi vặn lại:

1. Do hỏi vặn lại tức gọi là ghi nhận.
2. Do hỏi vặn làm phương tiện rồi mới ghi

nhận câu hỏi của người kia.

Hỏi và tướng hỏi không tương ưng: Điều này cũng phi lý, vì căn cứ vào hai lời nói không có ngăn dứt được tên của tướng hỏi.

Vì không phải điều mà ta đã thừa nhận nên chấp nhận dù ông tự cho như thế, nhưng tự trái với tông mình.

Trong phần mở đầu của Tông kia, sẽ rõ trái với lý, dù không dùng hai đạo làm chỗ dựa, nhưng chỉ hy vọng biết được các tướng của đạo.

Hỏi: Vì tôi mà nói đạo. Há đây không phải hỏi về tướng đạo hay sao? Đây là vì ông đã dựa vào hai lời nói nào không bị ngăn dứt, nên lời mà ông đã nói chỉ có thể biểu lộ rõ là ông đã ghét thuyết tốt của người khác, đồng thời yêu lời chấp giả dối của mình. Há do đó mà có thể đả phá được Tông của ta hay sao?

Lại, ngoại đạo kia làm sao an lập ghi nhận câu hỏi? Vì họ chỉ lợm lắt lấy phần ít chánh tông, y theo ý mình, rồi tạo nên thuyết như thế mà thôi!

Nếu người kia hỏi về các hành thường, vô thường?

Thì nên ghi nhận hoàn toàn rằng: Đều là tánh vô thường. Câu hỏi có hai hướng, là thường, và vô thường. Nhưng trong ghi nhận chỉ có một hướng.

Như thế, tất cả đều nên so sánh mà biết, và như thế gọi là nên ghi nhận hoàn toàn.

Nên ghi nhận phân biệt: Nghĩa là như Phạm chí Sinh Văn hỏi Đức Thế Tôn: Bậc Kiêu-đáp-ma! Con có người thân yêu đã qua đời lúc trước, nay con muốn vì họ thí cho tín thực, vậy họ có nhận được thức ăn này hay không?

Đức Thế Tôn bảo: Điều này không hoàn toàn, vì cõi có năm đường là: Nại-lạc-ca, bàng sinh, ngạ quỷ, trời, người khác nhau. Nếu người thân yêu của ông đọa trong địa ngục, thì lúc ấy chỉ nên ăn thức ăn của địa ngục. Do vậy, thức ăn mà ông đã thí cho, họ không thể thọ nhận được, nói rộng cho đến. Nếu sinh trong loài người, thì bấy giờ, họ chỉ nên ăn thức ăn trong loài người. Do vậy, thức ăn mà ông thí cho, họ cũng không thể thọ hưởng được. Tuy nhiên, có chỗ được gọi là họ ngạ quỷ, nếu người thân yêu của ông đọa trong họ ngạ quỷ kia, thì có thể thọ nhận thức ăn uống mà ông đã thí cho.

Nếu căn cứ ở Tông ta, thì đối với câu hỏi như thế, nên ghi nhận phân biệt, về lý, thật không có trái. Nhưng nếu theo tông của ông, với câu hỏi như thế, nên ghi nhận hoàn toàn, không thích ứng ghi nhận phân biệt. Nói tới, nói lui, tìm tòi, gạn hỏi, như trước đã nói.

Nên ghi nhận hỏi vặn lại: Người kia nói rằng nếu hỏi về ngã là thường, hay vô thường? thì nên hỏi vặn lại nói: Căn cứ ở ngã nào để hỏi? Nếu họ nói căn cứ vào ngã sắc, cho đến ngã thức, thì nên đáp: Là vô thường. Nếu có hỏi: Ngã có hay không

thì nên hỏi vặn lại: Dựa vào ngã nào để hỏi?

Nếu họ nói: Dựa vào tùy theo một ngã trong mười hai xứ kia, để hỏi, thì nên đáp: Có. Nếu họ nói: Dựa vào khác để hỏi, thì nên đáp: Không có.

Nay, cho rằng sự hỏi vặn trong đây là phi lý. Vả lại, với câu hỏi đầu tiên: Ngã là thường hay vô thường? Nên đáp lại hoàn toàn là tánh vô thường, vì chỉ chấp có ngã ở uẩn, vì các uẩn chỉ là tánh vô thường, do Khế kinh nói: Bí-sô phải biết, các Sa-môn, Bà-la-môn ở thế gian, các hữu chấp ngã v.v... đều tùy theo quán sát thấy tất cả, chỉ khởi ở năm thủ uẩn. Vì không có chấp nhận còn có sự ghi nhận thứ hai, nên ghi nhận hoàn toàn, không nên hỏi vặn lại. Nếu người kia đáp: Không dựa vào ngã sắc, cho đến ngã thức.

Sẽ ghi nhận như thế nào, vì lìa uẩn thì không khởi ngã kiến là câu hỏi phi lý. Sẽ ghi nhận thế nào vì không nên ghi nhận chẳng phải thường, vô thường, cũng không thể nói tánh của ngã là thường, tất nhiên vì không có chủng loại uẩn như thế, nên lìa uẩn, thì không có khởi ngã kiến. Do đó, nhất định là ghi nhận hoàn toàn.

Câu hỏi thứ hai: Ngã có hay không?

Cũng không nên vặn hỏi lại: Ông đã dựa vào ngã nào để hỏi? Vì các ngã kiến, tất nhiên chắc chắn chỉ tùy theo một xứ trong mười hai xứ, khởi, vì lìa xứ này không chấp nhận có ngã kiến, nên chỉ

đáp hoàn toàn: là có. Tuy nhiên, ở đây cho phép có thể hỏi vặn lại.

Ông nhắm vào câu hỏi: Ngã có hay không? Vì đề hỏi ngã thường hay vô thường?

Nếu hỏi vô thường, thì nên ghi nhận: Là có.

Ngoại đạo kia đối với thủ uẩn, vì nói tiếng ngã, nên nếu họ hỏi ngã thường, thì nên ghi nhận: Ngã không có trong các thủ uẩn, vì đều vô thường.

Với ý thú như thế, Thánh giáo đã sáng tỏ, nên thí dụ vỗ tay trong Khế kinh, nói: Bí-sô tâm, tứ ngã. Vậy ngã là gì?

Vì biết tâm của các Bí-sô kia, nên Ngài vì nêu, giải thích một cách rộng rãi mười tám xứ rồi bảo:

Này Bí-sô! Nếu các thầy cho pháp này là ngã, thì sẽ phải nói: Ngã này vô thường, không có hằng, nói rộng cho đến: Bí-sô! Ý các thầy cho mắt này là thường hay vô thường?

Đáp: Bạch Đại đức! Là tánh vô thường.

Đã là vô thường, là khổ, hay không phải khổ?

Đáp: Bạch Đại đức! Cũng là tánh khổ.

Đã vô thường, khổ, tức pháp biến đổi là có? Các Thánh đệ tử học rộng, đối với pháp này chấp có ngã và ngã sở hay không?

Bí-sô thưa: Không như vậy, bạch Đại đức!

Ý trong đây 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, ngoài các pháp mắt v.v... như đây, không có phần ít riêng pháp thường trụ, có thể chấp làm ngã, nên thường ngã không có. Do đó, kinh khác cũng nói thế này: Các hành hiện có đều không, vô thường, không hằng, không trụ chẳng phải không biến đổi. Cũng lại là tánh không, vô ngã, ngã sở.

Lại, ở trước nói: Ngã vô thường, không hằng, không có thể bảo hộ, tin có pháp biến đổi.

Chỗ khác lại nói: Bí-sô! Nay ông cũng sinh, cũng già, cho đến nói rộng.

Các ý ở đây, biểu thị thường trú, ngã không. Vì vô thường chẳng phải không, nên nói rằng: Như trên, đã dẫn kinh nói. Đức Thế Tôn hỏi vặn lại Bí-sô.

Ý các thầy cho giới mắt v.v... này là vô thường, vô thường. Do ở đây vì hỏi, về sau mới ghi nhận vô thường, thường, ngã là có, là không có.

Lại, Khế kinh Diêm mạc ca, Tây nị ca v.v... cũng nói:

Hỏi ngược lại các Bí-sô: Các uẩn thường, vô thường. Ghi nhận ngã là không. Lấy đây so sánh với kia. Về lý, lẽ ra như thế, nghĩa là trong đây có người hỏi thế này: Thể của ngã là có hay không? Nên hỏi vặn lại:

Hỏi về ngã, vì hỏi về ngã thường, hay là ngã vô thường?

Nếu hỏi về ngã vô thường, thì nên ghi nhận: Là có.

Nếu hỏi về ngã thường, thì nên ghi nhận: Là không, nên những lời nói kia đều không đúng.

Nên gác lại: Người ngoại đạo kia cho rằng, Bí-sô thừa hỏi Đức Thế Tôn: Đại đức nên nói về các kiếp quá khứ, số ấy có bao nhiêu?

Đức Phật bảo Bí-sô: Các kiếp quá khứ, số có ngàn ấy, không dễ gì nói được!

Trong đây, Bí-sô vì không biết số kiếp, nên hỏi Phật.

Đức Thế Tôn đáp: Số kiếp quá khứ, kia không thể biết rõ, như nên gác qua, mà vì ghi nhận riêng.

Thế nên, nói ở đây gọi là gác qua.

Trong đây, đâu có dựa vào hai lời nói không có ngăn dứt, mà ở đây ông lại thừa nhận có tướng hỏi?

Đức Thế Tôn chưa nói có gì chưa ngăn dứt gì có thể nói vì hỏi Đức Thế Tôn nói rồi đâu có ngăn dứt điều gì có thể nói là ghi nhận. Trước kia Bí-sô hỏi là do đều không biết, sau khi Đức Thế Tôn giảng nói rồi vẫn chưa thông đạt. Ở đây, đâu có hỏi gì mà ghi nhận hai tướng, và ông cũng thừa nhận thành ghi nhận hỏi ư? Và Khế kinh nói: Có bốn thứ ghi nhận câu hỏi. Nhưng Phật đã tự nói, tức do nhân này, nêu trong bốn tên, thì ba loại trước là có ghi nhận, chỉ ở thứ tư, không nói tiếng ghi nhận. nếu vậy thì vì sao trước kia tạo ra sự hiểu biết này:

Như nên gác qua mà làm ghi nhận riêng. Há là trước sau tự trái nhau lẫn nhau?

Nếu thuận theo nên gác lại, mà vì ghi nhận thì lẽ ra thừa nhận thứ tư cũng có tiếng ghi nhận.

Nếu cho rằng vì trong đây không có tướng ghi nhận nên nêu tên, không nói tiếng ghi nhận, sao lại nói: Thuận theo nên gác lại, mà làm ghi nhận riêng, nên tự trái nhau?

Lại, đối với tông người khác, không nên lập ra vấn nạn. Đã hoàn toàn không ghi nhận uẩn và hữu tình hoặc khác, hoặc một, không nên gọi là ghi nhận. Thế nên, Tông người kia rất xấu ác. Về tướng ghi nhận các câu hỏi, trước đã giải thích, có thể dựa vào đó.

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 50

Phẩm 5: NÓI VỀ TÙY MIÊN (PHẦN 6)

Nhân nói về tùy miên bất thiện, vô ký mà luận thêm bên ngoài đã xong. Nay nên tư duy lựa chọn.

Những gì là tùy miên? Chúng lệ thuộc với sự nào? Sao gọi là sự? Sự dù không phải một, nhưng ở đây nói về sự bị lệ thuộc. Sự này lại có hai. Hai ấy là căn cứ dựa vào duyên và loại bộ để nói. Căn cứ dựa nơi duyên, nghĩa là nhãn thức đều cùng tất cả tùy miên có, chỉ đối với sắc xứ làm sở duyên lệ thuộc, đối với ý xứ, pháp xứ của tâm, tâm sở tự tương ưng, làm tương ưng lệ thuộc.

Như thế, cho đến nếu thân thức đều cùng có tùy miên, chỉ đối với xứ xúc làm sở duyên lệ thuộc. Đối với ý xứ, pháp xứ của các tâm, tâm sở tự tương ưng, làm tương ưng lệ thuộc.

Nếu ý thức đều cùng có tùy miên, thì sẽ làm sở duyên lệ thuộc đối với mười hai xứ, đối với pháp xứ, ý xứ của tâm, tâm sở tự tương ưng, làm tương ưng lệ thuộc.

Căn cứ ở loại bộ. Nghĩa là tùy miên biến hành

do kiến khổ dứt, làm sở duyên lệ thuộc đối với pháp năm bộ, làm tương ưng lệ thuộc với các tâm, tâm sở tự tương ưng. Tùy miên không phải biến của kiến khổ dứt, chỉ đối với bộ mình làm sở duyên lệ thuộc, đối với các tâm, tâm sở tự tương ưng làm tương ưng lệ thuộc.

Như thế, tất cả tùy miên cần phải được nói, căn cứ vào ba đời để giải thích. Những hữu tình nào có tùy miên nào hay trói buộc sự nào? Tụng nói:

*Nếu ở trong việc này
Chưa dứt, tham, giận, mạn
Quá-hiện nếu đã khởi
Ý vị lai biến hành
Năm được sinh đời mình
Không sinh cũng biến hành
Quá vị biến hành khác
Hiện chánh duyên thường buộc.*

Luận nói: Nếu loại hữu tình tùy miên tùy tăng trong việc này, gọi là lệ thuộc việc này. Luận về vị chủ thể trói buộc, tất nhiên là chưa dứt, như thích ứng lưu chuyển khắp.

Vả lại, các tùy miên gồm có hai thứ:

1. Tự tướng: là tham, giận, mạn
2. Cộng tướng: là kiến, nghi, si.

Ba tham, giận, mạn là hoặc tự tướng, như trước đã nói. Trong các Thánh giáo, chỗ nào cũng thấy có chứng văn rõ ràng. Vả lại, như kinh nói: Phật

bảo Y Đại Mẫu! Mắt ông đối với sắc, nếu khi không thấy, thì sắc kia có làm duyên khởi dục tham hay không?

Đáp: Không, bạch Đại đức, cho đến nói rộng.

Lại, Khế kinh nói: Phật bảo Đại Mẫu! Ý ông thế nào? Tất cả các sắc, không phải mắt ông nhìn thấy, không phải ông đã từng thấy, không phải ông sẽ nhìn thấy, không phải mong cầu được thấy. Ông vì sắc này mà khởi dục, khởi tham, khởi thân, khởi ái, khởi A-lại-da, khởi Ni-diên-đề, khởi đắm chấp hay không?

Không, bạch Đại đức... cho đến nói rộng.

Vì thế, trong việc này có tham, giận, mạn đã sinh trong đời quá khứ chưa dứt, hiện tại đã sinh, có thể trói buộc sự này, vì tham, giận, mạn là hoặc của tự tướng, chứ không phải các hữu tình vì nhất định khởi khắp.

Há là nghĩa đã chặt đứt trói buộc, ấy là không có hay sao? Đã nói trói buộc, thì chứng tỏ chưa dứt.

Vì sao nói tham, giận, mạn này bị trói buộc chưa dứt?

Lại nói quá khứ đã sinh, chưa dứt, nói chưa dứt này, nên trở thành không có tác dụng? Không có lỗi vô dụng, nói chưa dứt này chứng tỏ phẩm có riêng, vì dứt trừ dần, tức ở luận này, kể trong văn dưới, cũng sẽ nói biến hành v.v... của vị lai, nghĩa là chín phẩm như tham v.v... kia không đồng, khi

Tu đạo đoạn, chín phẩm sẽ đoạn riêng, có duyên sự này.

Tùy miên phẩm thượng đã khởi, đã diệt, đã được dứt hẳn. Đại Mẫu kia đối với sự này, vẫn còn có tùy miên của phẩm khác ở vị lai, chưa khởi, chưa diệt, chưa được dứt trừ hẳn, cũng có thể bị trói buộc.

Thế nên, Luận này ở trong nghĩa này, mặc dù nói bị ái v.v... vị lai trói buộc, nhưng ở quá khứ thuyết nói chưa dứt, nên lời nói chưa dứt, trở thành có dụng sâu xa. Nhưng tùy miên của phẩm này ở đời quá khứ, khi được dứt hẳn, tức vị lai, cũng dứt. Chấp nhận có tùy miên vị lai của phẩm khác, hay trói buộc sự này, chưa được dứt hẳn, vì ý thức của đời vị lai tương ứng với ba thứ tham, giận, mạn, duyên khắp cả ba đời. Mặc dù đối với sự này, hoặc sinh, không sinh, chỉ khi chưa dứt, đều được gọi là chủ thể trói buộc. Năm thức vị lai tương ứng với tham, giận nếu chưa dứt có thể sinh, thì chỉ lệ thuộc đời vị lai.

Do đó, đã thấy rõ tương ứng với năm thức có thể sinh tùy miên. Nếu đến quá khứ chỉ lệ thuộc quá quá khứ, hiện tại tại cũng vậy. Nghĩa y cứ theo đây nếu cùng ý thức tương ứng có thể sinh tùy miên. Nếu đến quá quá khứ, hiện tại tại chưa dứt, thì sẽ chấp nhận sự trói buộc, không phải tự pháp của đời, không phải chỉ tùy miên tương ứng với ý thức.

Nếu ở vị lai, có thể ràng buộc ba đời, đối với tùy miên tương ưng với năm thức, nếu nhất định không sinh, thì cũng ràng buộc ba đời, nghĩa là cảnh giới kia hoặc ở vị lai, hoặc ở hiện tại, hoặc ở quá khứ, tùy miên nọ dù đã được rớt rảo không sinh, nhưng khi chưa dứt, tánh có thể ràng buộc. Ngoài ra, tất cả kiến, nghi, vô minh, quá khứ, vị lai chưa dứt ràng buộc khắp ba đời. Do ba thứ này là hoặc của tướng chung, vì tất cả hữu tình đều có ràng buộc khắp. Nếu là cảnh duyên thích đáng của đời hiện tại, bây giờ, tùy theo sự thích ứng có thể ràng buộc sự này.

Lấy gì chứng biết hoặc tham v.v... duyên theo cảnh ba đời: Quá khứ v.v... sinh, tức ở trong đó có thể bị ràng buộc? Vì Thánh giáo làm chứng, nên Khế kinh nói: Pháp xứ tham dục gồm có ba thứ:

1. Pháp xứ dục tham quá khứ.
2. Pháp xứ dục tham vị lai.
3. Pháp xứ dục tham hiện tại.

Nếu duyên pháp xứ dục tham quá khứ sinh ở dục tham. Dục tham này sinh phải nói là đối với sự trói buộc của các pháp quá khứ kia, không lìa trói buộc cho đến nói rộng.

Lại, Khế kinh nói: Nếu trong sắc đã thấy ở quá khứ, vị lai, hiện tại, khởi ái, khởi giận, nên biết ở đây, không phải sắc trói buộc mắt, không phải mắt trói buộc sắc, mà dục tham trong đây là công năng

thật sự trói buộc.

Thánh giáo nói các loại như thế v.v... không phải một, nay nên tư duy, lựa chọn: Quá khứ, vị lai, thật là có, không mới có thể nói về sự trói buộc. Tuy nhiên, ở trong thời quá vị thật có, không có từ xưa, các sư bè nhóm, chấp trước, bác bỏ, lẫn nhau tranh chấp khởi lên các luận đạo, đều có phô bày giáo lý, để thành lập tông mình, chỗ nào cũng truyền nghe các cuộc tranh luận như thế:

Luận giả về thật có dẫn rộng lý, giáo, vận dụng mọi thứ phương tiện, nhằm đả phá không có, lập ra có.

Luận giả "Thật không có" dẫn chứng rộng lý giáo, vận dụng các thứ phương tiện, để đả phá có, lập không.

Do đó, đều cùng sinh các lỗi thái quá. Cho nên, nay, ta phát chánh cần lớn, tư duy như lý, lập đời khứ lai, khác với hiện tại, chẳng phải rốt ráo không có, nghĩa là lập quá khứ, vị lai không phải như hiện có, cũng không phải như sừng ngựa v.v... không có, mà lập thể khứ lai đều là có, chỉ quá khứ, vị lai này phù hợp với chánh tông của luận Đối pháp.

Ở đây, trước hết, nên nói về các tướng có, vì tướng có ở đây được chứa ở trong tâm, mới có thể biết rõ quá khứ, vị lai quyết định có. Do tướng đã nói rõ, dễ biết, khiến cho người cố chấp cũng có khả năng khế hợp sự thật.

Một loại trong đây nói như thế này: Đã sinh chưa diệt, là vì tướng có.

Thuyết ấy nói không đúng, vì đã sinh, chưa diệt, tức là tên khác nhau của hiện tại. Nếu nói hiện đời là tướng có, thì về nghĩa căn cứ đã nói quá khứ, vị lai là vô lý. Trong đây lại nên răn bảo, trách móc: Vì sao tướng có chỉ hiện không phải pháp khác? Nên thuyết mà người kia đã nói không phải tướng có thật.

Ở đây, ta nói như thế này: Vì cảnh sinh giác là tướng có thật.

Tướng này, gồm có hai:

1. Thật có.
2. Giả có.

Vì căn cứ thế tục và thắng nghĩa để mà an lập. Nếu không có đối tượng đối đãi ở trong đó sinh giác thì là tướng có thật, như sắc, thọ v.v... Nếu có đối tượng đối đãi, ở trong đó sinh giác thì là tướng giả có, như chiếc bình, đoàn quân v.v...

Có người khác ở đây lại lập ra thuyết thứ ba, nghĩa là đối đãi nhau mà có, như bờ bên đây, bên kia. Thuyết này tức xếp vào hai có trước, danh dù có khác, nhưng hạng mục không có khác. Lại, sự chấp kia trái với Khế kinh: Khế kinh chỉ nói có hai có. Thật có lại có hai, đó là:

1. Chỉ có thể.
2. Có tác dụng.

Có tác dụng này lại có hai thứ:

1. Có công năng.
2. Thiếu công năng.

Do đó, đã giải thích chỉ có thể. Giả có cũng hai, đó là:

1. Căn cứ thật.
2. Căn cứ giả.

Hai giả có này, như thứ lớp, như chiếc bình, như đoàn quân. Trong các Thánh giáo, tập hợp chung tất cả thuyết có ngôn giáo, lược có bốn thứ:

1. Có vật thật.
2. Có duyên hợp.
3. Có thành tựu.
4. Có tánh nhân.

Như Khế kinh nói: Sắc có vô thường, ngã đối với sắc đó đều tùy biết thấy.

Lại, như kinh nói: Thế gian đã không có, ngã biết, ngã thấy, thì không có lý này.

Văn như thế v.v... nói là có vật thật.

Như Khế kinh nói: Phải có cây mới được có bóng. Bí-sô các thầy, nếu có sự hòa hợp, lại không có thầy với chúng ta.

Văn như thế v.v... nói có duyên hợp.

Như Khế kinh nói: Có tùy câu hành thiện căn chưa dứt. Lại, như kinh nói: Có kết của nhãn nội.

Lại, như kinh nói: Hai pháp kia không có noãn.

Lại, như kinh nói: Không phải người có ái, gọi là người có mắt. Văn như thế v.v... là nói có thành tựu.

Như Khế kinh nói: Đây có, kia có, đây không có, kia sẽ không có.

Văn như thế v.v... nói về có tánh nhân.

Như Khế kinh nói: Không có bunn bản ứ đọng lại, như các người dục, lập dục, nêu đặt, sau cùng không có nghĩa lý.

Giáo như thế v.v... nói rốt ráo không có. Không phải đối với người chỉ chấp có hiện đời, có đủ khả năng giải thích đúng Thánh giáo nói có.

Với nghĩa lý như đây, về sau sẽ chứng tỏ cụ thể. Đây là Tông của ta đã nói về tướng có.

Luận giả Thí dụ đã nói thế này: Cái này có cũng chưa làm tướng có chân thật, vì thừa nhận không phải có, cũng có khả năng làm cảnh sinh giác, nghĩa là phải nên thừa nhận không thật có cũng có khả năng làm cảnh sinh giác. Với vòng tròn lửa quay quanh và ngã, khi hai giác này sinh, thì cảnh không thật có. Lại, vì có tác ý thắng giải biến xứ v.v... nếu tất cả giác đều có sở duyên, tức không có tác ý thắng giải. Lại, trong tám lưới ảo thuật, nói duyên, không thật có mà thấy. Lại, Khế kinh nói biết là không phải có, như Khế kinh nói: Đối với không có dục mà dục, thì có thể nhận biết rõ như thật là không có.

Lại, trong mộng của các thế gian, mắt mờ rồi loạn, nhìn thấy nhiều mặt trăng, vì cảnh của thức không thật có. Lại, đối với không thật có, biết rõ là không có. Sự biết rõ này sẽ lấy gì làm cảnh của sở duyên? Lại, nếu duyên tiếng, trước không phải có, giác của năng duyên này là sở duyên nào?

Thế nên, phải biết có và không, vì hai thứ này đều có công năng làm cảnh sinh giác, nên thuyết đã nói ở đây không phải là tướng có chân thật.

Các luận sư Đối pháp nói như thế này: Vì không có hai duyên nhất định của giác cảnh không có, vì trong Khê kinh nói sáu thứ giác đều quyết định có đối tượng nương tựa, sở duyên, nghĩa là nhãn giác sinh dựa vào mắt duyên sắc cho đến ý giác sinh, dựa vào ý duyên pháp, không có giác thứ bảy, lìa cảnh mà sinh, có thể chấp cảnh kia làm duyên giác cảnh không có. Nếu thừa nhận có giác lìa cảnh mà sinh, cũng nên thừa nhận có giác lìa nương tựa thì người mù bẩm sinh bình đẳng như người có mắt bình đẳng giác sinh, vì nhân duyên khác nhau không thể được. Lại, pháp không phải có mà có thể nói, gọi là tùy theo một trong sáu cảnh này, nên chấp có giác duyên không có mà sinh, tức trái với lý, ngược với giáo, thật là vụng về.

Có người khác đặt ra vấn nạn rằng: Hoặc thấy phần ít có sở duyên với giác, nghĩa là tất cả giác đều có sở duyên. Đã thấy phần ít duyên giác quá khứ, vị lai, thì lẽ ra giác của mắt v.v... cũng duyên

quá khứ, vị lai.

Nếu không thừa nhận như vậy, thì cũng không nên thừa nhận, vì thấy phần ít có sở duyên với giác cho là tất cả giác đều có sở duyên. Vì thế, không nên lập tị lượng này, nếu lập, thì sẽ có lỗi thì bất định, nên cảnh không có, biết rõ có thật cực thành.

Đây chỉ có lời nói, không có nghĩa lý sâu xa, phải do có cảnh làm sở duyên riêng, thì giác mới có khác, như giác của mắt v.v... nghĩa là như trong cảnh sai khác hiện tại, giác của mắt v.v... sinh mà không phải tất cả đều dùng tất cả hiện tại làm cảnh.

Cũng thế, ở trong cảnh có khác nhau, tất cả giác sinh mà chẳng phải tất cả, đều dùng tất cả pháp có làm cảnh. Lại thấy phần ít có sở duyên với giác, phần ít có với cảnh có cực thành, so sánh đây với cảnh khác đều nên là cảnh có, có thể không có lỗi. Chẳng thấy phần ít không có sở duyên với giác, thì không thấy phần ít không có với cảnh có cực thành, sao có thể chứng minh: Có giác, cảnh không có, mà không có lỗi được!

Tuy nhiên, phái Thí dụ trước đã nói thế này: Có, không đều có thể làm cảnh sinh giác.

Lời nói này không đúng, vì chủ thể giác đối với đối tượng giác, đối tượng giác phải có thì chủ thể giác mới thành, nghĩa là phải có cảnh của chủ thể đắc, mới đặt tên giác, nếu đối tượng đắc không có, thì lấy ai làm chủ thể đắc? Lại, chủ thể nhận rõ

cảnh là tự tánh thức. Nếu đối tượng thức không có, thì thức sẽ nhận rõ cái gì? Nên phái Thí dụ đã thừa nhận thức không có sở duyên, lẽ ra không gọi là thức vì không có đối tượng nhận rõ.

Hễ nói không thật có, nghĩa là thể đều không có. Đã không có, tất nhiên, vượt ngoài tự tướng, cộng tướng, sao gọi là đối tượng giác, hoặc đối tượng thức ư? Nếu cho rằng tức không có là đối tượng giác thức. Không như vậy, giác, thức tất nhiên có cảnh, nghĩa là tất cả các pháp tâm, tâm sở hiện có, chỉ dùng tự tướng, cộng tướng làm cảnh, chẳng phải đều không có pháp làm cảnh mà sinh (trong phần nói về Niết-bàn đã lược chỉ bày).

Lại, chấp có giác duyên nơi cảnh không có mà sinh, giác này nên là tánh cuồng loạn, nghĩa là luận giả chấp có giác ở cảnh không có tức là chấp có duyên, ở cảnh không có mà giác. Giác này nhất định nên lấy sự cuồng loạn làm tánh, như Đức Thế Tôn nói: Chỗ thế gian không có ngã, nếu quán, ngã trở nên điên loạn, không phải Bạc-già-phạm có lý cuồng loạn, nên biết nhất định không có duyên, với cảnh không có mà giác, về lý không nên nói chấp nhận có phần ít xú có thể sinh tâm, không phải sở duyên của Phật.

Lại, phải nhất định không có duyên, cảnh không có mà giác, nói là không có, không thể biết, và vì không thể được, như Khế kinh nói: Đời trước không thể biết.

Lại, Khế kinh nói: Tác giả không thể được. Ý này biểu thị giác, phải nhất định có cảnh. Vì cảnh kia không có, nên không thể biết được. Nếu thừa nhận có giác duyên với cảnh không có sinh, thì đời trước lẽ ra có thể biết tác giả, lẽ ra có thể được không chướng ngại đối với không có. Cũng không thể nói là phần ít đối với không phải có, phần ít là cảnh phần ít không phải cảnh. Do không phải có này và không phải có kia, không thể nói là có hơn, kém.

Lại, nói là nhất định không có, vì thấy biết không có, như Khế kinh nói: Chỗ thế gian không có, ta biết, ta thấy, xứ ấy không có.

Kinh chủ giải thích nghĩa của Khế kinh này rằng: Ý nói người kia ôm lòng tăng thượng mạn, cũng đối với tướng hiện không thật có, cho là có thì ta chỉ đối với cái có, mới quán là có. Nếu khác với đây thì tất cả giác đều có sở duyên, duyên nào đối với cảnh có do dự hoặc có sai khác?

Giải thích như thế, chỉ theo ý mình không phải đối với không thật có, có tướng hiện?

Sao có thể nói là người tăng thượng mạn, cũng đối với tướng hiện không phải có, quán có.

Nếu đối với không thật có, có thể được tướng hiện, thì đối với xứ thứ mười ba, lẽ ra tướng hiện. Có thể được tướng không thật có đã nói như thế, tức vượt qua nhóm mười hai thứ được biết, nên

nhất định không có, khả năng quán tướng ấy vì thiếu nghĩa lý. Ý kinh không như vậy, về lý, thật sự nói người tăng thượng mạn, cũng đối với tướng chưa hiện cho là tướng đã hiện: Ta chỉ đối với hiện tướng, quán thành hiện tướng. Về mặt lý, lẽ ra phải chấp nhận có trí cảnh điên đảo, hẳn là, không có trí, không có cảnh mà sinh, nên tất cả giác đều duyên với cảnh có.

Do đó, đối với cảnh, được có do dự, nghĩa là ta ở trong cảnh đã trông thấy này, vì biết thích đáng (chánh tri) hay vì điên đảo? Tức vì do đó nên lý sai khác được thành. Đồng trong tướng có thấy có khác chẳng phải không có với có, một ít tướng có đồng nhau, sao ở trong đó được có khác nhau?

Chỉ đối với pháp có vì có sai khác, nên chỉ đối với cảnh có, giác mới có sai khác, chỉ giác của cảnh có, có lý sai khác được thành, không phải đối với có, không có, có thể nói sai khác.

Ở đây, Kinh chủ lại quyết đoán rằng, về lý tất nhiên phải như thế, vì đấng Bạc-già-phạm, ở chỗ khác đã nói: lành thay Bí-sô! Nếu các thầy có khả năng làm đệ tử ta, không có dua nịnh, không có lừa dối, có niềm tin, có siêng năng, ta sẽ dạy cho ông sao cho sớm được vượt hơn, ta sớm dạy cho ông sao cho được vượt hơn, ấy là biết tát là tát, phi tát là phi tát.

Kinh chủ kia cho rằng, đây là Đức Phật chỉ rõ

nghĩa có, không có. Do vì không xem xét tường tận, nên mới nói lời này: Tiếng tát trong đây là biểu thị diệu nghĩa, tiếng không phải tát biểu thị không phải diệu nghĩa. Nghĩa là có sức tà giáo trong thế gian, khiến đệ tử Phật sanh ra hiểu biết điên đảo, không phải diệu cho là diệu, diệu cho là không phải diệu. Đức Phật thì không như vậy. Do sức mạnh chánh giáo, khiến cho các đệ tử nhận hiểu, không có điên đảo. Đối với diệu, không diệu, có khả năng biết đúng như thật.

Như thế, gọi là vì ý kinh trong đây, về lý tát nhiên nên như thế. Kế Phật lại nói: Có trên là có trên, không có trên là không có trên. Chớ cho, trên biết tát, nói không phải tát, tức chỉ rõ đệ tử biết nghĩa có, và không phải có. Kế sau lại nói biết có trên, không có trên, vì khiến cho hiểu trên, biết tát, nói không phải tát, chính là biểu thị đệ tử biết nghĩa diệu, không phải diệu.

Nói diệu, không phải diệu: Là không có lỗi, có lỗi, có lỗi là có trên, không có lỗi là không có trên, nên có trên, không có trên, là biểu thị nghĩa diệu. Hoặc vì biểu thị trong diệu, không phải diệu, có hơn có kém nên lại vì nói có trên, không có trên khiến đệ tử biết rõ. Nếu giải thích nghĩa kinh như đây rõ ràng Phật nói pháp có nghĩa lợi lớn. Nghĩa là khiến đệ tử hiểu rõ nghĩa diệu, không phải diệu trong các pháp có khả năng đối với các pháp, phát siêng năng lớn, có đoạn, có tu, đến pháp thù thắng,

không phải chỉ khiến biết có và không phải có, có thể gọi là nói pháp có nghĩa lợi lớn. Lại, văn kinh này, đã nói trước, sau, đều phù hợp với cách giải thích của ta. Nghĩa là trong kinh này trước có nói:

Nếu có các pháp khiến cho các hữu tình có thể chứng, không thể chứng thắng giải tích của có, không. Đức Như Lai ở trong đó, được vô sở úy, có khả năng nhận biết rõ đúng về các pháp như thế.

Thế nào là ở đây, có khả năng nhận biết rõ đúng?

Nghĩa là biết rõ thích đáng các pháp như thế. Đây là đối với các pháp kia, trong thắng giải về dấu vết, có khả năng tác chứng, có không có khả năng, nghĩa là đối với sự biết rõ thích đáng, được vô úy, nghĩa là vì khéo thông đạt các pháp tánh, nên ý trong đây, nhằm biểu thị Đức Phật biết các pháp: Đây là làm chứng ngại, đây là đạo xuất ly. Đối với các pháp như thế, biết rõ không có trái ngược. Kế kinh lại nói: Nếu tiếng sư tử gầm chánh thật của Ta, có hoặc, có chứng ngại lành thay, Bí-sô khéo đến, cho đến nói rộng.

Sau kinh này, lại nói thế này: Bí-sô phải biết, đây là đạo định, đây không phải đạo định, cho đến nói rộng. Cho nên Kinh chủ đã giải thích nghĩa rất mê lầm, với ý nghĩa thô cạn đối với thức duyên không có làm chứng không thành, nên nói nhất định không có, vì thấy biết, không có, nên không

có duyên, thì không có giác, lý đó cực thành.

Lại, lời Kinh chủ kia đã nói, đã tự trái bỏ nhau, nghĩa là nói có giác và không phải có làm cảnh. Nếu giác cảnh có, thì không nên nói: Cảnh này không phải có.

Nếu cảnh không phải có, thì không nên nói giác này có cảnh, vì không phải có ấy đều là không .

Nếu cho rằng thể của cảnh giác này đều không có, thì phải nói thẳng, giác này không có cảnh, đâu có gì phải khiếp sợ, ôm lòng dua nịnh, xảo trá, giả vờ nói có giác, không có giác làm cảnh. Thế nên, nhất định không có duyên với không phải có mà giác.

Lại, Kinh chủ kia đã nói khi hai giác: Vòng tròn lửa, ngã sinh, thì cảnh không phải có, cũng không đúng, vì thừa nhận hai giác sinh, như nhận biết con người v.v... vì cũng có cảnh, nghĩa là như thế gian đến chỗ tối tăm, xa xôi, thấy sắc nơi gốc cây rồi bèn khởi nhận biết về con người, rồi nói như thế này: Nay ta thấy con người, không phải người như đã thấy có ít thật thể, không phải là giác đã khởi duyên với cảnh không có sinh, tức vì dùng sắc nơi gốc cây trụ kia làm sở duyên.

Nếu không như vậy, thì sao không cũng đối với chỗ không có gốc cây trụ v.v... khởi giác biết về con người này? Biết rõ vòng tròn lửa quay quanh, về lý lẽ ra cũng như thế.

Nghĩa là biết rõ vòng tròn sinh, chẳng phải hoàn toàn không có cảnh, tức sắc đốm lửa được quay nhanh chóng khắp vòng phương khác mà sinh, làm cảnh cho giác biết này, nhưng thể của sắc đốm lửa, thật sự không phải vòng tròn, mà khi biết rõ sinh cho là vòng tròn, là giác đối với hành tướng điên đảo của cảnh, không phải biết rõ vòng tròn này duyên với cảnh không có mà sinh.

Giác của ngã lẽ ra cũng so sánh với dụ này mà giải thích, nghĩa là giác ngã này duyên theo uẩn sắc v.v.... làm cảnh, chỉ có hành tướng phi ngã, nghĩa là ngã điên đảo mà sinh, chứ không phải cho rằng, sở duyên cũng có điên đảo, nên Khế kinh nói: Bí-sô nên biết, Sa-môn, Bà-la-môn v.v... ở thế gian các hữu chấp ngã v.v... Tùy quán thấy tất cả, chỉ ở năm thủ uẩn khởi, về lý, tất nhiên duyên uẩn mà khởi chấp ngã, vì khi thấy như thật về các uẩn, thì tất cả ngã kiến, đều được dứt trừ hẳn.

Thắng giải, tác ý so sánh với giác ngã này, nên biết, có nghĩa là Sư Du-già-thấy một ít tướng rồi tự sức của thắng giải ở trong đối tượng kiến, khởi hành tướng rộng, sinh giác như thế. Giác này duyên các uẩn làm cảnh.

Người ở chốn vắng lặng, nói như thế này: Tương sinh như thế, là quả của định thù thắng, nghĩa là sức định vượt hơn, ở trong vị định, dẫn tương sinh rộng, như đối tượng biến hóa. Lại, Kinh chủ nói: Nói trong lưới ảo thuật, duyên thấy không

thật có. Về lý cũng không đúng, tức trong kinh kia nói vì duyên có, nghĩa là kinh kia nói: Người thấy sự huyền hóa, dù chỗ chấp không có, mà chẳng phải không có tướng huyền. Nếu không thừa nhận như thế, thì tướng huyền lẽ ra không có.

Tướng huyền là gì?

Nghĩa là quả của ảo thuật, như người thần thông hóa ra sắc. Tướng huyền hóa như thế, có hiện hình thật. Từ huyền thuật sinh,

có công năng làm thể của cái thấy. Sự thật của đối tượng chấp là rốt ráo không nên trong kinh kia nói là không thật có. Do tướng có của các sự huyền không thật có, có thể mê hoặc rối loạn người khác, gọi là gây rối loạn mắt.

Lại, dẫn kinh nói vì biết không phải có. Như Khế kinh nói: Đối với không có dục, mà dục, thì có khả năng biết rõ như thật không có.

Cách giải thích này cũng không đúng, vì biết đối trị.

Lại, căn cứ ở đoạn diệt, nói là không có, nghĩa là dục kia đã dứt hẳn, nói là dục kia không có, chẳng phải nói dục này không có là chỉ rõ thể tánh không có.

Lại, nói thể gian ở trong mộng, mắt mờ nhìn thấy nhiều mặt trăng, cảnh thức v.v... không phải có về lý, cũng không đúng, vì thức trong mộng duyên nơi cảnh không phải có, không phải cực

thành. Nghĩa là do khi sắp ngủ, tính toán, tư duy, hoặc lúc đang ngủ, được thiên thần che chở, hoặc do các giới trong thân lẫn nhau trái nhau, nên trong phần vị ngủ đối với cảnh quá khứ, khởi giác ý niệm theo đuổi, nói là mộng, về lý chẳng phải có quá khứ không cực thành. Làm sao dẫn chứng có duyên hay không mà giác?

Những cảnh thấy trong mộng, đều là các đối tượng đã từng, thấy tái hiện lại, nhưng cảnh tái hiện ấy không phải chỉ đã thấy, như mộng thấy Bồ-tát là những đối tượng đã nghe nói, mà có thấy trong mộng như sừng thỏ, nghĩa là đã thấy con thỏ, thấy sừng, khiến cho trong mộng, do tâm mờ tối, trái nhau, nghĩa là ở một chỗ hòa hợp nhớ lại, hoặc trong biển cả có con thú mang hình dáng này, vì đã thấy nghe, nên nay mộng, gọi nhớ lại. Những cảnh mộng khác, so sánh với mộng này, nên tư duy.

Vì thế, nên mộng không thể chứng minh duyên với không có mà giác. Căn cứ ở mắt mờ thức cảnh, cũng chẳng phải không có. Nghĩa là nhận thức này được sinh ra, cũng duyên hình, hiển, do căn cơ có bị che mờ, nên nhận lấy cảnh không sáng tỏ, vì thế, nên ở trong cảnh, khởi lên sự nhận hiểu một cách điên đảo. Hành tướng dù đảo lộn, nhưng cảnh thật chẳng phải không có, vì người mắt mờ, phải ở chỗ có sắc, thấy đủ loại tướng chẳng phải sắc hoàn toàn không có. Khác với đây, lẽ ra thấy ở xứ không có sắc. Cảnh nhận thức duyên nhiều mặt trắng, cũng

chẳng phải không có, nghĩa là nhãn thức sinh, chỉ thấy một vàng trắng, do căn mắt biến đổi khác, phát nhận thức không sáng tỏ, giác mê loạn sinh, cho là có nhiều mặt trắng. Chẳng phải cho rằng, vì giác này duyên không phải có sinh, tức lấy mặt trắng làm cảnh cho sở duyên. Nếu không như vậy, thì ở xứ không có nên thấy, đã là xứ không có mặt trắng, tất nhiên, nhãn thức này sẽ bất sinh, nên thức này tức duyên mặt trắng làm cảnh. Nhưng nhận thức mộng v.v... duyên với cảnh có, sinh hành tướng rõ ràng, vì có khác nhau, nên như vị giác v.v... duyên nơi tâm, màu xanh v.v... Đâu thể dẫn chứng thành thức có duyên với không có? Nói đối với chẳng phải có, biết rõ là không có.

Giác này lấy gì làm sở duyên?

Duyên này ngăn dứt có chủ thể giải thích mà sinh, chẳng phải tức dùng không làm cảnh nơi sở duyên, nghĩa là ngăn dứt ở có chủ thể giải thích danh ngôn, tức là nói sự sai khác của chủ thể giải thích không có nên đối với chủ thể giải thích giả danh ngôn, không phải có nếu rõ giác sinh, ấy là tạo nên sự giải không có. Thế nên, giác này chẳng phải duyên với không có mà sinh.

Há là nói không có chủ thể giải thích là có, làm sao biết rõ, bác chủ thể giải thích kia là không?

Không phải rõ về giác sinh là bác bỏ thể danh ngôn, mà chỉ có thể hiểu rõ đối tượng giải thích kia

là không có, nghĩa là biết rõ sinh duyên ngăn dứt cảnh có, chẳng dùng không phải có làm cảnh mà sinh.

Những gì gọi là có thể ngăn dứt cảnh có?

Nghĩa là đối với không phải có mà khởi chủ thể giải thích. Giác này đã duyên chủ thể giải thích làm cảnh, không nên chấp giác này duyên nơi cảnh không có sinh, về lý tất nhiên phải như thế. Như thế gian nói: Không phải Bà-la-môn và vô thường v.v... Mặc dù ngăn dứt có khác, nhưng thể chẳng phải không có. Trong đây, trí sinh duyên ngăn dứt Phạm chí và tánh thường v.v... chủ thể giải thích, đối tượng được giải thích tức chủ thể giải thích này có thể ngăn dứt Phạm chí và tánh thường v.v... Đối với đối tượng giải thích tự mình là thân Sát-đế-lợi, chuyển biến các hành v.v... nhưng các thứ ngăn dứt hiện có giải thích sinh ngôn. Hoặc có đối tượng giải thích có, có đối tượng giải thích, không có tức đối tượng giải thích có như nói: Không phải Phạm chí, vô thường v.v...

Đối tượng giải thích không có như thuyết nói không có phải, không có vật v.v... Nhân ở đối tượng giải thích có mà sinh trí: Trí này, khởi đầu tiên, chỉ duyên chủ thể giải thích, ấy là có khả năng biết rõ đối tượng ngăn dứt không phải có, sau, khởi cũng là năng duyên, đối tượng giải thích có, biết ngăn dứt không phải có trong thể kia.

Nhân đối tượng giải thích không có mà sinh trí, khởi đầu, khởi sau, chỉ duyên chủ thể giải thích, ở trong đó, biết rõ đối tượng ngăn dứt là chẳng phải có. Nhưng chẳng phải có ngang bằng với danh, ngôn, chủ thể giải thích, đều không có đối tượng giải thích, cũng không có sai lầm, vì không phải có v.v... đều là thể không có.

Nếu đều thể không có, cũng là đối tượng giải thích, thì lẽ ra thể gian không có gì, không có nghĩa ngữ.

Có thuyết nói: Tất cả danh ngôn đều có đối tượng giải thích, gọi là chủ thể giải thích.

Nếu vậy, nói không phải có, không có vật v.v... và đầu thứ hai, tay v.v... thứ ba, có thể biểu thị pháp không có sở hữu thì danh ngôn lấy gì làm đối tượng giải thích? Mà nói đều có dùng duyên tướng này làm đối tượng giải thích này?

Nếu không có đối tượng giải thích mà có chủ thể giải thích thì lẽ ra nên không có đối tượng giác, mà có chủ thể giác sinh?

Đối tượng giác này đã không đúng, thì chủ thể giác kia làm sao như thế?

Sự so sánh này không bình đẳng, vì khi giác sinh, phải nhờ vào sở duyên, như người ốm yếu, phải nương dựa gậy. Các tâm, tâm sở khi pháp như thể sinh, tất nhiên phải nhờ bốn duyên, không phải như sắc v.v... Các chủ thể giải thích khởi, không

phải nhờ vào đối tượng giải thích, mà là do nhân sát-na đẳng khởi phát, tùy theo tự tâm, tưởng dục mà sinh, không phải nương, đối tượng giải thích mới khởi, nên kinh nói: Tiếng nói có, không nghĩa, pháp tâm, tâm sở khởi, tất nhiên, nhờ vào cảnh, nên kinh nói: Danh kia có sở duyên, chẳng phải có, không gọi là tên là có. Khi thông đạt vô ngã, chánh giác sinh, thì giác này tức duyên các pháp làm cảnh.

Như Khế kinh nói: Ngay bây giờ, dùng tuệ chánh quán các pháp vô ngã.

Kinh chủ mở đầu kinh kia, đã lập vấn nạn: Nếu có duyên tiếng, không phải có trước, thức năng duyên vì sở duyên nào? Nếu cho duyên tiếng kia làm cảnh, thì tìm tiếng không có, lẽ ra phát tiếng trở lại.

Nếu cho tiếng không trụ ở phần vị vị lai, thì vị lai có thật, sao lại cho là không có?

Nếu cho quá khứ, vị lai không có hiện đời, thì điều này cũng phi lý, vì thể của chúng là một.

Nếu có tự thể của phần ít khác nhau, thì khi xưa không có, hiện nay có, lý ấy tự thành, nên thức duyên chung.

Có chẳng phải có: Điều này cũng phi lý, vì trước kia tư duy, lựa chọn, đã nói giải thích trong thể Niết-bàn. Tiếng kia ở chỗ kia, đã nói: Như nói có tiếng, có trước chẳng phải có, có sau, không

phải có, cho đến nói rộng.

Trước ta đã giải thích: Vì đối với rốt ráo, không phải trên vật có nói có này, vì nói có này, tức đối với trên có, ngăn dứt pháp có khác mà lập. Nếu có vật thể riêng ở tiếng trước, sau, thì vì có thể ngăn dứt tiếng, nên nói nói chẳng phải có, nghĩa là tiếng này trong vật thể kia chẳng phải có. Các không phải có nhất định căn cứ ở có để nói.

Nếu trong vật thể không phải có rốt ráo, mà nói nói có thì sao không trái lý? Đã thế, Kinh chủ không nên lại nói. Nếu cho rằng tức duyên tiếng kia làm cảnh, do đây lần lượt khởi lên nhiều giải thích vẫn nạn.

So sánh lời nói có, không phải có đã giải thích trước, trong đây, duyên tiếng không phải có trước thức, duyên tiếng dựa vào xứ, không phải tức duyên tiếng, nghĩa là chỉ duyên các công cụ, chỗ nương tựa của tiếng, ở vị trí chưa phát tiếng, làm tiếng chẳng phải có. Như đối với không phải có, biết rõ là không có, tức duyên pháp có, ngăn dứt pháp khác mà khởi, tiếng này cũng nên như thế, đâu thể giải thích riêng?!

Nếu thừa nhận tức duyên tiếng kia làm cảnh, đã lập vẫn nạn lỗi, về lý cũng không thành, vì đã thừa nhận quá khứ, vị lai, mặc dù thể là có, nhưng không đồng với nghĩa có hiện tại. Tuy nhiên, không thành xưa không có, nay có, vì tác dụng không phải một

khác với thể. Với các nghĩa như thế v.v... về sau sẽ nói rộng.

Lại, làm sao biết được tiếng trước chẳng phải có?

Vì chưa sinh, nên tiếng này cũng đồng với nghi, nghĩa là ở trong đây đang tư duy, lựa chọn chung, phần vị chưa sinh của tiếng là có hay không, nên mới hỏi, đâu biết, tiếng trước đó chẳng phải có, làm sao chỉ đáp: Vì tiếng chưa sinh? Vì chưa sinh với nghĩa trước không có gì khác nhau. Vì đã chưa sinh, nên không thể làm nhân, chứng minh tiếng chưa sinh đều không có tự thể. Làm sao có thể dùng tiếng chưa sinh, không có để chứng minh cho thức, năng duyên lấy không có làm cảnh? Lại về sau sẽ nói.

Tất cả thức sinh, chẳng có thức nào không đều duyên pháp có làm cảnh. Vả lại, lại chẳng có pháp nào không phải có mà làm sở duyên với giác. Do trước đã quyết định lựa chọn, lý ấy cực thành.

Giác này đã không có, như trước ta đã nói: Vì cảnh sinh giác, lý tướng có được thành.

Nếu có các sự dùng tướng có này để nêu hàng đầu ở tâm, nên vững chắc lập tông: Quá khứ, vị lai, chắc chắn là có, vì công năng làm cảnh sinh các giác.

Lại, nên tư duy, lựa chọn như trên đã nói: Thật có, giả có, đều có thể sinh giác. Đã duyên quá khứ,

vị lai, cũng có giác sinh, quá khứ, vị lai là thật hay giả?

Có thuyết nói: Chỉ giả.

Thuyết kia nói không đúng, vì đối tượng nương tựa của pháp giả, là quá khứ, vị lai không có.

Nếu cho rằng hiện tại là đối tượng nương tựa của pháp giả kia, về lý, cũng không như vậy, vì không đợi nhau, nghĩa là không đợi hiện tại, cũng có năng duyên quá khứ, vị lai làm cảnh, các trí chuyển biến.

Trước đã nói rằng: Nếu có đối tượng chờ đợi, thì giác ở trong đó sinh là tướng giả có. Lại, đời hiện thấy các đối tượng nương tựa giả. Nếu khi đều dứt hết, giả không chuyển, nghĩa là đời hiện thấy các pháp giả có: Bồ-đặc-già-la, bình, áo, xe v.v... Lúc đối tượng nương tựa đã hết thì pháp giả kia không chuyển. Nhưng khi thấy các pháp hiện tại đã hết, thì vì quá khứ, vị lai, cũng có thể lập, nên lý đã bào chữa kia, nhất định không đúng. Lại, đối tượng nương tựa giả và chủ thể nương tựa giả, hiện thấy lần lượt không trái nhau.

Các pháp hữu vi lúc vận hành ở đời, quá khứ, vị lai và hiện tại không đều, làm sao dựa vào giả hiện tại lập quá khứ vị lai? Thế nên, quá khứ, vị lai không phải chỉ giả có.

Lại, chưa hề thấy trong vị trước sau, chuyển biến giả thành thật, thật thành giả. Nếu chấp vị lai

chỉ là giả có, nên thừa nhận hiện tại cũng giả chẳng phải thật. Hoặc thừa nhận hiện tại là có thật, nên phải thừa nhận quá khứ cũng là thật, chẳng phải giả.

Cũng thế, thuyết kia nói rất trái lý, nên phải nhanh chóng từ bỏ, không nên cố chấp.

Lại, giả chắc chắn không phải cảnh Thánh đạo, nghĩa là không phải các việc: Bình, áo, Bồ-đặc-già-la v.v... giả có là cảnh của Thánh đạo, nhưng các Thánh đạo cũng dùng các pháp hữu vi quá khứ, vị lai làm cảnh cho sở duyên. Nếu khác với đây, thì các pháp hữu vi quá khứ, vị lai tức không nên làm đối tượng nhận biết của trí nhãn hiện quán. Lại, khi hiện quán, nếu không thừa nhận các thọ quá khứ, vị lai v.v... làm sở duyên của trí nhãn kia, thì các pháp thọ v.v... trong tự thân, rốt ráo không được duyên hiện quán.

Vì lỗi chấp kia không thể duyên quá khứ, vị lai, nên không có hai thọ v.v... đều hiện hành, tức là Thánh đạo đối với các pháp hữu vi, không thể nhận biết khắp, ấy là trái với kinh nói: Nếu đối với một pháp chưa đạt, chưa biết, thì ta nói không thể tạo nên bờ mé khổ. Thế nên, Thánh đạo phải duyên quá khứ, vị lai, như căn cứ nên biết chứng đời quá khứ vị lai, không phải chỉ giả có có thể thành đối tượng nhận thức.

Như thế, căn cứ pháp khác, nên đoạn, nên

chúng và pháp môn khác nhau nên tu v.v... Tùy chúng thích hợp, đều là chứng minh quá khứ, vị lai, không phải chỉ nghĩa giả có có thể được thành, pháp giả nhất định không phải đối tượng dứt v.v...

Lại, giả và thật không thể nói nhất định là một, là khác, như chữ y của thế gian ba điểm được hình thành một, khác khó nói. Quá khứ, vị lai, đời nay, vị trước, sau khác. Sao có thể nói hai đời khứ, lại, thể chỉ là giả, căn cứ ở hiện tại lập.

Thế nên, luận kia trái với lý, không thuận với lời Thánh, không đáng thu nhận.

Đã nói nhất định có quá khứ, vị lai. Làm sao biết được đời kia nhất định có tướng?

Như phái Đối pháp đã nói, nên biết được. Các sư Đối pháp sao lại nói có?

Do có sự nhân, quả, nhiễm, lìa nhiễm. Tự tánh không phải giả nói là có thật, không phải như hiện tại được gọi là có thật. Nghĩa là quá khứ, vị lai kia không phải như sừng ngựa hoa đốm v.v... trong hư không, mà là rốt ráo chẳng phải không có. Như chiếc bình, y phục, đoàn quân, nhà, số, nhận lấy, cỡi v.v... chỉ là giả có, chẳng phải như hiện tại là tánh thật có. Vì sao? Vì không phải như sừng ngựa và hoa đốm trong hư không v.v... Các giả rốt ráo không có bình, y phục, đoàn quân, khu rừng, xe pháo, nhà cửa v.v... có thể được gọi là, có tánh nhân, quả v.v... Lại, không phải đã diệt và chưa, đã

sinh, có thể được nói là đồng có hiện thật.

Do lý như thế, chất chứa trong tâm, nên cố lập tông quá khứ, vị lai quyết định có. Khi các pháp hữu vi trải qua ba đời, thể tướng không có sai khác, tánh, có đâu thể riêng biệt.

Há hiện thấy pháp có đồng thời, thể tướng không khác mà tánh có khác. Như tánh trong, ngoài của địa, giới v.v... khác. Thọ bình đẳng mà tánh lạc của tự tha v.v... riêng khác. Tánh này và có, về lý chắc chắn không có khác. Tánh đã có khác, có thì có khác.

Do thể tướng của địa v.v... này dù đồng, nhưng có thể nói là tánh trong, ngoài khác nhau. Thể tướng của thọ v.v... lãnh v.v... dù đồng, nhưng có thể nói là tánh loại v.v... khác nhau. Lại, như mắt v.v... ở một nơi tiếp nhau, thể tướng của sắc được tạo thành tịnh đồng, mà ở trong đó, có tánh loại riêng, vì công năng thấy nghe v.v... khác nhau chẳng phải công năng ở trong đây khác với có mà có thể có sai khác công năng của tánh v.v... nhưng công năng thấy tức mắt v.v... có. Do công năng riêng, nên tánh có nhất định riêng. Vì thế, biết được các pháp có cùng lúc, thể tướng không khác, có tánh loại riêng khác.

Đã hiện thấy thể của pháp có cùng lúc, thể tướng không khác, tánh loại có riêng, nên biết các pháp khi trải qua ba đời, thể tướng chúng không

khác, tánh loại có riêng.

Như thế, khéo lập tông nghĩa của Đối pháp. Kinh chủ ở trong đó là bạn phụ tá Thượng tọa bộ, đã lập diệu chỉ của Tông, nêu lên gạn hỏi này: Nếu quá khứ, vị lai đều là có thì sao có thể nói là tánh quá khứ, vị lai?

Lời gạn hỏi này, về nghĩa đều không tương quan. Trong đồng là có thật, thừa nhận có các thứ, tánh có riêng, về lý cực thành. Luận ba đời có, cũng có thể gạn hỏi: Nếu quá khứ, vị lai đều không phải có, thì sao có thể nói đây là khứ, đây là lai? Tông nói "thường có căn cứ pháp có thể, do tự tánh khác với nhân duyên không đồng, chấp nhận có thể lập sự khác nhau của loại tánh có. Luận giả nói đời vị lai không có tự thể: Thể của đời quá khứ, vị lai đã chắc chắn không có, tự tánh, nhân duyên, không thể nói là khác, làm sao phân tích, phán quyết đời quá khứ, vị lai khác nhau như Thượng tọa bộ kia chỉ nhờ vào thật trong thể không có, giả vờ lập ngôn từ, còn có thể nói có đời quá khứ, vị lai khác, hướng chỉ ở đây nương vào tự thể thật có, dùng lý chánh đạo, mà không thể nói có đời quá khứ, vị lai riêng ư!

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 51

Phẩm 5: NÓI VỀ TÙY MIÊN (PHẦN 7)

Nói lược về nghĩa lý có, không của ba đời, tà, chánh có khác nhau như thế rồi. Vì muốn cho nghĩa này được quyết định sáng tỏ thêm, lại y cứ ở văn tụng, nhằm biểu thị rõ, rộng diệu chỉ của tông, tụng rằng:

*Ba đời có do nói
Vì quả cảnh hai hữu
Và ba đời là có
Nên gọi Nhất thiết hữu*

Luận nói: Thật có quá khứ, vị lai, hiện tại, vì hiểu rõ chánh lý giáo đều cùng cực thành.

Nếu vậy, ba đời do đâu mà khác nhau?

Khởi sự gạn hỏi, vấn nạn như thế sao không phải theo thứ lớp? Và lại, nên gạn hỏi gì?

Nghĩa là giáo lý. Ta dẫn giáo lý để thành lập tông mình: Quá khứ, vị lai, hiện tại có thật.

Về nghĩa có đã biện biệt sáng tỏ, dễ tư duy, lựa chọn.

Đã thế, hiện tại có thật, cực thành. Lý giáo nào

chứng minh quá khứ, vị lai là có thật?

Vả lại, do trong kinh, vì Đức Thế Tôn nói, nên cho rằng Đức Thế Tôn nói: Sắc quá khứ, vị lai còn vô thường, huông chi hiện tại. Nếu có thể quán sắc vô thường như thế, thì các chúng đệ tử bậc bậc Thánh học rộng, đối với sắc quá khứ, siêng năng tu nhàm chán, lìa bỏ. Đối với sắc vị lai, siêng năng dứt trừ sự mong cầu. Trong sắc hiện tại, siêng năng nhàm chán, lìa diệt.

Nếu sắc quá khứ chẳng thật có, thì chúng đệ tử bậc bậc Thánh học rộng, không nên đối với sắc quá khứ, siêng năng tu chán bỏ, do sắc quá khứ là có, nên chúng đệ tử bậc bậc Thánh học rộng đối với sắc quá khứ phải, siêng năng tu chán bỏ.

Nếu sắc vị lai không thật có, thì, chúng đệ tử bậc bậc Thánh học rộng, không nên đối với sắc vị lai, siêng năng dứt trừ hơn hờ mong cầu, vì sắc vị lai là có, nên chúng đệ tử bậc bậc Thánh học rộng, đối với sắc vị lai, siêng năng dứt trừ mong cầu.

Lại, Khế kinh nói: Phật bảo Tôn giả Xá-lợi-phất: Ngoại đạo Trượng Kế hốt hoảng phát ra lời nói bất thiện, tìm cầu, không xem xét, tư duy, lựa chọn. Ngoại đạo kia do ngu đần, không sáng suốt, thốt lên lời nói thế này: Nếu nghiệp quá khứ tận diệt, biến hoại, đều không có chi cả. Vì sao? Vì dù nghiệp quá khứ đã biến hoại diệt hết, nhưng cũng có duyên gì mà biết được?

Đây là đã dẫn Khế kinh nói có quá khứ, vị lai, nhất định là liễu nghĩa, không hề có chỗ khác quyết định ngăn dứt, cũng như Bồ-đặc-già-la v.v... nghĩa là dù chỗ nào cũng nói có Bồ-đặc-già-la mà có thể nói là thật không có tự thể.

Lại, Khế kinh đều vì ngăn dứt rõ ràng, nên do đó nói có mà Bồ-đặc-già-la trong Khế kinh hiện có đều phi liễu nghĩa.

Lại, như kinh nói: Hại cha mẹ. Về lý, lẽ ra cũng là kinh bất liễu nghĩa, vì kinh khác nói là nghiệp Vô gián. Vì Vô gián, sẽ đọa Nại-lạc-ca.

Lại, như kinh nói: Các người quen theo dục, không có nghiệp ác nào mà không làm.

Kinh này lẽ ra cũng là kinh bất liễu nghĩa, vì trong kinh khác ngăn dứt các bậc thánh, vì do tư duy gây ra các nghiệp ác.

Các loại như thế v.v... tùy theo sự thích ứng, phải biết chẳng phải kinh này rõ ràng, quyết định nói có đời quá khứ, vị lai rồi. Lại, ở chỗ khác, quyết định rõ ràng ngăn dứt có quá khứ, vị lai, mà có thể dùng sự so sánh để biết kinh ấy phi liễu nghĩa. Nhưng quyết định này là thuyết liễu nghĩa, vì vượt qua tướng không liễu nghĩa của kinh khác, nên luận giả hoảng hốt sao lại nói rất nhẹ, chỉ trái với Tông mình. Kinh lại xếp vào bất liễu.

Há không là cũng có kinh ngăn dứt quá khứ, vị lai hay sao?

Như trong kinh Thắng Nghĩa Không nói: Vị sinh của nhãn căn không có từ đâu đến. Khi nhãn căn diệt, không có đối tượng tạo nghiệp. Xưa không có, nay có, có rồi, lại không. Nếu đời vị lai, trước đó đã có nhãn căn thì không nên nói: Xưa không có, nay có.

Lạ thay, do sự thấp hèn che lấp tâm họ, nên trong nghĩa thô cạn, không thể thấy sáng suốt. Và lại ta sẽ giải thích cho ông, làm sao biết được vấn đề nan giải đó.

Do Khế kinh sau này, trước đó đã trở thành phi liễu nghĩa rồi, chứ không phải do ở trước, nên kinh sau này mới trở thành không liễu nghĩa. Tuy nhiên, căn cứ ở kinh này để nói về kinh Thắng nghĩa Không, dựa vào kinh này không thể ngăn dứt có quá khứ, vị lai, không thể ngăn dứt là hiện hành, tạo tác mà nói, có thể ngăn dứt quá khứ, vị lai là thật có.

Tuy nhiên, về phần vị sinh của nhãn căn này, và lời nói: Không có từ đâu đến v.v... nên xem xét tâm, tư về lời nói này có ý nghĩa gì.

Nếu phần vị sinh của mắt, được thừa nhận thể nó là có, thì có vị lai, nghĩa ấy đã thành.

Nếu chấp cũng không có, thì có nghi ngờ, lo lắng gì mà nói vị sinh của mắt không có từ đâu đến?

Chẳng phải các thể không có mà có từ chỗ đến,

đâu cần nhọc công ở đây, ngăn ngừa từ đâu đến? Chỉ nên nói một cách rõ ràng: Vị sinh chẳng phải có. Đã ngăn dứt phần vị sinh có từ đâu đến, nên biết Đại sư không thừa nhận có riêng.

Ở chỗ chứa nhóm hiện tại, mất từ nơi đó đến. Kế sau nói: Khi mất diệt, vì không có chỗ tạo tác, nhóm tập. Do thế gian có phái tà luận nói vị sinh của nhãn căn từ vàng lửa đến. Lúc nhãn căn diệt, tạo tác nhóm hợp trở lại. Vì ngăn dứt tà luận kia, nên nói hai câu kinh này:

Hoặc ngăn dứt nhãn căn sinh ra từ tự tánh, khi mất, sẽ trở về với tự tánh đó, nên nói lời nói ấy.

Hoặc ngăn dứt nhãn căn do tự tại sáng tạo, nên nói văn của hai câu kinh như thế này. Nghĩa là ngăn dứt nhãn căn có tác giả vượt hơn, nhằm nói lên nhãn căn kia có nhân quả lệ thuộc nhau, tức Luận giả kia đã dứt trừ tông người khác để hiển bày ý riêng nói: "Xưa không, nay có, có rồi, lại không". Văn của hai câu kinh, này nói trong đây là xưa không, nay có, ấy là nhằm nói lên xưa không có chỗ tập hợp, mà từ nhân duyên tự nó sinh. Hoặc có muốn cho nhân là chỗ chứa đựng quả, chính vì thế, nên Đức Phật nói quả trong nhân xưa không có, chỉ do nhân kia có quả khởi riêng. Hoặc ở đây vì biểu thị khi nhãn căn sinh, có thể đến từ chỗ phần vị chưa đến từ xưa đến nay. Căn cứ vào nghĩa này để nói xưa không, nay có.

Theo ý văn kinh này, về lý tất nhiên như thế, nên, kể lại nói: Có rồi, lại không. Đây là biểu thị sự khởi tác dụng, dẫn đến tự quả. Xong rồi, trở lại không đến như phần vị chỗ xưa không có tác dụng.

Nếu Đức Phật vì ngăn dứt quá khứ, vị lai là có, sẽ phương tiện nói xưa không v.v... thì, như câu trước nói: Xưa không, nay có, câu sau, nên nói: Cái có lại không. Đã chẳng nói không có, chỉ nói: "Lại không", thì biết chẳng thừa nhận quá khứ là không có. Không phải tông của ông thừa nhận quá khứ có, mà chỉ nói không có nhãn căn ở vị lai.

Như có thể dẫn Khế kinh này làm chứng, để nói lời nói này rồi.

Đức Thế Tôn lại quán sẽ có.

Vì mê ý nghĩa của Khế kinh này, nên cho rằng: Không có quá khứ, vị lai, tăng trưởng tà kiến chê nhân, chê quả.

Vì ngăn dứt tà kiến kia, nên Đức Phật lại nói thế này: Có nghiệp, có dị thực, tác giả không thể được. Đây là nói lên phải có nghiệp nhân quá khứ, mới có quả dị thực vị lai khởi, chứ chẳng phải lại có riêng tác dụng của tác giả, nên chỉ rõ không có thật ngã, chỉ quyết định có nhân quả lệ thuộc nhau.

Đức Như Lai nói kinh Thắng nghĩa Không này, không phải vì muốn ngăn dứt quá khứ, vị lai thật có, vì không có trái với nghĩa kinh đã dẫn trước nên Khế kinh trước là thuyết liễu nghĩa.

Có thuyết nói: Nhất định có kinh nói ngăn dứt quá khứ, vị lai, như Khế kinh nói: Đối với không có kết của nhãn nội, như thật biết rõ ta không có kết của nhãn nội. Lại, Khế kinh nói: Đây không có, kia không có. Lại, Khế kinh nói: Hai pháp kia không có noãn.

Kinh kia không phải chứng, tức trong kinh kia có văn chứng minh thành quá khứ, vị lai có, như kinh kia nói: đối với có kết của nhãn nội, như thật biết rõ ta có kết của nhãn nội", tức không phải phần vị tâm thiện có kết hiện hành, nên biết kinh kia nói về quá khứ, vị lai.

Lại, kinh kia nói: Hành có, thức có, tức không phải quả dị thực, nhân Dị thực đều có, nên biết được kinh kia nói có quá khứ, vị lai.

Lại, kinh kia nói: Phật bảo hai Bí-sô! Ta có bốn câu pháp môn, sẽ vì thầy giảng nói. Đây là chứng minh trong thân, chắc chắn có vị lai. Thể của ngữ văn v.v... vì làm thuyết sẽ nói nên biết được kinh kia nói có quá khứ, vị lai. Tuy nhiên, kinh kia nói kết v.v... không có là chỉ rõ không thành tựu, không tạo, không được, như quyết định kinh nói có quá khứ, vị lai, kinh quyết định ngăn dứt, vì không hề thấy có.

Ta dẫn chứng kinh nói có quá khứ, vị lai. Về lý, nên phải thừa nhận là thuyết liễu nghĩa chân thật. Kinh liễu nghĩa chân thật đã dẫn ở trước, đã

chính thức dứt trừ chấp phi liễu nghĩa. Kinh này và kinh kia chấp, quyết định trái nhau.

Kinh chủ ở đây muốn dùng sức mạnh đàn áp, khiến không phải liễu nghĩa, giải thích rằng: 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.

Căn cứ nghĩa như thế, để nói có quá khứ, vị lai, chứ không phải cho rằng quá khứ, vị lai có thật như hiện tại, nên nói có quá khứ, vị lai kia, chỉ căn cứ hai tánh nhân quả từng sẽ, không phải thể thật có.

Đức Thế Tôn vì ngăn dứt kiến chấp chê bai nhân, quả, căn cứ ở nghĩa "từng, sẽ", để nói có quá khứ, vị lai. Vì tiếng có nói rõ chung pháp có, không có, như thế gian nói: Có đèn, ở trước không có đèn, về sau, không có. Lại, như có người nói: Có đèn đã tắt, chẳng phải nay ta mới tắt. Nói có quá khứ, vị lai, nghĩa ấy lẽ ra cũng như thế. Vì nếu không đúng, thì tánh quá khứ, vị lai sẽ không thành.

Cách giải thích trên đây, có người nói chắc chắn không phải là thuyết tốt. Vì không thừa nhận có thật đời quá khứ, vị lai, nên có giả, lý như trước không thành, nên không chấp nhận lại có nghĩa có khác, làm sao phán quyết trong kinh nói có, mà nói là ta nói có đời quá khứ, vị lai?

Mặc dù nói quá khứ đã từng có, nên gọi là có, vị lai sẽ có, vì có nhân quả, mà thật ra, phương tiện

giả dùng môn khác để nói hiện tại đâu có quan hệ gì với quá khứ, vị lai!

Kinh chủ giải thích: "Chúng ta cũng nói có quá khứ, vị lai ấy", chỉ là lời nói giả dối, chung quy không thể bày tỏ nghĩa có quá khứ, vị lai!

Nếu đời quá khứ, vị lai chỉ là "từng, sẽ", thể của pháp thật sự lẽ ra đều phải gọi là có. Hoặc nếu thừa nhận có, thì không nên nói hai đời quá khứ, vị lai chỉ là từng, sẽ.

Lại, nếu thật sự không vì từng có, nên cũng nói quá khứ là thật có, thì hiện tại dù tánh có thật, nhưng vì không phải từng có, nên lẽ ra chấp thành không có, quá khứ, nên chung cả với từng có và không thật có. Tức do lý này so sánh nói vị lai. cũng nên chung cả sẽ có và không thật có. Tuy nhiên, ở trên thể quá khứ có thật, cũng có phần ít có thể gọi từng có. Do đó, được thành tánh có của quá khứ.

Thế, trên thể của vị lai có thật, cũng có phần ít có thể gọi là sẽ có.

Do đó được thành tánh có của vị lai.

Thế gian hiện thấy, đối với pháp có thật, có thể nói "từng sẽ", không hề thấy, đối với pháp không thật có thật, nói nghĩa "từng sẽ", như Xá-lợi-tử bạch Đức Thế Tôn: "Bí-sô Xiển-đà, xưa từng ở ấp của một Bà-la-môn, qua nhà khát thực", khi nói lời này tức nhà kia hiện có. Đức Thế Tôn cũng nói:

"Bí-sô Khánh Hỷ vì Thượng tọa bộ... cho đến nói rộng".

Vì khi nói lời nói này, Khánh Hỷ hiện có là đã đối với sự quá khứ, vị lai có thật, nên lý "tùng sẽ" khéo thành lập. Lại, nếu quá khứ, vị lai không có thật, không có gì ngăn cản kiến chấp chê bai nhân, quả. Nghĩa là nếu có thật quá khứ làm nhân, có thể cảm có thật vị lai làm quả mà bác bỏ không có ấy, gọi là kiến chê bai nhân, quả. Nếu nhân, quả ở đời quá khứ, vị lai không có thật, đối với không, chấp không có há gọi là chê bai?!

Đâu thể vì ngăn dứt kiến kia, nên nói có quá khứ, vị lai? Há không phải là ở trước đã nói: Tùng, sẽ là có. Ta trước đây cũng nói: Nên có cả có và không?

Lại, ở đây có lý riêng gì chỉ căn cứ tùng, sẽ có, để nói có quá khứ, vị lai, mà không phải căn cứ ở không phải tùng, sẽ, để nói không có hiện tại?

Thuyết ở đây vì cũng có công năng ngăn dứt thường kiến, nên lời nói của Kinh chủ kia không có nghĩa lý sâu xa. Lại, trước ta nói: Lời nói tùng, sẽ có, là chỉ dùng môn khác để nói cái có hiện tại không quan hệ quá khứ, vị lai.

Sao có thể ngăn dứt? Nói tiếng có, biểu thị chung cả có, và không có tức điều này cũng phi lý, vì không cực thành. Chấp có công năng thông suốt, rõ ràng, giả như Thành Thật nói, nhưng đời cực

thành có, chỉ biểu thị có. Không hề thấy có tiếng có, chứng tỏ là không có.

Sao vừa mới nói tiếng có rõ ràng chung, mà thế gian nói là có đèn, trước đây không có, sau có đèn không có?

Lý như tiếng, giải thích về tiếng này, trước đã nói, sau, sẽ lại giải thích. Nếu không đúng, thì tánh quá khứ, vị lai sẽ không thành, về lý cũng không đúng, vì tiếng kia không thành.

Không phải quá khứ kia có tánh quá khứ, không phải vị lai kia có tánh vị lai. Chẳng phải không có tự thể, mà có thể đặt tên tánh, nên tánh quá khứ, vị lai không thành lập.

Hoặc Kinh chủ kia phải đủ thứ vất vả lại nhọc nhằn, để thành lập quá khứ, vị lai là tánh thật có. Không đúng, thì tánh hai đời sẽ không thành.

Như thế, lại như tông kia nói, kinh nhất định không thể giải thích có quá khứ, vị lai, không phải vì tông kia không thể giải thích, nên bỏ kinh mà đáng Thiện thế đã nói. Cho nên, phải tin biết quá khứ, vị lai là có thật.

Kinh chủ lại giải thích kinh Trượng Kế rằng: Mặc dù nghiệp quá khứ mà cũng vẫn có. Căn cứ ở kinh đã dẫn kia, trong hiện tại nối tiếp nhau với công năng cho quả, mật thuyết là có.

Nếu không đúng, thì nghiệp quá khứ kia, hiện tại thật có tánh quá khứ. Há trở thành lý tất nhiên

như thế?

Vì đấng Bạc-già-phạm ở trong Khế kinh Thắng nghĩa Không, nói: Vị sinh của nhân căn không từ đâu đến, cho đến nói rộng.

Ở đây, như người ngu, ở giữa dòng nước chảy xiết, dùng thuyền buộc vào thân người, với hy vọng thuyền dừng lại không trôi, chẳng bao giờ có việc ấy.

Vả lại, trong hiện tại nối tiếp mà Kinh chủ kia đã chấp, với công năng cho quả, người trí xem xét đế, tìm kiếm tướng ấy, rốt ráo, không thể được.

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 sở chấp, tùy theo vào công năng của cội, huân tập hạt giống tăng trưởng, pháp không mất v.v..., chỗ nào cũng đều đả phá, những loại ấy há có thể chứng ngại kinh liễu nghĩa này!

Đã nói nói có, khiến trở thành không phân biệt. Nếu thừa nhận có, như Kinh chủ dẫn chứng công năng, cũng không nên do đó nói pháp không thành có. Chớ cho vì nhân kia không có, nên cũng nói công năng không có, vì nhân duyên khác nhau không thể được.

Lại, Đức Thế Tôn nói không đồng với ý Kinh chủ kia, nghĩa là Đức Phật xác minh: Nghiệp dù quá khứ tận diệt, biến đổi hủy hoại, nhưng cũng có.

Nghiệp quá khứ kia dẫn dắt công năng cho quả, nếu thừa nhận hiện tại có ở trong nối tiếp nhau, nhưng thể không phải quá khứ tận diệt, biến hoại làm sao Kinh chủ dựa vào kinh mà có thể nói lời ấy? Nếu phải nhất định vậy thì Phật nên nói rõ, dù nghiệp quá khứ có tận diệt biến hoại đi chẳng nữa, nhưng đối với trạng thái nối tiếp nhau vẫn có công năng của nghiệp kia.

Đức Phật chỉ nói: Nghiệp kia cũng có, nên biết thật có nghiệp quá khứ.

Lại, Đức Phật chỉ nói nói có quá khứ làm sao biết nhất định căn cứ ở công năng để nói? Há không phải đã nói hay sao? Nếu không đúng, thì nghiệp quá khứ kia hiện tại thật có tánh quá khứ há thành? Ở văn trước, ta há không đã nói. Văn trước nói gì? Nghĩa là nói về thể tướng. Mặc dù không có khác nhau, nhưng ở trong đó thấy có tánh riêng.

Như thế, đã nói về tánh có không đồng. Các thầy ở trong đó, ai có khả năng nói về quá khứ, vì căn cứ ở nghĩa như thế? Có tụng rằng:

*Thể tướng các pháp một
Công năng có nhiều tánh
Nếu không biết như thật
Gọi ở ngoài Phật giáo.*

Nhưng kinh Thắng Nghĩa Không đã dẫn, như trước đã giải thích chung ở Tông kia không phải chứng. Lại Tông kia không thừa nhận có thật

nghiệp quá khứ, mà kinh không nói, có rồi lại không.

Làm sao có thể dẫn chứng thành nghĩa có thật kia? Nên theo ý mình xảo quyết vì giải thích sai lầm, không thể trái bỏ với thật có quá khứ, vị lai.

Ở đây, Thượng tọa bộ giải thích về kinh ở trước rằng: Nếu sắc quá khứ, không thật có, các chúng Thánh đệ tử học rộng không nên đối với sắc quá khứ siêng tu chán bỏ, cho đến nói rộng.

Ý kinh này nói: Nếu sắc quá khứ không phải sắc quá khứ, thì, chúng Thánh đệ tử học rộng, không nên đối với sắc quá khứ, siêng tu nhằm bỏ, nên như hiện tại siêng năng chán lìa diệt. Hoặc nếu sắc quá khứ trong nối tiếp nhau của mình, người không phải từng lãnh nạp, thì chúng Thánh đệ tử học rộng, không nên siêng tu chán bỏ. Phải từng lãnh nạp, mới có thể chán bỏ, chưa hề lãnh nạp, thì chán bỏ cái gì? Vì sắc kia là quá khứ và vì quá khứ từng lãnh thọ, nên chúng Thánh đệ tử học rộng, đối với sắc quá khứ mới, siêng tu chán bỏ.

Lại, giải thích kinh Trưởng Kế thứ hai rằng: Nghiệp quá khứ kia cũng có thể nói có, vì có nhân duyên, nên có tùy theo giới, vì chưa có khả năng ngăn dứt sự nối tiếp nhau kia, nên quả dị thực kia vì chưa thành thực, sau cùng mới có công năng dẫn dắt dị thực, nhưng đời quá khứ, vị lai không có thật thể.

Thật đáng buồn cười cho cách giải thích nghĩa kinh như thế ! Ở đây, Há có thể ngăn dứt thật có quá khứ, vị lai? Giải thích sai lầm như thế, kinh Nhất Thiết Trí há có thể dùng trang nghiêm cho phương cõi Ấn-Độ? Vả lại, Thượng tọa bộ kia, đầu tiên giải thích dẫn chứng kinh trước, nêu cho kinh trước có nghĩa thế này: "Nếu sắc quá khứ không phải là quá khứ, không nên ở trong đó, siêng tu chán bỏ, nên như hiện tại, siêng năng nhằm chán lìa diệt", thì đây không phải ý kinh, uổng công nhọc sức bày ra. Vì nếu sắc kia không phải quá khứ, thì lẽ ra là hiện tại, hoặc là vị lai? Thế thì không nên chỉ như hiện tại. Lời nói này trái ngược lại tức 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 quá khứ", không phải nói: "Nếu sắc quá khứ không thật có".

Lại kinh kế sau, nên nói thế này: "Vì sắc quá khứ không phải quá khứ", không phải nói: "Vì sắc quá khứ là có văn kinh đã không đúng", thì cách giải thích kia nhất định là sai. Nếu cho rằng kinh trước có nghĩa như thế. Nếu sắc quá khứ không thật có quá khứ, không nên ở trong đó siêng tu chán bỏ, vì không phải đối với pháp không có, có thể tu chán bỏ, phải là sắc quá khứ có tánh quá khứ, mới có thể ở trong đó siêng tu chán bỏ. Như sắc hiện tại có tánh hiện tại, mới có thể ở trong đó siêng năng chán

lìa diệt, cùng với cách giải thích của ta, nghĩa ấy không có khác nhau, lại càng chứng tỏ trở thành quá khứ có thật. Do đó, cách giải thích kia chỉ? Uổng nhọc công sức, nhất định không thể ngăn dứt quá khứ có thật.

Thượng tọa bộ như trước, giải thích kinh thứ hai, có một ít nghĩa lý mà kinh kia đã nói, nghĩa là từng nhận lãnh thì siêng tu chán bỏ, chưa từng lãnh thọ thì chán bỏ cái gì? Tuy nhiên, không biết Thượng tọa bộ kia giải thích kinh này, là muốn làm sao ngăn dứt quá khứ thật có. Nếu không thật chán bỏ vô ích, thì sự giải thích kinh Trượng Kế không đúng, vì pháp không có, không thành tánh nhân duyên.

Thượng tọa bộ kia nói tùy theo giới, tức không có đối tượng giải thích, vì tông của một sát-na không có nối tiếp nhau, vì pháp không chẳng thể chiêu cảm dị thực. Vì không đúng, thì sự sinh tử lẽ ra vô cùng. Do đó, ta nói thật có quá khứ, vị lai.

Lại, vì phải đủ hai duyên, thức mới sinh. Nghĩa là Khế kinh nói thức có 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 thật có thì năng duyên thức kia lẽ ra phải thiếu hai duyên. Trong đây, Kinh chủ nói thế này: Nay đối với nghĩa này, lẽ ra phải tầm, tư chung, ý pháp làm

duyên sinh ra thức, nghĩa là pháp như ý tạo ra duyên chủ thể sinh, vì pháp chỉ chủ thể tạo ra cảnh cho sở duyên. Nếu pháp như ý tạo ra duyên chủ thể sinh sau trăm ngàn kiếp vị lai sẽ có pháp kia là sao?

Hoặc cũng sẽ không có làm chủ thể sinh duyên sinh thức thời nay. Lại, tánh Niết-bàn trái với tất cả sinh, lập thành chủ thể sinh, không đúng với chánh lý.

Nếu pháp chỉ có thể làm cảnh cho sở duyên, thì ta nói quá khứ, vị lai cũng là sở duyên. Lời nói này của Kinh chủ trái với đạo biện luận, nghĩa là phái Đôi pháp nói như thế này: Phật nói hai duyên, chủ thể sinh ra thức:

Đây tức là chỉ nói thật và nhờ nương tựa, vì căn, và cảnh mới có thể sinh ra thức.

Chỉ vì hai thứ căn và cảnh dùng có làm tự tánh, chẳng phải không mà có thể thuộc về hai duyên. Do đó, biết Đức Phật đã dùng phương tiện ngăn dứt không làm sở duyên cho thức cũng được khởi, đã duyên quá khứ, vị lai, thức cũng được sinh, nên biết được thể quá khứ, vị lai là có thật.

Các tông kế thừa đã vậy, mà Kinh chủ nói: Như có, không cũng có thể làm cảnh cho sở duyên, chỉ trái bỏ Phật, không phải Tông chỉ của Đôi pháp. Các sư đối pháp kế thừa ý chỉ Phật, đặt lên hàng đầu ở tâm, đều nói lời này: Quá khứ, vị lai, chắc chắn thật có.

Nói: "Đã nói nghĩa này, nên tâm, tư chung", nên chung tâm, tư pháp nào trong đây? Nghĩa là duyên sinh, đối tượng nương tựa của ý thức. Pháp là sở duyên, có thể sinh ý thức. Chỗ dựa, duyên đồng với nghĩa duyên sinh riêng. Phật nói hai duyên, chủ thể sinh ra thức. Nếu đối tượng nương tựa thiếu, thức chắc chắn không sinh, nếu sở duyên không có, thì thức cũng không khởi. Hai thứ đều có, là duyên thức sinh. Đối với nghĩa sáng rõ, còn tâm, tư nghĩa nào?

Nếu cho rằng ý căn cùng với chỗ sinh ra thức, có một loại nối tiếp nhau, Vô gián dẫn sinh, có thể gọi là chủ thể sinh. Pháp không đúng. Nhãn căn và sắc, hướng về nhãn thức sinh, lẽ ra không phải chủ thể sinh, và thức kia không phải nhãn thức, là một loại nối tiếp nhau Vô gián dẫn sinh.

Lại, pháp sẽ sinh đến gần đời vị lai, đối với ý thức cũng không phải chủ thể sinh, vì pháp kia cũng không phải với chỗ sinh ra thức, là một loại nối tiếp nhau Vô gián dẫn sinh. Nhưng Kinh chủ kia tự thừa nhận cũng là chủ thể sinh. Do Kinh chủ tự nói: Sau trăm ngàn kiếp, sẽ có, không thật có và Niết-bàn sao làm duyên chủ thể sinh thức hiện nay? Nếu pháp sẽ sinh đến gần đời vị lai. Đối với ý thức hiện nay, cũng không phải chủ thể thức hiện nay.

Sao chỉ nói sau trăm ngàn kiếp, sẽ có không thật có và Niết-bàn?

Như thế nào là làm duyên có thể sinh thức hiện nay? Nên Kinh chủ nói về ngũ cũng có lỗi. Trong đây, đáng Thiện Thệ quyết định phán rằng: Chỗ dựa, sở duyên đều là chủ thể sinh ra thức, đều nối tiếp nhau riêng cũng là chủ thể sinh, như mẹ là chủ thể sinh, là thể gian cực thành.

Lại, Kinh chủ nói: Như thế nào sau trăm ngàn kiếp vị lai, sẽ có các pháp?

Vì chủ thể sinh, duyên sinh, thức hiện nay: Lẽ ra cũng gạn hỏi Kinh chủ kia: Pháp sẽ sinh gần vị lai năng sinh thức hiện nay là sao?

Vì căn cứ ở sự nhiễm, là nhiễm của nhân, quả. Hoặc xa hoặc gần, tánh đều bình đẳng. Lại, tự tánh của tất cả pháp đều không có tác dụng, tác giả, không nên ở đây, chấp nhất định sự khác nhau giữa chủ thể sinh, đối tượng sinh. Cho nên, tất cả pháp có tự thể, nghĩa là đều chỉ làm sở duyên, chỗ dựa của thức, chẳng phải nói tiếng "chỉ" để làm sáng tỏ có thức, dùng pháp thể không có làm cảnh cho sở duyên.

Kinh chủ ở đây tự vấn nạn giải thích: Nếu không có làm sao thành cảnh cho sở duyên? Ta nói cái có kia dường như thành sở duyên.

Làm sao thành sở duyên?

Nghĩa là từng có, sẽ có, không phải khi nhớ lại sắc, thọ v.v... quá khứ, như hiện quán rõ ràng sắc kia là có, chỉ nhớ lại tướng từng có của sắc quá khứ

kia. Quán ngược vị lai sẽ có sắc vị lai cũng thế, nghĩa là như tướng sắc đã từng nhận lãnh trong hiện tại.

Cũng thế, sự nhớ lại quá khứ là có, cũng như tướng sắc đã thọ nhận ngay trong hiện tại. Như thế, quán ngược vị lai là có.

Nếu hiện tại có nên trở thành hiện đời, nếu thể hiện tại không có, thì lẽ ra thừa nhận có duyên, không có thức cảnh, lý đó tự thành.

Sư phái Thí dụ tha hồ tham dự thể tục, vì tuệ giải hiện có đều thô cạn, nên không phải giống như ánh nắng gay gắt, rừng rậm như thế, có thể dùng trí cạn thể gian để xứng lượng chỉ là thành tựu giác thanh tịnh, lường xét cảnh tức diệu giác, cảnh sở quán.

Nếu các thể gian giác ngộ sự bất tịnh, thì phải đã từng lãnh thọ, mới có thể gợi nhớ lại. Nhân tâm, tư này, đời quá khứ, vị lai khác nhau, về lý, tất như thế.

Người kia ở vị lai, do chưa lãnh nạp, quán rất mờ tối. Người giác thanh tịnh, quán quá khứ, vị lai, dù chưa thọ lãnh, quán rất sáng tỏ. Nếu quá khứ, vị lai có như trở thành sở duyên, đối với gốc cây, duyên con người, đối với khối đất duyên bò câu. Há có thể các đối tượng đó có như trở thành sở duyên? Nên đối với quá khứ, vị lai, duyên khác, có khác, không thể cái có ấy như trở thành sở duyên,

có căn cứ ở từng, sẽ, vì duyên căn cứ ở hiện tại.

Lại, sư kia tự nói trước sau trái nhau, nghĩa là trước đã nói không phải khi nhớ sắc, thọ đó thành có, như hiện tại rõ ràng quán pháp kia là có chỉ nhớ lại tướng từng có của sắc, thọ v.v... đó thì sau, không nên nói: Như tướng sắc đã từng nhận lãnh hiện tại.

Như thế, nhớ lại quá khứ là có, do không phải lúc hiện tại nhận lãnh sắc tướng, nhận lãnh tướng từng có, chỉ nhận lãnh hiện hữu, cũng không phải khi nhớ lại sắc quá khứ, là nhớ lại tướng hiện hữu, mà chỉ vì nhớ lại tướng từng có. Nhận lãnh hiện tại, và nhớ lại quá khứ, tướng hiện từng có, rõ ràng khác nhau!

Nếu như hiện hữu nhớ lại quá khứ, mà nói cái có kia như trở thành sở duyên, tức là thật có quá khứ cực thành. Vì như hiện tại đang nhận lãnh tướng thật có. Như thế, nhớ lại quá khứ là có.

Đã thừa nhận cái có kia như đã nhớ lại. Sao thể quá khứ chẳng phải thật có? Nên thuyết sau kia tự trái với tông trước.

Lại, sư kia đã nói: Nếu như hiện hữu có nên trở thành hiện đời. Nếu thể hiện tại không có, thì phải thừa nhận có duyên không có cảnh thức.

Vấn đề này, trước đã nói. Trước nói là sao?

Nghĩa là không thật có quá khứ, vị lai như hiện tại, vì đối với tất cả đồng thật có, thừa nhận có, các

thứ đều có tánh riêng.

Lại, vì tất cả thức tất nhiên có cảnh, nghĩa là thấy có cảnh thức mới được sinh. Như Đức Thế Tôn nói: Mỗi thức đều phân biệt rõ các tướng cảnh kia, gọi là thức thủ uẩn.

Đối tượng rõ biết là gì?

Nghĩa là sắc đến pháp. Không phải kinh kia nói có thức, không có cảnh. Do đó, nên biết được duyên thức quá khứ, vị lai, nhất định có cảnh, nên thật có quá khứ, vị lai.

Điều này trong đây nêu, tranh luận với Kinh chủ. Vì như trước đã nói, nên không thuật lại.

Trong đây, Thượng tọa bộ nói như thế này: Trí duyên không thật có cũng có hai quyết định: Tìm kiếm về lý nhân quả lần lượt, nghĩa ấy thế nào? Phải là nhận lấy hiện, đã ở đời trước, sau, có thể tìm kiếm nhanh chóng, nghĩa là công năng tìm kiếm 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 theo đối tượng thích ứng của nhân đó, đều do sự tìm kiếm, như hiện chứng đắc. Hoặc tìm kiếm hiện tại loại nhân như thế, có công năng sinh quả loại như thế ở vị lai. Quả này lại dẫn đến quả như thế sinh, tùy theo đối tượng thích ứng của quả đó, cho đến lâu xa, đều vì tìm kiếm. Cho nên, như hiện chứng đắc.

Như thế, lần lượt quán nhân quá khứ, tùy theo

đối tượng thích ứng của nhân đó, cho đến lâu xa, như hiện chứng đặc đều không có điên đảo. Mặc dù ở vị có này, thể cảnh không thật có, nhưng trí chẳng phải không có hai thứ quyết định. Quyết định nghĩa là: Khi nhân như thế, khi trí sinh, vì có nhân duyên trong sự nối tiếp của mình, nghĩa là xưa đã từng, có trí như thế sinh, truyền đến nhân sinh hiện nay, với trí tương như thế. Vì trí hiện nay duyên trí xưa làm nhân, nên trí nay sinh như xưa mà hiểu, tức lấy cảnh xưa làm sở duyên cho hiện nay. Tuy nhiên, sở duyên xưa kia là chẳng phải có của thời nay. Hiện nay, dù không thật có nhưng vẫn thành sở duyên, nên chẳng thể nói không có hai quyết định.

Như thế, lần lượt quán ở vị lai, quả truyền, truyền sinh, so sánh với trước, nên nói.

Ở đây, Thượng tọa bộ tự vấn nạn, giải thích: Nếu trí duyên theo cảnh từng đã nhận lấy ở trước, có thể dùng cảnh xưa làm sở duyên của hiện nay. Nếu duyên theo cảnh chưa hề nhận lấy trong quá khứ, hoặc tư duy ngược sự đời vị lai, thì đâu thể dùng cảnh xưa làm sở duyên của vị lai? Ở trong nối tiếp nhau, chắc chắn phải có nhân trí, quả trí. Thời gian trước đã sinh, khi trí hiện nay sinh, cũng dùng trí kia từng là cảnh nơi sở duyên làm sở duyên của trí hiện nay. Trí kia làm nhân sinh ra trí hiện nay. Trí hiện nay như trí ở trước cũng hay tìm kiếm.

Từ nhân như thể sinh quả như thể, hoặc quả như thể, từ nhân như thể, tùy theo đối tượng thích ứng với nhân ấy, đều có thể chứng đắc, thuận theo đối tượng chứng đắc, đều không có điên đảo. Mặc dù đối với thể của cảnh vị này chẳng thật có, nhưng trí trí đều có hai thứ quyết định.

Như thế, tất cả lời nói của Thượng tọa bộ, đều như người chiêm nằm mộng thấy mình đã nói được.

Đã nói về xứ của bốn duyên rồi. Để tìm kiếm rộng, gạn hỏi, nên căn cứ ở văn kia, so sánh đây để nói. Thuyết này chỉ có thể dụ dỗ lừa dối người ngu. Trí giả suy tìm đều không có thật nghĩa.

Nay, vẫn ở đây, lược tư duy, lựa chọn lại. Và lại, nên gạn hỏi Thượng tọa bộ kia, trong tự giải thích vấn nạn, đã nói trong nói tiếp nhau, chắc chắn phải có trí nhân, trí quả. Lúc trước đã sinh, trí hiện nay khi đang sinh, cũng dùng cảnh từng là sở duyên của trí kia làm sở duyên.

Sao nói là đã sinh nhân trí, quả trí, mà nói trí hiện nay duyên với sở duyên trí kia, tức là từng duyên theo cảnh của trí hiện nay, hay là có riêng duyên trí của cảnh khác. Nếu là từng duyên theo cảnh của trí hiện nay, thì cảnh này đã làm sở duyên của trí xưa, làm sao gọi là cảnh chưa hề nhận lấy? Nếu lại có riêng duyên trí của cảnh khác, đã chấp cảnh kia làm sở duyên hiện nay, thì trí hiện nay sao gọi là dùng cảnh của quá khứ, vị lai, chưa hề nhận

lấy, làm sở duyên của mình?

Nghĩa là ở trước đã sinh nhân, quả sở duyên của trí nhân, trí quả, làm sở duyên hiện nay. Cảnh này lúc trước, đã làm trí nhận lấy, sao gọi là cảnh chưa hề nhận lấy, từng tức chưa từng, không đúng với chánh lý.

Lại, nếu thừa nhận trí kia có xưa tùy theo nhân quả của giới, vì sức lần lượt nối tiếp nhau, nên dù trải qua nhiều kiếp lâu xa, cảnh đã diệt mà nay nhận lấy, về lý, có thể không có trái. Nếu sau trăm ngàn kiếp ở vị lai, cảnh giới sẽ có, thì nay làm sao nhận lấy?

Không thể nói, nhân quả lần lượt do sức nối tiếp nhau, nên trí kia cũng có thể nhận lấy tự thể vị lai không có, vì như sừng ngựa, nên ở trong trạng thái nối tiếp nhau, không có tùy theo giới.

Lại, nếu lần lượt tìm kiếm nhân quá khứ, ở trong cảnh từng nhận lấy, mới có thức sinh ấy, thì ở trong cảnh từng nhận lấy gần, xa, lẽ ra có sự khác nhau khi nhận lấy mau chậm, không phải thân hiện đang ở thành Ba tra ly, nhớ lại khi xưa đã trải qua các việc ở nước Phược hát, tìm kiếm nhân lần lượt mới có thức sinh, bỗng nhiên bèn sinh duyên thức kia.

Lại, từ nhĩ thức Vô gián, ấy là sinh, duyên thức từng nhận lấy lúc trước.

Như thế, thức khởi, dùng gì làm nhân? Vả lại,

không thể nhân lúc bấy giờ tùy theo giới, vì nhĩ thức không duyên theo cảnh giới kia, cũng không thể nhân từng nhận lấy thức kia, vì từng do lấy thức kia ngay lúc ấy không có, do chẳng thể pháp không có làm nhân sinh ra cái không có, chớ cho rằng sừng, ngựa v.v... cũng có sinh.

Trong phần biện giải về bốn duyên, đã gạn hỏi, khiến trách rộng, nên chỉ nói có Tông của một sát-na. Duyên quá khứ, vị lai thức sinh tất nhiên không có hai quyết định. Nếu tin quá khứ, vị lai thật có nghĩa của hai quyết định quá khứ, vị lai mới có thể thành lập. Lại, vì đã dứt nghiệp, có quả vị lai, nghĩa là nghiệp thiện, bất thiện đã tạo ở trước, còn đợi duyên chiêu cảm quả ái, phi ái vị lai, tư duy, lựa chọn xứ nghiệp đã thành lập, chẳng phải quả dị thực của nghiệp Vô gián sinh, không phải nhân Dị thực khi quả vị lai sinh, nếu hiện tại, pháp quá khứ thể của chúng đã không có, thì không có nhân, có nghĩa quả sinh. Hoặc quả kia rốt ráo không sinh. Do đó nên biết quá khứ là thật có.

Ở đây, Kinh chủ nói như thế này: Không phải sư Kinh bộ nói như thế này: Tức nghiệp quá khứ hay sinh quả vị lai, nhưng nghiệp là trước đã dẫn nối tiếp chuyển biến khác nhau, khiến quả vị lai sinh. Thí dụ như thể gian hạt giống sinh quả vị lai, nghĩa là như từ hạt giống có quả vị lai sinh, chứ không phải quả vị lai sinh từ giống đã mục rã, chẳng phải hạt giống Vô gián có quả vị lai sinh,

nhưng giống là trước đã dẫn nối tiếp nhau, chuyển biến khác nhau, sinh quả vị lai, nghĩa là đầu tiên từ giống, kế là có mầm sinh ra lá cho đến đơm hoa, về sau, liên tục sinh khởi. Từ hoa, theo thứ lớp, mới có quả sinh, mà nói quả sinh từ hạt giống, do hạt giống đã dẫn, lần lượt truyền đến vị lai. Công năng trong hoa sinh ra quả. Nếu hoa không có hạt giống được công năng dẫn đến, thì lẽ ra không thể sinh ra quả loại như thế.

Như thế, từ nghiệp có quả vị lai sinh, không phải quả vị lai sinh từ nghiệp đã hư hoại. Không phải nghiệp Vô gián có quả vị lai sinh, nhưng nghiệp làm trước đã dẫn nối tiếp nhau, chuyển biến khác nhau có công năng sinh quả vị lai.

Nghiệp nối tiếp nhau: Nghiệp làm trước. Về sau, sát-na tâm nối tiếp nhau khởi, tức sát-na sau, sau nối tiếp nhau này, khác khác mà sinh, gọi là chuyển biến, tức sự chuyển biến này, vào lúc cuối cùng, có công năng vượt hơn Vô gián sinh quả, vì khác với sự chuyển biến khác, nên gọi là sai khác.

Lý như thế v.v... căn cứ trước nên biết, thuyết này như trước, đã tư duy, lựa chọn xứ nghiệp, đã từng ngăn dứt, dứt trừ. Nay, nhân nghĩa, ấy là về lý chưa tường tận, lại nên đả phá rộng.

Vả lại, nghiệp là trước, nối tiếp nhau tâm khởi, gọi là nghiệp nối tiếp nhau. Về lý, tất nhiên không đúng, vì nghiệp với tâm có sai khác.

Nói sai khác, nghĩa là nghiệp và thể, loại của tâm và nhân, vì đều có khác, nên thể có khác, nghĩa là vì tướng đều khác.

Loại có khác. Nghĩa là vì loại pháp tâm, tâm sở đều riêng. Nhân có khác, nghĩa là vì nhân hai, nhân ba mà được sinh.

Nhân này đã có khác, làm sao có thể nói tâm sau nối tiếp sinh là nghiệp nối tiếp.

Lại, tâm và nghiệp đều sinh lúc. Nói về nhân Câu hữu và ở chỗ khác đã thành lập rộng.

Ở trong thức nối tiếp nhau, tư nối tiếp nhau, không hề thấy có tự loại nối tiếp nhau đều cùng lúc khởi, nên biết nghiệp, tâm không phải một nối tiếp. Lại, tông ông chấp định diệt có tâm. Phật nói định diệt, các ý hành diệt, làm sao tâm và nghiệp cùng một nối tiếp nhau ư?

Nếu thừa nhận nghiệp, tâm đồng một nối tiếp nhau, như tâm không diệt, ý hành lẽ ra như thế. Như ý hành diệt, tâm lẽ ra cũng như thế. Nhưng ở định diệt, tất nhiên không có tâm. (Trong bất tương ưng đã thành lập rộng). Vì nghiệp nối tiếp nhau dứt, nên quả sau không sinh, chẳng phải giống, mầm v.v... theo thứ lớp nối tiếp nhau, vì trong sinh quả sau có lý như thế, nên sư Kinh bộ kia chỉ có sự phân biệt giả dối.

Lại, sư Kinh bộ kia đã nói quả từ hoa sinh, về lý không cực thành, vì đối với hạt giống đã diệt,

thể của chúng cũng vẫn có thật, vì tông của ta thừa nhận, nên nếu thừa nhận cực thành, như sự nối tiếp nhau của hạt giống, mầm kia, lý nghiệp này nối tiếp nhau cũng không thành, do lý sai khác đã nói trước đây.

Lại, quả ái, phi ái vì định, nghĩa là các hành ác, quyết định làm nhân chiêu cảm quả phi ái. Nếu các quả ái quyết định, thì phải dùng hạnh diệu làm nhân. Nếu chấp như hoa là hạt giống chuyển biến sai khác nối tiếp nhau có công năng sinh quả, thì có định lý nào nhân của hạnh diệu, ác đều riêng có công năng chiêu cảm quả ái, hạnh ác không thể cảm quả ái, hạnh diệu không có công năng cảm quả phi ái, vô ký đối với cả hai đều không có công năng chiêu cảm, lẽ ra phải nói trong đây có định lý nào?

Ba thứ công năng hiện có như thế, tất cả với thể của tâm vì không khác, vì thể cũng không nên nói chủng loại có khác, không phải chủng loại riêng, mà có thể nói không có thể riêng, vì không hề thấy. Lại, hoa nối tiếp với mầm v.v... chấp nhận có tự thể chấp nhận có công năng hạt giống, vì công năng và hoa không có tự thể riêng, nên không phải thiện, bất thiện, có thể là tự thể không có riêng, chớ cho rằng trong đây có lỗi thái quá.

Lại, hạt giống, mầm v.v... là một nối tiếp nhau. Đã chấp hoa có công năng của hạt giống, công năng mầm v.v... hoa lẽ ra cũng có, công năng đây, kia sai khác, không thể được, tức là công năng của

mầm v.v... và hạt giống, tất cả với hoa không có tự thể riêng khác.

Đã từ trong hoa, tất cả công năng, hoa làm duyên giúp đỡ sinh ra quả, tức do duyên này, nên mầm v.v... lẽ ra sinh, nhưng vào lúc ấy, chỉ công năng sinh quả, không sinh mầm v.v... Công năng này có nhân gì không phải ở trong hoa?

Có thể có hạt giống v.v... của phần tế đã dẫn công năng ở riêng. Do đó, bây giờ chỉ hạt giống đã dẫn, hoa làm duyên giúp đỡ công năng dẫn quả sinh, không phải mầm v.v... được dẫn trong hoa.

Nếu cho rằng công năng đã dẫn như mầm v.v... dù ở trong hoa nhưng phải đợi quả. Hoặc cùng khởi mầm, mầm v.v... mới sinh.

Nếu vậy, như hạt giống trước đã dẫn sinh tự quả rồi, lại làm nhân sinh trong mầm v.v... thì hạt giống nối tiếp nhau, lẽ ra công năng đã dẫn nghiệp trước, sinh quả dị thực của chính nó chiêu cảm xong lại, vì nhân khởi nghiệp sau nối tiếp nhau. Nhưng tông của ông nói mé sau của dị thực, nghiệp riêng làm nhân, nghiệp dẫn nối tiếp nhau, không phải thứ nghiệp trước dẫn công năng của nghiệp sau.

Vì thế, không nên dùng hạt giống nối tiếp nhau để dụ cho nghiệp nối tiếp nhau có thể sinh quả.

Lại, hạt giống, mầm v.v... từ thời vô thủy đến nay, mỗi chủng loại đều có một nối tiếp nhau. Đầu

tiên, chưa từng nghe nói hạt giống, mầm v.v... lúa, lần lượt cho đến dần quả lúa sinh. Nhưng một nghiệp nối tiếp nhau của Tông ông, do quả ái, phi ái đều có công năng dẫn sinh, nên Kinh chủ kia không nên làm dụ đồng pháp.

Lại, nếu thể của thức kèm công năng của tư, thể của tư lại mang công năng của thức ấy, thì công năng và pháp, không có tự thể riêng, nên thức và tư này do gì khác nhau?

Lại, nếu như vậy, thì thuận với nghiệp hiện v.v... lẽ ra trở thành lẫn lộn.

Lỗi như thế v.v... ở chỗ nào ta cũng thường nói. Do đó, ghét trái quá khứ, vị lai, có nghĩa là quả nghiệp chiêu cảm đến lý ấy nhất định không có.

Các kẻ ngu muội ăn diệt kinh, chấp có nối tiếp nhau chuyển biến sai khác, công năng chiêu cảm quả vị lai, về lý tất nhiên không thành. Kinh chủ, trong đây, lại đặt ra vấn nạn: Nếu chấp thật có quá khứ,

vị lai, thì tất cả thời gian, thể của quả đều thường có. Nghiệp đối với quả kia có công năng gì?

Vấn nạn này, đã đến lúc sẽ giải thích đúng như lý. Và lại, quả nghiệp theo ông chiêu cảm đến không thành, nhưng quá khứ, vị lai nhất định nên là có thật. Vì nói tương có, nên cũng như hiện tại, như Khế kinh nói: Sắc quá khứ, vị lai còn vô

thường, huống chi hiện tại? vô thường tức là tướng hữu vi, nên sự hiện hữu có thật của tướng hữu vi kia cực thành.

Nếu chấp quá khứ, vị lai chẳng phải có thật, thì không phải như hiện tại nói có tướng hữu vi, chẳng phải cuối cùng không có, như hoa đốm trong hư không, sừng ngựa, cũng chấp nhận 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 từng sẽ nói về tướng có: Điều này cũng phi lý, vì nói không có riêng, nên không phải Khế kinh nói: Sắc quá khứ, vị lai từng vô thường, sẽ vô thường.

Do đó, sự bào chữa kia chỉ theo ý mình. Lại, Kinh chủ nói: Từng vô thường v.v... chỉ phương tiện nói hiện tại vô thường, nghĩa là nói vì từng, sẽ hiện vô thường.

Nếu vậy, đã nói: Hiện tại vô thường, không nên nói: Huống chi hiện tại. Hoặc lẽ ra chỉ nói: Hiện tại vô thường, quá khứ, vị lai vô thường.

Do đó đã hiểu rõ, tức hiện đã diệt, vì vị chưa sinh. Nếu tất cả thời gian, với thể thường có ấy, thì tánh vô thường lẽ ra không được thành.

Trong phần phân biệt về đời, sẽ giải thích như lý. Vả lại không nên nói pháp không có là vô thường.

Trong đây, Thượng tọa bộ tạo ra giải thích như thế này: Tức vì tự thể không có, nên gọi là vô

thường. Nếu thể chẳng phải không có, tức không có lý vô thường, thì nếu vậy, thể hiện tại lẽ ra là thường. Nếu hiện tại chẳng phải không có là vô thường thì chẳng nên nói không có cho nên vô thường.

Thượng tọa bộ kia lại vấn nạn: Nếu tự tánh trải qua ba đời hằng trụ thì lẽ ra phải nói là thường.

Vấn nạn này không đúng, vì làm sao bình đẳng với pháp riêng không phải trải qua ba đời, Tự tánh hằng trụ, thừa nhận chung là thường, vì tất cả là thường, đều không trải qua đời.

Lại, không nên nói lời nói: Tánh hằng trụ, mà thừa nhận quá khứ, vị lai, hiện nay, vì có tánh khác.

Do đó, Kinh chủ kia thiết lập lỗi, vấn nạn này không thành.

Lại, Kinh chủ kia, giải thích kinh nói: Sắc quá khứ, vị lai là vô thường, nghĩa là hiện không có thể.

Giải thích này không đúng, do kế sau nói: Huống chi là hiện tại. Đúng lý ra phải thừa nhận, sắc hiện tại chẳng phải vô thường, vì hiện có tự thể.

Do đó, vì chúng không phải hiện tại không có tự thể, nên là vô thường, có "thể" kia cực thành. Hiện tại có tự "thể" mà vô thường nên về lý, tất nhiên phải thể. Do Khế kinh nói: Các hành vô thường, pháp có sinh diệt, chẳng phải đối với pháp vô. Phật nói vô thường, nhưng thể của các quá khứ, vị lai mặc dù thật có, nhưng có thể nói là pháp có

sinh diệt.

Lý thú như thế, ta sẽ nói sau.

Vả lại, chẳng phải không có tự thể được nói là có tướng vô thường, lý đó cực thành. Thế nên phải biết quá khứ, vị lai có thật.

Lại, vì Khế kinh Bồ-thích-noa nói, nên biết đời quá khứ, vị lai, quyết định có thật, nghĩa là kinh kia nói: Bí-sô Mãn này! Mắt thấy sắc rồi, có thể biết rõ sắc, biết rõ tham sắc. Bí-sô kia đối với có nhục nhãn, đã nhận thức tham sắc, có khả năng biết rõ như thật. Ta có nhục nhãn, đã nhận thức tham sắc, cho đến nói rộng.

Không phải thấy như thật, đều cùng sinh với tham, nghĩa là nhận thấy có tùy miên tham trong nối tiếp nhau. Điều này cũng phi lý.

Vì có không thành, nên nếu có thành, thì kiến cũng không thành, vì thể tùy miên của kiến thật không có riêng, nên không thừa nhận có trí duyên với cảnh tự thể.

Sao có thể nói là chủ thể kiến tùy miên?

Nếu cho rằng vì chưa tu đối trị tham, nên tín có, tham về lý, cũng không đúng. Lẽ ra phải nói tham này ở phần vị nào? Nghĩa là nếu thừa nhận tín kia, biết có tham nên phải nói tín tham ở phần vị nào có?

Nếu nói có tham, không phải quá khứ, vị lai, hiện tại, thì phải nói: Vì sao tín, tham là có? Không

thể pháp thường gọi là tham. Thế nên, tất tín có quá khứ, vị lai. Lại, Khế kinh nói: Thuận theo quán ở trong thọ nội mà trụ, cho đến nói rộng.

Có rất nhiều chí giáo như thế v.v... có khả năng chứng quá khứ, vị lai chắc chắn là có.

Lại có lý riêng chứng minh có quá khứ, vị lai, nghĩa là nếu hữu tình kia không có, không có lý sát sinh, vì đời hiện tại, sát-na mạng căn là thiết lập sự nhọc nhằn, tướng diệt có công năng diệt.

Nếu đời vị lai, thể nó thật sự không có, lẽ ra phải nói: Làm sao trở thành sự sát sinh? Hay chứng ngại pháp nào? Khiến cho pháp đó chẳng thật có. Vì đã sinh hay sẽ sinh ư?

Vả lại, pháp đã sinh, tất nhiên không thể trở ngại, vì như trước đã nói, pháp sẽ sinh cũng không thể trở ngại, vì đều không có. Quá khứ đã diệt, nghĩa sát không thành, nên không có quá khứ, vị lai nhất định không có lý sát. Lại, thể của đời quá khứ, vị lai thật sự chẳng phải không có, vì năng duyên theo giác kia có sai khác. Như pháp sắc, tiếng v.v... của đời hiện tại, vì các pháp không thật có không sai khác. Các hữu ở tục và người xuất gia, tin có ba đời đã nói như trước và có ba thứ vô vi chân thật, mới có thể tự xưng là thuyết Nhất Thiết hữu. Vì chỉ nói có pháp như thế, nên thừa nhận pháp kia là nói Tông Nhất Thiết hữu. Tông khác thì không đúng. Vì có tăng bớt, nghĩa là Luận

giả Tăng ích nói có chân thật Bồ-đặc-già-la và các pháp ở trước.

Luận giả Phân biệt chỉ nói có hiện tại và đời quá khứ chưa cho nghiệp quả.

Luận giả sát-na chỉ nói có hiện thể của mười hai xứ trong một sát-na.

Luận giả có nói các pháp hiện có ở đời hiện tại cũng chỉ giả có.

Luận giả đều không có nói tất cả pháp đều không có tự tánh, đều giống như hoa đóm trong hư không.

Các Luận giả trên đây đều không phải Thuyết nhất thiết hữu. Trong đây, Kinh chủ nói như thế này: Nếu nói là có thật quá khứ,

vị lai thì ở trong Thánh giáo không phải thuyết tốt. Nếu người nào muốn khéo nói Nhất thiết hữu (tất cả đều có) thì nên như Khế kinh đã nói mà có.

Kinh đã nói ra sao?

Như Khế kinh nói: Phạm chí phải biết, Nhất thiết hữu, nghĩa là chỉ mười hai xứ, hoặc chỉ ba đời như ba đời hiện có mà nói có.

Vì trong kinh kia nói: Chỉ có thể của mười hai xứ hiện tại, chứ không phải quá khứ, vị lai phải chăng?

Không phải. Nếu vậy, vì ở chỗ khác, thấy có giáo sáng suốt, ngăn dứt quá khứ, vị lai ư? Không thấy, không nghe chỗ nào kinh cũng đều nói hai

đời quá khứ, vị lai cũng là có ư?

Ta nghe nói vì sao trái với Thánh giáo? Việc chê bai thuyết hữu ấy, là vì không phải thuyết tốt. Lại, các ông nói mười hai xứ, phần ít là có thật, còn phần ít là thật sự không có.

Như sắc, thanh, xúc, pháp, là Tông của Thượng tọa bộ, sao lại nói là tông Nhất thiết hữu?

Có thuyết khác nói: Chỉ do tăng thượng phiền não, nên nói tất cả pháp chỉ là giả có. Há cũng là nói tông Nhất thiết hữu?

Có sư khác nói: Lại do tăng thượng tà kiến, nên nói, tự tánh của tất cả pháp đều là không. Kia cũng nói: Hiện tại là hư huyền dối. Há có như thế mà nói có, cũng được gọi là thuyết nhất thiết hữu hay sao?

Cho nên, vì ngăn dứt có Bồ-đặc-già-la và vì triển khai chung có pháp được nhận biết, Đức Phật vì Phạm chí nói Khế kinh này, không phải vì chỉ rõ thành chỉ có pháp mười hai xứ của một khoảng sát-na hiện tại, nên gọi là sự chán ghét có thật quá khứ, vị lai, không nên tự xưng nói là Nhất thiết hữu vì thuyết này và thuyết kia đều là Tông của luận không có, chỉ vì cách một sát-na, kiến thức chưa hoàn toàn đồng nhất!

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 52

Phẩm 5: NÓI VỀ TÙY MIÊN (PHẦN 8)

Như thế là đã thừa nhận tông Nhất thiết hữu. Từ xưa các sư đã kể thừa sự sai khác có bao nhiêu? Ai thành lập đời tối thiện đáng để nương tựa? Tụng rằng:

Trong đây có bốn thứ Loại, tướng, vị, đối khác. Thứ ba theo tác dụng Lập đời là tốt nhất.

Luận nói: Tôn giả Pháp Cứu nói như thế này: Do loại không đồng, nên ba đời có khác. Tôn giả cho rằng: Các pháp lúc vận hành ở đời, do loại có khác, chứ chẳng phải thể có khác. Như khi đập vỡ đồ đựng bằng vàng nhằm chế tạo ra vật dụng khác, hình dáng dù có khác, nhưng thể của chúng không khác.

Lại, như khi sữa biến thành lạc, là bỏ thể vị v.v... chứ không phải bỏ hiển sắc.

Cũng thế, khi các pháp lưu hành ở đời, từ vị lai đến hiện tại, từ hiện tại đi vào quá khứ, mặc dù bỏ loại, nhưng không phải bỏ thể.

Tôn giả Diệu Âm nói thế này: Do tướng có

riêng, nên ba đời có khác. Tôn giả cho rằng: Khi các pháp được lưu truyền ở đời, quá khứ đang tương hợp với quá khứ, mà không gọi vì là tướng hiện tại, vị lai. Vị lai đang hợp nhau với vị lai, mà không gọi là là tướng quá khứ, hiện tại. Hiện tại đang hợp với hiện tại, nhưng không gọi là là 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 nói thế này: Do vị trí không đồng, nên ba đời có khác. Tôn giả cho rằng khi các pháp lưu hành ở đời, đến trong từng vị một, tạo ra nói khác khác. Do vị có riêng, chứ không phải thể có khác, như xoay vần một chiếc thẻ tre, đặt một gọi là một, đặt một trăm gọi là một trăm, đặt một ngàn gọi là một ngàn.

Tôn giả Giác Thiên nói thế này: Do đối đãi có sai khác mà có ba đời khác nhau. Tôn giả cho rằng: Các pháp khi lưu hành ở đời, trước sau đối đãi nhau, đặt tên có khác, chứ không phải thể, không phải loại, không phải tướng có khác, như một người nữ đối đãi với trước, đối đãi với sau, như thứ lớp trước, sau gọi là con gái, gọi là mẹ. Như thế, khi các pháp vận hành ở đời, đối đãi với hiện tại, vị lai gọi là quá khứ, đối đãi với quá khứ, hiện tại, gọi vị lai, đối với quá khứ, vị lai gọi là hiện tại. Bốn thứ này được nói là truyền thuyết trong Nhất thiết hữu.

Thuyết đầu tiên, vì chấp pháp chuyển biến, nên đặt ở trong số luận minh. Nay cho rằng không đúng, không phải Tôn giả kia nói pháp hữu vi với thể của chúng là thường. Khi trải qua ba đời, pháp ẩn, pháp hiển, chỉ nói khi các pháp lưu hành ở đời, thể tướng dù đồng mà tánh loại khác. Thuyết này và với thuyết của Tôn giả Thế Hữu có phần giống. Sao chấp nhận phán quyết đồng với ngoại đạo Số Luận? Thuyết thứ hai, thứ tư lập các đời lẫn lộn, nên thuyết thứ ba trong bốn thuyết này là tốt.

Vì căn cứ ở vị tác dụng mà có sai khác, do vị không đồng lập đời có khác, như ta đã nói quá khứ, vị lai thật có, không hề trái với pháp tánh, được Thánh giáo thừa nhận. Nếu bác bỏ quá khứ, vị lai, ấy là trái với pháp tánh, chê bai Thánh giáo, sẽ có nhiều lỗi lầm.

Do đó, nên biết Tôn giả Thế Hữu, đã lập có thật quá khứ, vị lai, phù hợp với lý, thuận với kinh, không ai có khả năng làm nghiêng động, nghĩa là Tôn giả ấy nói thể này: Ở trong kinh, Phật nói có ba đời. Ba đời này khác, làm sao kiến lập?

Căn cứ ở 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 thể có khác. Tác dụng này gọi là đối tượng gì?

Gọi là công năng dẫn quả của pháp hữu vi, tức

khi tánh khác sinh, có công năng làm nghĩa tánh của nhân. Nếu có thể dựa vào tánh nhân này tức lập đời có khác, hoặc công năng tạo ra pháp khác, không có lỗi nói khác.

Người hiểu biết nên thừa nhận, gọi là người xem xét lý. Nếu có người do mê, lập lý riêng của đời, vì sợ người khác vấn nạn, nên từ bỏ lời Thánh nói: Hoặc kinh liễu nghĩa, bác bỏ là không liễu, thừa nhận có hiện tại nói, không có quá khứ, vị lai, hoặc thừa nhận chỉ hiện tại vẫn là giả có, hoặc nói chung, không phải bác ba đời đều không có. Những loại chấp này, đều trái với Thánh giáo. Người hiểu biết có chánh lý nên chê trách vì người mê lý, như các hữu chê bai ba đời không có thật tức bị thâm sâu vô lượng lỗi lầm, phải công sức vất vả rất nhiều mà khó khiến cho họ được giải thoát. Các Luận sư chấp Thật có ba đời, nếu có sai trái nhỏ cũng dễ khiến cho giải thoát. Cho nên, người có trí chớ chê bai nói không. Tuy nhiên, ta lại dựa vào Tôn giả Thế Hữu, căn cứ tác dụng lập ba đời có khác, tùy theo mình có đủ khả năng an bài các vấn nạn lỗi lầm. Vả lại, Kinh chủ kia đặt ra vấn nạn: Nếu căn cứ tác dụng, lập ba đời riêng thì đồng phần của Tôn giả kia khi thâm nhiếp các căn như nhãn v.v... hiện ở trước có tác dụng gì?

Nếu cho rằng công năng của nhãn căn v.v... nhận lấy quả cho quả, tức là nhân Đồng loại quá khứ v.v... đã có công năng cho quả, thì có tác

dụng, có một nửa tác dụng tương ưng lẫn lộn của thế gian?

Vấn nạn này đều do không rõ về pháp tánh. Thế 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 thâm nhiếp chung công năng, cũng có công năng khác với tác dụng. Vả lại, trong bóng tối, công năng của mắt thấy sắc bị trái do bóng tối, không phải trái với tác dụng, nghĩa là vì có bóng tối che, làm trái với công năng thấy, nên trong bóng tối, mắt không thể nhìn thấy sắc. Vì tác dụng dẫn quả không phải bị trái do bóng tối, nên trong bóng tối mắt cũng có thể dẫn quả. Ở vị hiện tại không có thì tác dụng có thiếu, vì hiện tại chỉ dựa vào 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 tác dụng, chỉ là công năng, chỉ khi hiện tại vì công năng dẫn quả. Vô vi không thể dẫn tự quả, nên chỉ dẫn tự quả gọi là tác dụng.

Do đó, Kinh chủ đã nêu ra trong giải thích, công năng cho quả cũng là tác dụng. Vì chưa khéo đối với tông Đối pháp, vì nhân quá khứ dù có công năng cho quả, nhưng không có tác dụng, nên tướng

thể gian không lẫn lộn nhau. Tuy nhiên, Kinh chủ kia ở trong nghĩa này, vì tình mê chấp sâu nặng, lại khởi vấn nạn rộng, nghĩa là người biện luận rộng không thể khéo đi suốt qua, nên giả vờ vì tông ta, tạo ra lý cùng cực để giải thích. Tụng rằng:

*Ngại gì dụng thể nào
Không khác đời, nên hoại
Có ai chưa sinh diệt
Pháp tánh này rất sâu.*

Luận nói: Kinh chủ kia nói: Nếu tự thể pháp thường có, thì tất cả thời gian đều có công năng khởi tác dụng. Do sức trở ngại nào khiến cho thể của pháp này, có khi khởi tác dụng, có khi không khởi. Ý vấn nạn này nói: Thể tướng của các pháp đã hằng, không có khác, do sức trở ngại nào không phải tất cả thời gian chỉ một loại tánh?

Vấn nạn này phi lý, vì thể tướng không có khác. Đối với loại tánh một vì chẳng phải nhân chứng, nghĩa là không thể dùng thể tướng không có khác. Đối với loại tánh một, là có thể nhân chứng, vì hiện thấy thể tướng của thể gian không có khác nhau, loại tánh có khác, như trước đã nói, nghĩa là giới, địa v.v... thọ v.v... nhãn v.v... hoặc ý vấn nạn, các hành của tông ta, do các duyên hòa hợp, vốn không có mà sinh. Nhưng các thứ sai khác của các duyên kia, có lúc hòa hợp, đôi khi không hòa hợp. Pháp không thường sinh, có thể không có lỗi.

Các hành, Tông của ông và các duyên kia. Đôi

với tất cả thời gian, thừa nhận thể thường có mà chớ cho rằng các pháp xưa không có, hiện nay có, lẽ ra phải thường, hiện tại, đâu có thể làm trở ngại.

Lập luận này cũng không đúng, vì nghĩa trước đã thành, nghĩa là ở trước đã nói: Thể tướng dù đồng, nhưng loại tánh vẫn khác, nghĩa đã thành lập, mà nói các duyên của tự thể các hành, đối với tất cả thời gian, thừa nhận thể có thường, đâu trở ngại khiến tác dụng kia không phải thường hằng, chẳng phải tất cả thời gian đều thường, hiện tại. Nếu giải thích theo nghĩa trước thì vấn nạn này lẽ ra không có, vì thể dù đồng, mà loại tánh khác nhau, đủ khả năng thành tác dụng không phải hằng. Vì thế, nên Kinh chủ kia không nên lập ra vấn nạn như thế. Nếu cũng cố chấp thì vặn hỏi trái lại: Các duyên của tông ông và hành sinh, cũng có thể tướng trước, sau không khác nhau, mà sát-na, sát-na thừa nhận dần dần khác?

Đã niệm trước sau, duyên kia không có sai khác, đâu ngại gì khiến tác dụng kia chẳng phải không có khác khởi, mà thừa nhận chuyển chuyển sau có khác, nghĩa là hành của niệm trước và duyên đều sinh, thể tướng không có thiếu đều cùng diệt với duyên.

Do sức của nhân này, nên quả của niệm sau sinh, lẽ ra với phẩm không khác loại của nhân trước. Hai thứ duyên sinh của loại riêng, không có riêng, vì sát-na trước sau không có sai khác. Vì sao

làm trở ngại khiến cho sau khác với trước.

Nếu cho rằng tánh pháp hữu vi, lẽ ra như thế, sao không thừa nhận tác dụng cũng như thế?

Lại, thọ không nên duyên dù có khác mà tướng tồn ích không có sai khác. So sánh với tâm, tâm sở khác lẽ ra cũng như thế. Duyên củi trấu v.v... dù có sai khác, nhưng hiện thấy tướng lửa, ẩm không có khác, nên loại thể của pháp hữu vi có nhiều đường, không thể vắn nạn, khiến làm một so sánh chung đối với loại tánh của tất cả vị trí không có sai khác. Lại, nói: Vì các duyên thừa nhận thường, có, nên sinh tác dụng lẽ ra thường có thì, cũng không đúng, vì duyên dù thường hợp, nhưng thấy có lúc duyên quả không có. Như ông huân tập, hoặc như nhãn v.v... nghĩa là ông không thừa nhận từ nhân đã diệt, cách thời gian trung gian mà có quả khởi, nhiều nhân đã dẫn hạt giống sai khác, hiện hữu đồng thời ở trong nối tiếp nhau, mà không phải quả kia thường cùng lúc sinh. Nhưng hoặc có nhân đã dẫn hạt giống, trải qua nhiều kiếp sau mới có quả sinh. Nếu ở trung gian có quả sinh, tức thời gian sinh đến quả đều không quyết định. Đã tất cả thời gian, tất cả nhân, thì đâu có ngại gì các quả không thường 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, các duyên nhãn v.v... dù thường hiện hữu, nhưng các thức như nhãn thức v.v... không phải

luôn lúc nào cũng sinh.

Thế nên không nên tạo ra vấn nạn như thế này: Đã thừa nhận duyên thường có, tức dụng lẽ ra cũng thường.

Nếu cho rằng tông ta chuyển biến nối tiếp nhau, vì đợi duyên khác, nên mới có công năng sinh quả, nên tác dụng cũng như vậy.

Các duyên dẫn quả, gồm có hai thứ:

1. Câu sinh.
2. Sinh trước.

Trong duyên câu sinh, lại có hai thứ:

1. Sinh đồng nhóm.
2. Sinh khác nhóm.

Duyên sinh nhóm khác lại có hai thứ:

1. Số hữu tình.
2. Số vô tình.

Trong duyên sinh trước cũng có hai thứ:

1. Nối tiếp nhau đồng.
2. Nối tiếp nhau khác.

Duyên nối tiếp nhau khác, lại có hai thứ:

1. Sinh nhóm nối tiếp nhau đồng.
2. Sinh nhóm nối tiếp nhau không đồng.

Nhóm nối tiếp nhau không đồng sinh, lại có hai thứ:

1. Số hữu tình.
2. Số vô tình.

Sự chờ đợi như thế v.v... đồng, thì không đồng thời, vì sức các duyên nối tiếp nhau của mình, của khác, các pháp mới có công năng dẫn quả. Công năng như thế gọi là tác dụng, vì thế không nên nói thừa nhận duyên thường có, tác dụng lẽ ra tất cả thời cũng đều có. Các duyên không thể thường xuyên hòa hợp.

Lại, ta vẫn chưa hiểu rõ Tôn giả đã nói với ý muốn lấy gì gọi là tác dụng, mà nay lại gạn hỏi quá khứ, vị lai? Đâu ngại gì khiến cho tác dụng của quá khứ, vị lai kia không thật có?

Tức khi các duyên của pháp vị lai hợp, khởi công năng vượt hơn, được gọi là tác dụng. Pháp vị lai này có tác dụng, gọi là hiện tại, tác dụng hiện tại này chấm dứt, gọi là quá khứ, chẳng phải thể của pháp kia, trước, sau có khác.

Vì sao vẫn nạn: Do sức trở ngại nào đã khiến cho tác dụng của đời quá khứ, vị lai không thật có?

Ý nghĩa này nói: Tức pháp vị lai, ở vị các duyên hợp có tác dụng khởi. Tác dụng khởi rồi, không gọi vị lai, bây giờ, gọi là đã đến, nên vị trí tác dụng dứt, không gọi hiện tại.

Ở đây, bây giờ, vì đã quá khứ, nên nếu tác dụng cũng còn tồn tại chưa được gọi là quá khứ. Khi pháp như thế này vì gọi hiện tại, nên do đó căn cứ tác dụng để nói về sự sai khác giữa ba đời, nên Kinh chủ sở dĩ đặt ra vấn nạn là do chưa hiểu rõ

tông.

Như thế, tông của ta khéo an lập rồi.

Kinh chủ kia cũng không hiểu rõ. Lại, vẫn nạn: Vì sao tác dụng được nói là quá khứ, vị lai, hiện tại?

Ý vẫn nạn này nói: Pháp do tác dụng, có thể kiến lập làm quá khứ, vị lai, hiện tại. Tác dụng do cái gì để có ba đời khác nhau? Sao có thể nói ba đời này lại có tác dụng? Nếu tác dụng này không phải quá khứ, vị lai, hiện tại mà lại nói tác dụng là có, thì vô vi lẽ ra là thường, chẳng phải không có, thành thử không nên nói tác dụng đã diệt, và pháp chưa có này, gọi quá khứ, vị lai.

Các sư Đối pháp há cũng từng có thành lập tác dụng làm quá khứ, vị lai ư? Mà vào thời nay, ông còn vẫn nạn? Chẳng phải không có, về 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 trong đó, vẫn nạn kia há tương ưng với lý hay sao? Không phải ta nói quá khứ, vị lai cũng có tác dụng, sao lại vẫn nạn tác dụng được có quá khứ, vị lai?

Nếu nói quá khứ, vị lai không có tác dụng, thì phải nói tác dụng xưa không có, hiện nay có, có rồi lại không. Như nhân từ mà nói, ta quyết định nói tác dụng của các pháp vốn không nay có, có rồi lại không vì tác dụng chỉ có hiện tại.

Nếu vậy, thì tác dụng là pháp sai khác, lẽ ra

phải nói với là khác hay không khác pháp? Nếu khác, phải nói là có tự thể riêng: Xưa không nay có, có rồi lại không. Các hành lẽ ra cũng đồng với tác dụng này. Nếu nói không khác thì phải nói thể nào?

Không phải khác với tự thể pháp mà có sai khác?

Lại, vì sao tác dụng xưa không nay có, có rồi lại không?

Không phải thể của pháp kia, ta thừa nhận tác dụng là pháp sai khác, mà không thể nói là khác với pháp thể.

Sao không khác mà có sai khác?

Sao Tông ông, ở trong tâm thiện, có các pháp của loại bất thiện riêng v.v... đã dẫn công năng của hạt giống sai khác, không phải khác với tâm thiện mà có sai khác.

Lại sao hạt giống không phải phạm loại đồng? Lại, Thượng tọa bộ kia nói tức thể khổ thọ.

Sao nói là có thâm nhiếp lợi ích sai khác?

Lại, như tướng lãnh nạp các thọ đồng nhau, ở trong đó, chẳng phải không có sự sai khác về lạc v.v...

Lại, như các ông đối với nối tiếp nhau trụ mặc dù tướng pháp của niệm trước, sau không khác, nhưng duyên ngoài cũng đồng mà trước, sau khác.

Nếu không đúng, thì tướng khác lẽ ra không có,

như lửa v.v... duyên vật đã được hợp, mặc dù niệm trước, sau thô trụ đồng nhau, mà các sát-na chẳng phải không có khác nhau nhỏ nhiệm.

Tông ta cũng vậy, thể của pháp dù trụ mà gặp duyên khác. Hoặc sức pháp tánh như thể (pháp như thể) ở trên pháp thể, tác dụng sai khác sanh khởi, xưa không nay có, có rồi lại không. Thể của pháp như tự tướng trước thường trụ.

Thể này đối với lý giáo có trái nhau gì?

Ở trước đã nói thành tướng thể không có khác. Loại tánh các pháp chẳng phải không có sai khác. Vì loại tánh của thể tướng không phải khác, không phải một, nên tự tướng của pháp hữu vi thường còn mà công năng thù thắng có khởi, có dứt. Nếu cho rằng ta thừa nhận khi pháp nối tiếp nhau, với tự tướng các sát-na có sai khác xưa không nay có, có rồi lại không. Ông thừa nhận tự tướng của hữu vi thường trụ, chỉ có sai khác xưa không, nay có, có rồi lại không, sao làm dụ?

Nếu ta thừa nhận tự tướng vốn không hoặc ông cũng nói tự tướng vốn có, về nghĩa là một. Há làm dụ? Dụ, nghĩa là đồng phần, phần khác của kia đây. Nay, về dụ đã dẫn trong đây, nghĩa là tự tướng của pháp nối tiếp nhau dù đồng, nhưng trong đó chẳng phải không có sai khác, thể sai khác của tự tướng không có khác. Vả lại, nêu trạng thái nối tiếp nhau của tự tướng thường tồn tại, bất luận pháp thể trụ

và không trụ, trong đó sự sai khác do chờ đợi duyên mà có, nên không phải lúc nào cũng thừa nhận có sai khác. Mặc dù ông đã thừa nhận pháp vốn không có mà sinh, không thừa nhận niệm niệm có tướng riêng khởi. Sao không nên làm dụ đồng pháp?

Nhưng vì ông đã thừa nhận tự tướng sát-na trước, sau của pháp dù đồng nhưng vẫn có sai khác. Ta cũng thừa nhận tự tướng trong vị trước, sau của pháp dù đồng mà vẫn có sai khác, nên làm đồng dụ, lý đó khéo thành.

Do đó, đã thành tác dụng và thể, dù không có khác, nhưng tác dụng này do đợi duyên mà sinh, không phải tự thể của pháp đợi duyên mới sinh. Xưa không nay có, có rồi lại không, cũng khéo giải thích thông suốt Khế kinh đã nói. Xưa không nay có, cũng khéo phù hợp, thuận theo kinh nói có quá khứ, vị lai, cũng khéo dứt trừ, đáp lại vấn nạn về thường trụ. Do thể của pháp hữu vi dù thường tồn tại, nhưng vị trí sai khác có biến đổi khác, nên sự sai khác của vị trí này là từ duyên mà sinh. Sau một sát-na, tất nhiên không có trụ. Do thể của pháp này cũng là vô thường, vì thể không khác với sai khác, nên phải là pháp có thì biến đổi khác có thể thành, không phải ở trong không có có thể có biến đổi khác.

Cũng thế, đã lập nghĩa đời khéo thành. Kinh chủ ở trong đó lại nói rằng: Nếu vậy, nghĩa thể gian

đã lập, liền bị hủy hoại, nghĩa là nếu tác dụng tức là thể của pháp, thể đã thường có, thì dụng lẽ ra cũng như thế, đâu được có lúc gọi là quá khứ, vị lai, nên nghĩa mà thể gian đã lập kia không thành.

Kinh chủ này không quan hệ với tông của ta, nghĩa là ta không nói tác dụng tức thể, làm sao khiến cho dụng với thể đều cùng thường hằng. Hơn nữa, ta không nói dụng đã nương tựa thể, tất cả thời gian đều có, tức gọi quá khứ, vị lai, sao nghĩa mà thể gian đã lập lại không thành?

Thuyết của ông làm sao như thuyết của tông ta? Vì tác dụng sai khác của pháp hữu vi, vị chưa đã sinh, gọi là vị lai. Vị trí này vừa đã sinh, gọi là hiện tại, nếu vị này đã dứt gọi là quá khứ. Tác dụng sai khác này với thể được nương tựa không thể nói là khác, như pháp nối tiếp nhau, như pháp hữu vi. sát-na, sát-na Vô gián sinh, gọi là nối tiếp nhau. Sự nối tiếp này chẳng phải pháp khác, vì không có thể riêng, nên cũng không phải tức pháp. Chớ cho rằng một sát-na vì có trạng thái nối tiếp nhau, nên chẳng thể nói là không có, vì thấy ở sự nối tiếp nhau có đối tượng tác động. Như thế, tác dụng sai khác hiện tại, chẳng phải khác với pháp, không có tự thể riêng, nên cũng không phải tức pháp. Đôi khi thể có, vì tác dụng không có, nên chẳng thể nói là không có, vì hễ tác dụng đã khởi rồi, thì có công năng dẫn đến quả. Vì căn cứ nghĩa như thế, nên có tụng rằng:

*Nói tiếp, không khác thể
Thuận riêng có chỗ tạo
Lý tác dụng cũng thể
Nên thành lập nghĩa đời.*

Nhân quả lệ thuộc nhau, 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 dù đồng, nhưng loại tánh đều khác. Do đó, về nghĩa ba đời đã lập được thành. Kinh chủ trong đây lại nói thế này: Tôn giả kia lại nên nói: Nếu thể của pháp hiện tại thật có, quá khứ, vị lai cũng như thế. Pháp nào chưa đã sinh? Pháp nào lại đã diệt? Nghĩa là thể của pháp hữu vi thật thường có, làm sao có thể được thành chưa đã sinh đã diệt? Trước đó thiếu chỗ nào mà pháp kia chưa có, nên gọi chưa đã sinh? Về sau, lại thiếu cái gì, mà pháp kia đã không có, nên gọi là đã diệt? Thế, nên không thừa nhận pháp xưa không, nay có, có rồi lại không, thì nghĩa ba đời lẽ ra tất cả mọi thứ đều không thành lập.

Lạ thay! Rất ít phước chiêu cảm quả như thế, phát tuệ giác thật chẳng thông minh, không có khả năng quán chân thật thường nói vô nghĩa. Đâu thể đối với thật nghĩa và trong Thánh giáo, không lập ra sự nhọc nhằn và tư duy lựa chọn, mà có thể hoài bão thiết tha, phát tâm mạnh mẽ? Trong thật nghĩa, chỉ tồn tại sự trái nghịch, thường phô bày chánh lý, không hề giống với nghe.

Hiện nay, Tôn giả kia lại ra sức lên tiếng diệt

kinh: Các Đại đức nghe cho rằng không phải Tông ta nói: Quá khứ, vị lai như hiện tại thật có, vì tánh thật có của ba đời đều khác. Đại đức không nên theo sự hiểu biết của mình, chê bai sự giải thích Phật giáo đúng như lý. Xưa kia, Đại tiên chẳng có vị nào không là bậc Nhất thiết trí, tỏa hào quang soi sáng, khéo giải thích Khế kinh, phá tan các ngu tối, làm cho danh tiếng của đẳng Nhất thiết trí được vang khắp mọi nơi. Vì sao Đại đức lại mê Thánh giáo và Chánh lý câu kết bạn ác, chê bai Thánh đệ tử Phật với giác tuệ, đầy đủ công đức tăng thượng như dây rỗi rơi vào vô lượng các hầm đặt để ác kiến. May mắn thay! Nguyên từ nay, dứt hết lời nói vô nghĩa. Nếu họ không dứt hẳn, mà có tổn thương trái nghịch giáo lý Mâu ni, thì nhất định không thể chứng các pháp chân thật. Lại, chưa xem xét xem ông hiểu ra sao về nghĩa hiện tại của ta?

Nói như thể của pháp hiện tại thật có quá khứ, vị lai cũng như thế. Tuy nhiên, Tông ta nói: Các pháp hữu vi ở vị công năng dẫn quả, gọi là hiện tại. Vị quả được dẫn này trước không, sau không. Ở trước, đã căn cứ ở quả vị này, để lập sự khác nhau của ba đời. Sao lại nói quá khứ, vị lai là như có thật của hiện tại?

Lại, lược nói như thật thể của các hữu vi dù đồng, mà công năng riêng khác. Thật thể của ba đời như thể dù đồng, nhưng trong đó chẳng phải không có tác dụng sai khác, vì loại tánh có vô

lượng thứ, nên đối với Tông ta không thể đặt ra vấn nạn này.

Và căn cứ ở nghĩa như thế, nên có tụng:

*Như sắc ...thảy đều khổ
Cho nhiều tánh khổ khác
Ba đời hữu cũng thế
Chưa sinh có sai khác.*

Thế nên, tánh có của ba thứ: Hiện tại, quá khứ, vị lai, là sai khác. Như hiện tại, quá khứ, vị lai cũng thế, căn cứ ở có có thể nói có, chưa sinh diệt căn cứ ở 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 đã sinh. Pháp có vào thời gian sau, lại thiếu tác dụng, tác dụng kia đã không có, nên gọi là đã diệt, nên chỉ có đời giữa có chưa sinh diệt. Do đó lý kiến lập ba đời được thành.

Không có đời giữa, làm sao có thể lập ba đời? Nghĩa là nếu quá khứ, vị lai, thể của chúng đều không có, pháp nào chưa đã sinh? Pháp nào lại đã diệt, nên căn cứ vào pháp kia lập ba đời không thành. Lại, đều nên dựa vào danh ngôn. Kinh nói: Ba đời vì đều dựa vào lời nói, nên biết quá khứ, vị lai cũng thật có thể. Tôn giả kia lại tỏ thái độ khinh thường bốn cột với luận giả Đối pháp nói: Thừa nhận thể thường có, nói tánh chẳng phải thường. Nghĩa như thế, là nói cái chưa từng có. Vì dựa vào nghĩa như thế, nên có tụng rằng:

Nhận thể pháp hằng có

*Mà nói tánh vô thường
Thể tánh lại không có
Chân thật Tự tại tạo.*

Tôn giả kia đối với phi xứ, nói lên lời khinh thường bốn cột. Vì Phật, Đức Thế Tôn cũng nói thể này: Như Lai xuất thế, hoặc không xuất thế, thì pháp tánh duyên khởi cũng thường trú như thế, mà Phật lại nói duyên khởi vô thường. Há Phật, Đức Thế Tôn cũng có thể khinh thường, bốn cột hay sao ư? Thừa nhận pháp thường trụ, lại nói vô thường.

Nghĩa như thế là nói cái chưa từng có, hoặc như căn cứ ở nghĩa riêng, nói thường, vô thường. Thế nên, không nên khinh thường bốn cột với Phật. Há không là so sánh ở đây lẽ ra cũng như thế hay sao? Thể pháp thường còn, pháp tánh đối khác, nghĩa là pháp hữu vi khi vận hành ở đời, không bỏ tự thể, tùy duyên khởi dụng. Từ Vô gián này đã khởi dụng dứt. Do đó, nên nói là thể của pháp thường có, mà không phải tánh thường, vì đối khác.

Sao chê bai là Tự Tại đã sáng tạo?

Các sư Đối pháp chấp nhận tạo ra sự bốn cột này đối với trời tự tại, thừa nhận có ba đời, bác không có quá khứ, vị lai. Nghĩa như thế là nói cái chưa từng có, mặc dù nói quá khứ, vị lai có căn cứ ở từng, sẽ, mà chỉ môn khác nói cái có hiện tại, không phải như trước đã nói.

Vì căn cứ ở nghĩa như thế, nên có tụng rằng:

Dù nhận có ba đời

Bác đã diệt chưa sinh

Có lại không thứ ba

Đâu không huyền hoặc trời.

Kinh chủ ở đây, lại nói thế này: Lại, nên biểu thị thành lập hai chúng ngoại đạo thuộc đảng tà luận. Họ nói thế này: Có thì có thường, không có, thì không có thường. Không có, thì không có sinh, có thì không có diệt.

Cách giải thích này cũng là phi xứ, đặt đề, bác bỏ nói. Đã diệt chưa sinh, căn cứ ở môn khác đề nói, đều cùng thừa nhận chung với có và không thật 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. Và có sự sinh trước, đều có vận hành tánh quả, mà không có tánh hiện tại có thể dẫn quả. Có tác dụng dẫn quả, gọi là hiện tại. Quá khứ, vị lai không có tánh như thế.

Cách giải thích này đâu đồng với thuyết mà hai chúng ngoại đạo đã nói?

Chỉ có tông luận một niệm hiện tại, chắc chắn không có khả năng lìa đồng với lỗi của thuyết kia, do nói hiện đời quyết định chỉ có, hai đời quá khứ, vị lai, quyết định chỉ không có. Không phải thừa nhận quá khứ, vị lai cũng chấp nhận là có, không phải thừa nhận hiện tại, cũng chấp nhận là không

có, nên đồng với lỗi của tông kia, rất khó lìa bỏ.

Nếu cho hiện tại có chuyển thành quá khứ, thì từ vị lai không có sẽ chuyển thành hiện tại có. Cách giải thích này cũng phi lý, vì có, không khác nhau, nên chẳng phải có, và không, có thể chuyển thành một.

Thế nào là hiện tại có chuyển thành quá khứ không? Thế nào là vị lai không chuyển thành hiện tại có?

Chẳng phải hiện tại của ông là có, cũng không có. Không phải quá khứ, vị lai của ông là không có, cũng có. Hiện tại chỉ có, quá khứ, vị lai chỉ không có. Có và không rõ ràng đâu thế, chuyển biến tạo tác với nhau?

Thế nên, chỉ ông đồng với tông của hai chúng. Nhưng Tông ta nhất định chỉ có, còn nhất định chỉ không, là đều không thể sinh, vì sừng ngựa hiện tại không thể sinh.

Nếu cho rằng sừng ngựa vì nhân không có, nên không thể sinh, tức về lý cũng không đúng, vì chiêu cảm nghiệp quả ngựa, phải là nhân sừng, thừa nhận sừng và thân, vì đều cùng có vốn không, nên chẳng phải không có với không có có thể có sai khác.

Vì sao nhân kia một có, một không?

Trong đây, Kinh chủ lại nói thế này: Nếu chấp thật có quá khứ, vị lai, thì trong tất cả thời gian, thể

của quả sẽ thường có.

Nghiệp đối với quả kia có công năng gì?

Điều này cũng không đúng, vì dù thể hằng có, nhưng đối với các vị trí có công năng riêng khác, 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 vị trí, nghiệp có công năng riêng. Nếu công năng nghiệp khiến cho không chuyển biến thành có, để chiêu cảm nghiệp quả của ngựa, thì sao không làm nhân, có công năng khiến xưa không có sừng ngựa, trở thành có? Dựa vào nghĩa như thế, nên có bài tụng rằng:

*Nếu không trở thành có
 Có có thể thành không
 Nhận từ sắc sắc sinh
 Sao không thọ sừng ngựa
 Như sừng ngựa và thọ
 Không nhân, quả thuộc nhau
 Sắc nhân và sắc quả
 Không lệ thuộc cũng thế
 Lý lệ thuộc đều không
 Nhận từ sắc sinh sắc
 Không thọ với sừng ngựa
 Đây thật Tự tại tạo.*

Thế nên, quyết định pháp không có tự thể, tất nhiên không có nhân cũng không có lý sinh, đâu có ghét, trái tông có quá khứ, vị lai, có thể có nhân

quả chiêu cảm đến sự lệ thuộc nhau.

Lại, nếu quá khứ, vị lai không thật có thật, thì chủ thể trói buộc, đối tượng trói buộc làm sao được thành?

Ở đây, Kinh chủ giải thích: Đối tượng sinh kia do tùy miên có, nên nói có quá khứ, vị lai là, chủ thể trói buộc phiền não duyên với tùy miên phiền não kia mà có, nên nói có việc ràng buộc của quá khứ, vị lai.

Ý giải thích này rằng: Tùy miên được sinh do phiền não quá khứ, vì hiện tại có, nên nói có quá khứ, là chủ thể trói buộc phiền não, phiền não vị lai nhân nơi tùy miên hiện tại, có nên nói là có vị lai là, chủ thể trói buộc phiền não. Các việc phiền não tùy miên duyên với quá khứ, vị lai, vì hiện tại có, nên nói có các việc là đối tượng ràng buộc quá khứ, vị lai.

Tất cả như thế, đều là những lời nói vô nghĩa, vì trong sự nối tiếp nhau, phiền não quá khứ sinh tùy miên phiền não hiện tại. Về lý, thật ra đều không có như trước đã nói.

Sao do sự nối tiếp kia, có thể được nói thành tựu quá khứ, chủ thể trói buộc phiền não?

Nếu thừa nhận hiện tại có tùy miên kia, đâu thể do pháp có, nói là không có thành tựu, vì có và không chẳng lệ thuộc nhau.

Lại, nếu có quả thì nói là thành tựu nhân, sinh

nhân của quả dị thực lẽ ra thành tựu, nhưng ông không thừa nhận, vì tông của ông nói: Các nhân Dị thực đã dẫn công năng cho rằng công năng hiện tại của các quả dị thực, và khi dị thực sinh, đã diệt không có.

Nếu không có công dụng, nên không thành tựu thì lẽ đương nhiên, phiền não kia lẽ ra cũng như thế, sao lại thành tựu được, vì không nên phiền não quá khứ đã không có, lại có thể nói vào thời gian hiện nay, phiền não quá khứ kia cũng vẫn có tác dụng vì cái có tác dụng hiện nay, ấy, chỉ là tùy miên, phiền não quá khứ thành tác dụng gì? Nếu thừa nhận có phiền não hiện tại, vị lai lai, đã nhân tùy miên, cũng không nên nói là thành tựu vị lai, chủ thể trói buộc phiền não. Chớ cho do đây có lỗi phi ái nên, nếu có nhân thì nói là thành quả, thì các, hữu tình có thiện căn đã dứt, đều thừa nhận có công năng sinh ra nhân thiện căn, cũng nên nói là hữu tình kia thành tựu thiện căn? Đã thiện căn kia vừa thành, vừa đoạn, thì nên nói nhất định hữu tình kia là loại hữu tình nào? Dứt thiện căn hay không dứt?

Lại, người Hữu học có nhân Vô học, nên nói Hữu học kia đã thành quả A-la-hán, thì lẽ ra Hữu học là A-la-hán. Nếu Hữu học kia dù đã thành quả A-la-hán, nhưng không nói là Hữu học kia được gọi A-la-hán, thì A-la-hán đã thành quả Vô học, lẽ ra cũng không gọi là A-la-hán. Hoặc trái lại A-la-hán, thì lẽ ra không thành quả A-la-hán, vì không

có sai khác. Vậy thì, tất cả chánh lý Thánh giáo, do Hữu học kia đã nói, đều trái bỏ Hữu học. Thế nên, nếu bác bỏ quá khứ, vị lai là không có, thì nhất định không nên thành tựu phiền não quá khứ, vị lai, sao lại nói là quá khứ, vị lai là chủ thể trói buộc? Lại, Kinh chủ kia đã nói là vì duyên tùy miên phiền não mà có, nên nói có việc ràng buộc quá khứ, vị lai.

Cách giải thích này cũng trái với Tông nghĩa họ đã lập. Kinh chủ kia chấp thể quá khứ, vị lai không phải thực có, tức sự không thành nên, quá khứ, vị lai chẳng phải thật có, mà gọi là sự. Nghĩa huyền diệu như thế chưa hề được nghe! Nếu thừa nhận Tông nghĩa kia, đối với nối tiếp hiện tại, có duyên sự tùy miên phiền não quá khứ, vị lai kia, tùy miên này lẽ ra rõ ràng khác với phiền não, có thể dẫn dắt phiền não, vì đã diệt, lâu nên đã dẫn tùy miên, ở hiện tại có.

Rõ ràng khác, làm sao có thể nói là do tùy miên hiện tại trói buộc sự quá khứ, vị lai, tùy miên hiện tại duyên sự quá khứ, vị lai, chưa hề đã sinh, vì không phải chủ thể trói buộc. Lại, các tâm thiện, vô ký hiện tại thể nó, không phải là kết, không nên có công năng trói buộc cảnh nơi sự bị trói buộc của quá khứ, vị lai. Vì lìa ngoài tâm, không có tùy miên có thể được, nên các thuyết kia đều không có nghĩa.

Ở đây, Kinh chủ đã không khéo chê bai rằng: Sư Tỳ-bà-sa đã nói như thế này: Như hiện tại thật

có sở hữu của quá khứ, vị lai, ở trong đó, không có khả năng giải thích thông suốt. Các người tự ái, nên biết như thế.

Pháp tánh rất sâu mâu, không phải cảnh tâm, tứ, há không thể giải thích hay sao, nên bác bỏ là không có? Nay, nhất định cho nhân trộm tự soạn luận, giả vờ mượn đầu đề, lấy tên Tỳ-bà-sa, thật ra, Tỳ-bà-sa đều không có lời nói này. Lại không như Kinh chủ kia tự tuân theo ý mình, nói giả dối, quá khứ, vị lai, như hiện tại thật có. Vì tánh thật có của ba đời đều riêng rõ ràng ý Kinh chủ muốn làm tai họa Thánh giáo, quỹ quyết, lập lời nói giả dối chê bai chánh luận. Há do bịa đặt lời nói chê bai, khiến cho Tông nghĩa của ta có chỗ thiếu kém! Đâu thể, có các đại Luận sư của bộ ta, nghiên cứu rộng, tinh thông chánh lý Thánh giáo, bao trùm các đức, tiếng tăm vang khắp mà trong vẫn nạn nhỏ, không có khả năng giải thích thông suốt? Cho nên đối với phi xứ, đặt ra lời lẽ chê bai đã theo ý mình, giả dối nêu lên tông chỉ, giống như chưa vạch ra xem xét chân thật. Các lời vẫn nạn của Tỳ-bà-sa. Ta đã giải thích thông suốt, lại có vẫn nạn nào nói không thể thông suốt? Từ trước đến nay, đang đối với Kinh chủ quyết định lựa chọn quá khứ, vị lai, dứt trừ hết các vẫn nạn kia, có thể, thuận theo lời lẽ của Kinh chủ, đều đã gạn hỏi, khiển trách, gồm lược gạn hỏi vẫn nạn lời nói của Thượng tọa bộ, nhưng không tùy theo văn, khiển trách, gạn hỏi rộng, vì những

thuyết kia của Kinh chủ đã nói: Ít có nương tựa, mong cầu, có thể so sánh nghĩa từ trước đến nay, ta đều gạn hỏi, khiển trách. Hoặc có chỗ rất nông cạn, vì không chịu truy cứu. Hoặc chỉ chê bai Thánh, Hiền, tự giả dối khoa trương, ngông lão. Nếu tùy theo thuyết của Kinh chủ kia, thì mỗi mỗi có lời đáp, vậy ai là người có trí nghe nói mà không cười nhạt, chê trách.

Nếu không soi xét kỹ, lại nhờ vả Tông kia, giả vờ trang sức, trau chuốt lời văn, vọng khởi lỗi vẩn nạn. Có các luận giả thấy rõ vẻ đẹp bên ngoài nay nên xem xét tường tận, để tâm lắng nghe: Từ nay trở đi, ta lại nương dựa tông xưa, tùy theo lời nói của Kinh chủ, tha hồ giải thích phóng túng, đáp lại sự khiển trách. Vả lại, có một loại trí xem xét học trò mù, cho tông ta đồng với chấp của Hoàng Tiên.

Sự so sánh này không đúng, vì Tông của người kia chấp nhân chuyển biến, tức là thể quả. Quả lại ẩn mất vào trong tự tánh, nên quá khứ, vị lai, hiện tại, thể của chúng là một. Tông ta đã lập đời không chẳng có tạp loạn, nghĩa là có tác dụng, chỉ sát-na hiện tại. Vị này nhất định không thuộc về hai đời, nên nhân, quả, rõ ràng vì không tương tác, nên các pháp diệt rồi không trở lại, sinh quả không ẩn giấu vào trong tự tánh, nhân vô thi, nên nhiều nhân sinh, nên nhân, quả không được ngã sở gìn giữ.

Loại như thế v.v... sai khác vô biên, sao lại cho Tông ta đồng với lỗi chấp của Hoàng Tiên?

Có thuyết khác lại nói: Nhất định không có quá khứ, vị lai. Khê kinh nói: Vì từng sẽ có, nghĩa là Đức Thế Tôn nói: Các người thông minh đối với đời quá khứ, khi ôm lòng do dự, nên vì quyết định nói quá khứ từng có, khi đối với đời vị lai, ôm lòng do dự, nên vì quyết định nói: Vị lai sẽ có, không hề, đối với người kia nói thật có, nên biết quá khứ, vị lai nhất định không phải thật có.

Cách giải thích này cũng phi lý, vì tiếng từng, sẽ, có lúc thấy ở hiện tại nói, nhưng không thể nói hiện tại cũng không có. Lại, công năng vượt hơn từng có của quá khứ, vì chỉ ở hiện tại có tác dụng. Do đó, quá khứ lẽ ra được hai tên: Tự tướng thật có, vì tác dụng, từng có.

Do đó, căn cứ giải thích vị lai hai tên, hiện tại lẽ ra phải gọi là sự hiện hữu thật có, vì hiện đối với thật thể có tác dụng. Tuy nhiên, sự ba đời đều là ngôn, y. Vả lại đối với quá khứ, vị lai, nói nghĩa không chung, vì không có lẫn lộn, nên nói như thế. Há do thuyết này không phải thật có thành?!

Có thuyết khác lại nói: Nếu đời quá khứ, vị lai là có thật, thì vì sao không thừa nhận hai thức nhiễm, tịnh đều cùng lúc mà sinh, vì nhân hai thức này đều thật có?

Cách giải thích này cũng phi lý, vì khi các thức sinh, cần phải nhờ chỗ dựa, sở duyên hợp lại. Nếu tất cả chỗ dựa, sở duyên của thức đều có hòa hợp,

cũng không nên thừa nhận các thức như nhân thức v.v... đều sinh cùng lúc, như nghĩa lý kia, trong đây cũng như vậy.

Lại, ông cũng nên đồng với lời vấn nạn này. Tông ông đã thừa nhận vốn không có mà sinh, nhiễm, tịnh trái nhau sao không cùng khởi.

Nếu nói như vậy: Hễ có nhân là sinh, Há không là trước nói vì xưa đều không có, nên không thể phân biệt có nhân, không có nhân. Vì nhân duyên sai khác chưa hề nói. Lại, luận giả nói quá khứ, vị lai không có tự thể, xưa, hai nhân nhiễm, tịnh tùy theo giới v.v... vì thường cùng có trong hiện tại nối tiếp nhau. Vấn nạn về quá khứ như thế, rất ngặt cho tông kia, tông ta chủ trương các nhân không phải hằng hiện. Có thuyết nói: Quá khứ chắc chắn thật không có, vì đã xả tự tướng của hành hiện tại, vì nếu không đúng, thì thể của các hành lẽ ra phải là thường. Do đó, tức không có lý giải thoát.

Cách giải thích này cũng phi lý, vì nếu nói quá khứ xả tự tướng của hành, thì không phải thuộc về hành, không phải thể, hoàn toàn không thể gọi là hành.

Đã thừa nhận là hành, thì không nên nói xả tự tướng của hành, vì không phải là tự tướng, mà có tự thể riêng của hành, có thể được nói là đã xả tự tướng, chỉ có thể của hành.

Lại, trước đã nói, trước nói là sao? Chẳng phải

hoàn toàn không có chính giữa có tánh vô thường. Quá khứ không có thể, nên không phải vô thường.

Vì sao tông ta không có lý giải thoát?

Khế kinh chỉ nói: Khổ hiện tại đã diệt, khổ khác không nối tiếp, không nhận lấy Niết-bàn, không nói Niết-bàn, phải là bỏ pháp tướng, không bỏ pháp tướng, mà có hành diệt, gọi là Niết-bàn, như trước đã nói. Lại, nói quá khứ, nếu có thật thì không có Niết-bàn. Nói A-la-hán, khi có các uẩn thì không có Niết-bàn.

Lại, nếu nối khổ quá khứ là thường, có khổ thì các hữu tình không có giải thoát?

Cách giải thích này cũng phi lý, vì nếu nói khổ uẩn quá khứ có thì sẽ không có Niết-bàn.

Tông ông đã nói quá khứ, vị lai không có tự thể, vì uẩn khổ không có, nên thường có Niết-bàn. Hoặc các hữu tình vốn là giải thoát, vì các khổ ở quá khứ đều không có.

Nếu cho rằng chỉ do hiện tại khổ đã diệt, khổ khác không nối tiếp, mà gọi là Niết-bàn, thì không nên nói vì có các khổ uẩn quá khứ, nên không có Niết-bàn. Lại, nói quá khứ, vị lai nhất định không phải thật có, vì hành tướng không có. Hành tướng là sao? Nghĩa là có hai đời quá khứ, vị lai: đầu và sau. Vì đều thiếu một, nên hành tướng không có.

Cách giải thích này cũng không đúng, vì thí dụ như sự sống, chết dù thiếu một thứ hành tướng, vẫn

thành, nên hữu tình sống, chết mặc dù không có hành tướng ban đầu, nhưng vẫn không thể nói là hữu tình kia không có hành tướng. Lại, hiện tại, quá khứ kia lẽ ra cũng đồng, nghĩa là Luận giả bác bỏ thật không có quá khứ, vị lai, vì chấp hiện tại, không có ban đầu, sau. Lại, quá khứ của ta có đủ trước, sau. Quá khứ trước, nghĩa là tác dụng đã sinh. Từ thời gian sau này, gọi là sau. Vị lai cũng là có đầu, có sau. Vì loại pháp tánh, vì thế không nên lập vấn nạn.

Lại, nói nếu quá khứ, vị lai là có thật, thì đã dứt, chưa dứt, nên không có sai khác. Vì nếu không đúng, hiện tại lẽ ra cũng đồng, nghĩa là đời hiện tại đã dứt, chưa dứt, đã không có sai khác, cũng là không có. Tuy nhiên, các pháp nhiễm, không nhiễm, dứt một phần rồi, không thành, không nhiễm, đoạn một phần xong dù thành, nhưng không có ngu ràng buộc. Đã dứt, chưa dứt, nói là sai khác.

Lại, nói quá khứ, vị lai có, ấy là trái với giáo, nghĩa là Thánh giáo nói: Hễ đây có, kia có, đây không có, kia không có. Vì không nên hiện tại có, nên có vị lai. Vì không nên quá khứ không, nên hiện tại không có. Vì do chấp thể quá khứ, vị lai hằng có, nên chỉ hiện tại, hoặc có, hoặc không có. Do quá khứ, vị lai này, nhất định dứt phải thật có.

Nay, nên xét kỹ kinh, những lời nói có của kinh vì biểu thị có thể, chỉ rõ có nghĩa sinh. Nếu biểu thị

thể có, thì tông của ông có lỗi, nghĩa là kinh trước đã nói: Đây có, kia có. Theo ông: Hiện tại kia có, quá khứ đây không có. Thừa nhận hành diệt không có thức hiện có. Kinh sau nói: Đây không có, kia không có. Theo ông: Vị lai kia không có, hiện tại đây có, thừa nhận hiện hành có thức cũng như không có. Ông dẫn giáo này vì muốn đả phá tông ta, như dùng chú thuật khiến thầy chết đứng dậy, tự mình bị hại: Nếu cho rằng cái có kia làm rõ nghĩa có sinh, nghĩa là vì có nhân này, nên mới có quả kia sinh. Như nói: Nhân đây có Xá-lợi kia, không biểu thị có thể, chỉ biểu thị có sinh. Cách giải thích này đối với tông ta, hoàn toàn không có vấn nạn, nên lý có thật của đời quá khứ, vị lai được thành.

Các sư Đối pháp, giải thích về cái có kia: Cho là đây có, nên khiến kia có sinh, không phải nhân có thể khiến thể pháp thành có, mà chỉ có thể khiến pháp có tác dụng sinh. Nếu cho rằng mọi duyên đã khiến cho có, thì chỉ duyên này là quả, thể của pháp, lẽ ra không phải?

Vấn nạn này không đúng, vì không có tự thể khác.

Nếu vậy, thì thể dụng đều có nhân thành. Điều này cũng không đúng, như trước đã nói.

Trước đã nói là sao?

Tác dụng với thể, dù không có tự thể riêng,

nhưng vẫn có sai khác, nghĩa là các duyên hợp có công năng khiến cho thể của pháp có khác với phần vị sai khác mà sinh. Sự sinh sai khác này, chẳng phải khác với thể của pháp, nên thể của pháp kia giả nói là nghĩa sinh. Vì dựa vào nghĩa như thế, nên có tụng rằng:

*Theo các duyên mới có
Có này là thể tục
Dù sinh, thể không riêng
Có này là thắng nghĩa.*

Luận nói: Không có thọ dụng vị lai, vì vô tận, nên không phải thọ dụng của đời vị lai có thể hết.

Giải thích này cũng phi lý. Như dụng của pháp sinh tử vô tận, mà kỳ hạn có cực thành, nên không có loại hữu tình vốn không có mà sinh, vô số hữu tình từ lâu đã diệt độ mà sự thọ dụng của pháp sinh tử vô tận. Lấy hiện tại này so sánh biết vị lai. Dù không có kỳ hạn cùng tận, nhưng chẳng phải không có.

Lại nói: Quá khứ, vị lai tướng có không có, nghĩa là biến đổi, chướng ngại, nên gọi là sắc, vì quá khứ, vị lai không đứng, nên không phải có thật.

Giải thích này cũng phi lý, vì căn cứ phần ít, nghĩa là không phải tất cả các sắc hiện tại đều có biến đổi trở ngại, nhưng chẳng phải không có, hoặc 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 cái gì?

Nghĩa là phân biệt rõ sắc, đến phân biệt rõ pháp, không phải là Tông của ông cho thức duyên quá khứ, vị lai có đối tượng phân biệt rõ, nhưng thừa nhận thể của thức là có, chứ chẳng phải không có, vì hiện tại có. Do đó, thuyết kia ngăn dứt có không thành.

Lại nói: Thể quá khứ, vị lai không phải thật có. Nếu là thật có thì phải có chương ngại, nghĩa là vật có sắc, tất nhiên căn cứ ở xứ sở, chương ngại lẫn nhau đã diệt chưa sinh. Nếu sắc là có thật, thì phải có chương ngại. Đã không có chương ngại, thì không phải là sắc. Vì có lỗi này, nên biết thật sự không có.

Giải thích này cũng phi lý, như tông ông nói: Không thật có mà sinh, vì pháp kia thiếu, nghĩa là như ông nói không thật có mà sinh, chỉ sinh vị lai, nhất định không phải quá khứ.

Như thế, ta nói: Pháp có chương ngại, chỉ hiện tại có chương ngại, nhất định không phải quá khứ, vị lai. Trong vị hiện tại, có tác dụng riêng.

Có sư khác nói: Đèn của đời vị lai, có phải là đã cháy không? Nếu đã cháy thì phải không sai khác với đèn hiện tại. Nếu không cháy, thì thể không phải đèn.

Lời vấn nạn này không đúng, vì chỉ có thể, nghĩa là thể của đời quá khứ, vị lai có dụng, không

có tự thể, nghĩa là pháp tánh nơi đối tượng nhận thức của quá khứ, vị lai, có tánh nơi đối tượng nhận thức, nên nói là có, không phải cho quá khứ, vị lai có tác dụng cháy v.v... hoặc như thức thừa nhận là có thật, như ông thừa nhận có thức không có sở duyên, không có đối tượng phân biệt rõ, mà thể chẳng phải không có. Ngọn đèn vị lai của ta cũng giống như thế. Mặc dù không có tác dụng cháy, nhưng thể chẳng phải không có. Lại nói: Vì quá khứ, vị lai không phải mắt nhận lấy. Nếu sắc quá khứ, vị lai là có thật, vì sao không được mắt nhận lấy?

Lời vấn nạn này cũng không đúng, vì nhãn căn chỉ dùng sắc có tác dụng vượt hơn làm cảnh giới. Thể tướng của các pháp ba đời dù đồng, nhưng có tánh khác, như trước đã nói, không thể dùng mắt, sắc làm cảnh, ấy là ức chế vấn nạn, khiến nhận lấy tất cả sắc?

Vì sắc của một cực vi không thể nhận lấy, nên do đó nhận lấy hiện tại, không nhận lấy quá khứ, vị lai, vì dụng riêng của các vị rất thù thắng, không nên làm 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 không có. Lại vì không phải vô vi, nên không phải thật có.

Cách nói này cũng phi lý, vì pháp tánh kia,

nghĩa là vị lai là tánh pháp có thể diệt, đời hiện tại là tánh pháp đang diệt, đời quá khứ là tánh pháp đã diệt, nên ba đời kia đều không là tướng hữu vi. Các pháp có thể sinh, vì năng lực của nhân nên sinh. Về nghĩa sinh của pháp này, như trước đã giải thích. 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 vì duyên thiếu. Nghĩa duyên thiếu này, đã nói như trước. Hoặc nên dùng thức làm dụ đồng pháp. Như ông thừa nhận có duyên không có thức cảnh, không có đối tượng phân biệt rõ, mà thể chẳng phải không có.

Như thế, tâm ông cho rằng đời quá khứ, vị lai không có tướng hữu vi, đâu ngại gì là có.

Lại, hiện tại của ông không nên có sinh, vì thể đã sinh, nên không có trụ, dị. Vừa sinh Vô gián thừa nhận liền diệt, cũng không có diệt, do tông của ông cho rằng: Diệt, gọi là không có, hiện tại là có.

Lại, Tông ông thừa nhận các tướng hữu vi, căn cứ nối tiếp nhau mà lập, vì chẳng phải một sát-na, nên sát-na của ông lẽ ra cũng không có.

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 53

Phẩm 5: NÓI VỀ TÙY MIÊN (PHẦN 9)

Nhân nói về tùy miên, đối với vị như thế, sự trói buộc như thế, luận thêm ngoài đã rồi. Nay, ở đây lại nên tư duy, lựa chọn. Các việc chưa dứt, sự ấy tất nhiên bị trói buộc?

Nếu sự bị trói buộc, sự đó tất nhiên chưa dứt chăng?

Nếu sự chưa dứt thì sự đó tất nhiên sẽ bị trói buộc. Có sự bị trói buộc mà không phải chưa dứt. Sự trói buộc không phải chưa dứt, tương ấy thế nào? Tụng rằng:

*Ở kiến khổ đã đoạn
Còn tùy miên biến hành
Và phẩm trước đã đoạn
Còn duyên đây vẫn buộc.*

Luận nói: Vả lại, vị Kiến đạo, khổ trí đã sinh, tập trí chưa sinh, các việc do kiến khổ dứt, đã dứt, tùy miên biến hành do kiến tập dứt, nếu chưa dứt hẳn, có thể duyên thì Kiến đạo này, cũng còn trói buộc. Và nơi vị Tu đạo sẽ tùy đạo nào sinh đối với

các phẩm trước trong chín phẩm sự đã dứt, phẩm còn lại chưa dứt, có các tùy miên có thể duyên nơi đây thì ở đây cũng còn trói buộc. Và tiếng bao gồm làm rõ nghĩa: Trước trước đã dứt, sau sau chưa dứt, đều là nghĩa chủ thể trói buộc.

Trong đây, dùng gì để nói duyên ở đây? Vì chín phẩm của Tu đạo đoạn tất nhiên duyên với nhau. Không phải là sở duyên, nghĩa là đôi khi vì không phải sở duyên nên nói duyên ở đây, nhất định là vô dụng.

Nếu cho rằng nói riêng có, không thể duyên tức cũng nên phân biệt trong biến hành. Do có biến hành của kiến tập dứt nên không duyên sự của kiến khổ dứt.

Ý gì Kinh chủ phân biệt đây không phải kia?

Nay biết rõ, Kinh chủ hoặc có tư duy thế này: Trong đây chỗ nói phẩm trước đã dứt, căn cứ ở đạo thể tục, tùy theo đối tượng thích ứng của đạo đó. Phân tích chung phiền não do kiến, Tu đạo đoạn, dùng làm chín phẩm, dứt trừ dần. Nơi phẩm trước đã dứt có phẩm còn lại chưa dứt.

Phiền não biến hành cũng có thể làm trói buộc. Phân biệt duyên tùy miên biến hành của địa khác, nói là duyên ở đây có thể trở thành có tác dụng. Nhưng ở trước nói: Trong biến hành, nói thiếu duyên ở đây tức nghĩa không thành lập. Hoặc nên dùng tiếng và để nói ở sau là gồm biểu thị văn

trước, thâm nhiếp nghĩa duyên ở đây, nghĩa là ở trước nói, kiến khổ đã dứt và trong sự đã dứt của phẩm trước này đều có phẩm khác duyên ở đây cũng còn trôi buộc.

Văn này lẫn lộn trong vị kiến. Khác và biến hành nên bỏ bất cứ một pháp nào. Nhưng ở đây phiên nói thiếu duyên, lẽ ra phải hỏi ý nghĩa sâu xa của đáng Từ Tôn đã tự nói.

Sự nào có bao nhiêu tùy miên tùy tăng?

Ở đây, chớ nên nói về tướng ở sở duyên, nghĩa là nói về sở duyên của thức nào, pháp nào, thì dễ biết rõ sự của đối tượng trôi buộc này, nhất định có ngàn ấy tùy miên tùy tăng.

Vả lại, số pháp và thức mỗi thứ đều có bao nhiêu?

Các pháp dù nhiều nhưng lược làm mười sáu: Ba giới, năm bộ và các vô lậu, năng duyên thức kia, danh số cũng như thế.

Trong đây, pháp nào là bao nhiêu cảnh thức? Tụng rằng:

*Kiến khổ, tập tu đoạn
Như chỗ buộc cỡi Dục
Tự giới ba, Sắc một,
Thức vô lậu chỗ hành
Sắc dưới tự có ba*

Một cảnh tịnh thức trên Vô sắc khắp ba cõi
Hành tịnh thức đều ba Kiến diệt, đạo sở đoạn Điều

tăng hành tự thức Vô lậu trong ba cõi

Ba sau cảnh tịnh thức.

Luận nói: Nếu lệ thuộc cõi Dục, thì pháp Tu đạo đoạn, kiến khổ, kiến tập đều do năm thức duyên, nghĩa là tự giới ba, tức như trước nói. Và cõi Sắc một, tức Tu đạo đoạn, vì vô lậu thứ năm đều chấp nhận duyên.

Vả lại, pháp kiến, Khổ dứt lệ thuộc cõi Dục, làm sở duyên của ba thức giới mình. Nghĩa là kiến khổ dứt tất cả của cõi Dục và biến hành, do kiến tập dứt của cõi Dục. Thức thiện, vô ký do Tu đạo đoạn cõi Dục, thức thiện không phải pháp khác do Tu đạo đoạn cõi Sắc. Trong thức vô lậu, chỉ phẩm Pháp trí, kiến tập Tu đạo đoạn như tương ưng nên biết.

Nếu lệ thuộc cõi Sắc, tức trước đã nói, các pháp của ba bộ dưới, đều như trước đã nói, và một cõi trên, tức Tu đạo đoạn. Vì vô lậu thứ tám đều chấp nhận duyên. Vả lại, pháp kiến khổ dứt lệ thuộc cõi Sắc, làm giới mình ba và sở duyên của một thức cõi trên, nghĩa là so sánh với trước nên biết.

Là sở duyên ba thức cõi dưới. Nghĩa là kiến khổ, kiến, tập dứt cõi Dục, thức thiện của Tu đạo đoạn tương ưng với duyên trên. Nếu thức vô lậu chỉ phẩm loại trí, kiến tập Tu đạo đoạn như tương ưng nên biết.

Nếu lệ thuộc cõi Vô sắc, tức trước đã nói. Các

pháp của ba bộ đều có mười thức duyên, nghĩa là ba cõi có ba, đều như trước đã nói, vì vô lậu thứ mười đều chấp nhận duyên.

Căn cứ lệ thuộc cõi Sắc như sự thích ứng nên biết. Các pháp, đối tượng dứt của kiến diệt, Kiến đạo, nên biết mỗi pháp đều thêm duyên thức mình.

Đây lại là thế nào?

Nghĩa là đối tượng dứt của kiến diệt, lệ thuộc cõi Dục, là duyên sáu thức.

Năm thức, tức như trước, thêm kiến diệt dứt cõi Dục. Về nghĩa Kiến đạo đoạn so sánh nên biết.

Kiến diệt, đạo đoạn lệ thuộc cõi Sắc, Vô sắc, tùy theo sự thích ứng làm chín.

Mười một thức duyên tám mươi, như trước, mỗi thức đều thêm tự thức.

Nếu pháp vô lậu là duyên của mười thức, nghĩa là trong ba cõi, mỗi cõi đều có ba bộ sau, tức là kiến diệt, đạo, Tu đạo đoạn thức vô lậu thứ mười đều chấp nhận duyên, nên không giải thích chồng chất, như tương ưng, nên tư duy.

Nên dùng mười sáu pháp đã lược kiến lập như trước. Ở trong tâm của uẩn thức, tư duy, lựa chọn sự tùy tăng của tùy miên, e văn rườm rà nên chỉ lược chỉ bày cương lĩnh.

Vả lại, có người hỏi: Sự nhãn căn nội bị lệ thuộc có bao nhiêu tùy miên tùy tăng?

Nên quán nhãn căn, gồm chỉ có hai, nghĩa là

cõi Dục, cõi Sắc, mỗi cõi đều do Tu đạo đoạn. Nhân căn này, tùy theo vào đối tượng thích ứng do Tu đạo đoạn cõi Dục, cõi Sắc 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 thứ, nghĩa là mỗi cõi Dục, cõi Sắc đều có ba thức, tức kiến khổ, tập dứt đều cùng có khắp và Tu đạo đoạn hợp lại mà thành sáu: Cõi Vô sắc một, tức Tu đạo đoạn. Thức thiện thuộc về phần gần của Không xứ, vô lậu thứ tám đều duyên nhân căn. Và lại, nên biết rõ tất cả vô lậu, chắc chắn không làm tùy miên tùy tăng. Bảy tùy miên trước, ứng với cõi Dục, cõi Sắc, đều có ba bộ. Tùy miên tùy tăng khắp, do Tu đạo đoạn cõi Vô sắc. Nghĩa là biến hành đều có thức do kiến khổ dứt, lệ thuộc cõi Dục, tùy miên tùy tăng khắp do kiến khổ dứt, kiến tập dứt cõi Dục. Trái với đây, nên biết thức do kiến tập dứt, thức do Tu đạo đoạn, Tu đạo đoạn cõi Dục. Và các tùy miên biến hành tùy tăng.

So sánh với đây, nên biết, ba thức cõi Sắc, thức thiện Vô sắc, đều có công năng duyên nhân căn của Tĩnh lự thứ tư, Tu đạo đoạn Vô sắc và tùy miên biến hành tùy tăng kia.

Nếu lại có người hỏi: Thức duyên với duyên nhân căn lại có bao nhiêu thứ tùy miên tùy tăng?

Nên quán thức này có mười ba thứ, nghĩa là đối với ba cõi, mỗi cõi đều có bốn thức, trừ kiến diệt, đoạn, hợp thành mười hai và các thức vô lậu, có thể duyên với duyên nhãn căn. Nhãn căn này tùy theo đối tượng thích ứng của nó ở bốn bộ ba cõi, trừ tùy miên tùy tăng do kiến diệt dứt, nghĩa là biến hành đều có thức do kiến khổ dứt lệ thuộc cõi Dục, có công năng duyên nhãn căn. Thức này chấp nhận làm biến do kiến khổ dứt, kiến tập dứt cõi Dục. Thức vô ký, thiện do Tu đạo đoạn. Và thức thiện do Tu đạo đoạn lệ thuộc cõi Sắc và thức vô lậu của phẩm Pháp trí, duyên thức, nhãn căn, các năng duyên này, tùy theo thích ứng với kiến khổ, kiến tập cõi Dục, Tu đạo đoạn, Tu đạo đoạn cõi Sắc và tùy miên biến hành tùy tăng, tùy theo đối tượng thích ứng khác, nên sẽ giải thích như lý, cho đến nhãn căn, thức duyên vô lậu. Thức này chấp nhận làm đối tượng lệ thuộc ba cõi. Thức duyên vô lậu do Kiến đạo đoạn, thức vô lậu thiện do Tu đạo đoạn, duyên các thức nhãn căn năng duyên duyên này, tùy theo chỗ thích ứng với Kiến đạo đoạn ba cõi, tùy miên tùy tăng biến do Tu đạo đoạn. Nếu đều xa riêng khác mười hai thứ trước, mỗi thứ đều có ngàn ấy tùy miên tùy tăng, thì phải nói kiến khổ dứt cõi Dục, các duyên duyên thức, do tùy miên biến hành tùy tăng nơi kiến khổ dứt, kiến tập dứt cõi Dục. Trái với đây, nên biết thức do kiến tập dứt, thức do Tu đạo đoạn. Tu đạo đoạn cõi Dục và

các tùy miên biến hành tùy tăng. Thức do Kiến đạo đoạn, Kiến đạo đoạn cỡi Dục và các tùy miên biến hành tùy tăng. Nhưng duyên vô lậu chỉ tương ưng với phược, pháp khác chỉ tạo tác sở duyên tùy tăng.

Căn cứ ở đây, nếu biết cỡi Sắc, cỡi Vô sắc có sai khác, nghĩa là thức do Kiến đạo đoạn, cỡi trên cỡi Dục, như thứ lớp, nên biết. Duyên phẩm pháp, loại, duyên nhãn căn, thức, sự đối tượng lệ thuộc khác. So sánh với nhãn, cần phải tư duy.

Nay, ở đây lại nên tư duy lựa chọn:

Nếu tâm do sở duyên kia gọi là có tùy miên, thì sở duyên ở tâm này chắc chắn tùy tăng, không là sở duyên, thì không thể quyết định. Nghĩa là tùy miên kia chưa dứt tùy tăng, không phải đã dứt, như Luận này nói: Sở duyên ở tâm này, hoặc có tùy tăng, hoặc không có tùy tăng. Tùy tăng là sao? Nghĩa là tùy miên kia tương ưng với tâm này và duyên với tâm chưa dứt. Thế nào là không tùy tăng? Nghĩa là tùy miên kia tương với tâm này đã được dứt hẳn.

Những gì gọi là có tâm tùy miên? Có tên tùy miên, căn cứ ở nghĩa nào lập? Lại do những gì gọi là có tùy miên?

Vả lại, ở trước đã nói: Ba cỡi đều có năm bộ, mười lăm thứ thức, gọi là có tâm tùy miên.

Như thế, các tâm đều có hai thứ: là biến hành và phi biến hành hữu lậu, vô lậu, vì duyên với tâm

nhiệm, không nhiệm có sai khác. Căn cứ hai nghĩa này, đặt tên có tùy miên:

1. Vì là đối tượng tùy miên tùy tăng.
2. Vì do tùy miên giúp đỡ.

Do tùy miên, nên gọi có tùy miên. Tùy miên tương ưng, đoạn chung chưa dứt. Sở duyên, chỉ tâm chưa dứt, gọi là có tùy miên.

Phiền não tương ưng với tâm là sao? Cho đến chưa dứt tùy tăng ở tâm, nghĩa là tùy miên kia được công năng dẫn khởi. Ở tâm nối tiếp nhau, có thể làm ngăn trở chướng ngại.

Lại, làm nhân Đồng loại cho đời sau, dẫn tâm đẳng lưu v.v... trong nối tiếp nhau khởi, cho đến chưa dứt, gọi là tùy tăng ở tâm. Dứt thì không đúng, không có nghĩa tùy tăng, vì không phải do đoạn, nên khiến tùy tăng kia là ngoài tâm, nên dù đã dứt mà gọi có kia, là vì có tánh giúp đỡ, không thể hoại. Nghĩa là sức đối trị ở trong nối tiếp nhau, có khả năng ngăn cản tùy miên, không để hiện khởi. Và có thể ngăn cản tùy miên kia được dẫn khởi. Ở tâm nối tiếp nhau không làm trói buộc, chướng ngại, nên nói đã dứt tùy miên tương ưng, không có lý tùy tăng, không phải sức đối trị có khả năng ngăn dứt tánh tùy miên, cùng hiện hành với bạn giúp đỡ, tương ưng kia dù tâm đã dứt, nhưng vẫn gọi là có tùy miên. Nếu các tùy miên duyên ở tâm chưa dứt, thì tùy theo ở tâm đoạn, chưa dứt, vì

tùy tăng còn ở nơi tâm, luôn khiến tâm được gọi là tùy miên. Nếu bạn kia duyên tùy miên tâm đã dứt, tâm không do bạn kia mà gọi là có tùy miên, vì năng lực của đạo thường khiến tâm lìa tùy miên, mặc dù làm giúp đỡ và chủ thể, sở duyên, đều không phải sức của đạo có khả năng khiến chúng rời nhau, mà đối với bạn giúp đỡ, vì chủ thể sở duyên xa, nên có tên này, chỉ căn cứ chưa dứt tánh giúp đỡ, dứt gần cũng gọi là có.

Tâm tương ưng thân kiến trong đây, do thân kiến tương ưng với vô minh, tánh của bạn tùy tăng, gọi là có tùy miên. Do bộ mình, kiến tập dứt khắp khác, chỉ tánh tùy tăng, gọi có tùy miên. Pháp khác đều không phải nên không có kia. Do kiến khổ, kiến tập dứt, nên tư duy như lý.

Tà kiến do kiến diệt dứt, nên đều có tâm. Do tà kiến tương ưng với vô minh. Tánh bạn tùy tăng, gọi là có tùy miên do bộ mình thâm nhiếp duyên khắp hữu lậu, chỉ tánh tùy tăng gọi có tùy miên. Vì pháp khác đều không phải, nên không thật có tùy tăng kia. Ngoài ra, kiến diệt, Kiến đạo đoạn, nếu tâm duyên vô lậu, duyên hữu lậu, như đối tượng thích ứng hữu lậu, vô lậu kia, so sánh nên tư duy, lựa chọn.

Tâm tương ưng với tham, do Tu đạo đoạn. Do đối tượng tương ưng vô minh và ái, tánh bạn tùy tăng, gọi là có tùy miên, do tự bộ, khác và các biến hành, chỉ có tánh tùy tăng, gọi là có tùy miên. Vì

pháp khác đều không phải, nên không có bạn tùy tăng kia. Pháp khác, phiền não do Tu đạo đoạn, đều có với tâm. Như đối tượng thích ứng với tâm kia, so sánh nên tư duy, lựa chọn.

Các tâm không nhiễm ô do Tu đạo đoạn, do bộ mình gồm nhiếp tùy miên, và biến hành, chỉ tánh tùy tăng, gọi là có tùy miên.

Như thế, các biện luận đều căn cứ ở chưa dứt tùy miên. Nếu người kia đã dứt rồi, có tánh bạn giúp đỡ, chỉ do tánh bạn, gọi là có tùy miên.

Dựa vào môn nghĩa, nên nói như vậy. Tụng rằng:

*Tâm tùy miên hai loại
Là có nhiễm, không nhiễm
Tâm có nhiễm thông hai
Không nhiễm chỉ tùy tăng.*

Luận nói: Tâm có tùy miên, gồm có hai thứ: Vì sự sai khác của tâm có nhiễm, không nhiễm, ở trong đó, có nhiễm là có tùy miên. Nếu khi chưa dứt, tương ưng đủ hai, sở duyên chỉ một. Nếu khi đã dứt, tương ưng có một, sở duyên không có. Tâm không có nhiễm kia đã có phiền não, chỉ vì chưa dứt, gọi có tùy miên, khi đoạn rồi, đều không có, vì không có giúp đỡ.

Duyên này không có nhiễm ở tùy miên hiện có trong tâm trước, hoặc dứt cùng lúc. Người dứt duyên nhiễm, nghĩa là chung trước, sau đều có.

Tương ưng với tâm, thì dứt cùng lúc đoạn, nên nhiễm chung cả hai gọi là có tùy miên, không có nhiễm, hạn chế một có tánh tùy tăng. Như trên đã biện minh mười thứ tùy miên, lúc theo thứ lớp sinh, 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 lôi kéo nhau, chẳng phải không có thứ lớp.

Nay lại căn cứ ở tùy miên kia để nói theo thứ lớp: Nghĩa là có một loại quán sát bất thiện, do sức nghe tà, vì sức tập đời trước, nhân duyên đã dẫn trong hạnh vô ngã. Đầu tiên, bỗng nhiên sinh kiến ngã, ngã sở. Kế là, ở trong hành vi đã chấp như thế, mê nhân, cho là thường, mê quả cho là đoạn. Người rơi vào bên thì tăng thêm tà kiến, chấp cho là hơn hết, tức là kiến thủ.

Người rơi vào bên, thường: Vì để ta được vui, đã lìa các khổ.

Sự tự tại v.v... tu sinh nhân vượt hơn và đạo Giải thoát, khởi giới thủ rồi, đối với các tà sư, trong chấp nhân đạo có sai khác, không thầy quyết lại sinh nghi. Trong các đối tượng chấp, thứ nào là chân, thứ nào là vọng? Tùy theo một thứ vượt hơn thứ kia, khởi tham, chấp làm bạn của mình, ý lại mà sinh mạn. Đối với bạn người khác, thấy lãng nhục, xem thường khởi giận. Nếu ở trong đó,

không quyết định chân, vọng, nghi ngờ bị nhiều loạn cho quán, sinh nhọc nhằn, khởi tâm chán nản, tâm lười biếng, rồi tự can ngăn thôi nghỉ, sau cùng, quyết định vắn nạn: Dùng gì để quán sát, vượt hơn tiên, có thể hiểu rõ không phải chỗ nhận biết của ta.

Người kia đã tự thôi thúc chí siêng năng quán sát, ấy là trái với quán sát ái lạc không nhận biết.

Do đó, dứt tâm đàn động ở nhà vô minh, là vì một loại mười thứ tùy miên dẫn dắt, lôi kéo nhau, hiện hành theo thứ lớp trước sau.

Lại có một loại với bầm tánh ngu si, đối với thuyết do các Sa- môn, Phạm chí đã nói, không có khả năng xem xét hơn, kém có khác, rồi lại sinh nghi: Trong đây, ai hơn?

Nhân quán sát này, rơi vào ngã kiến: Do năng lực của ngã kiến, ấy là chấp đoạn, thường: Để ta nơi vị lai được an vui, là khổ, bèn chấp nhân, quả giả dối điên đảo.

Nếu khi quán sát rơi vào vô ngã, vì không hiểu rõ lý vô ngã chân thật, bèn bài bác không có nhân quả, thí cho v.v... đối với kiến này, chấp là hơn hết. Do nhận thấy đức vượt hơn, ở trong đó khởi mạn.

Do tham này, ở trong đó, khinh thường người khác, khởi ngạo mạn, đối với kiến chấp người khác hướng đến, ghét trái, khởi giận. Người ấy do cảnh

thuận nghịch như thế, cảm thấy vui buồn, ấy là khởi vô lượng phiền não tạp nhiễm. Xa Thánh giáo của đấng Chánh đẳng giác đã nói, đắm chìm trong biển khổ, cứu vớt thật khó.

Lại có người ở đây, lập thứ lớp riêng. Tụng rằng:

*Vô minh, nghi, tà kiến
Biên kiến, giới kiến thủ
Tham, mạn, giận như thế
Do trước dân sau sinh.*

Luận nói: Khi các phiền não thứ lớp sinh, trước do vô minh không hiểu rõ về đế lý, không muốn quán Khổ cho đến Đạo đế. Vì không hiểu rõ, nên không có khả năng quán sát. Đã nghe nói hai đường, bèn ôm lòng do dự là khổ, không phải khổ, cho đến nói rộng: Nếu gặp tà thuyết, ấy là sinh tà kiến, bác bỏ không có khổ đế, cho đến nói rộng.

Đối với thủ uẩn, đã bác không có khổ, do đây khởi Tát-ca-da kiến. Từ đây lại chấp ngã có đoạn, thường. Tùy theo chấp một biên là tịnh.

Đối với chấp như thế, chấp làm thứ nhất, thấy rồi, thấy đức, duyên đức khởi tham, nghĩa là do đức này hơn người khác, ý lạc mà sinh ngạo mạn. Đối với người khác khởi kiến trái ngược, nổi giận, như đắm chấp ngã ghét kiến vô ngã. Hoặc trong vị xả kiến thủ của mình phải nên khởi giận, ganh ghét, ngờ vực, xả bỏ.

Đây là y cứ một loại, nói mười tùy miên, lôi kéo nhau hiện hành thứ lớp trước, sau. Về lý, thật sự hành tướng của phiền não vô biên, vì duyên theo đối đãi, mà có sai khác, không có quyết định thứ lớp sinh, nên biện luận trên lược nêu một, hai phiền não khởi. Do bao nhiêu đồng duyên phiền não này khởi nhân duyên mới có nhiều loại, hoặc đồng phần đúng là khởi nhân duyên này. Nghĩa là thấy hữu tình, tùy theo chúng đồng phần, nhất định có phiền não hiện hành của loại này. Như bò câu chim oan ương, tham rất mạnh mẽ, rắn rít, bò cạp rất giận dữ.

Như thế, tùy từng loại khác, nên nói.

Hoặc giàu, vui là từ đồng phần khởi nhân duyên, nghĩa là đa số hữu tình có đủ ý ưa thích thiện, có khả năng theo kịp thù thắng. Do được giàu, vui nên khởi các phiền não, không có khả năng chịu đựng, phải bỏ sự giàu vui mới có thể bắt kịp vượt hơn.

Hoặc phương, côi là đồng phần khởi nhân duyên, nghĩa là người sinh ở phương nam, tham nhiều mạnh mẽ. Người sinh phương Bắc, nhiều giận dữ hừng hực cháy.

Như thế, ở phương khác, tùy theo thích ứng sẽ nói.

Hoặc tà luận là đồng phần này khởi nhân duyên tham này, nghĩa là tập binh, thơ, làm tăng thêm

giận dữ. Nghe hát xướng, bàn bạc buông lung, bèn nuôi lớn dục tham. Học sách ngoại đạo, ngu si càng nhiều thêm. Nếu nghe chánh pháp, thì phiền não không sinh, do sợ sinh tử, nên tham v.v... sẽ chấm dứt. Hoặc ít nghe là đồng phần khởi nhân duyên, nghĩa là người không nhận biết, phiền não tăng thịnh, các người học rộng, phiền não nhẹ yếu, do học tập rộng, chế phục phiền não. Hoặc người ngu nhiều là đồng phần khởi nhân duyên, nghĩa là ngu nhiều, phiền não tăng trưởng, hoặc vui v.v... là đồng phần khởi nhân duyên, nghĩa là vui, tăng tham, khổ tăng giận v.v... Hoặc thức uống ăn là đồng phần khởi nhân duyên, nghĩa là uống rượu v.v... thì phiền não tăng thịnh. Hoặc ở vị tuổi tác là đồng phần khởi nhân duyên, nghĩa là thiếu niên, tráng niên, cao tuổi, khởi phiền não khác nhau. Hoặc thường tập là đồng phần khởi nhân duyên, nghĩa là tập hoặc tham này, tham này sẽ tăng thịnh.

Hoặc thân, cảnh là đồng phần khởi nhân duyên, nghĩa là đi qua cảnh giới tương xứng với thân, tùy thích ứng, bèn phát ra phiền não loại này. Hoặc thời gian là đồng phần khởi nhân duyên, nghĩa là có hữu tình, ở vào thời gian này, tùy theo sự thích ứng, nên phát sanh phiền não loại này.

Nhân đủ duyên các loại như thế v.v... nhiều vô biên, nhưng ở đó vượt hơn chỉ ba thứ... Tụng rằng:

Do chưa dứt tùy miên Và tùy cảnh ứng hiện
Tác ý phi lý khởi

Nói hoặc nhân duyên.

Luận nói: Do ba nhân duyên nên các phiền não khởi. Vả lại, như sắp khởi tùy miên dục tham, vì chưa dứt, chưa nhận biết khắp tùy miên dục tham, vì thuận với cảnh dục tham hiện ở trước, vì duyên tác ý phi lý kia khởi, nên tùy miên khác khởi, so với tùy miên này, nên biết.

Tùy miên dục tham chưa dứt, chưa nhận biết khắp. Nghĩa là vì ba duyên, nên nói chưa dứt chưa nhận biết khắp, nghĩa là vì đặc chưa dứt, đối tượng trị chưa sinh, vì cảnh chưa nhận biết khắp.

Lại, dứt có hai:

1. Có phần đoạn.
2. Không có phần đoạn.

Nên nói lời nói chưa dứt, chưa nhận biết khắp. Tùy miên nói ở đây, là do năng lực của nhân khởi.

Thuận với cảnh dục tham hiện ở trước. Vả lại, nên gạn hỏi cảnh này là gì? Nếu cho rằng ở trong cảnh có các dục tham trói buộc, cũng như giận trói buộc gọi là cảnh giận, thì cảnh thuận với giận cũng thuận với dục tham.

Như thế, cảnh dục tham không nhất định, vì thế không nên nói có thuận với cảnh hiện ở trước.

Nếu cho rằng sự vừa ý, gọi thuận với cảnh tham. Cảnh vừa ý này cũng không quyết định, vì một cảnh yêu, cảnh khác không yêu.

Nếu cho rằng biến khắp nương tựa ở một nói

tiếp nhau, nói chẳng phải không quyết định, cũng không đúng, vì hiện thấy một sắc đối với một hữu tình, có lúc thuận với hữu tình, có khi trái. Tuy nhiên phải thừa nhận có cảnh giới nhất định, duyên theo cảnh giới ấy, mới có dục tham hiện tiền. Do đó, nên nói thuận với cảnh tham, hiện tiền.

Trước, đã lập ra vấn nạn, về sau, sẽ giải thích chung.

Vậy thì, nói tùy miên do sức của cảnh giới khởi. Duyên tác ý phi lý kia khởi. Nghĩa là có như cảnh giới gỗ hiện tiền và có như tác ý phi lý dùi lửa, đánh lửa khởi: Cảnh giới gỗ, sẽ sinh lửa tham dục.

Trong đây, sao gọi tác ý phi lý? Nghĩa là đối với y phục tốt đẹp thượng hạng, tràng hoa, vật dụng trang sức, hương thoa, tô màu trang điểm, kiêu diễm, đã biểu hiện người nữ tướng là đồng phân, và khởi tướng hữu tình đều gìn giữ ở tâm, cảnh giác điên đảo, gọi là tác ý phi lý. Đây là nói về tùy miên do sức gia hạnh khởi, đều đủ ba nhân duyên.

Thừa nhận có A-la-hán lui sụt là sao?

Không phải tùy miên của A-la-hán chưa dứt. Vả lại, không phải nhất định thừa nhận phiền não hiện tiền, mới được gọi là A-la-hán lui sụt.

Hoặc ở đây, căn cứ từ phiền não trước, dẫn sinh Vô gián, nên nói không có lỗi. Do phiền não sinh, nói chung có hai thứ:

1. Từ phiền não Vô gián đã sinh.

2. Kế là pháp khác, không phải phiền não khởi.

Nếu khác với đây, thì tâm vô ký thiện Vô gián, lẽ ra không có phiền não khởi.

Trong đây, không căn cứ vào sự sinh khác kế đó thế nên, không nên nêu sự lui sụt để làm vẩn nạn.

Hoặc ở đây, căn cứ đủ nhân duyên để nói thật có chỉ do nhờ sức của cảnh giới mà sinh.

Sư bộ Thí dụ nói như thế này: Do năng lực phân biệt, khổ, vui sinh, nên biết thể của các cảnh giới, không thành thật, vì Đức Phật đối với Khế kinh Ma Kiến Địa Ca, trong đó nói: Các người bệnh hủi, khi hơi lửa khô, cho là vui.

Lại nói: Một sắc đối với hữu tình, gọi là cảnh vừa ý, chẳng phải đối với pháp khác.

Lại, như sạch như không thành thật, nghĩa là cõi sinh khác nhau, hữu tình đồng phần, đối với một việc, nhận lấy sạch, như khác nhau.

Đã tướng sạch, như không phải nhất định có thể được, nên không có hai cảnh sạch, như thành thật.

Luận giả Chánh lý nói như thế này: Tất cả cảnh giới đều thành thật. Kinh nói: Có sắc, lạc (thích) vận hành theo.

Lại nói: Vì tham đắm sắc đáng yêu.

Lại nói: Vì có mắt đáng yêu nhận thức sắc. Lại, vì quyết định cảnh gần của ý.

Lại, Khế kinh nói: Đối với sắc như thế, tướng tịnh diệu mất, tướng lỗi lầm hiện ra. Nhưng vì dứt tham, nên nói là đối với sự đáng yêu, đáng giận, si.

Nên dứt tham: Đây là dựa vào bất tịnh, mà biết rõ giới tịnh. Do trong đây, vì có giới tịnh, nên nói: Các nữ sắc là cảnh đáng yêu.

Lại, người lìa tham: Không quán sắc kia:

Lại, Khế kinh nói: Trong các nhóm sắc, đều có tướng tai hại lỗi lầm của vị ái.

Về lý, lẽ ra cũng như thế. Thấy trong các việc, các phiền não sinh, có sai khác, nghĩa là đối với các việc cảnh vừa ý, dù có sinh giận, không phải như tham nặng. Người chưa lìa tham, khi gặp sự vừa ý, tự nhiên sinh tham, vì phân biệt khởi giận, do gia hạnh, dù không có sai khác, nhưng vì thấy phiền não hiện hành có khác, nên biết thể các cảnh chẳng phải không thành thật. Do năng lực của cảnh giới, khiến phiền não kia riêng biệt.

Há không đã làm sáng tỏ cảnh không thành thật, vì thừa nhận khởi tham, giận trong một việc? Không đúng, vì trong một nhóm, chấp nhận có hai cảnh, nghĩa là có một ít tướng mạo đáng giận trong nhóm vừa ý, như y phục đẹp, bị dính chút phân, người ưa sạch sẽ, đều cảm thấy nhơm gớm. Lại, như đối với tỏi, người ghét mùi hương của nó, đối với vị v.v... của nó, cũng đều không thích.

Đối với vị tỏi kia có người sinh tham, đối với

mùi hương v.v... của tôi kia cũng đều sinh ái, nên biết được nhóm đồng của các pháp đều sinh, nghĩa là trong một nhóm có pháp đáng tham v.v... nên ở một nhóm, chấp nhận khởi tham, giận, si, không phải khởi cảnh tham, tức khởi hai cảnh khác, nên các cảnh giới đều thành thật.

Nếu như vậy, đã có tướng tịnh thành thật, tùy theo quán tịnh kiến, lẽ ra đều như thật. Nhưng kiến như thật, lẽ ra không sinh tham, nhưng đối với cảnh, không thật có tướng tịnh, chấp giả dối là tịnh, nương tịnh này sinh tham, nên biết các cảnh đều không thành thật. Không đúng, thì nói cảnh không thành thật, nghĩa là nhận lấy kiến bất tịnh, vì đồng với lỗi này, nghĩa là trong tướng bất tịnh không thành thật, tùy theo quán bất tịnh, nên chẳng phải như thật. Ở đây, làm sao có khả năng chế phục phiền não?

Nếu chế phục phiền não do năng lực thắng giải, thì không nên có chấp như thế. Phải kiến như thật, mới lìa được tham, còn khởi tham, là do kiến không như thật. Nhưng lẽ ra sự cảnh dù cũng thật có phần ít tướng tịnh, mà do năng lực của thắng giải quán, là bất tịnh, có khả năng chế phục phiền não. Mặc dù cũng thật có chút bất tịnh, nhưng vì tăng ích, ở trong đó khởi tham.

Lại, nếu các pháp không có tánh thành thật, chỉ do năng lực phân biệt khởi tham, hoặc lìa tham.

Vì sao Thánh giáo có thể nói thế này: Việc này đáng nhàm chán, việc này đáng vui thích, việc này thuận với kết, việc này không thuận với kết. Việc này nên tu, việc này không nên tu.

Lại, nếu một việc hoặc có khởi ái, khởi giận, khởi si, thì nói tướng mạo đáng yêu v.v... trong cảnh không thành thật.

Há không nghe nói, có hoài bảo tà kiến đã soạn ra nghĩa bài tụng, về lý lẽ ra cũng thành, như trong luận kia có bài tụng như thế này:

*Vì có đối một việc
Thấy thường, thấy vô thường
Thấy, đều thấy, đều không
Nên pháp đều không tánh.*

Nếu vậy, thì điên đảo lẽ ra cũng không thành. Vì nhận lấy làm tịnh ở trong tịnh thật. Nếu không đúng, thì trong đây, đối với một ít hạt giống tịnh, do năng lực của tác ý chuyển biến tăng ích, nghĩa là đối với cảnh vừa ý, không vừa ý, tác ý tăng ích tướng tịnh, bất tịnh.

Do điên đảo này khởi giận, khởi tham, chứ không phải tăng ích nương dựa cũng không thành thật, nên đối với một ít hạt giống do sức của tác ý tăng ích mà chuyển, chẳng phải không điên đảo.

Lại tham v.v... vui v.v... vì đối với cảnh giới, sinh không có quyết định, nên cảnh dù thành thật, nhưng thể điên đảo chẳng phải không được thành.

Nếu vậy, thì tâm thiện lẽ ra cũng thành đảo. Có khi nhận lấy cảnh vừa ý, cho là không vừa ý. Không đúng, tác ý thắng giải như thế, vì có khả năng dứt phiền não, nên chẳng phải điên đảo. Có tác ý thiện, do năng lực của thắng giải, đối với cảnh giới, chỉ nhận lấy tướng tịnh.

Thế nào là chẳng phải đảo?

Không phải thắng giải này có năng lực dứt đối với các phiền não, nên người kia vì tự quán, đối với tham, đã dứt, có thể lực hay không? Nên dù đối với cảnh, chấp lấy tướng tịnh chuyên mà không phải điên đảo. Hoặc nay chỉ nghĩ đến như cảnh tướng đã nhận lấy của tâm nhiễm xưa. Vì tự quán sát quả tu đã đạt được là thành, không thành, vì không có tăng ích riêng, nên chẳng phải điên đảo.

Hoặc tác ý thiện tùy theo sự thích ứng đối với các việc, chỉ duyên tướng tịnh, bất tịnh, nên chẳng phải điên đảo.

Tác ý tham v.v... tùy theo sự thích ứng ở trong các việc, vì đều duyên làm tịnh, bất tịnh, nên không đồng với thiện.

Nhưng phái Thí dụ kia đã nói: Do năng lực phân biệt, vì khô, vui sinh, nên cảnh không thành thật. Kinh Ma Kiến Địa Ca làm chứng, về lý, thì không đúng, vì hiện thấy có người dôi với cảnh không phải là chỗ mong muốn, cũng sinh tham. Không như vậy, ấy là bác bỏ năng lực của cảnh

giới. Lại, hiện thấy có người do lỗi của căn, nên đối với vị ngọt v.v... điên đảo nhận lấy. Đối với sự lạnh, ấm v.v... cũng điên đảo như vậy.

Thuyết kia không thể nói sự điên đảo này là do cảnh giới không thành thật, nên đưa đến như thế.

Lại, nói một sắc đối với một hữu tình, gọi là cảnh vừa ý, vì không phải cảnh khác, nên biết các cảnh giới không thành thật, về lý, cũng không đúng, vì trước đã nói.

Trước đã nói một nhóm chấp nhận có hai cảnh, đó là trong một nhóm, chấp nhận có thứ vừa ý, không vừa ý, ở trong đó tăng ích là chung, nghĩa là vừa ý, không vừa ý.

Có thuyết nói: Căn cứ ở vị mà thể cảnh thành thật, nghĩa là đối với cảnh vào lúc này, trở thành vừa ý, chẳng phải không vừa ý, ở vị khác trái lại.

Lại, như sạch, nhơ, vì không thành thật, nên biết không có cảnh sạch nhơ thành thật, về lý, cũng không đúng, vì đối với bất tịnh, chấp điên đảo tịnh, lẽ ra không thành, nghĩa là nếu đều không có bất tịnh thành thật. Nếu nhận lấy là tịnh, làm sao được thành? Điên đảo của tướng tịnh trong bất tịnh, đã thừa nhận một cảnh cũng có tịnh, bất tịnh, trong đó khởi tướng đảo nào, không phải đảo?

Lại, như đối với không phải thường, tướng thường trở thành đảo, nên biết tánh bất tịnh chắc chắn thành thật. Hoặc đối với hành hữu lậu, nhận

lấy chung về thường, chẳng phải thường, nên tánh cũng không thành thật. Hoặc như tánh không phải thường, tánh bất tịnh cũng như thế. Cho nên, tịnh, bất tịnh chẳng phải không thành thật. Nói hữu tình của đồng phân với cõi sinh riêng, nhận lấy sạch như khác nhau trong một việc, biết không có cảnh sạch, như thành thật. Về lý, cũng không đúng, vì trước đã giải thích một nhóm chấp nhận có nghĩa của hai cảnh đã thành. Nói tướng sạch, như không phải nhất định có thể được, nên không có cảnh sạch như thành thật, về lý cũng không đúng, vì căn cứ ở trước nói, nghĩa là chẳng phải không có tướng, có tánh sạch, như. Nếu tánh không có thì sự điên đảo sẽ không thành, vì thế không nên nói tướng không thể được, bèn sạch, như không thành nhân chân thật.

Lại, Phật, Đức Thế Tôn đối với pháp hữu lậu, quyết định thành lập có tánh bất tịnh. Nghĩa ấy thế nào? Nghĩa là pháp hữu lậu bị nhiễm do phiền não, gọi là thắng nghĩa bất tịnh, nên biết sạch, như chẳng phải không thành thật.

Nếu vậy, thì há không phải các pháp hữu lậu đều là bất tịnh hay sao?

Hoặc có khi ở trong đó khởi Diệu giác thanh tịnh. Cảnh giới của giác này đã không thành thật, cảnh giới khác, so sánh nên như thế. Giác này đã tăng, dù không thành thật, mà cảnh bất tịnh vì là thành thật, ở trong đó tức là nghĩa điên đảo tịnh

được thành. Về sau, khi khởi tham, tùy theo kiến tịnh này, nên tướng đã tăng dù không thành thật, nhưng không có lỗi về sở duyên chẳng thành thật.

Lại, trước đã nói trong nhóm bất tịnh, có ít chủng tử tịnh. Vì hạt giống tịnh, tánh tịnh không có tự thể khác, cảnh tịnh chẳng phải không có chỉ vì ở trong đó đều tăng chung thành đảo.

Lại, pháp sắc v.v... có tự thể thanh tịnh, chỉ do hữu lậu đặt tên bất tịnh, nên tất cả cảnh chẳng phải không thành thật.

Có sư khác nói: Căn cứ thân năm thức khởi phiền não, cảnh giới thành thật, chẳng phải vì ở một cảnh có hai tâm chuyển biến, năm thức chỉ nhận lấy cảnh hiện tại. đối tượng nhận lấy nhưng Sắc v.v..., vì là tánh sát-na, nên cảnh phiền não khác không thành thật. Do một sát-na nhận lấy sắc v.v... rồi, nối tiếp sau, vì khởi phân biệt khác, nên ở đây lẽ ra cũng căn cứ nhóm chung, ngăn dứt, khiển trách. Nghĩa là ở trong nhóm khả ái quá khứ, có cảnh đáng ghét có thể phát sanh giận dữ. Trước duyên khả ái ở nhóm sinh tham, sau nhớ lại đáng ghét, ở nhóm sinh giận. Thế nên, phiền não mà ý địa đã khởi, phiền não cảnh giới của sở duyên chẳng phải không thành thật, tức tùy miên và giúp bạn đã nói ở trên.

Đức Phật nói: Lậu, bộc lưu, ách, thủ. Lậu, nghĩa là ba lậu:

1. Dục lậu.
2. Hữu lậu.
3. Vô minh lậu.

Nói bực lưu: là bốn bực lưu:

1. Dục bực lưu.
2. Hữu bực lưu.
3. Kiến bực lưu.
4. Vô minh bực lưu.

Ách, là bốn ách, như nói về bực lưu. Thủ, 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 thế nào? Tụng rằng:

*Phiền não, triền cõi Dục
 Trừ si, gọi dục lậu
 Hữu lậu hai cõi trên
 Chỉ phiền não, trừ si
 Nội môn đồng vô ký
 Vì địa định, hợp một
 Vô minh gốc các hữu
 Nên lập riêng một lậu
 Ách bực lưu cũng thế
 Lập riêng kiến vì nhay
 Vì kiến không thuận trụ*

*Không lập riêng ở lậu
 Dục hữu, ách và si
 Kiến chia hai gọi thủ
 Vô minh không lập riêng
 Không phải chủ thể chấp.*

Luận nói: Phiền não và triền cỗi Dục trừ si, bốn mươi một vật, gọi chung dục lậu, nghĩa là phiền não căn bản lệ thuộc cỗi Dục có ba mươi một và mười triền.

Phiền não cỗi Sắc, cỗi Vô sắc trừ si có năm mươi hai vật gọi chung là hữu lậu. Nghĩa là phiền não căn bản của hai cỗi trên đều có hai mươi sáu. Cỗi Sắc, cỗi Vô sắc dù cũng có hôn trầm, trạo cử mà triền không nên dựa vào giới để phân biệt. Một ít triền cỗi trên vì không tự tại, do đó, hữu lậu chỉ nói là phiền não. Nếu triền cũng dựa vào cỗi (giới) để phân biệt triền cỗi trên thiếu nên không tự tại, vì hữu lậu này chỉ nói phiền não, nếu triền cũng nương cỗi mà phân biệt, thì thể của hữu lậu sẽ có năm mươi sáu, nên Túc Luận Phẩm Loại nói như thế này: Thế nào là hữu lậu? Nghĩa là trừ vô minh, còn lại hai cỗi Sắc, Vô sắc bị trói buộc do kết, phược, tùy miên, tùy phiền não, triền.

Vì sao hợp nói phiền não của hai cỗi là một hữu lậu?

Vì đồng tánh vô ký, ở môn trong chuyển dựa vào địa định sinh. Vì ba nghĩa đồng, nên hợp thành

một. Phiền não cõi kia cũng ở môn ngoài, có duyên với cảnh là sắc, thanh, xúc, vì duyên, nên lại nói riêng hai thứ hợp với nhân, nghĩa là tùy miên kia đồng một đối trị. Nếu căn cứ ở nghĩa này, không có hoại văn tụng, nghĩa là ở đây, lẽ ra phải nói vì sao hợp nói: Phiền não của hai cõi làm một hữu lậu, đồng vô ký vì đối trị địa định. Hợp một, vì sao chỉ cõi kia được gọi là hữu lậu? Đây, tức như trước gọi là hữu tham.

Giải thích nghĩa căn cứ trong ba cõi, năm vô minh vì làm thể vô minh lậu, nên bài tụng không nói riêng.

Vì sao chỉ lập riêng tên lậu này?

Vì chỉ rõ tai hại lỗi lầm vượt hơn của vô minh, nghĩa là riêng năng tạo ra căn bản sinh tử, như Khế kinh nói: Vô minh làm nhân sinh ra tham nhiễm, cho đến nói rộng. Lại, như bài tụng rằng:

*Tất cả các đường ác
 Đây và thế gian khác
 Đều vô minh làm gốc
 Tham dục thấy ...cùng khởi.*

Đã nói về ba lậu, lại nên tư duy, lựa chọn:

Như Luận này nói: Kết, phược, tùy miên, tùy phiền não, triền làm hai lậu trước. Nếu đủ năm nghĩa, mới được gọi là lậu. Tức là mười triền, nên không phải thể của lậu. Nếu tùy theo đủ một, ấy được gọi là lậu. Tư, hận v.v... nhiễm lẽ ra cũng gọi

là lậu, tức số vật của kết trên hóa ra vô ích. Nay ở đây chỉ y cứ phần vượt hơn để nói rõ một trăm lẻ tám các hoặc làm lậu, nghĩa là không phải tư v.v... hận v.v... nhiễm ô, không thuộc về lậu. Chỉ các hoặc này lưu lại hữu tình, ở lâu trong sinh tử. Hoặc khiến trôi lăn trong sinh tử từ cõi trời Hữu đánh đến địa ngục Vô gián, tác dụng mạnh, dễ rõ, thế nên nói riêng.

Bộc lưu và ách thể đồng với lậu. Nhưng ở trong đó, kiến cũng lập riêng, nghĩa là dục lậu trước tức dục bộc lưu và dục ách. Như thế, hữu lậu, tức hữu bộc lưu và hữu ách. Chia ra các kiến làm kiến bộc lưu và kiến ách, vì mạnh mẽ nhạy bén, nghĩa là trôi nổi hợp với nghĩa chấp, lập bộc lưu ách thủ, như phiền não khác chỉ trừ vô minh, đều, giúp đỡ hay trôi nổi hợp với chấp. Các kiến cũng thế, vì mạnh mẽ, nhạy bén, nên là giúp nhau khác, có thể trôi nổi hợp với chấp nên cũng lập riêng bộc lưu, ách, thủ. Lại, các phiền não đều khiến chúng sinh nổi chìm trong pháp nhiễm, là các phẩm thiện, không hiểu biết, tà giải. Chúng sinh trôi nổi, bị sóng cả dập vùi, vì đối với việc thiện lại xa, nên kiến, vô minh ở đây lập riêng.

Nếu vậy, sao không lập riêng kiến lậu để trụ chấp gọi là lậu? Như sau, sẽ nói: Kiến không thuận với nghĩa lậu kia, vì có khác,

nghĩa là khiến phạm phu và các bậc Thánh, bình đẳng trong sinh tử, nên gọi là lậu, các kiến

không có công năng khiến các bậc Thánh trụ, vì nghĩa lậu không hoàn toàn nên không lập riêng.

Nghĩa chấp trôi nổi hợp, bậc Thánh khác với phàm phu, nên ba môn sau đều lập riêng kiến. Nghĩa là các hoặc này làm cho phàm phu trôi nổi, chấp nhận hữu khiến cho lìa tất cả phẩm thiện. Làm cho các bậc Thánh trôi nổi thì không thể như thế. Trôi nổi rồi, có khả năng khiến các loại phàm phu, khắp với cõi, đường phi ái, sinh hợp, khiến cho bậc Thánh hợp, thì không thể như thế. Hợp rồi, có khả năng khiến các loại phàm phu, đều dựa vào chấp, khiến cho bậc Thánh không đứng. Do hai môn, nên phàm phu khác với bậc Thánh, ở trong đó, kiến vượt hơn, thế nên lập riêng.

Có sư khác nói: Kiến vội vã, nhạy bén, nên đối với nghĩa khiến trụ chấp, một mình không thể làm rồi, nên môn lậu và môn khác hợp lập. Nếu hợp với môn khác, thì sẽ có khả năng trụ. Như đối với việc điều phục voi, đầu đàn trói buộc voi sống.

Như thế, đã chỉ rõ hai mươi chín vật, gọi là Dục bực lưu, nghĩa là tham, giận, mạn, đều có năm thứ, nghi bốn, triền mười. Hai mươi tám vật gọi hữu bực lưu, nghĩa là tham và mạn đều có mười, nghi tám. Ba mươi sáu vật gọi kiến bực lưu, nghĩa là trong ba cõi đều có mười hai kiến. Mười lăm vật gọi là vô minh bực lưu, nghĩa là vô minh ba cõi đều có năm. Nên biết bốn ách đồng với bực lưu. Nên biết bốn thủ thể đồng với bốn ách. Nhưng dục, ngã

ngũ đều chung với vô minh, kiến chia làm hai, riêng với ách trước, tức dục ách trước, và ba mươi bốn vật dục vô minh, gọi chung là dục thủ, nghĩa là tham, giận, mạn, vô minh đều năm. Nghi có bốn và mười triền, tức hữu ách trước và ba mươi tám vật vô minh của hai cõi, gọi chung là ngã ngữ. Thủ, nghĩa là tham, mạn, vô minh đều có mười, nghi có tám. Trong kiến ách, trừ giới cấm thủ. Còn lại ba mươi vật khác, gọi chung là kiến thủ. Sáu vật khác, gọi là giới cấm thủ. Do đó, chỉ là kẻ oán của Thánh đạo, lừa dối cả chúng tại gia lẫn xuất gia.

Vì sao vô minh không lập riêng thủ, dựa vào nghĩa chủ thể thủ, để đặt tên thủ, nhưng vì các vô minh không phải chủ thể thủ, nghĩa là không hiểu rõ tướng, gọi là vô minh. Vô minh kia không phải chủ thể thủ, không mạnh mẽ, nhạy bén, chỉ có thể hợp với pháp khác lập làm thủ. Ngoài ra, kiến lập thủ và quyết định lựa chọn rộng. Như trong duyên khởi, nên hiểu đúng như lý.

Bộc lưu, Ách, Thủ, nếu có thể thâm nhiếp chung tất cả phiền não thì sẽ trái với Khế kinh. Như Khế kinh nói: Thế nào là ách dục? Nghĩa là loại người ngu, phàm phu không nghe, chánh pháp không biết như thật. Các dục nhóm hợp, tan mất, tai hại lỗi lầm của vị ái và xuất ly, cho đến nói rộng.

Phàm phu kia đối với các dục, tham dục, muốn dục, thân dục, ái dục, lạc dục, buồn rầu dục, ham vui dục, ham thích dục, vui lòng dục, che giấu dục,

theo đuổi dục, vương mắc dục.

Triền ép buộc tâm, đó gọi là ách dục. Ách hữu, Ách kiến, nên biết cũng như thế.

Ách dục này đối với thể ái, gọi là ba ách. Lại, kinh khác nói: Tham dục gọi là thủ. Do đó, nên biết, đối với bốn dục v.v... đã khởi, dục tham, được gọi thủ dục v.v....

Làm sao thâm nhiếp được các phiền não ư?

Bộc lưu ách này không trái với ý kinh, vì khác nhau. Căn cứ người được Phật hóa độ, hành vi, căn cơ đều sai khác, vì mật ý nói, cũng như dòng chảy xiết (bộc lưu) nghĩa là Khế kinh nói: Có bốn bộc lưu, nhưng trong kinh khác, Đức Phật quán sát sự sai khác của các hành vi, căn cơ nơi đối tượng được hóa độ, nên nói như thế này: Bí-sô! Nếu có thể thường ở đây, thì đã lợi qua năm bộc lưu trước, đương nhiên, bộc lưu thứ sáu, cũng sẽ có thể lợi qua.

Làm sao biết được đây là lời nói mật ý?

Không phải Phật chỉ dùng ái làm thể của ba ách, vì trong Khế kinh nói: Có chín kết vì nghĩa ách và kết giống nhau, nên biết phiền não đều có tướng ách. Đức Phật quán sát về sự cần thiết của tâm hành, căn cơ của đối tượng hóa độ, nên ở trong nhiều thể, Vả lại lược nêu một. Lại, như Khế kinh nói: Nếu dứt trừ một pháp, ta đảm bảo với ông sẽ được quả Bất hoàn. Một pháp, nghĩa là Tát-ca-da-

kiến, không phải chỉ dứt trừ Tát ca da kiến này mà được quả Bất hoàn.

Lại, như kinh nói: Nên dứt hại, phần nộ, không phải phiền não khác không nên dứt hại.

Lại, như nói: Vô minh năng che loại hữu tình, nhưng ở chỗ khác, Phật lại nói: Cái có năm. Kinh này cũng thế, tùy theo chúng sinh được hóa độ trong hiện tại nối tiếp nhau, vì bị ái bức não, nên tóm tắt vì hữu tình kia nói ái không có lỗi.

Hai ách dục, hữu có thể lược nêu ái, vì ái thuộc về hai ách kia. Ách kiến thế nào?

Ái với tánh của ách kiến, đều riêng biệt nên nêu cũng không có lỗi. Vì tên ách kiến dựa vào môn huân thích, có chung hai nghĩa:

1. Nếu kiến tức ách, gọi là ách kiến, như ách vô minh.

2. Nếu ở nơi ách kiến, gọi là ách kiến, cũng như ách hữu.

Phật vì khiến cho đệ tử biết hai nghĩa: Mặc dù cũng đối với ái, đặt tên ách kiến, mà cũng không có lỗi trái với pháp tánh.

Như thế, đã nói tùy miên và triền. Kinh nói là ách, thủ, bộc lưu, lậu. Tên tùy miên v.v... này có nghĩa gì? Tụng rằng:

*Hai tùy tăng nhỏ nhiệm
Đuổi theo, ràng buộc theo
Trụ chấp trôi nổi hợp*

Là nghĩa của tùy miên ...

Luận nói: Lúc phiên nào căn bản hiện ở trước, vì hành tướng chúng khó biết, nên gọi nhỏ nhiệm. Thế nên, bậc Thánh A-nan-đà nói: Nay ta không biết đối với người đồng Phạm hạnh, có khởi tâm ngạo mạn hay không chẳng nói là hoàn toàn không có, vì hành tướng của tùy miên mạn rất nhỏ nhiệm. bậc Thánh kia còn không hiểu rõ tâm mạn có, hay không có, hướng hồ các phàm phu? So sánh phiên nào khác, lẽ ra cũng như thế.

Có cách giải thích: Ở cực vi của một sát-na, vì cũng có tùy tăng, nên gọi là nhỏ nhiệm.

Hai tùy tăng. Nghĩa là đối với sở duyên và đối tượng tương ưng, vì đều tùy tăng. Làm sao phiên nào có tùy tăng đối với đối tượng tương ưng?

Như trước đã nói: Hoặc như kẻ thù hãm hại, rình mò, tìm sơ hở. Và như thấy chất độc, nên biết phiên nào có nghĩa tùy tăng đối với sở duyên của tự nó, như viên sắt nóng có công năng làm cho nước nóng lên và như trúng chất độc, nên biết được phiên nào có nghĩa tùy tăng đối với tương ưng của tự nó. Cả hai đều đồng, như mẹ nuôi, khiến cho trẻ con tùy tăng. Mẹ nuôi có khả năng khiến trẻ con tăng trưởng, và làm cho kỹ nghệ, chứa nhóm dân, tương ưng với sở duyên, khiến cho các phiên nào nối tiếp nhau tăng trưởng và được chứa nhóm.

Nói đuổi theo. Nghĩa là từ vô thủy đến nay, ở

trong sự nối tiếp nhau, khởi được đuổi theo.

Nói rằng buộc theo. Nghĩa là vì rất khó lìa, như bốn ngày sốt rét và nắng độc v.v...

Có thuyết nói: Ràng buộc theo, nghĩa là được theo đuổi luôn, như nước biển, vận hành theo bóng đi trên không. Do đó, đã nói các nhân duyên, mười thứ phiền não đặt tên tùy miên.

Căn cứ vào môn huân từ để giải thích danh từ này, nghĩa là theo dòng chảy: Vì miên trong nối tiếp nhau, nên gọi là tùy miên, tức xuôi dòng, an trụ trong thân, thêm nghĩa mờ tối, trì trệ, hoặc tùy theo vượt hơn: Vì miên (ngủ) trong nối tiếp nhau, nên gọi là tùy miên, tức là hướng vào vị (hiếu) đúng như thật, làm nghĩa mê, mờ. Hoặc có theo đuổi thời gian dài trong ngục. Vì che ngăn loại hữu tình, nên gọi là tùy miên.

Vì sao tùy miên chỉ có mười thứ như tham v.v... không phải phần v.v... khác.

Chỉ mười thứ tập khí vững chắc này, chứ không phải phần v.v... nghĩa là chỉ mười tập khí bền vững này khởi, thì khó dứt, như gánh lửa núi. Hoặc như vì kết oán thù, nên gọi là tùy miên.

Nếu vậy, hận lẽ ra là tánh tùy miên. Không đúng, vì tùy miên tự nhiên chuyển. Phải thiết lập công dụng hận, mới tùy chuyển. Tuy nhiên, vì tánh của các tùy miên rất nặng, nên không lập dụng công cũng chuyển một cách vững chắc. Hoặc hận

tùy theo giận có tạo tác, nghĩa là cấu hận tức giận đẳng lưu, tùy giận làm mới có tạo tác như khi nhớ lại đủ loại tướng giận dữ, tùy theo giận mà ràng buộc hận không bỏ. Cho nên, không có lỗi cấu hận trở thành tùy miên, là vì huân thích. Kiến lập tùy miên lưu lại hữu tình, ở lâu trong sinh tử, hoặc khiến trôi lăn trong sinh tử từ trời Hữu đánh đến ngục Vô gián. Vì tùy miên nối tiếp nhau ở sáu cổng bệnh, rò rỉ lỗi lầm vô cùng, nên gọi là lậu. Vì cùng cực làm trôi đi phẩm thiện, nên gọi là bặc lưu. Sinh ở cõi, đường hòa hợp, gọi ách, chấp lấy tự thể của ách kia, gọi là thủ.

Ở đây, Kinh chủ lại nói thế này: Nếu khéo giải thích thì nên nói: Trong các cảnh giới, chảy rót nối tiếp nhau, rỉ chảy lỗi không dứt, nên gọi là lậu. Nếu thể tăng thượng gọi là bặc lưu, nghĩa là các hữu tình nếu rơi vào cảnh đó, chỉ có thể thuận theo, không thể trái nghịch, nổi chìm khó chống cự được. Lúc hiện hành không phải cực tăng thượng, nói tên là ách, chỉ khiến các hữu tình hòa hợp với các thứ khổ, hoặc vì thường hiện hành, nên gọi là ách. Vì chấp dục v.v... nên gọi là thủ.

Giải thích như kia có gì hay (thiện)! Trong bốn tên có hai giống như ta giải thích, có hai trái lý, đó là: Thuyết kia nói: Chảy rót trong các cảnh giới, nối tiếp nhau, rò rỉ lỗi lầm không dứt, nên gọi là lậu, tức tông ta nói: Do tùy miên nối tiếp nhau kia, ở sáu cổng rỉ, chảy bệnh lỗi vô cùng, nên gọi là lậu,

không phải là các lậu mà có nối tiếp nhau riêng. Do thế lực nối tiếp nhau đó, phát tiết ra lỗi ở cảnh, các phiền não hoặc chung, hoặc riêng, cứ chảy rót mãi không dứt, được gọi là nối tiếp nhau.

Nói sáu công bệnh, tức nói sáu cảnh. Thuyết kia nói không dứt, tức vô cùng của ta, cùng với ta giải thích đâu có gì khác, với giải thích của ta mà chỉ nói thuyết kia hay! Sức tăng thượng của thế dòng nước cuộn cuộn chảy kia, được gọi là bộc lưu, tức tông ta nói cùng cực làm cuốn trôi phẩm thiện, nào khác gì với ta, mà chỉ nói thuyết kia là hay ư?

Nói khi hiện hành, không phải cực tăng thượng, gọi là ách, khiến cho hòa hợp với các khổ, điều này trái với lý. Vì khi hiện hành, nếu không phải tăng thượng, thì đâu có khả năng làm cho các thứ khổ hợp lại?

Sao có thể nói giải thích của thuyết kia là hay!

Lại, các pháp thiện thường hiện hành, cũng khiến cho hữu tình hợp với các khổ, lẽ ra cùng với phiền não, đặt ra tên ách?

Nếu nói cách giải thích này của ta cũng đồng với lỗi ấy thì vẫn nạn này phi lý, vì ta nói phiền não là do môn phát nghiệp. Vì có khả năng này, nên ta giải thích nghĩa của thủ cũng trái với lý, nghĩa là nếu tên thủ chỉ nhân ái, thì nói thủ duyên hữu làm sao thành? Vì ra chỉ nói là ái duyên hữu. Lại, như

duyên nghiệp của đời trước, đời sau, lẽ ra cũng thâm nhiếp chung tất cả phiền não, như trong duyên khởi, đã tư duy, lựa chọn rộng.

Do thuyết kia đã giải thích trái với chánh lý, nên Sư Tỳ-bà-sa không nói như thế.

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 54

Phẩm 5: NÓI VỀ TÙY MIÊN (PHẦN 10)

Như thế đã nói về tùy miên và triền. Đức Thế Tôn nói là lậu bộc lưu v.v... vì là chỉ ngần ấy, hay là còn có pháp nào khác? Tụng rằng:

Do sai khác của kết

Lại nói có năm thứ.

Luận nói: Tức nghĩa các phiền não như kết, phược, tùy miên, triền, tùy phiền não, vì có riêng biệt.

Lại, nói năm thứ. Và lại, thế nào là kết? Tụng rằng:

Chín kết có vật thủ...

Lập hai kết kiến, thủ

Do hai chỉ bất thiện

Và vì tự tại khởi

Trong triền, chỉ tận, san

Kiến lập làm hai kết

Hoặc vì hai số hạng

Vì nghèo kém, khôn khó

Vì rõ khắp tùy hoặc

Vì hai bộ não loạn.

Luận nói: Kết có chín thứ:

1. Kết ái.
2. Kết giận dữ.
3. Kết mạn.
4. Kết vô minh.
5. Kết kiến.
6. Kết thủ.
7. Kết nghi.
8. Kết ganh tỵ.
9. Kết keo kiệt.

Do chín thứ này đối với cảnh, đối với chúng sinh, có công năng ràng buộc, nên gọi là Kết. Như Khế kinh nói: Bí-sô phải biết! Không phải mắt trói buộc sắc, không phải sắc trói buộc mắt. Sự trói buộc, nghĩa là tất cả dục tham trong đây.

Lại, Khế kinh nói: Các loại người ngu, phạm phu không có học rộng, vì kết phược nên sinh, vì kết phược nên tử. Vì do kết, phược, nên từ thế gian này đi qua thế gian kia. Hoặc vì có kết, phược này, nên đã khiến cho các hữu tình hợp, rất nhiều đau khổ, nên gọi là Kết. Các khổ này vì ở chỗ đủ yên ổn, nên kết ái trong đây, nghĩa là tham của ba cõi. Tham này căn cứ ở đối tượng nương tựa và sở duyên.

Nói tham. Nghĩa là có tâm sở vui, Hành thọ thuộc về tướng vừa ý, tức đối với các hữu và các

hữu cụ, sanh khởi ưa đắm gọi là tham.

Vì sao tham này gọi là ái?

Vì tâm nhiễm này đã tùy theo cảnh vui. Giận dữ, là đối với tướng trái và trong hành thọ thuộc về dục ly biệt, khiến tâm ghét, trái.

Mạn: là bảy mạn, như trước đã giải thích.

Nói kết vô minh. Nghĩa là không nhận biết của ba cõi. Không nhận biết này căn cứ vào đối tượng nương tựa, không phải sở duyên vì các pháp vô lậu không rơi vào cõi, nên vô minh cũng dùng cõi đó làm sở duyên. Sự phân biệt rộng này, như trong duyên khởi nói. Kết kiến, kết thủ đều có tướng tìm kiếm, suy luận bất chánh, biểu thị riêng tướng đó, rộng như trong năm kiến. Đối với biên chấp kiến đã phân biệt ở trước, kiến chấp làm ngã trong hành hữu lậu, chấp đoạn, chấp thường, được gọi là biên chấp kiến, trong đó, dứt kiến được gọi là gì?

Nghĩa là chấp sau khi chết, hành không nối tiếp nhau sinh, há không là chấp này tức tà kiến bác bỏ hữu sau? Mặc dù có lời văn nạn này, nhưng hiện nhận thấy thế gian có hành tướng đồng mà thể sai khác, như từ và ái, thể khác, mà hành đồng.

Hạnh đồng mà thể sai khác là sao?

Như khởi gia hạnh dục, làm lợi ích cho người. Nếu thuộc về tâm nhiễm thì từ ái mà khởi, nếu từ Từ mà khởi, thì thuộc về tâm không nhiễm, đây là hành đồng mà thể sai khác.

Như thế, đối với hành, kiến không nối tiếp sinh, từ phương tiện tà sinh, đây thuộc về đoạn kiến, là phương tiện mà khởi, đây thuộc tà kiến, cũng là hành đồng mà thể sai khác.

Đoạn thường kiến này do đâu mà sinh?

Vả lại, đoạn kiến sinh, hoặc do tâm tứ, vì nhận thấy các pháp hành đều có cùng tận, nên đối với lý duyên khởi, vì không biết rõ, hoặc do sức định, đối với hữu tình khác, thừa nhận có phiền não. Hữu tình kia sau qua đời, không thấy ở giữa sinh hai hữu nối tiếp, nên tức trụ tùy niệm trí có trở ngại. Do như thế v.v... sinh ra chấp đoạn. Nếu sinh chấp thường, hoặc do tâm tứ, vì nhận thấy hành tướng tự nối tiếp nhau chuyển, nên có khả năng nhớ lại việc đã qua lúc trước, thọ trì luận thường kiến của ngoại đạo. Hoặc do sức định, tùy niệm tức trụ về việc đã trải qua, như có tụng rằng:

Do quán thấy tử sinh

Hoặc nhớ nghĩ đời trước

Vì thiếu sót chánh đạo

Tiên ngoại, ngã kiến tăng.

Trong đây, ba kiến gọi là kết kiến. Kiến, giới cầm thủ, gọi là kết thủ.

Vì căn cứ vào lý như thế, nên có thuyết nói: Vả lại, có pháp tương ưng kiến bị kết ái trói buộc, không phải kết kiến trói buộc, chẳng phải không có tùy miên tùy tăng kiến?

Đáp: Có.

Thế nào là tập trí đã sinh diệt trí chưa sinh?

Pháp tương ưng hai thủ, là đối tượng dứt của kiến diệt, đạo.

Kết ái của bộ mình bị sở duyên trói buộc, chứ không phải kết kiến trói buộc. Vì kết kiến của biên hành đã được dứt trừ hẳn, nên tương ưng, sở duyên của kết kiến bộ mình, vì cả hai đều cùng không có, nên chẳng phải không có tùy miên tùy tăng kiến, vì tùy miên kiến của hai thủ đối với tùy tăng kia.

Vì sao ba kiến lập riêng kết kiến? Hai thủ lập riêng làm kết thủ?

Vì vật thủ v.v... của hai thủ ba kiến, nghĩa là ba kiến kia có mười tám vật, vì hai thủ cũng như thế, nên gọi là vật v.v...

Nói vật v.v... này, đối với nghĩa có ích gì? Vì kiến có ích ở trong nghĩa kết.

Lời nói này ngụ ý nói như tham, giận v.v... mỗi thứ, riêng một mình có công năng thành một việc kết. Ba kiến, hai thủ đều có mười tám vật, hòa hợp, đều trở thành một việc kết. Nếu khác với đây, thì lẽ ra phải nói năm kiến đều làm một kết, vì như tham v.v... nên kiến và thủ đều có mười tám vật, lập chung một kết, mới chống đối với tham v.v...

Nếu như vậy, thì thân kiến, biên kiến, kiến thủ đều có mười tám vật, giới thủ, tà kiến đều có mười tám. Há không phải vật v.v...? Không đúng, vốn

giải thích lý quyết định. Vì sao? Vì thủ v.v... nên đối tượng nhận lấy (sở thủ) ba kiến v.v... chủ thể nhận lấy (năng thủ) hai thủ v.v... vì sở thủ, năng thủ có sai khác, nghĩa là đối với các hành, chấp ngã, đoạn, thường. Hoặc bác bỏ là không có, về sau, khởi hai thủ chấp kiến là thứ nhất. Hoặc chấp là tịnh, không lẫn lộn, nên cách giải thích của Luận này là tốt.

Có thuyết nói: Vì do vật và tiếng v.v....

Có thuyết nói: Tham chấp hữu và của cải thì kết kiến tăng thượng, tác dụng trói buộc tham kia. Nếu có tham chấp vui Niết-bàn, thì kết thủ sẽ có tác dụng tăng thượng trói buộc tham kia.

Kết nghi, nghĩa là do dự đối với bốn đế. Sự do dự này khác với tuệ vì có thể của pháp riêng. Do dự về bốn đế, có nghĩa là đối với khổ đế, ôm lòng do dự chẳng biết: là khổ hay không phải khổ, cho đến do dự đối với đạo cũng như thế. Bốn nghi trước có công năng dẫn khởi chánh quyết định, bốn nghi sau, có công năng dẫn sinh tà quyết định. Chuyển tà do dự từ trong sự ngoài, vì chẳng phải mê đế, nên không gọi là nghi. Người đã thấy đế rồi, nổi hoài nghi kia cũng chưa diệt. Vì phân biệt nghĩa kia, nên nói: Do dự về đế. Khiến cho tâm không vui mừng, gọi là tật (ganh ty). Tánh ganh ty này khác với giận vì có tự thể của pháp riêng.

Có người giải thích: Sự ganh ty không chịu

được sự vinh hiển của người khác, nghĩa là người này đối với sự hưng thịnh của người khác, chỉ tìm đủ mọi cách, nhằm phá hoại người khác làm trước. Khiến tâm nóng nảy, bồn chồn, nên gọi không vui mừng, là vì quả đẳng lưu của tùy miên giận, chuyên tâm vì muốn gây tổn hại người khác, chính vì tùy theo ưu căn mà hiện hành, nên chỉ lệ thuộc cõi Dục, không phải cõi Sắc, Vô sắc. Các xứ cõi Dục đều chung hiện, thành, chỉ trừ châu phía Bắc thành mà không hiện hành. Khiến tâm chấp mắc bủn xỉn, gọi là san (keo kiệt), nghĩa là chớ để vật này lìa bỏ ta, vì làm cho tâm chấp chặt, nên gọi là keo kiệt. Tham đắm tài, pháp là trên hết, không muốn rời khỏi mình nên gọi là keo kiệt. Đây là tánh dục tham đẳng lưu vì chuyên tâm bảo hộ của cái v.v... cho mình, nên chỉ lệ thuộc cõi Dục, không phải cõi Sắc, Vô sắc.

Vì sao hai thứ ganh ty, keo kiệt trong triền, được lập làm kết, chứ không phải triền khác?

Nếu lập tám triền thì phải giải thích như vậy: Vì hai nghĩa: Chỉ bất thiện và tự tại khởi. Nghĩa là chỉ thứ này có đầy đủ hai nghĩa, sáu triền kia không có một thứ đủ được hai nghĩa. Tức là: Không hổ, không thẹn, dù chỉ bất thiện, nhưng không phải tự tại khởi. Hối (sự ăn năn) tự tại khởi, không phải chỉ bất thiện, hai nghĩa còn lại đều không có.

Nếu lập mười triền, thì lẽ ra giải thích như vậy: Chỉ hai lỗi lầm ganh ty, keo kiệt rất nặng, nên trong

mười triền lập hai làm kết. Vì hai thứ này thường hiện hành, nghĩa là sinh cõi Dục dù có chín, sáu, ba kết, không có kết, mà kinh chỉ nói hai kết ganh ty, keo kiệt, gây nhiễu loạn người, trời, vì hai thứ trong cõi vượt hơn thường vận hành. Lại, hai thứ này là nhân của sự nghèo kém, nghĩa là sinh trong hai cõi thiện, mà vì bị ách khổ nghèo kém trầm trọng. Hiện thấy kẻ thấp kém, và thiếu thốn mọi của cải, cho đến người rất thân cũng không kính yêu. Lại, hai biến hành, làm sáng tỏ khắp tùy miên não, nghĩa là tùy miên não, gồm có hai thứ:

1. Lo lắng đều hiện hành.
2. Vui mừng đều hiện hành.

Sự ganh ty, keo kiệt, được biểu hiện rõ khắp hai tướng như thế. Lại, hai thứ này làm xúc nhiễu hai bộ, nghĩa là chúng tại gia ở trong vị của cải, do ganh ty và keo kiệt làm cho rất nhiễu loạn. Nếu chúng xuất gia ở trong giáo hành, do tánh ganh ty và keo kiệt, thật là nhiễu loạn, hoặc hay xúc nhiễu trời, chúng A-tổ-lạc, nghĩa là do vị, sắc mà đôi bên cực lực nhiễu hại lẫn nhau. Hoặc hai thứ này hay gây phiền nhiễu cho hai chúng người trời. Như Đức Thế Tôn bảo Kiều-thi-ca: Do kết ganh ty, keo kiệt, gây nhiễu loạn người trời, hoặc thứ này làm xúc nhiễu chúng của mình, người nghĩa là vì tánh ganh ty, nên nhiễu loạn bạn bè của người. Do mang trong tâm tánh keo kiệt, gây nhiễu loạn bạn mình, nên trong mười triền, lập hai thứ này làm kết.

Ở chỗ khác, Đức Phật căn cứ ở môn sai khác, tức dùng tiếng kết để nói có năm thứ. Tụng rằng:

Lại, năm thuận phần dưới

Do hai không qua Dục

Do ba lại cõi dưới.

Thâu môn căn nên ba.

Hoặc không muốn phát hương

Mê đạo và nghi đạo

Làm chương đường giải thoát

Nên chỉ nói dứt ba.

Luận nói: Những gì là năm? Đó là hữu thân kiến, giới cấm thủ, nghi, dục tham và giận dữ.

Năm thứ như thế, đối với pháp phần dưới, vì làm cho thuận ích, nên gọi phần dưới. Tuy nhiên, pháp phần dưới lược có hai thứ:

1. Cõi dưới nghĩa là cõi Dục

2. Hữu tình dưới, nghĩa là các phàm phu, mặc dù được pháp Thánh, nhưng không có khả năng vượt qua giới phần dưới. Nghĩa là do vì ràng buộc do hai kết dục tham, giận dữ. Mặc dù đã lìa dục tham, nhưng không có khả năng vượt qua. Hữu tình dưới, vì bị thân kiến, giới thủ, nghi, kết ràng buộc. Các hữu tình cư trú trong ngục cõi Dục, ham dục và sân như ngục tốt, do họ ngăn dứt không được vượt ngục, ba thân kiến v.v... như người lính đi tuần canh giữ. Nếu có phương tiện, vượt khỏi ngục cõi Dục, ba người kia bắt trở lại trong ngục,

nên thuận với kết phần dưới, do đó, chỉ có năm. Người đã thấy đế, do dục tham, giận, không vượt qua cõi dưới, về nghĩa đó có thể như thế. Chỉ tham, giận này chỉ là trói buộc cõi Dục, người lìa dục tham, Kiến đạo đoạn tất cả, đều khiến không vượt qua hữu tình phần dưới. Vì sao Đức Thế Tôn chỉ nói ba thứ?

Mặc dù có sự vắn nạn này, nhưng Phật, Đức Thế Tôn đã lược thâm nhiếp căn môn, lại nói ba thứ. Nói môn thâm nhiếp, nghĩa là loại hoặc do Kiến đạo đoạn, gồm có ba: Vì chỉ một đi suốt qua hai, suốt qua bốn bộ, nên nói hai thứ này, nhằm thâm nhiếp loại của ba môn kia, vì biểu thị ba môn đó.

Nói thâm nhiếp căn, nghĩa là ba thứ như thân kiến v.v... Ba căn khác này do biên chấp kiến, kiến thủ, tà kiến, như thứ lớp đó, tùy theo hữu thân kiến, giới cấm thủ, nghi, ba thứ căn vượt trội mà được chuyển nên nói, ba thứ này vì thâm nhiếp ba căn kia, nên thuận với kết phần dưới, chỉ có năm thứ này.

Nếu chỉ năm thứ này, gọi là thuận với kết phần dưới, vì sao Đức Thế Tôn lại quả trưởng lão Đại mầu: Vì sao người ngu si vâng giữ như thế mà chỉ lập có ngàn ấy gọi là kết phần dưới"?

Người ngu kia chỉ lập năm thứ kết như thế, ngay khi đang hiện hành, gọi là kết phần dưới. Ý

Đức Thế Tôn lập ra không hiện hành, cũng vẫn thuận với phần dưới. Thế nên quả người kia, nhằm chỉ rõ thân kiến v.v... Nếu hiện hành, không hiện hành, chỉ khi chưa dứt, đều thuận với kết phần dưới.

Vì căn cứ vào lý như thế, nên Đức Phật trách người ngu kia rằng: Nếu như vậy, thì ông đồng với trẻ con, với sự hiểu biết một cách tầm thường, nông cạn, của ngoại đạo cho đến nói rộng.

Nếu đã dứt, thì sẽ mất đi thuận với tánh kết phần dưới ư?

Thuận với tướng phần kết dưới, dù đoạn, không mất, nhưng nếu bị dứt, thì mất tên kết kia, nếu khi đã dứt, không gọi kết tức là, ba kết trước đã dứt rồi mất tên kết. Khế kinh không nên nói như thế này: Đoạn năm kết phần dưới, được thành quả Bất hoàn, vì quả Bất hoàn, nói chung có hai:

1. Chứng theo thứ lớp.
2. Siêu việt thành dứt hai, dứt ba.

Như thứ lớp đắc quả. Vì không nhất định, nên nói là năm, không có lỗi.

Căn cứ chấp nhận có thuyết nói: Vì có thể dứt năm kết, nên các người đã chứng đắc Dự lưu, sáu phiền não đã dứt, vì sao nói là dứt ba kết ư?

Cách giải thích này cũng như ở trước thâm nhiếp môn, căn, dù chỉ có một thông suốt với hai bộ, tức đơn cử sự tương tự kia, nhằm làm sáng tỏ

thể kia.

Do đó, nên nói là thâm nhiếp ba môn kia.

Hoặc có sư khác giải thích thể này: Hướng đến khác với phương, có ba chương:

1. Không muốn phát, nghĩa là vì đã thấy lỗi lầm, công đức của phương khác này, nên tâm thôi dứt không đi qua.

2. Mê chánh đạo, nghĩa là dù phát ra hướng đến, nhưng lại nương theo đường tà, nên không đến được phương kia.

3. Nghi chánh đạo, nghĩa là không thuộc đường, đều thấy có hai con đường mà người ta thường đi. Ấy là tâm hoài nghi, do dự: Không biết con đường này đối với hướng kia là phải hay không.

Như thế, nên biết, người hướng đến giải thoát, cũng có ba chương ngại tương tự như thế. Nghĩa là do thân kiến đối với Niết-bàn uẩn, kiến chấp ngã dứt lỗi lầm, công đức, nên đối với giải thoát, không muốn phát hướng. Do giới cấm thủ dù mong cầu giải thoát, nhưng mê con đường chánh, nương tựa đạo thế gian, luồng trải qua cay đắng, không đến được Niết-bàn. Do nghi không có khả năng khéo tự quán sát, thấy các tà đạo có nhiều người tu, bèn ôm lòng do dự đối với chánh đạo, đối với hướng đến giải thoát là đúng hay sai?

Đức Phật chỉ rõ Dự lưu dứt hẳn như thế. Vì

chướng ngại hướng đến giải thoát, nên nói dứt ba. Dù nhận thấy hành thường, nhưng cũng không hướng đến giải thoát. Thấy đạo của thế tục vượt hơn, cũng mê mất chánh đạo, người bác bỏ không có Thánh đạo, cũng không tin chánh đạo, mà ba thứ trước là ba căn sau, ba căn sau, thì tùy theo chuyển ba thứ trước, nên nêu gốc thâm nhiếp ngọn, chỉ nói là ba thứ trước. Đức Phật ở kinh khác, như thuận với phần dưới, nói thuận với phần trên, cũng có năm thứ. Tụng rằng:

*Thuận phần trên cũng năm
Hai tham Sắc, Vô sắc
Trạo cử, mạn, vô minh
Khiến không vượt cỗi trên.*

Luận nói: Thế của năm thứ như thế có tám vật. Ba thứ như trạo cử v.v... cũng vì cỗi riêng, chỉ Tu đạo đoạn, gọi thuận phần trên. Phải dứt đối tượng của kiến, kết kia mới hiện hành, nên hoặc đối tượng dứt của kiến, lúc chưa dứt hẳn, cũng có công năng giúp cho kết kia khiến thuận phần dưới, nên phải dứt hẳn, hoặc của Kiến đạo đoạn mới hiện hành, nghĩa là gọi thuận với phần trên. Trong đây, đã nói tham của Sắc, Vô sắc và nói thuận với trên, tức biết trạo cử v.v... cũng Sắc, Vô sắc, chứ không phải lệ thuộc cỗi Dục.

Phẩm Loại Túc Luận đã nói thế này: Pháp kết là thế nào? Nghĩa là chín kết. Không phải pháp kết là sao? Pháp khác trừ chín kết, do đó chứng thành

một thứ trạo cử. Phần ít là kết nghĩa là lệ thuộc hai côi. Phần ít không phải kết nghĩa là lệ thuộc côi Dục, đối với phần ít là kết nghĩa là bậc Thánh, đối với phần ít không phải kết, nghĩa là phạm phu. Có vị là kết, nghĩa là đã lìa dục tham, có vị không phải kết, nghĩa là chưa lìa dục tham.

Do những sai khác như thế v.v... không nhất định, nên Phẩm Loại Túc Luận không nói là kết. Vì trạo cử, nhiều nảo Tam-ma-địa, nên đối với thuận phần trên, kiến lập làm kết, tức do lý này thuận với trong phần trên, không nói là hôn trầm, vì thuận với đẳng trì.

Đã nói về kết rồi, còn phược thế nào? Tụng rằng: Phược ba, do ba thọ.

Luận nói: Vì do công năng ràng buộc, nên đặt tên phược, là nghĩa có thể ngăn cản hướng đến việc lìa nhiễm. Hai tướng kết, phược dù không có sai khác, nhưng căn cứ ở Bốn Mẫu nói phược có ba:

1. Phược tham.
2. Phược giận.
3. Phược si.

Các kết khác vì phẩm loại đồng, nên xếp vào ba, nghĩa là năm kiến nghi, đồng với phẩm loại si. Hai kết mạn, keo kiệt, đồng với phẩm loại tham. Vì kết ganh tỵ đồng với giận, nên đều thâm nhiếp ba. Lại, vì biểu thị người đã thấy đế, chỗ khác phải làm, nên nói là ba phược. Phược chung thân sáu

thức, gởi ở ngục sinh tử.

Lại, Đức Phật riêng vì người giác tuệ kém, nhằm chỉ rõ phiền não tướng thô, nên chỉ nói ba phược.

Có sư khác nói: Do tùy theo thể lực của ba thọ dẫn dắt nói phược có ba, nghĩa là phần nhiều tham đối với lạc thọ của mình. Sở duyên, tương ưng hai thứ tùy tăng: phần ít cũng đối với bất khổ, bất lạc, đối với khổ của mình, người khác và lạc, xả của người, chỉ có một thứ tùy tăng của sở duyên. Giận cũng phần nhiều đối với tự khổ thọ. Tùy tăng của hai thứ sở duyên, tương ưng, phần ít cũng đối với không khổ, không vui. Đối với niềm vui của mình, người và khổ, xả của người, chỉ có một thứ tùy tăng sở duyên, si cũng phần nhiều đối với xả thọ của mình, hai thứ tùy tăng của sở duyên, tương ưng, phần ít cũng đối với lạc thọ, khổ thọ. Đối với tất cả thọ của người, chỉ tùy tăng sở duyên. Thế nên, Đức Thế Tôn căn cứ ở lý phần nhiều nói tùy theo ba thọ, kiến lập ba phược. Tại các loại tham v.v... ngăn cản hướng là nhiễm, gọi là phược? Nghĩa là chỉ hiện hành. Nếu khác với đây thì đều thành ba, tức rất ráo ngăn cản hướng là nhiễm.

Nếu vậy, các hữu không phải đáng Nhất thiết trí muốn vì hữu tình nói về đối trị, làm sao dùng phương tiện được biết như thật hành tướng riêng như tham v.v... của hữu tình được hóa độ mà vì thuyết môn đối trị như thật?

Sao không thể biết hành tướng khác nhau của tham v.v... như các hành tham, có tướng như là. Nghĩa là phần nhiều nói, luận trên sắc mặt, tươi vui, như mỉm cười trước khi nói, phần nhiều là ái ngữ. Là phần nộ, năng nhẫn, thông minh tuệ, khéo léo ham đàm thoại, ưa ngâm thơ, yêu đắm múa hát, vui mừng do trang phục, nghiêm sức thân tốt đủ. Ham tiếp đãi bạn bè, thường xuyên tắm gội. Tánh nặng nề dâm dật vội vã, hân hoan, cười nhiều, dung mạo mềm mại, tâm xót thương vật. Ghi nói đức, xấu xí, bủn xỉn, yếu đuối, theo đuổi uỷ mị, vui biết nhiều bạn, chán trái vắng lặng. Tánh không có trầm mặc, không xem xét việc đã làm, khinh thường người có bi ai, phần nhiều không có nghĩa ngữ. Da mềm mại, béo, dung mạo trang nghiêm, khéo vì thù oán, tổn hại, ưa vui, ghét khổ. Khinh thường sự giao tiếp, hành vi bạc bẽo, thể ô nhiễm nhiều, thân hôi, hình yếu ớt, móng, răng, râu, tóc thắm tươi, mặt xinh đẹp dễ nhận, tóc bạc sớm. Đối với tánh chú thuật sáng suốt, khéo léo, ưa tồn tại công sức. Hơn hờ nói tông hữu, thường ưa phước mừng vui, ưa đứng ở đầu trong chúng, thích tập hợp, xem xét sáng suốt. Mừng tự ngoài nhìn đến gần tìm thưởng thức. Cung kính thí cho nhìn ái, đưa mắt nhìn xem nông cạn, thông suốt căn cơ riêng của thể tục, giác nhiều, giận ít.

Không có khả năng chế phục lâu bốn oai nghi của thân, mà xem thường có thể từ bỏ ham muốn

của bạn, pháp, lại nhân đây tìm cầu sinh ra hối tiếc. Trí nghe thuật khéo, muốn tập nhanh chóng thành. Vừa được thành rồi, lập tức lại quên mất.

Những thứ trên đây, gọi là tướng của hành tham. Các hành giận có tướng như thế, đó là tánh nóng nảy vội vã hung bạo, nguy hiểm, ôm ấp nhiều giận hờn, khó ở chung, ưa chê trách người khác, nhiều lo buồn, không có lòng từ, ưa tranh chấp. Mắt thường xệ xuống, trông mắt lưng, ít ngủ, ít nói năng, trầm tư, khó vui mừng, gìn giữ đối tượng thọ nhận. Bạn bè bền, việc làm gấp rút, vội vã, thông minh tuệ trầm mặc khó hủy hoại, biết ơn. Cương quyết siêng năng, dũng cảm, không có lòng xót thương, ưa độc đoán. Chí mạnh mẽ, nhớ nghĩ kiên cường, nhanh nhẹn, khó cự đương, tánh ưa quán sát nhiều, thích xuất ly, ưa thí cho rằng cần tánh nhạy bén, nhiều lời nói ngay thẳng. Ý hoài bảo khó được, là xử sự thấy lỗi, sự tiếp xúc, tình nghi, ganh ghét, thân hình tàn tạ, nhiều bệnh xúc não, ít biết bạn lợi ích, kết oán, dung sắc, thâm tham với niềm tin vững chắc, ít kinh hải, không có sợ sệt, rất dũng cảm, thường buồn rầu. Đầu, cổ, cánh tay thô, khó có thể chiết phục, mạnh mẽ, ngang bướng, có sức mạnh, thuật khéo, trí nghe, dục tập dễ thành. Đã được thành rồi, rốt cục, khó quên mất, của, pháp bạn, dục, xả rồi, không đuổi theo.

Những thứ trên đây gọi là tướng của hành giận. Các hành si, nghĩa là có tướng như là: Phần nhiều

do dự, ưa nói không có căn cứ. Dù không có khả năng làm mà thường cao hứng, không kính trọng, thiếu niềm tin, ưa bóng tối, nhiều hôn trầm, không ưa xem xét, quán sát chế phục, ngủ khó thức, phần nhiều ưa kính trọng, thờ phụng sự ngoại đạo, yêu tà, đã tạo ra sự hung dữ, tà trái. Thắng giải kém thua, phần nhiều quên mất. Trễ nải, lười biếng, không có cố gắng, tâm mờ tối, phá hoại pháp, kiêu hãnh, thường, mừng, nhắm mắt. Việc làm không rõ, nhãn mặt, nhú mày, không thông minh, không nhờ nhau, không tin nhau, không động cơ riêng. Oán ghét, ganh tỵ người hiền lương, mà vì chuyên chấp. Đối với thiện, ác nói là không xem xét là sai quấy. Hung ác như diện mạo sư tử, rốt cuộc khó thông hiểu. Không có khả năng phân biệt rõ trong chỗ oán, thân. Râu, tóc, lông, móng nhiều, dài cứng, nhọn bén. Mắt, miệng, y phục như bản đáng chán. Không ưa tràng hoa, vật dụng trang sức, tạo tác mê muội, khinh suất việc làm. Ăn nhiều, lo buồn nhiều, ít hỏ, ít thẹn. Không ai bảo, cũng làm, khiến làm, không làm, nên sợ thì tình yên, nên yên lại sợ, nên thương lại vui, nên vui lại thương, nên cười lại khóc, nên khóc, lại cười, trong việc đáng làm khó khuyển tu hành, việc không đáng làm khó bảo thôi dứt. Phước đức ít, phiền não suy yếu, không có khả năng phân biệt biết vị chua, lạt v.v... Ngủ nhiều, nói năng, nhổ nước dãi, nghiền răng, ưa liếm, môi, răng, nướ, khít. Có khả năng an trụ

lâu bốn oai nghi của thân.

Những thứ này gọi là tướng của hành si.

Các hành mạn có tướng như là, tâm cao, thân nhỏ thấp, thể thật cứng chắc, ưa vật tham dự. Đối với người đáng tôn sùng, không chịu kính trọng. Khoe khoang đức mình, ưa chê bai năng lực người khác. Không thể dẫn dắt kiên trì, có thể thọ nhận. Không ưa lắng nghe lời răn dạy của thầy, bạn. Đối với sở hữu của người khác, phần nhiều không tin thuận. Tham cung kính chạy theo danh, chau mày chịu khổ. Ít có bạn thân, khuông khép, tác phong yếu đuối, tâm rộng, chí lớn quyết đoán mạnh mẽ ít, ôm lòng sâu cảm, phần nhiều ưa xuất gia, ngôn luận biết lượng, việc làm không vội vã, biết đủ dục lớn, đủ biện tài hay, không dua nịnh, không mềm mỏng, khó có thể chuyển biến trở lại. Có thắng giải lớn, không thể khuất phục, phát ngôn ngay thẳng, không cong vạy thuận tình.

Những thứ này gọi là tướng của hành mạn.

Các hành kiến: Có tướng như là: Chấp vững chắc, căn cơ chậm lụt, dua nịnh, cong vạy, ưa ghét, mừng phước nhẹ nhàng, phát ngôn, ưa bàn luận, thích tư duy, lựa chọn, khó khuất phục, mạnh mẽ tập tụng.

Hễ có tạo tác không tùy theo duyên người khác, khó được ý hoà hảo khó khiến sinh vui mừng, ít nhàm chán, xả, vì thiếu chánh tín, ưa ăn chay, giữ

giới.

Chán quả báo tai họa, may mắn: Gần gũi bạn xấu ác, xa bạn lành, tánh không biết xót thương, ôm ấp ngạo mạn thông tuệ. Ngắm nhìn rối loạn, đáng dấp thù mị thâm, dung mạo có nhiều vẻ xấu ác, nằm mộng phần nhiều phân biệt nổi vui mừng, ôm ấp sự ngờ vực làm trở ngại, tâm thường bị nhiễu loạn, ham vui việc ác đã làm, tánh ưa tầm tư, ưa thí cho rằng ít lo buồn, bảo thủ khư khư, khó nhàm chán, kiến hành cùng chung với nhau.

Thuật lại chung các tướng riêng như thế, mỗi tướng như lý, nên tư duy:

Về hành tướng các hoài nghi. Có tướng như thế: Phần nhiều không gặp phải những lỗi lầm thấy khắp. Lòng mừng rỡ, buồn rầu, chí tánh cương quyết, không có tốt lành, lười biếng, ưa vương mắc ngủ nghỉ, ưa chuyện nói năng không nhất định, không có chuyên nhất, thường cảm thấy hối tiếc, khó được ý hoài bảo, ít nói năng, xa tìm kiếm, mưu lợi riêng có khả năng chịu đựng, thường làm mưu lược, ít có, hân hoan, vui vẻ, không vội vã, không sáng suốt, không biết phương tiện. Giao du với bạn, dễ tan rã, khó vui mừng, quên ơn, xem nhìn bị động, trông mắt thấp, thường không tin thuận. Sự tập trí biện luận, không cứu xét căn nguyên, xem xét tỉ mỉ cành nhánh, trạng thái như đều khắp, bất cứ có làm việc gì, phần nhiều đều không thành công.

Những thứ trên đây, được gọi là tướng của hành nghi.

Nếu đối với sáu thứ tướng như thế, có đủ hai, ba cho đến đều đủ. Nên biết loại này được gọi là hành xen lẫn, nghĩa là các hành của tùy phiền não khác, đó là tướng. Vì đẳng lưu của sáu tướng này, cho nên căn cứ ở đây mà giải thích.

Đã phân biệt phược, tùy miên thì thế nào? Tụng nói: Tùy miên trước đã nói.

Luận nói: Tùy miên có sáu, hoặc bảy, hoặc mười, hoặc chín mươi tám, như trước đã nói.

Tùy miên đã nói rồi. Thế nào là tùy phiền não? Tụng rằng:

*Tùy phiền não còn lại
Hành uẩn, tâm sở nhiễm.*

Luận nói: Vì công năng làm nhiễu loạn, nên gọi là phiền não. Tùy chuyên các phiền não được tùy theo tên phiền não. Có sư xưa nói: Nếu pháp không đầy đủ tướng phiền não, gọi là tùy phiền não, như mặt trăng không đầy, được tùy theo tên mặt trăng. Tuy nhiên, các tùy miên gọi là phiền não, tức tùy miên này cũng được gọi là tùy phiền não. Vì phẩm viên mãn phiền não này, do đó, nên nói tức là các phiền não có nghĩa kết, phược, tùy miên, tùy miên não, triền. Hành uẩn của tâm sở nhiễm ô khác, tùy phiền não khởi vì tùy theo tâm xúc não, nên được gọi là tùy phiền não. Không

được gọi phiền não, vì thiếu tướng phiền não viên mãn.

Nếu như vậy, tâm sở tư v.v... nhiễm ô, tất cả là thuộc về tùy phiền não?

Về lý, thật sự phải như thế?

Nếu vậy, vì sao lại nói riêng hành uẩn? Chớ cho như thọ, tưởng, tư v.v... cũng nên thuộc về tùy phiền não.

Tùy phiền não này và phiền não kia khác nhau thế nào?

Chẳng phải không có nghĩa riêng biệt, nghĩa là phiền não, tương ưng phiền não, đồng pháp uẩn. Do hai nghĩa giống nhau, được gọi là tùy miên phiền não.

Nói tâm sở nhiễm là biểu thị tư v.v... nhiễm, được gọi là tùy phiền não. Do phiền não tương ưng, nói hành uẩn. Vì phân biệt thọ v.v... phải là phiền não đồng uẩn, gọi tùy phiền não.

Do đó, Luận này nói như thế này: Trừ các phiền não, tâm sở nhiễm khác thuộc về hành uẩn, gọi là tùy phiền não. Hoặc nếu có pháp từ phiền não khởi, thì sẽ thuộc về hành uẩn tương ưng với phiền não, rất gần gũi với phiền não, mới có thể kiến đặt tên là tùy phiền não, nhưng gồm ngăn dứt trung tùy phiền não.

Có Luận sư khác hiểu lầm thế này: Sự keo kiệt tức là ái trầm (hôn trầm), tức vô minh, phần tức là

giận v.v... Nói "khác" ở đây là biểu thị tùy phiền não đều là nghĩa khác của trầm ái này. Có nghĩa "có ở đây", vẫn còn sinh nghi, nghĩa là nói khác đây lẽ ra cũng phải gồm nhiếp. Vì ngăn dứt thọ uẩn kia, nên nói nói Hành uẩn. Nếu không đúng, thì chỉ nên nói tâm sở nhiếp khác này, và Luận này không nên nói là thuộc về hành uẩn? Vì quyết định không có uẩn nào khác được thâm nhiếp từ phiền não khởi, nên ở đây nói hành uẩn để trở lại chỉ rõ nghĩa này.

Do đó, nếu pháp phải có ba nghĩa tương tự với các phiền não, thì sẽ được gọi tùy phiền não:

1. Phiền não cấu.
2. Phiền não tương ưng.
3. Phiền não đồng uẩn

Nên ở đây, ta nhận thấy rõ trong tụng có nghĩa như thế, nghĩa là phiền não này, cũng gọi là tùy phiền não. Và khác với đây, hành uẩn của tâm sở nhiếp. Khác với đây nghĩa là biểu thị nghĩa lệ thuộc lẫn nhau. Ý chứng tỏ nếu khác, là đối tượng khởi này, mới có thể kiến đặt tên tùy phiền não, nhưng gồm ngăn dứt sự keo kiệt tức ái v.v...

Nếu vậy, vì sao nói hành uẩn? Vì nghĩa nói khác đây đã thành. Không đúng, thì ngăn dứt lạm quá, nói hành uẩn, nghĩa là tham, giận, si như thứ lớp đã khởi lạc, khổ xả nhiếp. Vì chấp nhận quá khác này, nên nói hành uẩn để trở lại biểu thị không có uẩn khác gồm nhiếp phiền não cấu ấy.

Nếu không đúng, thì chỉ nói khác này, và dùng lời nói nào để ngăn dứt sự lạm quá đã nói ở trước, nên phải nói thuộc về hành uẩn.

Danh từ tên tùy phiền não là gọi bao nhiêu pháp?

Vì kinh có nhiều thuyết nên có rất nhiều, nghĩa là phần phát, bất nhân và loại khởi lời nói ác. Như Đức Thế Tôn bảo với Bà-la-môn: Có hai mươi một các tùy phiền não làm não loạn tâm, cho đến nói rộng. Sau đây sẽ lược nói.

Triền, thuộc về phiền não cấu. Và lại, nên trước nói về tướng của triền ra sao? Tụng rằng:

*Tám triền không hổ, then
Tật, san và hối miên
Cùng trạo cử, hôn trầm
Thêm phần, phú là mười
Không hổ, xan, trạo cử
Đều từ tham sinh ra
Không then, miên, hôn trầm
Từ vô minh mà 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 đầy đủ?

Tuy nhiên, các Luận giả rời các tùy miên, căn

cứ ở sự vượt hơn nói là triền hoặc tám, hoặc mười, nghĩa là Túc Luận Phẩm Loại nói có tám triền, Tông Tỳ-bà-sa nói có mười, tức ở tám trước, lại thêm phần, phú.

Mười thứ như thế ràng buộc vạn loài, đặt vào ngục sinh tử, nên gọi là triền. Hoặc mười thứ làm nhân khởi các hành vi ác, vì khiến câu thúc ở đường ác, nên gọi là triền. Vô tầm (Không hỏ), vô quý (không then), tật, san, và hối, trạo cử, hôn trầm, như trước đã nói.

Khiến tâm mờ tối, tương ưng với hôn trầm, không có khả năng giữ lấy thân, đây là tướng. Miên (ngủ) mặc dù cũng có hôn (tối), nhưng không tương ưng.

Đây chỉ nói về triền, nên thuyết như thế. Ở đây nói tắt về ba tướng của miên. Vì ba tướng này thuận với nghĩa miên.

Người giải nghĩa chữ giải thích: Miên, nghĩa là ở thân có công năng làm thấm nhuần, tức là có sức nuôi lớn thân. Vì tâm yên, thì thân ngủ tăng ích.

Thiện v.v... này, 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. Các người tụng tập đã làm việc khổ nhọc trong thời gian dài. Thí chủ lắm lúc đã thực hành việc làm lợi ích cho người khác. Trong vị nghỉ ngơi gia hạnh này, đã dẫn đến ngủ nghỉ, đều gọi là thiện. Nhưng ở gia hạnh tâm

thiện Văn, Tư, miên không hiện hành, vì tánh trái nhau. Miên này ở gia hạnh tu tạo thành, tâm cũng không hiện hành, vì chủ thể trị miên kia, chỉ đối với một loại tâm thiện sinh đắc, miên có thể hiện hành, tánh nó yếu kém. Các người bất luật nghi: như giết mổ dê v.v... đã chuyên tâm thực hành lâu gia hạnh bất thiện. Các người ham vui dục, ở trong cảnh dục, chuyên tâm thực hành lâu gia hạnh bất thiện. Các người làm tất cả tập ác khác, thường khởi gia hạnh bất thiện. Trong vị gia hạnh nghỉ ngơi này, đã dẫn đến ngủ nghỉ, đều gọi là bất thiện. Tất cả phiền não ở trong vị ngủ, đều chấp nhận hiện ở trước.

Hữu phú vô ký căn cứ ở đây, nên giải thích:

Vô phú vô ký chỉ dị thực sinh, khởi miên công xảo, v.v..., ấy là vì hư hoại.

Có sư khác nói: Ở trong vị miên cũng có tâm khởi oai nghi công xảo, nhưng không phải ở vị đầu, miên kia có thể hiện hành tức khắc. Về sau, trong mộng mới có thể hiện hành.

Vì tổn hại bạn mình, làm lợi ích cho kẻ thù mà sinh giận dữ làm trước, tâm phần nộ gọi là phần.

Có sư khác nói: Nhân ở phi xứ trái nghịch mà sinh, sức có thể khiến cho tâm không chiêu cố mà chuyển, cho đến đối với con cái, khiến tâm căm giận, phát ra nói năng, gọi là phần. Che giấu tội mình, gọi là phú. Tội, nghĩa là đáng trách, tức là

hủy phạm phép tắc Thi la và các mạng tịnh. Che giấu tức là giấu nhân của tội, dục.

Có sư khác nói: Lau quét gọi phú, nghĩa là bên trong, ôm ấp tâm ác, lau quét bên ngoài, là nghĩa muốn sao cho người khác không nhận biết.

Thuyết trước nói: Nếu pháp từ phiền não khởi, mới có thể kiến lập gọi là tùy phiền não, trong đây, pháp nào từ phiền não nào khởi?

Không hổ, san, trạo cử là tham đẳng lưu, phải là tham làm nhân gần, mới được sinh. Không thẹn, miên, hôn trầm là vô minh đẳng lưu, vì chúng với tướng vô minh rất gần gũi nhau. Tật, phần là sân đẳng lưu, do tật, phần này tương đồng với giận.

Hối là nghi đẳng lưu vì sự sinh. Phú có thuyết nói là tham đẳng lưu.

Có thuyết nói: Là vô minh đẳng lưu.

Có thuyết nói: Là cấu đẳng lưu. Những người hiểu biết biết là do ái sinh những người không hiểu biết, không biết là do si sinh. Tức do tướng này nên, có thuyết nói: Tâm tham đắm ở lời khen, lợi dưỡng, cung kính, không hiểu rõ hành vi ác, đã chiêu cảm quả vị lai, đối với tội mình, che giấu nhân dục, làm hai quả đẳng lưu vô minh và ái.

Pháp tùy theo nào tâm gọi là phú.

Mười thứ như thế, từ phiền não sinh, là phiền não đẳng lưu nên gọi là tùy phiền não. Ngoài ra tướng phiền não cấu thế nào? Tụng rằng:

*Sáu phiền não cấu: Nã
 Hại, Hận, Siểm, Cuồng, Kiêu
 Cuồng, kiêu từ tham sinh
 Hại, hận từ giận khởi
 Nã từ kiến thủ khởi
 Siểm sinh từ các kiến.*

Luận nói: Đối với việc đáng hủy bỏ, quyết định chấp chặt, khó khăn khiến bỏ, nhân nói là nã. Vì có nã này, nên thế gian nói là không thể dẫn dắt. Chấp điều xấu, chấp đối với hữu tình khác, chẳng phải hoàn toàn không đoái tưởng, có dự định thâm nhận lại, làm nhân tổn nã, chướng ngại nã tâm, gọi là hại. Đối với tướng phi ái, tùy nhớ nghĩ phân biệt sinh nối tiếp nhau. Sau phần khởi tâm kết thù oán, gọi là hận.

Có sư khác nói: Muốn bỏ kết oán không thể giải thoát. Nhân phẩm này gọi hận, do có hận ấy, nên kết oán ràng buộc tâm, tự xúc nã trong thời gian dài, rộng không, không có quả. Đối với cảnh đáng yêu, khiến không thuận theo, đối với việc cố gắng, khiến tâm quên mất. Đối với các người có ơn, khiến không thể báo đáp, khiến đối với việc vui mừng, tựa như có nỗi lo buồn, khiến cho đối với bạn bè không tin, uỷ thác nhau, khiến cho đối với bà con thân thuộc, ôm lòng từ bỏ. Khiến trên gương mặt dễ phát ra sắc buồn thảm, đối với lời mềm mỏng, bàn bạc tốt đẹp, chúc mừng, an ủi, làm cho tâm buồn bã, đều chẳng ai quan tâm. Sự không

đạt được, gắng chỉ rõ có niềm hân hoan, vui vẻ, là chỗ xa lìa của các bậc hiền lương, có thể làm kẻ xấu ác, làm hủy hoại ruộng phước thật.

Những thứ trên đây là tất cả pháp của hận. Hận với tướng phần có sai khác, nghĩa là như lửa vô cây hoa, tướng chúng mạnh mẽ, mà thể lực khác yếu, được gọi là phần, như mùa đông, hơi nóng trong nhà, tướng chúng nhẹ nhỏ, mà thể khác mạnh, gọi là hận. Do đó, nên có thuyết nói về tướng hận: Phần dứt rồi, nối tiếp sinh, khiến tâm vẫn đục gọi là hận. Đối với sự tình mình, dùng phương tiện che giấu, giả vờ, dùng mưu lược khuyên dụ nhận lấy tình người khác. Sự cong vạy của tâm, trái với thật trí, gọi là Siểm (dua nịnh). Đối với tham danh lợi v.v... vì tham làm trước, nên muốn cho người khác mê hoặc, thị hiện nhân bất chánh, tâm hiểm độc trái với chánh định gọi là Cuống (lừa dối).

Giải thích về danh từ này, nghĩa là so lường trước, nhằm lập ra phương tiện này, khiến cho hữu tình kia thời gian sau, sinh hiểu biết điên đảo, nên gọi là lừa dối. Tuy nhiên, thế gian nói vì lợi, vì danh, nên biểu hiện tướng, mê hoặc người khác, gọi là kẻ lừa dối. Nói lừa dối là các việc do hai nghiệp Thân, ngữ dẫn dắt, là quả lừa dối nên giả đặt tên lừa dối, như dùng tên chung để nói sự quả chung. Tướng của tâm nham hiểm, và tâm cong vạy có sai khác, nghĩa là như con đường, như chiếc gậy đối với người, với mình, vì nhân tham, nhân

kiến, nên có sai khác, nghĩa là như con đường nguy hiểm, đối với các hữu tình muốn hướng đến một phương khác, có thể bị trở ngại, tổn hại.

Cũng thế, hành giả muốn hướng đến Niết-bàn, tâm và sự lừa dối, đều cùng có khả năng làm tổn hại, trở ngại, như cây bị bẻ cong, mặc dù đã cắt đứt rễ của nó, nhưng ở trong rừng rậm khó kéo ra ngoài.

Cũng thế, kẻ thiếu đức tin có tâm cong vạy, dua nịnh, mặc dù đã dùng phương tiện dứt trừ căn cội Dục, nhưng vẫn khó dẫn dắt cho ra khỏi sinh tử. Lại, bày trò huyễn hoặc người khác, gọi là Cuồng. Giấu giếm sự tình của mình, gọi là Siểm.

Lại, cuồng với siểm, như thứ lớp là tham, các kiến đẳng lưu (như ở sau sẽ nói).

Về tướng Kiêu, như ở trước đã phân biệt rộng.

Có sư khác nói: Từ tham sinh ra, cây mình tuổi trẻ, không có bệnh hoạn, với các việc hưng thịnh, sống lâu v.v... tâm kiêu căng, ngạo mạn, gọi là kiêu.

Có sư khác nói: Đối với các hành hưng thịnh, nối tiếp nhau của mình, đắm nhiễm làm trước, không nghĩ đến người khác, cho mình là hơn, tâm tự đề cao, ỷ thị, gọi là kiêu. Do không màng đến người khác nên với mạn có khác nhau. Sáu thứ như thế, từ phiền não sinh, tướng ô uế thô, gọi là phiền não cấu. Trong sáu thứ phiền não như này, cuồng,

kiêu là tham đẳng lưu, hại, hận là sân đẳng lưu, nảo là kiến thủ đẳng lưu, siểm là các kiến đẳng lưu. Như nói sự cong vạy nào? Nghĩa là các ác kiến, siểm nhất định là các kiến đẳng lưu.

Vì sáu câu này cũng từ phiền não sinh, nên như triền cũng được gọi là tùy phiền não.

Đã nói các triền và phiền não câu. Nay, kế nên nói về đoạn đối trị. Trong các triền, câu ở vị nào đoạn và đối tượng dứt là pháp nào? Tụng rằng:

*Triền vô tâm, quý, miên
Hôn, trạo, kiến, tu đoạn
Khác và phiền não nhơ
Vì tự tại chỉ tu.*

Luận nói: Vả lại, không hồ, không then trong mười triền, có ở tất cả tâm bất thiện đều cùng có, miên trong cõi Dục, chung cho tất cả ý thức đều khởi.

Hôn trầm, trạo cử chung cho tất cả, tâm nhiễm ô đều cùng có, nên năm triền đều chung cho kiến, Tu đạo đoạn. Tật, san, hối, phần, phú và câu, vì tự tại khởi, nên chỉ do Tu đạo đoạn, chỉ với sức người khác của Tu đạo đoạn, vì cùng chung vô minh, nên gọi là tự tại khởi. Với tự tại khởi tương ưng với triền câu, tất cả vô minh chỉ do Tu đạo đoạn.

Các triền câu chung cho pháp nào, tánh gì? Tụng rằng:

Dục ba, hai ác khác

Cõi trên đều vô ký.

Luận nói: Ba miên, hôn, trạo, đối tượng lệ thuộc cõi Dục, đều chung hai tánh bất thiện, vô ký. Tất cả triền khác, đều chỉ bất thiện, tức bảy triền, sáu cấu trói buộc cõi Dục.

Tùy theo chỗ thích ứng hiện có trong hai cõi trên, tất cả chỉ thuộc về tánh vô ký, tức siểm, cuồng, kiêu, hôn trầm, trạo cử. Các triền cấu này lệ thuộc pháp nào? Cõi nào? Tụng rằng:

Siểm cuồng, sơ định dục

Ba, ba cõi Dục khác.

Luận nói: Siểm, cuồng chỉ ở sơ định nơi cõi Dục. Sao biết Phạm Thế có siểm, cuồng? Do Đại Phạm Vương đã che giấu sự tình của mình, biểu hiện tướng mê hoặc lừa dối Bí-sô Mã Thắng. Nghe nói: Siểm, cuồng này chỉ do phàm phu khởi không phải các bậc Thánh, cũng có thể hiện ở trước.

Ba triền hôn, trạo cử, kiêu, lệ thuộc chung ở ba cõi, tất cả triền còn lại, đều chỉ cõi Dục, nghĩa là năm trong mười sáu triền, như trước đã nói, mười một triền còn lại, chỉ trói buộc ở cõi Dục.

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 55

Phẩm 5: NÓI VỀ TÙY MIÊN (PHẦN 11)

Đã nói về tùy miên và tùy phiền não, trong đó, có bao nhiêu chỉ căn cứ ở địa ý? Có bao nhiêu căn cứ chung ở địa sáu thức khởi? Tụng rằng:

Mạn, miên do kiến đoạn Tùy phiền não tự tại
Đều chỉ ý địa khởi

Khác, nương chung sáu thức.

Luận nói: Nói sơ lược, nên biết đó là trong tất cả mạn, miên, tùy phiền não của Kiến đạo đoạn và Tu đạo đoạn. Tự tại khởi là sao?

Tất cả như thế đều dựa vào ý thức, vì dựa vào thân năm thức không chấp nhận khởi. Tất cả phiền não khác đều dựa chung vào sáu thức, nghĩa là tham, giận, vô minh do Tu đạo đoạn và các tùy phiền não tương ưng với tham, giận, vô minh đó, tức không hổ, không thẹn, hôn trầm, trạo cử và tùy phiền não khác thuộc về pháp Đại phiền não địa, tức là buông lung biếng nhác, bất tín, vì dựa vào thân sáu thức, đều chấp nhận khởi. Nên về lý, lẽ ra nói chung các tùy phiền não.

Nay, ở đây lại dựa vào thô, hiển để nói. Lại, nên tư duy lựa chọn, như trước đã nói. Năm thọ căn như lạc v.v... đối với hiện tại, trong đây đã nói tất cả phiền não, tùy phiền não.

Phiền não v.v... nào tương ưng với căn nào?

Ở đây, trước hết, nên nói các phiền não. Tụng rằng:

*Các phiền não cõi Dục
Tương ưng tham, hỷ, lạc
Sân, ưu khổ si khắp
Tà kiến ưu và thiện
Nghĩ, ưu, năm hỷ khác
Tất cả tương ưng xả
Địa trên đều ứng theo.
Khắp các thọ tự thức.*

Luận nói: Các phiền não lệ thuộc cõi Dục: Tham hỷ, lạc tương ưng vì hành ưa chuyển khắp nơi sáu thức. Sân là ưu, khổ tương ưng vì hành buồn chuyển biến khắp sáu thức. Vô minh tương ưng với bốn thọ căn trước, vì vui, buồn hành chuyển khắp sáu thức nên tương ưng khắp với phiền não khác. Tà kiến cùng tương ưng chung với hỷ, ưu thọ vì vui buồn hành chuyển chỉ ở ý thức.

Vì sao tà kiến do hành vui buồn, chuyển? Vì như thứ lớp trước tạo nghiệp tội phước. Nghĩ tương ưng với, ưu thọ do chuyển biến hành buồn, chỉ ở ý địa. Người ôm lòng do dự, cầu biết quyết định, vì

tâm buồn rầu. Bốn kiến mạn khác tương ưng với hỷ, do chuyển biến hành vui, vì chỉ ý ở địa.

Có sư khác nói: Không nên nói năm thứ này chỉ tương ưng với hỷ, vì thấy trong hiện hành của năm thứ này cũng có ưu, nghĩa là người đời hiện thấy người chấp có ngã, cũng tự cảm thấy tổn hại vì ngã chịu khổ, người chấp ngã dứt, cũng sinh lo buồn, nên Khế kinh nói: Các loại người ngu, đối với ngã bị dứt, hoại, tâm sinh kinh sợ. Người chấp khổ hạnh của mình là thù thắng thanh tịnh, nội tâm sẽ rất buồn rầu, đã nghe nói họ trí đều thấp kém, thường bị người khác khi dễ lán lướt, đều cùng khởi với mạn, sẽ có lo buồn. Do đó năm thứ này cũng tương ưng với ưu thọ.

Thuyết của sư kia không đúng, vì khác với tâm khởi. Nghĩa là tự cảm thấy tổn hại, ngã phải chịu khổ. Đây chỉ là duyên khổ tự cảm thấy tổn hại, ngay lúc ấy không chấp có ngã. Nếu khi khởi ngã kiến hiện ở trước thì đối với ngã, phải có chuyển hành vui.

Người chấp đoạn kiến tức Kiến đạo đoạn làm công năng không nhân tướng đoạn mà sinh kinh sợ. Người chấp thường kiến, cảm thấy sợ sệt đối với dứt, nhưng ở vị sinh sợ sệt thì thấy chấp thường, thấy tự khổ hạnh là thù thắng, thanh tịnh sẽ khác với trong tâm duyên các thọ của mình, với đủ thứ sự khổ mà sinh buồn rầu. Nếu khi chấp khổ hạnh thù thắng thanh tịnh, tất nhiên nên sinh hoan

hỷ, thấy đó là đức hạnh. Bị người khác khinh thường, lẩn lướt, sinh buồn như thế, nổi lo buồn tất nhiên, ở tâm khác. Đâu có ai bị người khác khinh lờn, lẩn áp, sinh buồn liền khởi ngạo mạn, xem thường người kia. Cho nên, năm phiền não này hỷ thọ đều có, thật là thuyết tốt.

Như thế, nói riêng tùy miên cõi Dục, hành vui buồn khác với bốn thọ đều có đã rồi. Nói chung, đều tương ưng với xả thọ. Vì sao? Vì xả thọ với tùy tăng si, vì vô minh biến tương ưng khắp với phiền não, không lựa chọn, nên khi phiền não nối tiếp nhau đến rốt ráo, nhận lấy cảnh lâu dần, thừa thốt khỏi dục ở giữa, sự nối tiếp nhau dần dần suy yếu bèn dứt. Bây giờ, phiền não sẽ thuận với xả, thế nên, đều tương ưng với xả thọ.

Há không là xả căn, không phải vui, buồn làm sao tương ưng với phiền não vui, buồn? Như người đứng giữa, đều không có sai trái. Nghĩa là vui và buồn đều cùng khởi trái nhau. Xả ở hai biên, đều cùng có khả năng thuận theo. Thế nên, xả thọ chung với vui, buồn tương ưng với phiền não, cũng không có lỗi.

Lại, tánh tham, giận không phải tức vui, buồn. Vì thuận theo với pháp tướng vui, buồn, nên chấp thọ có thể tương ưng với pháp vui, buồn kia, do tương ưng kia nên nói là hành vui, buồn.

Cũng thế, tánh xả thọ không phải tức vui buồn,

vì thuận theo pháp tướng của phẩm vui, buồn, nên chấp nhận có thể tương ưng với phẩm vui buồn kia. Do sự tương ưng kia nên nói là hạnh vui buồn.

Cõi Dục đã như thế, địa trên thế nào? Điều tùy theo đối tượng ứng biến với tự thức của địa mình, đều khởi tương ưng với các thọ. Nghĩa là nếu trong địa có đủ bốn thức, mỗi một thức kia đã khởi phiền não, đều tự thức tương ưng khắp với các thọ. Nếu trong các địa chỉ có ý thức, tức ý thức kia đã khởi phiền não tương ưng khắp với các thọ của ý thức.

Thức trong các địa trên có nhiều ít, nghĩa là sơ Tĩnh lự có đủ bốn, ngoài ra là một, thọ nhiều ít, nghĩa là sơ, nhị, tam, tứ, v.v... như thứ lớp, đủ hỷ, lạc, xả, xả hỷ, xả lạc, chỉ xả, nên biết. Tùy theo tất cả phiền não trong các địa, nên như thọ tương ưng với thức địa kia.

Vì sao ở hai cõi nghi đều không quyết định, mà địa trên được tương ưng với hỷ, lạc, không phải cõi Dục nghi tương ưng hỷ thọ đều cùng khởi? Vì các phiền não ở địa ly dục, dù không quyết định, nhưng cũng không lo buồn, dù hoài nghi lớn mà không có phé bỏ tình ý vui vẻ, như ở nhân gian cầu được sự yêu thích, mặc dù mệt nhọc nhiều, nhưng nghĩ là vui.

Có thuyết nói: Hỷ, lạc của cõi Sắc được tương ưng với nghi, nghĩa là đều cùng vắng lặng, nên căn cứ vào nghĩa bình đẳng, kiến lập tương ưng, vì đã

đồng tương ưng với vắng lặng, nên không có lỗi. Như hỷ căn cõi Dục, vì phi xứ sinh, nên tướng không vắng lặng, nghi thì không đúng. Do đó, hỷ, nghi không có lý tương ưng. Nghĩa là thế gian hiện thấy có người nghèo kém, đầu mặt, thân chi câu bần, mồ hôi câu uế hôi hám, tay chân nứt nẻ, đen nám, thiếu thốn ăn, mặc. Lại, vì bị trần áp do gánh nặng, dù gặp phải những thứ gian nan, cay đắng này, nhưng vẫn vui vẻ, ca vũ, thổi tiêu, ngâm vịnh. Hoặc thấy nỗi khổ của người khác mà trái lại sinh vui vẻ. Như thế, hỷ căn có phi xứ khởi, nghi thì không đúng, nên nghĩa không bằng nhau, vì lý do không bình đẳng, nên không có lý tương ưng.

Có thuyết nói: Cõi Sắc dù có hoài nghi, nhưng đối với nghi, nghi là phẩm thiện, nên cõi Sắc kia được tương ưng với hỷ lạc. Nghĩa là cõi ấy hiện thấy những người lìa dục, phần nhiều do nghi dẫn khởi chánh định.

Có thuyết nói: Trong sơ nhị tam tĩnh lự, đều sinh với nghi, vì hoàn toàn không có thọ, nên chỉ thọ với bản tánh đều cùng có.

Đã nói về phiền não tương ưng với các thọ. Nay, kể lại nên nói về tùy phiền não. Tụng rằng:

*Trong các tùy phiền não
Tật, hối, phần 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 thứ tương ưng thọ.*

Luận nói: Sáu thứ như tật (ganh ghét) v.v... trong tùy phiền não, tất cả đều tương ưng với ưu căn, do hành lo buồn chuyển biến chỉ là ý địa.

Có sư khác nói: Não là hỷ tương ưng, vì kiến thủ đẳng lưu nên hành vui chuyển. San tương ưng với hỷ vì chuyển hành vui chỉ ở ý thức. Chuyển hành vui vì tương san với tham rất giống nhau. Siểm, cuồng, miên, phú tương ưng với hỷ, ưu. Vì hành vui, buồn chuyển chỉ ở ý thức. Hành vui, buồn chuyển tức có lúc dùng tâm hoan hỷ mà hành động Siểm (dua nịnh) v.v... đôi khi dùng tâm lo buồn để hành động.

Có sư khác nói: Đã nói sự Cuồng (lừa dối) là Tham đẳng lưu chỉ nên hành vui, không nên nói tương ưng với ưu căn, vì vui ấy đẳng lưu nên không phải buồn. Lại, ngay khi đang hành động lừa dối, không nên buồn, hoặc nên nói sự lừa dối là Si đẳng lưu. Kiêu tương ưng với hỷ, lạc vì hành vui chỉ ở ý thức. Ở Tĩnh lự thứ ba tương ưng với lạc, nếu ở các địa dưới thì sẽ tương ưng với hỷ.

Trên đây đã nói các tùy phiền não, tất cả đều tương ưng với xả thọ. Vì khi nối tiếp nhau dứt, đều trụ ở xả, vì có hành chung, chỉ có 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 địa đại bất thiện, hai thứ sau là thuộc về pháp địa đại phiền não, nên nói hai và tiếng, biểu thị vấn nạn và giải thích. Tức đối với siểm, cuồng, nếu vấn nạn như trước, về lý, nên giải thích: Quả, nhân khác nhau, như không hổ, trạo cử. Mặc dù là Tham đẳng lưu, nhưng vì có nghĩa tương ưng với ưu, khổ. Cho nên biết thuyết nói tương ưng với thọ, không chỉ đồng với nhân, mà chỉ căn cứ ở chỗ khác nhau.

Thừa nhận có sự lo buồn mà hành động lừa dối. Nghĩa là ý có chỗ lo âu mà hành vi lừa dối. Tức là trong phiền não, tùy phiền não, có khi căn cứ vào môn khác, Đức Phật gọi là Cái (che lấp). Nay, kẻ là nên nói về tướng cái ra sao? Tụng rằng:

*Năm Cái chỉ cội Dục
Thực, trị dụng giống nhau
Dù hai, lập một cái
Chướng uẩn, nên chỉ năm.*

Luận nói: Như Khế kinh nói: Nếu nói năm cái là nhóm bất thiện, là vì chánh thuyết. Vì sao? Vì năm thứ như thế, thuần là nhóm bất thiện gồm đủ. Năm thứ đó là:

1. Cái dục tham.
2. Cái giận dữ.
3. Cái hôn, miên.

4. Cái trạo, hối.

5. Cái nghi.

Khế kinh đã nói: Cái chỉ là bất thiện, nên biết chỉ ở cõi Dục, không phải ở cõi Sắc. Do đó, chúng biết thể của hôn, trạo, nghi. Mặc dù đều có ở khắp cõi Dục, Sắc, Vô sắc, nhưng chỉ ở cõi Dục có được gọi là cái, vì biểu thị hai thứ hôn trầm, trạo cử, chỉ ở hữu tình cõi Dục. Vì có lập làm Cái, nên hòa hợp với miên, hối mà lập. Miên, hối chỉ lệ thuộc cõi Dục. Vì biểu thị miên, hối chỉ người nhiễm ô mới được gọi là Cái, nên với hai thứ hôn trầm, trạo cử hòa hợp mà lập, vì hôn, trạo chỉ là tánh nhiễm ô.

Nghi, căn cứ bốn thứ trước, ở cõi Dục có thể biết.

Vì sao cái dục tham, giận dữ, nghi, đều ở một thể, đặt riêng tên cái, mà hai cái hôn miên, trạo hối đều ở hai thể hợp lại đặt tên Cái? Vì dục tham, sân, nghi "thức ăn", đối trị đều riêng.

Thế nên, mỗi món đều đặt tên riêng là Cái. Do hôn với miên và trạo cử với hối, các việc thức ăn, chủ thể trị sử dụng đều đồng, nên thể dù khác nhưng đều có hợp lập một. Thức ăn của Cái dục tham, là tướng đáng yêu. Đối trị Cái này, nghĩa là tướng bất tịnh. Thức ăn của Cái giận dữ là tướng đáng ghét. Đối trị Cái này, nghĩa là thiện căn Từ. Thức ăn của Cái nghi là thuộc ba đời, như Khế kinh nói: Ở đời quá khứ sinh nghi như thế, cho đến nói

rộng.

Đối trị Cái này, nếu 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 đẹp lòng.
3. Thường phô bày.
4. Tánh ăn không bình đẳng.
5. Tâm tánh mờ tối, yếu kém.

Đối trị Cái này, nghĩa là tưởng ánh sáng. Tác dụng của sự Cái này nghĩa là đều có công năng làm cho tâm tánh mờ tối, chìm mất.

Thức ăn của cái trạo, hồi, là bốn thứ pháp:

1. Tìm bà con.
2. Tìm cõi nước.
3. Tìm không chết.

4. Tùy theo nhớ nghĩ lại những chuyện đã trải qua từ xưa, cười đùa, vui vẻ, vâng mạng, thờ phụng v.v... Đối trị Cái này, nghĩa là Xa-ma-tha. Công dụng của sự cái này, là khiến cho tâm không vắng lặng. Do đó nói công dụng đối trị và thức ăn giống nhau, nên hôn miên, trạo hồi, cả hai hợp thành một. Hoặc tham, giận, nghi là phiền não viên mãn. Mỗi phiền não đều có công năng gánh vác tác dụng che lấp (Cái). Hôn, miên, trạo, hồi, không phải là phiền não viên mãn, phải hợp cả hai mới gánh vác tác dụng che lấp.

Năm thứ này được gọi Cái. Nghĩa chúng thế nào?

Nghĩa là chắc chắn có thể ngăn che Thánh đạo, gia hạnh Thánh đạo, nên đặt tên Cái. Nếu vậy, tất cả phiền não lẽ ra đều bình đẳng được tên Cái.

Tất cả đều có thể ngăn che Thánh đạo và gia hạnh như Đức Thế Tôn bảo các Bí-sô: Nếu vì một pháp mà ngăn che Thánh đạo, thì không có khả năng hiểu rõ mắt là một pháp vô thường, nghĩa là tham, cho đến nói rộng" mà mỗi món đều nói riêng, như trong sự xen lẫn. Vì sao Đức Thế Tôn nói Cái chỉ có năm?

Về thật lý nên như thế. Tuy nhiên, Phật Đức Thế Tôn đối với lập môn Cái chỉ nói năm, nghĩa là chỉ vì Cái này làm chướng ngại mạnh đối với năm uẩn, nghĩa là Cái tham giận có thể làm chướng ngại uẩn giới, như thứ lớp, vì khiến xa lìa dục ác, nên hôn trầm, tùy miên có thể làm chướng ngại uẩn tuệ. Hai cái này đều khiến xa lìa Tỳ-bát-xá-na. Trạo cử, ác tác (hối) có thể làm chướng ngại uẩn định, hai Cái này đều khiến xa lìa Xa-ma-tha.

Bốn cái như thế, dần dần khiến vượt ra ngoài pháp bạch. Do đó, về sau khiến cho sinh nghi đối với bốn nghiệp quả, bốn đế. Vì nghi nên có thể khiến cho giải thoát, giải thoát trí kiến đều không được khởi, nên chỉ năm thứ ấy kiến lập làm Cái.

Nếu vậy, cái trạo cử lẽ ra là hôn, miên.

Trước nói thuận theo uẩn giới, định, tuệ, vì theo thứ lớp mà nói, nên không đúng.

Phá bỏ theo thứ lớp trong đây, Đức Thế Tôn với ý muốn chỉ rõ nghĩa riêng, nghĩa là trong Khế kinh, Đức Phật căn cứ theo chánh lý mà nói Cái hôn, miên do Tỳ-bát-xá-na là chủ thể trị, chứ không phải Chỉ, nói Cái trạo, hối, chỉ Xa-ma-tha là chủ thể trị, chứ không phải quán.

Đây là căn cứ ở hàng phục, dứt bỏ mà nói môn chỉ quán, nhằm đối trị riêng hai cái hôn, miên, trạo hối. Nếu căn cứ dứt hẳn môn chỉ quán này đối trị tất cả thì công dụng không có sai khác.

Vì làm sáng tỏ lý này, nên phá bỏ theo thứ lớp.

Há không là Khế kinh tạo ra thuyết như thế này: Người tu đẳng trì, sợ sệt hôn, miên, người tu Trạch pháp, rất sợ trạo, hối? Do đó chúng biết hôn, miên, chướng ngại định, trạo, hối chướng ngại tuệ, lý ấy tất nhiên? Về lý, tất nhiên không đúng, vì thuận lẫn nhau. Hôn trầm thuận với định, thuận với trong phần trên, vì lời đã nói trạo cử thuận với tuệ, vì tánh lạnh lợi, nhạy bén, giống như trạch pháp, nên không thuận với pháp kia, mà có thể nói là chướng ngại pháp kia.

Lại, nếu hôn, miên làm trở ngại định ấy, thì phải thừa nhận định, chủ thể trị hôn, miên. Khế kinh không nói như thế này: Đối trị hôn, miên, nghĩa là tướng ánh sáng, trạo cử, hối chướng ngại

tuệ làm vấn nạn cũng vậy, nên kinh nói, chỉ bày tỏ tự chấp. Nhưng Khế kinh nói: Người tu đẳng trì sợ sệt hôn, miên, người tu Trạch pháp rất sợ trạo, hối. Lời nói này có ý riêng, nghĩa là cái hôn, miên thuận với đẳng trì. Vì muốn tu đẳng trì, thì hôn, miên dễ khởi. Cho nên, người tu định rất sợ hôn, miên, không phải cho gần với hôn, miên mà có thể làm chướng ngại định. Sợ trạo, hối, căn cứ ở đây nên biết.

Nếu cho rằng Khế kinh nói như thế này: Vì vị tội kém của tâm, tu định không phải thời, vị tội vã, nhẹ nhàng của tâm, tu tuệ không phải thời, nên biết gần với hôn, miên, làm chướng ngại định, trạo hối ngăn che tuệ, lý, tất nhiên nên như vậy. Về mặt lý, cũng không đúng, vì căn cứ gần mà nói, nghĩa là ý kinh này chánh là nói hôn, miên, ở trong pháp tướng không thể, lựa chọn. Thế nên, trạch pháp vì bị hôn, miên đối trị gần, cũng có thể chướng ngại trạch pháp, nên vị mờ tối, yếu kém tu định không phải thời. Vì định không phải đối trị gần của hôn, miên, hôn hối ở tuệ, căn cứ đây nên biết.

Nếu cho rằng kinh nói vị hiện khởi hôn, miên kia, vì tu định không phải thời này, nên biết căn cứ Cái kia chỉ làm chướng ngại định này, thì không nói, tức là nghĩa chướng ngại đã không có, bèn nên không phải Cái. Chẳng phải không chướng ngại thắng pháp, mà nghĩa Cái có thể thành. Do đó nên biết đều cùng có làm, đều có chướng, đều cùng có

làm, đều có trị, lý đó tất nhiên, chỉ vì ở trong đây, căn cứ đối tượng chứng gần, nên tạo ra sự sai khác như thế mà nói.

Có thuyết khác, chỉ lập năm nhân. Thuyết đó thế nào? Nghĩa là ở vị hiện hành, trước hết trong các thứ cảnh như sắc v.v... nhận lấy hai tướng đáng yêu, ghét. Sau, ở vị trụ, do trước làm nhân, bèn khởi hai cái dục tham, sân hận. Hai cái này làm chứng ngại tâm sắp nhập định. Ở đây, nơi vị chánh nhập định vào thời gian sau này, đối với chỉ và quán, không thể chánh tu tập. Do đó, bèn khởi hôn, miên, trạo, hối, như thứ lớp đó, chứng ngại Xa-ma-tha, Tỳ-bát-xá-na, khiến không được khởi. Vì thế, về sau trong vị xuất định, lúc pháp được tư duy lựa chọn, nghi lại làm chứng ngại, cho nên lập ra cái, chỉ có năm thứ này. Tất nhiên có thể chê bai sai lạc Thánh Từ Tôn đương lai, vì bậc Thánh Từ Tôn cũng một đời cách biệt, vì chưa chứng trí vô đẳng đại ngã.

Sao có thể chê bai sai lạc đáng Năng tịch Tôn quý hiện đời? Vì sao thuyết kia gọi là chê bai sai lạc về Phật?

Vì thuyết kia nói trước sau trái nhau và trái với lý Khế kinh. Thuyết kia nói trái nhau trước sau là thế nào? Nghĩa là nếu hai

Cái dục tham, giận dữ, hiện khởi, có thể làm chứng ngại tâm sắp nhập định, chứng ngại đã

hiện ở trước, thì đâu thể nhập định?

Nếu tu riêng đối trị, chế phục xong rồi, nhập thì không nên nói vị chánh nhập định, đối với chỉ và quán không thể chánh tu tập.

Lại, người không có khả năng tu tập chỉ và quán, thì sao gọi là vị chánh nhập định?

Thuyết kia nói chánh nhập định là do văn, tư tạo thành hay tu tạo thành? Nếu nói ta nói do văn, tư mà thành, gọi là chánh nhập định, thì không nên nói là vị xuất định sau. 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 ta nói định do tu thành, gọi là chánh nhập định thì về lý, cũng không đúng, vì tâm do tu thành, ở vị chánh hiện tiền, hôn, miên, trạo, hối đâu chấp nhận hiện ở trước? Nếu không hiện ở trước thì sao lại chứng ngại chỉ quán?

Thuyết kia nói, trái với lý kinh là thế nào?

Nghĩa là thuyết đã nói hôn, miên, trạo, hối, như thứ lớp đó, chứng ngại Xa-ma-tha, Tỳ-bát-xá-na, vì trái với giáo lý ở trước, nên thuyết kia nói chỉ lập năm nhân không có công năng chứng minh Cái chỉ có năm.

Do đó, thuyết trước nói về lý khéo léo, đáng nương tựa.

Vì sao vô minh không lập làm Cái? Không nói thành? Như Khế kinh nói: Bị vô minh che lấp. Che

lập tức là Cái.

Có sư khác nói: Vì gánh vác bằng nhau nên được lập trong các Cái. Vô minh ở trong đó, gánh vác nặng nghiêng lệch, thế nên không nói. Nếu lập vô minh là một Cái, thì công năng chướng ngại, gánh vác của tất cả phiền não, hợp lại sánh với vô minh, cũng không thể bằng, nên không lập ở trong các nhóm cái.

Lại, vì sao mạn không lập làm cái?

Vì mạn có thể tu pháp thù thắng, vì nghĩa che lấp kém, nên không lập trong Cái.

Có sư khác nói: Luận về cái, nghĩa là khiến tâm hướng xuống dưới, còn mạn thì không đúng, vì hay khiến tâm hướng đến pháp trên, nên không phải mạn có sức, có công năng chế phục tâm, mà khiến tâm kia hướng lên trên, nên không lập Cái.

Vì sao các kiến không lập trong Cái?

Vì nhận thấy các hữu tình đều thiếu kiến vô ngã, vì cho dù chấp có ngã, nhưng có khả năng lìa nhiễm.

Có thuyết nói: Vì tuệ là thể của các kiến, tánh sáng suốt, lạnh lợi, không thuận với nghĩa Cái, vì Cái, tất nhiên trái với nghĩa này. Pháp khác trong tùy phiền não, không lập Cái. Căn cứ thuyết trước nói, nên tư duy đúng như lý: Hoặc của hai cõi trên không lập cái, vì lìa nhiễm ba cõi, đầu tiên không phải chướng che lấp. Vì đầu tiên làm chướng che

lập, nên đặt tên Cái. Lại, vì hoặc cỗi trên chỉ vô ký, còn Cái chỉ bất thiện như trước đã nói.

Nay, nên tư duy lựa chọn: Các tùy miên v.v... do đâu mà dứt? Do tuệ quán kiến sở duyên kia nên tùy miên v.v... dứt.

Nếu vậy, thì biến hành cỗi hữu tình khác, cỗi Dục và kiến diệt, Đạo đoạn trong ba cỗi, hoặc do hữu lậu duyên, lẽ ra không có nghĩa dứt. Duyên khổ, tập để pháp trí nhãn sinh vì chỉ duyên khổ tập, để cỗi Dục, nên duyên diệt, đạo để, các trí Nhãn sinh, vì chỉ duyên vô lậu làm cảnh giới, không có lỗi như thế. Ta thừa nhận các hoặc dứt hẳn, vì phương tiện có nhiều thứ.

Là có bao nhiêu thứ?

Gồm có bốn thứ, bốn thứ là? Tụng rằng:

Do biết khắp sở duyên Đoạn trừ năng duyên kia
Đoạn trừ sở duyên kia Đối trị khởi, nên đoạn.

Luận nói: Đoạn hoặc do Kiến đạo đoạn, do ba phương tiện trước:

1. Do biết khắp về sở duyên, nên dứt. Nghĩa là kiến tập, khổ lệ thuộc cỗi Dục dứt duyên hoặc tự cỗi, và kiến tập khổ cỗi Sắc, cỗi Vô sắc dứt tất cả các hoặc, vì duyên với địa, cỗi khác của hai cỗi trên, cũng do biết khắp sở duyên mà dứt. Duyên khổ, tập để loại trí nhãn sinh, đều có công năng quán tức khắc cảnh ba cỗi, và kiến diệt, đạo đoạn chung ba cỗi. Vô lậu duyên hoặc, các hoặc như thế,

đều do biết khắp sở duyên mà dứt.

2. Do dứt năng duyên kia nên dứt. Nghĩa là duyên hoặc cỗi khác lệ thuộc cỗi Dục, vì kiến khổ tập dứt lệ thuộc cỗi Dục, tự giới duyên hoặc, làm năng duyên cỗi khác. Hoặc này đối với cỗi khác, là chủ thể nương tựa gìn giữ. Khi đoạn chủ thể nương tựa, gìn giữ, thì hoặc kia sẽ dứt theo, như người bệnh ốm, phải nương tựa chiếc gậy mà đứng, khi bỏ gậy ra, người kia sẽ ngã theo. Như thế đối với cỗi khác mà hoặc này có thể làm chủ thể nương tựa, gìn giữ? Do hoặc này đối với cỗi khác có thể làm nhân. Há không là hoặc này tức nói do hai nhân nên dứt? Thật vậy, hoặc này và hoặc của cỗi khác chỉ là tên khác. Tuy nhiên, vì ngăn lạm quá, nên nói như thế. Nghĩa là hoặc cỗi Dục duyên cỗi mình, cỗi người, đều có nghĩa hoặc này, hoặc cỗi kia làm nhân lẫn nhau, nhưng không có hoặc này, hoặc kia lần lượt duyên nhau. Cho nên, ở đây nói năng duyên đoạn là muốn sao cho dễ hiểu rõ chỉ duyên ở cỗi khác, do đoạn nhân cỗi này, cỗi kia bèn sẽ dứt theo.

3. Là do dứt sở duyên kia nên dứt. Nghĩa là kiến diệt, đạo đoạn, các hữu lậu duyên hoặc, do vô lậu duyên hoặc có thể làm sở duyên của hữu lậu duyên hoặc kia. Hễ sở duyên hoặc kia đã dứt thì hoặc kia cũng sẽ dứt theo, như người bệnh ốm gậy, phải nương vào gậy mới đứng lên đi được, khi vứt gậy đi, người nọ cũng ngã theo.

Tại sao vì có dứt năng duyên ở trong hoặc, đối tượng dứt này, nên mới nói là sở duyên đoạn, như khi duyên Khổ, Tập cỗi Dục, khởi hiện quán, là vì có dứt sở duyên, nên mới nói là năng duyên đoạn. Như khi duyên các Diệt, Đạo khởi hiện quán, dù thật sự bấy giờ, sở duyên này, sở duyên kia đều cùng dứt, mà do đối tượng dứt có hơn, có kém, nên khi đối tượng vượt hơn đã dứt thì đối tượng dứt thua kém, cũng sẽ dứt. Nghĩa là nếu ở hoặc kia trong sở duyên tuệ vô lậu sinh có công năng làm đối trị. Hoặc kia gọi là vượt hơn, pháp khác bị gọi là thua kém.

Vì sao chỉ có hoặc kia riêng được gọi là vượt hơn?

Vì sở duyên kia tuệ vô lậu khởi, chuyên vì chống đối kia phát ra công dụng, vì căn cứ nghĩa như thế, nên có thể nói duyên Khổ, Tập cỗi Dục đã khởi hiện quán. Đối với phiền não v.v... là đối tượng dứt của mình, dùng giới mình duyên làm thù oán vượt hơn, duyên các Diệt, Đạo mà khởi hiện quán. Đối với phiền não v.v... đối tượng dứt của mình, dùng duyên vô lậu làm thù oán vượt hơn. Vì do dứt vượt hơn, nên pháp khác thua kém phải bị dứt trừ theo.

Nếu đã thừa nhận phương tiện dứt trừ hoặc có nhiều, có phương tiện do chủ thể dứt, nên dứt theo, có phương tiện do sở duyên, dứt nên dứt theo. Vì sao thuyết trước đã nói, vì do tuệ quán kiến sở

duyên kia, nên tùy miên v.v... dứt chỉ nên ở đây, trước lập tông: Dứt trừ hẳn các hoặc, do nhiều phương tiện, chớ lập tông và giải thích sau nghĩa đều khác. Vì trước sau trái nhau, như trước lập tông, sau giải thích không có khác.

Sao cho rằng thuyết của ta nói trước, sau trái nhau? Nghĩa là tông của ta nói: Do tuệ quán kiến sở duyên kia, nên các hoặc dứt. Ý lời nói này biểu thị do tuệ quán thấy kiến khổ, Tập dứt của lệ thuộc cõi Dục, vì cõi mình duyên theo cảnh, sở duyên hoặc, nên tất cả các hoặc do kiến khổ, tập dứt của cõi Dục, đều được dứt trừ hẳn. Do tuệ quán thấy kiến, khổ tập dứt lệ thuộc hai cõi trên, vì có cảnh nơi sở duyên của các hoặc, nên hết thảy các hoặc do kiến khổ, Tập dứt của cõi trên, dứt hẳn. Do tuệ quán thấy cảnh, sở duyên của kiến diệt, Đạo đoạn vô lậu duyên hoặc, các hoặc, đối tượng dứt của tất cả kiến diệt, Đạo, dứt hẳn, không phải ý này nói rõ có hoặc dứt. Cả hai do tuệ thấy sở duyên kia, mà về sau lại nói: Ta thừa nhận các hoặc với phương tiện có nhiều thứ riêng biệt, sao có thể nói: "Trước, ta lập tông và giải thích sau, nghĩa đều khác", vì thế không nên cho trước sau trái nhau.

Hoặc ta chỉ nói: Vì do tuệ quán kiến sở duyên kia, nên các hoặc dứt nghĩa là chỉ rõ hoặc khác gồm dứt, không nói tự thành, nghĩa là nếu chỉ có thể do tuệ quán kiến sở duyên kia, nên khi hoặc kia dứt, thì các hoặc khác, vì năng duyên dứt, vì sở duyên

dứt, nên đều là lý đoạn. Thế nên, ngay từ đầu lại sơ lược lập tông. Nếu do tuệ thấy ít hoặc sở duyên, thì tất cả hoặc đều đoạn theo. Vì sao nói: Ta thừa nhận các hoặc dứt hẳn, phương tiện có nhiều thứ khác nhau, chỉ lẽ ra lập có một, nghĩa là biết khắp về sở duyên, không phải chỉ lập biết khắp về sở duyên, nên dứt, tức có thể rõ chỗ dứt hoặc có hai loại:

1. Nghĩa là cảnh nơi sở duyên đồng với tuệ.
2. Nghĩa là cảnh nơi sở duyên riêng biệt với tuệ.

Do đó, tất nhiên có sinh nghi như thế. Sở duyên các hoặc đồng với tuệ. Nghĩa là tuệ nhận thấy cảnh kia, hoặc kia dứt có thể như thế. Sở duyên của hoặc khác, khác với tuệ, nghĩa là hoặc kia dứt hẳn do phương tiện nào hay do đây, nên nói nói nhiều phương tiện? Chứng tỏ về lý, khiến trách nghi, rất trở thành có tác dụng. Hoặc lại dứt hoặc, nhất định có nhiều môn. Nhưng trong lập tông, lại nêu phần vượt hơn, nghĩa là biểu thị hoặc khác đều thuộc về môn ban đầu này, nên đã nói ba phương tiện dứt hoặc của Kiến đạo đoạn.

Dứt hoặc của Tu đạo đoạn do phương tiện thứ tư, nghĩa là hoặc kia chỉ vì đối trị khởi nên dứt, vì nếu phẩm này do đạo đối trị sinh, thì các hoặc trong phần này dứt ngay, như khi đạo đối trị phẩm hạ hạ khởi, hoặc phẩm thượng khởi, đều dứt tức khắc, nếu khi đạo trị phẩm thượng thượng khởi, hoặc

phẩm hạ hạ tức đều dứt nhanh.

Với lý thú như thế, về sau sẽ nói rộng. Há không là tất cả khi dứt hoặc do Kiến đạo đoạn, cũng do đạo đối trị khởi? Vì nếu đạo đối trị của bộ này sinh, thì các hoặc trong bộ này sẽ dứt. Về lý, thật sự phải như thế. Tuy nhiên, ở trong đây, vì biểu thị hoặc do Tu đạo đoạn của ba cõi, đều do đạo đoạn trị của đạo chín phẩm quyết định, nên nói lời này: "Trong Kiến đạo đoạn chỉ đối trị của hoặc Hữu đánh quyết định", như trước đã nói. Hoặc các hoặc do Kiến đạo đoạn, khi dứt, vì phương tiện nhất định ba, nên căn cứ nói tiếng phương tiện chủ thể dứt hoặc do Tu đạo đoạn, vì không quyết định, nên căn cứ chung mà nói.

Há không là đã nói về phương tiện thứ tư, có không tương quan với nghĩa của tông trước, nghĩa là trong vị tu, dùng trí Diệt, Đạo có công năng dứt hoặc do Tu đạo đoạn ở ba cõi, tuệ không phải thấy sở duyên hoặc này, nên phương tiện thứ tư này không tương quan với thật nghĩa của tông? Tông trước chỉ nói Kiến đạo đoạn. Nếu tông kia thâm nhiếp chung cũng không trái nhau. Vì nhận thấy sở duyên hoặc kia do đối trị hoặc này sinh. Đối trị đã nói gồm có mấy thứ? Tụng rằng:

Đối trị có bốn thứ

Là đoạn, trì, xa, chán.

Luận nói: Các môn đối trị gồm có bốn thứ:

1. Đối trị đoạn. Nghĩa là đạo gần có thể dứt được các hoặc, tức đạo Vô gián.

2. Đối trị trì. Nghĩa là đạo đầu tiên đều sinh với dứt đặc, tức đạo Giải thoát. Do đạo như thế, trì giữ đặc của dứt, khiến đặc các hoặc không nối tiếp sinh.

3. Đối trị phần xa. Nghĩa là đạo có công năng khiến cho đặc của hoặc đã dứt trước, chuyển biến lại trở thành xa, tức đạo thắng tấn ở đạo Giải thoát. Về sau khởi đạo gọi là thắng tấn, cho đến đặc kia đều cùng khởi sinh v.v... cũng được gọi là đạo, sao cho đặc và hoặc trái nhau, các đặc nối tiếp nhau sinh.

4. Đối trị nhàm chán. Nghĩa là đạo thuận theo địa nào, cõi nào? Thấy các lỗi lầm, sinh nhiều nhàm chán, tức là ở đạo kia, dùng nhiều thứ môn quán nghĩa lỗi lầm. Quán này chỉ thuộc về nhóm tác ý nhàm chán. Do thế lực này lập ra cảnh giới tốt đẹp thuộc về thời gian sau, cũng không tham vướng mắc, nên biết phần nhiều là đạo gia hạnh.

Nếu vậy, vì sao nói ở sau cùng?

A-tỳ-đạt-ma không phải cầu theo thứ lớp. Há không từng nghe, đâu phiên phải gạn hỏi?

Hoặc vì không nhất định nên nói không ở ban đầu, nghĩa là đạo kia không phải như đạo Vô gián, về sau chắc chắn 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 đạo Vô gián. Hoặc có sinh ở sau đạo Thắng tấn, không phải 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, có nghĩa là đạo Vô gián đồng như gia hạnh ở trước, vì cũng có khả năng làm gia hạnh cho sau, nên không thể nói nhất định, chỉ ngần ấy thuyết nói phần nhiều thuộc về đạo gia hạnh này. Nên biết vì làm sáng tỏ duyên khổ, tập đế trong đạo Vô gián, giải thoát, Thắng tấn, đồng thời cũng có nhằm chán đối trị.

Đã nói đối trị hoặc, sẽ nói về lý đoạn hoặc, các hoặc dứt hẳn là quyết định từ đâu? Là từ sở duyên, là từ tương ưng hay là từ tự tánh? Vì sao sinh nghi?

Vì đối với ba thứ này, đều thấy lỗi. Vả lại, không nên nói dứt là từ sở duyên. Nghĩa là nếu pháp này là sở duyên hoặc kia, thì không hề có lúc mà không phải sở duyên, cũng không thể nói đoạn từ tương ưng. Nghĩa là vì pháp tương ưng lẫn nhau làm nhân. Pháp này chẳng có lúc nào không phải tánh nhân. Lại, do hoặc này khiến tâm trở thành nhiễm. Tâm này chẳng có lúc nào thành vô nhiễm. Cũng không thể nói dứt từ tự tánh. Nghĩa là pháp không có chấp nhận xả tự tánh, vì khi dứt hoặc,

không thể khiến các pháp đối tượng dứt kia mất đi tánh nơi đối tượng dứt. Thế nên, phải tư duy hoặc từ đoạn nào? Tụng rằng:

Nên biết từ sở duyên Khiến các hoặc được dứt.

Luận nói: Các hoặc dứt hẳn, quyết định từ sở duyên, vì sức nhận biết khắp đối với sở duyên, khiến cho hoặc dứt hẳn như trước đã nói. Nhưng sở duyên hoặc, gồm có hai thứ, nghĩa là sự có trói buộc và sự không trói buộc.

Duyên sự trói buộc làm cảnh các hoặc và từ sức hoặc này dẫn sinh, không duyên việc này làm cảnh các hoặc.

Như thế, hai hoặc đối với một hữu tình, hiện đang dẫn khởi các đặc trong nối tiếp nhau. Nếu không có tâm nhiệm ô hiện ở trước, thì đặc này thường vận hành không có gián đoạn, làm nhân quả các hoặc của đời quá khứ, vị lai.

Như thế, nên biết duyên sự không có trói buộc làm cảnh giới các hoặc và nhân thế lực hoặc này đã dẫn, tùy theo hiện hành sau, không duyên việc này, làm cảnh các hoặc dẫn khởi loại đặc cũng đồng với trước.

Nói làm nhân quả của hoặc quá khứ, vị lai. Nghĩa là các đặc này lúc ở hiện đời, là hoặc quá khứ, vì tánh đẳng lưu, nên nói là quả, là hoặc vị lai, vì là tánh duyên sinh, nên nói hoặc đó làm nhân. Tuy nhiên, các đặc này và các đặc đẳng lưu của đối

trị dứt, trái với hiện hành, có công năng gìn giữ các hoặc đã được ở quá khứ, vị lai, nên đã khiến tất cả duyên hoặc của việc này và duyên hoặc khác, nối tiếp nhau chuyển. Duyên các đối trị dứt của cảnh việc này, khi đang lưu khởi, đặc của hoặc liền dứt, các hoặc sở đặc, đối với tự sở duyên dù thể cũng có, nhưng do đặc nhân, quả, vĩnh viễn dứt, nên có thể gọi là dứt, vì đối với một ít cảnh, nếu chưa nhận biết khắp, thì duyên hoặc của cảnh này và nhân sức hoặc này dần khởi, duyên hoặc của cảnh khác, đã dần nhân quả của hoặc quá khứ, vị lai, được Vô gián trong hiện nối tiếp nhau mà chuyển. Nếu khi ở một ít cảnh được biết khắp, hoặc đã dần đặc, ấy là không chuyển lại, nên biết hoặc dứt chắc chắn từ sở duyên. Tuy nhiên, ở trong đây, dù hoặc và đạo không có lý cùng vận hành, nhưng vì đạo quán thấy cảnh khổ v.v... nên các hoặc liền dứt.

Về nghĩa này hơi khó hiểu nên nêu dụ để được sáng tỏ. Thí như có người bị chuột cắn, mặc dù khi không có sự nóng bức, buồn bã, mê loạn v.v... nhưng do nhân nóng v.v... chất độc tồn đọng trong thân, nên thường gọi là người bị bệnh, chứ chẳng phải người không bị bệnh, cần phải uống thuốc A-yết-đà chống lại độc mới gọi người không có bệnh. Dù A-yết-đà và bệnh nóng v.v... lúc không cùng vận hành ở trong một thân, mà vì sức oai đức của A-yết-đà, nên đã tiêu diệt quả nhân, các hoặc khiến cho thân khí của hành giả đặc thanh tịnh, vì hoặc

không nối tiếp, nên gọi là dứt.

Đã nói các hoặc dứt hẳn từ chỗ theo, như trước đã nói đối trị phần xa. Tất cả tánh xa gồm có bao nhiêu thứ? Tụng rằng:

*Tánh xa có bốn thứ
Là tướng, trị, chỗ, thời
Như đại chủng, Thi-la
Phương khác, thế giới khác*

Luận nói: Tất cả tánh xa gồm có bốn thứ:

1. Tánh tướng xa, như bốn đại chủng. Mặc dù cùng có ở trong một nhóm sinh, vì khác nhau, nên cũng gọi là xa.

2. Tánh trị xa, như giới trì, phạm. Mặc dù cùng vận hành trong một thân, vì lý do đối trị nhau, nên cũng gọi là xa.

3. Tánh chỗ xa, như hai bờ biển, dù cùng ở bên một biển mà phương hướng, xứ sở cách ngăn, nên cũng gọi là xa.

4. Tánh thời xa: như đời quá khứ, vị lai. Mặc dù đều dựa vào lập trên một pháp, vì thời phần cách biệt, nên cũng gọi là xa.

Đối với đâu, nói là trông xa? Đời hiện tại Vô gián đã diệt và chính lúc đang sinh, là gần với hiện, sao gọi xa? Cảnh kia chẳng phải tất cả cảnh năm thức, cũng không phải cảnh của một phần ý thức. Hoặc trong thời gian có tác dụng, gọi là gần quá khứ, vị lai, vì nhất định không có tác dụng, nên gọi

là xa, không thể vấn nạn, các pháp vô vi, không bao giờ có tác dụng, lẽ ra phải gọi là xa, vì thời gian xa, gần, dựa vào thời gian mà lập, nên trong ba thời gian, nếu có tác dụng gọi là gần, nếu không có tác dụng gọi là xa. Các pháp vô vi vượt qua tất cả thời gian, làm sao y cứ vào thời gian để vấn nạn, khiến trở thành xa, như ở xứ xa gần, dựa vào xứ mà lập, phi xứ thì không như vậy. Nếu vấn nạn tướng vô vi, vì có khác, nên trở thành tướng xa, về lý, cũng không ngăn dứt, vì tướng xa chung cho tất cả pháp.

Nếu vậy, vì sao vô vi gọi là gần? Vả lại, thể hư không khắp tất cả chỗ, vì tướng không có ngăn ngại, nên gọi là gần, vì thể phi trạch diệt không do dụng công, đối với tất cả thể, tất cả xứ, thời gian, vì đều có thể được, nên gọi là gần. Trạch diệt vô vi, các hữu tình tán, người chánh tu hành khi dứt các hoặc, đối với tất cả thể không có sai khác, 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 với vô vi cũng nên như vậy, nghĩa là các pháp Tĩnh lự v.v... ở quá khứ, vị lai như pháp v.v... vô vi, vì đắc nhanh chóng, lẽ ra cũng gần, nghĩa là do lý giải thích làm tị lệ không thành, vì không có nhiều hữu tình đối với tất cả thể, không có sai khác, vì nghĩa đắc chung, hoặc thừa nhận so sánh như thế, cũng không có sai lầm. Như tất cả pháp dù đối đối đãi

lẫn nhau, nhưng vì tướng có khác, nên đều gọi là xa nhau, mà y cứ vào lý khác, thừa nhận gọi là phần ít, gọi là gần không có lỗi.

Như thế, quá khứ, vị lai dù căn cứ vào thời phần, nhưng vì không có tác dụng, nên đều gọi thời gian xa, mà căn cứ vào lý khác, thừa nhận gọi là phần ít, gọi là gần, không lỗi, vì không có căn cứ ở lý khác, gọi là xa, nên nghĩa xa và tướng thời phần trái nhau.

Có sư khác nói: Do đến gần chỗ 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, nên làm sao hiện đời gọi là gần, vì với thời gian xa, tướng có khác, nghĩa là đời hiện tại, có thể có khắp làm tất cả cảnh thức, có tác dụng.

Kinh chủ trong đây, nói như thế này: Nếu y cứ vào Chánh lý thì phải nói là quá khứ, vị lai. Vì là tự tướng của pháp, nên gọi là xa. Vì tự tướng của pháp chưa được ở vị lai, vì tự tướng của pháp đã bỏ ở quá khứ. Thuyết đó đã trái với Chánh lý, vì các tự tướng không phải đều chẳng có tánh xa, để thành tánh xa này, tất nhiên, cần phải có tự tướng, vì đã thuộc về tánh xa, nên như tánh xa khác. Nghĩa là như thấy tánh tướng xa v.v... là thuộc về tánh xa, tự tướng chẳng phải không có.

Đã thừa nhận quá khứ, vị lai là thuộc về tánh

xa, tất nhiên phải thừa nhận tự tướng xa kia, chẳng phải không có. Nói tự tướng không có, mà gọi là tánh xa, nên thuyết kia trái với chánh lý. Tiếng đẳng (v.v...) là nói pháp nêu ra chưa hết.

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 56

Phẩm 5: NÓI VỀ TÙY MIÊN (PHẦN 12)

Như thế là đã nói về việc đối trị các hoặc, tu có thể đối trị trong vị thắng tấn, các hoặc đã dứt có phải dứt lại không? Chỗ đắc đã lìa trói buộc, có đắc lại lần nữa chăng? Tụng rằng:

Các hoặc không dứt lại

Ly hệ, có đắc lại

Tức trị quả sinh đắc

Luyện căn trong sáu thời.

Luận nói: Các hoặc đã dứt do được phần mình, vì đạo Vô gián, ấy là dứt hẳn tức khắc, thời gian sau lìa lui sụt, không có nghĩa đoạn lại, vì dứt rồi, dứt lại, hóa ra vô ích.

Chỗ đắc ly hệ dù không thuận theo lý của đạo thắng tấn dần, mà khi đạo tiến, chấp nhận có lý khởi lại đắc vượt hơn ly hệ, thuộc về đạo, nên khi đạo xả đắc, ly hệ kia cũng xả đắc, nên các ly hệ có lý đắc lại. Ở đây căn cứ chấp nhận có. Về thời gian gồm có sáu, nghĩa là: Trị, đạo, khởi, đắc, quả, luyện căn.

Nói đối trị sinh, là nói chung hai nghĩa: Nếu y cứ theo trụ đối trị này, có công năng chứng đạt, gọi là đạo Vô gián, Nếu y cứ theo trụ đối trị này, ngay khi chứng đạt, gọi là đạo Giải thoát. Nói đặc qua, nghĩa là đặc quả Dự lưu, Nhất lai, Bất hoàn, A-la-hán.

Nói rèn luyện căn. Nghĩa là các căn tăng tấn. Do sáu thời này được đạo chưa từng có, xả đạo từng đặc, ly hệ, nên nói đặc quả. Đã không có sai khác, như thâm nhiếp bốn quả, lẽ ra phải thâm nhiếp luyện căn, vì khi chuyên căn, tất nhiên được quả, đâu cần nhọc sức nói luyện căn này? Vì biểu thị sự rèn luyện căn khác với quả đặc đoạn hoặc, nên ngoài đặc quả, nói rèn luyện căn không có lỗi. Nhưng đặc ly hệ, tùy theo đối tượng thích ứng, có đủ sáu thời, cho đến chỉ hai, nghĩa là lệ thuộc cõi Dục kiến bốn đế dứt và sắc, Vô sắc kiến ba đế dứt, chỗ đặc ly hệ gồm đủ sáu thời. Sắc, Vô sắc Kiến đạo đế dứt, chỗ đặc ly hệ chỉ đủ năm thời. Do lúc đối trị sinh tức vì đặc quả, nên nói đặc quả rồi, không nói là trị sinh. Tu đạo đoạn năm phẩm cõi Dục, ly hệ, cũng năm thời đặc, trừ quả Dự lưu. Đặc ly hệ của phẩm thứ sáu, chỉ bốn thời, khi đặc quả trị sinh, vì không có riêng khác, nên phẩm thứ bảy, thứ tám cũng chỉ bốn thời. Trong bốn đặc quả, trừ hai quả trước, đặc ly hệ phẩm thứ chín, chỉ ba thời, cũng khi trị sinh, tức vì đặc quả, nên trong đối tượng dứt của tu cõi Sắc, Vô sắc, chỉ trừ ly hệ thứ

chín Hữu đánh. Ly hệ khác cũng chỉ ba thời. Vì trừ ba trước trong bốn quả đắc, nên đắc phẩm thứ chín, Hữu đánh chỉ có hai thời, vì đắc quả trị sinh đồng một thời. Ở đây, là nói theo căn tánh chậm lụt, nếu căn cứ căn nhạy bén, thì trừ đắc luyện căn trong các vị trước.

Há không phải là tám địa chấp nhận đạo thể tục đoạn, nên chia làm hai thứ khi đối trị sinh, được không?

Thuyết này nói vì đắc dần dần, hoặc ở đây chỉ vì căn cứ đắc vô lậu. Nếu căn cứ vượt thứ lớp thông suốt qua đắc hữu lậu, thì trong tám địa nhiệm của đạo thể tục, tùy theo là ít nhiều. Người nhập đạo Thánh, đắc được ly hệ, tùy căn cơ thích ứng, có đủ sáu thời, cho đến chỉ một thời. Vì căn tánh nhạy bén, nên khi trừ luyện căn, nghĩa là trước hết dứt năm phẩm trong cõi Dục, người nhập kiến đế, năm phẩm do Kiến đạo đoạn, ly hệ đắc, đủ sáu thời, nghĩa là có hai thứ khi tự trị sinh và lúc đắc quả, nên bốn thành sáu. Năm phẩm do Tu đạo đoạn, đắc ly hệ, chỉ năm thời trừ quả Dự lưu. Trước dứt sáu phẩm nhập kiến đế, nghĩa là sáu phẩm do Kiến đạo đoạn, ly hệ, cũng đắc năm thời trừ một như trước. Sáu phẩm do Tu đạo đoạn kia ly hệ, chỉ đạo thể tục đắc khi trị sinh, tất nhiên không khởi đối trị vô lậu kia là thuộc về đạo của hướng, quả Nhất lai. Không phải khi quả trụ khởi đạo hướng kia, vì trụ quả vượt hơn, không khởi thua kém, nên trước đoạn tám

phẩm nhập kiến đế, tám phẩm do Kiến đạo đoạn ly hệ kia cũng đặc năm thời, trừ một như trước. Sáu ly hệ trước do Tu đạo đoạn kia, chỉ một thời gian được như trước, nên biết. Bảy, tám ly hệ buộc chỉ đặc bốn thời, nghĩa là hai trị sinh và hai đặc quả. Trước dứt chín phẩm, dựa vào địa Vị chí nhập kiến đế, nghĩa là chín phẩm ly hệ do Kiến đạo đoạn, cũng đặc bốn thời như trước đã nói, nên biết. Dựa vào địa căn bản nhập kiến đế, nghĩa là chín phẩm ly hệ do Kiến đạo đoạn kia, cũng đặc cùng lúc như trước, nên biết. Căn bản không phải đối trị dứt cội Dục nên nếu căn cứ vào Vị chí, nếu căn cứ ở căn bản, thì chín phẩm ly hệ do Tu đạo đoạn kia, cũng đặc cùng lúc như trước nên biết. Tất nhiên không khởi đối trị vô lậu kia, vì thuộc về đạo hướng, quả Bất hoàn. Trước dứt bảy địa trên nhập kiến đế, nghĩa là kiến ba đế kia dứt bảy địa, ly hệ cũng đặc bốn thời, như trước nên biết. Kiến đạo đế, dứt bảy địa ly hệ, chỉ đặc ba thời, nghĩa là một trị sinh và hai đặc quả, vô lậu trị sinh, tức vì đặc quả. Bảy địa ly hệ do Tu đạo đoạn kia, chỉ đặc ba thời, nghĩa là hai trị sinh và một đặc quả, người lìa đủ tám địa nhập đạo Thánh, dứt hoặc Hữu đánh trong vị kiến, tu, kiến ba đế dứt ly hệ ba thời, nghĩa là một trị sinh và hai đặc quả, Kiến đạo đế dứt, ly hệ hai thời, do khi trị sinh, tức vì đặc quả, nên tu tám đoạn phẩm ly hệ hai thời, nghĩa là hai trị sinh và một đặc quả. Ly hệ thứ chín chỉ đặc một thời gian, do khi trị

sinh, tức vì đắc quả, nên các phần là nhiệm trong vị kiến, tu tiến tới dứt nhiệm khác. Căn cứ ở đây, nên nói: Vì sao khi chứng được quả sau, đắc lại thời gian ở trước đã dứt là trói buộc? Do chí giáo, nghĩa là trong Khế kinh, căn cứ chánh lúc được quả A-la-hán, nói ra như thế, nên biết như thế, nên thấy như thế. A-la-hán kia từ tâm dục lậu đắc giải thoát, cho đến nói rộng. Vì trong vị này cũng được Pháp trí Vô học, nhằm chán đối trị v.v... cõi Dục, biết được ly hệ kia cũng nên đắc trở lại. Trước nói sáu phẩm cõi Dục, chín phẩm nhập kiến đế, nghĩa là người kia trước Tu đạo đoạn sáu, chín ly hệ, không đắc vô lậu, vì không bao giờ được, tạm thời không được ư?

Lẽ ra quyết định nói người kia không bao giờ được?

Há không chứng đắc A-la-hán, lúc ấy tất nhiên đắc, tất cả là trói buộc, do kiến Tu đạo đoạn ở trước. Nếu đã dứt là trói buộc lúc trước, thì sẽ đắc vô lậu. Thời nay xả, nghĩa là đối vị người kia (A-la-hán) nay đã đắc được vô lậu. Nếu trước đã không có, thì nay cũng không có. Khi đắc ly hệ, chỉ tự trị khởi. Và vì khi bỏ đạo kém, được vượt hơn, nên các hữu trước hết, nương tựa tính lực căn bản, nhập kiến đế, khi được Vô học, đâu thể lại từ tâm dục được giải thoát. Căn cứ dựa vào Vị chí, nhập kiến đế và vì theo thứ lớp mà nói, nên không có lỗi.

Hoặc các vị chứng đắc A-la-hán, nhất định thuộc về phẩm Pháp trí Vô học, nhằm chán đối trị, do đó thường nhằm chán cõi Dục. Nay, kết cõi Dục không có khả năng trói buộc nữa.

Vì căn cứ phẩm pháp trí Vô học này, nên mới nói A-la-hán kia từ tâm dục lậu được giải thoát. Tức giải thích Khế kinh đã nói: Quả A-la-hán đã dứt trừ hẳn giận dữ. Căn cứ nhằm chán, kinh kia nói là dứt.

Nếu vậy, thì vì sao dẫn Khế kinh này để khi chứng quả sau, sẽ được lìa trói buộc trước.

Kinh nói từ tâm dục lậu được giải thoát, tức có đủ hai nhân, vì có một nhân, nghĩa là đối với dục, lìa đắc trói buộc. Đắc vô lậu vì có hai nhân, nên nói tâm thoát ly dục lậu.

1. Đắc Vô học kia lìa đắc ly hệ.
2. Đắc Vô học kia nhằm chán đối trị.

Nếu không đắc thì chỉ do một nhân, nên nghĩa Khế kinh này đều thành lập. Về nghĩa lý trong kinh này, như trước đã nói.

Lại, làm sao biết được hai cõi A-la-hán đã lìa trói buộc? Tất nhiên là bỏ đắc Hữu học, được đắc Vô học không phải cõi Dục ư?

Vị Hữu học, nhất định trước hết phải đắc ly hệ kia, nghĩa là nếu trước, phải lìa không có nhiễm hiện có, khi thuận theo nương tựa địa nào nhập kiến đế, thì vô lậu dứt đối trị, đã dứt trừ các kiến

của hai cõi. Đối tượng dứt của kiến kia là một đoạn trị, dứt tức khắc, nên khi Kiến đạo của địa trên hiện ở trước, thì là vì Tu đạo của địa dưới ở vị lai, nên Tĩnh lự biến khắp của địa dưới có công năng làm trị dứt của địa trên.

Há không là đã lìa nhiệm của Vô sở hữu xứ hay sao?

Căn cứ vào định v.v... thứ ba kia khi nhập kiến đế, lẽ ra tu Kiến đạo của địa trên ở vị lai, vì đồng đối trị dứt Hữu đánh. Không đúng, vì người chưa lìa nhiệm của địa này, tức là khi dựa vào địa này nhập kiến đế, kiến đế dứt của tự cõi và cõi trên, khi kiến mỗi một đế, có công năng đoạn tức khắc, như có nhiệm của định thứ tư chưa lìa, khi dựa vào định thứ tư nhập kiến đế, dứt trừ tức khắc nhiệm do Kiến đạo đoạn của năm địa, cho đến khi chưa lìa nhiệm sơ Tĩnh lự, khi dựa vào sơ Tĩnh lự nhập kiến đế, dứt trừ tức khắc nhiệm do Kiến đạo đoạn của tám địa, vì địa trên không hề có đoạn nhiệm của địa dưới, nên không phải Tĩnh lự thứ tư và thứ ba v.v... nhưng về pháp đối trị thì tất cả đều đồng. Do đó, đã lìa nhiệm thứ ba v.v... khi dựa vào Tĩnh lự thứ ba v.v... nhập kiến đế, mặc dù chủ thể trị của địa trên mình nhưng không phải thường đồng với đối tượng trị của địa dưới, nên dựa vào địa dưới, không thể tu địa trên. Các vị phàm phu dùng đạo thể tục để dứt trừ đối tượng của kiến. Lìa trói buộc hiện có chỉ do thể lực Kiến đạo của địa dưới, đối

với đặc vô lậu của tự địa trên mình khởi. Nghĩa là dựa vào Kiến đạo của địa trên hiện tiền, thì tu Kiến đạo của địa dưới ở vị lai. Do thế lực của Kiến đạo ở địa đó, là trói buộc của địa dưới, đặc vô lậu vì không phải địa trên. Do đó, vị Hữu học chắc chắn phải thuộc khắp cõi Sắc, Vô sắc, Kiến đạo đoạn, ly hệ đặc, vô lậu đặc không phải cõi Dục, lý đó được thành. Cõi Dục chỉ Kiến đạo đoạn của địa Vị chí.

Há không nên như định thứ tư v.v... chẳng phải đối trị địa dưới của định thứ ba v.v...?

Nhưng Kiến đạo của định thứ tư hiện tiền có công năng tu tất cả Kiến đạo thuộc về địa dưới ở vị lai. Do năng lực của đạo kia đối với đặc vô lậu, đặc ly hệ, do Kiến đạo đoạn của các địa dưới.

Cũng thế, căn bản dù không phải đối trị cõi Dục, nhưng Kiến đạo của địa căn bản hiện tiền, lẽ ra phải tu tất cả Kiến đạo thuộc về địa Vị chí ở vị lai. Do năng lực của đạo kia, lẽ ra đặc vô lậu, đặc ly hệ do Kiến đạo đoạn cõi Dục.

Sự so sinh này không bình đẳng. Kiến đạo có hai:

1. Đối trị cõi Dục.
2. Đối trị cõi trên.

Đối trị cõi Dục có ba, nghĩa là đối trị dứt, đối trị nhàm chán và đối trị phần xa. Đối trị cõi Sắc, Vô sắc có ba thứ cũng vậy.

Trong ba đối trị cõi Dục, đối trị dứt trước nhất,

chỉ thuộc về Vị chí, đối trị còn lại, có ở khắp cả sáu địa.

Ba thứ đối trị trên đều có ở sáu địa, nhưng Kiến đạo của đối trị dứt hai cõi trên, chỉ có công năng đối trị nhiễm của địa trên mình. Kiến đạo đối trị khác, cũng đối trị địa dưới. Địa trên dù không phải đối trị dứt của địa dưới, nhưng khi Kiến đạo trên, hiện ở trước, tu khắp Kiến đạo của địa dưới ở vị lai, vì địa dưới và địa trên vì đồng đối tượng trị, nên không có Kiến đạo đối trị dứt cõi Dục, có thể đồng một đối trị với căn bản, có thể Kiến đạo của địa căn bản hiện ở trước, có công năng tu Kiến đạo đối trị dứt, pháp Kiến đạo đoạn cõi Dục, thuộc về địa Vị chí ở vị lai.

Do năng lực của đạo kia, có khả năng đặc ly hệ, đặc vô lậu của Kiến đạo đoạn cõi Dục, nên thuyết kia đã dẫn làm so sánh không bình đẳng. Các đối trị phân xa, nhằm chán cõi Dục của địa căn bản, ba thứ đối trị cõi Sắc, cõi Vô sắc, Kiến đạo hiện ở trước, trở lại tu thuộc địa vị chí ở vị lai.

Như thế, hai thứ, ba thứ đối trị không phải do vị lai, vì năng lực đối trị xa nhằm chán cõi Dục, ấy là đặc vô lậu là đặc trói buộc do Kiến đạo đoạn của cõi Dục, chỉ có năng lực dứt trừ đối trị, vì có thể dứt trừ đặc trói buộc mà đặc, nên các việc là dục trước, nếu người dựa vào định Vị chí, nhập kiến đế, đối trị phân xa tai hại nhằm chán cõi Dục, Kiến đạo hiện ở trước cũng tu vị lai. Đối trị dứt cõi

Dục, đạo của địa trị dứt cỗi Dục vì đang hiện ở trước.

Do lý như thế, không phải trước tiên người là dục nhập kiến đế, đều ở cỗi Dục Kiến đạo đoạn đặc vô lậu đặc ly hệ, các người là dục nhập kiến đế trước, rốt ráo không chấp nhận Tu đạo đoạn ở cỗi Dục, tất cả đặc vô lậu, đặc ly hệ. Vì Vị Chí thâm nhiếp Tu đạo đoạn cỗi Dục, đối trị dứt gồm thâm Tu đạo vô lậu, hiện tiền trong thân quả Bất hoàn và tu vị lai, đều phi lý, vì về lý, không chấp nhận có quả Bất hoàn ở trong thân, mà vì có hai đạo hướng Nhất lai, Bất hoàn, nên các hữu tình trước là nhiệm Vô sở hữu, nhập đạo Thánh, chỉ trừ Bồ-tát ngoài ra, các hữu tình khác, cũng nhất định ở hai cỗi, tất cả Tu đạo đoạn, đặc ly hệ, đặc vô lậu, đều phải Tu đạo đoạn ở hai cỗi tự đạo quả vượt hơn, vì hiện tiền khắp.

Với nghĩa lý như thế, lấy gì để chứng biết?

Nói bậc Thánh sinh Tĩnh lự thứ tư, các địa trở lên, nhất định thành lạc căn. Và nói bậc Thánh sinh ở Vô sắc, chắc chắn tham hữu sắc đều dứt, vì được biết khắp.

Vì sao Bồ-tát không cũng như thế?

Không do gia hạnh tất cả công đức, vì hiện ở trước, nên như định diệt v.v... nghĩa là 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, thì phải nhờ ở đạo trước, dùng gia hạnh mới có khả năng chứng. Bồ-tát cũng có khởi công sức siêu việt, vì ở trong các pháp liên tiếp nhau, được trí thù thắng và gia hạnh rộng.

Nếu vậy, thì Bồ-tát nên đối với Kiến đạo, không khởi phạm Pháp trí, chỉ khởi phạm loại trí, vì nhân đồng với trước, nên không có việc như thế. Ở uẩn sắc, Vô sắc có trí vô ngã sinh, do có chấp thọ uẩn, dùng trí vô ngã làm trước, hoặc địa của nghiệp đầu tiên ở phạm pháp loại, theo thứ lớp trong quán, từng ra sức tu xuyên suốt. Kế sau, quán khổ, pháp thế đệ nhất, có hiện quán khổ, Kiến đạo nối tiếp sinh, vì tất cả đều nhậm vận khởi như trước. Hoặc ở địa vị phạm phu từ vô thủy đến nay, thường do thế gian có trí lừa dối, xem thường quán sát khổ, tập, diệt, đạo cỗi Dục, cỗi Sắc, nên dù đã dứt hoặc do Kiến đạo đoạn của hai cỗi Dục, cỗi Sắc, mà vì dùng trí không có lừa dối của xuất thế, lập lại sự quán sát khắp. Bồ-tát cũng Tu đạo đối trị kia, lìa các nhiễm chấp, tùy chúng thích ứng về sau, Kiến đạo sinh, đến vị trụ quả, chương ngại quả vượt hơn ở trước đã trừ, được đạo quả vượt hơn, điều này có lỗi gì?

Sở dĩ thừa nhận nghĩa như vậy, là vì đã khéo đi suốt qua phẩm mười môn, nói cũng khéo an lập. Bồ-tát thành tựu Tu đạo đoạn phạm hạ, lý vô vi không nên như thế? Vả lại, người trụ quả thì đặc đạo phi quả trái với Tỳ-bà-sa không phải khi trụ

quả chưa hướng đến quả sau có thể có nghĩa đã được không phải đạo quả. Lại, về lý, thì không phải vị trí dứt này, hiện ở trước, làm sao vị hiện ở ở trước lại có thể được đạo trí dứt này ở vị lai. Lại, nhận thấy, dần dần đắc quả. Về sau, khi thành tựu đạo quả thù thắng, đạo thuộc về quả, thì không hiện hành. Các lìa nhiễm chấp, ở trước đến khi đắc quả, nếu có, cũng được lý đạo quả vượt hơn thì quả kia thâm nhiếp đạo, nên không bao giờ hiện hành. Lại, không phải trụ Hữu đánh, Kiến đạo để dứt, khi dứt đối trị, cũng có được lý đối trị dứt, do các Tu đạo đoạn cội Dục. Lại, khi đạt được đạo quả cao hơn, tùy theo sự thích ứng, cũng được các đạo thế tục, vì đạo thế gian, xuất thế gian lệ thuộc với nhau. Nếu trước lìa nhiễm, tùy theo chỗ thích ứng, sau Kiến đạo sinh, đến vị trụ quả vị, tất nhiên, cũng sẽ đạt được đạo quả cao xa, nghĩa là khi chứng đắc Dự lưu, nên tu trí thế tục, vì đồng đối trị, nên đồng lìa chướng. Do đó, ta nói ly hệ v.v... phù hợp với giáo, thuận với lý, là khéo an lập, tức đối với lìa trôi buộc, trong vị của các quả kia. Đặc biệt khắp, gọi là tùy theo sự cao hơn để lập biết khắp có hai:

1. Trí biết khắp.
2. Dứt biết khắp.

Trí biết khắp, nghĩa là thế tức là tuệ.

Có thuyết nói: Đây là có cả hữu lậu và vô lậu.

Tuệ hữu lậu. Nghĩa là trừ thắng giải, tương ưng

với tác ý. Thế gian khác, phân biệt pháp tánh, hay nhận lấy tự tướng, cộng tướng của các pháp, văn, tư tạo thành và Noãn, Đánh, Nhẫn, Thế đệ nhất v.v... tuệ do tu tạo thành.

Tuệ vô lậu. Nghĩa là tuệ Kiến đạo, Tu đạo, đạo Vô học xuất thế gian. tuệ hữu lậu trước, thuận với trí vô lậu, vì tánh hiện quán, nên cũng gọi là biết khắp, như Khế kinh nói: Khi ta tư duy đúng lý như thế, thật hiện quán sinh, ấy là biết già chết do sinh nên có. Lại nói: Đối với một pháp, chưa thấu suốt, chưa biết khắp, ta nói là không thể tạo ra bờ mé khổ, vì không phải tuệ vô lậu biết khắp tất cả pháp. Cho nên, trí biết khắp cũng thông suốt tuệ hữu lậu, chỉ có tuệ vô lậu là trí biết khắp, là ý chính trong tông ta đã thừa nhận. Như nói: Vì đối với pháp chưa hiện quán, khởi hiện quán, nên tư duy nhận lấy uẩn, không phải do nghe v.v... mà thành tuệ tục có thể chứng, được quả Dự lưu đến quả A-la-hán, nói là vì được chín căn Dự lưu v.v...

Lại, trong Khế kinh Chuyển Pháp Luân nói: Vì tuệ vô lậu biết khắp 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 đặt danh từ hiện quán, vì hành tướng kia chuyển biến, giống như hiện quán. Nói rằng đối với một pháp chưa thông đạt v.v... Nghĩa là căn cứ ở pháp này, nếu chưa biết khắp, chướng khổ cùng tận, nghĩa là vì mật thuyết không có lỗi, nên nhất định tuệ vô lậu

mới được gọi là biết khắp.

Đoạn biết khắp: Thể tức ly hệ, là chủ thể biết khắp, nên gọi là biết khắp.

Là tên khác của trí, vì sao gọi là dứt? Vì quả trí này, nên như nghiệp hiệu là quả, nghĩa là Khế kinh nói: Sáu xứ gọi là nghiệp, là quả nghiệp. Lại, nói: vô vi, lẽ ra là quả, gọi là giải, vì là quả giải. Biết như thể khắp, gọi là dứt không có lỗi.

Nếu vậy thì quả nhãn lẽ ra không phải biết khắp?

Sư Tỳ-bà-sa giải thích như thế này: Các Nhãn đều là quyền thuộc, của Trí nên đối với chỗ tạo tác của Nhãn, đặt tên trí tác, như việc quan làm, cũng được gọi việc vua làm.

Có sư khác giải thích: Các đạo Giải thoát đối với đối tượng đặc, dứt cũng có công năng, vì có công năng gánh vác, gìn giữ đối với dứt, đặc, sao cho đặc của các trói buộc không sinh lại. Do đó quả Nhãn có nghĩa quả trí.

Cách giải thích này không đúng, vì nói các dứt chỉ là các đạo Vô gián, vì quả sử dụng của ly hệ. Hoặc đẳng trì kim cương dụ tương ưng với vô lậu. Sức trí thông tuệ, có công năng nhóm hợp chung các dứt, vì vô lậu ly hệ mà đặc, nên bấy giờ, quả Nhãn cũng thành quả trí. Dần dần đặc quả, đều được quả Nhãn của Nhất lai, Bất hoàn. Vô vi đã trở thành quả trí, nên thừa nhận ba thứ như thân

kiến v.v... thuận với kết phần dưới dứt trừ hẳn, vì vô vi gọi quả trí, nên sẽ nói ba pháp khác vì là quả trí, nên mỗi dứt đạt được ly hệ, lập chung một biết khắp.

Cả hai đều không đúng, vì có lỗi rất rộng, rất lược. Nếu như vậy, thì thế nào? Tụng rằng:

*Dứt biết khắp có chín
Sơ, nhị Dục đoạn một
Hai một hợp thành ba
Cõi trên ba cũng thế
Năm còn thuận phần dưới
Cõi Sắc, đều dứt ba.*

Luận nói: Các dứt lập chung chín thứ biết khắp, chỉ lập chín duyên như sau sẽ nói. Chín thứ biết khắp là gì? Vả lại, phiền não v.v... do kiến đế dứt, lệ thuộc ba cõi, đoạn lập sáu biết khắp, nghĩa là bộ sơ nhị lệ thuộc cõi Dục, đoạn lập một biết khắp. Nói bộ sơ nhị, tức biểu thị đối tượng dứt của kiến khổ, kiến tập. Hai bộ kế là đoạn, mỗi bộ đều lập một biết khắp. Nói hai bộ kế là chỉ rõ kiến diệt, Đạo đoạn, như cõi Dục ba, cõi trên cũng như thế, nghĩa là thuộc về hai cõi Sắc, cõi Vô sắc, cũng sơ, nhị dứt một, hai đều một hợp ba. Còn lại Tu đạo đoạn ở ba cõi, các phiền não v.v... đoạn, lập ba biết khắp, nghĩa là dứt phiền não v.v... do Tu đạo đoạn, lệ thuộc cõi Dục. Lập một biết khắp, nên biết tức là năm kết thuận phần dưới, đều biết khắp vì lập trước. Dứt phiền não v.v... do Tu đạo đoạn, thuộc

cõi Sắc. Lập một biết khắp. Nên biết đây tức là đều biết khắp sắc ái. Dứt phiền não v.v... do Tu đạo đoạn, lệ thuộc cõi Vô sắc, lập một biết khắp, tức tất cả kết mãi mãi đều biết khắp. Biết khắp này hợp với trước, lập thành một, nên ba ở đây, sáu trước, lập chung chín biết khắp.

Như trong Kiến đạo, chỉ có phiền não v.v... do Kiến đạo đoạn, dứt được tên biết khắp. Như thế, trong Tu đạo, cũng chỉ Tu đạo đoạn không phải một, hay chỉ vì Tu đạo đoạn có hai mà có cả kiến, tu?

Đã nói bao gồm trước mà kiến lập, sẽ nói hai thời gian nhóm hợp biết khắp. Nếu khác với đây thì không nên nói năm kết thuận phần dưới biết khắp hết tất cả.

Vì sao pháp Kiến đạo đoạn của cõi Sắc, cõi Vô sắc dứt, hợp lập biết khắp mà trong dứt của Tu đạo đoạn, đều kiến lập riêng? Như đối trị khởi mà kiến lập, nghĩa là như các uẩn cõi Sắc không có ngã, các uẩn cõi Vô sắc không có ngã cũng như thế, do Kiến đạo đoạn kia không có sự đồng, vì chẳng phải thân đều có, nên đối trị cũng đồng. Như Đẳng chí thù thắng trong Vô sắc, Đẳng chí cõi Sắc thì không đúng. Tu đạo đoạn kia vì có sự riêng đối trị không đồng, thế nên lập riêng.

Như thế, đã lập chín thứ biết khắp, nên nói ở trong đó có bao nhiêu quả đạo nào? Tụng rằng:

*Trong đó, quả nhãn sáu
 Còn ba là quả trí
 Tất cả, quả Vị chí
 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 biết khắp này, trước nên nói về đạo làm quả sai khác cho trí nhãn, quả Nhãn có sáu, nghĩa là lệ thuộc ba cõi, Kiến đạo đoạn, pháp dứt, có sáu thứ biết khắp. Quả trí có ba, nghĩa là thuận phần dưới, đều biết khắp ái sắc, tất cả kết. Do ba biết khắp này là quả Tu đạo. Do đó đã nói về quả của kiến, Tu đạo, làm quả riêng cho địa tĩnh lự, nghĩa là quả của các tĩnh lự, vị chí có đủ chín, nghĩa là đây làm chỗ nương tựa dứt cho tất cả. Quả Tĩnh lự căn bản năm hoặc tám.

Nói năm: Sư Tỳ-bà-sa nói: Tĩnh lự căn bản, vì không phải trị dứt cõi Dục.

Nói tám: Tôn giả Diệu Âm nói: Tĩnh lự căn bản cũng trị dứt cõi Dục, trừ thuận với kết phần dưới, dứt biết khắp, vì Tĩnh lự kia chỉ là quả Vị chí, không chấp nhận tu đối trị dứt kia, nên Trung gian Tĩnh lự, như thuyết căn bản.

Há không là y chỉ Tĩnh lự căn bản?

Khi nhập kiến đế, cũng tu vị lai, căn cứ địa Vị chí, đạo trị dứt cỗi Dục, vì được trị dứt, lẽ ra cũng chứng minh căn bản kia. Pháp Kiến đạo đoạn cỗi Dục, vô lậu dứt, ly hệ đắc, đâu thể nói căn bản chỉ được năm quả?

Sự vấn nạn này không đúng, vì đối tượng tu bấy giờ, dựa vào đối trị dứt của địa Vị chí, nghĩa là chỉ dứt đối trị của cỗi Sắc, Vô sắc, địa căn bản, đã không có thể làm đối trị dứt cỗi Dục. Vị hiện khởi kia làm sao có thể Tu đạo trị dứt cỗi Dục?

Do trị dứt vị chí đã tu kia, chỉ vì trị cỗi trên, nên quả chỉ có năm, lại nói: làm sao biết khởi đối trị khác.

Tất nhiên không có khả năng Tu đạo đối trị khác, vì tông đã nói, nghĩa là đối với tư duy, lựa chọn, trước là lìa nhiễm sắc nhập kiến đế, đến sắc trong vị tu đều biết khắp. Vì nói có đắc, không đắc nên có người nói: Khi đã nói lìa nhiễm không xứ, cũng tu các địa Tĩnh lự vị lai. Chẳng lẽ không là đã nói đối trị khác, tu khác?

Lời vấn nạn này không đúng. Vì không phải thành chứng, nên nói khi dứt Không xứ, tu Tĩnh lự, chỉ là tu đối trị của Vô sắc ở vị lai, không phải đối trị cỗi Sắc làm chứng.

Há thành pháp này mà chứng pháp khác, không tu trị khác?

Có thuyết nói: Chứng này đều không thành. Vì đối tượng tu trong Kiến đạo, Tu đạo khác nhau, nghĩa là Kiến đạo của định thứ tư hiện ở trước. Chỉ tu Kiến đạo sáu địa vị lai, Tu đạo hiện khởi sở tu không đúng. Lại, một đạo Vô gián trong Kiến đạo, dứt tức khắc tám địa, Tu đạo không đúng.

Lại, đối tượng tu kia có đồng phần, không đồng, hành trí khác nhau. Thế nên, đối tượng tu của Kiến đạo với Tu đạo kia đều khác.

Lại, trong Tu đạo, cũng có vị hiện ở trước của đối trị khác, Tu đạo trị khác, như khi là cõi Dục, tu các loại trí, khi là cõi Sắc, Vô sắc, tu Pháp trí Khô, Tập, nên vị Kiến đạo, về lý lẽ ra cũng như thế.

Lại, tĩnh lự căn bản cũng có thể trị cõi Dục, như Đức Thế Tôn nói: Sáu nương xuất ly hỷ làm nhân nương tựa trụ, bèn có thể là bỏ. Xuất ly nương tựa ưu ... cho đến nói rộng.

Nói là bỏ ở đây là nói là dục nhiễm, không phải Tông thừa nhận ở biên địa có hỷ căn. Do hỷ căn này cực thành, Tĩnh lự căn bản, trị được cõi Dục.

Thế nên, quả địa tĩnh lự căn bản có tám biết khắp.

Trong đây, có sự khác bác bỏ thế này: Chẳng phải không hiện khởi sức của đạo trị dứt, chủ thể dẫn vô lậu, ly hệ, được sinh, gọi là được biết khắp,

như khi hai quả: Quả Sa-môn, như đặc của đạo thế tục, dù tu vô lậu trí dứt ở vị lai, nhưng không nói là được quả Sa-môn.

Như thế, Tĩnh lực căn bản hiện ở trước, giả sử Tu đạo trí dứt cõi Dục vị lai, mà không do Tu đạo kia dẫn dắt ly hệ đặc, nên không thể được tám quả biết khắp. Sự việc này không có lý sâu xa vì thừa nhận địa vị Thánh vận dụng đạo thế tục, khi lìa các nhiệm, được hai đặc ly hệ của vô lậu, thế tục, vì thế nên không phải hai trí thế tục, vô lậu vị lai đều có vận hành. Vì sức của đạo vô lậu vị lai có công năng dẫn vô lậu, ly hệ đặc sinh, chứ không phải quả Sa-môn, cũng không thành chứng, an lập nhân quả đối với đặc vô lậu, ly hệ đặc, về lý đều có khác.

Nói đạo thế tục khi được hai quả, có khi không gọi là quả Sa-môn, là vì thời gian hiện tại, chứ không phải nghĩa quả vị lai kia. Vô lậu dứt trừ đặc, vì dứt đặc chướng ngại, nên bấy giờ, tất nhiên khởi vô lậu dứt trừ đặc.

Đặc vô lậu này cũng do vô lậu vị lai dẫn khởi, làm sao thành chứng?

Lại, đạo thế tục khi được hai quả, cũng thừa nhận chỗ đạt được gọi quả là Sa-môn, đạo Giải thoát, vô lậu vị lai v.v... cũng được gọi là quả Sa-môn nghĩa là khi đạo thế tục được hai quả, đạo Giải thoát vô lậu vị lai vì đồng chướng ngại dứt trừ đặc, nên đặc đều hiện khởi. Quả ấy là quả Sa-môn nào?

Là quả Sa-môn hiện vị lai, nghĩa là khi đạo thể tục hiện ở trước, là đã có đắc vô lậu, được gọi đạo hiện tại. Đạo đó là quả đẳng lưu của đạo này, cũng là quả sử dụng của đạo vị lai, vì nhân Tương ưng, câu hữu có ở khắp đời.

Kinh chủ kia dùng quả sử dụng làm quả Sa-môn kia, nên các pháp vô vi vì siêu việt ba đời, nên gọi là quả Sa-môn, lý nào có thể ngăn dứt?

Do đó, thuyết kia chấp Tĩnh lự căn bản, quả của tám biết khắp, lý ấy lại thành. Tuy nhiên, thật sự không thành vì chứng đó sai. Vả lại, thuyết kia đã nói, nghĩa là định thứ tư, Kiến đạo hiện ở trước, chỉ tu Kiến đạo của sáu địa vị lai, thì Tu đạo hiện khởi, đối tượng tu khác, việc này không thành chứng, nghĩa là mặc dù sở đã tu không đồng, nhưng đều có chỉ vì tu trị cõi trên, nên dù địa đã tu, nhưng ít có không đồng. Lý nào tức khiến tu đối trị khác? Vì khi lìa đạo trị Hữu đánh khởi, mặc dù tu vị lai dựa đạo chín địa, nhưng không thể dùng tu khác nhau, tức khiến chủ thể kia tu đối trị khác. Không đúng, thì hành giả kia lẽ ra Tu đạo thể tục. Lại, tức do đó, ở trong Kiến đạo, dù một sát-na, dứt tức khắc tám địa, mà Tu đạo trị tám địa, chẳng phải khác, tùy theo dứt ít, nhiều thường tu đồng trị. Lại, do tu đồng phần, không đồng phần, tướng tu có khác trong Kiến đạo, Tu đạo, tức chứng Kiến đạo, không tu vị lai, lý đạo đối trị khác khéo được thành lập. Kiến đạo đã tu chỉ vì đồng phần, như khi nhận

tập v.v... hiện ở trước. Mặc dù trước đó đã được trí nhân khổ v.v... không phải vì trí đối tượng dứt như kiến tập v.v... nên ở trong vị này không thể tu vị kia. Nhưng đạo của địa khác, có thể tu ở đây là đạo của vị này vì đồng đối trị. Hoặc vị Kiến đạo dù tu vô lượng công đức ở vị lai, nhưng ở vị Nhân, tu nhân, không phải pháp khác, ở trong vị trí, chỉ có thể tu trí.

Như thế, nhân trí còn không tu lẫn nhau hướng chỉ tu vị lai? Nghĩa là đạo đối trị khác có thể thành lập. Lại, trong Tu đạo, cũng nhất định không có nghĩa trị khác hiện khởi, tu đối trị khác. Mặc dù các loại trí khi lìa cội Dục, khi lìa cội Sắc, Vô sắc, tu pháp trí khổ, tập mà không phải dứt đối trị, vì không phải đối trị, nên tu pháp trí này.

Vì sao tu do nhân nuôi lớn? Trong phẩm nói về trí, sẽ chỉ rõ.

Lại, Kinh chủ kia đã dẫn kinh Ý cận hành, căn cứ nơi ưu, hỷ hiện thấy trong gia hạnh, vì đối nhau trị, nên nói cũng không có lỗi. Hoặc người tu quán, do trước hiện thấy sự ham vui dựa vào ưu, có thể bị bức não. Sau, so sánh quán xuất ly kia dựa vào hạnh ưu đã đồng với trước, cũng bị bức não khắp, tức hân hoan, diệu hỷ của sơ định hiện ở trước. Nhân hỷ này siêng năng Tu đạo trị dứt trừ ưu, nên nói nhân hỷ, có công năng lìa bỏ ưu. Hoặc xuất ly dựa vào ưu, Vô gián đối trị dứt, chấp nhận diệu hỷ của sơ Tĩnh lự hiện ở trước, chất chứa hỷ này ở

tâm, mật thuyết hiện tại. Xuất ly dựa vào ưu, hỷ gần, có công năng đối trị nhau, vì muốn an ủi, khuyên dụ gặp xuất ly ưu. Người bị bức não, vì làm cho yên ổn, thư thái, nên Tĩnh lự căn bản đối với tất cả thứ nhất định không có khả năng dứt đối trị cõi Dục. Ai bỏ hạnh vui, dựa vào khổ, siêng năng tu vì muốn chứng đắc ba quả Sa-môn?

Do lý như thế, sư Tỳ-bà-sa nói về quả biết khắp Tĩnh lự căn bản chỉ có năm. Trong đây, ta có khả năng quyết định lựa chọn rộng rãi nữa, e vì xa nghĩa gốc, nên lại thôi.

Làm quả riêng cho địa Vô sắc: Nghĩa là quả của địa bên Vô sắc chỉ có một, nghĩa là nương tựa vào đạo địa phần gần của Không xứ, vì được quả biết khắp ái sắc hết, nên Thánh dựa vào đạo tục, xa lìa các vị nhiễm, đắc được quả đoạn, cũng gọi là biết khắp, vì đắc vô lậu đắc ly hệ ba quả căn bản trước, cũng chỉ là một, nghĩa là dựa vào ba căn bản trước của Vô sắc, được quả tất cả đều biết khắp.

Vì thế, do đó đã nói về Tĩnh lự Vô sắc đều được quả biết khắp nhiều, ít riêng khác. Làm quả riêng khác cho Tục, Thánh đạo. Nghĩa là hai quả tục, đạo, tức sức tục, đạo, chỉ có công năng đạt, được thuận với hết kết phần dưới và quả biết khắp ái sắc hết, nên quả Thánh đạo có chín, nghĩa là sức Thánh đạo, cho đến khả năng vượt qua hai Hữu đánh, nên biết hai trong chín là quả chung, bảy quả không chung, chỉ vì quả Thánh, nên làm quả riêng cho

pháp loại trí.

Quả pháp trí ba, nghĩa là sức pháp trí có thể dứt Tu đạo đoạn của ba cõi, Quả loại trí hai, nghĩa là sức loại trí đoạn Tu đạo đoạn của sắc, Vô sắc. Làm quả riêng cho phẩm pháp, loại nghĩa là quả phẩm pháp trí có sáu: Tức là sáu quả mà pháp trí, pháp nhãn trước đã được.

Quả của phẩm loại trí có năm: Tức là năm quả mà loại trí, loại nhãn đã được. Phẩm là nói thâm nhiếp chung trí và nhãn. Bốn trong sáu phẩm pháp là quả không chung. Ba thuộc pháp nhãn, một thuộc pháp trí, hai là quả chung, nghĩa là hai sau cuối song song, thuộc hai thứ trí: Pháp, và loại, ba trong năm phẩm loại là quả không chung, đều thuộc về loại nhãn. Hai là quả chung, nghĩa là hai nghĩa sau cùng, như trước đã giải thích.

Vì sao mỗi đạo đã được dứt, không mỗi đạo đều lập làm một biết khắp?

Vì khi dứt hẳn, nói là biết khắp, như Khế kinh nói: Nay ta vì ông tuyên nói biết khắp, cho đến nói rộng.

Trong đây, những gì gọi là biết khắp?

Nghĩa là tham dứt hẳn, giận dứt hẳn, si dứt hẳn, cho đến nói rộng. Nói dứt hẳn, là nói rõ chỗ đắc bị dứt đều không có tùy chuyển mới gọi là biết khắp.

Sao gọi là dứt có tùy theo ràng buộc? Sao gọi là dứt không có tùy theo ràng buộc?

Đoạn đủ ba thứ, hoặc bốn thứ duyên, gọi là không có tùy theo ràng buộc, không dứt đủ gọi là có, nghĩa là hoặc có dứt đủ được đặc ly hệ, mà vì thiếu đặc khác, nên chấp nhận trở lại xả hẳn. Hoặc có dứt đặc khác đủ sinh, chưa thiếu phần đầu của sinh tử bền chắc. Do nhiệm của tám địa, dù thường từng lìa, vì chưa thể thiếu sinh tử kia, nên trở lại rơi vào ngục đường ác. Hoặc lại có đoạn, dù cũng thiếu phần đầu sinh tử kia, nhưng phiền não khác ràng buộc chưa dứt trừ, đối với nghĩa dứt hẳn chưa được viên mãn. Hoặc có dứt ràng buộc khác cũng dứt trừ, mà cũng chưa có thể vượt qua cõi bị lệ thuộc, vì hoặc đồng loại chưa dứt đến mức không còn, đối với nghĩa dứt hẳn, cũng chưa viên mãn.

Như thế, các dứt gọi là có tùy theo ràng buộc. Thế nên ở dứt kia, không lập biết khắp, chỉ đủ ba, bốn duyên trong chín phẩm, dứt không tùy theo ràng buộc, có thể lập biết khắp.

Sao là duyên đủ? Tụng rằng:

*Được vô lậu đoạn đặc
Và thiếu hữu thứ nhất
Diệt hai nhân vượt cõi
Nên lập chín biết khắp.*

Luận nói: Pháp Kiến đạo đoạn, vì dứt đủ ba duyên, ấy là lập biết khắp. Pháp Tu đạo đoạn, vì dứt đủ bốn duyên, nên mới lập biết khắp. Pháp Kiến đạo đoạn, dứt đủ ba duyên, nghĩa là đặc vô lậu, ly hệ đặc. Vì thiếu Hữu đánh, vì diệt hai nhân.

Phàm phu trong đây, mặc dù cũng có lìa nhiễm tám địa, gọi diệt hai nhân, mà dứt không phải biết khắp, vì thiếu hai duyên khác. Vị kiến Thánh đế, các dứt thứ hai, thứ ba sát-na. Mặc dù có vô lậu, ly hệ đắc mà hai duyên khác thiếu, chưa lập biết khắp. sát-na thứ tư, thứ năm dù cũng thiếu Hữu đánh mà hai nhân chưa diệt, không lập biết khắp. Kiến tập dứt, vì nhân chưa diệt. Vị tập pháp trí, hai bộ cõi Dục dứt, vì đủ ba duyên, nên được gọi là biết khắp. Vị pháp loại trí của năm sát-na sau, vì dứt trừ đủ ba duyên, nên đều được gọi là biết khắp.

Pháp Tu đạo đoạn, dứt trừ đủ bốn duyên. Ba duyên như trên, vượt cõi thứ tư, nghĩa là địa chưa siêu việt của bậc Thánh trong các cõi. Thánh kia đã dứt đắc, chỉ đủ hai duyên. Nếu đã vượt qua địa, chưa vượt qua cõi, Thánh kia đã dứt, cũng vẫn thiếu một duyên. Nếu khi vượt qua cõi (giới), bốn duyên mới đủ. Tùy theo sự thích ứng với dứt đắc kia, được gọi là biết khắp.

Há không ứng hợp với năm duyên? Nghĩa là thêm lìa đều có trói buộc.

Có thuyết khác nói: Duyên này tức diệt có hai nhân. Và duyên vượt qua cõi, không nên nói riêng.

Nếu vậy, cũng chớ lập duyên vượt qua cõi, vì vượt qua cõi, cũng tức diệt hai nhân. Hai nhân đều trói buộc, mặc dù dựa vào một vật, mà sự trói buộc với nhân, nghĩa là chúng đều khác, nghĩa là ở năm

bộ, khiến khởi gọi là nhân, tức ở trong đó, chủ thể ràng buộc, gọi là trói buộc. Vả lại, Khổ trí sinh, Tập trí chưa sinh. Dù hai bộ không có sức khiến khởi lẫn nhau mà có công năng lần lượt làm tánh Nhân, nghĩa hoặc ràng buộc do kiến tập dứt như xưa, vì nghĩa ràng buộc do kiến khổ dứt đều không có, nên chẳng phải diệt hai nhân, tức là lìa đều có trói buộc. Lại, không thể nói nghĩa nhân tức trói buộc, vì vô lậu duyên hoặc không lệ thuộc nhóm người khác. Do đó, hai thứ của tông ta đều nói. Nay, không nói, tức chỉ có thể nói: Nói đây, kia tự thành không thể nói không có khác. Nghĩa thể vì rộng, Vả lại, nói hai nhân, dù vượt qua vị cỗi, nhưng đều diệt hai nhân, mà khi diệt hai nhân không phải đều vượt qua cỗi. Cho nên, ngoài diệt hai nhân, lập riêng vượt qua cỗi, diệt hai nhân của ba địa, vì chưa lập biết khắp. Ai thành tựu bao nhiêu biết khắp? Tụng rằng:

*Trụ kiến đế là không
Hoặc thành một đến năm
Tu thành sáu, một, hai
Vô học chỉ thành một.*

Luận nói: Trong vị phàm phu dù thể lìa nhiễm, cho đến tám địa không thành biết khắp. Trong vị Thánh, người dựa vào định Vị chí, nhập kiến đế, từ đầu tiên cho đến vị tập pháp nhãn cũng không biết khắp, đến vị tập pháp trí, tập loại nhãn, chỉ thành tựu một, đến vị tập loại trí, diệt pháp nhãn,

thì thành tựu hai, đến vị diệt pháp trí, diệt loại nhân, thì thành tựu ba, đến vị diệt loại trí, đạo pháp nhân, thì thành tựu bốn. Đến vị đạo pháp trí, đạo loại nhân, thì thành tựu năm.

Dựa vào định căn bản, nhập kiến đế. Nghĩa là đến tập loại nhân, cũng không có biết khắp, vị sau tùy theo sự thích ứng như lý tư duy, lựa chọn. Trụ vị Tu đạo, người chưa lìa Dục, Đạo Loại trí làm đầu tiên, cho đến chưa được hoàn toàn lìa nhiễm cõi Dục. Và lìa cõi Dục lui sụt đều thành tựu sáu đến hoàn toàn lìa dục vì lìa cõi Dục, đạo Giải thoát thứ chín là trước nhất, cho đến là đạo Vô gián sau cùng của cõi Sắc.

Người trước lìa dục từ Đạo Loại trí, cho đến chưa khởi, đạo tận trừ sắc, trước chỉ thành một biết khắp, nghĩa là thuận với tận trừ phần dưới. Từ ái sắc tận và vị Vô học, khởi triền sắc lui sụt cũng một như trước.

Có ái sắc. Nghĩa là từ ái sắc vĩnh viễn tận. Trước hết, người lìa sắc, từ khởi đạo tận sắc, đến khi chưa hoàn toàn lìa ái Vô sắc, thành hai: Tận trừ phần dưới, tận trừ ái sắc, từ Vô học lui sụt triền Vô sắc thành hai tên biết khắp. Như trước nói trụ vị Vô học chỉ thành tựu một nghĩa là biết khắp dứt tất cả kết dứt hẳn. Nếu căn cứ căn bản, khi Đạo Loại trí nhập chánh quyết định, tất cả dứt của Vô học kia cũng thuận dứt phần dưới được gọi là biết khắp sao thừa nhận quả căn bản, chỉ có năm biết

khắp?

Chỉ pháp Kiến đạo đoạn của cõi Sắc, Vô sắc dứt, là được tên biết khắp kia, nên không có lỗi.

Vì sao chỉ Vô học này cũng được tên kia?

Vì chúng đắc dần quả Bất hoàn, nghĩa là trên đoạn này, đặt tên kia. Lại, trước hết, tục, đạo đã dứt phần dưới. Nay, sức Thánh đạo khiến không bao giờ sinh, nên đoạn chỗ đạt được kia giả, nói là quả này, nay thật sự không được dứt biết khắp cõi Dục. Cho nên, trong đây, nên tạo ra bốn luận chứng: nghĩa là nếu sắp được dứt, nghĩa là cũng sắp được biết khắp ư?

Hoặc có khi sắp được dứt, chẳng phải sắp được biết khắp. Nghĩa là trong các vị, sắp đã được dứt, chưa đối với dứt kia, sắp lập biết khắp. Hoặc sắp được biết khắp, không phải sắp được dứt. Nghĩa là người chưa lìa cõi Dục, nhập kiến đế, đối với tập pháp nhãn trong vị chánh diệt, các pháp dứt do kiến khổ dứt cõi Dục, đoạn, sắp được biết khắp vì các duyên đủ, không phải sắp được đoạn, vì trước đã được. Ở trong vị chánh diệt của tập loại nhãn, các pháp do kiến khổ dứt của hai cõi, trước đã có, là dục. Nếu người dựa vào căn bản nhập kiến đế, thì trong vị chánh diệt của ba loại nhãn sau, tùy theo chúng thích ứng các thứ đã dứt trước của người kia, pháp Kiến đạo đoạn của cõi Sắc, Vô sắc dứt. Pháp do kiến, Tu đạo đoạn của cõi Dục kia, đoạn, đối

với tất cả vị, không phải sắp được đoạn, vì trước đã được, nên không phải sắp được biết khắp. Vì đây không phải trị kia, nên, nếu người dựa vào định vị chí, nhập kiến đế, thì trong vị chánh diệt của ba pháp loại nhân, tùy theo chúng thích ứng các thứ đã dứt trước của, người kia, pháp do Kiến đạo đoạn của cõi Dục, sắc, cõi Vô sắc, dứt. Ở vị Tu đạo, là nhiệm cõi Dục, trong vị chánh diệt của Vô gián thứ chín. Kiến đạo đoạn của ba cõi và pháp Tu đạo đoạn của tám phẩm cõi Dục, đoạn, là trong vị chánh diệt của Vô gián thứ chín của định tứ tư. Chín phẩm của ba trước. Tám phẩm của thứ tư, trước hết là sắc: Pháp Tu đạo đoạn chín phẩm của bốn địa, đoạn. Trong vị chánh diệt của định kim cương, tác cả dứt của pháp Tu đạo đoạn chín phẩm của bốn địa. Trong vị chánh diệt của Kim cương dụ định, tác cả dứt của pháp đối tượng vị trước đều đoạn. Hoặc sắp được đoạn, cũng sắp được biết khắp, nghĩa là trong các vị sắp được đoạn, cũng đối với dứt kia sắp lập biết khắp. Nói các vị để chỉ đạo Vô gián, pháp sở đoạn của mình, sắp được gọi là biết khắp, như người chưa là cõi Dục, nhập kiến đế, ở trong vị chánh diệt của tập pháp nhân, pháp do kiến tập dứt của cõi Dục dứt, ở trong vị chánh diệt của tập loại nhân, pháp do kiến tập dứt của hai cõi dứt. Như thế, cho đến ở trong vị chánh diệt của đạo loại nhân, pháp do Kiến đạo đoạn của hai cõi dứt, đối với người là nhiệm chấp, nhập kiến đế,

như trước nên tư duy.

Trong vị Tu đạo đối với lìa cõi Dục. Lúc nhiệm Hữu đánh của Tĩnh lự thứ tư, pháp được dứt do Vô gián thứ chín dứt. Hoặc không phải sắp được dứt, không phải sắp được biết khắp, nghĩa là trừ các tướng đã nói như trước.

Vì sao quả A-la-hán, Bất hoàn, gom chung các đoạn, lập một biết khắp? Tụng rằng:

*Vì vượt cõi, đắc quả
Hai xứ tập, biết khắp.*

Luận nói: Vì đủ hai duyên, nên đối với dứt đã đắc, tập chung, kiến lập thành một biết khắp:

1. Vượt qua cõi.
2. Đắc quả.

Nói tập: Là nghĩa hợp nhất. Nếu đối với Vô sắc, phần lìa nhiệm, nên được quả Dự lưu, vì đã hoàn toàn lìa nhiệm, nên được quả A-la-hán. Nếu ở cõi Dục, có phần lìa nhiệm, nên đắc quả Nhất lai. Vì hoàn toàn lìa nhiệm, nên được quả Bất hoàn. Nếu ở cõi Sắc, phần lìa, hoàn toàn lìa, đều không đắc quả, chỉ đối với hai xứ, đầy đủ hai duyên, nghĩa là khi đắc quả, vì cũng tức vượt qua cõi, nên A-la-hán và quả Bất hoàn nhóm hợp các đoạn đã đắc lập thành biết khắp.

Bây giờ, vì khởi chung một vị đắc, nên khi hai quả khác, đắc dù một vị nhưng chưa vượt qua cõi. Khi ái sắc tận, dù là vượt qua cõi, nhưng vì không

có đặc một vị, nên đối với vị kia không nhóm hợp biết khắp, phải là đủ hai duyên, mới tập hợp chung.

Ai xả ai được? Có bao nhiêu thứ biết khắp? Tung rằng:

*Xả một, hai, năm, sáu
Đặc cũng vậy, trừ năm.*

Luận nói: Nói bỏ một. Nghĩa là từ Vô học và ái sắc tận, hoàn toàn là lui sụt cõi Dục. Nói bỏ hai là các Bất hoàn từ ái sắc tận khởi lui sụt triền ràng buộc dục và người tu hành kia khi đạt được quả A-la-hán, trước là cõi Dục, nương tựa định căn bản, người nhập kiến đế, khi đạo loại nhân nói xả năm. Kinh chủ giải thích rằng: Nghĩa là trước là vị Đạo Loại trí cõi Dục. Ở đây, chỉ nên nói khi Đạo loại nhân, khi Đạo Loại trí, A-la-hán kia đã xả.

Nói được, xả vì căn cứ sắp nói. Lại, lẽ ra phải phân biệt nói người dựa vào định Vị Chí, nhập kiến đế, nếu là người dựa vào căn bản, nhập kiến đế, thì đối với dứt cõi Dục, không được vô lậu, ly hệ đặc, nên không được pháp Kiến đạo đoạn cõi Dục, đoạn, ba thứ biết khắp. Không phải nói trước kia không thể được, nay xả. Nói xả sáu, nghĩa là, tất cả bậc Thánh khi chưa là cõi Dục chứng đắc Bất hoàn, đặc cũng như thế ấy, nghĩa là có đặc một, đặc hai, đặc sáu.

Nói đặc một, nghĩa là vị thắng tán, trong chín thứ vị tập loại nhân v.v... và từ Vô sắc khởi triền

lui sụt cỡi Sắc.

Nói đặc hai, nghĩa là từ Vô học khởi các triền lui sụt cỡi Vô sắc. Nói đặc sáu, nghĩa là Bất hoàn lui sụt không được năm tức về lý,

không chấp nhận. Nghĩa là người trước là dục, dựa vào định vị chí nhập kiến đế, khi đạo loại nhĩn bỏ năm thứ biết khắp, được quả Bất hoàn. Quả này, nếu lui sụt, có thể được năm biết khắp. Vì sự lui sụt này đã không có, nên chẳng chấp nhận được năm.

Há không là thắng tán khi được quả Thánh, đối với các vô vi, lại khởi đặc vượt hơn. Vừa có thể gọi đặc đâu thể bỏ?

Biết khắp căn cứ ở dứt thật hiển nhiên thường thành tựu. Chỉ nay lại căn cứ trong chín biết khắp. Nếu được tên gọi khác, tên gọi cũ liền mất, gọi là xả cũng không có lỗi.

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 57

Phẩm 6: NÓI VỀ HIỀN THÁNH (PHẦN 1)

Như thế là đã nói về tánh của tùy miên v.v... dù có vô lượng, nhưng kiến lập chung làm tùy miên v.v... dứt ở năm bộ, ba cõi tùy theo sự đối tượng trói buộc dù cũng vô lượng, nhưng căn cứ ở vị vượt hơn, lập ra chín thứ (biết khắp). Tuy nhiên dứt phải do sức của đạo nên đắc. Đây là do đạo, tướng đạo ấy ra sao? Tụng rằng:

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 phiền não có hai thứ:

1. Kiến đạo đoạn (đối tượng dứt của Kiến đạo).
2. Tu đạo đoạn (đối tượng dứt của Tu đạo).

Như Khế kinh nói: Các lậu có hai. Nghĩa là có các lậu là Kiến đạo đoạn, hoặc có các lậu do Tu đạo đoạn. Tuy nhiên, trong các luận đều chia ra hai

thành năm, tức năm đối tượng dứt, như trước đã nói.

Trước đã nói ở chỗ nào?

Nghĩa là ở bài tụng trước đã nói:

Kiến khổ cỗi Dục đoạn Mười bảy, bảy, tám, bốn.

Trong hai tụng kia đã phân biệt đủ, nhưng căn cứ lược nhiếp, chỉ hai, như kinh nói: Dứt kia chỉ vì do Kiến đạo, Tu đạo nên đạo chỉ vô lậu, hay cũng hữu lậu?

Kiến đạo, nên biết chỉ là vô lậu, Tu đạo, chung cho cả hai. hỏi, đáp trong đây, đều không nên nói, vì trước đã nói, nghĩa là trước đã nói về tùy miên, đối tượng bị Nhân đoạn bỏ địa Hữu đánh thâm nhiếp chỉ Kiến đạo đoạn v.v... Kinh chủ kia nói: Đã biểu thị tùy miên, đối tượng dứt của kiến, tu Hữu đánh. Theo như thứ lớp đó, chỉ Thánh Kiến đạo, Tu đạo đoạn thuộc về tám địa dưới, tùy miên của Kiến đạo đoạn, Thánh Kiến đạo đoạn, phàm phu Tu đạo đoạn, Thánh, phàm phu Tu đạo đoạn, đều có Tu đạo đoạn.

Đã nói Kiến đạo chỉ dựa vào thân Thánh. Há không là đã thành, chỉ là vô lậu?

Đã nói Tu đạo, nương tựa chung thân phàm, Thánh, Há không là đã thành, có cả hữu lậu và vô lậu. Đây tức là nghĩa của thuyết hiện nay không khác với trước. Do đó, không nên soạn tụng để nói

lại nữa. Nói rồi, lại nói thành ra vô dụng!

Nói Kiến đạo, chỉ là nhân vô lậu, nghĩa là một sát-na dứt chín phẩm. Nhân này không phải chứng hữu lậu, cũng có khả năng dứt năm bộ trong một sát-na.

Chẳng lẽ có khả năng dứt tức khắc, thì thuộc về vô lậu hay sao? Như trước đã nói: Do kiến đế. Đế này tương thể nào? Tụng rằng:

Đế bốn tên đã nói

Tức khổ, tập, diệt, đạo

Tự thể chúng cũng thể

Thứ lớp, tùy hiện quán.

Luận nói: Trong kinh, Đức Phật nói đế có bốn:

1. Khổ.
2. Tập.
3. Diệt.
4. Đạo.

Trong luận này, ở trước cũng đã nói. Ở chỗ nào nói? Là trong phẩm đầu phân biệt pháp xứ hữu lậu, vô lậu. Nói như thế nào? Là tụng kia nói:...và khổ, tập thể gian, ở đây nói là khổ, tập đế. Trạch diệt, nghĩa là ly hệ, đây nói là diệt đế. Vô lậu, nghĩa là Thánh đạo. Đây gọi là đạo đế.

Như thế, ở chỗ kia đã biểu thị tên đế, nên biết, văn kia cũng đã chỉ rõ thể, nghĩa là trừ Thánh đạo, ngoài ra đều là pháp hữu vi. Thuộc giới hạn tánh quả, đều gọi là khổ đế; thuộc giới hạn tánh nhân,

đều gọi là tập đế. Vật dù không có khác, nhưng thường phân ra, không có lỗi. Căn cứ ở sự kiến lập ấy trong vị hiện quán mà có các hành tướng sai khác của các Trí Nhân v.v... như bốn chánh đoạn, tâm xuất ly v.v...

Trạch diệt vô vi, gọi là diệt đế, pháp học, Vô học đều gọi là đạo đế.

Có thuyết nói: Danh sắc gọi là khổ đế, vì dùng năm thủ uẩn làm thể, chỉ nghiệp phiền não, gọi là tập đế. Do sức phiền não có thể ràng buộc tâm, khiến lệ thuộc đường khác, do sức nghiệp, nên có thể khiến tự thể sai khác mà sinh. Chỉ phiền não diệt, gọi là diệt đế. Vì phiền não diệt, nên giải thoát đối với sắc v.v... chỉ có quán và chỉ gọi là đạo đế, vì hai loại này thâm nhận các Thánh đạo. Đây không phải ý nói riêng tướng của đế, nghĩa là nói pháp tức để hợp với thời kỳ, căn cơ, thắng giải, kham năng phần vị sai khác, căn cứ vào ý thú riêng, bí mật nói như thế. Không phải cho rằng văn này dựa vào tướng đế để nói, người khéo Đối pháp đừng chấp văn này.

Có sư khác lại nói: Chỉ tám tướng khổ là khổ, là khổ đế, trừ các khổ này, các pháp hữu lậu khác đều là khổ, chẳng phải khổ đế, chỉ thuận với ái, hữu sau là tập, là tập đế. Ái khác, hữu lậu khác là tập, chẳng phải tập đế, chỉ thuận với ái hữu sau. Diệt là diệt, là diệt đế, ái khác, hữu lậu khác diệt là diệt, chẳng phải diệt đế. Chỉ tám chi đạo Hữu học là đạo,

là đạo đế, Hữu học, Vô học khác, hoàn toàn là đạo, chứ chẳng phải đạo đế. Thuyết này trái giáo và trái chánh lý, vì kinh nói 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.

Làm sao biết như thế? Vì lược nói tất cả năm thủ uẩn là khổ vì Khế kinh nói. Lại, nói có khổ, không phải khổ đế. Nói về lý, có thiếu, vì tướng không khác.

Lại, sư kia vì sao không tạo ra chấp này: Có mắt v.v... là sắc, chẳng phải sắc uẩn, có màu sanh v.v... là sắc, chứ chẳng phải sắc xứ, mặc dù các sắc này đều gọi là thân, mà chẳng phải thân!

Vì cảnh niệm, trụ đã không thể như thế, nên về lý có thiếu. Lại, ái chẳng phải khổ đế, vì trái với chí giáo, như nói: Thế nào là khổ, diệt Thánh đế? Nghĩa là các ái rốt ráo dứt hết. Không phải tự tánh ái, vì khổ đế không thâm nhiếp. Sự đáng yêu đoạn tận, nếu cho các ái là nhân các khổ, khi ái dứt hết gọi là các khổ đều diệt, điều này cũng không có lỗi vì thừa nhận khổ thù thắng, khi được dứt hẳn, các khổ diệt. Như một phần thủ uẩn khi được dứt hẳn, thì có thể nói là tất cả thủ uẩn đều diệt. Như nói về sắc, nên dứt tham dục, khi tham dục dứt, ấy gọi là sắc dứt, cho đến thức, nói cũng như thế.

Lại có lý gì quyết định nói ái không phải thuộc về khổ đế.

Nếu cho rằng kinh nói: Vì là tập, thì sẽ có lỗi thái quá. Như nói: Đạo đế, gọi là hướng đến khổ diệt, lẽ ra không thể dứt tập, vì chấp nghĩa như đã nói.

Lại, hiểu tường tận ý của chí giáo, thì ái cũng thuộc về khổ đế, như trong Khế kinh hỏi người kiến đế: Ông đối với nhãn xúc sinh ra các ái. Lại đồng tùy theo quán kiến làm ngã, ngã sở hay không? Người kiến đế kia bèn đáp: Không đúng, bạch Đại đức.

Lại, Già tha nói: Chưa như thật kiến khổ, ấy là kiếng khổ làm ngã, cho đến nói rộng. Tụng chỉ rõ thân kiến, chỉ đối tượng dứt của kiến khổ Kinh trước biểu thị ái là sở duyên của thân kiến, nên biết ý Khế kinh thừa nhận ái thuộc về khổ đế. Kinh lại nói: Tập của Ái nên như thật biết rõ. Nếu ái nhất định không thuộc về khổ thì ái chỉ là tập của quả khổ. Sao lại khuyên biết nhân của ái? Vì ái đã có nhân, nên cũng là quả, mà cũng là quả, thì cũng thuộc về khổ đế, nên pháp hữu lậu là biên tánh quả, đều là khổ đế, lý khéo thành lập. Các pháp hữu lậu làm biên tánh nhân, đều thuộc về tập đế, không phải chỉ là ái. Vì Khế kinh nói là nên dứt, nghĩa là Đức Thế Tôn nói tập đế nên dứt. Lại, nói thế này: Bí-sô phải biết! Nếu có ở sắc, cho đến ở thức, chưa thấu đạt, chưa biết khắp, chưa dứt, chưa lìa nhiễm, người kia nhất định không thể vĩnh viễn dứt hết các khổ. Đã ở năm uẩn, vì đều nói là dứt nên không

phải chỉ ái thuộc về tập đế?!

Cách giải thích này không phải chứng thật, vì khi ái dứt, mượn ở sắc v.v... nói dứt. Như nói ở sắc, nên dứt tham dục. Khi tham dục đã dứt, bèn gọi là sắc dứt, cho đến nói về thức cũng như thế. Đây là chứng thật. Vì sao? Vì dù ái thuộc về hành uẩn, mà là tập đế.

Há nói về hành, lẽ ra dứt tham dục bèn cho thể ái không phải gồm nhiếp tập đế? Mặc dù ở hành uẩn kia, nói là nên dứt tham sắc v.v... mà không ngăn ngại là tập đế thâm nhiếp. Lại nói nên dứt không có lựa chọn riêng, nghĩa là các uẩn như sắc uẩn v.v... nếu tự thể dứt. Nếu đối với thể kia, có khả năng duyên ái dứt, thì đều có thể ở đó nói nên dứt. Khế kinh lại nói: Tập đế nên dứt, vì thể năm thủ uẩn làm biên tánh của nhân, đều là pháp thuộc về tập đế, vì giống nhau.

Lại, nói: Vì mắt v.v... là tánh nhân, như kinh nói: Mắt làm nhân, sắc làm duyên sinh ra nhãn thức. Nhãn thức đã là tự tánh khổ đế, nhân đã nói, là tên khác của tập. Về nghĩa, y cứ nhân của thức thuộc về tập đế. Do đó, chứng minh nhãn v.v... là tập đế về lý được thành.

Lại, vì đối với một vật, nói về khổ, tập, nghĩa là Khế kinh nói: Sinh v.v... là khổ.

Lại nói: Vì sinh tập, nên tập già chết.

Lại, Khế kinh nói: Biết rõ như thật, đây là già

chết, vì tập già chết này, nên biết một vật khổ, tập được chia làm hai. Không thể nói, kinh này nói dù gọi khổ, tập, nhưng không phải khổ đế, tập đế. Đây là vì căn cứ ở môn khác đề nói Thánh đế, nghĩa là văn kinh này, ở trước đã nói rằng: Như thật biết khổ, biết khổ tập v.v... kể là, Tôn giả, Đại-câu- chỉ-la đặt ra câu hỏi: Chỉ có Xá-lợi-tử, lại có môn khác nói Thánh đế không? Tôn giả kia đáp: Có! Nghĩa là biết như thật, đây là già chết, tập già chết v.v... Trong ấy, dù nói thiếu tiếng Thánh đế, mà nhân lời nói ở trước biết, nói là Thánh đế.

Sau văn này, Tôn giả kia lại hỏi: Ngang đâu gọi là các đệ tử bậc Thánh.

Ở trong Tỳ-nại-da chánh pháp này, chánh kiến, thần thông đều được viên mãn, thành tựu chánh kiến cho đến nói rộng thuyết không phải Thánh đệ tử là kiến Thánh đế mà có thể trong Tỳ-nại-da chánh pháp này đắc chánh kiến thần thông viên mãn. Cho nên, biết đối với ý này nói Thánh đế. Lại, nếu không thuyết nói là Thánh đế, thì không phải Thánh đế có lỗi thái quá, nghĩa là Khế kinh nói: Đối với khổ không biết, như thế, cho đến đối với đạo, không biết. Chẳng phải trong đây nói thiếu tiếng Thánh đế, bèn cho rằng không nhận biết không mê Thánh đế, đối với đế hiện quán không làm chướng ngại.

Nếu vậy, thì không biết kia lẽ ra chẳng phải kiến đế dứt. Lại, Khế kinh nói: Biết khổ và nhân.

Trong đây, dù không có thuyết nói Thánh đế, nhưng Khế kinh này chẳng phải không nói Thánh đế kiên khổ, tập.

Lại, Khế kinh nói: Người kia kiến đế, vì kiến các đế, nên gọi là hiện quán. Kinh này dù nói đế, không nói Thánh, mà kinh kia nhất định gọi người kiến Thánh đế.

Lại, đối với kinh khác, thấy có sự so sánh này, nghĩa là như có chỗ nói đủ dục tham, có chỗ khác, chỉ nói do dục đi qua các đường, dù thiếu tham, tưởng biết tức dục tham, nên nói thiếu Thánh đế, cũng biết nói Thánh đế. Do đó, vì đối với một vật nói khổ, tập, nên tập đế, không phải chỉ ái, lý đó cực thành.

Lại, đối với ăn v.v... vì nói có hai, nghĩa là Khế kinh nói: Các Thánh đệ tử biết ăn như thật và biết tập của ăn, nói rộng cho đến: Sao gọi là biết ăn như thật, nghĩa là ăn có bốn, nói rộng cho đến: Như thế, gọi là biết ăn như thật.

Sao gọi là như thật biết tập của ăn?

Nghĩa là ái hữu sau, ái, hỷ đều hiện hành ái. Hỷ ái kia kia, nói rộng cho đến ngang đây, gọi là Thánh đệ tử. Ở đây, trong Tỳ-nại-da của chánh pháp, chánh kiến, thân thông được viên mãn v.v... Cái ăn đã như khổ đế, nói ái v.v... làm nhân. Do đó chúng biết cái ăn cũng là khổ đế. Lại có kinh nói: Ăn là khổ, tập, như nói: các khổ đều do ăn sinh.

Lại, như kinh nói: Vì tập ăn, nên tập thân, vì tập xúc, nên tập thọ, không phải thân và thọ, không phải thuộc về khổ đế. Đã đối với một vật, vì nói khổ, nhân khổ, nên biết thủ uẩn đều là tập đế.

Sao kinh chỉ nói ái làm tập đế?

Vì căn cứ vào ý thú khác nhau, nên nói thế. Nghĩa là Khế kinh nói: Hỷ đều hiện hành với ái. Hỷ tức là ái, về lý nhất định không có ái và ái đều cùng có, nên biết kinh này dùng tiếng ái để nói về lý ái đều có thủ uẩn, tất nhiên nên như thế. Hiện thấy kinh khác nói, có không phải thể của nó mà nói là nó. Nghĩa là Khế kinh nói: Dựa vào ái để dứt ái. Ái này đối với dục của pháp thiện nói dùng tiếng ái. Lại, Khế kinh nói: Là ái, là nhiệt. Ái nhiệt này đối với một phần xúc nói dùng tiếng ái. Trong đây, đối với khát gọi là ái.

Lại, Khế kinh nói: Ái tăng làm thủ. Lại, kinh nói: Nghiệp dùng ái làm nhân. Tên ái mà hai kinh này nói là tất cả phiền não. Tuy nhiên, Khế kinh nói: Khởi bốn thứ ái. Kinh này chỉ dùng tiếng ái để nói về tham.

Các kinh nói về nghĩa của tiếng ái chẳng phải một, nên chấp kinh nói ái là nói tập đế, nghĩa là chỉ nhân gọi tham không phải khéo nói.

Lại, kinh này nói chắc chắn có ý riêng, vì Già tha nói về nghiệp, ái, vô minh đều có công năng làm nhân, chiêu cảm tất cả phiền não của các hành

sau, vì đều làm nhân chiêu cảm hữu sau, nên tiếng ái nói chung tất cả phiền não không phải chỉ nhân gọi tham. Do đó, chúng biết hỷ đều cùng vận hành ái, không phải tức nhân ở ái (sau sẽ nói).

Lại có Khế kinh chứng thành nghĩa này, nghĩa là Phật đối với nghiệp, ái, vô minh kia có nhân, có duyên. Trong kinh Hữu Duyên thuyết nghiệp nhân ái kinh khác lại nói tất cả phiền não đều là nghiệp nhân, vì Khế kinh nói: Vì thủ duyên hữu, như thuyết trước nói: Nghiệp ái làm nhân duyên. Tiếng ái giải thích chung tất cả phiền não. Thí như kinh nói vô minh duyên hành, nên không phải chỉ ái thuộc về tập đế. Về lý, tất nhiên như thế. Vì Đức Thế Tôn bảo Tây-nị-ca: Ta xưa với hiện giờ đều nhất định thiết lập loại mạn khổ, tức là tập. Nếu cho rằng như Khế kinh đã dẫn trên, chẳng phải năm thủ uẩn đều gọi là tập đế, nên đối với chỗ lập làm chứng không thành. Điều này cũng không đúng, vì ngăn dứt ông thừa nhận nghĩa của ta thành, nghĩa là đã dẫn kinh chứng các phiền não đều là tập đế, ngăn dứt điều mà ông thừa nhận: "Tập đế chỉ thâm nhiếp thuận với ái hữu sau", đã ngăn dứt nghĩa của ông. Tông ta đã nói: "Các pháp hữu lậu làm biên tánh nhân, đều là tập đế", tức không có khả năng ngăn dứt, nên trên đã dẫn kinh làm chứng, về lý được thành.

Nếu thừa nhận kinh kia, ái chỉ nói ái cũng không có lỗi. Đối với chiêu cảm hữu sau, vì ái làm

nhân mạnh hơn, vì căn cứ nghĩa mạnh để nói. Nghĩa là ái tức nhân hữu không biết chán tốt nhất, vì sức của ái hay tô điểm các hữu khiến trở thành các thứ tướng xinh đẹp, như, kẻ thù ẩn hiện tướng giả thân cận, để các hữu tình không nhận thấy lỗi họ, các loại hữu tình hành ái rất nhiều, sức của ái khiến hữu tình khó hướng đến lìa dục, nên chiêu cảm hữu, ái là nhân mạnh hơn. Vì ái làm sức của nhân có công năng dẫn khởi, không chia lìa dục, vì hòa hợp với dục.

Sức của pháp như vậy có thể trái với giải thoát, nên khi nói nhân của các khổ, vì khiến cho hữu tình thấy lỗi làm kia. Căn cứ vượt hơn để nói nỗi khổ ấy dùng làm tập đế, không phải cho pháp khác với pháp tướng kia không có tánh tập đế. Nếu chỉ như văn mà làm cho người hiểu, là có lỗi thái quá. Hoặc vì do đó, nên nghĩa kinh kia cũng thành, nghĩa là Khế kinh nói: "Vì tập ái, nên tập khổ, tập ái tức vô minh, nên Khế kinh nói: Thế nào là nhân của ái, nghĩa là tức vô minh", là đã nói khổ, tập tức là nhân của ái, lẽ ra chỉ vô minh làm tánh của tập đế. Hoặc tức chấp ái làm tập ái. Há không phải tức khổ cũng là nhân khổ hay sao. Do đó, ấy là thành, tức đối với một vật do nhân, quả lập riêng khổ, tập đế. Lại, Khế kinh nói: Vì tập thọ, nên tập ái, vì tập xúc, nên tập thọ. Há không phải ái, thọ, vừa khổ, vừa tập. Vì khổ, tập này không phải vật, nên khác.

Thế nên, tất cả năm uẩn hữu lậu làm biên tánh

nhân, đều thuộc về tập đế.

Về ý này, Thượng tọa bộ cho là không đúng, do trong Khế kinh, không có thuyết này mà nói: "Khổ nên biết, vì tập nên dứt", nghĩa là phân biệt rộng Thánh đế ở trong kinh. Không hề nói năm thứ thủ uẩn, đều thuộc về tập đế, chỉ nói là ái. Lại, đấng Bạc-già-phạm nói hai đề riêng nói khổ nên biết, nói tập nên dứt. Thế nên, 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. Vì có khổ, tập, nên phải nối tiếp hữu sau. Tuy nhiên, vì không có việc ấy, nên biết chỉ ái là thuộc về tập đế, không phải thủ uẩn khác. Uẩn này dù có là nhưng thật sự không có nghĩa.

Nói trong Khế kinh không có thuyết này. Và lại, không đúng lý, vì trái với Tông mình, nghĩa là Thượng tọa bộ kia tự nói lên lời này: Lý của nhân khổ, chung cho tất cả phiền não. Vì ái vượt hơn, nên nói ái không phải pháp nào khác, không phải chỗ nói về Thánh đế trong Khế kinh. Nói các phiền não đều là nhân khổ, mà chỉ nói ái là tập đế, nên Thượng tọa bộ kia nói chỉ theo ý riêng.

Nếu cho rằng kinh khác nói phiền não khác, là vì tánh tập, nên biết các phiền não đều là nhân khổ, đều thuộc về tập đế, chỉ vì căn cứ phần vượt hơn, nên nói ái không phải pháp nào khác. Há không là đã nói vì kinh không giải thích nên nói chỉ ái là tập, tức có nghĩa trống rỗng!

Lại, chẳng phải kinh này không nói thủ uẩn, vì tiếng ái là biểu thị chung các hữu lậu. Vì trước đây đã nói, sau lại sẽ nói, nên Thượng tọa bộ kia đã nói trống rỗng, không có nghĩa.

Lại, kinh kia nói: Nên biết, nên dứt hai để khác nhau, về lý cũng không đúng. Hai để đều thông suốt vì do đó thành, nghĩa là Khế kinh nói năm thứ thủ uẩn, tất cả nên dứt, vì trước đã chỉ rõ thành.

Đã nói đều thuộc về khổ đế, nên không phải khổ, tập, vì vật nên khác.

Lại, Đức Phật đối với các khổ, cũng nói nên dứt, nghĩa là nói thầy thuốc thế gian, người nhổ mũi tên độc, không có khả năng thấu đạt tất cả thế gian, sự sinh là gốc, khổ dứt hẳn là thuốc hay, nói rộng cho đến chỉ có Chư Phật thấu đạt rốt ráo. Tất cả thế gian, sinh là gốc, dứt hẳn khổ là thuốc hay.

Lại, kinh nói: Khổ diệt, diệt là tên khác của dứt nói rộng cho đến chỉ có Chư Phật rốt ráo biết rõ. Tất cả thế gian là gốc khổ, dứt hẳn là thuốc hay. Lại, nói nên biết cũng chung với tập đế. Kinh nói: Mọi khổ tận, do biết khắp pháp, nên do đó, không nên căn cứ "nên biết đoạn" mà nói về sự sai khác của hai tướng khổ, tập đế. Nói các người Vô học, hữu sau không nói tiếp, nên chứng biết chỉ ái là tập đế, nghĩa là về lý, cũng không đúng, vì nhân khác thiếu, hữu sau không tiếp nối, cũng như ái v.v... nghĩa là như trong kinh nói: Thọ duyên ái. Các A-

la-hán chẳng phải không có thọ, chỉ vì duyên khác thiếu, nên ái không sinh. Lại, như trong kinh nói: Vì mắt và sắc làm nhân duyên, nên nhãn thức được sinh, mà hoặc đôi khi dù có mắt, sắc, nhưng vì duyên khác thiếu, nên nhãn thức không sinh

Nên biết trong đây, lý thú cũng như thế. Tôn giả Mã Minh cũng nói thế này: Thân nghiệp phiền não, có công năng nhận lấy hữu sau, làm nhân dẫn phát hữu sau, nối tiếp sinh. Nếu thân nghiệp hủy hoại, hữu sau khó dứt. Nếu phiền não thiếu, thì hữu sau không có, phải thiếu nhân để hướng đến, thì sinh thân mới dứt, như thiếu hạt giống, có đất, không có mầm mạ.

Lại, Khế kinh nói: Thức làm hạt giống, vì nghiệp làm nhân, nên thân hữu sau được sinh, không phải đáp lại quả, thân không có thức, không có nghiệp. Thế nên, chẳng cần nhân, đều không có, nên mới khiến quả sau không nối tiếp nhau sinh, nên trong thân quả dù có mắt v.v... nhưng vì nhân khác thiếu, nên hữu sau không nối tiếp.

Có thuyết nói: Vì do sức lần lượt của các uẩn hiện đời sinh, nên chỉ có thể làm duyên lẫn nhau, phải do công sức của uẩn kia khiến cho hạt giống thức trụ, nhân của hữu sau, mới gọi là tập đế.

Việc này cũng phi lý, trừ ái, pháp khác cũng làm nhân hữu sau.

Vì Khế kinh nói, nên như Khế kinh nói: Mạn

khác của một loại hữu tình vì chưa dứt, chưa biết khắp, loại chúng sinh kia ấy là tạo ra sinh bát Niết-bàn.

Lại, Khế kinh nói: Nếu có mạn, chưa hiện quán, mạn này, ta ghi nhận có đời sống sau. Lại, nói kết ái vô minh che lấp trời buộc, người ngu, kẻ trí đồng cảm có thân.

Lại, Khế kinh nói: Các loại hữu tình, các thứ chẳng phải một, rất nhiều khổ sinh, đều lấy dục làm nhân, cho đến nói rộng.

Lại, loại ngu si yêu thích các hữu do yêu ở lâu trong bộc lưu sinh tử, cho nên vô minh là gốc sinh tử. Đột nhiên, có thể chỉ nói ái kia là tập đế, không nên chỉ ái là thể tập đế.

Hoặc lại vì sao nhất định biết chỉ ái, hay nói tiếp hữu sau, chẳng phải các hoặc ư?

Nếu cho rằng chỉ có tên ái thuận với hữu sau, không phải pháp khác, về lý cũng không đúng, vì trước đã nói. Trước đã nói là sao? nghĩa là trước đã nói tiếng ái, nói là tất cả phiền não, nói chung pháp khác, về lý cũng như trước.

Lại, nghiệp cũng có công năng chiêu cảm hữu sau, cũng thuận với hữu sau, đâu thể chỉ nói ái? Nếu cho rằng chỉ ái đã dẫn phát nghiệp, có công năng cảm hữu sau, về lý cũng không đúng. Vì tất cả phát nghiệp do phiền não dẫn, đều có công năng làm nhân cho hữu sau. Vì Khế kinh nói: Vô minh

duyên hành thừa nhận tiếng vô minh này, vì nói chung các hoặc. Hoặc ái cũng do vô minh dẫn phát, mới có thể lực hay nối tiếp hữu sau. Kinh nói: "Vô minh làm nhân cho ái", bỗng nhiên, có thể tập đế chỉ là vô minh mà vô minh đều là gốc các hữu. Do đó làm chứng không phải chỉ sức của ái, khiến cho hạt giống thức trụ nhân của hữu sau. Vì thế, không nên nói tập đế chỉ ái. Lại, nên vấn nạn kia, trong pháp hữu lậu, vì sao chỉ chấp ái làm tập đế?

Nếu là phiền não, thì giận v.v... sao không đúng? Nếu có ở khắp ba cõi, nên mạn v.v... sao không đúng? Nếu vì dẫn dắt hữu sau, nên nghiệp vận hành sao không đúng?

Như Khế kinh nói: Nếu tạo ra phước hành, ấy là công năng dẫn khởi tùy theo phước hạnh, thức, phi phước, bất động, nói rộng cũng như thế.

Nếu vì tương hy vọng mong cầu thì vì sao không nói dục? Nếu nói vì tập, sao không nói ăn v.v... Nếu vì chấp lấy tánh, sao không phải thân kiến v.v...

Như thế, pháp khác cũng có tướng kia, mà chấp tập đế chỉ là ái, nghĩa là chỉ do thiếu trí quán sát đối với kinh. Lại, chưa từng thấy có chỗ quyết định, nói tập đế chỉ là nối tiếp hữu sau nhân ở ái.

Há không phải là kinh nói nói ái của hữu sau hay sao?

Mặc dù vậy, nhưng không nói ái này chỉ là

công năng khiến cho tánh nhân nối tiếp nhau của hữu sau. Như nói: "Thế nào là biết như thật tập 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 nói ái hữu sau này là vì phân biệt trước không phải nối tiếp hữu sau, nghĩa là Đức Bạc-già-phạm quán đối tượng hóa độ thích nghi. Và lại, dùng tiếng ái để biểu thị tự thể tập của đế, nhưng đối với nhiều pháp, đều có tiếng ái. Vì phân biệt pháp khác, nói ái hữu sau, nghĩa là nếu có ái khi chưa dứt hẳn, thì hữu sau có thể sinh, mới gọi tập đế, là nghĩa kinh này không phải nối tiếp hữu sau.

Há không chỉ nói hỷ cùng hành với ái, hỷ, ái kia đủ hay phân biệt, đều thừa nhận không có sai lầm, vì hỷ, ái kia đây đều đồng, nghĩa là như chỉ chấp nối tiếp hữu sau, nhân ở ái gọi tập đế mà luận thì nói ái của hữu sau rồi, có thể phân biệt ái khác. Lại nói: Pháp khác lại phân biệt tông ta cũng như thế, không nên đặt ra vấn nạn. Hoặc ái là ái chung của hữu sau, nói là phân biệt thủ, vô minh và một pháp quả, vì tiếng ái của hữu sau cũng chấp nhận nói chung tất cả phiền não. Hoặc thủ uân, nên chưa hiểu rõ nay, nói: Những gì là vô minh? Nên kể lại nói: Hỷ đều cùng vận hành ái, tức là nghĩa tương ưng tham của địa ý, ý tham, gọi hỷ, vì có phân biệt.

Hỷ, ái của địa ý, ý tham kia, nghĩa là đối với các cảnh, hoặc đối với tự thể, khởi tham sai khác.

Tham trong đây, gọi là nhân chung, phẩm câu sinh của tất cả tham. Vì muốn kiến lập hành tham v.v... vì đều cùng có sai khác.

Do tham này với hỷ, ái kia đều tương ưng với vô minh, cũng được gọi là hỷ, ái của vô minh kia, nên đức Bạc-già-phạm thuận theo đối tượng hóa độ thích nghi, dùng ý riêng để nói ái là tập đế, không nên tùy theo danh, bèn với cố chấp, cho tập đế chỉ là nối tiếp ái nhân của hữu sau.

Có thuyết nói: Thánh đạo vì ba duyên khổ, mà Thánh đạo hiện ở trước, cũng có công năng nuôi lớn đại chủng các căn, lẽ ra thuộc về tập đế.

Giải thích này cũng không đúng, vì sức của các Thánh đạo có công năng dứt hẳn các đạo khổ, chẳng phải công năng rốt ráo dứt các pháp đạo khổ, có thể gọi là trái với nghĩa khổ, tập.

Lại, nếu Thánh đạo là tập này, thì lìa Thánh đạo, tập này không sinh. Mặc dù Thánh đạo không có, mà khổ thường khởi, nên biết Thánh đạo nhất định không phải khổ, tập. Lại, không thể nói khổ là Thánh đạo, đẳng lưu nghĩa là nói đẳng lưu, nhằm biểu thị nhân Đồng loại. Loại hữu lậu, vô lậu đã có khác, vì nhân chẳng phải đồng loại, vì quả không phải đẳng lưu, do vậy, không nên nói Thánh đạo là tập.

Lại, không phải Thánh đạo là nhân nuôi lớn, nhưng Thánh đạo hiện ở trước, nuôi lớn căn đại, vì

đạo có công năng ngăn dứt duyên tổn hại. Nay, tự loại kia, trước làm nhân vượt hơn, sau, quả chuyển biến tăng, gọi là nuôi lớn. Do Thánh đạo này, nhất định chẳng phải tập đế, nên chỉ hữu lậu làm biên tánh nhân, đều thuộc về tập đế, về lý được thành.

Khế kinh nói: Nghiệp là nhân sinh, ái là nhân khởi, việc này có nghĩa gì? Nghĩa là lẫn nhau sinh khác nhau ở hữu sau. Nghiệp hay làm nhân, như hạt giống đã gieo trồng. Dị thực ái, phi ái vì tùy theo sự sai khác của nghiệp. Nếu đối với hữu sau, không có mầm phân biệt sinh, thì ái năng làm nhân, như nước có công năng thấm nhuần, ái thấm nhuần các hữu sau, khiến không khởi khác, nên như mầm lúa v.v... vì tùy theo chủng loại mình, nên có sai khác. Các mầm không khác, đều được thấm nhuần, tăng trưởng. Do nước làm nhân, nên biết về nghĩa hai nhân phân biệt lý như thế, thì lẽ ra phải thừa nhận ái nhân khởi, thấy có ái, tức sau có khởi, nghĩa là người có ái, là ái, cả hai đều chết đi, chỉ thấy người có ái, hữu sau lại khởi.

Do lý này chứng minh ái là nhân khởi. Khởi, có khởi chẳng nhất định tùy theo ái. Lại, thế gian hiện thấy có người mong cầu, có khả năng thâm nhận, nghĩa là thế gian hiện thấy có đối tượng mong cầu, ấy là chủ thể thâm nhận. Đối với hiện tại đã như thế, đối với vị lai cũng vậy. Tất nhiên, mong cầu làm nhân có thể thâm nhiếp đời sau. Nếu đối với ái của hữu sau, thì sẽ theo đuổi đến đời kia, nên

biết, thể của ái có công năng làm nhân đời sau.

Vì sao chúng biết có người là ái?

Vì hiện thấy pháp có thể tận, vì nhân hết hẳn, nghĩa là thấy nước v.v.... với lửa v.v... hợp, bớt dần, nhỏ dần, cho đến đều dứt hết.

Lại, thấy thường tập quán bất tịnh v.v... tham v.v... bớt dần, pháp thiện tăng dần. Do đó, so sánh biết lửa trí vô lậu, đến vị cực thịnh, ái v.v... dứt hẳn. Thế nên, chúng biết có là ái.

Có sư khác nói khi: Cảnh ái, phi ái hiện ở trước, các căn ngưng đọng, vắng lặng, không biến đổi khác, là là tướng ái, như không thấy có gió v.v... sinh tướng biến đổi khác, nghĩa là so sánh biết không bị bệnh. Lại, như khi tối tăm, hủy hoại và cảnh liễu, biết mặt trời mọc và có các căn. Như thế, mặc dù hành giả ở trong bóng tối, nghiệp thân, ngũ ý cũng thanh tịnh, tức nên so sánh biết hành giả kia hẳn đã là ái. Người tâm ôm lồi, nếu ở trong bóng tối, thì các căn chắc chắn có đổi khác.

Lại, như đi dạo chỗ chưa đi, mặc dù có dẫn dắt và được chống gậy, người mù nhất định không đang lạc đường, mà từ xa trông tương mạo người kia, biết người kia chắc chắn mù.

Cũng thế, trong tâm ôm áp lồi lầm. Nghĩa là thân, ngũ, ý nghiệp đều không thanh tịnh. Các căn nhất định có đổi khác chuyển.

Người khéo tị lượng, đối với sự nối tiếp nhau

của người khác, có thể so sánh như thế, biết là ái hay chưa là ái. Như thế, chỉ có tông phái của Đôi pháp, nói về thể của tập đế, lý khéo thành lập.

Thuyết kia lập diệt đế cũng không đúng, vì các phiền não bình đẳng diệt, đều tướng vắng lặng, nên tướng vắng lặng có diệt là diệt đế. Có khi diệt không phải diệt đế, lý không thành, do đó, không nên nói như thế này: Thuận với ái của hữu sau diệt là diệt đế, chẳng phải pháp khác.

Ở đây, nên biết các hữu lậu đoạn, đều là lý diệt đế khéo thành lập. Nói chỉ có tám chi Thánh đạo Hữu học, gọi là đạo đế, cũng không đúng. Nói tất cả pháp thiện đều thuộc về Thánh đế. Như Khế kinh nói: tất cả Pháp thiện, tất cả thân nhiếp trong bốn Thánh đế. Do đó, nên thừa nhận, ngoại tám chi đạo Hữu học các, tất cả Thánh đạo cũng thuộc về đạo đế, hoặc chẳng phải tánh thiện.

Lại, lẽ ra người đã kiến bốn Thánh đế, vì cũng chưa đạt được chứng tịnh của Phật, vì ở đạo đế khi được hiện quán, thừa nhận đạo Vô học chưa hiện quán. Do đó người đã kiến bốn Thánh đế, có lỗi chưa đạt được chứng tịnh của Phật, duyên tín căn Phật, vẫn chưa được. Lại, đạo đều có tướng đạo v.v... nghĩa là Thánh đạo Vô học, Hữu học khác. Nếu hướng về sinh tử thì chẳng phải vô lậu, nếu hướng về Niết-bàn thì nên thuộc về đạo đế. Nếu đều không hướng đến, thì không gọi là đạo, sao thuyết kia vừa nói là đạo, không phải đạo đế. Thế

nên, tất cả đạo học, Vô học, đều thuộc về đạo đế, lý khéo thành lập.

Nếu cho rằng Vô học không thể diệt khổ, làm sao nói là nếu thuộc về diệt, đạo, thì vắn nạn này không đúng. Tướng đạo đã đồng đối với khổ cũng có công năng diệt, nhưng vì đã diệt, nên không khô nhọc lại diệt, chẳng phải đạo Vô học không có công năng diệt.

Lại, đạo đối trị có nhiều thứ. Do Khế kinh này nói: "Tâm bất động giải thoát, đầy đủ ngọc báu, có công năng xả bất thiện", tức là do đó, nên các người Vô học, tu tập chánh đoạn, cũng không có lỗi. Cho nên, đầu tiên lập đế là dựa vào nghĩa hơn. Nhân trước, quả sau, về lý thường tất nhiên. Ở đây, phải nên nêu danh, xứ của đế. khổ ở sau tập, đạo ở trước diệt. Vì sao trong đây quả trước, nhân sau? Vì tùy theo vị hiện quán, thứ lớp mà nói, nghĩa là tùy theo hành giả trong vị hiện quán, quán trước nói trước, quán sau nói sau. Nhưng hoặc có pháp nói theo thứ lớp tùy theo sinh như niệm, trụ v.v... hoặc lại có pháp nói theo thứ lớp tùy tiện như chánh vượt hơn v.v... nghĩa là trong đây không có lý thú quyết định, phát siêng năng, tinh tấn, trước dứt đã sinh sau, ngăn dứt chưa sinh, chỉ tùy theo lời nói thuận tiện. Thích ứng pháp dứt đã sinh dễ lập bày. Không phải pháp chưa sinh, thích ứng tu pháp chưa sinh dễ lập bày, không phải pháp đã sinh. Dứt tất nhiên là tự thô, tu tất nhiên từ sự nhỏ

nhiệm, nói vì tùy tiện này, nên nói như thế: Vì sao hiện quán theo thứ lớp tất nhiên? Vì quán như thế trong vị gia hạnh.

Vì sao gia hạnh, phải quán như thế? Nghĩa là nếu có pháp rất là bức não. Tu vị gia hạnh, về lý nên quán trước. Kế là, cầu nhân giải thoát kia, tiếp theo là, cầu giải thoát kia, sau, nên cầu phương tiện giải thoát kia. Thí dụ như thầy thuốc trước xem người bệnh, bệnh trạng bị bệnh, kế là, tìm kiếm nguyên nhân bệnh, rồi tư duy, cách trị bệnh sau đó tìm thuốc hay, nên Khế kinh nói: Nói về đấng Y vương, là người đó đủ bốn đức, có khả năng nhổ mũi tên độc:

1. Khéo biết bệnh trạng.
2. Khéo biết nguyên nhân bệnh.
3. Khéo biết chữa bệnh.
4. Khéo biết thuốc hay.

Đức Như Lai cũng thế, là đấng Đại y vương vì biết rõ như thật khổ, tập, diệt, đạo, nên vị gia hạnh căn cứ theo đây theo thứ lớp trong vị hiện quán theo thứ lớp cũng vậy. Do sức của gia hạnh dẫn phát. Như tâm buông lung tụng văn tụng lúc trước cho nên, liệt kê tên Thánh đế, tùy theo thứ lớp hiện quán. Vì hiện đẳng giác, nên đặt tên hiện quán. Vì sở duyên của chánh giác nên chỉ vô lậu. Vì chân tịnh của giác này, nên được gọi là chánh.

Tên Thánh đế này là do nghĩa gì?

Kinh nói: Là đế của bậc thánh, nên được gọi là Thánh đế.

Nghĩa này ý nói: Chỉ có các bậc Thánh đối với lý bốn đế, có khả năng thấy như thật, không có giả dối, vì không trái với Thánh. Về lý, dù thông suốt mà gọi Thánh đế. Vì dựa vào nghĩa như thế, nên có tụng rằng:

*Bậc Thánh nói là vui
Không Thánh nói là khổ
Bậc Thánh nói là khổ
Không Thánh nói là vui.*

Nhưng bốn đế, lý không có sai khác, vì ở Thánh, ở phàm, đều như thật. Căn cứ ở chủ thể thấy, lập riêng tên bậc Thánh. Hoặc có nghĩa ý nói: Chỉ có các bậc Thánh đối với lý bốn đế dùng Thánh hành quán tất cả thời gian, rất là tương xứng, vì đế tùy theo hành, đặt ra tên Thánh đế, không phải như sáu hạnh không phải Thánh của thế gian. Trước, quán địa này làm ba Tĩnh v.v... sau, lại quán làm ba tướng như thô v.v... vì không phải tương xứng, nên không tùy theo tên Thánh đế kia. Hoặc có nghĩa ý nói: Chỉ các bậc Thánh đối với bốn đế lý, vì dùng trí Thánh quán một đặc Chánh quyết định, vì không có trở lại lý bất định, nên đế thuận theo trí được tên Thánh đế, tức do lý này, trí Thánh quán đế, được gọi là trí khổ, tập, diệt, đạo.

Trí phàm dù thấy được lý bốn đế, được quyết định rồi, vì chấp nhận không nhất định, nên đế

không thuận theo trí kia được gọi là đế phàm. Do đó, chỉ nên gọi trí thể tục, chỉ thọ nhận một phần là tự thể khổ, các phần khác đều không phải. Sao có thể nói các hành hữu lậu đều là khổ đế? Tụng rằng:

*Khổ do ba khổ hợp
Như chỗ ứng tất cả
Vừa ý, không vừa ý
Pháp hành hữu lậu khác.*

Luận nói: Có ba tánh khổ:

1. Tánh khổ khổ.
2. Tánh khổ hành.
3. Tánh khổ hoại.

Các hành hữu lậu, như sự thích ứng với tánh ba loại khổ này, đều là khổ đế, cũng không có lỗi. Vì sao? Vì các hành hữu lậu có ba vừa ý, không vừa ý. Vừa ý khác: Sao cho rằng các lạc thọ và hai loại khác của dụng cụ tiền của kia, như vậy. Trong đây, pháp hành hữu lậu vừa ý, vì do khổ hoại hợp, nên gọi là khổ. Người chưa lìa nhiễm, khi đối với sự hủy hoại kia, chắc chắn sinh lo sầu v.v...

Do trong Khế kinh, Đức Bạc-già-phạm nói: Khi các lạc thọ sinh, khi lạc trụ, khi lạc hoại. Khổ thuận với lạc thọ, các hành như lạc thọ, nên biết các pháp của hành hữu lậu không phải vừa ý. Do vì khổ khổ hợp, nên gọi là khổ. Tự thể của khổ thọ và thuận với pháp khổ hiện tiền, tất sẽ làm não loạn thân, tâm. Do trong Khế kinh đức Bạc-già-phạm

nói: Khi các khổ thọ sinh, lúc khổ trụ, khi khổ hoại, lạc thuận với khổ thọ, các hành như khổ, thọ, nên biết trừ đây còn lại là pháp hành hữu lậu. Do khổ hành 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 tất cả pháp hành hữu lậu, căn cứ ở hạnh này đều chấp nhận là tánh khổ hành ư?

Không nên chỉ nói chẳng phải khổ lạc thọ và tư lương kia là tánh khổ hành. Mặc dù có lý này, nhưng ở trong đây, vì căn cứ không chung, nên thuyết như sau: Nghĩa là khổ ban đầu, sau, như chúng thích ứng, chỉ ở pháp vừa ý, không phải vừa ý. Pháp hữu lậu khác chỉ là khổ hành.

Vì đối tượng nương tựa không chung, nên nói như thế. Nhưng trong Khế kinh đức Bạc-già-phạm nói: Lúc khổ thọ sinh, khi trụ thì khổ. Do tánh thọ của khổ kia là khổ cho nên hoại.

Vui là khi khổ thọ hư hoại, nếu không có lạc thọ, do khổ thọ dứt, tức giống như niềm vui hiển hiện, nên cũng gọi vui, ở vị nối tiếp nhau dứt, gọi là hoại, nên khi khổ thọ dứt, gọi là khổ thọ hư hoại. Khổ hoại này ở cõi Dục, một cõi lậu tận, như thứ lớp có tạm thời, có thời gian dài.

Rốt ráo, khi lạc thọ sinh, lúc trụ lạc. Do tánh lạc thọ kia là lạc (vui).

Khi khổ hoại. Nghĩa là các hữu tình khi chưa

lìa nhiễm, tâm thường tìm vui, ở vị lạc thọ hư hoại, khởi lo buồn, nên nói lạc thọ là tánh khổ hoại. Khi lạc thọ hoại, nếu không có khổ thọ, giống như khổ biểu hiện rõ rệt, cũng gọi là khổ.

Khi không khổ, không vui thọ sinh, trụ, đều là tánh phi khổ, phi lạc là vì bất khổ, bất lạc thọ, tức khi khổ hoại kia, khổ vui tùy một, chấp nhận hiện ở trước, nên có thể nói đều cùng có khi khổ lạc hư hoại, không có chấp nhận có hai, nên Đức Phật ở đây, tạo ra thuyết khác, nghĩa là vô trí, trí khổ sinh làm niềm vui, vì đối với thọ này, vô trí tăng rộng, vì vô minh thọ này tùy tăng. Vì vô trí, nên trong đường ác v.v... có đủ vô biên khổ hành sinh khởi, vì rất nhỏ nhiệm, nên thật là khó giác, chỉ có Thánh, có thể giác, nên có tụng rằng:

*Như một cọng lông my
Trên tay người không biết
Nếu đặt trong tròng mắt
Bị tổn hại, không yên
Người ngu như ở tay
Chẳng biết, lông khổ hành
Người trí như tròng mắt
Duyên rất sinh chán sợ.*

Thế nên, trong đây không có trí, ấy là khổ. Nếu vĩnh viễn dứt vô trí này thì sẽ được quả A-la-hán. Do đó, nên nói trí sinh là vui. Đức Bạc-già-phạm nói: Vì ứng với quả vui, nên tánh của ba khổ này, thể của chúng là gì? Nên nhất định phán quyết, ba

thọ làm thể. Do ba thọ, nên thuận với pháp ba thọ, như tương ưng cũng được gọi là tánh của ba khổ, khổ hoại lẽ ra cũng thuộc về khổ hành. Hoại là tên sai khác của vô thường, tùy theo vô thường gọi là khổ hành. Do đó, ba khổ đã lập không thành?

Vấn nạn này không đúng, vì nghĩa có khác, nên đối với vừa ý hành, sát-na vô thường, cũng gọi khổ hành, chỉ nối tiếp nhau đoạn được tên khổ hoại, nên về nghĩa có riêng.

Lại chương ngại ba lạc, kiến lập ba khổ, nghĩa là tánh khổ khổ, chương ngại lạc không bị bức nã. Tánh khổ hành chương ngại vui Niết-bàn, tánh khổ hoại chương ngại lạc thọ. Thế nên, tánh khổ hành và khổ hoại, nghĩa đều khác, không có lỗi lẫn loạn. Tức do lý này, Thánh đạo dù hữu vi, nhưng không thuộc về khổ hành, vì thuận với niềm vui Niết-bàn. Vì Thánh đạo có thể dẫn đắc Niết-bàn. Về lý, tất nhiên nên như thế, vì trong Luận này, trước căn cứ ba cõi nói ba khổ khác. Lời nói này để ngăn dứt có người chấp Thánh đạo, thuộc rơi vào tướng khổ. Vì lý các Thánh đạo, chắc chắn không rơi vào pháp giới.

Đã thế, khổ cõi Dục lẽ ra không có ba, khổ cõi Sắc, lẽ ra không có hai. Do đó, kể là, căn cứ ba thứ như vừa ý v.v... các hành không đồng nói ba khổ riêng biệt. Hợp với khổ nào đây, đều được tên là khổ. Do đó, lại dựa vào ba thọ như thọ lạc v.v... Tự tánh có khác nói ba khổ riêng. Vì do lý như thế,

nên trong Luận này, ba lớp trước, sau, nói về tướng ba khổ.

Có thuyết nói: Đạo đế không phải chỉ khổ hành, mà cũng là khổ hoại. Hiện thấy pháp thoái, khi lui sụt Thánh đạo, cũng lo sầu. Lại, các Thánh đạo thuộc về vừa ý, là pháp Thánh yêu thích, nên là khổ hoại. Lại, đã thừa nhận có lạc thọ vô lậu, bất lạc lạc thọ lẽ ra cũng là khổ. Vì sao? Vì Khế kinh nói: tất cả các thọ đều là khổ.

Lại, thừa nhận thể của đạo đế là hữu vi về lý phải là khổ. Kinh nói: Có các tạo tác, hành tướng đều là khổ.

Thuyết này phi lý. Vì sao? Vì ở vô minh, hướng đến các người vô trí ngu lý của nhân quả lệ thuộc nhau, không khéo biết rõ tánh tướng các pháp, trong vị biệt ly các pháp hữu vi, phát sinh lo buồn, mất chỗ bám víu.

Cũng thế, người vô trí không có Thánh đạo để mất. Nếu ở chỗ sáng suốt hướng đến, các người có trí đối với các nhân quả lệ thuộc nhau không mê, có khả năng khéo biết rõ tánh tướng các pháp. Đối với pháp hữu vi trong vị biệt ly không sinh lo buồn, không có sự tham đắm, nên Thánh đạo kia, nếu lui sụt cũng không sinh khổ hoại. Nếu Thánh đạo, là pháp bậc Thánh yêu thích, gọi là vừa ý chấp làm khổ hoại. Như thế, Thánh đạo có khi không yêu, nên cũng gọi là không phải vừa ý, nên chấp là khổ

khổ. Vậy thì Thánh đạo nên thuộc về khổ đế, vì ba khổ hợp, nhưng vì không phải điều thừa nhận, nên thuộc về vừa ý, không phải nhân khổ hoại.

Khế kinh nói: "tất cả các thọ, có các tạo tác, việc làm, đều là khổ", nghĩa là căn cứ pháp hữu lậu, kín đáo nói không có lỗi. Như thế gian nói tất cả cảnh v.v... đều căn cứ ở phần ít mà nói tất cả, lời kinh này lẽ ra cũng như thế, về lý cực thành. Hoặc kinh này nói nghĩa chưa trọn vẹn.

Như kinh khác nói: Thánh đệ tử của ta, dùng tuệ làm kiếm, có công năng chém đứt tất cả kiết phược, tùy miên, triền tùy phiền não, không phải nhiễm, vô ký, sức của tuệ thiện hữu lậu, có thể đứt hẳn tất cả kết v.v...., nên dùng tuệ, để làm sáng tỏ là do tuệ Thánh.

Lại, như kinh nói lạc và lạc đều hiện hành, về lý không nên nói thọ và thọ cùng khởi. Điều này chứng tỏ trừ thọ hữu vi, hữu lậu. Các pháp vừa ý với lạc thọ đều cùng có, nên biết, nghĩa kinh này cũng như thế, Thánh đạo không phải khổ, do đó cực thành.

Có sư khác nói: Thánh đạo không phải khổ, vì có thể trái với tướng khổ ấy. Không phải Thánh đạo khởi trái ngược với tâm Thánh. Do đó, có thể khiến các khổ hết.

Có sư khác nói: Các pháp hữu lậu, tánh chúng ưa trụ. Khi vô thường ép ngặt, trái với điều chúng

ưa thích, thế nên, sinh khổ. Thánh đạo không đúng, nên không thuộc về khổ. Pháp của đời quá khứ, vị lai là chủng loại hiện tại, đồng với hiện tại, nói về lý khổ, cũng không có lỗi. Như Khế kinh nói tất cả thọ sinh đều gọi là khổ sinh.

Lại, Khế kinh nói: Khi lạc thọ sinh, gọi là lạc sinh. Hai kinh sao không trái nhau?

Vì trước căn cứ khổ hành, nên gọi khổ sinh, sau nói về tự tướng thọ, gọi là lạc sinh, nên không có lỗi. Hoặc kinh trước đối với vui hoàn diệt, nói bí mật tất cả thọ sinh, đều là khổ. Kinh sau căn cứ ở vui trôi lăn, nói lạc thọ khởi, gọi là lạc sinh. Hoặc kinh trước từ phần nhiều nói là khổ, kinh sau căn cứ ít cũng nói có vui. Nghĩa là trong sinh tử, khổ nhiều, vui ít. Như một giọt mật ở trong bình thuốc độc, nên kinh thường nói các thọ đều khổ!

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 58

Phẩm 6: NÓI VỀ HIỀN THÁNH (PHẦN 2)

Trong đây, bộ khác có nói thế này: Nhất định không có lạc thọ chân thật, mà chỉ là khổ.

Làm sao biết như vậy? Vì lý, giáo. Do những lý nào? Do khổ sau tăng. Nghĩa là đối với tất cả sự việc tạo tác và trong oai nghi, nếu hành tập trụ lâu thì đều được tăng trưởng về sau. Theo lý, tất nhiên không có hành tập trụ nhân vui lâu ngày mà sau đó lại tăng trưởng khổ. Cho nên biết chắc chắn không có lạc thọ chân thật.

Lại, vì ở sinh tử có hành động tạo tác, mà có hành động tạo tác là có pháp sinh tử. Thân có mọi sinh hoạt tắm gội, uống ăn v.v... tâm có nghiệp phân biệt cảnh v.v.... sự nghiệp đeo đuổi, ép ngặt, không hề yên ổn, nên trong sinh tử đều là khổ. Lại do khổ nhỏ nhiệm, tiềm ẩn; còn vui thì nổi trội hơn. Nghĩa là khổ do muỗi, rận v.v... đã sinh khổ nhỏ nhiệm hiện ở trước mắt chỉ là một ít; còn lực của nhân vui như tắm, gội, thoa hương, uống ăn, ngủ

v.v... thì rộng lớn, đã sinh cảm nhận vui trội hơn, có khả năng khuất phục, khiến không thấy khổ kia hiện tiền. Cho nên, uẩn hữu lậu chỉ là tánh khổ. Lại nữa, trong khi đối trị khổ nặng ép bức, phàm phu ngu si đã khởi vui tăng thượng mạn. Nghĩa là nếu khi chưa gặp cảnh đói, khát, lạnh, nóng, mệt mỏi, các khổ như thế v.v... ép ngặt, ở trong chủ thể trị, không sinh cảm giác vui; cảm giác vui này chỉ do đối trị khổ mà sinh chứ không phải duyên với vui sinh. Cho nên không có vui thật. Hơn nữa, khi các khổ thay đổi, cõi bỏ thì ở vị trí này, hữu tình thế gian có cảm giác vui sinh. Do nghĩa như thế, nên có tụng rằng:

*Như đôi vai gánh nặng
Và mệt nhọc nghỉ ngơi
Thế gian do khổ này
Thoát khổ kia cũng thế.*

Vì thế, người ngu đối với nỗi đắng cay, có cảm giác vui sinh, thực sự không có niềm vui.

Do những giáo nào?

Như Đức Thế Tôn nói: tất cả các thọ hiện có đều là khổ. Lại, Khế kinh nói: Lúc sinh này, sinh khổ, lúc diệt này diệt khổ.

Lại, Khế kinh nói: Đối với khổ cho là vui, gọi là tướng điên đảo v.v....

Lại, Khế kinh nói: Ông nên dùng khổ để quán lạc thọ. Đây là quan điểm của Tông khác. Các sư

Đôi pháp thì cho rằng: nhất định có niềm vui thật.

Làm sao biết thế? Vì nhân sinh khổ, vui, có công năng khác nhau, thể thật có khác nhau; cũng như tham, giận. Vì hiện thấy nhân sinh tham, giận đều riêng, nhân đã riêng sinh, công năng lại khác. Vì công năng khác, nên thể riêng cực thành. Nhân sinh ra khổ, vui, cũng có khác. Thế gian hiện thấy đại chúng trái nhau, ấy là có sinh khổ; còn điều hòa ấy là sinh vui. Nhân riêng sinh rồi, công năng cũng khác: khổ công năng tổn hại, vui công năng thâm nhiếp tăng ích. Vì nhân sinh, công năng thấy có riêng, nên chắc chắn biết ngoài khổ, thật sự có thể vui.

Ở đây, Thượng tọa bộ cũng nói thế này: Mặc dù hiện tại chẳng phải không có vị nhiếp ích thọ, nhưng đối với loại khổ, chưa vượt qua được, do pháp hữu lậu chỉ là nhân khổ, nên thọ trong sinh tử 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.

Nói trái nhau, nghĩa là nếu chẳng phải không có vị nhiếp ích thọ, thì không nên chỉ có khổ. Nếu nói chỉ khổ, thì không nên thâm nhiếp ích, về lý, chỉ nên nói: Vị thọ khổ phẩm hạ, có ít, tổn hại, không chấp nhận nhiếp ích.

Chỉ lập tông. Nghĩa là Thượng tọa bộ kia chỉ

nói là chưa vượt qua loại khổ rồi, không nói nhân. Lấy gì chứng minh ở vị nhiếp thọ ích đối với loại khổ thọ chưa vượt qua được?

Trở thành phi ái. Nghĩa là trong tông kia, chấp tín và tham, không vượt qua loại tư, tức là hai thể kia lẽ ra thành một, hai phẩm nhiễm, tịnh, xen lẫn với nhau, sự giải thoát lẽ ra không có, thành lỗi phi ái. Nhiễm, tịnh kia đã không có lẫn lộn, thì sự giải thoát này lẽ ra cũng như thế. Loại thọ dù đồng, nhưng khổ, vui có khác.

Không cực thành, nghĩa là lạc thọ trong sinh tử, chắc chắn đều cực thành. Thế thì hữu lậu, cũng là nhân vui, vì tông ta thừa nhận có lạc thọ, sao có thể nói các pháp hữu lậu chỉ làm nhân khổ, để chứng minh vui là khổ? Do đó, Thượng tọa bộ kia có lời mà không có nghĩa.

Lại, nên quyết định có lạc thọ thật khác với khổ thọ, vì khổ và vui, có tướng ái, phi ái khác nhau. Nếu cho rằng lạc thọ tánh đáng yêu không thành, vì khi lìa nhiễm, lại thành phi ái thì giải thích này cũng phi lý. Vì khi lìa nhiễm, do môn khác quán làm phi ái. Không phải quán hành, nghĩa là quán bên tánh vui, dùng làm phi ái, chỉ dùng tướng khác để nhằm chán lạc thọ (như về sau sẽ nói).

Lại, lìa khổ, thật sự có lạc thọ, vì trong Khế kinh, Phật nói có. Như Khế kinh nói thọ có ba thứ, đó là vui khổ, và không khổ, không vui. Tự tánh

khổ thọ, thật sự đều khổ thì Đức Phật nói ba thọ có lợi ích nào? Nếu cho rằng Đức Thế Tôn vì thuận theo thế gian nên nói, nghĩa là đối với thế gian có khổ hạ, thượng, và trung, như thứ tự đó, khởi giác lạc v.v... Đức Thế Tôn thuận theo đó mà nói ba thọ: Vui v.v... về lý cũng không đúng, vì không phải cực thành, nghĩa là thọ thứ ba, thế gian không cực thành. Sao Đức Thế Tôn thuận theo thế gian nói có? Cho nên, nói ba thọ, chỉ dựa vào chân kiến. Lại, đối với quán lạc thọ, vì thuyết nói "như thật", vì thế không nên thuận theo thế gian nói có ba thọ, không phải khổ thọ phẩm hạ, mà như thật là vui.

Lại, vì vui cũng có ba phẩm như phẩm hạ v.v... vì thế, không nên nói vui chỉ là khổ phẩm hạ. Lại, không phải phước chiêu cảm quả ái, nghĩa là không phải phước nghiệp thừa nhận có ba phẩm, phẩm hạ chiêu cảm quả khổ thọ phẩm hạ. Ông nói thể của khổ phẩm hạ tức là vui. Chẳng lẽ không là phi phước, nên chiêu cảm quả ái hay sao.

Lại, như khi như khổ trở thành phẩm hạ, như thế, như thế trở thành niềm vui phẩm thượng. Phi phước phẩm hạ đã cảm các khổ phẩm hạ. Các khổ phẩm hạ của tông ông tức là vui phẩm thượng. Chẳng lẽ không phải nhân phẩm hạ chiêu cảm quả phẩm thượng hay sao? Ấy là trái với lý cảm ứng của nhân quả.

Lại, như khi như khổ, trở thành phẩm hạ hạ, như thế niềm vui như thế, trở thành phẩm thượng

thượng, tức là phi phước của phẩm hạ hạ làm nhân, chiêu cảm lạc thọ phẩm thượng thượng làm quả. Ai lại vì việc thiện lập ra công dụng lớn.

Lại, phước, phi phước đều có chín phẩm, làm sao phi phước phẩm hạ hạ làm nhân, hay cảm lạc thọ phẩm thượng thượng làm quả. Lại, phước thượng thượng, phi phước phẩm hạ hạ, đồng cảm khổ thọ hạ hạ làm quả, thì phước, phi phước, lẽ ra không có sai khác. Đối với tám phẩm khác, cách gạn hỏi, vẫn nạn cũng như thế. Lại, một quả được cảm do hai nhân. Hoặc nên thừa nhận phước, tức là phi phước, thế là trái bổ chí giáo của Như Lai.

Lại, ba định dưới, thừa nhận có lạc thọ, địa trên chỉ có không khổ, không vui, thì có ai đã biết khổ thọ hạ hạ trong địa trên lại, lập ra sự nhọc mệt cần cù lớn, chán dưới, ưa thích trên.

Lại, định thù thắng dần mà chấp khổ tăng dần, ở trong phi lý, đâu lại có lỗi này?

Lại, nếu khổ hạ, tức gọi là vui, thì lạc thọ lãnh nạp không mạnh mẽ, nhảy bén, về lý không phải thọ phẩm hạ lãnh nạp rõ ràng, chấp trong rõ ràng phẩm hạ mà trái với mê muội.

Ai là người có trí có khả năng chấp nhận chấp này? Nên biết ngoài khổ, thật sự có lạc thọ.

Lại, người kia chấp nhận khởi lỗi của chấp khác, nghĩa là nếu khổ, vui không có tự thể khác nhau, thì sẽ chấp khác lại khởi chấp khác, chỉ thừa

nhận đáng yêu trong vị chia lìa, đối với lạc thọ không khởi cảm giác khổ, không khổ thọ riêng, gọi là lỗi chấp khác. Hoặc chấp nhận có chấp chỉ có lạc thọ, là có chân thật, thọ khác, thật ra không có, chỉ ở vị thượng, hạ, trung của lạc thọ, như thứ lớp lập làm ba thọ như lạc v.v... Chấp kia với chấp này, vì về lý không có khác nhau, nên như Thượng tọa bộ kia chỉ do sức tự phân biệt chấp chỉ có khổ.

Căn cứ phẩm lập ba, ở đây lẽ ra cũng như thế, nên cách giải thích của Thượng tọa bộ kia không tốt.

Lại, khổ, lạc, thọ nhất định thật có khác nhau nói sáu xứ xúc, vì trời, thế gian và Na-lạc-ca có sai khác. Nghĩa là Khế kinh nói: Bí-sô phải biết! Có sáu xứ xúc, gọi là trời, thế gian. Nếu các hữu tình được sinh xứ đó, thì sắc mà mắt thấy, hoàn toàn vừa ý, Ở xứ ấy, đều không có sắc không vừa ý. Nói rộng cho đến: Do nhân duyên này, xứ kia hoàn toàn thọ hưởng các hỷ lạc. Có sáu xứ xúc, gọi Na-lạc-ca, trái với xứ trên, cũng nên nói rộng.

Khổ phẩm hạ, gọi là vui, như trước đã ngăn dứt, nên không thể nói giả nói hỷ lạc. Nếu không có thật vui, thì kinh chỉ nên nói: Trời, thế gian chỉ khổ phẩm hạ, Na-lạc-ca chỉ khổ phẩm thượng. Lại, thường nói là "hoàn toàn", nên thành lời vô dụng, nghĩa là trước đã nói: Hoàn toàn vừa ý. Sau nói: Hoàn toàn thọ hưởng các hỷ lạc. Nếu đối khổ phẩm hạ, giả đặt tên vui, thì trong một thọ, sẽ có khổ, có

vui, sao có thể nói là hoàn toàn vui? Nên chấp của Thượng tọa kia không đúng với chánh lý.

Lại, Khế kinh nói: "Như thật", nên chúng biết quyết định thật có lạc thọ, như Khế kinh nói: "Khi thọ nhận lạc thọ, biết rõ như thật thọ nhận lạc thọ", khổ chẳng phải hai thọ, cũng nói như thế.

Lại, như kinh nói: tất cả lạc căn, hỷ căn hiện có, nên biết hai căn này đều là lạc thọ, cho đến nói rộng. Lại, nói thế này: Nếu dùng chánh tuệ, quán thấy như thật năm căn như thế, dứt hẳn ba kết, cho đến nói rộng. Nếu thọ chỉ khổ, thì sao lại có thể nói biết rõ như thật đây là lạc thọ? Nên biết được tự tướng của lạc thọ là vui. Nhưng Thượng tọa bộ kia nói: Vì nổi khổ sau tăng, nên không có thật vui ấy. Lý đó không đúng, vì nhân vui, khổ, không phải chỉ cảnh, nghĩa là ta đã không thừa nhận chỉ có sức ngoại cảnh, có công năng sinh khổ, vui. Nếu chỉ có cảnh, thì đầu tiên với sự nghiệp, lúc hợp với oai nghi, nên phát sinh khổ thọ tăng thượng, nghĩa là do cảnh này, ở vào thời gian sau cùng, sẽ làm duyên phát sinh khổ thọ tăng thượng. Thời gian ban đầu, đã hợp với cảnh như thế, nếu chỉ có sức của cảnh sinh khổ, vui thì khi cảnh vừa hợp, nên sinh ra khổ phẩm thượng.

Đã không đúng, nên biết quán thân ở vị nối tiếp nhau chuyển biến sai khác, ngoại cảnh mới tạo ra nhân sinh khổ, vui, nghĩa là đến phần vị đối tượng nương tựa như thế, sự tiếp xúc lạnh, nóng v.v... có

công năng làm nhân vui, không có đến thời gian này, không phải lý của nhân vui, làm nhân sinh khổ, về lý lẽ ra cũng như thế, nên quán nhân riêng, ấy là khiến cảnh ngoài, vì khổ, vui, thọ đều có nhân sinh riêng. Thế nên, không nên do sự nghiệp v.v... khổ sau sinh tăng thượng bèn bác bỏ không có vui thật. Hiện thấy đất, nước, phân v.v... thế gian v.v... quán phần vị nối tiếp nhau như hạt giống, mầm v.v... chuyển biến sai khác thành nhân sinh các quả của mầm, lá v.v...

Vì sao các oai nghi v.v... của thời gian sau, mới có công năng sinh khổ, không phải ở thời gian đầu? Do trải qua thời gian lâu, thân tâm nhọc mệt, trong thân, bèn có đại chủng khác sinh. Do thời gian sau này mới sinh khổ thọ, vì các cảnh ngoài, phải đợi nhân riêng, mới có công năng làm nhân sinh khổ, lạc, thọ, nên nhân sinh khổ, vui chẳng phải không nhất định, cũng không thể vì thời gian sau, nổi khổ tăng, bèn cho thời gian đầu đã sinh khổ thọ. Nếu khi thấy oai nghi v.v... dẫn khởi sinh, bèn cho rằng thời gian đầu kia đã sinh khổ thọ. Nếu nhận thấy oai nghi sau v.v... dẫn khổ sinh, ấy là thời gian đầu kia đã sinh khổ thọ. Nhận thấy vị phàm phu sau, có niềm vui Thánh sinh, lẽ ra chấp thời gian trước đã sinh niềm vui của bậc Thánh. Trong đây, cũng có thể tạo ra lỗi chấp như thế. Trước, vì có niềm vui bậc Thánh nhỏ nhiệm, nên không biết, thời gian sau, tăng dần mới giác biết là có, thì sẽ có lỗi là rất

ráo không có phàm phu.

Nếu cho rằng không thể do nhân vui của tập trụ khiến cho về sau khổ tăng dần, nên biết quyết định không thật có lạc thọ đã thế nếu có nhân vui tập trụ mà ở thời gian sau, khổ không tăng. Như ba Tĩnh lự dưới nên, thật có lạc thọ. Nếu trong ba định, cũng không có thật vui, thì không nên nói khổ sau tăng. Thì biết chắc chắn, không có lạc thọ chân thật, điều này không phải rất 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 lỗi địa dưới, được là nhiệm, chẳng phải tất nhiên do quán làm tánh tổn hại, mà quán làm chương thô, cũng vẫn được là nhiệm.

Lại, không phải chỉ chán địa dưới là nhân là nhiệm. Vui công đức ở địa trên, cũng là nhân là nhiệm, nghĩa là công đức của các địa trên ngày càng tăng dần, vui công đức ấy cũng có khả năng là nhiệm của địa dưới, vì thế không nên nói là địa trên kia khổ. Nếu không có thế gian, đạo không nên là nhiệm thế gian. Đã hoặc có xứ có quyết định nhân vui, nên trong hữu lậu có tự tướng vui.

Thế nên, thuyết kia nói: Vì khổ sau tăng, không có vui thật, tức không phải Nhân như lý. Nói ở sinh tử có hành động, tạo tác nên thọ chỉ có khổ thì, về lý cũng không đúng. Vì Thánh đạo lẽ ra cũng 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, mạnh mẽ làm trước, sau đó chứng đắc, nên có tác động. Nếu do lạc thọ có duyên nương dựa, thì Thánh đạo cũng như thế, thì có tác động, tức đạo để lẽ ra cũng là khổ? Nhưng không phải đều được thừa nhận, vì trước đã nói. Lại, trong luận kia, trước đã thừa nhận các pháp đều không có tác động, sau nói vì sinh tử có tác động, nên đều không có niềm vui. Vậy thì, luận thuyết kia trước sau trái nhau, nên nhân được lập không có sức để có thể minh chứng. Nói do khổ nhỏ nhiệm mà chế phục niềm vui, nên biết không có vui ấy, về lý, cũng không đúng. Vì xem xét chờ đợi nhân như trước đã nói. Nghĩa là trước đã nói cảnh làm nhân vui, phải đợi sự sai khác của đại chúng, đối tượng nương tựa, nên muối, rận v.v... đúng là hại thân, mà không phải công năng làm nhân giúp đỡ tám gọi v.v... sinh ra lạc thọ, không nên bấy giờ vì chỉ thọ khổ, nên bác bỏ không có vui, vì có khi giúp đỡ nhân sinh ra vui. Nếu uẩn hữu lậu chỉ là tánh khổ, nên khi tám, gọi, thường sinh khổ, chứ không cảm thấy vui, do thân đôi khi đợi duyên cảm thấy khổ, có lúc lại đợi duyên khác thì sinh vui, nên biết nhân duyên khổ, vui là quyết định. Vì nhân duyên quyết định, nên tất nhiên có tự thể riêng. Nếu cho rằng vì sao, lúc chưa xả thân v.v... dù, hòa hợp với nhân vui thoa mùi hương v.v... mà không sinh niềm vui, chỉ sinh

khổ thọ, khi hòa hợp với nhân vui: Thoa hương v.v..., nếu hợp với nhân khổ: Muối, rận v.v... bèn không cảm thấy vui, chuyển sinh khổ thọ. Điều này như cách giải thích trước, nghĩa là thấy có xứ sở, có nhân vui, chỉ là sinh vui, không hề sinh khổ, như ba tĩn lự, vì ở cõi Dục khổ tham đắm, lạc yếu, nên gặp duyên vui, không thể đoạt khổ. Nhưng hoặc có vị nhân khổ sinh vui, nghĩa là thấy thế gian tăng thêm vị khổ, nghĩa là do thường tập v.v... đối với vị khổ kia, sinh hơn hờ vui. Lại, thấy thế gian thiêu đốt sắt, đá v.v... đầu tiên, tiếp xúc thân phần có thể làm nhân vui.

Nếu vậy, về sau, thường tập quen đến gần đốt sắt đá kia, đâu thể do lửa kia, lại sinh ra khổ? Ở trước, ta nói cảnh là nhân khổ, vui, phải là đợi sự phần vị đối tượng nương tựa mà có sai khác. Về nghĩa đó đã rõ rệt, sao lại gạn hỏi, vẫn nạn? Hoặc vì khổ với chủng loại vui có khác, nên khi khổ kia sinh, pháp như thế sai khác, không nên đối với tướng này, so sánh, tìm kiếm, gạn hỏi. Cho nên, uẩn hữu lậu không phải đều là tánh khổ. Khế kinh nói: Phật bảo Đại Danh! Nếu sắc hoàn toàn là khổ, không tùy theo của vui, không bị vui tùy theo, nói rộng cho đến ... hữu tình đối với sắc, không nên sinh nhiễm.

Nói ở trong đối trị với khổ nặng ép ngặt, người ngu vì khởi vui tăng thượng mạn nên không có vui thật, về lý cũng không đúng. Vì môn đối trị vì

chúng có vui, nghĩa là vì không có pháp kia, mà cầu pháp này, tức pháp có thật, làm đối trị pháp kia vì không có khổ. Khởi phương tiện cao quý mà cầu vui, thì có vui thật, chủ thể đối trị khổ, trái với lý nào? Lại, khổ, trước trừ, sau nhập ba định, giác vui của ba định đối trị với khổ nào sinh? Lại, nhân cảnh tiếng, mùi hương thù thắng, khởi niềm vui tăng thượng, đối trị với nỗi khổ nào sinh? Nên nhân được lập của Thượng tọa bộ kia không thể ngăn dứt vui có thật. Nói ở trong vị trí các khổ để giải thoát, hữu tình thế gian vì giác vui sinh, nên không có vui thật, về lý, cũng không đúng. Vì trước đã nói, trước đã nói thế nào? Nghĩa là vì nhân khổ, vui không phải chỉ cảnh. Nếu chỉ cảnh, thì khi gánh đầu tiên, vai liền sinh khổ thọ tăng thượng. Vì đã không đúng, nên khi đổi vai, gánh được xem là phần vị sai khác của đối tượng nương tựa, cho đến chưa diệt, có thể làm nhân vui, cũng không nên nói các hạng người ngu đối với các khổ mới khởi, có giác vui sinh. Lúc đầu tiên, bị roi đánh v.v... nên sinh cảm giác vui. Hiện nhận thấy khổ kia cũng có nặng, nhẹ. Đầu tiên, lúc cảm thọ nhẹ, nên sinh cảm giác vui. Hoặc Thượng tọa bộ kia nên nói: Do nhân duyên gì gánh nặng ở trên vai lâu, không thay đổi, cởi bỏ liền sinh khổ nặng, đầu tiên thay đổi không đúng. Về lý, không nên nói chỉ gánh nặng này. Ở phần vị chưa đổi vai làm duyên khổ nặng, khi đổi vai, ấy là sinh khổ nhẹ. Duyên đã là một thì khổ

làm sao có nặng, nhẹ? Do đó chúng biết, có đối tượng riêng chờ đợi. Sự sai khác của vị thân làm nhân của khổ, vui, nên trong sinh tử có ít vui thật. Nhưng Đức Thế Tôn nói tất cả các thọ đều khổ, cũng không trái nhau. Trong kinh, Đức Phật tự giải thích, nghĩa là như Tôn giả Khánh Hỷ hỏi Đức Thế Tôn: Phật ở kinh khác nói có ba thọ, nghĩa là vui, khổ, bất khổ, và bất lạc. Dựa vào mật ý nào, kinh này lại nói: tất cả các thọ đều là khổ?

Đức Phật nói: Khánh Hỷ! Ta căn cứ các hành đều là vô thường. Và, các hữu vi đều là biến đổi, hủy hoại. Bí mật nói rằng: tất cả "Các thọ không có thọ nào chẳng phải là khổ", nên biết kinh này căn cứ ở hai khổ để nói, không căn cứ ở khổ khổ để nói nói đều là khổ.

Do đó, nhất định biết thật có ba thọ, tức Tôn giả kia không hỏi Phật: Căn cứ ở mật ý nào để nói có ba thọ? Đức Phật cũng không nói: "Ta mật ý nói ba", mà chỉ nói: Mật ý, ta nói đều khổ.

Đã nói đều khổ, là nói mật ý. Vì không phải liễu nghĩa, nên không thể làm chỗ dựa? Thế sao tức nhờ nương vào đây để bát không có niềm vui thật!

Lại, Khế kinh nói: "Lúc sinh này, khổ sinh, lúc diệt này, khổ diệt", cũng không trái nhau. Pháp hữu lậu tùy theo chỗ thích ứng với tánh của ba khổ, vì hợp, như thể của sắc tướng v.v... dù không phải khổ, cũng như khổ thọ, nhưng nói là khổ.

Như thế, thể của vui v.v... dù không phải khổ, nhưng cũng như khổ thọ, nói là khổ, đâu có trái? Hoặc các hữu lậu đều thuộc về khổ để căn cứ vào lý như thế để nói, cũng không có trái. Há không do đó, tức chứng minh không có vui? Không đúng, trước đã nói không phải khổ, nói là khổ, nghĩa là như sắc v.v... không phải khổ, nói là khổ, vui v.v... cũng như thế, không phải khổ, nói khổ.

Nếu vậy, khi quán thuộc về lạc khổ đế, sao không thành tác ý điên đảo?

Vấn đề này, trước đây đã nói, trước đã nói ra sao?

Nghĩa là, vì tánh khổ hoại, khổ hành, nên y cứ vào nghĩa như thế, nên có bài tụng rằng:

Chư Phật, Chánh biến giác

Biết các hành vô thường

Và hữu vi biến hoại

Nên nói thọ đều khổ.

Nhưng vui hữu lậu khó thành, mà dễ hoại. Hành giả chán tai họa, quán hữu lậu đó là khổ, không do lạc thọ, là tánh khổ. Nghĩa là khổ dễ thành, tùy theo muốn bèn được, như tạm nín thở, sinh ra khổ thọ cùng cực, nhưng rất khó hoại, vì muốn khiến diệt, thì thường phải dụng công khổ nhọc, mà cũng còn nối tiếp nhau trụ. Niềm vui thì không đúng, dù phần nhiều thiết lập khổ nhọc, nhưng vẫn khó khiến chúng hiện ở trước và trụ lại

lâu. Cho nên, người tu hành ở trong lạc thọ, sinh nhàm chán cùng cực tai hại, quán chúng là khổ. Do đó thọ vui cũng thuộc khổ đế, nên không thể dùng lời nói trong Khế kinh: "Lúc sinh này khổ sinh, lúc diệt này khổ diệt", nên nhất định không bác bỏ tự tánh lạc thọ.

Lại, Khế kinh nói: "Đối với khổ cho là vui, gọi là điên đảo", nghĩa là cũng không trái nhau, hoàn toàn cho là vui, vì trở thành điên đảo, nghĩa là vui hữu lậu, về lý cũng gọi là khổ. Vì vui lúc sinh trụ, vì khổ khi hư hoại, nên tánh là thuộc về khổ hành vô thường. Hoàn toàn, nghĩa là vui sao không phải điên đảo.

Lại, các người ngu do năng lực của kiến thủ, bị lửa phiền não đốt cháy cùng khắp, trong hành hữu lậu, chấp đức vắng lặng, nên đối với khổ, chấp vui, thành tướng điên đảo v.v...

Nếu cho rằng tướng này, như tướng thường, ngã v.v.... Đối với hoàn toàn khổ, chấp vui thành đảo. Về lý cũng không đúng. Vì ngăn dứt uẩn sắc v.v... hoàn toàn là khổ.

Vì Khế kinh nói nên vì do đó, nên trước đây, ta đã thừa nhận hoàn toàn và phần tăng ích, đều bị gọi là điên đảo. Cho nên, không phải do đó, lý không có vui được thành.

Lại, Khế kinh nói: "Ông nên dùng khổ để quán lạc thọ", về lý, cũng không trái, tức do Khế kinh

này có vui được thành. Nghĩa là kinh này nói: Bí-sô các thầy nên dùng mũi tên độc để quán khổ thọ, nên dùng khổ để quán thọ lạc, nên dùng vô thường để quán không phải hai thọ. Nếu cho rằng ba thọ chỉ một tánh khổ. Đức Phật không nên khuyên quán sai khác. Vì đã khuyên quán riêng, nên biết tánh khác. Thể của khổ thọ trong đây không phải mũi tên độc, nhưng vì sự náo hại giống như mũi tên độc, nên khuyên quán khổ, giống như mũi tên độc.

Như thế, thể của lạc thọ không phải tánh khổ, vì là vui. Do sẽ biến đổi, hư hoại, mặc dù thể là vui, nhưng khuyên quán như khổ. Sau khi biến đổi, hư hoại thì sẽ khổ, như khi ném cái chén chưa rơi xuống đất, dù thể nó vẫn còn hoàn toàn mà đã nói là hoại, không phải khổ thọ, lạc thọ, cũng không phải tánh vô thường, là thọ. Do sẽ bị diệt, dù không phải tánh vô thường, mà khuyên quán như vô thường, sinh rồi, về sau sẽ diệt. Lại, vì tướng vô thường luôn theo đuổi, vì không phải hai thọ có thể dẫn dắt sự ngu si. Vì si, nên đối với nhiều kiếp đã hoại, chấp là thường trụ và ngã, ngã sở, vì muốn trái với kiến ngã, thường kia, nên khuyên dùng vô thường để quán không phải hai thọ. Nay, thấy rõ ràng ý kinh khuyên quán như thế là khiến cho ở pháp ba cõi khởi gia hạnh là nhiệm. Nghĩa là trước hết, dùng mũi tên độc quán về khổ thọ, tức khởi gia hạnh là nhiệm đối với pháp cõi Dục vì khổ thọ

trong cõi Dục nhiều. Kế nên dùng khổ để quán lạc thọ, nghĩa là đối với pháp cõi Sắc, khởi gia hạnh lìa nhiễm, vì trong cõi Sắc, lạc thọ là hơn, vì lạc là căn bản ưa thích sinh tử. Đối với lạc thọ, Đức Phật khuyên chúng ta quán là khổ, nhưng tự tánh các lạc thọ là vui vì công năng gồm thâu lợi ích, cũng được gọi khổ, vì là pháp vô thường biến đổi, hư hoại.

Khi quán là vui có khả năng bị ràng buộc, vì ưa thích pháp vui là căn bản của sinh tử. Khi quán là khổ, có công năng khiến cho giải thoát, vì nhàm chán pháp khổ, có công năng vượt qua sinh tử.

Đức Phật do quán khổ mà được giải thoát, nên ngài khuyên hữu tình nên quán vui là khổ. Về sau, nên dùng vô thường quán không phải hai thọ. Nghĩa là đối với pháp Vô sắc, khởi gia hạnh lìa nhiễm, vì thời gian sống lâu của Vô sắc rất lâu dài, nên e loại hữu tình sẽ chấp đó là thường. Vì thế, nên Phật khuyên quán vô thường như giả mượn dụng cụ trang sức.

Thế nên, biết Đức Phật khuyên quán như thế là vì muốn cho hữu tình đối với pháp ba cõi khởi gia hạnh lìa nhiễm, do vậy, không thể dẫn lời Phật khuyên ở đây để bác bỏ không có lạc thọ. Do đó, lạc thọ, quyết định ở trong sinh tử, thật có nguồn gốc không thể nghiêng động. Luận về bên cạnh đã rồi, nên lại biện luận phần chánh.

Như thế là đã nói trong bốn Thánh đế có bao

nhiều đế là thế tục?

Bao nhiêu đế là Thắng nghĩa?

Trong 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 mất mát.

Có thuyết nói: Hai đế, căn cứ giáo, có khác, nghĩa là các thuyết nói về Bồ-đặc-già-la, thành, vườn rừng v.v... tương ưng nói giáo, đều thuộc về thế tục. Ở đây, vì chỉ rõ thật nghĩa làm trước, không phải xuất phát từ lừa dối người khác, tác ý dẫn khởi, nên gọi là đế. Các hữu nói rộng về uẩn, xứ, giới v.v... tương ưng với ngôn giáo, đều thuộc về Thắng nghĩa. Đây vì giải thích thật tướng các pháp, phá trừ các tướng hữu tình nhất hợp v.v... là chủ thể giải thích chân lý, nên gọi là đế.

Giáo pháp bốn đế này, có công năng khiến hữu tình chứng lý chân thật, nên thuộc về Thắng nghĩa.

Trong đây, Thượng tọa bộ nói như thế này: Ba đế đều chung cả thế tục, thắng nghĩa, nghĩa là một khổ đế giả là thế tục, căn cứ ở vật thật, gọi là thắng nghĩa. Tập đế, đạo đế, so sánh lẽ ra cũng như thế, chỉ thể diệt đế vì không thể nói, nên đồng với các vô ký, không thể nói là có. Như Khế kinh nói: Nhân giả Khánh Hỷ! Xứ sáu xúc tận, ly, diệt, tĩnh, mất, có khác, không khác, đều không thể luận nói. Ông muốn luận nói chẳng? Cho đến nói rộng.

Nay, biết rõ tông nghĩa mà Thượng tọa bộ đã

nói, trái với tướng thể tục, thắng nghĩa đế.

Hai đế như thế, tướng chúng thể nào? Tụng rằng:

*Giác kia phá nên không
Tuệ phân tích cũng thế
Như thể tục, nước, bình
Khác đây, gọi thắng nghĩa.*

Luận nói: Các vật hòa hợp tùy theo đối tượng thích ứng với vật đó, gồm có hai thứ tánh loại sai khác:

1. Có thể lấy vật phá thành phần nhỏ.
2. Có thể dùng tuệ phân tích loại trừ pháp khác.

Nghĩa là tạm thời đối với các tụ sắc hòa hợp phá thành phần nhỏ thì cái biết (giác) về tụ ấy sẽ không còn, gọi là thể tục đế, cũng như chiếc bình v.v... Không phải khi đập vỡ chiếc bình v.v... thành ngói vụn v.v... lại có thể ở trong đồng ngói đó sinh ra cái biết về bình v.v... Có tụ hòa hợp dù vỡ tan thành nhiều mảnh vụn, nhưng cái biết kia chẳng phải không có, cũng như nước v.v... Nếu dùng thắng tuệ phân tích loại trừ pháp khác, cái biết kia mới không có. Cũng như thể tục đế, không phải khi nước v.v... bị tuệ phân tích, loại bỏ sắc v.v... lại có thể ở trong đó, sinh cái biết về nước v.v... Đối với vật thể kia, khi chưa phá vỡ, phân tích, dùng danh tướng thể gian thiết lập, vì thể gian kia thiết lập có, nên gọi là thể tục. Căn cứ lý thể tục, nói là có bình

v.v... là thật chứ không phải giả, gọi thể tục đế. Vì như lý thể tục, nói là có. Nếu vật khác với đây gọi thắng nghĩa đế. Nghĩa là vật kia tuy bị tan vỡ, nhưng cái biết về vật ấy không là không có và tuệ phân tích loại trừ các pháp còn lại, cái biết vật kia vẫn có; gọi đó là Thắng nghĩa đế. Cũng như sắc v.v... vật thể như sắc v.v... được nghiền nát thành nhiều phần nhỏ, phá nhỏ dần cho đến cực vi. Hoặc dùng thắng tuệ phân tích loại trừ vị v.v... thì cái biết sắc v.v... kia như vốn thường tồn tại. Thọ v.v.... cũng như thế, nhưng không phải sắc pháp, vì không có phần tế, nên không thể nghiền nát vật thể kia, dùng làm phần tế, cho đến cực vi. Nhưng có thể dùng tuệ phân tích đến sát-na. Hoặc có thể phân tích, loại trừ pháp tướng v.v... khác, thì cái biết thọ v.v... kia như vốn thường tồn tại. Vì có chân thật này, nên gọi là Thắng nghĩa, vì thể của nó tất cả thời gian thường có. Căn cứ ở lý Thắng nghĩa, nói là có sắc v.v... là thật, không phải giả, gọi Thắng nghĩa đế. Vì như lý Thắng nghĩa, nói là có.

Do tông nghĩa mà Thượng tọa bộ kia đã nói, trái với tướng hai đế đã lập ở đây, vì thể không đúng với chánh lý.

Vả lại, Thượng tọa bộ kia nói, nghĩa là một khổ đế giả là thể tục, đặc biệt 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 xả biết khổ, dùng phân tích cho đến

sát-na cực vi, vì mỗi sát-na thường hợp với tướng khổ.

Sao có thể biện luận, như bình, nước v.v...?

Đối với vật thể, đối tượng nương tựa khi chưa đập vỡ, phân tích thì giả lập có, được gọi là thể tục đế. Lại, như giới, pháp xúc, khổ đế lẽ ra cũng như thế. Nghĩa là Thượng tọa bộ kia gọi uẩn chỉ thể tục. Vật thật đối tượng nương tựa mới là thắng nghĩa, xứ cũng vậy, giới chỉ Thắng nghĩa. Há không là giới pháp xúc cũng dựa vào nhiều mà lập một, về lý nên như uẩn là thể tục có nương tựa vật thật mới là Thắng nghĩa, thì phải thừa nhận thể của giới gồm hai thứ: vừa là thể tục, vừa là thắng nghĩa. Nếu cho rằng hai giới ở vào thời gian đập vỡ, phân tích vật thể, vì tướng giới không bỏ, nên chỉ thắng nghĩa, không phải như uẩn, xứ, là nhóm, là môn. Ngay khi đập vỡ, phân tích vật thể, bỏ nghĩa môn nhóm, thể thì khổ đế, so sánh lẽ ra cũng thế, vì khi đập vỡ, phân tích vật thể, vẫn không bỏ tướng chúng.

Lại, Thượng tọa bộ kia tự nói về tướng của hai đế: Nếu lập ra nhiều vật là có, gọi là thể tục, chỉ lập đối với một vật là có, gọi là Thắng nghĩa. Lại, phân biệt tế khi pháp đã được gọi, ấy là mất tên gốc, gọi là thể tục. Nếu phân biệt tế khi pháp đã được gọi, không mất đi tên gốc, thì gọi là thắng nghĩa.

Đối với thuyết đã nói kia, Và lại căn cứ ở môn đầu, hai giới pháp xúc, nên thành giả có, vì không

phải chỉ thiết lập là có đối với một vật thể. Do đó, kia nên nói như thế này: Chỉ đối với nhiều vật, nêu đặt là có, gọi là thể tục, cũng đối với một vật, thiết lập là có, gọi là Thắng nghĩa.

Như thế, có thể nói hai giới có thật, bèn với thuyết khô đế là nghĩa thể tục, trái với không phải chỉ đối với nhiều vật lập là có. Vì sao? Vì đối với nhiều vật, một vật đều lập có, như vì giới, pháp, xúc, nên căn cứ môn thứ hai cũng trái với thuyết kia. Khô đế đều là nghĩa có của thể tục, nghĩa là khi phân biệt tế tự thể của khô đế, không mất tên gốc, như giới pháp xúc, nên biết Thượng tọa bộ ở trong nghĩa đế, đã nói, đã viết nói, không xem trước, sau. Các đệ tử của Thượng tọa bộ đã phỉ sau, quên trước, xem xét lại văn trước, văn sau thấy sai lầm! Vì pháp được lập (luận cứ) này trước, sau trái nhau, lẽ ra phải so sánh, tìm kiếm, gạn hỏi tập đế, đạo đế.

Lại, thuyết kia nói: Chỉ có tự thể của diệt đế, vì không thể nói, nên đồng với các vô ký, không thể nói có. Về lý cũng không đúng.

Đã thế, lẽ ra thành thể tục hữu, nghĩa là như Phật nói: Sau Như Lai diệt độ là có hay không.

Mạng và thân là một, là khác v.v... các việc vô ký tất cả đều thuộc về thể tục có do Như Lai v.v.... và các pháp như sắc v.v.... chẳng phải tức chẳng phải lìa là thể tục hữu Diệt đế đã đồng với pháp sắc

kia, nên thuộc về thể tục hữu, nghĩa là như bình v.v... và các vật thể như sắc v.v... không phải tức, không phải là, là có của thể tục.

Lại nói: Căn cứ uẩn lập ra hữu tình. Thừa nhận các hữu tình vì có thể tục, biết Như Lai bình đẳng thuộc về có của thể tục. diệt để lẽ ra cũng thể vì đều không thể ghi nhận. Nhưng không thể cho rằng lý Niết- bàn tục có, phi tục có, như ở trước đã nói.

Thế nên, không thể nhất định nói Niết-bàn đồng với sự vô ký, với thể không thật có thật, mà quyết định lẽ ra phải 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 rõ ràng?

Há không là văn sau cũng ghi nhận rõ ràng, cho đến có sáu xứ, có thể có các hí luận. Sáu xứ đã diệt, là dứt bật các hí luận.

Đức Bạc-già-phạm nói: Diệt này là Niết-bàn. Do đó chúng biết là các hí luận, chắc chắn có riêng diệt không có hí luận.

Tuy nhiên, Khánh Hỷ kia không hỏi rằng: Xứ sáu xứ diệt là có hay không, và cũng không đáp nghĩa là có, hay không chỉ hỏi thể này: Diệt và sáu xứ là có khác, hay không khác? Thế nên, đáp: Đây không có hí luận. Nếu cho rằng thể của diệt giả, thật đều không, thì chẳng lẽ không nhất định, nên đáp: Không khác. Vì sao? Vì cuối cùng không có.

Vì căn cứ lý, đều nên nói như thế không có phần ít pháp rốt ráo, không có, thì chẳng thể nhất định nói có khác, không khác, cũng khác, cũng không khác, và không thật có khác, không phải không khác, mà nên nói: Việc này chắc chắn không có khác. Nhưng Xá-lợi-tử không nói như thế, nên biết diệt kia không phải rốt ráo không có, cũng không thể nói là thế tục có, vì không có đối tượng nương tựa, nên như trước đã nói, nên biết diệt để chỉ Thắng nghĩa có, là hai đế, trong các Thánh giáo, không chấp nhận nói cái có thứ ba.

Nếu vậy, vì sao nói là không thể biện luận. Về lý, chỉ nên nói đây là nhất định có khác, cũng không có lỗi. Nói: Không thể biện luận để chỉ rõ không nên tìm kiếm, gạn hỏi nghĩa, tức pháp này có nghĩa khác đã thành rõ ràng, không nên ở trong đó, lại gạn hỏi nữa. Vì sáu xứ xúc có các hí luận, sáu xứ dứt hẳn các hí luận. Đấng Bạc-già-phạm nói: Đây là nghĩa Niết-bàn, tức đã chứng tỏ thành có diệt đế riêng.

Lại, Khế kinh nói giới diệt là có. Do việc như vậy v.v..., vì thế không nên hỏi lại. Hoặc chứng tỏ, vì Khánh hỷ đặt ra câu hỏi không có đầu mối. Dùng lời nói này để ngăn dứt câu hỏi của Khánh Hỷ kia, nghĩa là các đệ tử quy y theo Đức Thế Tôn, tinh tấn, siêng năng tu các phạm hạnh trong thời gian dài, rốt ráo chỉ vì chứng đắc Niết-bàn, không nên nay, lại nghi vấn. Hoặc Khánh Hỷ kia tầm tư thế

này: Sáu xứ đã không có, diệt dựa vào đâu mà lập? Nếu có sáu xứ, thì nghĩa diệt lẽ ra không có, nên nhờ lời nói ấy để bày tỏ việc khó này.

Do đó, nên đáp: "Vấn đề này không thể bàn luận", vì trong Niết-bàn, dứt hẳn hí luận. Hoặc lẽ ra là phương tiện cầu riêng kinh này. Nói không thể bàn luận tức có ý nghĩa, về lý, tất nhiên không thể nhất định chấp Niết-bàn tự thể là không, đồng với sự vô ký. Do đó, chúng ta đối với lời nói của Thượng tọa bộ, nhất định không tin, dựa vào để sanh lỗi lầm. Thượng tọa bộ kia phải thừa nhận Niết-bàn tịch diệt, thuận theo một đế trong hai đế, nhưng tông của ta nói bốn đế đều thắng nghĩa. Các thể tục đế căn cứ lý thắng nghĩa, tự thể của thể tục là có, là không. Nếu nói là có, đế lẽ ra chỉ một, nếu nói là không, đế lẽ ra không có điều này nên quyết định nói là có, vì Tôn giả Thế hữu nói: Ngôn không có đảo, chỉ rõ danh, nghĩa là thể tục đế, danh này làm rõ nghĩa là Thắng nghĩa đế, danh là vật thật, như trước đã nói.

Há không là đã nói đế, nên chỉ một? Về lý thật sự lẽ ra như thế. Vì sao? Vì không phải Thắng nghĩa không, có thể gọi là đế. Đã thế thì sao lập hai đế?

Tức trong Thắng nghĩa, căn cứ một ít lý riêng, lập làm thể tục, không phải do thể khác. Sở dĩ như thế, vì danh là chỗ dựa của nói vì tùy theo tánh truyền khắp tình thể tục, căn cứ vào nghĩa như đây,

nên nói thế này: Các thể tục này, tất nhiên là Thắng nghĩa. Có Thắng nghĩa này mà không phải thể tục, nghĩa là chỉ trừ danh còn lại là nghĩa thật có, tức dựa vào thắng nghĩa trong nghĩa có ấy. Căn cứ phần ít, về lý, gọi là thể tục đế. Căn cứ một ít lý riêng, gọi là thắng nghĩa đế, nghĩa là không có phân biệt tướng chung đã nhận lấy. Tướng nhất hợp, về lý gọi là thể tục đế. Nếu có phân biệt tướng riêng đã nhận lấy, thì hoặc loại, hoặc vật, gọi thắng nghĩa đế. Như ở trong một thể sự hữu lậu nhận lấy nghĩa quả, thì gọi là khổ đế, nhận lấy nghĩa Nhân, thì gọi là tập đế. Hoặc như một thể pháp tâm, tâm sở, có đủ tánh sáu nhân và bốn duyên, nhưng căn cứ nghĩa này, gọi là nhân Tương ưng, không phải do đó gọi là câu hữu v.v...

Do lý như thế, đối với thuyết mà đáng Đại Tiên đã nói, không có trái bỏ trong đế, như nói: Một đế, không còn có đế thứ hai. Các loại sinh vượt hơn ở trong đó không có tranh cãi. Có, là khác với loại đế, vì thường hiện rõ. Ta nhất định nói người kia không phải Sa-môn chân thật. Nghĩa là có các ngoại đạo ở thế gian, học cùng cực các luận, kiến vẫn chưa quyết định đến trong Phật pháp, nghe nói hai đế, cho cũng không nhất định, lại còn sinh nghi gấp bội. Đức Thế Tôn vì khiến cho được hiểu một cách quyết định, xót thương vì nói một đế bình đẳng. Lời nói một đế này, chỉ rõ chung nghĩa đế Thánh giáo đã nói, không có lời nói thứ hai là quyết

định xem xét lại, chứng tỏ để chỉ một.

Sao nói là một để? Nên kể lại nói: Nghĩa là các loại sinh vượt hơn, ở trong đó không có sự tranh cãi. Nói "sinh vượt hơn" là biểu thị hữu tình của pháp nội đã thấy dấu vết để. Nói ở trong đó, nghĩa là chỉ rõ Thắng nghĩa đế, tức bốn Thánh đế. Hữu tình kia đối với tất cả đế này không có nghi. Do đó, nên nói ở trong đó không có tranh cãi. Đây là khéo thuận với Hiếp Tôn giả nói: Chỉ trong Thánh giáo mới có khổ Thánh đế, giáo khác không có, cho đến nói rộng. Đức Thế Tôn cũng nói: Chỉ có một đạo, không còn có đạo khác có thể được thanh tịnh.

Lại nói: Rốt ráo chỉ một không có khác nhưng các thế tục dựa vào lý thắng nghĩa? Có tự thể của thế tục cũng không có tranh cãi, vì người kiến đế, đối với phương côi các thế gian, ngôn từ không chấp chặt, nghĩa là người kiến đế kia đã thấu đạt các danh như thế, thuận theo ý thế tục, giả lập chuyển biến thuộc về một phần thủ uẩn, trong đó đâu có gì tranh cãi?! Nói "có là khác với để, thường hiện bày rõ. Nói có, là chỉ rõ có các ngoại đạo. Tiếng "cho" là chỉ rõ vọng tâm của họ, nghĩa là vì ngoại đạo kia đã chấp tướng để có trái, mà giả dối cho rằng vì ta lập đế này. Nói thường tự biểu thị là thuộc về Thắng nghĩa., Tiếng "khác với để" chỉ rõ trái với nghĩa đế, nghĩa là nghĩa của các Thánh đế, không trái với khô. Vô thường chân thật chẳng phải không là vô thường diệt. Chân tịch tĩnh chẳng

phải không tịch tĩnh. Để mà ngoại đạo kia đã lập, trái với đây, vì trái với nghĩa đế, nên nói khác với đế.

Vì biểu thị nghĩa nhân, lại nói tiếng "vì", nghĩa là chỉ trong Phật pháp, mới có Thánh đế chân thật. Vì chúng nói khác với đế, nên biết là ngoại đạo, vì nói trái với nghĩa Thánh đế, nên không phải Sa-môn Chân thật, chắc chắn là thuộc về ngoại đạo.

Do đó, văn sau lại nói: Ta nhất định nói ngoại đạo kia không phải là Sa-môn chân thật. Vì chúng nói khác với chân Thánh đế, nên là ngoại đạo, không phải Sa-môn chân thật. Như nói: Bí-sô! Có các người bỏ khổ đế mà ta đã nói, lập khổ đế riêng. Khổ đế này chỉ có lời nói, cho đến nói rộng. Nói "biểu thị" là chỉ cho các ngoại đạo, giữ làm chấp của mình, tuyên bày tùy thích trao cho người khác, dùng văn từ giả dối, nhằm tăng ích nghĩa thật. Nói "thường" vì biểu thị thường khởi đầu mỗi khác lạ, ban phát riêng lẻ, tuyên nói để lý mà họ đã chấp. Điều này chứng tỏ, ngoại đạo chưa chứng thắng nghĩa, vì lời lẽ họ nói không quyết định. Do đó nên nói họ không phải Sa-môn chân thật. Vì thế, Đức Phật là tiếng gầm sư tử chân chánh trong chúng. Luận người khác không có Phạm chí, Sa-môn.

Thông thường đã tự xưng trống rỗng, không có nghĩa thật, vì thế tục đế, cũng thuộc thắng nghĩa, không trái với một đế mà Đại sư đã nói, do nghĩa này vì Bà-la-môn. Nói Bà-la-môn chân thật, tất

nhiên có đủ ba đế.

Nói không sát hại tất cả hữu tình, là đế không phải giả dối, gọi đế đệ nhất. Nói các pháp tập, đều là pháp diệt. Đế này không phải giả dối gọi là đế thứ hai. Nói ngã, ngã sở, không có ở vật nào? Là đế không phải giả dối, gọi là đế thứ ba. Do các Bà-la-môn của thời đại trước, nói là người tu hành chân thật có ba thứ đế.

Nói vâng mạng, thờ cúng, lễ sát sinh làm pháp, là đế không phải giả dối, gọi là đế thứ nhất. Nói đã làm tác, đều được quả thường, là đế, không phải giả dối, gọi là đế thứ hai.

Nói thân v.v... của mình thuộc trời tự tại, là đế không phải giả dối, gọi đế thứ ba. Nghĩa là các Bà-la-môn của thời đại ở trước, lập ra ba thứ này, lừa dối người cầu giải thoát, dựa vào ba thứ này thực hành, rốt không, không đạt được gì.

Đức Phật vì ngăn dứt ngoại đạo kia, như thứ lớp nói ba. Do các thế gian mê mờ, không thể lựa chọn phân biệt các thuyết kia là phải hay trái, tin Minh luận Bà-la-môn đã truyền, cho rằng ba thứ này là đế, không phải giả dối, rồi bị che lấp, chấp chặt tu hành đều đọa vào đường ác. Đức Thế Tôn thương xót, mà chê trách những lời nói của họ là giả dối tự khen là mình đã lập ba thứ, gọi là đế.

Nay, xét rõ ba đế, nên biết:

Khởi đạo gia hạnh trước của ba môn giải thoát.

Nghĩa là thứ nhất: Không duyên hữu tình.

Thứ hai là vô nguyên duyên khởi tận.

Thứ ba là vô tướng, duyên với tướng không. Vì ở vật nào gọi là tướng.

Hoặc tức là khởi ba môn giải thoát. Hoặc biểu thị gia hạnh địa Hữu học, Vô học.

Có thuyết nói: Ba thứ này vì biểu thị ba uẩn.

Ba đế như thế, tùy theo đối tượng thích ứng với ba môn giải thoát kia, thuộc về ba Thánh đế. Do đó, nhất định biết thuộc về tầng nghĩa của ba đế như thế.

Nói Thánh đế: để phân biệt với đế khác, nên nói là lời bậc Thánh, nghĩa là tự tướng của tất cả pháp không phải giả dối, cũng được gọi là đế. Tuy nhiên, trở thành tánh Thánh, không do biết rõ cảnh tự tướng của duyên kia, có trí sinh, vì không có năng lực có thể khiến nhập Kiến đạo, mà đối với tự tướng của pháp được khéo léo rồi, có riêng đối tượng giác, mới thành tánh Thánh. Đế của đối tượng giác này là các bậc Thánh, đồng ý thừa nhận, nên gọi là Thánh đế. Tướng chung của các pháp, gọi là đối tượng giác này, nghĩa là vì biết rõ tướng khổ v.v... của thủ uẩn, biết rõ tướng nhân v.v... của pháp năng sinh, giác biết tướng diệt, tịch diệt v.v... của nhân, biết rõ tướng đạo phương tiện diệt v.v... nên mới được thành Thánh, pháp khác thì không đúng. Không thể nói, vì trị năm bộ, nên Thánh đế,

đối tượng giác, lẽ ra có năm thứ, tức do tu tập duyên đạo bốn đế, vì trị Tu đạo đoạn khi tăng dần.

Tự thể chung của bốn Thánh đế này thế nào?

Tất cả hữu vi và các trạch diệt, vì là cảnh làm phiền não đạo Thánh này, nên tánh nhân, quả nhiễm, tịnh có sai khác. Vì không, phi trạch diệt có tự thể, vì cảnh của chánh kiến, nên cũng là thuộc về đế, nhưng vì không phải cảnh làm phiền não Thánh đạo, nên cũng không phải tánh nhân quả nhiễm tịnh, cũng không phải cảnh của đối tượng hành ưa chán, không phải giác ngộ kia được thành Thánh, nên không dự vào Thánh đế trong đây.

Vì sao phiền não không duyên hai pháp kia sinh?

Vì hai pháp không, phi trạch diệt kia, là vô lậu, nên không thể trái bỏ pháp hữu lậu, nghĩa là ái chỉ duyên hữu lậu làm cảnh, vì ưa thích pháp vô lậu, trái với các hữu, nên không gọi ái là dục của pháp thiện. Nếu cảnh rất có công năng thuận sinh tham ái thì cảnh này khắp là sở duyên của phiền não. Do ái sở duyên bèn đối với diệt kia và đạo diệt không muốn nghi ngờ, chê bai, không phi trạch diệt, trái với điều này, nên nhất định không phải là cảnh giới phiền não.

Há không là các luận sư phái Thí dụ v.v... đối với hai pháp này duyên phiền não kia cũng sinh không muốn ngờ vực, chê bai, sao lại nói duyên

với các phiền não kia không sinh? Không phải duyên với chúng sinh vô trí, nghi, kiến, chương ngại chúng diệt khổ và đạo diệt khổ. Như duyên khổ v.v... thành tánh nhiễm ô, như A-la-hán đối với đường đi v.v..., cũng có vô trí, nghi, chê bai hiện hành.

Há có thể nói bị phiền não làm nhiễm ô? Thế nên, đều là tánh không nhiễm ô.

Do đó, mà nói không duyên với phiền não kia.

Có thuyết nói: Chẳng phải chê bai Không, phi trách diệt, chỉ thuyết tên của nó mà không duyên theo thể của nó. Hai pháp này chỉ là cảnh giới tục trí, thiện đối với đế khổ v.v... đâu không cũng như thế, thế nên biết thuyết trước không có lỗi.

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 59

Phẩm 6: NÓI VỀ HIỀN THÁNH (PHẦN 3)

Nay, nên tư duy, lựa chọn: Người tìm cầu kiến giả chân thật trong Thánh để đầu tiên tu hạnh gì? Trong nghiệp địa ban đầu tìm cầu Thánh để, tập thực hành nghi thức thật nhiều rộng. Người muốn hiểu biết khắp, phải ở trong chúng Thánh, tập hợp xem xét, thực hành tìm kiếm trong các luận. Tóm lại, người bắt đầu tu hành thì phải đối với giải thoát, đầy đủ ý sâu xa, ưa quán đức Niết-bàn, trái với lỗi sinh tử. Trước nhất, phải vận dụng phương tiện gần gũi bạn lành, vì bạn lành có khả năng làm gốc cho các hạnh, với sức nghe v.v... đầy đủ được gọi là bạn lành. Thí như thầy thuốc chữa bệnh. Trước hết, xem xét, quan sát các người có bệnh: bản tánh gì? Biến chứng ra sao? Mức độ thể nào? Có thể lực gì? Chỗ nào? Thời gian nào? Tập thành tánh gì? Chí nào? Lỗi nào? Pháp nào bị tùy theo? Ăn thức ăn gì? Trụ nghiệp nào? Phần vị nào?

Người bệnh kia từ trước đến nay, đã quen uống thuốc gì? Kể là, xem tánh chất đặc trị của các vị

thuốc, tùy theo vị nào thích ứng với chứng bệnh mà cho uống, làm cho nóng, cho béo. Hoặc cho uống thuốc để đẩy lùi các bệnh. Phàm công trao cho thuốc không vô ích. Bậc Tôn kính đầy đủ bi trí cũng giống như thế, trước phải quán sát bệnh nặng, phiền não bị ép ngặt. Đầu tiên, muốn tập nghiệp các chúng đệ tử, thì phải biết rõ bản tánh của chúng là gì? Vì hành vi tham ư? Nói rộng, cho đến là hạnh xen lẫn ư? Đổi thay khác như thế nào? Cái gì khiến cho chúng đổi thay? Vì trải qua trụ lâu hay tạm thời như thế ư? khiến trái với bản tánh, có đức gì ư? Mức độ ra sao? Vì cầu sự vinh hiển ở đời hay vì mong cầu được công đức vững chắc xuất thế? Có thể lực gì? Thân đã dựa vào thế lực đó? Vì chịu đựng khó nhọc một cách rất vững chắc, nếu ở một mình, chỗ vắng lặng, chuyên tinh tấn thọ lãnh, thực hành, công đức hạnh đầu đà vì rất mềm mỏng. Vì ở chỗ nào có? Ở chỗ này đức này mất. Chỗ sinh cũng vì thuận sinh các thứ được, mất, nên về lý, phải quán sát xem vào thời gian nào có? Ở thời gian này ưa vui, vào thời gian này cũng thuận với tâm sinh ưa thích, nên về mặt lý, phải quán sát. Hoặc vị thành thực của căn, gọi là đúng thời tập gì thành tánh? Kia từ trước đến nay, đã quen tập đức gì? Nay thành tánh này. Có chí tánh gì? Là tánh yếu hèn, thấp kém hay tánh kiên cường, mạnh mẽ, chịu đựng ở chỗ nhàn tản, hay vì sự khổ nhọc hay vì rất mạnh mẽ có thể chịu đựng khó nhọc gánh

vác việc lớn.

Có lỗi gì? Là tăng thượng mạn? Hay bị lỗi kéo do lời nói của người? Vì tâm tứ nhiều hay vì tánh ngu si, mờ tối? Là thường nói lời cong vạy, dua nịnh, hay tánh thô tháo nhiều loạn? Là vì tham cung kính, hầu hạ, hay vì ưa thích lợi dưỡng? Là nhiều kiến giải bất chánh hay nhiều mê hoặc, ngờ vực? Pháp nào bị tùy theo hay phiền não nào? Đã theo đuổi vững chắc, có thể nào bị lay động không?

Chúng đệ tử kia nên ăn gì thuận ích cho thân? Vì thân nhờ vào ăn mà tồn tại, nên cần phải quán sát. Chúng đệ tử kia có nghiệp gì trước làm, khiến thuận với trước mà tu, nên cần phải quán sát xem trụ ở phần vị nào? Công đức, lỗi lầm tùy theo địa vị, tuổi tác khác nhau, nên phải quán sát đệ tử kia thích nghi mà trao cho.

Những gì là thuốc pháp vì nên bỏ hay để lại? Vì nên quở mắng, đuổi đi? Hay là vì đáng lý phải khen, khích lệ, hay vì nên răn dạy, chỉ bày?

Kế là, nên quán sát các môn đối trị, tùy theo đối tượng thích ứng với pháp đối trị đó, trao cho học, đều giúp cho đạt được lợi ích, không luống uổng.

Do đó, trong Khế kinh Đức Thế Tôn nói: Gần gũi bạn lành, gọi là hoàn toàn phạm hạnh. Hành giả đã vì nói chánh pháp, bạn lành gìn giữ, nên tu hạnh gì? Tụng rằng:

Sắp hướng đạo kiến đế Nên trụ giới, siêng tu

Do văn, tư, tu thành

Danh-Nghĩa-Cảnh đều có.

Luận nói: Đối với người có phát tâm, sẽ hướng về kiến đế, nên trước an trụ Thi la thanh tịnh. Sau đó, siêng tu do nghe mà thành v.v... nên Đức Thế Tôn nói: Nương Thi la, có khả năng siêng tu tập trong hai pháp. Nghĩa là trước hết, an trụ vào giới thanh tịnh rồi, thường gần gũi các sư Du già. Thuận theo sư Du già truyền trao, răn bảo, tinh tấn, siêng năng, nhiếp thọ thuận với kiến đế, lắng nghe. Nghe rồi, siêng năng cầu nghĩa pháp đã nghe, khiến cho lời răn dạy của thầy sinh tuệ tăng dần vượt hơn, sáng suốt dần, cho đến thuần thực. Không phải chỉ ở đây, sinh tâm vui đủ, còn đối với nghĩa pháp, tự chuyên tư duy, lựa chọn.

Như thế, quyết định như thế, tuệ sinh, tự tư duy làm nhân quyết định tuệ sinh rồi, hay siêng năng, tu tập các tu hai đối trị: Tự tướng, và cộng tướng của các phiền não v.v...

Nay, nghĩa lược nhiếp trong đây, là người tu hành, trụ giới, siêng tu, dựa vào Văn tuệ (do nghe thành), khởi Tư tuệ (do suy nghĩ thành) dựa vào Tư tuệ phát khởi Tu tuệ (do tu thành).

Tướng trạng sai khác của ba tuệ này ra sao?

Như thứ lớp duyên danh, nghĩa, cảnh đều cùng có. Về lý thật ra, ba tuệ thành mãn, tất cả đều chỉ duyên nghĩa làm cảnh, lúc ấy khó tách biệt ba tuệ.

Cho nên nay tạm căn cứ ở vị gia hạnh nói Văn, Tư, Tu duyên danh, nghĩa đều cùng có, không phải chỉ duyên theo danh, cảnh mà có quyết định tuệ sinh. Văn tuệ không chỉ duyên theo cảnh, danh, nhưng vì tùy theo danh, cú, văn, thân mà sư đã nói, nên đối với sự sai khác của nghĩa, có tuệ quyết định sinh. Tuệ này gọi là Văn tuệ do nghe mà được thành.

Căn cứ nhập phương tiện nói, chỉ duyên văn tuệ nghe thành rồi, vì biết nghĩa riêng biệt. Lại, thêm tinh tấn, siêng năng, tự xem xét, tư duy, lựa chọn, vì muốn khiến tư duy lựa chọn không mê lầm. Lại nhớ đến danh cú văn thân mà thầy đã dạy, từ đó về sau sinh tuệ quyết định với các nghĩa sai khác gọi là do tư duy tạo thành. Khi gia hạnh này do sức tư duy nghĩa dẫn nghĩ đến danh, nên nói duyên theo cảnh đều cùng có, tư tuệ đã thành rồi, đẳng dẫn hiện tiền, không đợi danh, ngôn, chứng nghĩa sai khác. Tuệ quyết định này gọi tu tạo thành.

Các sư Du già lập dụ trong đây: Như người vẽ tranh năm màu. Khi tập vẽ tranh năm màu, đầu tiên, kính nhận bức vẽ gốc từ họa sẽ xem xét, ngắm nhìn kỹ tướng mạo gần giống với bức vẽ gốc, bắt chước học, thường xóa, thường tập, cho đến thật quen thuộc. Sau đó, lật lại (che) bức họa gốc, thường tư duy, thường tu tập, sao cho bức tập vẽ không sai. Lại so sánh bức tranh tập vẽ với bức họa gốc, khiến bức họa do mình vẽ bằng, hoặc thêm

đôi chút nét vẽ. Không đúng, thì sự tập vẽ không có lý tăng tiến.

Do đó, thời gian sau, tác phẩm vẽ càng vượt hơn. Không nhọc công nhìn bức hoạ gốc, mà tùy ý muốn của mình đều thành. Tập pháp ba tuệ, nên biết cũng thế.

Sư Tỳ-bà-sa lại lập dụ riêng. Như có một thứ bơi lội, lặn sâu, và nhanh dưới nước. Người chưa từng học lội, không thể rời khỏi bờ và phao bơi. Người từng học lội mà chưa thành thạo, có thể tạm bỏ, cách không xa, sợ bị chìm, lại bơi trở vào bờ, hoặc giữ chặt chân vào chỗ dựa (phao). Người từng học bơi giỏi, có thể bơi không mệt nhọc, không màng đến bờ, chỗ nương tựa. Mặc dù lặn lội ở chỗ thật sâu, nơi có dòng nước xoáy, mạnh đầy sự hiểm nạn, vẫn có khả năng thoát khỏi chìm đắm, mà tự tại bơi qua bờ.

Như thế, nên biết ba tuệ khác nhau.

Kinh chủ cho rằng tư tuệ này không thành, vì tư tuệ này đã chung duyên danh, duyên nghĩa, như thứ lớp, phải do văn tu tạo thành.

Nay, xét rõ ba tướng không có vượt qua khác, nghĩa là người tu hành dựa vào nghe chí giáo, sinh tuệ thù thắng gọi là văn tạo thành. Dựa vào tư duy chánh lý, sinh tuệ thù thắng, gọi là tư tạo thành.

Dựa vào tu đẳng trì, sinh tuệ thù thắng, gọi là tu tạo thành.

Kinh chủ kia, vì chưa thấu suốt ý của Tỳ-bà-sa, nên mới nói lời ấy: Tuy nhiên, Tỳ-bà-sa nói về ba tướng với ý riêng không đúng, nghĩa là nếu khi có tuệ ở gia hạnh, do sức duyên danh, dẫn sinh hiểu nghĩa. Tuệ được dẫn ở đây, gọi văn tạo thành. Nếu lúc gia hạnh, do năng lực tư duy nghĩa, dẫn nghĩ đến danh mà hiểu. Từ đó, về sau, sinh tuệ quyết định, gọi là tư tạo thành. Nếu không đối đãi danh, chỉ quán ở nghĩa, khởi tuệ chứng nội, gọi tu tạo thành. Như tông Tỳ-bà-sa kia nói về ba tuệ này, mặc dù đều là tướng quyết định không có sai khác, nhưng căn cứ ở đẳng trì chánh lý, chí giáo làm nhân, không đồng, ba tướng có khác.

Như thế, khi tông ta đã nói ba tuệ này thành, duyên nghĩa tướng dù không có khác, nhưng căn cứ duyên danh, duyên câu, duyên nghĩa, vì gia hạnh riêng, nên ba tướng có riêng biệt. Và lại, tư tạo thành là tư duy chánh lý, sinh tuệ quyết định làm gia hạnh này, với thế lực kiên cường, không có sai lầm.

Lại nghĩ đến danh, cú, văn thân, lời dạy bảo của thầy, là giúp đỡ gia hạnh cho tư tạo thành.

Căn cứ ở gia hạnh để nói duyên chung danh, nghĩa không phải vị thành mãn, cũng có tự thể duyên chung. Thế nên, ở vị sinh của ba tuệ quyết định, dù đều duyên nghĩa, tướng không có sai khác, nhưng vì trong gia hạnh có sai khác. Phái Tỳ-bà-sa căn cứ gia hạnh, mà phân biệt rõ.

Đã vậy, tư tuệ chẳng phải không thành. Người ở nơi vắng vẻ, nói văn tạo thành vị tuệ hiện ở trước, khinh an, ánh sáng chưa hiện khắp chỗ dựa, cũng không trụ vững chắc. Ở vị tư tuệ hành, khinh an, ánh sáng chưa biến khắp chỗ dựa, được chút ít trụ vững. Ở vị tu hành tuệ, do sức định đã dẫn đại chủng thù thắng, ở khắp trong thân bèn có khinh an, ánh sáng thù thắng đầy khắp trong thân, nối tiếp nhau, trụ vững chắc. Do đó, hành giả ở vị này, với chỗ nương tựa cực kỳ khinh an, dung mạo xán lạn, tươi, nhuận đặc biệt khác thường. Tướng của ba tuệ sai khác như thế vị bất định khác cũng có ánh sáng, nhưng không phải đều thuộc về văn tuệ, tư tuệ. Hai tuệ trong đây, gọi là tạo thành: nghĩa là nhờ sức nghe, tư duy sinh tuệ. Tu tuệ thứ ba, gọi là tạo thành tức nghĩa dùng tu làm tự tánh. Như nói: Mạng sống, do ăn, của báu mà thành. Các hữu, tình muốn đối với tu tinh tấn, học siêng năng, làm sao được thanh tịnh thân khí, khiến tu chóng thành? Tụng rằng:

*Cùng thân, tâm xa là
Không chẳng đủ dục lớn
Là đã được, chưa được
Cầu nhiều gọi chỗ không
Trị trái nhau ba cõi
Tánh Vô lậu, vô tham
Bốn Thánh chủng cũng vậy
Ba trước chỉ vui đủ*

*Ba sinh đủ nghiệp sau
 Vì trị bốn ái sinh
 Sự dục ngã, ngã sở
 Tam dức, trừ bỏ hẳn.*

Luận nói: Thân khí thanh tịnh, lược do ba nhân. Ba nhân là:

1. Thân, tâm xa lìa.
2. Vui đủ, ít muốn.
3. Trụ bốn Thánh chủng.

Nghĩa là nếu người muốn sao cho tu chóng thành, thì phải trước tinh tấn, siêng năng, tinh luyện thân khí (thân). Muốn cho thân khí được thanh tịnh thì trước hết tu tập thân, tâm xa lìa.

Thân xa lìa. Là xa lánh bạn ác, tâm xa lìa là lìa tâm ác. Do thân, tâm lìa tâm, bạn ác nên thân khí thanh tịnh, tâm dễ được định. Hai thân tâm này do đâu được dễ thành?

Do vui đủ, ít muốn những thứ như y phục v.v... Nói vui đủ (biết đủ). Nghĩa là không có gì không vui đủ. Ít muốn nghĩa là không ham muốn nhiều. Các người mong cầu nhiều vật dụng trợ giúp cho sự sống; ban ngày, giao du với bạn xấu; đêm đến, khởi tâm tứ ác. Do đó, không sao khiến cho tâm đạt được chỗ định.

Hai thứ "không có" khác biệt thế nào?

Nghĩa là đối với y phục v.v... đẹp, nhiều đã được, tiếc không được đẹp hơn, nhiều hơn nữa...

Đây muốn nói lên nghĩa bằng nhau, vượt hơn gấp bội. Vì ưa muốn hơn nữa, nên gọi là không vui đủ. Nếu khi chưa được y phục v.v...nhiều, đẹp thì mong cầu được, gọi đó là dục lớn. Các vật hiện có nếu biết đủ thì đó là công năng đối trị khổ. Nếu lại mong cầu nhiều, thì sẽ vượt qua phẩm thiện. Nghĩa trong đây như Khế kinh nói: Người tùy thuận những gì có được thì thân yên vui làm cho tâm dễ định và có thể nói pháp. Cho nên, người mong cầu vật trị khổ thì đó chính là trợ đạo chứ không phải lỗi lầm. Vì vậy, Kinh chủ nói: Nên nói rằng: đối với tất cả các vật đã được, không tốt đẹp, không nhiều mà tiếc, trông mong, không vui thích thì gọi là không vui đủ (bất hỷ túc), đối với y phục v.v... các sự việc chưa được mà cầu tốt đẹp, nhiều thì gọi là dục lớn (đại dục). Tuy nhiên không đúng với chánh lý. Vì sao? Vì nếu vật đã được chưa đủ công năng trị khổ, mà tiếc, trông mong không hân hoan, nếu đều chưa được vật có công năng đối trị khổ, mà mong cầu được thì đây là không chứng định, đâu có lỗi lầm.

Lại, chê bai Đối pháp đã nói về tướng, nói: Há không là cầu thêm nữa cũng duyên chưa được. Hai thứ này sai khác, lẽ ra không thành.

Về lý, cũng không đúng, vì không phải phải Đối pháp nói đối với y phục đã được nhiều, đẹp v.v...mà riêng vui thích mong cầu hơn nữa, còn đối với y phục v.v... chưa được nhiều, đẹp mới gọi là

không vui đủ. Sao lại nói cả hai sai biệt không thành?

Nếu nói như vậy, có ý nghĩa gì?

Nghĩa là đối với vật đã được mà biết đủ là khả năng trị khổ về y phục v.v.. nhiều, đẹp. Tức ở đây làm rõ nghĩa bằng nhau, vượt hơn gấp bội, sinh mong muốn nữa, tiếc hận trước đây không được y phục v.v... nhiều gấp bội, đẹp gấp bội, gọi là không vui đủ. Đối với việc đã đạt được mà biết đủ, có thể trị khổ, lại mong cầu gấp bội, mới có thể làm chướng ngại định, không phải đối với đã được, chưa thể trị khổ, lại mong cầu gấp bội, là làm chướng ngại định. Cho nên cách nói của phái Đối pháp không có lỗi. Hoặc không có vui đủ, dù mong cầu hơn nữa nhưng vì khác với dục lớn, nên không có lỗi. Nghĩa là ở trước đã được các dụng cụ trợ giúp cho cuộc sống, không bị thiếu ít, mà lại mong cầu. Sự mong cầu như thế, từ vật đã được, tâm không vui đủ được dẫn sinh, nên quả thọ tên của nhân, gọi là không vui đủ. Trước kia, chưa được các vật dụng trợ giúp cho sự sống, tâm không nghĩ đến sự mong cầu quá lượng, sự mong cầu như thế, gọi là dục lớn.

Hai thứ sai khác, với tướng chúng như thế. Vui đủ, ít muốn, có công năng trị hai thứ này. Trái với hai thứ này, nên biết riêng nhau, nghĩa là trị không vui đủ, trái với không vui đủ, là tướng vui đủ. Khả năng trị dục lớn, trái với dục lớn là tướng ít muốn,

là đối với vật đã được, có công năng trị khổ. Không còn mong cầu, gọi là vui đủ, đối với vật chưa được, có công năng trị khổ, không cầu quá lượng, gọi là nghĩa ít muốn.

Cõi thuộc tánh vui đủ, ít muốn chung cho ba cõi, cũng có vượt qua ba cõi, thuộc về vô lậu, nghĩa là tâm thiện tương ưng lệ thuộc cõi Dục. Vui đủ, ít muốn, là lệ thuộc cõi Dục, vô lậu ở hai cõi trên là nói chuẩn theo cõi Dục. Lẽ ra nói đối trị hai thứ này, chỉ lệ thuộc cõi Dục. Lấy gì để chứng biết cõi Sắc, Vô sắc cũng có chủ thể trị là vui đủ, ít muốn?

Vì hiện thấy có khi sinh ở cõi Dục lại từ cõi Sắc, Vô sắc được cùng dẫn khởi hai thứ đối tượng trị hiện hành xa làm cho hai thứ chủ thể trị hiện hành tăng trưởng.

Đã nói về tướng riêng của hai thứ vui đủ, ít muốn, còn tướng chung gọi là vô tham, vì cả hai đều có thể đối trị tham. Tướng chung của đối tượng trị, gọi là dục tham. Thánh chúng nên biết, như nói chủ thể trị, nghĩa là cũng thông suốt ba cõi, vô lậu là vô tham, như trong cõi Vô sắc, dù không có cảnh thù oán, nhưng cũng được có thiện căn vô sân, trong cõi Vô sắc, dù không có y phục v.v... nhưng cũng được có thiện căn vô tham. Như Vô sắc kia không tham thân, cũng không tham các vật dụng nuôi sống, nên cõi Vô sắc đầy đủ bốn Thánh chủng. Thánh thọ dục tức là ở trong chủng loại Thánh có A-thế-da (ý lạc), mà không có gia hạnh.

Vì là chủng loại của các Thánh nên gọi là Thánh chủng. Thánh chúng đều sinh từ bốn thứ này, lần lượt kế thừa, theo thứ lớp không dứt: trước làm giống sau, thế gian cực thành. Pháp thân của các Thánh đều từ năng lực tùy hỉ biết đủ (hỉ túc) mà dần dần sinh khởi, là dòng họ Thánh, được gọi là Thánh chủng.

Ba loại trước trong bốn, thế chỉ có vui đủ, nghĩa là về ăn uống, y phục, giường nằm, tùy theo chỗ hiện có được đều sinh vui đủ. Ba vui đủ này tức ba Thánh chủng. Thiện căn vô tham có nhiều phẩm loại, ở trong đó, nếu trị tham không vui đủ, thì đây mới gọi là ba Thánh chủng trước. Thánh chủng thứ tư, là vui đoạn, Tu đạo đoạn, nghĩa là tu là trói buộc: Là vui Thánh đạo, là ở đạo kia, tình sâu mến mộ, vì vui đoạn và tu, gọi vui đoạn. Tu tức là nghĩa vui mến mộ diệt và đạo. Hoặc tu ưa dứt, gọi là vui dứt, tu là nghĩa vui mến mộ, đạo, diệt làm chứng, hoặc vì vui diệt, Tu đạo. Do đó, có thể đối trị tham hữu, vô hữu nên đây cũng lấy vô tham làm tánh.

Há không phải là loại thứ tư cũng có thể trị sân v.v... cũng dùng vô sân v.v... làm tánh? Chẳng phải không có nghĩa này nhưng vì ba thứ trước làm tư lương. Ba thứ trước chỉ là tánh vô tham, loại thứ tư này cũng tự có thể đối trị tham, nên từ chỗ đã chỉ rõ mà nói khắp.

Vì sao chỉ lập vui đủ làm Thánh chủng, không phải ít muốn?

Vì người ít muốn chấp nhận về vật y phục v.v... vì có mong cầu, nghĩa là có ý tánh ưa thích thấp kém. Đối với cảnh chưa được, không dám cầu nhiều. Nếu đã được, phần nhiều chấp nhận cầu không dứt.

Người thấy vui đủ, sở hữu được ít, còn không cầu nữa, hưởng chi là được nhiều, nên chỉ vui đủ, kiến lập Thánh chủng. Hoặc vì ngăn dứt khổ hạnh, là dục, không nói ít muốn dùng làm Thánh chủng, không phải như tâm ngoại đạo kia có dục vượt hơn, thường có dục thấp kém, huân tập nối tiếp nhau, nên hoặc tùy theo chỗ đạt được, sinh tâm hoan hỷ, không còn ưa mong cầu, gọi là vui đủ, dứt ưa dục lạc, đây là hơn hết. Hữu tình cõi Dục đa số ưa dục lạc, ưa dục lạc này trái với tâm xuất gia, ở trong lìa hoặc, khiến tâm tối tăm, chậm lụt, làm chướng ngại phạm hạnh, Tỉn lự hiện tiền. Vì lỗi lầm rất sâu, vui đủ có thể trị, nên chỉ vui đủ kiến lập Thánh chủng. Không phải ở trong chưa được nhiều y phục v.v... khi khởi mong cầu, tâm sinh hoan hỷ hưởng chi ở ít. Thế nên, ít muốn ở trong chủ thể đối trị ưa dục lạc, vì không phải vượt hơn hết, nên không lập Thánh chủng.

Duyên y phục v.v... mà sinh ra vui đủ sao có thể nói là vô lậu? Ai nói vui đủ như thế là vô lậu?

Nếu vậy, sao Thánh chủng có cả vô lậu?

Do Thánh chủng kia tăng thượng, sinh ra

Thánh đạo. Vì Thánh chủng kia dẫn sinh, nên từ Thánh chủng đó, được gọi tên, nên nói Thánh chủng đều có cả vô lậu. Không thể nói: "Duyên y phục v.v... tất cả vui đủ đều có cả vô lậu", vô lậu ít muốn căn cứ vui đủ vô lậu này, nên giải thích: Nghĩa là sự tăng thượng của Thánh chủng kia đã sinh ra Thánh đạo. Vì Thánh chủng kia dẫn sinh, nên từ Thánh chủng đó, đặt tên, không phải Thánh đạo duyên theo cảnh như y phục v.v....

Vì sao Đức Thế Tôn nói bốn Thánh chủng?

Vì các đệ tử đã từ bỏ của cải, đời sống, sự nghiệp thế tục, quy Phật xuất gia, vì Thánh chủng kia chỉ bày rõ đối với Thánh pháp của Phật trong Tỳ-nại-da có công năng giúp đỡ sự nghiệp, phương tiện sống theo đạo, nghĩa là có chán lìa, ở nhà sinh tử, xuất gia cầu giải thoát, thì trang bị đời sống làm gì? Ở trong tùy theo y phục v.v... đã được, sinh vui đủ sâu xa tạo tác sự nghiệp làm gì? Sinh vui Tu đạo đoạn sâu xa, vì khác với Tu đạo đoạn này, không có khả năng chứng Niết-bàn.

Vì sao chỉ bốn, không thêm, không bớt? Vì mức độ này, đầy đủ nhân sinh Thánh.

Nghĩa là nhân sinh Thánh, lược có hai thứ:

1. Dứt bỏ lỗi.
2. Gìn giữ đức.

Như thứ lớp, tức là ba loại trước và loại thứ tư. Thế nên, chỉ bốn không thêm, không bớt. Hoặc các

việc thiện do văn, tư, tu thành, đều là dựa vào sự giải thoát của Thánh chủng. Nhưng vì đối trị bốn thứ ái sinh. Thế nên, Đức Thế Tôn lược nói bốn thứ, vì Khế kinh nói có bốn ái sinh, nên Khế kinh nói: Bí-sô! Hãy lắng nghe ái nhân y phục, lúc nên sinh thì sinh, khi nên trụ thì trụ, lúc đáng lý chấp thì chấp.

Như thế, ái nhân uống, ăn, giường nằm và hữu, vô hữu, đều nói như thế.

Vì đối trị bốn thứ này, nên chỉ nói bốn Thánh chủng.

Đối với vui đủ thuốc thang, sao không phải Thánh chủng?

Vì không nói ở Thánh chủng kia có ái sinh, vì trị ái sinh, kiến lập Thánh chủng. Kinh chỉ nói có bốn thứ ái sinh. Thế nên, đối với thuốc, không lập Thánh chủng. Hoặc tức xếp vào trong ba thứ trước, nghĩa là thuốc có khi thuộc về y phục, có khi thuộc về thức uống, ăn, có khi thuộc về giường nằm, nên đối với vui đủ thuốc, không lập riêng Thánh chủng. Hoặc nếu ở trong đó có dẫn lỗi kiêu mạn v.v... vì đối trị kiêu hãnh kia, nên kiến lập Thánh chủng. Đối với thuốc, không có lỗi dẫn sinh kiêu mạn v.v... nên Thánh chủng không có vui đủ ở thuốc.

Hoặc tất cả người đều thọ dụng. Nghĩa là đối với vui đủ kia, có thể lập Thánh chủng, không phải Tôn giả Phược-củ-la v.v... kia không hề bị bệnh,

thọ dụng thuốc. Hoặc tất cả thời, nên thọ dụng thì vui đủ kia, có thể lập Thánh chủng, vì không phải tất cả thời thọ dụng thuốc. Hoặc y phương luận cũng thấy nói có vui đủ ở thuốc. Trong Tỳ-nại-da mới thấy nói có, vui đủ y phục v.v... Thánh chủng chỉ ở pháp nội mới có.

Có thuyết nói: Dù có vui đủ ở thuốc, nhưng không kiến lập làm Thánh chủng, vì các thứ thuốc có công năng thuận với phạm hạnh, nghĩa là đời hiện thấy, người ưa học giới, đối với vui đủ thuốc chướng ngại phạm hạnh. Hoặc Đức Phật vì muốn tạm dứt, trừ hẳn sự dục ngã, ngã sở, nên nói bốn Thánh chủng. Nghĩa là vì tạm dứt sự dục ngã sở, nên nói ba Thánh chủng trước, vì diệt trừ hẳn và sự dục ngã, nên nói Thánh chủng thứ tư.

Kinh chủ ở đây, tự giải thích: Sự ngã sở, nghĩa là y phục v.v... sự ngã, nghĩa là tự thân duyên tham kia, được gọi là dục. Nếu giải thích như thế, về nghĩa không khác trước. Trong tụng, không nên phân biệt thành văn, câu, với tụng trước đã nói trị bốn ái sinh, lời nói dù có khác, nhưng vì nghĩa không có riêng. Do đó, sư của Tỳ-bà-sa ta, lại căn cứ ở môn khác để giải thích câu văn này: Ngã sở, ngã chấp, lập chấp tên dục, nghĩa là vì tạm thời dứt chấp ngã sở, nên Đức Thế Tôn thuyết ba Thánh chủng trước tức đối với y phục v.v... đã sinh vui đủ và tăng thượng kia dẫn Thánh đạo, vì vĩnh viễn diệt trừ và vì chấp sự ngã, nên Đức Thế Tôn nói Thánh

chúng thứ tư, tức ưa Tu đạo đoạn và tăng thượng tu kia đã dẫn Thánh đạo, đều gọi là Thánh chủng. Ý môn này nói, khiến người có thân kiến tạm ngừng dứt, dứt trừ hẳn nêu, nói bốn Thánh chủng.

Như thế, đã nói: Sắp thú hướng kiến đế, đã thích ứng với người tu hành và tu hành rồi.

Vì tu nhanh chóng thành tựu thân khí thanh tịnh, đã tập hợp tư lương Thánh đạo như thế. Muốn chánh nhập tu, do môn nào nhập? Tụng rằng:

*Nhập tu cần hai môn
Quán bất tịnh, sở tức
Người tham, tâm tăng thượng
Như thứ lớp nên tu.*

Luận nói: Hành vi của các loài hữu tình khác 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. Quán sở tức.

Chỉ hai pháp này được gọi là môn thiết yếu, vì các loài hữu tình muốn bước vào tu, đều do hai cửa (pháp môn) này.

Không đúng, như thứ lớp tham, tâm tăng, nghĩa là người tham tăng mạnh bước vào tu tập dựa vào môn quán bất tịnh, người tâm tăng thượng thì dựa vào môn quán sở tức, dường như không phải một chứng bệnh, một thứ thuốc mà có thể diệt trừ?

Căn cứ ở môn trị gần, nói quán bất tịnh, có công năng trị bệnh tham, chẳng phải không trị chứng bệnh khác. Niệm hơi thở (quán sổ tức) chủ trị tâm, nên biết cũng như thế. Tuy nhiên, trì quán sổ tức, duyên cảnh vi tế không có sai biệt, cảnh sở duyên hệ thuộc ở chính nó tự tiếp nối nhau và có khả năng đình chỉ tâm tán loạn, không như quán bất tịnh duyên nhiều cảnh bên ngoài.

Như đã nói chung: như thứ lớp người có tham, tâm theo thứ lớp hai môn để bước vào tu tập. Trong hai môn này, trước nên nói về quán bất tịnh. Tướng quán ấy ra sao? Tụng rằng:

*Vì trị chung bốn tham
Lại nói quán khung xương
Rộng đến biển, lại lược
Gọi vị mới tập nghiệp.
Trừ chân đến nửa đầu
Gọi đã tu thuần thực
Buộc tâm giữa đầu mày
Gọi vị vượt tác ý.*

Luận nói: Tu quán bất tịnh, chính là chữa trị tham. Nhưng sự sai khác tham, lược có bốn thứ:

1. Tham hiển sắc.
2. Tham hình sắc.
3. Tham xúc chạm tốt đẹp.
4. Tham cung phụng.

Đối trị bốn tham, được căn cứ ở hai tư duy, lựa

chọn:

1. Quán bên trong thân chết .
2. Quán bên ngoài thân chết .

Với người căn tánh lạnh lợi, đầu tiên, dựa vào quán trước. Với người căn tánh chậm lụt, đầu tiên dựa vào quán sau. Nghĩa là người căn lạnh lợi, trước tiên quán trong thân: Da dễ làm ranh giới cuối cùng của thân; từ chân lên đỉnh đầu, từ đỉnh đầu trở xuống, quán sát khắp vòng, làm cho tâm nhàm chán thân này.

Vì muốn khuất phục, đối trị tham hiển sắc, nên chỉ tùy theo nghĩ đến phần bên trong của thân như mủ, máu, váng mỡ, tinh, nước dãi, nước mũi, tủy, não. Hiển sắc: đại, tiểu tiện v.v... biến đổi khác. Và, nên tùy theo nghĩ đến các chứng bệnh sản sinh, bên trong thân: Hiển sắc biến đổi khác nhau trên da: Vàng, trắng, sanh, đen, như mây khói, loang lổ, đen sẫm, không sáng, sạch. Do đó, khiến tâm cùng sinh tưởng rất nhàm chán, đây là khả năng chế phục, đối trị duyên tham hiển sắc. Vì biết thân này là chỗ nương tựa của hiển sắc chẳng yêu thích như thế v.v... nên đối với tất cả đều được lìa nhiễm.

Vì muốn khuất phục chữa trị tham hình sắc, nên quán sát riêng các chi trong thân gồm ba mươi sáu vật: tóc, lông v.v... nhóm tập, an lập, hòa hợp mà thành. Lìa những thứ này, không có hình sắc như lông v.v...

Lại, dùng thẳng giải(suy nghĩ theo chánh lý để hiểu vấn đề) chia cắt chi thân làm hai phần hoặc nhiều phần bị quăng rải rác trên mặt đất, các loại cầm thú đang giành nhau cắn xé, ăn nuốt xương, thịt rời rã, chi thể chia lìa. Do đó, khiến cho tâm sinh nhàm chán tột độ, ấy là khả năng chế phục, đối trị tham hình sắc.

Vì muốn điều phục trị tham sự xúc chạm tốt đẹp. Nghĩa là nên dùng thẳng giải trừ bỏ da, thịt, chỉ quán bộ xương: ráp nhám như gạch ngói. Do đó, làm cho tâm chán ngán đến tột độ, ấy là khả năng điều phục trị duyên tham sự xúc chạm tốt đẹp.

Vì muốn điều phục trị tham cung phụng: Nên dùng thẳng giải để quán sát bên trong thân, như: ngũ say, ngất xỉu, điên khùng, bệnh động kinh v.v... không thể vận động chi thân một cách tự tại, như khi già bệnh đến, hoặc chưa đến, bị những việc như thế ràng buộc thân họ. Lại, quán thân trong vận hành không tự tại, đều lệ thuộc các duyên mới sinh. Ở trong đó, đều không có một chút phần thân, có thể làm đối tượng nương tựa của oai nghi, cung phụng. Chạy theo vọng chấp làm chủ thể cung phụng quyết định có sự chủ thể cung phụng. Nhưng từ ngữ cung phụng, với nghĩa đã gọi, tức là dùng phần thân của thân làm duyên, quyết định có thể làm sự nghiệp oai nghi: múa, ca, cười, khóc, ngậm miệng, thở than, đùa bỡn v.v... Quán các việc ấy của thân xác kia, đều không có tánh cố định,

như cây đàn sắt v.v... đã phát ra âm khúc, tất cả đều giống như việc làm của trò ảo thuật biến hóa. Do đó, khiến cho tâm sinh nhầm chán tốt độ, ấy là công năng phục trị duyên tham cung phụng, đây gọi là tập nghiệp khởi đầu của người có căn lanh lợi: Tuệ do tư thành, quán sát bên trong thân, có thể chế phục bốn tham, khiến chúng không hiện khởi.

Nếu người căn tánh chậm lụt, vì căn tánh chậm lụt nên phiền não mạnh mẽ, khó có thể chiết phục, phải nhờ vào sức duyên bên ngoài, mới có khả năng phục trị. Cho nên, trước phải quán sát sáng suốt, rõ ràng bên ngoài thân chết, dần dần khiến phiền não trong lòng mình bị nhỏ bỏ, khuất phục. Nghĩa là hành giả kia, đầu tiên, khi muốn quán thân chết bên ngoài, thì trước phải khởi tâm từ đi đến những chỗ vất bỏ thi thể; như Đức Thế Tôn nói: Người mới tu hành muốn cầu phương tiện nhanh chóng diệt trừ dục tham, phải khởi tâm từ bằng đường đạm bạc, tinh tấn, siêng năng tu quán, cho đến nói rộng. Qua đến chỗ thân chết kia rồi, vì muốn phục trị bốn tham, cần phải trải qua bốn thứ con đường đạm bạc, tu quán bất tịnh, quán tướng bên ngoài thân chết, để so sánh với bên trong thân: Tướng thân chết bên ngoài kia đã như thế, thì tướng thân chết bên trong thân này cũng nên như thế. Do phương tiện này, dần dần có thể khiến cho tâm cũng đối với bên trong thân, sinh ra ý tưởng

nhàm chán sâu xa, ấy là khả năng phục trị bốn thứ tham đã nói ở trước. Do đối với trong thân mà thấy tự tánh và để quán bất tịnh nhanh chóng được hoàn thành viên mãn, cần phải tu tám tướng, phục trị bốn thứ tham.

Vì muốn phục trị tham hiển sắc, nên tu tướng sanh bầm tím và tướng đỏ khác. Vì muốn phục trị tham hình sắc, nên tu tướng bị thú dữ ăn thịt và tướng chia lìa. Vì muốn phục trị tham xúc chạm tốt đẹp, nên tu tướng tan hoại và tướng bộ xương. Vì muốn phục trị tham được cung phụng, nên tu tướng sinh trương và tướng mùi máu mủ khét lẹt. Thừa nhận duyên khung xương, tu quán bất tịnh chung có công năng phục trị bốn thứ tham như thế, vì trong một khung xương là đủ bốn cảnh tham nên tạm thời nói tu quán khung xương. Tuy nhiên, khi Bồ-đặc-già-la dẫn phát các thiện căn thì căn cứ nghiệp đã tu hành, nói có ba vị:

1. Tập nghiệp đầu tiên.
2. Tu đã thuần thục.
3. Siêu việt tác ý.

Vả lại, người hành quán khi muốn tu quán bất tịnh như thế, trước phải buộc tâm nơi phần thân mình, hoặc ở ngón chân, hoặc ở giữa hai đầu chân mày, hoặc đốt sống mũi, giữa trán, hoặc ở trên trán v.v... tùy chỗ ưa thích, chuyên chú không dời đổi, vì để cho đẳng trì được vững chắc. Từ nhập môn

trở đi, gọi là tập nghiệp đầu tiên. Nói nhập, là chỉ rõ đầu tiên trói buộc tâm, giả tưởng các chỗ như ngón tay, ngón chân của tự thân nhỏ đến mức có thể quán thấy xương trắng lượng nhỏ như đồng tiền, rồi do năng lực của thắng giải quán thấy rộng dần, tăng dần, cho đến thấy đủ vòng xương toàn thân. Nghĩa là đối với phần vị này, các sư Du giả tư duy giả tưởng da, thịt cháy khét, rơi rụng dần, khiến cho xương sạch, ban đầu lượng nhỏ như đồng tiền, cho đến khắp thân đều thành xương trắng. Hành giả kia đối với phần vị này, có nhiều tưởng chuyển biến. Nói tưởng chuyển biến là chứng tỏ không bỏ sở duyên, thường chuyển sinh tưởng thắng giải khác.

Có sư khác nói: Hành quán này chưa thành tác ý, nhưng nhờ sức tưởng mà chuyển biến. Hành quán đã thành rồi, ấy là nhờ sức của tuệ. Vì phần vị này chưa thành nên do tưởng chuyển. Nên biết, nói tác ý trong đây là biểu thị chung tất cả tâm, tâm sở pháp đều do sức tưởng nối tiếp nhau mà chuyển. Thấy toàn thân rồi, lại dùng phương tiện đi vào môn quán bất tịnh duyên xương trắng bên ngoài. Nghĩa là để dần tăng thêm thắng giải, nên quán khung xương ngoài, ở bên thân mình, dần dần đầy khắp một giường, một phòng, một chùa, một vườn, một ấp, một thửa ruộng, một nước, cho đến khắp mặt đất, biển cả làm mức cuối cùng, ở trong khoảng đó, khung xương đầy đầy. Vì khiến cho

thắng giải lại tăng dần, nên đối với sự rộng, lược dần mà quán, cho đến chỉ quán khung xương của thân mình. Quán lược dần đến mức này thì quán bất tịnh thành, gọi là vị khởi đầu tập nghiệp của sư Du già. Vì khiến quán lược, thắng giải càng tăng, trong xương mình, lại trừ xương chân, tư duy xương của người khác, buộc tâm mà an trụ, dần dần cho đến trừ xương nửa đầu, tư duy một nửa xương, buộc tâm mà trụ. Chuyển lược đến mức này thì quán bất tịnh được thành, gọi là sư Du già đã tu thành thực. Vì khiến lược quán thắng giải tự tại, trừ phân nửa xương đầu, buộc tâm giữa hai đầu chân mày chuyên chú một duyên vắng lặng mà trụ. Lược cuối cùng đến mức này thì quán bất tịnh thành, gọi là vị siêu việt tác ý của sư Du-già. Nên biết đến đây quán bất tịnh thành, các hành tác thích ứng đều rất ráo.

Người ở chốn rừng không nhân tản nói thế này: Quán ấy bấy giờ có tướng rất ráo, nghĩa là có tướng tịnh, bỗng nhiên hiện ở trước. Do đó, hoặc khiến hơi thở vào bớt ít, hoặc khiến phát tâm khởi không ưa thích, biết rõ cơ địa tu rất ráo, vì tướng sắc tịnh khởi tâm nhiều loạn. Như người ôn bài tụng, văn tụng đã thuộc. Lại, do vì được pháp trước chưa được, tiến tới chứng đắc thiện căn thù thắng khác, như nước trong thừa ruộng tràn đầy, tuôn chảy đi. Tướng như thế, gọi là tướng rất ráo của quán này.

Có sư khác nói: Nếu vào lúc ấy, không đối với

duyên ngoài, khởi gia hạnh giác, gọi là quán bất tịnh viên mãn rốt ráo. Sở duyên tự tại, hoặc nhỏ, hoặc lớn mà tư duy như lý nên làm bốn trường hợp. Nay, nên tư duy, lựa chọn.

Quán bất tịnh này đã thuộc về tác ý thắng giải, về lý lẽ ra gọi là tác ý điên đảo, thì thể của quán này không phải thiện. Không phải thể của sở duyên này đều là xương mà tạo thắng giải đều là xương, há chẳng điên đảo hay sao?

Quán bất tịnh này lại không thể nói đều thuộc về tác ý thắng giải, vì quán bất tịnh gồm có hai thứ:

1. Căn cứ tự thật.
2. Căn cứ thắng giải

Căn cứ tự thật: Nghĩa là do tác ý tương ưng với tuệ lực. Quán sát như thật chỉ bên trong thân mình tất cả bất tịnh, các sắc sai khác hoặc hình, hoặc hiển, như xương của chín vị tiên, hai Thương Khư v.v... Hoặc như tóc, lông, móng v.v... trong thân, nói rộng có đủ ba mươi sáu vật. Các vật này được gọi là căn cứ ở cái thật của tự thân mà quán. Do tác ý tương ưng với tự tướng, thế nên không thể dứt hẳn phiền não.

Căn cứ ở thắng giải: Nghĩa là do năng lực của thắng giải, tư duy giả tưởng các tướng bất tịnh, tướng này không thuộc về tác ý điên đảo, vì trái với tánh phiền não.

Phàm nói điên đảo, nghĩa là những gì vốn đã

muốn thì không thể thành tựu (đảo ngược), còn đây thuận theo cái mong muốn mà có thể khuất phục phiền não, sao nói là điên đảo?

Nếu cho rằng cảnh này không phải đều là xương, tướng đều là xương, sao không phải điên đảo, thì về lý, cũng không đúng. Vì giống như cách hiểu tương ưng; nghĩa là các kẻ đối với gốc cây mà dây khởi cái biết cây ấy là người thì mới gọi là tác ý điên đảo. Còn đây không tạo nên sự hiểu biết này.

Nay, người hành quán tạo ra tư duy như thế này: Trong các cảnh giới, dù không phải đều là xương, nay ta vì khuất phục các phiền não, nên dùng thắng giải quán khắp là xương. Đã tùy theo những mong muốn, như chỗ ứng hợp mà hiểu, có thể chế phục phiền não, sao là điên đảo? Thế lực của quán này, công năng chế phục phiền não khiến cho tạm không hiện hành. Đã có năng lực phương tiện tinh xảo như đây, sao không phải thiện? Thế nên, không có lỗi như đã vấn nạn.

Quán bất tịnh này mang tánh gì? Có bao nhiêu địa duyên? Cảnh nào? Xứ nào sinh? Hành tướng nào? Duyên đời nào? Là hữu lậu vô lậu? Là ly dục đắc hay gia hạnh đắc? Tụng rằng:

Mười địa tánh vô tham

Duyên sắc, người, Dục sinh

Duyên đời mình bất tịnh

Hữu lậu thông hai đắc.

Luận nói: Như trước đã hỏi, nay theo thứ lớp sẽ đáp. Nghĩa là quán này lấy vô tham làm tánh, tác ý trái ngược làm nhân, từ đó dẫn khơi sự nhàm chán, ghét bỏ lại sau lưng và trái ngược với tướng tham, nên biết trong đây gọi là quán bất tịnh. Gọi quán bất tịnh lẽ ra là tuệ, về lý cũng không đúng, vì đó là đối tượng thuận theo của quán. Nghĩa là quán bất tịnh có công năng gần đối trị tham, nên chính là dùng vô tham làm tánh. Tham nhân tướng tịnh, nhờ sức quán trừ, nên nói vô tham làm đối tượng thuận của quán. Các quán bất tịnh đều là vô tham, chứ không phải các vô tham đều là quán bất tịnh, chỉ năng phục trị tham hiển sắc v.v... mới gọi là thể của quán này. Thể này căn cứ tự tánh, nếu gồm tùy theo hành đầy đủ thì dùng bốn uẩn, năm uẩn làm tánh, thông suốt dựa vào mười địa, nghĩa là bốn tĩnh lự và bốn cận phần định, trung gian, cõi Dục; chỉ ngần ấy địa chấp nhận có. Quán này chỉ duyên theo cảnh xứ sắc cõi Dục, vì hiển hình cõi Dục là cảnh của quán này.

Nếu vậy, vì sao trong Khế kinh nói: Nhĩ căn được giữ gìn do luật nghi, trụ quán bất tịnh, cho đến nói rộng. Lời nói này, vì nói đối với người bị khuất phục do tham sắc, người ấy tất nhiên do vì duyên tham tiếng mà bị chế phục. Muốn khuất phục duyên tham sắc, tất nhiên, trước phải trụ luật nghi nhĩ căn. Do đó mới có khả năng trụ quán bất tịnh.

Có thuyết nói: Quán này chỉ dựa vào ý thức làm chủ thể dẫn các hành tướng trái ngược khác vì thế nên, nếu có trụ luật nghi nhĩ căn thì người ấy, tất nhiên trước phải trụ quán bất tịnh. Lực quán bất tịnh này có thể duyên khắp tất cả xứ sắc thuộc cõi Dục.

Tôn giả A-nê-luật-đà không thể quán trời cho là bất tịnh, Tôn giả Xá-lợi-tử v.v... đối với sắc thân Phật, cũng không thể quán cho là bất tịnh, sao quán này duyên khắp sắc cõi Dục?

Vấn nạn này không đúng! Vì Thắng Vô Diệt có khả năng quán sắc trời là bất tịnh, Đức Phật có khả năng quán sắc thân vi diệu của Phật là bất tịnh. Do đó, quán này nhất định duyên khắp sắc cõi Dục làm cảnh và chứng tỏ duyên nghĩa không phải danh, cũng đã làm rõ thành duyên cả ba tánh. Người khởi đầu tập nghiệp chỉ dựa vào cõi người, có khả năng sinh pháp này, không phải người Bắc Câu lô châu, trong cõi trời, vì không có sắc sanh bầm tím v.v... nên không thể khởi đầu quán này, nếu trước khởi chỗ đây, sau sinh đến chỗ khác thì quán cũng được hiện tiền. Hành tướng của quán này chỉ chuyển bất tịnh. Vì là tánh thiện, nên thể là tịnh. Vì căn cứ ở hành tướng, nên nói là bất tịnh, là gia hạnh thuộc thân niệm trụ, không phải căn bản. Mặc dù tương ưng với ba căn hỷ, lạc, xả, nhưng có sự nhàm chán cùng lúc hiện hành. Giống như Nhân trí khổ tập tùy theo đời nào thì duyên theo cảnh đời của chính

nó. Nếu pháp không sinh duyên chung ba đời. Hành tướng của quán này không thuộc về mười sáu hành như hành vô thường v.v... nên chỉ hữu lậu. Quán này chung cả gia hạnh và là nhiệm mà được. Khi là nhiệm của địa kia, được định của địa kia, cũng tức đạt được quán này của địa kia. Là nhiệm đạt được rồi, vào thời gian sau, cũng do gia hạnh, khiến được hiện khởi. Người chưa là nhiệm, chỉ nhờ gia hạnh mới được. Trong đây, tất cả Thánh cuối cùng cho đến phàm phu đều chung trường hợp chưa từng tu tập và đã từng tu tập ở những đời sống trước.

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 60

Phẩm 6: NÓI VỀ HIỀN THÁNH (PHẦN 4)

Đã nói về sự sai khác của tướng quán bất tịnh rồi. Kế sẽ nói về gìn giữ niệm hơi thở (quán sổ tức). Tướng sai khác này thế nào? Tụng rằng:

*Niệm thở, tuệ, năm địa
Duyên gió, nương thân Dục
Hai đặc thật, Ngoại không
Có sáu như Sổ tức v.v...*

Luận nói: Nói niệm thở tức là trong Khế kinh nói niệm A-na A-ba-na. Nói: A-na là giữ lấy hơi thở vào, là nghĩa dẫn gió bên ngoài cho vào thân. A-ba-na, nghĩa là giữ lấy hơi thở ra, là nghĩa dẫn gió bên trong thân cho ra ngoài. Như Khế kinh nói: Bí-sô phải biết! Giữ hơi thở vào, nghĩa là hợp gió ngoài vào trong thân. Giữ hơi thở ra, nghĩa là đẩy gió trong thân cho ra ngoài.

Tuệ do sức của niệm quán hơi thở này làm cảnh, nên gọi là niệm A-na A-ba-na.

Có sư khác nói: Nói A na, nghĩa là công năng

đem đến, A-ba-na, nghĩa là công năng đem đi.

Lời nói này, ý chỉ rõ hơi thở vào, hơi thở ra, nghĩa là năng gìn giữ.

Vì tuệ do niệm quán hơi thở này, nên được gọi là niệm hơi thở.

Nói thuộc về gió của thân, lược có sáu thứ:

1. Gió hơi thở vào.
2. Gió 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 vị thai, noãn, trước là ở rún, nghiệp sinh, gió khởi, xuyên qua thân thành lỗ, như cọng ngó sen. Trước tiên có gió vào trong thân. Do đây, gió khác của miệng, mũi nối tiếp vào. Gió trước và sau này, gọi là gió hơi thở vào. Gió hơi thở vào này vừa đến trong thân, là có gió nối tiếp ra, như thợ giữa vàng, vừa mở miệng bao, tự nhiên gió vào, tánh của gió pháp như thế tự nhiên chỉ có lỗ hồng, sẽ theo vào, nên vào rồi, đè xuống, lần lượt tới gió kia lại ra. Hơi thở vào, hơi thở ra, thứ lớp cũng thế. Về lý, thật ra gió này không có vào, không có ra, chỉ chuyển như thế, làm cho thân có tồn, ích, trong lý lẽ nối tiếp nhau ấy mà tạm gọi là hơi thở vào, ra. Vị chuyển hơi thở vào theo đuổi các vật hôi hám, cấu uế hư mục trong thân, giới lửa

tăng trưởng khiến thân cử động nhẹ nhàng. Khi chuyển hơi thở ra, có công năng dứt trừ chứng uất hơi. Giới lửa tồn giảm khiến thân nặng nề.

Gió phát ngữ, là có loại gió riêng, gió ấy được dẫn lần lượt trước tiên để phát ra tiếng nói, cùng với tâm khởi khiến cho tăng trưởng mạnh dần lên. Nó phát sinh từ chỗ rún, truyền dần đến giữa cổ họng, kích động dị thực sinh, nuôi lớn đại chủng, dần tánh đẳng lưu. Đại chủng gió sinh, vô động rằng, môi, cuống lưỡi sai khác, do thế lực này dần khởi, biểu thị danh, cú, văn ở vị lai. Tự tánh của sắc tạo, tự tánh này ở trong miệng, gọi là ngữ, cũng là nghiệp khi truyền đi ra ngoài, chỉ gọi là ngữ. Tâm sinh đại chủng, lý ấy cực thành, nghĩa là thấy tham, giận, si, tâm khởi, vẻ mặt có thắm đượm sắc nóng nảy, rối loạn khác thường. Lại, cũng nghe đồn đại, ôm ấp độc giận, gương mặt bốc lửa, không thật có tâm từ, tham dẫn lửa sinh thiêu đốt thân V.V...

Gió trừ bỏ: là có loại gió riêng vận hành theo đường đại tiện, tiểu tiện, có công năng thải ra hai thứ cầu ứ. Do chất cầu ứ ép ngật bên trong, có khổ thọ sinh. Do khổ thọ sinh mà phát ra mong muốn (dục)trừ bỏ, do muốn trừ bỏ dần khởi tâm, gió. Tâm này khởi gió, thành nghiệp trừ bỏ. Lại, năng lực của gió này khiến thân yên ổn.

Gió tùy chuyển. Nghĩa là có loại gió riêng theo khắp các lỗ chân lông của chi thân chuyển biến. Do

đó, nên được gọi là gió tùy chuyển. Gió này không dựa vào tâm, chỉ dựa vào sức nghiệp, theo lỗ hồng của thân, lưu hành tự nhiên. Do gió này hay trừ, dựa vào lỗ hồng trụ, các vật cấu uế, hôi hám, mục nát.

Gió động thân. Nghĩa là có loại gió riêng, kích động thân dẫn khởi biểu nghiệp. Nên biết gió này khởi, dùng tâm làm nhân, khắp các chi thân, làm cho kích động.

Nhân biểu thị nghĩa gió, theo đó nói có sáu loại. Nhưng ở trong đây, chính là nói hai hơi thở. Ý trong đây, là vì nói giữ niệm hơi thở, tự tánh của niệm này là tuệ, không phải thứ khác, vì Khế kinh nói là liễu tri (biết rõ). Vì phẩm này niệm là thù thắng, nên được gọi là niệm. Do sức của niệm ghi nhận, gìn giữ lượng hơi thở ra, vào. Lại vì chỉ rõ duyên hơi thở mà định, tuệ được thành và vì công năng niệm, nên nói là niệm, còn các hành tánh tùy theo thì chuẩn theo môn quán bất tịnh ở trên.

Nơi niệm này nương tựa chỉ có ở năm địa, nghĩa là dựa vào Trung gian tĩnh lự, cõi Dục và cận phần của Sơ, Nhị, Tam tĩnh lự. Do đó, chỉ vì đối trị tâm, tương ưng với xả căn. Vì tu niệm này, nên các thọ vui, khổ v.v... có thể thuận theo dẫn phát tâm bà con v.v..., cho nên đối trị tâm, phải tùy thuận theo thọ ở vị nào danh hiện tiền.

Nếu vậy, vì sao nói có giác hỷ, lạc trong niệm

hơi thở?

Điều này cũng không có lỗi, vì các vị siêng năng tu trì niệm hơi thở, trung gian có tướng vô sắc kia sinh. Các sư Du già tuy biết rõ (giác) có tướng vô sắc kia nhưng đối với giữ niệm hơi thở, không gọi là trái, vượt. Đây ý ngầm nói là có giác hỷ, lạc, không thể do sự gìn giữ niệm hơi thở này mà cũng chấp nhận được tương ưng với thọ khác. Về lý, thật sự trong đây cũng có cái biết pháp khác, do thân niệm trụ và trong vị gia hạnh, cũng nói quán phần nhiều ở sáu pháp này. Nghĩa là nêu các pháp tùy thuộc nơi thân, đối với tướng pháp kia, như lý quán sát thì cũng gọi là ở thân trụ, theo trên thân quán. Hoặc hành giả chuyển duyên với nhận biết gió kia thì tạm thời quán sát hỷ thọ, lạc thọ. Cho nên nói có giác về hỷ, lạc. Do đó, nên nói: Các đệ tử Thánh, lúc bấy giờ trụ ở thọ, quán theo thọ.

Há không là từ vị này phát ra giữ hơi thở niệm? Không vậy, thì ý lạc gia hạnh kia không dứt?

Bởi nhanh chóng lại khởi duyên gió để niệm.

Nếu vậy, vì sao chỉ giác hỷ, lạc, không giác thọ khác?

Do hai thọ này là nhân tham nhiễm, lực của nó rất mạnh. Hành giả muốn khiến tâm đối với tham nhiễm được giải thoát nhanh chóng, nên quán khắp hỷ, lạc.

Có sư khác nói: Hỷ lạc này không phải niệm

hơi thở, mà là công đức sinh do gia hạnh kia, nên giác hỷ, lạc, đặt tên là niệm hơi thở.

Có thuyết nói: Ba Tĩnh lự căn bản dưới, chính ở vị định cũng có xả thọ.

Thuyết kia nói: Niệm này nương tựa cả tám địa, ở định trên hơi thở hiện tiền thì không có. Niệm này chỉ duyên gió hơi thở làm cảnh, không duyên cả sáu thứ gió đã nói ở trên. Niệm này, đầu tiên dựa vào thân cõi Dục khởi, chỉ cõi người, cõi trời, trừ Bắc Câu lô châu. Chỉ gia hạnh đặc, không phải là nhiễm đặc. Người chưa là nhiễm, nhất định do gia hạnh hiện ở trước, nên không thuộc về địa là nhiễm đặc.

Đã nói đều là thuộc về địa cận phần định không phải căn bản, và lại niệm này chỉ là gia hạnh thù thắng dẫn sinh, vì thế không nên nói niệm này có là nhiễm đặc, mà niệm này chỉ tương ưng với tác ý chân thật.

Có thuyết nói: Cũng thông cả tác ý, thắng giải. Hữu tình trong chánh pháp, mới có khả năng tu tập, ngoại đạo không có. Vì không có người nói và họ không thể biết rõ sự vi tế của pháp niệm này. Niệm này rất trái với ngã chấp, vì ngã chấp của họ có, nên niệm này không có.

Do đủ sáu nhân, tướng niệm này được viên mãn. Sáu nhân là:

1. Sô.

2. Tùy.
3. Chỉ.
4. Quán.
5. Chuyển.
6. Tĩnh.

Sở tức: Nghĩa là buộc tâm đếm hơi thở ra vào, từ một đến mười, không bớt, không thêm. Vì sợ tâm đối với cảnh rất tụ, rất tán. Nhưng ở đây, gồm có ba lỗi:

1. Lỗi đếm bớt.
2. Lỗi đếm thêm.
3. Lỗi đếm lẫn lộn.

Lỗi đếm bớt. Nghĩa là đối với hai cho là một. Lỗi đếm thêm. Đối với một, cho là hai.

Lỗi đếm lẫn lộn. Đối với năm lần thở vào, đếm thành năm lần thở ra; năm lần thở ra, đếm thành năm lần thở vào. Nghĩa là đối với thở vào cho là thở ra, đối với thở ra cho là thở vào. Là ba lỗi này, gọi là đếm đúng.

Hoặc ba lỗi:

1. Lỗi chậm quá
2. Lỗi mau quá
3. Lỗi tán loạn

Lỗi chậm quá. Nghĩa là do gia hạnh quá chậm rãi bèn bị lười biếng, buồn ngủ buộc tâm. Hoặc buông thả tâm phân tán rong ruổi cảnh ngoài.

Lỗi mau quá. Nghĩa là do gia hạnh quá vội vàng, ấy là khiến sanh ra thân tâm mất cân bằng. Đôi khi cố sức đếm hơi thở ra vào, hơi thở bị dồn ép quá ngạt, ấy là làm cho gió không điều hòa ở trong thân dấy lên. Vì gió này, nên đầu tiên, khiến cho các mạch của chi thân thường lớn ; ở đây vì vị gió tăng, dẫn đến sinh bệnh. Vì bệnh của chi thân sinh, nên gọi là thân mất cân bằng. Hoặc do sức cố gắng đếm hơi thở ra vào, tâm bị bức xúc, bồn chồn, ấy là nguyên nhân gây ra chứng điên loạn. Hoặc vì bị chế phục do lo nhiều. Như thế, gọi là tâm mất cân bằng.

Có thuyết nói: Người có tất cả thức uống, ăn ngon nuôi lớn chi thân, không sướng bằng người có phương tiện điều hòa hơi thở ra vào, người có đủ tất cả chất độc, chích, cắt, đốt v.v... gây tổn hoại chi thân không khổ bằng người không có phương tiện điều hòa hơi thở ra vào.

Lỗi tán loạn: Do tâm tán loạn bị tất cả phiền não khuất phục. Nếu đếm mười mà giữa chừng tâm tán loạn thì lại, phải từ số một, thứ lớp đếm, đếm trở lại từ đầu, cho đến được định.

Thông thường, khi đếm hơi thở, trước nên đếm hơi thở vào, vì vị sơ sinh hơi thở vào là trước; cho đến khi chết, hơi thở ra là sau cùng. Như thế, vì luôn tỉnh giác, quán sát phần vị tử sinh, nên đối với tướng vô thường, dần dần có thể tu tập.

Tùy tức: Nghĩa là trối buộc tâm một chỗ tùy theo hơi thở ra vào. Niệm hơi thở ra vào là ngắn hay dài, hay xa đến nơi nào, lại quay trở lại. Vả lại, niệm hơi thở vào, vận hành khắp thân hay vận hành một phần đều tùy theo hơi thở ra vào kia. Vận hành hơi thở đến cổ họng, tim, rún, bắp vế, đầu gối, ống chân, gót chân, ngón tay, niệm thường theo đuôi.

Có sư khác nói: Niệm hơi thở vào này, niệm hơi thở ra từ dưới lòng bàn chân, xuyên suốt đến dưới kim luân, đến phong luân, rồi quay trở lại từ chỗ bắt đầu. Nếu niệm hơi thở ra, lìa thân, đến một thước, một tầm, tùy theo chỗ đến, niệm thường theo đuôi.

Có sư khác nói: Niệm gió hơi thở ra, đến gió phệ lam bà, rồi quay trở lại.

Ở đây, Kinh chủ bác bỏ sư kia rằng: Tác ý chân thật của niệm hơi thở này đều cùng khởi, không nên niệm hơi thở đến phong luân v.v... Sư kia nói căn bản của niệm hơi thở dù cùng có với tác ý chân thật, nhưng trung gian có tương ưng của tác ý thắng giải khác khởi, là vì khiến cho tác ý chân thật chóng thành, nên ở khoảng giữa khởi lên giả tướng này. Dù vậy, nhưng không có lỗi niệm hơi thở ra, vì ý ưa thích của gia hạnh niệm hơi thở không cạn.

Chỉ: Nghĩa là trối buộc niệm dừng ở chóp sống mũi, hoặc ở khoảng giữa hai đầu chân mày, cho đến ngón chân, tùy theo chỗ được ưa thích, yên

định tâm mình, quán hơi thở bám dính thân như viên ngọc ở giữa tám lưa, là lạnh, ấm, là tổn hại, là ích lợi.

Quán: Là quán sát gió hơi thở này rồi, gồm quán hơi thở cùng có đại chủng sắc tạo, cho đến dựa vào sắc, trụ tâm và tâm sở, quán đủ năm uẩn dùng làm cảnh giới.

Chuyên: Là di chuyển duyên với sự nhận biết rõ (giác) gió hơi thở để an trí trong các thiện căn tiếp sau. Nghĩa là Niệm trụ làm ban đầu, đến Thế đệ nhất pháp.

Tịnh: Nghĩa là thắng tấn đi vào vị Kiến đạo v.v...

Có sư khác nói: Niệm trụ là ban đầu, Kim cương dụ định là sau, gọi đó là chuyển; còn đạt được Tận trí v.v... mới gọi là tịnh.

Sự sai khác của tướng mạo hơi thở thế nào? Nên biết. Tụng rằng:

*Thở ra vào, tùy thân
Dựa hai sai khác chuyển
Số tình, không chấp thọ
Đẳng lưu, không duyên dưới.*

Luận nói: Tùy theo hơi thở của địa sinh thân, thuộc về địa kia. Vì hơi thở thuộc về một phần thân, hơi thở ra vào này, chuyển nương theo thân tâm có sai khác. Luận này nói: Hơi thở dựa vào thân chuyển, cũng dựa vào tâm chuyển, tùy theo

hơi thở thích ứng. Nếu hơi thở ra vào chỉ dựa vào thân chuyển, không dựa vào tâm chuyển, thì sẽ nhập định Vô tướng, hoặc nhập định Diệt tận. Và sinh trời Vô tướng, hơi thở cũng nên chuyển, cho đến nói rộng.

Vì đủ bốn duyên, nên hơi thở mới được chuyển. Căn cứ ở lý này nói "tùy theo hơi thở thích ứng" chứng tỏ hơi thở nhất định phải dựa vào sự sai khác của thân, tâm.

Nói bốn duyên:

1. Hơi thở ra vào nương vào thân.
2. Lỗ chân lông mở ra.
3. Đường gió thông suốt.
4. Hơi thở ra vào, tâm thô của địa hiện ở trước.

Trong bốn duyên này, hễ có duyên nào thiếu, thì hơi thở không chuyển. Vì trong vị vô tâm không có tâm, nên sinh cõi Vô sắc, bốn duyên đều không có, tất nhiên hơi thở không chuyển. Yết-thích-lam v.v... ở trong thai, noãn, vì lỗ chân lông chưa mở, đường gió chưa thông, nên hơi thở không chuyển. Hoặc ở phần vị Yết-thích-lam của thai, noãn có hơi thở ra vào chuyển, thì cũng gấp gáp. Vì thân yếu ớt, nên dễ tiêu tan, hủy hoại. Ở phần vị Át-bộ-đàm, với thân dù dày dạn, nhưng vì không có lỗ hồng, nên hơi thở cũng không chuyển.

Người nhập định thứ tư, lỗ chân lông không mở, vì tâm thô không hiện, nên hơi thở không

chuyên.

Vì sao chỉ nói nhập định chẳng phải sinh? Há không phải đã nói sinh, như nói sinh Vô tướng có hơi thở chuyên? Vốn không nói sinh Vô tướng ấy là chỉ nói nhập định thì nghĩa sinh Vô tướng kia đã thành. Bởi trong Khế kinh đã nói như thế này: Người này trước nhập định, sau mới sinh trời Vô tướng kia.

Có sư khác nói: Sinh định thứ tư, phát ra biểu nghiệp, lúc tâm hiện ở trước, cũng có hơi thở chuyên. Sinh Vô tướng kia chấp nhận có nghĩa hơi thở hiện tiền, nên không nói sinh.

Sư Tỳ-bà-sa không thừa nhận nghĩa này.

Nếu vậy, thì trời Vô tướng kia, làm sao phát ngôn. Vô tướng kia cũng có gió, nhưng không gọi là hơi thở, vì không có quả tôn ích, nên không có lỗi.

Nói các căn thành thực, các căn viên mãn. Lời nói này không chỉ rõ các căn như nhãn v.v..., vì hiện thấy căn kia thiếu, mà hơi thở vẫn chuyên, chỉ ở bốn duyên đủ. Tiếng nói là "các căn thành thực", vì tiếng "căn" chỉ rõ nghĩa tăng thượng. Bốn duyên đối với hơi thở chuyên, có sức tăng thượng. Luận tạm nói là căn, cũng không có lỗi. Các căn như thế, ở vị Noãn v.v... gọi chưa thành thực. Các hữu tình chính thức nhập định thứ tư v.v... gọi là chưa viên mãn.

Nói người nhập định thứ tư, lỗ chân lông không mở, làm sao có sắc thân mà không có lỗ chân lông. Lỗ chân lông, nghĩa là giới không. Há có nhóm sắc là giới không ư?

Về lý, thật ra như thế, chỉ hiện nay, ở đây, căn cứ ở đường hơi thở thông suốt, nói là có sắc thân mà không có lỗ chân lông, cũng không có lỗi.

Vì sao chỉ nhập Tĩnh lực thứ tư, với thân không có lỗ chân lông, không phải định khác ư?

Vì đẳng trì của Tĩnh lực thứ tư kia rất thuần hậu, nên dẫn đại chủng của định thứ tư khắp thân, tức do duyên này.

Tôn giả Thế Hữu nói: Khi nhập định kia, lỗ chân lông trên thân khép lại. Nếu nhập tĩnh lực thứ tư của thế tục, thì thân không có lỗ chân lông; lý đó có thể như thế. Vì đại chủng ẩn kín, vi tế của địa kia đầy khắp thân. Nếu khi nhập định thứ tư vô lậu thì sao thân này cũng không có lỗ chân lông?

Vì định kia chỉ dẫn đại chủng tùy nơi địa đã sinh hiện tiền, tạo ra vô biểu, nên các đại chủng do định vô lậu kia dấy dẫn, dù thuộc về xứ sinh, nhưng rất vi tế, ẩn mật tương tự như định kia, nên không có lỗi.

Nếu sinh địa tĩnh lực kia thân không có lỗ chân lông, thì sao có thể phát ra tiếng nói ở địa ấy?

Không phải phát ra tiếng nói phải do lỗ chân lông, chỉ do cảm chuyển động, cũng phát ra tiếng

được. Như tiếng cơ quan, đâu do lỗ chân lông?

Có sư khác nói: Sinh ở địa tĩnh lự kia, cổ họng trở lên, cũng có lỗ chân lông.

Có thuyết nói: Sinh ở địa tĩnh lự kia có thể phát ngữ. Khi tâm hiện ở trước, tạm thời mở lỗ chân lông.

Hơi thở ra vào này, gồm thân số hữu tình. Trong cái thân vô thức thì không có hơi thở. Nó tuy đến từ bên ngoài, nhưng lại có nghĩa ở trong. Hơi thở ra vào này không thật có chấp thọ, vì hơi thở thiếu kém tướng chấp thọ, nên trong thân dù có, có chấp thọ gió, mà gió hơi thở này chỉ không có chấp thọ.

Thế của hơi thở ra vào này là đẳng lưu, là quả của nhân đồng loại sản sinh. Trong thân dù có gió dị thực nuôi lớn, nhưng vì gió hơi thở này, chỉ là tánh đẳng lưu. Vị tăng trưởng của thân, hơi thở sẽ tồn bớt, khi thân tồn bớt, vì hơi thở tăng trưởng, nên không phải đối tượng nuôi lớn dứt rồi, về sau lại nối tiếp nhau, nên không phải dị thực sinh, sắc dị thực khác không có tướng này. Chỉ, đối tượng quán của tâm ở địa trên và tự địa, không phải cảnh nơi sở duyên nơi tâm của địa dưới, nghĩa là sinh cõi Dục, khởi tâm cõi Dục. Hơi thở cõi Dục của thân cõi Dục kia, dựa vào tâm cõi Dục chuyên, tức đối tượng quán của tâm kia. Nếu sinh cõi Dục khởi tâm sơ định, thì hơi thở cõi Dục của thân cõi Dục,

dựa vào tâm sơ định chuyển, tức đối tượng quán của tâm sơ định kia, khởi tâm định thứ hai, ba, đều căn cứ ở trước, nên nói.

Sinh Sơ tĩnh lự, khởi tâm ba địa, sinh thứ hai, sinh thứ ba, khởi thứ hai, khởi tự địa, căn cứ sinh cõi Dục, như lý nên nói.

Nếu sinh địa trên, khởi tâm của địa dưới, hơi thở địa trên của thân địa trên kia, dựa vào tâm của địa dưới chuyển, không phải đối tượng quán của tâm địa kia.

Như thế, đối tượng quán của tâm bốn địa, hơi thở cõi Dục, hơi thở của định Sơ, Nhị, Tam, như thứ lớp của định đó, là đối tượng quán của tâm địa mình, địa thứ hai, địa thứ ba. Địa có hơi thở bốn, địa không có hơi thở năm, trụ địa có hơi thở, khởi tâm địa không có hơi thở, hơi thở, sẽ không chuyển. Trụ địa không có hơi thở, khởi tâm địa có hơi thở, hơi thở cũng không chuyển. Trụ địa có hơi thở, khởi tâm địa có hơi thở, tùy theo đối tượng thích ứng của hơi thở, có hơi thở ra vào chuyển biến.

Đã nói giữ niệm hơi thở (quán sổ tức), tưởng thành mãi ra sao?

Nên nói thế này: Nếu người hành quán chuyên chú tưởng, quán hơi thở nhỏ nhiệm, truyền đi thông thả, nghĩa là tưởng khắp thân, như một lỗ của ống tre, gió hơi thở liên tục, như sâu chuỗi ma

ni, không cử động thân, không phát thân thức, mức độ này phải nói là đã thành tựu giữ niệm hơi thở.

Có sư khác nói tăng trưởng tự tại, việc làm đã rồi, gọi là niệm hơi thở này thành.

Nói tăng trưởng ban đầu, nhằm biểu thị giữ niệm hơi thở phẩm thượng, trung, hạ, theo thứ lớp thành lập, cho đến nếu có lúc tùy theo ưa thích có thể thở vào, hay thở ra, gọi là tự tại. Nếu ở vị này thân thân nhiếp lợi ích, xa lìa đam mê, dựa vào tâm, gọi là việc làm đã rồi.

Có sư khác nói: Nếu đủ sáu tướng thì xa lìa ba lỗi, hoặc nếu tu đầy đủ mười sáu thứ hành tướng thù thắng. mức độ này, nên nói là thành tựu giữ niệm hơi thở .

Kinh nói: Niệm hơi thở có mười bảy thứ, là niệm hơi thở ra vào, biết rõ ta đã niệm hơi thở ra vào, biết hơi thở ra vào ngắn, dài biết rõ khắp thân.

Chỉ thân hành giác, giác hỷ, giác lạc. Tâm hành chỉ, tâm hành hành giác tâm, khiến tâm hoan hỷ, khiến tâm thân nhiếp giữ, khiến tâm giải thoát. Tùy quán vô thường, tùy quán đoạn, tùy theo quán lý, tùy quán diệt. Như thế mỗi quán đều tự nhận biết rõ.

Pháp đầu tiên trong mười bảy pháp này là quán chung, còn mười sáu thứ sau là quán sai khác.

Căn cứ bốn niệm trụ, như thứ lớp nên biết, mỗi niệm trụ đều có bốn môn thành mười sáu thứ.

Làm sao biết rõ tâm hành có thể thuộc về thọ niệm trụ?

Vì nhân được gọi là quả, nên không có lỗi. Không phải trong đây nói tâm hành, nghĩa là tư, mà nên biết thọ trong đây gọi là tâm hành, nghĩa là do tham đắm ưa vị thọ nên đối với cảnh giới kia hoặc sinh tư tạo tác, gọi là tâm hành. Vì thọ là nhân của tư, nên gọi là tâm hành không có lỗi.

Hoặc chỉ có thể biết tự thể của thọ: Về nghĩa, căn cứ cũng đối với tự thể của của tư, v.v... Theo thứ lớp có thể biết rõ tướng sinh, trụ, hoại, như ném một giọt nước trong biển cả, thì cũng biết hết vị biển nên chỉ có giác thọ, gọi là giác tâm hành. Giải thích rộng mỗi tướng, như trong kinh giải thích .

Như thế đã nói hai môn bước vào tu tập. Do hai môn này, tâm được định. Tâm được định rồi, lại kế tu gì? Tụng rằng:

*Dựa vào "chỉ" đã tu
Để quán tu niệm trụ
Dùng tự tướng, cộng tướng
Quán thân, thọ, tâm, pháp
Trụ tự tánh, văn tuệ v.v..
Trụ sở duyên, tương tap
Nói thứ lớp tùy sinh
Vì trị đảo, chỉ bốn.*

Luận nói: Lấy Chỉ đã tu thành làm chỗ nương tựa, để quán mau thành tu bốn niệm trụ, chẳng phải

người không được định có thể thấy như thật.

Tu tập bốn niệm trụ như thế nào?

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 các cảnh như thân v.v... Mỗi mỗi quán riêng tu bốn niệm trụ, phân biệt pháp này với pháp khác, có nghĩa sai khác, gọi là quán tự tướng. Phân biệt pháp này và pháp khác, không có nghĩa sai khác, gọi là quán cộng tướng. Vả lại, quán tự tướng của thân niệm trụ, nghĩa là quán sát tự tánh của mười xứ trong ngoài thân, mỗi xứ đều khác từ nhãn đến xúc, mỗi mỗi đều có tự tướng của xứ.

Như thế, đối với trong mỗi pháp riêng biệt, có chánh trí sinh, gọi là quán tự tướng. Khi quán tự tướng này được thành mãn, sẽ có sắc đạo khởi, bấy giờ mới lập chủng tánh của tự tướng gọi là thân niệm trụ. Đây cũng biết khắp tự tướng của pháp kia. Do pháp này đều có chánh trí sinh riêng 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 rất giống với phạm vô sắc.

Có thuyết nói: Quán này cũng quán vô biểu, vì cũng phân biệt ở vô biểu có sắc đạo sinh.

Kế là quán cộng tướng của thân niệm trụ nghĩa là quán sát tướng mỗi một xứ của thân, dù có sai

khác, mà tướng thân vẫn đồng. Lại, vào lúc bấy giờ, quán mười một xứ, đều là tướng sắc không có sai khác, nghĩa là đều không vượt qua đại chủng tạo ra.

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 đạo khởi, bấy giờ mới lập chủng tánh của cộng tướng gọi là thân niệm trụ. Đây cũng biết khắp cộng tướng của pháp kia. Do đây chung 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 thân đều có tự tánh riêng, còn quán cộng tướng của thân niệm trụ, nghĩa là quán trên thân và hữu vi khác đều có tánh vô thường, với hữu lậu khác đều là tánh khổ, đều có tánh không, vô ngã với tất cả pháp khác. Nếu bấy giờ, quán thân không có hai niệm trụ, chỉ vì cực vi nhóm hợp, nên mỗi pháp sai khác, thì bấy giờ gọi là thân niệm trụ thành.

Như thế, nên biết các tướng niệm trụ như thọ v.v... và thành mãn, tùy theo sự thích ứng, thì thể đều không phải sắc, nên không có cực vi sai khác. Hoặc như trước đã nói quán tướng rớt rảo, nghĩa là ở vị sau, thiện căn tăng trưởng, như nước trong thừa ruộng tràn ngập đầy đầy, tuôn chảy đi.

Có thuyết nói: Bổng nhiên, tướng phi ái khởi, tướng này có hai thứ là:

1. Làm phát sanh giận.
2. Khiến cho không vui.

Trong đây, chỉ có tướng khiến không vui, vì sự đã tập, nêu chưa tự tại, vì cầu thành mãn, nên khởi ưa thích. Niềm vui này đối với sự đã tập, được tự tại, vì chấm dứt sự mong cầu, nên không có ưa thích.

Bốn niệm trụ này, đều có ba thứ.

Tự tánh, tương tạp, sở duyên riêng biệt. Tự tánh niệm trụ lấy tuệ làm thể. Khế kinh nói: Vì một hướng đạo, một là nghĩa đơn độc của người cầu chiến thắng. Do đó, gìn giữ đây, phá oán phiền não, dựa vào đạo này mà thực hành, có khả năng hướng đến viên tịch. Thế nên ở đây, đặt tên "hướng đến đạo", chỉ độc tôn này, gọi là một hướng đạo. Đạo này tức là tuệ đối với dứt phiền não, hướng đến trong Niết-bàn tuệ là tối thắng. Như Khế kinh đã nói: "Các huynh đệ phải biết! Các Thánh đệ tử cầm gương trí tuệ có thể cắt đứt tất cả kết phược, tùy miên, hướng thẳng Niết-bàn không có trở ngại.

Lại, Khế kinh nói: "Nếu có đối với thân mà trụ tuân tự theo thân để quán, thì gọi là thân niệm trụ" Đối với thọ, tâm, pháp cũng như thế. Đối với tên gọi "theo quán", chỉ gọi thể của tuệ, không phải tuệ không có dụng quán theo. Cho nên, Luận này cũng nói: Thân niệm trụ thể nào? Nghĩa là tuệ duyên thân. Ba pháp còn lại, nói cũng thế. Cho nên biết

chỉ tuệ được tên gọi là niệm trụ.

Những gì trong tuệ gọi là tự tánh niệm trụ?

Nên biết, chỉ nhận lấy văn, tư, tu tạo thành. Trong đây, tuệ thuận theo gia hạnh nghe đã khởi, duyên với nghĩa riêng gọi là tuệ do nghe mà thành (Văn tuệ) Nếu tuệ thuận theo gia hạnh tư duy về nghĩa đã khởi, không phải không đợi danh, cũng không phải ở định, mà duyên với nghĩa riêng, gọi là tuệ do tư tạo thành (Tư tuệ) Nếu ở trong định, tuệ thuận theo quán nghĩa riêng, không đợi danh, thì gọi là tuệ do tu tạo thành. (Tu tuệ) Tức ba tuệ này cũng gọi là ba thứ niệm trụ.

Tương tạp niệm trụ tức dùng tuệ, và cùng có (câu hữu) những pháp khác làm thể. Pháp câu hữu của tuệ và tuệ đều cùng thời trụ xen lẫn nhau. Như Khế kinh nói: Bí-sô! Nên biết nói tự pháp thiện, tức là nói bốn niệm trụ. Đã ở niệm trụ nói tự pháp thiện, nên biết dùng tuệ cùng với nhiều pháp khác mà làm thể.

Luận này cũng nói: Do thân tăng thượng đã sinh đạo thiện, có cả hữu lậu, vô lậu, cũng gọi thân niệm trụ, cho đến nói rộng.

Văn này nói chung các pháp câu hữu, tương ưng với tuệ gọi là niệm trụ. Văn này không nói duyên đạo của thân. Chớ nói, đạo này như tự tánh niệm trụ, thể nó chỉ nhận lấy đạo tương ứng làm thể của mình.

Sở duyên niệm trụ là lấy các pháp sở duyên của tuệ làm thể. Vì tất cả pháp đều là sở duyên của tuệ thì lẽ ra gọi là tuệ trụ, sao trong kinh nêu dùng tên khác để làm giải thích rộng khác?

Điều này cũng không có lỗi. Vì căn cứ ba thứ trước giải thích tên gọi niệm trụ, đều chỉ là tuệ. Hơn nữa, căn cứ ở tự tánh để giải thích tên gọi niệm trụ, nghĩa là trong các pháp, nếu có một pháp nào do niệm được trụ, thì pháp đó được gọi là niệm trụ.

Đó là pháp nào?

Là tuệ không phải pháp nào khác? Sao biết tuệ trụ phải do niệm lực?

Vì có niệm, thì tuệ thêm sáng suốt, nghĩa là tuệ được trụ là do niệm đã gìn giữ, là nhờ năng lực của niệm giúp đỡ, mới được nghĩa trụ.

Như thế, khi nêu giải thích tên gọi niệm trụ, chỉ nương vào tuệ, không dựa vào pháp khác. Thế nên giải thích rộng, như danh đã được nêu; danh, nghĩa phù hợp nhau, điều này có lỗi gì?

Nếu dựa vào tương tạp để giải thích tên gọi niệm trụ, nghĩa là tuệ đi chung với niệm mới được trụ, vì khiến niệm được trụ, nên tuệ được gọi là niệm trụ. Tương ứng với niệm trụ và pháp câu hữu, xen lẫn với niệm trụ, gọi là tương tạp niệm trụ.

Há không là định v.v... cũng cùng có với tuệ, mới được an trụ hay sao? Thì lẽ ra thừa nhận thể của tuệ, khiến cho định v.v... được trụ, cho nên

được tên gọi trụ của định v.v..? Không đúng. Vì trong đây làm rõ niệm, tuệ giúp đỡ nhau và do lực của niệm mạnh, nên lập riêng tên gọi niệm trụ. Nghĩa là nếu tuệ đối với thân, thọ, tâm, pháp, khi dùng tự tướng, cộng tướng để quán theo, thì phải do năng lực của niệm gìn giữ mới được sáng rõ, vì ở địa này do tập quán ghi nhận, gìn giữ, mới có khả năng tiến tu địa chưa tập khác.

Thế nên, khi tuệ lựa chọn pháp thì niệm là người bạn hỗ trợ có khả năng mạnh mẽ, bền bỉ nhất, còn khi niệm ở thân v.v... an trụ, phải là do sức của tuệ gìn giữ, mới có thể ghi nhận sáng suốt. Cho nên, Đức Thế Tôn nói: Nếu có người đối với thân, trụ theo thân quán, ấy là niệm trụ không sai lầm.

Tôn giả Vô Diệt cũng nói rằng: " Nếu có khả năng đối với thân trụ, noi theo thân quán, duyên thân niệm được trụ... cho đến nói rộng." Hoặc nếu hành giả quán thân v.v... không gián đoạn rồi, nhưng không thể quán ở thọ v.v... thì nên truy niệm các hành tướng thọ v.v... đã từng tu tập trong thời gian gia hạnh trước, nhờ truy niệm, nên tướng kia hiện tiền. Nhân đây có thể quán sát thọ v.v... Cho nên nói có niệm, tuệ được sáng suốt thêm.

Như thế, niệm sinh do năng lực của tuệ ở trước. Cho nên, niệm và tuệ là bạn giúp đỡ nhau tốt nhất. Hoặc hai pháp này trong mọi thời gian thường có công năng hơn kém tùy thuộc nhau. Cho nên nói

hai thứ giúp đỡ nhau mạnh nhất.

Nếu dựa vào sở duyên để giải thích tên gọi niệm trụ, nghĩa là tuệ do niệm, khiến niệm trụ, ấy là đối với thể của tuệ thiết lập tên gọi niệm trụ. Các pháp, như thân v.v... sở duyên của niệm trụ, là sở duyên của niệm trụ thì tên gọi là niệm trụ của sở duyên.

Căn cứ ba thứ giải thích tên niệm trụ, đều chứng tỏ tuệ gương chỉ riêng gọi là niệm trụ. Do niệm trụ này là lý tuệ thành. Cho nên giải thích với chỗ nêu lên không có trái nhau.

Luận giả phân biệt nói như thế này: "Niệm trụ tức dùng niệm làm tự thể. Trong đây, không nên sắp đặt niệm căn. Vì hai văn nêu ra và giải thích đều nói niệm, trong đó không nói tên gọi tuệ trụ?"

Lời nói này phi lý. Vì sao? Vì dù ở đây sắp đặt niệm, gọi là tướng, mà dựa vào nghiệp dụng là đã sắp đặt tuệ căn. Như tín, định, tuệ căn dù không như thứ lớp chứng tịnh tĩnh lự, phân biệt rõ trong đế, mà do nghĩa công năng đã sắp đặt. Cho nên, hai văn nêu lên và giải thích chứng tỏ đã nói tuệ. Nghĩa là ở trước đã biện luận nêu lên tên gọi niệm trụ dựa vào tuệ, không phải pháp khác thì chứng tỏ là nêu lên tuệ. Cho nên, trong giải thích đầy đủ dùng quán theo thân để chánh tri hai thứ tuệ, gọi là vì nói lại tuệ. Do đó, hai văn nêu lên, giải thích đều không trái nhau.

Nói lời niệm trụ, về nghĩa như trước đã nói. Trước đã nói ra sao? Nghĩa là trước đã nói vì hiển thị lực niệm tuệ giúp nhau rất mạnh, nên lập riêng tên gọi niệm, trụ v.v...

Lại, vì chỉ rõ đủ ba thứ niệm trụ, nên ở đây, không nói tuệ trụ. Nghĩa là nói niệm để hiển thị tương tạp niệm trụ. Lại, nói trụ để hiển thị sở duyên niệm trụ. Nói noi theo quán để hiển thị tự tánh niệm trụ. Nếu nói tuệ trụ thì chỉ hạn cuộc ở thể tuệ, tự tướng không bỏ, được gọi là tuệ trụ, tức là chỉ nói tự tánh niệm trụ, bèn bỏ qua sở duyên và tương tạp, thì pháp kia đều không nên gọi là niệm trụ. Nhưng không nên thừa nhận như thế, vì Khế kinh và trong Luận này đều nói ba. Do kinh đây làm chứng các lời nói niệm trụ tự nó là tuệ, không phải pháp khác, quyết định thành lập.

Vì sao nói ba thứ niệm trụ?

Vì hữu tình ngu ba thứ: hành tướng, tư lương, sở duyên nên nói ba thứ. Hoặc phần vị căn thắng giải đều có ba, cơ nghi không đồng, nên nói ba thứ. Trong ba thứ niệm trụ, thì tương tạp niệm trụ có công năng dứt trừ phiền não, không phải hai loại kia có thể dứt. Vì quá giảm, tăng nên trụ xen lẫn cùng với tuệ mà được tên tương tạp. Về lý, chỉ pháp câu hữu với tuệ có thể được gọi tương tạp niệm trụ, chứ không phải tuệ với tuệ có thể tương tạp (xen lẫn nhau). Không có một thân, hai tuệ cùng có. Do đó, biết tuệ không phải thuộc về tương

tạp.

Lẽ ra, không nên chỉ nói tương tạp niệm trụ có thể đoạn phiền não mà phải nói đủ: Tự tánh và tương tạp có thể đoạn phiền não, đối với phiền não tuệ là đứng đầu.

Không có lỗi như thế. Vì khi đoạn phiền não, đối với tuệ cũng đặt tên tương tạp. Nghĩa là được đạo chỉ, quán bình đẳng vận hành có khả năng đoạn phiền não, lý đó quyết định. Tất cả tâm, tâm sở v.v... khác, có cái thuộc phẩm chỉ, có cái thuộc phẩm quán, vào thời điểm chỉ quán bình đẳng thì các tâm sở kia cũng bình đẳng. Do tất cả chúng đồng có lý tương tạp. Vì muốn chỉ rõ khi đoạn hoặc, lý tương tạp là bình đẳng nên cũng đối với tuệ đặt tên tương tạp. Vì phần nhiều đối với chỗ thành, có công năng cao hơn. Còn tự tánh niệm trụ chẳng phải không có công năng đoạn các phiền não, vì thể là tuệ, nhưng gọi tự tánh, nghĩa là không có đối tượng chờ đợi. Vì khi đoạn phiền não ắt phải chờ đợi pháp khác, nên ở vị trí đoạn phiền não, tuệ được đặt tên tương tạp. Do đó, đã nói tương tạp niệm trụ có công năng đoạn phiền não, lý đó khéo thành lập.

Trong đây, việc đoạn phiền não, chỉ do tu sở thành (Tu tuệ) nhưng không phải Văn, Tư vô dụng, vì thuận theo tu, nên như rễ cây trồng. Trong tu sở thành, chỉ pháp niệm trụ có thể đoạn phiền não, duyên với bốn, năm uẩn hoặc duyên Niết-bàn mà

có thể đoạn hoặc. Trong pháp niệm trụ, tác ý cộng tướng, có công năng dứt phiền não, tác ý tự tướng, vì duyên phần ít cảnh, nên không có công năng này.

Ba thứ trước trong bốn niệm trụ, chỉ không duyên tạp, loại thứ tư, có hai. Nhưng trí ba để chỉ có duyên tạp là có công năng đoạn phiền não, chỉ trí diệt để dù không duyên tạp, nhưng cũng dứt phiền não. Bên trong trí duyên tạp thậm chí duyên năm uẩn, cũng nhất định không có công năng dứt hoặc. Tức ở trong đây, duyên chung tất cả, hữu lậu, vô lậu, hữu vi, vô vi v.v... cũng nhất định không có công năng dứt hoặc. Nhưng không duyên tạp, tạp ít, tạp nhiều; đối với phiền não chẳng phải hoàn toàn không có công dụng dẫn phát khả năng đoạn hoặc để tu trị thân khí. Hành giả kia đối với dứt hoặc, chỉ có thể làm tự thể hai đạo gia hạnh, thắng tấn; chỉ pháp niệm trụ của duyên tạp ở mức độ giữa (không ít, không nhiều) và pháp niệm trụ chỉ duyên diệt, không tạp, cũng làm thể của đạo Vô gián giải thoát. Nếu đoạn phiền não, chỉ pháp niệm trụ, thì pháp niệm trụ làm đạo Vô gián. Khi đạo vô gián này hiện ở trước, làm sao có khả năng tu ba niệm trụ khác? Nếu ba niệm trụ không thuộc về trị dứt mà nương theo đạo Vô gián, tu ở vị lai thì khi dứt nhiễm Hữu đánh, nên tu trí thể tục; trong các đạo Vô gián, phải tu tha tâm trí. Người tu hành kia do chứng ngại nào không phải tu vị lai? Cho nên ở

đây phải hiểu rõ nghĩa lý, không phải đồng trị mới tu vị lai cũng không phải chỗ tu đều bằng nhau không có giới hạn. (Về sau nói về xứ tu, sẽ giải thích rộng).

Các Niệm trụ như thân niệm trụ v.v... đều có ba thứ. Vì duyên trong, ngoài và đều có, sai khác. Và lại, trong thân niệm trụ có ba thứ: duyên với chính nó mà nối tiếp nhau, gọi là duyên nội; duyên với thân v.v... của người khác, gọi là duyên ngoại, duyên song song với hai thứ, nói là duyên nội, ngoại. Vì có ngã ái mà có ngã mạn thì nên quán nội thân cũng như ngoại. Hoặc nội như duyên trước nói, không có chấp thọ, gọi là ngoại, còn duyên sự nối tiếp nhau của người nói là nội ngoại. Đôi đũa sự không chấp thọ và đôi đũa tự thân được hai tên. Hoặc duyên căn, cảnh và duyên cả hai mà thành ba. Hoặc duyên hữu tình, số phi tình và duyên chung hai thứ sai khác là ba. Hoặc duyên hữu tình, số phi tình ngoài và sự sai khác của tóc lông v.v... là ba, vì chúng đều từ trong thân sinh, vì lìa căn trụ, nên được đủ hai tên. Hoặc duyên hữu tình hiện tại, gọi là nội, duyên phi tình ngoài ba đời gọi là ngoại, duyên hữu tình quá khứ, vị lai, nói là nội, ngoại. Vì loài hữu tình rơi vào pháp số. Lại phi tình kia, trong vị lai, sẽ rơi vào số tình, chánh rơi vào pháp số. Khi quá khứ kia từng rơi vào số tình, chánh rơi vào pháp số. Vì pháp không sinh của hữu tình kia là loại sinh. Ba thứ như thọ v.v... mỗi một thứ đều có

ba tùy theo thích ứng của nó mà chuẩn theo trước giải thích.

Bốn niệm trụ này, nói là theo thứ lớp sinh, sinh lại do vì sao theo thứ lớp như thế?

Sở dĩ sinh thứ lớp như thế là vì thuận theo nhau, phần nhiều hữu tình ham thích thọ dụng trong các sắc, không kịp được pháp thù thắng. Ham thích thọ dụng sắc, lấy gì làm duyên? Do trong thọ nhận, có tình cảm sâu nặng vui thích mà vui thích ở thọ, do tâm không điều phục, tâm không điều phục do các phiền não. Tâm do tín v.v... có thể khiến điều phục. Tùy theo quán lý này, bốn niệm trụ sinh. Hoặc tùy theo sở duyên thô, tế mà sinh, nhưng chẳng phải do tâm này là pháp quán sau cùng. Trong đó, Niết-bàn rất vi tế, khi tưởng tư v.v... đều theo quán thọ, căn cứ ở nghĩa là đã có thể biết rõ tướng chúng, đồng dựa vào tâm khởi v.v... an, nguy.

Có sư khác nói: Sắc có thể tụ, tán, có thể lấy, có thể bỏ. Vì sắc bất tịnh, khổ tương tự nối tiếp nhau dễ biết, vì phần nhiều duyên thân sinh tham v.v... đối với giới nữ lần lượt khởi xứ tham, nên quán bất tịnh, còn giữ niệm hơi thở (quán sổ tức) thì đối trị với giới phân biệt. Trong hai môn bước vào tu tập này, tất cả phân nhiều duyên thân làm cảnh. Cho nên, ở vị tu niệm trụ thì quán thân là đầu tiên. Quán này làm nhân sinh ra xúc khinh an, do xúc khinh an dẫn sinh lạc thọ.

Kinh nói: "Thân an thì cảm thọ sự an lạc."

Như thế, lạc thọ dựa vào tâm mà sinh; khi tâm tịnh làm nhân thì được quả giải thoát. Do đó, thọ v.v... theo thứ lớp mà quán. Cho nên, niệm trụ sinh theo thứ lớp như thế.

Bốn niệm trụ này không thêm, không bớt, có khả năng đối trị bốn điên đảo như tịnh v.v...

Quán thân bất tịnh đối trị ở bất tịnh nghĩa là điên đảo tịnh. Tuy điên đảo duyên chung năm uẩn, nhưng chỉ quán tự tánh thân không phải tịnh là có thể chế phục chung. Như người đã quán thể đồng phân là bất tịnh thì cũng không ưa thích cái sinh ra từ phân. Như vậy, đã quán thể của thân là bất tịnh, thì cũng không ưa thích cái từ thân sinh ra. Do đây quán thân là bất tịnh thì đối với năm thủ uẩn đều không ưa thích, vì mê tưởng thân hữu vi này tịnh, mới có ưa thích cái dựa vào thân sinh ra. Thế nên, quán thân là bất tịnh thì đối với thân cũng khởi lên tâm không ưa thích. Như vậy, khi an trụ quán bất tịnh thì mặc dù không trực tiếp quán những cảnh thuộc về âm thanh... nhưng đối với ca hát v.v... đều chán bỏ như phân nhơ.

Cũng thế, khi an trụ thân niệm trụ, dù không trực tiếp quán cảnh thuộc về thọ v.v... nhưng do quán tự thể của thân là bất tịnh, nên cuối cùng cũng không ưa thích ba cảnh thuộc về thọ, tâm, pháp. Lại, dù không quán cảnh sắc, vô sắc cho là bất tịnh,

nhưng đối với cảnh đó, chẳng phải không dẫn sinh hành tướng không ưa thích. Cho nên, điên đảo tịnh dù chỉ do duyên năm uẩn mà thân niệm trụ thành, nhưng đó là công năng chế phục chung. Ba niệm trụ đó sau đều quán riêng, nhưng so sánh thân niệm trụ này, nên tư duy lý công năng chế phục chung.

Quán thọ là khô là khả năng đối trị về khô nghĩa là điên đảo lạc. Nếu có pháp chân thật để vui thích, ham muốn thì đó là nghĩa vui ở trong số nhiều các hành tai họa, lỗi lầm xen lẫn, thấy có công đức tốt đẹp đáng ưa thích, đây gọi là điên đảo đối với khô cho là vui. Sự điên đảo này, tất nhiên dùng ham mê thọ làm trước. Vì tham đắm sâu nặng ở trong thọ, mới tham đắm bản thân và đối với tất cả hành hữu lậu mà bức xúc, sầu não dựa vào sinh tướng là vui. Thế nên, khi quán thọ là tánh khô thì có khả năng chế phục chung điên đảo chấp vui.

Quán tâm vô thường là khả năng đối trị vô thường, nghĩa là điên đảo thường. Tức người hành quán, vì chán ghét thọ, nên đối với tâm đã dựa vào, thấy có rất nhiều phẩm loại sai khác mà dẫn sinh quán vô thường, khiến cho ở các cảnh hữu vi trước hiện tại, không nghĩ là thường. Cho nên có công năng chế phục chung điên đảo chấp thường.

Quán pháp vô ngã là khả năng đối trị vô ngã, nghĩa là điên đảo ngã: Có một loại người nghe nói ngã vô thường, tâm không sinh mừng, bèn có cảm nghĩ rằng: Cái gì khiến tâm này có nhiều sai khác?

Đó tức là Ngã. Vì ngăn chặn loại kia chấp Ngã, hơn nữa nên quán xét kỹ dứt trừ ba pháp khác, cũng chỉ là pháp, trở thành đối với tất cả, không khởi tưởng ngã, nên có khả năng chế phục chung điên đảo chấp ngã. Hoặc vì đối trị bốn loại thực: đoàn, xúc, thức, tư, như thứ lớp kiến lập bốn niệm trụ là thân niệm trụ v.v... chỉ có bốn, không thêm, không bớt.

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 61

Phẩm 6: NÓI VỀ HIỀN THÁNH (PHẦN 5)

Như thế, tu thành thực pháp quán bất tịnh, giữ niệm hơi thở (quán sổ tức). Hai gia hạnh đã có thể theo thứ lớp dần sở duyên không tạp đó là thân, thọ, tâm, pháp, niệm trụ hiện tiền. Lại, đối với pháp niệm trụ vô gián của duyên không tạp dần sinh ra pháp niệm trụ của sở duyên tạp. Kế là, nên tu pháp niệm trụ duyên chung cộng tướng.

Pháp niệm trụ này, tướng nó thế nào? Tụng rằng:

*Ở pháp niệm trụ kia
Quán chung bốn sở duyên
Tu hành tướng: vô thường
Và khổ, không, vô ngã.*

Luận nói: Pháp niệm trụ của duyên tạp gồm có bốn thứ.

Hai, ba, bốn, năm uẩn là cảnh riêng, chỉ duyên chung năm, gọi là đối tượng của tu này. Hành giả kia ở trong đây, tu bốn hành tướng. Quán chung tất

cả thân, thọ, tâm, pháp tức gọi là vô thường, khổ không, vô ngã. Tuy nhiên, khi tu tập niệm trụ này, có thiện căn khác có thể làm phương tiện, hành giả kia nên theo thứ lớp tu khiến cho hiện ở trước. Nghĩa là hành giả kia đã tu thành thực pháp niệm trụ duyên tạp, khi sắp muốn tu tập niệm trụ này thì trước nên duyên chung hạnh tu vô ngã, tiếp đến quán sinh diệt, kế là quán duyên khởi. Vì người tu hạnh quán, trước là quán các hành đều từ nhân sinh diệt, thì đối với môn nhân quả tương thuộc rất dễ thâm nhập. Hoặc có hành giả muốn cho quán duyên khởi trước, sau này, dần khởi duyên quán ba nghĩa. Quán này, tu vô gián bảy xứ thiện, thiện ở bảy xứ vì được khéo léo tinh xảo, nên có công năng đối với các cảnh đã trông thấy từ trước đến nay, lập để nhân quả, theo thứ lớp quán sát.

Như thế, đã tu thành thực trí và định rồi, ấy là có khả năng an lập thuận với để hiện quán. Nghĩa là khổ v.v... của cõi Dục, cõi trên đều khác nhau. Đối với tám đế như thế, tùy theo thứ lớp tu quán mười sáu hành tướng chưa từng tu.

Hành giả kia do văn tuệ ở trong tám đế, bắt đầu khởi quán mười sáu hành như đây, như cách tầm tư lựa mông, nhìn thấy mọi sắc. Mức độ này, gọi là Văn tuệ viên mãn. Tuệ do Tư thành căn cứ Văn tuệ này tương ưng nói.

Kế là đối sinh tử, hành giả sanh nhàm chán sâu sắc, ưa thích công đức vắng lặng của Niết-bàn. Từ

đây về sau, sẽ dẫn nhiều phương tiện nhằm chán, quán hiện ở trước siêng tu tăng dần vượt hơn dần. Dẫn khởi như thế là có thể thuận với quyết trạch, Tư tạo thành thâm nhiếp thiện căn thù thắng nhất, tức đã tu pháp niệm trụ duyên chung cộng tướng.

Từ đây, tu quán không gián đoạn sinh thiện căn nào? Tụng rằng:

*Từ đây, sinh pháp Noãn
Quán đủ bốn Thánh đế
Tu mười sáu hành tướng
Kế sinh Đánh cũng vậy
Như thế hai thiện căn
Đều pháp đầu, sau bốn
Kế Nhân chỉ pháp niệm
Phẩm trung, hạ giống Đánh
Thượng chỉ quán khô, dục
Một hành một sát-na,
Thế đệ nhất cũng vậy
Đều tuệ, năm trừ "đắc."*

Luận nói: Từ quán tổng duyên cộng tướng pháp niệm trụ do tư duy thuận phần quyết trạch tạo thành, sau có thuận với phần quyết trạch do tư tạo thành mà thiện căn đầu tiên được phát khởi, gọi là pháp Noãn, là sự sai khác của tổng duyên cộng tướng pháp niệm trụ.

Như thế, pháp đã khởi là pháp sẽ tu có khả năng đốt củi phiền não, là tướng trạng trước tiên của Thánh đạo. Như ở vị dùi lửa, trước tiên tướng nóng

âm sinh. Vì pháp và Noãn đồng, nên gọi pháp Noãn.

Người ở chốn trống vắng (không nhàn), chấp địa vị Noãn, trước đã khởi tu thành tựu cộng tướng pháp niệm cộng trụ. Tuy cũng có pháp Noãn này, nhưng không đều như thế. Hoặc có người trước là nhiệm côi Dục, dựa vào Tu tuệ đã thành thuộc côi Sắc mà nhằm chán khổ hoạn sinh tử, ưa thích Niết-bàn. Do nhiều hạnh nhằm chán, tác ý thứ lớp dẫn sinh thiện căn Noãn của loại khác. Hoặc có người lúc trước chưa là nhiệm dục, dựa vào Tư tuệ đã thành mà dẫn sinh thiện căn Noãn. Vì vậy, hành giả kia không nên hiểu và chấp theo một hướng.

Từ phần vị khởi đầu của thiện căn này phát triển lớn mạnh, có khả năng quán sát cảnh bốn Thánh đế. Do đó, 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 để tu bốn hành tướng.

1. Đạo.

2. Như.

3. Hành.

4. Xuất.

(Tướng sai khác này, ở sau sẽ nói).

Như Khế kinh nói: "Hai người ngu si này trái vượt pháp Tỳ-nại-da của Ta, ở trong đó, thậm chí cũng không có pháp Noãn."

Các người không có Noãn, tất cả đều gọi trái vượt pháp Tỳ-nại-da không?

Không. Vì hai người đã đầy đủ tư lương. Bởi có pháp chương ngại mới nói là thôi lui và do đã thích ứng được nên nói: trái với pháp Tỳ-nại-da chứ không phải những người không có Noãn, đều gọi trái vượt. Hoặc hai người này may mắn gặp Phật ra đời, từ biệt người thân yêu, quy Phật, xuất gia, đi trên con đường thẳng tắt mà Thánh, Hiền xưa từng đi qua, đã đạt được bước chân yên ổn đầu tiên, nếu siêng năng tu tập, thì hiện thân sớm được lợi ích cao quý. Vì người si mê kia đã trái vượt pháp Tỳ-nại-da, đối với các lợi ích thù thắng đều thôi mất, thậm chí dưới đến pháp Noãn, cũng

không thể chứng đắc. Thế nên, các người nào gặp Phật, xuất gia giống như hai người này, không có khả năng khởi Noãn thì mới gọi trái vượt pháp Tỳ-nại-da, chứ không phải các người không có Noãn, đều gọi trái vượt. Tuy nhiên, các pháp Noãn dù duyên bốn đế mà thường nói hạnh nhằm chán đều có, vì khi khởi hành đó, tưởng uẩn nhiều. Hành giả tu tập thiện căn Noãn này tăng tiến dần từ phẩm hạ, trung, thượng, đối với khổ, tập, diệt, đạo mà Phật đã nói, sinh tin tùy thuận, quán sát các hữu luôn bị ngọn lửa dữ hừng hực đốt, tin trong Tam bảo là đứng đầu mà có tu thuận với phần quyết trách được hình thành thiện căn kế tiếp phát khởi, gọi là pháp Đánh cũng là sự sai khác của tổng duyên cộng tướng pháp niệm trụ.

Tiếng Đánh nhằm chỉ rõ đây là chỗ cao nhất (Đỉnh), giống như khi sự việc tốt đẹp đã thành mãn, thế gian nói người này đã đạt đến tột đỉnh. Nghĩa là trong bốn thiện căn thuộc cõi Sắc thân nhiếp có hai là có thể động, hai là không thể động. Trong hai có thể động, phẩm hạ là Noãn, phẩm thượng là Đánh, vì là ở trên trong thiện căn động. Trong hai không thể động, phẩm hạ là Nhẫn, vì rất chịu đựng đối với cảnh Tứ đế. Phẩm thượng là pháp Thế đệ nhất, vì vượt vượt hơn trong pháp thế gian, cũng như đề hồ. Người ở nơi trống vắng nói tu phẩm thiện này vì tưởng nó tột đỉnh, nên gọi là pháp Đánh.

Hành tướng của cảnh này đồng với pháp Noãn, nghĩa là quán cảnh bốn đế, tu mười sáu hành tướng. Vì sao chỉ nói pháp Đánh kia duyên Diệt, Đạo đế? Như Khế kinh nói: Đối với Phật, Pháp, Tăng, sinh một ít niềm tin, đây gọi là Đánh. Nói tin Phật, Tăng là biểu thị duyên Đạo đế. Tin pháp, biểu thị duyên Diệt đế?

Không có lỗi như thế. Nói tin pháp ở đây là biểu thị đủ duyên tin ba đế, như nói: Khi đối với khổ được hiện quán, được pháp chứng tịnh, cho đến nói rộng. Hoặc do diệt, đạo đối với sinh niềm tin vượt hơn, không có lỗi lầm. Nên trong đây nói thiên về hoặc do diệt, đạo đáng tin, đáng cầu, pháp khác không đáng cầu, nên ở đây không nói.

Như thế, hai thứ thiện căn Noãn, Đánh phát khởi như khi mới đặt bước chân yên ổn, chỉ pháp niệm trụ, sau vị tăng tiến dần thì cả bốn niệm trụ đều hiện tiền. Nói mới đặt bước chân yên ổn, là chỉ rõ do hành tướng, tức bước đầu, đi theo dấu vết bốn Thánh đế. Nói sau tăng tiến, là chỉ rõ từ đây về sau các phẩm hạ, trung, thượng, theo thứ lớp thường tập. Các pháp trước đã được, sau không hiện tiền nên đối với chúng không sinh tâm kính trọng. Vì gia hạnh thù thắng dẫn khởi thiện căn này, nên trong những pháp đã được thì không sinh kính trọng. Tuy nhiên, pháp Đánh này dù duyên bốn đế nhưng duyên tin Tam bảo, phần nhiều hiện hành.

Phẩm hạ, trung, thượng của thiện căn Đảnh này, sẽ lần lượt tăng trưởng, đến khi thành mãn, mà có tu thuận phần quyết trạch được hình thành thiện căn phát khởi, gọi là pháp Nhẫn cũng là sự sai khác của tông duyên cộng tướng pháp niệm trụ. Đối với lý bốn đế, có khả năng nhẫn chịu trong đó tốt nhất. Hơn nữa, vị Nhẫn này không lui sụt, nên gọi là pháp Nhẫn. Vị Thế đệ nhất pháp dù đối với Thánh đế, cũng có thể chịu đựng vô gián, có thể nhập Kiến đạo, tất nhiên không có lui, đọa mà không quán đủ lý bốn Thánh đế. Nhẫn này vì quán đủ, nên riêng được gọi là Nhẫn, nên nói nghiêng về Nhẫn này là thuận đế Nhẫn. Thiện căn Nhẫn này tăng tiến đủ yên, đều là pháp niệm trụ, có khác với trước. Nhẫn này và Kiến đạo, dần dần giống nhau, vì trong vị Kiến đạo chỉ có pháp niệm trụ. Nhưng pháp Nhẫn này có thượng, trung, hạ. Hai phẩm trung, hạ đồng với pháp Đảnh, nghĩa là quán sát đủ cảnh bốn Thánh đế và tu đủ mười sáu hành tướng. Phẩm thượng có khác, chỉ quán khổ cõi Dục vì nối tiếp với tướng Thế đệ nhất. Do đó, có thể định thiện căn như Noãn v.v..., đều có thể duyên đủ khổ của ba cõi v.v... nghĩa đã thành lập, không cần phân biệt.

Nhẫn hạ, trung, thượng phân biệt thế nào?

Nhẫn phẩm hạ có đủ tám tâm loại, nghĩa là sự Du già dùng bốn hành tướng, quán khổ cõi Dục, gọi là một loại tâm. Như thế, kế tiếp quán khổ của

Sắc, Vô sắc, tập, diệt, đạo để cũng quán như thế, thành tám loại tâm, gọi là Nhãn phẩm hạ. Nhãn phẩm trung giảm lược hành tướng, sở duyên, nghĩa là sư Du già dùng bốn hành tướng, quán khổ cõi Dục, cho đến đầy đủ. Dùng bốn hành tướng quán đạo cõi Dục. Đối với đạo cõi trên, giảm một hành tướng. Từ đây, gọi là bắt đầu Nhãn phẩm trung.

Như thế, theo thứ lớp giảm dần, giảm lược dần hành tướng, sở duyên, cho đến rất ít, chỉ dùng hai tâm quán khổ cõi Dục. Như vị Khổ pháp Nhãn, Khổ pháp trí. Ngang đây, gọi là Nhãn phẩm trung viên mãn. Nhãn phẩm thượng, chỉ quán khổ để cõi Dục, tu một hành tướng, chỉ một sát-na, vì thiện căn này khởi không có nối tiếp. Từ Nhãn phẩm thượng vô gián, có tu được thành, bắt đầu mở cửa Thánh đạo, thù thắng trong các công đức thế gian, cũng là sai khác của tổng duyên cộng tướng pháp niệm trụ là thiện căn thù thắng nhất, thuộc về thuận với phần quyết trạch sinh gọi là Thế đệ nhất pháp. Vì thiện căn này hữu lậu, nên gọi là Thế (thế gian), là vì thù thắng nhất nên gọi là đệ nhất. Có sức của sĩ dụng là nhân Đồng loại dẫn khởi Thánh đạo, nên gọi thù thắng nhất. Thế nên, gọi là Thế đệ nhất pháp.

Có sư khác nói: Vì hữu lậu này, nên gọi là thế gian, thành tựu thiện căn này thì không có lý đoạn thiện căn, nên gọi là đệ nhất.

Thuyết kia nói không đúng, vì có các hữu tình

tu tập Thí, Giới, Văn..., là những thiện căn thù thắng cũng không đoạn thiện, không đến đường ác, không phải đều có thể gọi là Thế đệ nhất pháp. Cho nên thuyết sư kia nói, không phải nhân tố quyết định.

Lại có sư tự nói vì sự sai khác niệm, trụ tương ưng với định, gọi là pháp Thế đệ nhất. Nhưng có được sự sai khác của định, niệm, trụ, về sau lui sụt, vẫn đoạn thiện căn, như Đề-bà-đạt-đa... Cho nên, có Già-tha nói:

Cho đến người ngu kia Do nuôi lớn vô nghĩa
Tồn hại các phần trắng Biết ở Đảnh thoái đoạ.

Dựa vào Đề-bà-đạt-đa để nói Già-tha như thế. Lại, về lý quả đúng như vậy. Đề-bà-đạt-đa đã từng được công đức thù thắng của các thần cảnh thông v.v... tức do được định, niệm, trụ gồm nhiếp thiện, mà vẫn đoạn thiện căn. Thế nên, Thế đệ nhất pháp theo tông kia nói, cũng chẳng phải quyết định không đoạn thiện căn.

Lại, người thành tựu đạo lìa dục của thế gian, cũng không đoạn thiện, thì phải gọi là thành Thế đệ nhất, vì người ấy nhất định không đoạn thiện căn?

Nếu cho rằng đạo ly dục kia không phải là đạo quyết định không đoạn thiện căn, vì có lui sụt, thế thì theo tông của ông cũng phải thừa nhận pháp Thế đệ nhất có sự lui sụt, và phải chấp nhận có

đoạn thiện căn. Nếu vì tông kia thừa nhận đệ nhất có lui sụt thì như nói đạo ly dục này có thối lui cũng không trái nhau, nghĩa là sự lui sụt này là nói đối với giáo và lý, đều không có trái nhau, nên thừa nhận cũng không có lỗi. Tuy nhiên sư kia lại nói ở đây, hoặc không có sự lui sụt, vì tính chất thù thắng trong thiện căn.

Như thế, đối với chứng về lý cũng không thành thì đối với tác ý thù thắng trong các hành cũng nên không thối lui. Tông kia thừa nhận đạo ly dục là thù thắng trong thiện căn chứ không phải đây tức là pháp Thế đệ nhất, vì trong giáo kia đều nói riêng.

Nếu cho rằng pháp Thế đệ nhất như thế, tất cả đều không lui sụt, thì điều này cũng không phải, bởi vì pháp Thế đệ nhất đối với thiện căn cũng thù thắng, nên tất cả không lui sụt, phải gọi là đệ nhất.

Vì thế, nên lời sư kia đã nói: "Vì không đoạn thiện căn nên gọi là đệ nhất", ấy không phải là khéo nói.

Tông kia lại có nói: "Vì thiện căn này hữu lậu, nên gọi là thế gian. Vì quán bốn đế trong trụ đẳng dẫn, nên gọi là đệ nhất". Về lý cũng không đúng. Người đã kiến đế, có trụ đẳng dẫn, trí thế tục hiện tiền, quán sát bốn đế cũng nên gọi là Đệ nhất!

Nếu cho rằng đệ nhất có khả năng nhập ly sinh. Lại tất nhiên phải dựa vào thân phàm phu ấy, cũng không đúng, vì tướng nhân bằng nhau. Lại, tác ý

thù thắng trong các hành, cũng có tương ưng này, gọi là đệ nhất. Lại, không có kinh nào nói Thế đệ nhất quán bốn đế. Vì thế, nên lời nói kia nhất định không đúng. Do đó đã nói: Vì hữu lậu này, nên gọi là thế gian. Vì nhập ly sinh, nên gọi là đệ nhất. Về lý là đúng.

Ở đây, như Nhãn phẩm thượng duyên khổ đế cõi Dục, tu một hành tướng, chỉ một sát-na, như như giảm lược về hành tướng, sở duyên. Như thế, như thế, vì tiếp cận dần kiến đế, nên Thế đệ nhất chỉ duyên khổ cõi Dục, tu một hành tướng chỉ một sát-na. Vì nói vô gián nhập vị ly sinh, nên vị này quyết định không có lý nối tiếp nhau.

Nếu cho rằng ở đây đã có chỗ nói: "khởi Thế đệ nhất, sẽ nhập ly sinh," thì phải nối tiếp nhau ? Điều này cũng không đúng. Vì chỉ rõ muốn nhập ly sinh nhất định phải do khởi thế đệ nhất pháp nên mới nói như thế. Hoặc ở trong đây đã nói "khởi" nghĩa là biểu thị vị Thế đệ nhất từ chưa sinh đến đã sinh; sẽ đến vị đã sinh, nhập chánh tánh ly sinh, không thể dẫn nghĩa "khởi" để chứng minh trạng thái nối tiếp nhau.

Lại, nếu có nối tiếp nhau thì không thành đệ nhất, nghĩa là có hai nghĩa có thể gọi là Đệ nhất.

1. Vì cư trú ở nơi cuối cùng của thân phàm phu, nên thí dụ như ngọn cây.
2. Hoặc vì thù thắng nhất trong pháp thế gian,

nên thí như Thắng sĩ (người chiến thắng).

Căn cứ hai lý này thì nghĩa nối tiếp nhau không thành, vì đối sát-na sau, sát-na trước không phải đệ nhất, nghĩa là trước đối với sau, không phải mé sau cùng, cũng không phải vượt hơn hết, sao gọi đệ nhất?

Do đó, nên nói Thế đệ nhất pháp mở công Thánh đạo, là vượt hơn hết, nên gọi đệ nhất. Nó còn không có hai tâm cùng lúc mà khởi làm duyên đẳng vô gián của Thánh đạo ban đầu, huống là có nhiều tâm? Cho nên, không có sự nối tiếp nhau của thiện căn này với những thiện căn trước.

Vì vậy, Luận này nói: "Chỉ một tâm". Vì sao? Vì nếu không phải một thì sau đối với tâm trước sẽ có thua kém, bằng nhau, vượt hơn. Vả lại, thua kém là phi lý, vì khi phải thắng tiến, nhập ly sinh. Bằng nhau, cũng phi lý, vì trước đã có chương ngại, sau cũng bằng như thế. Sau nếu vượt hơn thì trước không phải đệ nhất!

Trong đây, có vấn nạn các thiện căn như Noãn v.v... cũng dựa theo cách biện bác như trên, mà tìm tòi, gạn hỏi như thế này: "Vị Noãn, Đánh, Nhẫn, nếu nhiều tâm, thì sau đối với tâm trước là thua kém, bằng nhau, vượt hơn? Vả lại, thua kém là phi lý, vì không phải thua kém có khả năng nhập vị Đánh. Bằng nhau, cũng phi lý, vì trước không thể nhập, sau lẽ ra như thế. Nếu vượt hơn, thì trước

đã không phải Noãn?"

Vấn nạn này không đúng, vì đối với Noãn, Đánh, Nhẫn không hề có nói tiếng: Đệ nhất, tiếng đệ nhất nghĩa là ở trong đây, tư duy, lựa chọn đệ nhất. Tiếng ấy có thể có nghĩa một tâm, nhiều tâm, nhưng nghĩa chuẩn là muốn nói tính chất thù thắng nhất. Vị tâm thù thắng nhất mới gọi là đệ nhất. Nó còn không được nói bằng nhau, huống chi tâm thua kém. Trong Noãn, Đánh, Nhẫn, không nói Đệ nhất, đâu nhọc sức tư duy, lựa chọn là thua kém, bằng nhau và vượt hơn!

Do vị Noãn v.v... không có nói đệ nhất nên có thể được phân tích thành phẩm thượng, trung, hạ. Vì có nhiều phẩm, nên có thể chẳng phải một tâm. Thế đệ nhất pháp không chấp nhận như thế, vì tâm một sát-na của phẩm thượng thượng có thể nhập ly sinh mới có thể gọi là đệ nhất, chứ không phải Noãn, Đánh, Nhẫn mà có khả năng nhập ly sinh. Vì thế

, không nên giống như Thế đệ nhất mà tìm tòi, gạn hỏi. Noãn v.v..., chỉ ở phẩm thượng thượng, được thừa nhận tên gọi đệ nhất, đã được sáng tỏ. Nghĩa là lệ thuộc cõi Sắc có chín thiện căn: Hạ hạ, hạ trung, hạ thượng, gọi là Noãn, trung hạ, trung trung, trung thượng, gọi là Đánh, thượng hạ, thượng trung, gọi Nhẫn, thượng thượng gọi Thế đệ nhất.

Sư kia lại vấn nạn: Như Noãn, Đánh, Nhẫn, vì duyên các đế, nên không phải chỉ một tâm, pháp Thế đệ nhất cũng duyên nhiều đế, sao chỉ một tâm?

Cũng không đúng lý. Sư kia không thấu đạt tông chỉ luận này. Hễ muốn vấn nạn phải hiểu rõ Tông luận biết người kia thừa nhận điều gì mới có thể gạn hỏi, so sánh. Tông luận của tôi không thừa nhận Thế đệ nhất, có khả năng duyên nhiều đế nên sự so sánh không thành. Lại, trong Noãn v.v... dù đều có đủ phẩm hạ, trung, thượng, không hề đối với chúng nói tiếng đệ nhất. Tiếng đệ nhất, nói phẩm thượng thượng, vì phẩm thượng thượng chỉ một sát-na. Nghĩa là trong ba căn trước đều có phẩm thượng, không nói đệ nhất, nên nói đệ nhất là chỉ phẩm thượng thượng. Do đó, lý đệ nhất của sát-na thành.

Các sư Đối pháp nói thế này: Vì đẳng vô gián duyên của khổ pháp phần, nên lập một sát-na, gọi Thế đệ nhất pháp

Có người lập vấn nạn: Thuyết này không đúng, vì không hề có thuyết này. Vì không có lời nói sai khác, nên loại khác làm duyên, trở thành lỗi lầm, vì chỉ một sát-na thì không thể nói được. Nghĩa là không hề có Thánh giáo nói thế này: Có thể làm đẳng vô gián duyên của khổ pháp nhãn, nên lập một sát-na, gọi pháp Thế đệ nhất. Lại, các Thánh giáo không có lời nói sai khác, chỉ tương chung nói khởi Thế đệ nhất, sẽ nhập ly sinh, đây có lý này.

Lại, nếu đệ nhất làm đẳng vô gián duyên của khổ pháp nhãn, tức không nên nói là loại khác mà cũng như Noãn v.v..., nghĩa là như Noãn v.v... có công năng làm đẳng vô gián duyên cho Đảnh v.v..., không phải là loại khác như là đệ nhất. Nếu là đẳng vô gián duyên của khổ nhãn thì không phải loại khác. Nếu là loại khác, có công năng làm đẳng vô gián duyên cho khổ nhãn, thì trở thành lỗi lầm.

Lại, vì nhiều vật hợp lại, tác dụng của một mới thành. Nếu một sát-na lẽ ra không thể nói pháp Thế đệ nhất, có khả năng làm đẳng vô gián duyên của khổ nhãn, thì nghĩa chỉ một sát-na đã thành lập?

Đối với cách nói như thế về lý là vất đi, không cần đối đáp. Rõ ràng loại người ngu kia vì không thấu đạt chánh tông, nên đối với nghĩa này cố chấp làm vẩn nạn, gạn hỏi. Nay, vì xót thương loại người đó, nên lại tóm lược triển khai, hỏi vặn lại: tông kia, vì đồng với tông luận này. Mặc dù kia nói không có khác mà nghĩa đã thành, vì đẳng vô gián duyên thừa nhận là loại khác, thừa nhận lý thật kia, mà không thể nói. Nghĩa là cũng không có Thánh giáo nói niệm trụ .v.v... gọi là Thế đệ nhất. Và lý thành tựu pháp này nhất định không đoạn thiện căn, nên gọi đệ nhất.

Vì sao tông kia nói thế này: Lại, trong Thánh giáo, chỉ tướng chung, nói khởi Thế đệ nhất, sẽ nhập nghĩa ly sinh! Tức đã chứng tỏ thành pháp Thế đệ nhất, làm đẳng vô gián duyên của khổ pháp

nhân, vì khổ pháp nhân là một phần ly sinh của Thế đệ nhất.

Các sư Đối pháp vì muốn cho thuyết đã nói có thể dễ hiểu rõ, nên đối với vị ly sinh, nêu rõ sát-na đầu tiên, gọi là khổ pháp nhân. Tông kia cũng thừa nhận có khổ pháp nhân. Vì tông kia thừa nhận vị khổ pháp nhân có nhiều sát-na, nên luận kia nói: Như Thế đệ nhất không phải chỉ một niệm, khổ pháp nhân v.v... so sánh lẽ ra cũng như thế.

Hoặc tông kia chỉ thừa nhận ở vị ly sinh có nhiều sát-na, tức thừa nhận sát-na đầu tiên, dùng Thế đệ nhất làm đẳng vô gián, không phải tất cả sát-na ly sinh kia, đều có lý câu sinh. Do đó người kia nói: vì không hề có nói, vì nói không khác, đều không đúng.

Lại, tông ta thừa nhận loại khác, cũng tạo ra duyên đẳng vô gián. Về lý, phải như thế, vì có các pháp câu sinh trái nhau: sự sinh kia do mở đường thoát lẫn nhau, pháp trước làm đẳng vô gián duyên cho pháp sau, không phải câu sinh trái nhau, chỉ vì các đồng loại, loại khác đối nhau cũng làm duyên này.

Do đó, nên biết nếu nhiễm, không nhiễm, hữu lậu, vô lậu và giới, địa v.v..., pháp tâm, tâm sở của loại đồng, loại khác, lần lượt chấp nhận làm duyên đẳng Vô gián.

Đã thế, sư kia nói: Nếu Thế đệ nhất làm đẳng

vô gián duyên của khổ pháp nhãn, thì không nên nói là loại khác, mà như Noãn v.v...", nghĩa là có lời nói, không có nghĩa. Lại, ta không nói pháp Thế đệ nhất "có thể nói" làm sao vì đây thừa nhận Thế đệ nhất có nhiều sát-na? Nhưng tông ta thừa nhận pháp Thế đệ nhất thật sự không thể nói, mà nói gọi là Thế đệ nhất, như nói về sát-na, nghĩa là như sát-na thật không thể nói, vì muốn lần lượt khai thị lẫn nhau, nên thế gian chẳng phải không nói là sát-na, nói về Thế đệ nhất, nên biết cũng thế. Tuy nhiên, thuyết của sư kia nói: phải là nhiều vật hợp thì dụng của một mới thành.

Việc này cũng không nhất định, vì dụng có hai thứ: 1. Thế tục.

2. Thắng nghĩa. Tức là giả thật. Thế tục, dụng của một dựa vào nhiều vật thành. Thắng nghĩa, dụng của một dựa vào một vật thành. Thế đệ nhất pháp đã là thắng nghĩa, đâu thể nói là dụng của một phải dựa vào nhiều vật thành, vì thừa nhận sự thật trong đây không thể nói, nên Thế đệ nhất chỉ một sát-na. Do đó đã nói: đẳng vô gián duyên của khổ pháp nhãn, lập một sát-na, gọi là Thế đệ nhất, về lý 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 gồm cả trợ lực thì đều thuộc về năm uẩn. Khi

có cả hai thì ắt phải có tùy chuyển sắc, nhưng loại trừ đặc kia. Chớ cho rằng các thiện căn Noãn v.v... của các bậc Thánh tái hiện lại. Nhưng đã kiến đế, không thừa nhận Noãn v.v... tái hiện lại. Người đã kiến đế các gia hạnh hiện tiền trở thành vô dụng.

Có sư khác nói: Vì dựa vào pháp phàm phu, không chấp nhận hiện hành trong thân bậc Thánh.

Có sư khác nói: Hai thứ này đều không có lỗi. Đặc dù thuộc về Noãn v.v., mà như tánh phàm phu. Nghĩa là như tánh phàm phu kia tức không đặc Thánh pháp, đặc Thánh pháp rồi tánh kia cũng hiện hành. Nhưng thể của Noãn v.v... kia không thuộc về tánh phàm phu, vì không được tất cả pháp Thánh, mới gọi là tánh phàm phu. Như thế, đặc Noãn v.v... dù là thể của Noãn v.v..., mà không có lỗi hiện hành trong thân bậc Thánh, đều cùng sinh thể nối tiếp nhau mà không phải thể. Như quả Sa-môn là "đặc" các vô lậu. Nếu cho rằng quả Sa-môn nối tiếp nhau, "đặc" cũng là quả Sa-môn, nên thí dụ là không đúng, thì ở trong đạo quả vượt hơn sau, có quả hiện tiền trở thành lỗi trái với tông. Vì tông an lập tám Thánh tức là trong đó khi trụ đạo quả vượt hơn đối với quả Sa-môn trước, thừa nhận đặc thành tựu. Vì ngăn chặn đạo trước hiện hành ở thân nên sự thừa nhận của sư kia, có lỗi trái với tông.

Lại, lẽ ra quả, hướng đều cùng lúc hiện hành thì sự lập ra tám Thánh, ấy là không thành tựu. Trụ Quả sau, thì quả Hướng trước chỉ thành mà không

hiện hành mới có thể lập tám. Cho nên, có các người cho rằng Quả là sau, còn Hướn^g là nói quả của vị trước không ở thân hiện hành. Vì ngăn chặn cho rằng quả hoàn toàn hiện hành ở thân, nên nói rằng: Đắc dù là quả, nhưng không phải hoàn toàn. Giả như thiết lập hiện hành của vị sau, thì không có lỗi trụ quả trước. Sự kia lẽ ra thừa nhận r^{ót} r^{áo} không có trụ quả, nghĩa là r^{ót} r^{áo} không có quả hoàn toàn, hiện hành ngay tức khắc.

Lại, vì đạo quả vượt hơn không hoàn toàn hiện hành thì cũng lẽ ra không có trụ ở đạo quả vượt hơn? Trụ phần ít quả, so sánh lẽ ra cũng như thế.? Nếu cho rằng trong định có đạo đã chứng đắc, ở vị xuất định, đạo kia không hiện hành, thì đâu khác với qua, mà quyết định nói: Chỉ là trụ hướn^g chứ không phải trụ quả. Lại, người trụ quả, khởi tâm hữu lậu, đạo quả không hiện hành, thì tương ưng chẳng phải trụ quả, vì không phải quả hoàn toàn hiện ở trước. Hoặc nên tư duy, lựa chọn chung với quả kia. Vì sao chỉ căn cứ ở sự hiện hành của Thánh đạo, để lập tám Thánh, không phải căn cứ ở thành tựu. Chớ cho rằng trụ hai Thánh quả, và hướn^g xen lẫn nhau. Không có lỗi như thế, vì nếu khi trụ đạo quả sau vượt hơn thì đạo quả ấy vượt hơn, như vị Bí-sô dù thành tựu luật nghi Cần sách, luật nghi Cận trụ, nhưng theo chỗ vượt hơn, chỉ gọi Bí-sô, không gọi Cần sách v.v...

Mặc dù lập tám Thánh như thế cũng thành,

nhưng căn cứ hiện hành lập tám Thánh tức là chứng biết không phải khi trụ đạo quả vượt hơn, quả không hiện hành hoàn toàn, mà không gọi là trụ quả. Do đó, trước đã nói trái bỏ đối với tông và lẽ ra quả, hướng, đều hiện hành cùng lúc. Hai thứ lỗi này, sư kia nhất định không tránh khỏi.

Thế nên, như trên đã nói: "...đều sinh thể nối tiếp mà không phải thể," Cho nên các đặc của Noãn v.v... trong thân bậc Thánh mặc dù cũng hiện khởi, nhưng không có lỗi Noãn v.v... vận hành trong thân bậc Thánh. Ở đây, lẽ ra nói rõ: Vì sao các đặc Noãn v.v... không phải thể của Noãn v.v..?. Do điều này đã ngăn chặn rồi.

Có sư khác nói: Chớ cho vì Thế đệ nhất có lỗi nối tiếp nhau, nên "đặc" nhất định không phải thể của Thế đệ nhất. Lại có lỗi riêng, nghĩa là ba vị như Noãn, Đảnh, Nhãn vì nối tiếp nhau nên "đặc", lẽ ra là thể của chúng. Hoặc không nên nói pháp Thế đệ nhất, vì một sát-na, nên "đặc" không phải thể của Thế đệ nhất kia.

Như thế, thuyết kia lời có mà lý không, nên phải bỏ pháp đã thâm nhiếp mà trước nói, nghĩa là đặc Noãn v.v... như tánh phạm phu. Về lý, không nên như thế, vì thể tánh của phạm phu với các Thánh pháp, rất trái nhau, nên thể của đặc Noãn v.v... với các pháp Thánh, đều không trái nhau, làm sao thành so sánh? Vì các đặc như Noãn v.v... đều có ở thân Thánh, đặc của tánh phạm phu thì không

đúng, nên sự kia đã dẫn là so sánh không ngang bằng.

Lại, các đặc nối tiếp nhau của quả Sa-môn, dù cũng đã thừa nhận làm thể của quả Sa-môn, nhưng không có lỗi xen lẫn nhau của tám bậc Thánh. Vì người đã an trụ đạo quả vượt hơn thì pháp thuộc về quả đã được chắc chắn không hiện hành, và người an trụ quả, thuộc về đạo quả vượt hơn, các pháp đã được cũng không thành.

Nếu vậy, thì nên thừa nhận như khổ nhân v.v... nghĩa là nên như tự tánh của khổ pháp trí-nhân là tuệ. Nếu với giúp đỡ tức gồm đều có được năm uẩn làm tánh, khi khổ pháp trí v.v... hiện ở trước, thì đặc của khổ pháp nhân kia, không gọi là khổ pháp nhân. Không vậy, thì phải có lỗi nối tiếp nhau; khi trí hiện hành phải tu nhân và hai thể của nhân, trí phải đều hiện hành.

Như thế, Noãn v.v..., đều cùng lúc sinh các đặc, dù cũng gọi là thể của pháp Noãn v.v... mà khi pháp Đánh hiện ở trước, đặc của Noãn v.v... kia không gọi Noãn v.v... Không như vậy, thì Noãn cùng Đánh v.v... cùng làm nhân và sẽ có lỗi đã nói như trước đã nói.

Như thế, thuyết đây nói cũng không có lý gì sâu xa, vì do loại tánh của pháp Noãn v.v... là đồng, nên ba vị Noãn, Đánh, Nhân nối tiếp nhau, nghĩa là trước kia đã nói: Lệ thuộc cõi Sắc có chín thiện

căn, được chia thành Noãn v.v..., vì đồng loại nên không trái nhau. Niệm sau khởi trước cũng không có lỗi. Lại, vị Noãn, Đánh, Nhẫn nối tiếp nhau lớn mạnh, thể dù đã diệt, nhưng đặc nối tiếp nhau khởi, gọi là Noãn v.v..., điều này có lỗi gì?

Không phải vì một sát-na của Thế đệ nhất, nên đặc kia không phải thể của Thế đệ nhất, vì đồng loại với tánh thiện căn khác, thuận với tướng phần quyết trạch, không có khác.

Nếu đều sinh đặc, cũng là thể của Thế đệ nhất kia thì lý nào có thể ngăn chặn sự đặc nối tiếp nhau kia? Đặc sau đã không phải, do đó trở thành đặc trước cũng không đúng. Nếu kèm theo mọi trợ lực thì đều là tánh năm uẩn, nhưng trừ đặc kia.

Pháp Noãn trong đây, lúc đặt chân đầu tiên, thuận theo duyên đế nào trong ba đế? Pháp niệm trụ hiện tại, tùy theo một hành tướng, tu bốn niệm trụ ở vị lai, chỉ tu phần đồng, chẳng phải phần không đồng.

Duyên 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 uẩn đạo. Sau, vị tăng tiến ở trong ba đế, thuận theo duyên đế nào thì thuận theo một niệm trụ hiện tại, tu vị lai bốn. Thuận theo một hành tướng hiện tại, tu vị lai mười sáu.

Duyên diệt đế, pháp niệm trụ hiện tại, tu vị lai

bốn, thuận theo một hành tướng hiện tại, tu vị lai mười sáu.

Bước đầu đặt chân này, chỉ tu phần đồng, tức là trước chưa từng được chủng tánh như thế, vì hành chưa rộng ở trong các đế. Sau, vị tăng tiến trái với đây, nên người kia có khả năng tu phần đồng, phần khác.

Đặt chân đầu tiên của Đảnh, ở trong bốn đế, thuận theo duyên pháp niệm trụ của đế nào? Hiện tại tu vị lai bốn, tùy theo một hành tướng, hiện tại tu vị lai mười sáu. Sau, vị tăng tiến trong ba đế, thuận theo duyên đế nào, thuận theo một niệm trụ hiện tại tu vị lai bốn thuận theo một hành tướng hiện tại tu vị lai mười sáu.

Duyên pháp niệm trụ của diệt đế, hiện tại tu vị lai bốn, thuận theo một hành tướng, hiện tại tu vị lai mười sáu.

Bước đầu đặt chân của Nhẫn và tăng tiến sau. Trong bốn đế, tùy duyên pháp niệm trụ của đế nào trong bốn đế, hiện tại tu vị lai bốn thuận theo một hành tướng hiện tại tu vị lai mười sáu.

Đây là nói theo tướng chung của loại Nhẫn. Nói sai khác: tức là khi lược bỏ sở duyên, tùy theo lược sở duyên của Nhẫn kia, không tu hành tướng kia, nghĩa là duyên đủ bốn, tu đủ mười sáu. Nếu duyên ba, hai, một, tu mười hai, tám, bốn.

Thế đệ nhất pháp duyên khổ đế cỗi Dục, pháp

niệm trụ hiện tại, tu vị lai bốn, tùy theo một hành tướng hiện tại, tu vị lai bốn, chỉ tu phần đồng, không duyên để khác. Vì vậy, Thế đệ nhất pháp chỉ tu ngân ấy hành tướng.

Có sư khác nói: Vì gần với Kiến đạo, vì giống với Kiến đạo, nên chỉ tu ngân ấy, nghĩa là khổ pháp nhãn chỉ duyên với khổ để cỗi Dục, tu bốn hành tướng Thế đệ nhất cũng như thế.

Đã nói về thể, tướng của thiện căn đã sinh. Nay, kẻ nên nói về nghĩa sai khác của thiện căn kia. Tụng rằng:

*Đây, thuận phần quyết trạch
Bốn đều tu nên thành
Sáu địa hai hoặc bảy
Dựa thân cỗi Dục chín
Ba nữ, nam được hai
Nữ thứ tư cũng vậy
Thánh do mất địa xả
Phàm phu do qua đời
Sơ, nhị cũng lui xả
Dựa gốc, thì kiến đế
Xả xong đắc không trước
Hai xả tánh không đắc.*

Luận nói: Pháp Noãn, Đánh, Nhẫn, Thế đệ nhất, bốn thiện căn thù thắng, gọi là thuận phần quyết trạch. Do hạ, trung, thượng và phẩm thượng, chia làm bốn thứ, như trước đã nói.

Quyết, là quyết đoán. Trạch, nghĩa là giản trạch. Quyết đoán, giản trạch, là các Thánh đạo, vì đạo của các Thánh có công năng dứt nghi, và chủ thể phân biệt tướng bốn đề. Phần, là phần dứt, tức là Kiến đạo, là vì chọn một phần quyết trạch, Noãn v.v... làm duyên dẫn đến quyết trạch. Vì thuận ích nơi quyết trạch kia, nên được thuận với tên quyết trạch, nên đây gọi là thuận phần quyết trạch.

Bốn thứ như thế, đều do Tu tạo thành, không phải Văn, Tư, tạo thành.

Vì là phần quyết trạch xa nên bốn thiện căn này đều dựa vào sáu địa, nghĩa là bốn tĩnh lự, Vị chí, Trung gian. Vì không thiếu đẳng dẫn trong cõi Dục, và vì các địa còn lại ở trên cũng không có quyền thuộc với Kiến đạo. Lại, tâm cõi Vô sắc không duyên cõi Dục, cõi Dục, trước phải biết khắp đoạn, vì ở trong ba cõi, thì cõi Dục kia rất thô.

Bốn thiện căn này có thể cảm dị thực năm uẩn cõi Sắc, làm nhân viên mãn, vì không thể dẫn dắt chúng phần đồng, nên rất nhàm chán các hữu, ưa viên tịch.

Hoặc tiếng vì biểu thị nói hai thứ có khác, đó là hai pháp Noãn, Đánh. Tôn giả Diệu Âm nói: Dựa vào sáu 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 thiện căn này đều dựa vào thân cõi Dục khởi. Chín

xứ người trời, trừ Bắc Câu Lô châu chỉ dựa vào chín thân cõi Dục, chấp nhận nhập ly sinh, trừ Thế đệ nhất pháp, Nhân tăng thượng. Ba thiện căn đầu tiên khởi ở cõi người thuộc ba châu, cũng nối tiếp nhau hiện tiền ở đời sau trên cõi trời. Thiện căn còn lại cũng dựa vào xứ trời mà bắt đầu khởi.

Có sư khác nói: Nếu lúc trước ở cõi người đã từng tu trị bốn gia hạnh này, ở xứ trời người kia đều được khởi đầu tiên. Bốn thiện căn này chỉ dựa vào nam, nữ. Ba thiện căn trước, nam nữ đều cùng chung được hai. Thiện căn thứ tư nữ cũng được hai thứ. Chớ cho rằng về sau được thân nam, không thành Noãn v.v... dựa vào nam, chỉ được thiện căn của thân nam. Bậc Thánh chuyển đến đời khác, cũng không làm nữ, nên vị Noãn, Đảnh, Nhân chấp nhận có chuyển hình. Hai căn dựa vào thiện căn, lần lượt chuyển làm tánh nhân. Pháp Thế đệ nhất dựa vào thân nữ, tức có thể làm hai nhân, nữ được Thánh rồi, chấp nhận có lý chuyển được thân nam, còn đã dựa vào thân nam, chỉ làm một nhân. Vì thân nữ đã được không phải trạch diệt.

Thánh dựa vào địa này, được thiện căn này, khi mất địa này, thiện căn mới xả. Nói mất địa, là chỉ rõ phạm phu dời chuyển sinh lên địa trên; ở địa dưới mất, hoặc không mất. Nhưng mất chúng đồng phần, tất nhiên xả thiện căn và mọi hỗ trợ nơi lực Kiến đạo của thân Thánh. Bốn thiện căn này không có xả khi qua đời. Làm sao biết qua đời xả, chỉ có

phàm phu không có Thánh?

Vì Luận này nói: Phàm phu trong trứng, thai, chỉ thành tựu thân không thành thân nghiệp.

Há không là phàm phu, trước không dựa vào địa dưới khởi pháp Noãn v.v..., sau sinh lên địa trên, cũng chắc chắn xả thiện căn Noãn v.v...? Không có lỗi như thế, vì phàm phu kia bấy giờ xả thiện căn, vì xả phần đồng, nghĩa là trụ tử hữu, không có sự giúp đỡ của Thánh đạo. Xả các thiện căn, không phải do trung hữu của địa trên đẳng khởi. Nếu các bậc Thánh trụ trong tử hữu, do Thánh đạo trợ giúp không xả Noãn v.v..., chỉ do trung hữu của địa trên đẳng khởi, xả thiện căn của địa dưới. Khi xả dù đồng mà lý do có khác. Thế nên, phàm phu không có mất địa xả, bậc Thánh thì không do qua đời xả. Phàm phu qua đời dù xả pháp Nhân, nhưng nhất định không đọa vào các đường ác. Được sinh đường ác, không phải trạch diệt, nên thân là pháp Nhân, từng đã ở, có thể chiêu cảm các nghiệp phiền não đường ác, mà không có công năng lại vận hành trong thân, như hang sư tử, thú khác không ở. Thiện căn đầu tiên, thứ hai cũng do lui sụt xả.

Lùi sụt xả như thế, là phàm phu không phải bậc Thánh. Hai thiện căn sau, phàm phu cũng không có lui sụt xả. Dựa vào địa căn bản khởi các thiện căn như Noãn v.v... Họ sinh ở đây, chắc chắn được kiến đế, vì căn tánh lạnh lợi, nên chán hữu sâu đậm.

Người dựa vào Vị chí, Trung gian khởi Noãn v.v..., sinh ở định này, không hẳn được nhập kiến đế.

Có sư khác nói: Dựa vào định căn bản khởi Noãn v.v... sinh ở đây, nhất định được đến Niết-bàn, vì chán hữu sâu sắc. Nếu trước kia xả rồi, thời gian sau lại được, chỗ đắc bây giờ không phải trước đã xả, do trước đã xả, về sau, khi được lại, cũng dùng nhiều sức, mới khởi được, nên trước kia đã xả vì không kính trọng. Như trước đã xả giới biệt giải thoát. Về sau, khi thọ lại, là được chưa từng được. Noãn v.v... cũng vậy, về sau được chẳng phải trước. Nếu trước đã được các thiện căn như Noãn v.v..., vì trải qua sự sinh (kinh sinh), nên xả. Gặp phần vị rõ, sư khéo thuyết pháp, ấy là sinh Đánh v.v... Nếu không gặp thì sẽ trở lại tu từ căn bản. Hai xả: Lùi, mất, phi đắc làm tánh. Lùi lại, xả, tất nhiên do khởi lỗi mà được, xả mất.

Hoặc có người do đức tăng tiến, nên được thiện căn này có lợi thù thắng nào?

Tụng rằng:

*Noãn sẽ đến Niết-bàn
Đánh trọn không đoạn thiện
Nhẫn không đọa đường ác
Đệ nhất nhập ly sinh.*

Luận nói: Trong bốn thiện căn, nếu được pháp Noãn, thì cho dù có lui sụt, dứt thiện căn, tạo nghiệp Vô gián, bị đọa vào đường ác v.v..., nhưng

trôi lẩn không lâu, chắc chắn sẽ đến Niết-bàn.

Nếu vậy, thì đâu khác gì thuận phần giải thoát?

Nếu không có chướng ngại, ngăn cách gần với kiến đế, thì Noãn này sẽ đồng với hành tướng Kiến đạo, là đẳng dẫn thâm nhiếp thiện căn thù thắng.

Nếu được pháp Đánh thì dù có lui sụt v.v..., nhưng vẫn tăng, rốt ráo không dứt thiện căn. Vì công đức quán sát Tam bảo cao quý làm môn dẫn sinh tâm tịnh tín.

Nếu được Đánh rồi, không dứt thiện căn, thế sao kinh nói Đề- bà-đạt-đa ở Đánh lui sụt? Lại do ông ta đã từng khởi gần với thiện căn Đánh. Dựa vào chưa được lui sụt, mật nói như thế: Nếu được pháp Nhẫn thì dù qua đời, xả trụ ở vị phàm phu, nhưng tăng không lui sụt, không tạo Vô gián, không đọa đường ác, nhưng tụng chỉ nói: Không đọa đường ác. Về nghĩa, căn cứ đã biết là không tạo nghiệp Vô gián. Vì người tạo nghiệp Vô gián, sẽ đọa đường ác, nên vị Nhẫn không có lui sụt, như trước đã nói. Đắc Nhẫn không đọa các đường ác: Đã hướng đến xa nghiệp phiền não kia, nên bị đường ác sinh không phải trạch diệt, vì sức Nhẫn phẩm hạ đã được không đọa tất cả đường ác. Do sức Nhẫn phẩm thượng, lại được phần ít sinh v.v... không sinh.

Phần ít sinh là sinh Noãn, Thập sinh. Do hai sinh này thường ngu muội. Nói đẳng (v.v...) biểu

thị xứ thân, xứ có, hoặc, nghĩa là Vô tướng, Đại Phạm, Bắc Châu. Vô tướng, Đại Phạm, xứ tà kiến, châu câu-lô ở phía Bắc, không có hiện quán.

Thân, là phiền-độ v.v., vì nhiều các phiền não, nghĩa là bậc Thánh thứ tám v.v., không có thọ.

Hoặc, là hoặc kiến dứt, tất nhiên không khởi lại, nên đắc pháp Thế độ nhất, dù trụ vị phàm phu, mà có khả năng nhập chánh tánh ly sinh. Tụng dù không nói lìa qua đời xả. Vì đã Vô gián nhập chánh tánh ly sinh, về nghĩa, căn cứ đã thành tựu không có qua đời, xả.

Vì sao chỉ Thế độ nhất này có khả năng nhập ly sinh?

Đã được phàm phu phi trạch diệt. Có khả năng như đạo Vô gián, vì xả tánh phàm phu.

Bốn thiện căn này đều có ba phẩm. Do Thanh văn v.v... vì chủng tánh khác nhau.

Tùy theo thiện căn của chủng tánh nào đã sinh? Thiện căn kia có thể dôi đổi, hướng đến thừa khác hay không? Tụng rằng:

*Chuyển chủng tánh Thanh văn
Hai thành Phật, ba khác
Lân giác Phật, không chuyển
Một phen ngồi thành giác.*

Luận nói: Chưa gieo trồng Phật thừa thuận phần giải thoát, dựa vào chủng tánh Thanh văn khởi thiện căn Noãn, Đảnh, chấp nhận có thể

chuyển sinh Noãn, Đánh của Phật thừa, là nghĩa trải qua thời gian dài, mới có công năng khởi. Nếu khởi Nhân kia, không hướng đến Phật thừa, dùng gia hạnh của Thanh văn thừa rất lâu, trải qua sáu mươi kiếp, tự quả sẽ thành. Bồ-tát chỉ cầu việc lợi tha, vì muốn cứu vớt vô biên hữu tình, thệ nguyện rộng trang nghiêm trải qua vô lượng kiếp, nên đi qua đường ác, như đi dạo nơi vườn hoa. Vì nếu không như vậy thì sẽ không có nghĩa thành Phật. Khởi Nhân được tất cả đường ác, không phải trạch diệt, khởi Nhân kia, không hướng Phật thừa, đoạn tuyệt rất nhiều sự nghiệp lợi tha. Hoặc bảy giờ, Bồ-tát đã gieo trồng Phật thừa thuận phần giải thoát, vì ngăn dứt đường ác, lần lượt thâm nhiếp vững chắc ba thứ thí, giới tuệ. Bảy giờ, đã không có nhọc công sức khởi Nhân của thừa khác, nên Noãn, Đánh của Thanh văn, có thể chuyển hướng Phật thừa, khởi Nhân thì sẽ không có nghĩa chuyển thành Phật. Dựa vào chủng tánh Thanh văn, khởi ba thứ Noãn, Đánh, Nhân, đều có thể chuyển sinh đạo Độc giác thừa, không phải pháp Nhân của chủng tánh Thanh văn đã sinh, đối với Bồ-đề Độc giác có nghĩa làm chứng ngại. Cho nên, khởi Nhân kia cũng trở thành Độc giác. Vì đây là ở ngoài Phật, nên bài tụng nói khác. Khởi Noãn, Đánh, chủng tánh Độc giác thừa, vì có lý chuyển hướng khác, là không đúng.

Độc giác thừa gồm có hai hạng:

1. Dụ lân giác.

2. Trước Thanh văn.

Nếu trước Thanh văn, như đã nói Thanh văn "Lân giác và Phật đều không thể chuyển, vì đều cùng có một tòa ngò, thành Bồ-đề. tĩnh lự thứ tư là không thể nghiêng động, vì Tam-ma-địa rất sáng suốt nhạy bén, có khả năng làm đối tượng nương tựa cho Độc giác Đại giác, nên Phật Độc giác kia đều dựa vào tĩnh lự đệ tứ thiên. Từ thân niệm trụ đến Tận, Vô sinh, hể ngò thì có khả năng theo thứ lớp khởi, nên dụ Lân giác và thiện căn Noãn v.v... của chủng tánh Phật, đều không thể chuyển.

Có khi đầu tiên gieo trồng thuận phần giải thoát, sự sinh này thì khởi thuận phần quyết trạch ư?

Nếu không đúng thì sao? Tụng rằng:

Trước thuận phần giải thoát

Chóng ba đời giải thoát

Văn, tư thành ba nghiệp

Trồng ở ba châu người.

Luận nói: Thuận phần quyết trạch, nay sinh khởi, nghĩa là sự sinh trước, sẽ khởi thuận phần giải thoát. Các hữu sáng lập gieo trồng thuận phần giải thoát, cực nhanh thì ba thì mới được giải thoát, nghĩa là đời đầu tiên, gieo trồng thuận phần giải thoát. Kế là, là thành thực, đời thứ ba, khởi thuận phần quyết trạch, tức nhập Thánh đạo.

Nếu cho rằng đời thứ hai, khởi thuận phần quyết trạch, đời thứ ba, nhập Thánh, cho đến được giải thoát.

Lời nói kia hóa ra trái với thuyết trước đã nói, nghĩa là dựa vào địa căn bản khởi Noãn, v.v... người kia sẽ sinh ở đây, được nhập kiến đế, hoặc người kia nên thừa nhận hai sinh đời là nhanh nhất, nghĩa là đời thứ hai dựa vào địa căn bản. Khởi Noãn v.v..., nghĩa là người kia ở đời hiện, tại sẽ nhập Thánh đạo, được giải thoát, nên thuận phần giải thoát, do văn tư tạo thành, không phải tu tạo thành. Các hữu chưa gieo trồng thuận phần giải thoát, nghĩa là người kia không thể gieo trồng, nên thuận với ba nghiệp của phần giải thoát làm thể, hơn hết chỉ là ý nghiệp của địa ý. Sức nguyện tư duy này thấu nhiếp khởi thân, ngữ, cũng được gọi là thuận phần giải thoát, có khi do phần ít thí, giới, văn v.v... ấy là có thể gieo trồng thuận phần giải thoát, nghĩa là ý ưa thích vượt hơn đến sự nối tiếp chân thật, chán trái sinh tử, ưa vui Niết-bàn. Trái với đây, dù phần nhiều tu thiện mà không thể gieo trồng phần giải thoát, do ý nghiệp vượt hơn gieo trồng thiện căn này, nên chỉ ba châu trong cõi người, có khả năng gieo trồng, vì chán lìa chỗ khác nhập nhã yếu kém. Có Phật ra đời, nếu không có Phật, vẫn đều có khả năng gieo trồng thuận phần giải thoát.

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 62

Phẩm 6: NÓI VỀ HIỀN THÁNH (PHẦN 6)

Đã nhân tiện nói thuận phần giải thoát, nhập quán theo thứ lớp mới là chính luận. Trong đó đã nói các đạo gia hạnh, pháp Thế đệ nhất là phần sau của thuận phần giải thoát kia, nên nói từ đây, lại sinh vào đạo nào? Tụng rằng:

*Thế đệ nhất vô gián
Tức duyên khổ côi Dục
Sinh pháp Nhân vô lậu
Nhân kế sinh pháp trí
Kế duyên khổ côi khác
Sinh loại Nhân, loại trí
Duyên tập, diệt, đạo đế
Đều sinh bốn cũng thế
Mười sáu tâm như vậy
Gọi hiện quán Thánh đế
Đây gồm có ba thứ
Tức thấy, duyên, và sự.*

Luận nói: Từ thiện căn Thế đệ nhất vô gián, tức duyên theo cảnh Khổ Thánh đế của côi Dục, có

Pháp trí nhãn thuộc vô lậu sinh. Nhãn này được gọi là Khô Pháp trí-nhãn.

Làm sao biết được Nhãn này 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. Bấy giờ, gọi là siêu việt địa phàm phu. Nhãn này đã thuộc về một phần quyết định ly sinh, thì quyết định là vô lậu từ Thế đệ nhất vô gián mà sinh. Nói vô lậu, vì muốn phân biệt giản lược pháp Thế đệ nhất đã từ nhãn thế tục. Nhãn vô lậu này, dùng pháp khô của cõi Dục làm sở duyên cho nó, được gọi là Khô pháp nhãn. Nghĩa là đối với pháp khô, từ vô thi đến nay, thân kiến đã mê chấp ngã, ngã sở; nay mới nhận thấy các khô kia chỉ là tánh pháp khô. Nhãn chịu khô ấy có thể hiện tiền, gọi là Khô pháp nhãn. Nhãn này có công năng dẫn Khô pháp trí sau sinh, là trí kia sinh đối trị chương ngại, nên còn gọi là Khô Pháp trí-nhãn.

Trong đây, Kinh chủ giải thích thế này: Vì để chứng tỏ Nhãn này là vô lậu, nên nêu đẳng lưu sau ; vì để nêu riêng Nhãn này có thể sinh Pháp trí là nhân của Pháp trí, được gọi là Pháp trí nhãn, như gọi cây hoa, cây quả.

Rõ ràng, ý Kinh chủ kia cho rằng chỉ nói Nhãn, e như thế có lỗi đồng với gia hạnh Nhãn. Ý này cũng không có lý sâu xa. Chẳng phải "vì pháp kia

có, pháp này sinh." Pháp này, tất nhiên là đồng loại với pháp kia như cây có hoa, cây có quả, đối trị đoạn bình đẳng, nhưng loại nhân quả khác. Lại, không thể nào thành, vì Khổ Pháp trí là tánh vô lậu.

Không thể nào thành, thì thế nào Nhẫn sinh pháp kia, đồng với trí kia là vô lậu? Lại, Nhẫn này không có lỗi đồng với Nhẫn gia hạnh. Nói Thế đệ nhất vô gián sinh, nơi đây có khả năng siêu việt địa phàm phu, không phải Nhẫn hữu lậu mà có thể thành sự này.

Lại làm sao biết Khổ Pháp nhẫn này, dùng Khổ Pháp trí làm quả đẳng lưu?

Nếu cho rằng vì Nhẫn này là vô lậu và vì sinh trước, thì về lý cũng không đúng, vì chưa nói lý vô lậu của Nhẫn này. Do đó chúng biết, cách giải thích trước là tốt, tức Nhẫn này gọi là nhập chánh tánh quyết định, cũng gọi là nhập chánh tánh ly sinh.

Do Nhẫn này là nhập chánh tánh quyết định đầu tiên, cũng là đầu tiên nhập chánh tánh ly sinh, nên kinh nói: Chánh tánh, nghĩa là Niết-bàn, hoặc nói Chánh tánh là gọi các Thánh đạo, khả năng chắc chắn hướng đến Niết-bàn, hoặc vì quyết định rõ về tướng đế. Các Thánh đạo được gọi là quyết định, cho đến khi được quyết định, gọi là nhập.

Nếu vậy, vì sao ở tuệ vô lậu, chỉ lần đầu tiên, kiến đế được gọi là quyết định? Vì vào thời điểm

ấy, đối với lý của các đế, mới đạt được nên khó hủy bỏ kiến giải đã quyết định. Hoặc vào lúc ấy, đối với các đạo vị khác có khi không phải một loại tướng quyết định, nghĩa là ở vị Kiến đạo từng sát-na, sát-na nhất định xen lẫn, được hành tướng của Nhãn trí, còn đạo khác không như vậy. Lại, đối trị chướng trong Kiến đạo chắc chắn là khác, vì quyết định chỉ đoạn phiền não thuộc Kiến đoạn; còn đạo khác thì không như vậy. Nghĩa là trong vị tu, hoặc có đoạn cả hai là Kiến đoạn hoặc và Tu đoạn hoặc, hay chỉ Tu đoạn hoặc. Lại, đạo Giải thoát trong Kiến đạo, về sau chắc chắn khởi vô gián, còn đạo khác thì không như vậy. Lại, trong Kiến đạo quyết định là vô lậu, quyết định mười lăm niệm, quyết định không khởi v.v... đạo khác không như vậy, nên riêng gọi là định.

Có sư khác nói: Ở trong vị kiến, quyết định đầu tiên được phần đồng của tám Thánh, nên chỉ Kiến đạo đặt tên quyết định. Phiền não gọi là sinh, như Khế kinh nói: Sao nói là sinh? Nói đủ nghĩa là các phiền não. Vì ở vị Kiến, đầu tiên vượt qua nên gọi là Ly sinh.

Có thuyết nói: Sinh, gọi là căn chưa thành thực, vì vị Kiến đầu tiên siêu việt, nên gọi Ly sinh, cho đến đạt được Ly sinh này gọi là nhập. Như Luận này nói: Thế đệ nhất vô gián, xả tánh phàm phu là Thế đệ nhất, hay Khổ Pháp trí-nhãn, hay chung cho khả năng xả?

Có sư khác nói: Chỉ có Thế đệ nhất.

Nếu cho rằng vì đây là pháp phàm phu, nên lẽ ra không có năng lực xả thì vấn nạn này không đúng, vì tính mâu thuẫn. Dựa vào phàm phu mà xả bỏ tánh phàm phu, như kẻ thù ở trên vai, mà hại mạng kẻ thù.

Có sư khác nói: Chỉ Khổ pháp Nhân, khi Nhân này sinh, thì xả tánh phàm phu. Vị diệt của Nhân này, dứt mười tùy miên, như khi tắt đèn (sinh) thì xua tan chướng tối tăm, khi tắt đèn (diệt), tim bị đốt, dầu cạn. Nếu cho rằng cả hai công năng thuộc về xúc sáng của đèn, thì không nên dẫn dụ một pháp hai công năng.

Vấn nạn này không đúng. Như vị sinh, vị diệt trên một pháp, cả hai có tánh khác, công năng của hai vị này cũng phải khác. Về lý, không nên thừa nhận khi sinh có tánh như diệt, cũng không nên thừa nhận lúc diệt có tánh như sinh. Lại, chẳng phải công năng lìa tánh có, lìa tánh có, mà có công năng riêng thì tự thể không thành. Đó là lý luận rõ ràng ở thế gian.

Lại, thấy một pháp có nhiều công năng trong một sát-na, như bốn chánh đoạn, nên dụ đã lập, về lý chẳng phải không thành. Nhưng ý dụ đã lập trong đây, như đèn là căn cứ chung, thể dù là một nhưng vật thật thì khác, nên công năng có khác. Nghĩa là khi có sinh, khởi công năng thì vị có ở

diệt, mới có công năng.

Một vật như vậy, vì do thời gian khác nhau nên các công năng vốn có cũng phải có riêng khác. Cho nên, khi Khổ pháp Nhân sinh, có công năng xả tánh phàm phu, lúc diệt có tác dụng dứt mười phiền não, việc này có lỗi gì? Nếu trách vị lai đâu có tác dụng thì điều này, ở trước đã giải thích.

Trước đã giải thích ra sao?

Đây là đối với công năng, giả nói tác dụng, nhất định không có tác dụng ở quá khứ, vị lai. Trong phần nói về tướng thế gian, đã tư duy, lựa chọn đầy đủ.

Có sư khác nói: Hai pháp này xả chung, như đạo Vô gián, đạo Giải thoát. Nghĩa là Thế đệ nhất, như đạo Vô gián, cùng với tánh phàm phu thành tựu mà được cùng diệt; Khổ Pháp trí nhân, như đạo Giải thoát, cùng với tánh phàm phu không thành mà được cùng sinh. Nhân này vô gián tức duyên khổ cõi Dục, có Pháp trí sinh, gọi là Khổ Pháp trí. Vì đối với chỉ là pháp khổ mà được tuệ quyết định đoạn. Nên biết, trí này cũng thuộc về vô lậu. Nói vô lậu trước truyền khắp về sau. Như duyên theo cảnh Khổ Thánh đế của cõi Dục, có Khổ pháp nhân, Khổ pháp trí sinh.

Như thế, lại đối với Pháp trí vô gián, duyên chung theo cảnh Khổ Thánh đế của cõi khác mà có Loại trí Nhân sinh, gọi là Khổ Loại trí Nhân. Nhân

này Vô gián, tức duyên theo cảnh này có Loại trí sinh, gọi là Khổ Loại trí. Vì đầu tiên, chứng biết chân lý các pháp, nên gọi là Pháp trí. Cảnh trí sau này tương tự với trước, nên được gọi là loại, là sau theo trước mà chứng nghĩa cảnh. Hoặc vì từ trước sinh, nên sau được gọi là loại của trước, như thế gian thường nói: "Con là loại của cha", tức là từ khổ cỗi Dục, quyết định biết rõ đã sinh, quyết định biết rõ nghĩa khổ cỗi khác, như duyên khổ để cỗi Dục và cỗi khác, sinh Pháp Loại nhân, Pháp Loại trí có bốn duyên, ba để còn lại, mỗi để đều bốn cũng như thế. Tức duyên mỗi để đều có nghĩa bốn tâm, nghĩa là lại đối với Khổ Loại trí trước, kế sau, là duyên theo cảnh Tập Thánh để của cỗi Dục, có Pháp trí nhân sinh, gọi là Tập Pháp trí nhân. Nhân này vô gián tức duyên Tập của cỗi Dục, có Pháp trí sinh, gọi Tập Pháp trí. Kế là, duyên theo cảnh Tập Thánh để của cỗi khác, có Loại trí nhân sinh, gọi Tập Loại trí nhân. Nhân này vô gián, tức duyên theo cảnh này, có Loại trí sinh, gọi là Tập Loại trí. Kế là, duyên theo cảnh Diệt Thánh để của cỗi Dục, có Pháp trí nhân sinh, gọi là Diệt Pháp trí nhân. Nhân này vô gián tức duyên Diệt của cỗi Dục, có Pháp trí sinh, gọi Diệt Pháp trí. Kế là, duyên theo cảnh Diệt Thánh để của cỗi khác, có Loại trí nhân sinh, gọi Diệt Loại trí nhân. Nhân này vô gián tức duyên theo cảnh này, có Loại trí sinh, gọi là Diệt Loại trí. Kế là, duyên theo cảnh Đạo Thánh để của

cõi Dục, có Pháp trí nhãn sinh, gọi là Đạo Pháp trí nhãn. Nhãn này vô gián, tức duyên Đạo cõi Dục, có Pháp trí sinh, gọi Đạo Pháp trí. Kế là duyên theo cảnh Đạo Thánh đế của cõi khác, có Loại trí nhãn sinh, gọi Đạo Loại trí nhãn. Nhãn này vô gián tức duyên theo cảnh ấy, có Loại trí sinh, gọi là Đạo Loại trí,

Như thế, theo thứ lớp có mười sáu tâm, nói chung, gọi là Thánh đế hiện quán, lấy bốn cảnh Thánh đế ở ba cõi, theo thứ lớp hiện tiền, mà như thật quán. Đã đối với cảnh bốn Thánh đế của ba cõi, xoay vần, tác ý tư duy, sao không thể làm chứng ngại hiện quán?

Địa tập nghiệp, đầu tiên đối với các cảnh đế, thường xoay vần trái lại, đã thuần thục. Và ở Kiến đạo, vì vận hành rất nhanh chóng. Lại, do không khởi A-thế-da (ý lạc). Lại vì thế lực hiện quán rất mạnh mẽ, nhạy bén, sẽ không có khả năng làm chứng ngại tức do lý này, nói địa vị Kiến đạo, gọi là vô tướng, không thể thiết lập. Trụ trong vị này, vì tướng nó khó hiểu rõ. Pháp loại Nhãn trí, đối với cảnh các đế, vì hành tướng sai khác khó thiết lập.

Trong đây, Thượng tọa bộ đã trái vượt qua hàng trăm ngàn các sư Du già căn cứ chân hiện lượng, chứng trí thuyết đã nói, lần lượt truyền đến, như con đường của đại vương.

Lý Đế hiện quán y theo ý lập riêng thứ lớp hiện

quán, nghĩa là sư Du già đối với cảnh bốn đế, trước dùng thế trí, như lý quán sát, kể là, dẫn sinh Nhẫn. Tuệ quán cõi Dục thấy cõi này tăng tiến, tạo ra duyên Vô gián gần, có thể dẫn sinh chánh tánh, quyết định dẫn khởi Thánh đạo, vì tướng ánh sáng, nên Nhẫn này hiện tiền, như Thánh đạo sau, đối với cảnh bốn đế, Nhẫn khả ưa muốn, phân biệt, lựa chọn, quán sát, tìm tòi, so lường, cân nhắc rõ ràng, như cách tấm lụa mỏng trong ánh sáng nhìn rõ vật tượng, địa vị này gọi là nhập chánh tánh quyết định. Về sau, đối với bốn đế, dùng quyết trạch khéo léo, với trí kiến không dao động, gọi là Dự lưu. Đức Phật nói Niết-bàn, gọi là chánh tánh. Tánh này có thể nhất định hướng đến, được gọi là quyết định. Nên trước kia gọi là nhập chánh tánh quyết định, tức khả năng nhập vị, gọi là đế thuận Nhẫn. Nhẫn này không phải ở trước Thế đệ nhất.

Kinh chủ kia cho rằng Phật giảng nói năm thủ uẩn rồi, lại nói lời này: Nếu đối với pháp này, dùng tuệ thấp kém xem xét có thể nhẫn, thì gọi là Tùy tín hành. Nếu ở pháp này dùng tuệ tăng thượng, nhằm xem xét chấp nhận thì gọi là Tùy pháp hành. Cho nên, căn cứ đặc Nhẫn, kiến lập Tùy tín hành, Tùy pháp hành chứ không dựa vào đặc trí.

Lại, vì Đức Thế Tôn đối với thành chứng tịnh, kiến đế viên mãn trong chánh kiến, quyết định dứt trừ Tùy tín hành, Tùy pháp hành này, vì ở tập trong Già tha chung, nói hai tối thắng, hai tịnh, vì thông

đạt hai thứ ngoài, nên hai thứ này chưa được Thánh trí.

Việc này đâu có khác với pháp Thế đệ nhất?

Do Thánh định Nhân có khác với Nhân trước, nghĩa là vì xuất thế, nên gọi là Thánh, vì không dao động, nên gọi là định. Do định của bậc Thánh, nên gọi là kiến đế. Tuy nhiên, kiến đế này cũng gọi là chưa được Thánh đạo. Nếu được chuyên vào Thánh đạo, thì gọi là Dự lưu.

Thế nên, Đức Thế Tôn bảo Tôn giả Xá-lợi-tử: "Tám chi Thánh đạo gọi là lưu."

Nếu vậy vì sao gọi là Thánh? Tức do đó đã được Nhân Thánh định, trụ vị Nhân này, trải qua lâu như dẫn sức Thánh đạo, vững mạnh, chứ không phải lâu, nhưng vì thiếu duyên, nên có lúc tạm phát ra sự nghiệp khác, chẳng phải không có đắc quả, có thể ở trung gian, có lý qua đời.

Nhân Thánh định này có gì làm chướng ngại?

Mặc dù đã hiện hành, nhưng chưa dứt hoặc, vì trí chưa mãn, vì chưa quyết định.

Kế là, khởi Khổ Pháp trí, gọi là sơ tâm Dự lưu. Bảy giờ, bèn có khả năng dứt ngay ba kết, có công năng dứt hẳn các kết trước đây đã tùy theo cõi. Từ đây, dẫn sinh Khổ Loại trí v.v... Thế nên, hiện quán chắc chắn có tám tâm.

Nay, xét rõ theo thứ lớp hiện quán của tông kia, trái với giáo, trái với lý, trước, sau trái nhau.

Trái với giáo là sao?

Như Đức Thế Tôn nói: Các hữu tình dứt hẳn ba kết, gọi là Dự lưu.

Người ấy hiện quán đầy đủ trong bốn Thánh đế.

Kinh này chỉ rõ hai lý quyết định:

1. Chỉ rõ không phải được Khổ trí, tức gọi Dự lưu.

2. Chỉ rõ không phải khi đắc Khổ trí thì dứt ngay ba kết. Ý kinh này nói: Biết khắp bốn đế gọi là Dự lưu.

Lại nói: Dự lưu mới có khả năng rốt ráo dứt ba kết.

Trái với lý là sao? Vả lại, thuyết kia đã nói vị Khổ Pháp trí, tức gọi là Dự lưu, thuận theo khi trụ Nhẫn, gọi là hướng Dự lưu. Hướng Dự lưu này, như quả Dự lưu, Đức Phật nói Hữu học. Vì Khế kinh nói: Các vị Hữu học có mười tám, phải được pháp học, gọi người Hữu học. Cho nên biết Nhẫn Thánh cũng gọi pháp học. Nhẫn là pháp học, không gồm nhiếp Thánh đạo. Nói như thế đâu có trái với lý?

Lại, trái với lý khác, nghĩa là Đức Thế Tôn nói: Người Tùy tín hành, Tùy pháp hành này nhập tánh quyết định, sẽ vượt qua địa phàm phu, mà chưa được quả Dự lưu, cho đến nói rộng.

Sao thừa nhận người Tùy tín hành, Tùy pháp

hành kia vượt qua địa phạm phu mà chưa được gọi thành tựu Thánh đạo?

Lại nói: Tám hạng Bồ-đặc-già-la, từ hướng Dự lưu đến A-la-hán. Tám bậc Thánh này, lẽ ra phải ứng thỉnh, nên chấp tay lễ, cho đến nói rộng. Chẳng phải không có Thánh đạo dự vào dòng này.

Lại nói: Như kinh khác đã nói: Vì người được Thánh đạo, nghĩa là Khế kinh nói: Nếu có năm căn tăng thượng, mạnh mẽ, nhạy bén, viên mãn, thì gọi là quả A-la-hán Câu giải thoát, nói rộng cho đến: Nếu người có năm căn rất kém, chậm lụt, gọi là Tùy tín hành, chẳng phải không có Thánh đạo, có thể đồng với thuyết này.

Sao thuyết kia nói: Trước, sau trái nhau? Nghĩa là danh mục các đạo, chánh kiến bằng nhau. đạo này có hai thứ, là thế gian, xuất thế gian, ngoài hai đạo này, không có đạo thứ ba. Đã thừa nhận Nhẫn Thánh là xuất thế gian, lẽ ra như pháp trí v.v... cũng thuộc về Thánh đạo. Nếu không thừa nhận pháp trí này thuộc về Thánh đạo, cũng nên không thừa nhận là xuất thế gian. Đã thừa nhận xuất thế gian không thuộc về Thánh đạo. Há không là thuyết kia nói trước, sau trái nhau?

Nếu khi đắc Khổ trí không phải người Dự lưu thì lời của Đấng Thiện Thệ đã nói, làm sao thông suốt? Như kinh nói: Đức Thế Tôn bảo Tôn giả Xá-lợi-tử! Tám chi Thánh đạo gọi là Lưu. Đối với ta

không có trái, thì đâu cần giải thích? Nghĩa là ta không nói bắt đầu nhập Thánh đạo gọi là Dự lưu, và danh từ Dự lưu được gọi là được Sơ quả. Kinh cũng không nói được nhập tám Thánh đạo, đều gọi Dự lưu, mà chỉ nói về tên Lưu đâu có sai mà cần giải thích. Về lý tức đã khắp dự tri cảnh tám đế và Thánh đạo lưu tức gọi là Dự lưu. Nhưng kinh nêu bày Gia gia, Thất phản, Nhất gián, Nhất lai côi Dục, A-la-hán, năm hạng Bất hoàn thành mười bậc Thánh mà thôi. Lại nói thế này: Các hữu tình thành tựu chứng tịnh của Phật, tất cả đều gọi kiến đế viên mãn.

Người chánh kiến thâm nhiếp chứng tịnh này thành chứng tịnh kiến đế viên mãn trong những người chánh kiến. Năm bậc Thánh trước, chỗ này thông đạt chỗ này rốt ráo, Năm bậc Thánh sau chỗ này chung chỗ kia rốt ráo cho đến nói rộng.

Trong kinh này, không nói hai người Tùy tín hành, Tùy pháp hành, là có lý do riêng, nghĩa là phải kiến đầy đủ bốn Thánh đế, mới được gọi là kiến đế viên mãn và thành chứng tịnh không có thiếu bớt. Các vị Tùy tín hành, Tùy pháp hành cho đến khi chứng đắc đạo loại Nhẫn cũng còn gọi là thành tựu tà kiến, nên chưa được gọi là kiến đế viên mãn và thành chứng tịnh không có thiếu bớt. Không phải đối với ba đế khi được hiện quán, là có thể gọi đã thành Phật, tăng trưởng chứng tịnh, tức do đó, chứng minh khi khổ pháp trí, vẫn chưa gọi

là người được Dự lưu.

Do đó, kinh nói các vị Dự lưu kiến đế viên mãn, đủ thành chứng tịnh, nên Kinh chủ kia dẫn Khế kinh như thế, tự hại tông mình, chứ không phải trái với thuyết người khác. Hoặc kinh này chỉ nói ở trong vị kia, có thể có câu nói: chấp nhận qua đời. Tức là người Tùy tín hành, Tùy pháp hành, vì có hai việc đều không có, nên ở đây không nói. Về lý, không nên nói người Tùy tín hành, người Tùy pháp hành, không thành chứng tịnh. Như Khế kinh nói: Nếu có người đối với bốn thứ chứng tịnh kia, tất cả đều không có, ta nói họ ở phẩm ngoại phạm.

Hai hành giả này thừa nhận là Hữu học mà nói là phạm phu, thì không hợp với chánh lý.

Lại, không nằm ở trong mười bậc Thánh, nên không có chứng tịnh v.v... thật có lỗi quá lớn! Nghĩa là Phật Độc giác cũng không nằm trong mười bậc Thánh.

Há có thể nói rằng, Phật và Độc giác hiện thành chứng tịnh, kiến đế viên mãn, ngoài người chánh kiến?

Nếu cho rằng Phật, Độc giác ở trong A-la-hán, thì hai nghĩa tối thắng, mà kinh nói trở thành vô dụng! Nghĩa là kinh kia nói có mười bậc Thánh, bốn Hướng, bốn quả và Phật, Độc giác, chỉ Phật, Độc giác, được danh hiệu là Tối thắng. Mặc dù A-la-hán cũng có thể gồm nhiếp Phật, Độc giác, mà

lại nói riêng, vì lý do tối thắng. Nên biết kinh này, về lý cũng như thế. Không phải hai thân nhiếp trong A-la-hán. Nhưng trong kinh này, không nói hai thân nhiếp kia đạt được. Há vì do không nói, nên không có chứng tịnh v.v...?

Về lý, đã phải thừa nhận Phật và Độc giác, không thuộc về mười bậc Thánh thành chứng tịnh v.v... Tùy tín hành, Tùy pháp hành sao không thừa nhận như thế?

Lại, Khế kinh này không phải thuyết liễu nghĩa. Do kinh này nói: Mười bậc Thánh đều thành tựu đủ mười chi Thánh đạo, tức tám chi đạo, là chánh kiến v.v... Lại, thêm chánh trí và chánh giải thoát. Khế kinh khác nói: Các vị Hữu học chỉ có thể thành tựu tám chi đạo trước, thành tựu đủ mười chi A-la-hán. Ý Khế kinh này nói: Nên lại tìm cầu, thế nên biết chắc chắn không phải thuyết liễu nghĩa.

Lại, Dự lưu v.v... đều thông đạt chỗ này, sẽ đối với xứ kia được rốt ráo, nghĩa là hiện thân của Dự lưu kia sẽ hoàn toàn là Dục, sinh cõi Sắc, Vô sắc, mới nhập Niết-bàn.

Những vị trụ Dự lưu, Nhất lại v.v... là mười bậc Thánh, có thể thân nhiếp hay không? Nếu có thân nhiếp thì ấy là trái với thuyết kinh này đã nói, không phải kinh này nói quả Dự lưu v.v..., vì ở việc này thông đạt rốt ráo của xứ kia, nếu không thân nhiếp, thì phải thừa nhận loại Dự lưu kia, cũng là

người không thành chứng tịnh v.v...

Căn cứ ở đây, nên trách A-la-hán cõi Dục, ở địa vị Hữu học, có khi nào thuộc về mười bậc Thánh hay không? Nếu cho rằng tùy theo ở sở học thâm nhiếp 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, Độc giác, Phật ở địa vị Hữu học, phải nói là thâm nhiếp trong bậc Thánh nào? Không thâm nhiếp, tức trở nên không có chứng tịnh v.v... nên ý kinh này lẽ ra lại tư duy tìm cầu. Do đó, biết nhất định không phải là thuyết liễu nghĩa, không phải do Tùy tín hành, Tùy pháp hành không có chứng tịnh. Thế nên, không đem việc không nói ở trong mười Thánh bèn chắc chắn chứng minh thành Tùy tín hành, Tùy pháp hành chưa được Thánh trí. Lại, người Tùy tín hành, Tùy pháp hành này, lẽ ra 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 Nhất lai kia, gọi là hướng quả kia, trung gian, sẽ 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 khởi Thánh đạo, hướng quả Thánh, không có sai khác.

Do đây, Khế kinh nói hai hành giả chưa được quả Dự lưu, trung gian không qua đời. Tuy nhiên, dòng Thánh đạo gồm có hai hạng: Là quả, không thuộc về quả. Phải là đến quả trong dòng Thánh

mới gọi quả Dự lưu. Hai hạng này dù được dự vào nhưng không phải dòng quả, mà chưa được gọi người Dự lưu quả, tức là nếu hạng này chưa được quả, trung gian không qua đời. Đã dùng tiếng quả để tiêu biểu vị chưa được, nên biết hai hạng này không phải hoàn toàn chưa được Dự lưu. Nếu không như vậy thì trong kinh, lẽ ra nói thế này: Chưa được vị Dự lưu, trung gian không qua đời đâu cần dùng tiếng quả nêu rõ đối tượng chưa được. Lại, nếu người Tùy tín, Tùy pháp hành chưa được Thánh đạo, thì người mới được trụ vị Kiến đạo, tức gọi Dự lưu. Lúc bây giờ, tên này, về lý, lẽ ra chưa được. Người trụ Kiến đạo vì kiến chưa tịnh nên phải kiến tịnh rồi, mới được gọi Dự lưu.

Kinh nói: Kiến Dự lưu đã thanh tịnh, vì khiến cho kiến tịnh, nên tu Thánh đạo. Nếu là Thánh đạo, thì không có pháp nào khác có công năng làm cho kiến tịnh. Do đó, vì Kiến đạo kiến chưa tịnh, nên chưa được gọi là Dự lưu. Nhưng kinh kia cũng nói Tùy tín hành, Tùy pháp hành, có khả năng khiến kiến tịnh, mà lại chấp họ chưa được Thánh đạo, thì không phải khéo chấp!

Kinh chủ kia cho rằng Phật nói: Nếu đối với pháp này, dùng tuệ thấp kém xem xét mà nhãn chiếu có thể được gọi là Tùy tín hành, cho đến nói rộng. Cho nên, do sức Nhãn có khả năng khiến kiến tịnh, chứ không phải do Thánh đạo?

Ở đây không có chí giáo, không có chánh lý, để chứng minh Nhân không phải Thánh đạo, chỉ y theo ý vọng tình của mình, nên đối với lời nói ấy, không có nhọc công dứt trừ rộng. Kinh chỉ nói Thánh đạo có công năng khiến cho kiến tịnh. Lại, đã lập tám tâm hiện quán, hai tâm Pháp và Loại với công dụng lẽ ra không có riêng khác. Nghĩa là phẩm Pháp trí đã có khả năng kiên đủ tất cả tướng đế. Về sau, lại khởi đạo phẩm Loại trí để làm gì nữa?

Kinh chủ kia nói rằng: Vả lại, Khổ Pháp trí do duyên trong, ngoài, vì được dẫn sinh do thế lực của niệm, trụ, nên trí này sinh, theo đuổi ở cõi nội ngoại biết được tướng khổ. Kế là, Khổ Loại trí thuận theo Pháp trí sinh, đối với các hành có khả năng thuận theo quyết định rõ ràng tướng khổ tương tự với tướng khổ ở trước. Pháp Loại trí khác, so sánh với Pháp trí này, nên biết.

Nay, nhận xét rõ lời Kinh chủ kia nói: Hai trí: Pháp, Loại không có phần ít thế lực, công dụng sai khác, nghĩa là Khổ Pháp trí ở trong các hành, đã có công năng biết khắp tất cả tướng khổ. Kế là, khởi Loại trí ở trong các hành, lại có gì khác, nên thuận theo quyết đoán hiểu rõ. Hoặc Kinh chủ kia lẽ ra phải nói: Khi Khổ Pháp trí, ở trong tướng khổ có gì chưa hiểu rõ, vì thuận theo quyết đoán hiểu rõ sinh Khổ Loại trí, tức Kinh chủ thừa nhận tướng hành khổ ba cõi, không có tướng chung, riêng, tư

duy, nhập chánh tánh quyết định, vì tông kia nói phải ở tướng chung, quán pháp khổ ba cõi, là có thể nhập hiện quán!

Đã thế, Pháp trí đã biết tướng chung, về sau, Loại trí sinh, thì còn dùng làm gì? Lại, Khổ Pháp trí tùy theo niệm trụ sinh, tùy theo biết khắp tướng khổ của ba cõi kia, lẽ ra phải gọi là Loại trí, mất tên Pháp trí, vì nhân duyên sai khác, không thể được.

Do lý này chúng biết tông kia lập tướng riêng rất giả dối về Pháp, Loại. Lại, các trí được lập kia đều dùng Thánh giáo làm đối tượng nương tựa cao hơn.

Căn cứ ở chí giáo nào biết quyết định hiện quán?

Tâm chỉ có tám, nếu không nương tựa chí giáo đã nói, tùy theo cái mình ham muốn, không xem xét, tư duy, cần cầu, thấy một ít lời Thánh nói, ấy là sinh tâm hoan hỷ. Do đó, khinh suất, lập riêng tông thú, tức là lập ra các thứ đường lối tông chỉ, lẽ ra đều được thành, đâu chấp chỉ có tám. Nghĩa là nếu thấy thuyết nói có pháp lẽ ra phải quán tất cả chỉ là pháp vô ngã, nên chấp hiện quán nhất tâm. Nếu lại thấy nói cắt đứt các lưới nghi, do biết nhân khổ, nên chấp hiện quán của hai tâm. Lại, nếu thấy nói pháp từ nhân sinh, cho đến nói rộng, nên chấp hiện quán của ba tâm. Lại, nếu thấy nói biết khổ

như thật, cho đến biết đạo, nên chấp hiện quán của bốn tâm. Lại, nếu thấy nói như thật biết rõ lỗi làm của tập, một, vị ái và lợi ích xuất ly, thì phải chấp nhận hiện quán của năm tâm.

Lại, nếu thấy nói tu thiện bảy xứ, thì nên chấp nhận quán bảy tâm.

Những thuyết như thế v.v..., với số lượng rất nhiều. Há có thể theo lời nói, khởi các thứ chấp, khuấy nhiễu Thánh giáo, mê hoặc hữu tình. Cho nên, sư Du già căn cứ chân hiện lượng, chứng biết Trí đã nói, lần lượt truyền đến, như con đường của đại vương, để lý hiện quán dù bị phân tích thành nhiều bộ khác, nhưng lẽ ra phương tiện phân biệt. Giả dối dựa vào chân, không có chấp nhận y theo ý mình, lại lập ra tông chỉ, như người nhà mình bị lửa đốt cháy, lại còn đem cỏ khô giúp thêm cho ngọn lửa dữ.

Lại, trong vị Thánh Nhẫn, Thượng tọa bộ kia nói, do vì thiếu duyên, nên đôi khi phát ra tạo sự nghiệp khác cũng không đúng, vì gia hạnh sơ tâm của các Kiến đạo, Tu đạo là một.

Làm sao biết như thế?

Lại, vì không nói là có gia hạnh riêng. Lại, nói trung gian không có qua đời.

Nếu cho rằng người Tùy tín, Tùy pháp hành, thì Đức Thế Tôn sẽ nói người ấy không buông lung. Tu tập các căn, như Hữu học khác, lẽ ra có

xuất quán, nên Khế kinh nói: Bí-sô hãy lắng nghe! Những gì là loại sắc? Ta nói người Tùy tín, Tùy pháp hành kia là nên không buông lung. Nói rộng cho đến: Lại, Bí-sô! Không phải Câu giải thoát, không phải Tuệ giải thoát, không phải Thân chứng, không phải Kiến chí, không phải Tín Thắng giải, nên không buông lung, tu tập các căn, như Tùy tín hành, nói rộng cho đến: Bí-sô nên biết! Loại sắc như thế, ta nói người kia nên không buông lung. Vì sao? Vì nhân giả kia nên không buông lung, tu tập các căn, đối với thân thuận theo giường nằm v.v... tốt đẹp, cũng không nhiễm đắm, thân cận, thừa sự, cúng dường bạn lành, vì được lậu tận, nên thành tâm giải thoát.

Như thế, nên nói Tùy pháp hành, không phải hai hành giả đều không xuất quán. Có thể có đạo lý đã nói như trên.

Lại, như Phật bảo Bà-đà-lê: Bí-sô nên biết! An trí nơi Câu giải thoát, nói rộng cho đến: An trí nơi Tín giải thoát. Nếu người Tùy pháp hành đi đến chỗ ta, ta nếu bảo: Lành thay Bí-sô! Thầy hãy ở trong bùn, vì ta làm cầu, đường để Ta bước qua khỏi chỗ bùn này, ý thầy thế nào? Người Tùy pháp hành kia, khi ta sắp bước lên có bỏ ta đứng lên không? Lúc đang bước lên, người ấy có lay động không? Về sau, dùng lời lẽ nói năng có tỏ vẻ mệt nhọc không?

Bà-đà-lê đáp: Không, bạch Đức Thế Tôn.

Nói Tùy tín hành, nên biết cũng thế. Không phải hai hành giả đang ở trong định, mà có thể được Đức Thế Tôn dạy bảo. Và lý khởi thân nghiệp phát ra lời nói lý:

Lại, thiên thần bảo Ôc-yết-la: Trưởng giả nên biết! Đây là Câu giải thoát, đây là tuệ giải thoát..., nói rộng cho đến: Đây là Tùy pháp hành, ở 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, rất tự may mắn.

Lại, Khê kinh nói: Nếu có cúng dường một vị hướng Dự lưu, cho đến nói rộng.

Do đó chúng biết Tùy tín hành, tùy pháp hành, vì thiếu duyên, nên có khi tạm phát ra.

Như thế, đã dẫn làm chúng không thành. Đối với thời gian trước kia, vì đặt tên sau, như kinh khác nói: Bị vô minh che mờ, bị ái ràng buộc, kẻ ngu, người trí đồng chiêu cảm thân này. Không phải những người hiểu biết bị vô minh che khuất chiêu cảm được thân này. Nhưng trước chiêu cảm thân, sau thành người trí. Trước kia không phải người trí, đặt tên người trí sau.

Lại, như kinh khác nói: Trung nhập Niết-bàn v.v... cũng ở vị trước đặt tên vị sau, khi trung hữu v.v... được quả A-la-hán, phải đến sau cùng, mới nhập Niết-bàn.

Lại, như kinh khác nói: A-la-hán v.v... cõi Dục, việc 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 buông lung, tu tập các căn v.v..., đều ở vị trước, đặt tên vị sau, vì tất nhiên sẽ thành Tùy tín hành v.v...

Khi vị chưa thành, Dự định đặt tên kia, làm sao biết được kinh có ý này?

Vì kinh ở trước nói: Nghĩa là nhân giả kia vì được lậu tận, nên thành tâm giải thoát, không phải người Tùy tín hành, Tùy pháp hành, có thể được lậu tận thành tâm giải thoát. Nhưng ở vị sau, đặt tên vị trước, vì khi lậu tận, nói với vị trước, đã từng là người Tùy tín, Tùy pháp hành.

Cũng thế, vị trước nên không buông lung, tu tập các căn và ở vững bền v.v... Về sau, sẽ thành Tùy tín hành, Tùy pháp hành nên ở vị trước, đặt tên vị sau. Như Khế kinh khác nói lẫn nhau, không có lỗi.

Do đó, thuyết trước nói vì các gia hạnh của sơ tâm Kiến đạo, Tu đạo là một, nên Tùy tín hành, Tùy pháp hành không có lý xuất quán thành, nên lời Kinh chủ kia đã nói: Đối với vị Thánh Nhẫn, vì thiếu duyên, nên có khi tạm phát tạo ra sự nghiệp khác, chỉ theo ý mình. Lại, lời Kinh chủ kia đã nói:

khô pháp trí khởi, có năng lực dứt tức khắc ba kết tùy theo giới. Bây giờ gọi là sơ tâm Dự lưu.

Điều này cũng không đúng, vì lý không thành, nghĩa là khô pháp Trí đoạn tức khắc lỗi của ba kết tùy theo cõi xưa. Vì lúc sinh dứt, hay vì khi diệt đoạn? Nếu lúc sinh dứt thì tâm học sau cùng lẽ ra trở thành Vô học, do người kia sinh rồi, không có phiền não. Nếu khi diệt đoạn, trừ khô pháp trí, ấy là không phải Dự lưu. Bây giờ, ba kết vì tùy theo cõi ràng buộc, do Khế kinh nói: Ba kết đã dứt, mới gọi Dự lưu. Thế nên, sao các ông nói rằng khô pháp trí Nhẫn đoạn ba kết tùy cõi, khô pháp trí khởi thành sơ tâm Dự lưu? Tất nhiên, không nên nói khô pháp Trí đoạn. Nhưng về sau Kinh chủ lại nói: Vị Nhẫn định của Thánh vì chưa quyết định, nên không dứt phiền não, thì trí cũng nên nói là chưa được quyết định, vì khi khô pháp trí hiện ở trước, chưa dứt lỗi nghi, tùy theo cõi rồi. Nếu không vì nghi tùy theo cõi đều có, thì vì sao Nhẫn Thánh nói chưa quyết định? Lại, hiện quán dần là tông của Thượng tọa bộ: Khi khô pháp trí, nghi khác chưa dứt, lẽ ra như Nhẫn Thánh chưa được quyết định, lẽ ra cũng chưa có công năng dứt các phiền não. Nhưng tông Thượng tọa bộ kia nói: Khi khô trí đầu tiên, có năng lực dứt tức khắc ba kết tùy theo cõi, tức rất trái với Thánh đạo. Nghĩa là khi Thánh đạo của phẩm hạ sau cùng sinh, với thế lực đã có, có thể thanh lọc, nối tiếp nhau, khiến cho ba kết kia

tùy theo cỗi được đoạn tức khắc. Do duyên vô thường, khổ, không, vô ngã kiến trong nối tiếp nhau đều chưa có thời gian. Tát-ca-da-kiến, giới cầm thủ, nghi, vì chấp nhận chuyển biến nối tiếp nhau, nên khi khổ pháp trí hiện ở trước, là dứt ngay ba kết.

Nếu như vậy, thì ở vị sau, công sức quán Thánh đế khác, đều trở nên vô ích?

Thượng tọa bộ kia vặn trái lại: Sao không nhân vấn nạn vị này lẽ ra được quả A-la-hán? Há không là dứt kết, chưa dứt khác nhau?

Lập luận này của Thượng tọa bộ hoàn toàn vô lý, vì mê mờ nghi tập v.v..., Khổ trí có thể diệt, về lý không thành, nghĩa là đối với tập v.v... có người mê hoặc không phải do kiến khổ, đối với tập v.v... kia có thể giải thoát, vì khi thấy tướng khổ, chưa thấy tướng tập v.v... Không phải chưa hiểu diệt kia, mê, nghi diệt kia, không phải khổ trí trái với tập và nghi v.v... Hoặc lẽ ra khổ trí cũng trái với các Kiến đạo đoạn kết khác, vì không có nhân sai khác, nên không phải kiến thường v.v... đều chưa có thời gian. Các Kiến đạo đoạn trong sự nối tiếp nhau, đều có nghĩa dứt, nên khổ trí sinh, nên đều dứt ngay, sao chỉ có ba kết?

Do đó, thuyết kia không phải nhân hợp lý. Thượng tọa bộ kia lại hỏi vặn lại: Cũng không đúng, vì chưa thích ứng được A-la-hán. Nếu vào

thời gian bảy giờ, có các kết là đối tượng đoạn của Kiến đạo đều đoạn tận, cũng chưa chấp nhận được A-la-hán, vì khả năng kiến đủ tất cả đế, kết do Tu đạo đoạn vẫn còn.

Do đó, hoặc nên thừa nhận Khổ Pháp trí, không có khả năng dứt ngay ba kết tùy theo cỗi. Hoặc nên thừa nhận khi đắc Khổ Pháp trí, là dứt tức khắc tất cả kết thuộc Kiến đạo đoạn.

Như thế, đối với vị sau, công năng quán Thánh đế khác, đều hóa ra vô ích. Đã như thế, không nên thừa nhận hiện quán dần!

Lại xét rõ tông nghĩa mà Thượng tọa bộ đã lập, giống như thừa nhận Dự lưu đều chưa kiến đế. Vì Thượng tọa bộ kia đã tự nói rằng: Khi Thánh đạo của phẩm hạ cuối sinh, với thế lực đã có, có thể thanh lọc, nối tiếp nhau, khiến cho ba kết kia tùy theo cỗi được đoạn tức khắc. Ở vị Thánh đạo sinh, tất nhiên ở vị lai. Nhưng tông của Thượng tọa bộ ở vị lai chưa có. Nếu Thánh đạo chưa có, mà có thể thanh lọc, nối tiếp nhau, khiến ba kết kia tùy theo cỗi được dứt tức khắc. Há nói ở vị chưa kiến đế, ba kết tùy theo cỗi trong thân đã không có, bèn trở thành Dự lưu đều chưa kiến đế?

Nếu ý Thượng tọa bộ kia cho rằng khi Thánh đạo sinh, trong sự nối tiếp nhau cũng có tùy theo cỗi, làm sao có thể nói khi Thánh đạo sinh, với thế lực đã có có thể thanh lọc, nối tiếp nhau. Ba kết tùy

theo cỗi, cũng còn trong thân người đó, mà nói là đã có thể thanh lọc nối tiếp nhau.

Cũng thế, ý thú sâu xa rất khó hiểu rõ. Nếu lại ý cho Thánh đạo đang sinh, ba kết tùy theo cỗi bấy giờ đang diệt, cũng không nên nói khi Thánh đạo sinh, với thể lực đã có có thể tự thanh lọc nối tiếp nhau.

Hễ nói là đang diệt, thì đó là hiện tại. Khi Thánh đạo sinh, vì tùy theo cỗi có.

Lại, Thượng tọa bộ kia nếu cho rằng khi tùy theo cỗi diệt, không thể làm nhân dẫn dắt về sau tùy theo cỗi tức dựa vào nghĩa này, gọi là đã giặt rửa, cũng không nên nói lời đã giặt rửa, mà chỉ có thể nói là đang giặt rửa.

Lại, trước đã nói, thì lỗi người thành Dự lưu, đều chưa kiến đế, chung quy khó tránh khỏi. Dự lưu kia đối với một đế lý, vì kiến vẫn chưa mãn, nên đối với một, hai, ba đế, khi kiến chưa viên mãn, vẫn có thể gọi là kiến đế chưa kiến, phải là phải kiến đủ đế, mới được gọi là Dự lưu. Vì kinh nói: Dự lưu kiến đế viên mãn, huống chi đối với một đế, cũng thấy chưa viên mãn, mà có thể gọi là người được Dự lưu.

Nếu cho rằng Thánh đạo hiện tại gọi là sinh, thì bấy giờ đã có thể giặt rửa nối tiếp nhau, thì cỗi tùy theo xưa là đối tượng dứt của Nhân.

Lúc ấy trí khởi, thể của Nhân kia đã không có,

thì đối với tự tông sẽ có lỗi trái nhau.

Lại, Thượng tọa bộ kia đã thừa nhận, Nhân không thuộc về Thánh đạo gồm nhiếp, làm sao có khả năng dứt ba kết tùy theo cõi?!

Lại, đời hiện tại gọi là đã sinh, nói là khi sinh không đúng chánh lý. Thế nên tông nghĩa Thượng tọa bộ đã lập về lý, hoặc không nên thừa nhận hiện quán dần, hoặc nhất định nên thừa nhận khi Kiến đạo đế, mới có khả năng dứt hẳn ba kết không còn, tức là phù hợp, thuận với tông Đối pháp ta, không nên tự nói lập riêng tông thú.

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 63

Phẩm 6: NÓI VỀ HIỀN THÁNH (PHẦN 7)

Như thế, đã phá tông của phái Thượng tọa bộ, chỉ chấp tám tâm, gọi là Đế hiện quán. Bộ khác ở đây có nói thế này: Trong các Thánh đế, chỉ hiện quán tức khắc. Bộ ấy nói: Đã là lý chung, hoặc không có trái. Vì Đế hiện quán, gồm có ba thứ. Ba thứ đó là kiến, duyên, sự.

Chỉ tuệ vô lậu, đối với cảnh các đế, biết rõ đúng như thật, gọi là Kiến hiện quán, tức là nghĩa do kiến phần rõ ràng hiện tiền, như thật mà quán cảnh bốn đế. Tuệ vô lậu và tương ưng khác, đồng một sở duyên, gọi là Duyên hiện quán, là do tâm, tâm sở pháp của kiến v.v... đồng, là nghĩa chủ thể nhận lấy cảnh bốn đế làm sở duyên. Các năng duyên và pháp câu hữu khác, đồng một sự nghiệp, gọi Sự hiện quán, tức do tâm, tâm sở pháp của kiến v.v... và câu hữu khác: giới và tướng sinh v.v... ở trong các đế, đồng nghĩa đối tượng tạo tác, giới tướng sinh v.v... là nhân hiện quán. Ở trong hiện quán, nhân kia có dụng sự, nên từ nơi dụng sự đó, lập ra

tên gọi hiện quán.

Như thế, nên biết không phải pháp tương ưng, chỉ một hiện quán, trừ tuệ, còn ngoài ra tâm, tâm sở pháp có hai hiện quán, chỉ tuệ vô lậu có đầy đủ ba.

Các thuyết gọi là hiện quán tức khác. Nghĩa là khi ở trong một đế được hiện quán, ở trong đế khác cũng được hiện quán. Vì đó, nên đối với hiện quán tức khác của thuyết trước, cần nên xem xét, tìm tòi, gạn hỏi căn cứ ở đâu mà nói hiện quán? Nếu nói căn cứ ở sự, thì nên khen là: Tốt! Vì đối với khổ đế được hiện quán, đối với khổ đủ cả ba với đế, khác chỉ là sự. Nghĩa là đầu tiên, khi quán kiến khổ Thánh đế, vì đã dứt hết phiền não, nên gọi là đoạn Tập, vì được trạch diệt, tức gọi chứng Diệt, vì siêu việt đối trị nên gọi là Tu đạo. Do ở vị kiến khổ mà ở ba: như Tập v.v... có đoạn, chứng, tu, sự hiện quán. Nếu căn cứ ở sự, thì gọi Đôn hiện quán không có lỗi. Nếu nói căn cứ ở kiến, thì nên bác bỏ: là không phải. Vì hiện quán này phải vì các đế khác nhau, nên theo lý một kiến không có nhiều hành tướng, tùy theo tự tướng kia trong mỗi một đế. Đức Thế Tôn nói: Vì mỗi mỗi đều kiến. Như Khế kinh nói: Chánh kiến thế nào? "Nghĩa là Thánh xuất thế vô lậu, không có thủ", nói rộng cho đến: Các Thánh đệ tử vì hành tướng khổ tư duy về khổ, vì hành tướng tập, tư duy về tập, vì hành tướng diệt tư duy về diệt, vì hành tướng đạo tư duy

về đạo, tác ý vô lậu tương ưng với trạch pháp. Đạo lý một kiến, phải đều một hành tướng, nên nhất định không có lý tướng khác trong đế, mà tùy theo tự tướng của đế đó, đều cùng lúc thấy (kiến). Do đó, nhất định phải thừa nhận Tiệm hiện quán (hiện quán dần dần).

Nếu cho rằng dùng một hành tướng vô ngã để Đốn hiện quán (hiện quán tức khắc) bốn đế thì về lý, tất nhiên không đúng. Vì ở đây không đúng gọi tuệ vô lậu, nghĩa là tuệ vô lậu ở trong các đế, mỗi đế quán riêng, mới gọi là kiến đế. Khác với đây, thì nên nói: Dùng hành tướng phi ngã tư duy khổ v.v..., không nên nói: dùng hành tướng khổ v.v... tư duy khổ v.v...

Lại, hiện quán kia nên nói là hiện quán phi ngã, có thể đối trị những hoặc nào mê ba đế, những hoặc chê bai tập v.v..., thì quán phi ngã có thể trị, vì hai hành tướng này đều không trái nhau. Do đó, không đúng gọi là hiện quán chân thật. Như, hoặc mê đế có bốn môn riêng, hiện quán cũng nên như hoặc kia có riêng. Chỉ mê cảnh khổ, có ngã chấp sinh, chỉ tỏ ngộ ngã chấp này, sinh hành tướng phi ngã có thể làm đối trị không phải là duyên chung tức khắc.

Nếu quán chung tức khắc các pháp phi ngã, thì làm sao đối với đế có thể phân biệt biết rõ? Ái chân thật là có nhân, diệt chân thật là vắng lặng, đạo chân thật là xuất ly. Nếu không biết rõ tướng như

thể v.v... thì sao gọi là kiến đế? Nếu quán Diệt, Đạo giống như hành tướng khổ thì nên gọi là tà trí không phải trí như thật. Thế nên, chỉ duyên khổ làm phi ngã, có thể gọi hiện quán chứ không phải tất cả duyên.

Lại, nếu khi kiến khổ, dứt các hoặc mê đạo v.v..., hoặc do Tu đạo đoạn, sao không thể đoạn?

Nếu vậy, đối với khổ khi được hiện quán, lẽ ra đối với tất cả việc phải làm đã làm xong. Đã không phải thừa nhận, vậy về lý không đúng!

Nếu cho rằng thường Tu đạo có thể đối trị mới có khả năng dứt trừ dân hoặc do Tu đạo đoạn, không phải trị khởi tức khắc, có thể gọi thường tu, và cũng phải do các kiến giải về đạo v.v... mới có khả năng dứt hẳn hoặc mê đạo v.v..., không phải khi kiến giải khổ, gọi là Kiến đạo v.v... làm sao có công năng dứt hoặc như mê đạo v.v...?

Lại, do Phật nói không phải quán tức khắc tướng chung trong bốn Đế thành chân hiện quán, nên có lập vấn nạn về đế, lẽ ra như uẩn, một lúc quán chung thành chân hiện quán. Nếu khác với đây, thì pháp tướng vô biên, hiện quán không có thời gian rốt ráo? Và công dụng của hiện quán kia sẽ hóa ra vô ích! Như trong kinh Thiện Thệ: Phật bảo Trưởng giả: Đối với bốn Thánh đế, không phải hiện quán tức khắc, thì phải hiện quán dần, nói rộng cho đến: Không có xứ, không có chấp nhận

đối với Khổ Thánh để chưa hiện quán xong mà có thể hiện quán Tập. Như thế, cho đến: Không có xứ, không có chấp nhận đối với Diệt Thánh đế, chưa hiện quán rồi, có khả năng hiện quán Đạo.

Như thế, Khánh Hỷ và một Bí-sô, hai kinh đã nói, với ý đều đồng với đây. Hai kinh... mỗi kinh đều có dụ riêng.

Nếu nói chúng ta không tụng kinh này, về lý, không nên như thế, vì như trước đã dẫn kinh chỉ thị rõ ràng hiện quán dần, kinh hiện quán tức khắc là không thể được, nghĩa là nếu các ông không tụng kinh này, lại không có kinh nào nói rõ ràng: Tất nhiên, tức khắc, không phải dần dần. Kinh mà ông đã tụng, có thể làm định lượng, không phải bác bỏ kinh này, lẽ nào không có giáo lý rõ ràng nói về hiện quán?

Thế nên, các ông phải tụng kinh này. Kinh này không trái với các Thánh giáo khác và pháp tánh. Chẳng những không bác bỏ mà còn cùng tụng kinh Chuyên Pháp Luân nói trong hiện quán, quán riêng bốn đế, như kinh đó nói: Khổ Thánh đế này là pháp mà trước đây chưa nghe, nên như lý tư duy, nói rộng cho đến: Đạo Thánh đế này là pháp mà trước đây chưa được nghe, nên như lý tư duy, không thể xếp vào địa tu nghiệp đầu tiên, nói địa này vô gián chứng Đăng giác, lại không nói riêng hiện quán.

Nếu xếp đây vào địa tu nghiệp đầu tiên, thì phải

nói là kinh nào nói khi nhập chân hiện quán?

Đã không có văn nói địa này tức hiện quán, nên hiện quán dần, không trái với giáo lý.

Lại, nên hỏi vặn phái Thượng tọa bộ kia về tông hiện quán tức khắc, chấp hiện quán tức khắc được căn cứ ở giáo lý nào?

Căn cứ đủ giáo lý. Giáo nói thế nào? Như Khế kinh nói: Các Thánh đệ tử vì nhập Đế hiện quán, nên cùng lúc dứt ba kết. Trong đây không thấy có nói dần dần.

Lại, Khế kinh nói: Đối với quán bốn đế, nên biết tuệ căn. Đây là đã nói chung lời nói quán bốn đế, biết hiện quán tức khắc.

Lại, Khế kinh nói: Tu tưởng vô thường, dứt trừ các dục tham, cho đến nói rộng, không phải hiện quán dần, chỉ tưởng vô thường là có thể dứt trừ tất cả kết dục tham v.v...

Lại, Khế kinh nói: Nếu dứt trừ tất cả nghi, do biết Tát nhân khổ, Tát nghĩa là bao gồm. Ý kinh này nói: Biết khắp khổ hữu, thủ, đều biết khắp khổ, tập chứng tỏ hiện quán tức khắc.

Lại, Khế kinh nói: Nếu không có nghi đối với khổ thì đối với tập, diệt, đạo cũng sẽ được không nghi. Đã xả nghi tức khắc, không phải hiện quán dần. Như thế là giáo.

Lý ấy ra sao? Là khi kiến khổ, đoạn những thứ phải đoạn, thì tập là kiến nên đoạn, hay không phải

kiến?

Nếu là kiến thì sao lại ngăn chặn khổ, tập đế cùng thời hiện quán?

Nếu không phải kiến, thì khi kiến khổ đế, không nên đoạn tập.

Kinh nói: Khi Thánh tuệ kiến là đoạn. Lại, như nhanh chóng nhận biết cái áo năm màu. Nghĩa là như người thoát nhìn cái áo năm màu thì mau chóng nhận lấy cả năm thứ hiển sắc trên áo.

Cũng thế, dùng chung một thứ hành tướng, quán khổ v.v... tức khắc, lý đế thành riêng. Lại, như thể của mặt trời, thuyền, đèn dù là một nhưng có thể khởi tức khắc, với các thứ công năng, trí tuệ bậc Thánh cũng thế. Thể của chúng dù một, tạo thành bốn sự nghiệp, cũng không có lỗi. Nghĩa là lúc mặt trời mọc trong khoảng một sát-na đã xua tan khí lạnh, xua tan bóng tối, sinh ấm, phát sáng. Thuyền trong một niệm đã bỏ công sức từ chỗ này hướng đến chỗ kia phải vác nặng chuyển đi. Đèn cũng cùng lúc phát ra ánh sáng, thì có công năng xua tan bóng tối, hết dầu, đốt tim. Lại, khi đoạn hoặc thuộc về kiến khổ đoạn, nếu tức liền được sơ quả thì thuận theo quán tức khắc bốn đế; nếu chưa được quả thì khi đoạn tất cả hoặc thuộc Kiến đạo đoạn, lẽ ra cũng chưa được, vì nhân duyên sai khác, không thể được.

Lại chấp hiện quán dần ở đế: Đã chắc chắn thừa

nhận ở đế khô v.v... một lúc nhanh chóng đầy đủ biết đoạn, chứng tu thì cũng phải nên thừa nhận có sự thông suốt tức khắc. Như nói ở Khô là thông đạt biết khắp, cho đến đối với Đạo là thông đạt tu tập. Cho nên căn cứ kiến hiện quán, mà lý hiện quán tức khắc thành.

Những lời nói trên đều không thành chứng. Và lại, phái Thượng tọa bộ kia đã dẫn giáo nói tiếng "cùng thời" làm chứng không thành, vì có nghĩa riêng. Thấy ở vô gián cũng nói tiếng "cùng có" như Mạn-đà-đa cùng thời bị đọa lạc, nhưng không phải đây nói một sát-na tâm, chỉ vì nói hiện quán, cùng lúc dứt ba kết nghĩa là hiện quán dần ở bốn đế mà thời điểm ấy có thể dứt hẳn ba kết. Do đó, không phải do hiện quán tức khắc này thành.

Hoặc tiếng "cùng thời", chứng tỏ nghĩa "đều cùng có", như thế gian nói có một con lừa mẹ cùng mười lừa con đều cùng lúc vác công. Thế thì biểu thị dứt hẳn ba kết, với nghĩa Đế hiện quán đều có cùng lúc, không phải chỉ có ở khô được hiện quán bền có khả năng cùng lúc dứt hẳn ba kết. Cũng thấy thế gian có nói tiếng "đều cùng có", không chỉ biểu thị nghĩa một sát-na. Như nói: Động chân đều cùng lúc được của.

Lại nói: Vào thành cùng lúc được giàu sang.

Dẫn giáo tuệ căn để làm chứng cũng không thành. Như tín căn v.v... thì tuệ căn cũng thế.

Như Khế kinh nói: Đối với bốn chứng tịnh, nên biết tín căn, không phải duyên với Phật mà tin tức liền duyên với Tăng v.v...

Lại, như kinh nói: Ở bốn niệm trụ, nên biết niệm căn không phải duyên thân niệm, tức liền duyên thọ v.v..., Tuệ căn cũng thế, không phải tuệ duyên tuệ tức liền duyên tập v.v... Ý ở đây nhằm biểu thị ở mỗi đế, có một tuệ căn, nên ở đây không có công năng chứng hiện quán tức khắc.

Dẫn giáo về tướng vô thường để làm chứng cũng không thành. Vì ở đây đối với lý của các đế còn lại không thể hiện quán. Do tướng vô thường, chỉ lấy khổ để làm cảnh ở sở duyên, không phải cả bốn đế.

Nếu quán khổ để tu tướng vô thường, bấy giờ tức liền gọi là quán bốn đế thì khổ nên là bốn lần bốn đế cũng phải là khổ. Như thế là trở thành lỗi "chẳng có gì để yêu thích cả". Cho nên, duyên một đế tu tướng vô thường, chắc chắn không thể hiện quán bốn đế. Nhưng chấp nhận ý kinh nói: người Hữu học tu tướng vô thường, trừ đoạn các dục tham và dứt trừ thuận với kết phần trên, nghĩa là nói vị tu, khởi đạo duyên khổ, dứt tham, trạo, mạn, vô minh trói buộc ba cõi-đối tượng dứt của tu, không phải nói Kiến đạo. Làm sao dẫn kinh này để chứng minh hiện quán tức khắc?

Lại dẫn giáo về Tát nhân khổ để chứng minh,

cũng không thành. Trong thứ lớp kiến cũng nói Tát, như nói Tát tử, Đề-bà-đạt-đa. Nhưng tiếng Tát này cũng chỉ rõ nghĩa "có". Có này tức biểu thị khổ có nhân, không phải biết vị khổ, tức là biết nhân khổ. Hoặc là hành tướng trái nhau riêng biệt, không phải hành tướng khổ, tức liền có thể biết tập. Hoặc là trái nhau, nên biết có nhân, ở vị Khổ Thánh đế, không phải tức liền biết tập. Ý kinh này nói khổ chẳng phải không có nhân, về lý, tất nhiên như thế. Do đó kinh nói: Biết khổ có nhân. Không hề có kinh khác Đức Thế Tôn đối với tập nói biết. Do đó làm chứng, biết trong kinh này, không phải nói biết nhân, chỉ nói là biết khổ.

Lại, nếu kiến nói là biết và nhân khổ, tức nói khổ, tập hiện quán cùng lúc thì ở đây, đã không nói và biết diệt, đạo, tức phải thừa nhận lý hiện quán, không phải tức khắc được thành.

Lại, theo lý không chấp nhận dứt nghi tức khắc, nghĩa là không có chấp nhận khi thấy khổ có nhân mà nghi mê diệt, đạo, cũng đều đoạn tức khắc.

Vì sao kinh nói: Dứt trừ tất cả nghi?

Nay, trong kinh này nói tất cả, là chỉ biểu thị các nghi, đối tượng dứt của kiến này, nghĩa là Khế kinh ở đây nói: Mọi duyên khởi hiện có từ trước cho đến cuối cùng sau này, hữu tình đối với duyên khởi đó, ngu nhân quả, nên sinh nhiều nghi hoặc. Như là trong quá khứ, ta đã từng có v.v...chẳng?

Nhân đó, Khế kinh này nói thế này: Biết Tất nhân khổ, dứt tất cả nghi hoặc. Hay dù có nói dứt tất cả nghi hoặc, nhưng làm thế nào có thể chứng minh chỉ là đoạn tức khắc?

Do đó, hoặc có thể biểu thị nghĩa gần gũi, nghĩa là chứng tỏ khi khổ, biết khổ có nhân, ấy là rất gần đến việc dứt tất cả nghi. Tất cả nghi này, tất nhiên là nghĩa sẽ dứt. Như nói: Nếu các ông không có nổi giận thì sẽ chứng được rốt ráo Niết-bàn.

Thế nên, kinh này hiển thị hiện quán đầu tiên, không thể dần chứng chỉ có tức khắc, không phải dần dần. Do đó, kinh này đã giải thích giáo lý rằng: Nếu đối với khổ, không có nghi thì đối với tập, diệt, đạo cũng không có nghi ngờ. Bởi thời gian rất ngắn, nhất định sẽ dứt, nên không nêu ra quán. Vì thế nói là "cũng được", không phải khi kiến khổ, đều đoạn tất cả nghi. Hoặc căn cứ đạt đến quả, mật ý nói. Vì khi đến quả, đều không có nghi ngờ, nên mới có tụng: "Đối với đạo không nghi. Đối với khổ, tập, diệt cũng đều không có nghi" Đã thông suốt giáo, xét về lý, cũng không đúng. Và lại, khi kiến khổ thì đối tượng đoạn của khổ và tập nhờ bốn thứ hành tướng như vô thường v.v... tùy một hiện tiền thấy (kiến) chúng mới đoạn, vì hai vật khổ, tập không có sai khác. Vì căn cứ ở hành tướng nên cái biết về khổ, tập khác nhau, không phải căn cứ sở duyên có sai khác. Cho nên, kiến khổ đã đoạn, thì đoạn tập có thể như thế; còn kiến tập đã đoạn, đoạn

tập thì không đúng. Vì là bốn thứ hành tướng như nhân v.v... Biết rõ tập đế thì không thể dứt, vì nói ở tập là thông suốt dứt hẳn, cho đến ở đạo là thông suốt tu tập. Nếu khác với đây, thì kinh chỉ nên nói: tập tương ưng dứt hẳn, cho đến nói rộng. Kinh này tức chứng thành hiện quán không phải tức khắc. Tuy nhiên, không phải kiến mới có khả năng dứt tập. Chớ nói trong Tu đạo duyên trí diệt, đạo, không thể dứt hẳn tập thuộc Tu đạo đoạn.

Kinh nói: Khi Thánh tuệ kiến là đoạn. Nói khi kiến là có thể đoạn không phải nói thấy pháp đã đoạn. Như pháp đã chứng, tu không phải cần nhờ thấy pháp đã chứng, tu. Chớ cho rằng trí khổ, tập của vị Tu đạo khởi, không có đối tượng tu chứng, đoạn lẽ ra cũng thế, không phải do kiến!

Nói nhanh chóng nhận biết cái áo năm màu, về lý cũng không đúng. Ở một sát-na rõ ràng, nhận lấy năm, nhưng không phải đối tượng thừa nhận. Do khi nhãn thức nhận biết chung chiếc áo năm màu, không thể phân biệt rõ màu xanh, vàng v.v... khác nhau, chỉ có thể tạo tác chung, chuyên biến hành tướng hiển lộ, ý thức tiếp theo sau mà liễu biệt. Do hành tướng sinh nhanh chóng tăng thượng mạn, nghĩa là cùng lúc, nhận lấy tức khắc năm màu. Nhưng nhất định khi không có hiện quán khởi, sẽ không thể nhận biết phân minh. Sự khác nhau của khổ v.v..., nếu chỉ chuyên biến hành tướng chung bốn đế thì giống như nhãn thức mới

duyên tổng quát không thể phân biệt màu sắc rõ ràng. Vì thế không nên dẫn làm thí dụ hiện quán tức khắc. Mặc dù cũng thừa nhận có trí duyên tướng chung, duyên tức khắc nhiều cảnh tướng riêng mà khởi, nhưng không thể liễu biệt tướng riêng của nhiều cảnh. Đối với chân hiện lượng làm thí dụ không thành.

Như mặt trời, thuyền, đèn, cũng không đúng lý. Vì một thể có nhiều nghiệp, không thể thành.

Vì chung cảm xúc ấm giữa trưa trừ được cái lạnh, chung sắc ánh sáng xua tan bóng tối. Ánh sáng, hơi ấm mỗi thứ mỗi loại, cái sau từ cái 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 mọc, ánh sáng không có công năng chiếu khắp, xua tan, lạnh rét, bóng tối, nên không phải dụ hiện quán tức khắc. Đèn không thành dụ; so với đây thì biết hết dầu, tim lụn, không có công dụng khác. Bỏ thuyền, hướng đến, cũng không có riêng, gánh nặng, cắt đứt dòng chảy, đều không phải toàn phần, nên cũng không thể dụ cho hiện quán tức khắc.

Mặc dù có nhiều công năng đồng dựa vào một thể, mà không phải hiện quán, có thể đồng với thể kia. Bốn hành tướng khác trái nhau, hướng chỉ là thể của ba dụ này, đều chẳng phải một, làm sao có

thể dần chứng hiện quán tức khắc?

Dẫn chứng được quả về lý, cũng không đúng. Giống như đoạn hoặc phẩm thượng thành tựu quả tương ứng, cũng giống như dần dần đoạn tất cả phiền não cõi trên, thành quả A-la-hán, không có lỗi.

Cũng thế, nên biết dần dần đoạn tất cả hoặc thuộc Kiến đạo đoạn thì thành quả Dự lưu. Lại như tuy đồng vị Học mà có riêng khác. Như Dự lưu v.v... tuy đồng vị Học nhưng không phải không có sai biệt. Như thế, loại thứ tám lẽ ra cũng như thế.

Lại, trong Tu đạo, lẽ ra cũng phải gạn hỏi, vấn nạn. Khi đoạn hoặc thuộc đạo phẩm hạ hạ đoạn, nếu liền được Nhất lai, sẽ dứt tức khắc sáu phẩm. Nếu thừa nhận như thế, thì không có Tu đạo đoạn, và hoặc như chưa được Nhất lai thì về sau cũng không nên được, vì không có nhân riêng, nên vị khác cũng vậy. Vì thế, nên phái Thượng tọa kia nói không có hiệu dụng có thể làm chứng.

Nói về khổ đế là thông đạt v.v..., thì điều này không trái với tông của tôi. Vì có nghĩa riêng, nên mới nói: Khổ đến Đạo là thông đạt, nhằm chỉ rõ bốn vị thiện căn trước của Kiến đạo, do ưa thích bốn Thánh đế mà quán riêng, từ đây có thể bước vào vị Kiến đạo. Như thứ lớp của Kiến đạo kia, đối với bốn đế, chính là có thể biết khắp, cho đến tu tập. Đây là ý nhằm nói rõ hiện quán dần dần. Nói

như thế, đâu trái với tông của tôi? Tuy nhiên ý nghĩa thông đạt chính là biểu thị Kiến đạo, đối với dấu vết bốn đế, ưa muốn thấy, trước ắt phải khởi tâm mong cầu thông đạt, nên trong địa vị này, nói là thông đạt. Hoặc vì thông đạt tức là Kiến đạo. Vì đạt lý đế, Kiến đạo sinh. Nhưng sợ chỉ kiến đế, tức cho là sự thành, khi kiến đế, có tạo tác riêng, nên kể lại nói: biết khắp v.v... Hoặc kinh này nên nói đối với khổ đế v.v..., do thông đạt, biết khắp, cho đến tu tập, chứng tỏ sự tạo tác do tuệ mà thành. Nếu không thừa nhận như vậy, thì không nên nói lặp lại, và nghĩa thông đạt, biết khắp không có khác. Cho nên, giáo dẫn chứng ở đây, chỉ như văn kinh kia, đủ có thể chứng thành nghĩa hiện quán dần dần.

Vì nói khổ được thông đạt biết khắp, cho đến đạo thông đạt tu tập, rõ ràng, biểu thị nghĩa hiện quán dần. Nếu khác với đây, không nên nói riêng.

Đã mỗi thứ nói riêng là nói thông đạt, nên tướng cảnh của bốn Thánh đế đều khác nhau. Cho nên, chỉ trong một sát-na, thể của một tuệ, không chấp nhận quyết định rõ bốn tướng riêng. Như khi xem xét biết rõ tướng riêng của bốn đế, mới có khả năng đoạn mê hoặc tướng riêng. Cho nên chứng tỏ biết hiện quán không phải tức khắc mà phải dần dần. Nhằm hiểu đúng chính xác lời Khế kinh kia đã dẫn chỉ rõ do sức bốn kiến thành bốn sự hiện quán chứ không phải chỉ rõ do sức một kiến, mà

thành bốn sự hiện quán Do vậy, không nên dẫn kinh để chứng minh cho hiện quán tức khắc.

Đã nói hiện quán đủ mười sáu tâm. Mười sáu tâm này đã dựa vào địa nào? Tụng rằng:

Đều với Thế đệ nhất Đồng dựa vào một địa.

Luận nói: Tùy theo Thế đệ nhất đã nương dựa các địa, nên biết tức mười sáu tâm này. Thế đệ nhất kia đã dựa vào sáu địa như trước đã nói, nghĩa là: bốn tĩnh lự, vị chí và trung gian.

Vì sao phải có Nhãn-Trí như thế trước, sau theo thứ lớp xen lẫn nhau mà khởi? Tụng rằng:

Nhãn-trí như thứ lớp

Đạo Vô gián, Giải thoát

Luận nói: Bốn Pháp Loại nhãn trong mười sáu tâm, gọi là đạo Vô gián. Bốn Pháp Loại trí, gọi là đạo Giải thoát.

Về tên gọi, như trước đã nói. Có thể chịu đựng khổ của cõi Dục từ trước đến nay chưa gặp, có thể nhẫn chịu niệm Tuệ vô lậu đầu tiên, được gọi là Khổ pháp Nhãn. Vì trong Khế kinh Đức Thế Tôn tự nói: Nếu đối với pháp này, dùng tuệ thấp kém, hoặc tuệ tăng thượng để xem xét, chịu đựng, sẽ gọi là Tùy tín hành, Tùy pháp hành. Nên biết Nhãn này tức đạo Vô gián.

Chỗ nào nói tên đạo Vô gián này?

Kinh nói một pháp khó có thể thông đạt, gọi là tâm đẳng trì Vô gián.

Lại Đức Thế Tôn nói: Có Khổ Pháp trí, có Khổ Loại trí, cho đến nói rộng. Không phải hai trí này đồng duyên theo cảnh khổ v.v... của ba cõi khởi, như trước đã phân biệt.

Cho nên đối với Khổ Pháp nhãn đã thấy trong khổ cõi Dục, quyết đoán, kiến giải sinh, gọi là Khổ Pháp trí. Nhãn, trước có công năng đặc dứt trừ mười phiền não, trí sau có khả năng đều cùng sinh đặc ly hệ kia.

Kinh nói: Trí sinh tùy theo Nhãn trước, nên biết trí sau, gọi là đạo Giải thoát. Từ cõi Dục nhãn chịu không gián đoạn các khổ của cõi Sắc, Vô sắc chưa từng gặp đến sát-na thứ ba, tuệ vô lậu sinh, gọi là Khổ Loại nhãn cũng chính là chủng loại Nhãn của kiến khổ cõi Dục. Tiếp đến, Khổ Loại nhãn quán khổ cõi trên, quyết đoán, kiến giải sinh ra, được gọi Khổ Loại trí.

Nhãn, trí, như thứ lớp đạt được sự đoạn trừ phiền não, được gọi là đạo Vô gián; đạt được ly hệ, đều gọi là đạo Giải thoát. Căn cứ ở trước, thuận theo nói: Với ba đế còn lại, căn cứ ở khổ, nên biết. Vì thế nên, tám Nhãn trước được gọi là đạo Vô gián, tám trí sau được gọi là đạo Giải thoát.

Lại vì sao nói đối trị đoạn, gọi là đạo Vô gián? Nói ly hệ đặc đều cùng thời gian khởi trí, gọi đạo Giải thoát?

Kinh chủ giải thích: Căn cứ sự đạt được (đắc)

đoạn hoặc không có gì có thể trở ngại, nên gọi là đạo Vô gián. Đã đạt được giải thoát hoặc thì cùng với đạt được ly hệ đều cùng lúc khởi, gọi là đạo Giải thoát.

Nếu vậy đạo Giải thoát cũng nên gọi là đạo Vô gián! Vì căn cứ ở đều cùng có sự đạt được ly hệ cũng không có gì có thể cách ngại. Lẽ ra nên giải thích rằng: Vì không có 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 cho đạo Giải thoát không làm nghĩa duyên. Các đạo Vô gián chỉ một sát-na, các đạo Giải thoát, hoặc vì nối tiếp nhau, nên đối với các phiền não đắc tự đối trị, đã được giải thoát, với đoạn, đắc kia đều cùng lúc khởi đạo, gọi là đạo Giải thoát.

Nói tự đối trị là muốn chỉ rõ nghĩa gì?

Các đạo Vô gián của Khổ Loại nhân v.v..., cũng với ly hệ đắc, đối tượng trị của cõi khác đều cùng sinh. Chớ cho rằng đạo Vô gián kia cũng gọi là đạo Giải thoát. Nếu sau Khổ Pháp nhân thì có Khổ Loại nhân cùng với sự đạt được đoạn hoặc của quả nhân trước đều cùng sinh, thì ở vị khác cũng như thế, điều này có lỗi gì?

Nếu vậy, thì vị này duyên khổ v.v... cõi Dục đã dứt nghi, trí lẽ ra không được sinh. Thừa nhận sự không sinh này thì có lỗi gì?

Tức ở vị tu sau, ta đã biết khổ v.v... các trí quyết

định lẽ ra không được sinh. Đối với cảnh khổ v.v... vì trước trí chưa sinh, nên nếu ở vị trước chưa có trí sinh, sau nói đã biết thì trở thành vô nghĩa. Nếu vị Kiến đạo chỉ Nhân có khả năng dứt hoặc thì lẽ ra trái với chín nhóm kết của Luận này, vì trong Luận này nói bốn Pháp Loại trí và Tu đạo đoạn làm chín nhóm kết. Nhưng không trái nhau, vì dựa vào các Nhân, là quyền thuộc của trí, mật ý nói.

Mười sáu tâm này đều kiến lý đế, tất cả đều nói là thuộc về Kiến đạo? Tụng rằng:

Mười lăm trước: Kiến đạo Vì kiến chưa từng kiến.

Luận nói: Kiến(thấy) chưa từng kiến lý bốn Thánh đế, gọi là Kiến đạo, nên mười lăm tâm trước ở trong mười sáu tâm hiện quán, là thuộc về Kiến đạo.

Vị Đạo Loại nhân vì kiến viên mãn ở trong các đế, nên đến lúc Đạo Loại trí thứ mười sáu, mặc dù cũng có một tâm trước kia chưa biết lý đế mà không có một đế nào trước đó chưa có kiến, vì tất cả Nhân đều là tánh kiến. Do đó, bây giờ, không gọi là Kiến đạo!

Há không là cũng kiến đế chưa từng kiến, nghĩa là Đạo Loại trí, Kiến đạo Loại nhân, tương ưng, câu hữu một niệm đạo? Các trường hợp chỉ kiến chưa từng kiến, gọi là Kiến đạo, nhưng lúc này có cả thấy và chưa thấy, nên không có lỗi này.

Hoặc ở đây căn cứ theo đế, không căn cứ ở sát-na. Không phải bây giờ, quán xét lý đế chưa từng kiến chứ không phải đối với một đế trong nhiều sát-na, có sát na chưa thất mà có thể gọi là chưa kiến đế. Ví như cắt thửa ruộng lúa còn lại một năm, không thể gọi là thửa ruộng lúa này chưa cắt. Cho nên, kiến chưa kiến, gọi là Kiến đạo.

Vì nghĩa tướng Kiến đạo này khéo thành lập, nên tông của tôi nói: Phẩm Đạo Loại trí-ranh giới hiện quán sau cùng-là thuộc về Tu đạo, vì gồm tu hành tướng cảnh trí khác. Nghĩa là vị Kiến đạo chỉ tu cảnh trí và hành tướng của đồng loại với nó ở vị lai; nhưng ở vị Đạo Loại trí như Tu đạo khác thì tu chung cả trí cảnh và hành tướng của loại đồng, loại khác ở vị lai. Do đó, thuộc về Tu đạo.

Nếu cho rằng Kiến đạo có đủ loại, như hoặc có lúc chỉ tu vô lậu, có khi tu cả hữu lậu, và vô lậu. Như thế, nên thừa nhận có lúc chỉ tu trí cảnh và hành tướng đồng loại với chính nó, đôi khi tu chung trí cảnh của loại đồng loại khác thì sự so sánh này không đúng. Vì chỉ tu mỗi loại của cảnh đồng. Nếu thừa nhận, ấy là có lỗi thái quá. Nghĩa là ở Kiến đạo, rốt cùng chỉ thành trong sát-na, chỉ căn cứ ở chủ thể tu với trí cảnh và hành tướng đồng với chủ thể, gọi là các loại. Nhưng Đạo Loại trí là được tu ở vị lai, giống như pháp khác rốt cùng thành vị Tu đạo, chắc chắn không thể dùng pháp trong Kiến đạo. vì có tu các thứ chủng loại khác ở

vị lai, nên so sánh cũng lại có tu các thứ chủng loại khác.

Nếu thừa nhận so sánh như thế thì Tận trí v.v... cũng thuộc về Kiến đạo. Vì sao? Vì nhân của mỗi thứ chủng loại của Kiến đạo đã lập không có sai khác, nghĩa là cũng có thể so sánh như trong Kiến đạo. Khổ Pháp trí v.v... vừa là kiến, vừa là trí, Nhân chỉ là kiến gọi là các chủng loại.

Như thế, nên thừa nhận chánh kiến Vô học, vừa là kiến, vừa là trí; trong vị Vô học, Tận-Vô sinh trí chỉ là trí không phải kiến. Vì có các thứ, nên cũng thuộc về Kiến đạo.

Đã không thừa nhận như thế, thì không nên thừa nhận do tu các chủng loại của cảnh đồng, mà tức cũng là tu các thứ hành tướng trí của cảnh đồng cảnh khác. Cho nên, trước đã nói phẩm Đạo Loại trí, vì gồm tu hành tướng trí cảnh khác, là thuộc về Tu đạo, về lý không nghiêng động.

Lại, Kiến đạo nên dựa vào thân cội Sắc, Vô sắc, nghĩa là người đó trước đã lìa dục, nhập ly sinh, khi Đạo Loại trí, chứng quả Bất hoàn, người ấy qua đời rồi, sinh cội Sắc, Vô sắc, cho đến chưa được quả A-la-hán, thành tựu Đạo Loại trí, không có nhân xả.

Đã không thừa nhận quả Bất hoàn kia thành tựu trong Kiến đạo, nên Đạo Loại trí là thuộc về Tu đạo. Nếu thừa nhận người sinh cội Sắc, cội Vô sắc

thành tựu Kiến đạo thì việc này có lỗi gì?

Có lỗi lẽ ra sinh cõi kia phải nhập ly sinh, mà ở địa vị Kiến đạo, mỗi sát-na đều là đã nhập tánh ly sinh.

Nếu cho rằng người sinh cõi Sắc, Vô sắc kia dù thành mà không hiện hành, thì đây chỉ nói có, mà không nói có chứng hành? Hoặc cho sinh cõi kia vì hành không có công dụng, nên dù thành, nhưng không hành. Như người đã đạt được quả đạo Thắng tiến, thì hành cũ của họ không có công dụng. Cho nên sinh cõi kia, là bậc Thánh đã bỏ Thánh đạo phía sau, vì nếu khi đạt được đạo tăng thượng, đối với đạo thấp kém, có thể sinh bỏ lại phía sau. Đã chưa thu đạt được Thánh đạo tăng thượng, sinh cõi kia, khởi lại, thì việc này đâu có lỗi? Lại, vào lúc bấy giờ, hiện quán đã mãn, Kiến đạo hiện tiền, trở thành vô dụng. Nghĩa là khởi Kiến đạo để thành hiện quán. Hiện quán của vị Đạo Loại trí đã thành, Kiến đạo hiện tiền đều không có công dụng mạnh hơn; vả lại, trí này hiện khởi, nên không thuộc về Kiến đạo.

Đã là thuộc về Tu đạo, chưa được đạo quả thắng tấn, sinh hai cõi trên, lẽ ra phải chấp nhận hiện hành Kiến đạo? Lại, phẩm Đạo Loại trí thuộc về dĩ tri căn, nghĩa là đối với đạo quả khác thì rất thành thuộc về Tu đạo, thuộc về dĩ tri căn.

Đạo Loại trí này đã thừa nhận thuộc về dĩ tri

căn. Chớ cho rằng có lỗi một Thánh thành hai căn. Thật không thể nào thành Kiến đạo thừa nhận là dĩ tri căn. Thế nên, nếu Thánh đạo thuộc về một căn, thì cũng nên thừa nhận là gồm nhiếp một đạo. Đạo Loại trí là thuộc về Tu đạo.

Lại, thành bậc Thánh kia được gọi là khác nhau, nghĩa là trở thành Bồ-đặc-già-la Tu đạo, gọi là Tín thắng giải, hoặc gọi Kiến chí, thành tựu Bồ-đặc-già-la của Đạo Loại trí cũng được tên gọi này, Cho nên, biết không phải Kiến đạo. Nhật định không thể nào thành người Kiến đạo, được hai tên Tín thắng giải, và Kiến chí. Vì thế, một tên gọi Thánh đạo, biết đều là thuộc về một đạo, nên Đạo Loại trí là thuộc Tu đạo.

Lại, vì ngăn chặn tu tha tâm trí trong Kiến đạo, nên nói Đạo Loại trí như chỗ khác được thành. Nghĩa là các đạo Giải thoát thuộc Tu đạo, cũng có khả năng tu tha tâm trí, nhưng Luận này nói trong vị Kiến đạo, quyết định không thể tu tha tâm trí, nên Đạo Loại trí như Tu đạo khác, là thuộc Tu đạo, vì tu trí kia. Lại, vì trở thành có luyện căn v.v... trong vị này, nên nói đẳng (v.v...) vì chỉ rõ chấp nhận nối tiếp nhau khởi, vì qua đời, thọ sinh, xả đạo v.v... trước kia, nên Đạo Loại trí thuộc về Tu đạo, chứ không phải thuộc Kiến đạo, lý đó rất thành.

Hoặc có người muốn cho Đạo Loại trí thuộc về Kiến đạo, vì tâm sau cùng hiện quán của một đế,

như duyên ba tâm sau của Đế hiện quán, nghĩa là đối với bốn Thánh đế trong hiện quán, mỗi Thánh đế đều có bốn tâm sát-na, ba tâm sau cùng tức là thuộc về Kiến đạo, nên Đạo Loại trí chắc chắn là Kiến đạo.

Cách nói này cũng phi lý, vì khi Đạo Loại trí Nhân thì Kiến đạo đã đầy đủ, nghĩa là khi Đạo Loại trí thứ mười sáu, không có một lý đế nào chưa thấy, mà nay thấy. Giống như là niệm sau cùng nên không phải Kiến đạo. Bảy trí như Khổ v.v... trong thời gian Kiến đạo trước đây còn có lý đế khác sẽ phải thấy nên chưa ngừng A-thế-da cầu thấy. Do đó, không thể phán định là không thuộc Kiến đạo. Còn Đạo Loại trí Nhân dù có một đế chưa biết, sẽ biết, mà đối với các đế, kiến đã đầy đủ, vì là sau cùng của Kiến đạo, nên được gọi là đã đầy đủ.

Do bảy trí như khổ v.v... được chuyển biến trong quá trình thấy lý các đế tương ưng nên thuộc về Kiến đạo, chẳng phải Đạo Loại trí. Cũng có thể Đạo Loại trí kia vì đồng, siêu việt tướng kiến, nên thuộc về Tu đạo. Hoặc như thứ khác, phân biệt nên có khác. Nghĩa là như ba tâm sau Đế hiện quán, có khả năng tu trí thế tục ở vị lai, không phải duyên theo tâm sau hiện quán Đạo đế.

Như thế, cũng nên thừa nhận ba trí kia thuộc về Kiến đạo, không phải Đạo Loại trí. Lại, Đạo Loại trí là quả Sa-môn, biên giới sau cùng của kiến khởi cách quăng sinh thành tự. Các pháp ở vị lai tu là

chẳng nhất định, không sinh. Còn ba loại trí khác thì không đúng, nên ba trí đó thuộc về Kiến đạo. Do đó, thuyết kia nói: như duyên ba tâm sau của Đế hiện quán, tâm này cũng là tâm sau, lẽ ra thuộc về Kiến đạo, điều này chắc chắn là phi lý.

Nếu vậy, phải nói Đạo Loại trí này không thường xuyên tu tập, thuộc về Kiến đạo. Nghĩa là người căn tánh chậm lụt lúc khởi Tu đạo, phải do thường tập. Vì Thánh đạo kia thường tập khởi, nên được gọi là Tu đạo. Đạo Loại trí này, nếu người căn tánh chậm lụt, cũng có khả năng khởi tức khắc, không do thường tập, tức là cũng như sát-na Kiến đạo của vị trước. Cho nên giống như trước, thì phải thuộc Kiến đạo?

Điều này cũng phi lý, vì người căn tánh chậm lụt khi khởi Tận trí cũng chỉ là tức khắc, với một gia hạnh khởi Kim cương dụ định. Hoặc kia nên nói về Tận trí như thế nào do thường tập sinh, mà không phải Đạo Loại trí? Hay như đồng loại Tận trí kia, thường hiện ở trước, nên thừa nhận thuộc về Tu đạo? Đạo Loại trí này so sánh lẽ ra cũng như thế, không nên cho là thuộc về Kiến đạo.

Có sư khác nói: Đạo Loại trí này, tất nhiên không lui sụt, nên thuộc về Kiến đạo. Nghĩa là người căn tánh chậm lụt, đối với Đạo Loại trí cũng sẽ không thoái lui, có thoái lui Tu đạo, nên chắc chắn phải thừa nhận là thuộc Kiến đạo.

Thuyết này cũng không đúng, do những thứ Nhẫn vốn đã đoạn thì không khởi lại, người này không lui sụt. Nghĩa là Đạo Loại trí giả thiết thừa nhận có lui sụt, ấy nhất định là do các phiền não thuộc Kiến đạo đoạn hiện tiền. Nếu các căn tánh chậm lụt, Kiến đạo đoạn đã dứt, tất nhiên không có khởi lại, nên Đạo Loại trí này không lui sụt.

Lại, không có lui sụt, trụ trong đạo Vô gián. Nếu Đạo Loại trí lui sụt, tất nhiên lui sụt Đạo Loại nhẫn. Nhưng Nhẫn hiện quán được thừa nhận nhất định không có lui sụt, nên Đạo Loại trí chắc chắn không có lý lui sụt.

Lại, Đạo Loại trí kia do công năng gìn giữ các phiền não đoạn thuộc Kiến đạo đoạn nên dù người căn tánh chậm lụt, cũng không có lui sụt.

Nếu cho rằng lẽ ra thuộc Kiến đạo thì vẫn nạn này không đúng. Vì quả Nhất lai v.v... lẽ ra cũng đồng thuộc về Kiến đạo này. Nghĩa là Nhất lai kia, thời gian sau, xả quả Dự lưu, đến trong đạo Giải thoát như quả Nhất lai v.v..., cũng có công năng gìn giữ pháp đoạn thuộc Kiến đạo đoạn nên Nhất lai kia lẽ ra cũng thuộc về Kiến đạo!

Nếu cho vị sau cũng có công năng gìn giữ pháp đoạn do Tu đạo đoạn, thì sẽ không có lỗi này. Về lý, cũng không đúng. Vì phải có hai tánh. Hoặc không nên nói do công năng gìn giữ pháp đoạn thuộc Kiến đạo đoạn, nên thuộc Kiến đạo. Vì nhân

của kia, đây là khác biệt, không thể được. Nghĩa là có lý nào vị Nhất lai v.v... đều có khả năng gìn giữ hai pháp đoạn để đoạn mà chỉ gọi Tu đạo không thuộc về Kiến đạo?!

Thế nên, không thể căn cứ ở công năng nhậm trì phiền não để đoạn lập Kiến, Tu đạo. Hoặc vì kiến pháp tánh có nhiều loại, chẳng phải do không lui sụt, mà nói thuộc về Kiến đạo. Nghĩa là thấy các bậc Thánh có thoái đạo, nhưng không phải tất cả bậc Thánh đều có thể lui sụt. Thấy các căn tánh chậm lụt, có thoái đạo, nhưng không phải tất cả căn tánh chậm lụt đều có lý lui sụt. Thấy người thối pháp tánh có thoái đạo, nhưng không phải tất cả thối pháp đều lui sụt. Mặc dù có từ quả thù thắng, lui sụt đạo quả, nhưng không phải tất cả đều lui sụt, nghĩa là thoái lui dần, không phải siêu việt, không trải qua lui sụt sinh, không phải trải qua sự sinh, như thuyết kia chấp nhận thoái lui, có người không thoái, pháp thoái này lẽ ra cũng như thế, sao cô chấp riêng? Nghĩa là dù thừa nhận có từ Tu đạo lui sụt, nhưng không phải tất cả, trừ sát-na đầu tiên, khi thoái lui tu khác, không hẳn là kiến thoái lui, nên chấp nhận có lui sụt tu ban đầu. Nếu thoái lui, thì cũng phải thoái lui kiến. Cho nên không có lý lui sụt. Vì chắc chắn không có Kiến đạo thoái lui, chẳng phải vì không thoái, nên thuộc về Kiến đạo.

Có sư khác nói: Đây là do gia hạnh của Kiến đạo thành, nên là thuộc Kiến đạo. Nghĩa là Đạo

Loại trí tức do gia hạnh Kiến đạo mà thành, như Kiến đạo khác, không nên nói là thuộc về Tu đạo.

Thuyết này cũng phi lý, vì nếu tâm trông mong không vượt ra ngoài Kiến đạo thì tâm thứ mười bảy v.v..., lẽ ra cũng đồng.

Nếu cho rằng bất định, về lý, cũng không đúng. Vì mặc dù bất định có khi thuộc Tu đạo, nghĩa là có gia hạnh Kiến đạo đã sinh, thuộc không phải Kiến đạo nhưng vì gia hạnh Kiến đạo này thành, nên không phải nhân quyết định. Lại, đây có lỗi lầm thái quá, nghĩa là Thế đệ nhất đã với một gia hạnh của Kiến đạo sinh lẽ ra thuộc về Kiến đạo? Lại, các giải thoát với một gia hạnh của đạo Vô gián sinh, nên thuộc về Vô gián? Do vậy, luận cứ của thuyết kia chẳng phải là nhân chứng nhất định.

Có sư khác nói: Có riêng chí giáo chỉ rõ Đạo Loại trí thuộc Kiến đạo, như Luận này nói có chín nhóm kết. Nếu Đạo Loại trí thuộc về Tu đạo, thì kết của nó đoạn phải gọi là Tu đạo đoạn mới phải, không nên lại lập nhóm kết của Tu đạo? Hoặc tụ kết do Kiến đạo đoạn chỉ bảy, nhưng kết thứ tám, về lý nên thuộc là Đạo Loại trí đoạn. Vì đạo Giải thoát đồng tạo tác với đạo Vô gián, như nói chín căn được quả Dự lưu.

Cách giải thích này cũng phi lý, vì ý giáo khác. Trong Luận này nói nhóm kết của Kiến đạo đoạn chính là các Nhân đoạn, không phải Trí đoạn. Lại,

vì Chánh lý chứng minh kết được đoạn chính của Đạo Loại trí, không phải do Kiến đạo đoạn. Vì trong Thánh giáo nói hai nhóm kết:

1. Kiến đạo đoạn.

2. Tu đạo đoạn.

Nhưng tuệ vô lậu có ba loại riêng:

1. Chỉ là kiến.

2. Chỉ là trí.

3. Có cả hai thứ.

Trong ba loại này chỉ là trí, không thể đoạn kết. Chỉ Kiến đoạn, gọi là Kiến đạo đoạn. Có cả hai đoạn thì gọi Tu đạo đoạn. Nếu không như vậy, thì đặt tên lẽ ra không có nghĩa. Vì thể của Đạo Loại trí đã chung trí, kiến, nên đối tượng đoạn của nó không thuộc về Kiến đoạn. Tuy nhiên, không phải chín nhóm kết đã lập chỉ hoàn toàn có danh, không có nghĩa.

Vì biểu thị Vô gián là thuộc sự giúp đỡ của đạo Giải thoát, nên làm rõ Vô gián này đồng tạo tác, sao lại dùng để chứng minh thành Kiến đạo?

Trong Luận này đã nói: Tám, mười, chín có làm quả Sa-môn do đạo Vô gián là Sa-môn, nên sức Vô gián này dẫn sinh đạo Giải thoát. Nếu đạo Vô gián không đắc đoạn kết, thì đạo Giải thoát không chấp nhận được sinh, như quan có dẹp trừ giặc thù, thì vua mới được tự tại ở yên trong đó. Hoặc do trí, nên nhãn có sai khác. Vì thế, đối với

đối tượng đoạn của Nhãn, Luận giả nói tên trí, hoặc lại đầu nhọc công dùng phương tiện để giải thích chung.

Văn này, đáng lý ra phải nói Pháp Loại trí nhãn đoạn, nhưng không nói là vì lược trung gian mà nói. Nói chín căn được nghĩa Dự lưu như ở phần nói về Căn, Xứ đã tư duy, lựa chọn đủ, không thể do đó mà chứng minh Đạo Loại trí này, như Đạo Loại nhãn là thuộc về Kiến đạo. Cho nên vị Kiến đạo chỉ có mười lăm tâm.

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 64

Phẩm 6: NÓI VỀ HIỀN THÁNH (PHẦN 8)

Đã nói về sự sinh khác nhau của hai đạo: Kiến, tu. Nay sẽ căn cứ ở phần vị sai khác của hai đạo này, nhằm kiến lập Bô-đặc-già-la của các bậc Thánh. Vả lại, căn cứ ở vị mười lăm tâm Kiến đạo, để kiến lập chúng Thánh có sai khác. Tụng rằng:

*Gọi Tùy tín, pháp hành
Do căn độn, lợi khác
Đủ Tu hoặc dứt một
Đến năm hướng, sơ quả
Đoạn tiếp ba, hướng hai
Lìa tám địa, hướng ba.*

Luận nói: Bậc Thánh trong phần vị Kiến đạo có hai:

1. Tùy tín hành.
2. Tùy pháp hành

Do căn tánh chậm và nhanh mà đặt riêng hai tên gọi. Căn tánh chậm chạp gọi là người Tùy tín hành. Do trước đó gia hạnh lực tin, kính mà tu tập.

Căn tánh nhanh nhạy gọi là người Tùy pháp hành. Do trước đó đã gia hạnh thích quán sát mà tu tập. Bởi chủng tánh sai khác của các loại hữu tình nên "pháp nhĩ như thị" từ trước đến nay đã an trụ như thế. Nghĩa là loại hữu tình, nếu từ trước đến nay, hễ thực hành tất cả sự nghiệp, đều không ưa xem xét có thể hay không thể, chỉ chuyên kính tin người khác, tùy theo người khác nói mà chuyển. Người ấy, về sau, khi tu đắc đạo vô lậu, ở trong vị kiến, gọi Tùy tín hành. Do tin tùy theo hành, gọi là Tùy tín hành tức trước tùy theo tin người khác, mà thực hành về nghĩa, người kia có tùy theo tin tưởng mà thực hành, gọi là người Tùy tín hành. Hoặc do tập quán Tùy tín hành này, vì thành tánh người kia, nên gọi là người Tùy tín hành. Tín kia đứng đầu, tuệ là chuyển theo.

Người Tùy pháp hành, thì giải thích trái với đây. Nghĩa là loại hữu tình, nếu từ trước đến nay, thường làm tất cả sự nghiệp, ưa xem xét quán sát có thể hay không thể, không phải do tin người khác, mà thuận theo giáo lý chuyển. Người ấy, về sau khi đắc đạo vô lậu ở trong vị kiến gọi là Tùy pháp hành. Do theo pháp mà thực hành, gọi là Tùy pháp hành. Trước, thuận theo giáo pháp, thật hành các nghĩa. Người ấy có thuận theo pháp mà thực hành, gọi là người Tùy pháp hành. Hoặc do tập quán Tùy pháp hành này. Do tánh kia thành đặt tên gọi.

Người Tùy pháp hành lấy tuệ làm đầu, tín làm tùy chuyển, tức hai bậc Thánh, do tu đoạn hoặc đầy đủ, và chưa đủ mà lập làm ba Hướng. Nghĩa là hai Thánh kia, nếu từ trước đến nay, chưa dùng đạo thế tục, dứt hoặc do Tu đạo đoạn, gọi là cụ phược (ràng buộc đủ). Hoặc trước đã dứt một phẩm cội Dục, cho đến năm phẩm. Đến trong vị này, gọi là Hướng Sơ quả, vì hướng đến Sơ quả. Nói Sơ quả, là quả Dự lưu. Đây, là quả đầu tiên trong tất cả quả Sa-môn. Nếu trước kia đã dứt sáu phẩm cội Dục, hoặc bảy, tám phẩm, đến trong vị này, gọi là Hướng Nhị quả vì hướng đến quả thứ hai. Quả thứ hai, là quả Nhất lai, vì khắp được thứ hai này trong quả.

Nếu trước đã lìa chín phẩm cội Dục, hoặc trước đã dứt một phẩm sơ định, cho đến lìa đủ Vô sở hữu xứ. Đến trong vị này, gọi là Hướng Tam quả, vì hướng đến quả thứ ba. Quả thứ ba, là quả Bất hoàn. Về số, căn cứ giải thích như trước.

Cũng thế, người Tùy tín hành, Tùy pháp hành, do trước kia đã bị ràng buộc đủ, dứt hoặc có khác. Về số riêng, đều thành bảy mươi ba thứ, nghĩa là ở cội Dục ràng buộc đủ là đầu tiên, đến dứt chín phẩm tính làm thứ mười. Như thế, cho đến Vô sở hữu xứ, mỗi địa đều có chín, thành bảy mươi ba. Các ràng buộc sau, tức trước lìa chín, nên bảy địa sau, không có phân biệt ràng buộc đủ. Kế là, khi dựa vào Đạo Loại trí của Tu đạo, kiến lập Thánh chúng có sai khác. Tụng rằng:

Đến tâm thứ mười sáu Tùy ba hướng, trụ quả
Gọi Tín giải, Kiến chí

Cũng do chậm, nhanh khác.

Luận nói: Tức người Tùy tín hành, Tùy pháp hành ở trước, đến tâm Đạo Loại trí thứ mười sáu, gọi là trụ quả, không gọi hướng nữa. Thuận theo ba hướng trước kia, nay, an trụ ba quả, nghĩa là hướng Dự lưu trước, nay, trụ quả Dự lưu. Hướng Nhất lai trước nay trụ quả Nhất lai. Hướng Bất hoàn trước nay trụ quả Bất hoàn.

Quả A-la-hán không có mới được, vì phàm phu không chấp nhận là Hữu đẳng, vì Kiến đạo không chấp nhận dứt Tu hoặc.

Đến trụ quả vị, xả được hai tên, nghĩa là không còn gọi là Tùy pháp hành, chuyển được hai tên: Tín giải và Kiến chí. Đây cũng do sự sai khác giữa căn tánh chậm lụt, nhạy bén, các người căn tánh chậm lụt, trước kia gọi là Tùy tín hành, nay gọi tín giải, do sức tăng thượng của tín, thắng giải rõ rệt. Các người căn tánh nhạy bén, trước kia gọi Tùy pháp hành, nay gọi Kiến chí. Do sức của tuệ tăng thượng, và chánh Kiến sáng tỏ.

Vì sao lúc trước dứt dục do Tu đạo đoạn, từ một đến năm, hoặc bảy, tám phẩm, một phẩm sơ định, nói rộng, cho đến hoặc phẩm thứ chín Vô sở hữu xứ, cho đến tâm Đạo Loại trí thứ mười sáu, gọi là quả Dự lưu, Nhất lai, Bất hoàn, không phải hướng

Nhất lai, Bất hoàn, A-la-hán? Tụng rằng:

*Trong các quả vị đắc
Chưa đạt đạo thắng quả
Nên chưa khởi thắng đạo
Gọi trụ quả không hướng.*

Luận nói: Dựa vào sự đắc Thánh đạo, kiến lập tám Thánh, như trước đã nói. Cho nên, khi đắc quả, đối với đạo quả vượt hơn, chắc chắn chưa được. Vì đắc quả, tâm đối với hoặc mà đạo vượt hơn đã đối trị, không phải của quả mình đạt được đối trị, nên chưa được đạo quả vượt hơn. Chứ không phải khi đối trị kia hiện ở trước thì được đạo trị kia, như trước đã nói. Cũng không phải khi đắc quả liền có đạo quả vượt hơn. Phiền não đoạn trừ thì sinh đạt được ly hệ vì Đạo Loại nhân không thể đạt được sự đoạn trừ trói buộc kia.

Nếu sức của đạo có công năng đạt được sự đoạn trừ trói buộc kia, thì đạo này sẽ dẫn sinh đắc ly hệ. Có thể nói, đạo này có thể chứng , nhờ phiền não kia diệt. Vì khi được quả trước, chưa được đạo quả vượt hơn nên người trụ quả, thậm chí khi chưa khởi đạo quả vượt hơn, dù trước kia đã dứt hoặc, do Tu đạo đoạn một phẩm của cõi Dục v.v..., mà chỉ gọi trụ quả, không gọi hướng sau.

Về sau, lúc nào được phần Tu hoặc mà trước đã đoạn là đắc ly hệ vô lậu chăng? Ở vào thời gian đạo quả vượt hơn hiện tiền mà đắc, vì các đoạn trước về sau do Tu đạo đoạn hoặc, nhập vị ly sinh,

được quả trước rồi. Vì sinh quyết định khởi đạo quả vượt hơn chẳng? Về lý, nên như thế, vì Luận này nói: Thánh sinh tĩnh lự thứ tư trở lên, lạc căn, vô lậu nhất định thành tựu. Nếu không như vậy, thì đối với trước kia đã là nhiệm của ba tĩnh lự, về sau, dựa vào địa dưới, được nhập ly sinh, người kia đắc quả rồi.

Nếu sinh tĩnh lự thứ tư trở lên, làm sao có thể nói là nhất định trở thành lạc căn?

Về lý, không nên nói, chỉ là loại như thế. Tĩnh lự này sinh chắc chắn khởi đạo quả thù thắng, không phải còn hoặc của các địa dưới trước đã dứt, vì nhân duyên quyết định không thể được. Chương kia đã dứt, tất nhiên, ưa thích đạo kia, nên khi chương đã dứt, thì đạo dễ dàng hiện tiền.

Như thế, dựa vào trước mà là đủ, là gấp bội, và hoàn toàn là dục, nhập kiến đế, vị mười sáu tâm, lập chúng Thánh riêng. Sẽ căn cứ Tu hoặc, để nói sự sinh dần dần phần vị sai khác của đạo năng đối trị. Tụng rằng:

Môi địa chín đức, lỗi (thất)

Hạ, trung, thượng đều ba.

Luận nói: Thất là lỗi làm, tức chương được đối trị. Đức, là công đức, là đạo năng đối trị.

Như trước đã nói sự sai khác của chín phẩm hoặc do Tu đạo đoạn ở cõi Dục. Bốn tĩnh lự trên và bốn Vô sắc, nên biết cũng như thế. Vì sinh tử

đều thuộc về chín địa, như chướng đối tượng trị, trong mỗi địa đều có chín phẩm. Các đạo Vô gián, Giải thoát chủ thể trị chín phẩm cũng vậy.

Lỗi và đức như thế nào mà đều chia làm chín phẩm? Nghĩa là phẩm căn bản có hạ, trung thượng. Ba phẩm này đều chia làm hạ, trung, thượng khác nhau.

Do lỗi lầm, công đức này, đều chia làm chín phẩm là hạ hạ, hạ trung, hạ thượng, trung hạ, trung trung, trung thượng, thượng hạ, thượng trung, thượng thượng.

Nên biết, đạo phẩm hạ hạ trong đây với thể lực có thể dứt chướng phẩm thượng thượng.

Như thế, cho đến thể lực của đạo phẩm thượng thượng có thể dứt chướng phẩm hạ hạ.

Phẩm thượng thượng v.v..., các đức, chủ thể trị vì đầu tiên chưa có, khi đức này có, thì lỗi lầm của phẩm thượng thượng sẽ không có. Nên biết trí trong đây dù thù thắng, nhưng vì hoặc chưa tăng thịnh, nên đạo gọi là phẩm hạ. Trong sự nối tiếp nhau dù hoặc rất khó đoạn, nhưng vì nhỏ nhiệm tùy theo hành, nên chướng gọi phẩm hạ.

Căn cứ vào lý như thế, nên lập thí dụ, như lúc giặt áo: Cáo bẩn thô, tẩy trừ trước, chất bẩn bám chặt tẩy dần trong nhiều thời gian sau đó, nghĩa là chất bẩn thô kia bám dính ở áo không chắc lắm, do đó, chỉ dùng một ít công sức, lấy nước giặt rửa, bèn

có thể sạch ngay, trái lại, chất bẩn bám chặt do chúng dính chắc vào áo, nên phải dùng nước tro v.v... và khá nhiều công sức, mới có thể tẩy trừ.

Lại, như bóng tối dày đặc bao quanh, một chút ánh sáng, có thể xua tan, nhưng phải ánh sáng lớn mới xua tan được bóng tối chỗ nhỏ nhiệm, nghĩa là với bóng tối thô nặng, vừa rọi chút ánh sáng, là có thể xua tan. Nếu là bóng tối nhẹ, nhỏ nhiệm, thì phải có ánh sáng lớn, mới có thể xua tan.

Lỗi lầm, công đức đối nhau, về lý, cũng nên như thế. Do đó, có thể nói "trắng hơn, đen kém". Nếu khác với đây, thì đạo phẩm thượng thượng khi hiện ở trước, mới có khả năng đối trị chương phẩm hạ hạ.

Sao có thể nói sức pháp trắng là hơn, sức pháp đen là kém? Lại, trong khoảng sát-na, đạo chủ thể trị sinh?

Vì đối với các hoặc từ vô thủy đến nay, đã lần lượt tăng ích vững chắc mà có công năng nhỏ vĩnh viễn gốc rễ. Do đó, nên nói trắng hơn, đen kém. Như thời gian trải qua lâu, đã nhóm hợp đủ các bệnh chỉ uống một ít thuốc hay, là có thể khiến bệnh lành ngay. Lại, như bóng tối tập trung trong thời gian dài, trong khoảng một sát-na, ánh sáng đến có thể xua tan.

Đã nói về chín phẩm sai khác của công đức, lỗi lầm. Kế đây sẽ dựa vào công đức kia để lập bậc

Thánh khác nhau. Vả lại, các bậc Hữu học trong vị Tu đạo, tổng cũng gọi là Tín giải, Kiến chí. Tùy theo vị, lại có nhiều thứ sai khác. Trước nên kiến lập đều là người chưa đoạn. Tụng rằng:

*Lỗi Tu đoạn chưa đoạn
Ở quả bảy trở lại.*

Luận nói: Các người trụ quả, khi đối với tất cả địa, lỗi lầm do Tu đạo đoạn, chưa dứt hoàn toàn, gọi là Dự lưu. Sinh bảy lần trở lại. Bảy lần trở lại, là biểu thị bảy lần sinh qua lại, nghĩa là trong cõi người, cõi trời, đều sinh bảy lần. Nói cùng cực là vì biểu thị thọ sinh nhiều nhất. Không phải các Dự lưu đều nhất định bảy lần trở lại, nên Khế kinh nói: Cùng cực bảy lần sinh trở lại, là nghĩa nhiều nhất bảy lần sinh trở lại cõi kia. Kinh nói không khác nghĩa này.

Các đạo vô lậu, gọi chung là Lưu. Do lưu này làm nhân hướng đến Niết-bàn. Nói dự, là biểu thị đầu tiên đến được. Vì kia Dự lưu nên gọi là Dự lưu.

Tên gọi Dự lưu này là nghĩa gì? Nếu là đầu tiên được đạo, gọi là Dự lưu, thì tên Dự lưu, lẽ ra gọi thứ tám. Nếu là 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.

Tên Dự lưu này được gọi là đầu tiên đắc quả, nhưng với người lìa dục gấp bội, hoàn toàn lìa dục, đến Đạo Loại trí, không gọi là Dự lưu. Vì căn cứ

dứt Tu hoặc, lập quả Dự lưu kia, nên Dự lưu, tất nhiên dựa vào khắp mà đắc quả, quả đã được đầu tiên để đặt tên. Nhất lai, Bất hoàn không phải nhất định đầu tiên được, mà chỉ có quả này phải được đầu tiên.

Vì sao tên gọi này không gọi là thứ tám?

Vì chưa đủ được đạo vô lậu của hương, quả. Vì chưa đủ được đạo kiến, tu vô lậu, nên chưa khắp, mà chỉ đến dòng (lưu)hiện quán. Tám nhãn, tám trí, gọi là dòng hiện quán, khi Đạo Loại trí đều đã đến đủ. Thế nên, thứ tám không gọi Dự lưu. Do đó, Dự lưu chỉ là sơ quả.

Dự lưu kia, từ đây về sau, trong trời, người cõi Dục, đều thọ bảy lần sinh, lẽ ra phải nói mười bốn, vì sao nói Dự lưu kia thọ sinh tối đa bảy lần?

Trách cứ này không đúng. Vì số bảy v.v..., nên như cây bảy lá và thiện bảy xứ. Nếu cho rằng kinh nói, người hiểu đầy đủ ấy là không có xứ, không chấp nhận thọ hữu thứ tám. Không nên nói Dự lưu kia ở cõi trời, cõi người đều thọ bảy sinh. Điều này cũng không đúng, vì kinh căn cứ một cõi, vì mật ý nói. Nếu cho kinh này không phải mật ý nói, thì Dự lưu kia lẽ ra cũng không thọ Trung hữu. Nếu cõi người, cõi trời hợp thành thọ bảy lần sinh, thì kinh chỉ lẽ ra nói thọ bảy lần cõi người, cõi trời. Vì sao kinh nói trời và người bảy?

Đã nói và, thì biết nhất định đều bảy. Lại, tất

nhiên như thế. Kinh của Âm Quang Bộ nói riêng rõ ràng đều thọ bảy. Nếu dựa vào một cội, tức vì mật ý mà nói, nên với kinh nói "hiểu đầy đủ... là nói không có thứ tám" không trái nhau.

Làm sao Thượng lưu có người khắp mắt. Vì một cội kia thọ quá tám lần sinh, nên không có lỗi trái nhau. Ngăn cản nói thứ tám là căn cứ tối đa bảy hữu. Địa không phải y cứ địa trên, nghĩa là nếu đối với địa này, nói các bậc Thánh rốt ráo thọ bảy lần sinh, tức trong địa này ngăn cản nói hữu thứ tám, không phải Sắc, Vô sắc.

Lời Khế kinh nói: bảy lần trở lại hữu, không phải căn cứ ở ba cội không có sai khác mà nói. Đâu nên cho rằng đây là cấm nói thứ tám?

Căn cứ chung ba cội, không có sai khác, nói nên kinh này nói lời nói thứ tám. Như nói bảy hữu, chỉ là căn cứ ở cội Dục, vì mật ý nói, nên không có lỗi trái nhau.

Có sự khác cho cách giải thích chung này không đúng, vì ở chỗ khác, không hề có nói như thế. Trong đây, vì không có tướng mật thuyết, nghĩa là không hề có chỗ nào nói như thế này: Thượng lưu thọ sinh quá hơn bảy hữu. Có thể chứng minh kinh ngăn dứt bảy hữu. Dựa vào cội Dục nói, không phải căn cứ tất cả.

Lại, không phải ngăn Kinh nói hữu thứ tám trái bỏ chỗ khác không có giáo ý riêng. Chắc chắn có

ý riêng, nên xếp vào thuyết mật ý, vì thế, nên hội thích này không đúng với chánh lý.

Há không là gần Kinh nói hữu thứ tám và kinh nói Thượng Lưu, rất trái hại nhau?

Không có trái nhau. Vì Kinh nói Thượng Lưu, nói chung Thượng Lưu, có ý khác. Nghĩa là kinh này chỉ nói hoàn toàn siêu việt, phân nửa siêu việt, gọi là Thượng lưu, không có khắp mất.

Sự giải thích chung như thế, về lý, nhất định không đúng, vì chỗ khác, không hề có nói như thế. Chỗ sinh nhân nhất định, không hề nói, nghĩa là không hề có chỗ nào nói các Thượng lưu, chỉ có hai loại không có mất khắp.

Lại, không hề nói nhân nhất định của chỗ sinh. Nói Thượng Lưu này nhất định ở cõi Sắc, chỉ sinh xứ này, xứ kia không sinh. Nhưng Khế kinh nói: Chỗ cõi bảy sĩ, nêu nhiều thí dụ để biểu thị Thượng lưu. Theo thứ lớp sinh, khắp các xứ cõi Sắc, quán sát ý kinh kia đã nói Thượng lưu cho đến biên hạn của đạo v.v... vì không có duyên, nên diệt, chứng tỏ người Bất hoàn ở trong cõi Sắc, tất cả xứ sinh, đều vượt qua tám hữu, nên biết nhất định có mất khắp Thượng lưu, nghĩa là trong kinh kia, dựa vào cõi sáu sĩ, mỗi cõi đều nói một dụ, chỉ ở cõi sĩ Thượng lưu thứ bảy, nói mười một dụ, nhằm biểu thị bậc Thánh ở trong cõi Sắc, có người thứ lớp sinh tất cả xứ, nên kinh kia nói như có Thượng lưu,

cho đến bên đường, hoặc bên nước v.v..., vì không có đối tượng nương tựa, tức là tận diệt, nên chúng tỏ bậc Thánh kia đã vượt qua việc này. Vì không có chỗ sinh, ấy là nhập Niết-bàn.

Vì thế, nên kinh Thượng lưu không có ý nghĩa khác, mới ngăn dứt giáo thứ tám trái với kinh kia, tức là tướng mật ý thuyết của kinh này.

Lại, nhận thấy kinh nói không có sai khác, ở trong đó chẳng phải không có ý nghĩa sai khác, như Khế kinh nói: Không có xứ, không chấp nhận có hai Luân vương xuất hiện cùng lúc. Kinh này mặc dù nói không có sai khác, nhưng chẳng phải không chỉ căn cứ một bốn châu để nói, trong đây cũng có thể nói như thế này: Ở chỗ khác, vì không hề có nói như thế, nên trong đây không có tướng mật thuyết.

Há cho rằng vì sự giải thích chung này không đúng, nên trong đó đây, luồng khởi có chấp? Lại, vì sao nên chiêu cảm tám nghiệp hữu có thể làm chướng ngại kiến đế, chứ không phải nghiệp bảy hữu?

Nếu cho bậc Thánh rốt ráo thọ bảy lần sinh trong cõi Dục, vì không có thứ tám, thì đây là không có nhân, nên cũng đồng với đối tượng nghi.

Nếu cho rằng ngang với thời gian này, vì nối tiếp nhau, sẽ được thành thực, thì điều này cũng không đúng, vì không có nhân nhất định. Nghĩa là

có những nhân duyên quyết định nào vì dứt hết các lậu ở lần sinh thứ bảy?

Người căn tánh chưa thuần thực, đến lần sinh thứ tám, vì dứt hết các lậu căn, cũng không thành thực.

Nếu cho rằng vì chủng loại Thánh đạo là như thế, như bị rắn độc bảy bước cắn?

Thí dụ này không đúng! Vì lượng sống lâu nhất định, vượt qua giới hạn này, vì cũng được đi đến. Lại, nếu chủng loại Thánh đạo, pháp như vậy, thì sẽ do đạo sinh, ngăn dứt hữu thứ tám.

Đâu thể nói là nghiệp hữu kia gây chướng ngại cho kiến đế? Nghĩa là chỉ nên nói do Thánh đạo khởi, ngăn dứt hữu thứ tám,

không nên nói: Cảm nghiệp hữu thứ tám, có thể làm chướng ngại kiến đế.

Nếu có khi đã làm và đã tăng trưởng cho nghiệp hữu thứ tám, thì Thánh đạo đối với nghiệp ấy, sẽ không có năng lực ngăn dứt, nên Thánh đạo không được sinh. Nghiệp hữu kia cũng không nên có thể làm chướng ngại kiến đế, đến hữu thứ tám mới nhập Niết-bàn, ở đối với chánh lý đâu có trái?

Có thuyết khác giải thích điều này: Do Dự lưu kia còn bảy kết là hai kết phần dưới, năm kết phần trên:

Thuyết này cũng không có khả năng chứng minh chỉ bảy hữu, chỉ kết tham, giận, dẫn bảy hữu.

Lại, không có Khế kinh nào nói là người Bất hoàn thọ cùng cực bảy hữu. Lại, không có kinh nào nói năm kết phần trên vì dẫn sinh cõi Dục, nên lời nói kia không có năng lực chứng minh. Chỉ do pháp như thế cùng cực thọ bảy sinh, ở trong đó, không nên gắng gượng phô bày nghĩa lý, trung gian dù có Thánh đạo hiện tiền, nhưng do sức nghiệp khác cầm giữ, không chứng viên tịch, chỉ nương Phật xuất thế, vì có luật nghi biệt giải, nên hữu thứ bảy kia, nếu không gặp Phật, pháp, thì tại gia, được quả A-la-hán.

Đã đắc quả rồi, thì không ở nhà nữa. Oai nghi Bí-sô, pháp như thế thành tựu. Mặc dù không hội ngộ lời Phật nói ở trước, nhưng đối với mạng khác, tâm sinh nhàm chán tột độ, đã không trải qua thời gian lâu, thì nhập viên tịch.

Có người nói: Người kia xuất gia với đạo khác.

Về lý, không nên như thế, qua đạo khác, tức do sức của ác kiến chuyển tà nghiệp, làm sao người ấy được gọi là không có pháp thoái đạo. Vì không sinh trưởng các nghiệp thoái đạo, nên trái với nghiệp sinh trưởng kia, cho quả, nên tăng cường thiện căn, trấn giữ thân kia, gia hạnh ý lạc đều thanh tịnh. Các hữu quyết định nghiệp đạo vào đường ác, còn không khởi ở Nhân, huống chi được Dự lưu, vì thế có bài tụng rằng:

*Ngu tạo tội nhỏ, cũng đạo ác
Trí gây tội lớn, cũng thoát khổ*

*Như viên sắt nhỏ cũng chìm nước
Dù bát sắt to cũng nổi được.*

Kinh nói: Dự lưu là ranh giới cuối cùng tạo khổ. Căn cứ nghĩa nào mà gọi là: "ranh giới cuối cùng tạo khổ"?

Căn cứ ở mức sau lần sinh này không còn khổ, nghĩa là khiến cho không có khổ sau nối tiếp hoặc là phần hạn cuối cùng hết khổ, gọi là Niết-bàn.

Niết-bàn như thế nào? Là Dự lưu có khả năng mọi hành tác đã trừ đi những chướng ngại trong việc chứng đắc Niết Bàn. Cho nên nói là "hành tác". Như nói làm (hành động, tạo tác) thành rỗng không, tức là phá hủy nát ngôi nhà. Nếu ở cõi người được quả Dự lưu thì trong cõi người thọ sinh đủ bảy lần, Trời chuẩn theo đây nên biết. Không phải Thánh cũng có nghĩa tối đa bảy lần sinh trở lại và nối tiếp nhau thành thực chứng đắc Niết-bàn, nhưng không phải quyết định, thế nên không nói.

Đã nói về Tu hoặc, đều chưa đoạn gọi là quả Dự lưu tối đa bảy lần sinh trở lại.

Nay, kế là, nói về các Thánh của vị đoạn tạm thời thuận theo kiến lập quả, hướng Nhất lai. Tụng rằng:

*Đoạn ba, bốn phẩm dục
Ba, hai sinh Gia gia
Đoạn đến năm, hướng Nhị
Đoạn sáu được Nhất Lai.*

Luận nói: Tức người Dự lưu tiến tới đoạn Tu hoặc, nếu ba duyên chuyển biến đủ, gọi là Gia gia:

1. Do đoạn hoặc: Đoạn ba, bốn phẩm Tu hoặc cõi Dục, nghĩa là đoạn hoặc ở vị phàm phu trước, hay là ở vị Dự lưu tiến tu hiện nay.

2. Do thành tựu căn đặc căn vô lậu chủ thể trị hoặc kia, nghĩa là đã thành tựu đạo, chủ thể trị các căn vô lậu của ba phẩm, bốn phẩm kia.

3. Do thọ sinh. Thọ Dục hữu lại ba, hai đời; nghĩa là đoạn ba phẩm thì thọ lại ba đời nữa, đoạn bốn phẩm, thọ lại hai đời. Ba, hai đời, do vị phàm phu tạo tác và tăng trưởng chiêu cảm nghiệp của ba, hai đời không phải các bậc Thánh ở trong địa vị Thánh, lại có thể tạo nghiệp mới, dẫn dắt hữu sau. Vì các Thánh quay lưng lại sinh tử, hướng đến Niết-bàn. Do Khế kinh này nói: Các bậc Thánh chỉ vì thọ nghiệp cũ, lại không tạo nghiệp mới.

Nếu trong ba duyên trên, hề thiếu bất cứ một duyên nào. Thiếu hai, hay thiếu hoàn toàn, đều không được gọi Gia gia.

Thế nào là thành tựu căn? Trong bài tụng không nói sau quả Dự lưu? Nói tiến tới đoạn hoặc, thành tựu các căn vô lậu chủ thể trị kia, về nghĩa vì so sánh đã thành, nên không nói cụ thể.

Nếu vậy, thì không nên nói câu: "ba, hai đời", mà nói đoạn ba, bốn phẩm thì nghĩa đã thành rồi. Tức là nói đã tiến đến đoạn ba bốn phẩm hoặc, là

đã quyết định có ba đời, hai đời.

Nói tướng Gia gia không đầy đủ thì ở tụng phải nói tiếng v.v...(vân vân) mới có thể gồm nhiếp đủ ba tướng của Gia gia. Hoặc không nói ba, hai đời, nhưng trong bài tụng nói ba, hai đời. Nghĩa là có tăng tiến về đối tượng thọ sinh, hoặc ít, hoặc không có, hoặc vì vượt qua số này.

Có sư khác nói: Cũng có đầy đủ ba duyên Gia gia mà không phải Gia gia, nghĩa là phạm phu trước dứt ba phẩm, bốn phẩm Tu hoặc trụ trong Kiến đạo, chỉ vì sự sinh của Gia gia đã rõ rệt, là vị thắng tiến của quả Dự lưu, không phải ở Kiến đạo có nghĩa này, nên dù ba duyên đủ, nhưng không gọi Gia gia.

Nay, được biết tường tận lời nói của sư kia, nhất định không đúng, vì không phải trụ Kiến đạo đủ ba duyên kia. Bây giờ, không thể tu đối trị Tu hoặc, mà phải được các căn vô lậu kia đối trị, mới là nghĩa thành căn vô lậu trong ba duyên. Cho nên trụ trong Kiến đạo, không phải đủ ba duyên; không có đủ ba duyên, thì không phải Gia gia. Nên biết gồm có hai thứ Gia gia:

Thiên Gia gia: Nghĩa là các tầng trời cõi Dục sinh ba gia, hai gia mà chứng viên tịch. Hoặc một xứ trời, hoặc hai, hoặc ba.

Nhân Gia gia: Nghĩa là đối với cõi người, sinh ba gia, hai gia mà chứng viên tịch. Hoặc xứ một

châu, hoặc hai, hoặc ba.

Nếu có bảy lần sinh, không cần đủ bảy, không phải vị Gia gia, thì trung gian nhập Niết-bàn là thuộc loại nào? Thuộc bảy lần sinh. Tiếng "cực" trong bảy, chỉ rõ nhiều nhất. Do đó đã thấy rõ sinh chưa đủ trước kia, được nhập Niết-bàn, cũng thuộc bảy sinh kia.

Người căn tánh quá chậm phải trải qua đủ bảy lần sinh, người căn tánh nhanh nhạy không phải trải qua đủ bảy lần sinh. Đâu thể không đoạn năm phẩm cũng gọi Gia gia? Vì khi dứt năm thì dứt thứ sáu, không phải một phẩm hoặc có thể làm chương ngại đắc quả, cũng như Nhất gián chưa vượt qua cõi, tức người Dự lưu tiến đến đoạn Tu hoặc, một phẩm cõi Dục, cho đến năm phẩm, nên biết chuyển gọi là hướng quả Nhất lai. Nếu đoạn thứ sáu thành quả Nhất lai. Người kia một lần đến cõi trời, cõi người mà nhập Niết-bàn, gọi quả Nhất lai. Vượt qua đây về sau, lại vì không có sinh, tức do nghĩa này chứng trong Gia gia. Nếu Thiên Gia gia thì thọ ba sinh, nghĩa là nhân gian thọ hai, trên trời thọ là ba. Thọ hai: Người một, trời là hai, như tương ưng so sánh giải thích Gia gia trong cõi người.

Nếu cho rằng không đúng, thì quả Nhất lai kia nào có khác gì với Gia gia của hai sinh kia. Tham, giận, si nọ chỉ còn phẩm hạ, nên tức quả Nhất lai, được gọi tham, giận, si mỏng yếu.

Đã nói về sự sai khác của quả-hương Nhất lai, kể là, nên kiến lập quả Bất hoàn. Tụng rằng:

*Đoạn bảy, hoặc tám phẩm
Nhất sinh, gọi Nhất gián
Đây là hương Tam quả
Quả Bất hoàn đoạn chín.*

Luận nói: Tức người Nhất lai tiền tới dứt hoặc còn lại. Nếu chuyển đủ ba duyên, gọi là Nhất gián.

1. Do đoạn hoặc. Đoạn bảy phẩm, hoặc tám phẩm thuộc Tu đạo đoạn trong cõi Dục.

2. Do thành căn. Được chủ thể đối trị căn vô lậu giải thoát Vô gián kia.

3. Do thọ sinh. Thọ lại các tầng trời cõi Dục hoặc còn một lần sinh trong cõi người.

Nếu trong ba duyên, hề thiếu bất cứ một duyên nào, thiếu hai, thiếu hoàn toàn, thì không gọi Nhất gián. Thành căn vô lậu, trong bài tụng không nói cho đến không nói về nguyên nhân của một lần sinh. Căn cứ trong Gia gia, như tương ưng phải giải thích.

Nói gián: Là tên khác của lỗ hồng, đôi ngòi thứ trong vị kia, do có một lỗ hồng, vì chấp nhận một đời, nên chưa được Niết-bàn. Hoặc tên gián này, còn gọi là nghĩa gián cách, nghĩa là ở vị kia, có một sinh khác vì bị gián cách, nên không chứng viên tịch.

Có một gián cách thì gọi là Nhất gián, sao còn

một phẩm Tu hoặc mà có thể làm chương ngại, khiến thọ sinh cõi Dục, gọi là Nhất gián, chưa được quả Bất hoàn?

Nếu dứt phẩm này, ấy là vì siêu việt địa của hai quả: Đăng lưu, dị thực của các nghiệp phiền não đã trói buộc cõi Dục. Phẩm hoặc kia rất trở ngại, chấp nhận thọ sinh lại. Khi dứt sáu phẩm vì chưa vượt qua địa kia, nên không dứt năm, trung gian thọ sinh, hiện thân không thể chứng quả Nhất lai, tức dứt bảy, tám, phẩm Tu hoặc, nên biết cũng gọi hướng quả Bất hoàn. Trước, dứt ba, bốn, bảy, tám phẩm hoặc nhập kiến đế, về sau, khi được quả, thì có được gọi Gia gia và Nhất gián không?

Vị này chưa gọi là Gia gia, Nhất gián, vì chưa được căn vô lậu đối trị kia, nên đầu tiên được quả vị, đạo quả hiện tiền, bấy giờ, vì chưa Tu đạo quả thù thắng, nên phải đến vị sau, khởi đạo quả thù thắng, mới được gọi Gia gia, Nhất gián, căn vô lậu trị kia, bấy giờ mới được.

Nếu tiến tới dứt hoặc, thì Dự lưu, Nhất lai mới lập Gia gia thì vì sao đáng Thiện Thệ trong kinh Thủ Tiễn đã nói bảy sinh, Nhất lai với Nhất gián kia đồng dứt hoặc. Như kinh nói: Gia gia là sao? Nghĩa là dứt hẳn biết khắp, ba kết thân kiến v.v..., cùng cực bảy lần trở lại hữu, nên biết cũng thế.

Thế nào là Nhất gián?

Nghĩa là dứt hẳn biết khắp, ba kết như thân kiến

v.v... và đã có khả năng làm mỏng tham, giận, si côi Dục, Nhất lai cũng thế, không có lỗi trái nhau, vì không nói chỉ. Như kinh đã nói: Dục lưu, Nhất lai, nghĩa là nói Dục lưu dứt hẳn ba kết, không phải kết khác, Nhất lai kia chưa thể dứt, như nói: Dục lưu dứt hẳn sáu pháp:

1. Hữu thân kiến.
2. Biên chấp kiến.
3. Tà kiến.
4. Thuận với tham của đường ác.
5. Thuận với giận của đường ác.
6. Thuận với si của đường ác.

Lại, nói Nhất lai dứt hẳn ba kết: Tham, giận, si mỏng, không nói mạn mỏng.

Lại, không nói đoạn, biên kiến, tà kiến. Như quả Dục lưu, không phải là quả Nhất lai, không khiến mạn mỏng, không dứt biên tà. Nhưng vì trong kinh kia không nói "chỉ", nên khởi đạo đối trị, thì cũng dứt kết kia.

Như thế, nói Gia gia, Nhất gián, không nói "chỉ" tiến tới đoạn nên không có lỗi.

Lại, Khế kinh nói: Sự sinh kia số giảm, quyết định biết sự sinh kia đối với Dục lưu. Nhất lai, lại chuyển thành nhiều các phiền não đoạn, vì các phiền não là nhân tố của sinh, tức do nhân này nên biết, sự sinh kia đối với trước kia, chắc chắn đã sinh, đối trị thù thắng.

Nếu vậy, vì sao nói Gia gia, Nhất gián và bảy sinh, tương tự đối tượng dứt của Nhất lai?

Vì biểu thị Gia gia, Nhất gián này tức là sự sai khác của Nhất lai kia. Hoặc đối tượng tiến tới dứt, nhỏ nhiệm, khó biết rõ. Hoặc lại xem xét, tìm tòi nhân nói là đồng, không thể dẫn phần ít giáo ẩn mật ở đây, ấy là quyết định chứng Gia gia, Nhất gián, tương tự với hoặc mà Dự lưu, Nhất lai đã dứt.

Ý phái Thượng tọa bộ cho rằng: Gia gia, Nhất gián và bảy sinh Nhất lai, chỉ căn tánh nhậy bén mà có khác, nghĩa là Tùy tín hành, tùy đắc Dự lưu. Nếu thành Dự trôi lăn tên gọi tín giải, cũng tức gọi là cùng cực bảy lần sinh trở lại. Các Tùy pháp hành, tùy đắc Dự lưu. Nếu thành Dự trôi lăn tên gọi Kiến chí, tức đối với vị này, cũng gọi Gia gia.

Do bậc Thánh kia, vì căn tánh mạnh mẽ, nhậy bén, nên sinh ba, hai nhà, ấy là chứng viên tịch. Lại, tức Tín giải, tùy đắc Nhất lai, nếu thành Nhất lai, vẫn gọi tín giải, tức ở vị này trải qua hai lần sinh, tức các Kiến chí, tùy đắc Nhất lai. Nếu đã thành Nhất lai, vẫn gọi Kiến chí, tức ở vị này cũng gọi Nhất gián. Do bậc Thánh kia, vì căn tánh mạnh mẽ, nhậy bén, nên đã thọ Nhất gián sinh, ấy là chứng viên tịch.

An lập như thế, không đúng với chánh lý, vì tiếng cùng cực chỉ rõ sự sinh tối đa. Nếu quả Dự lưu đã trải qua ba, hai đời, ấy là nhập Niết-bàn, gọi

là Gia gia, thì cùng cực bảy lần trở lại hữu, chỉ trải qua ba, hai đời, ấy là nhập Niết-bàn, thì với Gia gia đâu có khác? Lại, Thượng tọa bộ kia đã cho rằng tức quả Dự lưu. Nếu người căn tánh nhậy bén, thì sẽ sinh ba, hai gia, ấy là nhập Niết-bàn, là thuộc Gia gia. Cùng cực bảy lần trở lại hữu, cũng thừa nhận trung gian, trải qua ba, hai đời, ấy là đã chứng viên tịch (Niết-bàn).

Sao chấp bậc Thánh kia nhất định là căn tánh chậm lụt?

Không phải thì căn tánh chậm lụt, mà có thể cũng gọi căn tánh nhậy bén, nên lập luận của Thượng tọa bộ không đúng chánh lý. Lại, nếu Nhất gián căn tánh nhậy bén, nên chỉ thọ một hữu, ấy là nhập Niết-bàn, thì sao lại có thể nói tức quả Nhất lai?

Nói thừa nhận Nhất lai vì gọi là hai đời. Lại, nói luận kia không ngăn dứt Nhất lai, chỉ đối với cõi trời, có lý sinh lại. Các người Nhất gián có thể không việc này, cũng là một cõi sinh lại, vì không phải Nhất lai, nên bị ngăn cách do hai sinh, lập ra tên Nhất gián có thể không thành. Nghĩa là không nên nói có người Nhất lai chỉ thọ đủ hai đời ở cõi trời? Vì đã nói Nhất lai, nhập Niết-bàn. Nếu hai đời, làm sao có thể nói tên Nhất gián? Nên lời phái Thượng tọa kia đã nói, có thể không có sự việc ấy. Lời này hợp lý.

Lại, người Nhất lai, phái Thượng tọa kia không có chấp nhận có lý sinh lại trong cõi trời cùng với đã thừa nhận hai sinh Gia gia ở trong cõi trời, lẽ ra không có khác nhau. Nếu cho rằng như nói cùng cực bảy lần trở lại hữu, là căn cứ ở người rất đầy đủ. Nói lời nói bảy lần trở lại, mà thật ra ở trong số đó, có người không đủ số lần.

Như thế, căn cứ cùng cực đặt tên Nhất lai, nghĩa là cùng cực Nhất lai, bèn chứng viên tịch, mà thật ra cũng có người sinh lại trên cõi trời, không đến trong cõi người chứng viên tịch. Việc này cũng phi lý, vì theo lỗi trước.

Lại, phái Thượng tọa kia đã thừa nhận Nhất lai, người căn tánh chậm lụt, nếu thọ sinh ở cõi trời rồi, không đến trong cõi người bên nhập Niết-bàn, thì đâu có sai khác gì với Nhất gián kia? Vì không có lý quyết định giới hạn căn tánh chậm lụt kia phải đến trong cõi người mới chứng viên tịch, còn nếu không đến, ấy là sẽ trở thành Nhất gián, vì không phải tức căn tánh chậm lụt có thể cũng gọi là căn tánh nhay bén. Vì thế nên chỗ lập của Thượng tọa bộ kia không đúng với chánh lý. Hơn nữa, điều mà Thượng tọa bộ kia đã thừa nhận thường trái với Khế kinh, vì có thuyết trong kinh nói: Tánh của tín giải, nếu có thu được thiện căn vượt hơn, thì cũng được gọi là căn tánh nhay bén v.v.... Nghĩa là Khế kinh nói: Nếu có người năm căn tăng thương mạnh mẽ, nhay bén, cùng cực viên mãn, thì sẽ gọi là quả

A-la-hán Câu giải thoát. Nếu có người năm căn kém dần, chậm lụt dần, gọi là tuệ giải thoát, cho đến nói rộng.

Trong kinh này nói: Người Thời giải thoát được tám giải thoát, cũng gọi căn tánh nhạy bén. Nếu người chưa đạt được tám giải thoát, thì bất thời giải thoát cũng gọi là căn tánh nhạy bén thân chứng, nếu người chưa chứng được định Diệt tận, thì dù là Kiến chí mà gọi là căn tánh chậm lụt.

Như thế, người tánh tín giải Nhất lai, vì được đối trị trội hơn, nên chuyên gọi là Nhất gián. Nếu người chưa được đối trị trội hơn, dù tánh Kiến chí nhưng chỉ gọi là Nhất lai.

Như thế, nên biết Gia gia bảy lần trở lại, nên Gia gia Nhất gián mà phái Thượng tọa kia đã lập, chỉ là căn tánh nhạy bén, lý đó không phải là tốt.

Lại, bộ luận kia nói thế này: Phẩm dứt hoặc khác nhau, không phải chân Thánh giáo. Gia gia, Nhất gián mà Bộ kia đã lập, chỉ là căn tánh nhạy bén. Há lại là chân Thánh giáo? Không phải Thượng tọa bộ kia đã tự thừa nhận thân mình và ta thừa nhận Thượng tọa bộ là chân đại Thánh. Sao cho rằng tự nói là thuộc Thánh giáo? Không có chỗ nào Đức Phật nói như thế. Lại, lời Thượng tọa bộ kia đã nói, đều trái với Thánh giáo khác, không thể tự cho là thuộc về Thánh giáo. Nhưng phẩm dứt hoặc riêng, chẳng phải không là chân Thánh giáo,

vì đấng Bạc-già-phạm nói: Quả Nhất lai dứt hẳn ba kết, làm mỏng tham, giận, si, không phải tham, giận, si, như cây gỗ v.v... có thể do chặt v.v... làm cho chúng mỏng dần, chỉ phẩm thượng riêng dứt dần, phẩm hạ vì còn lại nói đó là làm mỏng. Lại, Khế kinh nói: Các người Bất hoàn đã không còn dứt tham dục, giận dữ. Do đó chúng biết vào thời kỳ Nhất lai, cũng có tham, giận, của phẩm khác chưa dứt. Nay, đến vị Nhất lai này mới dứt không còn.

Lại, Khế kinh nói: Quả vị Dự lưu đã dứt hẳn tất cả tham v.v... của đường ác. Do đó, chúng biết quả Nhất lai v.v..., có phẩm đã dứt, có phẩm chưa trừ.

Lại, chúng tỏ vì trở thành được trị vượt hơn, nên mới có thể kiến lập Gia gia, Nhất quán.

Đã được đối trị vượt hơn trong vị Nhất lai kia, biết dứt hết tham v.v... mới có khác trước kia, thế nên, phẩm dứt riêng hoặc, về lý được thành.

Trong phẩm tùy miên cũng đã biểu thị.

Lại, luận kia có nhân duyên gì khi dứt hoặc, thừa nhận dứt phẩm riêng? Chỉ thừa nhận chín phẩm mà không phải mười, không phải ngàn?

Lời vấn nạn này không đúng, vì chỉ có đối trị sinh sai khác của chín phẩm như thế, nghĩa là vị dứt hoặc trong mỗi địa, chín phẩm đạo sinh, ấy là có khả năng dứt hẳn các phiền não thuộc địa mình, không nhọc công kiến lập hoặc mười, hoặc ngàn.

Lại, vì đồng với đối tượng dứt của Kiến đạo, Tu đạo, nghĩa là khi tông kia đã thừa nhận khi dứt phiền não, cũng có nghĩa chia làm phẩm dứt riêng, do kiến, Tu đạo đã dứt các hoặc, vì thừa nhận đã dứt trước, sau khi nhập Thánh.

Đã thừa nhận như thế, cũng có thể trách: Có nhân duyên gì đối với vị dứt hoặc, thừa nhận phẩm dứt riêng? Nhưng chỉ kiến lập hai phẩm kiến, tu, mà không phải ba phẩm không phải ngàn phẩm?

Phái Thượng tọa bộ kia đã thừa nhận như thế, thì ở đây lẽ ra cũng như thế. Lại, đức Bạc-già-phạm, trong Khế kinh, cũng nói thế này: Chín phẩm dứt hoặc, từ trước đến nay, căn cứ vào chín phẩm đó đã nói đủ thành. Đức Phật tự tại thông đạt đối với pháp tánh, đã nói như thế, chỉ có thể tin, theo, không nên khinh thường, gạn hỏi. Trong đạo thắng tiến của quả Nhất lai, mới kiến lập Nhất gián, không phải trụ ở quả Nhất lai, cũng trong đạo Thắng tiến của quả Dự lưu, mới kiến lập Gia gia, không phải trụ ở quả Dự lưu.

Như thế, đã thuyết minh về lý thú, tức trước thành tựu quả Nhất lai, nghĩa là khi dứt hết chín phẩm hoặc cõi Dục, bỏ tên gọi Nhất lai, được quả Bất hoàn, thì sẽ không còn thọ sinh ở cõi Dục nữa, việc này hoặc gọi là dứt năm kết phần dưới, như Khế kinh nói: Nếu có dứt hẳn năm kết phần dưới, gọi là Bất hoàn.

Đây là căn cứ ở tập đoạn, Đức Phật đã mật ý nói lên lời này, sẽ không có việc đều cùng lúc dứt năm kết, mà là hoặc hai, hoặc ba, vì trước đó đã dứt rồi, nên về lý, thật sự nên nói trong vị này, đã dứt hai, hoặc ba, được quả Bất hoàn.

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 65

Phẩm 6: NÓI VỀ HIỀN THÁNH (PHẦN 9)

Y theo quả vị Bất hoàn, trong các Khế kinh, dùng nhiều môn để kiến lập sự sai khác.

Nay, kẻ nên nói về sự sai khác đó. Tụng rằng:

*Trung, sinh, hữu hành này
Vô hành, nhập Niết-bàn
Thượng lưu, nếu tu tập
Đến được Sắc cứu cánh
Vượt nửa, vượt khắp mắt
Còn, đều đến Hữu đảnh
Hành Vô sắc có bốn*

Trụ đây nhập Niết-bàn.

Luận nói: Người Bất hoàn này nói chung có bảy. Và lại, sự sai khác ấy của cõi hành Sắc có năm:

1. Trung nhập Niết-bàn.
2. Sinh nhập Niết-bàn.
3. Hữu hành nhập Niết-bàn.
4. Vô hành nhập Niết-bàn.

5. Thượng lưu.

Đây là chỉ ở trung gian nhập Niết-bàn. Vì nói về hành ấy nên gọi là Trung nhập Niết-bàn. Như thế thuận theo biết, Bất hoàn đối với sinh rồi, do có hành, do vô hành mà nhập (bát) Niết-bàn, gọi là Sinh nhập v.v... Vì thượng lưu này, nên gọi là Thượng lưu.

Nói Trung nhập, nghĩa là có một loại Bồ-đặc-già-la, đã đối với kết sinh, được phi trạch diệt, khởi kết. Nếu không vậy, Bồ-đặc-già-la kia ở cõi Dục, gặp phải duyên bức não, bị bức não, bèn tự cố gắng Tu đạo đoạn kết khác, bằng gia hạnh vượt hơn. Gia hạnh chưa mãn, gặp duyên mà bỏ mạng, dẫn đến mạng chung. Do khởi lực kết thọ trung hữu cõi Sắc. Vì nhàm chán nhiều khổ, nên nhân trước kia khởi đạo, tiến tới đoạn kết còn lại, thành A-la-hán chứng đắc nhập Niết-bàn.

Nói Sinh nhập, nghĩa là có một loại Bồ-đặc-già-la do trước kia, đã tạo đủ, thuận khởi nghiệp sinh, và vì tăng trưởng, nên mất ở cõi Dục rồi, thọ sinh ở cõi Sắc. Do siêng tu đầy đủ, tiến đạo nhanh chóng, nên sau khi sinh không bao lâu, chứng quả A-la-hán, hết tuổi thọ mới nhập Niết-bàn. Căn cứ hữu dư y nói là Sinh nhập, không phải vừa sinh rồi, liền nhập vô dư vì đối với xả tuổi thọ người kia chưa đạt được tự tại.

Nói Hữu hành nhập, Vô hành nhập, nghĩa là có

một Bồ-đặc-già- la, sinh rồi, qua nhiều thời gian mới thành Vô học, trong đó có một tánh chất mạnh mẽ, tinh tiến, có một tánh bảm sinh trể nải, lười biếng. Như thứ lớp, gọi là Hữu hành, Vô hành. Nghĩa là một loại trước, trong cõi Dục, dựa vào gia hạnh không ngừng nghỉ, do năng lực Tam-ma-địa, dứt trừ năm kết phần dưới, chứng quả Bất hoàn. Sau, sinh cõi Sắc, trải qua nhiều thời gian lại tiến tu chủng loại đạo trước kia, thành A-la-hán gọi là Hữu hành nhập. Vô hành nhập trái với đây. Hoặc sinh cõi Sắc, trải qua nhiều thời gian rồi, dựa vào khổ hạnh, giải thoát kết khác, gọi là Hữu hành nhập vì sự tu tập đó, dựa vào đạo công dụng nhập Niết-bàn. Trái với đây, gọi là Vô hành nhập.

Há không là chỗ y chỉ của Trung nhập, Sinh nhập, Hiện nhập, thì Hành cũng có y chỉ này, nên lập ra danh từ Hữu hành, Vô hành nhập phải không ?

Không có lỗi như thế. Nghĩa này dù bình đẳng, nhưng chúng đều có vị sai khác, nghĩa là Trung nhập v.v... mặc dù cũng quyết định dựa vào khổ hạnh, lạc hạnh, nhằm giải thoát kết còn lại, nhưng chúng đều có phần vị không đồng. Đối lập với bất đồng này, gọi là sự sai khác không chung. Sự sai khác không chung này có phần vị riêng như thế. Căn cứ ở dứt không đồng biểu thị sự sai khác của chúng. Làm sao đem sự sai khác này so sánh với sai khác kia sao cho đồng, nên đối với nghĩa đã

biện luận trong đây không có lỗi.

Do đó, có thuyết nói có hai sai khác. Nghĩa là do duyên Thánh đạo hữu vi, vô vi, như thứ lớp đó được Niết-bàn, nên biết cũng vô dư, đồng với lỗi này.

Vấn nạn này của Kinh chủ đã phạm lỗi lớn, vì đã khéo chung nghĩa Hành này dù đồng nhưng nhập kia đều có sự sai khác. Tuy nhiên, có kinh nói Vô hành ở trước, cũng có trong kinh, trước nói Hữu hành? Thời gian vốn đã không khác thì tùy theo cách nói đều không có trái. Vì Hữu hành đáng tôn trọng, nên ta nói trước.

Nói Thượng lưu, nghĩa là một loại Bồ-đặc-già-la, hành Thượng lưu tăng, không phải chỗ ban đầu, liền chứng viên tịch. Nghĩa là mất ở cõi Dục, sinh qua cõi Sắc, trong đó chưa chứng viên tịch liền, phải chuyển sinh phương trên nhập Niết-bàn, tức sự sai khác của Thượng lưu này có hai, do vì nhân và quả có sai khác.

Nhân sai khác. Đây là đối với tính lự, do tu có tạp và không tạp. Cho nên dẫn đến quả sai khác. Tức tu tạp thì lên Trời Sắc cứu cánh mới nhập Niết Bàn, còn tu không tạp thì lên trời Hữu Đảnh. Tức hành giả tu tạp có thể cảm quả ở Trời Tịnh Cư và có ba loại sai biệt: Siêu việt hoàn toàn, siêu việt phân nửa, mất khắp.

Nói siêu việt hoàn toàn: Nghĩa là từ một xứ

trong cõi Sắc mất, qua đến Sắc cứu cánh, do người kia trước đã ở trong thân cõi Dục, đã đủ tu tập bốn tĩnh lực, gặp duyên lui mất ba tĩnh lực trên, do duyên vị ái của sơ tĩnh lực nên khi qua đời sinh lên trời Phạm chúng. Do thế lực của tập quán ở đời trước, lại có thể tu tập tĩnh lực thứ tư, từ xứ đó mất, sinh lên Sắc cứu cánh. Do mười sáu xứ sở cõi Sắc, mất từ xứ sở đầu tiên, sinh ở xứ sở sau cuối, nhanh chóng vượt qua các cõi trung gian, là nghĩa siêu việt hoàn toàn.

Nói siêu việt phân nửa: Nghĩa là trong cõi Sắc, từ vị trời đầu tiên v.v..., mất dần từ cõi dưới đến trung gian, có thể vượt qua một xứ mới có khả năng đi đến trời Sắc cứu kính. Siêu việt mà không phải hoàn toàn nghĩa là siêu việt phân nửa.

Nói mất khắp: Nghĩa là vì vị ái của cõi Sắc nhiều, nên sinh tất cả xứ, do ái kia khắp mười sáu xứ sở ở bốn địa tĩnh lực, mỗi tĩnh lực đều có vị ái của cõi dưới v.v... Vì chiêu cảm duyên sinh từ trời Phạm chúng, mỗi mỗi chỗ sinh, mất rồi đến Sắc cứu kính mới nhập Niết-bàn, nên gọi mất khắp.

Do nghĩa này, căn cứ trong sơ tĩnh lực, nơi cư trú của Đại phạm, không phải là xứ riêng, tức là thuộc Phạm phụ thiên thứ hai. Nếu khác với đây, thì chỗ ở của Đại phạm, vì xứ tà kiến, vì một đạo sư, sẽ không có bậc Thánh, thọ sinh ở trong đó mất khắp, siêu việt phân nửa, lẽ ra không có sai khác, nên biết đây là trong hai Thượng lưu, do có tu tập

nhập nhân tĩnh lự, nên đi đến Sắc Cứu Cánh, nhập Niết-bàn, những người khác đối với tĩnh lự, không có tu tập, hay qua đến Hữu Đảnh mới nhập Niết-bàn. Nghĩa là người cõi Sắc kia, trước không có tu tập tĩnh lự, do vị ái định làm duyên. Mất khắp ở đây, sinh các xứ cõi Sắc, chỉ không thể lên năm tầng trời Tịnh cư, qua đời cõi Sắc, ở ba theo thứ lớp sinh Vô sắc, rồi, về sau sinh Hữu Đảnh mới nhập Niết-bàn.

Trong hai Thượng lưu thì loại trước là hạnh quán, sau là hạnh chỉ, vì ưa thích tuệ, định có khác.

Hai Thượng lưu. ở trong địa dưới được nhập Niết-bàn, cũng không trái lý, mà nói Thượng lưu này đi qua trời Sắc Cứu Cánh và trời Hữu Đảnh, là dựa vào xứ cùng cực mà nói, không có người Bất hoàn, đối với xứ đã sinh, thọ sinh lần thứ hai. Do Thượng lưu kia đối với sự sinh, chấp nhận cầu Thắng tiến, không có bằng nhau, thua kém. Chỉ mất ở cõi Dục, đi đến sinh cõi Sắc là có trung hữu Trung nhập Niết-bàn. Không phải là người mất ở cõi Sắc, sinh cõi Sắc, vì trong cõi Sắc không có tai hại. Nếu là vị bản hữu, có chướng duyên còn lại thì không được Niết-bàn. Trung hữu cũng thế, vì trung hữu yếu kém, không phải bản hữu. Lại, trung hữu kia, nếu có phải thuộc Thượng lưu thì Trung nhập, Thượng lưu lẽ ra không có sai khác, nghĩa là nhất định không có nhân duyên sai khác. Có thể nói thế này: Chỉ mất ở cõi Dục, thọ trung hữu cõi Sắc, bèn

nhập Niết-bàn, được Trung nhập, gọi là không mất ở cõi Sắc. Vì sao Hữu học chưa lìa tham dục không có trung hữu nhập Niết-bàn?

Nghĩa là trung hữu cõi Dục dựa vào thân yếu kém, đối với nhiều sự nghiệp, không có khả năng, nên ở vị bản hữu, đối với pháp cõi Dục còn khó vượt qua, huống chi trong Trung hữu, có thể vượt qua cõi Dục, để đến được quả tương ứng.

Nhiều sự nghiệp. Nghĩa là vượt qua ba cõi và dứt trừ hẳn hai thứ phiền não gồm cả được chứng Nhị, Tam quả Sa-môn, ở vị Trung hữu không có công năng như thế. Lại, ở đây có tri chín phẩm phiền não sai khác, chưa thường tập trước đây. Lại, quả Bất hoàn v.v..., không phải là đặc của thân Trung hữu. Vì dứt hoặc tăng thượng mà chứng đắc, vì lìa nhiệm ba cõi, rất là khó khăn, nên không có Trung hữu cõi Dục, có thể nhập Niết-bàn.

Vì Trung hữu cõi Sắc đều khác với Trung hữu cõi Dục này, nên có người ở giữa được Niết-bàn.

Lại, Trung hữu của địa này được nhập Niết-bàn, chỉ khởi Thánh đạo hiện có trong địa này. Trung nhập Niết-bàn, ở vị Trung hữu của địa sơ tĩnh lự, chỉ khởi tĩnh lự căn bản của địa mình, Thánh đạo hiện tiền, không phải Vị chí, Trung gian, vì khó khiến hiện ở trước, ở vị trung hữu, nương tựa vào thân yếu kém, phải ở người dễ khởi, mới có thể hiện tiền.

Năm thứ này được gọi là hành côi Sắc, hành Vô sắc có bốn sai khác, nghĩa là ở côi Dục là tham côi Sắc. Từ côi này qua đời, sinh lên Vô sắc. Sự sai khác trong đây, chỉ có bốn thứ, nghĩa là vì có sai khác Sinh nhập v.v... Một thứ này và năm thứ trước, thành sáu Bất hoàn. Lại có không hành côi Sắc, Vô sắc tức ở nơi này có thể nhập Niết-bàn, gọi là Hiện nhập Niết-bàn và sáu thứ trước thành bảy. Hoặc nên tổng hợp chín thứ Bất hoàn, nghĩa là Hiện Niết-bàn chia làm hai thứ:

1. Đối với vị trước kia, khéo thực hành diệu chỉ của bậc Thánh.

2. Khi qua đời, mới có thể khéo thực hành xong. Ở trong Thượng lưu, cũng chia làm hai thứ:

1. Hành côi Sắc.

2. Hành côi Vô sắc.

Và bốn trước thành tám, đủ chuyển sinh thành chín.

Nói chuyển sinh. Là đối với sinh trước, đã được quả Dự lưu hoặc quả Nhất lai. Đối với đời nay, mới được Bất hoàn. Nói Hiện nhập trước, chỉ gọi hiện đời mới được nhập Thánh, đến Niết-bàn. Hoặc người Bất hoàn do căn sai khác, tùy theo đối tượng thích ứng mà chia thành chín thứ, hoặc trong năm Bất hoàn hành côi Sắc lại có môn khác chia thành chín thứ. Tụng rằng:

Hành côi Sắc có chín

*Tức ba đều chia ba
Nghệp, hoặc, căn có khác
Nên thành ba, chín khác.*

Luận nói: Tức năm thứ Bất hoàn hành cõi Sắc, lập chung làm ba, mỗi thứ chia làm ba thứ, nên thành chín thứ.

Ba thứ là Trung, Sinh, Thượng lưu có sai khác. Ba thứ, đều chia làm ba là sao?

Trung nhập Niết-bàn chia làm ba. Nghĩa là đầu tiên khởi, đến chỗ sinh xa, gần, vì được nhập Niết-bàn có sai khác. Sinh nhập Niết-bàn chia làm ba: Vì vừa sinh, hữu hành, vô hành khác nhau. Đây đều là sinh rồi, được nhập Niết-bàn. Thế nên, đều gọi là Sinh nhập.

Trong Thượng lưu được chia làm ba, là siêu việt hoàn toàn, siêu việt phân nửa, và mất khắp, khác nhau. Nhưng đối với ba thứ và tất cả đều do nhanh chóng, không nhanh chóng trải qua thời gian lâu, được nhập Niết-bàn, nên chia làm chín thứ không lẫn lộn nhau.

Ba thứ, chín thứ Bất hoàn như thế, do nghiệp hoặc, căn tánh có sai khác mà có sai khác nhanh chóng, không nhanh chóng, trải qua thời gian lâu.

Chung thành ba do đã nhóm hợp trước kia, vì thuận theo khởi sinh nghiệp đời sau có khác nhau, như thứ lớp đó, phẩm thượng, trung, hạ, phiền não hiện hành có sai khác. Và căn hạ, trung, thượng có

khác.

Ba phẩm này, mỗi phẩm như chúng thích ứng cũng có sai khác của nghiệp, hoặc, căn, đều có ba khác nhau, nên thành chín thứ. Nghĩa là phẩm đầu, thứ hai, ba, do hoặc, căn khác nhau, mỗi thành ba thứ, không phải do nghiệp khác nhau. Ba phẩm sau cũng do thuận nghiệp thọ sau có sai khác, chia thành ba loại nên nói Bát hoàn của sắc hành như thế, với nghiệp, hoặc, căn đặc biệt thành ba, chín khác nhau.

Nếu thế, vì sao trong các Khế kinh, Đức Phật chỉ nói có bảy cõi Thiện sĩ? Tụng rằng:

*Lập bảy cõi thiện sĩ
Do Thượng lưu không khác
Hành thiện không hành ác
Có đi không trở lại.*

Luận nói: Trung sinh đều có ba, Thượng lưu có một. Căn cứ theo đây, kinh lập ra bảy cõi Thiện sĩ.

Vì sao hai phẩm trước đều chia làm ba, Thượng lưu thứ ba chỉ lập làm một?

Vì hành trên, nên gọi là Thượng lưu, do nghĩa này đồng, nên chỉ lập một. Hai thứ trước dù cũng đồng nghĩa, nhưng vì tướng riêng trong đó khó hiểu rõ. Vì muốn cho dễ hiểu, nên đều chia làm ba. Thượng lưu có ba tướng riêng, dễ hiểu rõ, không phiền ở tướng kia lại lập riêng. Lại, hai thứ trước

khác nhau, chỉ có ngần ấy. Vì dễ biểu thị, nên đều chia làm ba. Về nghĩa riêng của Thượng lưu thứ ba có nhiều thứ, rất khó biểu thị, nên lập chung một, nghĩa là Trung Bát đầu tiên chỉ ở sắp sinh, phẩm hoặc, căn khác, nên chia làm ba thứ.

Sinh nhập thứ hai chỉ ở đã sinh, cũng vì căn, hoặc khác, nên chia thành ba thứ: Thượng lưu đều có, sắp sinh, đã sinh. Thượng lưu sắp sinh lại có hai thứ, là ở tĩnh lự, tu tập, không tập, Thượng lưu đã sinh được chia làm hai cũng như thế.

Lại trong hai Thượng lưu như thế, nếu không có tu tập, chấp nhận sinh ở hai cõi: Nếu có tu tập, thì chỉ sinh ở một cõi. Sinh ở một cõi lại chia làm ba. Siêu việt hoàn toàn, siêu việt phân nửa, và siêu việt biến khắp.

Trong siêu việt phân nửa, sai khác có nhiều, do tướng riêng của Thượng lưu này, nhiều, rộng nên nếu mỗi việc đều nói, thì khó có thể xong. Do đó, căn cứ ở nghĩa bằng nhau, để lập chung Thượng lưu. Trong vị Trung, Sinh nghĩa sai khác ít vì dễ biểu thị, nên chia làm sáu. Dù mỗi mỗi Trung, Sinh kia cũng có nghĩa đồng, nhưng thứ ba bằng nhau. Trong Thượng lưu dù có nghĩa khác, nhưng hai thứ trước đồng nhau, vì làm rõ nhau, nên chỉ lập bảy. Chỉ bảy vị này đã dứt trừ tham, giận, của cõi Dục, không phải pháp của Thiện sĩ và quả Đại thiện sĩ Vô học rất gần nhau.

Kinh chỉ nói bảy vị này gọi là cõi Thiện sĩ, không phải cho rằng Dự lưu và người Nhất lai, đều không thể nói là cõi Thiện sĩ. Đức Phật cũng nói những người kia được gọi là Thiện sĩ, như Khế kinh nói: 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, nghĩa là hướng đến quả trên và cõi trên, vì sinh nên chỉ nói bảy. Hoặc chỉ bảy sinh này đều có thể hành thiện, không hành bất thiện. Sinh khác thì không đúng.

Lại, chỉ bảy sinh này, đi đến sinh cõi trên, không còn trở lại. Vì sinh khác thì không đúng, nên chỉ căn cứ ở bảy sinh này để lập cõi Thiện sĩ.

Đối với người ở vị Thánh, từng trải qua sự sinh, cũng có những tướng sai khác này ư? Không đúng thì thế nào? Tụng rằng:

*Qua cõi Dục, sinh Thánh
Không qua cõi khác sinh
Đây và đến sinh trên
Không luyện căn lui sụt.*

Luận nói: Nếu ở địa vị Thánh, sinh qua cõi Dục, tất nhiên không sinh qua cõi Sắc, Vô sắc. Do bậc Thánh kia chứng được quả Bất hoàn rồi, chắc chắn nhập Niết-bàn ngay hiện đời. Nếu người ở cõi Sắc, trải qua sinh Thánh, thì chấp nhận có nghĩa sinh cõi Vô sắc trên. Tuy nhiên, trời Đế Thích nói thế này: Nghe nói có vị trời tên Sắc Cứu Cánh. Sau

khi ta lui sụt, sẽ sinh lên cõi trời đó. Nghĩa là do Đế thích kia vì không hiểu rõ tướng pháp đối. Nói sau ta, nghĩa là trời Ba mươi ba, bờ mé sau cùng của dị thực Tự tại. Nói lui sụt. Nghĩa là vào thời gian sau, nếu không chứng được quả A-la-hán, thì sẽ sinh lên tầng trời đó, nghĩa là nguyện sẽ sinh lên cõi trời Sắc Cứu Cánh, chớ sinh cõi Dục. Vì trời Đế thích duyên năm tướng chết, sinh rất buồn khổ, đến quy kính Đức Thế Tôn, thì tướng chết vừa dứt trừ, bèn nói như thế để khiến cho vui mừng.

Lại quan sát ngăn dứt cõi Dục kia, vì không có nhiều ích lợi, Đức Phật không ngăn dứt, tức Đế thích này đã trải qua sinh cõi Dục và đã từ cõi này đi qua sinh cõi trên, các Thánh tất nhiên không có rèn luyện căn và lui sụt.

Vì sao không thừa nhận trải qua sinh cõi Dục và cõi trên sinh bậc Thánh có luyện căn và lui sụt?

Vì từng trải sinh lên tự nối tiếp nhau, có chứa nhóm Thánh đạo rất vững chắc và vì được thân là chỗ dựa vượt hơn. Do các cõi này, Thánh kia không có lý luyện căn, lui sụt.

Thuyết trước đã nói Thượng lưu tu tập tĩnh lự làm nhân, có thể đi qua trời Sắc Cứu Cánh. Trước kia, lẽ ra phải tu tập tĩnh lự nào? Do những vị nào biết tu tập thành. Lại, vì sao tu tập tĩnh lự? Tụng rằng:

Trước, tu tập thứ tư

*Thành do một niệm tạp
Vì thọ sinh hiện lạc
Và ngăn phiền não lui.*

Luận nói: Đối với người tu tập bốn tĩnh lực cõi Dục, tất nhiên, trước tu tập tĩnh lực thứ tư, vì đẳng trì kia rất có công năng đảm đương. Các lạc hiện hành trong đó, tĩnh lực thứ tư rất cao sâu, nghĩa là tĩnh lực kia rất có khả năng, lúc hiện ở trước, khiến cho thể lực tự thể của đối tượng nương tựa, được tăng trưởng rộng lớn. Nếu dựa vào thể lực đó, tu tập tĩnh lực, về sau, dù có lui sụt, sinh trong cõi trời khác, nhưng do sức tu tập vào thời gian trước, lại có thể dựa vào đó tu tập tĩnh lực. Tức do lý này, trong các hành của tĩnh lực thứ tư thì lạc là hơn hết, vì lạc khinh an ở tĩnh lực này rất là thượng diệu.

Ai ở tĩnh lực có thể huân tu tập?

Chỉ các bậc Thánh có cả Hữu học, Vô học. Ở vị Hữu học chỉ có Tín giải, Kiến chí. Ở vị Vô học có cả Thời, Phi thời. Tất nhiên trước ở ba châu tu tập tĩnh lực, lui sụt sinh cõi Sắc, cũng có thể tu xen lẫn.

Há không là người tu tập các tĩnh lực, ắt hẳn trước đã lià tham của ba tĩnh lực ; sao có thể nói tu tập tĩnh lực, thông qua Kiến chí mà thành Thượng lưu?

Nghĩa là phải nhân gian tu tập định rồi. Về sau, lui sụt ba định, sinh lên tầng trời Phạm chúng. Ở

tầng trời ấy, lại phải lìa nhiễm ba định, mới có khả năng khởi lần nữa tu tập tĩnh lự. Từ tầng trời kia mất rồi, là sinh Tịnh cư, mới gọi là Thượng lưu, như trước đã nói chứ không phải các Kiến chí có thể có lý này.

Người kia đối với lìa nhiễm, tất nhiên không lui sụt, nên không có lỗi như thế. Người kia từ trước đến nay, trụ ở căn tính Kiến chí không được thừa nhận. Nghĩa là người kia, trước trụ ở chủng tánh Tín giải, tu tập tĩnh lự, sau đó lui mất, họ sợ thời gian sau, lại có lui sụt nữa, bèn tu luyện căn, thành tánh Kiến chí. Từ cõi Dục mất, sinh lên cõi Sắc, nương vào trước kia mà tiếp tục lại có khả năng tu tập tĩnh lự. Cho nên, sáu loại tánh đều có Thượng lưu.

Khi tu tập, hành phương tiện thế nào?

Hành giả trước, nhập tĩnh lự thứ tư, nhiều niệm nối tiếp nhau vô lậu hiện tiền, từ đây dẫn sinh nhiều niệm hữu lậu. Sau, lại nhiều niệm vô lậu hiện ở trước. Như thế, xoay vần sau giảm dần, cho đến hai niệm vô lậu sau cùng. Kế là, dẫn hai niệm hữu lậu hiện tiền, vô gián lại sinh hai niệm vô lậu, gọi là gia hạnh tu tập định hoàn thành viên 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, trung gian hữu lậu, sát-na trước, sát-

na sau, vì vô lậu xen lẫn, nên gọi là tu tập định căn bản viên thành.

Như thế, tu tập định thứ tư rồi. Nhân thể lực của định này, tùy theo đối tượng thích ứng với định kia, cũng có khả năng tu tập ba tĩnh lực của địa dưới. Tu tập tĩnh lực lấy năm uẩn làm thể. Nhưng các trí thể tục ở trong đây là tám trí: bốn Pháp, bốn Loại đã tu tập.

Có sư khác nói: Các trí thể tục chỉ là khổ, tập Loại trí tu tập, vì hai trí đó duyên theo khổ, tập này làm cảnh.

Nếu vậy, thì sẽ không chấp nhận nhiều trí vô lậu hiện tiền, xen lẫn, thì không nên nói tĩnh lực này do trí xen lẫn? Nên được tự tại tu tập tĩnh lực lẽ ra không viên thành! Tĩnh lực này không từ Loại-Pháp diệt, đạo khác, Pháp trí khổ, tập vô gián mà sinh và vì vô gián sinh các trí kia. Tu tập tĩnh lực lược có ba duyên:

1. Vì thọ sinh.
2. Vì hiện lạc.
3. Vì ngăn chặn khởi phiền não làm lui sụt.

Nghĩa là trong Bất hoàn, nếu các Kiến chí, tu tập tĩnh lực thì tức là hai duyên trước: Thọ sinh và Hiện lạc

Thọ sinh: Nghĩa là mong cầu sinh nơi tốt đẹp nhất. Chán nơi sinh chung, thích nơi sinh riêng (bất cộng).

Hiện lạc: Nghĩa là ưa thích định thù thắng, là định thể tục rất có công năng giúp đỡ thân. Do định này có khả năng khiến cho hiện pháp lạc trụ, vô lậu trước, sau, làm giúp đỡ cho thân kia.

Nếu các Tín giải làm hai duyên trước thì cũng vì ngăn chặn đề phòng khởi phiền não làm cho lui sụt. Nghĩa là người căn tánh chậm chạp khởi hai vô lậu, phương tiện giữ gìn đẳng trì thanh tịnh, khiến cho vị tương ưng với đẳng trì chuyển biến xa, không để cho tịnh bị nhiễm v. v... vô gián duyên vào. Cho nên, loại A-la-hán Bất thời giải thoát, chỉ là hiện lạc tu tập tĩnh lự. Còn Thời giải thoát vì mong cầu hiện lạc nên cũng vì ngăn chặn khởi phiền não làm cho lui sụt.

Nếu tu tập tĩnh lự, vì sinh năm tầng trời Tịnh cư. Vì sao xứ Tịnh cư chỉ có năm? Tụng rằng:

Do tu tập năm phẩm

Sinh có năm Tịnh cư.

Luận nói: Do huân tu tập tĩnh lự thứ tư có năm phẩm, nên Tịnh cư chỉ có năm. Những gì là năm?

Năm phẩm là hạ, trung, thượng, thắng thượng, và cực thượng. Trong đây, phẩm đầu có ba tâm hiện tiền, ấy là được thành tựu viên mãn. Nghĩa là vô lậu đầu tiên; kế là khởi hữu lậu; sau khởi vô lậu.

Phẩm trung thứ hai, với sáu tâm hiện ở trước, mới được thành tựu viên mãn. Nghĩa là hai hữu lậu tu xen lẫn với bốn vô lậu.

Như thế, các phẩm còn lại theo thứ tự của các phẩm mà có chín, mười hai, mười lăm tâm niệm, như phải hiện tiền, mới được thành tựu viên mãn.

Như thế, năm phẩm tu tập làm nhân, như thứ tự có thể chiêu cảm quả năm tầng trời Tịnh cư.

Như thế, mười lăm tâm hữu lậu, vô lậu, đều là tâm mà từ trước, chưa từng được, nay mới được.

Có sư khác nói: Năm vô lậu đầu tiên, là năm vô lậu mà từ trước đến nay chưa được, nay được. Mười vô lậu còn lại, đều là tâm từng đã được. Năm vô lậu trước, lúc hiện tiền rồi, vì tu vị lai, nên có khi không khởi quyết định tu tập thành tựu viên mãn, có khi phải thường khởi mới được viên thành.

Có sư khác nói: Do năm căn như tín căn v.v... theo thứ lớp tăng thượng chiêu cảm năm tầng trời Tịnh cư, nghĩa là hoặc có lúc tín căn tăng thượng, tu tập tĩnh lự, đôi khi cho đến tuệ căn tăng thượng, tu tập tĩnh lự, tùy theo sự sai khác này, chiêu cảm năm tầng trời Tịnh cư.

Đối với chiêu cảm Tịnh cư là sức của nghiệp, hay sức của tu tập? Nếu là sức của nghiệp thì tu tập tĩnh lự, thành vô ích. Nếu là do sức tu tập, thì sẽ trái với Phẩm Loại Túc Luận đã nói. Như luận ấy nói: tu tập tĩnh lự và do nghiệp, nên sinh lên tầng Tịnh Cư, các tên Sở hữu xứ v.v... không phải là pháp phạm phu.

Có thuyết nói: Do sức của nghiệp chiêu cảm

trời Tịnh cư, nhưng tu tập tĩnh lực không là vô ích. Vì tu hành, và tư của nghiệp kia hiện tiền, nên có sự khác nói: Là do sức tu tập mà không trái với văn Phẩm Loại Túc Luận. Luận kia trước nói về người tu tập định, vì chứng tỏ lúc trước đã nhập định kia. Kế sau lại nói vì do nghiệp, nên sinh Tịnh cư, tức chỉ rõ thời gian sau, do sức nghiệp sinh lên trời Tịnh cư.

Trong đây, quyết định đều có do hai sức, hề thiếu bất cứ một sức nào thì không sinh trời Tịnh cư kia. Nhưng chỉ hữu lậu chiêu cảm dị thực của trời kia, không phải vì sức vô lậu trái bỏ hữu.

Kinh nói Bất hoàn còn gọi là Thân chứng. Căn cứ ở đức thù thắng nào mà gọi là Thân chứng? Tụng rằng:

Bất hoàn đắc diệt định

Chuyển gọi là Thân chứng.

Luận nói: Có diệt định được gọi là đắc diệt định. Tức là nếu người Bất hoàn ở trong thân đạt được diệt định, thì được chuyển tên là Thân chứng. Do người Bất hoàn thân chứng, được pháp tương tự Niết-bàn, nên gọi là Thân chứng.

Sao nói diệt định kia chỉ gọi là Thân chứng? Vì không có tâm, dựa vào thân sinh. Vì thân đều có thể lực sinh đắc, nên vị đã diệt kia, cũng gọi là đắc Thân chứng.

Trong đây, Kinh chủ nói thế này: Về lý, thật ra

phải nói người Bất hoàn kia từ vị diệt định khởi được pháp trước đây chưa được và có thân thức vắng lặng, bèn tư duy: Diệt tận định này rất vắng lặng, rất giống với Niết-bàn. Như thế, vì sự vắng lặng của thân chứng đặc, nên gọi thân chứng. Do đặc và trí chứng đặc hiện tiền, mà thân vắng lặng.

Nay, cho rằng người Bất hoàn kia tuy từ vị diệt định khởi lên được pháp trước đây chưa được, có thân thức vắng lặng, mà không phải chỉ địa vị này mới được gọi là Thân chứng, hai thời gian trước, sau đều có mới được gọi là Thân chứng. Do đó, thiết lập không duyên nơi diệt định mà vì thế lực của trí và đặc nên đặt tên là Thân chứng.

Thế nên, thuyết trước nói lý tốt hơn. Vì nêu phần sau, nên chỉ nói lời này: Được diệt định Bất hoàn chuyển tên là Thân chứng. Về lý, thật sự Thân chứng đối với tám giải thoát đều được đầy đủ. Do thân chứng trụ dùng Diệt tận định, dùng giải thoát khác làm môn, mà vì nhập nên được diệt định thì chắc chắn cũng được giải thoát khác. Như Khế kinh nói: Lúc nhập diệt định, trước diệt ngôn hành, cho đến nói rộng.

Vì sao Phật nói ruộng phước Hữu học, Bất hoàn Thân chứng, không được dự trong số đó? Nghĩa là Đức Thế Tôn bảo Trưởng giả Cấp Cô Độc: Nay Trưởng giả! Phải biết Phước điền có hai: 1. Hữu học. 2. Vô học.

Hữu học có mười tám, Vô học chỉ có chín. Mười tám Hữu học: hương Dự lưu, quả Dự 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 giá, Trung, Sinh, Hữu hành, Vô hành, Thượng lưu. Đó gọi là mười tám.

Chín thứ Vô học là pháp thoái, pháp tư duy, pháp hộ, pháp an trụ, pháp kham đạt, pháp bất động, pháp bất thoái, tuệ giải thoát, Câu giải thoát. Đó gọi là chín.

Về lý, lẽ ra cũng nói Bất hoàn thuộc hành Hữu học, mà không nói là vì Đức Phật xét thấy Hữu học, Vô học, do đoạn và căn có tốt hơn, sinh quả tốt đẹp hơn, gọi là Phước điền, còn Bất hoàn tuy đã được diệt định nhưng là hữu lậu, nên không thể nói. Vì tự tánh giải thoát, nên gọi là thanh tịnh. Thân, đối tượng nương tựa kia vẫn có phiền não chưa dứt hẳn, nên không thể nói. Vì giải thoát nối tiếp nhau, nên gọi thanh tịnh. Vì thế, nên không căn cứ thành Bất hoàn kia, để lập trong số Phước điền Hữu học. Công đức hữu lậu trong vị Vô học, dù không thuộc về tự tánh giải thoát, mà vì giải thoát nối tiếp nhau, nên gọi thanh tịnh. Do đó cũng có khả năng sinh quả tốt hơn. Thế nên, căn cứ ở định, và sự sai khác căn, nhằm nói chín Ứng quả, đều gọi ruộng phước. Hoặc Bất hoàn không dựa vào nhân Hữu học, nên không được dự trong số ấy.

Thế nào là kiến lập Hữu học dựa vào nhân của nó?

Nghĩa là Tam học vô lậu và quả Diệt định không phải Hữu học, cũng không phải quả Hữu học, nên không căn cứ thành diệt định mà nói sự sai khác của Hữu học. Nhưng nay, trong vị Bất hoàn này, căn cứ không có môn khác mà mật thuyết thân chứng. Nếu khác với đây, thì không nên chỉ nói "Bất hoàn được diệt định chuyển tên là Thân chứng (nghĩa này, về sau, sẽ phân biệt lại).

Nếu nói Thân chứng gồm căn cứ môn khác, tức trên đã nói, không phải lời đáp khéo léo. Vì ba giải thoát của Vô sắc cũng có cả vô lậu.

Đã nói sự sai khác tướng thô của Bất hoàn. Nếu phân tích về tướng vi tế thì số sẽ thành nhiều ngàn. Trong đây, lại dựa vào hành cõi Sắc có năm. Căn cứ năm môn phân biệt của các địa v.v..., Nghĩa là năm căn cứ ở số địa, thành hai mươi bốn. Vì trong địa định, đều có năm thứ, nên có năm. Căn cứ vào số chủng tánh thành ba mươi sáu. Vì trong chủng tánh đều có năm thứ, nên năm. Căn cứ vào số xứ sinh, thành tám mươi. Vì trong mười sáu xứ, đều có năm thứ. năm căn cứ số căn chủng tánh thành chín mươi, nghĩa là chủng tánh thời pháp, căn cơ thượng trung hạ, vì có khác nhau nên số thành mười lăm cho đến chủng tánh Bất động cũng thế, năm y cứ số chủng tánh của địa thành một trăm hai mươi, nghĩa là trong bốn địa, mỗi địa đều có ba

mười.

Năm căn cứ ở số căn chủng tánh của địa, thành ba trăm sáu mươi, nghĩa là trong bốn địa, mỗi địa thành chín mươi.

Năm căn cứ ở số chủng tánh của chỗ sinh, thành bốn trăm tám mươi, nghĩa là mười sáu xứ, mỗi xứ đều có ba mươi.

Năm căn cứ ở chủng tánh của xứ sinh và số căn, thành một ngàn bốn trăm bốn mươi, nghĩa là mười sáu xứ, mỗi xứ đều có chín mươi.

Năm căn cứ ở tích số căn chủng tánh của xứ là nhiễm, tổng cộng là một vạn hai ngàn chín trăm sáu mươi. Bất hoàn sai khác, nghĩa là dùng chín phẩm là nhiễm không đồng, nhân với một ngàn bốn trăm bốn mươi ở trước.

Đã nói về sự sai khác của hương quả thứ ba, kẻ nên kiến lập hương quả thứ tư. Tụng rằng:

*Trong tu hoặc cõi trên
Đoạn một phẩm sơ định
Đến tám phẩm Hữu đẳng
Đều hướng A-la-hán.
Đạo Vô gián thứ chín
Gọi Kim cương dụ định
Tận đắc cùng Tận trí
Thành quả ứng Vô học.*

Luận nói: Tức người Bất hoàn, tiến đến dứt trừ hoặc do Tu đạo đoạn ở cõi Sắc và cõi Vô sắc.

Từ đoạn một phẩm sơ định là đầu tiên, đến dứt trừ tám phẩm Hữu đánh là sau, nên biết chuyển gọi Hướng A-la-hán, Tức ở đây đạo Vô gián thứ chín đoạn hoặc Hữu Đánh trong hướng A-la-hán, cũng được gọi là Kim cương dụ định. Định này bền vững dụ như Kim cương, không có một tùy miên nào mà không thể phá bỏ. Vì trước đó đã phá, nên không phá vỡ tất cả, thật ra có công năng có thể xua tan hết thảy. Kim cương này đã có thể chiết phục phẩm hoặc rất nhỏ nhiệm, nên biết trong tất cả đạo Vô gián, chỉ sát-na này, gọi là phẩm trên cùng, có thể dứt trừ hẳn tất cả tùy miên. Mặc dù trong Kiến đạo, cũng có vô lậu đối trị, có công năng dứt phiền não Hữu đánh, nhưng chín phẩm hoặc kia có thể dứt một phẩm, biết thế lực phiền não của phẩm kia yếu kém, Kiến đạo bị hoặc yếu kém đối trị, biết không phải có thể xua tan tất cả tùy miên. Nếu có công năng xua tan, thì nào ngại gì không phá, nên Kiến đạo kia không được gọi là Kim cương dụ định.

Lại, trong các tùy miên không có sự nào là dễ đoạn. Kiến đạo trị sự tùy miên đó, biết không phải trên cùng. Do đó, không đặt tên Kim cương dụ.

Trong đây, nói về Kim cương dụ định, có công năng đối trị tất cả phẩm khó dứt, ở đời sau cùng. Trong hoặc có sự, nên biết công năng phá tất cả tùy miên. Do sức kim cương này, có công năng chứng đắc vô lậu, ly hệ đoạn tất cả hoặc trong khoảng một

sát-na,

Như thế, là nói Kim cương dụ định, chỉ tương ưng thuận theo một và sáu trí, nghĩa là bốn Loại trí, diệt, đạo Pháp trí duyên mười sáu hành tướng của bốn Thánh đế, nương tựa chung chín địa. Về nghĩa, vì so sánh đã thành, nên sự sai khác này nói có nhiều thứ. Vả lại thuộc Vị chí có năm mươi hai. Nghĩa là Loại trí khô, tập quán khô, tập Hữu đánh tạo ra các hành tướng như nhân v.v..., vô thường v.v..., cùng với hành tướng tương ưng sai khác kia thành tám. Pháp trí diệt, đạo quán diệt, đạo cõi Dục, tạo ra các hành tướng như đạo v.v..., diệt như tĩnh v.v... cùng với hành tướng tương ưng sai khác cũng có tám. Loại trí diệt đối với diệt của tám địa, mỗi quán riêng, tạo bốn hành tướng, tương ưng với hành tướng đó thành ba mươi hai. Loại trí đạo đối với đạo của tám địa, tất cả quán chung tạo ra bốn hành tướng, cùng với hành tướng tương ưng sai khác thành bốn. Vì trị tám địa, Loại trí phẩm đạo thì đồng loại nhân nhau, tất nhiên duyên chung. Diệt chỉ duyên riêng, còn đạo thì không như vậy.

Về phẩm tùy miên đã thành lập đủ. Như thuộc về Vị Chí có năm mươi hai, trung gian, bốn tĩnh lự, nên biết cũng như thế. Không vô biên xứ có hai mươi tám, nghĩa là trừ tám phẩm Pháp trí diệt đạo và quán diệt đế của bốn địa dưới, đều có bốn hành tướng tương ưng với mười sáu. Do dựa vào Vô sắc, tất nhiên không có Pháp trí và vì duyên phẩm diệt

Loại trí của địa dưới, nên duyên đạo của địa dưới, về lý, không ngăn dứt, đạo thì duyên chung như trước đã giải thích, 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 trước sau dứt trừ quán bốn, tám hành tướng, cảnh của diệt Thánh đế của địa dưới. Tùy theo thứ lớp của các hành tướng đó so với trước, nên giải thích.

Các người muốn cho địa của ba Vô sắc, có duyên diệt Loại trí của địa dưới, nói thế này: Không vô biên xứ thêm mười sáu trước, Thức vô biên xứ thêm hai mươi trước, Vô sở hữu xứ thêm hai mươi bốn.

Như thế, nói chung căn cứ địa Vô sắc, Kim cương dụ định có bảy mươi hai thứ, hoặc lại nói có một trăm ba mươi hai.

Có sư khác nói: Phạm Đạo Loại trí đối với đạo 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, các người muốn cho phạm Diệt Loại trí, đối với diệt của tám địa, có quán chung, riêng, nên trong sáu địa trước, mỗi địa 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 phi lý, vì đạo, tất nhiên duyên chung, diệt chỉ duyên riêng (trước đã nói).

Tôn giả Diệu Âm nói như thế này: Kim cương dụ định gồm có mười ba, nghĩa là dứt hoặc do Kiến-Tu đạo đoạn của Hữu đánh. Đạo Vô gián gồm mười ba sát-na.

Cách giải thích này cũng không đúng, vì bốn loại Nhân, tám đạo Vô gián trước kia, không phải là phẩm trên cùng. Định này đã có thể dứt phẩm hoặc thứ chín của địa Hữu đánh, dẫn hoặc này cùng tận, được câu hành với Tận trí khiến cho khởi Kim cương dụ định là đạo Vô gián sau cùng trong dứt hoặc này đã sinh Tận trí, là đạo Giải thoát sau cùng trong dứt hoặc này, nên nói định này đã dẫn Tận trí, và được cùng khởi tận trừ phẩm thứ chín.

Hoặc nói Tận ở đây, là chỉ rõ tất cả tận cùng, nghĩa là phẩm thứ chín và đối tượng hoặc còn lại, đều được trạch diệt, nên gọi là tận. Kim cương dụ định, có khả năng dẫn đến đạt được các hoặc. tận trừ và làm cho phát khởi Tận trí đều cùng hiện hành. Tận trí này là trí đạt được tận trừ tất cả phiền não, vì đầu tiên đều cùng sinh, nên gọi là Tận trí.

Có sư khác nói: Hoặc chấm dứt trong thân. Vì sinh đầu tiên này, nên gọi Tận trí.

Tận trí như thế, đến lúc đã sinh, ấy là trở thành quả A-la-hán Vô học. Đã được Vô học tương ứng pháp quả nên làm được quả riêng, pháp tương ứng

tu học ở đây không có nên được gọi là Vô học. Há không là Vô học cũng mong cầu quả riêng, vì người Vô học, cũng chuyển căn?

Vấn nạn này không đúng, vì như Hữu học trước kia, cầu được quả riêng, Vô học đây không như thế. Nghĩa là như Dự lưu không phải Nhất lai v.v..., khi được quả Nhất lai sau xả tên Dự lưu được gọi Nhất lai đều xả quả riêng, được tên quả riêng. Vô học này không như vậy. Lui sụt, không phải Tư v.v... Về sau, khi đạt được Tư pháp v.v..., dù bỏ tên Lui sụt v.v..., được gọi Tư pháp v.v... nhưng không phải bỏ quả riêng, được tên quả riêng, vì trước, sau đều gọi A-la-hán. Chỉ là khi bỏ quả trước thì được quả riêng, bỏ tên quả trước, được gọi quả riêng. Lại, không có quả riêng là điều nên học, nên gọi là Vô học. Cách giải thích trước không có lỗi. Tức là người hành hướng trụ ở quả trước cầu quả của tên riêng là không có nghĩa.

Đã nói Tận trí, đến khi đã sinh bèn thành quả A-la-hán Vô học. Về nghĩa, so sánh Tận trí khi chưa sinh, đã sinh, mà bảy bậc Thánh trước, đều gọi là Hữu học. Vì được quả riêng, siêng năng tu học, nên trụ ở vị bản tánh.

Sao gọi Hữu học?

Vì ý học chưa mãn, vì học được thường theo. Vì sao Vô học gọi là A-la-hán?

Các hạnh lợi mình, tu học đã thành, chỉ thuận

theo làm ích lợi cho người khác. Như Khế kinh nói: Không tự điều phục, mà điều phục được người khác, thì không có việc này. Hoặc có ba thứ Bồ-đặc-già-la, nghĩa là phàm phu, Hữu học, Vô học. Phàm phu dù học ba môn giới, định, tuệ, nhưng cũng chưa có thể kiến đế như thật, chấp nhận có bỏ chánh, tạo ra lý tà học, nên không ở phàm phu kia đặt tên Hữu học.

Các người đã có khả năng kiến đế như thật, chánh học không lui sụt, được gọi là Hữu học.

Do đó, Đức Thế Tôn vì chỉ rõ nghĩa nhất định, đối với người Hữu học, nói lại lời nói Hữu học, như trong Khế kinh, Phật bảo: "Này Đản Phạ! Học cái nên học, học điều nên học! Ta chỉ nói đây gọi là người Hữu học. Đối với người đã học tốt ba môn giới, định, tuệ không học lại nữa, gọi là Vô học".

Đây là tất cả phàm phu Hữu học. Vì đáng được cúng dường, nên gọi là Ứng quả. Căn cứ ý nghĩa như thế, nên có bài tụng rằng:

Đối ba giới, định, tuệ

Nếu đã khéo tu học

Rốt ráo lìa cấu lo

Xứng đáng ruộng phước đời.

Thế nào là pháp Học? Là pháp hữu vi vô lậu của người Hữu học Pháp Vô học là sao? Pháp hữu vi vô lậu của người Vô học. Mặc

dù các pháp vô vi là vô lậu, nhưng không gọi là

pháp Hữu học, Vô học, vì trong thân của người đắc pháp vô vi và phàm phu v.v... cũng thành tựu. Nếu không có đắc, thì đều không lệ thuộc Hữu học, Vô học.

Như thế, Hữu học và Vô học, cộng chung thành tám Thánh Bồ-đặc-già-la: Hành Hương, trụ Quả mỗi thứ có bốn. Tuy tên gọi có tám, nhưng sự chỉ có năm, nghĩa là trụ bốn quả và hương sơ quả. Do hương ba quả sau, không là quả trước. Đây là nói theo người được quả lần lượt. Nếu là người là dục gấp bội, là dục hoàn toàn, trụ trong Kiến đạo, gọi là Nhất lai.

Hương quả Bất hoàn, không thuộc về quả trước. Vì sao Tận trí chỉ là Vô học? Các vị Hữu học cũng tự biết rõ, vì ta đã dứt hẳn địa ngục v.v... Điều này trước đã nói. Trước nói là sao? Nghĩa là Tận, Đắc cùng có, mới gọi Tận trí. Vì Dự lưu v.v... cũng còn hoặc, đã không có Tận, Đắc cũng không có Tận trí. Do đó, Khế kinh nói như thế này: Các vị Hữu học thành tựu tám chi. Nếu thành mười chi, thì gọi A-la-hán.

Nếu vậy, thì sao Tôn giả Xá-lợi-tử bảo Đại Trưởng giả Cấp Cô Độc: Ông đã thành tựu đủ chánh trí, chánh giải thoát mà không có lỗi sai trái? Vì dựa vào sự thành tựu kia có khả năng tiến đến giải thoát các tà trí, cõi tà ác. Vì mật ý nói đạo đối trị chân thật.

Nếu vậy, sao không nói Hữu học thành mười chi? Vì còn vô trí nên tâm chưa khéo giải thoát.

Nếu vậy, thì vì sao kinh nói rằng: Các người thành tựu chứng tịnh của Phật, 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. Vì sao? Vì tôi không nói các người Hữu học không có chánh trí và chánh giải thoát. Chỉ nói rằng : Hữu học không lập chi, không lập nhân chi, như trước đã nói.

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 66

Phẩm 6: NÓI VỀ HIỀN THÁNH (PHẦN 10)

Như trên nói: Tu đạo có hai:

1. Hữu lậu.
2. Vô lậu

Nay, nên tư duy, lựa chọn đối với hai thứ này, do đạo nào là nhiệm của địa nào? Tụng rằng:

Hữu Đảnh do vô lậu

Khác, do hai là nhiệm.

Luận nói: tất cả phiền não trong địa Hữu đảnh hiện có, chỉ đạo vô lậu có thể làm cho vĩnh viễn là bỏ, nhất định không phải hữu lậu. Vì sao? Vì chỉ có năng lực của vô lậu này có công năng trị địa trên, nên chỉ ở trong địa phần gần kề tiếp địa trên khởi đạo thế tục, trị hoặc của địa dưới. Hoặc của Hữu đảnh đã không có địa trên, nên không có hữu lậu nào có thể là nhiệm của địa kia.

Vì sao đạo thế tục không trị hoặc của địa mình? Vì tùy miên của địa mình đã tùy tăng không phải sự tùy miên tùy tăng kia, tương ưng có thế lực dụng

đối trị tùy miên kia. Vì thuận với sinh trưởng phiền não kia. Nếu có thể dụng có thể trị tùy miên kia, thì đạo thể tục này không phải đối tượng tùy tăng của tùy miên kia, vì khi duyên thể dụng này 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 đối tượng tùy tăng của tùy miên kia, vì không thuận với sinh trưởng phiền não kia, lẽ ra phải thừa nhận có thể trị tùy miên của địa trên? Chắc chắn địa trên không phải thể tục của địa dưới, vì hạnh nhàm chán cảnh sở duyên của đạo đoạn, nên không phải nhàm chán địa dưới, có thể là nhiệm của địa trên, vì địa trên rất vi diệu so với địa dưới.

Do đó chúng biết chỉ có sức vô lậu có thể là Hữu đánh, lý ấy khéo thành.

Tất cả phiền não trong tám địa còn lại, chung do hai đạo có năng lực khiến cho xa lìa hẳn, vì đạo thể gian, xuất thể gian đều có công năng lìa phiền não.

Đã chung do hai đạo lìa nhiệm của tám địa, mỗi địa như vậy, có bao nhiêu thứ đặc ly hệ u? Tụng rằng:

*Thánh tu hai, lìa tám
Đắc hai loại Ly hệ.*

Luận nói: Các Thánh Hữu học dùng đạo hữu lậu, lìa tám địa dưới, khi tu đoạn lìa nhiệm có khả

năng dẫn sinh đủ hai đặc ly hệ, hai thứ đạo đoạn: hữu lậu, và vô lậu. Vì đối tượng tạo tác ở trong tám địa đồng nhau, nên vận dụng đạo vô lậu để lìa bỏ cũng thế, cũng tạo tác đồng ở trong đó.

Do đó, Hữu học lìa tám Tu đạo đoạn, đạo thế gian, xuất thế gian, tùy một thứ nào hiện tiền, đều là Tu đạo thế gian, thế xuất gian ở vị lai. Đã nói bậc Thánh tu hai, lìa tám đều có công năng dẫn sinh hai đặc ly hệ. So sánh biết bậc Thánh lìa Hữu đánh tu và khi Kiến đạo đoạn, vận dụng đạo vô lậu, chỉ dẫn vô lậu ly hệ đặc sinh, cũng không Tu đạo thế tục vị lai, vì không đồng sự với đạo thế tục. Phàm phu lìa tám, vận dụng đạo hữu lậu, chỉ dẫn hữu lậu, ly hệ đặc sinh, cũng không Tu đạo vô lậu ở vị lai, vì chưa nhập Thánh. Điều này không cần nói tự thành.

Có sư khác nói: Dùng đạo vô lậu lìa tám địa dưới, khi tu đoạn nhiệm làm sao biết cũng sinh hữu lậu đặc ly hệ?

Vì có xả vô lậu đặc, phiền não không thành, nghĩa là Thánh Hữu học, dùng đạo vô lậu khi lìa nhiệm các địa kia, nếu không dẫn sinh đồng sự đặc ly hệ hữu lậu, thì dùng Thánh đạo lìa đủ tám địa sau đó khi dựa vào tĩnh lực được chuyển căn, bỏ ngay các Thánh đạo chậm lụt từ trước đến nay, chỉ được Thánh đạo của quả tĩnh lực lạnh lợi. Nếu ly hệ hoặc của địa trên đều không thành, thì tức lại trở thành phiền não của địa kia. Tuy nhiên điều này

không được thừa nhận.

Thế nên, nhất định biết các Thánh Hữu học, dùng đạo vô lậu là tám địa dưới, khi tu đoạn nhiễm cũng dần sinh đủ hai đặc ly hệ.

Chứng minh này phi lý. Vì sao? Vì Thánh kia nếu không có đặc do hữu lậu dứt, cũng không thành tựu phiền não của địa trên, như phân ra là Hữu đẳng, khi đặc chuyển căn và phàm phu, sinh lên địa trên mà không thành hoặc, nghĩa là như phân là nhiễm của địa Hữu đẳng. Về sau, khi dựa vào tĩnh lực, được chuyển căn, đặc vô lậu đoạn, đã xả tức khắc thì ly hệ của địa kia không có đặc hữu lậu, mà hoặc của địa kia cũng không thành tựu.

Lại, như phàm phu sinh lên định thứ hai v.v..., dù xả đặc đoạn phiền não của cõi Dục v.v..., mà không thành tựu phiền não cõi Dục v.v.. Vì hữu lậu cõi Dục v.v... do ly hệ đặc, thuộc Sơ định v.v..., chỉ vì chủ thể trị của định kia, nếu sinh địa trên, thì đặc này phải bỏ, vì sinh địa trên, phải bỏ thiện hữu lậu của địa dưới. Hai địa này dù không có đặc do dứt phiền não, nhưng vì thắng tiến, nên ngăn chặn hoặc được sinh, ly hệ kia lẽ ra cũng như thế, nên chứng phi lý. Do đó, chỉ có thể nói như thế này: Hai đạo ở trong đó, vì đối tượng tạo tác đồng, nên tùy theo một hiện khởi dần hai đạo được sinh, không thể nói vì thành đoạn.

Đã nói là nhiễm, do đạo không đồng, nay tiếp

sẽ nói do địa sai khác. Do đạo của địa nào, là nhiệm của địa nào? Tụng rằng:

*Đạo vô lậu Vị chí
Là được tất cả địa
Tám khác là tự, trên
Hữu lậu là kẻ dưới.*

Luận nói: Các đạo vô lậu đều căn cứ chung chín địa, là bốn Tĩnh lự, Vị chí, Trung gian và ba Vô sắc. Nếu Vị chí gồm nhiếp thì có thể là cõi Dục cho đến Hữu danh, tám địa còn lại, thâm nhiếp tùy theo đối tượng thích ứng với tám địa đó, đều có thể là nhiệm địa mình và địa trên, không thể là địa dưới. Khi chưa là địa dưới, thì đạo trên không có hiện ở trước. Các đạo hữu lậu, tất cả chỉ có thể là địa kẻ dưới, không phải tự địa v.v..., vì đối tượng tùy tăng của phiền não tự địa có thể lực yếu kém. Vì trước đã là, nên đối với địa phần gần, là nhiệm địa dưới, như đạo Vô gián đều thuộc phần gần, các đạo Giải thoát cũng là phần gần? Không nhất định thì thế nào? Tụng rằng:

*Phần gần là nhiệm dưới
Đầu ba, giải thoát sau
Căn bản hoặc phần gần
Địa trên chỉ căn bản.*

Luận nói: Phần gần đối tượng nương tựa của các đạo, có tám, đó là bốn tĩnh lự, mé dưới Vô sắc, đối tượng là có chín, đó là tám định cõi Dục, ba phần gần đầu, là nhiệm ba địa dưới. Khi đạo Giải

thoát thứ chín hiện ở trước, hoặc nhập căn bản, hoặc tức phần gần. năm phần gần trên đều là nhiễm địa dưới. Khi giải thoát thứ chín hiện ở trước, thì nhập căn bản, không phải tức phần gần vì căn bản v.v... phần gần bình đẳng xả căn. Căn bản phần gần của ba tĩnh lự dưới, vì thọ căn khác, nên có khi không thể nhập, chuyển nhập với thọ khác, vì ít gian nan, nên khi lìa nhiễm địa dưới, thì vì ưa thích địa trên. Nếu thọ không có khác, thì nhập căn bản. Các đạo xuất thế, Vô gián giải thoát, trước đã nói. Duyên mười sáu hành tướng của cảnh bốn đế. Về nghĩa, so sánh tự thành.

Đạo thế tục duyên gì? Tạo ra hành tướng gì?

Đời Vô gián, Giải thoát Thứ lớp duyên dưới, trên Tạo hành khổ, thô, chương Cùng tĩnh, diệu và ly.

Luận nói: Đạo Vô gián thế tục và giải thoát, như thứ tự có thể duyên địa dưới, địa trên, vì khổ thô chương và tĩnh diệu ly. Nghĩa là các đạo Vô gián duyên các pháp hữu lậu ở địa dưới kế địa của mình tạo ra khổ, thô v.v..., tùy theo một hành tướng trong ba hành tướng. Nếu các đạo Giải thoát duyên với các pháp hữu lậu ở địa trên kế địa của mình thì tạo ra tĩnh, diệu v.v... tùy theo một hành tướng trong ba hành tướng. Căn cứ chấp nhận có nói hai đạo, mỗi đạo có ba hành tướng, không phải các hữu tình đối với vị lìa nhiễm, mà vô gián, giải thoát đều đủ ba. Trong các địa dưới, do nhiều trạo cử, lực

tịch tĩnh yếu nên gọi là thô. Mặc dù siêng năng làm cho thể dụng trạo cử dần dần yếu kém đi, nhưng vẫn không thể dẫn sinh sự vui mỹ, diệu, nên gọi là khổ. Có rất nhiều thứ trở ngại tai hại có thể che lấp, làm cho không có khả năng nhận thấy phương hướng xuất ly, nên gọi là chướng.

Trong các địa trên, không có công dụng tạo tác, vì trạo cử yếu kém, nên gọi là tĩnh. Không cần sức khổ nhọc, vì trạo cử yếu kém nên dẫn sinh lạc thù thắng, gọi là diệu. Trong địa dưới, các tai hại hiện có được quyết định thấy, tâm không sinh ra ưa thích và có khả năng vượt qua tai hại đó, nên gọi là ly. Nên biết trong đây đã gồm biểu thị hành tướng Vô gián, Giải thoát, mỗi thứ đều có ba, trái ngược nhau mà sinh. Như thứ lớp đó, nghĩa là đạo Vô gián duyên địa dưới là thô, đạo Giải thoát duyên địa trên là tĩnh. Pháp còn lại trái nhau khởi, như thế nên biết. Nhưng khi lìa nhiễm khởi, thì không nhất định. Đạo Vô gián thể tục và giải thoát, vì khả năng lìa chín phẩm nhiễm địa dưới v.v... nên biết cũng có chín phẩm sai khác. Trong đây, phàm phu lìa nhiễm cõi Dục, ba hành như thô v.v... của chín đạo Vô gián, hễ bất cứ một hành nào hiện tiền, thì đều tu vị lai ba hành như như thô v.v..., Tám đạo Giải thoát với ba hành như tĩnh v.v..., hễ bất cứ một pháp nào hiện tiền đều tu vị lai : sáu hành như thô v.v... Đạo Giải thoát sau thì mọi sở tu của hiện tại và vị lai giống như trước. Tám đạo Giải

thoát khác với trước là lại tu Sơ tĩnh lự nơi vị lai thân nhiếp vô biên hành tướng. Như thế, cho đến lìa nhiễm Vô sở hữu xứ, mọi sở tu của đạo Giải thoát, Vô gián nên biết.

Nếu các bậc Thánh do đạo thế tục lìa nhiễm cõi Dục, ba hành như như thô v.v... của chín đạo Vô gián hiện tiền, thì đều tu mười chín hành ở vị lai, nghĩa là ba thứ như thô v.v... hữu lậu, mười sáu hành Thánh vô lậu. Tám đạo Giải thoát với ba hành tĩnh v.v... hễ bất cứ một pháp nào hiện tiền, đều tu hai mươi hai hành vị lai. Nghĩa là mười chín trước, thêm ba thứ như tĩnh v.v... còn sở tu của đạo Giải thoát sau ở hiện tại, vị lai giống như trước.

Tám đạo Giải thoát, khác với trước là lại tu Sơ tĩnh lự vị lai, gồm nhiếp vô biên hành tướng, chín đạo Vô gián lìa nhiễm Sơ định. Hễ một trong ba hành như thô v.v..., hiện tiền, thì đều tu mười chín hành ở vị lai, nghĩa là ba như thô v.v... và chỉ mười sáu hành Thánh vô lậu. Mười sáu hành này là thuộc địa dưới. Vì địa trên không có hành Thánh. Về sau, tu hành Thánh, so sánh với đây nên biết. Tám đạo Giải thoát với ba hành như tĩnh v.v..., hễ bất cứ một hành nào hiện tiền, thì đều tu ở vị lai hai mươi hai hành, nghĩa là mười chín trước thêm ba thứ như tĩnh v.v... Mọi sở tu của đạo Giải thoát sau ở hiện tại, vị lai giống như trước.

Tám đạo Giải thoát khác với trước là lại tu vị lai vô biên hành tướng thuộc tĩnh lự thứ hai. Như

thế, cho đến lìa nhiệm Vô sở hữu xứ ; mọi sở tu của đạo Giải thoát, Vô gián thì thuận theo biết.

Có sư khác nói: Phạm phu, bậc Thánh lìa dục trong đạo Giải thoát, Vô gián, cũng tu bất tịnh, niệm hơi thở, từ v.v... lìa những thứ khác, mọi sở tu của địa trên giống như trước. Vì thiện căn của Sơ tĩnh lự rộng nên tu hành như thế. Vì thiện căn của các định trên ít nên mọi sở tu giống như trước. Lại, trong cõi Dục có nhiều phiền não, muốn dứt phiền não cõi này phải tu nhiều đối trị, địa trên không như vậy, nên tu ít đối trị. Chín đạo Vô gián lìa nhiệm cõi Dục, đã tu ba hành như thô v.v..., chỉ duyên cõi Dục. Tám đạo Giải thoát đã tu ba hành như thô v.v... ở vị lai, duyên chung cõi Dục và Sơ tĩnh lự. Ba hành như tĩnh v.v... duyên Sơ tĩnh lự. Đạo Giải thoát sau, đã tu ba hành như thô v.v... vị lai, duyên chung ba cõi. Ba hành như tĩnh v.v... duyên Sơ tĩnh lự, cho đến Hữu đẳng, lìa nhiệm Sơ định. Chín đạo Vô gián, đã tu ba hành như thô v.v... vị lai duyên Sơ tĩnh lự. Tám đạo Giải thoát, đã tu ba hành như thô v.v... duyên Sơ định và định thứ hai. Ba hành như tĩnh v.v... duyên định thứ hai. Đạo Giải thoát sau đã tu ba hành như thô v.v... ở vị lai, duyên chung ba cõi. Ba hành như tĩnh v.v... duyên định thứ ba, cho đến Hữu đẳng lìa nhiệm của hai tĩnh lự, ba tĩnh lự, tùy theo đối tượng thích ứng của tĩnh lự kia, đều căn cứ ở thuyết trước nói. Lìa nhiệm của bốn định, chín đạo Vô gián đã tu ba

hành như thô v.v... duyên định thứ tư, tám đạo Giải thoát đã tu ba hành như thô v.v... ở vị lai, duyên định thứ tư và duyên Không xứ; nhưng không phải một niệm, vì khác giới hạn. Ba hành như tinh v.v... chỉ duyên Không xứ. Đạo Giải thoát sau, đã tu ba hành ở vị lai. Ba hành như thô v.v..., ba hành như tinh đều duyên Không xứ, cho đến Hữu đẳng. Là nhiễm Không xứ, chín đạo Vô gián đã tu ba hành như thô v.v... ở vị lai, chỉ duyên Không xứ, tám đạo Giải thoát đã tu ba hành như thô v.v... vị lai, duyên ba hành như tinh v.v... ở Không thức xứ, chỉ duyên Thức xứ. Đạo Giải thoát sau mà tu ba hành như thô v.v... vị lai, ba hành như tinh v.v... đều cùng duyên Thức xứ, cho đến Hữu đẳng là nhiễm Thức xứ, nhiễm Vô sở hữu xứ, tùy theo đối tượng thích nghi của mình, đều như thuyết trước đã nói.

Vì sao trong đạo Giải thoát sau cùng ba hành như thô v.v... ở vị lai tu, thuộc về tinh lự, thì duyên chung ba cõi, thuộc về Vô sắc, chỉ duyên trên địa mình?

Vì có trí duyên khắp trong các tinh lự, căn bản Vô sắc thì không duyên địa dưới, nên hai thứ sở tu, sở duyên có khác.

Trong đây, một loại Luận sư của phái Thí dụ, vì muốn biểu thị thành nghĩa phân biệt luận nên nói thế này: Không có phạm phu thật sự dứt trừ phiền não, vì có lỗi lui sụt. Nghĩa là nếu có khả năng thật

sự dứt trừ Tát-ca-da-kiến của Hữu đánh, thì tất nhiên, sẽ không có lỗi lui sụt. Trái lại, nếu đã có nghĩa lui sụt, thì chưa thật sự dứt trừ. Đã thừa nhận phạm phu đối với việc đoạn trừ các phiền não của tám địa dưới có khả năng thối lui thì không có phạm phu thật sự dứt trừ phiền não.

Thuyết của luận sư kia phi lý, vì đối với hoặc của Hữu Đánh có chế phục, và không chế phục đều có lỗi cả, nghĩa là các phạm phu đối với hoặc Hữu đánh, là thừa nhận có chế phục, hay không thừa nhận? Nếu thừa nhận phạm phu chế phục hoặc Hữu đánh, như chế phục các phiền não của địa dưới rồi, thì phạm phu đó đối với địa dưới, sẽ không thọ sinh.

Như thế, đã có thể chế phục hoặc Hữu đánh, thì thuận theo đối với Hữu đánh, cũng không thọ sinh, tức là phạm phu phải chứng viên tịch. Nếu chế phục Hữu đánh vẫn còn sinh Hữu đánh, không phải khuất phục địa dưới vẫn còn sinh địa dưới, thế thì không đúng, vì hoặc Hữu đánh đã dứt rồi, không lui sụt thì ở địa dưới cũng phải giống như vậy. Nếu thừa nhận phạm phu không chế phục hoặc Hữu đánh, vì đạo thể tục đối với Hữu đánh, không có khả năng, chỉ thừa nhận phạm phu kia có khả năng chế phục hoặc của địa dưới, cũng không đúng. Vì hoặc của địa Hữu đánh dứt rồi, không lui sụt, thì ở địa dưới cũng phải giống như vậy. Như thế, tìm tòi, gạn hỏi, cả hai đều có lỗi, nên không thể nói là

phàm phu kia thật sự không có dứt trừ phiền não. Tuy nhiên, các Luận sư kia đã nói: thấy có hoặc thân kiến v.v... thuộc Hữu đánh, đoạn rồi, không lui sụt, chứng biết tất cả các hoặc của các địa dưới cũng phải giống như các hoặc của Hữu đánh đã dứt rồi, không có lui sụt. Và đã nhận thấy phàm phu đối với hoặc của địa dưới dứt rồi, lui sụt trở lại, nên biết phàm phu đối với các hoặc của địa dưới, thật sự chưa thể dứt.

Cách giải thích này không đúng. Vì sự dứt khác nhau. Nghĩa là không phải chúng tôi thừa nhận các phàm phu đối với hoặc Hữu đánh, có nghĩa có thể dứt. Vì dứt Hữu đánh, đạo thể tục sinh, không có chỗ nương tựa. Và ở trong đó, đạo Giải thoát khởi, không có chỗ duyên. Còn hoặc của các địa dưới, phàm phu có thể dứt, mà phàm Thánh có khác, thì cũng nên thừa nhận có lui sụt, không lui sụt khác nhau. Làm sao nêu lên lý Thánh dứt không có lui sụt, so sánh với phàm phu dứt cũng khiến không có lui sụt? Lại, vì không thành, nghĩa là không phải chúng tôi thừa nhận hoặc của Hữu đánh được dứt rồi, không có lui sụt.

Việc này đã không thành, thì sao có thể lấy lý không có lui sụt của Thánh kia để so với địa dưới cho đồng?

Mặc dù Tát-ca-da-kiến thuộc Hữu đánh đã dứt rồi, không có lui sụt, mà Luận sư kia không thừa nhận địa trên kia có chế phục như hoặc địa dưới,

nên không thể dùng dứt hoặc không có lui sụt của Thánh nhân kia, để so sánh với hoặc của địa dưới dứt, không có lý lui sụt.

Không có chế phục, có chế phục phạm phu kia, bậc Thánh này đã khác, thì có lui sụt, không có lui sụt, cũng nên phải thừa nhận khác nhau. Lại, vì đạo khác, nghĩa là không phải đạo này dứt Tát-ca-da-kien của Hữu đảnh, tức do đạo này, các hạnh phạm phu dứt phiền não mà tám địa dưới đã có. Đạo đã có khác, nên thừa nhận hoặc dứt, có hai thứ khác nhau: Thoái, không thoái, vì đã thừa nhận hoặc dứt là quả đạo.

Nếu cho rằng nghĩa này nên sinh nghi, thì về lý cũng không thích ứng, vì nói rõ ràng nghĩa là về lý, nên tư duy: Đạo đối trị của Thánh, phạm đã có sai khác bèn có thể sinh nghi. Các loại phạm phu đã có lui mất, vì dứt hay không dứt, điều này không nên hoài nghi. Đức Thế Tôn ở chỗ nào cũng nói, trong các phạm phu có người dứt phiền não và lìa nhiễm, nghĩa là Khế kinh nói: Trong các phạm phu, có người dứt trừ năm cái, dứt vui, dứt khổ. Lại, Khế kinh nói: Ôt-đạt-la-ca, Át-ma-tử đều có công năng dứt trừ các dục.

Lại, Khế kinh nói: Xưa, có vị tiên ngoại đạo làm đạo sư ở đời, tên là Diệu Nhân, ông ta ở cõi Dục đã được lìa nhiễm.

Lại, thấy Khế kinh phân biệt nghiệp xứ nói: Có

vị tiên ngoại đạo là nhiễm cõi Dục. Do đó chúng biết vì đạo có khác, nên các loại phàm phu, đối với hoặc của tám địa, dù có thật sự dứt, nhưng vẫn có nghĩa lui sụt, không phải đạo khác, nên không thể dứt thật. Thế nên, ở đây không nên sinh nghi.

Nếu cho rằng trong đây chỉ không hiện khởi, gọi là dứt là nhiễm.

Như chỗ khác nói dứt là nhiễm.

Cách nói 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 đạo là nhiễm, như đối với vị chết, cũng nói nói dứt, không phải đang khi chết, thật sự có trị đoạn.

Lại, như có thuyết nói: Ở trong thôn ấp, có các đồng nam, hoặc các đồng nữ, đang nô đùa trên đồng cát, lấy cát làm nhà, xây thành quý báu, xinh đẹp, trong phút chốc lại được là nhiễm.

Ý thuyết kia nói: Rõ trong cảnh kia, tham không còn hiện hành, không phải thật sự dứt là. Thế nên trong đây chỉ không hiện khởi, gọi là dứt là nhiễm, làm chứng không thành. Vì điều này nhất định không như vậy, không có nhân quyết định.

Trong đây đã nói "dứt là nhiễm". Có nhân quyết định nào có thể làm chứng thành thật?!

Chỉ biểu thị phiền não tạm thời không hiện hành, không phải vì chỉ rõ thành dứt các hoặc mà

đắc.

Nếu cho rằng bậc Thánh dứt hoặc, thì không có lui sụt, phàm phu có lui sụt nên biết chưa dứt. Quan niệm này cũng không đúng, vì không thể thành. Không phải Thánh không lui sụt, nghĩa đó rất thành. Nên ở đây không có chứng nhân nhất định.

Lại, ở đây nói "dứt là nhiễm", nếu chỉ không hiện hành, thì sẽ có lỗi thái quá, vì ở chỗ khác có nói: Thánh đạo gọi dứt là nhiễm. Ông lẽ ra cũng chấp chỉ có không hiện hành, như chỗ khác nói.

Thế nên, lời chấp kia quyết định phi lý.

Làm sao biết được, nói dứt là nhiễm này, không phải chế phục triền hiện tại, là đắc dứt hoặc?

Ở đây như bậc Thánh, cũng vì sinh lên cõi trên, nghĩa là Thánh Hữu học, đắc dứt hoặc địa dưới, mới được sinh lên cõi trên. Bậc Thánh, Hữu học ấy, đồng thừa nhận loại phàm phu này, vì cũng được sinh lên trên, lẽ ra cũng thừa nhận đắc dứt hoặc của địa dưới.

Nếu cho rằng vì đạo khác, nên không đồng, đã chứng tỏ thành phàm phu đoạn, lui sụt. Có thoái, không có thoái, đủ chứng tỏ đạo khác nhau.

Sao phải dứt, phục, mới làm sáng tỏ đạo khác?

Vì đạo khác, nên khiến cho các phiền não phục, dứt sai khác, không phải vì đạo khác, nên dù đã dứt thật, nhưng thoái, không thoái khác nhau.

Thuyết nói như thế, lấy gì làm chứng?

Lại, lẽ ra tất cả tâm thiện, vô ký, mà người qua đời dù được, phiền não, trong thân chưa dứt, cũng được sinh lên cõi trên. Vì sao? Vì là triền hiện tại, nghĩa là ở vị trí này, tâm thiện, vô ký hiện ở trước, phiền não của địa mình, không hiện tiền, nên gọi là là. Vì không phải do đó, nên phiền não không hiện hành, do duyên khác, có chút sai khác. Lại, không phải pháp riêng vì có sai khác, nên có thể khiến trong đây cũng có sai khác. Bình đẳng dù không khởi, nhưng vì không có đối tượng dứt bỏ, nghĩa là không phải pháp riêng ở trong tuệ nối tiếp nhau có một ít cái dứt bỏ pháp khác không có sức này, có thể nói pháp kia vì có chỗ dứt trừ. Dù cùng không hiện hành nhưng thời gian có khác.

Nếu ý Luận sư kia cho rằng đặc trong địa này, người chế phục đối trị, thì sinh trong địa này, nên tâm thiện, vô ký của vị qua đời, hiện ở trước: tức sinh ở địa mình, không phải địa trên, vì ở vị qua đời, tâm thiện, vô ký không thuộc về địa trên chế phục đặc trị.

Giải thích này cũng không đúng, vì các chỗ nương địa trên, phục trị các phiền não của địa dưới. Vì do sức nghiệp của địa trên, nên sinh. Vì sức của đạo phục trị địa trên. Nếu do sức của nghiệp sinh lên địa trên thì chỉ chế phục phiền não của địa dưới, chắc chắn phải có chiêu cảm nghiệp của địa này, do sức nghiệp này, nên nhất định sinh địa này.

Nếu do sức đạo, sinh lên địa trên ấy, thì sẽ dựa

vào đạo của địa này, chế phục hoặc cỡi Dục khi qua đời chỉ nên sinh ở địa này, thì loại phàm phu qua đời cỡi Dục, lẽ ra không có, cho đến người sinh Hữu đánh, chỉ nên được thọ sơ tính lự sinh. Đạo này nhất định vì có thể chiêu cảm sinh địa này, nên chưa dứt đặc hoặc của địa dưới, quyết định không có công năng sinh lên địa trên, nên đạo mà Luận sư kia đã nói, là đã có khác, ấy là có thể sinh hoài nghi. Các hạng phàm phu đã có lui mất, vì dứt hay không dứt, mà đã ngờ vực như thế, thì nhất định không đúng.

Do đó, đã nói vì đạo khác, nên các loại phàm phu đối với hoặc của tám địa, dù có lý dứt thật mà có nghĩa lui sụt thành.

Lại có sư khác nói: Đạo thế tục quyết định không có công năng đối với dứt phiền não, nên Đức Thế Tôn nói: Phải đạt được tuệ Thánh, mới có thể dứt phiền não, chứ không phải các phàm phu.

Đã được tuệ Thánh, há dứt được hoặc? Lại, Khế kinh nói: Đây hơn kia. Nghĩa là hơn kia rồi, kia lại không sinh. Nếu kia lại sinh, thì đây không phải hơn kia: Các loại phàm phu dù dứt phiền não, nhưng các phiền não đôi khi lại sinh. Vì thế nên biết chắc chắn phiền não kia không thật sự dứt.

Lại, Khế kinh thuyết minh: Nếu thân kiến v.v... khi chưa dứt hẳn, thì tham v.v... chưa dứt. Phải là tham kia đã dứt rồi thì thân kiến này mới dứt.

Lại, Khế kinh nói: Ba pháp: Tát-ca-da-kiến, giới cấm thủ, nghi chưa dứt, thì không bao giờ có thể dứt tham, giận, si.

Các loại phàm phu đã chưa thể dứt Hữu thân kiến v.v... thế nên, biết chắc chắn chưa thật sự dứt phiền não tham v.v...

Điều này cũng không hẳn như thế, vì khen vượt hơn, nghĩa là Phật có mật thuyết tham, giận, si của Hữu đánh, nói dứt phiền não, phải được tuệ Thánh, vì tuệ các Thánh đối với dứt phiền não, rất trội hơn trong quán như lý. Thế gian cũng có căn cứ ở phần vượt hơn để nói: Phải là chân Quốc vương, mới có khả năng bảo hộ nước; phải là chân thiện sĩ mới không ngu dua nịnh, lừa dối.

Thế nên, kinh này chỉ căn cứ đạo đoạn phiền não một cách rốt ráo mật ý mà nói, không thể do đây, bèn có thể ngăn cấm công dụng dứt phiền não của các đạo thế tục. Do đó đã giải thích kinh: đây hơn kia. Nghĩa là căn cứ Thánh đạo đoạn hoặc không còn sót, vĩnh viễn không thối lui mà mật ý nói. Như thế gian nói: Ăn thức ăn này rồi, không bao giờ bị ới mưa, gọi là ăn thức ăn này. Đốt vật này rồi, rốt cùng, không tái sinh gọi là đốt vật này chứ không phải sau ới mưa và sau tái sinh là nghĩa không phải ăn, không phải đốt. Chỉ căn cứ ở rốt ráo, mà nói không có biến đổi(ới), sinh, ở đây lẽ ra cũng như thế. Nếu không như vậy, thì phiền não đã dứt, về sau, nếu sinh lại, khi đối với chánh dứt,

không gọi là "hơn." Mặc dù không phải hơn hẳn, nhưng vượt hơn tạm, chứ chẳng phải không có. Sao lại dẫn chứng này không có thật sự dứt?

Hữu thân kiến v.v... khi chưa dứt hẳn thì ba thứ tham, giận, si hẳn nhiên chưa dứt. Thuyết này đối với lý thuyết của tôi cũng không có trái. Đây là Phật căn cứ ở Hữu đánh mật ý thuyết, nghĩa là kiến hoặc của địa Hữu đánh, trước dứt, thời gian sau mới dứt hoặc do Tu đạo đoạn. Đây là căn cứ đoạn kiến hoặc vô dư (rốt ráo), thời gian sau mới dứt 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 thuyết. Vì liền ở đây, lại thốt lên lời nói này: Nếu đối với ba pháp chưa dứt, đã dứt sẽ không thể dứt hữu thân kiến v.v... Ba pháp đó là:

1. Tác ý phi lý.
2. Tập gần tà đạo.
3. Tâm tánh thấp kém.

Đây nói là ba. Thế nhưng chắc chắn không có trường hợp trước dứt ba pháp, về sau mới dứt hữu thân kiến v.v..., vì Kiến đạo trước kia không có đối trị thân kiến kia. Cho nên, chứng biết kinh này là do mật ý nói.

Đây là đối với việc chế phục trước, nói tiếng "đã dứt". Về sau, Kiến đạo hiện tiền thật đoạn thân kiến v.v... Luận giả Chánh lý nói thế này: Y cứ ở

đạo thể tục cũng có thể dứt hoặc, vì có giáo-lý chứng rõ ràng. Và lại, có giáo, nghĩa là Khế kinh nói: Nếu các ông có khả năng dứt hẳn một pháp, ta bảo đảm các ông sẽ được quả Bất hoàn.

Một pháp là gì? Nghĩa là hữu thân kiến. Ý kinh này nói: Trước hết, người lìa dục, nhập để hiện quán, đoạn hữu thân kiến. Khi hiện quán mãn, được quả Bất hoàn, không phải trước kia người chưa lìa tham cỗi Dục, khi hiện quán mãn, được quả Bất hoàn. Cho nên, đạo thể tục thật sự có công năng dứt hoặc. Nếu thuyết kia cho rằng dứt thân kiến rồi, về sau, dần dần sẽ được quả Bất hoàn thì chứng y nghĩa như thế là mật ý nói, chứ không phải khi dứt thân kiến, là được quả Bất hoàn.

Việc này cũng phi lý, vì nếu căn cứ vào thuyết này, thì kinh lẽ ra cũng nói được quả Ứng, nghĩa là dứt thân kiến, trong thời gian sau, cũng dần dần được quả A-la-hán. Tuy nhiên, trong Khế kinh không nói như thế, cho nên biết được chỉ căn cứ ở người trước hết lìa dục, nhập để hiện quán dứt hữu thân kiến. Khi hiện quán mãn, được quả Bất hoàn, mật nói như thế, cũng được thành chứng. Nhưng ở trong vị hiện quán Thánh để không có nghĩa không được quả mà lui ra.

Lại, người lìa dục kia không chấp nhận lại được quả khác, nên Đức Thế Tôn nói: Nếu các ông dứt thân kiến, thì ta bảo đảm các ông, chắc chắn sẽ được Bất hoàn", không phải Vô gián đắc, nên

không có lỗi về lý, lẽ ra như thế, vì trong kinh khác, Đức Thế Tôn cũng nói: Sau khi được định thứ tư, nhập hiện quán, được quả Bất hoàn. Nghĩa là Khế kinh nói: Hành giả kia do Thi la như thế viên mãn, có công năng lìa các pháp ác, bất thiện cõi Dục, nói rộng cho đến: khổ an trụ đủ tĩnh lự thứ tư. Hành giả do đẳng trì viên mãn như thế, đối với khổ Thánh đế, thấy biết như thật, nói rộng cho đến được quả Bất hoàn.

Nếu cho rằng, há không là tức kinh này nói: hành giả kia do thấy biết bốn đế như thật, ấy là khả năng dứt hẳn năm kết phần dưới?

Nếu hành giả kia trước lìa nhiễm cõi Dục, đã có thể thật sự dứt kết tham v.v... cõi Dục, thì không nên nói là trước đó đã lìa dục, nay Thánh đạo khởi, mới dứt trừ kết kia, không phải trước đã dứt, có nghĩa dứt lại. Cho nên, giáo đã dẫn làm chứng không thành.

Giải thích này cũng không đúng. Vì ý kinh này chỉ rõ bấy giờ chỉ được quả Bất hoàn, nghĩa là các người dần dần được Bất hoàn, thì lúc ấy nhất định đã dứt năm kết không còn. Vì khiến cho biết rõ người lìa dục trước nhập Đế hiện quán, chỉ được Bất hoàn, nên nói: bấy giờ, dứt năm kết phần dưới. Câu này ý nói liền có thể dứt hết, không phải nói thời nay có thể dứt chung năm. Về lý, tất nhiên như thế. Do năng lực Kiến đạo, không thể không đoạn các kết tham, sân v.v... còn sót, mà phải đoạn hết

không còn mới chứng Bất hoàn.

Do đó, biết nhất định người trước tiên là dục, đã có công năng dứt thật hai kết phần dưới, vì chứng tỏ người kiến đế kia, chỉ chứng Bất hoàn, cho nên nói người Bất hoàn kia thời nay, dứt năm kết phần dưới. Hoặc ý này biểu thị, người kia hiện nay đoạn các kết đã tái sinh, đồng thời mật ý nói rằng: nếu không nhập hiện quán Thánh đế, thì loại phàm phu kia dù dứt tham, giận nhưng thời gian sau, chắc chắn sẽ phải lui sụt trở lại. Hoặc phàm phu này dối với xa, giả nói tiếng gần, như nói: Đại vương! Nay từ đâu đến v.v...? Nghĩa là mặc dù trước kia đã dứt trừ hai kết tham, giận, mà để cho giống với cách nói của thế tục là: "nay liền đoạn." Ví như đại vương đã rời chỗ kia đến đây từ lâu nhưng giả nói "nay từ đâu đến v.v..."

Hoặc ba kết khi người kia nhập hiện quán, đã có ly hệ đắc, vô lậu đắc, thì hai kết tham, giận được vĩnh viễn không sinh, nên nói: "Lúc ấy dứt năm", không có sai.

Nếu cho rằng dù nói sau khi được định thứ tư, nhập hiện quán, được quả Bất hoàn, nhưng không nhất định nói đoạn, chế phục hoặc của địa dưới. Sao nhất định biết hoặc của địa dưới đều đã thật sự được đoạn, không phải chỉ khuất phục triền hiện tại?

Việc này không nên hoài nghi, kinh này nói:

"được Bất hoàn", nên không thể nói: về sau, dần dần mới được. Vì trước kia đã phá. Lại, trước đã nói: Phạm phu là dục cũng như bậc Thánh sinh lên địa trên; nghĩa là chỉ có công năng chế phục phiền não của địa dưới, là sinh địa trên, thì điều ấy không thể thành, chỉ khi nào có khả năng thật sự đoạn phiền não của địa dưới, là sinh địa trên, thì điều này mới thành tựu. Vì thế ở đây không nên do dự.

Như thế, gọi là có giáo chứng. Nên biết, đạo thể tục cũng có thể dứt hoặc.

Nói có lý: nghĩa là lực phiền não có khả năng ràng buộc tự thân khiến cho giới, địa khác nhau. Nếu hoặc cõi Dục chưa được dứt thật, mà có khả năng sinh lên cõi Sắc, Vô sắc, thì các phiền não không có công năng ràng buộc giới, địa sinh, khiến cho có sai khác.

Nếu cho rằng chưa phục trị phiền não của địa dưới, thì không sinh địa trên là công năng kia thì điều này cũng không như vậy, vì mặc dù khuất phục phiền não hiện có của địa này, nhưng cũng sinh địa này, nghĩa là có công năng chế phục phiền não Hữu đảnh, nhưng lại được sinh địa Hữu đảnh.

Tuy nhiên, dựa vào địa mình, khởi đạo thể tục, cũng có thể chế phục phiền não của địa mình, như quán bất tịnh, quán sô tức v.v... cũng chế phục phiền não hiện hành của địa mình, dứt được phiền não?

Phải ở trong các phiên não của địa này, được đạo Giải thoát, chế phục phiên não, sao cho chúng tạm thời, không hiện hành. Oai nghi, công xảo cũng có năng lực này, hướng chỉ tâm thiện khởi mà không có công năng. Như trụ trong giai đoạn này, có công năng chế phục tất cả phiên não của tám địa, khiến chúng không hiện hành thì vì sao riêng một mình ở Hữu đẳng, không thể chế phục? Nhất định nên thừa nhận nghĩa lý như thế, vì nếu không, thì các hữu đã lìa nhiễm vô sở hữu, tâm trông mong không khởi nhập Đế hiện quán.

Người chứng Vô học, làm sao không chế phục phiên não của Hữu đẳng bèn khởi dứt phiên não kia, mà Thánh đạo hiện tiền. Cho nên, trụ trong giai đoạn này nhất định đối với Hữu đẳng, có trí phương tiện thiện xảo chế phục phiên não. Đã không thể nói không được đoạn các phiên não Hữu đẳng mà chỉ do chế phục phiên não hiện hành kia là không sinh phiên não kia thì tám địa dưới, so sánh lẽ ra cũng như thế. Do đó, biết chắc chắn các đạo thế tục, cũng dứt phiên não, lý đó được thành.

Lại, lẽ ra Dự lưu được sinh cõi Vô sắc, nếu chế phục phiên não của địa dưới, thì sẽ được sinh lên địa trên. Có các phàm phu, trước chế phục hai cõi, sau khi nhập Kiến đạo, hiện quán mãn, lẽ ra được Dự lưu, chứ không phải quả Bất hoàn. Tu hoặc của ba cõi vì thừa nhận rằng buộc đủ, vì Kiến đạo không phải đối trị dứt của Tu hoặc kia.

Người Dự lưu kia trụ quả vị, nếu hễ qua đời, thì quyết định nên thừa nhận sinh cõi Sắc, vì hoặc của hai cõi dưới trước đó đã chế phục.

Nếu sinh cõi Vô sắc kia là đã dứt hoặc cõi Dục v.v..., thành A-la-hán, ấy là trái với Khế kinh, như Khế kinh nói: Có năm bậc Thánh ở việc này thông đạt chỗ này rốt ráo, không phải bậc Thánh kia có nhân quyết định, phải trở lại cõi này, mới chứng viên tịch. Nếu cho rằng đã nói vì tối đa bảy lần trở lại hữu, nên nhất định từ Vô sắc kia trở lại sinh cõi này, về lý cũng không đúng. Lời nói này chỉ căn cứ người, trời cõi Dục, vì mật ý nói.

Làm sao biết được bảy lần trở lại lại nói theo cõi Dục?

Chỉ y cứ vào hoặc dứt do Tu đạo đoạn cõi Dục để lập ra sự sai khác của danh từ Gia gia v.v..., nghĩa là vì dứt năm thứ kết phần dưới, nên gọi quả Bất hoàn. Tham, giận dữ cõi Dục ở trong phân dưới và si vì mỏng, nên gọi là quả Nhất lai. Hường quả Bất hoàn, gọi là Nhất gián, hướng quả Nhất lai, gọi là Gia gia.

Cách giải thích trên đây, chỉ y cứ Tu hoặc cõi Dục dứt, lập ra danh sai khác, nên biết dựa vào Tu hoặc cõi Dục, đều ở vị chưa dứt, lập bảy lần trở lại hữu.

Nếu căn cứ ở chưa vượt qua phiền não của địa này để lập bảy lần sinh trở lại, thì biết chỉ ở địa đã

chưa vượt qua, thọ bảy lần trở lại hữu, nên bảy lần trở lại hữu không phải cõi Sắc, cõi Vô sắc. Lại, trước đã lìa tham của hai cõi, người ấy không nên kiến đặt tên bảy lần trở lại hữu, vì người ấy chỉ vì thuộc về căn tánh nhậy bén, cùng cực bảy lần sinh trở lại là thuộc về căn tánh chậm lụt.

Lại, thuyết đã nói kia trái với tông chỉ của mình, không phải tông chỉ kia, kinh thừa nhận bảy lần trở lại hữu. Hoặc chấp nhận hữu, thọ nhận nghĩa sinh thứ tám. Chỗ sinh cõi Sắc, Vô sắc rất nhiều, ở những nơi đó, không có chấp nhận cùng cực chỉ bảy hữu.

Lại, xứ trời kia đầy đủ sinh lần thứ bảy, chắc chắn không chấp nhận sinh trở lại việc này. Vì thế sự trở lại trái với kinh, nên Khế kinh nói: Có năm bậc Thánh thông đạt ở việc này, rốt ráo ở việc này.

Lại, bảy lần sinh trở lại, không phải thọ nhất định, vì là tiếng cùng cực chỉ nói lên số tối đa. Dự lưu đi qua xứ kia để thọ sinh lần thứ hai, ấy là nhập Niết-bàn, cũng thông đạt ở đây, rốt ráo ở xứ kia, nhất định trái với kinh ở trước.

Vì thế, không chỉ chế phục tất cả phiền não của địa dưới, ấy là được sinh lên địa trên.

Các phàm phu đã có lý sinh lên cõi trên, biết đạo thế tục cũng có công năng dứt hoặc.

Có người chấp thế này: Các hữu trước lìa tham cõi Dục, sau nhập đạo kiến đế, khi hiện quán, được

quả Dự lưu. Sự tham giận cõi Dục dù không hiện hành, nhưng vẫn có đặc kia vì thường theo đuổi ràng buộc, nên tức tham giận kia lại cho là lúc hiện quán đạo, dù nhất định quả Dự lưu, nhưng vì khi chứng rất vội gáp.

Trong các Khế kinh nói rằng: Người trước hết lìa dục, vì ở hiện quán đạo, chứng quả Dự lưu.

Lại, nói như vậy: Để hiện quán đều được quả Bất hoàn. Đây là đối với Vô gián, lập dùng tiếng đều có, như Khế kinh nói: Các loài hữu tình sinh lên cõi trời Vô tướng, tướng sau khởi đều có, ấy là từ Vô Tướng kia mất: Lại nói thế này: Vị hiện quán đạo, vì được đạo cao hơn, nên lìa tham cõi Dục, tức lúc được quả Bất hoàn.

Như thế, tất cả trước, sau trái nhau, như trẻ thơ ấu vì tự ở nhà nói, nghĩa là nếu luận sư kia nói: Người trước hết lìa dục, khi hiện quán đạo, được quả Dự lưu. Sự tham giận dữ cõi Dục dù không hiện hành, nhưng vì có tham, giận kia được thường theo đuổi ràng buộc, thì không nên nói là vị hiện quán đạo, vì được đạo cao hơn, nên người lìa tham cõi Dục, tức lúc ấy được quả Bất hoàn, vì không thể khi hiện quán đạo, được cả hai quả: Dự lưu, và Bất hoàn.

Nếu môn sau, là nên bỏ môn trước, nếu môn trước là nên bỏ môn sau, trước, sau trái nhau, không phải đều cùng có. Thế nên, nếu ý Luận sư

kia cho rằng: Như khi đạo của địa trên, hiện ở trước, chắc chắn Tu đạo thuộc địa dưới, vì khi đạo thù thắng hiện ở trước, vì công năng tu kém, nên đạo này cũng nên ở vị hiện quán đạo như thế, được đạo cao hơn, nên vì lìa tham cỗi Dục, lúc ấy được quả Bất hoàn.

Giải thích này không đúng. Vì sao? Vì tông của Luận sư kia không lập hữu vị lai, nên chấp ngoài pháp, không có đặc riêng. Đạo không hiện hành, có thể lìa tham dục và kết giận dữ, vì về lý không thành, vì Kiến đạo không có khả năng dứt, vì Tu đạo đoạn. Cả hai đạo đều không chấp nhận cùng hiện tiền.

Lại, Luận sư kia nói vị hiện quán đạo, được đạo vượt hơn, thể nó là gì? Không phải vào lúc ấy, có đạo vượt hơn khác, mà có thể chỉ rõ, là chỗ chứng đắc này?

Đã không có khả năng nói về tướng đạo đã đắc, sao lại nói đạo này có công năng lìa tham dục, mà nói là vào lúc ấy, được quả Bất hoàn? Vì thế, nên thuyết của Luận sư kia chỉ theo ý mình. Lại, không nên cho rằng khi hiện quán đạo, dù nhất định được quả Dự lưu, nhưng vì khi chứng quả gấp vội trong các khế kinh không nói lên lời này: Người trước hết lìa dục, vì hiện quán đạo chứng quả Dự lưu. Cũng không nên nói Để hiện quán đều được Bất hoàn. Bất hoàn này đối với Vô gián lập, dùng tiếng đều cùng có. Vì sao? Vì thiếu Nhất lai, nên sau quả

Dự lưu, thì trước chứng đắc quả Nhất lai, không phải Dự lưu Vô gián, tức chứng quả Bất hoàn. Khế kinh lẽ ra nói: Người trước là dục, vì hiện quán đạo, chứng quả Dự lưu, Để hiện quán, đều được quả Nhất lai, từ Vô gián này mới được quả Bất hoàn, mà không nói như thế, nên không đúng.

Cho nên Luận giả kia đối với nghĩa chánh pháp, quay mặt mà trụ, thuật kinh theo ý mình, không thể với chánh pháp kia, khảo sát lường xét chánh lý.

Bàn luận bên ngoài đã rõ, nay nên nói về nghĩa gốc. Gốc là nói về các vị thiện căn sinh nhau. Trước đã nói Kim cương dự định vô gián, tất nhiên có Tận trí nối tiếp nhau sinh. Tận trí vô gián có trí nào khởi? Tụng rằng:

*Bất động sau Tận trí
Sẽ khởi Vô sinh trí
Tận khác, hoặc chánh kiến.
Quả Ứng này đều có.*

Luận nói: Trước tiên nói về các A-la-hán Bất động pháp, thì Tận trí không gián đoạn sẽ khởi sinh Vô sanh trí. Tận trí là căn bản của Vô sanh trí vốn tìm cầu. Cho nên, Vô sanh trí hẳn nhiên cùng thời với Tận trí mà được. Nếu không có, ấy là có chướng nhập Niết-bàn. Khi các A-la-hán cùng được trí, tức cũng là chí mong cầu được Vô sinh trí. Nhưng về lý, Tận trí của bậc Thánh kia, phải khởi trước, vì trong khi tu nhân đã mong cầu trước. Từ Bất động pháp trở về trước đến sau định kim

cương thì được Vô sanh trí mà chưa hiện tiền. Tận trí vô gián mới được hiện khởi. Trừ Bất động ở trước, còn các A-la-hán khác, Tận trí vô gián có Tận trí sinh. Hoặc tức dẫn sinh chánh kiến Vô học, chẳng phải Vô sanh trí về sau chấp nhận lui sụt. Nghĩa là nếu trước kia là tánh Thời giải thoát, thì cho dù ở nhân cùng cầu hai thứ mà đến quả cùng cực vẫn chấp nhận có lui sụt. Cho nên Kim cương dụ định trong vị chánh diệt, không được Vô sanh, chỉ được Tận trí. Do đó, sau Tận trí, Tận trí hiện tiền, hoặc tức dẫn sinh chánh kiến Vô học. Bất động pháp trước, sau Vô sanh trí, có Vô sanh trí khởi. Hoặc chánh kiến Vô học, kiến Vô học này, tất cả lẽ ra có cái chung Ứng quả, giống như Tận trí, nên trong vị chánh diệt của định kim cương, tất cả đều được chánh kiến Vô học. Nhưng chánh kiến này không phải đối tượng mong cầu chính, nên Vô gián của hai trí: tận, và vô sinh hoặc có thì khởi, hoặc chưa hiện tiền. Ở trong vị này, nghĩa tổng lược là: nếu trước Bất động, đầu tiên khởi Tận trí thì chỉ một sát-na. Kế là, Vô sanh trí cũng một sát-na hoặc có nối tiếp nhau. Nếu Thời giải thoát, đầu tiên khởi Tận trí, hoặc một sát-na, hoặc có nối tiếp nhau, hai thời gian này sanh khởi chánh kiến Vô học, đều không có quyết định sát-na nối tiếp nhau như trước đã nói: vì không phải đối tượng mong cầu chính của A-la-hán kia.

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 67

Phẩm 6: NÓI VỀ HIỀN THÁNH (PHẦN 11)

Như nói về Sa-môn và quả Sa-môn. Thế nào là tánh Sa-môn? Thế của quả này là gì? quả vị sai khác gồm có bao nhiêu thứ? Tụng rằng:

Tánh Sa-môn tịnh đạo

Quả hữu vi vô vi

Đây có tám mươi chín

Đạo giải thoát và diệt.

Luận nói: Nói Sa-môn: là người có khả năng dứt hẳn các cõi, các đường quỷ mị sinh tử. Hoặc có thể siêng năng, cố gắng dứt các lỗi lầm, khiến cho vắng lặng hẳn nên gọi là Sa-môn. Như đức Bạc-già-phạm tự giải thích: Vì có thể siêng năng, khổ nhọc, dứt trừ các thứ xấu ác, lỗi lầm tạp nhiễm của pháp bất thiện, nói rộng cho đến... gọi là Sa-môn.

Sa-môn, vốn gọi là tánh Sa-môn, tức là pháp mà Sa-môn đã huân tu. Huân là nghĩa xông ướp mùi thơm trừ bỏ các hoặc hôi hám phát sinh, tức

dùng Thánh đạo vô lậu làm thể, không phải đạo thể tục. Vì công năng lặn dứt các lỗi lầm rốt ráo không còn sót. Do ý nghĩa này, mà phàm phu dù có thể dứt trừ nhiễm nơi Vô sở hữu xứ, nhưng không phải là Sa-môn chân thật. Do các lỗi lầm còn sót, nên chỉ lặn dứt tạm thời, chứ chẳng phải rốt ráo.

Đạo vô lậu đã là tánh Sa-môn, vì chung lấy hữu vi, vô vi làm quả, nên thể của quả Sa-môn có cả hữu vi, vô vi. Về quả Sa-môn này, Đức Phật nói gồm có bốn loại: đầu tiên là Dự lưu, sau cùng là A-la-hán. Phẩm Đạo Loại trí, là thể của quả Dự lưu hữu vi. Pháp Kiến đạo đoạn, chính là thể của quả Dự lưu vô vi. Phẩm Đạo Loại trí, hoặc Phẩm đạo Giải thoát vô lậu là phẩm thứ sáu cõi Dục, chính là thể của quả Nhất lai hữu vi. Pháp thuộc Kiến đạo đoạn, và đoạn sáu phẩm trước trong Tu đạo đoạn lệ thuộc cõi Dục, chính là thể của quả Nhất lai vô vi.

Phẩm Đạo Loại trí, hoặc phẩm đạo Giải thoát vô lậu thứ chín là cõi Dục, đây là thể của quả Bất hoàn hữu vi. Pháp thuộc Kiến đạo đoạn, và Tu đạo đoạn cõi Dục, chính là thể của quả Bất hoàn vô vi.

Phẩm Tận trí, Vô sinh trí, chánh kiến Vô học, đây là thể của quả A-la-hán hữu vi. Pháp thuộc Kiến, Tu đạo đoạn trong ba cõi, là thể của quả A-la-hán vô vi.

Tuy nhiên, trong Khế kinh, đức Bạc-già-phạm chỉ nói thể của quả Sa-môn vô vi, như nói: Thế nào gọi là quả Dự lưu? Nghĩa là dứt ba kết v.v.... cho đến thế nào là quả A-la-hán? Nghĩa là đã dứt hẳn tham, sân, si v.v...

Há không là quả Bất hoàn, đã thừa nhận dứt hẳn giận hay sao?

Vì đây cũng không trái, với giải thích nghĩa riêng. Ý trong đây nói: Trừ sạch tất cả phiền não cấu, gọi là dứt vĩnh viễn, không còn. Còn sót phiền não cấu nghĩa là một ít. Không còn đoạn, được gọi là dứt hẳn. Nhưng ở chỗ khác, nói là biết khắp (biết tri). "Dứt hẳn tham là sao? cho đến nói rộng"?

Ý trong đây nói: Nếu tất cả chủng và tất cả dứt, tức gọi là dứt hẳn. Tất cả chủng, là dứt tự tánh và dứt năng duyên, tức gọi dứt hẳn. Chỉ kiến Khổ đoạn các pháp, ở vị đoạn này pháp mà kiến khổ đoạn là đã đoạn tự tánh chưa đoạn năng duyên. Pháp mà kiến Tập đoạn là đã đoạn năng duyên, chưa đoạn tự tánh. Cho nên không phải dứt hẳn, chưa được gọi biết khắp.

Nói tất cả, nghĩa là kiến Diệt đoạn v.v..., trong mười một hoặc hễ dứt hẳn một bộ nào. Do đó đủ thấy có chín biết khắp và chứng tỏ phạm phu đoạn không thể là biết khắp.

Phái Thí dụ nói: Thể của quả Sa-môn chỉ là vô

vi, do giáo lý. Giáo như trước đã nói. Nay sẽ nói về lý.

Do các hữu vi là pháp có thể hủy hoại, nên không đáng bảo đảm tin cậy là thể của quả Sa-môn. Vì đáng đảm bảo, tin cậy nên chỉ có vô vi.

Vả lại, giáo thì không như vậy, vì so sánh với cách giải thích trước, nghĩa là chỗ nào ở trước cũng đã có giải thích này chứ không phải phải Thí dụ kia đã dẫn kinh có ý khác, có khả năng chứng thành nghĩa lý tốt hơn. Mặc dù Khế kinh nói thể của quả Dự lưu, là dứt ba kết, mà không nói "chỉ". Giống như hiện pháp lạc trụ trong bốn tu định. Định thì kinh nói đó là Sơ tĩnh lự, nhưng thật ra, định này theo lý mà nói cũng chung cả các tĩnh lự khác. Cho nên không nói "chỉ" nhằm có ý riêng. Kinh này cũng vậy, không nên cố chấp.

Nếu cho rằng có kinh khác nói: Hiện pháp lạc trụ chung cả bốn tĩnh lự thì điều này không đúng, về lý cũng không đúng, vì đồng với kinh kia, nghĩa là kinh khác nói sáu pháp dứt hẳn, gọi là Dự lưu, đâu chỉ là ba kết?

Lại, người Dự lưu, về lý, thật sự lẽ ra cũng có biên chấp kiến và tham v.v...Dứt những thứ này không phải quả Dự lưu mà không có nhân chứng riêng. Do đó, thuyết kia nói, không khiến sinh vui mừng. Cho nên không phải do đó dẫn Khế kinh chứng minh chỉ có vô vi là quả Sa- môn, vì về lý

cũng phi lý. Vì nếu không có trí điên đảo thì đối với pháp vô vi rất đáng đảm bảo tin cậy, nghĩa là người quán hạnh, trí như thật sinh, có thể tự biết rõ: Sự sinh của ta đã hết v.v... Dù là pháp có thể hủy hoại, nhưng rất có thể đảm bảo, đáng tin cậy, vì khả năng biểu thị nghĩa không điên đảo.

Do đó, mà biết nhất định bốn quả Sa-môn, thể của chúng gồm nhiếp hữu vi, và vô vi.

Lại có chí giáo chứng minh quả Sa-môn cũng có cả hữu vi, như Khế kinh nói: Căn đến bờ bên kia là duyên sáng tỏ quả đến bờ kia, quả đến bờ bên kia là duyên sáng tỏ. Bồ-đặc-già-la cũng đến bờ kia, chỉ căn cứ pháp hữu vi, lập Bồ-đặc-già-la. Bồ-đặc-già-la do quả sáng tỏ, nên biết được thể của quả cũng có cả hữu vi. Nhưng tông Thí dụ, về lý rất không đáng nương tựa. Vô vi lập Bồ-đặc-già-la, vì phái Thí dụ kia chấp vô vi không có tự thể. Không nên pháp chẳng có tự thể làm nhân giả lập nghĩa là phái Thí dụ kia chấp vô vi chỉ không chuyển làm tướng, nên không thể nương tựa để lập Bồ-đặc-già-la.

Nếu cho chỉ dựa vào đặc kia để kiến lập, vì đặc là đạo, nên là hữu

vi. Do đó, nên biết căn cứ ở đạo hướng- quả, để lập ra tám hạng Bồ-đặc-già-la. Bồ-đặc-già-la dựa vào đạo mà lập, thể của đạo có cả hướng và quả, Há quả chỉ vô vi?

Lại, lập ra nổi khổ nhọc để cầu đắc, gọi là quả. Đạo thuộc về quả vị, đã là đối tượng mong cầu, sao có thể nói đạo kia chẳng phải quả? Làm sao biết được đạo cũng là đối tượng mong cầu?

Vì trong Khế kinh có Già tha nói:

Người trí ở tĩnh thất Mạnh mẽ tư duy để

Cầu tám Giải, Tam minh Vì chứng mạn, trạo
hết.

Lại, Khế kinh nói: Tâm vô tướng quyết định lấy Giải làm quả. Thể của Giải tức là Tận-Vô sanh trí. Đã là Sa-môn, thì chứng tỏ thành A-tỳ-đạt-ma nói về thể của quả Sa-môn có cả hữu vi và vô vi. Lý, giáo rõ ràng, không thể khuynh động. Nhưng kinh chỉ nói quả là vô vi, vì vô vi này chỉ là quả, nghĩa là các Trạch diệt chỉ là quả Sa-môn. Vì đạo chung cho Sa-môn, nên lược qua không nói. Hoặc vì pháp vô vi là quả, không phải có quả. Vì đạo có cả hai thứ, nên lược không nói. Hoặc pháp vô vi là lỗi hữu vi. Vì khiến ưa thích, cho nên nói riêng. Hoặc ở đây chỉ nói về quả vô vi.

Kinh là nói còn có ý khác, không nên chấp chặt, nghĩa là kinh này chỉ nói dứt v.v... ba kết, không nói khắp đoạn phiền não khác. Như Khế kinh nói: Tâm hồi chuyển nhanh chóng, tinh tiến, có khả năng chứng Bồ-đề vô thượng, vượt qua tướng đoàn thực, vượt qua các tướng sắc, không có tướng hữu đối, không phải đối với pháp khác thì không như

vậy. Nên biết kinh này cũng giống như thế. Như do ý riêng, chỉ nói vô vi làm quả Sa-môn, cũng do ý riêng nói quả Sa-môn chỉ có bốn hạng. Nếu bỏ đi ý riêng, biện luận trực tiếp pháp tướng, tức quả Sa-môn có tám mươi chín, đều là đạo giải thoát, trạch diệt làm tánh, nghĩa là vì dứt hẳn phiền não ba cõi. Có tám mươi chín đạo Vô gián khởi. Số ấy có tám thuộc về Kiến đạo, Pháp- Loại Trí Nhân mỗi thứ có bốn, có tám mươi một thuộc về Tu đạo. Vì chín địa, mỗi địa có chín đạo Vô gián. Tám mươi chín đạo này chỉ có tánh Sa-môn. Tánh Sa-môn không gián đoạn đã sinh tám mươi chín đạo Giải thoát cũng là quả Sa-môn hữu vi, là quả Sĩ dụng, Đẳng lưu của tánh Sa môn. Tức các trạch diệt đoạn trừ tám mươi chín nhóm phiền não chỉ là quả Sa-môn vô vi là quả Sĩ dụng ly hệ của tánh Sa-môn. Vì khả năng đoạn trừ các phiền não chướng ngại đăc, nên lẽ nào không là tánh Sa-môn ? Cũng gồm nhiếp đạo Giải thoát, các đạo Vô gián ; cũng là quả sĩ dụng, đẳng lưu của tánh Sa môn thì lẽ ra đạo Vô gián cũng là thuộc về quả Sa-môn hữu vi ?

Không phải như vậy. Hơn nữa, không phải các đạo Vô gián tất cả đều là quả của đạo Giải thoát, dù có phải, nhưng chỉ có thể nói: nhờ sức của đạo Vô gián mà đạo Giải thoát dấy khởi, sức của đạo Vô gián có thể đoạn cái chướng ngại sự khởi đạo Giải thoát. Đạo này vô gián ắt giải thoát sinh, chứ không phải lực của đạo Giải thoát đã dẫn sinh đạo

Vô gián. Đạo Giải thoát này không có khả năng dứt khởi chương kia, mà cũng không phải đạo Vô gián thì đạo Giải thoát nhất định sinh. Nghĩa là mặc dù cũng có Vô gián mà sinh nhưng không đều như thế và không phải sức này. Nghĩa là có khi nhờ sức của gia hạnh khác, đã dẫn khởi. Hoặc vì có rốt ráo, không còn sinh nữa, nên không có lỗi giống nhau.

Vì sao Khế kinh nói: Quả Sa-môn không phải tám mươi chín, chỉ nói bốn phải chăng ?

Há không là đã nói kinh có ý riêng. Có ý riêng gì?

Vả lại, có lời giải thích: Chỉ có trong bốn vị các người quán hành mới có rõ ràng, vui mừng, tuệ giác sinh. Nghĩa là chỉ bốn vị rất đáng tin cậy, không phải khác. Nếu có lười mất thì chưa chết, được trở lại.

Có sư khác lại nói: Chỉ bốn vị này, như thứ lớp, có khả năng vượt qua đường ác, người quán hành kia nhân cõi người, trời sinh, đã chỉ rõ, chỉ thể lực tham v.v... của phẩm thượng, trung, đọa vào đường ác, không phải phẩm hạ.

Hoặc hữu vốn có hai, nghĩa là Hữu đánh, cõi Dục. Một là vượt qua Hữu Đánh, hai là vượt qua cõi Dục, nên chỉ lập bốn 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. Vì ác khó vượt qua, nên chỉ lập bốn.

Có sư khác nói: Không phải đấng Bạc-già-phạm không hiện chứng biết tám mươi chín, nhưng chỉ nói bốn quả Sa-môn. Tụng rằng:

*Năm nhân lập bốn quả
Xả Thắng đạo từng được
Đoạn Tập được tám trí
Tu nhanh mười sáu hành.*

Luận nói: Nếu xét ở vị đạo đoạn thì gồm đủ năm nhân. Trong kinh, Phật kiến lập đoạn và đặc là cùng thời sinh. Sinh đạo Giải thoát tịnh làm quả Sa-môn. Nói năm nhân:

1. Xả đạo từng được, nghĩa là xả đạo hướng trước lúc đắc quả.
2. Đặc Thắng đạo, nghĩa là đắc quả thâm gồm đạo thù thắng.
3. Tổng tập đoạn: Nghĩa là một khi đắc quả thì sẽ được đoạn trừ toàn bộ sở đắc từ trước đến nay.
4. Được tám trí: Nghĩa là trong một lúc, được tám trí: bốn Pháp trí, bốn Loại trí.
5. Có khả năng tu tức khắc mười sáu hành tướng như vô thường

v.v...

Trụ bốn quả vị đều đủ năm nhân, vì vị khác không như vậy, nên chỉ nói bốn.

Nếu chỉ đạo tịnh là tánh Sa-môn, thì năng lực

của đạo hữu lậu đã được hai quả, vì sao cũng thuộc về quả Sa-môn. Tụng rằng:

*Đạo, thể gian đặc dứt
Vì sở đắc Thánh tạp
Đắc vô lậu gìn giữ
Cũng gọi quả Sa-môn.*

Luận nói: Vả lại, đạo vô lậu đã đắc trạch diệt thuộc về quả Sa-môn, lý đó cực thành. Khi được hai quả, các đạo thể tục đã được thể trạch diệt, số ấy rất ít, với nhiều Thánh đạo đã được trạch diệt. Vì chung một đắc, đắc thành chung một quả, nên ở đây lấy ít theo nhiều, đều 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 quả đoạn mà dùng cả Kiến đạo đã đắc trạch diệt ở trong đó xen lẫn nhau, thành chung một quả, đồng một đạo quả đã đắc. Do đó, có Khê kinh nói: Thế nào là quả Nhất lai? Nghĩa là đoạn, làm mỏng đi ba kết: tham, sân, si. Thế nào là quả Bất hoàn? Nghĩa là vì đoạn năm kết phần dưới. Đạo thể tục được Trạch diệt với đạo vô lậu đã được xen lẫn, vì do ít theo nhiều, nên gọi quả Sa-môn. Lại, trạch diệt mà đạo thể tục đã được, vô lậu đoạn đắc, vì đã gìn giữ. Do sức này đã gìn giữ lui sụt, vì không qua đời. Đắc do vô lậu dứt, vì chủ thể ẩn, đối tượng ẩn, nên cũng được gọi là thể của quả Sa-môn. Như vật của người quá cố, khi ẩn của vua đã ẩn chúng, không còn gọi là vật của người tích tập

ấy nữa. Thể Sa-môn này cũng được gọi là quả Sa-môn.

Có sư khác nói: Diệt này sẽ là Kim cương dụ định, là quả Sa-môn chân thật, nên cũng được đặt tên quả Sa-môn. Diệt này dù không phải là quả ly hệ kia, mà là quả sĩ dụng. Gọi quả Sa-môn kia không có lỗi.

Có sư khác lại nói: Do nhân vô vi này, nhờ sức tăng thượng của tánh Sa-môn kia mà được. Thể nên cũng gọi là quả Sa-môn. Do đạo thể tục khi dứt trừ phiền não, cũng là tánh Sa-môn tu đối trị phiền não.

Trong đây, phái Thượng tọa bộ nói thế này: Về lý tất nhiên, lẽ ra không có nghĩa người đã kiến đế vận dụng đạo thể tục để dứt phiền não. Do người ấy có thể thấy tất cả cảnh hữu, đều như lửa nóng dữ dội, hòn sắt nóng, nên thừa nhận đạo thể tục quán pháp của địa trên, khởi giác các hành tịnh, diệu v.v... Do đó, về lý các Thánh tất nhiên không nên như vậy, nhưng vì có nhiếp pháp, xuất ly các hữu.

Có sư khác lại nói: Như có thiếu niên ham tự trang sức thân, ham vui dục, thích sạch, cổ hần ta bị buộc xác chó, rắn, tử thi người sinh trưởng, cháy sém, sâu trùng đang cắn, rút rủa, cầu uest, hôi hám khó chịu, cảm thấy vô cùng xấu hổ, với tâm nhằm chán vật xấu ràng buộc, cũng không bằng các

Thánh nhằm chán các hữu... mà nói duyên có, tưởng vắng lặng v.v... sinh ? Nói như thế, không khiến sinh vui mừng. Cho nên Thánh đối với có, như không có, nhất định đây là lỗi không thật. Vì sao? Vì phái Thượng tọa bộ kia sao thừa nhận các bậc Thánh thấy các cảnh có như viên sắt nóng? Tức đối với trong cảnh có, đã dứt lạc điên đảo, mà đối với hành hữu lậu, sinh đây là giác lạc, vì dục sinh lạc, vì mong cầu lạc.

Lại, sao phái Thượng tọa kia thừa nhận các bậc Thánh nhằm chán các cảnh hữu, rất nhằm chán ba tử thi? Ở trong cảnh hữu, đã dứt trừ điên đảo tịnh, mà đối với hành hữu lậu, sinh đây là tưởng tịnh. Đối với chỗ rất hôi hám, như thi thể cháy sém, phân nhơ, bùn lầy, thi thể người nữ, vì ưa tập gần. Do đó, vấn nạn kia là lỗi không chân thật.

Nếu cho rằng bậc Thánh mong cầu các duyên lạc, thì lúc tập gần gũi với người nữ do mất chánh niệm, đối với vị dứt hoặc, chánh niệm hiện tiền, vì thế không nên dẫn ví dụ đó để so sánh.

Lập luận này cũng phi lý, vì trái với thuyết đã nói, nghĩa là lời phái Thượng tọa đã nói, trái với thuyết như thế. bậc Thánh như đã thấy, không có hành vi khác nhau. Lại, các bậc Thánh an trụ chánh niệm, dù thấy thể các hành, đều là khổ, mà ở trong các hành cũng sinh giác lạc. Như Khế kinh nói: Khi thọ nhận lạc thọ, biết rõ như thật thọ nhận ở lạc thọ.

Nếu cho rằng bậc Thánh chỉ giác lạc tạm thời, đối với pháp khác, lẽ ra cũng như thế thì đối với 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 tĩnh, diệu, ly, mà chỉ tư duy một ít tướng tĩnh v.v... của cảnh trên, chán lìa pháp thô động của địa dưới. Đức Thế Tôn cũng nói: Dùng hữu xuất ra hữu, như nói: bậc Thánh dùng sắc xuất ra Dục, dùng Vô sắc xuất ra sắc. Nhưng vì e không có khả năng xuất ra Vô sắc, nên Phật lại nói: Đối tượng tạo tác của các hữu, đối tượng tư duy của các hữu diệt, đều có công năng xuất ra.

Lại, tông của ta nói: Có các Thánh khi dùng đạo thế tục để lìa nhiễm dưới, dùng định thế tục địa trên làm hàng đầu, quán sát, khởi giác về tĩnh v.v..., không phải vì ở trên sinh. Đâu thế trách nói: Làm sao bậc Thánh ở các cảnh hữu khởi giác như tĩnh v.v... bậc Thánh đã nhàm chán hữu mà sinh ra đức "phi hữu".

Lại có Chí giáo chứng các bậc Thánh, đối với định thế tục, khởi giác như tĩnh v.v... Như Khế kinh nói: "Này Nhân giả Xá-lợi-tử! Mau đến khu rừng mù, vào định diệt thọ tướng. Sau khi xuất định rồi, Ngài nói lớn rằng: Niết-bàn diệt này rất lạc, rất tĩnh"! Nghĩa là Tôn giả ở định diệt này giác lạc, tĩnh bèn ở Niết-bàn khởi giác rất diệu lạc, tịch tĩnh. Cho nên, xuất định rồi, sung sướng kêu to lên rằng:

diệt, Niết-bàn này rất lạc, rất tĩnh. Nghĩa là với một ít diệt lưu chuyển trong định diệt, còn có hai tướng lạc, tĩnh như thế, huống chi diệt toàn bộ lưu chuyển trong Niết-bàn. Hoặc tức định diệt giả nói Niết-bàn, vì phần lạc và phần tĩnh tương tự. Lại, Phật cũng nói: Định này rất diệu, nghĩa là Đức Bạc-già-phạm nói: Định diệt rồi, lại nói: Diệt này vượt qua sáu khinh an, vì thể của định diệt có tánh diệu, có thể dùng so sánh hơn kém đối với pháp khác. Lại, tôn giảm dần, trong Khế kinh nói: Bốn thứ tịch tĩnh, giải thoát như thế, siêu việt tất cả thuộc về cõi Sắc, Vô sắc, ta nói Bí-sô, người tu định kia, từ định kia khởi, sẽ nói: Trong định như thế, thật là tịch tĩnh. Cho nên, không thể nói chỉ tịch tĩnh của định thiện hữu lậu ở Hữu đẳng, mà không phải địa khác:

Nếu cho không nên duyên tạm thời như tĩnh v.v..., khởi tướng như tĩnh v.v..., bèn có thể dứt hoặc, điều này cũng không đúng. Vì đối đãi với pháp của địa dưới, địa trên, bèn là vắng lặng hoàn toàn, nghĩa là sơ tĩnh lự đối đãi với pháp cõi Dục, không có hoặc tịch tĩnh không có nghĩa tịch tĩnh.

Há có thể nói: Nhàm chán pháp cõi Dục, quán sơ tĩnh lự vì lúc như tĩnh v.v... không phải rốt ráo, nên chứng ngại lìa nhiễm cõi Dục?

Lại, đã thấy có tâm thiện của địa mình, có thể tạm thời tư duy bất tịnh của địa mình, mặc dù bị phiền não của địa mình ràng buộc, nhưng cũng có khả năng khiến cho phiền não không khởi. Làm

sao quán tai họa ngang trái của địa dưới bị ép ngặt, quán địa trên vĩnh viễn thoát khỏi tai họa của địa dưới, không phải bị địa dưới ràng buộc. Định vượt hơn hiện tiền mà không có khả năng đứt hoặc của địa dưới, cho nên, ông không thể, nên không sinh vui mừng. Nhưng loại người ngu đối với trời Vô Tướng chấp làm xuất ly rốt ráo chân thật, đối với định Vô Tướng, mới có công năng phát khởi. bậc Thánh không chấp xuất ly đối với trời Vô Tướng, nên bậc Thánh không khởi định vô tướng.

Lại, do tướng khác không thể khởi. Do đó, thí dụ kia đối với chúng, không có khả năng. Thế nên, cực thành bậc Thánh Hữu học, vì đạo thể tục cũng có công năng đứt hoặc.

Có thuyết nói: Vì trong Khế kinh nói bốn quả Sa-môn, vì được dần, nên biết được các phạm phu không thật sự đứt hoặc.

Cách nói này không đúng, vì trong kinh kia, căn cứ theo thứ lớp, vì mật ý nói. Do đó, tức trong Khế kinh kia nói: Vả lại, có một loại ở trong các hành, như lý tư duy, cho đến nói rộng.

Về lý, tất nhiên như thế. Vì kinh khác nói: Người được bốn định, vì nhập kiến đế, nên không thể vừa gặp kinh thiếu kém nghĩa, bèn khởi cô chấp, bác bỏ Thánh giáo khác, vì các Thánh giáo có nhiều sai khác, không có đủ mọi nghĩa trong một kinh. Nghĩa là các Thánh giáo lược có hai thứ

về nghĩa có liễu và không liễu. Lại, không đối đãi, có đối đãi.

Lại nói về thế tục, thắng nghĩa đế.

Lại, vì nói tướng chung, nói tướng riêng. Lại, vì tùy theo ý mình, ý người khác nói.

Lại, vì thuộc về pháp tướng, thuộc về pháp giáo.

Các loại như thế v.v..., có vô lượng môn. Có khi trong Khế kinh dù có nói, nhưng không là thuyết khác mà nghĩa có thể rõ. Và lại, như kinh nói: Đối với các hành, tư duy như lý, nghĩa cũng chưa hiểu rõ.

Những gì là hành?

Hành có nhiều thứ, nghĩa là Khế kinh nói: vô minh duyên hành. Lại, Khế kinh nói: Hành của hơi thở vào, hơi thở ra, tầm tứ, tưởng, tư, danh thân v.v...

Lại, Khế kinh nói: Dục v.v... gọi hành, tức hành của tám dứt. Lại, Khế kinh nói: Các hành không phải thường, tức là pháp hữu lậu.

Lại, Khế kinh nói: Tất cả hành vô thường. Ý kinh này nói: Tất cả pháp hữu vi.

Lại, nói hành thọ, đây tức mạng căn.

Hành như thế v.v... có vô lượng thứ. Về cảnh của các hành, tư duy như lý: Vì lệ thuộc cõi Dục hay cõi Sắc, Vô sắc? Vì lệ thuộc ba cõi hay thuộc về vô lậu? Vì ở phần vị của địa nào? Như thế nào,

đây là lời nói như lý, vì biểu thị nghĩa nào? Sinh khởi ra sao? Vì sao gọi là thế gian? Lại, vì sao gọi là Đệ nhất. Vì sao sở duyên dùng tiếng hành để nói? Ở trên năng duyên, nói tiếng tác ý, hay do tư duy, gọi là tác ý?

Các loại như thế, đều có thể tìm tòi, gạn hỏi, nên trong Thánh giáo, phải có chỗ giải thích đủ tự danh tánh các pháp, vì đức Bạc-già-phạm vì muốn làm lợi ích cho hữu tình được hóa độ, nên quán xứ, quán thời gian, quán căn tánh v.v... mỗi thứ sai khác, tùy theo thích ứng, vì nói ngắn ấy pháp môn. Chẳng phải trong một kinh, thấy có thuyết đủ, nên lìa, nghĩa của thuyết khác, khó biểu thị, vì thế không nên nói. Vì trong Khế kinh nói bốn quả Sa-môn dần dần mà được, nên biết các phàm phu không thật có dứt hoặc.

Như thế, đã nói: Căn cứ ở đạo thế tục, dứt Tu đạo đoạn, khi đắc hai quả, đã đắc trạch diệt, gọi là quả Sa-môn. Nhưng quả Sa-môn đáp lại tánh Sa-môn về tánh Sa-môn này như trước đã nói, tức quả này lại có tên sai khác?

Cũng có là thế nào? Tụng rằng:

Đã nói tánh Sa-môn

Cũng gọi Bà-la-môn

Cũng gọi là Phạm luân

Vì do Chân phạm chuyển

Trong đó chỉ Kiến đạo

Nên gọi là pháp luân

*Do nhanh giống bánh xe
Hoặc đủ tay hoa xe.*

Luận nói: Căn cứ ở lý thể tục, thì các Sa-môn khác với Bà-la-môn, như Khế kinh nói: Nên thí cho Sa-môn, Bà-la-môn v.v... Căn cứ lý thắng nghĩa, thì các Sa-môn tức Bà-la-môn, như Khế kinh 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. Vì công năng dứt trừ pháp ác bất thiện, rất giống với tướng siêng năng ngừng dứt, nên thể Sa-môn tức Bà-la-môn. Như nói hay dứt trừ pháp ác bất thiện, nói rộng cho đến: Nên gọi Bà-la-môn, tức tánh Bà-la-môn, cũng gọi Phạm Luân, vì được chuyển do năng lực của chân Phạm vương, nên Phật tương ưng với đức Phạm vô thượng. Thế nên, Đức Thế Tôn gọi riêng Phạm do Khế kinh nói: Phật cũng gọi Phạm, cũng gọi tịch tĩnh, cũng gọi thanh lương, là tịch mặc bao trùm hư không diệu nhiên gọi là Phạm. Đức Phật đủ các đức này, nên gọi tên Phạm. Đã tự giác ngộ, vì bảo cho người khác cùng giác ngộ, vì chuyên trao sự giác ngộ này cho người kia, nên gọi phạm luân, tức trong phạm luân chỉ dựa vào Kiến đạo. Đức Thế Tôn có chỗ nói pháp luân, vì chúng năm Bì-sô: A nhã đa Kiều trần na v.v... lúc Kiến đạo sinh, thiên thần dưới đất và trên hư không, liền truyền đi tuyên cáo: Đức Thế Tôn đã chuyển pháp luân.

Sao Kiến đạo gọi là pháp luân?

Vì hành v.v... nhanh chóng, giống như bánh xe thế gian, như bánh xe Thánh vương xoay vần không ngừng nghỉ. Hành nhanh chóng, bỏ, lấy, công năng chế phục, chưa chế phục, trấn áp, đã chiết phục, xoay chuyển từ dưới, lên trên. Vì Kiến đạo cũng thế, nên gọi pháp luân. Nghĩa là bánh xe của Thánh vương xoay chuyển không ngớt. Kiến đạo cũng thế, vì không ngưng ở giữa, như công dụng vận hành của bánh xe Thánh vương rất nhanh chóng. Kiến đạo cũng như thế, vì đều một niệm. Như Thánh vương luân, lấy trước, bỏ sau, Kiến đạo cũng như thế, bỏ đi cảnh khổ v.v... vì nhận lấy tập v.v... Đây biểu thị kiến bốn Thánh đế, không cùng lúc, như Thánh vương luân, hàng phục, chưa chế phục, trấn áp, chế phục rồi, Kiến đạo cũng thế, có thể kiến, chưa kiến, có thể dứt, chưa dứt. Người đã Kiến đạo đoạn, vì không có mê, lui sụt. Như Thánh bánh xe vương xoay lại từ địa dưới lên địa trên. Kiến đạo cũng như thế, quán khổ v.v... của địa trên rồi, quán khổ v.v... của địa dưới.

Do đó, chỉ gọi Kiến đạo là pháp luân. Tôn giả Diệu Âm nói thế này: Như bánh xe thế gian có tay hoa xe, bầu, vành bánh xe. Tám chi Thánh đạo, giống như bánh xe kia, gọi luân, nghĩa là chánh kiến, chánh tư duy, chánh cần, chánh niệm, giống như tay hoa bánh xe ở thế gian, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, giống như trục bánh xe, vì chánh định giống như vành bánh xe, nên gọi là

pháp luân. Bản ý của Tỳ-bà-sa nói chung, tất cả Thánh đạo đều gọi là Pháp luân, vì nói ba chuyển thuộc về ba đạo, nên đối với sự nối tiếp của người khác, khi Kiến đạo sinh. Vì đã đến chuyển đầu tiên, nên gọi đã chuyển, nhưng chỉ Kiến đạo là vì pháp luân đầu tiên, nên nói là pháp luân, chỉ là các loại thiên thần của Kiến đạo, tức căn cứ vào lời nói đầu tiên chuyển pháp luân, không dựa vào hai đạo, nhưng các sư phần nhiều nói Kiến đạo, gọi là pháp luân, vì thiên thần dưới đất và trên hư không chỉ dựa vào Kiến đạo này để nói. Không hề nói về ba đạo, vì đều gọi là pháp luân, chỉ Kiến đạo đủ của nghĩa luân mà trước kia đã nói, nên dù các Kiến đạo đều gọi là pháp luân, nhưng vì đã chuyển trước trong thân Kiều Trần Na, nên kinh nói: Khi Kiến đạo kia sinh, gọi chuyển pháp luân, không phải pháp 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 Kiều Trần na v.v... kia được chuyển pháp luân, vì vốn do Đức Thế Tôn tìm tòi ở Phật khiến cho người được hóa độ sinh lòng tôn trọng.

Như thế, thì nói pháp luân của Như Lai vì chuyển đến thân người khác, nên gọi là chuyển. Nếu khác với ở đây, thì thiên thần nên nói: dưới cội cây Bồ-đề, Đức Phật chuyển pháp luân, không nên xưng rằng: Nay, Đức Thế Tôn đang chuyển pháp luân ở nước Bà-la-nê-tư! Cho nên, chuyển

trao cho người khác gọi là chuyển pháp luân.

Có thuyết nói: Giáo này gọi là pháp luân, chuyển đến thân người khác, vì khiến cho họ được hiểu nghĩa. Đây chỉ là phương tiện, không phải pháp luân chân thật, vì như pháp tập nhiệm khác, không có công năng cao siêu.

Trong đây, tư duy, lựa chọn bốn quả Sa-môn. Quả Sa-môn nào, căn cứ cõi nào được? Tụng rằng:

*Ba dựa dục sau ba
Do trên không Kiến đạo
Vô gián, không duyên dưới
Không chán và kinh sợ.*

Luận nói: Ba quả trước, chỉ dựa vào thân cõi Dục, được quả A-la-hán, dựa vào thân ba cõi. Hai quả trước vì chưa lìa dục, nên không dựa vào cõi trên được. Về lý, lại có thể như thế.

Thứ ba, không phải dựa vào cõi trên được là sao? Người đã lìa dục cũng có thể được?

Vì do lý, giáo. Và lại, lý là sao?

Tức dựa vào thân cõi trên, không có Kiến đạo. Chẳng phải người lìa Kiến đạo, đã lìa dục, có thể có nghĩa siêu việt, chứng quả Bất hoàn.

Vì sao thân cõi trên, không khởi Kiến đạo?

Lại dựa vào cõi Vô sắc, vì không có chấp nhận lắng nghe giáo vô ngã, nên lìa nghe giáo này, chắc chắn không có chấp nhận Kiến đạo. Lại, sinh cõi Vô sắc kia không duyên cõi dưới, nên Kiến đạo

trước là duyên nổi khổ cõi Dục. Do đó, cõi Vô sắc không phải đối tượng mà Kiến đạo nương tựa. Dựa vào thân cõi Sắc, vì không có sự nhàm chán vượt hơn, nên không phải là sự nhàm chán cao hơn là có khả năng nhập Kiến đạo, nghĩa là có các khổ thọ trong cõi Dục, vì sinh ít vui, phần nhiều nhờ vào sức cần cù khổ nhọc, sinh trong cõi người, cõi trời, tuổi thọ ngắn ngủi, thiếu của cải, nhiều bệnh, bận thân trái lìa. Cảnh ngang trái đã nhiều, tâm nhàm chán tăng vượt hơn. Nếu sinh cõi Sắc thì sẽ trái với đây, nghĩa là phạm phu tham đắm lạc định thù thắng, sống lâu, không bệnh, không có nghèo, không có lìa. Cảnh ngang trái đã không có, tâm nhàm chán yếu kém, không phải nhàm chán, yếu kém mà có thể nhập Kiến đạo, vì khả năng dẫn Kiến đạo, nhàm chán vượt hơn không có, nên dựa vào thân cõi Sắc, không phải Kiến đạo. Không nên nói người cõi Sắc kia đều không có tâm nhàm chán, vì người sinh cõi đó là hiện có nhàm chán. Như Khế kinh nói: Chớ sợ Đại tiên, vì ngọn lửa kia, sẽ không đến gần cõi này. Về lý, đốt cung Phạm rồi, ở cõi Sắc kia diệt. Tiếng sợ trong đây, chỉ gọi là thể của nhàm chán. Lại, ở chỗ khác, có Già tha rằng:

Nghe có trời Trường thọ Đủ sắc diệu khiến khen
Mà ôm lòng sợ chán Như nai đối sư tử.

Lời nói sợ nhàm chán này, biểu thị sợ tức chán, tức đối với xứ kia, nêu rõ nghĩa này, nói, vì nhàm

chán bị triền ràng buộc, chỗ tâm đối với nhàm chán. Như Khế kinh nói: Vì vướng mắc chỗ tâm bị triền buộc ràng đối với vướng mắc. Ở đây cũng như thế, trước, chưa hiểu rõ tướng, tâm kia bị ràng buộc, tùy theo do tham, sau, đã hiểu rõ tướng, dù ở trong nhàm chán, mà không bị sự nhàm chán ràng buộc theo. Đây gọi nghĩa riêng chán sợ ở đây, thật ra, sự sợ và chán tướng chúng sai khác. Nghĩa là nhìn tướng kia, e bị suy tổn, vì tâm sinh sợ hãi, nên gọi là sợ. Nếu xem tướng kia, tâm không ưa muốn, tình vui thích chưa từ bỏ, nên gọi là chán.

Cõi Dục đủ cả hai, cõi trên chỉ có một. Lại, thể của hai thứ này sai khác ra sao?

Không tra xét trước, tâm kinh hãi, run rẩy, gọi là sợ, nếu tra xét trước thì tâm không ưa, gọi chán. Hoặc dẫn ngu, si, tâm khiếp sợ, gọi sợ. Nếu dẫn từ bỏ, tâm trái, gọi là chán.

Có sư khác nói: E bị suy tổn, tâm muốn buông bỏ, gọi là sợ. Vì muốn buông bỏ, nên ở trong cảnh ấy, tâm không sinh ưa thích gọi là chán. Nay quán kinh này nói sợ: Là e tự hại, nghĩa là bị tổn hoại. Thế gian cũng thấy có lời nói thế này: Chỉ ném đồ đựng, đừng sợ nó bể. Do lý này chứng minh cõi trên không có Kiến đạo.

Còn giáo là sao? Do Khế kinh nói, kinh nói có năm Bồ-đặc-già-la: Thông đạt chỗ này, rốt ráo chỗ kia, như gọi là Trung nhập cho đến Thượng lưu.

Nói thông đạt này, chỉ gọi Kiến đạo, là chứng viên tịch, vì phương tiện đầu tiên. Kinh đã không nói chỗ kia thông đạt, nên biết được cội trên chắc chắn không có Kiến đạo.

Đã nói quả Dự lưu v.v... của học vị có nhiều sai khác. Vì A-la-hán cũng có nhiều thứ tướng sai khác ư?

Cũng có.

Thế là thế nào? Tụng rằng:

*A-la-hán có sáu
Tức Thoái đến Bất động
Năm trước tín giải sinh
Đều gọi Thời giải thoát
Sau, Bất thời giải thoát
Đây từ Kiến chí sinh.*

Luận nói: Trong Khế kinh nói về A-la-hán, vì chủng tánh khác, nên có sáu thứ:

1. Thoái pháp.
2. Tư pháp.
3. Hộ pháp.
4. An trụ pháp.
5. Kham đạt pháp.
6. Bất động pháp.

Tuy nhiên, kinh khác nói: Vô học có chín, nghĩa là đầu tiên là Thoái pháp, sau là Câu giải thoát. Bất thoái Pháp nói ở kinh kia thuộc Bất động trong kinh này. Hai giải thoát ở kinh kia, chung

thuộc sáu ở kinh này. Cho nên A-tỳ-đạt-ma chỉ nói có sáu thứ.

Thoái pháp: Nghĩa là A-la-hán kia đạt được căn loại như thế, an trụ căn này, gặp duyên lui sụt, mà lui mất pháp đã đắc. Không có duyên lui sụt thì liền nhập Niết-bàn.

Hoặc có người tinh tiến, siêng năng tiến tới được tánh vượt hơn, là nói khi người ấy tu tập chủng tánh này. Nghĩa là có một loại nhờ sức duyên khác, mới chí thành quy hướng với Phật pháp. Người ấy rất ít thời gian, giữ lấy một ít tướng phần, bèn nhanh chóng nương vào sức Xa-ma-tha, đã duy trì ánh sáng tuệ, nhập địa Vô học. Trong tướng đi vào địa Vô học, người kia trước đó đã không thể thâm tra, gìn giữ, nên không có hành vi thường tôn trọng. Do đó, tin ưa Chỉ vắng lặng trái với Quán thù thắng, thuận theo pháp thoái, thường mất chánh niệm, xa cách đạo khí, các đức thù thắng đã đạt được, chấp nhận thường lui mất. Như tập tụng Thánh giáo đã rốt ráo, do gặp duyên tán loạn, bệnh tật, buồn lung v.v... đối với văn tập tụng, không thể ghi nhớ, gọi là lui mất những gì đã tập trước kia. Do thí dụ này, nên biết thoái pháp.

Tư pháp: Nghĩa là có đạt được căn loại như thế, an trụ căn này, có khả năng đối với các dục rất sanh nhàm chán. Do chán việc xấu ác, khởi tư duy hại mình (tự sát). Hoặc căn loại này dù tánh chậm lụt, nhưng phần nhiều do sức duyên nhóm hợp thành.

Sức của niệm trong gia hạnh bền chắc, phần nhiều trụ ở quán nhàm chán, ít có tình cảm hân hoan, thường có cảm nghĩ: Đừng có bị bệnh v.v..., Vì bệnh sẽ khiến mình quên mất chánh niệm, dẫn đến gia hạnh chậm trễ, thối lui. Bởi suy lường như vậy, nên dấy khởi suy nghĩ tự sát. Hoặc do phải gian nan, khó nhọc mới đạt được kết quả tốt, quán thấy mọi của cải quý báu, theo đuổi, tìm cầu, chứa đê, khi giữ gìn, thọ dụng, nuốt ăn, từ bỏ v.v..., đều dẫn sinh các thứ khổ não. Hành giả kia xem xét quán sát rồi. Do duyên khổ này, mặc dù thân mạng còn, nhưng đều không có công dụng tốt đẹp.

Lại, quán thân khí như chiếc xe chở phân cầu uế, tránh chỗ hiểm nguy, đến nơi an toàn, nhiếp giữ nuôi nấng vô ích!, cũng như ngục tù bền chắc, gò mã, tử thi cầu uế, yêu mến thân này, Há gọi người trí? Do sự quán sát, hiểu biết này, nên khởi lên suy nghĩ tự sát.

Lại có sư khác nói rằng: Loại căn như thế tự nhiên chịu theo chủng tánh này, đam mê cầu giải thoát, không đoái hoài đến thân mạng, cầm dao dự định dùng để khích lệ tâm, như nói: "Dí dao vào cổ" Do đây khích lệ tâm mình được giải thoát, loại này được gọi là chủng tánh Tư pháp.

Hộ pháp: Nghĩa là có một loại luôn với tâm ái mộ trong giải thoát, buộc niệm hiện tiền, chuyên tinh giữ gìn. Hành giả kia có cảm nghĩ: Tạm thời, mình chưa có khả năng tu tập luyện căn đạt đến an

trụ pháp, chỉ ở vào thời gian này, tâm ái trong giải thoát, có thể không buông lung, tinh tiến, siêng năng, giữ gìn. Như thế, gọi là chủng tánh Hộ pháp.

An trụ pháp: Nghĩa là lìa duyên tốt, xấu (thối lui) dù không tự đề phòng, nhưng vẫn không tụt hậu. Lìa gia hạnh tốt, cũng không luyện căn, mà thường an trụ ở giữa nên gọi an trụ. Có sư khác nói: Đức mà hành giả kia có được không phải kém, không phải hơn, gọi là an trụ.

Kham đạt pháp: Nghĩa là tánh kham năng ưa tu luyện căn, để mau đạt đến Bất động.

Có sư khác nói: Tánh kham năng, vì có công năng được tất cả công đức, nên gọi là kham đạt, nhưng không phải pháp khí của tất cả công đức.

Bất động pháp: Nghĩa là có một loại căn tánh thù thắng, đạt được tự tại đối với hành vi, được trí phương tiện trong dứt trừ phiền não, tùy phiền não, không bị tất cả pháp thuận theo lui sụt làm cho nghiêng động, đầy đủ tánh Vô sinh trí, không yếu đuối đạt được trụ xứ an ổn thứ nhất, nội lực mạnh mẽ, quán hành thâm nhiếp, đối với tất cả nghĩa ân cần, tôn trọng dựa theo đó mà hiểu, rồi có thể khéo nhận, lấy tướng của địa lậu tận, không có gì sở chứng nữa nên gọi là Bất động.

Có sư khác lại giải thích sáu tướng khác này là sáu loại tánh trong vị Vô học. Hai loại đầu thiếu gia hạnh về thời gian liên tục và tôn trọng; nhưng

đến Tư pháp Vô học thì ít siêng năng. Hộ pháp chỉ có gia hạnh về thời gian liên tục An trụ chỉ có gia hạnh tôn trọng, Kham đạt đủ hai mà là căn tánh chậm lụt. Bất động đủ hai, mà là căn tánh nhạy bén.

Có người nói lời rằng: Thoái pháp, tất nhiên là thoái, cho đến Kham đạt, sẽ đạt đến Bất động. Nếu không đúng, thì đặt tên luống uổng.

Sư kia chấp cội Dục có đủ sáu loại Vô học, trong cội Sắc, cội Vô sắc, chỉ An trụ và Bất động. Hai cội này không có lui mất, tự hại, tự đề phòng và tu luyện căn, nên chỉ có hai. Về lý thật ra không nhất định.

Nhưng lui sụt ứng với quả chỉ từ trước đến nay lui sụt, chủng tánh lui sụt, cho đến đạt bất động, chỉ Kham đạt có khả năng v.v...

Đặt các tên như Thoái v.v... là căn cứ chấp nhận có thuyết nói. Cho nên, sáu A-la-hán chung ba cội đều có. Năm loại đầu từ Tín giải sinh, tức năm thứ này gọi là thời ái tâm giải thoát vì 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, tư cụ v.v... hợp thời, mới được giải thoát. Do vốn dựa vào công năng yếu kém, phải đợi thời điểm thích hợp mới giải thoát. Hoặc lại tất cả sự thù thắng quyết định hiện tiền phải đợi thời điểm tốt

. Đó là ý nghĩa "thời". Còn giải thoát là nghĩa là ràng buộc. Cho nên gọi là Thời và Giải thoát.

Vì giản lược nói là đầu, giống như nói "sữa tô và bình" thì nói là bình tô. Tánh của bất động pháp gọi là sau, tức ở đây gọi là bất động tâm giải thoát. Vì tâm kia giải thoát, không bị hoặc lay động, cũng được gọi là bất thời giải thoát, vì không chờ đợi thời gian được giải thoát. Hoặc sự thù thắng quyết định tùy xứ, tùy thời gian, tùy duyên được gặp, tùy ý muốn liền khởi. Vì là ràng buộc, nên gọi là giải thoát, tức là nghĩa không đợi thời gian và giải thoát.

Có sự khác giải thích: Nói hai sai khác này, vì ở tạm thời được giải thoát, nên gọi là Thời giải thoát, về sau, chấp nhận có lui sụt. Do khả năng rốt ráo được giải thoát, nên gọi là Bất thời giải thoát, về sau, không chấp nhận lui sụt, nên đây là từ tánh Kiến chí của học vị sinh.

Như thế, đã nói sáu chỗ A-la-hán chủng tánh hiện có vì là trước đã có hay sau mới được?

Không nhất định.

Thế là thế nào? Tụng rằng:

Có là chủng tánh trước

Có sau Luyện căn được.

Luận nói: Chủng tánh Thoái pháp, tất nhiên là trước có. Năm thứ như Tư pháp v.v..., cũng sau có được. Nghĩa là có từ trước đến nay là tánh Tư pháp cho đến Bất động; có Thoái pháp trước, do luyện căn thành Tư, đến Bất động v.v... nhiều thứ sai

khác, nên tư duy đúng như lý.

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 68

Phẩm 6: NÓI VỀ HIỀN THÁNH (PHẦN 12)

Trong sáu loại A-la-hán như thế, chỉ năm loại trước, chấp nhận có nghĩa thoái. Ai từ đâu thoái? Là tánh hay quả? Tụng rằng:

Bốn từ chủng tánh thoái

Năm từ quả, không trước.

Luận nói: Tánh Bất động tất nhiên không có lý lui sụt. Chỉ năm loại đầu là có nghĩa lui sụt. Trong năm loại này thì bốn loại sau là chủng tánh thoái, một loại Thoái pháp, không có lý chủng tánh thoái, do chủng tánh này rất thấp. Năm loại đều có lý từ quả thoái. Mặc dù đều có thoái, nhưng đều không phải thoái lui trở lại tánh, quả trước. Nghĩa là trong vị Vô học, từ chủng tánh Thoái pháp, tu luyện căn, hành chuyển thành Tư v.v... bốn loại này đều có nghĩa chủng tánh, quả thoái. Chủng tánh Thoái pháp dù là được trước, mà vì thoái pháp, nên chấp nhận quả thoái. Trong các vị Học, từ tánh của Thoái pháp, tu luyện căn, hành chuyển thành Tư v.v... và đắc quả Học, đều chấp nhận lui mất. Các

người Vô học, không có nghĩa thoái lui lại những chủng tánh trong vị Hữu học đã trụ. Vì đạo Vô học đã thành vốn vững chắc. Tương tự, các người Hữu học trước đã trụ trong vị phàm phu cũng không có việc thoái lui chủng tánh phàm phu. Vì đạo thế gian, xuất thế gian vốn thành tựu vững chắc. Trong hai vị này, thì tánh của Tư, Trụ v.v... tất nhiên không có thoái lui về quả mà họ đã chứng đắc, vì tánh của quả này do hai đạo tạo thành rất là vững chắc. Hàng Vô học từ Tư v.v... tu luyện căn hành chuyển được Hộ v.v... chỉ có thể là thoái tánh chuyển tánh đã được. Tiến đến quả Học, cũng có nghĩa thoái. Do chủng tánh này không phải hai đạo tạo thành và không vững chắc.

Nếu căn cứ ở bốn quả để nói nghĩa quả thoái, thì dù năm chủng tánh cũng đều có thể lui sụt quả nhưng nhất định không có thoái lui lại quả đã đắc trước. Nghĩa là người đã chứng đắc ở trước trong bốn quả là Dự lưu v.v... ba quả trước tùy theo một quả tất nhiên, không có nghĩa thoái, là vì quả sở đắc do dứt Kiến hoặc, vì Kiến hoặc do Thánh đoạn, không có thoái.

Vì sao Thánh dứt Kiến hoặc không có lui sụt? Vì Thánh kia không duyên với sự sở chấp, nghĩa là phiền não hiện hành do Kiến đạo đoạn, đều do thế lực của ngã kiến. Vì phiền não kia khởi thì ngã kiến là gốc. Do kiến hoặc này không duyên với sở chấp, vì sự sở chấp đều không có tự thể, nhưng có duyên

với để làm cảnh. Sự sở chấp kia đều không có chủng tử và rất trái nghịch với cảnh sở duyên. Bậc Thánh liên tục luôn luôn hiểu thật sự đó là phi ngã, nên dù tạm mất niệm, nhưng tất nhiên không chấp nhận chấp lại ngã ấy. Vì phiền não do Kiến đoạn dựa vào sự ngã sinh, nên Thánh đã đoạn rồi thì không còn thoái lui lại đoạn nữa. Còn hoặc do Tu đạo đoạn, dù chuyển điên đảo, nhưng chẳng phải không có chủng tử có sự sở chấp, nghĩa là đối với nhiễm sắc v.v... vương mắc ghét, trái, đề cao, không hiểu rõ, khi chuyển biến hành tướng ở trong sắc v.v. chẳng phải không có ít tịnh, diệu, oán hại cao, thấp rất sâu, nên không phải quá trái nghịch chuyển biến trong cảnh. Do đó bậc Thánh có lúc thất niệm chấp tướng tịnh, diệu v.v...thoái lui khỏi Tu đạo đoạn hoặc (Hoặc do Tu đạo đoạn).

Lại, hoặc do Kiến đạo đoạn, mê ở đế lý, chấp tướng ngã v.v... không có trong đế lý. Về lý, chắc chắn có thể dựa vào Thánh kiến không lui sụt. Hoặc do Tu đạo đoạn, mê ở sự thô sinh, sự biến đổi khó nương tựa, có mất niệm lui sụt.

Lại, hoặc do Kiến đạo đoạn phải xem xét, lo nghĩ sinh. Khi Thánh xem xét, lo nghĩ, thì không khởi hoặc; hoặc do Tu đạo đoạn không phải xem xét, lo nghĩ sinh. Khi Thánh thất niệm thì chấp nhận có nghĩa lui sụt. Do đó, không có lui sụt quả đã chứng đắc lúc trước.

Trong đây, Vô học Thoái pháp có ba loại:

1. Cẩn tăng tiến.
2. Thoái trụ lại ở Học
3. Trụ vị mình mà nhập Niết-bàn.

Tư pháp có bốn: ba như trước đã nói, thêm một là thoái lui trụ ở chủng tánh Thoái pháp. Ba thứ còn lại, như thứ lớp có năm, sáu, bảy thuận theo mỗi mỗi sau tăng một.

Vì sao luyện căn trở thành Tư v.v... lại thoái lui quả tương ứng, khi trụ vị Học, trụ tánh thoái trước, không phải chỗ thoái lui là được đạo Tư v.v..., nay đã xả.

Há không là vị Học chuyển thành Tư v.v... khi được quả tương ứng dù bỏ đạo của Tư, Học v.v... đã được mà trụ ở quả tương ứng, thì chủng tánh Tư v.v... ở đây lẽ ra cũng như thế.

Đây không thể so sánh bằng. Vì một loại thuộc về đạo Hữu học, một loại là đẳng lưu của đạo Vô học, chứ không phải Tư v.v... mà vị Vô học vốn xả cùng với đạo Học là nhân đồng loại có công năng dẫn chủng tánh Học, Tư v.v..., Cho nên, phải thoái lui trụ ở đạo mà trước đã xả.

Có thuyết khác với đây, lập riêng nhân chứng, nghĩa là nếu thoái lui trụ ở chủng tánh thoái lui mà được chủng tánh vượt hơn, thì nên là tiến không phải thoái. Đây không phải nhân chứng, vì nếu không có hai nghĩa có thể có, thì mới là tiến không phải lùi thoái. Nhưng được tánh vượt hơn, dù có

thể gọi tiến, mà vì khởi hoặc, nên cũng gọi là thoái. Do đây, vẫn nạn kia về lý, không có lỗi. Lại, thoái lui kia dấy khởi pháp Niết-bàn chướng ngại. Thánh kia ưa thích Niết-bàn hơn Thánh đạo. Giả sử có được tánh thắng tiến nhưng vì thoái lui nhập Niết-bàn, chỉ nên gọi thoái, không nên gọi tiến. Nhưng ý Kinh chủ nói thể này: Quả A-la-hán cũng không có thoái. Nhất lai, Bất hoàn được đạo thể tục, chấp nhận có nghĩa thoái. Và dẫn chứng kinh nói: tuệ Thánh dứt hoặc, gọi là thật dứt. Quả đầu và sau, chỉ do tuệ Thánh dứt hoặc mà chứng, nên không có việc thoái lui. Lại, Khế kinh nói: "Ta nói Hữu học, nên hành không buông lung chứ không phải nói A-la-hán."

Nay thấy rõ Kinh chủ là không khéo lập tông, lẽ ra xem xét, tìm tòi, gạn hỏi, do đạo thể tục được hai quả giữa, là thật sự đã nhỏ bỏ chướng ngại chủng hoặc kia, hay là không đúng ư? Nếu thật sự đã nhỏ bỏ hoặc, mà thừa nhận có thoái thì cũng nên thành nghĩa A-la-hán có thoái, hoặc là phải thừa nhận năng lực của đạo đối trị đã nhỏ chủng hoặc mà vẫn còn sinh lại. Nếu không thừa nhận phiền não kia sinh lại thì sao gọi là thoái? Nếu cho rằng chỉ là đạo thoái lui, không phải thoái lui việc đoạn phiền não, thì về lý cũng không đúng. Giống như nói đạo trị có thể thoái, việc đoạn nên chỉ rõ. Cho nên cũng không thể nói hoặc cỗi Dục sinh, có thể dùng phiền não cỗi trên làm chủng tử.

Chớ cho rằng như cỡi mình, vì cỡi Dục cũng lấy phiền não kia làm nhân, nên cỡi lẽ ra thành một? Nếu thật sự chưa nhổ chủng hoặc cỡi Dục mà được quả Bất hoàn thì lẽ ra không phải Bất hoàn. Như Khế kinh nói: Ta không thấy có một kết nào chưa dứt. Không phải bị kết ấy ràng buộc mà trở lại trong đây.

Nếu cho rằng có kinh nói có kết cỡi Dục mà không phải ràng buộc kết đó trở lại trong đây, như kinh An ổn đã nói, thì điều này hoàn toàn phi lý. (ở phẩm Tùy Miên, đã phá bỏ luận điểm này)

Hơn nữa, ắt phải nhổ bỏ chủng hoặc cỡi Dục mới sinh cỡi trên, mà trong phần biện minh về khả năng đoạn hoặc của đạo thế tục đã thành lập.

Lại, Khế kinh nói: Nếu thật có công năng dứt năm kết phần dưới thì sẽ thành quả Bất hoàn. Sao có thể nói kết ở cỡi Dục chưa thể nhổ bỏ, mà được quả Bất hoàn? Vì vậy, nhất định phải thừa nhận, nếu được quả Bất hoàn kia, thì tất nhiên đã được đoạn chướng và hoặc. Nếu không thế, thì tánh đoạn không thành. Nhưng ta trước kia đã từng chỉ rõ đầy đủ các quả Sa-môn cũng lấy đoạn làm tánh. Nhưng dẫn kinh nói: "Tuệ Thánh dứt hoặc gọi là dứt thật" ấy là Kinh chủ kia chưa thông đạt nghĩa. Nay xét rõ nghĩa kinh: Do hiện thấy có người dùng đạo tục để để dứt hoặc của tám địa. Về sau, trở lui lại mất, ràng buộc, đọa đường ác, như Ốt đạt lạc ca, Yết la ma tử v.v... Chỉ có tuệ vô lậu có khả năng là

nhiệm Hữu đánh; lìa rồi không còn hữu sau sinh nữa. Căn cứ ở đây, nên kinh nói: tuệ Thánh dứt hoặc, gọi là dứt thật, chứ không phải nghĩa ngăn chặn sức của đạo của thể tục có công năng dứt hoặc. Cho nên, tuy các A-la-hán có sát-na sinh mà đều như pháp khởi trí như thế: Sự sanh của ta đã hết, không thọ hữu sau. Chư Phật xuất thế, công việc chính phải làm, là khiến hữu tình không nối tiếp đời sau. Đức Thế Tôn vì muốn nói rõ bản ý của mình, nên không khen ngợi đạo thể tục dứt hoặc, vì chấp nhận thời gian sau có kết hữu sau. Chỉ tuệ Thánh đoạn, có thể dứt sự sinh sau, đạo thể tục không có công năng khiến sự sinh sau chấm dứt. Cho nên Đức Phật chỉ khen tuệ Thánh dứt hoặc. Nếu vì dứt hoặc tạm thời, mà chư Phật xuất thế, thì chư Phật xuất thế rất uổng công; bởi ngoại đạo cũng có thể thành việc này. Dù có Thánh đạo, nhưng chỉ dứt hoặc tạm thời, cũng có đạo thể tục có khả năng dứt hẳn sự sinh. Tuy nhiên, dứt tất cả sự sinh, dứt trừ hết thấy phiền não, chỉ có sức của tuệ Thánh, nên Đức Phật chỉ khen tuệ Thánh. Mặc dù có tuệ Thánh dứt trừ phiền não rồi, sau tạm khởi trở lại, mà không phải chư Phật xuất thế hoài công vô ích, vì dứt nhiều sự sinh.

Nhưng Đức Thế Tôn nói: "Ta nói Hữu học nên không buông lung, không phải người Vô học"

Là có ý riêng: nhận thấy khi Hữu học lui sụt hướng đạo, do sức đã dứt phiền phiền não trước

kia, nên kết hữu sau sinh. Như Khế kinh Ô đà di đã nói: Chẳng phải không dứt xong các hoặc cõi Sắc, mà có thể có chứng được định Diệt tận.

Kinh nói: Khi siêu việt địa Hữu đẳng, gọi là siêu việt định diệt, vì pháp đã vượt qua, như nói: "Siêu việt qua tất cả phi tướng, phi phi tướng xứ," cho đến nói rộng.

Không phải loại bạn kia thừa nhận có bậc Thánh, dùng đạo thế tục là phiền não. Tất nhiên đều lui sụt, người định Diệt tận và không hiện khởi các hoặc cõi Sắc, về lý trước hết, được định diệt, sinh cõi Sắc, phải là tâm nhiễm ô, mới được kết hữu sau chứ không có thức cõi khác kết sinh cõi khác. Kinh đã nói: Vì sau sinh cõi Sắc thì biết là Hữu học có lui sụt hướng đạo, do thế lực đã dứt phiền não trước kia, nên sau có kết sinh, lý đó quyết định. Vì thế, Đức Bạc-già-phạm khuyên các Hữu học, khiến cho không buông lung, không phải Vô học. Hàng Vô học nếu lùi lại khởi hoặc, nhưng không có chấp nhận do kết kia sinh ở hữu sau. Cho nên, Đức Phật không nhọc sức khuyên không buông lung, vì các bậc Vô học đã làm xong công việc của mình đối với dứt tuyệt hữu sau, nên Đức Phật mới nói là người Vô học kia đã không buông lung, do đó, không nhọc sức khuyên nữa. Hoặc A-la-hán căn cứ các lậu tận, cũng không cần khuyên người Vô học kia nên tu không buông lung.

Vì thế, kinh kia nói các người Hữu học hy vọng

cầu Niết-bàn yên ổn vô thượng, chưa thể được trụ tâm không buông lung, nên ta nói: Người Hữu học kia nên không buông lung. Tuy nhiên, người Vô học nhân đây tu tập các căn, nói rộng, cho đến được lậu tận. Các người Vô học vì lậu đã hết, nên không nhọc sức khuyên lại, khiến không buông lung. Nếu Vô học kia lui sụt, khởi phiền não, thì khuyên dứt lại; còn tu không buông lung, lại là khuyên Hữu học, chứ không phải khuyên người Vô học. Vì thế nên, khuyên người Học, sao cho không buông lung, không khuyên Vô học. Thuyết này nên khéo hiểu.

Lại, trong Khế kinh cũng nói Vô học, nên không buông lung, như Khế kinh nói: "Chiến thắng bản thân nên gìn giữ" lời nói ấy không khác biệt. Đây tức là môn khác khuyên không buông lung, do văn kinh kia nói: Vì chiến đấu với ma. Nếu cho rằng trong đây chỉ nói Hữu học thì không đúng, mà cũng nói vị Vô học. Nghĩa là trong văn này, đầu tiên nói về vị xa, kế là nói về vị Học, sau nói về Vô học. Vì chỉ các Vô học là hơn, hơn khắp nên Đức Thế Tôn chỉ khuyên phải giữ gìn.

Lại, trong đây nói: Vì không có chấp trước, nên chỉ có các phiền não mới đặt tên chấp trước phiền não, đều có dụng của chấp trước. Người kia không có phiền não, gọi là không có chấp trước. Đây là Vô học. Theo lý nhất định phải như thế. Kinh khác thì nói: "Ứng quả (A la hán) cũng nên nhiếp giữ".

Và như kinh khác nói: "Các Thánh đệ tử! Tâm giải thoát là nhiệm từ tham v.v... Giải thoát chưa nhóm chưa đủ thì làm cho đủ, đã đủ thì vì nhiếp giữ mà tu Dục, Cần, Tinh tiến..." không phải Thánh đệ tử kia không có thoái lui mà được cần nhiếp giữ. Nếu cho rằng vì giải thoát kia tự tại hiện tiền, nên tu gia hạnh mà nhiếp giữ thì cần gì làm cho tự tại nữa? Nghĩa là giả sử Vô học giải thoát không tự tại chuyển, thì có lỗi gì?!

Nếu cho rằng vì được hiện pháp lạc trụ, thì chỉ ở tâm tăng thượng đã được hiện tiền, lẽ ra câu tự tại, sao lại ở giải thoát? Đã ở giải thoát là được gia hạnh tự tại nhiếp giữ, nên biết chấp nhận có nghĩa phiền não hiện tiền, lui sụt giải thoát. Nghĩa là A-la-hán dù được giải thoát tức khắc, nhưng vì tự tại thường xuyên tu khiến cho hiện ở trước. Ý này vì khiến cho giải thoát không có lui sụt, nên kinh nói: Chiến thắng bản thân, nên gìn giữ.

Nói không có chấp trước, là biểu thị địa vị Vô học, tức căn cứ ở nghĩa này. Chỗ khác lại nói: Tâm chưa giải thoát, sẽ khiến cho giải thoát. Nếu đã giải thoát, thì sẽ giữ gìn. Nếu không có nghĩa lui sụt, tức đã chứng giải thoát, nào nhọc công khuyên người Vô học kia, sẽ khéo giữ gìn?

Nếu Kinh chủ kia lại cho rằng các bậc Vô học đã không có chủng hoặc, thì không nên khởi hoặc? Hữu học có chủng hoặc, khởi hoặc thì có thể đứng. Không như vậy. Vì Vô học có chủng hoặc, nên quá

khứ có tánh (trước đã nói rộng). Các quả sau khởi, do nhân quá khứ, như ví dụ cây móc, nghĩa ấy đã rõ. Do pháp trái với phiền não sinh, dứt các trói buộc mà được đắc quả ly hệ. Căn cứ ở vị này, đặt tên phiền não dứt, không phải vì muốn cho hạt giống hoặc không có tự thể, mà cần phải tu tập đạo đối trị, mới gọi là dứt hoặc. Như đèn sinh, bóng tối diệt, đèn diệt, bóng tối lại sinh, việc dứt hoặc và lui sụt, nên biết cũng như thế. Tuy nhiên, không có lỗi các hoặc dứt rồi mà đều có lui sụt khởi lại, giống như các Luận sư chấp vô pháp có thể sinh. Không có lỗi tất cả không có pháp mà có thể sinh như thế. Nếu cho rằng duyên hợp thì quả đều có thể sinh. Không đúng. Bởi quả sinh phải đợi các duyên, nghĩa là không phải tất cả có hạt giống phiền não thì các phiền não tất cả có thể sinh. Khi chưa dứt hoặc, hiện thấy cũng có trường hợp này. Vì duyên khác thiếu, hoặc không sinh, nên giống như pháp ngoài, dù hiện có hạt giống, nhưng vì duyên khác thiếu, nên mầm không nảy được.

Lại, muốn vấn nạn: khiến cho Kiến đạo đoạn thoái lui, thì đây như trước đã giải thích. Giải thích ra sao? Nghĩa là Kiến đạo kia không duyên sự sở chấp, nên hoặc do Kiến đạo đoạn, không có chuyển biến vị, phải là sức phân biệt, mới có công năng dẫn sinh, hoặc do Tu đạo đoạn, được chuyển biến vị, chỉ do sức của cảnh giới tức có thể dẫn khởi hoặc. Kinh chủ kia lẽ ra phải thừa nhận nghĩa giả

sử các A-la-hán không có hạt giống phiền não quá khứ, cũng có thoái lui khởi các phiền não. Như có thiện căn đã đoạn không còn. Thiện căn không có chủng tử, nhưng về sau có thể sinh lại. Về lý, thật sự thiện căn có đoạn không còn, như nói: đúng thế, pháp thiện của Bồ-đặc-già-la ẩn mất, pháp ác xuất hiện. Nhưng có thiện căn tùy theo câu hành chưa dứt, pháp kia thời gian sau, tất cả đều dứt. Nghĩa này, như trước kia đã phân biệt rõ ràng (quyết trạch) Tuy nhiên, không thể dùng hoặc không có chủng sinh, khiến cho các quả Ứng đều lui sụt khởi hoặc. Về nghĩa này, từ trước đến nay, đã giải thích đủ. Nếu không tôn trọng gia hạnh thường hằng và đạo vững chắc thì mới khởi lui sụt.

Lại, như tông ông nói: "Phàm phu nối tiếp, dù không có hạt giống vô lậu, nhưng khổ pháp Nhân sinh". Như thế, lẽ ra cũng thừa nhận tuy A-la-hán không có chủng tử hoặc, nhưng vẫn có hoặc sinh.

Trong đây nói có, là không phải tuy khổ pháp Nhân không có chủng tử mà vẫn có thể được sinh. Điều này ở chỗ khác, đã gạn hỏi, loại trừ. Vì pháp chấp là một loại, lại nên tư duy, chọn lựa: Phàm phu nối tiếp hạt giống của pháp vô lậu, thì có lỗi cả hai hữu lậu, vô lậu đều cùng có. Và lại, không phải tâm và tâm sở phàm phu với tánh làm hạt giống cho pháp vô lậu, chưa có vô lậu nào dẫn công năng giống như tánh của hạt giống phiền não v.v..., Nghĩa là như hoặc ở trong nối tiếp mà kia đã chấp

dẫn công năng, mới gọi hạt chủng tử hoặc. Chủng tử này làm nhân năng sinh ra phiền não này. Nếu thiện v.v... đã dẫn trong nối tiếp nhau, thì sẽ gọi hạt giống thiện v.v... làm nhân thiện v.v... Không phải sự nối tiếp nhau của các tâm v.v... phàm phu, đã có công năng được dẫn do vô lậu. Vì thế không nên trở thành hạt giống của pháp vô lậu.

Nếu không có mọi công năng đã dẫn mà được gọi là hạt giống của pháp kia, thì như thế là có lỗi thái quá; và tất cả nên trở thành tất cả hạt giống của nhau. Như thế, pháp Vô học lẽ ra trở thành hạt giống phiền não và các pháp phiền não lẽ ra trở thành hạt giống Vô học, trở thành không có kiến lập tướng quyết định nhiễm, tịnh. Cũng tức là tự tông kia chấp như huân tập ngoài có, huân tập thiện v.v..., trở thành uổng phí. Do thừa nhận tâm, tâm sở của phàm phu, không có công năng dẫn dắt của pháp vô lậu, mà được gọi là hạt giống vô lậu, và lại chủng tử của pháp vô lậu trong tâm, tâm sở của hàng phàm phu, nêu là loại tánh khác nhau của hữu lậu thì lẽ ra không phải hạt giống vô lậu đó, làm sao có thể làm nhân sinh vô lậu, không thể trong hạt giống đáng có thể sinh ra quả ngọt. Có các công năng làm hạt giống mới có thể gọi là nhân sinh. Do đó, từ nhân hữu lậu, chỉ nên sinh hữu lậu, sao chấp hữu lậu làm hạt giống vô lậu? Hạt giống của pháp vô lậu, nếu là vô lậu, lẽ ra không có trong trạng thái nối tiếp của loại phàm phu, hoặc phàm phu rốt ráo

không có, đều trở thành pháp vô lậu hữu vi. Nhưng luận kia nói: Mặc dù tâm, tâm sở này là hạt giống vô lậu nhưng thể của nó không phải vô lậu, cũng như gỗ v.v..., không phải tánh lửa v.v..., nghĩa là như gỗ của thế gian là hạt giống của lửa, đất là hạt giống của vàng ròng, mà không thể nói gỗ là tánh của lửa, đất là tánh của vàng ròng. Như thế, tâm và tâm sở của phàm phu, dù là hạt giống vô lậu, nhưng tự thể của nó không phải vô lậu.

Thuyết này nói phi lý. Vì trong gỗ v.v... trước đó đã có hạt giống tự loại của lửa v.v...

Làm sao biết như thế?

Do giáo và lý. Khế kinh nói: Trong đồng gỗ này có các thứ giới, cho đến nói rộng.

Lại, thấy từ gỗ, có thể có lửa sinh, người cần lửa, thì lấy từ gỗ, vì trong đồng gỗ, tất nhiên có giới lửa. Thế nên, nói gỗ, gọi là giống lửa, vì giới lửa ở trong gỗ tăng, nên không phải trước không có lửa, nay được gọi hạt giống lửa. Trong đất xuất hiện vàng ròng, về lý lẽ ra cũng như thế. Nghĩa là sai khác đất ở trong đó phát ra vàng. Nếu đất không có vàng ròng, có thể trở thành hạt giống vàng ròng, thì người tìm vàng, lẽ ra tùy theo nhận lấy đất, không nên tìm nhận lấy sự sai khác của đất. Cho nên, biết được trong đất có hạt giống vàng ròng. Chẳng phải không có vàng ròng, đất được gọi hạt giống vàng. Vì thế luận kia nói cũng như gỗ v.v...,

không phải tánh lửa v.v... Như thế, tâm và tâm sở của phàm phu, dù là hạt giống vô lậu, nhưng thể của chúng không phải vô lậu. Về lý, chắc chắn không đúng. Lại, bộ Luận kia nói: Vì cái khoan trước không có nhiệt, nên cho rằng khoan gỗ, khi chưa bị khoan, nhiệt cũng chưa có, nên biết được phần vị chưa bị khoan trong gỗ không có cực vi lửa. Vàng v.v... ở trong đất v.v... cũng giống như thế.

Như thế, tìm tòi, so sánh trái với giáo lý: Thánh nói vì đại chúng không lìa nhau. Về lý, lẽ ra cũng như thế. Trong các nhóm sắc, nhận thấy các đại chúng tạo tác nghiệp, chỗ tư nghiệp đại chúng đã thành lập rộng, nhưng lúc chưa khoan, không có cảm giác nóng, vì khối gỗ kia không phải nhiệt vì đại chúng nghiệp tăng.

Lại, luận kia nói: Thừa nhận công dụng của pháp vô lậu, dùng pháp hữu lậu làm nhân năng sinh. Đối với giáo và lý, đều không có trái bỏ. Lời nói này không đúng, vì trái với giáo lý, nghĩa là kinh nói: Đồng loại, chỉ đồng loại làm nhân. Vì vô minh làm nhân, nên sinh nhiễm chấp, vì minh làm nhân, nên lìa nhiễm chấp sinh, từ thiện căn này, thiện căn khác khởi, nếu đối với pháp kia, ở đó thường tùy theo tâm tứ, bèn đối với các pháp đó, tâm thường hướng về.

Có vô lượng Khế kinh nói như thế v.v..., Hữu lậu, vô lậu về loại đã khác nhau, sao có thể nói

trước làm nhân cho sau? Lại, tâm hữu lậu là y chỉ của hoặc, đâu thể làm nhân cho tự tánh pháp tịnh? Rõ ràng trái với giáo.

Nói trái với lý: Nếu pháp hữu lậu làm nhân cho vô lậu thì vô lậu làm nhân lẽ ra sinh hữu lậu.

Nếu thừa nhận như thế thì có lỗi gì?

Như từ pháp tâm, tâm sở của phàm phu, dẫn sinh các tâm, tâm sở của các bậc Thánh, tức cũng nên từ pháp tâm, tâm sở của Thánh dẫn sinh tâm, tâm sở của phàm phu, vì không có nhân khác.

Nếu cho rằng tâm, tâm sở thiện của phàm phu, đồng với pháp vô lậu, vì là thiện, nên có thể làm nhân năng sinh cho vô lậu thì lỗi này đồng với trước.

Đồng với trước là đồng với lỗi gì?

Nghĩa là đồng loại, làm nhân lẫn nhau. Như thế, tâm, tâm sở pháp của Thánh, dẫn sinh tâm, tâm sở của loại phàm phu, ấy là có lỗi Thánh, phàm tạo thành lẫn nhau, nghĩa đưa nhau lui sụt, do đây nên thành. Bởi tâm tịnh, nhiễm đồng hữu lậu thì tâm tịnh hữu lậu của A-la-hán lẽ ra được gọi là hạt giống các lậu, các lậu cũng là tánh hữu lậu. Như thế, ấy là hại lời nói của luận kia: Trong thân Vô học, không có hạt giống hoặc, nên các hoặc được dứt, sẽ không bao giờ có việc lui sụt. Nếu A-la-hán cũng có hạt giống hoặc, thì không nên gọi là người lậu tận. Lại, luận kia đã nói: Như Thế đệ nhất dùng

pháp vô lậu làm quả sĩ dụng đã không có lỗi hoàn toàn không có phàm phu. Như thế, pháp vô lậu dùng hữu lậu làm nhân, cũng không có lỗi hoàn toàn không có phàm phu.

Giải thích này cũng phi lý, vì khác loại, đồng loại của Đẳng vô gián duyên đều không có lỗi, như đã phân biệt rộng ở Bốn duyên xứ. Nhưng vì các Nhân duyên và Đẳng vô gián gần xa khác nhau, nên so sánh không thành.

Nếu không thừa nhận như thế, thì số duyên lẽ ra phải giảm. Lại, so sánh, bèn có lỗi thái quá. Nghĩa là nếu thừa nhận làm Đẳng vô gián duyên, thì đây lẽ ra cũng có nghĩa Nhân duyên. Như từ tâm nhiễm cõi Sắc qua đời, sinh tâm thọ sinh trong cõi Dục ấy là đã thừa nhận cõi Sắc đối với cõi Dục làm duyên đẳng Vô gián, cũng nên thừa nhận có nghĩa làm Nhân duyên. Nếu thừa nhận hoặc cõi Dục, hoặc cõi Sắc làm nhân, các Thánh lìa tham dục, phải còn hạt giống tham dục, các Thánh đạo đoạn hoặc, phải còn lui sụt, thì trở thành hại thuyết kia nói: vì không có chủng tử hoặc, nên không có lui sụt giải thoát của quả đạo vô lậu. Và lại, không nên thừa nhận có chủng tử hoặc cõi Dục trong hoặc cõi Sắc, có thể làm Đẳng vô gián duyên của hoặc cõi Dục, không phải hoặc cõi Sắc. Vì sao? Vì các phàm phu có công năng thật dứt hoặc, vì trước đã thành tựu, nên chủng hoặc với hoặc kia không có tự thể khác nhau. Nếu cho rằng hoặc này như ngoại

pháp huân tập, thì không đúng. Bởi trường hợp này không tương tợ. Nghĩa là đôi với ngoại pháp thì năng huân, sở huân cả hai cùng thời nối tiếp nhau mà trụ. Có vị riêng đẳng trụ trong sở huân trải qua nhiều thời gian nối tiếp nhau tùy chuyển. Nội pháp không như vậy, làm sao có huân tập? Nên việc lập thí dụ Thế đệ nhất, trái lại thành trái nghịch, phá hại tông mình đã lập. Hoặc như người từ Vô sắc, sinh trở lại cõi Sắc, dù là hạt giống Vô sắc mà có sắc sinh.

Đã trở thành phàm phu thật dứt hoặc thì như thế, nếu Vô học không có chủng hoặc, cũng lui sụt khởi hoặc, về lý đâu có trái? Nhưng Luận kia đã nói: Các người từ Vô sắc sinh cõi Sắc, nếu không có chủng tử thì người kia nhất định không nên sinh trở lại cõi Sắc, vì bậc Thánh Vô sắc không sinh trở lại cõi Sắc.

Điều này cũng phi lý, vì không giống nhau. Nghĩa là phàm phu kia có đoạn những hoặc của Kiến đạo đoạn thuộc cõi Hữu Đảnh nhưng chưa có thể tác chứng chứ không phải ở cõi kia có đoạn hoặc của Kiến đạo đoạn là có nghĩa có thể tác chứng. Nhất định do trước chứng được việc đoạn hoặc của Kiến đạo đoạn, sau mới có thể chứng được đoạn hoặc của Tu đạo đoạn. Do đó phàm phu sinh cõi Vô sắc, tất nhiên không có ai có khả năng vượt qua địa Hữu Đảnh. Khi dần nghiệp lực dị thực của cõi Sắc đã hết, chủng tử sắc dù không có nhất

định sinh trở lại cõi Sắc nhưng khi loại phàm phu sinh Vô sắc thì đối với cõi Sắc, chưa có khả năng chứng pháp bất sinh. Do phàm phu kia về sau, sẽ sinh cõi Sắc nên Thánh sinh Vô sắc ắt phải đã dứt trước một phần Kiến đạo đoạn trong hoặc Hữu đẳng. Khi Tu đạo đoạn đối với địa là sắc, đã là chiêu cảm nghiệp sắc của định địa cõi Sắc kia, tức ở Vô sắc, chắc chắn có khả năng chứng Tu đạo đoạn hoặc dứt trong địa Hữu đẳng. Khi Thánh từ cõi này sinh cõi kia, đối với sắc pháp đã có thể chứng bất sinh, thì về sau sẽ không sinh cõi Sắc. Do đó bậc Thánh về sau sắc không sinh, không phải vì chủng tử sắc trong thân chẳng có. Cho nên, luận kia nói: "Bậc Thánh cõi Vô sắc không sinh cõi Sắc. Nếu chủng tử sắc không có thì nên không sinh cõi Sắc", nhất định không đúng lý. Do đó kia nói phàm phu và bậc Thánh nếu đoạn không có khác, thì sở đắc lẽ ra đồng! Về lý cũng không đúng. Vì đoạn có khác, nghĩa là ở trước đã nói: Phàm phu chưa có khả năng đoạn hoặc của Kiến đạo đoạn thuộc cõi Hữu Đẳng nên từ định Vô sắc, sinh trở lại địa dưới, việc đoạn của Thánh trái nghịch đối với đây, sao không khác được? Lại, nếu vì A-la-hán không có chủng hoặc, nên không có thoái thì sẽ thành nghĩa Hữu học có chủng hoặc mà quả của đạo vô lậu đoạn có thoái lui. Do Hữu học có thành tựu một phần tu đoạn phiền não chủng thuộc giới địa của mình. Nếu không đúng, thì không nên nói:

Vô học không có chủng hoặc, nên chắc chắn không có lui sụt. Luân những nghĩa ngoài đã xong.

Kinh chủ lại nói: Lại, kinh Tăng Nhất nói thế này: Một pháp ứng khởi, nghĩa là Thời ái tâm giải thoát; một pháp ứng chứng nghĩa là Tâm bất động giải thoát. Nếu là tánh Ứng quả, thì gọi là Thời ái tâm giải thoát.

Vì sao ở đây, trong kinh Tăng Nhất lại nói: Ứng quả? Lại, không hề có chỗ nào nói: Quả A-la-hán, gọi là ứng khởi, mà chỉ nói gọi là ứng chứng?

Về lý, không đúng, do đó thành. Nghĩa là đã nói có hai thứ giải thoát, đã chỉ rõ thành Ứng quả có lui sụt. Kinh nói: Tâm bất động giải thoát, thân tác chứng. Ta quyết định nói hạng này không có nhân duyên lui sụt. Về nghĩa, căn cứ theo Kinh nói, còn lại thì chấp nhận có lý thoái lui.

Kinh chủ lại nói: Nếu cho rằng có thoái, do kinh nói có Thời ái giải thoát thì tôi cũng thừa nhận như thế, nhưng nên quán sát sự lui sụt kia: Thời ái giải thoát là tánh Ứng quả là tĩnh lự v.v... Nhưng đẳng trì tĩnh lự căn bản kia, phải đợi thời điểm nào đó mới được hiện tiền nên gọi là Thời giải thoát. Bậc Thánh kia vì đạt được hiện pháp lạc trụ, thường mong mỏi hiện tiền, nên gọi là ái.

Nay, đối với ý kia, chưa biết rõ nói đẳng trì tĩnh lự là hữu lậu hay vô lậu? Nếu là vô lậu thì hữu vi vô lậu trong thân Vô học, đều là tánh Ứng quả, và

thừa nhận thành tựu lý lẽ Thời ái giải thoát là tánh Ứng quả, trái với tông kia nói: Ứng quả không có thoát lui; còn nếu là hữu lậu, thì không thể thành. Nếu cho rằng vượt qua, thì giống như đây không có lý đồng. Vì Thời ái giải thoát được nói tương tự với Bất động, nghĩa là Khế kinh nói: "Bất động Giải thoát, thừa nhận vô lậu trong thân Vô học", lý ấy rất thành. Có Khế kinh đã nói Thời ái giải thoát, thì cũng phải rất thành thừa nhận là vô lậu trong thân Vô học. Lại, như vì Bất thời thành vô lậu, nghĩa là có Khế kinh nói: Có Bất thời giải thoát A-la-hán. Kinh đây, kia đều nói Bất thời giải thoát là tánh Ứng quả. Đã có kinh nói: Có A-la-hán gọi là Thời giải thoát thì cũng nên rất thành Thời giải thoát này là tánh Ứng quả.

Lại, như Bất động nói là tác chứng, nghĩa là như đối với Bất động thì nói là thân tác chứng, nói Bất động giải thoát là tánh Ứng quả. Kinh cũng đối với Thời ái có nói thân tác chứng thì thuận theo Thời ái giải thoát cũng là tánh Ứng quả. Như Khế kinh nói: Nếu do tướng trạng của các hành như thế, có thể thân đã tác chứng trong Thời ái tâm giải thoát, sau đó đối với các tướng trạng của các hành như thế, không thể như lý thường thường tư duy, thì liền lui sụt pháp đã chứng... cho đến nói rộng. Nếu cho rằng do đó nói Thời ái tâm giải thoát lẽ ra là hữu lậu không phải do tướng trạng của các hành vô lậu mà được quả A-la-hán và sau Thời ái tâm

giải thoát thường tư duy, không có tư duy, không thoát và thoát, có thể hợp với chánh lý thì điều này cũng không đúng là căn cứ giống nhau mà nói. Kinh không nói đây tức là kia, chỉ căn cứ ở chủng loại, mà nói là vào thời gian sau, có thường tư duy, không tư duy v.v...

Ý trong đây nói về vị Hữu học và Vô học, đồng dùng hạnh vô thường v.v... quán cảnh sắc thủ uẩn v.v..., như nói: Lẽ ra phải uống thứ nước nóng trước đã uống, hoặc bỏ qua thứ giống nhau. Nghĩa là do tướng trạng của các hành hữu lậu nên chứng được tâm Thời ái giải thoát thì cũng không có sau dùng hành v.v... trước đó mà thường tư duy, không phải gia hạnh hiện pháp lạc trụ đã tu ở trước, tức là tự thể của hiện pháp lạc trụ ở sau.

Điều này nói, không phải chứng hữu lậu. Do đó, không nên đặt ra lời vặn hỏi thế này: nhưng nên quán sát sự lui sụt kia.

Lại, Kinh chủ kia đã nói: Thời ái giải thoát, tức là đẳng trì căn bản tĩnh lự. Lý ấy không thành. Vì Khế kinh nói: Tánh giải thoát, đẳng trì đều khác nhau, như Khế kinh nói: Vì đẳng trì trước, giải thoát sau, vì giải thoát trước, đẳng trì sau... cho đến nói rộng. Mặc dù có nói: Hiện pháp lạc trụ, tức là thể của Thời ái tâm giải thoát nhưng không đúng, vì không hề có nói. Nghĩa là không hề có kinh nào nói như thế này: Thời ái tâm giải thoát, tức hiện pháp lạc trụ. Đó ví như trẻ con ở nhà tự

nói, tự nghe mà thôi! Nếu cho rằng đã nói, dù không có kinh chứng, nhưng vẫn có chánh lý chắc chắn có thể y cứ, nghĩa là thuyết này như thuyết kia nói có lui sụt, như nói: Có thoái hiện pháp lạc trụ, cũng nói có lui sụt Thời ái giải thoát. Cho nên biết thuyết này, thuyết kia, tên khác, mà nghĩa đồng.

Nếu thật như thế thì nghĩa lý đã nói không phải khéo, mọi sự thừa nhận đã thiết lập từ trước có nhiều lỗi khởi. Nghĩa là tông của tôi thừa nhận đối với hiện pháp lạc, nếu là Bất động pháp thì chỉ có lui sụt thọ dụng. Nếu Thời giải thoát thì cũng có thoái lui pháp đã đắc, chứ không phải Bất động pháp cũng thoái lui tự tại, chỉ những việc khác không rồi hiện tiền. Mặc dù tạm thời không hiện tiền, nhưng không mất tự tại. Nếu khác với đây, thì hiện pháp lạc trụ sẽ có cả hữu lậu, vô lậu làm thể, đều do vụ việc không hiện ở trước, thế thì đều lui mất tự tại. Về sau, đối với tự tại, đã cầu chứng đắc, lẽ ra có nghĩa thoái lui là được, chưa được. Tuy nhiên, Phật ngăn chặn chấp là được, chưa được mà nói hai loại A-la-hán là Thoái, Bất thoái pháp. Lại, trong Thánh giáo nếu chỉ quý trọng giải thoát, đã không có sự thoái lui thì nên nói một A-la-hán. Nhưng kinh nói pháp khác, xứ khác, loại khác, lui sụt hiện pháp lạc. Và có chỗ nói: Ngoài ra, xứ khác loại khác lui sụt Thời giải thoát, nên biết được thời giải thoát không phải hiện pháp lạc trụ. Do nghĩa

lý này, nên chê bai thuyết kia, chỉ là lời nói của trẻ con ở trong nhà của chúng. Lại, Kinh chủ kia lẽ ra nói: Người lui sụt tĩnh lự, vì đối với các dục, có lìa, không lìa. Nếu nói lìa, thì đối với sự lìa dục, sẽ không có chỗ lui mất, nhưng nói lui mất ly sinh hỷ lạc, thì lẽ nào không mâu thuẫn ư!

Lại, Kiều-đề-ca làm sao biết rồi, mà sáu lần thoái lui trở lại rất tự nhàm chán tai họa, bèn cầm dao bén tự vẫn mà chết. Nếu nói không có lìa, lẽ ra phải khởi phiền não, không khởi phiền não thì đâu thể lui sụt tĩnh lự? Nếu cho rằng mất đối trị, không mất quả đoạn thì làm sao giải thích kinh Ô-đà-di? Lại, đạo có thể gìn giữ quả đoạn đã đắc thì phải chứng đạo mới chứng được đoạn; lìa vị thắng tiến, là xả đạo, không phải đoạn.

Ai sẽ tin lời nói trái với chánh lý này?

Lại trong tĩnh lự quyết định tánh tự tại, lìa các tĩnh lự không có pháp khác để được. Cho nên khi phiền não khởi mới có nghĩa thoái.

Hoặc tánh tự tại, có gì sai khác? Chớ cho rằng có cái riêng khác quyết định tánh tự tại, hoặc tánh tự tại còn gọi tên gì nữa? Nếu có pháp riêng gọi là tánh tự tại, thì có lỗi như trước.

Lỗi trước là gì? Nghĩa là không hiện ở trước, đều lui sụt tự tại, sau cầu chứng đắc, ấy là trái với Khế kinh.

Nếu tánh tự tại đều không có pháp riêng, thì

tương ưng không có việc lui sụt tự tại, trở nên không có chủng tánh thoái pháp. Lại, như các A-la-hán độn căn, đối với đẳng trì của tinh lự thể tục căn bản, phải đợi thời gian hiện tiền, nên gọi là Thời giải thoát. Vì sao chỉ có vô lậu không thừa nhận như thế?

Khi chuyển vô lậu, lẽ ra phải đợi thời gian mới khởi, vì vô lậu kia rất là chưa từng được, tức do có lui sụt quả A-la-hán, nên kinh Tăng Nhất nói hai giải thoát, nhưng Kinh chủ kia đã vấn nạn: Vì sao trong kinh Tăng Nhất này lại nói Ứng quả?

Nay, lại nói rõ chính vì biểu thị có Ứng quả của hai thứ thoái, bất thoái. Nhưng trong đây nói Thời ái Ứng khởi, Bất động Ứng chứng là có nguyên nhân riêng, nghĩa là khiến cho biết Thời ái giải thoát, thường tôn trọng gia hạnh đã duy trì, mới khởi lui mất. Vì sợ lui mất nên thường hiện tiền, nên nói "ứng khởi": Bất động giải thoát, thì không có lý thoái lui, chỉ khi chứng đắc, gọi là việc phải làm đã làm rồi, nên chỉ đối với Bất động nói Ứng chứng. Lại, Thời giải thoát cũng gọi là Ứng chứng. Vì ở trong kinh nói thân tác chứng. Lại, phần nhiều kinh nói: Hoặc diệt làm Ứng quả Các kinh đều nói diệt, nên tác chứng, nhưng không có chỗ nào nói quả A-la-hán gọi là Ứng khởi, vì không hiện bày khắp.

Lại, Kinh chủ kia tự hỏi: Nếu thời giải thoát không phải tánh ứng quả thì vì sao Khế kinh nói:

Ứng quả Thời giải thoát? Kinh chủ kia tự đáp: Nghĩa là có tánh căn Ứng quả vì chậm lụt, phải đợi thời gian, nhất định mới hiện tiền. Nếu trái với Thời giải thoát kia, thì gọi là Bất thời giải thoát.

Kinh chủ kia đáp nghĩa như thế không thành. Hữu học lẽ ra cũng nói như thế, nghĩa là học cũng có căn tánh chậm lụt, nhậy bén khác nhau, chờ đợi, không chờ đợi thời gian, vì quyết định hiện tiền, lẽ ra được gọi là Thời giải thoát, Bất thời giải thoát. Nhưng vì không có tên gọi này, nên là tà chấp.

Nếu cho rằng vì Hữu học chưa giải thoát, nên không lập ra tên này, thì về lý đã thành: Thời ái giải thoát là tánh Ứng quả. Thừa nhận người chưa giải thoát, vì không có tên gọi giải thoát, nên do đó, Kinh chủ kia giải thích kinh Kiều Đề Ca rằng: Xưa, Kiều Đề Ca ở vị Hữu học, vì rất mê đắm vị thời giải thoát, lại, vì căn tánh chậm lụt, nên thường lui mất, rất tự nhàm chán, trách móc, cầm dao tự hại. Do đối với thân mạng không có chút luyến tiếc, nên khi sắp qua đời được quả A-la-hán, bèn nhập Niết-bàn, nên Kiều Đề Ca cũng không lui mất quả A-la-hán.

Giải thích này so với Thánh giáo đều không phù hợp. Vì nếu ở vị Hữu học có Thời giải thoát là vị đam mê, thì về lý nên thành: ở vị Hữu học, gọi là Thời giải thoát. Tuy nhiên không có Thánh giáo nào nói như thế. Nếu Hữu học lúc ấy chưa giải thoát thì không thể nói là người Thời giải thoát. Đã

chưa giải thoát thì không nên nói vị Hữu học kia đã được tánh Thời giải thoát là vị đam mê. Cho nên, Kinh chủ kia giải thích kinh Kiều Đề Ca này, cũng dựa theo tà chấp. Nhưng Thượng tọa bộ kia đã theo lối chấp riêng của mình, nói: Thời ái giải thoát dùng đạo thế tục tạm chế phục phiền não, khiến tâm lìa trói buộc. Vì tạm thời giải thoát, nên gọi Thời giải thoát. Vì đây là tánh của hiện pháp lạc trụ. Vì có phiền não, nên đặt tên ái. Ái này tức là nghĩa của sự tham đã nhiễm. Còn Bất động giải thoát dùng đạo vô lậu dứt hẳn phiền não, khiến tâm lìa trói buộc, vì chuyển biến nối tiếp nhau, nên tùy miên vĩnh viễn dứt hết.

Phái Thượng tọa y chỉ ý thấp kém thích đặt quả A-la-hán ở chỗ rất xấu. Nghĩa la trong sự liên tục của thân Ứng quả may mắn có công đức không chung khác, không lập làm hiện pháp lạc trụ, mà lập với Học và các phàm phu chung có quả pháp tạm thời lìa các ràng buộc, và tham sở duyên làm hiện pháp lạc trụ. Ai lại quý trọng cái phương tiện tạm hàng phục dứt trừ phiền não xưa kia ở trong thân Ứng quả để tu hiện pháp lạc, khiến cho hiện tiền? Do đó, khéo trở thành người chưa giải thoát, chắc chắn chưa được tánh Thời giải thoát.

Lại, vì chỉ Ứng quả nói có lui sụt, nghĩa là Khế kinh nói năm nhân, năm duyên, khiến quả A-la-hán Thời giải thoát lui mất. Tánh của Thời ái, tâm giải thoát, không hề có Thánh giáo nào nói: Người Hữu

học gọi thời giải thoát và nói là người Hữu học kia gặp nhiều nhân duyên lui mất, gọi là Thời giải thoát. Cho nên người Học chưa có Thời giải thoát. Hoặc sao không chấp người Hữu học kia có Bất động giải thoát? Lại, thuyết kia chấp Hữu học rất thô thiên, nghĩa là giải thoát trong Thánh giáo là cao quý. Các người Hữu học đã thấy khắp chân thiện, phân biệt công đức bất cộng thù thắng trong Thánh giáo, đâu thể bị sự thô cạn của thế tục làm lay động thiện căn? Đối với khả năng dứt trừ hết khổ mà thân khởi gia hạnh tự sát! Nên thuyết kia chấp thật không khiến cho vui!

Có thuyết nói: Chỉ chán ghét phiền não hiện hành, nên thân khởi gia hạnh tự sát.

Chưa dứt gốc hữu, cầm dao tự sát nên giải thích nghĩa kinh này, thật không có lý sâu xa. Nghĩa là các bậc Thánh rất sợ hữu sau, phiền não có công năng làm nhân gần của hữu sau. Thánh đã thấy các lỗi lầm, dữ dội của phiền não kia, nên đối với đạo có thể trừ bỏ hoặc, trái với hữu sau, hễ tạm thoái lui, thì không thể hiện hành, hãy còn nên tán nhỏ thân, huống chi thường lui sụt.

Người kia tự biết Ứng quả, do đó phải chứng trở lại, nhận thấy sâu sắc lỗi của phiền não hiện hành, ưa thích quả A-la-hán đã thoái trước, nên đã tự sát thân, nhận lấy A-la-hán. Các người Hữu học từng chưa chứng đắc Ứng quả diệu lạc còn chấp nhận chán, sợ phiền não hiện hành, cầm dao tự sát,

huống chi A-la-hán thì còn hơn cả ngàn lần. Nhưng chỉ lui mất quả A-la-hán, có nghĩa sợ phiền não mà tự hại, tự biết sau khi chết, hoặc chẳng sinh. Người Hữu học vốn tự biết qua đời, phiền não tất nhiên hiện hành, lại chiêu cảm hữu sau, thêm khổ sinh tử, thì đâu chấp nhận tự sát.

Nếu cách giải thích của phái Thượng tọa kia, thì Kiều Đề Ca là người rất ngu kém, vì tự sát không có nguyên do. Nhưng ma ở bên thân người tự sát kia, thức người kia tức nghi ngờ Hữu học nọ thoái lui rồi, trụ trong vị Hữu học, mà vì qua đời, nên đã dùng phương tiện ma, làm bài tụng chê Phật:

*Thế nào người tôn quý
Đệ tử vượt Thánh giáo
Trụ vị Hữu học khác
Không được tâm qua đời.*

Không phải Phật, Thế Tôn, các Thánh đệ tử đều đạt đến Vô học cuối cùng mới qua đời, sao thiên ma chỉ dùng vị Hữu học của Thánh kia, xả mạng, chê bai, chỉ trích Đức Thế Tôn?

Lấy Kiều Đề Ca trước chứng Vô học, sau lui lại trụ Hữu học, mà gây nên qua đời, nên thiên ma kia nêu để chê bai Phật, về lý tất nhiên nên vậy. Do ma kia nói: Vì Đệ tử Đức Thế Tôn vượt Thánh giáo. Sao nói là Thánh giáo?

Nghĩa là dứt bất hữu sau. Ý bài tụng này nói:

Sao đệ tử Phật trái vượt đối với pháp đã đắc? cắt đứt hữu sau, nên nhập Niết-bàn mà lui trở lại, rơi vào sự nối tiếp với vị của hữu sau, dẫn đến qua đời. Cho nên biết Kiền-đề-ca không phải chỉ nói lui sụt tĩnh lự.

Lại, phái Thượng tọa kia đã dẫn tụng đối pháp nói: Tùy miên tham, dục, do ba xứ khởi.

1. Tùy miên dục tham vì chưa dứt, chưa biết khắp.

2. Thuận với pháp triền kia, vì chánh hiện ở trước.

3. Đối với tùy miên kia, vì chánh khởi tác ý phi lý, nên tùy miên đối với nghĩa lui sụt, cũng không trái nhau.

Căn cứ phiền não vô gián sinh nói là phiền não, không phải chỉ từ vô gián phiền não, phiền não sinh. Nghĩa nói như thế trước đã nói.

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 phi lý, nên không có lỗi. Không nên hoặc khởi đều do tác ý phi lý làm trước. Chớ cho có, không có lỗi đầu tiên mà thiện không chấp nhận sinh lỗi.

Lại, phiền não khởi, thì có tác ý phi lý câu sinh. Vì phiền não khởi, thì có thể nói là tùy miên chưa dứt.

Văn này không nói các phiền não khởi, nên dùng tham v.v... chưa dứt làm trước. Thế nên văn này không làm chứng cho nghĩa kia.

Lại, ở đây đã dẫn đối với hiện hành của tâm vô ký, làm tông chỉ lui sụt không thành, vì trái với văn nạn. Đối với phẩm tâm nhiễm hiện hành làm tông chỉ cho lui sụt.

Đây là căn cứ vì đủ nhân, nên cũng không sai. Nghĩa là phiền não khởi, nếu đủ nhân duyên thì sẽ có ba việc này. Tuy nhiên, tùy theo có thiếu một trong ba, cũng vẫn có nghĩa khởi, như nói: Người thành tựu mười thứ pháp, sinh Nại-lạc-ca, không phải ở trong mười, tùy theo thành tựu một, không bị đọa Nại-lạc-ca kia.

Lại, như kinh nói: Ba xứ hiện ở trước, sinh ra nhiều phước, không phải chỉ có tín, không có nhiều phước sinh.

Sự so sánh đó chẳng phải một. Trong đây, nhóm hợp chung, duyên phiền não sinh, nói có ba việc này, không phải tất cả như thế.

Ý văn này nói khi phiền não sinh, hoặc năng lực của nhân tăng nghiêng lệch. Hoặc cảnh, hoặc gia hạnh. Nói do ba xứ mà khởi dục tham. Nếu chấp phải đủ ba thì nói không khắp, nghĩa là duyên cõi mình, có thể nói đủ ba, không phải duyên pháp khác lý có đủ ba, nên văn Đối pháp không trái với nghĩa thoái, chung giáo kia rồi. Thuyết kia lập lý

nói: Nếu A-la-hán khiến cho phiền não không bao giờ khởi, đạo tri đã sinh, thì không nên lui sụt khởi phiền não? Nếu đạo này của A-la-hán chưa sinh, thì vì chưa có công năng nhỏ bỏ hẳn hạt giống phiền não, nên không phải lậu tận? Nếu không phải lậu tận thì sao có thể nói người kia được gọi A-la-hán?

Đây không phải lỗi, vì là đối tượng đã được thừa nhận, nghĩa là tông ta đã thừa nhận tánh của pháp thoái trước, vì sức trí kém, nên mặc dù đã dứt hoặc, nhưng đối với các hoặc, chưa chứng bất sinh.

Nếu vậy, vì sao gọi là dứt?

Vấn đề này, trước đã giải thích. Nghĩa là pháp sinh trái với phiền não, đặc dứt các trói buộc, đặc ly hệ đặc, gọi là đoạn. Nói đoạn, nghĩa là do đạo đối trị sinh, như được nhổ lên các hạt giống hoặc trong liên tục, không phải cần hoặc cuối cùng không sinh. Người với sức trí kém thì có thể sinh lại nhưng không có lỗi Ứng quả không phải lậu tận. Đã được các lậu ly hệ đặc, đã thừa nhận các hoặc dứt, cũng vẫn có tự thể, thì quên mất đạo đối trị, lui sụt duyên hiện tiền tức phiền não lại sinh, trái với chánh lý nào? Cho nên đối với lý mà Kinh chủ đã lập ở trong không có thoái, không có thể dùng làm chứng.

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 69

Phẩm 6: NÓI VỀ HIỀN THÁNH (PHẦN 13)

Như thế là đã phá tông của Kinh chủ. Có sư khác nói: Như giải thoát vốn có từ Kiến đạo đoạn hoặc, nhất định không có lý lui sụt, vì là quả sở đắc của đạo vô lậu. Và giải thoát vốn có từ Tu đạo đoạn hoặc thuộc địa Hữu Đảnh cũng không có lý lui sụt.

Thuyết của sư kia nói thật phi lý, vì sức của đạo khác, như trước đã nói.

Hơn nữa, đạo vô lậu đã chứng đắc các giải thoát thấy có lui sụt, nghĩa là do dụng sức của Kiến, Tu đạo đều khác: Trong vị Kiến đạo, dùng một phẩm đạo, đoạn nhiều phẩm hoặc, trong vị Tu đạo, dùng nhiều phẩm đạo đoạn nhiều phẩm hoặc.

Nếu cho sự khác biệt này là do sức của phiền não, nghĩa là hoặc do Kiến đạo đoạn, dựa vào không có sự mà chuyển; hoặc do Tu đạo đoạn dựa vào có sự, thì việc này cũng không đúng. Vì đạo thế tục dứt trừ phiền não ấy cũng nhiều phẩm. Hay lại chỉ nên do Kiến đạo đoạn hoặc, dựa vào không

có sự, nên đoạn không có lý lui sụt, mà không phải là quả sở đắc của quả vô lậu.

Nếu cho phàm phu dứt hoặc không có sự, cũng có lui sụt, chứng biết giải thoát do Kiến đạo đoạn của các Thánh không có lui sụt, là quả sở đắc của đạo vô lậu thì không nên nói do không có sự. Mặc dù nhiều phẩm hoặc, nhưng một phẩm đạo đoạn. Cho nên biết do sức của đạo khác nhau, nghĩa đó được thành. Vì vậy, Kiến, Tu không nên làm sự so sánh.

Lại, như trước đã nói. Trước đã nói thế nào? Nghĩa là Kiến đạo đoạn sinh, là do sức quán sát kỹ càng, còn hoặc được Tu đạo đoạn, là do năng lực của cảnh khởi, không phải các bậc Thánh đối với sở duyên, không có chút mong cầu vọng khởi so lường tính toán. Cho nên giải thoát do Kiến đạo đoạn không có lui sụt. Các loại phàm phu vẫn chưa thấy chân thật, nên chấp nhận có vọng khởi so lường tính toán đối với sở duyên. Mặc dù đã có Kiến đạo đoạn hoặc trong tám địa dưới, mà cũng chấp nhận có lui sụt. Thánh đã thấy chân, đối với Kiến đạo đoạn, tất nhiên không có lui sụt nhưng vì mất niệm, nên đối với cảnh ngoài, nhận lấy tướng diệu v.v..., bèn có nhiễm chấp, ghét, trái, cao ngạo, không rõ các hành mà chuyển. Do đạo lý này, Thánh giải thoát do Tu đạo đoạn cũng có lui sụt, Cho nên Kinh chủ kia đã nói: "Các người phàm phu dứt hoặc không có sự, cũng có lui sụt, nên chứng biết

các bậc Thánh được giải thoát do Kiến đạo đoạn, không có lui sụt, là quả sở đắc của đạo vô lậu", về lý chắc chắn không đúng. Lại, quả vô lậu khác, cũng thấy có lui sụt, nghĩa là tông của Kinh chủ kia, tất nhiên không có quả dứt phiền não của bậc Thánh, là sở đắc của đạo thế tục, vì luận kia nói: Hoặc do bậc Thánh dứt là quả của đạo thế tục, về lý không thành. Cho nên kinh Ô-đà-di nói: Có bậc Thánh trước đã được định Hữu đẳng, sau sinh trong cõi Sắc, là lui sụt dứt hoặc của địa trên, không có nghĩa sinh xuống địa dưới.

Tông kia không thừa nhận Thánh dùng đạo thế tục để chế phục hoặc, không thừa nhận Thánh khởi hành tĩnh v.v... không có quán hữu vi, tĩnh v.v... chứ không phải tông kia là kiến vô thường v.v..., mà Thánh đạo có khả năng dứt thật hoặc. Phạm phu dứt hoặc tiến đến trong vị Thánh nhất định không có việc lui sụt, vì hai đạo trần giữ. Do đó, chỉ dựa vào đạo vô lậu đoạn. Kinh nói: Trước, được định diệt thọ tướng, sau vì lui sụt trở lại nên sinh trong cõi Sắc. Thế nên rất thành nghĩa quả đoạn mà đạo vô lậu khác đã đắc cũng có thoái lui. Do đó, lời Kinh chủ như trên nói: Giải thoát vốn có từ Kiến đạo đoạn hoặc và giải thoát từ Tu đoạn hoặc thuộc Hữu Đẳng thì không thoái lui là quả sở đắc của đạo vô lậu, về lý nhất định không như vậy.

Trong đây, Thượng tọa bộ cũng nói rằng: Chắc chắn không có A-la-hán lui sụt quả A-la-hán. Vì

sao? Vì lý, giáo. Vì lý là thế nào?

Nghĩa là Ứng quả tất nhiên không có tác ý phi lý. Nếu tâm sau của A-la-hán thuận theo sinh phiền não, nghĩa là nếu việc trụ... trong vị an hòa của Ứng quả rồi mà chuyển vận tướng, sẽ thừa nhận có lui sụt khởi hoặc, thì sao khi chết, chấm dứt các căn không điều thuận, các phiền não nhiều loạn không sinh. Nếu phiền não sinh, thì mới phải nối tiếp hữu sau.

Thế nào là giáo? Nghĩa là Khế kinh nói: Tôn giả Tuất-noa liền đến trước Phật bạch: "Bạch Đại đức! Nếu có Bí-sô các lậu đã hết, thành A-la-hán,... nói rộng cho đến... có khả năng không quên mất tâm, tánh giải thoát. Giả sử có sắc rất đẹp, mắt nhận biết được sắc đó hiện đến trước mặt thì người kia đối với tâm đã chứng trong giải thoát rồi, chẳng một sức phải phòng hộ nữa" Kinh Đấu Chiến Dụ nói thế này: "Các Thánh đệ tử trụ nơi tâm không có sợ hãi. Bấy giờ, các 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 yên ổn. Vì sao? Vì ma không phá hoại".

Kinh Độc Tiễn Dụ cũng nói: Phật bảo: Này Thiện Túc! Người an lạc trong Niết-bàn thì lúc ấy mọi kết của Phi tướng phi phi tướng vốn có đều được dứt hẳn, biết khắp, như chặt rễ cây, cắt ngọn Đa la. Vì không để còn sót nên về sau không còn sinh. Các kinh nói về sự lui sụt đều nói: "Nếu đệ tử

của Ta cùng an trụ hỗn tạp với các pháp khác, Ta nói do đây mà hiện pháp lạc trú của bốn loại tâm tăng thượng đã chứng từ trước đến nay, tùy theo một tâm sẽ có thoái lui. Nếu do hạnh xa lìa, ở chỗ vắng, một mình, đông mãnh, tinh cần, không buông lung, an trụ nơi sở đắc không lay động, tâm giải thoát, thân tác chứng, Ta nói chắc chắn người này không có nhân duyên gì lui sụt từ đây".

Lại, Khế kinh nói: "Nếu các Bí-sô nào đã dứt hết các lậu, thành A-la-hán, thì ta trọn không bao giờ nói A-la-hán đó nên không buông lung. Vì sao? Vì Tôn giả ấy đã không buông lung, không trở lại làm việc buông lung nữa."

Trình bày về lý mà Thượng tọa bộ đã chấp như thế, còn phi lý thì tác ý phi lý, như trước đã nói. Trước nói là sao? Nghĩa là trước kia đã nói: Hoặc dấy khởi, không nên đều lấy tác ý phi lý làm tác nhân trước. Văn luận lại nói từ nhiễm sinh, nghĩa là nếu các nhiễm khởi, thì tâm nhiễm trước, còn tánh khác, lẽ ra không có nghĩa tâm hiện hành. Lại, về nghĩa của nhân đã lập ra không thành, vì đồng loại với phẩm tông đã lập. Nghĩa là tác ý, nhiễm, được gọi là phi lý. Nhân mà kia đã lập, chứng tỏ A-la-hán vì không khởi nhiễm, nên không sinh phiền não, vì không có phiền não nên gọi là A-la-hán.

Nay muốn tìm tòi nghiên cứu tâm A-la-hán đã không có phiền não thì có sinh thoái lui không?

Phái Thượng tọa kia lập tông: Tất nhiên không có nảy sinh sự thoái lui. Lại, lập nhân: không có khởi nhiễm.

Đã thế, há không là phẩm loại đồng? Đây không thành nhân, người trí đã phán quyết. Lại, kia đã thuyết là nói không có phi lý, tức là không có đã sinh, không có đang khởi. Như thế, hai thứ đều có là không thể thành.

Hoặc ý phái Thượng tọa kia nói: Vì không có chủng tử hoặc, nên các A-la-hán không có thoái lui khởi hoặc. Vấn đề này trước đã đáp rộng. Theo lý thì có và không có chủng tử. Cho nên, đối với tất cả chủng thì Thượng tọa bộ lỗi về có. Do đó cũng đã dứt bỏ sự điên đảo về không có. Vì điên đảo và hoặc không có tánh khác nhau. Tâm sau của A la hán khởi hoặc, cũng không thành nhân. Vì sao? Vì tâm sau của A-la-hán không là đẳng vô gián duyên, làm sao có nghĩa công năng dẫn tâm khác? Vì hướng đến nhập Niết-bàn vô dư y, trái với các sự trôi lăn sinh tử, nên hoàn toàn ở trong đó tự nhiên chuyển biến.

Nếu ở vị này khởi phiền não, thì lẽ ra trở ngại các uẩn cuối cùng đoạn diệt. Cho nên trong vị tử hữu của A-la-hán, chắc chắn không có khả năng lui sụt, khởi phiền não. Lại, trụ vị này rất thuận với tâm nhàm chán. Giả sử lúc trước có phiền não thì khi đạt đến vị này, còn đoạn không sót, như Khế kinh nói: Bí-sô kia đối với hiện pháp, phần nhiều

đã hoàn thành Thánh chỉ, hoặc khi lâm chung. Huống chi A-la-hán, khi trước đã không có phiền não, nay có hướng nhập Niết-bàn vô dư, tác ý hiện tiền, đâu thể nào là mới khởi hoặc. Cho nên không có lỗi tâm sau khởi hoặc.

Lại nói: Tướng vận chuyển như trụ v.v... trong vị an hòa của Ứng quả, thừa nhận lui sụt khởi hoặc, cũng không đúng lý, vì không được thừa nhận. Nghĩa là ta chỉ thừa nhận trong vị an hòa, có thuận với hoặc, tâm mới có công năng khởi hoặc. Nếu tâm chánh trụ v.v... vững chắc, vận chuyển tướng, có thể làm chướng ngại hoặc sinh, làm sao khởi hoặc? Cho nên chỗ đã lập của phái Thượng tọa kia ngăn cản lý có lui sụt, không thể chứng thành. Ứng quả không có lui sụt về giáo cũng không phải chứng. Vả lại, kinh Tuát-Noa đối với việc có thoái quả đều không có trái hại. Vì căn cứ ngăn chặn sự thọ dục, nên nói kinh này. Nghĩa là Tôn giả kia một mình ở chỗ trống vắng, bỗng dưng suy nghĩ đến nhà của mình giàu có, quyến thuộc rất nhiều, nên mau trở về nhà, thọ hưởng dục lạc, thực hành bố thí, tu phước. Đức Phật biết được ý nghĩ của Tôn giả kia, sai người đến, vì hiện thần thông, ghi nhận, thuyết giáo, dạy răn, khiến chế phục, khiến tỉnh ngộ được thành Ứng quả. Thành tựu Ứng quả rồi, bèn nghĩ: Nay, ta hợp thời đến yết kiến Đấng Thiện Thệ.

Ý này nhằm chỉ rõ, nay nhờ Phật bảo đến, khi

đã thù thắng hơn trước đây, thì không có tư duy tà vạy. Nghĩ như thế rồi, lại căn cứ ở môn khác, hiển bày ghi nhận tự thân cùng với các Ứng quả có tướng chung không thọ dục ở Ứng quả. Bèn bạch Phật rằng: "Bạch Đại đức! Nếu có Bí-sô các lậu đã hết, thành A-la-hán, Bí-sô ấy bấy giờ trụ ở sáu xứ, tâm được giải thoát, nghĩa là trụ xuất ly, không hại, viễn ly, ái hết, thủ hết, tâm không quên mất, được tánh giải thoát. Giả sử có sắc rất đẹp, mắt nhận biết được sắc đó hiện đến trước mặt thì người kia đối với tâm đã chứng trong giải thoát rồi, chẳng mệt sức phải phòng hộ nữa." Ý này biểu thị tất cả Ứng quả do sức đối trị đã nhiếp giữ, nên không có chỗ và không chấp nhận thọ các cảnh dục. Vì thế nếu có diệu cảnh hiện tiền, thì tâm chẳng mệt sức phải phòng hộ, là nghĩa trong đây.

Hoặc Tôn giả kia vì căn cứ tự thuyết, không nên làm chứng! Không phải các Ứng quả nào cũng đều đồng căn tánh với Tuất Noa. Hoặc đây là căn cứ chung các Ứng quả để nói. Vì Tôn giả kia tự nói lên lời sai khác, như Tôn giả kia tự nói rằng: trụ xuất ly, không hại, xa lìa... cho đến nói rộng. Đây là biểu thị nếu có thể trụ xuất ly v.v... thì sẽ không nhọc công phòng hộ pháp khác thì không đúng.

Tông ta cũng nói: Lúc nào cũng tôn trọng tu gia hạnh, ấy là khả năng không lui sụt.

Với ý nghĩa như thế, trong kinh Độc Tiễn Dụ, Đức Thế Tôn chỉ rõ: Sau ta đến kia, sẽ phân biệt

rộng.

Kinh Đâu Chiên Dụ cũng không thành chứng. Kinh này căn cứ ở chỗ ngăn dứt sợ hãi hữu sau để nói; như chỗ khác nói, so với kinh này cũng nói thế. Nghĩa là kinh này nói: "Ma không thể quấy nhiễu", không phải ý kinh này nói ma phiền não, chỉ nói chủ Đại tự tại trời Dục, vì sau kinh này nói như thế này: "Bấy giờ, ma kia bỗng nhiên biến mất". Ý trong đây biểu thị: Nếu nhập Niết-bàn, thì ma sẽ không có năng lực tìm cầu sinh thức của người kia, nghĩa là đệ tử Phật ngay khi xả mạng, phần nhiều có ma đến tìm sinh thức của họ. Chớ cho rằng thần thức của họ vượt qua cảnh giới của ta. Như ở chỗ khác cũng vì ngăn chặn Ứng quả sợ hãi hữu sau, như Khế kinh nói:

Đã nhờ rỗi ái Không sâu, sợ gì? Lại, kinh khác nói:

Như rể cây chưa nhổ Mầm chặt, chặt lại sinh
Chưa nhổ tùy miên ái Khổ diệt, diệt lại khởi.

Lại, Khế kinh nói:

Nếu đã thấy Thánh đế thì đường các hữu dứt
Gốc sinh tử đã diệt.

Không nhận hữu sau nữa.

Lại, tất cả chỗ khen ngợi Ứng quả rằng: Bỏ các gánh nặng, dứt hết các kết hữu. Cho nên gọi là tận.

Kết hữu: Nghĩa là kết chiêu cảm hữu, gọi là kết hữu. Các A-la-hán ở trong kết hữu tâm khéo giải

thoát, nên gọi là tận. Vì thế không phải phải Thượng tọa kia dẫn Khế kinh có thể ngăn cản nghĩa Ứng quả có thoái lui của Tông ta. Do đó đã giải thích kinh Lam Bạc Ca. A-la-hán kia đều tự biết không thọ hữu sau. mặc dù cũng có sợ lui sụt hiện pháp lạc, nhưng vì đối với oai nghi đều yên ổn. Cho nên các pháp của Ứng quả có trí sinh, có công năng tự biết rõ không thọ hữu sau. Xét theo ý khác mà nói thì Kinh Độc Tiễn Dự cũng không thể ngăn nghĩa có lui sụt.

Nếu A-la-hán đối với kết ba cõi, tất cả đều được dứt hẳn, biết khắp, như chặt đứt rễ cây, cắt ngọn Đa la, không còn sót lại, nên về sau không còn sinh thì sao trong đây nghiêng về nói Phi tướng? Nên biết thuyết này, nhất định xét theo ý khác.

Nay sẽ trình bày nguyên nhân khởi thuyết kinh này. Nghĩa là trong kinh này, Phật bảo Thiện Túc: "Nếu người ưa thích của cải thế gian đứng ở trước mặt thì sẽ vì họ mà nói ngôn luận tương ưng như đây. Nếu tâm người kia liên trụ trong nghĩa đã nói thì cũng có thể ở trong nghĩa đó, tạo Tùy pháp hành..." nói rộng cho đến dẫn thí dụ để so sánh với mình. Tôn giả Thiện Túc bạch Đức Thế Tôn: "Bồ-đặc-già-la này ở chốn thôn, ấp v.v..., bị kết tham dục ràng buộc tâm họ..." nói rộng cho đến... "vì nói ngôn luận tương ưng với bất động, không ưa nghe, thọ nhận..." nói rộng như thế.

Người ưa Bất động, đối với ngôn luận tương

ưng với Vô sở hữu xứ, không thích nghe, nhận. Người ưa thích Vô sở hữu xứ, đối với ngôn luận tương ưng Phi tưởng phi phi tưởng xứ không thích nghe nhận. Người ưa Phi tưởng xứ, đối với ngôn luận tương ưng với nhập Niết-bàn, không ưa nghe, nhận. Người ưa Niết-bàn, cũng đối với ngôn luận tương ưng với Phi tưởng, Phi phi tưởng xứ, không ưa nghe, nhận.

Trong kinh như thế, theo thứ lớp nói rộng, không phải ở đây, ta nói như thế này: Các A-la-hán nghe ngôn luận tương ưng với Phi tưởng Phi phi tưởng xứ, tâm trụ trong đó, tạo ra Tùy pháp hành.

Do đây, là đối với Bồ đặc già la kia tùy theo cội ưa thích mà chấp trước, sao lại dẫn kinh này để làm chứng A-la-hán, không đối với Phi tưởng Phi phi tưởng xứ mà bị kết tham dục ràng buộc tâm họ.

Thế nên, Đức Thế Tôn vì ngăn chặn Ứng quả tham sinh về Phi phi tưởng nên nói hai dụ, cũng là lý mà Tông của chúng ta thừa nhận. Đâu thể chấp nhận dẫn kinh này để ngăn nghĩa Ứng quả có thoái lui. Kinh này nhất định phải là ngăn quả A-la-hán, tạo các kết hành chiêu cảm hữu Phi tưởng sau. Do trong kinh này nói: " Nay Thiện nam tử! Nếu được tâm chánh giải khéo giải thoát, đối với sáu xứ như sắc v.v... chẳng thích nghi, mắt thấy v.v... rồi, không tùy theo trời buộc trụ chấp, nói rộng, cho đến ở trong cảnh kia không do tâm tư, tùy theo quán mà trụ, không bị kết tham theo đuổi phá hoại

tâm họ, tập cảm pháp ác bất thiện của đời sau, cho đến không tập sinh già chết sau, đối với mình như thế, có công năng biết như thật.

Nay xét rõ ý đã nói trong đây, là nhằm biểu thị các Ứng quả có công năng biết như thật. Đối với các tư lương của hữu sau, không bao giờ ta chứa nhóm. Tuy nhiên có thể nói trong kinh này, Đức Phật căn cứ dụ mũi tên độc, để chỉ rõ lý có lui sụt. Nghĩa là Đức Phật ở đây, nói lời như thế này: Như có thầy thuốc khéo nhổ mũi tên độc, trước quan sát mũi tên đã cắm vào thịt cạn hay sâu. Kế là, tìm cách thích nghi, để nhổ mũi tên sao cho ra khỏi thân, sau trao cho thuốc thật hay, sao cho chất độc không còn sót, bèn bảo nạn nhân kia: Chao ôi! Thiện sĩ! Ta đã vì ông nhổ bỏ mũi tên độc. Nay thể độc trong thân ông không còn, từ nay ông nên, hãy cẩn thận kiêng dè. Ăn khi cần ăn để cho sạch nhọt lở kia. Nếu ăn thức ăn không hợp, thì mụt nhọt sẽ chảy ra, cho đến phải khéo gìn giữ. Ý ông thế nào? Người bệnh kia nhờ thầy thuốc nhổ bỏ mũi tên, tẩy trừ chất độc. Nếu cẩn thận kiêng cử, chỉ ăn thức nên ăn, bấy giờ, sẽ tịnh hóa nhọt kia. Há không là nhất định được không có bệnh, yên vui, khí lực tăng thêm hay sao?

Do dụ như thế, biểu thị lương y Phật đã nhổ mũi tên độc hữu sau của chúng sinh được hóa độ, khiến dẫn kết kia cũng hết sạch không còn. Nếu đối với sáu xứ như sắc v.v... không thích nghi, mất

nhìn thấy v.v... rồi, tùy theo trói buộc mà trụ chấp, nói rộng, cho đến: Ở trong cảnh kia, do khởi tâm từ tùy theo quán, mà trụ, phiền não rò rỉ, do đây mà sinh. Nếu không thừa nhận như vậy, thì tâm giải thoát, sẽ có lỗi gì mà phát khởi đồng với lậu?

Lại, trong kinh này Đức Phật tự hợp dụ nói: Nếu một loại có khả năng nhận biết rõ đúng, sự nương tựa là gốc khổ như mũi tên độc, bệnh ung nhọt, phương tiện trụ chỗ nương tựa ấy để trừ hết không còn chỗ nương tựa, không gì vượt hơn trong tâm giải thoát, đây có việc này. Trụ rồi, đối với nương tựa kia, thuận theo nhận lấy pháp. Thân nhận lấy, tâm chấp thì không có việc này.

Kinh này, về sau nói về nghĩa ấy: Nương tựa tức là thân-chỗ nương tựa của khổ. Thuận nhận lấy, tức là công năng làm lợi ích, nhận lấy pháp.

Vì là các hoặc nương tựa, chấp chặt nên trong đây, có nói nương tựa, tức thuận với nhận lấy. Như nghĩa thật thì nương tựa, thuận theo nhận lấy có khác. Nghĩa là như thứ lớp: cảnh không phải thích nghi của thân. Nói thân nhận lấy nghĩa là các căn như mắt v.v... nhận lấy cảnh không thích nghi. Nói tâm chấp, nghĩa là thức như nhãn thức v.v... chấp cảnh không thích nghi.

Người ưa Niết-bàn, thường an trụ tâm Niết-bàn giải thoát, đối với việc nương tựa vào thuận theo nhận lấy mà thân nhận lấy, tâm chấp, thì không có

lý này.

Nay, hiểu rõ ý thú sơ lược trong đây, nghĩa là nếu các Ứng quả thường an trụ, xuất ly khỏi sáu xứ v.v..., trong tâm giải thoát đối với sáu xứ không phải thích nghi, không tùy theo trói buộc trụ, cẩn thận kiêng dè thì phiền não chẳng sinh. Nếu không thường an trụ sáu pháp như xuất ly v.v... đối với sáu xứ không thích nghi bèn tùy theo trói buộc trụ. Về sau sinh ra độc, mũi tên dù đã nhỏ hẵn, nhưng lậu mủ độc phiền não ở mắt v.v... vẫn sinh, như lỗ phạm vào nhọt, vỡ mủ, rỉ ra.

Như thế, phái Thượng tọa dẫn Khế kinh này, chỉ tổn hại thân mình, đâu thể trái với nghĩa người khác nói?

Lại, phái Thượng tọa kia nói các kinh biện luận về sự lui sụt, đều chỉ nói lui sụt tâm sở tăng thượng, không nói giải thoát, điều này cũng không đúng. Vì trong Khế kinh khác, nói về A-la-hán thời giải thoát, lui sụt do năm nhân duyên, không nói A-la-hán lui mất tâm sở tăng thượng. Cho nên kinh Kiều đề Ca cũng nói về sự lui mất quả A-la-hán và tánh thời giải thoát.

Để ngăn dứt sự chấp tà kia (như trước nên biết), trong kinh Khôi dụ cũng nói có lui sụt quả A-la-hán (như sau sẽ nói thành). Kinh Ô-đà-di cũng nói có lui sụt đạo quả vô lậu.

Kinh Độc Tiên Dụ cũng nói có thoái (như trước

đã nói).

Các kinh mà phái Thượng tọa kia đã dẫn trên đây, vì chỉ căn cứ A-la-hán ở phẩm thù thắng để nói nên không thành chứng.

Có giải thích kinh này: Đức Phật căn cứ ở tự thuyết để nói, vì đệ tử an trụ các pháp hỗn tạp nên phần trước kinh để đối trị nói "không phóng dật". Vì Kinh chủ, đã quyết trạch đủ nghĩa này, nên cũng không phải chứng cứ.

Thế nên, phái Thượng tọa lập quả A-la-hán, không có thoái mất, về lý, giáo đều không có.

Luận sư phân biệt nói như thế này: Vì tất cả Thánh đạo đều không có lui sụt, nên hoặc đã dứt hoàn toàn không thể sinh.

Làm sao biết được? Do giáo lý. Giáo nghĩa là kinh nói: Phật bảo Tôn giả Ca Diếp Ba: "Nếu có rất nhiều pháp thiện như thế, ta nói người kia pháp thiện còn không trụ, huống chi có lui sụt. Các A-la-hán đã có rất nhiều pháp thiện như thế, nên không có sự lui sụt".

Lại, Khế kinh nói: "Như thế, Ứng quả vĩnh viễn là cầu, vĩnh viễn rốt ráo. Vô minh làm nhân sinh các nhiễm chấp, minh làm nhân sinh là các nhiễm chấp. Các A-la-hán đều không có tội lỗi, chỉ trừ hết cái cũ không tạo mới, là nhiễm, không có tham. Vì đã đốt hạt giống hữu, không sinh trưởng lại các mầm mộng hữu, như đốt đèn, dầu cạn, ấy là diệt

hắn". Đây là nói về giáo.

Lại lập lý: Không phải giống bị đốt, nên có việc nảy mầm.

Như thế, tất cả phần nhiều đồng với cách đả phá ở trước. Phần ít có khác, tức là nay riêng ngăn dứt. Vả lại, phần giáo đầu, kia làm chứng không thành. Vì vị Học trở nên phải thừa nhận có lui sụt, không phải vị Hữu học có nhiều pháp thiện đồng với Vô học và trong vị Hữu học có thành bất thiện như phàm phu. Cho nên, nhất định xét theo ý riêng mà kinh nói như thế, còn kinh khác nói Ứng quả có lui sụt, không lui sụt. Nếu cho rằng nói lui sụt, căn cứ riêng thế tục thì lẽ ra cũng căn cứ riêng lời nói không có lui sụt, nghĩa là trong kinh khác, nói lui sụt không có khác, mà thừa nhận căn cứ riêng để nói về lui sụt, chứ không phải pháp khác. Nói không có lui sụt này, dù không có sai khác, nhưng về lý, lẽ ra cũng thừa nhận căn cứ riêng để nói. Tuy nhiên, về nghĩa mà trong kinh này đã nói, Đức Thế Tôn vì khen ngợi, sự tôn trọng, luôn luôn tu hành trong pháp thiện sẽ đạt được lợi ích thù thắng! Hoặc ý vì biểu thị khi đang tu thiện, không chấp trụ, không lui sụt, không cho là thường như thế. Hoặc không phải đều đồng với pháp thiện của Ứng quả, vì tuệ giải thoát v.v... có sai khác. Trong đây, chỉ căn cứ ở người đã thành tựu nhiều pháp thiện thù thắng để nói không có lui sụt. Trái với đây thì có lý lui sụt hẳn chẳng nghi ngờ. Vĩnh viễn là cầu

v.v..., như ở trước đã giải thích.

Trước kia đã giải thích ra sao?

Căn cứ sự nối tiếp về sau sinh phiền não cầu v.v... mà mật thuyết, không ngoài dựa theo nghĩa này mà giải thích theo. Nói tận trừ cái cũ

v.v... vô minh làm nhân, sinh ra nhiễm chấp v.v..., như trước kia đã nói không có chủng, là giải thích về nghĩa không có lui sụt. Thượng tọa bộ kia lập luận, về lý bị rơi vào lỗi phi lý, vì thừa nhận mầm của hữu sau, tất nhiên không sinh, chỉ lập dụ, nói về lý không thành.

Hoặc nên gạn hỏi Luận sư phân biệt: Ông thừa nhận lấy gì để đốt các phiền não? Luận sư kia nhất định phải đáp: Dùng lửa trí đốt. Thuận theo lại hỏi: Điều này không hợp lý. Bởi trí nên dựa vào phiền não, như lửa dựa vào củi. Nhưng không nên nói trí vô lậu sinh, dùng các phiền não làm chỗ dựa dẫm. Lại, khi ở vị trí hoặc đã hết, thì trí lẽ ra cũng mất. Như khi hết củi, thì lửa sẽ tắt theo. Lại, như củi hết, tất nhiên có tro thừa, vì trong thân A-la-hán, lẽ ra phải có hoặc thừa.

Nếu cho rằng pháp và dụ không thể hoàn toàn giống chớ cho rốt ráo, không có dụ đồng pháp.

Đã thế vì sao không nhận lấy như thế này: Hoặc không có lý đốt, chỉ vì một ít như đốt thành thử không nên nói pháp hoàn toàn đồng dụ.

Nếu như vậy, thì sao lại nói dứt hoặc? Như củi

đốt như không sinh lại, vì mầm không sinh hữu sau.

Do đó, đối với lui sụt, không có lý có thể ngăn dứt.

Luận giả Chánh lý nói như thế này: Người Tu đạo, dứt hoặc, chấp nhận có lui sụt. Nghĩa là trong văn luận trên lý giáo trong đây, nhân đả phá tông người khác phần nhiều đã nói. Nay vì thành lập tông, mà mình đã thừa nhận, sẽ lại biểu thị pháp mà trước đây chưa nói, nghĩa là từ Ứng quả cũng có nghĩa thoái; trong kinh Thán dụ, đã nói rõ rồi. Như nói: "các Thánh đệ tử đa văn, hoặc đi, hoặc ở, có xứ, có thời gian, vì mất niệm nên sinh giác bất thiện ác, dẫn sinh dục tham, hoặc giận, hoặc si. Như thế, các Thánh đệ tử đa văn, dần dần mất đi chánh niệm, nhanh chóng hoàn phục khả năng làm cho những gì đã lui sụt, dấy khởi lên tận-mất-diệt-ly.

Lấy gì làm chứng biết?

Các Thánh đệ tử đa văn tức là A-la-hán, đâu cần nhọc công gạn hỏi. Do kinh này nói: "Các Thánh đệ tử kia với tâm thuận theo hạnh xa lìa v.v..., suốt đêm dài..." Giống như kinh khác nói, nên cho rằng trong kinh này nói chữ "như thế". "Như thế, các Thánh đệ tử đa văn hoặc đi, hoặc ở, hoặc vua, hoặc người thân đến trước mặt, xin thọ nhận địa vị, của cải..." nói rộng cho đến: "Do các

Thánh đệ tử đa văn này, trong suốt đêm dài, thuận theo hạnh xa lìa, hướng xa lìa, sắp nhập xa lìa, thuận theo xuất ly, hướng xuất ly, sắp nhập xuất ly, thuận theo Niết-bàn, hướng Niết-bàn, sắp nhập Niết-bàn. Ưa vui tịch tĩnh, ưa vui xa lìa, và vì xuất ly, nên ta nói các Thánh đệ tử ấy, khắp đối với tất cả thuận với pháp lậu, đã có thể loại bỏ hẳn rồi được trong mát." Lại, trong kinh này, trước tiên nói: "Thánh đệ tử kia quán các dục như một phần tro than nóng. Vì do quán này, nên đối với dục dục, dục tham, thân dục, ái dục, A lại da dục, Ni diên dục trong các dục tham đắm nhiễm chấp, không làm nhiễm tâm họ".

Trong Khế kinh khác nói: "A-la-hán có tám thứ lực v.v..." đồng với kinh này. Nghĩa là kinh khác nói: "Phật bảo 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, suốt đêm dài sinh tử, tâm họ thuận theo hạnh xa lìa, hướng đến xa lìa..." cho đến nói rộng

Lại, trong kinh kia cũng nói thế này: "Quán các dục kia, như một phần tro than"... nói rộng cho đến... Đều như kinh này.

Lại, nói thế này: "Các Thánh đệ tử kia đã tu tập, đã khéo tu tập niệm trụ, chánh đoạn, thần túc, căn, lực, chi giác, chi đạo."

Trong kinh Tuát Noa nói: "A-la-hán an trụ

trong xuất ly, không có hại, xa lìa, ái hết, thủ hết và tâm không quên mất, tánh giải thoát". Kinh Độc Tiễn Dụ cũng nói: "Phật bảo Thiện Tu! Người an lạc trong Niết-bàn, thì lúc ấy, mọi kết của Phi tướng, Phi phi tướng đều được dứt hẳn, biết khắp."

Do đó chúng biết kinh này vốn nói các Thánh đệ tử là A-la-hán.

Nghĩa ấy quyết định, không nên sinh nghi.

Kinh chủ trong đây nói thế này: Thật sự về sau kinh mới nói là A-la-hán, nghĩa là sau đó cho đến khi đi, ở... tức chưa khéo thông đạt, chấp nhận có việc này. Nghĩa là người Hữu học, khi đi ở, vì do mất niệm, nên chấp nhận khởi phiền não. Về sau, trở thành Vô học, thì không có nghĩa khởi. Trước căn cứ vị Hữu học nên nói không có lỗi.

Xét thấy rõ ràng ý Kinh chủ, cho rằng trong kinh này, trước nói vị Học, sau nói Vô học. Nay, nên xem xét, quyết định có thể nương tựa lời Đức Thế Tôn nói hay là ý Kinh chủ? Nhưng trong kinh này, không có một ít nương tựa, hy vọng có thể dẫn chứng thành: trước, căn cứ vào vị Hữu học, vẫn sau mới căn cứ ở vị Vô học để nói. Nghĩa là trong kinh này, trước nói là đệ tử do quán các dục như một phần tro than, đã khiến cho dục v.v... không nhiễm tâm họ. Kế là, nói có lúc mất niệm, khởi hoặc. Lại, nữa, nói Thánh đệ tử kia, lại nhanh chóng được lìa. Về sau, tức nói khi Thánh đệ tử kia đi, ở, vua v.v...

đến thỉnh, không thọ nhận địa vị, của cái . Do Thánh đệ tử kia suốt đêm dài, thuận với xa lìa v.v... cho đến nói Thánh đệ tử kia đối với pháp thuận theo lậu đã có thể loại bỏ hẳn rồi được trong mát. Kinh này nói trước sau đều không thấy Phật, vì nói pháp khác, cũng không thấy nói Thánh đệ tử kia tu hạnh khác, có chứng minh riêng. Lấy gì chứng biết Thánh đệ tử kia, trước ở vị Hữu học, sau trở thành Vô học?

Nay xét rõ kinh này vốn vì ngăn dứt, như Kinh chủ v.v... vọng chấp so lường. Thế nên, trước nói các Thánh đệ tử, do quán các dục, như một phần tro than, có khả năng khiến cho dục v.v... không nhiễm tâm mình. Đây tức là chỉ rõ ràng đã chứng Ứng quả. Kế lại nói Thánh đệ tử kia mất niệm, khởi hoặc, tức đã biểu thị thành Ứng quả có lui sụt. Do lý như thế, biết trong kinh này, hai văn trước, sau, đều nói Vô học.

Lại, Kinh chủ kia nói: "rồi sau Thánh đệ tử... cho đến khi đi, ở, chưa khéo thông đạt, chấp nhận có việc này" thì về lý cũng không đúng. Do trong kinh này nói: "Đệ tử kia, nếu đi, nếu ở, thuận theo giác thông đạt, đôi khi quên mất, khởi phiền não."

Nếu cho rằng 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, nếu đi, nếu ở, thuận theo giác thông đạt, đôi khi quên mất, giống với tâm các thế gian khởi tham, lo pháp ác

bất thiện." Há câu này không phải là nói "khéo thông đạt sao"? Nếu nói thông đạt, để chỉ rõ khéo thông đạt, thì sao khéo thông đạt lại chấp nhận khởi phiền não nữa? Tức lời trách này không đúng! Vì trước kia đã nói, nghĩa là vì mất niệm, nên khởi các phiền não. Đã vậy, thì tức nên chưa khéo thông đạt. Nếu không như thế, thì không quên mất, chỉ Đức Thế Tôn mới có.

Nếu như vậy, vì sao trong Khế kinh nói: Tôn giả Xá-lợi-tử thành tựu sáu pháp hằng trụ?

Nên biết kinh này nói có hai ý: Một là biểu thị tất cả quả A-la-hán, không phải đều thành tựu sáu pháp hằng trụ. Hai là chỉ rõ tất cả dù đều thành đủ, nhưng không phải đều có khả năng an trụ hiện tiền. Nếu khác với đây, thì Đức Thế Tôn không nên lấy đây làm môn, nhằm chứng tỏ sự thù thắng kia không phải chúng Bí-sô, biết Xá-lợi-tử là bậc trí tuệ bậc nhất trong chúng Thanh văn, là viên tướng của đại pháp, có khả năng chuyên pháp luân mà không tin biết là A-la-hán phải là Bạc-già-phạm, đem các Ứng quả có chung công đức khen thuật, khuyên biết.

Lại, trong Khế kinh nói: "A-la-hán bất thời giải thoát, thế gian rất ít có".

Lại, trong Khế kinh nói: "Nếu có Bồ-đặc-già-la, thành tựu sáu pháp hằng trụ, đời rất hy hữu."

Do đó chúng biết, không phải A-la-hán, đối với

cảnh chẳng phải thích nghi lúc thấy, nghe v.v..., tất cả đều có thể tâm an trụ xả và có thể hằng trụ chánh niệm, chánh tri. Cho nên, các Ứng quả có quên mất niệm.

Do đó, Kinh chủ kia nói trong đây không có lời nói: Khéo thông đạt nên biết, văn trước nói vị Hữu học thì không đúng với chánh lý. Lại, nếu như thế, thì sẽ có lỗi thái quá nghĩa là Khế kinh nói: "Sự sinh của ta đã hết". Không nói: "Khéo hết", lẽ ra là Hữu học.

Lại, Khế kinh nói: "Đã thấy Thánh đế," không nói "khéo thấy", lẽ ra là phạm phu.

Lại, Khế kinh nói: "Khiến cho con đường hữu dứt bật", không nói "khéo dứt bật", thì không phải Ứng quả!.

Những lời kinh nói đã không như thế, nên biết được Kinh chủ nói không đúng. Do đó, nên nói nghĩa thông đạt, là có khéo, có nhiều thứ khác nữa.

Ở đây, lại cố chấp nói: Kinh Thán dụ này nhất định nói về vị Hữu học.

Làm sao biết như thế? Vì nghĩa làm nương tựa.

Nghĩa nương tựa nào? Nghĩa là người Hữu học thừa nhận có phiền não, không phải Vô học. Vì Vô học đã dứt trừ các điên đảo, vì hạt giống hoặc không có, nên tất nhiên không có việc lui sụt. Lại, vì thuộc về quả Thánh đạo, giống như hoặc dứt do Kiến đạo đoạn, không có lý lui sụt.

Xét rõ Tôn giả kia, tự chấp lấy nghĩa tà làm chỗ dựa, đều không muốn nương tựa chánh nghĩa của Khế kinh- lời đáng Thiện Thệ đã nói. Sao các ông lâu nay cứ che giấu tình mình, thường giả vờ nói: Ta y theo kinh nói, không dùng chánh lý của Đối pháp làm chỗ dựa, vì tông chỉ của Đối pháp có vượt qua kinh. Nay, mới biểu lộ rõ ràng là không chiếu cố đến văn kinh, theo vọng tình của mình ngang ngành thiết lập nghĩa lý học chánh lý nói như thế này: Lấy nghĩa làm chỗ dựa là biết nói về vị Hữu học.

Há không là dù thừa nhận lấy nghĩa làm chỗ dựa, nhưng xung tưng Đức Thế Tôn làm thầy ta, thì nghĩa lý vốn đã lập không nên trái với kinh. Vì nếu trái với kinh, ấy là phi chánh lý. Nếu phi chánh lý thì làm chứng không thành, sao lại nói nghĩa làm nương dựa mà nói Hữu học thừa nhận có phiền não, đối với Vô học lui sụt đâu có chỗ nào trái nhau? Tuy nhiên, trong kinh này không nói Hữu học, chỉ nói Vô học (trước đã biện luận nghĩa này) Cho nên biết Ứng quả là có lui sụt mất niệm. Nghĩa mà Kinh chủ nói rất đáng được nương tựa, không phải ông ta theo vọng tình mà chấp nghĩa. Nếu chỉ Hữu học vì có phiền não, nên phiền não có thể sinh, không phải người Vô học thì vì sao Đức Thế Tôn không nói sai khác, để cho đối tượng hóa độ sinh khởi trí không có sai lầm? Biết mất niệm, thoái lui vị Hữu học, không phải pháp khác, không phải

Phật, Đức Thế Tôn đã khởi các lỗi, tạo ra thuyết mê lầm, khiến chúng sinh nghi, mặc dù trong kinh này không có thuyết sai khác, nhưng so sánh với pháp khác, biết được kinh này nói về vị Vô học, nên thuyết kia nói là lời của nhà mình.

Lại, thuyết kia nói Vô học đã dứt các điên đảo v.v... chứng minh không có nhân lui sụt. Như trước đã ngăn dứt, nên không có công dụng chứng. Do Vô học này có khởi hoặc lui sụt, lý đó rất thành, không thể nghiêng động.

Ở đây, phái Thượng tọa lại giải thích lầm: Kinh Thán dụ này nói vị Bất hoàn, vì vị Hữu học hoặc cầu chưa dứt trừ, nên chấp nhận có gặp duyên mất niệm, khởi hoặc, không phải các Vô học có khởi hoặc về lý. Đức Thế Tôn mặc dù nói Thánh đệ tử kia đối với tất cả pháp thuận với lậu, đã có khả năng dứt bỏ hẳn rồi, được trong mát, mà do chỉ nói đối với các pháp thuận theo lậu không nói về lậu, nên nói Bất hoàn không sai. Đây không thành giải thích. Vì sao? Vì các lậu cũng gọi pháp thuận lậu, nghĩa là pháp thuận lậu, gồm nhiếp hết hữu lậu. Về lý, không nên nói: Không gồm nhiếp các lậu.

Thừa nhận Thánh đệ tử này đối với tất cả hữu lậu, đã có khả năng loại bỏ ra hẳn rồi, được trong mát, mà nói chưa thành quả A-la-hán, thì chưa hề nghe giáo lý nào nói giác ngộ này. Hoặc nên thừa nhận lậu, không phải pháp thuận theo lậu, tức tự mình chấp trái với giáo lý.

Lại, phái Thượng tọa kia sao lại thừa nhận người Bất hoàn đối với địa Hữu đánh, các pháp thuận với lậu, đã có công năng dứt trừ hẳn rồi, được trong mát? Nếu các lậu trong địa này chưa dứt, thì nhất định các pháp thuận với lậu ở địa này chưa lìa trói buộc thừa nhận các pháp này chưa được lìa trói buộc mà nói ở đây, đã có thể dứt bỏ hẳn rồi, được trong mát. Lời nói như thế, chúng tỏ tuệ kỳ diệu đặc biệt!

Lậu và pháp thuận theo lậu, đều dứt cùng lúc. Đã nói về thuận với lậu, đã loại bỏ được trong mát, thì đủ chứng biết Thánh đệ tử kia đã dứt hết các lậu. Cho nên không chấp nhận giải thích ở đây của phái Thượng tọa nói là người Bất hoàn.

Lại, thuyết kia nói: Mặc dù kinh này nói tâm Thánh đệ tử kia, suốt đêm dài, thuận với hạnh xa lìa v.v... Kinh khác nói: Đây gọi là lực của Ứng quả. Mà phải đủ tám mới được gọi là lực A-la-hán, cho nên không có lỗi.

Lấy gì làm chứng biết phải đủ tám mới gọi là lực của Ứng quả mà mỗi mỗi một không đúng?

Trong đây, đều không có giáo, lý làm chứng, chỉ tuân theo ý mình, chải chuốt lời lẽ.

Lại, sao thuyết kia thừa nhận tổng cộng đủ tám, mới được gọi là lực, mỗi mỗi một thì không đúng, không phải tông chỉ

Các A-la-hán đều thừa nhận tám thứ lực cùng

thời gian hiện hành, vì thế không nên nói chung mới thành lực. Lại, không phải mỗi một pháp này của Ứng quả, lúc hiện ở trước, bị chiết phục do các phiền não, là thiếu nghĩa lực. Sao có thể chấp mỗi mỗi không phải lực? Cho nên thuyết kia nói, nhất định không đúng. Lại, nếu thừa nhận gồm có tám, mới được gọi lực, mà nêu mỗi lực, cũng là nêu rõ Ứng quả, như kinh Tuất Noa nói: A-la-hán chỉ trụ xa lìa không có hại, xuất ly ái tận, thủ tận và tâm không quên mất, tánh giải thoát. Kinh Độc Tiễn dụ chỉ nói rằng: Người ưa thích Niết-bàn, dứt hẳn kết của phi tướng, phi phi tướng xứ.

Chẳng lẽ nêu không khắp, ấy là không phải Ứng quả?

Nay ta xét thấy các lời phát biểu kia, chỉ vì khiến người khác biết mình có khả năng nói mà thôi. Như vậy, tạm nêu kinh Thánh dụ để chứng Ứng quả có lui sụt là tánh của Ứng quả.

Lại, nói Ứng quả có hai thứ, như nói có hai quả A-la-hán: 1. Thoái Pháp. 2. Bất thoái. Nếu cho rằng chỉ thoái lui hiện pháp lạc trụ thì về lý, sẽ không đúng. Bởi trong kinh này nói có hai loại A-la-hán. Nếu chỉ nói thoái hiện pháp lạc, thì chỉ có một loại Thoái pháp, còn Ứng quả tất cả đều có hiện hành thoái lui. Như Khế kinh nói: Ta nói do đó đã chứng bốn thứ tâm sở tăng thượng, hiện pháp lạc trụ, tùy theo một tâm mà thoái pháp đã đắc, còn tâm bất động, thân giải thoát tác chứng, Ta chắc chắn nói

không có nhân duyên lui sụt từ đây.

Nếu cho rằng chỉ căn cứ thoái định tự tại, thì trong các Khế kinh nói là loại Thoái pháp, không phải các Ứng quả đều có thoái này, nghĩa là ở trong tĩnh lự hiện ở trước, có thể lui sụt tự tại, gọi là Thoái pháp. Nếu sự việc khác, không có rồi hiện tiền, tạm thời không hiện tiền, không mất tự tại, dù có lui sụt thọ dụng, mà gọi Bất thoái pháp. Thế nên Ứng quả có hai nghĩa thành.

Lời bào chữa này không đúng, vì Khế kinh nói quả A-la-hán có hai loại. Lại, trước đã nói, người thoái lui tự tại ở các tĩnh lự đối với các dục, nếu xả bỏ hạnh xa lìa thì phiền não tương ưng dấy khởi, nếu đã không xả tức đã lìa dục không còn lui mất. Mà nay nói lui mất, ly sinh hỷ lạc, há không là trái nhau? Cho nên ở tĩnh lự có lui mất tự tại về lý thì phải có phiền não hiện tiền. Nếu A-la-hán không khởi phiền não, thì nên không có mất định tự tại, bèn trở nên tất cả A-la-hán quả chỉ có một loại gọi là Bất thoái pháp. Nếu Thời giải thoát là tánh của Ứng quả, thì thể của hai Ứng quả sẽ không tạp lẫn nhau. Vì thế, ta nói kinh thuyết Ứng quả có hai loại, nên lý có thoái lui thành.

Lại, nói biết chỗ đã dứt phương tiện không sinh, như kinh nói: Ta như vị thầy thuốc, nhận biết như thật các pháp đối trị dứt. Chắc chắn có phương tiện không sinh về sau. Do tiêu chuẩn này biết phiền não đã dứt có lý sinh lại, cho nên mới căn cứ

ở khéo nhận biết, có thể khiến chỗ dứt phương tiện không sinh, tự khen ta như vị thầy thuốc khéo léo. Nếu các bệnh thế gian không phát thì không nên khen, chỉ vì vị lương y khéo biết phương tiện, chữa lành bệnh không sinh lại. Cho nên, biết dứt hoặc có khả năng thoái lui sinh.

Hoặc cho rằng kinh này căn cứ phàm phu để thuyết. Không như vậy. Vì kinh kia nói có Giác chi. Nghĩa là nói: Ta có nội niệm giác chi như thật biết có... cho đến nói rộng. Cho nên biết quyết định không nói cho phàm phu. Lại vì nói Ứng quả có hai trí, như nói A-la-hán có Tận- Vô sinh trí. Nếu các dứt đã hết không bao giờ sinh, thế thì uổng công lập Vô sanh trí! Nếu cho rằng vì phân biệt phàm phu đã dứt, để hiển bày A-la-hán là an ổn bậc nhất, nên dựa vào lợi ích lớn lập Vô sanh trí, thì điều này không đúng lý. Chỉ vì Tận trí sinh theo như tông của ông đã thừa nhận là thành tựu an ổn bậc nhất. Lại, các A-la-hán đều tự biết rõ: Sự sinh của ta đã hết, phạm hạnh đã lập, việc làm đã rồi, không thọ hữu sau. An ổn như thế, lẽ nào không phải bậc nhất? Vì các phàm phu tuy được Tam-ma-bát-đề của Hữu đánh mà có thoái đọa, cho đến sẽ đọa trong đường ác, chỉ Tận trí khởi rồi mới có thể tự biết: Ta đều không có sinh sau, không còn chút tạo tác. Tức chỉ rõ A-la-hán đắc an ổn bậc nhất, nghĩa đó đã thành, đâu phải nhờ Vô sanh trí?

Tuy đã thành tựu an ổn bậc nhất mà các Ứng

quả lại khởi Vô sanh trí như Đức Thế Tôn nói đủ là Tận trí, Vô sinh trí. Do đó quyết định biết có A-la-hán, phiền não đã dứt, sợ sau sinh lại, mà phương tiện siêng năng cầu trí của sự vĩnh viễn không sinh. Cho nên lập Vô sanh trí, có lý lợi ích lớn được thành.

Do thế, chứng minh biết Ứng quả có nghĩa lui sụt.

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 70

Phẩm 6: NÓI VỀ HIỀN THÁNH (PHẦN 14)

Lại vì sao các A-la-hán v.v... là nhiệm Hữu đánh đồng với không thọ sinh sau, nhưng qua đó, có người ở ngay trong phiên nào, chứng pháp không sinh, mà không phải tất cả?

Có thuyết nói: Do căn có sai khác.

Cách giải thích này phi lý, vì Khế kinh nói phẩm căn của Thoái pháp, Bất thoái pháp là đồng, như nói năm căn tăng thượng mạnh mẽ, vì rất viên mãn, nên gọi là Câu giải thoát. Nhưng có Câu giải thoát là chủng tánh lui sụt, không phải căn thù thắng mới chứng hoặc không sinh.

Nếu như vậy, vì chủng tánh khác nào? Sáu thứ chủng tánh chỉ Ứng quả có, ngoài ra có hay không? Tu tập luyện căn chỉ vị Vô học hay ở vị khác cũng có? Tụng rằng:

*Phàm phu, học cũng sáu
Luyện căn không Kiến đạo.*

Luận nói: Chủng tánh Hữu học, phàm phu

cũng sáu. Sáu thứ Ứng quả, Hữu học kia đứng đầu. Do chủng tánh đã an trụ có sai khác, nên có dứt hoặc, về sau sinh, chẳng sinh. Nhất định vào thời gian nào, hoặc đã dứt, chứng pháp "chẳng sinh"? Nghĩa là khi đạt được đạo thù thắng thì có khả năng dứt loại phiền não này.

Nếu vậy, được sự chẳng sinh này nên là trạch diệt chứ không phải phi trạch diệt. Nếu là phi trạch diệt thì phi trạch diệt nên là quả đạo? Như thế, thì sẽ trái với Thánh giáo, như nói: Thế nào là không phải quả pháp? Nghĩa là phi trạch diệt và hư không, không có lỗi chẳng sinh này trở thành trạch diệt, vì đạo thù thắng chuyển, không phải vì phi trạch diệt này. Vì đã không phải đối tượng làm, nên không phải quả đạo, nghĩa là đạo thù thắng chuyển vì chứng trạch diệt chẳng phải phi trạch diệt. Lúc đạo chuyển đã chứng sự chẳng sinh, không gọi là quả đạo, như đốt đèn, vốn vì xua tan bóng tối, không phải vì dầu hết, khi đèn phát ra ánh sáng không phải chỉ xua tan bóng tối, mà cũng làm cho cạn hết dầu, nhưng dầu này cạn hết, không phải căn bản muốn làm. Cho nên, không nói là quả của đốt đèn. Quả đạo này lẽ ra cũng như thế, nên không có lỗi. Vì vậy, khi chủng tánh thù thắng và đạo thù thắng sinh, cũng chứng minh được sự chẳng sinh nhưng chẳng phải quả đạo.

Nay, xét rõ là do đạo đã chứng bất sinh, nhất định không do căn thuận theo đều được. Nhưng do

sức chùng tánh thù thắng mà được, nên người Bất động, hoặc nhất định không sinh.

Trước nói hạng Vô học Thoái pháp có ba:

1. Tăng tiến căn.
2. Thoái trụ lại Học
3. Trụ vị mình mà nhập Niết-bàn.

Bốn là hạng Tư v.v... thuận theo mà có bốn, năm, sáu, bảy, không phải chỉ Vô học có tăng tiến căn mà phàm phu Hữu học cũng có nghĩa này, chỉ không phải Kiến đạo có khả năng tu luyện căn, vì vị này không chấp nhận khởi gia hạnh, nghĩa là vị Kiến đạo vận chuyển nhanh chóng, không có rồi ở trong đó lại tu việc khác, chỉ ở trong vị phàm phu Tín giải, có công năng tu luyện căn như quả vị Vô học giống như nói Bất động lui sụt hiện pháp lạc.

Sao Bất động pháp cũng thừa nhận có nghĩa lui sụt mà không có lỗi trái với nhau? Vì sao? Tụng rằng:

*Nên biết thoái có ba
 Đã, chưa được, thọ dụng
 Phật chỉ có sau cùng
 Lợi giữa, sau, độn ba.*

Luận nói: Nên biết thoái lui có ba thứ:

1. Thoái cái đã được, nghĩa là lui sụt công đức cao quý đã được.
2. Thoái cái chưa được, nghĩa là chưa có khả năng đạt được công đức đáng được.

3. Thoái sự thọ dụng, nghĩa là các công đức cao quý đã được, không thể hiện hiện ở trước.

Hai thoái trước lấy phi đặc làm thể, thoái thứ ba chỉ công đức kia không hiện tiền.

Trong ba thoái này, Đức Thế Tôn chỉ có một thoái thọ dụng. Vì có quyết định sự nghiệp đã làm dấn dặt tâm mình, nên mặc dù có vô lượng công đức Phật pháp bất cộng hi hữu nhưng không có thời gian rảnh mà thọ dụng. Cho nên trừ Phật, Đức Thế Tôn, còn Bất động pháp (A la hán) có đủ thoái lui cái chưa được và thoái lui sự thọ dụng. Nghĩa là đối với định Vô tránh thù thắng v.v..., lẽ ra được công đức mà chưa có khả năng được, nên có thoái lui cái chưa được. Có sự nghiệp khác lôi kéo, dấn dặt tâm mình, đối với công đức đã được, không có thời gian rảnh hưởng thụ, nên gọi là thoái lui sự thọ dụng. Năm chủng tánh còn lại chấp nhận có ba, tức cũng chấp nhận lui mất công đức đã được. Căn cứ thoái lui sự thọ dụng, nói Bất động pháp thoái lui hiện pháp lạc, không có gì mâu thuẫn cả.

Ở đây, Kinh chủ nói như thế này: Căn cứ tông chỉ không có lui sụt, không nên đặt ra vấn nạn: Sao Bất động lui sụt hiện pháp lạc, không phải vì căn cứ ở thoái, không thoái tĩnh lự? Kinh nói Động pháp và Bất động pháp, tất cả Ứng quả vô lậu, giải thoát, đều gọi Bất động tâm giải thoát. Nhưng đối với tĩnh lự trong sự khởi tự tại, có thể có lui sụt, gọi là Thoái pháp ; không thể lui sụt, gọi là Bất

thoái pháp. Như thế, Tư v.v.. như lý thuận theo mà suy diễn.

Nếu vậy, thì Bất thoái, An trụ, Bất động có gì sai khác?

Đều vì không có lui mất ở trong tĩnh lực, khởi tự tại, nên không phải do luyện căn mà được gọi là Bất thoái. Sở đắc của luyện căn gọi là Bất động. Hai loại này đã khởi Đẳng chí thù thắng. Nếu có gặp phải duyên lui sụt, cũng không có lý thoái. Còn An trụ chỉ ở đã trụ, trong các đức thù thắng có thể không có lui mất nhưng không có khả năng dẫn đức thù thắng khác sinh nữa. Nếu có dẫn sinh thì có khả năng thoái lui từ công đức ấy. Đó là sự sai khác của ba thứ như Bất thoái v.v...

Như thế, kiến lập sự sai khác giữa thoái, bất thoái v.v... của quả A-la-hán không thành! Vả lại, căn cứ ở lui mất hiện pháp lạc trụ, tánh khởi tự tại, kiến lập Thoái pháp giống như mỗi thứ trước tìm tòi, gạn hỏi rồi phá ba thứ như Bất thoái v.v... sẽ có lỗi lẫn lộn nhau.

Vả lại, dựa vào phái Thượng tọa kia, chấp An trụ, Bất thoái, hai bậc Thánh tương ưng không có sai khác, vì thừa nhận cả hai đều cùng có; chẳng phải do luyện căn mà được. Tức là đều cùng có không thoái lui những công đức thù thắng đã được, và đều cùng có khả năng phát khởi những công đức thù thắng chưa được. Mặc dù nói An trụ mới khởi

đức thù thắng có thể có lý lui sụt khác với Bất thoái, mà tên An trụ không dựa vào đức kia lập, vì tên An trụ chỉ rõ đã là sự tiến, thoái.

Lại, tông kia thừa nhận An trụ, có căn tánh nhậy bén, sao lại nói là có lui sụt đức thù thắng mới khởi?

Nếu thừa nhận có thoái tương ưng gọi là Thoái pháp thì pháp thoái của tông kia, cũng không phải lui sụt hoàn toàn, vì lui sụt hoàn toàn, thì sẽ khởi phiền não. Nói Bất động do luyện căn được, khác với Bất thoái pháp, về lý cũng không thành. Do theo tông kia, đối với pháp hiện lạc, vì sợ mất tự tại, nên tu luyện căn, luyện căn đã được là thoái hay bất thoái? Nếu thừa nhận có thoái, thì nên gọi là Thoái pháp vì Kinh chủ kia tự nói: Nếu đối với tĩnh lự, lui mất tự tại, nên gọi Thoái pháp. Nếu thừa nhận Bất thoái giống như do sức thoái, đặt tên Thoái pháp, thì như thế, cũng nên do sức bất thoái, gọi là Bất thoái, tức là Bất động sẽ đồng với Bất thoái. Sao ở trong đó cố lập sai khác?

Nếu cho rằng bản tánh là căn tánh nhậy bén, gọi là Bất thoái pháp thì về sau, do tu luyện căn, mới thành tánh nhậy bén, gọi là Bất động pháp. Vì muốn chỉ rõ ra sự riêng biệt nên đặt riêng hai tên, thế thì tức là đồng An trụ và Kham đạt. Thuyết kia thừa nhận An trụ với căn tánh nhậy bén của bản tánh, không phải do luyện căn mà được tức là đồng với không có thoái. Mặc dù nói Bất thoái, có thể

mới dẫn khởi công đức thù thắng khác với An trụ, mà về lý cũng không đúng, vì không căn cứ ở công đức thù thắng mới khởi đề lập Bất thoái. Nghĩa là tông kia nói: Chung tánh này, đối với đức thù thắng mới, có khởi hoặc không khởi, thì tánh căn cơ nhạy bén đối với hiện pháp lạc, không mất tự tại là tướng Bất thoái. An trụ cũng như thế, nên lẽ ra không có khác. Vì có khả năng đạt, nên được gọi là Kham đạt. Tông kia không nói từ chung tánh này, lại đến giải thoát vô lậu của loại riêng, nhất định nên chỉ thừa nhận luyện căn hữu lậu, tức quyết định căn cứ ở chung tánh Thoái pháp trước, tu luyện căn chuyển hành, gọi là Kham đạt. Vậy Kham đạt cũng do luyện căn thành. Căn được thành này là thoái hay bất thoái?

Nếu thừa nhận có thoái, thì phải gọi là Thoái pháp, nếu không có lui mất thì phải gọi là Bất động. Điều cùng có luyện căn được, thì đều bất thoái. Lại, không nên nói luyện căn hữu lậu, khi được rốt ráo, gọi là Bất động pháp. Do Bất động pháp này, là tánh Ứng quả, chứ không phải A-la-hán vì ít, kém, tạm thời hiện pháp lạc được tự tại, nên khởi gia hạnh lớn, tu tập luyện căn, tu lần lượt, cho đến Bất động pháp.

Vì thế, Kinh chủ chỉ nói theo tình ý của riêng mình không thể y cứ. Hướng đến lý Thánh giáo, chỉ có Chánh lý đôi pháp là đáng nương tựa, tỏ ngộ sự sai khác về thoái v.v... của A-la-hán. Nghĩa là

căn cứ ở công đức vô lậu đã thành trong thân Ứng quả có hơn kém khác nhau, lập ra sáu thứ chủng tánh sai khác. Các A-la-hán đạt được công đức vô lậu càng về sau càng tăng tiến hơn, thù thắng hơn, khởi gia hạnh lớn, tu tập luyện căn, đến mức căn cù, vất vả nhọc nhằn, có thể có lý này, nhưng không phải là thế tục như cây chết mục rữa, cháy sém, dễ hoại khó thành, công đức thấp kém, tạm thời hiện khởi, cho dù rất căn cù vất vả! Nên tông kia không thể y cứ. Đã thừa nhận các A-la-hán thoái quả, vậy có còn sinh lại hay không? A-la-hán kia ở vị thoái mang theo hoặc, mà qua đời thì nên thọ sinh trở lại, và còn những sự khi đang trụ quả không là, lúc lui sụt có làm hay không?

A-la-hán kia đã khởi hoặc, thì thuận theo làm những sự trái nghịch với quả ư? Không có lỗi như thế. Vì sao? Tụng rằng:

*Tất cả thoái từ quả
Sẽ được không qua đời
Khi trụ quả, không làm
Thì sau thẹn, không làm.*

Luận nói: Không có thoái từ quả, trung gian qua đời. Thoái lui rồi, trong giây lát, sẽ được trở lại. Nếu có tuổi thọ sắp hết, thì chắc chắn không có việc lui sụt, không có mất niệm, phải còn tuổi thọ mới có việc lui sụt. Thoái rồi, không bao lâu, sẽ chứng đắc trở lại, như Khế kinh nói: "Bí-sô phải biết, các Thánh đệ tử học rộng như thế, lui sụt mất

chánh niệm, lại nhanh chóng có thể trở lại, khiến cho chỗ lui sụt khởi tận, mất, diệt, ly".

Nếu cho rằng không như vậy, thì quả tu phạm hạnh lẽ ra không phải chỗ yên ổn, đáng tin cậy, nương nhờ. Lại, trụ quả vị không nên trái với sự nghiệp quả, vì sự xấu hổ tăng. Dù tạm thời mất niệm, phiền não hiện hành, mà giống như khi trụ quả, nhất quyết không có làm. Như người thuộc họ tộc cao sang, dù khi tạm mất địa vị nhưng vẫn không bằng với kẻ tầm thường, tạo nghiệp thấp kém.

Lại, ai có thoái? Ai không có thoái? Người tu quán bất tịnh, nhập Thánh đạo, chấp nhận có lui mất, người tu giữ niệm hơi thở (quán sổ tức), nhập đạo Thánh, thì không có lui mất. Tôn trọng chỉ quán, không có tăng tham, si, như thứ lớp, nên biết có thoái, không thoái.

Cõi nào, đường nào chấp nhận có thoái?

Chỉ ba châu người cõi Dục có thoái. Xứ của sáu tầng trời cõi Dục, người được quả Thánh có thuyết nói: Vì căn tánh nhậy bén, nên không có thoái. Vì có trí thù thắng, chế phục được tâm, khiến trái ghét cảnh đẹp, nhập Thánh đạo.

Có thuyết nói: Thoái, là thiếu duyên trợ giúp. Hoặc thân, đối tượng nương tựa, mất quân bình. Xứ của sáu tầng trời cõi Dục, hai sự đều không có. Dù có căn tánh chậm lụt, tánh Tùy tín hành, nhưng

sinh lên các tầng cõi trời Dục kia, được Thánh cũng không có việc thoái.

Các người có thoái, vì khởi hoặc lui sụt hay vì thoái trước rồi, hoặc mới hiện tiền. Hoặc có dục khiến do khởi hoặc lui sụt. Ý nghĩa này làm sao thông với Phẩm Loại Túc Luận ? Như Luận ấy nói: Tùy miên dục tham do ba xứ khởi.

1. Tùy miên dục tham vì chưa dứt trừ biết khắp.

2. Thuận với pháp triền kia, chánh hiện ở trước.

3. Đối với pháp triền kia, chánh khởi tác ý phi lý.

Cho đến nói rộng. Không có lỗi trái với nhau. Vì sao? Vì phiền não hiện tiền, lược có hai thứ: Đã dứt, chưa dứt khác biệt.

Trong đây thiên về nói chưa dứt mà khởi. Lại, phiền não khởi, lược có hai môn: Tâm nhiễm, không nhiễm vô gián khởi. Trong đây, thiên nói về vô gián nhiễm. Nghĩa là hoặc có lúc phiền não được dấy khởi, gồm có ba duyên, nhưng đối tượng nhờ vào để phiền não sinh không nhất định: Hoặc có phiền não chỉ nhờ sức của cảnh giới sinh, hoặc nhờ nhân cảnh, hoặc gồm gia hạnh. Đây là căn cứ đủ, nên nói là do ba. Hoặc lúc khởi hoặc, ba duyên phải đủ.

Khi tác ý phi lý chánh khởi hiện tiền, thì tùy

miên vốn đã đoạn chắc chắn hình thành trở lại. Vậy thì tâm nào vô gián khởi hoặc mà thoái lui ư? Và lại từ Vô học khởi hoặc mà lui sụt, nghĩa là nếu khởi triền Sắc, triền Vô sắc mà thoái lui thì chỉ từ định thuận theo phần thoái của tự địa tương ưng với tâm thiện vô gián mà khởi, không phải trụ ở cõi Dục và có địa bên trên thấu gồm tâm vô phú vô ký chỉ trừ tâm thông quả, nhưng không có từ triền hoặc kia mà lui sụt?

Há không thuận với phần thoái, đều ở địa mình, khi lìa nhiễm, xả, làm sao người Vô học chưa thoái lui mà khởi hoặc?

Tâm Vô học kia hiện ở trước, lý ấy thật là như thế, nhưng thuận với phần trụ có ba:

1. Ít thuận với thoái.
2. Ít thuận với tiến.
3. Giữ gìn tự trụ.

Trước đã nói: định thuận theo phần thoái của tự địa tức thuận trong phần trụ. Ít thuận với thoái là phần ít thuận với thoái, nên được tên thuận với thoái. Nhưng tâm định này và tâm giữ lấy địa vị phần nhiều quan hệ nhau. Cho nên thuộc về thuận với phần trụ.

Các người nào chưa mất tâm thuận với phần thoái, thì tâm ấy vô gián khởi phiền não hiện tiền. Nếu xả bỏ tâm này, thì thuộc về thuận với trụ. Còn phần ít thuận với phần thoái tức là khởi phiền não

mà lui sụt. Cho nên về nghĩa văn, không có gì trái nhau.

Nếu khởi triền dục mà lui mất, thì từ hai tâm thiện, vô phú vô ký vô gián của địa mình, đều chấp nhận hiện tiền.

Các vị Học khởi hoặc mà lui sụt, là khi khởi phiền não của cõi Sắc, Vô sắc mà lui sụt. Nếu trước kia hoàn toàn là nhiệm của địa này, thì chỉ từ định thuận với phần thoái của tự địa tương ưng với tâm thiện vô gián mà khởi. Nếu chưa hoàn toàn là nhiệm ở địa này, thì từ hai tâm thiện và nhiệm ô của địa này vô gián, đều chấp nhận hiện tiền.

Khởi triền cõi Dục mà thoái lui. Nghĩa là nếu trước hoàn toàn là nhiệm trới buộc của cõi Dục, thì từ hai tâm thiện, vô phú vô ký của địa mình vô gián đều chấp nhận hiện tiền. Nếu chưa hoàn toàn là nhiệm cõi Dục, thì từ ba tâm thiện, nhiệm, vô phú vô ký của cõi Dục vô gián, đều chấp nhận hiện tiền. Nếu chưa hiện tiền đạt được tĩnh lự thanh tịnh, Vô sắc, thì tất nhiên không thể khởi triền Sắc, Vô sắc lui mất pháp đã đắc. Hoặc kia từ địa của nó mà khởi. Cho nên chỉ khởi triền cõi Dục, lui mất pháp đã đắc. Nếu hiện tiền được tĩnh lự thanh tịnh, vẫn chưa được Vô sắc tịnh hiện tiền, thì tất nhiên không thể khởi triền Vô sắc mà lui sụt, khởi triền cõi Dục, cõi Sắc lui mất chỗ đã đắc.

Nếu đã thu đạt được Vô sắc, tĩnh lự thanh tịnh

hiện tiền, khởi chung triền cõi Dục, cõi Sắc, cõi Vô sắc lui mất chỗ đã đắc, khi các hữu lui mất chỗ đã chứng đắc trước kia, nếu khởi triền địa trên hiện ở trước lui sụt, thì không mất thiện của địa dưới, không hình thành hoặc địa dưới. Nếu khởi triền địa dưới hiện ở trước lui sụt thì chắc chắn mất thiện của địa trên, nhất định hình thành hoặc của địa trên.

Lại có dục khiến trước phải thoái lui rồi, thời gian sau, đối với cảnh, hoặc mới hiện tiền. Thi Thiết Túc Luận sẽ giải thích ra sao? Như luận kia nói: Ba triền Vô sắc, mỗi triền hiện khởi, lui sụt tận Vô sắc, trụ trong tận sắc.

Thức Thân Túc Luận lại giải thích thế nào? Như luận kia nói: Tâm nhiễm trói buộc cõi Vô sắc hiện tiền, xả thiện Vô học, nối tiếp thiện Hữu học, lui sụt tâm Vô học, trụ tâm Hữu học. Những hành động này đều không trái nhau. Vì căn cứ khi biết rõ mà nói, nghĩa là trước dù thoái mà chưa biết rõ, sau khi khởi hoặc, mới tự biết rõ là lui sụt. Như có người trước tụng bốn A-cấp-ma, khi ở giữa đã bỏ nhiều, dù quên, nhưng không biết rõ, sau tụng không được, mới tự biết là mình quên. Vì việc này lẽ ra cũng như thế, nên không có sai trái.

Trụ tâm nào thoái lui để sau đó khởi hoặc?

Trụ tâm dị thực sinh, công xảo, oai nghi, vô phú vô ký trong cõi Dục, thoái lui rồi, thời gian sau, mới có công năng khởi hoặc. Tuy nhiên, tâm vô

phú vô ký lệ thuộc cõi Dục này có lúc tổng thể trái với phiền não ba cõi. Tâm này chánh khởi, không có nghĩa lui sụt được hoặc của ba cõi. Hoặc có chỉ trái với phiền não cõi Dục, Sắc tâm này chánh khởi chấp nhận có nghĩa lui sụt được hoặc của Vô sắc. Hoặc chỉ có trái với phiền não cõi Dục, tâm này chánh khởi chấp nhận có nghĩa lui sụt được hoặc của hai cõi. Hoặc có khi không trái với phiền não ba cõi, tâm này chánh khởi chấp nhận có nghĩa lui sụt được hoặc của ba cõi.

Tất cả lui sụt rồi, tùy theo sự thích ứng của chúng, khởi hoặc, tâm trước kia đều như trên đã nói. Hai thuyết này, thuyết trước là đúng.

Như trên đã nói: Có đặc của luyện căn. Nay nên tư duy, lựa chọn sự luyện căn của các Thánh.

Có bao nhiêu đạo Vô gián? Bao nhiêu đạo Giải thoát? Vận dụng đạo hữu lậu để làm vô lậu ư? Dựa vào thân nào? Nương dựa địa nào? Tụng rằng:

*Vị Vô học luyện căn
Chín Vô gián, Giải thoát
Tập lâu, nên học một
Vô lậu, nương người ba
Vô học nương chín địa
Hữu học chỉ tựa sáu
Xả quả, đạo quả hơn
Chỉ được đạo quả thôi.*

Luận nói: Người tu luyện căn, cầu chủng tánh

thù thắng, chuyển mỗi tánh trong vị Vô học, đều có chín Vô gián, chín đạo Giải thoát, như được Ứng quả. Vì sao? Vì căn tánh chậm lụt kia, do tập quán từ lâu, không phải chỉ một ít công sức mà chuyển được đạo Hữu học, Vô học, trở thành vững chắc. Chuyển mỗi tánh trong vị Hữu học, đều một Vô gián, một đạo Giải thoát, như đắc Sơ quả, không phải vì tập quán lâu. Các vị của đạo gia hạnh kia đều có một. Vị Hữu học, Vô học lúc tu luyện căn, đều tu lần lượt các chủng tánh sau, khi được chủng tánh tốt hơn, mới xả chủng tánh yếu trước. Cho nên, khi các Vô học tu luyện căn, gia hạnh tám giải thoát trước vô gián, thì như tương ưng đều là thuộc Thoái pháp v.v... Giải thoát thứ chín là Tư pháp v.v... Các người Hữu học khi tu luyện căn, gia hạnh vô gián thì thuộc về Thoái v.v... lúc đạo Giải thoát, gọi là Tư pháp v.v...

Tôi vốn vâng mệnh kế thừa các đại Luận sư, đều nói luyện căn là để ngăn dứt sức của hoặc do kiến, Tu đạo đoạn đã dẫn phát vô phú vô ký vô tri hiện hành. Cho nên, trong vị Hữu học người tu luyện căn, chính vì ngăn dứt hoặc do Kiến đạo đoạn phát ra. Trong vị Vô học người tu luyện căn chánh vì ngăn dứt hoặc do Tu đạo đoạn phát ra. Giống như khi dứt hoặc của chủ thể phát kia, đã khởi ít nhiều giải thoát Vô gián như thế. Như thế, đoạn đối tượng phát kia đạo luôn hiện hành cũng như vậy. Thế nên, khi Vô học tu luyện căn, dùng

chín đạo Vô gián, chín đạo Giải thoát, vị Hữu học luyện căn, vận dụng hai đạo, mỗi đạo đều một. Nhưng hoặc của Kiến, Tu đạo đoạn dần phát vô tri, tùy chương ngại của chúng khác nhau mà có nhiều phẩm loại, nên khi chuyển biến Thoái v.v... thành Tư v.v..., thì các đạo hiện tiền, mỗi đạo đều có đối tượng dứt trừ. Do đó, không thể nhảy vượt qua mà được tánh thù thắng.

Có sư khác nói: Tất cả luyện căn đều có một gia hạnh Vô gián, Giải thoát. Thuyết trước nói là đúng. Về lý, như trước đã nói.

Như thế, đạo Vô gián và Giải thoát, tất cả chỉ thuộc về tánh vô lậu. Về lý, bậc Thánh không dùng đạo hữu lậu mà chuyển căn, vì thể của pháp thể tục không phải tăng thượng, không có khả năng thích nghi. Tất cả gia hạnh đều có cả hai thứ.

Như thế, nghĩa đã nói đây, chỉ căn cứ hiện hành, nếu gồm tu vị lai, lại có sai khác. Nghĩa là vị Vô học gia hạnh khi tu luyện căn, ở vị lai, cũng tu chung hai; chín đạo Vô gián và tám Giải thoát mà vị lai tu cũng chỉ vô lậu. Giải thoát thứ chín vị lai tu hai, gồm tu tất cả công đức của ba cõi cùng với Tận trí đầu tiên đã tu là đồng.

Nếu vị Hữu học khi tu luyện căn gia hạnh ở vị lai cũng tu cả hai Vô gián, giải thoát, tu vị lai cũng chỉ vô lậu, như được sơ quá.

Nếu vậy, há không là trái với Quảng luận. Như

Quảng luận nói, từ tánh tín giải, tu hành luyện căn, khi được Kiến chí, mười bốn hóa tâm bấy giờ cũng được. Vậy sao không thừa nhận Học trong đạo Giải thoát cũng ở vị lai, tu đạo hữu lậu? Điều này không có lỗi. Vì sao? Vì luận kia chỉ dựa vào nghĩa cùng lúc đều đắc (câu đắc) mà nói. Như đạo của địa dưới khi đắc hiện ở trước, thì hóa tâm của địa trên cũng nói là đắc. Nghĩa là như người đã lìa nhiệm của ba tinh lự, dựa vào sơ tinh lự, 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 ở trước, nên tu pháp của địa trên. Văn kia chỉ căn cứ Kiến đạo cùng với việc phát sinh "câu đắc" mà nói. Đây lẽ ra cũng như thế.

Có sư khác nói: Các pháp vị lai có đắc, vì đắc tức gọi là tu. Đã đắc kia cùng có, sao không tu pháp dẫn đến đắc kia? Cho nên, các Hữu học khi tu luyện căn trong đạo Giải thoát, cũng tu hữu lậu nhưng không phải tất cả đều có khả năng tu chung. Nghĩa là nếu Dự lưu chưa đến quả sau mà tu hạnh luyện căn trong đạo Giải thoát, thì giống như khi đắc quả chỉ tu vô lậu. Do thế, Kiến đạo được Nhất lai, Bất hoàn, khi chưa đến quả sau, nên biết cũng thế. Lìa từng phần Hữu đảnh, trung gian luyện căn, thì đạo giải thoát đã tu cũng chỉ vô lậu. Còn vị Hữu học khi tu luyện căn, thì đạo giải thoát đã tu đều có cả hai thứ.

Thuyết trên đây nói khéo. Vì sao? Vì không

phải đắc kia cùng có, đều gọi tu pháp kia. Chớ cho rằng tất cả pháp đều tu được tất cả. Lại, vị Hữu học lúc tu luyện căn, chính vì ngăn trừ Kiến hoặc dần phát, với số đạo đoạn Kiến hoặc đã đồng. Sao đối tượng tu lại khác với quả Kiến đạo? Nếu hướng đến sau, khoảng trung gian luyện căn trong đạo Giải thoát cũng tu hữu lậu, vị đạo Vô gián, sao không thừa nhận như vậy? Như khi lìa nhiễm, hai đạo đều bằng nhau. Nhưng vị Vô học khi tu luyện căn, số đạo đã tu như dứt Hữu đánh. Nếu vị Hữu học khi tu luyện căn, thì số đạo đã tu, như dứt đối tượng đoạn thuộc Kiến đạo của cõi trên. Do vị Hữu học kia chỉ tương tự đạo với lúc gần được quả. Vị Hữu học, Vô học khi tu luyện căn, gia hạnh đều có cả từng được, chưa từng được. Vô gián giải thoát chỉ là chưa từng, tất cả đều có pháp trí, loại trí. Người tu luyện căn chỉ người ba châu, chỉ dựa vào thân này mới có thoái lui.

Vì sao gọi là luyện căn? Vì điều phục, rèn luyện các căn sao cho tăng trưởng. Nghĩa là vì năng lực của đạo, nên khiến căn nối tiếp xả địa dưới, được địa giữa, xả địa giữa được địa trên, thù thắng thêm dần, gọi là luyện căn. Cho nên luyện căn còn nghĩa là chuyển căn. Dù tám giải thoát dần dần được căn thù thắng hơn, nhưng do bản tâm cầu tánh thù thắng, nên chưa được tánh ấy, thì không bỏ tánh thấp kém trước. Cũng như được Quả sau, mới xả Hướng trước. Như ở chủng tánh của vị Thánh có

sáu, có thể tu luyện căn, còn trước Kiến đạo, các gia hạnh như Noãn v.v... nên thuận theo biết cũng thế. Nhưng có sai khác là nếu trong vị Thánh tu luyện căn, khi được chủng tánh thù thắng hơn thì bỏ được phần kém trước, còn trong vị Noãn v.v... tu luyện căn khi được tánh thù thắng hơn, thì chỉ tánh kém không hiện hành, gọi là chuyển căn, chứ không phải bỏ kém được.

Vô học, luyện căn, căn cứ chung 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 không có.

Hữu học luyện căn, chỉ căn cứ sáu địa, trừ ba Vô sắc. Vì sao? Vì người chuyển căn chấp nhận có xả quả và đạo quả thù thắng. Chỗ chứng đắc chỉ quả, không phải đạo quả thù thắng, vì tâm ưa quả, nên không có quả Hữu học thuộc về địa Vô sắc. Vì thế, nên người Học luyện căn, chỉ dựa vào sáu địa. Nếu thừa nhận vị Hữu học, dựa vào Vô sắc luyện căn thì nhất định là Bất hoàn trụ vị đạo quả thù thắng. Nhưng không có quả Bất hoàn thuộc về địa Vô sắc. Cho nên không dựa vào Vô sắc, tu luyện căn đắc quả, vì sơ quả, nhị quả chỉ thuộc về Vị chí, Bất hoàn chỉ thuộc về sáu địa.

Có thuyết nói: Chỉ có trụ quả luyện căn, không có lỗi xả nhiều, được ít, nên không có lỗi như thế. Do người luyện căn, với tâm trông mong quả tốt hơn chứ không mong cầu nhiều. Do đó, vị Hữu học

tu luyện căn nếu trụ đạo quả, thì ba thứ gia hạnh v.v... đều thuộc về đạo quả. Nếu trụ đạo thù thắng gia hạnh Vô gián thuộc về đạo quả thù thắng, thì thuộc về đạo quả của đạo Giải thoát.

Người trụ vị Vô học, tu luyện căn, ba gia hạnh v.v... chỉ thuộc về đạo quả các vị trụ quả khi tu luyện căn, bỏ quả, được quả, trụ vị đạo cao siêu, khi tu luyện căn, xả hai quả đắc. Lại, các Thánh vị (trong bốn quả) khi tu luyện căn cùng với địa của quả vốn được, thì có đồng hoặc khác. Nghĩa là hai quả đầu tiên dựa vào địa thì đồng. Vì kia, đây đều dựa vào địa Vị chí. Còn Bất hoàn, Ứng quả dựa vào địa thì bất định. Nghĩa là dựa vào địa gốc, hoặc địa trên, dưới. Còn khác, nghĩa là nếu các Bất hoàn dựa vào địa dưới luyện căn, thì không được quả trên. A-la-hán không như vậy, vì như vốn được quả, phần đoạn kết Hữu đánh, khi luyện căn được quả, dù xả đoạn kia, nhưng không thành kết. Như người phàm phu sinh bảy địa trên, tùy thuận xả bỏ sự đoạn của địa dưới mà không thành kết địa dưới, vì cùng là lúc tiến, không phải lúc thoái.

Các Bồ-đặc-già-la của vị Vô học, gồm có bao nhiêu loại? Do gì mà sai khác ? Tụng rằng:

Bảy Thanh văn, hai Phật

Sai khác do chín căn.

Luận nói: Ở vị Vô học, bậc Thánh có chín, nghĩa là bảy Thanh văn và hai bậc giác ngộ. Thoái pháp v.v... nạm loại và Bất động chia làm hai, tổng

là bảy loại Thánh. Vì sau, trước, khác biệt, nên gọi là bảy Thanh văn. Độc giác, và Đại giác, gọi là hai bậc giác ngộ.

Do tính từ căn hạ phẩm lên đến cao thượng thượng phẩm khác nhau, khiến cho bảy Thánh Vô học trở thành chín thứ sai khác. Bồ-đặc-già-la Hữu học, Vô học, tất cả gồm chung không vượt quá bảy loại sau:

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.

Căn cứ vào đâu lập bảy thứ. Có bao nhiêu sự khác biệt? Tụng rằng:

*Gia hạnh, Căn, Định diệt
 Vì giải thoát thành bảy
 Sự này riêng chỉ sáu
 Vì ba đạo đều hai.*

Luận nói: Căn cứ gia hạnh khác nhau, lập hai hạng đầu tiên. Nghĩa là căn cứ vào thời gian trước, tùy theo tin vào lời nói người khác và tự mình thuận theo pháp, có thể ở trong tất cả nghĩa đã mong cầu mà tu gia hạnh. Cho nên đặt tên gọi: Tùy tín hành, Tùy pháp hành.

Dựa vào căn không đồng lập hai hạng kế tiếp. Nghĩa là dựa vào Tín căn, Tuệ căn chậm lụt, nhảy bèn tăng, như thứ lớp, gọi là Tín giải, Kiến chí. Căn cứ đắc diệt định, đặt tên gọi Thân chứng. Vì thân chứng được định Diệt tận, nên dựa vào giải thoát khác, lập hai thứ sau. Nghĩa là căn cứ chỉ tuệ là chướng phiền não thì lập Tuệ giải thoát. Căn cứ chung được định và là chướng giải thoát đặt tên gọi là Câu giải thoát. Các tên gọi này dù có bảy mà sự khác nhau chỉ sáu, nghĩa là có hai bậc Thánh trong Kiến đạo: 1. Tùy tín hành. 2. Tùy pháp hành. Bậc Thánh này đến Tu đạo, đặt riêng hai tên gọi: 1. Tín giải. 2. Kiến chí.

Vị này đến Vô học, lại đặt hai tên gọi, đó là Thời giải thoát, và Bất thời giải thoát. Tuy nhiên, chỉ nên nói có hai bậc Thánh: Tùy tín hành, Tùy pháp hành, vì có khác, tức hai hạng này tùy theo đạo mà có sai khác. Mặc dù đặt tên khác, nhưng không có tự thể riêng.

Những Bồ-đặc-già-la nói trên nếu căn cứ ở căn tánh, đạo, sự là nhiệm các môn riêng biệt, phân tích số thành nhiều ngàn. Vả lại, như một Tùy tín hành đầu tiên, vì căn nên thành ba, là hạ, trung, thượng, vì tánh nên thành năm, là: pháp thoái v.v... vì đạo, nên thành mười lăm, nghĩa là tám Nhẫn, và bảy trí. Vì là nhiệm, nên thành bảy mươi ba, là cụ phược, là nhiệm của tám địa.

Vì dựa vào thân nên thành chín, nghĩa là ba

châu, các tầng trời cõi Dục. Nếu đạo, căn tánh, lìa nhiễm, dựa vào thân, nhân nhau hợp thành một ức, bốn vạn bảy ngàn tám trăm hai mươi lăm thứ. Tùy pháp hành v.v... nên tư duy như lý.

Các môn như thế v.v... sai khác vô lượng. Nếu muốn dựa vào phần nhỏ nhiệm, mỗi mỗi phân biệt, thì lập công sức rất nhiều mà cần sử dụng rất ít. Cho nên ở đây, ta lược chỉ bày phần chính, người học có trí nên rộng tư duy, lựa chọn.

Trước đã nói căn cứ giải thoát để đặt ra hai thứ sau. Lập hai thứ tướng sau do đâu, nên biết. Tụng rằng:

*Câu do được Diệt định
Khác, gọi Tuệ giải thoát.*

Luận nói: Các A-la-hán được định Diệt tận, gọi là Câu giải thoát. Do năng lực của tuệ định song song với giải thoát phiền não, giải thoát chướng. Người khác chưa đạt định Diệt tận, gọi Tuệ giải thoát, chỉ do sức của tuệ được giải thoát đối với phiền não chướng.

Thế nào gọi là thể của giải thoát chướng?

Tâm của các A-la-hán đã giải thoát, mà lại cầu giải thoát vì giải thoát là chướng của họ. Nghĩa là ở trong các giải thoát vốn chướng ngại ấy có tánh vô tri, vô phú vô ký yếu kém có thể làm chướng ngại giải thoát, chính là thể của chướng giải thoát. Đối với chướng kia, A-la-hán khi được lìa nhiễm,

dù đã dứt không còn sót mà khi khởi giải thoát, chướng kia không hiện hành, mới gọi giải thoát chướng kia.

Có sư khác nói: Chướng giải thoát, thể của nó là không tự tại trong các định

Có sư khác nói: Chướng giải thoát, thể của nó là không đặc các định.

Có sư khác nói: Đối với gia hạnh giải thoát kia, vì không siêng năng tìm, vì không lắng nghe, vì không thường tu tập, nên giải thoát không sinh, đó gọi là thể của chướng giải thoát.

Thuyết đầu tiên hợp lý. Vì sao? Vì sẽ có một ít sức pháp có thể làm chướng ngại, khiến cho A-la-hán kia ở định không tự tại chuyển.

Nếu không đúng, thì A la hán duyên có gì trong các định không được tự tại?

Không đặc định, thì có nguyên nhân, nếu "không thể nói" tức nhân thì không được làm thể của tự nó và cũng không nên trở lại nhân nơi chính nó. Hoặc phiền não chướng lẽ ra cũng có thể nói, tức dùng Ứng quả không được làm tánh. Nghĩa không tự tại trong các định đã không đúng, thì không đặc định làm sao như thế!

Lại, quả A-la-hán cũng do ở gia hạnh, vì không siêng năng mong cầu v.v..., nên tự thể không được sinh. Há đó là không có tự thể của chướng phiền não riêng khác? Cho nên, ba thuyết sau đều không

đúng.

Lại, tâm vô lậu cũng có từ gia hạnh này, gọi là đắc giải thoát.

Do căn cứ ở thân và căn cứ hiện hành thế gian nói giải thoát. Nghĩa là phải giải thoát, là khi chứng giải thoát, mới khởi ở thân và hiện hành ở đời.

Các A-la-hán có tên đồng, căn cũng đồng phải không? Nên tạo ra bốn trường hợp:

1. Trong Tuệ giải thoát, có Thời giải thoát, Bất thời giải thoát.

Trong Câu giải thoát có hai cũng vậy.

2. Trong Thời giải thoát, có Tuệ giải thoát, có Câu giải thoát. Bất thời giải thoát có hai cũng thế.

3. Trong Tuệ giải thoát có hai: Thời giải thoát tự so sánh lẫn nhau có hai. Bất thời giải thoát, Câu giải thoát cũng thế.

4. Trong Tuệ giải thoát giữ lấy Thời giải thoát. Bất thời giải thoát trong Câu giải thoát, lần lượt đối nhau.

Trái với đây, nên biết cũng thế.

Như Đức Thế Tôn nói năm phiền não dứt, không để chúng dẫn dắt, chưa gọi là Học mãn. Vị học, Vô học do nguyên nhân nào mà trong những vị bằng nhau chỉ một mình xứng đáng là toàn mãn? Tụng rằng:

Hữu học gọi là Mãn

*Do ba: căn, quả, định
Vô học được tên Mãn
Chỉ do hai: căn, định.*

Luận nói: Học đối với vị Học, riêng được gọi là Mãn, phải đủ ba nhân, nghĩa là: Căn, quả, định, nên Kiến chí, Thân chứng, riêng được gọi là mãn. Có thiếu một ít, còn không phải Học mãn, huống chi thiếu tất cả, mà được gọi là mãn!

Thế nào gọi là có thiếu một 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. Thế nào gọi là thiếu tất cả? Là Tín giải chưa lìa dục, chấp nhận thiếu một ít cũng được gọi mãn.

Sư kia nói thế này: Có người Hữu học, chỉ vì do căn, nên cũng được gọi là mãn, nghĩa là các Kiến chí chưa lìa nhiễm dục. Có người Hữu học chỉ vì do quả, cũng được gọi là mãn, nghĩa là Tín giải Bất hoàn chưa định Diệt tận. Có người Hữu học vì căn, quả, nên cũng được gọi là mãn, nghĩa là Kiến chí, Bất hoàn chưa định Diệt tận.

Có người Hữu học vì do quả, định, nên cũng được gọi là mãn, nghĩa là các Tín giải được định Diệt tận. Có người Hữu học, vì đủ do ba nên riêng được tên mãn, nghĩa là các Kiến chí được định Diệt tận.

Không có người Hữu học, vì chỉ do định và vì căn định, nên cũng được gọi là mãn.

Thuyết này không đáng nương tựa, làm sao Hữu học đối với công đức thù thắng Hữu học, cũng chưa đủ chứng mà được thừa nhận gọi là mãn?

Như thuyết trước, về lý nhất định có thể nương tựa.

Trong vị Vô học, vì đều là quả mãn, nên không do quả để đặt tên mãn.

Vị mình đối nhau, riêng gọi mãn. Phải đủ hai thứ, là căn và định, nên chỉ Bất thời, Câu giải thoát, nghĩa là đối với Vô học khác, riêng được gọi là mãn, hễ thiếu bất cứ một pháp nào còn không phải Vô học mãn, huống chi thiếu cả hai mà được gọi là Vô học mãn ư?

Thế nào là hễ thiếu bất cứ một pháp nào? Nghĩa là Thời giải thoát được định Diệt tận, hoặc Bất thời giải thoát không được định Diệt tận.

Những gì gọi là cả hai thiếu hai?

Nghĩa là Thời giải thoát không được định Diệt tận, có thừa nhận thiếu một, cũng được tên mãn.

Thuyết này không thể dựa vào, về lý như trước đã nói. Như Khế kinh nói: Hai A-la-hán:

1. Đủ Tam minh.

2. Bất thoái pháp.

Thuyết trước đã nói: Trong các Ứng quả, hai A-la-hán thuộc về Ứng quả nào?

Vả lại, Bất thoái pháp thâm nhiếp ở Bất động. Nhưng Bất động này có hai loại khác biệt:

1. Chỉ có khả năng không thoái Ứng quả.
2. Không thoái tất cả đức thù thắng.

Trong đây loại một chỉ gọi Bất động. Như Tư pháp v.v... do luyện căn được, vẫn có lui mất quả A-la-hán. Loại một khác đây nên được gọi là Bất động. Tuy nhiên, tất cả công đức thù thắng và Ứng quả, cũng có thể lui mất thì không gọi Bất thoái. Loại thứ hai cũng không có lui sụt các đức thù thắng nên kinh đối với loại này đặt tên Bất thoái. Vì trong Bất động, đối với công đức thù thắng có người có thể thoái, thế nên kinh đối với bên trong Bất động, lập thêm Bất thoái pháp và đủ Tam minh.

Có thuyết nói: Tam minh này thâm nhiếp ở Tuệ giải thoát. Trong Câu giải thoát, há không là túc trụ, tử sinh-lậu tận, ba thứ diệu trí gọi là Tam minh? Nếu thành tựu đủ ba thứ diệu trí này, thì gọi đủ Tam minh. Nói như thế vì muốn làm sáng tỏ điều gì? Nếu đủ Tam minh, thì sẽ khởi tĩnh lự. Vì Tam minh phải dựa vào tĩnh lự phát ra, nên không phải Tuệ giải thoát tĩnh lự hiện tiền. Kinh Tô Thi Ma nói rõ, làm sao nói tuệ giải thoát cũng thâm nhiếp đủ Tam minh?

Điều này không trái với nhau, vì kinh căn cứ ở mãi. Tuy nhiên, có người đã được bảy giải thoát,

vì chưa được định diệt, nên cũng gọi là Tuệ giải thoát. Căn cứ không được thể của định Diệt tận, để kiến lập hai giải thoát: tuệ, câu. Về lý, là như thế. Vì Khê kinh nói: "Có đủ Tam minh, không phải Câu giải thoát". Đã có thuyết này, ấy là chắc chắn biết có đủ Tam minh, không phải Câu giải thoát là tuệ giải thoát, đây là gì? Vì thế đã nói đủ Tam minh, nghĩa là hai giải thoát gồm nhiếp chắc chắn là hợp lý.

Có người nói: Phi lý. Vì sao? Vì kinh đã dẫn không rõ ràng, đối với Khê kinh khác, có trái nghịch. Nghĩa là kinh đã dẫn kia, tùy ý nêu kinh rằng: "Có đủ Tam minh, không phải Câu giải thoát". Căn cứ ngăn chặn việc nói Câu giải thoát viên mãn, nhưng chỉ ít chỉ được tĩnh lực căn bản đầu tiên hiện ở trước, cũng nói gọi là Câu giải thoát, như kinh khác nói: "Bây giờ, Ca Mạc Ca hỏi Tôn giả Khánh Hỷ: Ở mỗi chỗ, Đức Thế Tôn nói Câu giải thoát. Câu giải thoát này gọi là gì mà Đức Phật thường dạy bảo như vậy?"

Tôn giả Khánh Hỷ đáp: "Câu giải thoát, là đi vào sự lìa dục ác bất thiện pháp, có tâm, có tứ ly sinh hỷ lạc, trong sơ tĩnh lực, đầy đủ an trụ và do tuệ, nên thấy các lậu tận. Ngang đây, mới gọi người Câu giải thoát." Chuẩn theo kinh này nói, biết kia đã tự ý nêu kinh. Căn cứ ngăn chặn việc nói Câu giải thoát viên mãn, tức sau kinh này nói: "Nên biết còn lại gọi là Tuệ giải thoát." Lại, vì ngăn chặn Tuệ

giải thoát khỏi định căn bản đầu tiên, tiếp Tôn giả Khánh hỷ bảo Ca-mạc-ca: "Nhân giả phải biết! Không phải Tuệ giải thoát, đã đi vào sự lừa dối, ác bất thiện pháp, có tầm có tứ, ly sinh hỷ lạc, trong sơ tĩnh lự an trụ đầy đủ. Nhưng có thể dùng tuệ để thấy các lậu tận".

Đức Thế Tôn nói người Tuệ giải thoát, do đó kia cho rằng: Kinh Tô-Thi Ma căn cứ nói Tuệ giải thoát viên mãn, chỉ căn cứ người đã được định Diệt tận để lập Câu giải thoát, lý ấy không thành. Cho nên ý trong kinh này chỉ rõ nghĩa ấy.

Đủ Tam minh: Phải là Câu giải thoát, phải khởi tĩnh lự căn bản hiện tiền, mới có được gọi đủ Tam minh, Có Câu giải thoát không phải đủ Tam minh, nghĩa là A-la-hán được tám giải thoát, mà chưa thể khởi Tam minh hiện ở trước.

Nay, hiểu tường tận ý thú chân thật của các kinh: Nếu Tuệ-Câu giải thoát viên mãn thì thể của chúng đều khác Còn chưa khởi căn bản, đã được vị Diệt tận, thì cách xa.

Không viên mãn: Nghĩa là hai thể xen lẫn nhau. Tùy theo ở thuyết đều là thông qua, không nên tranh cãi. Nhưng muốn phân biệt, khiến không có xen lẫn, lẽ ra căn cứ định diệt, không được mà nói, vì tuệ giải thoát không được định Diệt, tĩnh lự căn bản. Mặc dù không hiện hành, nhưng đối với quá khứ, vị lai, tất nhiên thành tựu.

Do đó, có thể nói đủ Tam minh, nghĩa là về lý, gồm thấu chung trong hai giải thoát.

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 71

Phẩm 6: NÓI VỀ HIỀN THÁNH (PHẦN 15)

Nói rộng về các đạo thì sai biệt vô lượng, nghĩa là đạo thể gian, Kiến, Tu đạo v.v... xuất thể gian.

Nay nên tư duy, lựa chọn trong các đạo, lược nói có bao nhiêu thứ có khả năng thâm nhiếp khắp? Tung rằng:

*Nên biết tất cả đạo
Lược nói chỉ có bốn
Là Gia hạnh, Vô gián
Cùng Giải thoát, Thắng tiến.*

Luận nói: Đạo gia hạnh, nghĩa là nhờ tu đạo này không gián đoạn mà sinh khởi đạo Vô gián. Đạo Vô gián là đạo này có công năng diệt trừ chướng nên dứt. Đạo Giải thoát nghĩa là sinh khởi đầu tiên đã giải thoát các chướng nên dứt, Đạo thắng tiến, nghĩa là các đạo còn lại, trừ Gia hạnh, Vô gián, Giải thoát.

Đạo nghĩa là gì? Nghĩa là tìm cầu, nương dựa. Dựa vào đạo này để tìm cầu quả Niết-bàn. Do đạo

này, tất cả tu khổ trí v.v... đều tìm cầu Niết-bàn. Hoặc đạo này còn được gọi là con đường Niết-bàn, nơi các Hiền Thánh của ba thừa đã dần bước trên con đường gian truân ấy để chóng đến hai cảnh giới Niết-bàn. Đạo này ở chỗ khác được đặt tên Thông hành, vì có thể khéo thông đạt đối với đề lý và còn có khả năng mau đến thành trì Niết-bàn.

Đạo này có bao nhiêu thứ? Căn cứ vào đâu để kiến lập? Tụng rằng:

Thông hành có bốn thứ

Lạc dựa tĩnh lự gốc

Khổ dựa các địa khác

Căn độn, lợi chậm, nhanh.

Luận nói: Kinh nói Thông hành (đạo) gồm có bốn thứ:

1. Thông hành khổ chậm.
2. Thông hành khổ nhanh.
3. Thông hành vui chậm.
4. Thông hành vui nhanh.

Bốn Thông hành này có sai khác: Vì dựa vào địa, dựa vào căn để kiến lập sự khác nhau.

Thế nào là dựa vào địa để kiến lập sai khác? Nghĩa là dựa vào bốn tĩnh lự căn bản, nơi đã sinh ra Thánh đạo, gọi là Thông hành lạc (vui). Vì tự nhiên chuyển nên như chèo thuyền. Tự nhiên chuyển, nghĩa là do trong địa này chỉ, quán song hành, không có thêm bớt. Lại, các địa này đã có

đẳng trì, thâm nhiếp năm chi, bốn chi thành tựu. Dựa vào địa còn lại là Vị chí, Trung gian, Vô sắc đã sinh ra Thánh đạo, gọi là Thông hành khổ. Mặc dù đạo không phải tương ưng với khổ, khổ thọ, nhưng vì chuyên vận gian nan, nên cũng gọi là khổ. Như dựa vào đường bộ mà cưỡi ngựa v.v...

Chuyên vận gian nan là do chỉ, quán trong địa này, dù đều có, nhưng vì thêm, bớt, nghĩa là ở địa Vô sắc quán giảm, chỉ tăng. Vị chí, Trung gian quán tăng, chỉ giảm. Và lại, tất cả đẳng trì của các địa này không gồm nhiếp năm chi, bốn chi thành.

Các sư khác nói: Vì đạo của địa Vị chí khó có thể thành tựu, nên đặt tên khổ. Nghĩa là có người từ trước đến nay, đều chưa được định, khởi nhiều công dụng mới được hiện tiền. Đạo này đã hiện tiền là do gia hạnh thù thắng; còn đối với tĩnh lực căn bản dễ khởi, nên vui. Tĩnh lực trung gian tuy đồng thuộc về một địa nhưng phẩm tâm khác diệt, phẩm tâm khác sinh. Vì rất gian nan nên cũng gọi khổ. Ví như dùng gỗ chẻ gỗ rất khó. Nghĩa là trong một địa có tầm, có tứ, phẩm tâm thô diệt, không có tầm, chỉ tứ, phẩm tâm tế sinh, phải dụng nhiều công sức. Các định Vô sắc cũng rất khó thành, nên cũng gọi là khổ, vì rất nhỏ nhiệm, nghĩa là hành tướng của định Vô sắc thật nhỏ ít, không dễ so lường, tu khó thành tựu. Lại, khi từ tĩnh lực khởi định Vô sắc, định năm uẩn diệt, định bốn uẩn khởi. Vì rất khó thành xong, nên đặt tên khổ.

Thế nào là dựa vào căn để lập ra sự sai khác?

Nghĩa là tức trong hai Thông hành: khổ, vui thì độn căn gọi là chậm lụt, lợi căn gọi là nhanh chóng. Hai hành đối với cảnh đều thông suốt, mà chậm thì nói là thông hành chậm; trái lại, gọi là nhanh chóng. Hoặc người chậm lụt, đã khởi thông hành thì gọi là thông hành chậm. Thông hành nhanh trái với đây. Hoặc hướng Niết-bàn có chậm chạp, có nhanh chóng. Do căn tánh chậm lụt, nhảy bén (như về sau, sẽ nói).

Hành này dùng năm uẩn, bốn uẩn làm tánh vì căn cứ theo định Sắc, định Vô sắc khác nhau. Mà gọi là Thông, nhằm biểu hiện sự thù thắng của tuệ. Như vị Kiến đạo đủ đủ năm uẩn, nhưng vì tuệ thù thắng nên đặt riêng tên Kiến, giống như thuộc về Kiến đạo. Các trí thế tục, Kim cương dụ định cũng dùng năm uẩn, bốn uẩn làm thể, thì đặt tên Trí-Định. Nhưng có kinh trong đó nói bốn Thông hành, lấy năm căn làm tánh, cũng căn cứ ở phần thù thắng nhất mà nói. Vì là thù thắng trong tuệ thù thắng, nên đặt tên Thông.

Vì các hữu tình không có căn tánh bậc trung mà nay chỉ nói hành chậm, nhanh chăng?

Có một loại nói: Người không có căn tánh phẩm trung, như Khế kinh nói: Trong căn tánh nhảy bén, chỉ có Chỉ man là bậc nhất. Trong các căn tánh chậm lụt, chỉ có Xà nô là bậc nhất.

Kinh này không nói có riêng căn bậc trung, nên biết là không có. Lại, vì đối với ba đạo, mỗi đạo đều nói hai, nghĩa là trong Kiến đạo, chỉ thấy nói có Tùy tín và Tùy pháp hành khác nhau. Trong Tu đạo chỉ thấy nói có Tín giải và Kiến chí. Trong đạo Vô học, chỉ thấy nói có sự sai khác giữa hai đạo: Thời và Bất thời. Nếu thừa nhận có căn bậc trung thì đều phải nói ba đạo.

Nếu vậy, thì trái với Khế kinh. Như nói: Hữu tình thế gian sinh trưởng có sự sai khác của ba căn: Nhạy bén, trung bình và chậm lụt.?

Điều này không trái nhau. Căn cứ Phật xuất thế, loài hữu tình kia nhập đạo 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 người khác. Hoặc căn cứ ở phần giải thoát của chủng loại hữu tình, vì có thượng, trung, hạ, nên nói như vậy không có trái. Tuy nhiên về lý, chắc chắn phải có người căn bậc 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 khác. Lại, trong Khế kinh nói: Tùy pháp hành thuộc về căn tánh chậm lụt như nói: Người năm căn tăng thượng, mạnh mẽ, nhạy bén, cùng cực viên mãn, gọi Câu giải thoát, cho đến nói rộng. Tuy nhiên, trong Thông hành không nói riêng có người thuộc hành phẩm trung. Vì không nói rõ ràng nên

sách thế gian, cũng thuận theo. Rõ ràng chỉ thấy biểu thị thượng, hạ, không phải trung. Do đó, đã giải thích ý đạo chỉ hai là vậy.

Lại, căn mà thuyết kia đã dẫn kinh thứ nhất đã nhất định chứng thành có căn bậc trung, nghĩa là đã nói có căn tánh nhậy bén bậc nhất, thì biết còn có căn tánh nhậy bén khác mà không phải cùng cực, chỉ đối với người đàn độn, chậm lụt thì nói là có người lanh lợi, nhậy bén mà thôi. Lại, đã nói là có căn tánh chậm lụt bậc nhất, thì sẽ biết lại còn có căn tánh chậm lụt khác, chứ không phải rốt ráo, chỉ đối với người nhậy bén, nói là chậm lụt, nên quyết định thừa nhận có căn tánh bậc trung.

Vì trong kinh nói có ba căn, nên dựa vào căn lập đạo, thì cũng có ba, chỉ vì không phân chia rõ ràng, nên nói là hai. Tuy nhiên, tánh của căn bậc trung được gồm nhiếp ở trong hai: nhậy bén, chậm lụt, nhưng không phải mức tốt cùng, nên biết tùy theo tướng này mà nói Thông hành chỉ lập chậm, nhanh, không có riêng loại trung bình. Nhưng trên đã nói: Do căn tánh nhậy bén, chậm lụt, đối với hướng viên tịch có nhanh, có chậm. Đây là căn cứ đồng tu, siêng năng gia hạnh mà nói. Nếu không căn cứ bình đẳng, thì sẽ có căn tánh chậm lụt, nhậy bén hướng Niết-bàn chậm, nhanh không nhất định.

Lại, Khế kinh nói: Có hiện pháp chậm, thân hoại nhanh v.v... bốn luận chứng sai khác.

Đây là căn cứ gia hạnh có siêng năng, chẳng siêng năng, không căn cứ chuyển căn và có lui sụt mà nói. Vì các bậc Thánh nếu đã là hạng Kinh sinh thì không lui sụt, không chuyển căn, không sinh cỗi trên. Đại giác, Độc giác đến rốt ráo, Thanh văn dục vào Thông hành nào để nhập Thánh, chứng quả tốt cùng?

Đại giác chỉ dựa vào Thông hành nhanh nghĩa là dùng tĩnh lực thứ tư làm chỗ nương dựa. Do căn rất nhạy bén, nhập chánh quyết định, chứng đắc Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác

Dụ Lân giác trong Độc giác thì nói như Đại giác. Ngoài ra thì không nhất định. Đối với đạt đến rốt ráo, trong hai Thanh văn: Ngài Xá-lợi-tử dựa vào Thông hành khổ nhanh và Thông hành lạc nhanh nhập Thánh, chứng quả tốt cùng. Tôn giả dựa vào Vị chí nhập chánh quyết định, dựa vào định thứ tư đắc Lưu tận. Tôn giả Mục Liên chỉ dựa vào Thông hành khổ nhanh nghĩa là dựa vào Vị chí nhập chánh quyết định, và dựa vào định Vô sắc mà đắc Lưu tận.

Hai Thánh từ trước đến nay, vì ưa tuệ, ưa định, nên chứng quả tốt cùng, dựa vào sắc, Vô sắc, được kể là các đại Thanh văn đạt đến rốt ráo. Với pháp như thế (pháp nhĩ) chỉ nên đắc quả dần dần. Cho nên các Thanh văn vào Thánh đạo đều dựa vào đạo của địa Vị chí, cũng gọi là pháp Bồ-đề phần

Pháp Bồ-đề phần này có bao nhiêu thứ? Danh nghĩa thế nào?

Tụng rằng:

Giác phần: ba mươi bảy

Như là bốn niệm trụ v.v...

Giác là Tận-Vô sinh

Thuận với đây gọi phần.

Luận nói: Kinh nói Giác phần có ba mươi bảy: Bốn niệm trụ, Bốn chánh đoạn, Bốn thần túc, Năm căn, Năm lực, Bảy giác chi, Tám chi Thánh đạo. Tận-Vô sinh trí gọi là giác. Người thuận theo giác, lập riêng ba Bồ-đề:

1. Bồ-đề Thanh văn.
2. Bồ-đề Độc giác.
3. Bồ-đề vô thượng

Vì tùy miên vô trí đều dứt hẳn và biết như thật việc mình đã làm, không còn làm lại nữa, nên Tận-Vô sinh trí được gọi là giác. Vì ba mươi bảy pháp thuận với hướng Bồ-đề, nên đều gọi là pháp Bồ-đề phần.

Thể của ba mươi bảy pháp này đều khác nhau. Không như vậy thì thế nào? Tụng rằng:

Thật sự chỉ có mười:

Là tuệ, cần, định, tín

Niệm, hỷ, xả, khinh an

Và giới, tâm làm thể.

Luận nói: Dù có ba mươi bảy tên gọi trong

Giác phần này nhưng thật ra chỉ có mười. Đó 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, căn tinh tiến, lực tinh tiến, tinh tiến giác chi, chánh tinh tiến, dùng cần làm thể. Bốn thần túc, 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 nhiếp 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.

Như thế, Giác phần thật chỉ có mười. Năm pháp trước tức là năm căn như tín căn v.v... do cảnh v.v... khác được chia làm ba mươi. Lại thêm hỷ, xả, khinh an, giới, tâm. Giới được chia làm ba, tổng cộng thành bảy, cùng với trước hợp thành ba mươi bảy thứ.

Sư Tỳ-bà-sa nói có mười một: Thân nghiệp, ngữ nghiệp không xen lẫn nhau. Giới được chia làm hai. Chín thứ còn lại đồng với trước.

Ba thứ: Niệm trụ, Chánh đoạn, Thần túc danh không có lệ thuộc riêng, sao nói riêng làm tuệ, cần, định? Tụng rằng:

*Bốn niệm trụ, chánh đoạn
Thần túc tùy tăng thượng
Gọi là tuệ, cần, định*

Thật các gia hạnh thiện.

Luận nói: Pháp thiện của ba phẩm như Niệm trụ v.v... thể thật sự gồm nhiếp các gia hạnh thiện, nhưng thuận theo thiện căn tăng thượng của phẩm đồng, như thứ lớp, gọi là tuệ, căn và định.

Vì sao ở tuệ lập tên gọi Niệm trụ?

Vì tuệ do sức của niệm duy trì khiến cho trụ. Vì sao gọi Cần (siêng năng) là Chánh đoạn?

Ở trong vị tu, chánh tu tập đoạn, vì lực siêng năng này có thể dứt trừ lười biếng. Hoặc gọi là Chánh thắng. Trong việc gìn giữ chân chánh, sách tấn thân, ngữ, ý thì Cần này hơn hết. Cho nên gọi Cần là Chánh đoạn.

Vì sao ở Định đặt tên Thần túc?

Vì đối tượng nương dựa của các đức linh diệu. Trong đây, Kinh chủ nói thế này: Có sư khác nói: Thần là chân của định, nghĩa là Dục v.v..., Như thế, lẽ ra Giác phần sự có mười ba, vì thêm Dục, Tâm. Lại, trái với kinh nói, như Khế kinh nói: Nay, Ta vì ông nói về thần túc v.v... Thần, nghĩa là thọ dụng các thứ cảnh thần, từ một làm nhiều, cho đến nói rộng. Túc, nghĩa là bốn Tam-ma-địa như dục v.v... Trong đây, Đức Phật nói quả của định gọi là thần. Dục v.v.. vốn sinh Đẳng trì gọi là túc. Không có lỗi như thế. Sư kia thừa nhận thể của Đẳng trì túc là thần cũng là thần túc. Kinh kia đã nói túc nghĩa là Dục v.v... ấy là biểu thị Đẳng trì có bốn thứ. Cho

nên nêu nhân, biểu thị quả, mà nói Dục v.v..., Nhưng các Đẳng trì gồm có hai thứ:

1. Đối với sự thù thắng của vị gia hạnh thiện căn

2. Đối với sự thù thắng của vị thành mãn thiện căn

Thứ trước gọi là thần túc, sau gọi là thần. Cho nên, Khế kinh nói: Do Dục tăng thượng, đã đắc định thù thắng, gọi là Dục Đẳng trì. Đây tức nói về định của vị gia hạnh. Lại nói: Phương tiện vì đoạn pháp ác bất thiện đã sinh, cho đến làm cho pháp thiện đã sinh, an trụ rộng thêm. Vì trước từ Dục định sinh khởi ham muốn phát ra tinh tấn gắng sức nhiếp tâm, trì tâm. Đây là nói về định nhiếp tâm của vị thành mãn thiện căn. Nghĩa là tuệ trì tâm, định nhiếp trì tâm là tướng của tuệ.

Lại nói: Dục, Cần, Tinh tấn, Nhiếp tâm, Trì tâm... cho đến nói rộng.

Thế nào là Dục v.v... do Dục Đẳng trì khởi?

Đây nhằm chỉ rõ cái dục khởi sau là do đẳng dẫn tức là nghĩa khi tu đẳng trì dục gia hạnh thành mãn đã chứng quả. 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 hạnh.

Dựa vào tu nào để đặt tên gọi Thắng hạnh? Vì dựa vào tu tạo thần, nên gọi Thắng hạnh.

Do lý như thế, nên kinh tiếp nói: Thắng hạnh như vậy và Dục định trước, hợp gọi là Dục định Thắng hạnh Thần túc.

Nói Thần túc là nghĩa đối tượng nương tựa của thần, vì định của dục trước kia là nhân của định sinh trước, dục khởi sau v.v..., là nhân của định câu sinh, nên trong thắng hạnh không nói lại. Nhân định, quả định, nhất định không chấp nhận đều cùng có. Nếu có Dục câu sinh v.v.... thì đối với định đã tu có công năng gì?

Nếu tách rời, thì các pháp Dục câu sinh v.v..., chắc chắn sẽ không sinh. Vì định so với trong nhóm câu sinh thì thù thắng nhất. Cho nên nói mọi sở tu khởi Dục định trước làm gia hạnh là căn bản để cầu được thắng định sau.

Do lý như thế, nên kia nói thể của Đăng trì tức là thần, cũng là thần túc. Do đó, không có lỗi Giác phần thêm Dục, Tâm.

Lại, thuyết kia cũng không có lỗi trái với Khế kinh, nên Kinh chủ kia tự giải thích văn Khế kinh này rằng: Dùng tiếng thần để nói về quả thần, như quả biết khắp, nói là tiếng biết khắp. Đã nói như thế, chắc chắn là hợp lý.

Do đó, kinh nói: Thế nào gọi là hướng đến tu đạo Thần túc? Nghĩa là tám chi Thánh đạo thuận với thanh tịnh. Kinh lại nói: Đại đức, nay Ta nói nhất định có thần như thế. Nhưng tánh thần như thế

là thấp kém, là pháp mà các loại phàm phu vốn đã thành, không phải Thánh, không phải tánh Thánh, không phải thông, không phải tánh thông, nên không thể đạt được Bồ-đề, không thể đạt được Niết-bàn. Do đó, không nên tu thần túc này. Tám Thánh đạo này là đáng hướng đến mong cầu, chỉ vì dứt trừ chương định, có khả năng chứng tính lự căn bản, ấy là hợp lý. Mặc dù định tức là thần, mà kinh này nói là quả thần biến hiện sự tướng gọi là thần; muốn làm cho hiểu từ thô ngữ đến nghĩa vi tế, đồng thời biểu thị định là nhân gần của thần kia. Cho nên nói như thế mà không có lỗi trái với kinh.

Vì sao Tín v.v... đặt tên là Căn, Lực? Vì tăng thượng, vì khó khuất phục.

Vì sao năm pháp này, trước gọi là Căn, sau gọi là Lực?

Do năm pháp này căn cứ phẩm thượng, hạ, chia ra trước, sau. Lại vì dựa vào tính chất có thể khuất phục, không thể khuất phục, Thế dụng của tín v.v... thuộc phẩm dưới là yếu kém, nên vẫn bị khuất phục do đồng loại đối trị. Phẩm trên thì trái lại, nên được gọi là Lực.

Nói Giác chi thì có nghĩa gì?

Nghĩa khả năng giác ngộ, gọi là Giác chi.

Nếu vậy, Giác chi chỉ nên có một. Không vậy, thì Niệm giác chi v.v... là phần Trạch pháp; vì đều thuận với Trạch pháp, từ tính chất thù thắng đặt

tên. Hoặc chi của Giác là nghĩa Giác chi?

Nếu vậy, thì nên thừa nhận Giác chi chỉ sáu. Không vậy, thì Trạch pháp là giác, cũng là Giác chi; sáu thứ còn lại là Giác chi, chẳng phải giác.

Chi Đạo đã nói là có nghĩa gì?

Nghĩa tìm cầu, nương tựa, gọi là chi Đạo.

Nếu thế, thì chi đạo nên chỉ có một, không vậy, thì bảy pháp còn lại là phần Chánh kiến, đều thuận với Chánh kiến, từ thù thắng được gọi tên.

Hoặc chi của Đạo là nghĩa chi Đạo.

Nếu thế, thì phải thừa nhận chi Đạo chỉ bảy. Không như vậy, thì Chánh kiến là đạo, cũng là chi Đạo, bảy thứ còn lại là chi Đạo, không phải là Đạo.

Sẽ nói vị nào, phần giác nào tăng? Tụng rằng:

Nghiệp đầu thuận quyết trạch

Và vị Tu-Kiến đạo

Bảy phẩm như Niệm trụ v.v...

Nên biết thứ lớp tăng.

Luận nói: Ở vị tu nghiệp đầu tiên, nói là niệm trụ tăng, nghĩa là trong vị này, vì dứt bỏ điên đảo. Nhờ thế lực của niệm mà có thể thẩm tra biết rõ đối với tự tướng, cộng tướng của cảnh thân. Phá vỡ hai thứ ngu này nhờ công dụng thù thắng của tuệ.

Đối với vị pháp Noãn, nói Chánh đoạn tăng, nghĩa là trong vị này, nhận thấy lỗi của sinh tử, công đức của Niết-bàn, tỏ ra công năng mạnh mẽ, phát khởi siêng năng tinh tiến, sẽ không rơi vào

vòng sinh tử, nhanh chóng hướng Niết-bàn. Cho nên tác dụng của Chánh căn (Chánh đoạn) là thù thắng.

Đối với vị Đảnh pháp, nói Thần túc tăng. Nghĩa là trong vị này, có khả năng chế phục thức tâm, hướng vị bất thoái, sau cùng không thiếu các thiện căn như tín v.v...Cho nên, tác dụng của định thù thắng.

Đối với vị Nhẫn pháp, nói Năm căn tăng. Nghĩa là trong vị này, dứt hẳn đường ác, cuối cùng không thoái đọa, nhanh chóng tiến vào nghĩa tăng thượng ly sinh, thành nghĩa của căn tăng thượng.

Đối với vị Thế đệ nhất, nói Năm lực tăng. Nghĩa là trong vị này, không bị phiền não khuất phục. Cho nên, nghĩa Lực là thù thắng.

Mặc dù trong vị Nhẫn cũng chấp nhận có nghĩa của Lực, nhưng không phải quyết định, cho nên không nói. Hoặc trong vị này không bị khuất phục do tất cả pháp phạm phu khác, nên ở vị này, tăng riêng về nghĩa Lực.

Trong vị Tu đạo, gần với vị Bồ-đề có trợ giúp giác ngộ mạnh, nên nói Giác chi tăng. Hoặc trong vị này đoạn chín phẩm hoặc, luôn luôn tỉnh giác, nên nghĩa Giác chi tăng.

Trong vị Kiến đạo, nghĩa đạo vốn có đều đầy đủ, nên nói chi Đạo tăng. Nghĩa là tìm cầu nương tựa và chung qua lại các cõi. Vì hai nghĩa này đầy

đủ, nên gọi là đạo.

Trong vị Kiến đạo, có hai nghĩa rất thù thắng: Vị Kiến đạo, khi tuệ Thánh mới sinh, thì như thật tìm cầu đế ly. Đó là rất thù thắng. Lại, ở vị này, không khởi tâm trông mong, vì nhanh chóng đi qua lại các cõi. Đó là rất thù thắng. Cho nên tùy theo sự thường luôn ấy mà tăng.

Trong Khế kinh, trước bảy, sau tám, chẳng phải tu thứ lớp. Có chỗ khác, ở đây lập thứ lớp rằng: Đầu tiên hết, hành giả nhờ thế lực của tuệ như thật biết rõ đối với tự tướng, cộng tướng của thân v.v... dẫn khởi các thiện. Như người có mắt dẫn đường cho người mù. Vì thế, trước nói Bốn niệm trụ. Do Bốn niệm trụ hiểu rõ các cảnh rồi, đối với việc dứt ác, tu thiện, làm phát khởi chánh cần, nên đối với thứ hai, nói Bốn chánh đoạn. Do sức của chánh cần, khiến trong nối tiếp nhau, lỗi lầm tổn giảm, công đức tăng thịnh. Đối với định thù thắng mới có khả năng tu tập, nên Thần túc được nói ở thứ ba.

Định thù thắng làm nương tựa, bèn khiến cho Tín v.v..., làm duyên tăng thượng cho pháp thế gian, xuất thế gian. Do đó Năm căn nói ở thứ tư.

Nghĩa Căn đã lập, có khả năng chiêu cảm đường ác, vì nghiệp ác, phiền não không thể khuất phục. Do đó, Năm lực được nói hàng thứ năm.

Nghĩa Lực đã thành, có năng lực giác ngộ như thật cảnh của bốn Thánh đế, vì không có hoài nghi,

lo nghĩ, nên nói Bảy giác chỉ ở thứ sáu.

Đã biết rõ như thật cảnh của bốn Thánh đế, chán bỏ sinh tử, ưa hướng đến Niết-bàn, nên nói về chi Đạo, dùng làm thứ bảy. Trong bảy bước này mỗi mỗi nói theo thứ tự, như giải thích Kinh Luận nên tìm hiểu chính đáng. Nay, trong luận này chỉ tư duy, lựa chọn pháp tướng. Đối với thứ lớp, về lý, không nhọc công phiền phức thuật lại.

Nay, ở đây nên nói Giác phân có bao nhiêu chỉ là vô lậu? Bao nhiêu là hữu lậu? Tụng rằng:

Bảy giác, tám chi đạo

Hoàn toàn là vô lậu

Lực căn ba, bốn, năm

Đều có cả hai thứ.

Luận nói: Bảy giác, tám chi Thánh đạo trong đây, chỉ là vô lậu, chỉ kiến lập ở trong vị Tu đạo, Kiến đạo. Nghĩa là trong vị Tu đạo thì bảy Giác chi tăng trưởng tiến gần đến Bồ-đề, là vì trị Hữu đảnh, nên thể của Giác chi hoàn toàn vô lậu. Tất cả Giác phân đều hỗ trợ Bồ-đề, chỉ bảy chi giác này nêu riêng tên chi Giác vì gần gũi quả Bồ-đề nhất. Do ý nghĩa này chứng bảy Giác chi, nên biết chỉ căn cứ chỗ đối trị Hữu đảnh mà nói. Đây là loại đứng đầu đối trị địa dưới, chỉ ở vô lậu, đặt tên Giác chi.

Nếu không thừa nhận như thế, sao không thông cả hai?

Hoặc ở trong tất cả phân Bồ-đề, dựa vào sự lân

cận với Bồ-đề, đặt tên là chi Giác. Vị Tu đạo trong đạo, gần gũi với tánh Bồ-đề, chỉ vì là vô lậu, nên Tu đạo vô lậu, mới đặt tên chi Giác.

Trong vị Kiến đạo, thì tám chi Thánh đạo tăng trưởng hơn nên hoàn toàn thuộc về tánh vô lậu. Mặc dù chánh kiến v.v... cũng có cả hữu lậu, nhưng chánh kiến ấy không được gọi là chi Thánh đạo. Tên chi Thánh đạo là gọi vô lậu.

Lại, các Luận giả đều thừa nhận vì nói sau Giác chi thuộc pháp của Giác phần nên nhất định là vô lậu. Nếu nói ở trước, ấy là chung cho cả hai thứ. Sau Giác chi, mới nói chi Đạo, nên tám chi Đạo hoàn toàn vô lậu. Pháp khác chung cả hai nghĩa theo tiêu chuẩn trên đã thành. Nghĩa là trong Giác phần, vị trước tăng, nghĩa là phần Giác kia đối với thể dụng của vị sau cũng tăng. Vị sau tăng, nghĩa là không phải ở vị trước. Cho nên Tỳ-bà-sa nói thế này: Từ vị nghiệp đầu tiên, đến Tận Vô sinh, niệm trụ thường tăng, cho đến nói rộng.

Ba mươi bảy pháp này, địa nào có bao nhiêu pháp? Tụng rằng:

*Sơ tĩnh lực, tất cả
Vị chí trừ Hỷ căn
Nhị tĩnh lực trừ Tâm
Trung, Tam, Tứ trừ hai
Ba trước, địa Vô sắc
Trừ Giới và Tâm, Hỷ
Ở Hữu Đánh côi Dục*

Trừ Giác và chi Đạo.

Luận nói: Trong sơ tĩnh lự có đủ Ba mươi bảy. Ở địa Vị chí trừ Hỷ giác chi. Vì đối với pháp địa dưới, vẫn còn hoài nghi lo nghĩ, chưa có khả năng bảo đảm niềm tin, nên không sinh hỷ.

Lại, định Vị chí khi mới hiện tiền, chưa có khả năng dứt trừ phiền não địa dưới. Sau, dù đã dứt, nhưng về loại thì vì đồng với trước, nên lúc khởi định kia, đều không có hỷ.

Có thuyết nói: Tất cả đạo của địa phần gần, đều do gắng sức chuyển, nên không có nghĩa hỷ.

Tĩnh lự thứ hai, trừ chánh tư duy. Trong tĩnh lự này vì không có tâm, do Khế kinh nói: Địa kia tĩnh lự không có tìm tòi Đẳng trì trên địa của nó, mà chỉ chuyển thành tịch tĩnh. Do đó, Sơ, Nhị tĩnh lự mỗi địa có ba mươi sáu Giác phần thôi.

Tĩnh lự thứ ba, thứ tư, trung gian, đều trừ Tầm, Hỷ, mỗi thứ đều có ba mươi lăm. Ba cõi Vô sắc trước, trừ ba chi: Giới, Tầm, Hỷ nên mỗi cõi đều có ba mươi hai.

Hữu Đánh cõi Dục trừ Bảy Giác chi và Bát Thánh đạo, vì không có vô lậu, nên đều có hai mươi hai.

Như thế, các địa tùy theo đối tượng thích ứng với mình, mà Giác phần ít nhiều hiện tiền không nhất định. Nghĩa là tùy theo vị mà có riêng, sau ắt hẳn bao gồm cái trước. Có thể vì nghĩa trên một

thể, được chia ra làm nhiều thứ, nên có nghĩa nhiều thứ cùng lúc khởi, chỉ bốn niệm trụ, thì không cùng lúc sinh, vì căn cứ theo sở duyên chia làm bốn. Còn không có hai tuệ cùng lúc sinh, huống là cùng lúc bốn tuệ đều khởi? Không thể một tuệ căn cứ cảnh, phân ra nhiều, vì nếu duyên chung thuộc Pháp niệm trụ, thì sẽ không có một tuệ ở một sát-na duyên theo bốn cảnh, sinh bốn hành tướng.

Do lý lẽ này trong Sơ tĩnh lự, tóm lại đủ ba mươi bảy. Nhưng ở một niệm hiện ngay ở trước tối đa chỉ chấp nhận có ba mươi bốn. Như thế, Vị chí, tĩnh lự thứ hai tối đa chỉ chấp nhận có ba mươi ba. Trung gian, tĩnh lự thứ ba, thứ tư tối đa là ba mươi hai. Ba Vô sắc trước tối đa là hai mươi chín. Hữu Đánh cỡi Dục tối đa là mười chín, vì tất cả đều trừ ba niệm trụ, nên trong đó giảm, nghĩa là tùy theo vị nên tư duy.

Vì sao tâm vương không lập làm Giác phần?

Về lý cũng thâm nhiếp ở trong niệm trụ v.v... Tâm vương kia thật sự gồm nhiếp các gia hạnh thiện. Nhưng không lập riêng như tuệ v.v... Tâm ở trong phần tạp nhiễm, thanh tịnh, thế dụng quân bình, không nghiêng về bên nào. Giác phần chỉ ở trong phần thanh tịnh với thế dụng tăng mạnh. Cho nên không lập Tâm vương làm Giác phần.

Có sư khác nói: Giác phần thường duyên theo cộng tướng của các pháp. Tâm vương phần nhiều

duyên theo tự tướng sinh, cho nên không lập.

Có sư khác lại nói: Tu tập Giác phần, vốn vì đối trị tất cả phiền não. Nhưng các tâm sở phiền não không phải tâm, nên pháp chủ thể trị không phải tâm, chỉ là trái nghịch với những chương đã trị mà kiến lập.

Có thuyết nói: Giác phần trợ giúp nơi giác, Giác là tâm sở lấy tuệ làm thể, nên không thể tâm vương giúp đỡ tâm sở, như vua không thể phụ tá cho quan. Cho nên Tâm vương không được lập làm Giác phần.

Có sư khác nói: Tâm dẫn dắt thế gian ở các cõi các đường, sinh tử luân hồi không dứt. Còn tu tập Giác phần để dứt sinh tử. Do đó, Tâm vương không được lập làm Giác phần.

Có sư khác nói: Từ vô thủy đến nay, tâm bị rất nhiều phiền não tạp nhiễm, nên rong ruổi, phân tán nơi các cảnh, cần bướng, hung dữ rất khó điều phục. Vì điều phục tâm nên tu tập Giác phần. Do đó Giác phần không phải là đối tượng điều phục, mà là chủ thể điều phục. Vì thế, Tâm vương không thể lập làm Giác phần.

Duyên có gì trong các Đại địa tâm sở pháp chỉ lập bốn pháp làm Bồ đề phần?

Thật ra, gồm nhiếp chung trong Niệm trụ v.v..., tâm sở kia thật sự gồm nhiếp các gia hạnh thiện, nhưng sở dĩ kiến lập riêng niệm, định, tuệ là do ba

thứ này thuận với phẩm thanh tịnh với thể dụng tăng mạnh, có thể lập Giác phần. Tưởng, tư, xúc, dục vì thể dụng, mạnh mẽ lại ở trong phần nhiễm, nên không lập riêng. Đối với quán giả tưởng thì thắng giải, riêng gia tăng, còn Giác phần chỉ gồm nhiếp thuận với quán chân thật, do đó thắng giải không phải thuộc về Giác phần.

Có sư khác nói: Đến vị Vô học, thắng giải mới tăng. Vì kinh chỉ lập làm chi Vô học, nên vị Hữu học pháp phần Bồ-đề tăng. Do đó làm cho sức nhân có thể dẫn khởi ba Bồ-đề, vì thể Thắng giải không phải thuộc về Giác phần. Thế lực của tác ý có công năng phát động tâm, khiến cho sở duyên dời đổi bất định. Giác phần đối với cảnh quán sát thẩm tra kỹ khiến tâm chuyên nhất, trái với tác ý. Thế nên, tác ý không thuộc về Giác phần.

Nếu vậy, sao lập Tâm làm Giác phần ?

Tâm đối với cảnh giới tuy có thôi thúc phát tâm, nhưng muốn cho tâm tìm tòi, đạt đến lý, không phải làm cho tâm đối cảnh mà hư hoại, dao động bất định. Hơn nữa có công năng thôi thúc phát tâm quán sát thẩm tra kỹ đối với cảnh làm phát sinh chánh kiến. Do đó tác ý không thể so sánh như tâm.

Có sư khác nói: Hoặc nhiễm, hoặc tịnh, ở vị đầu tiên nhận lấy cảnh, nếu sức tác ý tăng thì nói là tác ý phi lý, tác ý như lý. Nếu đến cảnh nói tiếp

nhau mà thế lực của tác ý đó nhỏ ít thì không lập làm Giác phần, phiền não. Giác phần, phiền não chủ yếu đến cảnh, trong vị nối tiếp nhau, mới tăng thịnh thêm. Thế dụng Thọ ở trong phần thanh tịnh, tạp nhiễm đều cùng tăng thì lập Giác phần. Do đó, trong chi duyên khởi lưu chuyển lập làm chi Thọ và trong Bồ-đề phần đối với hoàn diệt, lập Hỷ giác chi.

Có sư khác nói: Thọ đối với tạp nhiễm, dù là tăng thượng, nhưng với phẩm tịnh, tạo nên việc lợi ích, cũng có công năng. Như Chiên đồ la, tánh dù thô bỉ, thấp kém nhưng vẫn có khả năng làm việc lợi ích cho dòng họ cao quý. Cho nên đối với tĩnh lực, làm chi tạo lợi ích, lập hiệu Giác chi trong Bồ-đề phần

Vì sao ba thọ đều có cả vô lậu, Giác phần chỉ Hỷ không phải hai thứ còn lại?

Vì Giác phần là hành tướng mạnh mẽ, nhạy bén, hành tướng Lạc, Xả chậm lụt, nên không phải.

Có sư khác nói: Lạc thọ là niềm vui. Xả thọ là khinh an. Vì hiện hành tướng trái ngược lại của xả là không rõ ràng, cho nên không lập.

Vì sao trong Đại thiện tâm sở pháp, chỉ lập bốn pháp làm Bồ-đề phần?

Thật ra cũng đều thuộc về niệm trụ v.v... thật ra thâm gồm chung cả gia hạnh thiện, nhưng lập riêng Tín, Cần, An, Xả, là do thuận với Giác mạnh.

Bốn thứ ấy thuận với Giác mạnh là thế nào?

Vì phát hướng Bồ-đề, Tín là đứng đầu, sắp tu các hạnh, Tín là nền tảng đầu tiên, nhân, quả thanh tịnh, lấy Tín làm gốc. Nếu không có niềm tin thì người tu hướng đi không thành, nên lập Tín căn làm Giác phần.

Có sư khác nói: Như phèn lóng nước bỏ vào nước đục, nước sẽ lóng trong khiến các người có mắt nhìn rõ các sắc tượng. Như thế, dùng Tín để vào trong phẩm tâm, có công năng khiến đều sinh phẩm tâm lắng sạch. Do đây có thể thấy lý bốn Thánh đế tăng trưởng dần thành Tam Bồ-đề. Cho nên Tín rất thích hợp làm Giác phần.

Cần, đối với các công hạnh, có công năng phát phần chán khắp, khiến cho hành giả kia nhanh chóng hướng đến Tam thừa Bồ-đề. Nếu không có chánh cần thì cho dù đã phát hướng, giữa chừng, lười biếng bỏ dở, sẽ không bao giờ được thành công. Thế nên, lập Cần làm Giác phần.

Có sư khác nói: Từ vô thủy đến nay sở dĩ ta không thể thấy bốn Thánh đế, là đều do tính lười biếng, không ưa lắng nghe, tư duy bốn Thánh đế lý, như lý siêng năng có thể trị chứng lười biếng kia, sao cho ưa lắng nghe, vì tư duy đúng như lý về lý bốn Thánh đế, nên có thể thấy bốn đế, mau chóng chứng Bồ-đề, nên Cần cũng nên lập làm Giác phần.

Khinh an nghỉ ngơi các việc, khiến tâm điều hòa vừa ý. Hành xả ngay thẳng khiến tâm bình đẳng, nên có thể tăng trưởng các hạnh xuất thế, khiến hành giả kia hướng nhanh chóng đến Tam thừa Bồ-đề. Cho nên lập an, xả để làm Giác phần.

Có sư khác nói: Từ vô thủy đến nay, hôn trầm, trạo cử làm rối loạn tâm, không thấy đế lý, do đó không chứng Tam thừa Bồ-đề. Khinh an bỏ hôn trầm; hành Xả ngưng dứt trạo cử. Nhờ đó thấy lý đế nhanh chóng hướng đến Bồ-đề. Cho nên, Khinh an, Xả cũng nên lập làm Giác phần.

Nếu vậy, Tàm, Quý (hỗ then) thuộc tự tánh thiện, đối với các phẩm thiện, được gọi là Bạch pháp, cũng nên lập làm pháp Bồ-đề?. Tàm quý kia không nên lập. Vì không tàm quý chỉ tương ưng với tất cả tâm ác, là chướng ngại lớn trong hủy tán giới, nhưng là sức chướng ngại nhỏ đối với thấy đế lý. Trái với không tàm quý, gọi là tàm quý thuộc về tự tánh thiện, được gọi là Bạch pháp mặc dù có công lực mạnh mẽ trong hủy tán giới mà công lực đối với định thiện lại nhỏ yếu. Trong Bồ đề phần nhận lấy thuận với định thiện trợ giúp cho giác đế lý. Cho nên tánh tàm quý kia không lập làm pháp Bồ đề phần.

Nếu vậy, nên lập Vô tham, Vô sân?

Vì chúng là thiện căn, tự tánh là thiện nên cũng không thích ứng lập. Vì các tham, sân tương ưng

với sáu thức, có mặt ở khắp năm bộ, là tánh tùy miên, phát nghiệp ác thô. Nếu gia hạnh nhiều sẽ đoạn thiện căn, chướng tán thiện mạnh nhưng trái với kiến đế yếu. Trái lại đây, lập vô tham, vô sân, được thiện căn, gọi thuộc về tự tánh thiện. Mặc dù có công lực mạnh đối với nghiệp tán thiện,

Nhưng thế dụng trong giúp đỡ định thiện lại nhỏ yếu. Trong khi, pháp Bồ-đề phần nhận lấy thuận với định thiện, hỗ trợ cho giác đế lý. Cho nên, vô tham, vô sân không thể lập làm Bồ đề phần.

Nếu vậy, Bất phóng dật (không buông lung) nên lập làm Giác phần?

Vì không buông lung, nên mọi sự thực hành đều thành. Đức Phật thường khuyên tu không buông lung. Cũng không nên lập làm Giác phần. Buông lung là ở trong vị tán buông lung làm cho tâm rong ruỗi phân tán nơi năm dục, trái với thí v.v..., tác dụng mạnh đối với tán thiện chứ không có công dụng mạnh chướng ngại trong vị định. Vì trái với buông lung kia, nên lập không buông lung, chỉ có khả năng giữ gìn tâm đối với năm dục, sao cho tâm không dong ruỗi, phân tán để chuyên tu thí v.v..., Cho nên đối với tán thiện dù có tác dụng mạnh, nhưng thế dụng giúp đỡ trong định thiện lại yếu kém. Trong khi, pháp Bồ-đề phần nhận lấy thuận với định thiện hỗ trợ cho giác đế lý, nên Bất phóng dật kia không lập làm pháp Bồ đề phần.

Nếu vậy, Bất hại nên lập làm Giác phần?

Hại, làm bức nảo vô lượng hữu tình, dọa ba đường ác. Bất hại có thể đối trị Hại kia, vì thế cũng không nên lập. Hại duyên sự sinh ép ngặt hữu tình làm chướng ngại tu tán thiện. Bất hại trái lại với Hại. Vì lực Bất hại hỗ trợ định yếu nên cũng không thích hợp lập làm Giác phần.

Có sư khác nói: Trong Đại thiện pháp, nếu đối tượng trị mạnh, tự tánh thù thắng, thì lập làm Giác phần. Pháp khác thì không đúng. Đối tượng trị mạnh, nghĩa là tương ưng với tất cả tâm nhiễm.

Tự tánh thù thắng là giúp đỡ kiến đế. Như trước đã nói: Tín, Cần, An, Xả thì có đủ hai nghĩa. Sáu thứ như Tàm, Quý v.v... không có đủ hai. Nghĩa là Tàm, Quý, Vô tham, Vô sân, Bất hại không có hai nghĩa. Riêng Bất phóng dật thì thiếu nghĩa tự tánh thù thắng.

Vì sao tâm Ưa thích, Nhàm chán không phải Giác phần ?

Về lý, thật sự cũng là thuộc về niệm trụ v.v... thật ra gồm thân chung gia hạnh thiện. Nhưng không lập riêng làm Giác phần, nghĩa là do hai hành tướng này trái nghịch, cùng một lúc không duyên khắp cảnh bốn Thánh đế và không có một địa vị nào chấp nhận thường hiện tiền phẩm tâm ít, hẹp này. Thế nên không lập làm Giác phần.

Có sư khác nói: Nói về người ưa, chán: do thế

lực của tuệ quán cảnh dẫn sinh phần giác, nghĩa là có khả năng thuận theo cảnh quán để sinh tuệ giác. Bởi nghĩa Ưa, Chán trái nghịch nhau nên không thích hợp lập riêng.

Vì sao hai thứ Tầm, Tứ đều chấp nhận có gia hạnh thiện và có vô lậu, mà Tầm là Giác phần, còn Tứ thì không phải?

Thật sự cũng đều có nghĩa cả hai, như trước đã nói. Nhưng lập riêng Tầm, không lập Tứ ấy là Tầm đối với Thánh đạo thúc đẩy chánh kiến mạnh. Do khi Tầm kia khởi, hành tướng mạnh mẽ, nhạy bén, tìm cầu đế lý, có giúp đỡ kiến, có thể lập làm chi Đạo. Tứ thì không như thế, do hành tướng khởi rất yếu kém.

Sư khác nói: Cùng lúc cả hai hiện hành thì hành tướng của Tầm thô, rõ rệt, lấn át nơi Tứ. Chỉ Tứ khởi thì chuyển hành tướng rất yếu kém, nên trong Giác phần, không lập riêng Tứ.

Thúc đẩy phát khởi chánh kiến tự nhiên phải có Chánh cần sao lại lập Tầm làm Giác phần?

Sự siêng năng thúc đẩy chánh kiến có khác với Tầm, nên trong chi Đạo, lẽ ra đều lập. Nghĩa là siêng năng, sách tiến hành giả kia, khiến tiến tu nhanh chóng. Sức của Tầm thì thúc đẩy khiến nhanh chóng quán Thánh đế.

Vì sao Biểu nghiệp không lập làm Giác phần?

Vì Giác phần chỉ thuận với pháp định thiện,

tâm đều vô biểu, có cùng với công năng thuận theo thù thắng. Biểu nghiệp thì không như vậy, cho nên không lập.

Vì sao không lập Bất tương ưng hành, làm Giác phần?

Vì chúng đối với sự giúp đỡ giác, không có khả năng tốt nhất và do không tương ưng. Không phải như vô biểu, dù không tương ưng, nhưng lại có tác dụng là trực chính trong bánh xe chuyển pháp. Cho nên không kiến lập riêng làm Giác phần.

Có sư khác nói: Hai định vô tâm, vì dứt diệt tâm, nên trái với giác.

Bốn tướng và đặc, đối với sở tướng thành tựu có công dụng thuyên chuyển thành. Bốn tướng và đặc này khởi dụng bình đẳng đối nhiễm tịnh, pháp Bồ-đề phần vì thuận với công dụng tịnh tăng nên không lập riêng.

Vì sao không lập Tín trong bảy Giác chi và tám Thánh đạo?

Khi mới phát hướng đến thì dụng của Tín tăng thượng, đã nhập Thánh vị, lập chi Giác, Đạo lúc đó thế dụng của Tín rất kém, nên không lập trong Giác chi và Thánh đạo

Vì sao trong bảy Giác chi lập Hỷ, Khinh an, Xả mà không phải cũng lập chúng trong Thánh đạo?

Vì chúng thiên về thuận với Giác, không thuận với Đạo. Thuận với Giác là sao?

Trong Tu đạo, mỗi 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 Hoan hỷ mạnh nên lại vui thích quán đế, như người đào đất, được của, báu, sinh vui mừng. Do sinh mừng nên vui thích đào thêm, nữa. Cho nên, sức thuận theo đối với giác tăng. Lại chủ yếu do Khinh an nghỉ ngơi hành sự và do sức của Xả, khiến tâm bình đẳng, mới có khả năng đối với cảnh thâm tra kỹ, quán sát biết rõ. Cho nên lập Khinh an, Xả trong Giác chi.

Ba thứ này không thuận theo Đạo là sao?

Chuyển vận nhanh chóng là nghĩa Thánh đạo, ba thứ này có chút trái với vận chuyển nhanh, vì đều có công năng khiến cho tâm trụ yên ổn.

Vì sao trong Thánh đạo, lập chi Tầm, Giới mà không phải cũng lập trong Giác chi?

Vì chúng chỉ thuận với Đạo không thuận với chi Giác. Thuận với Đạo là sao?

Là trong Kiến đạo, Tầm thúc đẩy Chánh kiến, giúp cho nhanh chóng quán sát cảnh của tám đế thuộc cõi trên dưới. Giới có khả năng làm trực chính hoàn thành bánh xe Kiến đạo, khiến cho chuyển vận trở lại một cách nhanh chóng đối với đế lý. Cho nên Tầm và Giới đều cũng lập trong chi Đạo.

Sao Tầm và Giới không thuận với Giác?

Vì Tâm chuyển vận không vắng lặng đối với đế, vì tướng mạo tìm cầu về lý Thánh đế. Giác thì đã kiến đế, chuyển vận yên tĩnh. Cho nên Tâm đối với Giác có chút ít trái nhau. Giác tương ưng với cảnh sở duyên, hành tướng sở y, Giới trái với các pháp này. Cho nên ở Giác chi, không kiến lập Tâm, Giới. Vì vận chuyển chung gọi là Đạo, không thể làm so sánh.

Vì sao Giác phần không thâm nhiếp Thánh chủng?

Luận giả Phân biệt thừa nhận Thánh chủng thuộc về Giác phần, nên tông của luận phân biệt kia đã lập bốn mươi một Giác phần. Ta thừa nhận gồm nhiếp trong niệm trụ v.v... mà không lập làm Giác phần riêng. Vì các Giác phần, đối với người tại gia, xuất gia đều có khả năng thọ nhận, thực hành và có ưa thích, Thánh chủng chỉ có những người xuất gia, còn người tại gia có ưa, mà hẳn nhiên không có thọ lãnh, thực hành. Cho nên không lập riêng.

Có sư khác nói: Nếu thừa nhận Thánh chủng đều là Vô tham, như trước đã giải thích, nếu thừa nhận thể thứ tư tức là Cần, thì sẽ không nhọc công gạn hỏi, vẫn nạn ở trong Giác phần.

Vì sao Chứng tịnh không thuộc về Giác phần?

Thật ra cũng gồm nhiếp ở trong niệm trụ v.v... mà không lập làm Giác phần riêng, vì nghĩa của

Giác phần là tiến tu gia tăng, vì phải thường xuyên hành tập, mới có khả năng chứng Bồ-đề, nghĩa bốn Chứng tịnh thì chứng đắc gia tăng, khi thấy Thánh đế từ chậm đến nhanh. Do đó, Chứng tịnh không phải thuộc về Giác phần.

Có sư khác nói: Chứng tịnh này tức Tín, Giới tùy theo sự thích ứng, cũng gồm nhiếp trong Giác phần.

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 72

Phẩm 6: NÓI VỀ HIỀN THÁNH (PHẦN 16)

Khi tu Giác phần, sẽ được Chứng tịnh. Chứng tịnh này có bao nhiêu thứ? Căn cứ ở vị nào được? Thể thật là pháp nào? Hữu lậu hay vô lậu? Tụng rằng:

*Chứng tịnh có bốn thứ
Là Phật, Pháp, Tăng, Giới
Kiến ba được Pháp, Giới
Kiến đạo gồm Phật, Tăng
Pháp hoàn toàn ba đế
Đạo Bồ-tát Độc giác,
Tín và giới làm thể
Bốn đều chỉ vô lậu.*

Luận nói: Kinh nói về Chứng tịnh, gồm có bốn loại:

1. Phật Chứng tịnh.
2. Pháp Chứng tịnh.
3. Tăng Chứng tịnh.
4. Giới Thánh Chứng tịnh.

Lại như vị Kiến đạo, khi kiến ba đế, mỗi đế chỉ được Giới Pháp chứng tịnh. Vị kiến Đạo đế gồm được Phật, Tăng, nghĩa là khi kiến Khổ đế được Giới Thánh ái và Pháp chứng tịnh.

Đối với những pháp nào và làm sao được Pháp chứng tịnh?

Nghĩa là chỉ đối với Khổ đế thông suốt chỉ có pháp, không có thật hữu tình mà sinh niềm tin quyết định. Như thế, theo thứ lớp khi kiến Tập đế cũng chỉ như trước được hai Chứng tịnh. Thông suốt chỉ có pháp Tập là có công năng làm nhân khổ, chứ không có nội sĩ phu (trong thân) mà sinh niềm tin quyết định. Từ đây, vô gián khi kiến Diệt đế, cũng chỉ như trước được hai Chứng tịnh. Thông suốt chỉ pháp Diệt là Niết-bàn chân thật, đáng noi theo tìm cầu mà sinh niềm tin quyết định. Từ đây về sau, khi kiến Đạo đế, được thêm hai Chứng tịnh là Phật và Tăng. Đối với Phật nối tiếp các pháp Vô học, được Phật chứng tịnh. Đối với Tăng nối tiếp nhau pháp Hữu học, Vô học, được Tăng chứng tịnh. Nói "gồm" là chỉ rõ khi thấy Đạo đế, cũng gồm được Giới Thánh và Pháp chứng tịnh. Thông suốt chỉ pháp của Đạo là nhân tố chứng Diệt, thật có thể noi theo tìm cầu mà sinh niềm tin quyết định. Nhưng pháp được tin, lược có hai thứ:

1. Riêng.
2. Chung.

Chung là chung bốn đế. Riêng là chỉ hoàn toàn ba đế. Đạo Bồ-tát, Độc giác: Đạo Bồ-tát chỉ có pháp Hữu học. Đạo Độc giác có cả Hữu học, Vô học.

Nếu vô lậu tín duyên pháp riêng sinh, gọi là không tạp duyên đối với Pháp chứng tịnh. Nếu niềm tin vô lậu gồm duyên Phật, Tăng thì gọi là tạp duyên đối với Pháp chứng tịnh. Cho nên khi thấy ba đế chỉ được hai thứ. Khi thấy Đạo đế đầy đủ được bốn.

Vị thấy Đạo đế vì ở hiện tiền, có được ba chứng tịnh: Phật Pháp Tăng hay không?

Chẳng phải đều hiện. Vì khi được thấy Đạo đế thì hiện hành duyên tổng quát các Đạo đế. Cho nên phải biết trong hiện tại chỉ có tạp duyên một Pháp chứng tịnh. Nhân thế lực chứng tịnh này tu được nhiều sát-na tín trong vị lai, ở trong đó, có duyên Phật, Pháp, Tăng.

Hoặc có duyên tổng quát Tam bảo, Nhị bảo nghĩa là những người duyên riêng, gọi là ba chứng tịnh, các người duyên chung, là thuộc về Pháp chứng tịnh. Khi Đạo Loại trí vì tu tám trí, nên cũng được ba đế, hai loại Pháp, Giới Chứng tịnh.

Ba thứ Đạo, Pháp, Nhân v.v... trong sát na, còn vị lai chỉ tu Đạo đế, bốn loại Chứng tịnh. Do đối tượng tin khác nhau, nên gọi là có bốn, nên biết thật sự chỉ có hai thứ. Nghĩa là ba thứ: Phật chứng

tịnh v.v... lấy đức tin làm thể. Giới Thánh chứng tịnh lấy giới làm thể. Cho nên chỉ có hai.

Nếu bảy chi giới thật sự chỉ có một, thì sao trong Giác phần, thật sự có mười một?

Lẽ ra chỉ có mười thứ, hoặc mười sáu, hoặc nhiều, vì hai nghiệp thân, ngũ trong Giác phần, nói có sai khác và tướng có khác. Một thứ Chánh mạng dù có nói riêng, nhưng là thân, ngũ nghiệp, không có thể tướng riêng. Căn cứ có tướng riêng trong Giác phần trước, nói là sự thật có mười một thứ, mặc dù nghiệp thân, ngũ mỗi nghiệp đều có nhiều, nhưng vì chủng loại đồng, nên đều lập làm một, như bốn niệm trụ và ba chứng tịnh trước, là tuệ và tín. Nếu không duyên tập thì tùy theo sở duyên khác nhau, dù có nhiều thứ, nhưng vì đồng loại, nên đều lập làm một. Bảy chi giới cũng như thế.

Nay, trong Chứng tịnh dựa vào tướng Giới Thánh của nghiệp thân, ngũ đồng và trong Khế kinh đồng nói là không thiếu, không thừa đồng nên lập chung làm một. Tùy theo loại riêng của nghiệp thân, ngũ, được chia làm hai, nhưng vì giới Thánh đồng nhau, nên lập chung làm một Do vậy, nên hai và một, không có lỗi trái nhau.

Vì căn cứ ở nghĩa nào để đặt tên Chứng tịnh?

Vì biết rõ như thật lý bốn Thánh đế, nên gọi là Chứng. Chánh tín tam bảo và Thi la mẫu nhiệm đều gọi là tịnh. Do chứng được tịnh, đặt tên Chứng

tịnh.

Chánh tín thuộc về tướng thanh tịnh của tâm, có thể gọi là tịnh, Thi la không thuộc về tướng thanh tịnh, sao đặt tên tịnh?

Bốn thứ này đều là thuộc về tướng thanh tịnh. Là bất tín như bản và phá giới như bản. Lại, bốn thứ này chỉ là vô lậu, nên là như bản, không còn lậu nên đặt tên tịnh.

Vì sao bốn thứ này theo thứ lớp như thế?

Vì ba thứ còn lại, lấy Phật làm căn bản. Vì Phật có công năng đối với chánh thuyết nên lập ở đầu tiên trong bốn chứng tịnh. Công năng chánh thuyết, do vì giác ngộ pháp, nên ở chứng tịnh kia lập làm thứ hai. Vì hiện quán pháp tạng chỉ ở Thánh tăng, nên ở chứng tịnh kia lập làm thứ ba. Vì quán pháp tạng có thể nương tựa Giới Thánh, nên Giới Thánh Chứng tịnh được lập ở sau cùng.

Có thuyết nói: Phật là Pháp sư chánh thuyết, thế nên, trước hết lập Phật chứng tịnh. Phật đã nói gì? Ái hết, chứng Niết-bàn, cho nên lập Pháp chứng tịnh thứ hai. Vì ai nói pháp? Vì hướng quả Tăng, cho nên lập Tăng chứng tịnh thứ ba. Tăng dựa vào giới Thánh mà được kiến lập, thế nên lập Tăng chứng tịnh thứ tư.

Có thuyết nói: Bốn tịnh này cũng như người dẫn đường, con đường, khách buôn và xe để đi, nên nói bốn thứ này theo thứ lớp như thế.

Kinh nói: Vị Học thành tựu tám chi, trong vị Vô học, thành tựu đủ mười. Vị Hữu học cũng thành chánh thuyết, chánh trí vì sao ở vị Hữu học kia không kiến lập chi? Chánh thuyết, chánh trí lấy gì làm thể. Tụng rằng:

*Hữu học còn ràng buộc
Không chánh thuyết chánh trí
Giải thoát là vô vi
Tức thắng giải, hoặc diệt
Chi hữu vi Vô học
Tức hai uẩn -giải thoát
Chánh trí như nói giác
Là Tận Vô sinh trí.*

Luận nói: Trong vị Hữu học còn sót các ràng buộc, vì chưa giải thoát, nên không có chi giải thoát. Không phải lìa chút ràng buộc mà có thể gọi là thoát: Chẳng phải không có thể giải thoát mà có thể lập trí giải thoát. Cho nên vị Hữu học không lập hai chi, nghĩa là đặt tên chi tức căn cứ ở tác dụng hỗ trợ thù thắng.

Ở vị Hữu học đã có ràng buộc còn sót lại, dù có giải thoát nhưng không có công dụng hỗ trợ thù thắng, không có giải thoát thù thắng nên trí thù thắng kia cũng không có. Do đó hai chi này không phải ở Hữu học. Vì Vô học đã thoát khỏi tất cả sự ràng buộc, vì nương dựa giải thoát bên trong phát sinh hai trí, nên có công dụng hỗ trợ thù thắng, về lý, có thể lập chi. Vì Hữu học không được như vậy

nên chỉ thành tám.

Thể của giải thoát có hai, nghĩa là hữu vi, và vô vi. Giải thoát hữu vi lấy thắng giải làm thể, giải thoát vô vi lấy hoặc diệt làm thể. Trước kia lại có thuyết Hữu học, Vô học là căn cứ tám thân Thánh gọi là Hữu học, căn cứ Thánh thứ tám để đặt tên Vô học, chỉ giải thoát Vô học trong hữu vi, có thể kiến lập làm chi giải thoát. Hoặc diệt vô vi không dụng chi, chi gồm nhiếp giải thoát, lại có hai thứ, là Thời và bất thời, vì có sai khác.

Có thuyết nói: Vì tuệ, tâm có sai khác, nên biết hai thứ này tức là uẩn-giải thoát.

Trong đây, ý Kinh chủ nói: Không phải chỉ thắng giải mà được gọi là uẩn.

Nếu vậy là sao?

Nghĩa là sức của chân trí có công năng dứt trừ hắc tham và sân, si, tức tâm lìa cấu, gọi là uẩn giải thoát.

Lấy gì làm chứng?

Như Khế kinh nói: Thế nào là giải thoát, thanh tịnh đệ nhất? Đó là tâm từ tham, lìa nhiễm giải thoát. Và từ sân, si, lìa nhiễm giải thoát. Đối với uẩn giải thoát, chưa toàn mãn thì làm cho toàn mãn. Đã toàn mãn làm cho gồm thấu tu Dục, Cần v.v....

Chỗ nào chứng minh nghĩa lý này? Nếu chỉ thắng giải là uẩn giải thoát thì kinh không nên nói:

Nghĩa là tâm từ tham là nhiệm giải thoát và từ sân, si là nhiệm giải thoát. Đối với uẩn giải thoát... cho đến nói rộng. Do đó chúng biết tức tâm là cầu, gọi là uẩn giải thoát, không phải chỉ thắng giải.

Việc này không thành chứng, nghĩa là kinh cũng nói: Thế nào gọi là tâm thanh tịnh đệ nhất ? Nghĩa là: Là các pháp ác bất thiện của cõi Dục, cho đến an trụ trong tĩnh lự thứ tư. Đối với uẩn đẳng trì chưa toàn mãn làm cho toàn mãn, đã toàn mãn làm cho gồm thâu tu Dục, Cần v.v... Chẳng phải tâm là cầu, tức gọi đẳng trì (trong phẩm Sai biệt đã thành lập rộng). Như do công năng các hành dục v.v... khiến cho khởi các đẳng trì viên mãn. Đẳng trì viên mãn gọi là tâm thanh tịnh. Vì đẳng trì khiến tâm là uế trước, nên không phải tâm là cầu tức gọi đẳng trì.

Như thế, cũng do thế lực của dục v.v... khiến cho sinh uẩn giải thoát viên mãn Giải thoát viên mãn nói là tâm giải thoát, vì sự giải thoát khiến tâm là cầu uế vẫn dục, nên không phải tâm là cầu gọi là giải thoát, nên chỗ lập của ta không trái với Khế kinh.

Lại, như tăng thượng mạn tương ưng với tà thắng giải, gọi là tà giải thoát, không thể nói đây là tăng thượng mạn làm nhiễm ô tâm.

Như thế, là mạn tương ưng với chánh thắng giải này gọi chánh giải thoát, không thể nói chánh

thắng giải này tức là do lìa mạn mà được tâm tịnh. Lại, nếu trong đây, tức tâm lìa cấu, gọi là uẩn giải thoát, không có giải thoát riêng khác thì kinh không nên trước đã nói: Tâm thanh tịnh đệ nhất vì nghĩa thanh tịnh, lìa cấu không có riêng.

Lại, kinh này nói: Nói uẩn giải thoát, về lý, thật ra cũng không phải chỉ là thắng giải, mà ý nhận lấy thắng giải và pháp của nhóm đồng nói chung, gọi là uẩn giải thoát.

Do đó, thuyết kia nói không phải chỉ thắng giải, gọi uẩn giải thoát, đối với ta không trái. Thế nên, đã nói hai: uẩn-giải thoát, thể là thắng giải, lý ấy rất thành.

Như thế, đã nói thể của chánh giải thoát. Thể của chánh trí, nghĩa là làm hiển bày chánh kiến, như ở trước, nói giác tức Tận Vô sinh. Trước gọi Bồ-đề, nay gọi chánh trí.

Nói tâm Vô học giải thoát, tâm ở vị nào chánh giải thoát: ở vị lai, hiện tại hay quá khứ? Tụng rằng:

Lúc tâm Vô học sinh

Chánh từ giải thoát chương.

Luận nói: Như Luận này nói: Tâm Vô học đầu tiên, lúc sinh ở vị lai, sẽ từ giải thoát chương. Và lại, nên phải tư duy, lựa chọn: Văn của luận này nói chữ "vị lai," có lẽ dư thừa, nói lúc sinh, nghĩa đã rõ ràng. Lời trách này không đúng, vì tùy theo

hỏi đáp, nghĩa là trước hết người hỏi: Về tâm Vô học, chánh thức được giải thoát ở trong đời nào?

Thế nên, nay đáp: Ở vị lai. Sở người kia cho rằng chung cho tất cả vị lai nên lại phân biệt nói "lúc sinh". Hoặc chỉ nên nói: Giải thoát lúc sinh. Nhưng hoặc có người cho rằng: Lúc sinh là hiện tại. Vì ngăn dứt người kia, nên nói lúc sinh ở vị lai. Hiện là đã sinh không phải khi sinh. Hoặc căn cứ sự nối tiếp nhau để đặt tên giải thoát, thì tất cả vị lai đều gọi là chánh giải thoát.

Nếu căn cứ hiện hành ở đời, đặt tên gọi là giải thoát, thì chỉ khi sinh, gọi là chánh giải thoát. Vì biểu thị riêng hai nghĩa nên nói lúc sinh ở vị lai, lời nói có vẻ dư thừa nhưng ắt phải có biểu thị nghĩa riêng. Về lý, phải nên tìm tòi, nghiên cứu, không có chấp nhận, không phải bác bỏ.

Vì dựa vào nghĩa như thế, nên có bài tụng rằng:

Văn ở nghĩa đã đủ

Mà lại nói lời thừa

Văn không phải vô nghĩa

Nên xét tìm nghĩa riêng.

Luận nói: Mặc dù các uẩn hiện có ở vị này đều được giải thoát, mà chỉ nói tâm, tuy vậy không thể nói có lỗi thiếu giảm, vì tâm sở v.v... tùy theo tâm. Trong pháp nhiệm, tịnh tâm làm chủ, nên cho dù không có ngã, mà vẫn có thể ở tâm giả nói người ràng buộc, người giải thoát bằng nhau. Nếu đã nói

Thắng nghĩa thù thắng, là đã nói khác. Hoặc ở đây, như nêu pháp, dụ, nêu một pháp của tâm là muốn cho so sánh tư duy khác. Mặc dù các tâm Học cũng ở vị sinh, từ chương giải thoát, nhưng luận chỉ nói về lúc sinh của tâm Vô học đầu tiên. Người giải thoát căn cứ ở dứt không còn, vì chứng giải thoát.

Lại, ở đây, chỉ nói giải thoát thuần túy nên có tâm trong đây là giải thoát tự tánh, chứ không phải giải thoát nối tiếp nhau tương ưng thành 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 bốn trường hợp sai khác.

Trong đây, mặc dù nêu sát-na chánh sinh, nhưng thật sự ở vị lai đều được giải thoát. Vì đồng sinh chương với người chánh sinh nên dựa vào thế lực đã tu mà thiện căn thế tục vị lai, cũng được giải thoát. Vì dựa vào nối tiếp nhau tịnh, nên giải thoát kia được sinh. Vì biểu thị lại, tâm Vô học đầu tiên, khi sinh ở vị lai, giải thoát từ chương nên, Luận này lại nói thế này: Nghĩa là đạo Vô gián hiện hướng đến đã diệt, và đạo Giải thoát hiện hướng đến đã sinh. Bây giờ, tâm Vô học, gọi giải thoát từ chương.

Đạo Vô gián, nghĩa là định kim cương và

quyển thuộc định, sắp đến vị quá khứ đặt dùng tên hiện tại, tiếp theo sau đặt tên quá khứ. Hướng đã diệt, nghĩa là biểu thị ở hiện tại đang diệt. Gần kế tiếp là phải bước vào vị đã diệt.

Đạo Giải thoát, nghĩa là Tận trí đầu tiên và quyển thuộc trí, sắp đến vị hiện tại, đặt dùng tên hiện. Kế sau, đặt tên hiện tại. Hướng đã sinh, nghĩa là biểu thị ở chính thức đang sinh. Gần kế tiếp là phải bước vào vị đã sinh.

Nói bảy giờ, nghĩa là khi chính thức diệt sinh. Tâm Vô học tức Tận trí ban đầu cùng khởi. Giải thoát từ chương tức không phải chỉ có phiền não chương mà cũng là nghiệp cảm sinh quả của cõi Sắc, cõi Vô sắc. Bảy giờ, vì chương đã giải thoát nên nghiệp này cũng chương đặc A-la-hán.

Do đây, các đại Luận sư xưa đều nói thế này: Nghiệp đối với việc đặc Nhân, Bất hoàn, Ứng quả rất chương ngại. Giải thích lời Luận này như thế, tức đã giải thích về nghĩa tâm giải thoát của kinh.

Đạo đối với vị nào khiến sinh chương đoạn? Tụng rằng:

Đạo chỉ vị chánh diệt

Khiến cho chương kia dứt.

Luận nói: Nói "Chỉ" biểu thị chính đang diệt, không phải khác. Không phải đạo sinh, chưa sinh, đều cùng có giải thoát. Không phải diệt, đã diệt, đều khiến cho chương dứt.

Làm sao biết được vị đang diệt có công năng dứt chướng, không phải khác?

Vì nói đạo đang sinh, là đang giải thoát từ chướng. Vị đạo chưa sinh, chưa được giải thoát; vị đạo đã sinh, đã được giải thoát, đều không thể đặt tên chánh (đang) giải thoát.

Nếu khi đạo đang diệt, không thể dứt chướng, thì làm sao vị đạo sinh, được tên gọi chánh thoát. Cho nên khi chánh diệt, đạo có công năng dứt chướng, tức là công dụng dứt, ở vị trước, sau chắc chắn không có.

Làm sao ở vị chưa sinh cũng gọi là giải thoát? Vì đồng sinh chướng với người đang sinh như thế gian hiện thấy khi mở đường nước, nước gần, nước xa, đều gọi là lìa bỏ ngăn cách. Như thế, đã nhận thấy đạo năng dứt hoặc đã sinh trong thân, cũng nên nói là tâm gần, tâm xa đều được giải thoát. Hoặc như chánh khởi tâm Vô học đầu tiên có sở đắc đang sinh gọi là chánh giải thoát. Như thế, giống như vị lai tu tâm vô lậu v.v... có sở đắc khởi, nên chắc chắn không sinh pháp, còn được gọi là chánh giải thoát, huống chi người sẽ sinh?

Trong đây vốn nói chánh giải thoát, là biểu thị tâm đã giải thoát, nay chánh được giải thoát nói như thế há là chẳng mâu thuẫn sao?

Nói đã giải thoát, là căn cứ ở tự tánh giải thoát, còn nói nay giải thoát là căn cứ giải thoát từ

chương, vì nghĩa nhắm đến điều khác, thì nghĩa nào trái nhau? Hoặc nói đã giải thoát là căn cứ ở tính giải thoát vốn có; căn cứ thân vận hành ở đời mà nói nay giải thoát. Do đó, không có lỗi trái nhau.

Các hành ở đời đều giải thoát ư? Không như vậy. Phải siêng năng phá chương sinh.

Có sư khác nói: Khi chánh giải thoát, cũng được gọi là tâm đã giải thoát. Vì tánh là đã bỏ phiền não chương, nên về mặt lý, phải như thế. Vì đạo Giải thoát dựa vào không có phiền não, chuyển nối tiếp nhau. Vì đã xuất ly chương, nên gọi đã giải thoát. Nay, vì vận hành đời, nên gọi là nay giải thoát. Do đó, đã nói lẫn nhau mà không trái nhau.

Kinh nói: Tâm nay được giải thoát từ tham. Lời nói giải thoát ở đây, nghĩa ấy thế nào?

Vì tâm hiện nay lìa tham, vì khiến cho tánh tham không duyên lại tâm. Tâm gọi hữu tham, là vì tương ưng hay vì sở duyên, hay vì được thuận theo?

Nếu vì tương ưng, thì chỉ tâm nhiễm gọi được giải thoát, ấy là trái với tông mình nói: Vì lìa tâm tham được giải thoát.

Lại, nếu pháp này tương ưng với pháp kia, chắc chắn sẽ không chấp nhận khiến cho pháp này lìa pháp kia, tâm rốt ráo sẽ không giải thoát được tham.

Nếu là sở duyên, thì tâm nhiễm ô lẽ ra cũng được giải thoát. Về lý, không nên nói: Tham tương ưng với tâm, gọi là giải thoát. Lại, nếu tánh tham kia duyên nơi tâm này thì không có lúc nào tạm thời không duyên, và nghĩa duyên khác, thì sao có thể nói tâm giải thoát tham kia.

Nếu vì được thuận theo thì lẽ ra tâm Hữu học cũng gọi là hữu tham, vì nương dựa vào tham được đối tượng thuận theo nối tiếp nhau mà hiện khởi.

Luận giả Chánh lý nói như thế này: Chỉ tâm là tham khiến cho được giải thoát. Những gì gọi là tướng hai loại tâm: có tham, là tham?

Nếu tâm tương ưng với tham thì gọi là tâm hữu tham. Nếu không tương ưng cũng không là nhân đồng loại của tham thì gọi là tâm là tham, cho đến có si, là si cũng như thế.

Đã nói tâm là tham, được giải thoát, tức lập giải thoát chỉ là tâm không nhiễm. Nhưng tâm không nhiễm gồm có bốn thứ, nghĩa là chia ra thiện, vô ký, trong hữu lậu và chia ra Hữu học, Vô học trong vô lậu.

Nói tâm là tham khiến giải thoát, khiến cho giải thoát có hai, là giải thoát hiện hành ở đời, và giải thoát nối tiếp nhau. Các tâm hữu lậu tất cả đều có sự giải thoát nối tiếp nhau, người gia hạnh đắc cũng thừa nhận gồm có giải thoát hiện hành ở đời. Các tâm vô lậu đều có giải thoát hiện hành ở đời.

Người thuộc về Vô học cũng thừa nhận gồm có giải thoát nối tiếp nhau.

Có các thuyết nói: Nếu tâm ngộ nhập thanh tịnh an trụ được giải thoát, nên biết, đây là nói giải thoát hiện hành ở đời.

Có các thuyết nói: Người với tâm chánh thiện giải thoát, nên biết đây là nói về sự giải thoát nối tiếp nhau.

Có các thuyết nói: Quả A-la-hán thành tựu chánh trí và chánh giải thoát. Như thế, gọi là chánh giải thoát mãn. Nên biết đây là nói về tự tánh giải thoát.

Do hai giải thoát của A-la-hán mãn, nên gọi là tâm chánh thiện giải thoát, nghĩa là các Thánh đạo đều gọi giải thoát chánh tánh. Dựa vào sự giải thoát đó, gọi là chánh giải thoát. Vì các A-la-hán chứng không có thiếu giảm, nên nói tâm A-la-hán là chánh thiện giải thoát.

Như thế, nói trong hai giải thoát, đều không chấp nhận có các tâm nhiễm ô. Cho nên nếu có thì không thể gọi là được giải thoát.

Người lìa nhiễm bên ngoài, có thể nói đủ hai, nghĩa là chánh giải thoát và tà giải thoát, nhưng không thể nói tâm chánh giải thoát vì trong thân người kia thiếu Thánh đạo. Cũng không thể nói tâm không giải thoát, vì đối với nhiễm của đương địa được lìa đầy đủ.

Lại, dù thừa nhận người kia có chánh giải thoát, mà không thừa nhận gọi là tâm chánh giải thoát, tức không phải như bậc Thánh, chuyển biến như lý. Nghĩa là nếu các Thánh đối với kết năm bộ có thể chia chẻ đoạn trừ dần dần thì gọi là tâm chánh giải thoát. Người lìa nhiễm ngoài đối với kết năm bộ không chia chẻ đúng, mà chung dùng đạo thể tục cùng thời mà đoạn, thì cho dù có đoạn kết nhưng không nên gọi là tâm chánh giải thoát. Tuy nhiên, thừa nhận gọi là chánh giải thoát, vì thật sự có công năng dứt trừ các tà ràng buộc, như Đức Thế Tôn nói: Vì tâm tạp nhiễm phiền não như tham v.v... khiến không giải thoát.

Do đó chúng biết vì dứt tham v.v... nên tâm không ô nhiễm, gọi được giải thoát, như đục trước tan biến, khi nước sau sinh, lìa đục, lắng trong, gọi là nước sạch. Như thế, khi tâm cùng hiện hành với nhiễm đã diệt, dựa vào tịnh các tâm chuyển biến nối tiếp lìa ràng buộc mà sinh, gọi là giải thoát.

Người chưa lìa nhiễm, tâm không ô nhiễm, dựa vào thân có nhiễm, dường như chuyển biến đổi khác, như máu, sữa lẫn lộn, không gọi là giải thoát. Các tâm Hữu học dù là vô lậu, nhưng do nối tiếp nhau không thanh tịnh, nên không phải như tâm Vô học gọi là giải thoát nối tiếp nhau. Ví như dựa vào mắt bệnh thì sinh ra cái thấy mờ tối, mắt không bị bệnh thì phát ra cái thấy biết sáng sạch mà không có lỗi chuyển biến tự tánh của nhãn thức. Cũng thế,

sự nối tiếp nhau bị tổn hại do phiền não do đó dù có cái biết thiện, tịnh sinh, nhưng do năng lực của phiền não làm cho không chuyển thành cái biết sáng suốt. Cho nên khi là phiền não, thì sự nhận thức sẽ sáng suốt, nhạy bén ngay.

Do sự nối tiếp nhau kia thuận với phiền não sinh, nên tâm chủ thể nương tựa, không gọi là giải thoát. Nếu sự nối tiếp nhau kia trái với phiền não mà sanh thì tâm, chủ thể nương tựa này, mới được giải thoát. Vì thế, nên với người là nhiễm, trong thân nối tiếp nhau, tâm không nhiễm ô, đã dựa vào thân nối tiếp nhau: Xưa, bị tham v.v... gây tổn hại, nay, vì là tham v.v... nên cũng gọi là nay giải thoát. Nếu tâm tương ưng với tham v.v... thì không thể khiến giải thoát tham v.v... nên dựa vào các Luận sư Chánh lý nói: Chỉ là tâm tham, nay được giải thoát.

Luận giả phái Phân biệt nói thế này: Chỉ tâm có tham, nay được giải thoát, như có vật dính cái bản, về sau, giặt sạch cái bản đó, như sắc Phả chỉ ca do chỗ nương tựa, sự sai khác của hiển sắc có sắc khác lạ sinh. Tâm tịnh như thế, bị ô nhiễm do tham v.v... gọi là có tham v.v... về sau, lại được giải thoát. Thánh giáo cũng nói: Bản tánh của tâm là tịnh, có lúc bị nhiễm do phiền não khách trần.

Giải thích này không đúng lý, vì pháp sát-na diệt, như dứt trừ vết bản đồ đựng. Vì không đúng lý nên nói: vết bản và đồ đựng cùng có sát-na diệt,

không thể chuyển đổi có vết bản, liền thành đồ đựng không bản. Chỉ vì duyên hợp, nên có đồ đựng bản diệt, mà sinh đồ đựng không có bản, gọi là đồ bản đã tẩy trừ chất bản. Lại, đồ đựng và chất bản không làm nhân lẫn nhau thì sao thể cho là trừ bản còn lại đồ đựng?

Còn tham với tâm đối nhau làm nhân lẫn nhau thì sao có thể tâm giải thoát từ tham?

Lại, có lỗi đạo và hoặc cùng lúc hiện hành. Nghĩa là người kia không thừa nhận thật có quá khứ, vị lai, nên không thể nói tâm trụ quá khứ, vị lai mà giải thoát. Nếu ở hiện tại, có tâm hữu tham, đạo lại hiện hành, khiến cho tâm giải thoát thì há không phải là có lỗi đạo và hoặc cùng lúc hiện hành ư? Và tất nhiên tùy thuận theo, không thể lìa được.

Nếu cho rằng đạo khởi dứt tùy miên tham, nói là cùng có với tham kia, cũng không có lỗi. Chấp thể của tùy miên không tương ưng với tâm thì nói tâm hữu tham nào, thời nay được giải thoát?

Lại, thể của tùy miên, người kia chấp không phải tham, vì Luận giả kia tự nói tham là triền, nên vì nói những gì gọi là tâm hữu tham mà cho rằng thời nay giải thoát từ tham. Do đó, giải thích này chỉ là bè đảng cùng với tông tà ác.

Lại, Luận giả phân biệt kia không suy xét kỹ khi dẫn dụ phả-chi-ca. Về thật lý, thể phả-chi-ca kia không có khác với sắc sinh, vì cách phả-chi-ca,

thấy hiển sắc, nghĩa là như thể kia không lạm quá hình khác. Như thế, cũng không có lý lạm quá hiển khác, mà chung ở phả-chi-ca kia, thấy hiển sắc khác. Cách phả-chi-ca, thấy hiển sắc của đối tượng nương tựa khác. Nếu thừa nhận thể của phả-chi-ca kia có hiển khác sinh, cũng không nên nói bấu phả-chi-ca, vì bản thể của nó thường ở sắc có khác sinh. Sắc khác trước kia, đều cùng có phả-chi-ca diệt. Về sau, vì cùng có mới sinh với sắc khác.

Do đó, kia khinh suất lập thí dụ phả-chi-ca, đã dẫn giáo trái với lý, nên văn này nhất định không phải lời nói chân thật. Vả lại, phải gạn hỏi về các tâm có nhiễm: Sao gọi là bản tánh thanh tịnh? Luận giả kia nói: Tánh của tâm vốn là không nhiễm.

Nếu vậy, tương ưng với tâm sở nhiễm, bây giờ, tâm này chuyển biến thành nhiễm, thế thì phiền não nên chuyển thành tịnh?

Do tương ưng với thể của tâm thanh tịnh, vì nhiễm này tịnh kia có nhân riêng không thể được. Lại, tánh của tâm thanh tịnh, về lý là không bị nhiễm thì trước, sau cùng có đều không thành. Nghĩa là nếu trước có tâm tịnh tự tánh, sau đó phiền não sinh mới bị nhiễm, thì thể của tâm tịnh không phải sát-na diệt. Nếu trước có hoặc bị nhiễm rồi, sau mới phát sinh tâm tịnh thì thể của hoặc này không phải sát-na diệt. Nếu tâm và hoặc sinh đều cùng lúc thì không nên nói: tánh của tâm vốn tịnh, đôi khi bị nhiễm do phiền não khách trần. Nếu thừa

nhận tâm và phiền não là cùng lúc, tức sinh một quả, một đẳng lưu, một pháp dị thực, mà nói là tâm vốn tịnh, phiền não làm khách trần thì đó là lời nói ngang trái, không hợp với lý luận. Lại, gạn tìm trong ba đời, thì phiền não rốt ráo hoàn toàn không có năng lực; tâm tịnh, nhiễm quá khứ, vị lai, đều không có tác dụng; hiện tại cùng lúc thì rơi vào một sát-na. Lại nếu nói tâm lấy tịnh làm tánh, về sau, trong vị tương ưng với phiền não, chuyển biến thành nhiễm, thì phải mất đi tự tánh, mà đã mất tự tánh thì không gọi là tâm.

Vì thế, không nên nói: "tánh tâm vốn tịnh, có khi bị khách trần phiền não làm ô nhiễm".

Nếu cứ ôm lòng ngu si tin, không dám bác bỏ nói đây không phải kinh, thì nên biết kinh này là trái với chánh lý, không phải thuyết liễu nghĩa.

Nếu vậy, kinh này dựa vào mật ý nào?

Dựa vào tánh bản (chủ), khách, bí mật nói như thế: Nghĩa là tâm tánh bản, hỷ là thanh tịnh. Nếu tâm tánh khách, thì chấp nhận có ô nhiễm. Tâm tánh bản, là tâm vô ký, không cảm xúc, không buồn vui, vị chuyển biến tự nhiên, các loại hữu tình phần nhiều trụ ở tâm này, trong tất cả vị đều chấp nhận có, nên tâm này hỷ nhiên là tịnh không phải ô nhiễm.

Tâm tánh khách là những tâm ngoài tâm chủ (bản) không phải các hữu tình phần nhiều an trụ,

cũng có các vị có nhưng không phải đều chấp nhận có cả. Như người đoạn thiện căn thì không có tâm thiện, trong vị Vô học tất nhiên không có nhiễm. Cho nên tâm này có nhiễm, không phải chỉ tịnh. Ví như nói: Bản tánh nước sông lắng trong, có khi có một ít đất bụi khách trần làm cho vẩn đục.

Cũng thế, chỉ căn cứ trong tâm nối tiếp nhau, khi trụ bản tánh gọi là tịnh, lúc trụ ở vị tánh khách thì chấp nhận tạm thời có nhiễm.

Cách giải thích trên đây không trái với lý chánh giáo, sao lại chấp bản tánh tâm nhiễm là tịnh, đến vị dứt trừ nhiễm, gọi được giải thoát? Há không là tâm khởi tham được những tâm tùy theo mà đều gọi là tâm hữu tham? Không những tham cùng lúc có đã không đúng lý, mà cũng chẳng phải tâm tùy thuận theo có thể gọi là có tham.

Vì Bồ-đặc-già-la có thể nói là tùy theo có được mới gọi là có tham, nghĩa là mọi sự đạt được đã khởi lên các pháp vốn có được, không khiến thuộc về pháp khác, chỉ khiến thuộc về hữu tình, và các hữu tình do thế lực có được ấy mà gọi là có giới. Các pháp tâm sở v.v... tâm có tham v.v... thì không như vậy, vì phải cùng có với tâm kia, mới gọi là tâm kia có. Nếu khác với đây, thì các tâm có tham lẽ ra cũng được gọi là có sân, si v.v... Người có sân v.v... lẽ ra gọi là có tham. Lại, Tầm được cùng có với tâm, tâm sở, nên đều có thể gọi là có tâm, thì rõ ràng không có Tầm chỉ có Tứ quyết định.

Lại, trước đã nói: Trước đã nói là sao?

Nghĩa là tâm Hữu học cũng gọi là hữu tham, nên thừa nhận cũng đâu có lỗi.

Nếu là hữu tham thì là đối tượng dứt. Không phải chân đối trị, thì không thích ứng với bậc Thánh là dứt hẳn tham. Tu tâm hữu tham là chân đối trị.

Lại, như Phật nói lời: "có Tâm Tứ" là dựa vào tương ưng với Tâm Tứ, không phải được đều cùng khởi. Như thế, Đức Phật nói: "Tâm có tham," là chỉ y cứ tương ưng tham, không phải được tham đều cùng khởi.

Nếu vậy, thì hữu (có) lậu và có tùy miên, lẽ ra chỉ tương ưng với lậu, pháp tương ưng với tùy miên thì không hẳn như thế, vì các sắc v.v... cũng được gọi là có lậu, có tùy miên!

Do nói hai loại có, (hữu lậu, hữu tùy miên) về nghĩa, chung cho nhiều cách giải thích, nghĩa là lậu tùy tăng, đồng với pháp lậu cùng lúc có được (câu) thì gọi là pháp hữu lậu. Nếu tùy miên tùy tăng ở việc này và tương ưng với tùy miên, gọi là hữu tùy miên Lại, các pháp hữu vi tùy theo nhân duyên sinh diệt, không tùy theo bản tánh nhân duyên chuyển biến. Nếu tánh pháp này tùy theo nhân duyên sinh thì sẽ tùy theo nhân duyên diệt, không phải do thế lực của tham khiến tâm không nhiễm chuyển biến thành ô nhiễm, mà chỉ có tự tánh tâm ô nhiễm đây

khởi, tương ưng với tham. Do tương ưng tham, được đặt tên gọi là có tham. Tánh của tâm là nhiễm, vốn không do tham, nên tâm không nhiễm, bản tánh thanh tịnh. Các tâm ô nhiễm, bản tánh ô nhiễm, nghĩa này quyết định không thể nghiêng động.

Như trong Khế kinh nói có ba giới, nghĩa là dứt, lìa, và diệt.

Trong hai giải thoát nói ở trước, giải thoát này lấy gì làm thể? Sự khác nhau giữa ba cõi như thế ra sao? Tụng rằng:

*Vô vi nói ba cõi
Lìa cõi chỉ lìa tham
Dứt cõi, dứt kết khác
Diệt cõi, diệt sự khác.*

Luận nói: Dứt v.v... ba cõi, tức phân biệt thuyết. Trước nói giải thoát vô vi, dùng làm tự thể. Tuy nhiên, thể của ba cõi căn cứ giả, thì có khác, nếu căn cứ ở thật thì không có sai khác.

Sao gọi là căn cứ ở giả có khác?

Nghĩa là lìa kết tham, gọi là lìa cõi, Dứt tám kết còn lại, gọi là dứt cõi. Diệt tất cả kết tham v.v... khác, và thể của sự ràng buộc ấy, gọi là diệt cõi.

Vì sao ba cõi có sai khác như thế? Nghĩa là pháp hữu lậu, tóm lược có ba:

1. Thường trói buộc, mà không thường nhiễm.
2. Thường trói buộc, cũng thường nhiễm.

3. Không cả hai. Thuận theo pháp trói buộc và nhiệm đề đoạn. Sở chứng của ba pháp lìa, dứt, diệt là vô vi, như thứ tự gọi là lìa,

dứt, diệt ba cõi.

Có sư khác nói: Chỉ dứt tính năng thường trói buộc là riêng có vô vi, dứt tính năng khác thì không đúng.

Sư kia nói: Tính năng thường trói buộc có khi duyên tám kết, có duyên ái kết, có duyên sự khác. Đoạn ba thứ này, đã chứng vô vi, như thứ lớp, gọi là dứt v.v... ba cõi.

Có sư khác nói: Chỉ dứt tính năng thường nhiệm là riêng có vô vi, dứt tính năng khác thì không đúng.

Sư ấy nói: Ái có khi duyên tám kết, có khi duyên kết ái, có duyên sự khác. Dứt ba thứ này là chứng được vô vi. Như thứ lớp, gọi là dứt v.v... ba cõi.

Tùy theo sự trói buộc, được trạch diệt riêng. Cho nên trong ba thuyết, thuyết đầu là tốt nhất.

Trong đây, phái Thượng tọa nói như thế này: Chỉ thuận theo ý mình mà phân biệt như vậy. Trong sự kiến lập Niết-bàn Thánh đế v.v... chỉ dùng ái làm môn, nói dứt các hoặc. Ví như Khế kinh nói: Thế nào là Tập Thánh đế? Nghĩa là ái, ái hữu sau, cho đến nói rộng. Thế nào là Diệt Thánh đế? Nghĩa là: Các ái đã dứt, lìa, diệt. Thế nào là

Niết-bàn? Nghĩa là các ái đã dứt, lìa, diệt. Nếu đối với sắc v.v... đã dứt tham dục v.v... ta gọi là người kia đã dứt sắc v.v... tất cả hành dứt, gọi là dứt cỗi, tất cả hành lìa, gọi là lìa cỗi, tất cả hành diệt, gọi là diệt cỗi.

Phật đã nói kinh, đều là liễu nghĩa, không có ý nghĩa sâu xa riêng, không nên giải thích khác.

Thuyết này nói không đúng, vì trước đã nói, nghĩa là tôi đã nói trước đây: Nếu căn cứ ở sự thật, thì thể của ba cỗi như thể không có sai khác, nhưng mỗi thể, giả nói là ba. Do vô vi này là pháp vô tướng. Vì giả lập danh tướng, tất nhiên, phải đối với hữu vi, nghĩa là mỗi tự thể của vô vi này được là do dứt tám kết, nên gọi là dứt cỗi, được do lìa kết ái, nên gọi lìa cỗi và được do diệt các uẩn kia, nên gọi diệt cỗi, tùy theo đối tượng đối đãi khác biệt mà giả đặt ba danh. Về lý, thật sự thể vô vi không có ba khác nhau, đối với mỗi một thể đều có đủ ba nghĩa. Mặc dù ở trong nghĩa lìa ái mà được vô vi nhưng Đức Thế Tôn cũng nói là dứt, là diệt. Tuy nhiên, căn cứ đối trị gần, thì chỉ nói "lìa". Mặc dù trong nghĩa diệt các uẩn mà được vô vi, nhưng Khế kinh cũng nói là dứt, là lìa. Nhưng trong các kinh vì phần nhiều nói uẩn diệt, nên ở nghĩa này chỉ nói tiếng "diệt". Dù trong nghĩa dứt kết khác mà được vô vi nhưng Khế kinh cũng nói là lìa, là diệt. Nhưng lìa, diệt, gọi riêng hai thứ trước, nên đối với nghĩa này, chỉ nói tiếng "dứt." Hoặc vô vi

này vì tùy theo sự đối tượng trói buộc có nhiều thứ, nên thật thể cũng có nhiều, ba cõi do đó mà thể thật đều riêng, nhưng căn cứ hợp, lập một tánh Niết-bàn, nên nói ba cõi lần lượt tức là nhau. Thế nên kinh nói: Tất cả hành dứt gọi là dứt cõi, cho đến nói rộng. Về thật lý, kinh này chắc chắn không phải liễu nghĩa, vì không phải tất cả hành đều là nên dứt, cũng không phải đều là sự đã nên là? Tuy nhiên, kinh này nói lời nói: Đều đoạn là, nên biết kinh này, ý có đối đãi riêng mà nói. Nếu cho rằng ở chỗ khác đã phân biệt rằng: Các pháp hữu lậu, tất cả nên dứt. Ở đây, dù nói chung lời nói tất cả hành. So sánh ở chỗ kia tức biết hành này chỉ có hữu lậu, nên không có lỗi kinh này không phải liễu nghĩa.

Thuyết này không thành bào chữa, vì trong kinh Phiệt Dụ nói thì đạo vô lậu cũng có thể dứt. Như nói: Ta nói pháp môn ví như chiếc bè, pháp còn nên dứt, huống chi là phi pháp. Không thể do đó, mà nói rằng: Hành vô lậu dứt, cũng gọi là dứt cõi. Chớ nói đoạn cõi tức thể của ba cõi. Thánh đạo cũng nên là sự phải là, mà sự phải là này chỉ là sở duyên của tham. Cho nên kinh mà Phật đã nói kia đều liễu nghĩa, không có ý nghĩa sâu xa riêng. Về lý, chắc chắn không đúng. Vì hiện thấy kinh này nói với ý riêng, nên Thượng tọa bộ kia, lại đối với đây theo môn khác nói: Nếu từ các hành tham ái đã dứt hẳn, thì bấy giờ, các hành đều gọi là dứt, nên gọi là dứt cõi. Như Khế kinh nói: Nếu đối với

sắc v.v... đã dứt trừ tham dục, ta sẽ nói người kia gọi là đã dứt sắc v.v... Nếu đối với các hành, phiền não không sinh thì bây giờ các hành vì từ tham được là, nên gọi là là cỗi, tức tất cả hành lúc không vận chuyển lại, gọi là diệt cỗi.

Như thế, phái Thượng tọa đối với ba đoạn v.v... kiến lập sai khác rất lẫn lộn, như vì dứt tham, nên sắc v.v... mới gọi là dứt. Như thế, lẽ ra cũng do vì là tham, nên sắc v.v... gọi là. Do vì diệt tham nên sắc v.v... gọi là diệt. Thế thì chỉ căn cứ ở tham ái dứt hẳn, nói dứt, là, diệt như nói: Đối với sắc, không còn, dứt ái, là ái, diệt ái, cho đến nói rộng, nên khi từ các hành, dứt tham ái, tức đủ trở thành đoạn, là, diệt cỗi, không nhọc công sức chấp lại là, diệt của pháp khác.

Lại, đối với các hành phiền não không sinh, các hành là tham đã gọi là cỗi, phiền não khác của ái sở dĩ không sinh, là do phiền não trong các hành đã dứt. Vì sao không thừa nhận cũng gọi là dứt cỗi? Các pháp không sinh này, có tên là cỗi, không có tên diệt cỗi, đây có lý gì?

Các pháp không sinh, rất thích ứng gọi là diệt, vì Khế kinh nói: Do vô minh diệt, nên các hành diệt. Lại, khi Niết-bàn, các hành không vận chuyển, đã gọi là diệt cỗi, lúc chưa Niết-bàn, các phiền não đã diệt, làm sao không phải diệt cỗi? Phải do là ái, dứt phiền não còn lại, hành mới không vận chuyển, gọi là nhập Niết-bàn, nên trong

diệt cỗi có dứt, lìa cỗi. Ba cỗi như thế, lẽ ra không có sai khác.

Nếu cho rằng ba cỗi này mặc dù tạp loạn, vì một ít nhân, nên trong cỗi vô vi, căn cứ ở phần vị đặc biệt để lập ba cỗi khác nhau thì tại sao không thừa nhận các luận sư Đối pháp, đã nói về sự sai khác của ba cỗi như trước, hoặc giả, hoặc thật, đều không có rối loạn. Thế nên, Thượng tọa bộ đã y theo vọng ý của mình, chê bai, bài xích tông của tôi, mà nói là: "thuận theo ý của mình" Như thế, tự mình yêu, ghét trái lời nói của người khác. Khi bàn luận về chánh lý, không nên y theo. Theo đây giải thích về sự sai khác ba tướng của tướng: Đoạn, lìa, diệt được nói trong khế kinh là: Hoặc ở địa sơ nghiệp, ta sẽ dứt tướng, gọi là tướng dứt. Nếu là địa lìa nhiễm, thì ta đang dứt tướng, gọi là tướng lìa. Nếu Dĩ biện địa, ta đã dứt tướng, gọi là tướng diệt. Hoặc ở trong gánh nặng uẩn đã thọ nhận, thấy lỗi không bỏ, mà khởi ý muốn xả bỏ gọi là tướng dứt. Vì tên gọi xả với dứt khác biệt. Hoặc thấy có công đức thù thắng ở trong uẩn còn lại không sinh nữa thì đây khởi tướng mong cầu gọi là tướng diệt, vì tên gọi không sinh và diệt sai khác.

Đã được lìa nhiễm, thanh tịnh nối tiếp, đối với các pháp uẩn không có đoái nghĩ, lưu luyến, thấy tướng tĩnh diệu ở nhập Niết-bàn, gọi là tướng lìa, vì tên gọi không lưu luyến với lìa sai khác.

Nếu sự thường nhàm chán, thì có thể lìa được

chăng? Không như vậy thì thế nào? Tụng rằng:

Duyên chán, tuệ khổ, tập

Duyên là bốn năng đoạn

Đối lẫn nhau rộng hẹp

Nên lập thành tứ cú.

Luận nói: Chỉ duyên khổ, tập là đã khởi Nhân trí, nói gọi là nhàm chán, pháp khác thì không đúng. Trong cảnh bốn đế, đã khởi Nhân trí, người dứt được hoặc, đều được gọi là lìa vì rộng hẹp có khác, nên thành bốn luận chứng:

1. Có nhàm chán mà không phải lìa. Nghĩa là có chán do duyên khổ, tập nhưng không làm cho dứt hoặc. Vì Nhân trí vốn có ở đây duyên theo cảnh nhàm chán, không phải lìa nhiễm. Nên biết trong đây, trước lìa dục nhiễm, sau kiến đế, nghĩa là khổ, tập pháp Nhân và khổ trí, tập trí trong Kiến đạo, chỉ gọi là duyên nhàm chán. Nhân không gọi là lìa vì hoặc trước tiên phải dứt. Trí không gọi là lìa, vì không phải trị dứt. Và đạo gia hạnh, giải thoát, thắng tiến thuộc về Tu đạo, khổ trí, tập trí chỉ gọi duyên chán vì cảnh chán, nên không gọi là lìa vì không phải trị dứt.

2. Có lìa mà không phải nhàm chán. Nghĩa là duyên diệt, đạo, có khả năng làm cho hoặc dứt. Vì Nhân trí vốn có ở đây có khả năng lìa nhiễm nên duyên theo cảnh ưa thích. Nên biết trong đây, diệt, đạo pháp Nhân của người chưa lìa dục nhiễm nhập kiến đế, và các diệt, đạo, loại Nhân hiện có, bao

gồm diệt trí, đạo trí thuộc về đạo Vô gián trong Tu đạo, chỉ gọi là lìa. Vì là dứt trí, nên không gọi là chán duyên với cảnh ưa thích.

3. Có cũng nhằm chán cũng lìa. Nghĩa là duyên khổ, tập, có khả năng làm cho hoặc dứt mà có được Nhân trí. Nên biết trong đây, khổ, tập, pháp Nhân của người chưa lìa nhiễm dục nhập kiến đế, và tất cả khổ tập loại Nhân gồm cả khổ trí, tập trí thuộc về đạo Vô gián trong Tu đạo.

4. Có không phải chán, không phải lìa. Nghĩa là duyên diệt, đạo, không làm cho hoặc dứt mà có được Nhân trí. Nên biết trong đây, diệt, đạo pháp Nhân của người trước lìa dục nhiễm, sau kiến đế, và diệt trí, đạo trí trong Kiến đạo bao gồm diệt trí, đạo trí thuộc về đạo Gia hạnh, Giải thoát, Thắng tiến trong Tu đạo.

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 73

Phẩm 7: NÓI VỀ TRÍ (PHẦN 1)

Như thế là đã căn cứ vào sự sai khác của các đạo, kiến lập Bồ-đặc-già-la Hiền Thánh, đã nương dựa đạo, nói như thế này: Chánh kiến, chánh trí, gọi là chi Vô học, nên ở trong đó phải tư duy, lựa chọn kỹ.

Vì có tuệ kiến, không phải trí và có tuệ trí chẳng phải kiến, nên lập riêng hai chi kiến, trí? Cũng có như thế nào? Tụng rằng:

*Tuệ Nhân Thánh không trí
Tận-Vô sinh chẳng kiến
Hai, tuệ hữu lậu khác
Sáu kiến tánh đều trí.*

Luận nói: Tuệ có hai thứ: hữu lậu và vô lậu. Chỉ có tuệ vô lậu lập dùng tên Thánh. Tám Nhân trong tuệ Thánh này không phải tánh trí. Vì sao? Vì không phải tánh quyết đoán nên chỉ nghĩa quyết đoán là nghĩa của trí.

Vì sao tám Nhân không thể quyết đoán?

Vì đã tự dứt nghi mà đắc tùy theo nối tiếp nhau

sinh, hoặc cầu thấy cảnh ý ưa thích thôi dứt, gia hạnh thông thả, gọi là trí. Các Nhân khi đang khởi, ý ưa thích so lường, gia hạnh mạnh mẽ, nhảy bén, nên không thuộc về trí, mà gọi kiến, tức tánh so lường. Cho nên, Tận và Vô sinh trí tánh không phải là kiến, vì ý thích suy tìm hoàn toàn thôi dứt, đã khởi gia hạnh thông thả mà gọi là trí vì tánh quyết đoán.

Các pháp khác đều có cả hai tánh trí, kiến là tánh đã dứt tự nghi ngờ, và tánh suy tìm. Nghĩa là tám Nhân trước và Tận, Vô sinh trí. Ngoài ra, tám trí Hữu học và chánh kiến Vô học, mỗi mỗi đều có cả tánh trí, kiến. Há không là Nhân, các đạo Vô gián khác cũng tự đối trị hoặc mà đắc thuận theo sinh, đều là chánh khởi suy tìm, ý vui thích và gia hạnh mạnh mẽ, nhảy bén, nên không thuộc về trí. Tận, Vô sinh và đạo Giải thoát khác v.v... trái nghịch nhau nên đều chẳng phải kiến?

Vấn nạn này không đúng, vì đạo Vô gián khác, không có phẩm nghi của tự nó, không có đắc tùy theo nối tiếp nhau sinh. Lại, đạo Giải thoát kia chỉ thấy cảnh đã từng thấy, không phải như tám Nhân vì rất trái với trí, nên giải thoát khác v.v... không phải hoàn toàn thôi mong cầu, gia hạnh đã khởi, không phải quá đối thông thả, vì đều có sở tác ở hữu sau, do đó, tất cả đều có cả hai thứ, vì đều đủ công dụng quyết đoán và suy tìm. Các tuệ hữu lậu đều thuộc về tánh của trí, trong đó chỉ sáu cũng là

tánh kiến, nghĩa là năm kiến ô nhiễm, và chánh kiến thế tục là sáu.

Có sư khác nói: Công năng phát khởi năm thức thân, ngũ đã dẫn và tuệ thiện hữu lậu tương ưng với ý thức khi qua đời, cũng không phải là tánh kiến, vì chuyển biến môn ngoại, vì như công năng dẫn, vì thế lực kém.

Điều này cũng không đúng. Vì không nên thừa nhận và chẳng quyết định. Vì Khế kinh nói, nghĩa là không nên thừa nhận, chỉ chuyển biến môn nội, mới là tánh kiến. Chớ cho rằng trong tuệ Thánh, trụ ngoài thân mạng, không thuộc về tánh kiến. Nhưng Khế kinh nói: Đối với thân ở ngoài, quán theo thân, là thuộc tánh kiến, cũng không phải quyết định như thân năm thức và ý thức được dẫn chuyển biến tánh như thế, vì ý thức đã dẫn thiện kia v.v..., đôi khi cũng là bất thiện v.v...

Do đó, không nên cho ý thức là đối tượng dẫn đồng với năm thức chủ thể dẫn là tánh không phân biệt. Như Khế kinh nói: Có người lúc qua đời được chánh kiến, cùng có tâm, tâm sở thiện. Cho nên nói: Tuệ thiện của ý địa có được đều thuộc về tánh kiến. Về lý là đúng nhất.

Hữu lậu tuệ của bậc Thánh đã nói như thế vì đều là trạch pháp, nên đều thuộc về tánh của tuệ. Trí có bao nhiêu tướng riêng ra sao? Tụng rằng:

Mười trí chung có hai Hữu - Vô lậu riêng khác

Hữu lậu, gọi Thế tục Vô lậu, gọi Pháp, Loại. Thế tục khắp làm cảnh Pháp trí và Loại trí Như cồi Dục, cồi trên

Duyên Khổ để làm cảnh.

Luận nói: Trí có mười thứ, gồm nhiếp 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 này tóm lại chỉ có hai thứ là hữu lậu và vô lậu, vì tánh sai khác.

Như thế tướng của hai trí riêng có ba, đó là Thế tục trí, Pháp trí, Loại trí. Trí hữu lậu đều gọi thế tục. Tánh của các vật như bình, áo v.v... có thể hủy hoại, vì biểu thị tình ở tục nên gọi thế tục. Trí này phần nhiều nhận lấy cảnh thế tục, vì phần nhiều thuận với chuyển biến theo sự tục của thế gian, nên theo đa số lập ra tên gọi Thế tục trí. Chẳng phải không nhận lấy thắng nghĩa, thuận với chuyển biến theo sự thắng nghĩa nhưng là cảnh ái không có công năng thù thắng, dứt các hoặc nội, nên chẳng phải vô lậu.

Hoặc lại xuất thế dẫn phát thế gian, được gọi là thế tục, thế tức vô trí, trí tùy theo xuất thế kia mà được tên trí. Ý biểu thị tên này, nên gọi trí hữu lậu.

Có thuyết nói: Vì thuộc các cồi nên gọi là thế tục. Trí này phần nhiều là nhân đi qua các cồi Từ

quả đặt tên mà gọi là Thế tục trí.

Có thuyết nói: trí này từ vô thủy đến nay, hiển hiện trong thân sinh tử mà chuyển, do đó, nên đặt tên Thế tục trí. Hoặc trong các hữu, tùy theo trôi lăn mãi không dứt, gọi Thế tục trí, vì lúc nào cũng thuận theo sự chuyển biến nối tiếp nhau của các hữu. Hoặc là trí này đối với tất cả cảnh, có thể lần át, biến khắp phát ra nên được gọi là thế tục, vì riêng một mình có khả năng duyên khắp tất cả pháp.

Trí vô lậu được chia làm hai thứ: Pháp và Loại, vì đã gọi riêng, về danh nghĩa hai trí này như trước đã giải thích. Tuy nhiên, có Sư giải thích: Loại, nghĩa là so sánh giống nhau, lấy sự việc hiện thấy để so sánh với cảnh không hiện thấy, thuộc về tỉ lượng nên được gọi là Loại trí.

Cách giải thích này không đúng, vì nói thấy thật, nghĩa là không phải do tỉ lượng trí có thể đặt tên thấy thật. Trong các Khế kinh nói chung là pháp, loại. Nếu thấy khổ như thật thì quyết định thấy phi ngã. Vì thấy như thật đối với bốn Thánh đế, nên có thể thấy như thật về bốn Thánh đế, có vô lượng Khế kinh nói như thế. Lại vì quyết định bằng nhau trong vị Thánh, tức người kiến tích đồng quyết định biết các hành không phải thường, các pháp là vô ngã, Niết-bàn vắng lặng. Tuy không phải hiện thấy thật nhưng có thể so sánh biết đồng là quyết định. Nghĩa là lấy pháp này so với pháp

kia, gọi là tỉ trí. Tuy tỉ trí không phải quyết định mà cũng có khác, do đó thấy thật cùng với so sánh biết, theo lý không nên nói chúng đồng là quyết định, vì không phải các Thánh trí có lý so sánh, suy lường. Cho nên, người có trí, thì không nên nói: Có cảnh của Thánh để là sở chứng của tỉ trí. Lại như thế lẽ ra Thánh không duyên nơi Diệt trí, nghĩa là nếu Loại trí thuộc về Tỉ trí thì nên cũng không duyên Diệt Pháp trí, vì diệt nói chung không phải là việc hiện thấy. Nhưng thừa nhận hiện lượng gồm có ba thứ: tức dựa vào căn, lãnh nạp, giác tuệ khác nhau.

Dựa vào căn tánh hiện lượng: Nghĩa là dựa vào năm căn hiện nhận lấy năm cảnh giới bên ngoài như sắc v.v...

Lãnh nạp hiện lượng: Nghĩa là pháp tâm, tâm sở như thọ, tưởng v.v... đang hiện ở trước.

Giác tuệ hiện lượng: Nghĩa là đối với các pháp, tùy theo sự thích ứng của tuệ giác mà chứng tự tướng, cộng tướng. Trong đây, nếu căn cứ dựa vào căn, lãnh nạp, nói cảnh của Loại trí, thì không phải sự hiện thấy, tức Diệt Pháp trí, về lý lẽ ra cũng không có, vì diệt không phải dựa vào cảnh của lãnh nạp và căn.

Nếu căn cứ ở giác tuệ, thì không nên nói: Sở duyên của Loại trí là cảnh của Tỉ trí.

Thế nên, tất cả như lý đã dẫn quyết trạch của

thật nghĩa đều là trí hiện lượng. Vì Loại trí đã như thế, nên thuộc về hiện lượng, đây gọi là tướng của hai trí, chia ra thành ba. Tâm định tương ưng với sự chuyển biến nơi hành tướng Thánh.

Hai trí hữu lậu, vô lậu phân biệt thế nào? Trí vô lậu hành tướng sáng suốt, nhạy bén đối với cảnh. Trí hữu lậu kia trái với trí vô lậu này, như Khiết địa la và gỗ là hai loại than khác nhau ở nhiên liệu và thế dụng cháy không đồng cho đến mùi hương hơn, kém, công năng xông ướp, công dụng, riêng khác. Lửa sắt, lửa cỏ, nhiệt đều có khác, hai trí đối nhau, sai khác cũng thế. Hoặc thế tục trí, về sau khởi tăng thượng mạn, còn vô lậu thì không như vậy, nên có sai khác. Lại, vì cảnh của Thế tục trí, với Pháp Loại trí có rộng, hẹp sai khác. Nghĩa là Thế tục trí dùng khắp tất cả hữu vi, vô vi làm cảnh sở duyên. Vì Khế kinh nói: Có trí thế tục có khả năng biết khắp các khổ, nói rộng cho đến: Biết khắp hư không phi trạch diệt. Cho nên, cũng có việc dùng hành tướng phi ngã để duyên chung tất cả pháp làm cảnh, vì Khế kinh nói: "Các hành vô thường, tất cả pháp phi ngã, Niết-bàn tịch tĩnh". Tuy nhiên, có kinh nói: Có thể dùng chánh tuệ quán tất cả pháp là phi ngã. Dù tất cả pháp thật sự đều phi ngã, nhưng tiếng "tất cả" ở đây, không phải gọi chung các pháp, mà chỉ gọi hết các pháp thuộc về khổ đế. Kế lại nói: Chánh tuệ có khả năng nhàm chán khổ.

Có sự khác đối với vấn đề này, lại giải thích

rằng: Tuệ này thật sự có công năng duyên tất cả pháp. Nhưng hành tướng các pháp này vốn là quả nhàm chán, nên chỉ dựa vào hành tướng đó nói lên lời chán khổ, như vì đốt nhà mà lửa tha hồ cháy, nhưng khi lửa bốc lên, nó cũng thiêu đốt các vật khác.

Cách giải thích ấy không đúng, vì kinh này lại nói: Do đạo lực này mà đắc thanh tịnh. Hai tuệ Văn, Tư cũng có công năng duyên khắp, tạo ra hành tướng phi ngã của tất cả pháp thì đạo này há có thể đạt được quả thanh tịnh?

Nếu cho rằng nói đạo này có khả năng được thanh tịnh, không nói: Tức đạo này là công năng thanh tịnh, thì không có lỗi.

Về mặt lý, cũng không đúng, vì như ngăn đạo khác thì phải nói lời này: như Khế kinh nói: Chỉ có đạo này có khả năng đạt được thanh tịnh, không còn có đạo nào khác.

Há có thể đối với đạo kia, cũng nói lời này: Có công năng đạt được thanh tịnh, không phải là công năng thanh tịnh...

Vì thế nên biết, kinh này nói: Dùng chánh tuệ quán tất cả pháp là phi ngã, là chỉ gọi các pháp thuộc về khổ đế, chứ không phải gồm nhiếp pháp khác mà nói tiếng tất cả. Chẳng hạn, như nói: Các hành đều vô thường, khổ, mà không phải Thánh đạo là khổ, vô thường. Cho nên nói các hành là chỉ

hiện bày khắp khổ đế mà thôi. Chánh tuệ này lẽ ra cũng như thế, chỉ quán cảnh khổ, khởi hành phi ngã, không phải quán đế khác, ngoài đây ra, hẳn nhiên riêng có. Quán chung hành tướng của các pháp là phi ngã, cũng là thứ mà người quán hành được biết. Nghĩa là người tu quán hành ắt phải trước tiên tu quán hành tướng phi ngã của tất cả pháp, thanh tịnh trị thân khí khiến có thể nhận lãnh, dựa vào đó hướng đến nhập duyên quán ba nghĩa.

Nếu không như vậy thì tướng ngã là một, hợp làm rối loạn mà lẽ ra không có khả năng tu, kiến lập các pháp, không có quán xen lẫn nhau. Pháp trí chỉ duyên bốn đế ở cõi Dục, vì Luận này nói: Thế nào là Pháp trí? Nghĩa là trí vô lậu duyên các hành hệ thuộc cõi Dục. Trí vô lậu duyên ở nhân của các hành hệ thuộc cõi Dục. Trí vô lậu duyên nơi các hành diệt hệ thuộc cõi Dục. Trí vô lậu duyên nơi Đạo có thể dứt các hành hệ thuộc cõi Dục và duyên Pháp trí, duyên trí vô lậu của địa Pháp trí gọi là Pháp trí.

Há không là Pháp trí duyên theo cảnh bốn đế, vì sao lại nói: Và duyên Pháp trí, duyên theo trí vô lậu của địa Pháp trí?

Hai trí này cũng duyên theo Đạo để làm cảnh, vì phần trên nói: Trí vô lậu duyên nơi Đạo để có khả năng dứt các hành hệ thuộc cõi Dục, tức không thể cho rằng tất cả đều duyên nơi Đạo Pháp trí. Nhưng vì nói Đạo có khả năng duyên, khả năng

đoạn đề gồm thâu các đạo gia hạnh, giải thoát, thắng tiến khác, gồm thâu Pháp trí làm cảnh. Cho đến Pháp trí pháp Nhân được khởi trong thân ly dục làm cảnh cho Pháp trí.

Lại nữa, nói duyên Pháp trí, nói duyên địa của Pháp trí là hoặc phân trước nói: Trí duyên Đạo có khả năng đoạn, tức chỉ gọi là duyên Vị chí có khả năng đối trị đối tượng đoạn của kiến, tu ở cõi Dục làm cảnh của pháp trí. Vì gồm nhiếp duyên phẩm pháp trí, năm địa khác làm cảnh của Pháp trí, lại nói thêm hai duyên sau.

Nếu vậy, văn luận kia nên nói rằng: Trí vô lậu duyên đối trị các hành ở cõi Dục.

Nếu nói như thế tức là tổng thâu mọi khả năng duyên tất cả phẩm Pháp trí đều làm cảnh của Pháp trí hết. Vì dùng lời nói đối trị gọi nhiều nghĩa.

Nếu không như vậy, thì sẽ có lỗi phi ái, nghĩa là trí vô lậu duyên lệ thuộc cõi Sắc làm cảnh cũng nên gọi là Pháp trí. Có đối trị hành cõi Sắc là đối trị hành cõi Dục

Há chẳng đã nói: Trí duyên Đạo có khả năng dứt hành cõi Dục cũng có lỗi này?

Không có lỗi này. Vì nói đạo có khả năng dứt là đã ngăn không nói đến sự đối trị của cõi Sắc và Dục. Nghĩa là đây căn cứ để để nói về cảnh của pháp trí. Nói Đạo, tức chỉ rõ là thuộc về Đạo đế, chẳng phải thuyết mà ông đã nói, cũng có lời nói

"Đạo", Cho nên lỗi này là ở ông chứ không phải ở tôi.

Lại, nếu thừa nhận đạo mà ông đặt đề ra, cũng không thể gồm nhiếp hết các pháp trí, và khả năng chung đối trị của pháp trí trong ba cõi. Lại, lẽ ra cũng thừa nhận duyên các trí vô lậu của phẩm loại trí là thuộc về pháp trí. Phẩm loại trí cũng vì đối trị phần xa của cõi Dục, nên thừa nhận lời nói đối trị vì gọi nhiều nghĩa.

Do đó, điều mà luận này nói không có lỗi, vì Loại trí có công năng duyên chung qua bốn đế của hai cõi trên.

Do cảnh của ba trí này có sai khác, tức ở trong ba thứ trí như thế.

Tụng rằng:

Pháp, loại do cảnh khác

Lập bốn tên như khổ v.v...

Đều có Tận Vô sinh

Trước chỉ loại khổ, tập.

Luận nói: Pháp trí, loại trí do cảnh sai khác nên chia làm bốn đế: khổ, tập, diệt, đạo.

Vì sao Thế tục trí cũng duyên khổ v.v... mà không gọi là khổ trí v.v...? Do trí kia trước dùng hành tướng khổ v.v..., quán khổ v.v... rồi, về sau lại chấp nhận quán cảnh khổ v.v... làm vui v.v... Lại được trí thế tục như thế rồi, sau lại duyên theo đế, mà hoài nghi, chất chứa hiện hành.

Sáu trí như thế, nếu thuộc về bậc Vô học, không phải tánh kiến, gọi là Tận, Vô sinh. Hai trí này mới sinh, chỉ là loại khổ, tập, vì duyên theo hành tướng của sáu thứ khổ, tập, vì duyên uẩn của Hữu đánh làm cảnh giới. Nếu Kim cương dụ định, duyên khổ, tập thì đồng với cảnh này, duyên diệt, đạo thì khác.

Nếu vậy, há không là trái với Kinh giáo, như nói: Đối với Tận có trí mới sinh, từ đây vô gián mà có khả năng tự thông đạt.? Không có lỗi trái với giáo. Vì đây, nói "Tận" là có tiếng thứ bảy, không phải cảnh thứ bảy, nghĩa là có phiền não diệt hết không còn sót. Có trí mới sinh, không phải trí này sinh duyên nơi tận làm cảnh, thì đâu có trái bỏ?

Ý lời nói kia, biểu thị trong thân có hoặc, không có trí này sinh mà phải có hoặc hết. Trong chín thứ trí đã nói ở trước, tụng rằng:

*Pháp, loại, đạo, thế tục
 Có thành tha tâm trí
 Ở vị căn, địa hơn
 Đòi quá khứ, vị 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 Thế tục trí tạo thành Tha tâm trí. Ngoài ra, thì không như vậy. Há không là Đạo trí lìa Pháp, Loại thì không có

thành Tha tâm trí? Lẽ ra chỉ nói ba thành Tha tâm trí? Về lý, thật ra là như thế, vì biểu thị Tha tâm trí, chỉ biết cảnh đồng loại, nên nói như thế. Nghĩa là vì biểu thị thành tựu Pháp, Loại trí này, biết tâm, tâm sở vô lậu của người khác, là thuộc về Đạo trí, không phải Khổ, Tập trí, vì trí vô lậu quyết định không thể biết tâm, tâm sở hữu lậu của người khác. Tâm, tâm sở vô lậu của thân người khác, vì nhỏ nhiệm, vì thù thắng, nên không phải hữu lậu của mình.

Cảnh của Tha tâm trí về lý có thể như thế, sao Tha tâm trí vô lậu của thân mình không thể biết tâm, tâm sở hữu lậu của người khác?

Vì ở cảnh hữu lậu, trí vô lậu sinh, hành tướng, sở duyên khác với trí này. Nghĩa là khi trí vô lậu duyên hữu lậu, tất nhiên là duyên chung hành tướng nhằm trái. Cho nên, quyết định không có khả năng duyên riêng tâm, tâm sở người khác thành Tha tâm trí. Vì trí các bậc Thánh khi duyên theo hữu lậu, tất nhiên, đối với sở duyên, sinh nhằm chán sâu đậm, ưa từ bỏ chung, không thích quán riêng. Lúc duyên vô lậu, vì sinh ưa thích nên sau khi quán chung rồi, cũng thích quán riêng. Như có thấy, nghe các việc không đáng được yêu, duyên chung, bèn bỏ, không thích duyên riêng, Còn ở trong cảnh đáng yêu thì không như vậy, mà thấy, nghe chung rồi, cũng thích duyên riêng.

Thế nên, đối với tâm hữu lậu v.v... của người

khác, tất nhiên không có Thánh trí mỗi thứ quán riêng, để thành tựu duyên Tha tâm trí vô lậu của tâm hữu lậu, vì Tha tâm trí quyết định đối với pháp tâm, tâm sở của người khác mà biết riêng.

Há không là cũng có ba niệm trụ gồm nhiếp khổ, tập, Nhân trí? Mặc dù có, nhưng không phải chỉ duyên một pháp, mà là vì duyên nhiều thể. Lại, Tha tâm trí có tướng quyết định, nghĩa là không biết hai đời quá khứ, vị lai thù thắng và phẩm pháp loại không biết lẫn nhau. Sự thù thắng lại có ba, nghĩa là địa, căn, vị. Địa, nghĩa là ở địa dưới không biết được tâm của địa trên. Về nghĩa, chỉ có khả năng biết địa mình, địa dưới.

Căn, nghĩa là căn trí của Tín giải, Thời giải thoát không biết tâm 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 biết tâm của người ở vị thù thắng sau sau. Về nghĩa, chỉ có khả năng biết được căn, địa vị của mình, địa dưới. Nhưng tha tâm trí và cảnh được nhận biết với căn, địa đã khác thì sự hiểu biết cũng có khác. Biết pháp tâm, tâm sở hữu lậu đã từng, chưa từng được, đều có mười lăm, nghĩa là bốn tĩnh lự cõi Dục, mỗi tĩnh lự đều có căn phẩm thượng, trung, hạ, có khả năng biết, chỉ trừ ba phẩm cõi Dục, từng được, chưa từng được, mỗi phẩm đều có mười hai. Biết vô lậu và khả năng biết của nó đều trừ ba phẩm cõi Dục, mỗi phẩm đều có mười hai.

Vả lại, các hữu lậu từng được, chưa từng được, thuộc về hạ căn thì tha tâm trí sinh, tùy đối tượng nó thích ứng, mà có thể biết được phẩm tâm ba căn của địa dưới. Địa mình, căn phẩm hạ, phẩm trung cũng biết phẩm trung của địa mình. Phẩm thượng hiểu rõ chung ba phẩm của mình, địa dưới trí tha tâm của căn cơ phẩm hạ vô lậu khởi, chỉ biết căn phẩm hạ của địa dưới, và địa mình, căn phẩm trung cũng biết trung, thượng gồm biết cả thượng.

Vì sao trí hữu lậu, vô lậu sinh, biết tâm của địa dưới nhiều, ít có khác?

Ba phẩm hữu lậu có thể một thân thành, vô lậu tùy theo căn, lập bậc Thánh riêng, còn không có một thành hai căn phẩm, huống chi có thành ba, nên có sai khác.

Sao nói một Bồ-đặc-già-la thành chín phẩm đạo, dứt chín phẩm hoặc?

Sự sai khác của đạo này, không phải căn cơ có khác. Do nhân lớn dần, đạo sau tăng chuyển vận, như thứ lớp, có khả năng khiến cho nhiều phẩm dứt đoạn, hoặc các chủng tánh, đều có chín phẩm, thành một, chín phẩm, thì không thành phẩm khác, nên lời nói trước sau không có lỗi trái nhau. Vì thế, nên dựa vào địa trên, khởi căn địa dưới. Tâm có tâm của căn phẩm thượng dựa vào địa dưới khởi. Địa, căn vượt cao siêu lẫn nhau, sẽ không biết nhau. Vị, địa, căn, vị đối lập nhau cũng thế. Tha

tâm trí này không biết quá khứ, vị lai, vì biết tâm, pháp tâm sở, năng duyên, nên hai phẩm pháp, loại không biết lẫn nhau. Hai phẩm này như thứ lớp, từ cõi Dục trở lên cõi trên hoàn toàn là sở duyên. Tha tâm trí này trong Kiến đạo, không quán chung đế lý, chuyển vận rất nhanh chóng, nhưng đều chấp nhận làm cảnh của Tha tâm trí. Bậc Thánh ba thừa lúc khởi trí này, hai thừa hạ, trung, sẽ cần gia hạnh. Gia hạnh Thanh văn hoặc phẩm thượng, hoặc trung. Dự Lân giác chỉ cần gia hạnh phẩm hạ. Đức Phật không có gia hạnh, mà tùy ý muốn liền hiện tiền. Nếu các hữu tình sắp vào Kiến đạo, Thanh văn, Độc giác sẽ dự tu gia hạnh.

Vì muốn biết tâm của quả vị Kiến đạo kia, nên các hữu tình nọ nhập địa vị Kiến đạo, từng phần pháp Thanh văn gia hạnh nếu viên mãn, thì sẽ biết hai tâm niệm đầu tiên của Kiến đạo. Nếu vì lại biết tâm của phần loại, riêng tu gia hạnh, đến gia hạnh viên mãn, hữu tình kia đã vượt đến tâm thứ mười lăm, mặc dù biết mà tâm này không phải biết Kiến đạo. Thế nên nói trí kia chỉ biết hai niệm. Từng phần pháp Dự Lân giác nếu gia hạnh mãn, biết hai niệm đầu tiên của Kiến đạo, nếu vì lại biết tâm phần loại riêng tu gia hạnh đến viên mãn thì biết tâm loại tập trí thứ tám.

Có sư khác nói: Biết thứ mười lăm.

Có thuyết nói: Dự Lân giác biết bốn sát-na, là hai tâm đầu, tâm thứ tám, và tâm thứ mười bốn.

Lời nói này hợp lý. Vì sao? Vì thừa nhận biết từ hai tâm niệm đầu tiên rồi, chỉ cách năm niệm, biết tâm thứ tám. Nếu lại tu gia hạnh phần pháp, trải qua khoảng khắc năm niệm gia hạnh nên thành.

Sao không thừa nhận biết niệm thứ mười bốn?

Có sư khác cũng nói: Biết bốn sát-na, nghĩa là hai tâm đầu tiên, thứ mười một, và mười hai.

Đức Phật đối với tất cả công đức thù thắng, tùy ý muốn liền hiện tiền, vì tâm tự tại, nên đối với mười lăm niệm, có khả năng biết theo thứ lớp, vì Phật, Đức Thế Tôn suốt trong ba vô số kiếp đã tu tập siêng năng, tinh tiến, vô lượng tư lương, nên đạt được diệu trí cao quý khó tư duy, đầy đủ thể dụng lớn, tùy ý muốn có thể biết. Mặc dù trí này sinh, nhưng cũng biết tâm sở. Tuy nhiên, tu gia hạnh vốn vì biết tâm, như Không xứ v.v... gọi là tha tâm trí.

Hiếp Tôn giả nói: Dẫn trí này sinh, trước phải biết tâm, sau mới biết tâm sở. Ngay từ đầu, chỉ đặt tên tha tâm trí. Khi dẫn trí này, tu gia hạnh nào? Trước phải quán sát hiển hình của thân, ngôn âm sở thích biểu hiện ở tâm sai khác, nghĩa là hành giả khi tu nghiệp đầu tiên vì muốn xem xét tâm sai khác của người, trước phải quán sát hiển hình tự thân, các ngôn âm, sở thích do đâu có khác, tức là biết sự sai khác của hiển v.v... do tâm.

Lại, xem xét quán sát hiển v.v... của thân người

khác, cũng do tâm khác có sai khác sinh, do đó, thời gian sau, ý thân lìa dục, điều hợp thanh tịnh dần định cao quý sinh, dựa vào định phát sinh có trí oai đức. Trí này chân thật soi thấy tâm người khác, như mỗi thứ sợi tơ màu trong viên ngọc minh châu, tướng sai khác rõ ràng có thể được. Đây gọi là tu gia hạnh tha tâm trí của thế tục. Nếu khi tu tha tâm trí vô lậu, đã dùng khổ trí để quán vô thường v.v... làm gia hạnh. Vị gia hạnh này duyên chung sắc, tâm, đến khi thành đủ, duyên theo tâm không phải sắc. Lại, ở vị gia hạnh duyên theo tâm mình, người khác, đến khi thành đủ, duyên theo người khác, không phải mình.

Hai tướng tận, vô sinh trí khác nhau thế nào?
Tụng rằng:

*Trí đối bốn Thánh đế
Biết ngã đã biết thảy
Không nên lại biết nữa
Thứ lớp tận, vô sinh.*

Luận nói: Như Luận này nói: Thế nào là Tận trí? Nghĩa là địa vị Vô học, nếu chánh tự biết: Ta đã biết Khổ, ta đã dứt Tập, ta đã chứng Diệt, ta đã tu Đạo. Do đây mà có tất cả tri kiến minh giác quán quang minh tuệ giải, đây gọi là Tận trí.

Thế nào là Vô sinh trí? Nghĩa là chinh thức tự biết: Ta đã biết khổ, không còn biết nữa... nói rộng cho đến... ta đã Tu đạo không còn tu nữa? Do đây mà có... nói rộng cho đến... đó gọi là Vô sinh trí.

Do trước đó ý ưa thích mà khi hai trí chuyển có lực thường dẫn khởi trí hiểu như thế, không phải ngay lúc chuyển hai trí vô lậu mà thành sự hiểu biết như thế, vì không phân biệt. Nghĩa là phát ra hai trí trong hậu đắc trí, mới tạo ra sự phân biệt hai loại như thế. Hai phân biệt này, hai trí sau sinh là nhờ lực của Tận và Vô sinh đã dẫn. Vì hai Tục trí này là quả sử dụng kia, nên nêu hai quả, biểu thị sự sai khác của hai trí. Về lý, phải như thế. Vì nói: "Do đây", nên căn cứ nghĩa này mà nói tiếng "do đây" tức là nghĩa nhờ đây mà có trí. Nếu không như vậy, thì lẽ ra nói: tất cả như thế.

Các người quán hành, khi trước đó tu hành, nhất định khởi ý ưa thích mong đợi như đây, nghĩa là khi ta sẽ chứng A-la-hán, phải nên khởi trí tự suy xét này, nên nay xuất quán, trí này sẽ sinh. Vì khiến cho trí đã sinh khởi này, tùy theo thích ứng, kiến lập tên gọi Tận Vô sinh, tức nghĩa chỗ dựa của trí sau sinh, nên nói: Cách giải thích này, về lý phải như thế.

Há không là hai trí không thuộc về tánh, kiến? Sao lại nói trí, kiến, minh v.v...?

Có người tạo ra cách giải thích này: Vì nhân tiện nói, nhưng thật sự hai trí là ở thời gian sau, vì đã khởi nhân kiến, nên cũng gọi là kiến, nghĩa là là Tận trí, sau khi xuất quán, sẽ không hiện hành, kiến xem xét, nên trước tánh Bất động, và sau Luyện căn, khi đạt được bất động, là Vô sanh trí,

về sau kiến xem xét, cũng không hiện hành, nên kiến này được gọi là từ quả mà lập. Hoặc như vì kiến, nên giả đặt tên kiến, như đặt tên ánh sáng (minh) vì chuyển biến hiện đang soi rọi, như ánh sáng dù là xứ sắc, thể của trí không phải ánh sáng, mà tác dụng chiếu như ánh sáng nên gọi là ánh sáng, không có lỗi.

Hai trí như thế, thật sự không phải là thể của kiến, hiện đang soi rọi, như kiến lập lấy tên kiến, hoặc các hiệu biết quyết định của thế gian, gọi là kiến, như nói: Tôi thấy bằng ấy thời gian, mặt trời, mặt trăng này sẽ bị xâm thực, vì quyết định biết nên gọi là kiến.

Hai trí này lẽ ra cũng như thế, tức do nhân ấy, kinh nói thế này: Uẩn trí kiến giải thoát, nghĩa là Tận-Vô sanh trí, phải có giải thoát. Trí này được sinh, lấy trí làm thể, gọi là trí giải thoát. Vì nhân trước, nên cũng được gọi là kiến, nên uẩn này gọi là trí kiến giải thoát.

Vì sao luận này nói rằng: Thế nào là kiến? Và lại, các trí cũng là kiến, nhưng có kiến mà không phải trí, nghĩa là tám Nhãn? Há không nên nói: Ngoài kiến có trí, như nói: Ngoài trí có kiến riêng chăng?

Nên biết, vì tiếng "cũng" nói trong đây, nên ngoài kiến có trí, nghĩa ấy đã thành.

Nếu cho rằng không đúng, thì luận kia nên nói:

Trí hiện có đều là kiến. Đã nói "cũng", là nói biết co, không phải cho rằng Tận Vô sinh là một phần Tục trí. Nhưng ngoài trí, có thấy rõ, nói rõ. Không nói rõ, nói rõ thấy trí bên ngoài, có trí tức ngăn dứt tà chấp. Sư Bộ Thí Dụ nói: Với hạ trí đặt danh tướng Nhân. Hoặc như thuyết trước đã nói: Có nhiều thứ nhân, Tận, Vô sinh v.v... cũng được gọi là kiến.

Vì sao luận nói: Trong Vô sanh trí, lại nói lời này: Ta đã biết khổ v.v...?

Về lý chỉ nên nói: Không còn biết nữa v.v..., vì hai hành không nên chuyển vận cùng lúc. Nếu chuyển vận theo thứ lớp, thì trước kia với Tận trí, vì không có sai khác, vì thế không nên nói lại. Nên biết ý của thuyết này là vì dứt trừ hoài nghi, e có sinh ngờ vực, như Thời giải thoát, trước khởi Tận trí, sau được Vô sinh.

Như thế, nên phải thừa nhận Bất thời giải thoát, trước khởi Vô sinh, sau được Tận trí? Vì biểu thị tất cả Tận trí trước khởi, nên lại trước chỉ nói: Đã biết v.v... Hoặc trước chỉ nói: Ta đã biết v.v..., đủ chứng tỏ Thời giải thoát chỉ có Tận trí, sau lại nói lập lại: Ta đã biết v.v..., là biểu thị sau cuối bất thời giải thoát, khởi vô sinh, nên mặc dù nói lập lại nhưng vẫn không có lỗi.

Vô sinh trí: Thế nào là vô sinh?

Sư Chánh lý nói: Nghĩa là phi trạch diệt, vì có

vô sinh. trí này được sinh, nhờ ở vô sinh, gọi là Vô sanh trí. Diệt dù thường có mà được vô thường. Khi được diệt kia, trí này mới chuyển vận, phải do đắc khởi, mới gọi là có diệt, đối với vị có diệt, trí này mới sinh. Hoặc vô sinh là nói nhân kia diệt mà đắc, như đắc Niết-bàn, cũng gọi là Niết-bàn. Kinh nói: Vì dùng Niết-bàn để ở trong tâm, nên ở vị tâm kia đắc, trí này mới sinh. trí nhờ vô sinh, gọi là Vô sanh trí.

Có sư khác nói, ở đây đặt ra vấn nạn này rằng: Nếu nhờ ở vô sinh, gọi là Vô sanh trí, thì Vô sinh trí sẽ duyên pháp phi đế, tức là thuyết đã nói sẽ trái bỏ tông mình, vì tuệ vô lậu sinh chỉ duyên bốn đế.

Sư kia không xem xét kỹ khi đặt ra lời vấn nạn này. Như trên, ta đã nói: Sau xuất quán, mới khởi trí phân biệt như thế. Hoặc tiếng "nhờ" ở đây là hữu thứ bảy, chứ không phải cảnh thứ bảy, như Tận trí. Hoặc thừa nhận trí này, duyên vô sinh mà được Khổ đế này thâm nhiếp không phải là phi đế.

Mười trí như thế thâm nhiếp lẫn nhau, nghĩa là Thế tục trí gồm nhiếp một hoàn toàn, một phần ít. Pháp, loại trí đều gồm nhiếp một hoàn toàn, bảy phần ít. Khổ, tập, diệt trí, đều gồm nhiếp một hoàn toàn, bốn phần ít. Đạo trí gồm nhiếp một hoàn toàn, năm phần ít. Tha tâm trí gồm nhiếp một hoàn toàn, bốn phần ít. Tận Vô sinh trí đều gồm nhiếp một hoàn toàn, sáu phần ít. Vậy, vì sao hai trí kiến lập làm mười? Tụng rằng:

*Đối trị do tự tánh
Hành tướng, cảnh hành tướng
Gia hạnh thành nhân đủ
Nên kiến lập mười trí.*

Luận nói: Vì do bảy duyên, nên lập hai làm mười:

1. Vì tự tánh nên lập thể tục trí, lấy trí thể tục làm tự tánh.

2. Vì đối trị nên lập Pháp, Loại trí, vì hoàn toàn khả năng đối trị cõi Dục và cõi trên.

3. Vì hành tướng, nên lập Khổ, Tập trí, vì cảnh của hai trí này, về thể không có riêng khác.

4. Vì cảnh của hành tướng, nên lập Diệt, Đạo trí, vì cảnh của hành tướng hai trí này đều cùng có riêng khác.

5. Vì gia hạnh, nên lập Tha tâm trí. Không phải trí này không biết tâm sở pháp của người khác, nhưng vốn tu gia hạnh vì biết tâm của người khác, mặc dù khi thành đủ, cũng biết tâm sở, nhưng vì căn cứ nơi gia hạnh, nên đặt tên gọi Tha tâm trí. Gia hạnh đã phân biệt đủ như trước.

6. Vì sự làm rồi, nên kiến lập Tận trí. Vì sự trong thân hoàn thành, nhất định trí 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 vì Vô sinh trí làm nhân nên sinh, vì không có Vô sanh 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, vì có phần ít đối trị ở cõi Dục, cõi trên? Tụng rằng:

*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 cả khả năng đối trị Tu đạo đoạn cõi trên. Đối với pháp cõi Dục, Pháp trí bốn đế hoàn toàn có khả năng đối trị Kiến đạo đoạn cõi Dục, Pháp trí cũng vì gìn giữ đối trị, nên chủ thể trị, đối tượng trị đều được gọi là hoàn toàn, đối với cõi trên, đều có thiếu, đều gọi là phần ít.

Vì sao chỉ có Diệt, Đạo, Pháp trí, gồm trị cõi trên mà không phải Khổ, Tập?

Vì sở duyên tịch-tĩnh-xuất-ly đồng, nghĩa là diệt cõi trên cõi Dục và đạo, chủ thể trị, lần lượt so với nhau, tướng không khác nhau. Vì các Trạch diệt đều thiện, đều thường, tất cả Thánh đạo đều có khả năng xuất ly. Sở duyên: khổ, tập cõi trên và cõi Dục khác nhau, vì ít, nhiều, tế, thô, trên, dưới khác nhau.

Lại, Khổ, Tập trí duyên theo cảnh nhàm chán, không chấp nhận chán cảnh kia, là tham ở địa này. Về lý, khi chán địa này thì dứt phiền não của địa

này.

Nếu thừa nhận khác với nhằm chán, khác với lìa tham, thì phải khác với lìa tham, khác với giải thoát. Nếu thừa nhận không chán cõi Sắc, cõi Vô sắc, mà có khả năng lìa tập tham, nhằm chán cõi kia, thì lý lìa tham sẽ bị hoại. Hai trí diệt, đạo không duyên theo cảnh nhằm chán, mà duyên địa dưới đối trị, địa trên cũng không có lỗi.

Lại, như quán bất tịnh và ưa muốn Niết-bàn, nghĩa là quán bất tịnh, duyên theo cảnh cõi Dục, chỉ có công năng khiến tâm chán bỏ cõi Dục, ưa muốn Niết-bàn, lúc thể hiện ở trước, có công năng trùm khắp khiến tâm chán bỏ cả ba cõi. Như thế, duyên cõi Dục, khổ tập trí sinh, chỉ có công năng khiến tâm xa lìa nhiễm cõi Dục, duyên cõi Dục, pháp diệt, đạo trí sinh. Vì có công năng khiến tâm lìa khắp nhiễm ba cõi, nên thừa nhận phẩm trí pháp diệt, đạo tăng, cho đến được thành Kim cương dụ định.

Do đó, đại Thánh khéo nhận biết rõ sự mâu nhiệm, căn cứ ở pháp môn trị hoàn toàn, lập pháp, loại trí, phần ít pháp trí có công năng trị cõi trên. Loại trí, thì không thể trị cõi Dục. Phải đối với sự tác của tự cõi đã chu toàn, mới có thể bao gồm chỗ tạo tác của cõi khác, không phải các loại trí khi việc của mình đã hoàn thành, việc của người chưa thành, có nghĩa cần giúp đỡ, nên không có loại trí trị pháp cõi Dục.

Há không là Đạo Loại trí thứ mười sáu sinh? Do trí này, thuận tiện có thể trị hoặc cỗi Dục? Vì sắp dứt hoặc cỗi Dục, loại trí không hiện hành. Nếu thừa nhận hiện hành, nhưng vì bị trở ngại, ràng buộc do chướng của cỗi mình, thì không có thể lực có thể giúp đỡ hoàn thành chỗ tạo tác của pháp trí ở cỗi khác. Do đó, loại trí không có công năng trị cỗi Dục.

Trong mười trí này, trí nào có hành tướng gì? Tụng rằng:

*Pháp trí và 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", phi ngã.*

Luận nói: Pháp trí, Loại trí, mỗi thứ đều có mười sáu hành tướng: như Vô thường, khổ v.v... Mười sáu hành tướng, ở sau sẽ giải thích rộng. Thế tục trí có hành tướng này và lại có hành tướng khác, thường duyên tự tướng, cộng tướng, v.v... của tất cả pháp. Nghĩa là Thế tục trí, hoặc có khi tạo ra đủ mười sáu hành tướng, như ở trong địa vị Noãn, Đảnh, Nhãn v.v... Hoặc có khi không đủ như

Thế đệ nhất, Tam-ma-địa lần nữa và hiện quán biên Thế tục trí v.v...

Hoặc có khi tạo tác riêng, không phải hành tướng Thánh, như quán bất tịnh, niệm hơi thở, từ v.v... vô biên hành tướng này của tục trí. Bốn trí như khở v.v... mỗi trí đều có duyên bốn thứ hành tướng, cảnh của đế mình. Trong tha tâm trí, nếu vô lậu, thì chỉ có duyên bốn thứ hành tướng của đạo. Hành tướng này thuộc về một phần đạo trí, nếu hữu lậu, vì cảnh tự tướng của pháp tâm, tâm sở, sở duyên của tự nó. Như cảnh, hành tướng của tự tướng cũng như thế, nên hành tướng này không thuộc về mười sáu trước.

Hai thứ như thế, ở tất cả thời gian, một niệm chỉ duyên một sự làm cảnh, nghĩa là thời gian duyên theo tâm, không duyên theo tâm sở, khi duyên thọ v.v... không duyên tướng v.v...

Nếu như vậy, vì sao Đức Bạc-già-phạm nói biết rõ như thật tâm hữu tham v.v...

Không phải cùng lúc nhận lấy tham v.v... và tâm, như không cùng lúc nhận lấy áo và vết bẩn. Ba tâm như hữu tham v.v... Đối với tướng tâm, xử giải thoát của tâm, đã nói sai khác.

Sư Tỳ-bà-sa nói thế này: Nhóm tâm nghĩa là các tâm thiện. Đối với sở duyên vì tâm này không rong ruổi, phân tán. Tâm tán, là tâm nhiễm, vì tâm này tương ưng với tán động khởi.

Kinh chủ cho tâm này không thuận với Khế kinh. Kinh nói: Nhóm trong của tâm thể nào? Nghĩa là nếu tâm cùng hiện hành với hôn trầm, thùy miên, hoặc trong tương ưng có chỉ, không quán. Tán ngoài là sao? Nghĩa là tâm đi qua năm cảnh diệu dục, tùy phân tán tùy trôi lăn. Hoặc tương ưng với nội, có quán, không chỉ.

Người phương Tây giải thích mới thuận với Khế kinh. Nghĩa là tương ưng với miên, gọi là nhóm, ngoài ra ô nhiễm, nói là tâm phân tán, mà không có nhiễm miên, đều có lỗi tâm chung cả tụ, tán. Vì không thừa nhận miên đều cùng có nhiễm, gọi là tâm tán. Không xem xét ý kinh, giả dối vì khen, chê, do ý của hai kinh kia, đây đều có khác biệt. Trong kinh này, nói tâm hữu tham v.v... vì khiến biết sự sai khác của phẩm tâm nhiễm, tịnh nghĩa là vì như thật biết rõ các tâm có nghĩa lý sai khác giữa phẩm trắng, phẩm đen. Nói có tâm tham, là tâm tham v.v..., còn trong kinh kia lại nói tâm tụ, tâm tán. Vì khiến cho biết rõ chương tu thân tức, do kinh kia nói, tự tra xét tâm mình. Chớ chìm thái quá, chớ nổi lên thái quá, đừng tụ trong, đừng tán ngoài. Nghĩa là hành giả kia khi tu thân tức, nên tự xem xét, chương tu thân tức, sự lười biếng của tâm này, trạo cử của tâm này, hôn miên của tâm này. Đối với sắc v.v... tác ý phi lý nơi sắc đã dẫn truyền đi tản mát. Ý kinh kia đây đã làm, dẫn chứng khác, không thể dẫn kinh kia ngăn dứt giải thích tương

của kinh này: Kinh kia chỉ nói về lúc tu thân tức, lỗi lầm của tâm tụ, tán thái quá ở trong, ngoài, không muốn phân biệt tướng nhiễm, tịnh của tâm chỗ thuyết kinh này nói trái với kinh kia. Mặc dù các tâm nhiễm đều có trề nải lười biếng v.v... nhưng vì chỉ rõ về sự sai khác lỗi lầm của các nhiễm, tùy theo vị tăng trưởng của nhiễm kia, lập tâm trầm v.v... lập tâm phấn chấn v.v... nên biết trái với đây. Cho nên, cách giải thích của tông ta phù hợp, thuận với Khế kinh, cũng khéo phân biệt tướng khác của tâm.

Nói bên cạnh đã rồi. Cần phải nói lại nghĩa chính.

Tha tâm trí có hành tướng, sở duyên ra sao, mà nói không quán hành tướng ở sở duyên?

Vì không quán hành tướng, sở duyên của tâm người khác, nghĩa là chỉ biết tâm có nhiễm v.v... của người kia, không biết sắc v.v... mà tâm người kia đã nhiễm, cũng không biết được hành tướng của năng duyên kia. Không như vậy, thì trí tha tâm cũng nên duyên sắc v.v... Lại, lẽ ra cũng có lỗi về khả năng tự duyên.

Tha tâm trí vô lậu lẽ ra duyên theo cảnh khổ v.v... tức lẽ ra cũng thừa nhận tương ưng với không, vô tướng. Đã không thừa nhận như thế, thì biết không quán hai, các trí tha tâm có tướng quyết định, nghĩa là chỉ có công năng nhận lấy lệ thuộc

cõi Dục, cõi Sắc và không bị lệ thuộc trong nối tiếp nhau của người khác, pháp tâm, tâm sở đồng loại, một tự tướng thật làm cảnh ở sở duyên. Không, vô tướng không tương ưng, tận vô sinh, không gồm nhiếp, không ở trong Kiến đạo, Vô gián đạo, pháp còn lại không ngăn dứt, như nên chấp nhận có.

Tận Vô sinh trí, trừ không, phi ngã, đều có đủ mười bốn hành tướng khác, vì trái với chuyển tâm xuất quán, nên không có hai hành tướng ở trong quán, nghĩa là từ hai trí, sau khi xuất quán, sẽ tự biết rõ: Sự sinh tử của ta đã hết v.v...

Ý trong đây nói: Tận Vô sinh trí dù là thắng nghĩa, nhưng có liên quan thiệp thế tục: Sự sinh tử của ta đã hết v.v... là vì thế tục, nên không, phi ngã là thắng nghĩa, hẳn có quan hệ với thắng nghĩa. Sau quán này, quyết định biết rõ không, phi ngã, nên do đó hai trí là không, phi ngã. Vì có vô lậu vượt qua mười sáu thứ này, lại thuộc về hành tướng khác không? Tụng rằng:

Tịnh không vượt mười sáu

Khác đây có luận nói.

Luận nói: Các sư Đối pháp có một loại thuyết: Không có vượt qua mười sáu hành tướng vô lậu, vì là mười sáu này, pháp khác không thể được.

Há không là có thuyết nói Tận Vô sinh trí nhất định tự biết rõ: sự sinh của ta đã hết v.v...?

Điều này không trái nhau, vì trước đã nói, nghĩa

là trước kia đã nói: Sau quán vô lậu trong thế tục trí, tạo ra hành tướng này không phải trí vô lậu. Hành tướng này chuyển là do Tận Vô sinh dẫn khởi Tục trí, suy ra công là ở trí trước nói "như thật biết rõ", nên thừa nhận trí này là không, vô ngã. Do lực của ý ưa thích trước nên khiến hai trí này về sau chắc chắn dẫn sinh: sự sinh của ta đã hết v.v..., không phải do quán bên trong mà hành tướng này chuyển khiến khởi hành tướng này ở thời gian sau. Hành tướng của ngã v.v... tuy không có quán bên trong, nhưng do không ngu tự chứng giải thoát. Nói về nghĩa, thì vị này hẳn đã nên có thể phần của hành tướng: Sự sinh của ta đã hết v.v... Do hành tướng thế tục trước dẫn sinh, có công năng dẫn hành tướng thế tục trong thời gian sau, nên là mười bốn hành tướng thì không có Tận Vô sinh trí.

Nếu cho rằng ở đây nên nói là mười sáu không có thì điều này không đúng. Vì trừ mười bốn hành tướng còn có Tận, Vô sinh. Vì không thể nào thành nên là mười bốn, có dựa vào ý ngầm nói cho là sự sinh của ta đã hết v.v... là Tận Vô sinh trí.

Vì ngăn chấp đó, nên nói: Là mười bốn không có, ngoài ra không thể nào thành, sao đối lập với ngăn chấp này.

Nếu vậy, đã có Tha tâm trí vô lậu, lẽ ra vượt qua mười sáu có hành tướng vô lậu, nghĩa là Tha tâm trí đều dùng một tự tướng thật làm cảnh. Các

hành tướng như đạo v.v... đều lấy nhóm hợp cộng tướng tụ tập làm cảnh. Hành tướng kia, đây đã khác, biết là mười sáu, quyết định có riêng hành tướng vô lậu? Vì không phải nhất định thừa nhận, nên vấn nạn không đúng, nghĩa là tông của ta không quyết định thừa nhận. Hành tướng của cộng tướng chỉ duyên nhóm hợp, thừa nhận có hai niệm trụ Tâm và Thọ, 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, nghĩa này phải thành.

Như thế, sao không thừa nhận Tha tâm trí vô lậu lấy hành tướng của cộng tướng duyên một tự tướng thật, nghĩa là biết tâm người khác là chân đạo v.v... tức duyên nhất thật là các tướng như đạo v.v...

Nếu cho rằng: Lẽ ra như niệm trụ Thọ, Tâm, duyên chung tất cả thọ, tâm ba đời, làm hành tướng cộng tướng như vô thường v.v... Tha tâm trí vô lậu cũng duyên cả ba đời. Tâm vô lậu v.v... của người khác, làm các hành tướng như đạo v.v... ấy là trái với tông mình. Tha tâm trí khởi, chỉ duyên một tự tướng thật ở hiện tại.

Giải thích này cũng không đúng, vì gia hạnh khác nhau. Trí này gia hạnh vì muốn biết người khác, nên hiển hiện cái tâm năng duyên có tham v.v.. còn riêng tu niệm trụ vô thường v.v... mà gia hạnh đó là chung chán trái các pháp hữu lậu. Do

thể lực của gia hạnh trước có khác, đến khi thành mãn thì hiện ra chung mà duyên riêng. Vì thế nên không có lỗi so sánh tương ưng.

Nếu cho rằng vì vô thường không phải tự thể của thọ, nên khi phải quán thọ là vô thường, thì không duyên một tự tướng thật làm cảnh. Vậy, đâu thể dẫn thọ này dụ cho tha tâm trí, tức là nên thừa nhận thọ không phải vô thường, không nên đối với thọ, khởi quán vô thường. Giống như thọ và tâm, thể của chúng đều khác, chắc chắn sẽ không có quán thọ làm tâm. Mặc dù tức quán thọ dùng làm vô thường, mà không có lỗi một vật có nhiều thể. Vì lãnh nạp vô thường không có riêng thể, như sự việc tồn ích v.v... không phải lìa sự lãnh nạp mà có riêng. Hành tướng khác, pháp khác cũng như thế.

Nếu vậy, thì trái với Kinh giáo? Như thuyết nói: Trụ ở thân, quán theo thân lẽ ra phải nói Pháp trí, cho đến nói rộng.

Lại, nói: Quán già chết, phải nói là bốn trí đều có, không trái nhau. Vả lại, trước đây đã nói không phải biểu thị pháp trí v.v... là mười sáu hành tướng, trụ theo thân mà quán, quán thân là thân, chỉ quán như thật vô thường v.v... mà trước đây ta đã thừa nhận hành tướng cộng tướng, cũng dùng một tự tướng thật làm cảnh. Vì thế, nên thuyết của sư kia nói, đối với ta không có trái.

Sau còn nói: quán già chết, thì tiếng "già, chết"

gọi chung là thủ uẩn, quán năm thủ uẩn là vô thường v.v..., là thuộc về bốn trí, đâu có trái nhau!

Nếu vậy, thì như nói: Khi thọ nhận lạc thọ, biết rõ như thật thọ đối với lạc thọ, vì sao thuộc về pháp, loại, đạo, thế tục trí.

Vấn đề này, cần phải tư duy, lựa chọn: Khi thọ nhận hiện tại, thì không biết rõ, vì không tự duyên, nên cũng không thể nói biết rõ quá khứ, vị lai, vì khứ lai không gọi là lúc thọ nhận niềm vui, mà Khế kinh nói: "Khi thọ nhận lạc thọ, biết rõ như thật thọ đối với lạc thọ", nên biết được thuyết này có mật ý riêng. Giải thích mật ý này như Tận Vô sinh, nghĩa là thời gian sau xuất quán, mới khởi hành tướng này, nên hành tướng vô lậu vượt ngoài mười sáu thì không có.

Có một loại nói có vượt qua mười sáu, vì Luận này nói, như Luận này nói.

Vả lại, có không trói buộc tâm mà có công năng phân biệt rõ pháp lệ thuộc cõi Dục hay không?

Đáp: Có thể phân biệt rõ, nghĩa là vì vô thường, vì khổ, vì không, vì phi ngã, vì nhân, vì tập, vì sinh, vì duyên, nên có nghĩa này, có sự này, như lý đã dẫn phân biệt rõ.

Chứng này không thành, vì mê ý của luận. Luận biểu thị không lệ thuộc ở số nhiều hành tướng, ở trong đó, có duyên với hành tướng hệ thuộc cõi Dục, tức là căn cứ chấp nhận có thuyết

nói: Có nói nghĩa này, có nói sự này, chúng tỏ không có điên đảo. Tức vì do đó, nên pháp khác không có lời nói ấy, mà cho rằng luận kia, lại nói lời này.

Vả lại co tâm của Kiến đạo đoạn, có công năng phân biệt rõ pháp hệ thuộc cõi Dục ư?

Đáp: Có thể phân biệt rõ, đó là vì ngã, vì ngã sở, vì dứt, vì thường, vì vô nhân, vì vô tác, vì tôn giảm, vì tôn quý, vì thù thắng, vì trên, vì thứ nhất, vì khả năng thanh tịnh, vì công năng giải thoát, vì khả năng xuất ly, vì hoặc, vì nghi, vì do dự, vì tham, vì giận, vì mạn, vì si, nên không đúng như lý đã dẫn phân biệt nhận rõ trừ hành tướng này, không chấp nhận có hành tướng khác. Do đó, không có lời nói: có nghĩa này. Lại do đều chuyển biến điên đảo, nên không có lời nói: có việc này. Vì thế nên hành tướng tịnh không vượt qua mười sáu mà lý, giáo không có trái nhau, không thể nghiêng động.

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 74

Phẩm 7: NÓI VỀ TRÍ (PHẦN 2)

Hành tướng đã nói có mười sáu: Vì hể tên gọi có riêng, thì thật cũng có khác. Thế nào gọi là hành tướng năng hành và sở hành? Tụng rằng:

Hành tướng thật mười sáu

Thế này chỉ là tuệ

Năng hành có sở duyên

Sở hành các pháp hữu.

Luận nói: Có thuyết nói: Hành tướng, tên dù mười sáu, sự thật chỉ có bảy. Duyên theo cảnh của khổ đế, vì trị bốn đảo, nên danh và thật đều có bốn. Duyên theo cảnh của ba đế, danh bốn, thật một. Thuyết như thế, nghĩa là thật cũng mười sáu, vì đối tượng trị, đối tượng của hành tướng có khác nhau, nên nói tướng bị đối trị có khác nhau. Nghĩa là vì đối trị thường kiến, nên tu hành tướng vô thường. Vì đối trị các hành vui, nên tu hành tướng khổ. Vì đối trị kiến ngã sở, nên tu hành tướng không. Vì đối trị ngã kiến, nên tu hành tướng phi ngã. Vì đối trị vô nhân luận, nên tu hành tướng nhân. Vì đối trị luận một nhân như Tự tại v.v.. nên tu hành tướng

tập. Vì đối trị luận về nhân chuyển biến, nhân thường, nên tu hành tướng sinh. Vì đối trị luận về cái "biết" là năng sinh trước, nên tu hành tướng duyên. Vì đối trị luận trở về Tự tại thành Niết-bàn mà hiển bày các uẩn diệt hẵn là Niết-bàn nên tu hành tướng diệt. Vì đối trị chấp tự thể vốn đã có giải thoát, là hoặc, khổ tạp nhiễm, vì không chánh kiến, nên tu hành tướng tĩnh. Vì đối trị luận cứ chấp Niết-bàn như bị chú nguyên, đuổi theo đến tận diệt tệt hại, nên tu hành tướng diệu. Vì đối trị chấp giải thoát, lại lui sụt 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 là kiến chân đạo và chê bai chân đạo là tà luận, nên tu hành tướng như. Vì đối trị không Tu đạo, sinh tử tự tịnh và thế gian tạp nhiễm là chân đạo, nên tu hành tướng hành. Vì đối trị từng gặp phải đạo không là nhiễm hẵn, đã lừa dối, mê hoặc, đối với chân Thánh đạo, cũng không kính trọng, nên tu hành tướng xuất.

Nói cảnh tướng sở hành có riêng là Khổ Thánh đế có bốn tướng:

1. Vô thường.
2. Khổ.
3. Không.
4. Phi ngã.

Vì có sinh diệt, nên vô thường. Vì tánh ép ngặt, trái với tâm Thánh, nên khổ. Vì không có chủ thể,

cho nên không. Vì trái với tướng ngã, nên phi ngã.

Tập Thánh để có bốn tướng:

1. Nhân.
2. Tập.
3. Sinh.
4. Duyên.

Vì công năng sinh pháp nên là nhân. Vì có nhiều thứ nên là tập, vì thường sinh ra nhiều nên là sinh, vì đều giúp đỡ riêng nên là duyên.

Diệt Thánh để có bốn tướng:

1. Diệt.
2. Tĩnh.
3. Diệu.
4. Ly.

Vì dứt 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 khổ dứt, nên là tĩnh, như nói: Bí-sô! Các hành đều khổ, chỉ có Niết-bàn rất vắng lặng. Vì thiện, vì thường, nên là diệu. Vì thoát khỏi phải tất cả tai họa, vì rất yên ổn, nên là ly.

Đạo Thánh để có bốn tướng:

1. Đạo.
2. Như.
3. Hành.
4. Xuất.

Vì có khả năng liên thông từ 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 như thật, nên là Hành.

Có sư khác nói: Vì quyết định có thể hướng đến, nên là Hành. Như nói: Đạo này có thể dẫn đến thanh tịnh, còn thấy (kiến) nhất định không có lý đạt đến thanh tịnh. Vì hoàn toàn hướng đến, vì quyết định có thể đến, cho nên là xuất.

Như thế, sở tri và cảnh sở hành, vì tướng có riêng, nên thật có mười sáu.

Hành tướng như thế, dùng tuệ làm thể.

Há không phải tâm, tâm sở đều được gọi là có hành tướng hay sao? Như thế, không có tuệ tương ưng với tuệ, 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 sở duyên có nghĩa chủ thể nhận lấy. Nếu chỉ căn cứ tuệ mà được hành tướng thì pháp tâm, tâm sở khác của tuệ và hành tướng, đều gọi có hành tướng, như vì đều lậu, nên được gọi là hữu lậu, nghĩa là đồng đối trị với thể của lậu.

Như thế pháp tâm, tâm sở khác bình đẳng với hành tướng, vận hành ở sở duyên, là đều có cùng thời gian vận hành, không có nghĩa trước, sau. Hoặc tâm, tâm sở có hành tướng, nghĩa là phần nhiều như dĩ tri căn, gọi chung có hành tướng.

Hoặc dựa vào Vô gián, cũng nói tiếng "có", như vì có đối tượng nương tựa, nên không có lỗi, nghĩa là như tâm, tâm sở đều gọi là có đối tượng nương tựa. Ý thức tương ưng với các pháp tâm sở, với thức, đối tượng nương tựa, cũng đều cùng có lúc sinh đối tượng nương tựa của thức, chỉ Vô gián diệt có hành tướng, về lý, cũng nên biết như thế. Tuệ của Vô gián diệt đối với hiện tại đâu có khả năng. Tuệ này đối với hiện hữu, có công năng như ý Vô gián diệt.

Nếu vậy, thì đặc của thọ v.v... có danh của thọ v.v... thừa nhận cũng không có trái, nhưng không phải là đối tượng giải thích.

Trong đây, Kinh chủ dựa vào tông người khác, nói thế này: Các tâm, tâm sở nhận lấy loại cảnh khác nhau, đều gọi hành tướng, về lý, chưa hẳn là đúng. Vì phải tư duy những gì gọi là tâm, tâm sở nhận lấy loại cảnh riêng? Nếu cho rằng phẩm loại cảnh tướng sai khác, thì tất cả có khả năng giống nhau, về lý, tất nhiên sẽ không thành, vì các cảnh có các tướng sai khác: thiện, thường v.v... Hoặc các sắc pháp cũng hành tướng, gồm nhiếp sắc pháp cũng có khả năng giống với tướng khác.

Nếu cho rằng khả năng nhận lấy cảnh, tướng sai khác, thì hành tướng của năm thức sẽ không thành, vì không thể nhận lấy cảnh tướng sai khác, mà phải có thức phân biệt, mới có khả năng nhận lấy tướng sai khác của cảnh xanh, không phải vàng v.v... Tuy nhiên, vì không phải nghĩa được thừa

nhận, nên về lý không thành. Do đó, chỗ giải thích của tông ta là đúng, nghĩa là chỉ các tuệ phân biệt, lựa chọn ở trong tướng cảnh, mà chuyển biến, gọi là hành tướng. tuệ và các pháp tâm, tâm sở khác vì có cùng sở duyên, nên đều là chủ thể hành. Tên chủ thể hành này lẽ ra chỉ được gọi cho thể của hành tướng tuệ. Tâm, tâm sở khác đã không phải hành tướng, thì làm sao là chủ thể hành?

Nếu cho rằng pháp khác được gọi là chủ thể hành, vì tương ưng với hành tướng khởi, vậy thì tuệ v.v... cùng tương ưng với thọ, lẽ ra gọi là chủ thể thọ?

Mặc dù có lời này, nhưng về lý thì không đúng, nghĩa là môn khác của tuệ, gọi là hành tướng. Chủ thể hành, tức là tên riêng của nhận lấy cảnh, không phải nói chủ thể hành là để riêng chỉ về tuệ. Đâu thể dùng thể của thọ v.v... không phải hành tướng, bèn đặt ra vấn nạn ấy. Lẽ ra không phải chủ thể hành, như tuệ ở trong cảnh có công năng phân biệt lựa chọn, ấy là thừa nhận gọi tuệ là chủ thể hành.

Đã ở trong cảnh, tướng có công năng nhận lấy hình tượng, thức có công năng biết rõ v.v...đâu thể không phải là chủ thể hành? Cho nên, tên gọi chủ thể hành, là gọi chung nhận lấy cảnh, nên thọ v.v... cũng là chủ thể hành. Còn sở hành, gọi chung là tất cả pháp có, hoặc thật, hoặc giả đều là sở hành.

Do thể của ba môn này rộng, hẹp, tuệ đi suốt

qua hành tướng, chủ thể hành, sở hành. Tâm, tâm sở khác, chỉ là chủ thể, sở hành. Các pháp khác chỉ là sở hành.

Tụng nói: Nói các hữu, lẽ ra tùy theo trừ một, tùy theo giải thích một thứ nghĩa đã thành.

Như Đức Thế Tôn nói: "Tất cả pháp, nghĩa là trong mười hai xứ, chỉ có việc này là "hữu", nên nói các pháp là nói sở hành.

Đã nói sở hành chỉ là pháp hữu, hoặc nói pháp hữu là nói: pháp sở hành.

Đã nói sở hành là tất cả pháp. Các pháp giả hữu không là đối tượng nương tựa, cũng tùy theo đối tượng nương tựa, vì thuộc về các xứ, vì thâm nhiếp có tận, đều nói không có lỗi.

Đã nói về hành tướng sai khác của mười trí, nay sẽ nói về tánh gồm nhiếp nương tựa địa, nương tựa thân. Tụng rằng:

Tánh tục ba, chín thiện

Dựa tục địa, tất cả

Tha tâm trí chỉ bốn

Pháp sáu còn bảy, chín

Hiện khởi thân chỗ dựa

Tha tâm dựa Dục, Sắc

Pháp trí chỉ dựa Dục

Tám khác chung ba cõi.

Luận nói: Mười trí như thế, gồm nhiếp ba tánh, nghĩa là thể tục có cả ba tánh, chín trí còn lại, chỉ

là thiện. Căn cứ vào địa riêng, nghĩa là thể tục trí chung dựa vào cõi Dục, cho đến Hữu đánh. Tha tâm trí chỉ dựa vào bốn tĩnh lự căn bản, không dựa vào Trung gian tĩnh lự phần gần. Vì sở duyên của trí này rất nhỏ nhiệm, nghĩa là dựa vào sức của đạo yếu kém của địa tĩnh lự kia, không thể thấu đạt người khác, trong liên tục, pháp tâm, tâm sở hiện tại nhỏ nhiệm, cũng không nương tựa Vô sắc, vì không có gia hạnh này. Lại, vì chung cả ba tánh nên địa khác không phải nương tựa. Vì chỉ, quán v.v... đối tượng nương tựa của năm thông, nên Pháp trí dùng sáu địa làm chỗ dựa, nghĩa là Vị chí, Trung gian, bốn tĩnh lự căn bản, không căn cứ ở phần gần khác, vì địa ấy chỉ hữu lậu, cũng không dựa vào Vô sắc, vì tĩnh lự này duyên cõi Dục. Bản trí còn lại lấy chín địa làm chỗ dựa, nghĩa là ba Vô sắc và sáu địa đã nói ở trước, nói chung như thế, nhưng có sai khác, nghĩa là ở đây, đã nói loại trí trong bảy thứ trí, quyết định căn cứ chín địa khởi khổ, tập, diệt, đạo, tận, vô sinh trí. Nếu pháp trí gồm nhiếp sáu địa làm chỗ dựa thì loại trí sẽ thâm nhiếp, dựa chung chín địa. Nương tựa thân riêng. Nghĩa là trí tha tâm căn cứ cõi Dục, Sắc đều có thể hiện tiền, không dựa vào Vô sắc, vì cõi kia tự không có, nên không khởi tha tâm trí của địa dưới. Trí này tùy chuyển sắc, vì cõi Sắc kia không chấp nhận khởi. Pháp trí chỉ dựa vào thân cõi Dục khởi, chẳng phải hai cõi trên. Nhập xuất trí này, các tâm

hữu lậu chỉ ở cõi Dục có. Lại Pháp trí tùy chuyển sắc, các đại chủng là chỗ dựa ở cõi Dục ràng buộc.

Lại, chủ thể trí này khởi phá hoặc giới, vì phá giới chỉ ở cõi Dục, không phải cõi trên. Tám trí còn lại hiện khởi, căn cứ chung vào thân ba cõi.

Đã nói về tánh của địa, thân nay sẽ nói thuộc về niệm trụ. Tụng rằng:

Các trí thuộc niệm trụ

Diệt trí chỉ sau cuối

Tha tâm trí ba sau

Tám trí khác chung bốn.

Luận nói: Diệt trí gồm nhiếp trong Pháp niệm trụ. Tha tâm trí gồm nhiếp ba niệm trụ sau. Tám trí còn lại đều chung cả bốn.

Mười trí như thế, lần lượt đối nhau, mỗi trí sẽ nói bao nhiêu trí làm cảnh? Tụng rằng:

Các trí duyên lẫn nhau Pháp, loại, đạo đều chín
Trí khổ, tập đều hai

Bốn đều mười, diệt phi.

Luận nói: Pháp trí năng duyên chín trí làm cảnh, trừ Loại trí. Loại trí có thể duyên chín trí làm cảnh, trừ Pháp trí. Đạo trí có thể duyên chín trí làm cảnh, trừ Thế tục trí, vì không thuộc về đạo. Hai khổ, tập trí, mỗi trí có thể duyên hai trí làm cảnh, đó là Tục và Tha tâm trí. Thế tục, Tha tâm, Tận, Vô sinh trí đều duyên với mười trí. Diệt trí không duyên, chỉ dùng trạch diệt làm sở duyên.

Sở duyên của mười trí, gồm có bao nhiêu pháp? trí nào? Có bao nhiêu pháp làm cảnh của sở duyên? Tung rằng:

*Sở duyên gồm có 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: Sở duyên của mười trí, nói chung có mười pháp, nghĩa là pháp hữu vi được chia làm tám thứ. Hữu vi vô lậu thuộc về ba cõi, đều có tương ưng, bất tương ưng. Vô vi được chia làm hai thứ: là thiện, và vô ký khác nhau.

Tục trí duyên tổng quát mười pháp làm cảnh.

Pháp trí duyên năm, đó là cõi Dục hai, đạo vô lậu hai và thiện vô vi.

Loại trí duyên bảy, đó là Sắc, Vô sắc, đạo vô lậu sáu và thiện vô vi.

Diệt trí duyên một, đó là thiện vô vi.

Đạo trí duyên hai, đó là đạo vô lậu.

Tha tâm trí duyên vô lậu cõi Dục, Sắc, ba pháp tương ưng.

Tận Vô sinh trí duyên hữu vi tám và thiện, vô vi.

Lại có một niệm, trí duyên tất cả pháp hay không? Không đúng.

Há không là trí quán phi ngã, biết tất cả pháp đều phi ngã ư?

Trí này cũng không thể duyên tất cả pháp, không duyên pháp nào, thể của pháp này là gì? Tụng rằng:

*Tục trí trừ phẩm mình
Duyên chung tất cả pháp
Là hành tướng phi ngã
Chỉ văn, tư được thành.*

Luận nói: Lúc dùng thể tục trí quán tất cả pháp phi ngã thì vẫn trừ phẩm mình. Phẩm mình nghĩa là tự thể tương ưng với pháp câu hữu.

Vì sao không duyên với tự thể làm cảnh?

Các người Đồi pháp lập ra nhân này rằng: Các pháp nhất định không đợi tự thể.

Lời nói này, ý biểu thị khi các pháp sinh, tùy theo chúng thích ứng đợi tánh của bốn duyên, tùy thuộc ở có thiếu duyên nào thì pháp sẽ không sinh, không thiếu thì sinh, lập làm tánh duyên. Khi các pháp không thiếu tự thể, nên rõ ràng không thiếu là nghĩa không sinh. Làm sao có thể kiến lập làm duyên chờ đợi?

Nếu cho rằng thể của chúng như hư không v.v... không có chương ngại, có thể lập làm duyên cũng không đúng lý, vì hư không v.v... đối với

pháp được sinh hiển nhiên là thuộc tánh pháp khác, là duyên của pháp khác

Lại, do hiện dụ, chứng tỏ các trí sinh không thể duyên với cảnh là tự thể, nghĩa là thấy dao, mũi 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, khỗ trí v.v... đều có lỗi kiến lập không thành.

Nếu cho rằng như đèn, tự nó và xung quanh (tự, tha) đều cùng soi rọi, trí nên như vậy thì cũng không đúng lý. Vì thể soi rọi của đèn không thành thật. Nghĩa là sự sai khác của nhóm hiển sắc, gọi là đèn, nhân sinh nhân thức được nói là soi rọi. Vì trái với bóng tối, nên nói là chủ thể hủy hoại. Bình v.v... là vật ngăn cản sự chiếu sáng của đèn, nhân do có chủ thể đèn chiếu này, nên bình v.v... có thể thấy rõ, gọi là soi rọi bình v.v... ngoại trừ giả nói không có thật, có sự soi rọi có thể soi tự thể, cũng như muối v.v... chỉ là tự thể của nó, vì chuyển biến như thế.

Lại, nếu thừa nhận đèn là chủ thể soi chiếu, bèn thừa nhận đèn tự chiếu sáng đèn, cũng chiếu sáng chung quanh, thì như thế lẽ ra chấp nhận bóng tối cản, với lực tự cản và cản xung quanh và lửa vốn là chủ thể đốt, nên tự đốt, đốt vật khác. Lửa kia đã không đúng, thì đèn làm sao như thế?

Nếu cho rằng, sức của đèn xua tan chướng ngại

bình, đèn, và hiển rõ hai thứ: Bình, đèn biết bóng tối, nên đều gọi là soi rọi cũng không đúng lý. Vì bóng tối, với bình, đèn có hợp, không hợp nghĩa là bóng tối hợp với bình, có thể nói là bình Nay, dù có bình, nhưng cái biết không khởi. Do đó nói bóng tối có thể chứng ngại cái biết về bình, khi đèn sinh thì bóng tối diệt, cái biết rõ bình phát sinh. Vì thế nên thế gian nói có tác dụng soi rọi bình, không hề có khi nào bóng tối hợp với đèn. Chớ có lỗi vì không trái nhau mà nói không có đối trị nhau. Cho nên không thể nói bóng tối che khuất đèn. Đã không có đèn, thì không thể sinh cái biết cũng không thể nói bóng tối có thể làm chứng ngại cái biết. Do đó khi có đèn, dù cho bóng tối mất, mà không thể nói là bị soi rọi như bình.

Lại có nhân nào chấp tác dụng của trí biết, chỉ như đèn soi rọi, không phải dao cắt v.v...?

Nghĩa là nhận thấy lý do nào chấp trí và đèn? Pháp dụ sâu xa như thế, không phải đối với dao v.v... Cho nên, dẫn dụ đèn. Vì lực chứng minh dao v.v... không đủ .

Có sư nói thế này: Trí đối với tự thể, không biết tự tướng cộng tướng, có thể biết.

Về lý, cũng không đúng.

Đã nói về tự thể không dùng tự thể làm sở duyên, nên đối với tự tướng của mình đã không bao giờ có thể nhận lấy, thì chắc chắn không dùng mình

để làm sở duyên.

Đã không phải sở duyên, thì sao lại lấy cộng tướng?

Nên ở đây lập lời nói tỉ lượng: Tự tướng lẽ ra cũng làm cảnh của tự thể, vì thể tướng của mình cũng như tự tướng, hoặc lẽ ra cộng tướng không phải cảnh tự thể vì tướng tự thể giống như tự tướng.

Vì thế, nên lý duyên cộng tướng không thành. Lại, trí hiện tiền, nếu duyên theo tự thể thì lẽ ra thừa nhận tự thể, cũng là đối tượng nương tựa. Nếu thừa nhận tự duyên và tự nương tựa, thì lẽ ra tự thể được kiến lập. Vì tự kiến lập, nên thừa nhận là thường, vì thường, nên không có nghĩa năng duyên người khác. Lại, sự nhận biết của trí nên không có khác, thì nhất định không có trí nào có thể duyên theo tự thể.

Nếu cho rằng tự tướng, cộng tướng như thứ tự là năng duyên, sở duyên, thì về lý cũng không đúng, vì trước đã nói, nghĩa là trước đã nói: Đã không tự duyên tự tướng làm cảnh, vì là tướng tự thể, thì cũng không nên duyên cộng tướng làm cảnh, tức do lý này, không duyên tương ưng. Vì tương ưng với một cảnh chuyển nên thừa nhận duyên tương ưng, ấy là phải thừa nhận tự duyên, cũng không thể duyên pháp câu hữu, vì pháp câu hữu rất gần nhau, như mắt không thấy sắc giúp cho nhãn căn.

Khế kinh cũng nói: Trí của một sát-na, không có khả năng biết tức khắc cảnh của tất cả pháp. Như thế kinh nói: Không có Sa-môn, Bà-la-môn v.v... nào thấy, biết ngay tức khắc, nghĩa đối với tất cả pháp, so sánh chỉ trí này biết dần dần, chỉ là thuộc về cõi Dục, cõi Sắc, trong cõi Vô sắc dù có loại này, nhưng duyên chút pháp, không phải là sáng suốt.

Đây là tuệ do văn, tư, tu tạo thành, đều có thể trừ tự phẩm duyên tất cả pháp. Nhưng Kinh chủ nói: Không phải tu tạo thành vì tu tạo thành ở địa, duyên khác. Nếu khác với đây, thì phải là nhiễm tức khắc, điều này không đúng.

Nói do tu thành chỉ là duyên riêng địa thì không đúng, nghĩa là tông ta đã thừa nhận tuệ do tu thành thuộc về địa tinh lự, có công năng duyên chung, tùy theo cảnh của chỗ chính thân nương tựa nên chán dưới, ưa trên, mới có thể là nhiễm.

Ở đây đã duyên chung, chỉ vì ưa thích hành tướng, nên đối với việc là nhiễm, không có công năng. Do đó, lời nói kia thật phi lý.

Đã nói về sở duyên, lại phải tự duy lựa chọn: Ai thành tựu bao nhiêu trí? Tụng rằng:

*Phàm phu, Thánh Kiến đạo
Niệm đầu, định thành một
Hai định thành ba trí
Bốn sau mỗi mỗi tăng*

*Tu đạo, định thành bảy
 Là dục, thêm tha tâm
 Vô học độn lợi căn
 Định thành chín thành mười.*

Luận nói: Các địa vị phàm phu và Thánh Kiến đạo, sát-na thứ nhất, chắc chắn thành một trí, nghĩa là thế tục trí. Sát-na thứ hai, chắc chắn thành ba trí, nghĩa là thêm Pháp, Khô. Sát-na thứ tư, sáu, mười, mười bốn, như thứ lớp sau, thêm Loại, Tập, Diệt, Đạo trí, các địa vị chưa tăng, thành số như trước, nên trong địa vị tu, cũng chắc chắn thành bảy.

Các phần vị như thế, nếu đã lìa dục, thì mỗi giai vị đều tăng một, nghĩa là Tha tâm trí chỉ trừ phàm phu sinh Vô sắc. Tuy nhiên, phần vị phàm phu và trong Kiến đạo, chỉ có thể thành tựu Tha tâm trí, Thế tục trí, lúc Đạo Loại trí thành đủ hai thứ. Bây giờ, mới được quả Bất hoàn, nên gồm được vô lậu để thành thể của quả. Trong quả vị tu khác, đều thành đủ hai.

Người sinh Vô sắc, liền xả Thế tục. Các Thời giải thoát chắc chắn thành chín trí, nghĩa là thêm Tận trí, Bất thời giải thoát, chắc chắn thành tựu mười, nghĩa là thêm Vô sinh trí.

Ở trong quả vị nào tu tức khắc bao nhiêu trí? Vả lại, nên tư duy lựa chọn: tu là sao? Nghĩa là tập thiện hữu vi, sao cho được viên mãn, tự tại. Không phải nhiễm, vô ký, nghĩa là không có quả ái thù

thắng. Không phải thiện vô vi, nghĩa là không nối tiếp nhau.

Lại vô vi vì không có quả.

Đã nói về nghĩa tu. Trước hỏi thuận theo đáp. Và lại, trong mười lăm tâm Kiến đạo, tụng rằng:

Kiến đạo, Nhân trí khởi

Tức tu vị lai kia

Ba loại trí gồm tu

Tục trí hiện quán biên

Không sinh địa mình, dưới

Bốn khổ, tập sau diệt

Cảnh hành tướng đế mình

Chỉ gia hạnh đạt được.

Luận nói: Trong địa vị Kiến đạo, thuận theo khởi Nhân trí, đều tức là Loại trí tu ở vị lai, nhưng tu đủ niệm trụ, các hành tướng của đế mình.

Vì sao Kiến đạo chỉ tu đồng loại? Vì đối tượng tạo tác, sở duyên đều cùng có nhất định khác nhau?

Có thuyết nói: Chúng tánh này trước kia vì chưa từng được, nên chỉ lúc ba trí khổ, tập, diệt thì Loại trí có thể gồm tu ở vị lai. Thế tục trí của hiện quán biên là hiện quán mỗi đế ở biên hạn cuối cùng mới có thể gồm tu, nên đặt hiệu này. Do đó, địa vị khác chưa có khả năng gồm tu, vì việc làm của đế mình chưa viên mãn.

Có thuyết nói: Nếu ở địa vị Pháp trí này mà tu, lẽ ra phải nói là Thế tục trí trong hiện quán, kinh

không nên đặt tên gọi "hiện quán biên".

Ba địa vị đã tu, vị nào cao vị nào thua kém?

Nếu căn cứ sự nối tiếp nhau thì sau thù thắng hơn trước, nhân tăng trưởng thân khởi đắc kia. Nếu nói theo cội thì địa trên đều thù thắng hơn địa dưới. Cho nên vị trước đã tu thuộc cội Sắc thì cội tốt đẹp, thân thua kém, vị sau đã tu lệ thuộc cội Dục, thì cội thua kém, thân tốt đẹp (Vấn đề này có bốn luận chứng nên tư duy như lý).

Lúc Đạo Loại trí, sao không tu trí này?

Vì trí này chỉ là quyền thuộc của Kiến đạo, vì thuộc về Tu đạo kia, nên không thể tu. Ý ở đây nói là vì tu bảy xứ thiện làm hạt giống, 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 biết đoạn, chứng, vì chưa từng Tu đạo, nên hiện nay không tu. Hoặc do thời nay, vì nhận thấy đạo chân, đạo tà hồ then tránh né, nên không phải đối tượng tu. Hoặc hiện quán biên, mới tu trí này, vì đạo vô biên, nên địa vị này không tu, nghĩa là trong ba đế, căn cứ sự hiện quán, chấp nhận một hành thì được chung biên kia, tất nhiên, không có người có khả năng tu khắp đạo, vì đạo của căn tánh khác không thể tu. Đối với căn tánh của mình, dù chấp nhận được tu, nhưng vì trong trăm, ngàn phần không khởi một. Mặc dù ở giai vị Kiến đạo, chưa dứt khắp tập, chưa chứng khắp diệt,

mà ở vị vị lai, dứt tập, chứng diệt, sự nghiệp đó đã chu toàn.

Lúc Đạo Loại trí mê hoặc đạo đế, các đạo đối trị cũng không tu khắp, vì căn chủng tánh có nhiều phẩm.

Do đó, đối với ba đế, Đức Thế Tôn nói tiếng biên, như trong Khế kinh nói: Có biên thân khổ, có biên thân tập, có biên thân diệt, không hề có kinh nào nói có biên thân đạo. Vì không có khả năng Tu đạo ở bờ mé cùng cực.

Trí thế tục này là pháp bất sinh, vì trong tất cả thời gian, đều không chấp nhận khởi. Sự khởi này dựa vào thân chắc chắn không sinh, nghĩa là thân Tùy tín hành, Tùy pháp hành, chấp nhận có làm nương tựa dẫn trí này khởi, ở địa vị Kiến đạo vì trí này không chấp nhận sinh, nên trí này dựa vào thân trụ không sinh pháp, vì dựa vào bất sinh, nên trí này sẽ bất sinh.

Nếu vậy, căn cứ vào đâu để nói là có nghĩa tu?

Vì căn cứ vào tu đắc. Nghĩa là vào lúc bảy giờ khởi đắc tự tại, vì chương duyên khác, nên tự thể không hiện tiền, tức do nguyên nhân này, nên gọi là đắc.

Vì chứng đắc kia khởi tự tại, do có các pháp, đắc liền hiện tiền, như Tận trí v.v...

Hoặc có các pháp trước đắc, sau hiện tiền, như Vô sanh trí v.v...

Hoặc có các pháp đặc không bao giờ hiện tiền như Vô sanh trí v.v... này.

Hoặc có các pháp không đặc mà hiện tiền, như sắc bên ngoài v.v... không có sở hữu tình, pháp không đặc mà hiện tiền, nên cho dù bất sinh mà vẫn có nghĩa tu.

Trong đây, Kinh chủ gạn hỏi thế này: Đã không có khả năng khởi đặc nghĩa, thì căn cứ vào đâu để nói về tu?

Về lý, không thành lập, như sư xưa nói về tu nghĩa có thể thành. Thuyết đó nói thế nào?

Do năng lực của Thánh đạo, tu trí thế tục, sau khi xuất quán, sẽ có thắng duyên để, trí thế tục hiện tiền, vì đặc để này khởi nương tựa, nên gọi đặc trí này như được mỏ vàng, gọi là được vàng.

Đặc này chỉ có lời như đã gạn hỏi v.v... sao trí này không hiện ở trước?

Lời nói được khởi nương tựa, nói danh là đặc, không phải đặc nương tựa ngôn này, có thể gọi trí này hiện tiền. Chớ cho là đối tượng nương tựa của đặc này, tức vì thể của đặc này.

Nếu cho rằng công năng kiến, không kiến của địa vị ở sau có sai khác, thì cũng không đúng, vì đã thừa nhận khởi, vì dựa vào trụ không bao lâu, không phải khi khởi nương tựa rồi xả, có trí này hiện tiền, nên xả bỏ khởi sự nương tựa, tất nhiên, không hiện khởi về sau, làm sao kiến có thể khởi

công năng? Các hữu khởi nương tựa, thì có thể hiện khởi. Ở vị trí có khởi nương tựa đâu thể không hiện tiền?! Đã không hiện tiền, khởi nương tựa đâu thể có!?

Thuyết kia nói đã không thể khởi đắc nghĩa, dựa vào đâu để vì gạn hỏi phi lý mà tự thừa nhận không khởi cũng gọi là đắc?

Tùy theo dựa vào địa nào, Kiến đạo hiện tiền có khả năng tu vị lai địa mình, địa dưới mình?

Nghĩa là Tục trí này lấy bảy địa làm chỗ dựa, tức Vị chí, Trung gian, bốn tĩnh lự, cõi Dục. Nếu nương dựa Vị chí, Kiến đạo hiện tiền thì sẽ có thể tu Kiến đạo của một địa ở vị lai, thế tục trí của hai địa đến chỗ dựa thứ tư, Kiến đạo hiện tiền, khả năng tu Kiến đạo của sáu địa ở vị lai. Tục trí của bảy địa, tu bên khổ, tập. Bốn niệm trụ, gồm nhiếp tu bên diệt, chỉ pháp niệm trụ, tùy theo tu bên Đế hiện quán nào. Tức dùng hành tướng này duyên đế này làm cảnh, nghĩa là nếu tu bên hiện quán khổ đế, tức dùng duyên bốn thứ hành tướng khổ.

Nếu lệ thuộc cõi Dục duyên khổ cõi Dục, lệ thuộc cõi Sắc duyên khổ đế cõi trên.

Nếu tu hiện quán biên tập đế, tức dùng duyên tập hợp bốn thứ hành tướng. Nếu lệ thuộc cõi Dục thì sẽ duyên tập cõi Dục. Người lệ thuộc cõi Sắc, sẽ duyên tập đế cõi trên. Nếu tu bên hiện quán ở diệt đế, thì dùng duyên diệt bốn thứ hành tướng.

Nếu lệ thuộc cõi Dục, thì sẽ duyên diệt cõi Dục, người lệ thuộc cõi Sắc sẽ duyên diệt đế cõi trên.

Trí thế tục này chỉ gia hạnh đắc, tức do gia hạnh của Kiến đạo đắc. Người thuộc cõi Dục, là do tư mà thành, người thuộc cõi Sắc là do tu thành, không phải do văn mà thành, vì văn kia yếu kém. Vì trí tăng, nên đặt tên trí. Nếu đều tùy theo hành thì sẽ dùng bốn uẩn cõi Dục, năm uẩn cõi Sắc làm tự tánh của mình. Kế là, ở trong địa vị lìa nhiễm của Tu đạo. Tụng rằng:

*Tu đạo, sát-na đầu
Tu sáu hoặc bảy trí
Dứt tám địa Vô gián
Và đạo hữu dục khác
Tám giải thoát, Hữu đánh
Đều tu ở bảy trí
Vô gián trên, đạo khác
Thứ lớp tu sáu, tám.*

Luận nói: Niệm đầu của Tu đạo, nghĩa là khi Đạo Loại trí thứ mười sáu, hiện tu hai trí, nghĩa là Đạo và Loại, tên khác chẳng phải thể. Người chưa ly dục, tu vị lai sáu, nghĩa là Pháp, Loại, Khổ, Tập, Diệt và Đạo.

Ly dục, tu bảy. Nghĩa là thêm Tha tâm, vì trí Hữu đánh, nên không tu Thế 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 công đức của việc quán thông thả. Nương vào đạo dễ dàng, mới có nghĩa tu. Trong vị Kiến đạo là quán đế lý, vì gia hạnh rất nhanh chóng, nên không thể tu. Nghĩa trong đạo Vô gián cũng đồng với ở đây.

Nay, thời điểm Đạo Loại trí thứ mười sáu vì đạo dễ dàng thu được nên tu trí này đoạn dục, tu đoạn là chín đạo Vô gián, tám đạo Giải thoát. Bốn Pháp trí, Thế tục trí tùy theo chỗ thích ứng, hiện tu. Đoạn bảy địa trên là các đạo Vô gián. Bốn Loại, Thế tục, Pháp trí Diệt, Đạo, tùy theo chỗ thích ứng, hiện tu. Đạo đoạn gia hạnh cõi Dục, có thắng tiến của cõi Dục. Thế tục, bốn Pháp, Loại, tùy theo chỗ ứng hiện tu.

Trên đây, vị lai đều tu bảy trí, nghĩa là Tục, Pháp, Loại, Khô, Tập, Diệt, Đạo trí, dứt địa Hữu đánh là tám giải thoát trước, bốn Loại hai Pháp, thuận theo chỗ thích ứng hiện tu. Hành giả này ở vị lai, cũng chỉ tu bảy, nhưng trừ Thế tục thêm Tha tâm trí. Chín đạo Giải thoát đoạn địa Hữu đánh thì bốn Loại, hai Pháp tùy theo chỗ ứng hợp hiện tu. Sáu trí: Pháp, Loại, Khô, Tập, Diệt, Đạo tu vị lai, dứt cõi Dục tu đoạn giải thoát thứ chín, bốn Pháp trí, Thế tục trí tùy theo chỗ thích ứng, hiện tu. Các đạo Giải thoát đoạn bảy địa trên. Bốn Loại, Thế tục, Diệt, Đạo Pháp trí thích ứng, hiện tu. Đoạn cõi Dục, tu đoạn đạo thắng tiến thứ chín. Các đạo gia hạnh đoạn tám địa trên, Thế tục, bốn Pháp, Loại

tùy ứng hiện tu. Đoạn tám phẩm Hữu đánh của bảy địa trên, bốn Pháp, Loại, Thế tục của các đạo Thắng tiến và Tha tâm trí thuận theo ứng hiện tu. Đạo đã tu trước, chấp nhận hiện tiền.

Trên đây hành giả đều tu tám trí ở vị lai đó là Pháp, Loại, bốn Đế, Tha tâm, Thế tục, bốn loại không thể dứt nhiễm cõi Dục, hai pháp Khổ, Tập không phải đối trị cõi trên.

Duyên có nào khởi trí đối trị nhiễm cõi Dục kia, trí này còn tu vị lai? Nếu thừa nhận gồm tu, không phải đối trị, thì là nhiễm v.v... Hữu Đánh, lẽ ra gồm tu thế tục?

Lời vấn nạn này phi lý, vì chỉ đồng đối trị với tu vị lai thì không được thừa nhận. Nghĩa là vì cũng thừa nhận có lệ thuộc với nhau, nên tu. Như tu Thế tục trí trong Kiến đạo, hoặc do sức của nhân giúp đỡ nên tu, như khi dứt dục, gồm tu bốn loại, ở vị đoạn nhiễm của địa trên, tu pháp khổ, tập. Nếu dứt nhiễm cõi Dục, không tu Loại trí, đoạn cõi trên không tu hai pháp khổ, tập thì dần dần sẽ được quả Bất hoàn, lẽ ra không cần khởi Loại trí hiện tiền. A-la-hán lẽ ra không khởi Pháp trí, khổ, tập vì đã được trước đây, đều đã bỏ, pháp mà trước đây chưa được thì không phải sở tu. Do căn cứ ở chủng loại, nếu trước kia đã được thì là sức của nhân Đồng loại, dẫn trí đẳng lưu sinh trí này. Do trước đây, vì trí kia đã dẫn, nên đối với loại trí kia, lại có công năng làm nhân, nên trí này sinh. Do sức của nhân

giúp đỡ, nuôi nấng trí kia, dù không phải đồng đối trị, nhưng cũng tu vị lai.

Kế đây sẽ nói về địa Vô học do lìa nhiễm mà đắc. Tụng rằng:

*Sát-na đầu Vô học
Tu chín hoặc tu mười
Vì căn độn, lợi khác
Đạo thắng tiến cũng thế.*

Luận nói: Niệm đầu tiên Vô học, nghĩa là dứt Hữu đánh. Đạo Giải thoát thứ chín, nếu tập, loại, hết, thì vì tùy theo sự thích ứng, hiện tu duyên Hữu đánh. Đạo thắng tiến chín, mười tùy sự thích ứng hiện tu. Vị lai tùy theo sự thích ứng, tu chín, tu mười, nghĩa là người căn độn chỉ trừ vô sinh trí, kẻ lợi căn cũng tu Vô sanh trí.

Kế sẽ nói về địa khác, tu trí ít, nhiều, tụng rằng:

*Đạo Vô gián luyện căn
Học sáu, Vô học bảy
Học khác, sáu, bảy, tám
Nên tám, chín tất cả
Tu xen cả Vô gián
Học bảy nên tám, chín
Đạo khác học tu tám
Nên chín, hoặc tất cả
Thánh khởi các công đức
Và các hàng phàm phu
Chỗ tu trí ít, nhiều
Đều như lý, nên xét.*

Luận nói: Các đạo Vô gián luyện căn của vị Hữu học, bốn pháp, loại trí, tùy ứng hiện tu vị lai sáu: Bốn đế, pháp loại vì giống với Kiến đạo, nên không tu thế tục, vì khả năng dứt chướng, nên không tu tha tâm. Bốn pháp, loại trí của các đạo Giải thoát, tùy theo chỗ thích ứng hiện tu, với người chưa lìa dục, tu vị lai sáu: Bốn đế, pháp, loại, người đã lìa dục, tu vị lai bảy, nghĩa là thêm tha tâm trí.

Có sư khác nói: Địa vị đạo Giải thoát cũng tu thế tục. Bốn pháp, loại trí, trí thế tục, của các đạo gia hạnh, tùy theo chỗ thích ứng với tu hiện tại. Người chưa lìa dục, tu vị lai bảy, đã lìa dục tám. Nghĩa là thêm tha tâm. Các đạo thắng tiến nếu chưa lìa dục, thì thế tục, bốn pháp, loại, tùy theo chỗ thích ứng với tu hiện tại, vị lai cũng bảy.

Nếu đã lìa dục, thì bốn pháp, loại thế tục, và trí tha tâm sẽ tùy theo chỗ thích ứng với tu hiện tại, vị lai cũng tám. Vô học luyện căn, bốn loại, hai pháp, của các đạo Vô gián, tùy theo chỗ thích ứng với tu hiện tại, tu vị lai bảy: Bốn đế, pháp, loại, hết không tu thế tục, như trị Hữu đảnh, nên năm, tám giải thoát trước, bốn loại, hai pháp, tùy theo sự thích ứng với tu hiện tại, tu vị lai tám: Pháp, loại, bốn đế, tha tâm và tận. Bốn giải thoát thứ chín, khổ, tập, loại, hết, tùy theo chỗ thích ứng với hiện tu. Tu chín giải thoát sau cuối. Ở vị lai, khổ, tập, loại, hết, tùy sự thích ứng với hiện tại, tu vị lai mười, các

đạo gia hạnh, tu hiện tại, như học, tu vị lai, chín đạo thắng tiến. Người căn tánh chậm lụt, chín trí tùy sự thích ứng với tu hiện tại, vị lai cũng chín.

Người căn tánh nhạy bén, mười trí tùy theo sự thích ứng với tu hiện tại, vị lai cũng mười.

Địa vị học, tu xen lẫn các đạo Vô gián, bốn pháp, loại, tục, tùy theo sự thích ứng với tu hiện tại, tu vị lai bảy.

Các đạo Giải thoát chỉ bốn pháp, loại, gia hạnh tăng thêm thể tục, các đạo thắng tiến lại thêm tha tâm, tùy theo sự thích ứng với tu hiện tại, vị lai đều tám.

Vô học tu xen lẫn các đạo Vô gián tu hiện tại, như Hữu học, vị lai đã tu căn tánh chậm lụt tám, nhạy bén chín. Các đạo Giải thoát chỉ bốn pháp, loại, gia hạnh thêm tục, tùy theo chỗ thích ứng tu hiện tại, tu vị lai, căn tánh chậm lụt chín, căn tánh nhạy bén mười. Các đạo thắng tiến đồng với luyện căn. Địa vị học tu chung năm đạo Vô gián, hiện tu trí thể tục, tu vị lai bảy. Túc trụ thần cảnh, hai đạo Giải thoát, năm đạo Gia hạnh. tu trí thể tục, tha tâm hiện tại, giải thoát pháp, loại, thể tục và tha tâm trí, tất cả thắng tiến và khô, tập, diệt, đều tùy theo chỗ thích ứng tu hiện tại.

Tu vị lai ở cõi trên đều tu tám trí. Vô học tu có cả năm đạo Vô gián, tu hiện tại như Hữu học, tu vị lai, căn tánh chậm lụt tám, căn tánh nhạy bén chín.

Giải thoát, gia hạnh, tu hiện tại như Hữu học, tu vị lai, căn tánh chậm lụt chín, nhảy bén mười. Các đạo thẳng tiến đồng với luyện căn. Hai đạo Giải thoát thiên nhân, thiên nhĩ, vì tánh vô ký, nên không gọi là tu. Các bốn vô lượng đẳng của bậc Thánh khởi do tu mà thành, khi đức hữu lậu hiện tại đều tu một trí thể tục.

Hữu học vị lai chưa lìa dục bảy, đã lìa dục tám. Vô lậu vị lai, căn tánh chậm lụt chín, nhảy bén mười, trừ tâm vi vi, Vô học này vì chỉ tu tục ở vị lai, nên, nếu khởi công đức vô lậu khác thuộc về tĩnh lự, thì bốn pháp, loại trí sẽ tùy theo chỗ thích ứng tu hiện tại. Thuộc về Vô sắc, chỉ bốn, loại trí tùy theo chỗ thích ứng, tu hiện tại, tu vị lai, đồng với hữu lậu trước, phạm phu lìa nhiễm, tu hiện tại tục trí, ba định dứt dục, đạo Giải thoát thứ chín và căn cứ theo định bốn tĩnh lự căn bản, khởi đạo thẳng tiến, gia hạnh lìa nhiễm. Tu vị lai hai, là thêm tha tâm, vị lai khác chỉ tu thể tục. Khi tu năm thông, các đạo gia hạnh, hai đạo Giải thoát, hiện tu tục trí, một đạo Giải thoát hiện tha tâm, thể tục, các đạo thẳng tiến hai, tùy theo chỗ thích ứng hiện tại, vị lai, tất cả đều tu hai thứ. Năm đạo Vô gián hiện tại, vị lai chỉ có thể tục, dựa vào tĩnh lự căn bản, tu công đức khác đều tu hiện tại tục, tu vị lai hai, chỉ thuận với phần quyết trạch hẳn, không tu tha tâm. Do đó, vì quyền thuộc gần của Kiến đạo, nên căn cứ ở địa khác, chắc chắn tu công đức khác, đều chỉ

tu thể tục ở hiện tại, vị lai.

Đối với tu vị lai, vì tu bao nhiêu địa? Các đối tượng khởi đắc đều là tu ư? Tụng rằng:

*Các đạo dựa đắc ấy
Tu địa hữu lậu này
Vì là, đắc khởi đây
Tu vô lậu đây, dưới
Chỉ tận đều tu khắp
Đức hữu lậu chín địa
Sinh trên, không tu dưới
Pháp từng được, không tu.*

Luận nói: Các đạo dựa vào địa này và khi đắc địa này, có khả năng tu hữu lậu của địa này ở vị lai, nghĩa là dựa vào thể tục của địa này, khi Thánh đạo hiện ở trước, ở vị lai, chỉ tu hữu lậu của địa này, vì pháp hữu lậu trói buộc địa rất vững chắc, khó tu pháp khác, tu tùy theo nương tựa địa nào mà là nhiệm của địa dưới. Khi đạo Giải thoát thứ chín hiện ở trước, cũng tu vị lai, đã được công đức hữu lậu, phần gần căn bản của địa trên, là ràng buộc của địa dưới, sẽ được địa trên. Thánh vì là địa này và khi đắc địa này, các đạo hiện khởi trong địa này đều có khả năng Tu đạo này và vô lậu của địa dưới. Nghĩa là tùy theo hữu lậu, vô lậu của địa nào, thì đạo gia hạnh v.v... chánh hiện ở trước, vì muốn dứt trừ phiền não của địa này, tu vị lai đạo này và vô lậu của địa dưới, địa dưới đối với nhiệm của địa trên, vì đồng chủ thể trị, nên dù Thánh đạo của địa

dưới khi dứt phiền não, các biên của địa trên, có công năng đồng trị, nhưng do hữu lậu trói buộc địa vững chắc, nên khi chưa lìa địa dưới, thì vẫn chưa Tu đạo kia dựa vào bất cứ địa nào mà lìa nhiễm địa dưới. Khi đạo Giải thoát thứ chín hiện ở trước, cũng tu vị lai, chỗ đặc của địa trên và các công đức vô lậu của địa dưới tùy theo khởi, Thánh đạo, thể tục của địa này khi hiện ở trước, vị lai đều Tu đạo này và công đức vô lậu của địa dưới, chỉ khi Tận trí đầu tiên hiện ở trước, nhờ năng lực tu khắp hữu lậu của chín địa, do văn, tư, tu tạo thành thuộc về ý địa, vô lượng công đức vượt hơn, quán bất tịnh v.v... nghĩa là tùy theo địa nào, Tận trí hiện tiền, tu chung vị lai từ địa trên, địa dưới.

Vì sao chỉ khi Tận trí đầu tiên này với năng lực tu khắp các đức hữu lậu, mới có khả năng dứt hết tất cả oán phiền não của thiện căn, từ vô thủy đến nay, như khuấy phục oán thù chung của cả nước, tất cả đều cùng kéo nhau đến chúc mừng khen ngợi tốt đẹp. Lại phiền não ràng buộc, vì dứt không còn, như chủ thể ràng buộc cắt đứt đối tượng ràng buộc, khí chung. Lại, tâm vương kia lên ngôi vị tự tại, tất cả pháp thiện khởi được đến châu. Thí như Đại vương lên ngôi, làm lễ Quán đảnh, tất cả tiểu vương đều đến dâng triều cống. Tuy nhiên, người này đã sinh địa trên, sẽ không tu địa dưới, nghĩa là thân ở cõi Dục, được A-la-hán, tu chung thiện căn chín địa của ba cõi, sinh lên Hữu đảnh, chỉ tu một

địa. Nói Tận trí đầu tiên, chỉ nói là Hữu đánh và năm vị luyện căn. Đạo Giải thoát thứ chín đều xả đạo trước, sáng lập đặc quả. Đối với ba loại trí biên của địa vị Kiến đạo, dù cũng có khả năng tu mà là tục trí của địa dưới mình (trước đã nói, nên ở đây không biện luận lại).

Nói các thứ tu, chỉ trước kia chưa được, nay khởi, nay được là chủ thể, sở tu, nghĩa là nếu trước kia chưa được, nay được, do dụng công được, mới là tu. Nếu pháp thời gian trước kia đã từng được rồi xả, nay, dù được trở lại, nhưng không phải tu vì không phải đặt ra sự cần cù khổ nhọc mà chứng đắc. Nếu lúc trước chưa được mà khởi, rất dụng công khởi thể lực cao siêu, thì đây mới có khả năng tu công đức vị lai. Nếu trước đã được, nay khởi hiện tiền, thì người đó không thể tu công đức ở vị lai, không dùng nhiều công sức, mà là vì thể lực kém, vì tu dùng sự nghĩ ngợi, nên không thể tu vị lai.

Nếu từng được hiện tiền mà có thể tu vị lai, thì đáng Bạc-già- phạm khi được Tận trí, nên chưa tu đủ tất cả công đức? Vì đủ chứng đắc, nên lại tiến tu, ấy là đồng với công đức của nhị thừa không viên mãn, vì chỉ nói theo đắc, gọi là tu. Không như vậy, thì sao tu lại có bốn thứ:

1. Tu đắc.
2. Tu tập.

3. Tu đối trị.

4. Tu trừ bỏ.

Bốn thứ tu trên, căn cứ vào pháp nào để lập?
Tụng rằng:

*Lập tu đắc, tu tập
Dựa pháp thiện hữu vi
Dựa các pháp hữu lậu
Lập tu trị, tu dứt.*

Luận nói: Các công đức chưa từng được, hiện tiền và đắc công đức khác ở vị lai do mới tu mà đắc, nên đều gọi là tu đắc.

Từng được công đức chưa từng hiện khởi, vì hiện tu tập, nên gọi tu tập.

Hai thứ tu này chỉ căn cứ vào thiện hữu vi để lập, vị lai chỉ đắc, hiện tại đủ hai tu. Đối với pháp, thân v.v... vì đắc là chủ thể trị, thân v.v... là đối tượng trị, gọi là tu đối trị, nên khi đắc đối trị ở thân v.v... tức nói là tu ở thân v.v... Pháp hữu lậu khác, so sánh lẽ ra cũng như thế. Duyên theo cảnh của thân v.v... vì phiền não dứt, nên nói pháp thân v.v... được gọi là tu trừ dứt, nên ngay khi duyên dứt phiền não của thân v.v... cũng gọi là tu ở thân v.v... Pháp hữu lậu khác, so sánh cũng nên như thế.

Hai thứ tu này, chỉ vì căn cứ pháp hữu lậu để lập, nên thiện hữu lậu đầy đủ bốn tu. Hữu vi vô lậu, pháp hữu lậu khác, như thứ lớp đều đủ hai tu trước, sau. Có ở đây, căn cứ ở nghĩa sẽ tu, nhằm phân biệt

các pháp tu đủ, ít, nhiều. Có pháp đủ bốn, gọi là sẽ tu, có pháp đủ ba, có pháp đủ hai, có pháp đủ một, có pháp hoàn toàn không có, nghĩa là khi thiện hữu lậu chưa dứt hẳn, có thể đắc, có thể sinh, đầy đủ bốn thứ.

Vì tu này chưa dứt hẳn thiện hữu lậu, nên sẽ tu trị, trừ, vì có thể đắc, nên sẽ đủ tu đắc. Vì có thể sinh, nên sẽ đủ tu tập. Đã được có thể sinh đủ ba trừ đắc, có thể được bất sinh, đủ ba trừ tập. Đã được bất sinh và không thể được.

Đã sinh đủ hai. Nghĩa là trị, trừ tu, nhiễm và vô ký chưa dứt cũng thế.

Nếu khi hữu lậu, thiện đã dứt hẳn nhiễm và vô ký, thì có thể đắc, có thể sinh đủ hai thứ đắc, tập. Có thể đắc không sinh đủ một, nghĩa là đắc. Đã đắc có thể sinh đủ một, nghĩa là tập, hữu vi vô lậu, nên biết cũng thế. Trừ các thuyết đã nói trước, đều hoàn toàn không có, nghĩa là đối với pháp vô lậu đã được bất sinh v.v... Nếu pháp bất sinh, chẳng trụ trong thân, chỉ vì do đắc, nên tức gọi tu ấy, lẽ ra phải thừa nhận trạch diệt, cũng gọi là tu, vì không có sai khác?

Vấn nạn này phi lý, vì pháp đồng loại kia trụ trong thân, nghĩa là pháp bất sinh, dù không ở thân, đồng loại trụ nơi thân gọi là tu, không có lỗi. Lại pháp đồng loại kia vì đắc làm quả trụ, nghĩa là đời vị lai không sinh pháp thiện. Do khiến đắc sinh,

biểu thị làm quả trụ. Nói về nghĩa, chúng ta thiếu duyên không sinh, chẳng phải cho rằng thời nay, không chịu ơn chiêu cảm dẫn mà vì trạch diệt, khác với đây, không thể so sánh. Lại, đời vị lai không sinh pháp thiện, cũng có sức của nhân gồm nhiếp lợi ích hiện thân, vì trạch diệt không đúng, nên không có nghĩa tu.

Lại, do trạch diệt chỉ là quả, nghĩa là tu vốn vì đạt được quả cao quý, diệt chẳng phải có quả, vì thế không nên tu.

Lại, do trạch diệt không có thêm, bớt, nghĩa là pháp có thể tu, dựa vào phẩm dưới đến phẩm giữa, dựa vào phẩm giữa đến phẩm trên. Trạch diệt không đúng, vì đối với tu không có công dụng, nên không thể tu.

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 75

Phẩm 7: NÓI VỀ TRÍ (PHẦN 3)

Như thế là đã nói sự sai khác giữa các trí. Những công đức được thành tựu do trí nay sẽ chỉ rõ.

Trong đó, trước hết nói về đức không chung của Phật. Và lại, đầu tiên thành Phật, ở quả vị Tận trí của pháp Phật không chung có mười tám thứ, mười tám? Thứ ấy là, bài tụng nói:

*Mười tám pháp không chung
Là mười lực v.v.. của Phật.*

Luận nói: Mười lực, bốn vô úy, ba niệm trụ và đại bi.

Như thế, gọi chung là mười tám pháp không chung. Chỉ khi đối với Tận trí của chư Phật tu, vì Thánh khác không có, nên gọi là không chung. Và lại, sự sai khác giữa mười lực của Phật ra sao? Tụng rằng:

*Lực xú, phi xú mười
Nghịệp tám, trừ diệt, đạo
Định căn, giải giới chín*

*Khấp đường chín hoặc mười
 Túc trụ, tục, tử sinh
 Tận sáu hoặc mười trí
 Trí túc trụ tử sinh
 Dựa tĩnh lực chung khác
 Thân Phật, Nam Thiệm bộ
 Không ngăn ngại đối cảnh.*

Luận nói: Mười lực của Phật là:

1. Trí lực xứ, phi xứ: Dùng đủ mười trí của Như Lai làm tánh. Căn cứ nghĩa nào để đặt ra danh từ lực này?

Căn cứ trong kinh, Đức Phật tự nói thế này: Bí-sô lắng nghe! Như Lai đối với xứ, biết như thật là xứ, đối với phi xứ, Như Lai biết như thật là phi xứ, cho đến nói rộng.

Biết công năng tự tánh của tất cả pháp về lý nhất định có, gọi là trí xứ.

Biết công năng tự tánh của tất cả pháp, về lý nhất định chẳng phải có, gọi là trí phi xứ.

Trí này duyên chung cảnh của tình, và phi tình, đều không trái với Nhất thiết trí, e vì đối với thuyết nói giản đơn, ít công sức, khó tỏ ngộ, nên trong đây lại phân ra chín trí khác nhau. Như Đức Bạc-già-phạm, trong kinh Đa Giới, tự phân biệt rộng về hành vi ác của thân v.v... của nghĩa xứ, phi xứ, cảm quả phi ái, chắc chắn có việc này, cảm quả khả ái, sẽ không có việc này, cho đến nói rộng.

Trong kinh ấy chưa nói, nghĩa là ta đã căn cứ ở giáo khác lại phân biệt đơn giản: Các Như Lai cũng có lỗi lầm, đối với pháp lẽ ra phải phân biệt, mà hoàn toàn ghi nhận, không có lực, không có vô úy, ba niệm trụ v.v... công đức không chung, sẽ không có việc này. Các Thánh cũng khởi hoặc do Kiến đạo đoạn, tội che giấu, đọa đường ác, sẽ không có việc này.

Người tạo Vô gián, hiện thân kiến pháp rơi vào tánh tà, hiện nhập chánh tánh, trong pháp ngoại đạo, có Sa-môn chân thật, có người dù thọ sinh mà không có tử. Có người Bất hoàn, lại sinh cõi Dục, có khi A-la-hán lại thọ hữu sau, có xả hai thứ thức, cũng là xứ hiện hành. Có mười ba giới, có mười chín uẩn, có đời thứ sáu, có đế thứ bốn, có thứ năm, hẳn không có việc này! Như Lai bị các sử, có khả năng ngăn dứt, chấm dứt. Sử của Đức Thế Tôn, nghĩa là sự nghiệp chưa rốt ráo. Chánh ở định từ, trong định Diệt tận, người Tùy tín hành, tùy pháp hành, có khả năng làm tổn hại, người Câu Lô ở phía Bắc, chết đọa trong đường ác, và có trung, yếu, sẽ không có việc này.

Các hành không diệt, Niết-bàn vô thường, phàm phu có khả năng dứt trừ hoặc Hữu đánh, ở một nơi tiếp nhau, hai tâm đều vận hành, vô lậu làm nhân, chiêu cảm quả dị thực. Năm thức được tương ưng với chi giác. Trong phần vị ngủ, chiêm bao, có sinh, có tử, đắc quả, lụi sứt v.v... sẽ không

có việc này.

Có thân năm thức không có tầm, không có tứ, duyên gọi quá khứ, vị lai là thế gian làm cảnh. Có tử, thiệt, thức hữu phú, vô ký. Có người sinh cõi trên, nhập hiện quán, có khi tai thấy sắc, có khi mắt nghe tiếng, lưỡi nếm mùi hương v.v... sẽ không có việc này.

Các loại như thế, được gọi là phi xứ, trái với đây đều gọi là việc này.

Há không là xứ trí đã biết phi xứ. Các phi xứ trí, cũng đã biết xứ, đâu cần gì phải nhọc công nói song song danh từ xứ, phi xứ? Mặc dù về lý, thật sự là như thế, nhưng nói cả hai là vì muốn ngăn dứt cấm luận vô nhân, nên nói tên việc này, vì muốn ngăn dứt luận của nhân ác, nên nói tên phi xứ. Căn cứ vào thể của một trí, nói cả hai, không có lỗi.

Làm sao biết được ở trong lực của một xứ, phi xứ, e giản lược khó tỏ ngộ, nên phải phân tích ra chín lực khác? Vì lực khác đều có nghĩa của lực này, nghĩa là như thật biết hành vi ác, có công năng chiêu cảm dị thực đáng yêu, hạnh diệu có công năng chiêu cảm dị thực phi ái, sẽ không có việc này. Trái với đây, chắc chắn có việc này.

Lại, biết như thật thuận với phần thoái, nhất định có khả năng bắt kịp đức cao quý, thuận với phần thắng tiến, công năng dẫn dắt lui sụt lại đọa, sẽ không có việc ấy, trái với đây chắc chắn có việc

này.

Lại, biết như thật nếu phẩm căn này có thể chứng quả này, căn này chưa mãn, cõi này đã chứng, tất nhiên không có việc này, trái với đây chắc chắn có việc này.

Lại, như thật biết thắng giải thấp kém, thô bỉ, xấu ác, ghét mừng, vui, có thể theo kịp đức thù thắng, sẽ không có việc ấy, trái với phi việc này, chắc chắn có việc này.

Lại, biết như thật tánh giới của các loài hữu tình đều riêng, mà tình khế hợp, tất nhiên không có việc này, trái với phi việc này, chắc chắn có việc này.

Lại, biết như thật hành động hướng đến sự sinh tử, có công năng chứng Niết-bàn, hành động hướng Niết-bàn, có khả năng chiêu cảm sinh tử, sẽ không có việc này, trái với đây, chắc chắn có việc này.

Lại, biết như thật hữu thủy của bờ mé trước, sẽ không có việc ấy, trái với đây, thì nhất định có việc này.

Lại, như thật biết chưa dứt, sinh kết, chết rồi không sinh. Hoặc người kia đã sinh, rốt ráo không tử, hoặc người kia không đi qua cõi thiện, đường ác, tất nhiên không có việc ấy, trái với đây chắc chắn có việc này.

Lại, biết như thật tác ý phi lý, có thể đắc lậu tận, sẽ không có việc ấy, trái với đây chắc chắn có

việc này.

Trong mỗi lực như thế, ta lược nêu góc độ, nhằm biểu thị rõ xứ, phi xứ. Nếu muốn biết tường tận việc kia, thì nói năng, biện luận vô cùng, nên đều gọi xứ, phi xứ lược, e vì giản đơn khó tỏ ngộ, nên đặt riêng tên khác.

2. Trí lực nghiệp dị thực, tám trí làm tánh, trừ trí diệt, đạo, nghĩa là khéo phân biệt loại nghiệp như thế, chiêu cảm các quả dị thực như thế. Trí không có ngăn ngại, gọi là lực trí của dị thực của nghiệp, hoặc nói gọi là lực trí của nghiệp mình, nghĩa là khéo phân biệt quả loại như thế, là nghiệp lực do mình đã gây ra đã chiêu cảm, vợ, con v.v.... không thể san sẻ, gánh vác được.

Với loại nghiệp như thế, sẽ chiêu cảm quả mình, không thể trao đổi, trí không có ngăn ngại, gọi là lực trí của nghiệp mình.

Lại, Đức Phật tự nói về tướng của lực này: Bí-sô hãy lắng nghe! Phật đã chấp nhận xứ riêng, nhân riêng, sự riêng, quả khác nhau của các pháp nghiệp ở quá khứ, vị lai, hiện tại, đều 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 vì pháp của nghiệp, nên gọi pháp nghiệp, tức là nghĩa phẩm loại của các nghiệp. Đây là biểu thị sự sai khác của phẩm loại các nghiệp xứ v.v... trong quá

khứ v.v... của Như Lai và quả đã thọ nhận, có khả năng biết như thật.

Chỗ khác trong đây: Nghĩa là nơi chốn khác, biết ở xứ kia đã tạo nghiệp như thế, sẽ ở xứ kia nghiệp này mới thực, nghĩa là biết nghiệp này tạo ở xứ trời v.v... nghiệp này sẽ ở xứ người v.v... thành thực. Đây gọi là biết rõ như thật về xứ riêng.

Nói nhân khác: Là nghĩa duyên riêng, biết nghiệp như thế, gặp duyên này thành thực, hoặc biết nghiệp này do duyên này gây ra, đây gọi là biết rõ như thật về nhân riêng.

Nói sự khác: Là nghĩa vật thể khác: Biết nghiệp như thế, đến khi thành thực, với sức năng dẫn sinh vật khác như sắc v.v... Hoặc tức biết tự tánh, nghiệp không đồng, gọi là biết sự riêng, nghĩa là biết nghiệp này lấy vật này làm tánh, nghiệp khác thì không đúng. Đó gọi là biết rõ như thật về việc riêng.

Nói quả khác: Là nghĩa dị thực khác. Biết nghiệp như thế nhất định sẽ chiêu cảm quả dị thực. Nghiệp này không nhất định có thể chiêu cảm dị thực. Dị thực của nghiệp này trải qua ngàn ấy thời gian, có không đúng, nghĩa là nghiệp dị thực này còn có hữu, vô dư khác.

Sự sai khác của loại dị thực như thế v.v... rất tinh tế, khó hiểu rõ, mà có khả năng biết rõ. Đây gọi là biết rõ như thật về quả riêng.

3. Trí lực tĩnh lực, giải thoát, đẳng trì, đẳng chí.
4. Trí lực căn thượng hạ.
5. Trí lực chủng chủng thắng giải.
6. Trí lực chủng chủng giới.

Bốn lực như thế, đều có tánh là chín trí, chỉ trừ diệt trí. Nghĩa là biết như thật tự tánh các tĩnh lực v.v... gọi là đắc, dùng phương tiện gồm nhiếp, gìn giữ vị tịnh, vô lậu, thuận với lui sụt trụ, tiến tới phần quyết trạch v.v...

Trí không có ngăn ngại, gọi là lực trí tĩnh lực v.v...

Lại, Đức Phật tự nói về tướng của lực này: Bí-sô lắng nghe! Phật đối với đẳng chí, đẳng trì, giải thoát tĩnh lực, tạp nhiễm, thanh tịnh, an lập, đều nhận biết như thật, cho đến nói rộng.

Về tướng tĩnh lực v.v... (ở phẩm Định sẽ nói).

Tạp nhiễm là làm chướng ngại cho việc chứng tĩnh lực v.v... thanh tịnh. Nghĩa là tức các pháp thanh tịnh này. Các pháp tịnh, trụ, gọi là an lập. Hoặc thuận theo phần thoái, gọi là tạp nhiễm, thuận với phần thắng tiến, thuận với phần quyết trạch, gọi là thanh tịnh, thuận với phần trụ gọi là an lập.

Nếu biết như thật các loại hữu tình có khả năng theo kịp trí không ngăn ngại đối với sự sai khác của phẩm thắng đức căn, gọi là lực trí của căn thượng, hạ.

Lại, Đức Phật nói về tướng của lực này rằng:

Bí-sô hãy lắng nghe! Phật đối với các căn thượng, hạ của hữu tình, đều biết như thật, cho đến nói rộng.

Ý này biểu thị Đức Phật biết các căn hơn kém của các hữu tình không có sai lầm. Mặc dù có căn bậc trung mà đối đãi hơn kém, là vì thuộc về kém, hơn, nên không nói riêng.

Tên căn trong đây gọi là pháp nào?

Nghĩa là người tín v.v... dứt thiện căn, nghĩa là trong nối tiếp nhau chung, cũng có pháp thiện như tín v.v... quá khứ, vị lai, hoặc gọi ý v.v...

Nếu biết như thật sự sai khác của hỷ, lạc của các loại hữu tình, trí không ngăn ngại, gọi là lực trí chủng chủng thắng giải.

Lại, Đức Phật tự nói về tướng của lực này: Bí-sô hãy lắng nghe! Đối với các thứ Thắng giải của hữu tình, đều biết như thật, cho đến nói rộng.

Ý này biểu thị Đức Phật biết các phẩm loại sai khác mỗi thứ hỷ, lạc của hữu tình, vì thắng giải hỷ, lạc, gọi là sai khác.

Nếu như thật biết các loại hữu tình, từ vô thi của bờ mé trước, thường tu tập mà được thành. Tùy miên của chí tánh, và trí không có trở ngại đối với các thứ sai khác của các pháp tánh, gọi là trí lực chủng chủng giới.

Lại, Phật tự nói về tướng của năng lực này: Bí-sô hãy lắng nghe! Phật đối với các thứ giới của thể

gian, chẳng phải một giới, đều biết như thật, cho đến nói rộng.

Các thứ giới, nghĩa là biểu thị nghĩa đều khác, chẳng phải một giới: Biểu thị nghĩa số nhiều. Nên biết, giới trong đây, với chí tánh, tùy miên, pháp tánh, được gọi là sự sai khác.

Bốn lực như thế, đều duyên hữu vi, nên trong mười trí chỉ gồm nhiếp chín trí.

7. Trí lực biến thú hành, hoặc tiếng biểu thị nghĩa này, có hai cách: Nếu cho là, chỉ duyên các chủ thể hướng đạo thì chín trí, trừ diệt trí. Nếu cho rằng gồm duyên quả mà đạo hướng đến, thì sẽ dùng mười trí làm tánh. Nghĩa là biết như thật về nhân quả của sinh tử và biết trí không có trở ngại cho tận, đạo, gọi là trí lực biến thú hành.

Lại, Đức Phật tự nói về tướng của lực này: Bí-sô hãy lắng nghe! Trong tất cả hành hướng khắp, Phật đều biết như thật, cho đến nói rộng.

Ý này biểu thị Đức Phật có khả năng biết như thật về hành hướng đến sinh tử, hành hướng đến Niết-bàn. Trong hướng đến sinh tử, có khi hướng đến địa ngục, cho đến hướng tới trời. Trong mỗi hướng lại có nhiều thứ. Hành hướng đến Niết-bàn có ba thừa khác nhau, trong mỗi một hướng lại có nhiều thứ. Căn cứ chung mà nói tên một hành hướng khắp.

8. Trí lực tức trụ tùy niệm.

9. Trí lực tử sinh.

Hai lực như thế đều có tánh của trí thể tục. Vì tướng hai lực này có sai khác, nghĩa là như thật biết sự sai khác đời quá khứ của tự, tha, trí không ngăn ngại, gọi là lực thứ tám. Nếu như thật biết các loại hữu tình đời vị lai, các hữu nối tiếp sinh với trí không trở ngại gọi là lực thứ chín.

Lại, Đức Phật tự nói về hai tướng này: Bí-sô hãy lắng nghe! Phật biết như thật các thứ đời ở quá khứ của một đời, hai đời, cho đến nói rộng. Thiên nhãn thanh tịnh của Phật siêu việt hơn con người, nhận thấy các hữu tình, cho đến nói rộng. Nói hai tướng này như trong sáu thông.

10. Trí lực lậu tận: Hoặc tiếng cùng biểu thị nghĩa có hai thứ:

a. Nếu cho chỉ duyên lậu tận làm cảnh, thì sáu trí trừ đạo, khổ, tập, tha tâm trí.

b. Nếu cho rằng gồm duyên phương tiện lậu tận, dùng mười trí làm tánh, về lý, lẽ ra như thế, vì nói trong tướng, đối với tận và vì tận không có ngăn ngại. Hai loại đều gọi là lực trí lậu tận.

Lại Đức Phật tự nói về tướng của lực này: Bí-sô lắng nghe! Vì Phật lậu tận, nên đối với các tâm vô lậu, tuệ giải thoát, tự thể hiện thông đạt, đủ chứng lãnh thọ, có thể chính tự biết: Sự sinh tử của ta đã hết, cho đến nói rộng. Ba lực sau, tức là ba thông. Dùng ba lực thù thắng trong sáu thông này,

ở địa vị Vô học, lập làm Tam minh, ở thân Như Lai cũng gọi là lực. Thần cảnh, thiên nhĩ được lập ở thân Phật, cũng vì không có công dụng lớn, nên không gọi là lực. Và lại, như thiên nhãn, có thể thấy hữu tình, sự sai khác của dị thực trong đường thiện, ác. Do đó, có thể dẫn trí thù thắng sinh, cũng biết rõ đúng công năng chiêu cảm nghiệp kia. Do đó, kiến đặt tên gọi trí lực tử sinh. Thần cảnh, thiên nhĩ, không có công dụng lớn này, thế nên hai thông kia không được lập làm lực. Tuy nhiên, không nói riêng lực tha tâm, nghĩa là về nghĩa đã gồm nhiếp trong lực căn v.v... vì trong căn v.v... người khác, có tâm, tâm sở.

Lại, Đức Bạc-già-phạm có Nhất thiết trí, đối với công luận v.v... cũng được tự tại, mà về Phật sự ngang bằng với công luận này, đã hoàn thành. Trí khác, ở trong đó, không có công dụng thù thắng riêng, thế nên, dù có cũng không nói riêng, chỉ dựa vào mười thứ đối tượng nhận thức biết khắp mà Đức Phật tùy theo sự thích ứng đều viên mãn.

Vì sao gọi là mười thứ được nhận biết?

Nghĩa là nhân chẳng phải nghĩa nhân trong các pháp, phần nhiều là sự sai khác nghiệp quả của địa tán, phẩm loại công đức của địa định không đồng, căn, giải, giới của hữu tình đã được Phật hóa độ khác nhau. Sự sai khác nhân, quả của đối tượng trị, chủ thể trị nơi bờ mé trước, bờ mé sau đã từng trải bất đồng. Phương tiện lìa nhiễm, không nối tiếp

nhau có khác, chỉ do biết rõ Phật sự này đã thành. Lập pháp khác có, không chẳng gây nên tổn ích, nên chỉ mười thứ được gọi là lực.

Lại, Đức Phật quán sát hữu tình được hóa độ, lập giáo thích ứng căn cơ, chỉ cần mười trí, nghĩa là do trí đầu tiên quán chúng sinh được hóa độ, có thể kham nhận, không thể kham nhận khác nhau trong các thừa. Do trí thứ hai quán chúng sinh được hóa độ. Nghiệp chướng sai khác ở trong nối tiếp nhau, 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, sai khác nhẹ, nặng. Do biết hai nhân này, cũng biết chướng dị thực. Do trí thứ tư, quán chúng sinh được hóa độ, hướng đến công năng sai khác của phẩm thanh tịnh. Do trí thứ năm quán, chúng sinh được Phật hóa độ, gia hạnh sai khác nơi phẩm chứng tịnh. Do trí thứ sáu quán chúng sinh được Phật hóa độ, vãng mạng chí tánh khác nhau đối với phẩm chứng tịnh.

Do trí thứ bảy quán chúng sinh được hóa độ, các việc đã thi hành có ích, không có ích, các thứ sai khác chánh quán tu chỉ. Do trí thứ tám quán chúng sinh được hóa độ, đã tập hợp sự sai khác trong đời quá khứ.

Do trí thứ chín quán chúng sinh được hóa độ, trong đời vị lai, kết sinh sai khác.

Do trí thứ mười, quán chúng sinh được hóa độ,

phương tiện chứng đắc giải thoát có khác. Trong mười trí này, nếu hể thiếu bất cứ một trí nào là không đầy đủ sự hóa độ hữu tình, đa số lại vì không có công dụng, nên không thêm, bớt.

Đã nói về tự tánh, căn cứ ở địa riêng, nghĩa là trí thứ tám, thứ chín dựa vào bốn tĩnh lực, tám trí còn lại, căn cứ chung mười một địa khởi bốn tĩnh lực, cõi Dục, Vị chí, Trung gian và bốn Vô sắc, gọi là mười một địa. Các địa đức thù thắng, nói chung có từng ấy.

Đã nói căn cứ ở địa. Căn cứ ở thân khác nhau, nghĩa là đều dựa vào thân Phật, nam nữ của Châu Thiệm-bộ, chỉ thân này kham nhận làm đối tượng nương tựa của lực.

Mười trí như thế, Nhị thừa cũng có. Vì sao ở địa vị Phật mới thọ nhận tên lực.

Nói về thọ nhận tên lực, nghĩa là chuyển vận không có ngăn ngại. Trí Phật đối với cảnh, không có chuyển vận trở ngại, nên được gọi là lực, ngoài ra thì không đúng. Vì các Nhị thừa còn không có khả năng thấy các hữu tình nối tiếp nhau, thuận với thiện, phần giải thoát, hướng chỉ là có thể biết được phần sâu mâu nhỏ nhiệm khác. Như Tôn giả Xá-lợi-tử xả mong cầu, cứu độ con người, mà không thể quán biết chim ưng đã đuổi theo chim bồ câu. Hai đời trước, sau sinh nhiều, ít v.v... Tôn giả Đại Mục-kiền-liên không thể quán thấy gió nghiệp đã

dẫn các quỷ sai khác. Thế nên, thiên nhân thông v.v... của Nhị thừa quán giới xa, gần, có khác với Phật, vì chẳng phải không có chướng ngại, nên không gọi là lực.

Hàng Nhị thừa và Phật, lậu tận đã đồng. Vì sao trí kia chỉ có Phật mới gọi là lực?

Chỉ có Đức Thế Tôn thông đạt khắp hữu tình, tất cả trí biệt tướng đã lậu tận, nghĩa là đức Bạc-già-phạm đối với các hữu tình, trí không có ngăn ngại đối với phẩm loại sai khác của tất cả lậu tận. Nhị thừa không như vậy, thế nên, tên lực chỉ thuộc về Phật.

Lại, chỉ vì trí chư Phật mạnh mẽ, lanh lợi. Mạnh mẽ lanh lợi là sao? trí lực Phật có công năng dứt nhanh chóng phiền não, và tập khí, như Bồ-đặc-già-la với sức mạnh, yếu cầm dao bén, lứt chặt đứt cỏ v.v...

Tướng uẩn của các loại hữu tình không có khác nhau, sao Phật quán có các thứ giới?

Các loài hữu tình với tướng uẩn dù đồng, nhưng ở trong đó đều sai khác, nghĩa là thể của các uẩn hữu tình kia dù không có khác, nhưng vẫn có vô lượng phẩm loại không đồng. Đức Phật biết đúng như lượng, đều không có trở ngại, nên Đức Thế Tôn được có các thứ giới trí lực. Hoặc danh xưng của các Như Lai rất cao xa, với trí tuệ ít có, diệu dụng vô biên, chỉ Phật có khả năng biết,

không phải chỗ khác có thể so lường, ở chỗ khác hiểu rõ, không có trong tướng riêng, đâu trở ngại Như Lai có thể biết tướng riêng?!

Đã nói chung về lực tâm của Chư Phật, nay sẽ nói thời gian Bồ-tát cũng đã hoàn thành lực thân. Tụng rằng:

*Thân: Lực Na-la-diên
Hoặc chi tiết đều thể
Tăng mười lần bảy voi
Xúc này, xứ làm tánh.*

Luận nói: Lực Na-la-diên v.v... là sinh thân của Phật.

Có sư khác nói: Chi tiết của thân Phật, mỗi các thứ đều có lực Na la diên. Về lý, thật ra lực thân của chư Phật vô biên, cũng như lực tâm, vì có công năng gìn giữ đại công đức Chánh đẳng Bồ-đề vô thượng.

Chi tiết thân của Đại giác, Độc giác và vua Chuyển luân, liên lạc nhau như thứ lớp chi tiết, trông giống như rồng cuộn khúc, nối kết liền nhau, nên lực đối với lập của ba tướng có hơn, kém. Lực của Na-la-diên lượng nó thế nào? Tăng gấp mười lần mười lực của bảy thốt voi, nghĩa là Phạm tượng, Hương tượng, Ma-ha Nặc-kiện-na, Bát-la-tắc, Kiến-đề, Phật-lăng-già-già, Thụ-la.

Lực Na-la-diên sau sau, tăng gấp mười lần lực trước trước.

Có thuyết nói: Trước sáu mươi tăng gấp mười lần, đối địch với sức nửa thân Na-la-diên, năng lực này tăng gấp một lần thành Na-la-diên. Có Sư khác nói : Lượng này như ngàn trời Ái-la-phạt-noa, lực của tượng vương. Lực của Tượng vương này, lượng nó ra sao? Trời Ba mươi ba sắp dạo chơi nơi thượng uyển. Tượng vương biết rồi, hóa thành các đầu, được trang nghiêm đủ các thứ, đi qua chỗ cung trời. Quyển thuộc chư thiên thường có nhiều ngàn, cưỡi voi rồi, bay lên hư không trung, như cầm lá cây Hoa, nhanh chóng đến dạo chơi nơi vườn thượng, tùy ý vui vẻ.

Thế lực đại Tượng vương của trời như thế. Lực này mạnh gấp một ngàn lần Na-la-diên.

Trong các thuyết chỉ thường hợp lý. Lực thân như thế, dùng xúc xúc làm tánh. Tánh này thích ứng đều là sự sai khác của các xúc. Có thuyết nói: Chỉ là sai khác của đại chủng.

Có thuyết nói: Tạo xúc này là bảy hữu bên ngoài. Có thuyết nói: Lực là nặng, người yếu kém là nhẹ.

Như thế, gọi là lực sinh thân của Phật. Tướng bốn vô úy của Phật khác nhau thế nào? Tụng rằng:

Bốn vô úy thứ lớp

Lực đầu mười, hai, bảy.

Luận nói: Bốn vô úy của Phật, như kinh nói rộng:

1. Vô úy chánh đẳng giác, dùng mười trí làm tánh, cũng như lực đầu tiên.

2. Vô úy lậu dứt hẳn: Có sáu, mười trí tánh, như lực thứ mười.

3. Thuyết chương pháp Vô úy chương, dùng tám trí làm tánh, như lực thứ hai.

4. Vô úy thuyết xuất đạo, có chín, mười trí tánh, như lực thứ bảy. Vì sao vô úy của chư Phật chỉ có bốn?

Vì chỉ do số lượng này, biểu thị đức viên mãn của mình, người vì điều là rốt ráo của Phật, Đức Thế Tôn. Nghĩa là vô úy đầu tiên, biểu thị tự trí đức viên mãn của Phật, Đức Thế Tôn. Vô úy thứ hai, nêu rõ đoạn đức viên mãn của Phật, Đức Thế Tôn. Hai đức này cùng biểu dương sáng tỏ đức lợi mình viên mãn của Phật. Vì thể hiện rõ đức viên mãn lợi người của Đức Thế Tôn, thế nên, lại nói hai vô úy sau: Vô úy thứ ba, ngăn dứt thực hành tà đạo. Vô úy thứ tư khiến hướng chánh đạo, nghĩa là ở mỗi chỗ, Đức Phật đã vì các đệ tử thuyết giảng nói pháp chương, sao cho dứt trừ, tức là khiến theo phương tiện của đức Tu đạo đoạn. Lại ở mỗi nơi, Phật vì chúng đệ tử nói về đạo xuất ly, sao cho chánh hạnh, tức là khiến tu phương tiện trí đức.

Hai vô úy này biểu thị đức lợi tha của Phật đã viên mãn, chỉ do bốn vô úy này, thuận theo đối tượng thích ứng với vô úy, biểu thị trí đức đoạn

đức viên mãn tự, tha của Phật, đạt đến rốt ráo nên chỉ lập bốn thứ.

Sao có thể nói vô úy tức trí?

Lẽ ra nói vô úy là do trí mà thành, lý, thật phải như thế, vì chỉ rõ vô úy dùng trí làm nhân gần gũi. Thế nên, căn cứ nơi trí phát ra thể của vô úy.

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 bốn diệu trí của Phật là nhân của bốn vô úy. Nghĩa là các Như Lai đối với tất cả pháp, tất cả tướng diệu, trí là nhân của vô úy đầu tiên. Nếu các Như Lai, tất cả phiên não và tập khí đều do diệu Trí đoạn, thì chính là nhân của vô úy thứ hai. Chỉ Đức Phật, Đức Thế Tôn của ta do vì đủ vô úy này, nên dù bị xâm lấn, hủy hoại, không lo lắng, được cúng dường, khen ngợi, không hân hoan. Mặc dù thường chống trái, nhưng thường làm lợi ích, dù thêm đả phá, nhưng vẫn xót thương sâu đậm, dù có thần thông trí tuệ đặc biệt thù thắng giúp đỡ, nhưng không tỏ ra kiêu mạn. Đối với kẻ muốn lìa bỏ, không khởi ngờ vực, giận dữ. Đối với kẻ ưa gần gũi, hầu hạ, không yêu thương thiên lệch. Dù thực hành nhiếp sự, nhưng không mong cầu được giúp đỡ. Dù buông lời quở trách, nhưng không muốn trái lìa. Dù xua đuổi tạm thời, nhưng không dùng lời nói thô, dù đuổi hẳn, nhưng không để cho họ phải rơi vào đường tà. Dù không có chút gì sợ hãi, nhưng không thô bỉ, hung

dữ. Mặc dù thường thân ái mà vẫn không sinh lòng tham. Dù biểu dương rạng rỡ đức mình, nhưng không thuận theo danh lợi. Dù chỉ rõ lỗi người, nhưng không sỉ nhục họ. Dù thực hiện nhiếp hóa môn đồ, nhưng không thành lập bè nhóm mình. Dù quở trách bạn tà, nhưng không phá bỏ bè bạn người. Dòng họ trọng vọng, có tình cảm, thường đến gần gũi, nương tựa, chỉ bảo cho họ biết chánh pháp, mà không giao du với họ.

Các hành vi trên đây, đều do diệu trí lậu tận, nên diệu trí này làm nhân thứ hai.

Nếu các Như Lai biết chúng đệ tử có diệu trí có tồn, có ích, là nhân của hai vô úy sau. hoặc thể của vô úy tức bốn diệu trí. Yếu hèn, sợ sệt, gọi là úy. Sự sợ này tức đối với pháp, không được thấu đạt, là nghĩa ôm lòng sợ hãi, người trí đối với sợ sệt này có công năng đối trị gần. Vì trái với nỗi sợ hãi, nên gọi là vô úy.

Há không là không phải vô trí tức là thể của sự sợ? Làm sao nói thể của trí tức là vô úy?

Lời vấn nạn này không đúng, vì trí làm đối trị gần cho nhiều pháp, nên như, tức không có hoài nghi, nghĩa là trí như công năng đối trị gần vô trí, cũng như đối với sự sợ hãi, vì có công năng đối trị gần, nên được gọi là trí, cũng gọi là vô úy. Như đối trị vô trí cũng có công năng đối trị nghi, nên được gọi là trí, cũng gọi là quyết định. Vô trí, đối tượng

được đối trị, dù không tức nghi, nhưng trí không có nghi, danh hai, thể một.

Như thế, mặc dù vô trí khác với sợ, nhưng tên vô úy tức gọi là thể của trí, vì một việc thiện có công năng dứt trừ nhiều pháp ác.

Có thuyết nói: Vô trí cũng gồm nhiếp thể của sự sợ sệt, nên ở đây không nên đặt ra vấn nạn: Lực với vô úy có gì sai khác?

Vì thể không sai khác này đều cùng có trí. Nhưng đối với nghĩa riêng của thể trí, gọi lực. Lại, căn cứ ở nghĩa riêng đặt tên vô úy, nghĩa là nhân không khuất phục, nói gọi là lực, nhân không khiếp sợ nói tên vô úy. Hoặc đầu tiên an lập nói gọi là lực lập lực rồi, không lay động, gọi là vô úy. Hoặc không bị người khác chế ngự, gọi là lực, có khả năng chiết phục người khác, gọi là vô úy.

Có sư khác nói: dụ như thầy thuốc, thấu suốt khắp về phương thuốc, gọi là lực, khéo chữa lành mọi chứng bệnh, gọi là vô úy.

Có thuyết nói: Lực lưỡng tráng kiện, gọi là lực, mạnh mẽ dũng cảm, không khiếp sợ, gọi là vô úy.

Như thế, hai thứ nghĩa cũng có khác nhau: Nghĩa sự thành xong là nghĩa lực, nghĩa không yếu hèn kiêng sợ là nghĩa vô úy.

Ba niệm trụ của Phật khác biệt nhau thế nào? Tụng rằng:

Ba niệm trụ, niệm tuệ

Duyên với cảnh thuận, trái.

Luận nói: Ba niệm trụ của Phật, như kinh đã nói rộng.

Các chúng đệ tử hoàn toàn cung kính, có khả năng thực hành chánh thọ, Đức Như Lai duyên nơi chánh thọ đó, không sinh vui mừng. Xả mà thường an trụ chánh niệm, chánh tri. Đây gọi là niệm trụ thứ nhất của Như Lai.

Các chúng đệ tử không cung kính, không thực hành chánh thọ, Như Lai duyên theo đối tượng đó, không cảm thấy lo lắng, xả mà vẫn an trụ trong chánh niệm, chánh tri. Đây gọi là niệm trụ thứ hai của Như Lai.

Các chúng đệ tử gồm một loại cung kính, có khả năng thực hành chánh thọ, một loại không cung kính, không vận hành chánh thọ, Như Lai duyên theo họ, không cảm thấy hân hoan, lo buồn, xả mà vẫn an trụ chánh niệm, chánh tri. Đây gọi là niệm trụ thứ ba của Như Lai.

Dù có đối tượng hóa độ, dù không cung kính, lãnh thọ, thực hành, nhưng Phật Đức Thế Tôn vẫn mưa trận mưa pháp.

Do phương tiện này, chúng đệ tử kia, vào lúc khác, hoặc hữu tình khác vì nhập chánh pháp, nên không phải trước kia nói bốn, nay lại nói ba, có thể nói chung: Niệm trụ có bảy, nay ba vì gồm nhiếp trong bốn trước, nghĩa là ở pháp niệm trụ thuộc về

duyên ngoài, nhưng thể của ba thứ này, có cả niệm, tuệ, tức do an trụ trong chánh niệm, chánh tri. Đối với ba cảnh không vui mừng, lo lắng, không thể thấy có các đại Thanh văn đối với ba cảnh, không sinh vui mừng, lo lắng. Ấy là ba thứ này chẳng phải pháp không chung của Phật, chỉ Phật ở đây và vì tập dứt, nên khéo thấu suốt chủng tánh hữu tình khác nhau. Hoặc chúng đệ tử tùy theo Như Lai, có thuận, trái, đều cùng rất vui mừng, lo lắng, Đức Phật có khả năng không khởi, có thể nói là ít có, kỳ lạ, không phải tùy theo về các Thanh văn không khởi, vì không phải đặc biệt kỳ lạ, nên chỉ ở Phật được gọi là không chung.

Đại bi của chư Phật làm sao khác nhau? Tụng rằng:

*Đại bi chỉ tục trí
Cảnh hành tướng tư lương
Vì phẩm thượng bình đẳng
Khác bi, do tám nhân.*

Luận nói: Đại bi của Như Lai dùng tục trí làm tánh, duyên khắp tất cả hữu tình làm cảnh. Tạo ra ba hành tướng như khổ khổ v.v... nên không phải trí vô lậu có lý như thế.

Tên gọi đại bi này được căn cứ vào nghĩa nào lập? Vì căn cứ ở năm nghĩa, nên gọi là đại:

1. Vì tư lương nên đại, nghĩa là nhờ đại phước đức trí tuệ, làm tư lương được thành tựu.

2. Vì hành tướng nên đại, nghĩa là vì năng lực này có công năng tạo tác đối với hành tướng của cảnh ba khổ.

3. Vì sở duyên nên đại, nghĩa là ở đây dùng chung hữu tình nơi ba cõi, làm sở duyên.

4. Vì bình đẳng nên đại, nghĩa là bình đẳng này, làm lợi lạc cho tất cả hữu tình.

5. Vì phẩm thượng nên đại, nghĩa là phẩm trên hết, không còn có bi nào khác có công năng ngang bằng với phẩm này.

Có sư khác nói: Do gia hạnh đại, đã chứng đắc. Chỉ thân Đại sĩ đã thành tựu, vì nhập số ngọc báu của đại công đức, nên có khả năng cứu vớt các khổ não lớn của hữu tình.

Tên gọi đại bi, và bi có gì khác nhau?

Sự sai khác của hai thứ này do tám thứ nhân:

1. Do tự tánh. Vì tự tánh của vô sân, vô ngại khác nhau.

2. Do dựa vào thân chung khác, chỉ Phật dựa vào thân khác nhau.

3. Do hành tướng, vì hành tướng của một khổ, ba khổ khác nhau.

4. Do sở duyên. Vì sở duyên của một cõi, ba cõi khác nhau.

5. Do dựa vào địa, có cả tính lự thứ tư còn lại có khác nhau.

6. Do chứng đắc. Là dục Hữu đánh, vì chứng

đặc khác.

Lại, bi là đặc trước khi lìa nhiễm, chỉ vì lìa nhiễm, đặc có sai khác.

7. Do cứu giúp, việc hy vọng thành và cứu giúp khác.

8. Do thương xót, vì thương xót bình đẳng, không bình đẳng khác nhau.

Có sư khác nói: Đại bi của chư Phật, xa, tinh tế, thuận theo khắp, có thể làm lợi ích cùng khắp. Loại Thanh văn v.v... đã khởi tâm bi, không thể thương xót cõi Sắc, Vô sắc. Đức Phật đối với cõi trên, khởi tâm thương xót cùng cực, vượt qua hàng Nhị thừa.

Xót thương ngực Vô gián rồi, nói về đức của Phật khác và hữu tình khác, pháp đối nhau của chư Phật đều bình đẳng phải không? Tụng rằng:

Pháp thân do tư lương

Lợi tha Phật tương tự

Lượng chủng tánh thọ mạng

Chư Phật có sai khác.

Luận nói: Do ba sự, nên chư Phật đều bình đẳng:

1. Do tư lương bình đẳng, vì viên mãn.
2. Do pháp thân bình đẳng, vì thành tựu.
3. Do lợi tha bình đẳng vì rốt ráo.

Do sự sống lâu, chủng tánh, lượng thân đều khác. Chư Phật đối nhau, chấp nhận có sai khác.

Sự sống lâu khác, nghĩa là tuổi thọ của Phật có

ngắn, dài.

Chủng khác: Nghĩa là Phật sinh dòng Sát-đế-lợi Bà-la-môn. Tộc tánh khác: Tộc tánh Phật là Kiều-đáp-ma, Ca-Điếp-Ba v.v...

Lượng khác: Thân Phật có nhỏ, lớn v.v... Nói rạng rỡ pháp chư Phật, trụ lâu, gần v.v...

Như thế, có khác, là do thời gian xuất thế, Phật đã hóa độ hữu tình, vì căn cơ thích hợp khác nhau, nên các người có trí tư duy Như Lai có ba thứ đức viên mãn, sinh yêu kính sâu xa. Ba thứ đức đó là:

1. Đức nhân viên.

2. Đức quả viên.

3. Đức ân viên.

Đức nhân viên đầu tiên, lại có bốn thứ:

1. Tu vô dư: Hai thứ tư lương: phước đức, và trí tuệ, vì tu không sót.

2. Tu trong thời gian dài: Trải qua ba A-tăng-xí da-đại-kiếp, vì tu không mỏi mệt.

3. Tu Vô gián: Tinh tiến, siêng năng, mạnh mẽ, vì sát-na, sát-na tu không dờ dang.

4. Tu tôn trọng: Cung kính việc học, không có đoái tưởng, luyến tiếc, tu không có kiêu mạn.

Kế là, đức quả viên cũng có bốn thứ:

1. Đức trí viên.

2. Đức đoạn viên.

3. Đức oai thế viên.

4. Đức sắc thân viên.

Đức trí viên có bốn thứ:

1. Trí vô sư
2. Nhất thiết trí
3. Nhất thiết chủng trí
4. Trí không công dụng.

Đức đoạn viên có bốn thứ:

1. Dứt tất cả phiền não.
2. Dứt tất cả chương định.
3. Dứt cuối cùng.
4. Điều tập dứt.

Đức oai thế viên có bốn thứ:

1. Oai thế đối với cảnh ngoài, biến hóa, trụ trì tự tại.

2. Oai thế đối với tuổi thọ, hoặc ngắn, hoặc dài tự tại.

3. Oai thế đối với không chương ngại, rất xa, tốc hành, tướng lớn, nhỏ, nhập tự tại.

4. Oai thế khiến các thứ bản tánh thế gian, pháp như thế chuyển vận thù thắng, ít có kỳ lạ.

Đức oai thế viên lại có bốn thứ:

1. Chúng sinh khó hóa độ, sẽ được hóa độ.
2. Trả lời các vấn nạn sẽ được quyết nghị.
3. Lập giáo tất phải xuất ly.
4. Các ác huân sẽ được chế phục.

Đức sắc thân viên có bốn loại:

1. Đủ các tướng.
2. Đủ tùy hảo.
3. Đủ sức mạnh.
4. Trong Thân, xương cứng còn hơn kim cương.

Bên ngoài phát ra ánh sáng thân vượt qua trăm ngàn ngày.

Đức ân viên sau cũng có bốn thứ: Nghĩa là khiến giải thoát hẳn sinh tử trong ba đường ác. Hoặc có năng lực an trí pháp thiện, hướng đến ba thừa. Nói chung, đức viên của Như Lai là như thế. Nếu phân tích riêng thì sẽ có vô biên, chỉ Phật, Đức Thế Tôn mới có đủ khả năng nhận biết. Có thể nói, phải để lại hành mạng trải qua nhiều A tăng xí da đại kiếp mới có thể nói hết.

Như thế, chứng tỏ thân của Phật, Đức Thế Tôn có đủ vô biên tính chất thù thắng, đặc biệt kỳ lạ.

Đức ân nhân quả, như núi báu lớn, có các người ngu tự thiếu mọi đức, dù nghe núi công Đức Phật như thế và pháp Phật giảng nói, nhưng không thể tin tưởng, trân trọng. Các người có trí nghe nói như thế, sinh lòng tin kính trọng rất mực sâu xa.

Người trí kia do một niệm tin tưởng cùng cực, tâm trân trọng, chuyển diệt vô biên nghiệp ác bất định, vì nhiếp thọ Niết-bàn thù thắng của hàng người, trời, nên nói: Như Lai xuất hiện ở đời, làm ruộng phước vô thượng cho những người trí. Dựa

vào ruộng phước đó, dẫn sinh quả bất không, đáng yêu, thù thắng, nhanh chóng rốt ráo, như đấng Bạc-già- phạm tự nói. Tụng rằng:

*Nếu đối ruộng phước Phật
Trông được chút điều thiện
Trước được cội thiện hơn
Sau sẽ đạt Niết-bàn.*

Đã nói công đức không chung của Như Lai, công đức chung nay sẽ nói. Tụng rằng:

*Lại pháp Phật có khác
Thánh và Phạm phu, khác
Là Vô tránh, Nguyên trí
Cùng đức vô ngại giải v.v..*

Luận nói: Đức Thế Tôn lại có vô lượng công đức, với bậc Thánh khác và phạm phu chung, nghĩa là Vô tránh, Nguyên trí, Vô ngại giải có cả tinh lự Vô sắc, đẳng chí, đẳng trì, vô lượng giải thoát, thắng xứ, biến xứ v.v... Tùy theo đối tượng thích ứng với công đức kia. Nghĩa là ba môn trước chỉ chung với Thánh khác, có cả Tinh lự v.v... cũng chung với phạm phu. Mặc dù tất cả công đức trong thân Phật, hành tướng thanh tịnh thù thắng tự tại với công đức của Thanh văn v.v... có khác, nhưng nói theo đồng loại, thì gọi là chung. Và lại, chung với Thánh khác, trong ba công đức vô tránh là thế nào? Tụng rằng:

*Thế tục trí, vô tránh
Tinh lự sau bất động*

*Ba châu duyên chưa sinh
Cõi Dục có sự hoặc.*

Luận nói: Có A-la-hán nhớ được nhiều đời trước, đã thọ thân tạp loại, phát ra hoặc của mình và người, do sự nối tiếp ấy, nên thọ nhận quả phi ái, bèn nghĩ rằng: Có thân phiền não, duyên thân khởi hoặc, còn chiêu cảm quả khổ, hướng chi là phiền não, thân đầy đủ đức thù thắng. Nghĩ đoạn, phát sinh trí tướng như thế.

Do phương tiện này, khiến hữu tình khác, không duyên thân mình sinh tham, giận v.v...

Trí này chỉ dùng tục trí làm tánh, duyên người khác tu vị lai dứt hoặc, không phải trí vô lậu chuyển vận hành tướng này.

Nếu thể của vô tránh thuộc về trí thì sao nói tập đẳng trì vô tránh?

Điều này không trái nhau, vì một phẩm tương ưng có nhiều công đức, vì tùy theo nói một, như trong một quả núi, có vô số vật nêu bất cứ một thứ nào để tiêu biểu cho tên núi. Về lý, lẽ ra vô tránh là thuộc về trí được sự nối tiếp của người khác. Hoặc vị lai sẽ sinh phương tiện khéo làm sự trước mới thành. Tuy nhiên, tất cả tránh (tranh chấp), gồm có ba thứ: Uẩn, lời nói, phiền não, vì có sai khác.

Uẩn tránh, nghĩa là tử. Nói tránh, là tranh chấp. Phiền não tránh, nghĩa là một trăm lẻ tám phiền

não. Do năng lực của trí thể tục này có thể ngăn dứt phiền não tránh, nên được gọi là 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 thù thắng, quả bất động ứng hợp có thể khởi, không phải thứ khác. Pháp khác còn không thể tự đề phòng khởi hoặc, huống chi có khả năng thôi dứt phiền não của thân người. Trí này nương dựa nơi thân người của ba châu, không phải châu phía Bắc và tánh khác, vì mãnh liệt, nhạy bén, nên duyên nơi hoặc hữu sự chưa khởi của cõi Dục mà sinh. Chớ cho rằng vì khiến hoặc của người khác duyên nơi ta mà sinh, nên các hoặc vô sự không thể ngăn dứt, bên trong khởi tùy theo thích ứng, vì duyên chung cảnh.

Đã nói vô tránh. Nguyên trí thể nào? Tụng rằng:

*Nguyên trí hay duyên khắp
Khác, như nói vô tránh.*

Luận nói: Lấy nguyên làm trước, dẫn diệu trí khởi, vì như nguyên mà hiểu rõ, nên gọi là nguyên trí. Tự tánh của trí này, thân, chủng tánh của địa đều đồng với vô tránh, chỉ sở duyên là khác, vì tất cả pháp đều là sở duyên.

Sao nguyên trí có thể biết vị lai?

Vì xem xét quán sát quá khứ, hiện tại, mà so sánh biết, như quan sát lúa mạ có tươi, có úa, so sánh biết thửa ruộng kia có tốt, có xấu.

Nếu vậy, vì sao đặt tên nguyên trí?

Vì phàm phu Hữu học cũng có thể nhận biết. Không đúng, thì chỗ đã nhận biết có nhất định, không nhất định, nghe nói các đại Thanh văn ghi nhận sự việc vị lai có bất định, nghĩa là không phải khởi nguyên trí có biết sai lầm này. trí thể tục khác vì quán đối tượng ghi nhận riêng. Hoặc đại Thanh văn kia đã ghi nhận Nguyên trí có lỗi bất định, vì chỉ quán ở lúc bắt đầu, không quán sau cùng, như trước khi mưa xuống, trong lúc chưa xuống tới đất. Vì bỏ chỗ kế thừa của La-hỗ-la, nên trước mang thai, kỳ thật là nam, thời gian sau, người kia chuyển biến hình thành nữ (?).

Quý ở thành Vương xá, lúc đầu chiến đấu được thắng. Về sau, nơi thành Quảng Nghiêm, các quý bị chế phục, vì con người muốn đánh quý thì chiến đấu trước.

Hoặc thật nguyên trí mới thấy vị lai. Nhưng khi gia hạnh, trước khởi tị trí, quán đời quá khứ, hiện tại, so lường vị lai, dẫn nguyên trí sinh, mới thấy đúng được, tức vì thấy đúng này, nên có thể biết Vô sắc, nghĩa là trước quán nhân ở cõi Vô sắc, hành đẳng lưu, có tị trí sinh, dẫn chân nguyên trí.

Hoặc quán tâm khi tử sinh cõi Dục, cõi Sắc, so lường xét mà biết được từ chỗ đã sinh, dẫn sinh nguyên trí, mới có khả năng biết thật. Hoặc tị trí biết cũng không có lỗi, vì chúng nơi sở duyên của

tị trí là đồng.

Nếu so sánh không biết làm sao có thể chứng?
Cho nên nguyên trí lẽ ra không thể nói?

Năng lực duyên khắp ba cõi, ba đời. Các A-la-hán bất thời giải thoát khi muốn biết rõ đúng về cảnh kia, thì trước, phải nguyện: Ta biết kia. Về sau, nhập bờ mé, tĩnh lự thứ tư, dùng làm gia hạnh.

Từ Vô gián này, như nguyện lực trước, dẫn chánh trí khởi, đối với cảnh đã trông mong, đều biết đúng như thật. Nói bờ mé định như sau sẽ giải thích.

Năng lực của nguyên trí này, có thể biết quá khứ, sai khác thế nào với trí tức trụ?

Nguyên trí biết cả tự tướng, cộng tướng, các trí tức trụ biết cộng tướng không phải khác, biết trong cộng tướng cũng có sai khác. Nguyên trí hiểu rõ ràng, sáng suốt, tức trụ không như vậy, đối với sở duyên hiện tại, đối với tha tâm trí, nói tướng sai khác, nên tư duy đúng như lý.

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 76

Phẩm 7: NÓI VỀ TRÍ (PHẦN 4)

Đã nói về nguyên trí, vô ngại giải ra sao? Tụng rằng:

*Vô ngại giải có bốn
Tức Pháp, Nghĩa, Từ, Biện
Danh nghĩa, ngôn, gọi đạo
Trí không lui làm tánh
Pháp, Từ chỉ tục trí
Địa năm, hai chỗ dựa
Nghĩa mười, sáu, Biện chín
Đều nương tất cả địa
Chỉ đắc, phải đủ bốn
Khác, như nói vô tránh.*

Luận nói: Các pháp vô ngại giải, tổng nói 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, nói chung như thứ lớp: Lấy

duyên danh, nghĩa, ngôn và thuyết đạo, trí không thể thoát chuyên làm tự tánh. Nghĩa là trí không có thoát duyên nơi pháp của chủ thể giải thích danh, cú, văn, thân được lập làm thứ nhất.

Hướng đến nghĩa của đối tượng giải thích, được nói là danh, tức là biểu thị bày rõ nghĩa tự tánh của pháp.

Nói về nghĩa của đối tượng giải thích, nói là cú, tức nói về nghĩa sai khác của pháp biết rõ, tiếng không đợi nghĩa, riêng mình có thể nhận biết, sinh đối tượng nương tựa, gọi là văn, tức là Ca, già, trá, đa, ba v.v... Về mặt lý, lẽ ra có giác (biết), tiếng không chờ đợi nghĩa. Giác này không thích ứng với cảnh không có sở duyên, cảnh sở duyên này được gọi là văn. Văn, không thể gọi gần với nghĩa, chỉ cùng với danh, cú làm giải thích nghĩa nương tựa.

Ba thứ này có công năng gìn giữ các nghĩa của đối tượng giải thích và khuôn phép tức sinh kiến giải, nên gọi là pháp, tức ba tự tánh, gọi là thân. Thể của tự tánh và thân gọi là sai khác, nên ba tự tánh này và nghĩa của tiếng rất gần gũi xen lẫn.

Vì cảnh sinh giác, tương khác nhau khó biết, nên nói thân, ngôn, biểu thị có tự thể riêng. Nếu trí không lui sụt duyên tất cả pháp, thắng nghĩa hiện có được lập làm thứ hai. Nghĩa tức tự tướng, cộng tướng của các pháp, mặc dù danh, thân v.v... cũng thuộc về nghĩa này, nhưng không phải thắng nghĩa,

vì có nhiều tướng, nghĩa là có nghĩa như, có nghĩa chẳng như, có nghĩa có, có nghĩa không, có khi dựa vào giả chuyển, có khi căn cứ thật chuyển. Hiểu rõ nghĩa này Vô gián, hoặc ở vào lúc sau, có các sự so lường, gọi là thắng nghĩa.

Vì muốn hiển thị cảnh sở duyên của nghĩa vô ngại giải, không phải là ngữ và danh, nên sở duyên ở đây gọi là thắng nghĩa, nghĩa là sở duyên này chỉ nhận lấy dựa vào ngữ khởi danh, danh đã làm sáng tỏ nghĩa, không phải nhận lấy, hướng chỉ sở hành của tâm gọi là nghĩa.

Nếu không trí lui sụt duyên các phương cõi nước, các ngôn, từ tục, Thánh, lập làm thứ ba, tức có thể biết rõ ngữ đời, ngữ sách, đối với các phương nước cõi với vô số thứ sai khác.

Nếu trí không lui duyên hợp với chánh lý, thuyết không trở ngại, và duyên hai đạo định, tuệ tự tại, lập làm thứ tư. Tức ở nghĩa văn, có công năng tuyên dương đúng, lời lẽ không có ngưng đọng, trì trệ, gọi là Biện. Và tất cả các công đức đã được không do công năng gia hạnh, mà tự nhiên hiện tiền tự tại, cũng gọi là Biện.

Ở đây, công năng khởi biện lập để nói về danh, hiểu rõ và nhân nơi trí gọi là Biện vô ngại giải, tức thuyết trước đã nói: Khả năng tuyên dương đúng, khéo đáp ứng căn cơ, không trái với chánh lý, tức trước đây đã nói: Lời lẽ không có đuoái lý, không

chờ đợi xứ, thời gian và hữu tình v.v... phân tích tự tại, gọi là không có đuôi lý, tức trên đã nói: Đã được công đức không do gia hạnh, tự nhiên hiện tiền, gọi là hai đạo định, tuệ tự tại.

Lại, chủ thể, đối tượng giải thích phù hợp với trí, gọi là vô ngại giải đầu tiên và thứ hai, nghĩa là hiểu thấu danh từ này thuộc về nghĩa như thế, và thấu đạt nghĩa này có danh như thế, gọi là chủ thể, đối tượng giải thích phù hợp với trí. Khi thấu đạt tạo ra cùng gia hạnh ở ngôn từ, gọi là vô ngại giải thứ ba. Thấu suốt ngôn thuyết đã ưa thích và của đạo tự tại, gọi là vô ngại giải thứ tư. Lại, sáu đối tượng nhận biết như sắc v.v... nói là nghĩa, tức hữu vi, vô vi như thiện v.v... này.

Sự sai khác giữa sắc, phi sắc v.v..., nghĩa là pháp, tức giải thích hai ngôn thuyết này, nghĩa là từ. Ba trí tức ba vô ngại giải trước, duyên ba thứ trí vô ngại, gọi là vô ngại giải thứ tư.

Lại, đạt hai đế thế tục và thắng nghĩa, gọi là vô ngại giải một, hai. Vô ngại giải này, tức là đức tự lợi viên mãn của hành giả, có khả năng khéo giảng nói hai đế như thế, gọi là vô ngại giải thứ ba.

Đối với ba vô ngại giải này khéo hỏi đáp thông suốt các vấn nạn, gọi là vô ngại giải thứ tư. Đây tức là đức lợi tha viên mãn của hành giả.

Có thuyết nói: Sự ngu si, do dự, tán loạn, là có nhân trở ngại đối với giải thích. Do giải thoát ba

thứ này, được hiện pháp lạc trụ. Và do lạc trụ này, nên công hạnh lợi tha thành tựu đầy đủ. trí này gọi là Biện vô ngại giải.

Nếu được như thế, chắc chắn sẽ có khả năng giảng nói sâu rộng, phù hợp với chánh lý, với lời lẽ lưu loát và được công đức tự tại hiện tiền.

Lại, đối với ngôn từ thẳng nghĩa như danh v.v... trong giảng nói không có vướng động đều được thiện xảo, như thứ lớp kiến lập bốn vô ngại giải: Ba thiện xảo trước, được gọi là nhân, vì cảnh không đồng, nên có sai khác.

Thứ tư gọi là quả, tức khả năng giảng nói không đuoái lý. Lại do bốn phần sự lợi tha hoàn thành, nghĩa là khéo về văn, thấu đạt về nghĩa, âm thanh mâu nhiệm định, tuệ tự tại, nên vô ngại giải được kiến lập có bốn.

Đây tức là nói chung thể của vô ngại giải, gồm biểu thị sự sai khác của bốn thứ sở duyên. Khế kinh lược nêu số này và danh, trong các Đối pháp, chỉ rõ rộng tướng vô ngại giải kia. Lại, kinh nêu vô ngại giải này, trước Nghĩa, sau pháp. Trong các Đối pháp, trước pháp, sau nghĩa. Đây là Phật vì bảo cho biết rõ lúc hai trí sinh, hoặc nghĩa nhân danh, hoặc danh nhân nghĩa, nên kinh và luận, đã tạo ra thuyết sai khác. Tức là người nghe pháp, trước phân biệt về danh, đã biết đúng danh, kế là tìm hiểu nghĩa của danh đó, biết đúng nghĩa rồi, muốn vì

người khác nói, kể là tất phải cầu trí giảng nói không đuoỉ lý.

Vì căn cứ theo thứ lớp này, nên danh ở trước. Nhưng trí nghĩa trong bốn thứ này rất thù thắng so với trí khác vì là bạn giúp đỡ, nên nghĩa ở trước. Nghĩa là đối với nghĩa, nếu chính thức thông đạt thì kể là nên tạo phương tiện, nghiên cứu danh của nghĩa kia. Đã biết danh, muốn giảng nói cho người nghe, kể là, nên cầu trí phương tiện khéo léo đối với thuyết. Thế nên, bốn pháp này, theo thứ lớp như vậy.

Biện vô ngại giải, nếu khi duyên nói, thì có khác gì với Từ vô ngại giải thứ ba? Thứ ba, thì thông đạt ngôn từ giáo huấn, giải thích, như vì có biến đổi, ngăn ngại, nên gọi sắc v.v... Sự thông đạt này hợp lý không trở ngại thuyết.

Có thuyết nói: Từ giải thích tự tánh các pháp, năng lực chỉ rõ sự sai khác của các pháp.

Có thuyết nói: Nói trực tiếp về pháp, gọi là từ, lần lượt phân tích không trở ngại gọi là biện. Duyên hai thứ, ba, bốn này có khác nhau.

Pháp, từ trong bốn, dùng tục trí làm tánh, không phải trí vô lậu duyên với danh thân v.v... và vì cảnh giới ngôn từ của đời.

Pháp vô ngại giải nương dựa chung năm địa. Nghĩa là dựa vào bốn tĩnh lự căn bản và cõi Dục. Vì trong địa trên không có danh thân v.v... nên trí

vô lậu không duyên riêng danh v.v... của địa dưới.

Từ vô ngại giải chỉ nương tựa hai địa, nghĩa là nương dựa tính lự căn bản đầu tiên ở cõi Dục. Trong các địa trên vì không có tâm tứ, nên địa đó sẽ không có ngôn ngữ của mình.

Nhân này phi lý. Vì sao? Vì không phải phát ngữ trí, gọi là vô ngại giải.

Chớ cho rằng vì vô ngại giải không có trong định. Do đó, không nên nói như thế này: Vì không có tâm tứ ở địa trên, nên không có vô ngại giải. Không có lỗi này, vì nghĩa nhân có khác.

Sao nói là nghĩa nhân?

Nghĩa là ý này nói: Hai pháp tâm, tứ, có công năng phát ngữ, nên tướng không vắng lặng, tự tánh thô động. Vì ở địa trên không có tâm, tứ này, nên vắng lặng nhỏ nhiệm.

Từ vô ngại giải duyên ngôn bên ngoài, cũng không vắng lặng, thuộc về loại thô, động. Thế nên, vô ngại giải này không có ở địa trên. Vì trong Sơ tính lự cũng có tâm, tứ, nên trong định cũng có giải này. Do đó cực thành, chỉ căn cứ ở hai địa.

Nghĩa vô ngại giải là mười sáu trí tánh. Nghĩa là nếu các pháp đều gọi là nghĩa, thì mười sáu trí tánh, nếu chỉ Niết-bàn gọi là nghĩa, sáu trí tánh nghĩa là loại, pháp, tục, diệt, tận, vô sinh. Biện vô ngại giải dùng chín trí làm tánh, nghĩa là chỉ trừ diệt, theo nói đạo.

Hai vô ngại giải này dựa vào tất cả địa khởi, nghĩa là dựa vào cõi Dục, cho đến Hữu đảnh.

Biện vô ngại giải trong nói về đạo, thừa nhận tùy duyên một, đều được khởi, nên dựa chung các địa, cũng không có lỗi. Tuy nhiên, ở đó chỉ duyên theo người nói, nghĩa là chỉ căn cứ ở hai địa đồng với thứ ba.

Có thuyết nói: Tận vô sinh không thuộc về vô ngại giải, vì vô ngại giải là tánh kiến, thuyết kia thứ hai, hoặc bốn, hoặc tám, thứ tư chỉ có bảy.

Y cứ trên, nên biết. Bốn thứ này, nên biết như bốn Thánh chủng, tùy được một chủng, nào thì sẽ được đủ bốn, chẳng phải không đủ bốn mà có thể gọi là được tùy muốn hiện khởi hoặc đủ, không đủ.

Có sư khác nói: Có khi không đủ, được thì lý không có, được một thì sẽ khiến được bốn.

Có thuyết nói: Bốn vô ngại giải này sinh, như thứ lớp nhóm hợp so lường lời Phật. Thanh minh, nhân minh làm gia hạnh trước. Nếu ở bốn xứ chưa được khéo léo thì sẽ không có khả năng sinh vô ngại giải. Về lý, thật ra tất cả vô ngại giải sinh, chỉ học Phật ngữ là có khả năng làm gia hạnh, phải đợi sự sinh trước kia đã tập lâu danh v.v... bốn thứ thiện xảo đến nay mới có thể tu. Danh từ vô ngại giải, giải thích có nhiều nghĩa, nghĩa là đối với cảnh lãnh ngộ vô ngại, gọi là vô ngại giải. Hoặc đối với cảnh kia, quyết đoán không ngăn ngại, gọi

là vô ngại giải. Hoặ̣c độ́i với cảnh kia kia, chánh nói vô ngại, gọi là vô ngại giải.

Có sư khác nói: Bát-thích-đề là tiếng giúp gọi nghĩa hiện tiền, như Bát-thích-đề, lửa mặt trời đến là mặt trời hiện tiền, là nghĩa đến. Ba thứ này không có điên đảo, Tỳ-đà-mục gọi là trí. Lời nói này ý chỉ rõ cảnh hiện tiền và trí không điên đảo gọi là vô ngại giải.

Bốn vô ngại giải, ba thừa đều cùng có được. Vì sao kinh nói chỉ có một mình Đức Thế Tôn ta, gọi là thành tựu bốn vô ngại giải?

Không có lỗi trái ngược. Vì kinh tự giải thích là kinh kia nói: Chỉ Phật không có sai lầm, vì thành tựu vô thượng, nên nói rằng: Thanh văn, Độc giác, vì trí không có lui sụt trong cảnh phần mình, nên gọi là vô ngại giải. Chư Phật, Đức Thế Tôn vì biết viên mãn đối với tất cả pháp, nên gọi là vô ngại giải.

Có sư khác nói: Không có riêng vô ngại giải thứ tư, tức căn cứ ở ba nhóm hợp chung trước mà kiến lập.

Thuyết này phi lý, vì duyên từ, nghĩa, pháp, với duyên trí thuyết đạo, vì riêng biệt nhau. Bốn vô ngại giải này căn cứ ở sở duyên tự tánh của địa khác với vô tránh.

Trên đây đã nói về chủng tánh dựa vào thân, như nói về vô tránh, nghĩa là chủng tánh bất động

dựa vào thân người ba châu.

Như thế, đã nói trí vô tránh v.v... Tụng rằng:

Sáu nương theo biên tế v.v..

Sáu định biên tế sau

Thuận khắp đến cứu cánh

Ngoài Phật, gia hạnh được.

Luận nói: Bốn vô ngại giải, vô tránh, nguyện trí, sáu thứ đều dựa vào định biên tế mà được, vì sức của định biên tế đã dẫn phát. Thể của tính lự biên tế có sáu thứ. Sáu thứ trước, trừ từ vô ngại giải, phần ít năm thứ còn lại. Ngoài năm thứ này, còn lại có gia hạnh khác đã được tính lự của phẩm trên, gọi định biên, nên thành sáu thứ. Từ vô ngại giải dù dựa vào định kia được, nhưng thể không thuộc về tính lự kia. Vì tên biên chỉ căn cứ ở tính lự thứ tư, nên tất cả địa này đã thuận theo khắp, tăng đến rốt ráo, nên được gọi là biên. Do đó, không ứng hợp cũng chung với địa khác.

Sao các địa này gọi đã thuận theo khắp, nghĩa là khi chánh thức tu học tính lự này, từ Sơ tính lự theo thứ lớp thuận nhập, cho đến Hữu đẳng. Lại, từ Hữu đẳng ngược thứ lớp nhập đến Sơ tính lự.

Từ Sơ tính lự thuận nhập theo thứ lớp, lần lượt cho đến tính lự thứ tư, gọi là tất cả địa đã thuận theo khắp.

Các địa này tăng đến rốt ráo là sao?

Nghĩa là chuyên tu tập tính lự thứ tư, từ phẩm

hạ đến trung, từ phẩm trung đến phẩm thượng.

Ba phẩm như thế, mỗi phẩm lại chia ra làm ba: Sinh phẩm thượng thượng, gọi là đến rốt ráo tĩnh lự như thế, được gọi là biên tế (ranh giới cuối cùng).

Ba thừa trong đây, chẳng phải không có sai khác, mà mỗi thừa đều đối với thừa mình được gọi là cứu cánh. Tên biên ở đây chỉ rõ không có nghĩa vượt qua đây, nên nói bờ mé tận cùng. Vì biểu thị nghĩa loại, nghĩa tốt cùng, như nói về bốn tế và nói thật tế.

Hai lời nói như thế, biểu thị tĩnh lự này, là rất tốt cùng trong định của loại cao siêu. Công đức cao siêu phần nhiều dẫn sinh từ định này, lạc thông hành rất cao siêu trong định này.

Có thuyết nói: Thể của vô tránh tức là bi vì xót thương hữu tình, tu vô tránh, nên hướng vào vô tránh, dùng bi làm môn.

Thể nào là khác với bi có tự thể riêng?

Thuyết này 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 muốn cho phiền não của hữu tình kia không sinh, dùng tư duy vắng lặng làm môn mà nhập. Nếu thừa nhận quyết định dùng Bi làm môn, cũng không thể nói lấy bi làm thể. Vì chớ cho tuệ do định phát, vì thể tức định. Nếu trụ vô tránh thì dứt trừ được hoặc

cho người, thì Đức Thế Tôn nên không trụ vô tránh, vì khí hư, chỉ man duyên Phật sinh hoặc, thật ra không phải vô tránh thường hiện ở trước, vì Phật, Đức Thế Tôn có vô lượng đức, hễ lúc nào muốn khởi một hiện tiền. Đâu thể tất cả thời gian trụ riêng trong vô tránh.

Đức Phật đối với Thánh trụ, phần nhiều trụ ở không, trước do môn này vì nhập ly sinh, vì công năng dẫn xả, vì rất mau nhiệm, vì rất khó tu, vì là không chung, nên Phật đối với trụ phạm hạnh, thường hay trụ ở bi, vì cứu vớt được khổ của hữu tình, vì vô tránh không như vậy, nên thường không khởi. Đức Thế Tôn đối với các bậc Thánh kia khéo thể hiện làm lợi ích cho người, chí dù cao siêu vô biên, nhưng không phải lúc nào cũng trụ trong vô tránh. Vì muốn nhổ sạch hẳn phiền não của hữu tình kia, nên đầu tiên, buông thả khiến cho khởi, về sau mới điều phục.

Như thế, có thể cho rằng thương xót chân thật, với nguyện trí làm trước mới khởi vô tránh, không phải khởi vô tránh trước, nguyện trí sau. Nghĩa là trước phải biết các loại hữu tình do ta an trụ, oai nghi như thế, phiền não bèn sinh, trí khác thì không như thế. Sau đó mới khởi vô tránh hiện tiền. Nguyện trí không có duyên do vô tránh khởi, mặc dù cùng có tính lự bờ mé làm trước nhưng khác với gia hạnh nên có sai khác.

Có thuyết nói: Hai trí này lần lượt gồm thâu

nhau.

Về lý, thì không nên như thế, vì hành tướng khác nhau, nghĩa là hành tướng riêng vì chấm dứt hoặc của người. Khởi hành tướng khác nhau, vì hiểu rõ đối tượng nhận biết. Nếu trong gia hạnh vì dứt trừ hoặc của người, về sau từ định khởi hoặc của người thì bất sinh. Như thế, gọi là vô tránh sự làm xong. Nếu vị gia hạnh vì hiểu rõ đối tượng nhận biết, về sau khi khởi định, hiểu rõ cảnh của đối tượng nhận biết. Như thế, gọi là sự nguyện trí thành, hành tướng đã khác, thâm nhiếp nhau thế nào?

Trí vô tránh như thế đã nói, nguyện trí v.v... trừ Phật, Thánh khác chỉ gia hạnh đặc, không phải là nhiễm đặc, vì không phải đều được, nên chỉ Phật ở đây, cũng là nhiễm đặc.

Công đức của chư Phật, vào lúc Tận trí đầu tiên, vì do là nhiễm, nên tất cả đều được tức khắc, về sau tùy theo ý muốn, đều dần hiện tiền, không do gia hạnh, vì Phật, Đức Thế Tôn đã chuyển biến một cách tự tại đối với tất cả pháp.

Đã nói ba thứ trước, chỉ chung cho đức của bậc Thánh khác, cũng chung với đức phàm, lại nên nói. Tụng nói:

*Lục thông tức: Thân cảnh
Thiên nhãn, nhĩ, tha tâm
Túc trụ, Lưu tận thông*

*Thuộc tuệ, đạo Giải thoát
 Bốn tục, tha tâm năm
 Lậu tận thông như lục
 Năm dựa bốn tĩnh lự
 Địa mình, dưới làm cảnh
 Thanh văn, Lâu du Phật
 Hai, ba ngàn, vô số
 Không hề do gia hạnh
 Từng tu là nhiệm đắc
 Ba thân đầu niệm trụ
 Tha tâm ba, khác bốn
 Thiên nhãn, thiên 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.

Dù thông thứ sáu trong sáu thông chỉ thuộc về bậc Thánh, nhưng năm thông trước, phàm phu cũng được. Căn cứ ở tướng chung, nói cũng chung với phàm phu.

Sáu thông như thế, thuộc về đạo Giải thoát, tuệ làm tự tánh như quả Sa-môn.

Nói đạo Giải thoát là biểu thị nghĩa ra khỏi

chương, vì trong đạo thẳng tắn cũng chấp nhận có.

Như thế, đạo Vô gián của thông minh không có, vì vị này chắc chắn ngăn dứt tha tâm trí. Chớ cho A-la-hán xả đạo Vô gián, tức cũng gọi xả lậu tận thông. Túc Luận Phẩm Loại nói: Thiện, tuệ là thông, hai thứ lẽ ra chẳng phải thông, vì tánh vô ký, vì nghĩa đều khác, nên không có trái.

Thuyết kia nói đối tượng nhận biết và pháp được thông, nêu các trí tuệ là chủ thể biết thông, để biểu thị đối tượng nhận biết và pháp được thông. Mặc dù các trí tuệ đều là chủ thể biết thông, nhưng lại nói pháp thiện cao quý vì duyên khắp. Đối tượng nhận biết, được thông dù không có rộng, hẹp, nhưng vì ngoài chủ thể nhận biết, có chủ thể thông nhận biết riêng, nên nói đối tượng nhận biết rồi, lại nói pháp được thông.

Ở đây, đã nói thông chỉ quả định cao siêu, tuệ vô ký thông với thuyết kia nên đâu có trái.

Lại, thuyết kia chỉ nói thông, điều hòa tuệ thiện, vì không nói chỉ thiện, nên cũng không có trái, như nói chủ thể biết, nghĩa là các trí thiện.

Há vô ký, ác đều không thuộc về trí. Thông kia và thông này khác nhau, nên tạo ra bốn luận chứng:

1. Có khi thông kia không phải là thông này. Nghĩa là trừ bốn thông, còn lại là tuệ thiện.

2. Có khi thông này không phải là thông kia. Là đạo Giải thoát hai, tuệ vô ký.

3. Có khi thông kia cũng là thông này. Là tức bốn thông.

4. Có khi không phải là thông kia, không phải thông này. Nghĩa là trừ nói trước, trừ tha tâm, lậu tận, thông còn lại thuộc tục trí.

Các sư phương Tây nói: Sáu trí tức trụ thông. Nghĩa là pháp, loại, tục và khổ, tập, đạo, trí tục có khả năng hiểu rõ sự việc thế tục trong quá khứ, trí khác tùy đối tượng thích hợp, đều duyên theo cảnh mình, nhưng quán sát ý kinh, chỉ thuộc về tục trí. Như nói: Thuận theo nhớ lại vô lượng túc trụ, nghĩa là một đời, cho đến nói rộng. Không phải trí vô lậu chuyển vận 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 lục. Nghĩa là hoặc sáu, hoặc mười trí. Do đó đã chứng tỏ lậu Tận trí thông, dựa vào tất cả địa, duyên tất cả cảnh. Năm thông trước dựa vào bốn tính lự, không dựa vào cõi Vô sắc, trung gian phần gần, Vô sắc kia không có năm thông, vì định, đối tượng nương tựa, phải ở gồm nhiếp chi định là chỗ dựa của năm thông, không phải lậu tận thông cũng không dựa vào các địa Vô sắc kia, các địa đều có khả năng duyên lậu tận, vì không đợi quán sắc làm gia hạnh.

Cảnh của ba thông trước, cõi Vô sắc không thể duyên, vì ba thông này chỉ duyên Sắc, nên tu sắc

tha tâm thông làm môn, nên tu tức trụ thông, dần dần nhớ nghĩ phần vị sai khác mới được thành đủ, vì ở trong gia hạnh, phải quán sắc. Dựa vào địa Vô sắc, không có khả năng như thế.

Nếu vậy, Trung gian và năm phần gần cũng chấp nhận duyên sắc, nên phải có năm thông. Không như vậy, thì do nhân đã nói trước đây, nghĩa là gồm nhiếp chi định là chỗ dựa của năm thông, nếu không thâm nhiếp chi thì đẳng trì yếu kém, lại vì chỉ quán kia tùy theo một giảm.

Nếu như vậy, vì sao có lậu tận thông? Vì địa lạc khổ chậm, nhanh, đều có khả năng hết lậu, nên năm là tu riêng công đức cao siêu, mà phải là địa thù thắng, mới có khả năng phát khởi. Nếu Tức trụ thông không dựa vào Vô sắc, thì không thể nhớ lại việc của cõi Vô sắc? Vì sao Khế kinh nói: Trong pháp vô thượng của Phật, Đức Thế Tôn nói là Phật có khả năng nhớ lại những việc hữu sắc, Vô sắc v.v...

Đây là tị trí quyết định đối tượng nhận biết, vì chẳng phải tức trụ thông, nên không có lỗi, nghĩa là các ngoại đạo, nếu thấy hữu tình qua đời ở cõi Dục, Sắc, mà không biết nơi sinh, bèn chấp loài hữu tình chết rồi đoạn diệt. Thấy sinh cõi Dục, Sắc mà không biết xuất phát từ đâu, ấy là chấp hữu tình vốn không có mà có. Thanh văn, Độc giác thấy hữu tình kia qua đời, trong hai vạn kiếp không thấy ở đâu, bèn cho hữu tình kia chết, sinh ở Không xứ,

mà hữu tình kia hoặc sinh lên cõi trời, không hết tuổi thọ mà qua đời.

Như thế, cho đến trong suốt tám vạn kiếp, không thấy ở đâu, bèn cho hữu tình nọ chết rồi, sinh lên phi tưởng, phi phi tưởng xứ, hoặc sinh xuống địa dưới, trải qua hai, ba lần sinh v.v... Khi thấy sinh cõi Dục, cõi Sắc, thì cho từ chỗ sinh đầu tiên cũng thế.

Đức Thế Tôn quán sát hữu tình kia khi chết, khi sống, như thật so sánh biết chúng đã sinh từ chỗ nào? Có người sống hết tuổi thọ, có người trung bình, chết yếu. Mặc dù cũng so sánh biết, nhưng chẳng phải không quyết định, nên với Thánh khác, so sánh biết có riêng. Khi tu ba thông trước như thần cảnh v.v... tư duy tiếng ánh sáng nhẹ nhàng, để làm gia hạnh, thành rồi, tự tại tùy đối tượng mình muốn làm.

Các hữu tình muốn tu tha tâm thông, trước phải xem xét hai tướng của thân, tâm mình, trước sau đối khác, lần lượt thuận theo nhau. Sau đó, lại xem xét quán sát tướng thân, tâm người khác.

Do gia hạnh này dần dần sẽ được hoàn thành, hoàn thành rồi, không quán các sắc của tâm mình, đối với tâm v.v... của người khác, có khả năng biết như thật. Các hữu, người muốn tu túc trụ thông, trước hết, tự xem xét, giám sát theo thứ lớp, tâm diệt trước, dần dần lại quán ngược phần vị của sự

sinh này. Sự sai khác trước trước, đến kiết sinh tâm, cho đến trong khả năng nhớ biết có một niệm trước, gọi là gia hạnh tức trụ của mình đã hoàn thành, làm nhớ nghĩa gia hạnh của người khác cũng như thế. Thông này đầu tiên khởi, chỉ biết theo thứ lớp. Khi tập quán thành, cũng hay khởi nhớ lại các sự việc đã nhớ, phải từng lần thọ, nhớ lại Tịnh cư từng nghe người từ cõi Vô sắc mất, sinh đến tịnh cư này.

Căn cứ vào sự nối tiếp nhau của người khác, đầu tiên, là khởi thông này. Người khác cũng dựa vào sự tự nối tiếp nhau khởi.

Như thế, cảnh năm thông chỉ từ địa dưới. Và lại, như thần cảnh tùy theo dựa vào địa nào, đối với địa dưới mình, vận hành biến hóa tự tại. Đối với địa trên, thì không như vậy, vì thế lực kém, bốn thông còn lại cũng như thế, tùy theo đối tượng thích hợp, thế nên, không có khả năng nhận lấy tức trụ, tha tâm của cõi Vô sắc làm cảnh của hai thông, tức năm thông này có tác dụng rộng, hẹp đối với cảnh thế giới. Các bậc Thánh không đồng, nghĩa là đại Thanh văn, dụ Lâm giác, Đại giác, không tác ý cùng cực. Như thứ lớp, có khả năng khởi tác dụng tự tại vận hành, biến hóa v.v... đối với một, hai, ba ngàn các cảnh thế giới.

Nếu tác ý cùng cực, như thứ lớp, có công năng đối với hai ngàn, ba ngàn vô số thế giới.

Năm thông như thế, nếu có thể dụng thù thắng, mãnh liệt, nhạy bén, thì từ vô thủy đến nay, người chưa hề được do gia hạnh đắc. Nếu từng tập quán không có thể dụng thù thắng và chủng loại kia do là nhiễm đắc. Nếu khởi hiện tiền đều do gia hạnh, thì Phật đối với tất cả đều là nhiễm đắc, hề muốn hiện tiền không do gia hạnh. bậc Thánh ba thừa, phàm phu hữu sau, thông được từng được, chưa hề được, phàm phu khác chỉ được từng được.

Căn cứ bốn niệm trụ, để nói sáu thông: Căn cứ cảnh, căn cứ theo 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, thiên nhĩ thông là cảnh của thân niệm trụ, bốn thông còn lại đều là cảnh của pháp niệm trụ. Nhưng thật ra sáu thứ đều lấy tuệ làm tánh.

Kinh nói: Vì đều có khả năng thông đạt cảnh, nên do đó là cảnh của pháp niệm trụ. Nếu nói theo thể thì ba thông trước trong sáu thông chỉ thân, vì chỉ duyên sắc, nghĩa là thân cảnh thông duyên bốn xứ ngoài, thiên nhãn duyên sắc, thiên nhĩ duyên thanh.

Nếu vậy, vì sao nói trí sinh tử biết loại hữu tình? Vì trong hiện thân thành các hành vi ác v.v... của thân, ngữ, ý, không phải thiên nhãn thông, có khả năng biết việc này. Có trí thù thắng riêng là quyền thuộc của thông, dựa vào thân bậc Thánh,

khởi công năng biết như thế, là vì sức thiên nhãn thông đã dẫn, nên hợp với thông, đặt tên lục trí tứ sinh tha tâm trí thông thuộc về ba niệm trụ, nghĩa là thọ, tâm, pháp, duyên theo tâm v.v... tức trụ lậu tận. Kinh chủ muốn cho mỗi pháp đều thuộc bốn niệm trụ, vì duyên chung tất cả cảnh của năm uẩn, mà thật sự tức trụ thuộc về pháp niệm trụ, dù Khế kinh nói: niệm từng lãnh thọ sự khổ, vui v.v... là nhớ lại khổ, vui v.v... ở đời trước, đã nhận lãnh các khổ đầy đủ, tức là thuộc về duyên xen lẫn trong pháp niệm trụ. Lậu tận như lục, hoặc pháp, hoặc bốn, không nên nói nhất định thuộc về bốn niệm trụ. Nếu căn cứ việc thiện v.v... để phân biệt sáu thông, có sư khác nói: Sáu đều là thiện mà thật ra nhãn, thiên nhĩ chỉ có tánh vô ký, bốn thông còn lại, hoàn toàn là thiện.

Kinh chủ ở đây, tạo ra giải thích này rằng: Thiên nhãn, thông thiên nhĩ thông thuộc về tánh vô ký, là vì tuệ tương ưng với nhãn thức, nhĩ thức.

Nếu vậy, sao lại nói dựa vào bốn tĩnh lự?

Vì tùy theo căn nói, nên cũng không có lỗi, nghĩa là hai căn như nhãn, thiên nhĩ, đối tượng nương tựa, do sức của bốn tĩnh lự đã dẫn khởi, tức thuộc về địa tĩnh lự kia, nên dựa vào bốn địa, vì nương chung căn, nên nói căn cứ bốn nói, hoặc đây là căn cứ chung đạo Vô gián mà nói cả đạo Vô gián y cứ bốn địa.

Giải thích này không đúng, vì sáu thông đều là thuộc về đạo Giải thoát. Hai thức nhãn, thiên nhĩ là đạo Giải thoát, vì về lý không thành, nên nói rằng: Trong bốn tĩnh lự, có tương ưng định cao quý tuệ vô ký, có công năng dẫn địa mình, quả đại chủng cao quý. Tuệ này hiện tiền, ấy là dẫn thiên nhãn, thiên nhĩ của địa mình, khiến cho hiện tiền, vì căn, đối tượng nương tựa, phát ra nhãn thức, nhĩ thức. Cho nên, hai thức nhãn, thiên nhĩ tương ưng tuệ không phải thông, chỉ có thể nói là thuộc về chung. Như Khế kinh nói: Tam minh Vô học, người Vô học kia đối với sáu thông, lấy gì làm tánh? Tụng rằng:

*Ba minh, năm, hai, sáu
 Vì trị ngu ba đời
 Sau thật hai giả nói
 Hữu học ám vô minh.*

Luận nói: Nói Tam minh là:

1. Túc trụ trí chứng minh.
2. Tử sinh trí chứng minh.
3. Lộ Tận trí chứng minh.

Như thứ lớp Tam minh kia, dùng quả vị Vô học gồm nhiếp chung thứ năm, hai, sáu làm tự tánh của mình. Ba thứ trong sáu, chỉ gọi là minh, như vì theo thứ lớp đối trị ngu ba đời, nghĩa là túc trụ trí thông, trị ngu đời trước, tử sinh trí thông trị ngu đời sau. Lộ Tận trí thông trị ngu đời giữa.

Thế nên, ba trí này chỉ nêu rõ hiệu. Lại, túc trụ thông nhớ nghĩ sự khổ của mình người ở đời trước.

Tử sinh trí thông, quán sát sự khổ của thân người khác ở đời sau. Do đó, nhằm trái các khổ sinh tử, vì khởi lậu tận thông, quán vui Niết- bàn, nên chỉ ba thứ, lập riêng làm Minh.

Lại, ba thông này như thứ lớp, có công năng xả thường, đoạn, kiến hữu, nên lập làm minh. Và thông này có công năng dứt trừ hữu, vì ba thứ ngu của pháp hữu tình, nên lập riêng làm minh.

Có sư khác nói: Túc trụ có công năng nhận thấy các uẩn trong quá khứ, lần lượt nhân nhau, theo thứ lớp truyền đến, đều không có tạo tác. Do đó, có khả năng dẫn đến môn Không giải thoát.

Trí tử sinh, này có công năng quán sinh tử của hữu tình, xoay vần từ cõi dưới lên cõi trên, cũng như vẩy nước vào bánh xe đang quay, nên không mong cầu quả báo của ba hữu. Do đó, có khả năng dẫn phát môn vô nguyên giải thoát.

Vì dùng sự chán lìa làm môn, quy pháp vô tướng, nên khởi lậu tận môn Vô tướng giải thoát.

Thế nên, ba thông chỉ nêu hiệu minh.

Ba thông này đều được gọi minh Vô học. Nghĩa là cùng ở trong thân Vô học khởi, ở trong đó, thông rất ráo, chấp nhận có là thật chung với vô lậu, hai thông còn lại, giả nói thể của chúng chỉ Phi học, Phi Vô học. Do đó, thông rất ráo được gọi là Vô

học, vì tự tánh nối tiếp nhau đều Vô học. Hai thứ trước được gọi là Vô học, chỉ do nối tiếp nhau, không do tự tánh, như Luận Thi Thiết nói như thế này: Có tuệ vô phú vô ký tương ưng với đẳng trì, vì không do việc thiện, và vì vô lậu, nên được đặt danh hiệu Thánh, vì trong thân bậc Thánh vô lậu này có thể được, nên gọi là bậc Thánh. Vô lậu này lẽ ra cũng như thế, nên gọi là Vô học.

Trong thân Hữu học, vì có ngu si, mờ tối, nên cho dù có hai thông trước, nhưng vẫn không lập làm minh, mặc dù có tạm thời, chế phục, tiêu diệt sự ngu si mù quáng, nhưng về sau, vẫn bị che khuất trở lại, đó là lý do không thể lập minh. Bóng tối phải không có, mới được gọi là minh. Trong Khế kinh nói: Chỉ rõ dẫn dắt có ba, Vô học kia đối với sáu thông, lấy gì làm tánh? Tụng rằng:

*Một, bốn, sáu: thị đạo
Răn dạy, dẫn làm quý
Định do thông mà thành
Dẫn đến quả lợi lạc.*

Luận nói: Có ba thị đạo (chỉ bày dẫn dắt):

1. Thị đạo thần biến.
2. Thị đạo ghi nhận tâm.
3. Thị đạo răn dạy.

Như thứ lớp trên, dùng thứ nhất, thứ bốn, thứ sáu trong sáu thông làm tự tánh, chỉ có ba thứ này dẫn dắt hóa độ chúng sinh, sao cho phát tâm đầu

tiên được cao quý, nên khả năng thị hiện, dẫn dắt, lập danh từ thị đạo. Trong ba loại thị đạo, sự răn dạy là cao quý nhất, vì chắc chắn do thông được thành, vì chắc chắn dẫn đến quả lợi ích, yên vui. Nghĩa là hai thị đạo trước, chú nguyện v.v... cũng có khả năng, vì không chỉ do thông, nên chẳng quyết định. Như có chú thuật tên là Kiền-đà-lê. Người trì chú này, thì có khả năng bay lên hư không một cách tự tại. Hoặc có cỏ thuốc đủ công năng thù thắng, hoặc uống, hoặc cầm, sẽ được bay đi tự tại.

Lại có chú thuật tên Y-sát-ni. Người trì chú này sẽ có khả năng biết được tâm niệm người khác. Hoặc do xem tướng, nghe tiếng nói người kia, cũng có thể biết được tâm người khác đang nghĩ gì. Thị đạo răn dạy, trừ lậu tận thông, các thông còn lại không có khả năng làm, cho nên quyết định. Hoặc với hai thị đạo trước ngoại đạo cũng làm được, thị đạo thứ ba thì không như vậy, nên gọi là quyết định. Lại có hai thị đạo trước, chỉ khiến người khác tạm thời hồi tâm, không thể dẫn phát lợi ích rốt ráo và quả yên vui. Thị đạo răn dạy cũng nhất định khiến người khác dẫn dắt sẽ được nhiều lợi ích và quả yên vui, vì có thể dùng phương tiện như thật đề thuyết phục, nên do đó sự răn dạy là thù thắng nhất, không phải thị đạo khác.

Hai lời nói thân cảnh là gọi nghĩa gì? Tụng rằng:

Thể Thần, tức Đẳng trì
Hai cảnh là hành, hóa
Ba hành : Ý thể Phật
Thân vận thông thắng giải
Hóa hai là Dục, Sắc
Tánh là bốn, hai xứ
Mỗi xứ có hai thứ
Như tự hóa thân Phật

Luận nói: Tên Thần đã gọi, chỉ Đẳng trì thù thắng. Do Đẳng trì này có khả năng làm việc thần biến. Cho nên Khế kinh nói: Quả thần, gọi là thần, ý vì nêu thô, để biểu thị tế. Lại, vì chứng minh rõ Đẳng trì thù thắng là nhân gần của Thần kia, nhưng thể của sự thần biến thật sự không phải thần.

Đây là nói rộng các sự thần biến, như đã nói trong phần giác trước, các sự thần biến gọi là cảnh. Cảnh này có hai thứ, là hành và hóa. Hành lại có ba thứ:

1. Vận chuyển thân: Nghĩa là cưỡi hư không đi, giống như chim bay.

2. Thắng giải: Nghĩa là đối với phương rất xa, tạo ra tư duy gần, ấy là có khả năng đến đó một cách nhanh chóng. Nếu đối với Trời Sắc Cứu Cánh rất xa, tạo ra tư duy gần, thì có khả năng đến.

Vốn không có đến đi, sao cho rằng đi nhanh chóng?

Ở đây, thật ra cũng đi, đi chỉ do giải gần, vì đi

rất xa, nên được gọi là thắng giải. Hoặc Đức Thế Tôn nói: Vì cảnh giới tinh lự không thể nghĩ bàn, nên chỉ Đức Phật mới có khả năng hiểu rõ.

3. Thế ý: Nghĩa là ở phương rất xa, khi nêu tâm duyên đến nơi đó, thì thân đến. Thế này như ý được gọi là thế ý, như tâm nhận lấy cảnh, vì khoảng khắc đến Sắc Cứu Cánh, nên thế ý trong ba thứ này chỉ có ở Phật, vận chuyển thắng giải thân, cũng chung ở các thừa khác, nghĩa là thần thông của Đức Thế Tôn ta rất nhanh chóng tùy phương xa, gần, khởi tâm liền đến. Do đó, Đức Thế Tôn nói thế này: Cảnh giới của chư Phật không thể tư duy bàn luận, như mặt trời tỏa ra ánh sáng, chứa nhóm chuyển động cũng như thế, vì khả năng nhanh chóng đến nơi xa, nên nói là hành.

Nếu cho rằng không như vậy, thì lặn ở chỗ này, mọc ở phương kia, trung gian đã dứt, nghĩa hành không có. Hoặc oai thần Phật không thể tư duy, bàn luận, nên khởi tâm liền đến, không thể lường xét, nên hành thế của ý, chỉ Đức Thế Tôn có. Thắng giải, và vận chuyển thân ở Thánh khác và phàm phu.

Hóa lại có hai thứ: là cõi Dục, cõi Sắc. Nếu hóa ở cõi Dục thì bốn xứ ngoài trừ tiếng.

Nếu hóa cõi Sắc chỉ có hai, nghĩa là sắc, xúc, vì trong cõi Sắc không có hương, vị. Hóa của hai cõi này đều có hai thứ, nghĩa là thuộc về thân mình,

thân người khác nhau.

Thân ở cõi Dục hóa có bốn thứ, ở cõi Sắc cũng vậy, nên cộng chung thành tám. Mặc dù sinh ở cõi Sắc, tạo ra hóa cõi Dục, nhưng cõi Vô sắc thành lỗi hương, vị, vì hóa tạo ra thân mình chỉ có hai xứ.

Có thuyết nói: Cũng hóa bốn, như y phục v.v... không thành, không phải thần cảnh thông có khả năng khởi sự hóa, mà phải là các tâm của công năng hóa, quả của thần thông này. Tâm công năng hóa này có bao nhiêu hành? Tướng? Tụng nói:

*Tâm năng hóa mười bốn
Quả định hai đến năm
Như được định chỗ dựa
Tì tịnh, tự sinh hai
Sự hóa do địa mình
Ngũ thông địa mình, dưới
Hóa thân với hóa chủ
Ngũ, đều không phải Phật
Trước, lập nguyện giữ thân
Sau, khởi ngũ tâm khác
Khi chết lưu thể cứng
Thuyết khác nói không lưu
Lúc đầu cần hóa tâm
Thành thực rồi thì khác
Tu đặc thuộc vô ký
Đặc khác chung ba tánh.*

Luận nói: Tâm, chủ thể biến hóa, gồm có mười bốn, là dựa vào bốn tính lực căn bản sinh. Sơ tính lực

sinh chỉ có hai thứ:

1. Thuộc cõi Dục.
2. Sơ tĩnh lự.

Tĩnh lự thứ hai, thứ ba, thứ tư, như thứ lớp đó có ba, bốn, năm, không có địa trên nương địa dưới, vì địa dưới kém. Địa trên, dưới quan hệ với quả của một tĩnh lự. Địa hành v.v... đối tượng nương tựa có hơn, kém. một địa quan hệ với quả tĩnh lự của địa trên, địa dưới. Địa dù đồng, nhưng hành, đối tượng nương tựa có hơn, kém. Địa dưới lệ thuộc quả địa trên, quả địa dưới quan hệ với quả địa trên, như thứ lớp địa kém, hơn, hành, đối tượng nương tựa hơn, kém, như được hóa tâm tĩnh lự cũng như thế. Vì quả và đối tượng nương tựa đều đắc cùng lúc. Tuy nhiên, đắc tĩnh lự, gồm có ba thời gian: Lìa nhiễm, thọ sinh, và gia hạnh khác nhau. Nghĩa là lìa nhiễm địa dưới, khi được tĩnh lự địa trên, cũng được định này đã dẫn quả của hóa tâm, khi từ địa trên mất sinh cõi Sắc và do gia hạnh khởi công đức cao siêu, chỉ có mới được tĩnh lự, nương tựa, cũng gồm được hóa tâm đã dẫn kia, nương dựa theo thân cõi Dục được

A-la-hán và ở địa vị luyện căn, khi được ứng quả, mười bốn hóa tâm, đều được cùng lúc, cho đến thân ở tĩnh lự thứ tư, được A-la-hán, được năm hóa tâm, không có từ nghĩa hóa tâm trực tiếp phát ra quán. Hóa tâm này từ định tịnh và tự loại sinh.

Chủ thể vô gián sinh, vì định tịnh của tự loại, nên chỉ từ hai sinh hai chẳng phải sinh khác, chỉ hóa tâm của địa mình khởi việc địa hóa của mình.

Ngũ do Hóa phát ra do tự tâm của địa dưới, nghĩa là hóa Sơ định, cõi Dục chỉ ngũ, tâm của địa mình, hóa trên khởi ngũ do tâm sơ định. Địa trên kia tự không có khởi tâm biểu, nên nếu sinh định thứ hai cõi Dục v.v... thì khi chuyển biến sự hóa, làm sao khởi biểu, không phải đường oai nghi, tâm xứ công xảo, dựa vào thân cõi khác mà có thể hiện khởi. Người kia sẽ nương vào thân cõi mình, nên điều này không có lỗi. Dẫn cõi kia, gồm nhiếp đại chúng hiện tiền, vì làm đối tượng nương tựa, nghĩa là dẫn đại chúng cõi Sắc hiện tiền, hợp bí mật với thân cõi Dục mà trụ. Dựa thân này khởi công năng phát tâm biểu của cõi kia, không có lỗi tâm biểu của địa định dựa vào thân, của địa tán. Hoặc khởi y chỉ định, có công năng phát tâm biểu, như dựa vào định sinh thiên nhận thức, thiên nhĩ thức. Nếu một hóa chủ khởi nhiều hóa thân, thì phải là khi hóa chủ nói, các hóa thân mới nói, tiếng nói giải thích biểu thị, tất cả đều đồng, nên có Già tha nói như thế này:

Khi một hóa chủ nói Các hóa thân đều nói Chủ một hóa nếu lặng Các hóa thân cũng thế.

Ở đây, nói khác, Đức Phật thì không như vậy, vì sức định của chư Phật rất tự tại, chấp nhận không cùng lúc với lời nói của hóa thân.

Tiếng nói đối tượng giải thích cũng chấp nhận có khác. Nếu khi hóa thân của ba địa trên nói, thì tâm biểu sơ định hiện tiền phát ra, vị khởi tâm này đã phát ra hóa tâm, lẽ ra không có hóa thân.

Thân biến hóa nói ra sao?

Do sức của nguyện 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 tựa, không phải khi mạng hóa chủ hiện tại, có khả năng lưu lại hóa thân khiến trụ trong thời gian lâu, cũng có hóa thân khiến trụ đến sau khi qua đời, tức như Tôn giả Đại Ca-diếp-ba, để lại bộ xương thân, đến thế hệ Từ Tôn, chỉ thể chắc thật, có thể lưu lại lâu, khác với Âm Quang này, lẽ ra để lại thịt v.v...

Có sư khác nói: Do sức nguyện để lại thân, không có khả năng khiến cho đến sau khi chết, Thánh Đại Ca-diếp lưu lại bộ xương thân do các Thiên thần gìn giữ khiến trụ lâu.

Tập nghiệp đầu tiên: Do nhiều hóa tâm, phải dựa vào đối tượng nương tựa khởi một hóa sự. Tập thành mãn: Do một hóa tâm có công năng không dựa vào chỗ nương mà khởi rất nhiều sự hóa, gồm có hai loại tâm năng biến hóa:

1. Do tu mà thành.

2. Sinh đắc v.v...

Đã khởi quả hóa thân, cũng như thuyết kia nói

do tu mà thành, các xứ hóa thân nhiếp như trước, vì không có khả năng hóa làm thân hữu tình, nên sinh đắc v.v... Ở trong cõi Dục hóa thành chín xứ. Cõi Sắc hóa bảy, dựa vào căn không lìa. Nói hóa chín v.v... về lý, thật ra không có khả năng hóa thành căn, tu quả vô tâm, hóa khác, được chấp nhận có. Tu quả khởi biểu, do tâm hóa chủ, chấp nhận khác tự tâm khởi thân, ngũ biểu, tu quả uống ăn nếu vì nuôi thân, thì sẽ tiêu hóa ở trong thân hóa chủ. Nếu vì việc khác, nuốt vàng, đá v.v... hoặc tức trụ trong thân sự hóa của hóa chủ kia. Hoặc tùy theo đối tượng thích nghi, để ở chỗ riêng, sự uống ăn của hóa thân khác, tùy theo trụ đối tượng nương tựa. tu quả hóa tâm, chỉ tánh vô ký, ngoài ra có cả ba tánh, nghĩa là thiện, ác v.v... như trời, rồng v.v... với tâm, chủ thể biến hóa. Trời rồng kia, cũng có khả năng làm hóa thân thành mình, người.

Thiên nhãn, thiên nhĩ, thì gọi nghĩa gì? Gọi là thể tuệ hay gọi là sắc căn? Nếu là tuệ, thì không nên gọi thiên nhãn, thiên nhĩ. Nếu là sắc căn, thì không nên gọi là thông?

Vấn đề này, trước đây đã nói. Trước đã nói gì?

Nghĩa là nói trong bốn tính lự căn bản, có định tương ưng với tuệ vô ký vượt thù thắng, gọi là thiên nhãn và thiên nhĩ thông. tuệ vô ký này đã dẫn sinh quả đại chủng cao quý, gọi thiên nhãn, thiên nhĩ. Thể của chúng là gì? Tụng rằng:

Thiên nhãn- nhĩ, là căn

*Tức sắc tịnh địa định
Thường đồng phần không thiếu
Lấy chứng vi tế, xa.*

Luận nói: Thể này tức là căn thiên nhãn, thiên nhĩ, nghĩa là duyên tiếng, ánh sáng làm gia hạnh, nên dựa vào bốn tĩnh lự, bên nhãn, thiên nhĩ, dẫn khởi đại chủng mầu nhiệm của địa tĩnh lự kia, tạo hai căn như nhãn, thiên nhĩ tịnh sắc, thấy sắc, nghe tiếng, gọi là thiên nhãn, thiên nhĩ.

Nhãn, thiên nhĩ như thế, vì sao gọi là thiên?

Vì thể tức là trời, vì thuộc về địa định, vì rất thanh tịnh, nên đặt tên thiên. Do kinh này nói: Thiên nhãn, thiên nhĩ. Nghĩa là không có da, thị, gân, ràng buộc mũi máu, chỉ tịnh sắc được tạo do đại chủng mầu nhiệm. Nhưng chủng loại thiên nhãn, thiên nhĩ có ba:

1. Tu đắc trời, tức như trước đã nói.
2. Sinh đắc. Nghĩa là sinh trong cõi trời.
3. Giống với trời. Nghĩa là sinh cõi khác, do được dẫn sinh nhờ nghiệp v.v... cao quý. Có công năng thấy nghe xa, giống với thiên nhãn, thiên nhĩ, như Bồ-tát Tạng Cự Bảo, Luân vương, rồng, quỷ thần và trung hữu v.v... tu đắc nhãn, thiên nhĩ quá khứ, hiện tại, sẽ sinh, thường là đồng phần, cho đến hiện tại, cùng với thức đều có công năng thấy, nghe, nên xứ sở, tất nhiên đủ, không mờ, không thiếu, như tất cả hữu tình sinh cõi Sắc, đều có công

năng thuận theo đối tượng thích ứng, nhận lấy chứng ngăn cách kia, vì các Sắc, tiếng ở các phương, rất nhỏ, xa v.v... nên ở trong đây có bài tụng thế này:

*Nhục nhãn đối các phương
Bị sắc xa nhỏ che
Không có công dụng thấy
Thiên nhãn thấy không sót.*

Ở trước nói hóa tâm tu đặc khác, năm thứ như thần cảnh v.v... đều có khác ư?

Cũng có.

Thế là sao? Tụng nói:

*Thần cảnh năm: tu sinh
Do nghiệp chú, thuốc thành
Tha tâm: tu, sinh, chú
Lại, thêm đoán tướng thành
Ba tu sinh nghiệp thành
Trừ tu, đều ba tánh
Người chỉ không sinh đặc
Địa ngục đều nên biết.*

Luận nói: Loại thần cảnh trí gồm có năm thứ :

1. Tu đặc.
2. Sinh đặc.
3. Chú thành.
4. Thuốc thành.
5. Nghiệp thành.

Vua Mạn-đà-la và trung hữu v.v... các thần

cảnh trí là thuộc về nghiệp thành.

Có sư khác nói: Thần cảnh có bốn, tức ba hành trước, biến hóa thành một.

Nói biến hóa: Như Khế kinh nói: Chia một thành nhiều, cho đến nói rộng. Loại tha tâm trí, gồm có bốn thứ: Ba thứ trước, như trên, thêm đoán tướng thành. Ba thứ còn lại đều có ba, là tu nghiệp, sinh, trừ tu đắc, đều có cả thiện v.v... Vì không phải quả định, nên không được gọi là thông. Trong con người đều không có sinh đắc, ngoài ra đều chấp nhận có, tùy theo đối tượng thích hợp của sinh đắc, thuộc về bốn tánh sinh niệm nghiệp tạo thành, con người do nghiệp trước, có khả năng nhớ lại quá khứ.

Đối với cõi địa ngục, ngay từ lúc mới thọ sinh, chỉ dùng tức trụ sinh đắc tha tâm để biết tha tâm v.v... và, quá khứ sinh khổ thọ ép ngặt rồi, lại còn nghĩa không nhận biết.

Hữu tình kia hồi ức quá khứ, lấy gì để chứng biết?

Như Khế kinh nói: Chúng sinh ở địa ngục kia tự nhớ nghĩ lại: Trong quá khứ, chúng ta đã từng nghe người khác nói về lỗi lầm trong quá khứ, mà vì không chán lìa, nên đến hôm nay phải cam chịu các khổ đau dữ dội này.

Chúng sinh kia, chỉ có thể nhớ lại theo thứ lớp một đời, các đường khác, tùy theo sự thích ứng,

thường có nghĩa biết. Bằng sinh biết quá khứ, tiếng ồ, chồ v.v... quý biết quá khứ, như có bài tụng rằng:

*Xưa, ta gom các báu
Do pháp, hoặc phi pháp
Người khác hưởng giàu vui
Riêng ta chịu nghèo khổ.*

Trời biết việc quá khứ, như có tụng rằng:

*Ta thí rùng Thệ đa
Mong Đại Pháp vương trụ
Hiền Thánh Tăng thọ dụng
Nên tâm ta vui mừng.*

Lại, Khế kinh nói: Các người sinh lên cõi trời, lúc mới sinh, sẽ khởi nghĩ ba việc: Ta từ đâu mất? Nay sẽ sinh vào xứ nào? Vì nhân nghiệp nào nên sinh đến cõi này?

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 77

Phẩm 8: NÓI VỀ ĐỊNH (PHẦN 1)

Đã nói về sự sai khác nhau giữa các trí như thế, kế đây sẽ phân biệt định, đối tượng nương tựa của trí, vì chỉ các tĩnh lự là đủ công năng làm chỗ dựa, nên trong phẩm này, trước nói về tĩnh lự. Hoặc trước nói về công đức chung.

Đã nói về công đức vô tránh v.v... do trí đã hoàn thành, công đức được thành xong khác, nay kế sẽ nói, trong đó, trước nói về định, là đối tượng nương tựa. Tĩnh lự trong các định là thế nào? Tụng rằng:

*Tĩnh lự bốn đều hai
Ở trong Sinh đã nói
Định, là một cảnh thiện
Và tánh năm uẩn bạn
Trước đủ từ hỷ lạc
Sau là dần chi trước.*

Luận nói: Tất cả công đức đa số vì nương vào tĩnh lự, nên trước phải nói về sự sai khác của tĩnh lự.

Tĩnh lự này gồm có bốn thứ, nghĩa là: Một, hai, ba, bốn.

Chẳng lẽ các tĩnh lự không có danh tướng không chung như từ v.v... mà nay chỉ căn cứ ở bốn số: Một v.v... để kiến đặt tên riêng hay sao?

Trong đây, chẳng phải không có danh, tướng không chung, nhưng không có chỉ gồm nhiếp khắp tên một địa, vì các tĩnh lự đều có hai thứ, nghĩa là định và sinh có khác biệt. Các Sinh tĩnh lự, như trước đã nói, nghĩa là tĩnh lự thứ tư, thứ tám, ba tĩnh lự trước đều có ba, không có tên khác nhau mà giải thích chung một địa. Các định tĩnh lự, đều có tướng chung, không có riêng, nghĩa là thể của bốn tĩnh lự này, nói chung, đều thuộc về tánh thiện, tâm nhất cảnh tánh dùng đẳng trì thiện làm tự tánh.

Nếu năm uẩn giúp đỡ làm tánh, thì hai thứ này đã đồng, khó biết sai khác. Mặc dù tướng không có riêng mà địa có khác, vì biểu thị địa có khác, căn cứ ở số để danh, nên nói là thứ nhất cho đến thứ tư.

Trong đây, Kinh chủ tự hỏi đáp: Sao gọi là nhất cảnh tánh ? Nghĩa là chỉ có một sở duyên. Người kia đáp: Phi lý, vì nhãn thức và ý thức nếu đồng một sở duyên thì lẽ ra gọi nhất cảnh tánh? Nên đối với xứ này, nên tìm ý khác, nghĩa là nếu nương dựa một căn của chỗ dựa, chỉ có một sở duyên, gọi là nhất cảnh tánh.

Há không là một niệm không có đôi sở duyên

nên trong tất cả tâm đều có nhất cảnh tánh? Về lý, thật sự đều có một Sát-na, vì chuyển biến một cảnh của pháp tâm, tâm sở, nhưng không phải tất cả đều được gọi là định, vì ở đây nói nhất cảnh tánh chỉ vì biểu thị, do đẳng trì thù thắng, khiến tâm, tâm sở thiện nối tiếp nhau mà chuyển.

Nếu vậy, thì tâm dựa vào một căn chuyển, dẫn duyên nơi cảnh mình, tâm khác nối tiếp nhau sinh, đây gọi là một tánh cảnh của tâm, lẽ ra ngoài tâm không có đẳng trì riêng?

Lời vấn nạn này không đúng, vì trước đã nói, nghĩa là trước đã nói rộng, trong pháp tâm sở, đã nói về đẳng trì, rời ngoài tâm có riêng, nghĩa là nếu thể của tâm tức Tam-ma-địa, khiến tâm tạo ra đẳng trì thì lẽ ra cũng không có riêng, vì nhân duyên sai khác không thể được.

Vấn nạn này như thế v.v... đã biểu thị như trước nên không phải tức tâm gọi Tam-ma-địa.

Vì căn cứ vào nghĩa nào, nên đặt danh từ tĩnh lự?

Vì do căn cứ vào sự vắng lặng này, mới có thể suy xét. Suy xét tức là nghĩa thật sự biết rõ, như nói tâm ở định, có khả năng biết rõ như thật.

Vì đặt đề giới địa trong nghĩa suy xét, nên tông chỉ của luận này là suy xét, chắc chắn lấy tuệ làm thể. Căn cứ vào lời dạy bảo để giải thích, về lý, đây là sự lắng đọng, vắng lặng, xú cảnh tư duy so

lường, được gọi là tĩnh lực, chắc chắn khiến tuệ sinh, vì không có nhiễm chấp, rối loạn.

Có thuyết nói: Định này gìn giữ duyên khắp thù thắng, đúng như lý tư duy, nên gọi là tĩnh lực. Nói thù thắng là phân biệt cõi Dục, duyên khắp phân biệt Vô sắc, như lý tư duy, phân biệt khác với điên đảo, gìn giữ được định này, là đẳng trì cao siêu. Đẳng trì cao siêu này gọi là tĩnh lực.

Lời nói này biểu thị chỉ quán đều vận hành, không điên đảo v.v... trì mới gọi là tĩnh lực.

Nếu vậy, ô nhiễm làm sao được tên này?

Do hành giả kia cũng vì hay suy xét tà vạy, nên ở xứ tương tự, cũng đặt tên này, như thế gian nói: "Vì hạt giống v.v... hư mục", nên không có lỗi tất cả gọi tĩnh lực. Nếu tánh thiện gồm nhiếp tâm nhất cảnh tánh và giúp lập làm bốn tĩnh lực, thì căn cứ vào tướng nào để lập sơ, nhị, tam, tứ, đủ tứ hỷ lạc, kiến lập làm sơ? Nghĩa là nếu một tánh cảnh thiện trong địa vị, đủ tương ưng với tầm, tứ, hỷ, lạc. Đẳng trì như thế, gọi là Sơ tĩnh lực. Trong bài tụng, chỉ nói tương ưng với tứ. Đã biểu thị với tầm, cũng là nghĩa tương ưng, vì nếu có từ cùng có với hỷ, lạc, thì sẽ không có bất tương ưng với tầm.

Vì biểu thị tĩnh lực thứ hai trừ tứ kiến lập, nên bài tụng chỉ nói đủ tứ không phải tầm. Khác với đây, nên nói đủ hỷ, lạc, tầm, nêu tầm có tứ, không nói tự thành. Là dần chi trước, lập hai, ba, bốn, là

từ có hai, là hai có lạc, là đủ ba thứ, như thứ lớp đó, nên nhất cảnh tánh, được chia làm bốn thứ.

Đã nói tĩnh lự, Vô sắc là thế nào? Tụng rằng:

*Vô sắc cũng như thế,
Bốn uẩn là địa dưới
Và ba phần gần trên
Gọi chung trừ tướng Sắc
Vô sắc là Vô sắc
Sắc sau khởi từ tâm
Không vô biên là ba
Gọi từ gia hạnh lập
Phi tướng, phi phi tướng
Tối, kém, nên đặt tên.*

Luận nói: Vô sắc này đồng tự tánh với số tĩnh lự, nghĩa là bốn đều hai sinh, như trước đã nói, tức phẩm Thế nói: Do sinh có bốn. Thế của định Vô sắc, tóm lại cũng thuộc về tánh thiện. Tâm nhất cảnh tánh, vì căn cứ tánh cảnh này, nên nói: Cũng như thế. Nhưng trong giúp đỡ, ở đây trừ uẩn sắc, vì Vô sắc không có sắc tùy chuyển, nên dù một tánh cảnh, với bạn không khác. Vì là địa dưới sinh, nên chia làm bốn thứ, nghĩa là nếu đã là tĩnh lự thứ tư, sinh lập Không vô biên xứ, cho đến đã là Vô sở hữu xứ sinh, lập Phi tướng phi phi tướng xứ.

Lìa nghĩa là gì?

Nghĩa là do đạo Giải thoát hoặc của địa dưới là nghĩa là nhiệm của địa dưới, tức bốn căn bản này

và ba phần gần trên, gọi chung là trừ khử tướng sắc, phần gần của Không xứ chưa được tên này, vì duyên sắc của địa dưới khởi tướng sắc, nên không phải duyên sắc tướng của địa dưới, có thể đặt tên gọi là trừ sắc.

Nếu vậy, vì sao nói uẩn đại chủng trừ bỏ tướng sắc là định thứ tư?

Uẩn đại chủng kia duyên tất cả các sắc trong tự thân ở cõi Dục,

vì trừ khử dân, nên không phải cõi Vô sắc, có thể có tướng này là trừ tướng sắc. Vì gia hạnh trước, nên đặt tên căn bản, cũng không có lỗi.

Căn cứ vào nghĩa nào nên đặt tên Vô sắc?

Lỗ-ba nói: Nghĩa rõ rệt có thể biến hóa, thị hiện, dựa vào chuyển biến, thị hiện gọi là sắc.

Nói A tức là hiển, nghĩa là chủ thể chế phục, căn cứ, vì muốn hiển bày trong biến sinh tử, cũng có lúc tạm chế phục, căn cứ xứ sắc, dựa vào nghĩa chế phục, căn cứ để nói, gọi là vô. Vì trong cõi kia chế phục, căn cứ biến hóa, thị hiện, dựa vào nghĩa Vô sắc, gọi là A-lỗ-ba. Hoặc nói A này gồm nghĩa hiển bày tốt cùng. Dù đối với cõi khác cũng có pháp không thể biến chuyển, thị hiện, mà cõi Vô sắc là tốt cùng không thể biến chuyển hiển bày ở các sắc chỗ dựa của cõi kia hiện ở cõi này. Hoặc nói A này gồm nghĩa hiển có. Vì ngăn dứt cõi này

chỉ là không có sắc (Vô sắc), nên nói A, chỉ rõ có Vô sắc, nghĩa là đời cũng có chỉ nói là "ngăn", cũng thấy có khả ngăn dứt mà gồm cả biểu hiện.

Làm sao biết rõ Vô sắc này không phải chỉ là ngăn dứt, nên nói là A, biểu thị đủ ngăn dứt và biểu hiện. Nếu khác với đây, thì phải nói thanh biểu. Hoặc trong cõi này đều không có sắc, về lý phải kiến lập biểu, với tên Lỗ-ba, nhưng tên gọi này là A-lỗ-ba, tức thể Lỗ-ba, tên gọi A-lỗ-ba tiếng dù ngắn, dài nhưng nghĩa không khác.

Có thuyết nói: Vì sắc kia nhỏ nhiệm, nên cũng gọi là không có, như vật thể màu vàng, rất nhỏ, cũng gọi là không có vật thể màu vàng.

Lời nói như thế, chỉ có lời suông mà không thật, vì tướng sắc nơi cõi kia 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, ngữ, thì sao lại vừa thừa nhận sắc của cõi đó nhỏ nhiệm? Nếu thân trong cõi kia vì lượng nhỏ, thì cõi bàng sinh lẽ ra phải có Vô sắc, có trùng cùng cực vi, vì không thể thấy? Nếu cho rằng thân cõi kia rất màu nhiệm, thì trung hữu cõi Sắc nên gọi là Vô sắc chăng? Nếu cho cùng cực trong thân thanh diệu kia, lẽ ra chỉ Hữu đánh được gọi là Vô sắc, như vì sinh thân của định có hơn, kém?

Lại, sinh tĩnh lự đã có sắc thân, do công năng định dần dần cao siêu. Địa trên càng chuyển biến thanh, diệu so với địa dưới, chứ không phải vì căn của địa dưới đã có công năng nhận lấy, đâu có khác với địa dưới, nên không gọi Vô sắc?

Nếu thấy có danh, không như nghĩa và thấy có danh, có cả hai nghĩa, nên không thể như danh, nhất định chấp nghĩa ấy, thì cõi Vô sắc có sắc, không có sắc, lẽ ra phải xem xét, tìm cầu giáo lý làm chứng, chấp có tức cõi kia chắc chắn có sắc?

Kinh nói: Thọ, noãn, thức hòa hợp mà chuyển biến. Đã thừa nhận, thọ, thức của cõi kia chẳng phải không có, về lý, lẽ ra phải có noãn, noãn tức là sắc. Lại, nói danh sắc với thức nương tựa nhau, như hai bó cỏ lau đứng dựa vào nhau.

Đã thừa nhận, thể thức của cõi kia chẳng phải không có, thì lẽ ra cũng phải thừa nhận có danh sắc. Lại, Đức Thế Tôn đã nói: có bốn thức trụ.

Đã thừa nhận cõi kia có thức, chủ thể trụ, thì lẽ ra phải thừa nhận có sắc đối tượng trụ v.v...

Như Đức Thế Tôn nói: "Nếu nói là sắc, cho đến là hành, thức có quá khứ, vị lai, thì thuyết 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 cõi dưới, sắc sẽ sinh từ đâu? Hoặc uẩn A-la-hán nói tiếp nhau dứt, lẽ ra phải thừa nhận uẩn

nổi tiếp trở lại vào thời gian sau. Do giáo lý này, sắc kia chẳng phải không có.

Chứng minh này không đúng, vì không suy xét. Và lại, hai giáo đầu tiên, như Khế kinh khác, căn cứ cõi Dục, Sắc, mật ý mà nói, như nói: Danh sắc duyên sinh sáu xứ và sáu xứ xúc, gọi là sĩ phu.

Há thừa nhận kinh kia nói chung ba cõi, chỉ căn cứ chấp nhận có nói thế này hay sao.

Nếu cho rằng kinh này nói: Vì không có phân biệt, nên không nên giải thích khác. Về lý, cũng không đúng, không có nói phân biệt, có nghĩa khác, nên tức như trước đã dẫn hai kinh.

Lại, trong vật bên ngoài, lẽ ra có thọ, thức. Vật kia có noãn, xúc và danh sắc. Như kinh này nói: Mặc dù không có phân biệt mà thừa nhận Noãn bên ngoài, là thọ, thức sinh. Và danh sắc bên ngoài, không dựa vào thức chuyển.

Như thế kinh nói dù không có phân biệt, nhưng nên thừa nhận thọ, thức ở Vô sắc là noãn, chỉ có danh và thức lần lượt nương tựa nhau. Lại, kinh thức trụ, cũng không thành chứng. Ý kinh nói: Là chung bốn thứ thức có quá khứ, vị lai, không có lý này, vì không nói hề là bất cứ một thức nào, thì không có khứ lai, nên kinh Thức Trụ, nói ý chung, riêng, như Đức Thế Tôn nói: Kinh Năm Vô Gian v.v... nghĩa là Khế kinh nói:

Kẻ gây ra năm vô gián, đời kế sẽ đọa vào Nại-

lạc-ca.

Há tùy theo thiếu một, không có chấp nhận đọa vào địa ngục kia? Lại, nói địa động do bốn thứ nhân, dù không có phân biệt nói, nhưng tạo ra sự hiểu biết sai khác. Lại, nói hữu tình do bốn thực trụ.

Há sắc, Vô sắc trụ cũng do đoạn thực ư?

Căn cứ các kinh kia, nên chung cho giáo này. Nếu cho rằng kinh nói có một loại trời, vì siêu đoạn thực. Lại nói: Trời kia dùng hỷ làm thức ăn, nên cõi ấy không có đoạn thực.

Khế kinh cũng nói: Hữu tình Vô sắc, vì thế không nên nói cõi kia có sắc. Nếu cho rằng một ít sắc được gọi là Vô sắc, như thức ăn ít muối, gọi là không có muối, cũng không đúng, vì Khế kinh nói: Tất cả tướng sắc đều siêu việt. Do đó, thuyết kia dẫn các A-cấp-ma, không thể chứng thành cõi Vô sắc có sắc, lý đã lập kia cũng không thành chứng. Vì trong cõi kia dù đều không có sắc, nhưng về sau mất, sinh cõi Sắc dưới, lại từ tâm sinh, hiện thấy pháp sắc, phi sắc của thế gian, cũng có khi lần lượt nương tựa nhau mà khởi. Nghĩa là tâm khác, nên sắc khác nhau sinh, sắc căn có riêng, thức sinh bèn khác, nên khi từ Vô sắc sắp sinh xuống cõi dưới, thuận với sắc sinh tâm nối tiếp nhau mà trụ. Do thế lực kia dẫn sắc cõi dưới, nhưng không thể nói chỉ từ cõi dưới khởi, mà đồng thời cũng do sắc đời

trước cùng vận hành, tâm nối tiếp nhau làm duyên, từ lâu sắc đã diệt làm hạt giống của mình. Nay, sắc mới khởi, vì thừa nhận nhân Đồng loại chung cho quá khứ, hiện tại, nên các vị A-la-hán nhập Niết-bàn rồi, các uẩn nối tiếp nhau dứt không còn, nên hiện không có chút phần, duyên sinh của các uẩn, vì không thể so sánh đồng với mất từ Vô sắc, cho nên về lý đã lập làm chứng không thành.

Lại, cõi Vô sắc chắc chắn không có sắc.

Khế kinh nói: "Xuất ly các sắc". Nghĩa là Khế kinh nói: Ra khỏi các sắc gọi là cõi Vô sắc. Nếu trong cõi Vô sắc đó cũng có sắc, thì sao lại nói xuất ly?

Nếu cho rằng kinh khác nói: Có không thể xuất ra có, nên biết được kinh này chắc chắn có ý khác. Điều này cũng phi lý, vì trong Khế kinh kia ngăn dứt khắp ra khỏi hẳn mà mật ý thuyết.

Có sư khác giải thích lời kinh này: Xuất ly sắc là, ý kinh nói: pháp lệ thuộc cõi Dục không có trong cõi Sắc. Pháp lệ thuộc cõi Sắc không có trong cõi Vô sắc, chẳng phải hoàn toàn không có sắc trong cõi Vô sắc chỉ ngăn dứt cõi Sắc, nói lời xuất ly. Hoặc ý Khế kinh này nói: Do trí thuộc cõi Sắc, xuất ly hoặc trói buộc cõi Dục. trí lệ thuộc cõi Vô sắc, xuất ly hoặc trói buộc cõi Sắc, chẳng phải trong cõi Vô sắc hoàn toàn không có sắc, chỉ ngăn dứt hoặc cõi Sắc, nói lời xuất ly.

Lại, nếu kinh nói: Xuất ly các sắc, gọi là cõi Vô sắc, tức cho rằng cõi Vô sắc kia, đều không có sắc. Như thế, Vô sắc xuất ly pháp phi sắc của cõi Sắc. Thì Vô sắc kia cũng nên không có pháp phi sắc. Nếu như có phi sắc, thì pháp sắc lẽ ra cũng có, chẳng phải trong Vô sắc thì có sắc và phi sắc lệ thuộc cõi Sắc. Nhưng vì kinh chỉ nói: Xuất ly sắc, nên biết không dựa vào sự xuất ly chung cõi Sắc, gọi là Vô sắc. Chỉ căn cứ lìa sắc, nói lời Vô sắc.

Lại, như cõi Sắc xuất ly các dục. Cõi Sắc, chủng loại các dục đều không có, trong cõi chẳng phải Sắc, không có chủng loại sắc. Như thế, cõi Vô sắc xuất ly các sắc, tức các chủng loại sắc, cõi Vô sắc đều không có. Trong cõi chẳng phải Vô sắc không có chủng loại Vô sắc.

Lại như cõi diệt xuất ly hữu vi, cõi diệt đều không có các pháp hữu vi.

Cũng thế, cõi Vô sắc đã xuất ly các sắc, lẽ ra các sắc cũng đều không có trong cõi Vô sắc kia.

Lại, trong Vô sắc, chắc chắn không có sắc. Khế kinh nói: Vì trừ tướng sắc kia, nghĩa là cõi Vô sắc vì dứt tham duyên sắc, nên nói gọi là từ bỏ tướng sắc.

Nếu thừa nhận cõi kia cũng có các sắc, đối với sắc của cõi kia đã chưa lìa tham, thì không nên nói vì trừ bỏ tướng sắc, mặc dù có bộ khác nói thế này: Không phải căn cứ sắc thân, nói cõi Vô sắc kia có

sắc, vì Khế kinh nói: Khi là nhiễm sắc, tâm đối với năm giới đã được là nhiễm, chỉ đối với thức giới chưa được là nhiễm, nên biết định Vô sắc không có sắc thân. Nhưng có vô lậu tùy tâm chuyển sắc. Đây chỉ có lời nói suông, vì sắc thân kia không có đại chủng, nên chẳng phải không có đại chủng mà có thể có sắc tạo. Luật nghi vô lậu theo chỗ sinh của thân, có đại chủng làm nhân năng sinh, sắc tạo hữu lậu thì không như thế. Chớ cho, vì có lỗi giới, địa xen nhau, nên vô lậu không như thế. Tùy thuộc đại tạo của thân, vì cõi kia không có thân, nên không có sắc vô lậu. Lại, tùy theo chuyển sắc, cõi kia chắc chắn không có, vì Khế kinh nói: Sắc kia có thọ lãnh, cho đến loại thức, không nói có sắc. Nếu có sắc, thì phải nói thế này: Cõi kia, có loại sắc như trong tĩn lự.

Lại, cõi Vô sắc chắc chắn không có sắc, vì Khế kinh nói: Giải thoát Vô sắc rất vắng lặng, vì vượt qua các sắc, nên chẳng phải cõi Vô sắc không vượt qua sắc, vì phân biệt khác với cõi kia, nói vượt qua sắc, chỉ vì nên rõ thành các địa Vô sắc, cho đến sắc nhỏ nhiệm cũng chắc chắn không có. Thế nên, nói Vô sắc kia vượt qua các sắc.

Nếu cho rằng thuyết nói siêu việt các sắc, là lời nói căn cứ siêu việt sắc thô do mật ý thuyết, điều này cũng phi lý, vì nói tất cả. Nghĩa là Khế kinh nói: Vì tất cả tướng sắc của hữu tình Vô sắc đều siêu việt, cho đến nói rộng.

Nếu cho: Vô sắc thật sự có sắc, thì tự tướng của sắc kia chắc chắn có thể biết, làm sao có thể nói siêu việt tướng sắc v.v..., nên sắc nhỏ nhiệm của cõi Vô sắc cũng không có, vì giáo lý cực thành, không thể nghiêng động.

Như thế là đã giải thích tên chung Vô sắc. Vì sao có tên riêng là không vô biên v.v...?

Ba thứ trước gọi là từ gia hạnh, tư vị gia hạnh, tư duy vô biên Không và vô biên thức, vô sở hữu. Nếu do thắng giải, tư duy gia hạnh vô biên không mà được thành, thì gọi là Không vô biên xứ, nghĩa là nếu có pháp dù cùng có với sắc, nhưng tự thể của pháp đó không nương tựa thuộc về sắc. Các hữu đối với sắc, mong cầu xuất ly, thì lẽ ra phải tư duy pháp kia trước tiên, nghĩa là thể hư không dù cùng có với sắc, mà chờ đợi sắc không có mới được hiển rõ, thuộc pháp bên ngoài, tướng sắc đó vô biên khi tư duy pháp bên ngoài kia, vì dễ lìa sắc, nên địa vị gia hạnh tư duy hư không, lúc thành, tùy theo chỗ thích ứng cũng duyên pháp khác, chỉ từ gia hạnh kiến đặt tên này.

Có sư khác nói: Đầu tiên, lìa địa sắc, vì trái với sắc, nên giả đặt tên không.

Có sư khác lại nói: Các quán hạnh: Do giải thoát sắc, tức đối với uẩn thọ v.v... của địa này, thường hay trụ tướng Không, dựa vào tướng không này để đặt tên Không vô biên. Nếu do Thắng giải

tư duy vô biên thức gia hạnh thành tựu, thì gọi là thức vô biên xứ, nghĩa là đối với thân sáu thức thuần tịnh, trong công năng phân biệt rõ, khéo nhận lấy tướng rồi, an trụ Thắng giải, do mượn sức tưởng tư duy quán sát tướng vô biên thức. Do gia hạnh này làm trước thành tựu, tùy theo đối tượng thích ứng, cũng duyên pháp khác, chỉ từ gia hạnh, đặt ra tên này.

Có sư khác nói: Vì do ý lạc, và vì đẳng lưu, nên lập ra danh này, nghĩa là sư Du già sắp vào định này, trước khởi ý lạc duyên vô biên thức. Xuất định này, khởi tướng thức đẳng lưu này, vì rất ưa thích, nên nhập rồi xuất đều duyên cảnh thức. Nếu do Thắng giải, xả tất cả gia hạnh đã thành, gọi là vô sở hữu xứ. Nghĩa là thấy vô biên hành tướng thô động, vì muốn chán bỏ, nên khởi gia hạnh này. Thế nên, xứ này gọi là xả hơn hết, vì ở trong đó, không còn ưa tạo ra vô biên hành tướng, tâm đối với sở duyên, xả tất cả các thứ, vì yên lặng trụ. Do vị tướng kém, tối tăm nên đặt tên thứ tư, nghĩa là tướng trong địa này không sáng suốt thù thắng. Như vì không có tướng, nên được tên phi tướng, mà vì tướng không phải hoàn toàn không có, nên gọi phi phi tướng. Địa này cũng vì có vị tướng kém, nên lời nói này biểu thị tướng của địa Hữu đánh, không phải như vị bảy địa dưới, nên được gọi là phi tướng, không phải như ba vô tâm, nên gọi là phi phi tướng.

Há không là trong vị gia hạnh Hữu đánh, các sư Du già cũng nghĩ rằng: Các tướng như bệnh, như mũi tên, như ung nhọt, như ngu si, như tối tăm trong cõi trời Vô tướng.

Chỉ có cõi trời Phi tướng Phi phi tướng cũng với trên trái ngược sự tịch tĩnh, mầu nhiệm, sao ở đây không căn cứ gia hạnh để đặt tên? Về lý, thật sự như thế, vì người quán hạnh, thì trước phải tướng nhàm chán và vô tướng, nhưng có khi hồi hành giả khi tu gia hạnh vì sao nghĩ thế này: Phải nêu gia hạnh này làm nhân hỏi, đáp, nên nói đặt tên do tướng tối tăm yếu kém. Bốn Vô sắc này đều nói xứ. Vì là chỗ sinh trưởng của các hữu, nghĩa là bốn xứ này là có, không, sinh trưởng các thứ nghiệp phiền não, vì phá chấp giả dối cõi kia là Niết-bàn, nên Phật nói là xứ sinh trưởng hữu.

Đã nói Vô sắc còn Đăng chí ra sao? Tụng rằng:

Căn bản đẳng chí tám

Bảy trước đều có ba

Tức vị tịnh vô lậu

Vị sau, hai thứ tịnh

Vị, là tương ưng ái

Tịnh, là thiện thế gian

Đây, là chỗ vị đấm

Vô lậu, là xuất thế.

Luận nói: Trên đây, đã nói về tính lự Vô sắc, căn bản, đẳng chí tổng cộng có tám thứ, ở trong đó, bảy thứ trước, mỗi thứ đều có ba, Hữu đánh, đẳng

chí, chỉ có hai thứ. Vị của địa này kém, vì không có vô lậu. Vị đẳng chí, đầu tiên, là tương ưng với ái. Ái, vì chủ thể vị mê đắm, nên gọi là vị, vì tương ưng với ái kia, nên đẳng chí này được gọi là vị. Tương ưng với ái, là nói theo tự tánh mà nói, vì đây dùng vật bình đẳng làm tự tánh. Nếu đều là giúp đỡ, thì phải nói thế này: Pháp phẩm đều có ái, được gọi là vị Đẳng chí. Đẳng chí này chỉ nhận lấy pháp phẩm của một quả ái. Đẳng chí tịnh, gọi là định thiện thế gian. Vì là cầu hoặc, nên tương ưng chung với các pháp bạch tịnh như vô tham v.v... Đây là thiện, nên có khác với vị. Vì là hữu lậu, nên khác với vô lậu. Hữu lậu này tức là cảnh đắm vị, đẳng chí này, vô gián diệt, vị kia nhất định sinh, duyên với tịnh quá khứ, rất sinh đắm vị. Bây giờ, dù gọi định xuất đối tượng vị, nhưng đối với chủ thể vị định được gọi là nhập. Đối với từ định xuất, gồm có năm thứ:

1. Địa xuất.
2. Sát-na xuất.
3. Hành tướng xuất.
4. Sở duyên xuất.
5. Chủng loại xuất.

Từ Sơ tĩnh lự nhập thứ hai v.v... gọi là địa xuất. Đối với đồng với hành tướng, sở duyên của một địa, vị chuyển biến nối tiếp nhau. Vô gián của niệm trước, nhập vào niệm sau, gọi là xuất sát-na. Từ

hành tướng vô thường, nhập hành tướng khổ v.v... gọi hành tướng xuất. Từ duyên sắc uẩn nhập duyên thọ v.v... gọi là sở duyên xuất. Từ hữu lậu nhập vô lậu. Từ không ô nhiễm, nhập ô nhiễm v.v... gọi là chủng loại xuất. Dựa vào chủng loại xuất, trong đẳng chí này nói: Xuất đối tượng vị, nhập định, chủ thể vị.

Há không là nói hai lại trái nhau. Chủ thể vị là ái, không phải đối tượng nhập định. Đối tượng nhập là định, không gọi chủ thể vị làm sao có thể nói nhập chủ thể vị định? Không có lỗi trái nhau. Hiện thấy tương ưng, nêu một danh, nào để nói về phẩm đều cùng có, như khuyên trưởng giả để ý ghi nhận riêng, xen tạp, lẫn nhau, nên đều được hai tên, do đẳng trì tương ưng với ái, gọi vị, vì sức đẳng trì nên ái được gọi là định. Vì thế không có lỗi nói hai lại trái nhau nhau.

Có thuyết nói: Ái định nối tiếp nhau hiện tiền, các sát na sau duyên sát-na trước làm cảnh, đối tượng vị, tức là sát-na diệt trước, sau sinh sát-na, gọi là chủ thể vị. Chủ thể vị ái này khi hiện ở trước, duyên nơi cảnh quá khứ, không duyên tương ưng với tự tánh và pháp câu hữu hiện tại, vì không quán tự tánh v.v... nên không duyên vị lai vì chưa hề nhận lãnh, đối với cảnh sở duyên, chuyên chú không dời, mới gọi là định, ái tương ưng với định, vì cũng chuyên chú một cảnh, nên được gọi là định. Hoặc khác tương ưng thì không như thế. Nghĩa là

phiền não khác với sở duyên của mình, vì không thể khiến cho tâm chuyên chú như ái, nên Tam-ma-địa nếu cùng có với ái, chuyên chú một duyên tương tự với thiện. Định vô lậu, là định xuất thế, không duyên với ái, nên không phải mê đắm đối tượng vị.

Như thế, đã nói trong tám đẳng chí, chi thuộc tĩnh lự không phải các Vô sắc vì các Vô sắc rất vắng lặng, nghĩa là sư Du già ưa tu phẩm thiện, nếu ở trong tụ công đức rộng lớn, kiến lập chi riêng, tinh tấn siêng năng tu tập. Nếu các Vô sắc vì sự vắng lặng gia tăng, vị của pháp tâm, tâm sở kém mà chuyên, thế nên ở Vô sắc kia không kiến lập chi, hoặc vì đẳng trì trong địa Vô sắc kia cao siêu riêng, không phải một trội hơn mà được đặt tên là chi, vì phải do nhiều pháp tăng mới đặt tên chi. Do đó, chỉ riêng tĩnh lự được đặt tên chi, vì định, tuệ đều vận hành nhiều pháp đều tăng. Vì thế, phần gần cũng không lập chi. Trong phần gần sắc, vì chỉ có tuệ tăng trưởng.

Có sư khác nói: Nếu trong các địa có tâm sở riêng, phải đoạn diệt không còn sót, thì mới ở địa này lập chi, không phải địa khác.

Đoạn diệt khổ, ưu trong Sơ tĩnh lự.

Đoạn diệt tầm tứ không còn trong tĩnh lự thứ hai, diệt hỷ thứ ba, đoạn lạc thứ tư.

Trong địa Vô sắc dù đều diệt dần, nhưng không

tù theo địa đoạn diệt không còn.

Cách giải thích này chưa thể dứt trừ các nghi vấn khác: Vì sao chỉ ở trong tĩnh lự này mới kiến lập chi?

Thế nên, phải theo giải thích trước là tốt. Về bốn tĩnh lự, mỗi tĩnh lự có bao nhiêu chi? Tụng rằng:

*Năm chi Sơ tĩnh lự
Định tâm, tứ, hỷ, lạc
Thứ hai có bốn chi
Định hỷ, lạc, nội tịnh
Thứ ba, đủ năm chi
Định xả, niệm, tuệ, lạc
Thứ tư có bốn chi
Định thọ trong xả niệm.*

Luận nói: Chỉ tịnh vô lậu trong bốn tĩnh lự. Đầu tiên, có năm chi:

1. Tâm.
2. Tứ.
3. Hỷ.
4. Lạc.
5. Tâm nhất cảnh tánh.

Tâm nhất cảnh tánh là tên khác của định. Định và thể của đẳng trì đồng, vì tên khác, nên nói định, tức đẳng trì cao siêu. Trong đây, gọi là tâm nhất cảnh tánh.

Tĩnh lự thứ hai chỉ có bốn chi:

1. Nội đẳng tịnh.
2. Hỷ.
3. Lạc.
4. Tâm nhất cảnh tánh.

Tĩnh lự thứ ba có đủ năm chi:

1. Hành xả.
2. Chánh niệm.
3. Chánh tuệ.
4. Thọ lạc.
5. Tâm nhất cảnh tánh.

Tĩnh lự thứ tư chỉ có bốn chi:

1. Hành xả thanh tịnh.
2. Niệm thanh tịnh.
3. Không phải khổ, lạc thọ.
4. Tâm nhất cảnh tánh.

Vì sao tĩnh lự thứ nhất, thứ ba chỉ đều đủ năm, thứ hai, thứ tư, chỉ có bốn chi? Vì mỗi tĩnh lự chỉ kham được như thế mà lập chi. Hoặc do cõi Dục, có nhiều các pháp ác và năm dục tốt đẹp khó dứt, khó bỏ. tĩnh lự thứ hai có lập lại hỷ của địa, tướng của địa ấy rất hiếu động trong hỷ. Dẫn đến ái của năm bộ khó xả, khó dứt.

Vì đối trị với năm ái bộ đó, nên tĩnh lự thứ ba và đầu tiên, mỗi tĩnh lự đều có năm chi. Vì tĩnh lự đầu, thứ ba không phải như vậy, nên số tĩnh lự còn lại đều có bốn, hoặc vì thuận theo pháp đẳng chí

siêu việt, nghĩa là đầu tiên, lúc khởi, vượt qua đẳng chí, nhập loại khác thì khó, nhập loại đồng thì dễ, nhưng trong vị khởi đầu tiên, vượt qua đẳng chí, hoặc từ sơ nhập ba, hoặc từ hai nhập bốn, nên thứ hai, thứ tư, đều chỉ bốn chi, sơ và thứ ba, đều có đủ năm. Về sau, khởi thì dễ, nên tĩnh lự trên không có chi.

Tên các chi tĩnh lự đã có mười tám, trong đó thật sự gồm có bao nhiêu thứ? Tụng rằng:

Đây thật sự mười một

Sơ, nhị: Lạc, khinh an

Nội tĩnh là Tín căn

Hỷ tức là hỷ thọ.

Luận nói: Chi tĩnh lự này thật sự chỉ có mười một, nghĩa là năm chi của Sơ tĩnh lự, tức năm sự thật. Ba chi tĩnh lự thứ hai như trước, thêm chi nội tĩnh đủ với trước là sáu.

Đẳng trì tĩnh lự thứ ba, như trước, thêm bốn chi còn lại với trước đủ là mười.

Ba chi tĩnh lự thứ tư, như trước, thêm chi phi khổ lạc, với trước là mười một.

Duyên có gì tâm v.v... không phải chi tĩnh lự?

Vấn đề này phải căn cứ phần Bồ-đề ở trước để nói.

Vì có khác với phần kia, nên nay phân biệt sơ lược.

Thọ ở giữa lập thọ thứ ba phi ưu khổ. Ưu khổ

chỉ vì là thuộc về cõi Dục. Ba thọ, tùy theo địa làm chi lợi ích. Vì thuận với công dụng mạnh mẽ, nên đều thuộc về chi.

Vì sao tinh tấn không phải chi tĩnh lự?

Các chi tĩnh lự thuận với sự vượt thù thắng địa mình, vì tinh tấn thuận với địa trên, nên không lập chi. Hoặc phần yên vui, thích hợp với chi tĩnh lự, tinh tấn cầu thắng tiến, cố gắng một cách mệt mỏi, khổ sở, hai thứ tâm, tứ có công năng giúp đỡ đẳng trì, tự chế ngự, khích lệ tâm, sao cho lìa thô, tế, vì đối trị ác ở cõi Dục, nên đều lập chi.

Vì sao vô biểu không phải chi tĩnh lự. Các chi tĩnh lự giúp đỡ định trụ vào cảnh. Vì vô biểu kia không duyên nơi cảnh, không lập chi, nên chi tĩnh lự tùy theo địa mà khác, dù có mười tám, nhưng đối với sự thật, tìm thích hợp trong chủng loại, chỉ chín thứ, nhưng vì thọ khác nhau, nên chia thành mười một.

Do đó, nên nói có chi đầu tiên, không phải chi thứ hai, nên tạo ra bốn luận chứng:

1. Luận chứng thứ nhất. Là tâm, tứ.
2. Luận chứng thứ hai. Là nội tịnh
3. Luận chứng thứ ba. Là đẳng trì hỷ lạc
4. Luận chứng thứ tư. Là pháp còn lại trừ trước, chi còn lại đôi nhau nên tư duy đúng như lý.

Chi trong đây, gọi là nghĩa gì? Gọi biểu thị nghĩa thành.

Biểu thị thành là gì?

Nghĩa là biểu thị thành, đây là Sơ tĩnh lự, cho đến đây là tĩnh lự thứ tư. Hoặc tên gọi chi này nghĩa là thuận theo, như quả câu duyên, v.v... gọi là chi uống ăn. Nghĩa là mười tám chi đều thuận với địa mình. Hoặc nghĩa công cụ giúp đỡ, gọi là chi, như chi tế tự, tức bò, ngựa v.v... nghĩa là tầm, tứ v.v... lần lượt giúp nhau.

Sư Tỳ-bà-sa biểu dương sáng tỏ đẳng trì hơn hết của địa tĩnh lự, nên nói như vậy: Tam-ma-địa là tĩnh lự, cũng chi tĩnh lự tầm, tứ v.v... là chi tĩnh lự, không phải tĩnh lự, làm sao biết được đẳng trì của địa tĩnh lự là thù thắng hết ư?

Vì trong Khế kinh nói thế này: Đối với bốn tĩnh lự, nên biết căn định, nên về tướng tĩnh lự thành và nghĩa phòng hộ nhau, vì tương tự, nên nói như thế này: Như quân của bốn chi cũng không có lỗi, như vua và chúng dân mặc dù giúp đỡ lẫn nhau mà ở trong đó, vua rất vượt hơn.

Há không là ba lạc nhất định, thể của chúng đồng nhau, thì chi tĩnh lự lẽ ra không có mười một?

Lạc của định thứ ba dùng thọ làm thể. Lạc của tĩnh lự Sơ, Nhị, tức khinh an, nên chi tĩnh lự, thật sự có mười một.

Khinh an, hành xả khắp bốn tĩnh lự, vì sao Sơ, Nhị chỉ lập khinh an. Trong hai địa sau chỉ lập hành xả.

Vì khinh an này thuận theo khắp đối với tĩnh lự kia, nghĩa là có các pháp ác trong cõi Dục. Địa Sơ tĩnh lự có tướng tâm, tứ, công năng bức não tâm, cũng như mũi tên đâm thuốc độc. Sơ, Nhị vì lìa phiền não kia, nên khinh an tăng. Hỷ của tĩnh lự thứ hai rất hiệu động. Lạc thọ của tĩnh lự thứ ba tăng cùng cực, cả hai đều có công năng làm chỗ sinh tốt cho ái. Vì tĩnh lự ba, bốn từ bỏ ái kia, nên hành xả tăng. Hoặc cõi Dục và Sơ tĩnh lự có sắc căn thức dẫn phát thô, nặng hơn so với địa khác. Sơ, Nhị vì lìa phiền não kia, nên thành khinh an tăng.

Trong địa ba, bốn, lìa thô nặng, xa, vì vắng lặng chuyển biến nên hành xả tăng, nghĩa là lạc khinh an, như trút bỏ gánh nặng đầu tiên. Nếu lại chuyển đổi địa, thì phần khí yếu kém, nên chỉ sơ, nhị có lập khinh an, trong địa thứ ba, bốn nhậm vận chuyển. Vì sự vắng lặng được chuyển vận khéo léo, nên lập hành xả. Hoặc định sơ, nhị có duyên khinh an, vì hỷ làm thắng duyên cho khinh an. Như Khế kinh nói: Hỷ cho nên khinh an. Vì không có duyên hỷ trong định ba, bốn, nên khinh an yếu kém, không lập làm chi. Hành, xả khinh an giúp đỡ ngăn che. Nếu xứ có một, thì tĩnh lự thứ hai không có. Khinh an trị hôn trầm, tướng nó nổi lên nhẹ nhàng, hành xả trị trạo cử, tướng nó ngưng lặng, nên an và xả ngăn che lẫn nhau.

Lý nào làm chứng biết ba chi lạc, hai là khinh

an, thứ ba là thọ?

Đã nói: Đối với sơ, nhị kia, vì nghiên về thuận theo, nghĩa là định thứ ba là lạc, không phải khinh an, an không phải chi của định kia.

Kế là, trước đã nói: Lạc của định sơ, nhị, không phải lạc thọ, mà là thân, tâm thọ đều phi lý. Nghĩa là lạc ở sơ, nhị, không phải thân thọ, chánh ở trong định vì không có năm thức, nên cũng không phải tâm thọ, lẽ ra tức hỷ, nên phải lìa hỷ, ái, tâm hài lòng của địa khác, mới có thể khác với trước, lập làm lạc thọ. Hỷ, tức hỷ thọ ở trong một tâm, hai thọ cùng vận hành, là không đúng. Nếu cho rằng hỷ, lạc lại hiện khởi lẫn nhau, thì sẽ không có lỗi này, về lý, cũng không đúng, vì nói đủ năm chi, và bốn chi.

Nếu cho rằng năm, bốn chi, là căn cứ chấp nhận có mà nói, không hẳn đều cùng hiện hành, cũng không đúng, lẽ ra vì định có tâm, không có Từ, nhưng kinh chỉ nói có ba đẳng trì. Có tầm, có từ cho đến nói rộng.

Nếu chi tĩnh lự không phải đều cùng khởi vì sao không nói có định, có tầm, không có tứ? Lại, ở trong Sơ tĩnh lự, cõi Dục, lẽ ra cũng có đủ ba Tam-ma-địa, tức là trái với lời Khế kinh nói?

Kinh chủ trong đây, giả dẫn nói người khác nói cho rằng: Định không có tâm thọ lạc căn. Trong ba tĩnh lự nói về chi lạc, đều là lạc thuộc về thân thọ.

Nếu vậy, thì trái bỏ với Khế kinh đã nói, như Khế kinh nói: Thế nào là lạc căn? Nghĩa là thuận với sức lạc xúc đã dẫn sinh lạc thọ của thân, tâm. Thật ra không có trái bỏ.

Có sư khác nói: Ở đây, nói tâm tăng ích. Bộ khác trong kinh, vì chỉ nói thân.

Vì sao không cho là Khế kinh của bộ khác?

Có sư khác nói: Đối với thân kia, dứt trừ chữ tâm, vì Khế kinh nói định thứ hai v.v... không có thân, tâm thức khác, vì một cõi.

Nếu cô nói định thứ hai kia có thân thọ niềm vui, thì sẽ trái với lý (về sau, sẽ có nói).

Mặc dù định thứ ba đã lập chi lạc, nhưng Khế kinh nói: Vì thân đã thọ niềm vui, nhưng không thể chứng lạc căn của địa định thứ ba kia không thuộc về tâm thọ, cũng nói ly sinh hỷ là vì đối tượng chứng của thân.

Há có thể do đó, ấy là chấp hỷ căn, không thuộc về tâm thọ. Lại, không phải sắc pháp cũng chấp nhận nói là thân? Nghĩa là thân sáu xúc, thân sáu thọ v.v...?

Nếu cho rằng Vô sắc gọi là thân, không có thân, thì trước kia đã không nêu danh, đây không phải quyết định nói thân kiến trong cõi Vô sắc. Lại, vì chấp ở cõi Vô sắc kia nói thân hủy hoại. Lại, nói vì thân cõi kia thấp kém sinh. Lại, chấp kinh nói đây không phải thân ông, cũng không phải thân người

khác, nghĩa là xứ sáu xúc. Lại, sắc thân trước kia cũng vì nêu lên tên riêng, như Khế kinh nói: Vì sắc thân hiện có, nên thân trước kia gọi là có, chẳng phải không nhất định, nên biết ở đây ý nói là thân. Thuyết này gọi thân là đức gì?

Vì biểu thị lạc thọ của địa kia, tự nội đã chứng, nghĩa là lạc của địa kia, không phải đối tượng nương tựa, sở duyên, đối tượng, chủ thể biểu thị chỉ tự nội chứng, đây tức là biểu thị tốt cùng trong lạc thọ kia, cũng chấp đối với thuyết của mình, dùng tiếng thân, như thuyết: Do thân chứng cội cam lộ, tức là nghĩa tự chứng cam lộ. Hoặc vì biểu thị lạc thọ như thế, giống như thời gian trước, do thân đã chứng, không giống với tâm sở chứng của địa dưới, nghĩa là vì muốn phân biệt đã chứng của tâm địa dưới, nên nói cội kia thọ lạc do thân. Hoặc vì thị hiện rõ tất cả lạc căn đều nương dựa, nương tựa sắc thân thức. Do đó, đã chỉ rõ trong lạc, khinh an cũng có chỗ nương tựa không phải sắc, thức, thì nói lạc kia, tất cả địa đều có.

Do nghĩa lý này, trong Khế kinh này nói không rõ ràng vì ý, thân đã thọ nhận lạc.

Lại, nếu nói vì ý tức có lỗi không phải thọ, nghĩa là nếu nói ý đã thọ nhận lạc, ấy là lạc này là cảnh giới thọ. Nhưng lạc này không biểu thị lạc của định thứ ba, vì sở duyên của ý, gọi là cảnh giới thọ, chỉ vì chỉ rõ tương ưng của chủ thể nhận lãnh, tự đối tượng tùy theo xúc, gọi là thọ tự tánh.

Thế nên, ở đây không nói nói vì ý, nhưng vì dứt trừ nghi, không nói tướng chung.

Nếu chỉ nói chung là thọ lạc, bèn hoài nghi lạc thọ này làm cảnh vì hiện tiền. Nếu nói nêu thân, thì không có hoặc này. Vì có đức này, nên nói thân. Lại có lạc căn thuộc về tâm thọ, vì kinh nói: Ta nói nhập tĩnh lự thứ ba, trụ đầy đủ tu tập lạc. Lại, nói khi tu tập lạc thọ này, đối với lạc tùy miên tùy tăng tham đã dứt, không thể nói đây là thân thọ lạc, nên không thể nói trong ba tĩnh lự có chi lạc đều thuộc về thân thọ, quyết định nên tin có lạc thọ căn của tâm thọ.

Lại, làm sao biết được lạc của định Sơ, Nhị là thân thọ lạc, không phải tâm khinh an. Khinh an của tĩnh lự thứ tư tăng gấp bội, mà không nói tĩnh lự kia có chi lạc? Điều này ở trước đã nói.

Trước đã nói ra sao? Vì khinh an không thuận theo đối với tĩnh lự kia. Lại, khinh an này có công năng sinh ra lạc, cũng như cảnh vui, cũng được gọi là vui, nên có địa lạc, mới được tên lạc, địa kia không có lạc, không được tên lạc.

Nếu vậy, thì khinh an của định thứ ba, lẽ ra gọi là lạc? Không như thế, đã nói vì không thuận theo, nên khinh an mà hai tĩnh lự sau đã có, thể dù thù thắng với trước, nhưng về tướng thì mờ tối, yếu kém. Do trước kia đã nói nhiều thứ nhân duyên, thế nên, khinh an ở tĩnh lự kia không phải lạc. Nếu

hai lạc của Sơ, Nhị ban đầu tức là khinh an, ấy là sẽ có lỗi trái nhau với Khế kinh, như Khế kinh nói: Nếu lúc ấy, các Thánh đệ tử, đối với ly sinh hỷ thân, tác chứng trụ đầy đủ thì đệ tử Thánh kia bấy giờ đã dứt năm pháp. tu tập năm pháp đều được viên mãn, nói rộng cho đến gọi là năm pháp đã tu gồm?

1. Hân hoan.
2. Hỷ.
3. Khinh an.
4. Lạc.
5. Tam-ma-địa

Kinh này nói: Khinh an và lạc, được nói riêng. Nếu khinh an tức lạc, làm sao nói có năm? Không có lỗi trái với kinh. Do lạc mà trong kinh này đã nói, vì là lạc căn, nên không phải chỉ tĩnh lự trong kinh này lập, nói chung là công năng tu năm pháp sơ định. Lại, tông của ta không nói khinh an, tức lạc căn, chỉ vì nói khinh an là nhân của lạc, nên đối với định sơ, nhị lập làm chi lạc.

Đã nói như đây, về nghĩa đâu có lỗi, vì trong tất cả Thánh giáo của Phật, không phải chỉ lạc thọ, nói gọi là lạc, vì nhận thấy có pháp khác, cũng gọi là lạc, nghĩa là khế kinh nói: Lạc có ba thứ:

1. Vui dứt.
2. Vui là.
3. Vui diệt.

Lại, Khế kinh nói: Niềm vui có năm thứ :

1. Vui xuất gia.
2. Vui xa lìa.
3. Vui vắng lặng.
4. Vui Bồ-đề.
5. Vui Niết-bàn.

Có rất nhiều Khế kinh đã nói như thế, lạc, gọi là đủ loại pháp. Thế nên, nếu nói: tỉnh lự sợ, nhị lấy lạc căn làm chi, ấy là trái với chánh lý. Nếu nói về chi lạc mà sợ, nhị đã có, tức là khinh an, không có gì trái bỏ.

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 78

Phẩm 8: NÓI VỀ ĐỊNH (PHẦN 2)

Tông ta nói định, dùng lạc căn của tính lự Sơ, Nhị làm chi, 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 trái nhau với chánh lý này hay không?

Điều ấy cũng không có trái, vì Tông ta đã thừa nhận chánh ở vị định. Do sức của thắng định, khởi thuận với lạc thọ. Gió Khinh an màu nhiệm, tiếp xúc khắp nơi thân, phát thân thức.

Như thế, về nghĩa bào chứa chưa tránh khỏi lỗi lầm trước, chỉ khởi thân thức, không phải vì ở định, nghĩa là tông ta cũng thừa nhận chánh ở vị định, có ly sinh hỷ lạc đã dẫn cực vi khắp ở trong thân, như sức giải bày trong đoàn thể, có công năng đối trị các phẩm phiền não. Sức thô nặng của thân, thân nhiếp lợi ích nơi thân, cũng gọi là lạc không có não hại, nhưng không thừa nhận ở trong vị định này, có công năng xúc động thân, phát sinh thân thức.

Quả đẳng trì này khi sinh như thế, có năng lực khiến cho đẳng trì an trụ vững chắc, nên xúc mầu nhiệm này khởi không uổng phí. Nếu trong vị này chấp nhận khởi thân thức, vì tán loạn bên ngoài, nên phải làm hư hoại đẳng trì.

Nếu cho gió này từ thẳng định khởi, dẫn lạc trong thân, thuận với khởi đẳng trì, nên thân thức sinh không có lỗi làm hoại định thì, cũng không đúng. Vì cho dù thuận với đẳng trì, nhưng thân thức sinh, bèn không phải định, nên chánh ở vị định, có trái nhau với định. Thức bất định sinh làm sao không hủy hoại định? Ví như vì thuận với định, nên không phải vĩnh viễn lui mất, nhưng tâm tán sinh, sao không phải xuất định?

Không phải khởi gia hạnh thuận với định, tán tâm đã được gọi là định chánh trụ.

Thế nên, khi thân thức hiện ở trước, về lý, nên gọi là đã từ định xuất.

Đã thế, sao nói là chi tĩnh lự? Lại, lạc này sinh, nên gọi mũi nhọn của định. Do lạc thọ này, thân thức đều cùng sinh, xen lẫn tâm định, khiến không liên tục. Lại dùng thân căn cõi Dục làm chỗ dựa, về lý không nên sinh xúc thức cõi Sắc, nên không thể nói thân ở cõi Dục, thân thức đều cùng thọ lãnh xúc khinh an, mầu nhiệm mà tĩnh lự đã sinh trong cõi Sắc.

Nếu cho rằng vì xúc này dựa vào nội tại khởi,

nên chấp nhận dựa vào thân cội Dục phát sinh thức kia, thì đây chỉ có lời nói, không có lý giáo. Nghĩa là giáo lý nào chứng dựa vào thân cội Dục, nhận lấy khinh an cội Sắc, vì không phải xúc khác, nên thuyết kia chấp trái vượt với giáo lý, chỉ tông Đối pháp đã nói không có lỗi lầm.

Ở đây, Thượng tọa nói như thế này: Làm sao biết được khinh an gọi lạc?

Không ít Thánh giáo, đối với thể khinh an, lập dùng tên lạc. Lại, nhận thấy ở đây, nói khác, gọi lạc. Về nghĩa, vì không có ích, nên nếu thể khinh an thì nên nói tên khinh an, không phải nói. Khinh an có lỗi không có lạc, kinh thuyết: Khinh an là nhân của lạc, như Khế kinh thuyết: Vì tâm hỷ, nên thân khinh an, vì khinh an, nên thân thọ nhận lạc.

Thế nên, biết lạc không phải tức khinh an.

Phá đây, đồng với thuyết trước mà Kinh chủ đã dẫn. Tuy nhiên, Thượng tọa kia nói: Nếu là thể khinh an, thì nên nói khinh an.

Thuyết này phi lý, vì lỗi tránh chi tĩnh lự, nói không đối. Chớ nói Sơ tĩnh lự, ly sinh hỷ khinh an. Lại, khinh an trong nghĩa này, gọi là lạc. Về nghĩa có ích cho các khô não của địa dưới. Vì khiến cho ưa mong cầu sinh địa trên, nghĩa là tất cả địa đều có khinh an.

Làm sao khiến biết địa trên đều là lạc, phát siêng năng tinh tấn, vì lìa nhiễm của địa dưới? Cho

nên, đối với thể khinh an, giả đặt tên lạc, ở trong nghĩa này cùng trở nên có ích. Mặc dù lạc khinh an, khắp tất cả địa, nhưng nay, ở trong chi tinh lự này, chỉ là nhân của, quả lạc, mới nói gọi là lạc.

Tinh lự thứ hai dù không có lạc căn, mà nói khinh an kia làm nhân của quả lạc, tức dùng lý lạc căn, hỷ căn, vì cùng nói gọi là lạc.

Vì nói khinh an, nên thân thọ nhận niềm vui, nghĩa là càng chứng đắc khinh an, càng được gọi là lạc.

Vì khinh an khởi công năng đối trị tánh thô, nặng của phẩm hôn trầm trong thân, khiến thân, yên ổn nhẹ nhàng, thọ lạc, trừ lạc này, chắc chắn không có thứ khác như, là Thi la v.v... theo thứ lớp đã đắc, nên tông Đối pháp đã nói không có lỗi.

Nay nên tư duy lựa chọn trong định thứ ba, địa ý thọ vui (duyệt) đã được tướng hỷ, nên gọi là hỷ. Vì sao gọi là lạc?

Gọi lạc ở đây cũng có nguyên nhân, vì các hỷ căn không vắng lặng, nghĩa là hỷ dao động, hớn hở, nhiều loạn tâm định, như nước, sóng cả, vọt lên, nổi lòng bông. Địa ý của Sơ, Nhị tinh lự, vui vẻ thọ nhận. Vì có tướng như thế, nên được gọi là hỷ.

Tâm vui vẻ thọ nhận này trong định thứ ba, tướng ấy trầm lắng, chuyển biến, được gọi là lạc, nên dụng xả tăng thượng trong định này, vì từ bỏ

hỷ, nên lập chi hành xả.

Trong định thứ tư, lại vì bỏ lạc, nên hành xả kia được gọi là thanh tịnh.

Vì sao các địa niệm, tuệ đều có, mà niệm chỉ ở hai tĩnh lự trên. tuệ ở định thứ ba, mới được lập làm chi. Tùy đối tượng thích hợp với tuệ, vì thuận theo khắp, nghĩa là hỷ và lạc trong ba hữu, là các hữu tình rất ham vui vị, là tốt cùng trong vị mê đắm của tĩnh lự thứ ba, có niềm vui thù thắng nhất trong sinh tử, nên về lý, lẽ ra phải lập tuệ quán sát, chán bỏ. Nếu người không có tuệ, thì thiện căn của địa mình còn không thể thành, huống chi tiến đến cầu thù thắng.

Vì trị lỗi làm của địa mình như thế, nên tĩnh lự thứ ba, lập tuệ làm chi, vì địa khác không như thế, nên không lập tuệ.

Tĩnh lự thứ hai có hỷ tối thắng, nhẹ nhàng lại não loạn như La-sát tư.

Trong định thứ ba, có lạc tối thắng, như diệu dục của cõi trời rất là khó bỏ.

Định thứ ba thứ, tư, do chi hành xả, tùy theo đối tượng thích ứng của hành xả, dù đã bỏ nhưng e lui sụt khởi lập niệm ngăn dứt, vì địa khác không như thế, nên không lập niệm. Nhưng thể dụng của niệm thứ ba, bền chắc không phải chỉ giúp đỡ xả, cũng có công năng giúp đỡ tuệ, có cả khả năng phòng bị lỗi của địa mình, địa khác.

Tĩnh lự thứ tư không như thế, vì không có lỗi của tự địa, nên do đó, thứ tư không lập chi tuệ. Hoặc định sơ, nhị, tam hỷ dao động trôi nổi, dù có niệm, tuệ ngăn ngừa mà dụng soi rọi nhỏ nhiệm.

Trong định thứ tư, bị hai xả che, vì thuận với vô minh, nên tác dụng tuệ không tăng, nên tuệ chỉ có ba, niệm có cả hai định trên. Hoặc vì lỗi của lạc rất nhỏ nhiệm ở định thứ ba, nên không lập chi tuệ, không có công năng soi rọi, giám sát. Nếu không soi rọi giám sát, thì sẽ không nhằm chán tìm tòi lỗi lầm tai họa của địa mình, công đức của địa trên. Nhưng tầm hỷ của địa dưới, lỗi thô sắc của địa trên, dù soi rọi, chán cầu, nhưng chưa làm được việc đặc biệt kỳ lạ, nên tuệ của ba địa khác, không lập chi. Vì lỗi của lạc trong định thứ ba khó biết rõ, như Phật nói: bậc Thánh nên nói, nên biết, do công dụng của tuệ trong định này rất tối thắng, vì có khả năng biết lỗi nhỏ nhiệm, nên lập, làm chi, dù biên thứ tư, tuệ cũng có khả năng hiểu rõ, mà chỉ tương chung chưa làm điều đặc biệt, nghĩa là tuệ kia và lạc trói buộc địa không đồng, là đạo lìa nhiễm, quán chung lỗi của địa dưới, không phải như tuệ của địa mình, đồng một ràng buộc, có công năng quán lỗi riêng, mới cho là ít có kỳ lạ, nên tự lập chi, tuệ bên trên không như thế. Lại, đối với đã được tĩnh lự thứ ba, ở biên thứ tư không phải đều tự tại nên đối với khi sắp lìa lạc, thọ nhiễm, tuệ kia không chấp nhận làm thể chi, nên chỉ định thứ ba lập tuệ

làm chi. Nhưng khi chánh hiểu rõ và đầu tiên đã lìa, đều nên ngăn giữ, cần lập chi niệm.

Vì sao lập khinh an làm thể chi?

Vì định sơ nhị, công dụng khinh an tăng, xúc trước kia, ở vị trí không thù thắng, do thể dụng này, tinh tấn, siêng năng không bỏ, có công năng khiến cho nối tiếp nhau, có khả năng gắng chịu, có thể giúp đỡ đẳng trì, khiến dẫn đức thù thắng, vì có công dụng thù thắng, nên lập làm chi.

Nội đẳng tịnh, gọi là pháp gì?

Gọi tâm, tứ dứt ở tâm định vững chắc.

Có thuyết nói: Thời gian trước kia, tâm, tứ cô động, khiến tâm không vững chắc lắm đối với cảnh. Nay, đối với sở duyên, vì mới có công năng một hướng, nên nói Nội đẳng tịnh, gọi là đối với tâm định vững chắc. Nội đẳng tịnh kia làm sáng tỏ tâm định này, gọi là định thù thắng, thì nội đẳng tịnh lẽ ra không có vật thể riêng. tính lự thứ hai nên chỉ có ba chi?

Cách giải thích kia, lẽ ra chỉ bạn bè tín thọ, vì không có giáo lý chánh, kham nhận làm chứng, vì chẳng phải không có Thánh giáo, nói có bốn chi. Nói có ba chi là căn cứ ở Thánh giáo nào? Cho nên, thể của nội đẳng tịnh, tức tín căn, nghĩa là nếu chứng đắc tính lự thứ hai thì đối với địa định, cũng có thể trong xa lìa, có tín sâu sinh, gọi là Nội đẳng tịnh, mặc dù các địa đều có tín căn, nhưng có thể

lập chi, là chỉ có định thứ hai, đến nay mới bắt đầu tín, các pháp của địa định, và đều có thể xa lìa các pháp địa tán. Lại, thân thức tâm tứ của Sơ tĩnh lự, như nhiệt đông lại trong bùn, niềm tin không trong sạch. Hai tĩnh lự sau, công dụng của hành xả tăng, lần đoạt tín căn, nên không có nội tịnh, nghĩa là do cảnh giác, tín lực mới tăng. Vì xả trái nhau này, nên có khả năng lần đoạt. Vì tín là tướng tịnh, nên đặt tên là tịnh, như phèn chua nước trong, vì khiến tâm tịnh, nên nội tâm bình đẳng làm duyên dẫn sinh tịnh này. Do tín căn này, gọi là nội đẳng tịnh. Hoặc tất cả công đức của định thứ hai, bình đẳng làm duyên dẫn sinh tịnh này. Do đó đặt tên Nội đẳng tịnh không phải chỉ tâm tứ tĩnh dứt làm thể, vì các pháp này đều là thuộc về tâm sở, như thọ, tưởng, tư có tự thể thật riêng.

Có bộ khác nói: Hỷ chẳng phải hỷ thọ, hỷ thuộc về pháp tâm sở hành uẩn. Trong ba định, lạc đều hỷ thọ, nên hỷ, hỷ thọ, thể của chúng đều khác. Không phải lạc của ba định có thể gọi hỷ thọ, vì hai A-cấp- ma chứng rõ ràng, như nói về điên đảo đã nói trong Khế kinh: Dần dần diệt năm căn như ưu căn v.v... không còn sót. Trong định thứ ba, diệt hỷ không còn, diệt lạc không còn ở định thứ tư.

Lại, kinh khác nói: tĩnh lự thứ tư vì dứt vui, dứt khổ, trước hỷ, ưu mất, nên định thứ ba, không có hỷ căn. Do đó, hỷ thọ là hỷ không phải lạc. Như

trước đã nói: Bảy trước trong tám đẳng chí, đều có ba, thứ tám có hai.

Đối với các định ô nhiễm làm sao biết có?

Đây là do Khế kinh và luận nói, nghĩa là Khế kinh nói: Định vô lậu tịnh rồi, cũng như nói vì Đức Thế Tôn chưa nói tất cả định, nên biết có định nhiễm khác chưa nói. Luận này cũng nói: Đối với các tĩnh lực, tất cả tùy miên tùy tăng của địa mình. Do các văn này vì biết có định nhiễm, nên nói tĩnh lực, gồm có hai thứ: Do định và sinh, có sai khác. Định lại có hai: Nghĩa là nhiễm và không nhiễm. Không nhiễm lại có hai là tịnh và vô lậu. Vô lậu lại có hai: Là Hữu học và Vô học.

Sự sai khác như thế, về lý, có rất nhiều. Trong tĩnh lực nhiễm có chi không?

Có, nhưng không phải tất cả. Định nào? Không có là sao? Tụng rằng:

*Nhiễm thứ lớp từ đầu
Không hỷ, lạc nội tịnh
Chánh niệm, tuệ, xả niệm
Thuyết khác, không an, xả.*

Luận nói: Vả lại, có một loại tùy theo tướng, nói rằng: Trong nhiễm đầu không có ly sinh hỷ lạc, không phải là lìa phiền não mà được sinh. Dù định ô nhiễm, nhưng cũng tương ưng với hỷ, không phải vì nhân lìa sinh, nên không thuộc về chi. Ở đây, không chỉ nói lìa dục sinh hỷ, mà cũng nói nhân lìa

nhiệm của địa mình mà sinh. Vì trong Khế kinh, trước nói rằng: Là các pháp ác bất thiện cỗi Dục rồi.

Lại nói thế này: ly sinh hỷ lạc, nói lại trong đây, nói ly sinh, là biểu thị cũng có hỷ là hoặc địa mình sinh, vì biểu thị chi hỷ là tánh thiện, nên đức Bạc-già-phạm hợp và lạc để nói. Tương ưng và khinh an, là thiện. Do định nhiệm này, không có chi hỷ, nên chi nhiệm đầu tiên, chỉ có ba thứ: Trong nhiệm thứ hai, không có nội đẳng tịnh. Định nhiệm kia vì bị phiền não quấy nhiễu vẫn đục, nên cho dù các thế gian đều nói có niềm tin nhiệm mà không thuộc về tin, nên không lập chi. Lạc là khinh an, chỉ thuộc về tánh thiện. Vì so sánh đồng với sơ định, nên không ngăn dứt, nên chi nhiệm này chỉ có hai thứ: định nhiệm thứ hai thừa nhận có chi hỷ. Trong nhiệm đầu tiên, không có, thì dùng gì làm chứng, vì hỷ của Sơ định, nói là từ ly sinh. Trong thứ hai, vì không có nói ly sinh, nên trong nhiệm thứ ba không chánh niệm tuệ. Tĩnh lự thứ hai kia, vì bị lạc nhiễm làm mê loạn, nên trong định ô nhiễm dù có niệm, tuệ nhưng vẫn mất niệm, không chính thức gọi là tuệ, nên trong hai chi này chẳng có. Hành xả, chỉ thuộc về pháp thiện lớn, vì so sánh đồng với định thứ tư, nên ở đây không ngăn dứt. Vì thế, chi nhiệm này chỉ có hai thứ. Trong nhiệm thứ tư, không có xả, niệm tịnh, vì bị ô nhiễm do phiền não, do nhiệm thứ tư này chỉ có hai chi.

Có sư khác nói: Định, nhiễm Sơ, Nhị chỉ không có khinh an, trong hai nhiễm sau chỉ không có hành xả, vì thuộc về thiện lớn.

Thuyết kia nói: Hỷ, tín, niệm, tuệ trong nhiễm đều là thuộc về chi, vì đều có cả nhiễm.

Trong Khế kinh nói: Ba định có lay động, thứ tư không lay động. Căn cứ ở nghĩa nào nói? Tụng rằng:

*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, nghĩa là không có tai họa. Tai họa có tám. Tám thứ ấy là gì? Bốn thọ, tâm, tứ hơi thở ra vào, tám tai họa này, tĩnh lự thứ tư đều không có.

Đức Phật, Đức Thế Tôn gọi là bất động. Nhưng kinh chỉ nói tĩnh lự thứ tư không bị dao động do tâm, tứ, hỷ, lạc, nghĩa là kinh với mật ý nói. Luận y cứ pháp tướng, vì Bạc-già-phạm có chỗ nói: Dứt lạc, dứt khổ, trước, hỷ, ưu mất, an trụ đầy đủ tĩnh lự thứ tư.

Lại nói: Thân hành của định kia đều diệt. Hơi thở ra vào, gọi là thân hành, nên biết, định này không phải chỉ riêng một mình tránh khỏi tai họa là bốn dao động: tâm, tứ, hỷ, lạc.

Có sư khác nói: Tĩnh lực thứ tư, như đèn trong nhà kín, soi chiếu mà không chao động, nên gọi là bất động. Vì kinh nói dụ, nên tầm, tứ đâu có lỗi, mà cầu tĩnh, dứt? Tầm, tứ có công năng khiến tâm ở cảnh giới định mặc dù thường buộc niệm nhưng không vắng lặng, như nhánh cây dựa vào thân mà đứng vững, hợp với gió, nên lay động không ngừng.

Các sư Du già dù không ưa muốn hành tướng ngoại cảnh, để tâm dễ giải thoát một cách nhanh chóng, mà vì sức tầm tứ khiến cho tâm kia rong ruổi, nên ở trong định, tầm tứ có lỗi. Hỷ, Lạc ở định cũng có công năng cố động, chỉ bốn thứ này tương ưng với định mà có thể làm tâm dao động, nên kinh nói riêng về. Nhưng thật ra hai hơi thở ra vào, hai thọ ưu khổ, cũng có công năng cố động, nên luận nói tám. Hai pháp tầm tứ đã có lỗi này, không nên nói ở trong chi tĩnh lực. Kinh chỉ nên nói: Tầm tứ vắng lặng, đâu chấp nhận cũng nói có tầm tứ, vì biểu thị tâm tứ, mặc dù tương ưng với định, nhưng ở trong định, hay bị tai họa, vì không nói, vì không hiểu rõ. Cho nên, nhất định nên nói, hoặc tầm tứ này đối với định, đầu tiên làm tư lương, vì làm đối trị phần xa tầm ác cõi Dục. Về sau, ở định thù thắng, mới bị tai họa, nên nói công dụng của tầm tứ không luống uổng.

Xả có nghi thức hành, là phương tiện của pháp như thế. Nếu là đối tượng xả, thì đầu tiên, phải nên

nương tựa, như muốn qua sông, trước phải nương vào thuyền bè. Sau khi đến bên kia bờ rồi, về lý, phải bỏ tất cả, nên Khế kinh nói: Dựa vào sắc, ra khỏi dục, dựa vào Vô sắc, ra khỏi sắc nương tựa đạo, ra khỏi Vô sắc. Nếu được Niết-bàn, cũng xuất Thánh đạo. Hai tâm tứ này, chấp nhận đều có với nhất tâm, như gió mạnh, yếu, hợp với một cành cây, nếu hai nghiệp này, cho có công năng cố động, thì sao lại nói nghiệp này tương ưng với định, tâm định thô cạn, tâm tứ được khích lệ mới có khả năng xuất lìa nhiễm thô của cõi Dục, nên tâm tứ tương ưng và sơ định. Do tương ưng này chưa được thanh tịnh, như đèn dầu với mặt trời, đều cùng duyên thấy sắc. Đèn nhỏ, bóng tối đều soi rọi không sáng rõ. Ánh sáng mặt trời có tác dụng xua tan bóng tối, soi rọi rõ ràng.

Như thế, nên biết định Sơ tĩnh lự dù tạo ra việc của mình, mà tâm tứ cùng có, chưa soi rọi mà không có lay động, như tĩnh lự thứ tư. Nếu tâm ở định làm khuấy động loạn tâm, thì định vô lậu đều có, cũng bị tai họa. Vì sao kiến lập làm một chi đạo?

Đã nói tâm kia vì khích lệ chánh kiến, nên hành giả ở định khi chưa tập quen, không thể biết rõ đây là tai họa, nên đối với địa này, không muốn chán bỏ. Nếu đã thành thói quen, thì có thể biết rõ.

Trong Sơ tĩnh lự có tai họa này, như nước lóng sạch, trong ao có cá, trùng tìm ẩn ở dưới, khuấy đục

ngẫu. Hành giả đã nhận thấy hai pháp tầm tứ trong Sơ tĩnh lự, hay làm rối loạn, lay động, bèn ở một địa, sinh chung chán bỏ, nghĩa là sự thô cạn này, về lý, nên phải bỏ. Đối với tầm tứ ở Sơ tĩnh lự đã như thế, thì hỷ v.v... trong địa trên cũng thế. Như sự sai khác giữa các thọ của tĩnh lự định sinh cũng như thế, có phải không?

Không như vậy.

Thế là thế nào? Tụng rằng:

*Sinh tĩnh lự từ sơ
Có hỷ, lạc, xả thọ
Và hỷ, xả, lạc xả
Chỉ xả thọ, thứ lớp.*

Luận nói: Trong Sinh tĩnh lự, đầu tiên 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.

Thứ hai có hai. Nghĩa là hỷ với xả, tương ưng với ý thức, không có lạc thọ, không có thức. Khác, vì tâm vui (duyệt) thô.

Thứ ba có hai. Nghĩa là Lạc với xả, tương ưng với ý thức.

Thứ tư có một. Nghĩa là chỉ xả thọ, tương ưng với ý thức, đây là định sinh thọ có sai khác.

Ba tĩnh lự trên, không có ba thức thân và không có tầm tứ.

Làm sao sinh tĩnh lự kia có công năng thấy, nghe, xúc và khởi nghiệp biểu? Không phải sinh địa tĩnh lự kia không có nhân thức v.v... chỉ không phải lệ thuộc địa kia. Vì sao? Tụng rằng:

*Sinh ba tĩnh lự trên
Khởi tâm biểu ba thức
Đều thuộc tĩnh lự đầu
Chỉ vô phú vô ký.*

Luận nói: Sinh ba địa trên, khởi ba thức thân và phát tâm biểu, đều thuộc sơ định, sinh trên, khởi dưới, như khởi hóa tâm, nên có khả năng thấy, nghe, xúc và phát biểu.

Bốn thứ này chỉ là vô phú vô ký, không khởi nhiễm địa dưới, vì đã lìa nhiễm, nên không khởi pháp thiện của địa dưới, vì thấp kém.

Như thế, giải thích riêng sự tĩnh lự rồi. Tịnh v.v... đẳng chí, đắc đầu tiên thế nào? Tụng rằng:

*Toàn không thành mà được
Tịnh do lìa nhiễm sinh
Vô lậu do lìa nhiễm
Nhiễm do sinh và thoái.*

Luận nói: Tám đẳng chí căn bản, tùy theo sự thích ứng của đẳng chí. Nếu hoàn toàn không thành mà đạt được, thì các đẳng chí tịnh do hai nhân duyên:

1. Do lìa nhiễm, nghĩa là ở địa dưới khi lìa nhiễm địa dưới.

2. Do thọ sinh, nghĩa là lúc từ địa trên sinh địa mình. Bấy địa dưới đều như vậy, Hữu đánh thì không như thế, chỉ do là nhiệm không có địa trên, rồi không có từ địa trên, ở địa đó thọ sinh.

Trong đây, chỉ nói đẳng chí gốc, nghĩa là các phần gần, khi chưa là nhiệm, có hoàn toàn không thành do gia hạnh đắc.

Ngăn dứt gì nên nói hoàn toàn không thành?

Vì ngăn dứt đã thành, lại được phần ít, như do gia hạnh đắc, đẳng chí gốc tịnh và do thoái, nên được thuận với phần thoái kia, tức căn cứ ở nghĩa này, đặt ra câu hỏi này:

Vả lại, có định tịnh, do là nhiệm đắc, do là nhiệm xả, do thoái đắc, do thoái xả, do sinh đắc, do sinh xả hay không?

Đáp: Có. Nghĩa là thuận với phần thoái. Vả lại, Sơ tĩnh lự thuộc về thuận với phần thoái, khi là nhiệm cõi Dục đắc, khi là tự nhiệm xả thoái, là tự nhiệm được thoái, là nhiệm cõi Dục xả, từ địa trên sinh tự đắc, từ tự sinh, địa dưới xả, thuộc về địa khác, nên tư duy như lý, vô lậu chỉ do là nhiệm nên đắc, nghĩa là bậc Thánh là nhiệm địa dưới đắc vô lậu của địa trên.

Vấn đề này cũng chỉ căn cứ hoàn toàn không thành, nghĩa là nếu trước đã thành thì thời gian khác cũng được, nghĩa là ở vị Tận trí được đạo Vô học, vào lúc luyện căn được Hữu học, Vô học, gia

hạnh khác và lui sụt đều đúng như lý, nên tư duy. Mặc dù có do nhập chánh tánh ly sinh, thu đạt được căn bản, vô lậu, đẳng chí, mà không phải quyết định. Do thứ lớp, nghĩa là bảy giờ, vì chưa được định căn bản, nên trong ấy chỉ biện luận được quyết định, nghĩa là bậc Thánh là nhiệm địa dưới, chắc chắn đạt được định vô lậu căn bản của địa trên, nên nhiệm do thọ sinh và thoái nên được, nghĩa là khi địa trên mất, sinh địa dưới, được nhiệm của địa dưới. Và khi ở địa này là nhiệm thoái lui, bị nhiệm của địa này, không do là nhiệm và gia hạnh đắc.

Với hai thời gian như thế, có khả năng xả, nhiệm.

Đẳng chí nào? Vô gián có bao nhiêu đẳng chí sinh? Tụng rằng:

*Vô lậu kế sinh thiện
Trên dưới đến thứ ba
Tịnh kế sinh cũng thế
Sinh cả nhiệm địa mình
Nhiệm sinh tự tịnh nhiệm
Và dưới một địa tịnh
Tự tịnh sinh tất cả
Nhiệm sinh từ nhiệm dưới.*

Luận nói: Vô lậu theo thứ lớp sinh, thiện địa mình, và trên dưới, thiện là nói gồm nhiếp đủ tịnh và vô lậu, vì rất trái nhau, nên hẳn là không sinh nhiệm, nhưng đối với địa trên, dưới đều đến thứ

ba, vì xa, nên không có khả năng vượt qua sinh thứ tư, nên ở trong bảy đẳng chí vô lậu, từ Sơ tĩnh lự vô gián sinh sáu, nghĩa là tự hai, ba đều vô lậu tịnh. Vô sở hữu xứ vô gián sinh bảy, là địa dưới của mình sáu, địa trên chỉ có tịnh. Tĩnh lự thứ hai vô gián sinh tám, nghĩa là địa trên của mình sáu và địa dưới hai.

Thức vô biên xứ vô gián sinh chín, là địa dưới của mình sáu và địa trên ba.

Thứ ba, thứ tư không vô biên xứ vô gián sinh mười, nghĩa là địa trên, dưới tám và địa mình hai.

Loại trí vô gián có thể sinh ở Vô sắc, pháp trí không như vậy, vì dựa vào duyên riêng. Từ đẳng chí tịnh sinh ra cũng như thế, và đều sinh ra ô nhiễm của địa mình, nên Hữu đánh tịnh, vô gián sinh sáu, nghĩa là địa mình tịnh nhiễm, tịnh, vô lậu địa dưới.

Từ Sơ tĩnh lự vô lậu sinh bảy, vô sở hữu tám, định thứ hai, sinh chín.

Thức xứ sinh mười, xứ khác sinh mười một.

Từ đẳng chí nhiễm, sinh nhiễm, tịnh của địa mình, và sinh thứ lớp định tịnh của một địa dưới, nghĩa là vì bức nã do phiền nã của địa mình. Đối với định tịnh dưới, cũng sinh tôn trọng, nên có từ nhiễm sinh. Kế là, tịnh địa dưới vì rất trái nhau, nên không sinh vô lậu. Nếu đối với nhiễm, tịnh, có khả năng biết cho đúng, từ nhiễm chuyển sinh tịnh

của địa dưới. Thế là tịnh này lại từ tịnh sinh, vì biết rõ đúng là thuộc về tịnh, nên không phải các ô nhiễm mà có thể chính thức biết rõ.

Làm sao đẳng chí nhiễm kia có thể từ nhiễm sinh tịnh?

Vì sức nguyện trước kia, nghĩa là trước đã nguyện: Thà được tịnh của địa dưới, chứ không cần nhiễm của địa trên.

Uy lực của nguyện trước vì tùy chuyển nối tiếp nhau, nên về sau, từ nhiễm sinh định tịnh của địa dưới, như lập nguyện trước, mới hướng về thù miên, đến khi được như trông mong, mới có thể giác ngộ.

Như thế, đã nói tịnh, nhiễm sinh nhiễm, chỉ nói theo định tịnh và nhiễm để nói. Nếu sinh tịnh nhiễm sinh nhiễm thì không đúng, nghĩa là khi qua đời, từ tịnh sinh đắc, mỗi vô gián sinh tất cả nhiễm. Nếu từ sinh nhiễm, thì mỗi vô gián, có công năng sinh tất cả nhiễm của địa dưới, địa mình, không sinh địa trên, vì chưa lìa nhiễm của địa dưới.

Đã nói từ tịnh sinh vô lậu, nghĩa là tất cả hạt giống đều có công năng sinh ư? Không như thế thì thế nào? Tụng rằng:

*Định tịnh có bốn thứ
Tức thuận với phân thoái
Thuận trụ, thuận thắng tán
Thuận thuộc phân quyết trạch*

*Thứ lớp, thuận phiên nào
 Vô lậu, từ địa trên
 Lăn nhau như thứ lớp
 Sinh hai, ba, ba, một.*

Luận nói: Các đẳng chí tịnh, gồm có bốn thứ :

1. Thuộc về thuận phần thoái.
2. Thuộc về thuận phần trụ.
3. Thuộc về thuận phần thắng tấn.
4. Thuộc về thuận phần quyết trạch.

Địa đều có bốn, Hữu đánh chỉ ba. Do địa Hữu đánh kia lại là địa không có trên, để hướng đến, nên địa đó không có thuộc về phần thuận phần thắng tấn. Trong bốn phần này, chỉ phần thứ tư có công năng sinh ra vô lậu. Vì sao? Do bốn thứ này có tướng như thế:

Thuận với phần thoái, hay thuận với phiên nào. Thuận phần trụ, hay thuận với địa mình. Thuận với phần thắng tấn, hay thuận với địa trên. Thuận với phần quyết trạch, hay thuận với vô lậu, nên các vô lậu chỉ từ địa này sinh.

Có sư khác nói: Thuận với phần thoái là trụ địa kia có thể lui sụt. Thuận với phần trụ là trụ ở địa kia không lui sụt, cũng không tiến tới. Thuận với phần thắng tấn là trụ địa kia có thể tiến lên. Thuận với phần quyết trạch là trụ địa kia, khởi Thánh đạo.

Có thuyết nói: Trụ địa kia thuận với thông đạt đế. Do đó, vô gián có thể nhập ly sinh, nên biết

nghĩa quyết định trong đây, là các Thánh đạo, thì vô gián này sinh, không phải vô gián này có khả năng sinh Thánh đạo. Nếu khác với đây, thì phải nói: Chỉ pháp thể đệ nhất gọi thuận với phần quyết trạch.

Có sư khác nói: Thuận với phần thoái, nghĩa là xen lẫn nhau địa dưới, trên với các phiền não, vì nhiễm, tịnh lần lượt hiện ở trước.

Thuận với phần trụ. Nghĩa là công năng dùng các thứ hành tướng như thô v.v... trái bỏ hành tướng tĩnh v.v... của địa dưới, thâm nhiếp địa mình.

Thuận với phần thắng tấn. Nghĩa là quán địa mình vượt qua công đức của địa trên.

Thuận với phần quyết trạch. Như Noãn, Đảnh, Nhãn, Pháp thể đệ nhất.

Vô gián vô lậu, phần nào hiện tiền?

Có thuyết nói: Có cả ba, trừ thuận với phần thoái. Về lý, thật ra chỉ hai, là hai thứ sau.

Các hữu tu tập, đẳng chí siêu việt v.v... vì chỉ thuận với phần quyết trạch rất vững chắc, thù thắng.

Các sư Du già nói nói thế này: Nếu quán hành giả đối với định của địa mình, không khéo thông đạt, không thường an trụ. Đối với định của địa trên không hơn hờ mong cầu, thường thường hiện hành, thuận với tướng của địa dưới. Đẳng trì kia, gọi là thuận với phần thoái. Hoặc do địa mình là nhiễm,

lui sụt đắc, gọi là thuận với phần thoái, Bỏ-đặc-già-la thành trụ định này, gọi là người lui sụt, như trở thành đi như bò, gọi là bò, hung tợn khó quay về, gọi là hành vi của bò. Đối với định của địa mình, đam mê, đắm nhiễm không bỏ. Đối với định của địa trên, không chịu hơn hờ mong cầu, đẳng trì đó được gọi là thuận với phần trụ. Đối với định của địa mình, dù thường an trụ, nhưng không đắm nhiễm. Đối với định của địa trên, vui hơn hờ, dẫn dắt đẳng trì kia, gọi là thuận với phần thắng tấn. Đối với định trên địa mình, đều không mê đắm, trụ nhiều tướng nhàm chán, vì muốn cho dứt đẳng trì kia, gọi là thuận với phần quyết trạch.

Các hữu an trụ, thuận với phần thoái, nghĩa là đối với quả rộng lớn, phần nhiều, tâm bị ràng buộc.

Các hữu an trụ, thuận với phần trụ, nghĩa là thường an trong trụ định mình, không thể cầu địa trên.

Các hữu an trụ thuận với Thắng tấn: Có khả năng lần lượt cầu định thù thắng khác. Nhưng, về phần thắng tấn, gồm có hai thứ:

1. Công đức thù thắng của địa mình.
2. Công đức thù thắng của địa trên.

Nếu có năng lực dẫn dắt địa kia, gọi là thuận với phần thắng tấn.

Phần này có hai loại: Hoặc nhàm chán, hoặc ưa thích.

Các hữu an trụ thuận với quyết trạch. Nghĩa là ưa dứt các hữu, thích tu vô lậu, đó gọi là an trụ bốn phần, nghĩa là riêng khác.

Nếu thuận với phiền não, thì sẽ gọi thuận với phần thoái. Sao các A-la-hán có lui sụt?

Về lý, không phải A-la-hán kia cũng có thuận với phần thoái nhất định, vì có thể khiến cho hiện hành lìa nhiễm, xả. Mặc dù có vấn nạn này, nhưng thật sự không trái, nghĩa là thuận với trụ, trong đó có thuận với thoái, nghĩa là cũng được lập tên, thuận với phần thoái. Từ trụ kia có thoái, như trước kia đã nói.

Bốn tướng này sinh ra làm nhau. Nghĩa là đầu tiên, công năng sinh hai, nghĩa là thuận với trụ thoái.

Thứ hai, là sinh ba, trừ thuận quyết trạch. Thứ ba, sinh ba, trừ thuận với phần thoái.

Thứ tư, sinh một, nghĩa là tự địa không phải địa khác.

Có thuyết nói: Cũng có công năng sinh thuận với phần thắng tấn. Như trên đã nói: Tịnh và vô lậu, đều có khả năng địa trên, dưới siêu việt đến thứ ba.

Làm sao hành giả tu đẳng chí siêu việt? Sự sai khác của gia hạnh hoàn thành, viên mãn thế nào? Tụng rằng:

Hai loại định thuận, nghịch

*Đều giản, tiếp và siêu
Đến giản, siêu là thành
Vô học, ba châu lợi.*

Luận nói: đẳng chí thiện gốc được chia làm hai loại:

1. Hữu lậu.
2. Vô lậu

Đi qua trên, gọi là thuận, trở xuống dưới, gọi là nghịch, đồng loại gọi là quân (đều), khác loại gọi là gián, gần nhau gọi là thứ vượt qua một, gọi siêu, nghĩa là người tu hạnh quán, khi tu siêu việt định, trước là đối với đẳng chí của tám địa hữu lậu, quân thứ thuận, nghịch hiện tiền thường xuyên tập.

Kế là, đối với đẳng chí của bảy địa vô lậu, quân, thứ thuận, nghịch hiện tiền thường tu tập.

Kế là, gian thứ thuận, nghịch đối với đẳng chí hữu lậu, vô lậu hiện tiền thường tu tập.

Kế là, quân, siêu, thuận, nghịch đối với vô lậu, hiện tiền thường tập.

Đây gọi là tu tập gia hạnh siêu việt hoàn mãn. Về sau, đối với đẳng chí hữu lậu, vô lậu, gian, siêu, thuận, nghịch, gọi là siêu việt hoàn thành.

Siêu, trong đây có nghĩa là siêu việt tức khác hai:

1. Siêu địa.
2. Siêu pháp.

Vì chỉ có khả năng siêu việt một, nên đến thứ

ba. Vì xa, nên không có khả năng siêu nhập thứ tư. Tu đẳng chí siêu việt, chỉ ba châu cõi Dục, trừ châu Câu lô ở phía Bắc. Tuy nhiên, có cả nam, nữ, các A-la-hán bất thời giải thoát, phải được vô trính, nguyện trí v.v... bờ mé định, nghĩa là khả năng siêu việt, không phải pháp khác. Vì định tự tại, nên không có phiền não, thời giải thoát mặc dù không có phiền não nhưng nhất định không tự tại. Các người Kiến chí, mặc dù định tự tại, nhưng có còn phiền não, nên đều không thể tu Đẳng chí siêu việt. Tác ý thắng giải không thể vô gián tu đẳng chí siêu việt vì thể lực kém.

Các đẳng chí này dựa vào thân này khởi? Tụng rằng:

*Các định dựa dưới mình
Không phải trên, vô dụng
Chỉ Thánh sinh Hữu đẳng
Khởi dưới trừ hết hoặc.*

Luận nói: Các đẳng chí khởi dựa thân dưới của mình, dựa vào thân của địa trên không chấp nhận khởi đẳng chí của địa dưới. Vì địa trên khởi địa dưới không có công dụng, vì tự có định thù thắng, nên thể lực địa dưới kém. Vì đã từ bỏ, vì đáng chán bỏ. Tương chung, tuy vậy nhưng nếu nói tỉ mỉ thì Thánh sinh Hữu đẳng, sẽ khởi Vô sở hữu xứ vô lậu, vì dứt hết phiền não khác của địa mình, vì tự không có Thánh đạo, ưa thích khởi, vì chỉ vô sở hữu rất gần, nên khởi địa kia hiện tiền, dứt hết

phiền não khác, lìa đạo vô lậu, thì không có khả năng dứt hoặc khác kia thành A-la-hán.

Thế nên, Vô sở hữu xứ vô lậu Hữu đành dựa vào thân chín địa, Vô sở hữu xứ hữu lậu dựa vào thân tám địa. Thức vô biên xứ vô lậu, hữu lậu, dựa vào thân của bảy địa. Không vô biên xứ dựa vào thân sáu địa, cho đến sơ định, dựa vào thân hai địa, nghĩa là địa mình và địa 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 duyên gì, cảnh nào? Tụng rằng:

*Vị định duyên tự buộc
Vô lậu, tịnh duyên khắp
Thiện căn bản Vô sắc
Không duyên hữu lậu dưới.*

Luận nói: Vị định chỉ duyên pháp hữu lậu của địa mình, vì pháp hữu lậu là sự đối tượng trói buộc.

Nói sự trói buộc, biểu thị thuộc về ba hữu, không duyên pháp vô lậu, vì chuyển hành tướng ái. Nếu vô lậu ái, thì không phải phiền não. Không duyên pháp của địa trên, vì địa giới ái khác nhau, nên không duyên pháp của địa dưới, vì đã lìa tham kia. Tịnh và vô lậu đều có công năng duyên khắp. Địa mình, trên, dưới hữu vi, vô vi, vì đều làm cảnh, nên có sai khác, nghĩa là vô ký, vô vi, không phải cảnh vô lậu, chỉ đối với pháp hữu nói chủ thể duyên

khắp, đều sở duyên, vì trước đã nói. Địa căn bản gồm nhiếp thiện, định Vô sắc, không duyên các pháp hữu lậu của địa dưới, vì pháp địa dưới, không vắng lặng. Thiện căn bản, Vô sắc rất vắng lặng. Vì do lý này, nên kinh đối với Vô sắc, đều nói siêu việt tất cả địa dưới. Đối với các tỉnh lự không nói như thế, vì căn bản, Vô sắc không duyên trói buộc địa dưới. Thế nên, nói lời siêu việt đối với địa dưới.

Trong các tỉnh lự, vì có trí duyên khắp, nên không nói lời siêu việt đối với địa dưới.

Đã nói lời nói siêu việt tướng sắc v.v... nên biết chỉ căn cứ ở siêu sở duyên để nói. nếu siêu việt này vì biểu thị là trói buộc, lẽ ra phải nói siêu việt tất cả, không phải chỉ tướng sắc v.v....

Lại, trong tỉnh lự, nên nói siêu việt, pháp của địa trên mình đều có công năng duyên. Mặc dù cũng có công năng duyên vô lậu của địa dưới, nhưng chỉ duyên loại, không duyên phẩm pháp, vì chỉ năng duyên, gọi là đối trị hoàn toàn, nên pháp không phải đối trị hoàn toàn, như trước đã nói.

Lại, pháp phẩm đạo đối với cõi Vô sắc, dù có công năng đối trị mà là khách không phải chủ, cũng không thể duyên pháp của địa dưới diệt.

Đã ngăn dứt căn bản Vô sắc duyên địa dưới. Về nghĩa, căn cứ phần gần có công năng duyên địa dưới, vì đạo Vô gián kia hẳn là duyên địa dưới.

Trong ba đẳng chí vị, tịnh, vô lậu, sức đẳng chí

nào có công năng dứt các phiền não? Tụng rằng:

*Vô lậu hay dứt hoặc
Và các tịnh, phần gần.*

Luận nói: Các định vô lậu đều có công năng dứt hoặc tịnh căn bản, hãy còn không có công năng, huống chi các ô nhiễm có thể dứt, nghĩa là tịnh căn bản, chắc chắn không thể dứt, vì địa dưới đã lìa nhiễm, nên không hay dứt vì địa trên, vượt thù thắng địa mình, nên không thể dứt hoặc của địa mình với địa mình, vì đồng một ràng buộc. Lại, vì tự mình đối với mình, chẳng phải đối trị.

Nếu phần gần tịnh cũng có công năng dứt hoặc, vì đều hay dứt địa dưới kế tiếp, trung gian gồm nhiếp tịnh, cũng không thể dứt.

Phần gần có bao nhiêu? Tương ưng với thọ nào? Về ba thứ như vị v.v... đều có đủ không? Tụng rằng:

*Tám xả tịnh phần gần
Đầu cũng Thánh, hoặc ba.*

Luận nói: Các định phần gần cũng có tám thứ làm môn nhập cho tám căn bản, tất cả chỉ một xả, thọ tương ưng, vì chuyên biến tạo ra công dụng, vì chưa lìa nỗi sợ hãi của địa dưới, nên tám phần gần này đều thuộc về định tịnh, chỉ phần gần đầu tiên cũng có cả vô lậu, đều không có vị, vì đạo lìa nhiễm.

Bảy phần gần trên không có vô lậu, nghĩa là đối

với pháp của địa mình, vì không nhằm trái, chỉ phần gần đầu tiên có cả vô lậu, nghĩa là đối với pháp của địa mình, có công năng chán trái. Địa này rất gần, nhiều cội tai họa, vì các tham cội Dục, do tâm tứ khởi, vì địa này cũng có tâm tứ theo đuổi.

Nếu vậy, thì vì sao Tỳ-bà-sa nói: Các địa phần gần có kiết sinh tâm, chẳng phải không có tâm nhiễm, mà có lý kiết sinh, nên phần gần có tương ưng với vị? Nay, ở đây ngăn dứt có định nhiễm, vì không ngăn dứt sinh nhiễm, nên không trái nhau.

Hoặc có sư khác nói như thế này: định phần gần đầu tiên, cũng có định nhiễm, chưa khởi căn bản cũng vì tham này.

Do đó, Vị chí có đủ ba thứ: Trung gian, tĩnh lự và các phần gần. Vì không có nghĩa khác hay cũng có khác?

Về nghĩa cũng có khác, nghĩa là các phần gần, là đạo lìa nhiễm nhập trong nhân căn bản, trung gian không như vậy. Lại có nghĩa khác. Tụng nói:

Trung tĩnh lự không tâm

Đủ ba, chỉ xả thọ.

Luận nói: Đầu tiên căn bản phần gần tương ưng với tâm tứ. Trong bảy định của địa trên đều không có tâm, tứ, chỉ trung gian tĩnh lự có tứ, không có tâm, nên trung gian vượt hơn sơ chưa kịp đến thứ hai. Vì căn cứ nghĩa này, nên đặt danh từ trung gian. Do địa trên này không có trung gian

tĩnh lự, vì một địa lên, xuống không như đây. Nghĩa là định trung gian thuộc về Sơ tĩnh lự mà có sai khác, nghĩa là định này giảm tâm địa trên lập trung gian.

Vì giảm gì trở thành khác, nên định Trung gian sơ địa có, địa trên không có.

Há không là Khế kinh nói về bảy định nương dựa sao biết có riêng Vị chí, Trung gian?

Do có Khế kinh và chánh lý. Vả lại, có Vị chí, như Khế kinh nói: Các hữu chưa thể nhập Sơ định v.v... đầy đủ an trụ, mà do Thánh tuệ được các lậu tận ở trong hiện pháp. Nếu không có Vị chí, thì Thánh tuệ sẽ dựa vào đâu?

Lại, trong Khế kinh Tô-sư-ma nói: Người có tuệ giải thoát không được định căn bản. Chẳng lẽ không là dựa vào định thành tuệ giải thoát? Do đó chúng biết có định Vị chí, có định trung gian. Như Khế kinh nói: Có tâm tứ v.v... ba Tam-ma-địa. Kinh nói: Sơ định và tâm tứ đều cùng có trong định thứ hai tâm tứ v.v... đều dứt. Nếu không có trung gian tĩnh lự thì tĩnh lự nào có từ, không có tâm, mà dùng tâm, tâm sở dần dần dứt. Về lý, nên có định có từ không có tâm. Lại, Đại Phạm vương là chủ thế giới, ngoài định trung gian, định nào làm nhân thù thắng, do đó chúng biết có định trung gian. Nhưng Đức Phật không thường nói có Vị chí, Trung gian, vì lẽ hai định này tức thuộc Sơ tĩnh lự,

nói Sơ tính lự, tức đã nói hai định kia, chỉ phần gần đầu tiên, gọi Vị chí, là vì muốn phân biệt phần gần khác, không phải phần gần này nhân định trước khởi.

Lại, không phải trụ định này, đã khởi vị ái. Dựa vào nghĩa như thế, đặt tên Vị chí, không phải bên định trên, cũng gọi là Vị chí, đều do thế lực của định trước dẫn sinh. Và khi trụ định kia, là đã khởi vị.

Tỳ-bà-sa nói thế này: Chưa đến bản địa đặt tên là Vị chí, là nghĩa đức của địa căn bản chưa hiện tiền. Định trung gian này đủ ba vị v.v... lệ thuộc riêng một chỗ sinh, nghĩa là cực lực tu tập định trung gian, vị lai sẽ ở xứ Đại Phạm sinh, nên cũng đủ ba, như định căn bản, không phải địa căn bản khởi tham ái kia, như sở vị có khác, năng vị, cũng khác, định căn bản này 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 thân ba thức, nên không có lạc thọ. Không có hỷ thọ, nghĩa là đã không chung với sơ định, nhưng đối với tham ở sơ định chưa thể xa lìa. Lại, vì tự cố gắng chuyển công dụng, nên do đó, nói là thuộc về khổ thông hành, không phải ưu khổ, vì đã ra khỏi cõi Dục.

Do đó, hoàn toàn tương ưng với xả thọ. Định này có công năng chiêu cảm quả xứ Đại Phạm, đa số người tu tập là vì sanh lên cõi trời Đại Phạm.

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 79

Phẩm 8: NÓI VỀ ĐỊNH (PHẦN 3)

Đã nói 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 khác biệt với nhau thế nào?

Tụng rằng:

Đầu, dưới có tâm tứ

Giữa chỉ tứ, trên không.

Luận nói: Từ trước đến nay, nhân nơi sự thường nói về ba Tam-ma-địa này. Nay ở đây lược bày tướng riêng.

Tam-ma-địa có tâm, có tứ. Nghĩa là đẳng trì tương ưng với tâm tứ, đây thuộc về Sơ tĩnh lự và Vị chí. Tam-ma-địa không có tâm, chỉ tứ thuộc về Vị chí, nghĩa là chỉ đẳng trì tương ưng với tứ. Đẳng trì này, tức thuộc về địa trung gian tĩnh lự Tam-ma-địa không có tâm, không có tứ, nghĩa là đẳng trì tương ưng với không phải tâm tứ. Đẳng trì này

từ phần gần của tính lự thứ hai, cho đến thuộc về Phi tướng, Phi phi tướng.

Khế kinh lại nói ba thứ đẳng trì:

1. Tam-ma-địa Không.
2. Tam-ma-địa Vô nguyên.
3. Tam-ma-địa Vô tướng.

Ba thứ như thế khác biệt nhau ra sao? Tụng rằng:

*Không là không, phi ngã
Vô tướng là diệt bốn
Vô nguyên là mười khác
Tương ưng hành tướng đế
Đây chung vô lậu tịnh
Ba giải thoát vô lậu.*

Luận nói: Tam-ma-địa không, nghĩa là không, phi ngã (vô ngã), vì đẳng trì tương ưng với hai thứ hành tướng, nên nói đẳng trì không, đối trị gần hữu thân kiến, thân kiến cũng có hai hành tướng, đó là hành tướng không, đối trị gần ngã sở kiến và hành tướng phi ngã đối trị gần ngã kiến.

Quán pháp phi ngã, gọi là hành tướng phi ngã. Quán vô ngã trong đây, gọi là hành tướng Không. Do hành tướng không này, đối trị gần ngã sở kiến.

Do trong đó đều vô ngã, nên pháp này không phải ngã sở. Há không là hành tướng không, tức hành tướng phi ngã?

Biết phi ngã này là vô ngã trong đây. Hai thứ

hành tướng này rốt ráo đâu có khác nhau?

Chẳng phải không có sai khác, nói vô ngã trong đây, không thể chứng tỏ, ngã cuối cùng không có tự thể. Nghĩa là vô ngã ở đây, chỉ biểu thị hành tướng không kia, phi ngã này lẫn nhau không có, chứ không có khả năng biểu thị thành rốt ráo vô ngã, vì pháp có thể cũng không có lẫn nhau.

Nếu nói pháp này phi ngã, thì rõ ràng ngã rốt ráo không có, vì tất cả pháp, pháp tướng đều bình đẳng. Do đó, nếu tu hành tướng phi ngã, ấy là trị ngã kiến. Tu hành tướng không, đó là đối trị ngã sở kiến.

Như thế nào là không có Tam-ma-địa Vô biệt Vô tướng riêng? Nghĩa là đẳng trì tương ưng duyên với bốn thứ hành tướng diệt đế.

Vì Niết-bàn là các tướng, nên gọi là vô tướng. Duyên Tam-ma-địa kia được gọi là vô tướng.

Tướng, lược có mười, đó là năm thứ như sắc v.v... hai giống 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 thượng, trung, hạ của uẩn thể gian, vì Niết-bàn khác với tướng kia, nên gọi là vô tướng.

Tam-ma-địa Vô nguyện, nghĩa là đẳng trì tương ưng duyên với mười thứ hành tướng của đế khác. Mười thứ hành tướng, nghĩa là: khổ, vô thường, nhân, tập, sinh, duyên, đạo, như, hành,

xuất.

Ba Tam-ma-địa Không v.v... như thế, tướng Tam-ma-địa dù không có sai khác, nhưng căn cứ đối trị ý ưa thích sở duyên, như thứ lớp Tam-ma-địa kia, kiến lập ba thứ. Vì ý ưa thích, nên không mong muốn ba hữu. Về lý, lại có thể như thế, vì có tai hại lỗi lầm, đâu thể do ý ưa thích mà không mong muốn Thánh đạo? Vì các Thánh đạo nương tựa thuộc về hữu?

Nếu vậy, đâu cần tu tập Thánh đạo, vì Niết-bàn này có khả năng khởi nhân, nên không phải là Thánh đạo mà có được Niết-bàn? Vì cầu Niết-bàn, nên tu Thánh đạo. Vì đạo như thuyền, bè, cần nên bỏ, vì cũng do ý ưa thích không mong muốn Thánh đạo, nên duyên hành tướng đạo cũng được gọi là vô nguyện, vì tâm vốn trông mong nhằm chán hữu vi, nên tướng không, phi ngã, không phải đối tượng chán bỏ, vì giống với tướng Niết-bàn. Do hai hành tướng này dù duyên pháp đáng chán, nhưng không nhận lấy tướng đáng chán, không được gọi là vô nguyện. Ba đẳng trì này có cả vô lậu, tịnh, vì thuộc về đẳng trì thế gian,

xuất thế gian: Vì thuộc về thế gian, nên có cả mười một địa, đẳng trì thuộc về xuất thế gian, chỉ có chín địa.

Vì biên bảy định trên, không có đức cao siêu, nên ở trong đó, vô lậu được gọi ba môn giải thoát,

có năng lực làm môn nhập cho Niết- bàn, không phải các pháp hữu lậu là môn giải thoát chân thật, vì tánh trụ thế gian, trái với giải thoát.

Ba Tam-ma-địa duyên theo cảnh khác nhau. Nghĩa là nếu, hữu lậu, không duyên tất cả pháp, nếu vô lậu Không, chỉ duyên khổ đế. Vô nguyên có thể duyên khổ, tập, đạo đế. Vô tướng chỉ duyên diệt đế làm cảnh.

Ba Tam-ma-địa, niệm trụ khác nhau. Nghĩa là vô tướng chỉ có pháp, còn lại đều có cả bốn. Khế kinh lại nói ba lớp đẳng trì:

1. Tam-ma-địa Không không.
2. Tam-ma-địa Vô nguyên Vô nguyên.
3. Tam-ma-địa Vô tướng vô tướng.

Ba thứ như thế, khác biệt nhau thế nào? Tụng rằng:

*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,
Lìa bảy phần gần trên.*

Luận nói: Ba đẳng trì này duyên không v.v... trước, vì nhận lấy tướng không v.v... nên đặt tên Không Không v.v... Đẳng trì không không duyên Tam-ma-địa Không Vô học ở trước, nhận lấy tướng không kia, vì tướng không thuận với nhàm

chán thù thắng phi ngã, nghĩa là hành giả kia, trước khởi đẳng trì Vô học, tư duy tướng không đối với năm thủ uẩn, từ đây về sau, khởi đẳng trì tương ưng với thiện căn thù thắng, duyên Tam-ma-địa Không Vô học trước kia, tư duy tướng không, đối với không, vì nhận lấy không, nên gọi là không không, như đốt cây chết, dùng gậy xoay trở, khi cây chết đã cháy rụi rồi, cây gậy cũng nên đốt. Cũng thế, do không đốt phiền não rồi, lại khởi không định, chán bỏ, không trước trùng với đẳng trì không. Hành tướng không về sau khởi, thì lại trở lại tương ưng với hành tướng không, chỉ không này rất thuận với chán bỏ, hành tướng phi ngã, thì không như thế.

Người kiến vô ngã, đối với các pháp hữu vi, khởi tâm chán trái, chẳng như kiến không. Các hữu đã kiến các pháp vô ngã, mà đối với các hữu cũng sinh ưa thích, vì ở trong các hành, không xem xét kiến không, do định không này dù hai hành tướng cùng có, mà chỉ gọi không, chẳng nói là phi ngã, vì không đối với chán bỏ rất thuận theo.

Vô nguyện, vô nguyện duyên Vô học trước. Đẳng trì vô nguyện nhận lấy tướng vô thường, nghĩa là hành giả kia trước khởi đẳng trì Vô học, đối với năm thủ uẩn, tư duy tướng vô thường, từ đây về sau, khởi thiện căn cao quý, đẳng trì tương ưng duyên Vô học ở trước. Tam-ma-địa Vô nguyện tư duy tướng vô thường. Đối với vô

nguyện, bất thiện, gọi vô nguyện, vô nguyện. Nêu dụ để chứng minh rõ, như trước nên biết, đẳng trì vô nguyện trùng lập với hành tướng vô thường. Về sau, khởi, tức lại tương ưng với hành tướng vô thường, chỉ hành tướng này có công năng duyên nhằm chán đạo. Hành tướng phi khổ, có khả năng duyên Thánh đạo. Thánh đạo không phải cỗi khổ, khổ diệt. Pháp khổ không thể hướng đến khổ vắng lặng, cũng không phải bốn nhân v.v... có công năng duyên Thánh đạo, vì Thánh đạo không thể để cho khổ nối tiếp nhau, nên bốn phi đạo v.v... ở đây vì chán bỏ đạo, nên không phải hành tướng ưa thích có công năng chán bỏ.

Há không như Vô nguyện, bất nguyện cầu Thánh đạo, mà tạo ra bốn đạo v.v... Thánh đạo này lẽ ra cũng như thế.

Sự so sánh ấy không đúng, vì vô nguyện chính là chán hữu, gồm đối với Thánh đạo vì khởi tâm không mong muốn, nghĩa là vô nguyện ở trước, chính là nhằm chán hữu, vì Thánh đạo dựa vào hữu, nên gồm bất nguyện. Dù đối với ý ưa thích nói là đạo bất thiện, nhưng vì đối với Thánh đạo không phải chính là chán ghét, nên cũng có công năng tạo ra bốn thứ đạo v.v... Vô nguyện, vô nguyện chính là đạo chán ghét, nên dùng vô thường để quán lỗi của đạo. Hành tướng đạo, v.v... không chấp nhận chán đạo. Thế nên, ở hành tướng đạo này không tạo ra bốn thứ đạo kia.

Nếu vì đạo không phải thường, nên đáng nhàm chán, thì phải tạo hành tướng khổ đối với Thánh đạo, vì có tướng của đạo kia, như Khế kinh nói: Các vô thường tức là khổ, không phải các Thánh đạo.

Nếu có tánh khổ an lập đế lý, vì tướng đều riêng, nghĩa là căn cứ theo tướng riêng để lập danh từ khổ đế, thì Thánh đạo như thế nào cũng có tướng khổ. Lại, trong Khế kinh, vì phân biệt nói, như Khế kinh lược nói tất cả khổ của năm thủ uẩn.

Nếu vì đạo không phải thường, nên có tướng khổ, thì chỉ nói uẩn, đã nói thủ uẩn mới là thuộc về khổ, do đó chứng biết Thánh đạo chẳng phải khổ.

Nếu cho rằng ví dụ như quán tập là khổ, kiến đế dù khác nhau, nhưng kiến không phải điên đảo, vì năm thủ uẩn có cả khổ, tập.

Như thế, nên biết, quán đạo là khổ, tướng đế đều kiến riêng, nhưng cũng không phải điên đảo, vì uẩn vô lậu có cả đạo khổ. Do đó, không an lập đế lý.

Lập luận này cũng phi lý, lại, nhất định không nên quán tập là khổ, vì kiến không phải điên đảo, mà do tánh nhân của năm thủ uẩn, gọi là tập, tánh quả gọi là khổ, tánh chúng đều khác.

Nếu quán nhân là quả thì tất nhiên quán quả là nhân, vì nhân duyên sai khác không thể được, đây là kiến đảo, không thuộc về quán đế. Đâu thể vì

không hư hoại mà an lập đế lý? Thế thì lẽ ra không có trí khổ, tập khác nhau, hoặc khổ đạo trí như khổ, tập trí, vì chỗ duyên không có khác biệt, nên lập chung biết khắp. Nghĩa là thuyết kia đã nói: khổ, tập đồng thể, quán tập là khổ không phải kiến điên đảo, vì cảnh hai trí này đồng, nên không lập riêng biết khắp.

Như thế, há nói: Khổ, đạo đồng thể, quán đạo là khổ, không phải kiến điên đảo, vì cảnh của hai trí đồng, nên không lập riêng biết khắp. đã không thừa nhận như vậy, đạo đâu thể là khổ?

Lại, đạo và khổ vì đều khác biệt, nghĩa là Khế kinh nói: năm căn vô lậu trong quá khứ, vị lai, hiện nay, có công năng dứt trừ các khổ. Lại, thuyết đạo có công năng dứt, lấy sinh làm gốc khổ. Lại, Khế kinh nói: Vì đạo nên tu tập, khổ cần phải dứt hẳn, nên đạo không phải khổ.

Nếu cho rằng kinh nói: Pháp như thuyền bè, cũng nên dứt. Về lý, cũng không đúng, vì kinh không nói đối tượng dứt của pháp trị, nghĩa là lúc trước, đã tu pháp Thánh đạo, việc phải làm đã làm rồi, không nên tu lại, căn cứ vào nghĩa nên xả để nói, gọi là nên dứt, không phải đối tượng dứt, không đồng với khổ. Hoặc tiếng pháp trong kinh, gọi pháp Khế kinh v.v... nói nên dứt là chỉ rõ được diệu chỉ, quên mất giải thích, hoặc pháp mà kinh đã nói còn nên dứt, chứng tỏ đã cho quả, không có dùng pháp nhân, có thể xả gọi là đoạn, như thuận

phần trụ, không phải như tánh khô, đạo cũng có thể dứt. Thế nên, đạo khô, thể nó đều khác.

Lại, nếu kinh nói: Các vô thường tức là khô, tức nói Thánh đạo cũng có tướng khô, kinh kế cũng nói: Các khô này, tức phi ngã, lẽ ra chấp Niết-bàn không phải tánh phi ngã. Hoặc cũng thừa nhận là khô, vô thường, đã thừa nhận thì chắc chắn không phải tánh Niết-bàn. Nếu cho rằng chỉ nói các khô này đều phi ngã, không nói phi ngã đều là khô. Sao cũng không nói: Các khô này đều vô thường, không nói phi thường đều là khô?

Nếu cho rằng thể vô thường, tức là khô, khô tức phi ngã, chỉ tên có khác, thì không, vô nguyên không có sai khác, vì đã thừa nhận phi ngã tức khô v.v...

Nếu cho rằng kinh nói: Khô tức phi ngã. Thừa nhận tất cả khô đều là tánh phi ngã. Kinh này đã nói vô thường tức khô, lẽ ra thừa nhận vô thường đều là tánh khô. Về lý, thật sự như thế, vì trong kinh này nói vô thường, không nói đạo.

Vì căn cứ vào pháp nào mà nói lời vô thường?

Vì các người ngu đối với năm thủ uẩn chấp là thường v.v... khởi bốn điên đảo. Vì đả phá chấp đó, nên nói là vô thường. Do đó, lại nói vô thường tức khô. Lời nói này với ý biểu thị hữu lậu vô thường, đều là tánh khô, khô đều phi ngã. Không phải nói tất cả vô thường, phi ngã.

Về lý, tất nhiên là như thế, vì trong Khế kinh đối với cảnh chấp thường, nói vô thường. Hoặc ở trong đây nói vô thường ấy, không phải chỉ kèm sinh diệt, phải là qua đời, thọ sinh, nghĩa là các người ngu chấp có thú vui của người, trời, nên kinh đã dựa vào họ có vô thường thô, nói tức là khổ, như ba đường ác.

Lấy gì làm chứng biết trong kinh này nói vô thường v.v... chỉ nương tựa hữu lậu?

Do kinh này, về sau nói rằng: Vì các pháp như sắc, thọ v.v... không phải ngã, nên vô thường. Há có thể Niết-bàn, cũng là tánh vô thường? Nên biết kinh này chỉ căn cứ Thánh tuệ. Bốn thứ hành tướng duyên khổ đế, mà nói. Nếu cho rằng Thánh đạo vô thường nên khổ, sao không thừa nhận đạo vô lậu nên không phải khổ?

Nếu cho rằng đối với lạc, chấp là kiến khổ, làm sao chỉ nói kiến diệt, đoạn? Tức đối với diệt, cho là khổ, thì lỗi đó rất nặng! Nghĩa là thấy Niết-bàn là khổ, nghĩa là cùng cực công năng tăng trưởng tâm ưa sinh tử, Kiến đạo thì không như vậy, thế nên nói riêng. Như bệnh chán thuốc, dễ có thể trị liệu, nếu chán lành bệnh, thì lại càng khó cứu chữa cho họ. Hoặc các Thánh đạo vì dựa vào khổ mà chuyển, nên lỗi kiến là khổ, không phải nặng lắm. Do trong luận, lược qua không nói. Vì có thuyết khác, nên nghĩa không trái nhau.

Lại, Khế kinh nói: Nếu đối với hỷ, lạc, như thật biết lạc, thì ta chắc chắn sẽ nói lạc kia đối với bốn đề lý, vì hiện quán như thật, nên biết được hữu vi không phải hoàn toàn là khổ.

Do đó, đối với đạo, có thể quán vô thường, trở thành vô nguyện trùng lập, sẽ không quán khổ. Vô tướng, vô tướng tức duyên Vô học vô tướng Tam-ma-địa, phi trạch diệt làm cảnh, vì pháp vô lậu không có trạch diệt, nên chỉ nhận lấy tướng tĩnh, không phải diệt, diệu, ly. Nghĩa là hành giả kia, trước, khởi đẳng trì Vô học, ở trong trạch diệt, tư duy tướng Tĩnh. Từ đây về sau, khởi đẳng trì tương ưng với thiện căn thù thắng, tức duyên Tam-ma-địa vô tướng Vô học phi trạch diệt làm cảnh, tư duy tướng Tĩnh, diệt ở vô tướng. Lại, quán vô tướng, gọi là vô tướng, vô tướng, dụ nhằm biểu thị, như trước nên biết đẳng trì vô tướng trùng lập, sau hành tướng tĩnh khởi, thì trở lại, tương ưng với hành tướng tĩnh. Chỉ vì đẳng trì này có công năng quán phi trạch diệt, nên không phải cảnh của hành tướng diệu, vì vô ký, nên không phải hành tướng ly, cho dù chúng đặc phi trạch diệt kia nhưng vẫn ràng buộc theo, nên không phải hành tướng diệt, vì phi trạch diệt không phải giải thoát hẳn tất cả khổ.

Lại, nếu quán diệt vì lạm quá vô thường. Nói tĩnh nghĩa là chỉ rõ sự ngừng dứt, nên phi trạch diệt được có tướng tĩnh, vì tu Thánh đạo trải qua vất vả, lâu, trong sự ngừng dứt kia, bèn sinh tướng lạc, nên

vô tướng lập lại, nhận lấy tính không phải pháp khác. Ba lớp đẳng trì chỉ là hữu lậu, vì đối với Thánh đạo sinh tướng chán bỏ, không phải định vô lậu chán bỏ Thánh đạo.

Hai duyên Thánh đạo chấp lấy không, vô thường về lý, có thể gọi là chán bỏ Thánh đạo. Vô tướng, vô tướng chỉ duyên vô vi, tạo thành hành tướng tĩnh. Sao gọi chán đạo, mà ở đây ưa thích đẳng trì vô tướng, Vô học?

Vì nhân không chuyển, nên gọi là chán đạo. Nghĩa là hành giả kia nhất định khởi nghĩa, nói rằng: đẳng trì vô tướng không sinh là thiện. Người này đã thích khen Thánh đạo bất sinh. Sao không gọi là chán bỏ Thánh đạo?

Vì định vô tướng ở trước không phải sở duyên này, vì sao đẳng trì này được gọi vô tướng, vô tướng?

Hoặc phải thừa nhận định này không duyên phi trạch diệt, chỉ duyên Vô học, vô tướng bất sinh.

Cách giải thích này cũng không đúng thế. Vì căn cứ cách giải thích ở trước, nghĩa là duyên định vô tướng phi trạch diệt, phi trạch diệt này cũng là các tướng. Vì duyên vô tướng, vô tướng, nên được gọi là vô tướng, vô tướng. Duyên theo cảnh vô tướng, tạo nên hành tướng tĩnh. Thế nên, định này từ cảnh đặt tên, chỉ người ba châu có khả năng khởi định này, nương tựa cả nam, nữ, vì dựa vào thân

nữ, cũng có thể tự tại, vì tuổi thọ dài, ngắn, nên chỉ có địa vị Vô học. Vì người hữu học chỉ ưa Thánh đạo, chưa thể chán bỏ. Đẳng trì này cũng không phải tất cả, chỉ Bất thời giải thoát, vì Thời giải thoát ưa thích Thánh đạo, nương tựa mười một địa để trừ bảy biên trên. Vì lẽ bảy biên trên không có đức thù thắng. Nếu ở cõi Dục từ Vị chí, gồm nhiếp, Thánh đạo khởi sau. Nếu Hữu đẳng, vô sở hữu gồm nhiếp, Thánh đạo sau sinh, ngoài ra, đều ở địa mình Thánh đạo khởi sau, căn cứ ở loại chung, thì đây là từ bốn trí: pháp, loại, khổ, diệt vô gián mà sinh. Nếu căn cứ riêng để nói thì thuộc về cõi Dục, nghĩa là không phải loại trí sinh sau.

Thuộc về cõi trên, không phải pháp trí khởi sau. Hai pháp ở trước không phải diệt sau khởi, pháp thứ ba, không phải khổ sau sinh. Các hành tướng khác sau Khởi định này, nên đều được định này, nghĩa là đều là thời gian Tận trí, do lìa nhiễm đức. Về sau, do gia hạnh mới khởi hiện tiền. Chỉ có Đức Thế Tôn ta không do gia hạnh, thuận với hướng giải thoát khởi trí hiện tiền. Đối với đạo, còn nhàm chán, há ưa thích các hữu?!

Từ đây về sau, cũng khởi Thánh đạo hiện tiền. Nhưng vì nhàm chán đạo, nên chẳng phải Vô gián khởi.

Thuộc về cõi Dục. Là do tư mà thành, còn lại do tu mà thành, nương vào định khởi.

Khế kinh lại nói bốn tu đẳng trì:

1. Vì trụ nơi hiện pháp lạc tu Tam-ma-địa.
2. Vì được thắng tri kiến tu Tam-ma-địa.
3. Vì được phân biệt tuệ tu Tam-ma-địa.
4. Vì các lậu hết hẳn tu Tam-ma-địa.

Bốn thứ như thế, khác nhau thế nào? Tụng nói:

*Vì được hiện pháp lạc
 Tu các tĩnh lự thiện
 Vì được Thắng tri kiến
 Tu thiên nhãn thông tịnh
 Vì được tuệ phân biệt
 Tu các gia hạnh thiện
 Vì được hết các Lậu
 Tu Kim cương dụ định.*

Luận nói: Như Khế kinh nói có tu đẳng trì, hoặc tập, hoặc tu, nếu tạo tác nhiều được hiện lạc trụ, cho đến nói rộng.

Nói thiện là gồm nhiếp chung tịnh và vô lậu, tu các tĩnh lự thiện được trụ hiện pháp lạc, mà kinh chỉ nói Sơ tĩnh lự, ở trong đó, vì tưởng lạc rất tăng thịnh, nghĩa là vượt qua rất nhiều lỗi lầm cõi Dục, nên tưởng lạc càng tăng thêm nhiều trong đây. Như người đi trên sa mạc, vừa nóng vừa khát nước, mệt nhọc, mới gặp nước đục cũng cảm thấy vui nhiều. Hoặc vui Thánh đạo, hành giả này vì có đủ, nghĩa là đủ tất cả pháp phần Bô-đề, bốn quả Sa-môn, chín đoạn biết khắp, đối trị ba cõi.

Lại, là nhân vui của các định, đứng đầu các định. Thế nên, nói nghiêng về Sơ tĩnh lự.

Há không là kinh nói Bí-sô như thế, trụ định này trước thọ ly sinh hỷ lạc, sau sinh Phạm chúng, thọ hưởng thú vui đồng với vui Thánh đạo này.

Vì sao không nói trụ pháp lạc sau?

Chúng tỏ ở đây, chỉ nói hiện pháp lạc, vì khiến rũ bỏ vui dục, lạc hiện hữu thuyết lạc định hiện hữu, khiến cho Sa-môn kia vui thích. Hoặc hiện lạc trụ là chỗ dựa của lạc sau, chỉ nói đối tượng nương tựa, chủ thể nương tựa đã rõ rệt, như Khế kinh thuyết: Trước, trụ trong định này, nhập các đẳng chí, sau mới sinh tĩnh lự kia.

Hoặc ba thừa đều trụ hiện pháp lạc, vì lạc sau không nhất định, cho nên không nói. Nghĩa là hoặc thoái đạo, hoặc sinh cõi trên, hoặc nhập Niết-bàn, bèn không trụ lạc, nên mặc dù các tĩnh lự tức hiện pháp lạc, nhưng vì dựa vào phần gần, nên nói là được, nói vì lực tu phần gần được căn bản, hoặc tức dựa vào lạc hiện hữu nói là được. Như nói thể của con cô gái bất dục nên không có lỗi.

Có thuyết nói: Định này, Đức Phật căn cứ ở tự nói, như nói: Bồ-tát cư trụ tại rừng Thiệm-bộ, khởi định đầu tiên vô lậu giống với thế gian, có công năng dẫn các lạc chung của tất cả hữu tình. Do đó, không nói trụ pháp lạc sau, tức vì cũng chỉ nói đầu tiên, Bồ-tát bấy giờ vì chỉ được sơ định. Nếu dựa

vào các định tu Thiên nhãn thông, thì có thể đạt được tri kiến thù thắng.

Ở đây, căn cứ ở nghĩa nào đặt tên tri kiến? Trong bản tinh lự này có trí soi rọi khắp. Vì soi rọi khắp này, nên đặt tên kiến, thể của kiến tức tri nên gọi là tri kiến.

Nhân căn gọi kiến, là thể gian cực thành. Vì phân biệt khác với nhân căn kia, nên dùng tri để nêu kiến. Hoặc tức kiến này quyết đoán sở duyên, nên gọi là tri, tức cũng gọi Kiến, nghĩa là bốn tinh lự là ưa hành đạo, không nhọc công sức cần cù nhiều mà vẫn hiện tiền, vì không cần cù vất vả, nên tự thể nó vững chắc. Do vì thể vững chắc, nên dụng quyết định, vì dụng quyết định, nên đặt tên là tri, nghĩa kiến, như trước đã nói, nên gọi tri kiến. Vì tri, vì kiến tu đẳng trì này, tức là vì cầu nghĩa soi rọi quyết định. Nghĩa này cũng là đáng Thiện Thệ đã dựa vào chính mình mà nói, nghĩa là chỉ rõ Phật đã dùng thiên nhãn thông, quán các sinh tử hiểm nạn của hữu tình, mới vì cứu vớt, khởi tinh lự v.v... nên vì tri kiến tu thiên nhãn thông.

Có sư khác nói: Vì muốn khuất phục mạnh các tùy phiền não, khởi tri kiến cao siêu, khởi tri kiến cao siêu này, không rời tướng quang minh. Tướng ánh sáng này dẫn thiên nhãn thông. Do thiên nhãn thông đắc tri kiến thù thắng. Nếu tu các gia hạnh thiện của ba cõi và thiện vô lậu, đắc tuệ phân biệt. Nghĩa là từ cõi Dục, cho đến Hữu đánh. Các pháp

thiện do văn, tư, tu mà 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, vì đối với các cảnh sai khác mà chuyển, nên nói tu gia hạnh này đặc tuệ phân biệt. Như nói: Đấng Thiện Thệ trụ hai tâm tứ, có công năng biết như thật các thọ khởi v.v... Đây là biểu thị tu thiện được tuệ phân biệt. Thuyết nói gia hạnh vì phân biệt sinh đặc. Không phải tu tập sinh đặc, mà được chưa hề được. Nếu tu định kim cương dụ, thì sẽ được các lậu dứt hết hẳn, nghĩa là nếu tu tập tĩnh lự thứ tư, định kim cương dụ và tùy chuyển pháp, ấy là có thể được hết hẳn các lậu.

Tĩnh lự thứ tư, Phật dựa vào tự mình nói, Bồ-đề vô thượng dựa vào tĩnh lự này mà đắc. Định kim cương dụ chứng lậu tận tức khắc, dẫn Tận trí sinh, nên nói riêng.

Có thuyết nói: Tất cả trị, đoạn của Hữu đánh. Tĩnh lự thứ tư đều thuộc về Hữu đánh này. Kinh này đã nói: Hoặc tập, hoặc tu, hoặc tạo tác nhiều. Nghĩa sai khác đây tức vì muốn biểu thị tập, tu, đắc tu đối tượng trị lại xa, như thứ lớp của nó như thế.

Đã nói về định, đối tượng nương tựa. Sẽ nói dựa vào định khởi được các công đức. Trong các công đức, trước nói vô lượng, Tụng rằng:

*Vô lượng có bốn thứ
Vì đối trị giận thảy
Từ bi không tánh giận*

*Hỷ, hỷ xả không tham
 Hành tướng này thứ lớp
 Cho vui và cứu khổ
 An ủi hữu tình thấy
 Duyên hữu tình cõi
 Dục Hỷ, tĩnh lực sơ, nhị
 Sáu, khác hoặc năm mười
 Chẳng thể dứt các hoặc
 Người khởi định thành ba.*

Luận nói: vô lượng có bốn:

1. Từ.
2. Bi.
3. Hỷ.
4. Xả.

Nói vô lượng. Nghĩa là vô lượng hữu tình làm sở duyên.

Bốn thứ này vì có thể dẫn vô lượng phước, vì vô lượng quả ái đều lấy bốn thứ này làm nhân.

Có thuyết nói: Bốn thứ này trái với vô lượng hí luận. Các hoặc như tham v.v... đều gọi hí luận.

Vì sao vô lượng bốn, không có thêm, bớt?

Vì đối trị bốn thứ, đa số là chướng hành, như Khế kinh nói: Hoặc tập, hoặc tu, hoặc tạo tác nhiều, từ có công năng dứt trừ giận, Bi có công năng dứt trừ hại, hỷ dứt không ưa thích an ủi, xả dứt tham, giận cõi Dục, nên chỉ có bốn. Giận, nghĩa là tâm sở muốn giết hữu tình, tâm sở muốn bức náo hữu tình,

gọi là hại. Tham đắm cảnh giới đối với các phẩm thiện, không ưa trụ nhân, gọi không ưa an ủi, đối với cảnh diệu dục, khởi niềm ưa vui, ý không chán đủ gọi là tham dục.

Trong đây, từ bi dùng vô sân làm tánh. Nếu vậy, hai vô lượng này có gì sai khác?

Tánh dù không khác, nhưng từ có thể trị sân giết hữu tình, chuyển biến hành tướng vui, bi là đối trị sân nảo hữu tình, chuyển hành tướng buồn, đây là sự sai khác. Như khổ và lạc lãnh nạp, dù đồng mà tổn ích có khác, nên thể có riêng lẻ.

Sự sai khác giữa thể khổ, vui, như trước đã nói. Sự khác biệt giữa hai thứ từ bi cũng như thế.

Có thuyết nói: Bi là bất hại, vì trị gần hại, về lý, thật ra là như thế, chỉ vì hại do sân, giống với nói tên sân. Hành tướng Bi cũng giống với vô sân, đặt tên vô sân mà thật ra là bất hại.

Các Cổ sư nói: Hỷ tức hỷ thọ, vì sao người quán hành, bấy giờ, hỷ thọ sinh? Nếu duyên với cho vui, không khác với từ. Nếu duyên cứu khổ nên cùng đồng với bi.

Lại, Khế kinh nói: Vì hân hoan nên sinh hỷ, hỷ tức hỷ thọ, như trước đã nói. Hành tướng hỷ này, đồng với hân hoan kia, vì hỷ sinh hỷ, nghĩa có gì khác nhau?

Nếu nói nghĩa dưới, trên có khác, thì khinh an và nghĩa lạc cũng nên như thế. Vì nhân duyên sai

khác không thể được.

Lại trái với luận này, sao gọi là hỷ?

Nghĩa là hỷ hỷ tương ưng với thọ, tưởng, hành, thức v.v... Ý trong đây, biểu thị hỷ đều cùng có với pháp phẩm. Vì hỷ tăng thượng, nên đặt chung tên hỷ, chẳng phải thọ cùng có, lý ấy chắc chắn.

Nếu hỷ tức hỷ thọ thì sao nói cùng có với thọ?

Nếu nói Đối pháp dùng lý làm lượng nên như không có lỗi thì tụng. Bỏ luận văn, điều này cũng không đúng, Lý làm lượng để luận, phải có kinh chứng, mới có thể nhất định văn. Nếu lý trái với kinh, thì sẽ huỷ bỏ, không nên tùy ý sửa đổi ngay văn luận.

Thế nên, hỷ này nhất định không phải hỷ thọ, vì hân hoan làm thế, hoặc tức vô tham. Nghĩa là có tham riêng là tâm sở ác. Đối với loại hữu tình tác nghĩ rằng:

"Vì sao khiến các niềm vui hiện có, niềm vui đó không thể được, đều thuộc về ta. Hỷ là chủ thể trị tham kia, nên là vô tham. Vô tham này và hỷ căn, đều cùng vận hành, nên ba địa có thể được, như sự ăn năn, lo lắng đều cùng có. Hỷ cũng có tướng vô tham rõ ràng, nghĩa là đối với việc thịnh vượng của người, tâm không tham, đắm, biết người đạt được, rất sinh vui mừng, an ủi. Vì đối trị tâm nóng nảy, gọi là hỷ, nên biết hỷ này cũng là tánh vô tham.

Xả, vô lượng thể nó, chỉ là vô tham. Xả này có sự sai khác với thứ ba, nghĩa là lìa yêu, giận tướng bình đẳng duyên hữu tình, như mới vào rừng bình đẳng sinh biết cây, nhân hành bình đẳng, gọi là Xả. Nếu Xả vô lượng cũng có công năng đối trị sân.

Sao chỉ vô tham, có gì khác với từ? Lại, thừa nhận xả này, chính là trị tham dục, đâu có sai khác với quán bất tịnh. Và lại, xả và từ có sai khác, nghĩa là từ có công năng đối trị với sân, đã dẫn sân, vô sân làm thể. Xả có công năng đối trị tham, đã dẫn sân, vô tham làm thể.

Há không như xả vô tham làm tánh, cũng đối trị tham sân do tham?

Như thế, đã thừa nhận từ, vô sân làm tánh, lẽ ra cũng là chủ thể đối trị tham mà sân đã dẫn?

Vấn nạn này không đúng, vì trái với hành tướng, nghĩa là hành tướng Xả song song trái với tham, sân, vì xả tướng sai khác giữa thân, không thân, nên từ yêu, giận này, đều có bất sinh, tức là do đó, nên xả chỉ vô tham, chính là vì chủ thể trị tham, trị cả sân, hành tướng của từ trái với sân, không phải tham, vì chuyển biến cho vui các hữu tình. Do đó, từ, xả mặc dù đều trái với sân, nhưng từ thuận với tham, xả có công năng trái bỏ.

Thế nên, hai thứ này rất khác nhau. Hoặc người tu xả trị sân phi xứ. Vì từ trị ở sân, nên có sai khác. Bất tịnh và xả, như thứ lớp, có công năng đối trị

tham dâm, tham khác, nên có sai khác.

Bốn vô lượng này không gây tổn ích cho người, vì chỉ thiện duyên, không phải tánh vô ký?

Vì công năng đối trị gần tham, sân, vì tướng ái, phi ái không có khả năng dẫn phát, vì có năng lực khiến tâm chuyển biến một cách tự tại.

Thể tướng của từ v.v... đã lược phân biệt: A-thế-da này có sai khác: Quán loại hữu tình như mình, nghĩa là từ, ưa loại hữu tình là khổ, nghĩa là bi, hân hoan, an ủi đối với sự thịnh vượng của người khác, nghĩa là hỷ. Đối với tướng thân thiện, thù oán, không nghĩ, là xả. Lại không quan sát người khác có tổn ích quán bình đẳng tất cả như bạn, là từ. Khi gặp người đau khổ, xót thương, là bi. Do sức của thắng giải tướng loại hữu tình được ích, là tổn hại, ưa an ủi, gọi là hỷ. Quán bình đẳng đối với tướng hữu tình, nghĩa là xả.

Bốn hành tướng này rõ ràng có sai khác tức sẽ làm sao giúp cho loại hữu tình đều được niềm vui như thế. Tư duy như thế, là nhập đẳng chí từ.

Làm sao sẽ khiến cho các loại hữu tình là khổ như thế? Tư duy như thế, là nhập đẳng chí bi. Các hữu tình đều được vui là khổ, há không vui sao? Tư duy như thế, nhập đẳng chí hỷ. Các loại hữu tình bình đẳng, bình đẳng không có thân, oán, tư duy như thế, nhập đẳng chí xả. Như vậy, sở nguyện rốt ráo không có thành tựu, há không luống uổng

hay sao?

Với công sức tu định, có công năng chế phục sân v.v... sao lại cho là luống uổng?

Lẽ ra là điên đảo, sao có thể chế phục hoặc?

Nguyên được vui v.v... sao cho là điên đảo? Nghĩa là ở đây không nói đã được vui v.v... chỉ do thắng giải, mong sao cho các hữu tình đều sẽ được vui v.v... vì có khả năng chế phục các hoặc, nên tu bốn đẳng này công phu không luống uổng.

Ở trong uẩn định, nói về bốn hành tướng đều bằng nhau là sao? Đủ như ở trước đã nói.

Nói tư duy như thế, nhập đẳng chí như thế, lời nói này, nếu căn cứ duyên đẳng vô gián, thì từ v.v... sẽ không có lý vô gián sinh, vì tư duy riêng đã dẫn khởi. Nếu câu sinh, thì nói nhập tức trái nhau? Trong vị nghiệp đầu tiên gia hạnh dẫn riêng, đến địa vị hoàn thành, viên mãn, cùng có câu sinh. Uẩn định căn cứ đầu tiên nói nhập không có lỗi. Và lại, từ vô lượng, nguyên được vui nào?

Có thuyết nói: Nguyên được lạc của định thứ ba, vì lạc này rất cao siêu trong các vui thọ. Nếu tự chưa chứng, vì do nghe nên biết.

Có thuyết nói: Nguyên đắc diệu lạc Niết-bàn, là cao siêu nhất trong các lạc.

Có thuyết nói: Nguyên được vui A-la-hán. Vui này là do đã giải thoát các phiền não, nên người tu nghiệp đầu tiên chưa chứng lạc này. Vì chưa hiện

chúng, nên không có khả năng vận dụng tâm, chỉ duyên với vui tùy theo thân mình đã chứng. Và người khác chúng, hiện có thể biết, nghĩa là nguyện các hữu tình đồng chứng niềm vui này, nên chỉ duyên hiện như lý dẫn sinh như lý, không có lạc ô nhiễm, nguyện người khác đồng thọ hưởng. Nếu đối với đối tượng thọ hưởng đã xả, Bí-sô chưa đạt được đối trị chân thật, cũng ở chỗ trống vắng, thọ lạc xa lìa, với năng lực lần át hỷ của trời Đế thích v.v... như năm thú vui v.v... đã nói trong Già tha. Lại, người trụ xa lìa siêng năng tu việc thiện, định có thiện được niệm niệm thường truyền đi, như nước biển tràn đầy khắp, nối tiếp nhau. Hỷ, khinh an lạc do đó dẫn sinh, dùng tâm không có keo kiệt duyên với lạc như thế này: nguyện tất cả các hàm thức đồng thọ hưởng niềm vui của Hữu học, Vô học cao siêu của thọ khác.

Quán kém do truyền trao người khác, không ở vị lai, lại chiêu cảm quả thua kém là sao?

Nếu cho rằng không muốn dùng niềm vui của học này và vui Vô học thù thắng, bèn trái với duyên khắp hữu tình làm cảnh, chỉ do không có tiếc phước, của chỗ nương tựa, thật ra, không có khả năng khiến người khác được vui, như có người nghèo, dùng vật mình đã thọ hưởng: Dụng cụ, thô, xấu, kêu gọi thí cho, người giàu, dù các người giàu đều không mong cầu sự ban ơn này, mà kẻ thí cho kia cũng không có lỗi vì biểu thị tâm tự kính, và

không keo kiệt. Vì niềm vui học này cũng như thế, nên không có lỗi, như gieo trồng một hạt giống nhỏ, về sau lại được quả nhiều mà lại lớn, như nửa hạt quả ta, dưa, bầu v.v... nên không phải quán thua kém để trao cho người khác, ấy là ở tương lai, trở lại chiêu cảm quả thua kém. Điều duyên hữu tình cõi Dục làm cảnh, vì chủ thể đối trị duyên chướng sân v.v... kia, nghĩa là ở cõi Dục có oán, thân và không oán, thân, ba nhóm hữu tình có công năng sinh sân v.v... ở trong đó có xả tướng oán thân v.v... ấy là công năng chế phục, dứt trừ các phiền não như sân v.v...

Thế nên, cảnh này chỉ hữu tình cõi Dục, tất nhiên không thể duyên cõi Sắc, Vô sắc. Thể của đại bi là thiện căn vô si. Do năng lực này duyên chung ba cõi.

Nếu bốn vô lượng chỉ duyên hữu tình, vì sao kinh nói: Tư duy một phương bình đẳng đây do thắng giải duyên chung tất cả hữu tình trong khi thể gian, nên không có lỗi.

Bốn vô lượng này lệ thuộc cả cõi Dục, cõi Sắc, vì Khế kinh nói vô lượng hay chiêu cảm quả cao siêu của Phạm, Thích, Luân vương. Túc Luận Phẩm Loại căn cứ nơi tu tạo thành, nên nói bảy trí, biết Tu đạo đoạn của cõi Sắc và tùy miên biến hành tùy tăng cõi kia.

Có sư khác nói: Gia hạnh của bốn vô lượng này

có cả gốc Dục, chỉ cội Sắc, bốn vô lượng này dựa vào địa riêng, nghĩa là nếu hỷ tức hỷ thọ, chỉ là do tu thành, thì sự kia lẽ ra phải nói hỷ chỉ ở định Sơ, Nhị, vì ở địa khác không có hỷ căn. Nếu hỷ khác và hỷ thọ thì cũng có cả do tư mà thành.

Sư kia phải nói hỷ nương chung bảy địa, vì cũng tương ưng với lạc, xả thọ.

Có sư khác nói: Hỷ chỉ hỷ thọ đều cùng có.

Sư kia, lẽ ra phải nói: Hỷ có cả ba địa, hoặc như bài tụng chỉ có hai chẳng phải khác. Ba từ, bi, xả nương chung sáu địa, nghĩa là bốn tĩnh lự Vị chí, Trung gian. Hoặc có dục khiến chỉ dựa vào năm địa, nghĩa là trừ Vị chí là chấp được đức an vui, vì người đã lìa dục mới có khả năng khởi.

Có thuyết nói: Bốn vô lượng này chỉ cội Dục và Sơ địa được gọi là vô lượng, địa khác không như vậy. Kinh nói: Vì vô lượng gọi phạm trụ. Lại nói: Tu vô lượng sinh cội Phạm thế.

Lại nói: Vì chiêu cảm quả Phạm, Thích, Luân vương.

Có thuyết nói: Tùy theo sự thích ứng, nương tựa chung mười địa, nghĩa là cội Dục bốn căn bản, phần gần, trung gian.

Nếu bi cũng nương tựa ba tĩnh lự dưới, làm sao được tương ưng với hỷ lạc?

Bi duyên hữu tình khổ vì chuyển hành tướng buồn lo. Hành tướng này như tác ý sinh nhằm chán

của vô lậu. Thế nên, nương tựa chung ba tính lự dưới. Tác ý chân thật kia có công năng thuận sinh vui mừng, tương ưng với hỷ lạc, có thể không có lỗi.

Tác ý thắng giải này không thuận sinh vui mừng, làm sao có thể nói là tương tự với hỷ lạc kia ư?

Nghi là tánh buồn lo không thuận sinh hoan hỷ. Làm sao thừa nhận nghi, hỷ, lạc cùng khởi? Tác ý thắng giải lẽ ra phải đồng với nghi kia? Tuy nhiên, tác ý này rất thuận theo với hân hoan, với năng lực dẫn sinh tác ý chân thật, còn nghi thì không như thế, vì rất trái với chân.

Sự hân hoan kia còn tương ưng, tác ý thắng giải này sao không thừa nhận?!

Tác ý thắng giải này, về lý trái với sự hân hoan, vì có hành tướng khác biệt trong chỗ hoan hỷ, lo buồn, nên bị đã chuyển thành tướng lo buồn, không phải tương ưng với hỷ lạc. Chớ cho rằng, hai hành tướng đều chuyển biến cùng thời.

Nếu vậy, lẽ ra không thừa nhận tương ưng với xả thọ, vì chuyển biến hành tướng trong chỗ xả thọ?

Đã chẳng phải không thừa nhận tương ưng với xả thọ, đều cùng có với hỷ lạc. Về lý, chắc chắn phải thừa nhận. Chớ cho rằng, vì hoàn toàn không tương ưng với thọ, nên dù nói bốn vô lượng này có

năng lực trị sân v.v... mà không thể dứt trừ các phiền não, được tác ý thắng giải, khởi nên tương ưng, tác ý chân thật, mới có khả năng dứt hoặc.

Lại, vì tác ý này chỉ duyên với cảnh hiện tại, nên duyên chung ba đời, hoặc duyên không phải đời, mới có công năng dứt hoặc.

Lại, vì đạo Giải thoát ở đây có thể được, nên phải ở đạo Vô gián mới có công năng dứt hoặc.

Có thuyết nói: Vì thuộc về căn bản tính lự hữu lậu, nên do đó có lỗi. Không nên nói ba vô lượng dựa vào sáu địa, vì Vị chí, Trung gian ở đây lẽ ra không có.

Vì sao kinh nói vô lượng dứt sân v.v... cũng không trái nhau? Vì dứt có hai. Hoặc do sức này, vì dẫn đạo đoạn, nghĩa là chế phục sân v.v... dẫn đạo đoạn sinh, thế nên trong kinh nói dứt sân v.v...

Nếu như vậy, vì sao trong Khế kinh nói: Do khéo tu từ, trụ quả Bất hoàn?

Trong đây, Thánh đạo, dùng tên Từ để nói, như xứ khác nói về tướng, danh v.v... Hoặc căn cứ bậc Thánh, trước được tâm từ, sau thường tu hành, được lìa dục mà nói, hoặc căn cứ vì được từ do tu thành, tinh tấn tu hành, được lìa dục mà nói.

Có thuyết nói: Bốn vô lượng này dựa vào thân ở cõi Dục, cõi Sắc, vì Vô sắc không duyên oán, thân v.v... vì tu vô lượng này, sẽ trước duyên oán thân kia, nghĩa như thật, tức chỉ dựa vào thân cõi

Dục, ở trong cõi Dục, chỉ có con người khởi được. Nếu hỷ không phải hỷ, thọ trở thành một, thì đủ bốn. Nếu hỷ, tức hỷ thọ, trở thành một, nhất định thành ba.

Sinh định thứ ba bằng nhau, chỉ không thành hỷ, dựa vào nghĩa nào nên trong Khế kinh nói: Tu bốn vô lượng: Từ rốt ráo đến Biến tịnh. Bi rốt ráo đến Không vô biên xứ. Hỷ rốt ráo đến Thức vô biên xứ. Xả rốt ráo đến Vô sở hữu xứ. Vì sao pháp cõi Sắc có công năng chiêu cảm quả Vô sắc? Lại, bốn tĩnh lự đều có từ, vì sao tu từ chỉ cực Biến tịnh?

Có thuyết khác nói: Ở đây, mỗi một về tâm, tứ, kính mong đáng Từ Tôn sẽ giải thích nghĩa này.

Nghe đồn Tôn giả Ca-đa-Diễn-ni-tử đã từng dùng nghĩa này để phỏng vấn Thiết Ma-đạt-đa, Tôn giả kia tâm, tứ bèn nhập định vắng lặng, đến sáng sớm muốn vì giải thích.

Bấy giờ, Diễn Ni-tử lại nhập định vắng lặng, lúc chưa gặp đều bát Biết bàn. Do đó, mãi cho đến nay, không ai có khả năng giải thích. Phái Tỳ-bà-sa giải thích rằng: Nên biết, kinh này căn cứ ở điểm tương tự để nói, nghĩa là pháp lạc thọ tương tự với từ. Từ vì tạo ra chuyển biến hành tướng cho vui, nên lạc đến Biến tịnh. Vì địa trên đều không có, nên nói tu từ, cùng ở ở Biến tịnh. Cầu pháp lìa khổ, tương tự với bi. Vì bi chuyển biến tạo ra hành tướng cứu khổ, nên thân ở cõi Sắc có khả năng tạo

ra nhân sinh khổ thô, có thân, là có dứt, vì đứng đầu v.v... Phần gần của Không xứ vì chán lìa thân sắc, nên nói tu bi, cùng cực ở Không xứ. Pháp lạc khinh an tương tự với hỷ. Vì hỷ chuyển biến tạo ra hành tướng yên vui, nên niềm vui khinh ân của Thức vô biên xứ tăng duyên. Thức Vô biên xứ của mình làm môn, nên tướng vô biên thức cùng cực tăng yên vui, nên nói tu hỷ, cùng cực ở Thức xứ. Có công năng xả bỏ pháp, tương tự với xả. Vì xả tạo ra sự chuyển biến hành tướng xả bỏ, nên Vô sở hữu xứ, do trong phần gần, từ bỏ vô biên hành tướng thành đủ. Thế nên, nói tu xả, cùng cực Vô sở hữu xứ.

Có thuyết nói: Kinh này căn cứ thuận nhau mà nói, nghĩa là từ định tứ khởi đẳng lưu vui mừng, thuận với định thứ ba. Định từ thứ ba khởi dục đẳng lưu, cũng thuận với định từ. Như thế, cho đến xả vô sở hữu, khởi dục đẳng lưu, lần lượt thuận nhau.

Thuyết này không hiển rõ lý, chỉ có lời nói không thật. Hoặc ở trong đó lại câu thú hướng sâu xa.

Có thuyết nói: Kinh này căn cứ ý ưa thích đề nói, nghĩa là người ưa từ, ưa định thứ ba, cho đến kẻ ưa xả, là ưa Vô sở hữu xứ.

Cách nói này cũng vô lý. Do đâu chứng biết?

Thế nên, lẽ ra như cách giải thích trước là tốt!

Đầu tiên, khi muốn dẫn khởi bốn vô lượng, thì trước, đối với hữu tình, chia làm ba phẩm, đó là bạn thân, ở giữa (không thân không oán) và oán thù.

Ba phẩm chia làm ba, là thượng, trung, hạ:

Bạn thân phẩm thượng, là bạn sinh cho ta pháp thân, nhờ ơn nặng của bạn thân kia, xả, ấy là khó trụ.

Bạn thân phẩm trung, là bạn giao tiếp pháp, của cải rất thân ái. Bạn thân phẩm hạ, là bạn chỉ giao tiếp của cải, cũng thân ái nhau.

Người không thân không oán phẩm thượng: Là người từ xưa, không hề thấy, nghe.

Người không thân không oán phẩm trung: Là người dù thấy, nghe mà không qua lại với nhau.

Người không thân không oán phẩm hạ: Là người dù qua lại giao tiếp nhau mà lìa ân oán.

Thù oán phẩm thượng. Nghĩa là cướp lấy danh dự, mạng sống và bạn thân.

Thù oán phẩm trung. Nghĩa là đoạt lấy thân mạng duyên theo, tiền của.

Thù oán phẩm hạ. Nghĩa là đoạt lấy mạng của bạn thân, duyên theo tiền của.

Đã phân biệt các phẩm hữu tình rồi, đầu tiên, người tu từ, trước đối với người thân phẩm thượng, phát khởi thắng giải ban cho vui thanh tịnh. Nếu do vô thí, thường tập mà thành A-thế-da ác, khiến

tâm ngang bướng, ít gặp phương tiện bức nã ômlòng hận sâu, duyên hạng người này trở lại dứt, cho vui thắng giải. Lại, nên cố gắng, tư duy ơn nặng người kia, đối với họ, lại sinh ra ý thích cho vui, vì sức thường tập, nên ý hận mất hẳn, thắng giải cho vui nối tiếp nhau, không bỏ tức tu từ đã thành rồi. Đối với người thân phẩm, trung, hạ cũng tu dần dần thắng giải như thế.

Đối với ba phẩm thân thích, đã được tâm bình đẳng. Kế là, tông đối với hữu tình không thân không oán phẩm thượng, trung, hạ, các chỗ oán tu tập dần ý thích cho vui, cho đến sau cùng, đối với thân, oán phẩm thượng, được tâm bình đẳng, đều không có lên, xuống. Ngang với đây, gọi là tu từ thành đủ.

Tu bi và hỷ, so sánh với từ nên nói. Nghĩa là quán ba khổ ép ngặt khắp hữu tình, không nên trong đó lại gia tăng thêm khổ, chỉ nên như đã siêng năng gia tăng cứu vớt, tu tập dần, tâm muốn cứu vớt, cho đến oán thân bình đẳng không có lên, xuống. Ngang đây gọi là tu tướng Bi, thành đủ.

Các hữu tình được vui lìa khổ, rất sinh vui mừng, an ủi, như mình không khác. Ngang đây, gọi là tu hỷ thành đủ.

Đầu tiên tu xả. Nghĩa là trước xả với người không thân, không oán không phải trước, xả oán, thân, vì giận yêu khó bỏ. Lại, hạng không oán thân

thuận với sức xả tăng ở trong hạng như trước, trước tiên xả phẩm thượng, kế xả phẩm, trung hạ. Và với oán, thân từ phẩm hạ đến phẩm trung, từ phẩm trung đến phẩm thượng, trước xả người thù oán, do người thân khó bỏ. Như Khế kinh nói: Tham khó dứt, không phải giận. Như thế, tu tập dần, đối với xả đến bạn thân phẩm thượng, bình đẳng với người không oán thân phẩm thượng, khắp nơi hữu tình xả tướng sai khác. Ngang đây, gọi là tu xả thành đủ. Nếu đối với hữu tình ưa cầu công đức, người đó đối với từ v.v... có công năng tu nhanh chóng thành, người không phải ưa tìm kiếm lỗi lầm đối với hữu tình, để dứt thiện thì có đức để ghi nói. Lân dụ cho Độc giác có lỗi đáng nhận lấy, vì quả tội, phước trước kia hiện có thể thấy.

-oOo-

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 80

Phẩm 8: NÓI VỀ ĐỊNH (PHẦN 4)

Đã nói về vô lượng, kế đây sẽ nói về giải thoát.
Tụng rằng:

*Giải thoát có tám thứ
Ba trước tánh vô tham
Hai, hai, một, một, định
Bốn định Vô sắc thiện.
Giải thoát, diệt thọ tướng
Vô gián sinh vi vi
Do tâm tịnh địa mình
Địa dưới vô lậu xuất.
Dục ba cảnh thấy được
Đạo phẩm loại bốn cảnh
Tự khổ, tập, diệt trên
Hư không phi trạch diệt.*

Luận nói: Giải thoát có tám:

1. Trong có tướng sắc, quán giải thoát sắc ngoài.
2. Trong không có tướng sắc, quán sắc ngoài giải thoát.

3. Tịnh giải thoát, thân tác chứng, trụ đầy đủ.

4. Bốn định Vô sắc là thứ lớp bốn giải thoát. Định diệt thọ tưởng là giải thoát thứ tám.

Ba trước trong tám lấy vô tham làm tánh, vì đối trị gần tham. Nhưng trong Khế kinh nói: Người quán tưởng, vì quán tưởng tăng, như túc trụ niệm trừ khử tướng sắc. Sơ, nhị trong ba, chuyển tướng bất tịnh, vì tạo ra các hành tướng xanh bầm, tím v.v... giải thoát thứ ba chuyển tướng thanh tịnh, tạo chuyển hành tướng sạch, tươi sáng. Ba và giúp đỡ đều là tánh năm uẩn.

Hai giải thoát đầu, mỗi giải thoát đều dựa chung tĩnh lự sơ, nhị, chủ thể trị tham, hiển sắc trong Sơ tĩnh lự, cõi Dục. Hai giải thoát đầu gồm nhiếp chung Trung gian, phần gần, năm địa đều có công năng khởi hai giải thoát đầu. Cõi Dục và sơ định có tham hiển sắc, vì thân nhãn thức đã dẫn khởi, nên là giải thoát kia, trong định sơ, nhị, kiến lập giải thoát bất tịnh của hai thứ đầu. Trong định thứ hai thứ ba vì nhãn thức không có, nên cũng không có dẫn dắt tham hiển sắc.

Trong định thứ ba, thứ bốn đều là tịnh giải thoát. Hai giải thoát đầu tương tự thiện căn. Mặc dù trong cõi Dục, cũng chấp nhận được có, nhưng vì bị lán xen lán do tham của cõi Dục, nên không lập hai tên giải thoát.

Trong định ba, bốn dù cũng có được, nhưng đã

bỏ, và đối tượng trị xa, thế lực yếu kém. Lại, vì lạc, tịnh chế phục, nên không được gọi. Giải thoát thứ ba nương tựa tĩnh lự sau, là tám tai hoạn, tâm lóng sạch nên tĩnh lự thứ tư và phần gần đặt tên tĩnh lự sau. Tương tự thiện căn địa dưới dù có, nhưng vì không phải tăng thượng, nên không gọi là giải thoát. Cõi Dục bị xen lẫn lẩn át do tham dục. Trong định sơ, nhị do bất tịnh chế phục, định thứ ba bị lạc mê mờ, lại bị tám tai nhiều loạn.

Kế là, bốn giải thoát, như thứ lớp bốn giải thoát đó, dùng định thiện của bốn Vô sắc làm tánh, không phải vô ký, nhiễm, vì không phải giải thoát, cũng không phải tánh tán thiện, yếu kém.

Tán thiện kia: Như tâm lúc qua đời.

Có thuyết nói: Vào lúc khác, cũng có tán thiện, chỉ thiện sinh đắc, không có văn tư tu. Chín đạo Vô gián, các địa phần gần. Tám đạo Giải thoát cũng không phải giải thoát, vì không trái với địa dưới, nên duyên đạo xen lẫn của địa dưới.

Lại, vì chưa giải thoát hoàn toàn nhiễm của địa dưới, nên Khế kinh nói: Tám đạo Giải thoát kia siêu việt qua địa dưới.

Có thuyết nói: Các đạo Giải thoát của phần gần, cũng gọi là giải thoát, vì trái với địa dưới. Nhưng ở chỗ khác, chỉ nói căn bản, vì không phải hoàn toàn giải thoát trong phần gần. Giải thoát thứ tám tức định diệt tận, vì chán trái thọ, tưởng mà khởi

định này, hoặc chán trái chung, có sở duyên. Nhưng phái 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 trước đã nói rộng.

Vì định Diệt tận này thật sự có tự thể. Lại, không thể nói định này có tâm, không hề thấy có tâm, vì không có thọ, tưởng, tư, nên không có chấp nhận ở định này vượt qua đường mà đi, như nói trong định này, thọ, tưởng v.v... diệt, vắng lặng yên vui. A-la-hán v.v... có giải thoát cao quý như thế, chẳng phải không có nghĩa, vốn nối tiếp nhau và tâm, có thể nói gọi là yên vui vắng lặng.

A-la-hán đồng giải thoát thù thắng, làm sao có, so lường?

Có một loại tâm không có sở duyên, là chuyển biến hành tướng.

Có sở duyên, nghĩa là về lý, phải có xúc.

Nếu thừa nhận có xúc thì đâu thể không có quả của thọ?

Lẽ ra phải nói là do trở ngại nào mà thọ v.v... bất sinh, nên trong định diệt không có tâm. Về lý, không phải mê chánh lý, vừa xem qua văn kinh, bèn có thể hội thông diệu chỉ sâu xa của Thánh giáo. Thức không phải diệt hẳn, nói là không là thân, như bệnh chưa hết hẳn, tạm dứt cũng gọi là có. Tâm vi vi về sau ở, định này hiện tiền. Tâm tương đối với trước rồi, gọi là nhỏ nhiệm. Tâm này

lại nhỏ nhiệm gọi là vi vi. Kế là, tâm như thế, nhập định diệt tận, nghĩa là tâm của địa Hữu đánh có ba phẩm, tức tướng nhỏ nhiệm và tâm vi vi. Do phẩm hạ, trung, thượng, vì loại khác nhau, phải sau phẩm hạ, định diệt hiện tiền, nên kế vi vi, là nhập định diệt tận. Xuất định diệt, hoặc khởi tâm định tịnh của Hữu đánh, hoặc tức có công năng khởi tâm vô lậu của của Vô sở hữu xứ.

Như thế, nhập tâm chỉ là hữu lậu, xuất từ cả tâm hữu lậu, vô lậu. Ba thứ trước trong tám giải thoát chỉ dùng xứ sắc cõi Dục làm cảnh, có sai khác, nghĩa là hai nhận lấy bất tịnh, một nhận lấy tướng tịnh. Đã ở trong các sắc cũng có giới tịnh, quán chung là bất tịnh sao không thuộc về điên đảo? Như đối với pháp khổ, chấp vui thành đảo, nghĩa là trong các hành cũng có khổ xen lẫn, vì hoàn toàn chấp vui thành điên đảo. Giải thoát thứ ba nhận lấy tịnh làm vấn nạn cũng vậy, điều này không phải lỗi lầm, vì là đã thừa nhận, nghĩa là cũng thừa nhận đây là tư duy đảo.

Nếu vậy, tánh nào chẳng phải bất thiện?

Vì đây là quả do lìa nhiễm mà được. Đã không xứng thật thì đâu thể trái với nhiễm, khiến thuận sinh tham, vì tác ý xa, như chưa lìa dục ở tịnh, bất tịnh. Tư duy tướng tịnh, có thể thuận với sinh tham, không phải trong tịnh này, thấy ở tướng tịnh, vì không điên đảo, nên có thể thuộc về tánh thiện.

Như thế, lìa dục đối với tịnh, bất tịnh, tư duy bất tịnh, có thể xa lìa tham, không phải thấy tướng bất tịnh trong tịnh này, là vì điên đảo, nên thuộc về tánh bất thiện, cũng nên so sánh giải thích bất tịnh, thấy tịnh. Hoặc ở đây không phải cho rằng tư duy điên đảo. Các pháp bất tịnh gồm có hai thứ:

1. Tự thể.
2. Xen lẫn nhau.

Các pháp thanh tịnh, vì bất tịnh xen lẫn, nên cũng gọi là bất tịnh, vì là thể gian cực thành, nên tư duy này không gọi là điên đảo, bất tịnh, tịnh xen lẫn, so sánh cũng nên như thế. Tuy nhiên, người tu hạnh quán, lúc mới tu quán, không phải cũng ở cõi tịnh, nhận lấy tướng bất tịnh, chỉ đối với cõi bất tịnh, nhận lấy tướng bất tịnh, khiến tâm rất chán chuyển biến hành tướng trái ngược với ác. Về sau, tăng dần hành tướng trái ngược rộng, khắp trong cảnh xứ sắc của cõi Dục, đều khởi thâm chàm chán, không sinh tham nhiễm. Nếu đối với trong nhóm sắc, sắc giới của cõi thuần tịnh thắng giải không có khả năng nhận lấy tướng bất tịnh. Đã nói chỉ trong các nhóm sắc của cõi Dục, thắng giải mới có công năng nhận lấy tướng bất tịnh, nên biết trong các tụ sắc cõi Dục, quyết định cũng có tánh giới bất tịnh.

Đã như bất tịnh, tạo ra thắng giải bất tịnh, sao có thể nói là tánh điên đảo?!

Giải thoát thứ ba nhận lấy tịnh, so sánh với đây nên biết.

Đối với sở duyên, tịnh này cũng chuyển biến như thật, sao lại nói là tác ý thắng giải. Do sức của thắng giải, vì thắng giải này đối với cảnh sinh, nên nói đây là tác ý thắng giải. Hoặc đối với ít sự do thù thắng, sức của kiến giải tăng ích dần dần quán, gọi tác ý thắng giải. Nghĩa là đối với chút tịnh tăng ích dần dần quán. Nhân quán này, ấy là sinh vô lượng tham nhiễm. Nhiễm này sinh rồi, tâm với sở duyên, bèn bị trở ngại chuyển biến không tự tại.

Đối với chút bất tịnh, tăng ích dần dần quán, trái với trước, tăng các gốc thiện, như quán lạc thọ làm hoại tánh khổ, vì tướng khổ xen tạp, nên quán là khổ, có công năng chế phục phiền não, không gọi là điên đảo.

Như thế, giới tịnh và bất tịnh xen lẫn, cũng có thể ở trong đó, quán là bất tịnh, không gọi điên đảo, có công năng xa lìa tham, duyên giải thoát tịnh, nên biết cũng như thế. Quán chưa thành đủ, chỉ được gọi là tác ý thắng giải. Sau khi thành đủ, vì quả lìa nhiễm, vì dẫn Thánh đạo, nên cũng được gọi là tác ý chân thật.

Như thế là đã nói về ba sở duyên đầu. Kế là, bốn giải thoát đều từ khổ, tập, diệt đế bên trên đến đạo phẩm loại trí của tất cả địa, phi trạch diệt kia và hư không làm cảnh sở duyên. Giải thoát Vô sắc,

vì trái bỏ địa dưới, nên đều không duyên hành tương khô, tập của địa dưới.

Riêng hai bất tịnh đầu tiên và thứ ba chỉ tịnh đều cùng không phải mười sáu. Giải thoát Vô sắc, gồm nhiếp 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 thân niệm trụ đều cùng có. Kế là, bốn giải thoát chung cả bốn niệm trụ.

Tương ưng với trí: Ba giải thoát đầu và thứ bảy chỉ có trí thế tục.

Giải thoát thứ tư, năm, sáu thì tám trí.

Tương ưng của căn tương ưng. Nghĩa là hai giải thoát đầu tương ưng với hỷ, xả. Kế là, năm giải thoát chỉ tương ưng xả.

Đời sai khác: Đều chung cả ba đời. Duyên đời khác nhau: Ba giải thoát đầu đã sinh, có thể sinh, đều duyên đời mình, không sinh duyên ba đời. Kế là, bốn giải thoát duyên ba không phải đời.

Ba tánh riêng: Nghĩa là đều chỉ tánh thiện. Duyên tánh riêng: Ba giải thoát đầu, duyên cả ba tánh. bốn giải thoát kế là, duyên thiện, vô ký.

Hữu Học v.v... riêng: Ba đầu, hai sau chỉ là câu phi. Ba giải thoát giữa, đều có cả ba thứ.

Duyên Hữu học v.v... Ba giải thoát đầu, chỉ duyên câu phi. Bốn duyên ba thứ. Kiến đạo đoạn v.v... Ba giải thoát đầu, hai giải thoát sau, chỉ do

Tu đạo đoạn, ba giải thoát giữa hữu lậu Tu đạo đoạn, ngoài ra không phải.

Duyên Kiến đạo đoạn: Ba giải thoát đầu duyên Tu đạo đoạn. Kế là, bốn giải thoát đều duyên cả ba thứ.

Duyên tự thân v.v... Giải thoát đầu, duyên thân mình, thân người khác. Hai kế là duyên người khác. Bốn duyên ba thứ.

Đắc sai khác: Thứ tám, thứ ba, chỉ chưa hề được, sáu giải thoát còn lại có cả hai. Có cả hai, nghĩa là pháp nội Thánh, và pháp ngoại phàm phu. Phàm phu chỉ là từng được.

Kinh nói: Hữu sắc quán các sắc: Vì biểu thị nghĩa gì?

Không phải chưa trừ sắc, có công năng như thật, có cả nghĩa sâu của kinh này. Nhưng các Thánh trước truyền trao giải thích rằng: Chưa có khả năng phục trừ duyên tướng sắc nội là nghĩa hữu sắc.

Làm sao biết như thế?

Vì thuyết sai khác của giải thoát thứ hai, nghĩa là ở thứ hai, đã nói thế này: Nội không có tướng sắc, vì quán các sắc ngoài, nên biết giải thoát đầu tiên, chưa trừ tướng sắc nội. Do đó, luận giả kiến lập giải thoát đầu tiên, gọi là: Trong có tướng sắc, quán sắc ngoài giải thoát nghĩa là người quán hành tức như oán ghét, trái bỏ, quán thấy chết dù đã là

tham dục, nhưng vì khiến vững chắc, dùng hành tướng bất tịnh.

Lại, quán các sắc ngoài, do thường quán sát ở sắc ngoài, nên trong sắc bên trong, cũng nảy sinh tướng nhàm chán, như người thích sạch sẽ buộc xác chó vào cổ, rất đối xấu hổ, rất sinh chán ghét.

Như thế, quán tướng bất tịnh ngoài rồi, mới quán sắc thân bên trong cũng là bất tịnh vì tâm tịnh, nên thấy trong thân nội. Ba mươi sáu vật bất tịnh đầy đủ, quán vật giống như các sắc trong gương, gọi địa vị cực thành đủ của giải thoát đầu tiên.

Địa vị thành đủ này giải thoát pháp nào?

Nghĩa là tâm đối với sắc, không ưa ghét, trái, quở trách, hủy bỏ, nhàm chán, ngăn dứt tham dục, tức giải thoát tham dục, là vì tánh vô tham.

Nếu cho rằng nói quán, nên là người tuệ, thì về lý hẳn không đúng. Vì trị phần gần tham dục, nên thể nếu là tuệ, lẽ ra trị gần si, vì đã trị gần tham, nên tánh vô tham. Hành giả tu quán, thời gian từ đây về sau, lại dứt trừ duyên tướng sắc nổi, nghĩa là dùng thẳng giải tướng tự qua đời được, không chờ, vất bỏ thân, ở chỗ thân chết, đủ thứ cảm thú cùng giành nhau cắn xé ăn. Trong chốc lát, thân hết, chỉ thấy cảm thú. Hoặc ở chỗ này dùng lửa đốt, cho đến còn sót lại nắm tro tàn, bị gió cuốn bay tan tát, trong giây phút, thân tiêu tan, chỉ thấy cội trống rỗng. Hoặc tưởng thân mình như mật tô, muỗi

v.v... bị nước, lửa v.v...

làm tiêu tan, thậm chí thân không có, chỉ thấy toàn là lửa v.v... gọi là trong không có tướng sắc, quán giải thoát sắc bên ngoài. Sức của thắng giải này vì dứt trừ tướng sắc, nên dù duyên thân khởi, nhưng không thấy thân. Đã dứt trừ duyên tướng sắc nội, tâm chuyển biến nối tiếp nhau, không có sự việc riêng, khinh an, vui nhẹ nhàng tự nhiên hiện tiền. Ở địa vị này thường tu tập, duyên theo cảnh xứ sắc, nhằm trái hành tướng, đây gọi là giải thoát thứ hai thành mãn. Cũng như giải thoát thứ nhất tham dục, dù lúc trước đã tu tướng bất tịnh, đã được giải thoát, duyên tham dục cõi Sắc, mà từ vô thủy đến nay, ngã ái khó loại bỏ. Nếu quán thân có, vẫn còn sợ lui sụt sinh, nên về sau, lại tu nội tại không có tướng sắc, chán ghét sắc, quán lỗi thanh tịnh ở trước, bây giờ, hành giả nương tựa Sơ tĩnh lự, được hai quán này, cũng nảy sinh ra mê đắm vị. Vì muốn cho quán này chuyển biến tăng tiến, nhập tĩnh lự thứ hai, lại tu hai giải thoát. Lại, tu hai pháp theo thứ lớp như trước.

Vì sao trong đây nhằm trái tướng sắc, có thể được nói tương ưng với hỷ thọ? Vì sức của địa khiến như thế, như trí khổ, tập. Hoặc do tu quán thấy thiện căn đã tu tập, đến khi thành mãn, cho nên sinh hỷ.

Đối với tướng sắc đã được giải thoát, dù nhằm chán, quán mà không trở ngại hỷ. Kế lại tiến vào

tĩnh lự thứ ba, vì mê diệu lạc nên tâm khoáng đạt, do đó không có khả năng tu các giải thoát, chỉ khởi thiện căn tương tự giải thoát. Sức địa trong tĩnh lự này, pháp như thế, sự ưa thích, nhằm chán, quán đều không thể thành. Từ đây, tiến tu tĩnh lự thứ tư, xả tăng thượng, nên tâm lắng sạch dần, các tướng bất tịnh không tăng thượng nữa. Cho nên, tĩnh lự kia không được gọi hai giải thoát đầu, chỉ có thể gọi là thiện căn tương tự. Các sư Du già quán lâu về bất tịnh, vì chuyển sang chán ghét, nên khiến tâm trầm ngâm lo nghĩ. Vì muốn cổ động phát khiến tạm sinh hoan hỷ. Hoặc vì giải thoát tạm thời, tu lâu, nhọc nhằn, mỗi mệ. Hoặc vì tự xét nghiệm quán bất tịnh, vì khả năng có thể, nên sư Du già kia lại dựa vào tĩnh lự thứ tư, khởi thắng giải tịnh đối với sắc, cỗi Dục, trước là nhận lấy tướng tịnh: Áo, hoa v.v... báu, do sức của thắng giải tư duy rộng dần, tạo ra hành tướng thanh tịnh khắp cả cảnh sở duyên. Như Khế kinh nói: Sư Du già kia, vào thời gian sau, nên nhận lắt một ít tướng tịnh, tư duy chung các sắc. Sư này dù khuyến khích tâm cố gắng mà không trạo cử, dù quán tướng tịnh, nhưng không khởi tham. Đã biết thế lực của thiện căn tăng thượng kể lại ở cảnh tóm lược, tâm đó đối với một sở duyên, quán tịnh mà trụ ở địa vị này, gọi là tịnh giải thoát mãn, vì rất ráo có thể xả tướng bất tịnh. Tịnh thoát này, cũng như giải thoát thứ hai: Trong không có tướng sắc quán các sắc bên

ngoài, nhưng có sai khác. Nghĩa là sai khác của các địa chỗ dựa, các hành tướng ở chỗ trị nên thân của đạo nội, ngoại chung, không chung, nên có cả từng được, chưa hề được, nhưng chưa từng được vì có một ít công dụng mà được, vì phần nhiều dụng công được.

Lại, tịnh giải thoát quán thuận với tướng tham, mà tham không sinh. Giải thoát thứ hai quán trái với tướng tham, được tham không khởi. Năm giải thoát còn lại, nên biết tư duy như trước không tương ưng với giải thích về xứ Vô sắc.

Vì sao chỉ nói: Trong không có tướng sắc, trừ tướng sắc bên trong, không nói ngoài ư?

Khi được Sơ tĩnh lự, vì tướng ngoài đã dứt trừ, nghĩa là khi được Sơ tĩnh lự, tướng sắc bên ngoài đã trừ bỏ, lại không có nhọc công dứt trừ trong tĩnh lự thứ tư, vì các pháp công đức được dần.

Lại, vì tướng sắc bên ngoài dễ có thể dứt trừ, nên lúc trừ tướng đó, chưa lập giải thoát, hoặc tướng sắc bên ngoài, vì đến Không xứ mới trừ, nên ở đây chỉ nói trừ bên trong.

Trong đây, đã nói trong không có tướng sắc, vì chỉ ngăn dứt tướng sắc riêng hay, gọi tướng khác ư?

Nếu cho lời nói này chỉ ngăn dứt tướng sắc, lời nói này vô dụng khi nói quán sắc ngoài, vì trong không có tướng sắc, nghĩa ngoài đã thành.

Nếu cho lời nói này gọi là riêng tướng khác, thì phải nói tướng này là sở duyên nào?!

Lời này không phải chỉ ngăn dứt mà vì dùng thuyết riêng. Vì duyên pháp nào mà duyên cỗi hư không?

Nếu không phải chuyển hành tướng bất tịnh, thì làm sao có thể gọi là giải thoát thứ hai?

Điều này không có lỗi, vì gia hạnh kia nghĩa là trong đây nói trong không có tướng sắc, là tên gia hạnh thứ hai. Giải thoát thứ hai, thường là nhân duyên, nên được gọi là giải thoát, nghĩa là đã giải thoát, vì sức này sinh, hoặc sức này vì hay dẫn giải thoát. Hoặc vì các thư tánh giải thoát, hoặc vì cùng có với thắng giải giải thoát.

Các giải thoát này dựa vào thân nam, nữ, bậc Thánh, phàm phu đều có khả năng tu khởi, chỉ định diệt tận, chỉ dựa vào thân Thánh, có cả học, Vô học trong thân bậc Thánh, kinh nói: Định diệt siêu việt các Hữu đánh.

Sao có thể nói cũng dựa vào thân Hữu học?

Thân Hữu học này dù thuộc về địa mình Hữu đánh, nhưng như pháp của địa trên vì siêu việt pháp còn lại, mới được, như siêu việt tất cả tham của định thứ tư, mới nhập căn bản Không vô biên xứ, đến vượt qua tất cả tham của vô sở hữu, nhập căn bản Phi tướng, Phi phi tướng xứ. Như thế, siêu việt các tham Hữu đánh, mới có thể được nhập định

diệt thọ tướng, nghĩa là tham Hữu đánh nếu đã dứt, chưa đoạn, phải phải chế phục chung, mới nhập định này, nên mặc dù địa mình, nhưng gọi là siêu việt. Hoặc các hữu học đã lìa Hữu đánh, vì Kiến đạo đoạn, nên gọi là siêu việt.

Hoặc pháp Hữu đánh gồm có hai thứ: Vì sự sai khác của vị hữu tâm, vô tâm. Vì siêu việt hữu tâm, nên gọi là siêu việt. Hoặc tùy theo đối tượng thích hợp, nói siêu việt, không có lỗi.

Chỉ thứ ba, thứ tám nói thân chứng: Nêu hai thứ bờ mé, nhằm làm rõ số còn lại. Tịnh là bờ mé trong định diệt giải thoát sắc, là bờ mé đối với các Vô sắc. Hoặc ở đây, đều vì ở bờ mé của một cõi. Hoặc chỉ hai thứ này chỉ nội đạo đắc, chỉ vì chưa hề được, vì nhiều dụng công được, vì trừ hết tâm, tâm sở pháp và sắc tạo đại chủng.

Có thuyết nói: Ba giải thoát đầu, đối với sắc thân, dùng sức của thắng giải, sau khi nhận lấy tướng thanh tịnh dứt trừ dần, giải thoát thành đủ, duyên giải thoát thân, đây là cứu cánh, nên riêng ở đây, lập danh từ thân chứng. Định diệt không có tâm, chỉ dựa vào thân trụ, nên cũng đối với thân giải thoát kia, lập thân chứng, vì y cứ ở nghĩa cao quý. Tuy nhiên, về lý thật ra đều như thế, dựa vào lý có chung.

Có Khế kinh nói: Sao gọi là thân chứng? Nghĩa là tám giải thoát. Tám giải thoát này với hữu tình

nào khởi? Nếu đối với sở duyên thường cầu đối trị, là hạnh tham ái, ưa tu nhiều đạo.

Hữu tình như thế có công năng khởi giải thoát. Hành giả đâu vì tu giải thoát v.v...? Vì khiến cho phiền não càng xa nữa. Vì đối với đẳng chí được tự tại, ấy là công năng dẫn phát. Đức vô trính v.v... và thần thông của bậc Thánh. Do thần thông này nên có thể chuyển biến các cảnh, khởi lưu và xả đủ các sự nghiệp v.v...

Đã nói về giải thoát, kế sẽ nói về thắng xứ. Tụng rằng:

*Thắng xứ có tám thứ
Hai như giải thoát đầu
Kế hai như thứ hai
Bốn sau, như thứ ba.*

Luận nói: Thắng xứ có tám. Trong có tướng sắc, quán một ít sắc bên ngoài, hoặc tốt, hoặc xấu, tri thù thắng, kiến thù thắng với các sắc này. Có tướng như thế, đây gọi là thắng xứ đầu tiên.

Bên trong có tướng sắc quán sắc bên ngoài nhiều, nói rộng cho đến ... Đây gọi là thắng xứ thứ hai. Trong không có tướng sắc, quán một ít sắc ngoài, nói rộng cho đến... Đây gọi là thắng xứ thứ ba. Trong không có tướng sắc, quán sắc ngoài nhiều, nói rộng cho đến... Đây gọi là thắng xứ thứ tư. Trong không có tướng sắc, quán sắc ngoài: xanh xanh, hiển xanh, hiện ánh sáng xanh. Thí như

hoa Ô-mạc-ca, hoặc như Bà-la-nê-tư áo nhuộm nhiều xanh, đối với các sắc này, tri kiến thù thắng có tướng như thế, cho đến... Đây gọi là thắng xứ thứ năm. Trong không có tướng sắc, quán sắc ngoài: Vàng vàng, vàng hiển, ánh sáng vàng hiển, ví như hoa Yết-ni-ca, hoặc như Bà-la-nê-tư, áo nhuộm nhiều vàng, nói rộng, cho đến... Đây gọi là thắng xứ thứ sáu. Trong không có tướng sắc, quán sắc ngoài, đỏ đỏ, đỏ hiển, ánh sáng đỏ hiển. Ví như hoa Bàn Đầu Thời Phược Ca. Hoặc như Bà-la-nê-tư, áo nhuộm nhiều đỏ, nói rộng cho đến

... Đây gọi là thắng xứ thứ bảy. Trong không có tướng sắc, quán sắc ngoài: Trắng trắng, trắng hiển, ánh sáng trắng hiển. Ví như Ô Sa Tư Tinh, hoặc như Bà-la-nê-tư, áo trắng rất tươi, nói rộng cho đến... Đó gọi là thắng xứ thứ tám. Vì có công năng chế phục cảnh, nên gọi là thắng xứ, nghĩa là dù tất cả cảnh sắc sở duyên, hoa ánh sáng thanh tịnh, màu nhiệm đầy đủ, mà sức thiện căn có công năng lấn át. Ví như tôi tớ, lính lệ dù mặc y phục mang châu báu kỳ lạ mà vẫn bị chủ họ lấn át. Hoặc chuyển biến tự tại ở xứ này, không tùy theo khởi hoặc, nên gọi là thắng xứ. Vì thù thắng ở xứ, nên đặt tên thắng xứ. Hoặc thiện căn này được gọi là xứ, xứ có khả năng thù thắng, nên đặt tên thắng xứ. Ít, nghĩa là sở duyên, hoặc ít tự tại, trái với tướng này, gọi là nhiều. Sắc tốt, xấu, nói hiển sắc cao quý, thua kém.

Có thuyết nói: Đối với sắc đẹp, không khởi tham, đối với sắc xấu, không giận, nên gọi là thù thắng.

Nếu thế, thể của thắng xứ nên có vô tham, vô sân ở trong đây có ý nghĩa riêng, nghĩa là hành tướng bất tịnh, quán chung sắc tốt, xấu. Như quán sắc xấu, sắc tốt cũng như thế. Nhận lấy chung chuyển biến tự tại tâm bất tịnh, đâu nhọc công lại quán sắc xấu, bất tịnh?! Do từng thấy tịnh, khởi các phiền não, vì giác điên đảo, từng thấy tịnh. Nay, thấy như thật đề trị tham xưa, nên đối với sắc xấu, cũng quán bất tịnh. Đầu tiên, quán cảnh này gọi là cái biết thù thắng. Về sau, khi quán thành, gọi là kiến thù thắng, có công năng tự thâu đạt ngã ở đây, có tri kiến thù thắng, gọi là có tướng như thế.

Địa v.v... tự tánh của bốn thắng xứ này, như thứ lớp, đồng với hai giải thoát đầu ở trước, nghĩa là thắng xứ sơ, nhị là giải thoát đầu tiên.

Hai thắng xứ kế là quả thứ hai. Hai thắng xứ kia làm tư lương, có công năng nhập quả này, quán chung bất tịnh, có công năng chế phục mình. Lại, đối với cảnh này, quán tịnh chế phục, nghĩa là tức nhân trong không có tướng sắc ở trước, quán riêng bốn tướng hiển sắc như xanh v.v...

Nói xanh, là màu xanh của hoa v.v... Nói hiển xanh. Là màu xanh xanh áo v.v... ánh sáng xanh hiện, biểu thị tướng xanh mà hai thứ trước đã có,

thuần túy, sâu xa, không có xen lẫn, chẳng phải như bên xanh, đã phát bóng xanh và màu xanh kim cương đuôi chim công v.v... Tuy nhiên, ánh sáng xanh là nói màu xanh tươi, tinh khiết, không phải như mặt trời v.v... phát ra ánh sáng bên ngoài, hoặc vì biểu thị thành sắc xanh rõ ràng.

Nêu dụ hoa, áo, là nhằm chỉ rõ nhận lấy hiển sắc kia trong gia hạnh làm môn, nhập quán thắng xứ, không phải ở trong quán thấy giống với sắc này. Hoa Ô-mạc-ca, trong đóa hoa, màu xanh cao quý cùng sinh màu xanh bên trong, nêu màu xanh ấy làm môn.

Bà-la-nê-tư, rất tốt với việc nhuộm màu, hòa hợp màu xanh, bên trong nêu màu xanh này làm môn, chẳng phải trong gia hạnh, chỉ nhận lấy hai màu xanh này, và chẳng phải đều có, nên không nêu châu báu. Nếu ở chỗ vắng vẻ, trước nhận lấy tướng hoa. Nếu ở trong thôn xóm, trước nhận lấy áo xanh, quán màu xanh, đã như thế, màu vàng v.v... cũng thế. Nhưng về đêm, trước nhận lấy vì sao, ban ngày thì nhận lấy áo, ngoài ra, đều như trên. Ngôi sao Ô-sa-tư của ban đêm trong trời, là thù thắng trong các sắc trắng. Đây là tự tánh địa của bốn thắng xứ. Nên biết giải thoát thứ ba như trước, do giải thoát tịnh làm bốn nhân của bốn thắng xứ này. Giải thoát kia làm tư lương có công năng nhập thắng xứ ấy.

Ba giải thoát trước trong các sắc, chỉ khả năng

nhận lấy chung tướng tịnh, bất tịnh. Nay, tám thắng xứ trong các sắc, phân biệt ít, nhiều tướng khác màu xanh v.v... nên giải thoát trước, chỉ ở trong sắc, trái bỏ tham dục và tướng bất tịnh.

Nay, tám thắng xứ có công năng đối với sở duyên, phân tích chế phục, khiến tùy theo ở tâm chuyển. Do đó chứng biết giải thoát thứ ba, vì đều nhận lấy tướng tịnh, nên lập một tên. Bốn thắng xứ sau trong tám thắng xứ, vì sai khác nhận lấy, nên chia làm bốn thứ. Nếu tịnh giải thoát cũng duyên sai khác, nhận lấy tánh tịnh, đồng lập làm một, thì bốn thắng xứ sau lẽ ra cũng lập một. Vì nhân duyên sai khác nên không thể được.

Đã nói về thắng xứ, kế đây sẽ nói về biến xứ. Tụng rằng:

*Biến xứ có mười thứ
Tám như tịnh giải thoát
Hai sau, Vô sắc tịnh
Duyên bốn uẩn địa mình.*

Luận nói: Biến xứ có mười. Nghĩa là quán khắp đất, nước, gió, lửa, xanh, vàng, đỏ, trắng và hai môn Vô biên xứ của không và thức. Đối với xứ này, kinh đều nói một tướng, trên, dưới và bên cạnh, không có hai vô lượng. Đối với tất cả xứ, không có gián cách, không có lỗ hổng, vì tư duy khắp trọn vẹn, nên gọi là biến xứ, vì khắp các chỗ, nên lập danh từ biến xứ. Hoặc thiện căn này được gọi là xứ, vì hành tướng khắp, nên đặt danh từ biến

xứ. Địa v.v... trong đây, biểu thị cho sở duyên.

Thuyết nói biến, nhằm biểu thị hành tướng. Hành tướng dù đồng nhau, nhưng vì sở duyên khác nhau, thế nên Biến xứ được chia làm mười thứ. Kinh nói một, nghĩa là biểu thị đẳng chí này tư duy cảnh tướng của một loại hiện tiền. Nói tướng, nhằm chỉ rõ là tác ý thắng giải. Nếu khác với đây, lẽ ra nói là một biết.

Nói trên, dưới, bên cạnh, là chỉ rõ ý lưu chuyển. Nói không có hai, là biểu thị không có lỗi hồng gián cách.

Nói vô lượng là biểu thị thắng giải vô biên, do sức mài đá ngọc đẳng trì khiến hành giả tu quán, tâm tự tại sinh, có công năng quán sát khắp sở duyên.

Vì sao chỉ mười, được gọi là biến xứ?

Vì trên mười này, thì không còn hành tướng khắp, nên chỉ không thức vô biên, của định thứ tư, có thể được nói có hành tướng vô biên, tám biến xứ trước, như tịnh giải thoát tự tánh, đều là thiện căn vô tham. Nếu với giúp đỡ, đều là tánh năm uẩn, thì vì bốn thắng xứ sau, do gia hạnh dẫn sinh, nên đồng với thắng xứ kia, như tịnh giải thoát.

Lại, như tịnh giải thoát dựa vào tĩnh lự thứ tư và duyên xứ sắc cõi Dục làm cảnh.

Vì sao địa v.v... cũng gọi là xứ sắc?

Vì mỗi địa, giới v.v... có sai khác, nên hiển,

hình, gọi là địa v.v... như trước đã nói, nên nói địa v.v... Biển xứ không nói giới địa v.v... nên tám thứ trước chỉ duyên sắc xứ.

Gió và giới gió đã không có sai khác, sao có thể nói cũng duyên xứ sắc?

Vấn nạn này phi lý! Vì các thể gian cũng nói là gió đen, gió xoáy

v.v...

Do tám thứ trước này duyên với sắc, về lý được thành, hai biến xứ

sau, như thứ lớp: Hai không, thức. Tịnh Vô sắc làm tự tánh của không thức kia, mỗi thứ đều duyên bốn uẩn của địa mình làm cảnh.

Công đức của ba môn như giải thoát v.v... này là do đến mà được?

Dựa vào thân nào khởi? Tụng rằng:

Định diệt như trước nói

Khác đều có hai đặc

Vô sắc nương ba cõi

Khác, chỉ cõi người khởi.

Luận nói: Giải thoát thứ tám như trước đã nói, vì tức là định diệt tận trước. Duyên chung giải thoát v.v... khác do hai đặc, nghĩa là do lìa nhiễm và gia hạnh đặc, vì có từng tập, chưa hề tập, nên tám biến xứ trước, khi tu tập đều tiên, đều dùng nhân thức làm gia hạnh của mình. Không xứ, biến xứ, đầu tiên tu cũng như thế, vì lẽ đầu tiên, thì phải duyên

sắc của không giới, do sức của thắng giải sau khi thành đủ, duyên chung bốn uẩn của địa mình làm cảnh. Thức xứ, biến xứ, lúc tu tập đầu tiên, chỉ dùng ý thức làm gia hạnh của mình, vì đầu tiên, phải duyên thức làm cảnh. Do sức của thắng giải sau khi thành đủ, cũng duyên bốn uẩn của địa mình làm cảnh. Giải thoát của bốn Vô sắc, hai biến xứ Vô sắc, mỗi thứ đều nương thân ba cõi khởi, phần nhiều đều dựa vào địa dưới, dựa vào địa dưới của mình, đều chấp nhận khởi sau, chỉ vô sở hữu cũng dựa vào địa trên, tất cả địa khác đều nương tựa thân cõi Dục, chỉ ở ba châu trong cõi người, trừ Câu câu lô phía Bắc. Ngoài ra do sức tuệ yếu kém, vì không có Thánh giáo, vì trị tham dục, hai cõi trên không có.

Có thuyết nói: Đầu tiên khởi, chỉ dựa vào cõi người, phải do sức giáo dẫn khởi. Trong cõi người có giáo, trong cõi trời không có. Nếu có đắm chấp nơi lạc không thể khởi đầu tiên, nên con người đầu tiên khởi lui sụt sinh lên các tầng trời cõi Dục, do sức tập đời trước có nghĩa khởi sau.

Lại, vì sao duyên tĩnh lự thứ ba có cả vô lượng bình đẳng mà không có giải thoát bình đẳng?

Không có duyên giải thoát, ở trước đã có nói. Vì giải thoát không có, nên thắng xứ cũng không có, vì giải thoát làm môn nhập thắng xứ, vì thắng xứ không có, nên biến xứ cũng không có, vì thắng xứ làm môn nhập biến xứ.

Lại, định thứ ba tham đắm diệu lạc vì lạc này là cao siêu nhất trong sinh tử, nên không thể phát khởi ba giải thoát v.v... vì ba giải thoát này đều muốn trái với sinh tử. Có cả vô lượng bình đẳng vì thuận theo lạc, nên dựa vào định này, cũng hay tu khởi.

Công đức của ba môn giải thoát v.v... này, nếu hề được một, thì có được tất cả hay không? Nghĩa này đều như thế, nghĩa ấy thế nào?

Được sau, tất nhiên được trước, được trước không phải tất nhiên được sau, nghĩa là được biến xứ, tất nhiên có được ba.

Được thắng xứ. Nghĩa là được giải thoát, biến xứ không định, hoặc được, hoặc không. Nếu được giải thoát, hai thứ kia không nhất định, vì nhập biến xứ, thắng xứ làm môn, vì giải thoát làm môn, nhập thắng xứ. Giải thoát v.v... này sai khác thế nào?

Chỉ hay trái bỏ, gọi là giải thoát, gồm phân tích sở duyên, gọi là thắng xứ, thêm vô biên giải, được gọi là biến xứ, vì ba thiện căn này tu dần dần.

Có sư khác nói: Ba thiện căn do thượng trung hạ nên có sai khác, nghĩa là có thể rũ bỏ, do thù thắng chế phục sở duyên, vì hành tướng vô biên có hơn kém.

Có sư khác nói: Giải thoát chỉ có nhân, biến xứ chỉ có quả, thắng xứ thì có cả hai.

Nay, phải tư duy, lựa chọn trong hai cội trên:

Nói tức đã không có duyên gì khởi định? Tụng rằng:

*Hai cõi do nghiệp nhân
 Năng khởi định Vô sắc
 Cõi Sắc khởi tỉnh lự
 Cũng do sức pháp nhĩ.*

Luận nói: Sinh hai cõi trên, do ba duyên chung, có công năng tiến dẫn, sinh định cõi Sắc, cõi Vô sắc:

1. Do sức của nhân: Nghĩa là ở gần thời gian trước và thường tu làm nhân khởi.

2. Do sức nghiệp: Nghĩa là trước từng tạo chiêu cảm địa trên sinh thuận với thọ nghiệp sau. Dị thực nghiệp kia sắp khởi hiện tiền, với thể lực có thể khiến tiến khởi định kia, vì nếu chưa là phiền não của địa dưới, thì sẽ không có chấp nhận sinh lên địa trên.

3. Do sức pháp nhĩ: Nghĩa là lúc khí thể giới sắp hoại, hữu tình của địa dưới, pháp như thế có thể khởi tỉnh lự địa trên, vì đối với pháp thiện mà địa vị này đã có, do sức pháp như thế đều tăng thịnh, nên các hữu sinh trong hai cõi trên, khởi định Vô sắc.

Do sức nghiệp và nhân, không phải sức pháp như thế, trời Vô Vân v.v... vì không bị ba tai hủy hoại, lúc sinh ở cõi Sắc khởi tỉnh lự, do hai duyên trên và sức pháp như thế. Nếu khi sinh cõi Dục,

khởi định trên, mỗi định nên biết thêm sức giáo, do sức giáo, nghĩa là ba châu cõi người, nhưng vì trời cũng nghe giáo, vì yếu kém nên không nói.

Từ trước đến nay, phân biệt các pháp môn thù thắng, đều vì duy trì rộng chánh pháp của Đức Thế Tôn.

Thế nào là chánh pháp? Sẽ trụ trong thời gian bao lâu? Tụng rằng:

*Chánh pháp Phật có hai
Là giáo chứng làm thể
Có giữ nói hành giả
Đây là trụ thế gian.*

Luận nói: Thế chánh pháp của Đức Thế Tôn có hai thứ:

1. Giáo.
2. Chứng.

Giáo, là Khế kinh điều phục, đối pháp. Chứng nghĩa là các đạo vô lậu của ba thừa, nếu chứng chánh pháp trụ ở thế gian, thì giáo pháp đã duy trì rộng rãi này, cũng trụ, về lý, hẳn như thế. Hiện nhận thấy phương đông, chứng pháp suy yếu, giáo nhiều ảm đạm. Phương Bắc chứng pháp cũng tăng thịnh, nên chánh giáo của Đức Thế Tôn lưu truyền khắp vẫn còn nhiều. Do đó, cảnh trí vô thượng của Như Lai là ngôi nhà mà các Thánh đang cư ngụ. Các A-tỳ-đạt-ma nghĩa thật không có điên đảo nơi nước này thịnh hành, phương Đông không v.v... có

khả năng truyền tập.

Giáo pháp trong hai phương đó phần nhiều là nương dựa. Người vâng giữ, người giảng nói được trụ thế gian, chứng chánh pháp trụ, chỉ dựa vào người thực hành, nhưng không phải hành giả chỉ nương tựa pháp chứng, giáo pháp, lẽ ra cũng nương dựa ở người thực hành, nên cho rằng có người tu hành pháp không điên đảo, có khả năng khiến cho pháp chứng tồn tại lâu dài nơi thế gian. Vì khi pháp chứng pháp trụ, giáo pháp cũng trụ, nên giáo pháp được trụ là do công hạnh vâng giữ, giảng nói, chỉ do hành giả giúp cho chứng pháp trụ, nên chánh pháp của Phật thuận theo ba người này, trụ ngàn ấy thời gian, ấy là trụ ở thế gian.

A-tỳ-đạt-ma, chỗ nương tựa của luận này. Luận này thâm nhiếp nghĩa cốt yếu chân thật trong A-tỳ-đạt-ma kia. Nghĩa trong luận kia giải thích có nhiều đường lối. Nay, trong luận này căn cứ vào lý nào để giải thích? Tụng rằng:

*Ca-thấp-di-la lý luận thành
Tôi thường nương kia giải Đối pháp
Có ít lượng giảm là lỗi tôi
Phán pháp chánh lý ở Mâu-ni.*

Luận nói: Nước Ca-thấp-di-la, sư Tỳ-bà-sa nghị luận. A-tỳ-đạt-ma về lý khéo thành lập. Phần nhiều tôi dựa vào lý ấy để giải thích tông của Đối pháp.

Trong đây, Kinh chủ thuật lại bản ý của mình, nói dựa vào đất nước này, các đệ tử đảng Thiện Thệ bàn luận về lý Đối pháp, Đại Tỳ-bà-sa phát khởi chánh cần, quán sát như lý để khiến cho chánh pháp tồn tại lâu dài ở thế gian, vì làm lợi ích cho hữu tình, nên soạn luận này.

Thường nói biểu thị, ít có cách khác, nghĩa là hình bóng sắc đời quá khứ, vị lai bình đẳng Nhưng các pháp tánh rộng lớn rất sâu xa, người nói như thật rất là khó gặp, tự mình chỉ có tuệ giác thật yếu kém, không thể siêng năng cầu người nói như thật, nên đối với việc biện luận rộng đã lập trong lý, có một ít lượng giảm là lỗi của tôi. Các lý các pháp rộng lớn rất sâu, phải xưa đã từng ở chỗ vô lượng Phật, gần gũi tu tập tư lương của chân trí, mới không có tất cả mê lầm đối với cảnh trí.

Lân dụ Độc giác hãy còn không có khả năng phán quyết đối với pháp tướng, hướng chỉ các Thanh văn, pháp được chứng tùy theo giáo của người khác, nơi pháp đã chứng kia. Do đó, phán quyết chánh lý các pháp chỉ ở đảng Đại Mâu-ni chân thật.

Thế nên, nhất định biết A-tỳ-đạt-ma thật là Phật nói phải thuận theo tín thọ, tu hành không điên đảo, siêng năng cầu giải thoát!

-oOo-