

CÂU XÁ LUẬN KÝ

QUYỂN 13

Phẩm 4: PHÂN BIỆT NGHIỆP (PHẦN 1)

1. Nói về nghiệp:

Phẩm Phân biệt nghiệp: Tạo tác gọi là nghiệp, phẩm này nói rộng nên gọi là Phân biệt. Lý do phẩm này nói về nghiệp là vì phẩm trước đã nói về quả, phẩm này nói về nhân. Quả không thể khởi một mình mà phải dựa vào nhân. Đối với quả, nghiệp có quan hệ rất gần nên kể là nói về nghiệp.

Như trước đã nói cho đến “do ai mà sinh.” Phẩm này có ba:

- 1) Nói về thể tánh của nghiệp.
- 2) Giải thích các nghiệp nói trong kinh.
- 3) Nói chung về các nghiệp.

Trong phần nói về thể tánh của nghiệp lại có ba: nói về thể tánh của nghiệp; các môn phân biệt nghiệp và nói rộng về biểu và vô biểu. Trong Phần nói về thể của Nghiệp gồm có hai: nghiệp sở tạo và đại năng tạo. Phần nói về nghiệp sở tạo lại có hai: Nói về hai nghiệp, ba nghiệp và giải thích năm nghiệp. Dưới đây là: giải thích hai nghiệp, ba nghiệp; nhắc lại câu hỏi trước.

“Tụng chép” cho đến “sở tác gọi là thân ngữ.” Câu tụng đầu là chính đáp; câu thứ hai nói về thể của hai nghiệp; hai câu cuối nêu ra thể của ba nghiệp. Luận Chánh lý chép: Nói “thế biệt” là dựa vào chuyển thứ sáu, là sự khác nhau giữa các đời; hoặc dựa vào chuyển thứ bảy, là sự khác nhau giữa các đời. Giải thích: Thế hàm nghĩa có thể bị phá hoại và đây là ý nghĩa chung; Riêng là các trường hợp khác nhau. Nếu nói “biệt” của “Thế” nói riêng thuộc chung; nếu nói “riêng” ở trong “thế” là nói riêng dựa vào chung. Dù có nghĩa là “thuộc” hay “dựa vào” cũng đều nói về sai khác. Đây là ý nghĩa riêng của hai chữ “Thế gia”.

2. Giải thích bài tụng:

A. Câu tụng một:

“Luận chép” cho đến “nghiệp sai khác khởi” là giải thích câu tụng đầu: “Nhất chủ” là một vị thiên chủ, hoặc Đại Phạm vương hoặc trời Đại Tự tại v.v... các ngoại đạo chấp vị Thiên chủ này có khả năng tạo ra muôn vật; trước khi có ý muốn tạo tác thì phải khởi giác này để thọ dụng cảnh; sau đó mới sinh ra các thế gian hoặc ngoại đạo. Số Luận chấp một Ngã là chủ lấy tư làm thể, lúc muốn thọ dụng cảnh thì trước phải khởi giác ngã, nay muốn được thọ dụng cảnh giới, nhưng sau đó tự tánh dần dần chuyển biến để sinh ra các thế gian hoặc có ngoại đạo. Thắng luận chấp ngã là năng tác, khi sinh các pháp cũng lấy giác làm trước, sau đó sinh ra thế gian, nên nói một chủ giác trước sau đó mới sinh. Luận chủ bác bỏ rằng các thế gian này không phải do một vị chủ khởi giác trước rồi sau mới sinh ra mà chỉ là do các nghiệp khác nhau của hữu tình nên mới sinh khởi hai thứ quả thế gian này. Lại giải thích: Chỉ vì nghiệp của hữu tình khác nhau nên có hai thứ quả thế gian này sinh khởi. Lại giải thích: chỉ do nghiệp của hữu tình nên sanh ra quả khác nhau. Lại giải thích: Sai khác là chỉ cho cả nghiệp nhân và khởi quả.

“Nếu thế vì sao” cho đến “trái với kia” là hỏi: Cả hai đều từ nghiệp sinh. Hoa uất kim, v.v... bên ngoài rất đáng yêu, vì sao thân hình bên trong lại không đáng yêu?

“Do các hữu tình” cho đến “hai việc đều diệu” là đáp: Vì chủng loại cộng nghiệp và bất cộng nghiệp của các hữu tình không giống nhau nên chiêu cảm quả không giống nhau; hoặc gây ra cộng nghiệp tịnh thì chiêu cảm hoa uất kim, v.v... nếu tạo cộng bất nghiệp tịnh thì chiêu cảm gai độc, v.v... hoặc gây ra bất cộng nghiệp tịnh thì chiêu cảm tịnh thân bên trong; nếu tạo bất cộng nghiệp bất tịnh thì chiêu cảm uế thân ở trong; hoặc gây ra tạp nghiệp thì chiêu cảm uế ở trong và tịnh ở ngoài; hoặc gây ra thuần là nghiệp bất tịnh thì chịu quả ô uế cả trong lẫn ngoài, nếu tu nghiệp thuần tịnh thì chiêu cảm quả thanh tịnh cả trong lẫn ngoài. Tất cả đều do tạo nghiệp không giống nhau nên mới chiêu cảm quả khác nhau. Vì lẽ đó nếu tạo tạp nghiệp thì bên trong uế mà bên ngoài tịnh. Để đối trị nội thân bất tịnh này nên đã chiêu cảm ngoại sắc, v.v... đáng yêu vì thế không thể so sánh là giống với hoa uất kim v.v... Nếu các vị trời tạo nghiệp thuần tịnh thì chiêu cảm được quả đều thanh tịnh cả trong lẫn ngoài. Nói “tạp nghiệp” và “thuần nghiệp” nghĩa là nếu chiêu cảm cả nghiệp tịnh và nghiệp uế thì gọi là Tạp, nếu chỉ có quả tịnh thì gọi là thuần; hoặc có cả nghiệp thiện, ác thì gọi là Tạp, nếu

chỉ có nghiệp thiện thì gọi là thuận; hoặc nghiệp thiện do người tạo ra quá yếu kém bị thế lực mạnh mẽ của nghiệp ác lấn át nên gọi là Tạp; trong lúc nghiệp do các vị trời gây ra tuy cũng có khởi hoặc nhưng thiện mạnh mà ác yếu nên vẫn gọi là Thuận.

B. Câu tụng hai:

“Đây là do nghiệp, thế ấy thế nào”: là giải thích câu tụng thứ hai; đây là hỏi.

“Nghĩa là tâm sở tư” cho đến “do tư làm ra”: là đáp: “Tư nghiệp” là chỉ cho tâm sở Tư, tư chính là nghiệp nên gọi là Tư nghiệp; “tư dĩ nghiệp” là các điều do tư làm ra; hai nghiệp thân và ngữ là do tư làm ra. Nghiệp đã do tư làm ra nên gọi là Tư dĩ nghiệp.

“Hai nghiệp như thế” cho đến “thân ngữ Ý nghiệp”: là giải thích hai câu cuối, chia hai nghiệp thành ba thứ nghiệp.

“Làm sao kiến lập” cho đến “là y theo đẳng khởi” là hỏi: Lập ba thứ nghiệp này là dựa vào thân sở y, vào tự thể tánh hay vào công năng, v.v...?

“Nếu vậy đâu có trái gì” là phê phán về sự nghi ngờ của người ngoài.

“Sư Tỳ-bà-sa” cho đến “do ba nhân trên”: là đáp: Do thân sở y nên lập thân nghiệp. Sắc thân chứa nhóm gọi chung là Thân; loại nghiệp này nương vào thân nên gọi là Thân nghiệp. Do tự tánh nên lập ngữ nghiệp; tánh của nghiệp chính là ngữ nên gọi là ngữ nghiệp. Do “đẳng khởi” nên lập Ý nghiệp. Ý là ý thức; nghiệp là Tư. Nói “đẳng khởi” là chỉ cho năng đẳng khởi nằm ở ý mà chẳng ở Tư; hoặc sở đẳng khởi ở tại tư mà chẳng ở ý; hoặc cả năng và sở đều ở tư và ý; hoặc sở khởi của ý nằm ở ý, năng khởi ở tư; do ý đẳng khởi nên gọi là Ý nghiệp. Vì thế luận Chánh lý quyển 33 chép: Tức nghiệp nương vào thân nên gọi là thân nghiệp. Tánh của nghiệp tức là ngữ nên gọi là Ngữ nghiệp; nghiệp này nương vào ý, lại cùng với ý đồng khởi thân ngữ nên gọi là Ý nghiệp.

C. Câu tụng ba, bốn:

“Nhưng tâm sở tư” cho đến “sở đẳng khởi”: là giải thích hai câu tụng cuối: Luận chủ nói về ba nghiệp của Hữu bộ nên mới dùng chữ “Nhiên”. Tư là Ý nghiệp, là năng tác và là năng đẳng khởi. Thân ngữ là sở tác, là sở đẳng khởi.

“Hai nghiệp Thân, ngữ tự tánh thế nào”: dưới đây là thứ hai, nói về năm nghiệp, trong đó có ba: Nói chung về biểu nghiệp, nghiệp vô biểu; nói riêng về thân nghiệp và ngữ nghiệp; chứng minh có vô biểu.

Dưới đây là nói chung về biểu nghiệp và nghiệp vô biểu. Ý nghiệp là tư, như trước đã nói. Tự tánh của thân ngữ chưa được nói cho nên nay mới hỏi.

“Tụng chép” cho đến “cùng với biểu tánh, vô biểu tánh.” Nên biết trong ba nghiệp đã nói như thế, thì hai nghiệp thân và ngữ đều thuộc tánh chất biểu, vô biểu và đều là sắc nghiệp. Nếu có khả năng biểu thị tánh thiện, v.v... của tự tâm khiến cho người khác có thể biết được thì gọi là biểu; Nếu không có khả năng biểu thị tự tâm thì gọi là Vô biểu. Vì có sự khác nhau này nên mới đặt hai tên gọi riêng. Ý nghiệp chẳng phải sắc, và không thể biểu thị nên không được gọi là biểu, đồng thời không phải biểu nên cũng không phải vô biểu vì hai chữ vô biểu vốn được dùng để phân biệt với sự biểu thị của thân ngữ thuộc cùng sắc loại.

4. Giải thích chi tiết:

“Lại, thân ngữ biểu, tướng ấy thế nào”: dưới đây là thứ hai, giải thích chi tiết thân biểu nghiệp ngữ; nêu câu hỏi.

“Tụng chép” cho đến “ngữ biểu chấp nhận ngôn thanh.” Trong mười câu tụng, chín câu đầu nói về thân biểu, câu cuối nói về ngữ biểu. Trong chín câu về thân biểu, câu tụng đầu là Luận chủ nói về quan niệm hình thân biểu của Hữu bộ, năm câu kế là Luận chủ bác bỏ về quan niệm động là thân biểu của Chánh lượng bộ. Vì loại sắc pháp thuộc tánh động này không được Kinh bộ và Hữu bộ thừa nhận là có nên Luận chủ y theo đó bác bỏ. Ba câu kế là Luận chủ bác bỏ về quan niệm hình là thân biểu của Hữu bộ. Theo Kinh bộ, hai nghiệp thân và ngữ chính là sự chứa nhóm nối tiếp của nhiều thể thuộc sắc và thanh. Một thể không có khả năng giải thích vì một vật không thể đơn độc tự biểu thị và vì đã thuyết một niệm thiện, ác không có khả năng làm ích lợi hay tổn hoại mà phải cần có sự nối tiếp và chứa nhóm cho nên đó là giả chứ chẳng phải thật. Chánh lượng bộ thừa nhận pháp hữu vi có khả năng biểu thị trong một thời gian dài mà không phải là sát-na diệt vì thế thân và ngữ biểu đều y theo sự vận chuyển nối tiếp có khả năng biểu thị của cực vi, tức nhờ vận động nên mới bị tổn hoại hay tăng ích. Theo Hữu bộ, thân biểu nghiệp và biểu nghiệp ngữ có cực vi riêng và có thật tánh. Ở đây Luận chủ có ý dựa vào Kinh bộ nên bác bỏ thuyết của hai tông kia. Đối với ngữ biểu đã nói theo thân biểu nên không cần nói.

5. Giải thích bài tụng:

a) Câu tụng một:

“Luận chép” cho đến “gọi là thân biểu nghiệp” là giải thích câu

tụng thứ nhất, nói về Thuyết Nhất Thiết của Hữu bộ nêu lên tông chỉ của thầy mình vì thế bài tụng trước đã thừa nhận có hình sắc; lông, tóc, v.v... riêng nhóm hợp gọi chung là thân; thân hình chẳng phải chỉ có một nên nói là “như vậy, như vậy”. Trong thân nhờ có năng lực của Tư nên mới sinh khởi các thân hình như vậy, như vậy. Có khả năng nêu bày tâm nên gọi là Thân biểu nghiệp.

b) Câu tụng hai:

“Có Sư khác nói” cho đến “nói chẳng phải hành động”: là giải thích câu tụng thứ hai: Chánh lượng bộ lại thuyết có các sắc hữu động riêng từ chỗ này cho đến chỗ kia, nên gọi là Thân biểu nghiệp. Khi thân do tụ sắc hợp thành chuyển động, nhờ có sự vận động của sắc nên thân mới chuyển động được. Chánh Lượng Bộ chấp trong pháp hữu vi thì tâm, tâm sở cho đến âm thanh, ánh sáng, v.v... đều thuộc sát-na diệt nên không thể có hành động. Các pháp bất tương ứng hành, thân biểu nghiệp, sắc, thân, sắc, núi, củi, v.v... không thuộc sát-na diệt nên dừng trụ lâu dài; tùy theo sự thích ứng lúc đầu có sinh sau đó lại diệt, ở giữa có trụ dị; không trải qua sinh diệt, có thể chuyển động từ chỗ này cho đến chỗ khác nên mới có nghĩa hành động. Để bác bỏ chấp này nên văn tụng mới nói là chẳng phải hành động.

c) Câu tụng ba, bốn:

“Vi tất cả hữu vi đều có sát-na”: dưới đây là thứ giải thích ý nghĩa “có sát-na” trong câu tụng thứ ba và thứ tư; lập luận, bác bỏ và chứng minh không có hành động. Nhận định này cho rằng thân biểu nghiệp sắc chắc chắn không có hành động, vì có sát-na như âm thanh, ánh sáng, v.v...

6. Hỏi đáp giữa Luận chủ và Chánh lượng bộ:

“Sát-na là gì?” là Chánh Lượng bộ hỏi.

“Đắc thể vô gián diệt” cho đến “động gọi là thân biểu” là Luận chủ đáp: Xưa không, nay có, lúc pháp mới sinh thì gọi là đắc thể. Thể này vô gián, hễ diệt thì trở về vô. Vì có sát-na này nên các pháp hữu vi gọi là “có sát-na”, ở đây nêu thí dụ để so sánh như một người cầm gậy nên được gọi là “có gậy”. Các pháp hữu vi khi cho đến đời hiện tại, vừa mới được tự thể đã vô gián diệt ở ngay thời gian hiện tại này nên trở về vô. Nếu vừa mới sinh ở chỗ này thì cũng diệt ngay ở chỗ này vì thế không thể từ chỗ này sinh mà lại chuyển cho đến diệt ở chỗ kia, cho nên Chánh lượng bộ không thể quan niệm động là gọi là Thân biểu.

“Nếu pháp hữu vi” cho đến “nghĩa có thể thành lập” là Chánh lượng bộ chống chế: Nếu tất cả các pháp hữu vi đều có sát-na thì có

thể nói rằng không thể có sự chuyển động cho đến nơi khác. Tuy nhiên vẫn có pháp hữu vi không có sát-na như thân biểu nghiệp, v.v... cho nên việc nêu ra lý do có sát-na là có lỗi bất thành.

“Các pháp hữu-vi” cho đến “vừa sinh thì diệt ngay”: là Luận chủ chống chế về lỗi bất thành, đồng thời giải thích hai chữ “tận cố” trong câu tụng thứ tư. Các pháp sắc, bất tương ưng chắc chắn có sát-na cho nên rốt cùng cũng phải bị tận diệt, như ánh sáng của ngọn đèn. Luận chủ lại nói về diệt không đợi có nhân, tức pháp hữu vi chắc chắn diệt trong sát-na, diệt mà không phải đợi có nhân, vì đúng lý ra thì pháp đợi phải có nhân, chính là quả trong lúc diệt lại là vô pháp mà vô pháp chẳng phải quả nên không cần phải đợi có nhân. Tỷ lượng nói diệt không chờ nhân vì là vô giống như sừng thỏ; hoặc lập lượng rằng: diệt không chờ nhân, vì diệt chẳng phải quả, giống như lông rùa; hoặc có thể là diệt không chờ nhân vì vô chẳng phải quả, giống như hoa đốm trong hư không. Diệt không chờ nhân, vừa mới sinh khởi đã diệt. Ở đây nói diệt là pháp hữu vi, khởi xong liền dứt; pháp diệt này không có tự thể mà các bộ phái đều cực thành. Kế nói rộng về sự sinh diệt của các pháp hữu vi, có hai thứ nhân:

1) Nhân chủ, tức tướng sinh diệt thường hằng câu hữu với pháp, có tác dụng làm nhân mạnh mẽ.

2) Nhân khách, tức các nhân duyên khác có hoặc không có tác dụng, nếu có tác dụng thì cũng không thuộc loại mạnh mẽ.

Theo Chánh lượng bộ, khi các pháp sinh khởi thì khó khăn vì do hai nhân chủ và khách, nhưng các pháp khi diệt thì có thể khó hoặc dễ. Nếu là tâm, tâm sở và ánh sáng, âm thanh, v.v... thì chỉ do nhân chủ mà không do nhân khách; nếu là bất tương ưng, như sắc, v.v..., củi, v.v... thì do cả hai nhân chủ và khách. Theo Hữu bộ, các pháp sinh khởi thì khó khăn do hai nhân chủ và khách, nhưng khi diệt lại dễ dàng vì chỉ do nhân chủ mà không do nhân khách. Theo Kinh bộ, khi các pháp sinh là do nhân khách sanh nhưng khi diệt thì không do nhân khách; nhân chủ không có tự thể nên chẳng thể gọi là Nhân. Lại giải thích: Theo Kinh bộ, sinh diệt tuy không có thật thể nhưng lại giả nói là thật; các pháp sinh là do hai nhân chủ và khách nhưng khi diệt thì không do nhân, như trường hợp ném vật lên trên không, khi ném đi là do sức người, nhưng khi rơi xuống lại không do nhân. Lại giải thích: Thuyết của Kinh bộ đồng với Hữu bộ, lúc pháp sinh là do hai nhân chủ và khách, lúc sinh thì chỉ do nhân chủ chứ không do nhân khách; nhân chủ tuy chẳng thể tách riêng nhưng vẫn có thể giả nói là Nhân. Lại có thuyết của ngoại

đạo cho rằng khi các pháp sinh thì không do nhân, khi diệt cũng chẳng do nhân. Đây là lược nói dị chấp của các bộ.

“Nếu lúc đầu bất diệt” cho đến “lý hẳn là không đúng”: là nhắc lại chấp kia để bác bỏ các thuyết trên: Nếu các pháp như sắc, v.v... ở giai đoạn đầu tiên không diệt thì ở giai đoạn cuối lẽ ra cũng không thể diệt vì sau và trước đều có thể tánh v.v... lập lượng rằng: Lúc ở giai đoạn sau cùng lẽ ra cũng không diệt, vì có thể tánh, v.v... giống như khi ở vào thời gian đầu tiên. Nếu về sau có cùng tận thì biết rằng ở trước có diệt. Lập lượng rằng: Lúc ở vào thời gian đầu tiên lẽ ra cũng có diệt vì vẫn có thể tánh, v.v... giống như ở vào thời gian sau cùng. Nếu các ông chống chế rằng sắc, v.v... ở giai đoạn sau cùng có thể tánh khác trước nên mới có thể diệt thì thông thường khi nói “khác” là phải có hai pháp đối nhau ở vào thời gian sau cùng. Không nên ngay ở giai đoạn đầu này mà gọi pháp thể là có khác, tức ngay nơi pháp thể ở trước này mà có khác thì lý hẳn là không đúng.

“Chẳng lẽ không có thể gian” cho đến “đều không đợi nhân” là Chánh lượng bộ chống chế, nói các pháp khi diệt phải chờ nhân khách. Há không phải thể gian hiện thấy củi, v.v... hợp với lửa chính là nhân khách mới có thể bị diệt vô. Trong ba trường hợp nhận biết để chứng minh các pháp thì hai trường hợp thuộc tỷ lượng và Thánh giáo lượng không thể nào có giá trị hơn hiện lượng, vì thế các pháp khi diệt chẳng thể không đợi nhân khách.

“Vì sao biết củi v.v... do lửa hợp cho nên diệt” là Luận chủ gạn lại.

“Vì lửa của củi v.v... hợp với sau nên không thấy” là Chánh lượng bộ trả lời.

7. Luận chủ khuyên:

“Nên cùng nhau xét nghĩ” cho đến “lẽ ra do tỷ lượng” là Luận chủ khuyên Chánh lượng bộ suy nghĩ: Theo thuyết của các ông thì củi, v.v... do hợp với lửa là năng lực của nhân khách nên khi diệt không thể nhìn thấy. Theo chúng tôi y theo, khi củi, v.v... đã sinh khởi thì tự diệt ngay chứ không phải do lửa đã diệt và củi không thể sinh mà không nhìn thấy. Nên biết rằng lửa có khi hợp và có khi không hợp với củi và nhân chủ tự diệt trong từng sát-na. Nếu lửa chưa hợp mà củi, v.v... đã có khả năng dẫn sinh quả sau thì khi có lửa hợp chỉ khiến cho củi, v.v... không có khả năng dẫn khởi quả sau và ngăn ngại củi, v.v... sau đó bất sinh, chứ chẳng phải diệt củi v.v... như tông phái các ông có thuyết giới phối hợp với ngọn đèn, tay phối hợp với tiếng chuông, đồng thời cũng

thừa nhận ngọn đèn và tiếng chuông không phải do gió và tay mà diệt. Dù hợp hay không hợp thì nhân chủ đều tự diệt trong từng sát-na. Nếu lúc chưa hợp mà ngọn đèn và tiếng chuông đã có năng lực dắt dẫn quả sau thì khi có tay và gió hợp, tay và gió chỉ làm cho ngọn đèn và tiếng chuông không có năng lực dắt dẫn quả sau và ngăn không cho ngọn đèn và tiếng chuông sanh khởi, chứ chẳng phải diệt ngọn đèn và tiếng chuông. Vì thế nên biết rằng khi lập thành ý nghĩa sát-na diệt của các pháp này là dựa vào tỷ lượng. Lại giải thích: Vì thế nên khi pháp này diệt là dựa vào ý nghĩa không đợi nhân mà thành lập.

“Thế nào là tỷ lượng” là Chánh lượng bộ hỏi.

“Là như trước nói” cho đến “nên không đợi nhân” là Luận chủ, dẫn văn, trả lời lập lượng như trước.

D. Câu tụng năm:

“Lại nếu đợi nhân” cho đến “cũng không đợi nhân” là phần giải thích câu tụng thứ năm: Lẽ ra không phải là vô nhân. Nếu các ông cố chấp phải đợi nhân khách củi, v.v... mới diệt thì lẽ ra tất cả các pháp hữu vi khi diệt chẳng có pháp nào không đợi nhân khách mà diệt. Lập lượng rằng: cái biết, ngọn đèn, v.v... khi diệt lẽ ra phải đợi nhân khách vì đều thuộc pháp hữu vi, như củi v.v... Nay so sánh sinh với diệt: Như Pháp hữu vi khi sinh đều phải đợi nhân khách, không phải là vô nhân, đúng lý ra khi pháp hữu vi diệt thì lý cũng phải như vậy, tức đều đợi nhân khách mà không phải vô nhân, nếu các pháp diệt thì phải đợi nhân khách, bèn trái với hiện lượng. Thật ra hiện thấy trên thế gian, các pháp như cái biết, ngọn đèn, âm thanh khi diệt đều không đợi nhân khách, mà là sát-na tự diệt. Tâm và tâm sở có khả năng quán sát để biết, nên gọi chung là “cái biết” tức tự kết luận rằng: cho nên củi, v.v... diệt mà cũng không đợi nhân khách. Lập lượng rằng: Lúc củi, v.v... diệt không chờ nhân khách vì có sát-na cũng như cái biết, ngọn đèn, v.v...

8. Nêu dị chấp để bác bỏ:

“Có người chấp giác thanh, trước nhân sau diệt” dưới đây là nêu dị chấp để bác bỏ. Đây là Sư Thắng luận chấp: Cái biết ở trước và thanh diệt là nhân cho niệm sau sinh vì niệm trước và niệm sau có tánh trái nhau cũng giống như giòng nước ở sau đùn đẩy giòng nước ở trước phải chảy. Thuyết này không lập thành bốn tướng mà chỉ do niệm sau sinh nên khiến cho niệm trước phải diệt.

“Kia cũng phi lý” cho đến “lại do ai diệt” là Luận chủ bác bỏ: Nói như vậy cũng phi lý. Nếu cả hai cùng sinh thì có thể nói rằng cái này diệt cái kia nhưng cái biết và âm thanh ở niệm trước và niệm sau lại

chẳng phải cùng khởi. Pháp ở niệm trước nếu cho đến hiện tại thì pháp ở niệm sau chưa sinh. Chưa sinh thì không có tự thể, chẳng thể nào diệt được pháp ở niệm trước. Pháp ở niệm sau nếu cho đến hiện tại thì pháp ở niệm trước đã qua đi như vậy làm sai pháp ở niệm sau có thể diệt pháp ở niệm trước. Giống như hai pháp nghi và trí, khổ và vui, tham và sân, v.v... vốn có tự tướng trái nhau thì không thể nói là “cùng nhau”. Làm sao có thể nói rằng pháp sau diệt pháp trước. Nếu niệm sau có khả năng diệt niệm trước đi nữa thì vì sao ở niệm sau không biết rõ về sự nhận biết và âm thanh lại có khả năng diệt sự biết rõ này ở niệm trước. Nếu cho rằng cái sau dù yếu vẫn có thể diệt cái mạnh ở trước thì trong sự sinh khởi nối tiếp cái biết và âm thanh cuối cùng là do cái gì diệt.

9. Cháp của thượng tọa bộ và Chánh lượng bộ:

“Có người chấp đèn, ánh sáng diệt để trụ nhân vô vi” là chấp của Thượng tọa bộ và Chánh lượng bộ. Trụ là Trụ tướng. Nếu tướng trụ nằm ở pháp thì không thể có sự diệt; không có trụ mới có thể diệt pháp, cho nên ngọn đèn diệt là do trụ vào nhân vô vi.

“Có người chấp ngọn lửa diệt là do năng lực của pháp, phi pháp” là dị chấp của Thắng luận: Pháp, Phi pháp thuộc về Đức cú nghĩa. Có ích đối với người gọi là Pháp; không có ích gọi là phi pháp. Hai năng lực này có thể làm cho các pháp sinh diệt. Như một ngọn đèn chiếu sáng trong căn phòng tối, Nếu về mặt thọ dụng thì đèn có ích nên gọi là pháp sinh; nếu đèn tắt tức vô ích thì gọi là phi pháp diệt. Nếu về mặt trộm cắp thì ngọn đèn không có ích tức phi pháp sinh; nếu ngọn đèn tắt thì có ích nên gọi là Pháp diệt.

10. Luận chữa bác bỏ cả hai chấp:

“Kia đều phi lý” cho đến “thuận trái trái nhau”: Luận chủ bác bỏ cả hai chấp. Bác bỏ

1) Chấp ở trước rằng: “không có trụ” thì không có tự thể. Vì pháp vô thể thì không thành nhân nên nói “vô” chẳng phải nhân. lập lượng rằng: Trụ không có thì không thể làm nhân vì vốn không có tự thể, cũng giống như sừng thỏ. Bác bỏ.

2) Thắng luận không thể chấp rằng trong cùng một niệm mà pháp và phi pháp lại đều là sinh nhân, hoặc đều là diệt nhân. Trong từng sát-na pháp là thuận, phi pháp là nghịch, Cả hai trái nhau, làm sao hai pháp cùng là sinh nhân hay diệt nhân. luận Chánh lý lại chép: Pháp và phi pháp cũng không phải diệt nhân vì nhận thấy trong hang trống có ngọn lửa chuyển động. Giải thích: Ngọn lửa trong hang trống không tổn hoại, cũng không tăng ích; đã không có các pháp đối nhau thì cái gì là

diệt nhân.

11. Lại phá nghĩa của Thắng luận:

“Hoặc đối với tất cả” cho đến “vì đều có sát-na” lại phá nghĩa của Thắng luận: Nương vào đó mà khởi, Sư Thắng luận các ông cho rằng trong tất cả pháp hữu vi từng sát-na đều có pháp và phi pháp làm nhân sinh diệt và đồng thời cũng cho rằng pháp và phi pháp là các nhân khác nhau của sinh diệt tức đã thừa nhận có sát-na sinh diệt. Nếu thường sinh diệt thì sự tranh luận với Chánh lượng bộ vốn cho rằng không có sát-na sinh diệt lẽ ra đã chấm dứt. Thừa nhận không cần phải đợi các nhân như lửa, v.v... mới diệt, vì tất cả các pháp hữu vi đều có sát-na sinh diệt. Lại giải thích: Đây là lại bác bỏ hai chấp hoặc trong tất cả pháp hữu vi từng sát-na đều có tánh chất trụ vào nhân vô diệt, có pháp và phi pháp này là nhân diệt thì sự tranh biện với thuyết không có sát-na diệt lẽ ra cũng nên chấm dứt vì cùng thừa nhận không phải đợi lửa, v.v... làm diệt nhân đều có sát-na. Lại giải thích: Lại bác bỏ Chánh lượng bộ. Chánh lượng bộ vốn cho rằng trong tất cả các pháp hữu vi trong từng sát-na đều có nhân chủ diệt. Nếu vậy thì sự tranh biện với Chánh lượng bộ về vấn đề không có sát-na diệt lẽ ra cũng nên chấm dứt vì không đợi lửa khác, v.v... làm nhân diệt, nghĩa là tất cả pháp hữu vi đều có sát-na sinh diệt.

E. Câu tụng sáu:

“Lại như củi, v.v... diệt, lửa hợp làm nhân” dưới đây là giải thích câu thứ sáu: Sinh nhân lẽ ra phải là pháp năng diệt, là sắp bác bỏ nên nhắc lại chấp.

“Đối với thực biến sinh” cho đến “hạ trung thực diệt” là bác bỏ: Các ông nếu cố chấp lúc củi, v.v... diệt, có lửa làm nhân thì lẽ ra thể của sinh nhân phải thành diệt nhân. Cũng như lửa cháy củi, trong quá trình thực biến có ba tánh chất thượng trung hạ khác nhau. Lúc đầu có màu vàng gọi là hạ, kế đó thành đen gọi là trung, cuối cùng bị đen hoàn toàn gọi là thượng. Như vậy thể của sinh nhân lẽ ra phải thành thể của diệt nhân. Vì sao? Vì Nhân là lửa khi hợp với củi, v.v... có thể khiến cho củi, v.v... bị biến đổi thành ba tánh chất khác nhau. Sự thực diệt ở trung phẩm sinh là sự thực biến ở hạ phẩm diệt; sự thực biến ở thượng phẩm sinh là trung phẩm diệt. Như vậy sinh nhân của sự thực biến ở trung phẩm phải là diệt nhân của sự thực biến ở phẩm hạ vì lúc sự thực biến ở Trung phẩm sinh chính là lúc sự thực biến ở hạ phẩm diệt; và sinh nhân của sự thực biến ở thượng phẩm chính là diệt nhân của sự thực biến ở trung phẩm, vì lúc sự thực biến ở thượng phẩm sinh chính là lúc sự thực

biến ở trung phẩm diệt, cho nên nói rằng thể của sinh nhân lẽ ra biến thành thể của diệt nhân.

12. Nêu chấp:

“Hoặc tức hoặc tợ” cho đến “diệt hạ trung thực”: là nêu chấp. Hoặc chính nhân sinh ra sự thực biến ở hạ phẩm cũng là nhân khiến cho sự thực biến này bị diệt, chứ chẳng phải nhân sinh ra sự thực biến ở trung phẩm làm diệt nhân cho sự thực biến ở hạ phẩm; hoặc chính nhân sinh ra sự thực biến ở trung phẩm cũng chính là nhân khiến cho sự thực biến này bị diệt, chứ chẳng phải nhân sinh ra sự thực biến ở thượng phẩm làm nhân diệt cho sự thực biến ở trung phẩm. Cho nên nói là “hoặc tức” (hoặc chính là). Đây là phần chống chế bắt đầu bằng “hoặc tức”. Hoặc lại lập luận theo một cách khác là nhân sinh ra sự thực biến ở hạ phẩm tương tợ như nhân làm cho sự thực biến này bị diệt và nhân sinh ra sự thực biến ở trung phẩm cũng tương tợ như nhân, khiến cho sự thực biến ở phẩm này bị diệt. Hai nhân sinh diệt của ngọn lửa tuy khác nhau nhưng lại xen lẫn cùng lúc nên thấy dường như tương tợ. Một nhân là sinh và một nhân là diệt, chứ không phải một pháp mà có thể làm nhân cho cả sinh và diệt. Hoặc có thể Thắng luận còn quan niệm rằng ngọn lửa nối tiếp không dừng nghỉ, trước sau tương tợ nhau, trước là sinh nhân, sau là diệt nhân, chứ chẳng phải một pháp mà có thể làm nhân cho cả sinh và diệt. Hoặc nhân tương tợ sinh ra sự thực biến ở hạ phẩm cũng chính là nhân khiến cho sự thực biến này bị diệt, chứ không phải nhân chính sinh ra sự thực biến ở hạ phẩm làm diệt nhân cho sự thực biến này. Tuy thấy tương tợ nhưng thể khác nhau, hoặc nhân tương tợ sinh ra sự thực biến ở trung phẩm cũng chính là nhân khiến cho sự thực biến này bị diệt, chứ không phải là nhân chính. Tuy thấy tương tợ nhưng thể khác nhau nên nói là “hoặc tương tợ”. Đây là phần chống chế bắt đầu bằng “hoặc tợ”.

13. Bác bỏ hai quan niệm trên:

“Cho nên sinh nhân thể” cho đến “hoặc dường như đây chẳng phải hữu” là bác bỏ hai quan niệm trên: Nếu thể của nhân sinh ra sự thực biến ở hạ và trung phẩm cũng chính là diệt nhân của hai sự thực biến này, làm sao sinh nhân có thể lại là diệt nhân. Đây là phần bác bỏ quan niệm “hoặc tức”. Nếu sinh nhân và diệt nhân của sự thực biến ở phẩm hạ cũng như sinh nhân và diệt nhân của sự thực biến ở trung phẩm tương tợ nhau và có các tánh chất không khác nhau thì làm sao có thể nói một nhân là sinh, một nhân là diệt. Đây là bác bỏ quan niệm “hoặc tợ”. Từ “bất ưng” dưới đây là bác bỏ cùng một lúc cả hai quan niệm

trên. Chữ “Tức” là chỉ cho “hoặc tức”; chữ “tự” là chỉ cho “hoặc tự”, nói “hữu” là sinh, “phi hữu” là diệt. Không nên cho rằng vì “chính là” ngọn lửa này nên sự thực biến ở hạ và trung phẩm mới hiện hữu, hoặc vì “chính là” ngọn lửa này mà sự thực biến ở hạ và trung phẩm chẳng có. Đây là bác bỏ chấp “hoặc tức”. Không nên cho rằng vì “tương tự” với ngọn lửa này nên sự thực biến ở phẩm hạ và trung phẩm mới có, hoặc vì “tương tự” với ngọn lửa này mà sự thực biến ở phẩm hạ và trung phẩm chẳng có. Đây là bác bỏ chấp “hoặc tự”. Đoạn văn này nhằm phá cả hai quan niệm cùng lúc, văn pháp của Luận chủ rất khéo léo, người học nên suy nghĩ kỹ.

“Nếu đối với ngọn lửa” cho đến “nhân sinh diệt là khác” là tiếp tục bác bỏ qua các giả thiết. Nếu ngọn lửa có khi cháy mạnh, có khi có cháy yếu, có khi hợp có khi tan, có khi dài, có khi ngắn, có khi nhiều, có khi ít. Vì ở nhiều trạng thái khác nhau nên có thể nói rằng khả năng làm nhân sinh và khả năng làm nhân diệt vốn khác nhau. Tuy nhiên, như tro, v.v... không có các trạng thái khác nhau, như sự cháy mạnh hay yếu, v.v... thì trong khi đồng thời với củi, v.v... khiến cho củi, v.v... thực biến thì làm sao có thể nói là có nhân sinh và nhân diệt khác nhau.

14. Chánh lượng bộ hỏi, luận chủ đáp:

“Nếu thế hiện thấy” cho đến “để làm gì” là Chánh lượng bộ hỏi: Nếu vậy vì sao lại thường thấy rằng nếu nấu nước sôi thì nước cứ bị giảm dần cho đến khi hết, điều này chứng tỏ lửa là nhân diệt. Nếu không phải vậy, trong khi lửa hợp thì lửa có tác dụng gì?

“Do thờ lửa phải” cho đến “lý được thành lập” là Luận chủ đáp: Do sự là khách phối hợp với lửa là chủ, nên năng lực của lửa mới thêm lớn. Do lửa là chủ tăng thịnh, nên khiến cho nước giảm đi dần dần. Vì thế, cái đó gọi là pháp tác dụng và pháp bị tác dụng trong quá trình lửa hợp. Lửa chỉ có thể khiến cho nước trước đó trở thành vô lực mà không thể dẫn cho đến nước ở sau, lại có khả năng làm cho nước sau đó không được sinh, chứ lửa chẳng có khả năng diệt nước trước đó, cho nên không có nhân khách làm cho các hành pháp bị diệt. Các pháp hữu vi vốn có tự thể niệm niệm không dừng trụ, đây chính là tánh hoại. Tự nhiên mà diệt, vừa sinh liền diệt, cho nên mới thành nghĩa sát-na. Vì có sát-na nên chắc chắn không có hành động. Nói tiếp không gián đoạn từ chỗ này đến chỗ kia mới gọi là hành động; nếu vọng chấp đó là hành động thì thành tăng thượng mạn. Sau khi bác bỏ xong. Luận chủ lại chấp nhận truyền thuyết: Nếu theo lý trên thì pháp mà Chánh lượng bộ gọi là hành động chắc chắn không có thật nhưng quan niệm thân biểu là hình

lý của Hữu bộ lại được thành lập.

F. Câu tụng thứ bảy:

“Nhưng Kinh bộ nói” cho đến “loại sắc thể riêng”: Dưới đây là Luận chủ về nói nghĩa của Kinh bộ để bác bỏ thuyết hình sắc thật có của Hữu bộ. Đây cũng là phần giải thích câu tụng thứ bảy: Hình không thật có; không có thực hình mà chỉ dựa vào hiển sắc để giả đặt. Nghĩa là các hiển sắc an bố khác nhau nên giả đặt các hình sắc dài ngắn, vuông tròn. Văn rất dễ hiểu. Nói “các hình sắc khác có thể tùy theo đây nên biết” có nghĩa là nếu bề mặt nổi lên thì giả đặt là hình sắc cao, nếu trũng xuống thì giả đặt là hình sắc thấp, nếu nằm ngang bằng thì giả đặt là hình sắc bằng phẳng, nếu bị lồi lõm thì giả đặt hình sắc không bằng phẳng. Nói “thật thấy kiến hiển sắc” là có ý chỉ cho sự dài, ngắn v.v... Ở đây đã nêu ra thí dụ để so sánh. Như thấy ngọn lửa: Nếu lửa di chuyển nhanh thì gọi là dài, nếu di chuyển quanh thì gọi là tròn. Các hình dài, tròn, v.v... này đều dựa vào lửa cháy để giả đặt. Hình sắc dựa vào hiển sắc mới thật đúng lý. Cho nên hình sắc không có thật riêng hiển bày sắc thể.

G. Câu tụng tám:

“Nếu cho là thật có” cho đến “năng thủ đối với hình”: là giải thích câu tụng thứ tám: Lẽ ra phải có hai căn chấp lấy, các luận sư Kinh bộ nói rằng nếu thật sự có hình sắc riêng thì lẽ ra hình sắc này phải được hai căn chấp lấy, nghĩa là đối với các tập hợp sắc có hình dáng dài, ngắn, v.v... khác nhau thì nhãn căn có thể thấy và thân căn có thể tiếp xúc. Cả hai căn đều nhận biết các hình dáng dài, ngắn, v.v... và như vậy thì phạm lỗi có hai căn chấp lấy. Nói theo lý thì trong số mười hai xứ không có một sắc xứ nào lại được hai căn cùng chấp lấy. Sau phần bác bỏ là nêu lên nghĩa đúng. Giống như ý thức nương vào xúc, trong đó chỉ chấp lấy giả hình dài ngắn v.v... Trường hợp ý thức nương vào hiển sắc như thế chỉ có khả năng chấp lấy giả hình vì hình dựa vào hiển sắc và xúc để giả kiến lập, nên mới nói là ý chấp lấy.

15. Hữu bộ chống chế:

“Chẳng lẽ không xúc hình” cho đến “năng niệm hoa sắc” là hữu bộ chống chế: Hành nghĩa là tại, không phải cả xúc lẫn hình đều có ở một tập hợp sắc hay sao? Vì thế thân là nhân chấp lấy xúc; ý lại thường nhớ nghĩ đã trông thấy hình sắc trước đó, chứ chẳng phải trong sự tiếp xúc mà thân trực tiếp chấp lấy hình, cho nên không phạm lỗi sắc xứ có hai căn chấp lấy. Sau đó là đưa ra thí dụ để giải thích trường hợp trên. Cũng như khi mắt thấy màu đỏ của lửa, ý liền nhớ lại sự tiếp xúc với

hơi ấm của lửa trước đó, chứ không phải đối với sắc nhãn có thể trực tiếp chấp lấy xúc. Lại như khi mũi ngửi mùi hoa, ý có khả năng nhớ lại việc nhìn thấy sắc hoa chứ chẳng phải đối với mùi hương mà mũi có khả năng chấp lấy sắc.

16. Kinh bộ hỏi:

“Hai pháp” trong đây cho đến có công năng nhớ nghĩ hình sắc” là Kinh bộ hỏi: Ở đây màu đỏ của lửa và sự tiếp xúc hơi ấm của lửa, mùi hương của hoa cùng với sắc hoa chắc chắn không lìa nhau, cho nên khi chấp lấy một thứ thì có thể nhớ nghĩ thứ kia. Không phải loại xúc nói trên hình sắc nói trên thì chắc chắn phải tùy thuộc lẫn nhau mà không thể lìa nhau, vì sẽ có sự tiếp xúc với sự trơn láng mà có dài, v.v... hoặc có thể khi nhám, v.v... mà cũng có dài, v.v... thì làm sao khi tiếp xúc lại nói là có thể nhớ nghĩ hình sắc. Lại bác bỏ tiếp: Nếu xúc và hình không chắc chắn cùng một nhóm sắc nhưng vẫn có thể thủ xúc và nhớ cho đến hình thì xúc với hiển sắc cũng không chắc chắn cùng một nhóm sắc, lẽ ra nhãn có tiếp xúc cũng phải nhớ cho đến hiển sắc. Hơn nữa hiển sắc vốn không chắc chắn thuộc xúc cho nên khi tiếp xúc cũng không có khả năng phân biệt rõ hiển sắc vì không chắc chắn phụ thuộc xúc. Hoặc lẽ ra hình sắc vì cũng giống như hiển sắc không chắc chắn thuộc xúc thì khi thủ xúc lẽ ra cũng không thể phân biệt rõ hình sắc. Nhưng trong thực tế thì điều trên không đúng, nếu tiếp xúc mà nhắm mắt thì chỉ có thể phân biệt rõ hình sắc chứ không phải hiển sắc. Do đó biết rằng hình sắc là giả mà hiển sắc là thật. Vì thế các ông không nên cho rằng nhờ có thủ xúc nên mới có thể nhớ lại thật hình trước đây đã nhìn thấy. Nếu có thể nhớ lại thật hình sắc, vì sao không nhớ lại hiển sắc. Nếu đã không thể nhớ biết hiển sắc thì biết rằng hình sắc là giả. Lại giải thích: Nói có thật hình sắc là không đúng. Vì sao? Vì nếu có hình sắc thật thì thân cũng có thể trực tiếp chấp lấy. Vì thế không nên cho rằng nhờ có thủ xúc nên mới nhớ lại được hình thật trước đây đã nhìn thấy.

17. Kinh bộ lại bác bỏ:

“Hoặc trong gấm v.v...” cho đến “chẳng thật có tự thể” là Kinh bộ lại bác bỏ: nhìn thấy một chiếc áo gấm v.v... Bên trái thấy có hình ngựa, bên phải thấy có hình trâu, nhìn thẳng thấy có hình người, lật ngược thấy có hình quỉ. Nếu có đủ loại hình tượng khác nhau như thế thì ở một xứ lẽ ra phải có rất nhiều thật hình. Nhưng điều này lại không đúng lý. Như các hiển sắc có nhiều thật thể và không có sự thay đổi cho nên hình sắc cũng không thể có tự thể riêng.

18. Kinh bộ lại hỏi:

“Lại tất cả các” cho đến “giả đặt là dài v.v...” là Kinh bộ lại hỏi: lại tất cả năm căn và năm cảnh là thật sắc hữu đối lẽ ra phải có thật, cực vi loại khác. Nhưng nếu suy cho cùng thì không có loại cực vi được gọi là dài, ngắn v.v... Cho nên chỉ vì có sự sai khác trong cách sắp đặt của nhiều cực vi mà giả đặt thành dài, ngắn v.v... Lập lượng rằng: Hình sắc chẳng thật có, và không có cực vi riêng, như hoa đốm trong hư không.

19. Kinh bộ bác bỏ:

“Nếu cho rằng tức dùng” cho đến nhóm hợp sắp bày: Kinh bộ nhắc lại chống chế của Hữu bộ để phá, nếu các ông cho rằng vì có sự bày bố các cực vi của hình sắc nên mới có dài, ngắn, v.v... thì tức sẽ phạm lỗi bất thành, vì trước đây có nói không có cực vi riêng của hình sắc. Đây là tâm bè phái. Chúng tôi không thể thừa nhận tánh chất “phi cực thành” ở đây. Lại giải thích: Đây chỉ là thái độ hòa với Thắng luận vì Thắng luận vốn cho rằng hiển sắc và hình sắc đều có thể tánh riêng nên chẳng phải cực thành. Nếu cực vi của hình sắc kia đây cực thành thì mới có thể sắp bày để nói là dài, ngắn v.v... nếu thể của hình vi cực sắc chẳng phải cực thành giống như hiển sắc thì làm sao có thể nói là sắp bày. Chánh lý nói lại Hữu bộ chống chế rằng : Há không phải đã có nói cực vi của hình sắc, vì được sắp bày nên nhãn thức mới nhận biết được, đồng thời vì chứa nhóm sai khác nên mới giả đặt dài, ngắn, v.v... y theo chống chế của Chánh lý là giả đặt các tướng dài, ngắn, v.v... là đối tượng của ý thức chứ chẳng phải năm thức. Nếu theo bác bỏ của Câu-xá thì Hữu bộ vốn có ý lập các tướng dài, ngắn, v.v... là thật nhưng vì bị hỏi cho nên nói dài, ngắn, v.v... là giả.

20. Hữu bộ chống chế:

“Chẳng lẽ không hiện thấy” cho đến “mà hình tướng khác”: là Hữu bộ chống chế: Hiện thấy các đồ dùng bằng đất, v.v... có cái màu xanh có cái màu vàng tức hiển tướng thì giống nhau nhưng bình, thau, v.v... lại có các hình tướng khác nhau cho nên biết rằng ngoài hiển sắc ra vẫn thật có hình sắc riêng.

21. Kinh bộ lại bác bỏ:

“Vi chẳng thể không nói” cho đến “lý lẽ ra cũng thế” là Kinh bộ bác bỏ: Trước đây đã nói về nghĩa này. Tức vì hiển sắc được sắp bày khác nhau nên mới giả đặt dài, ngắn, v.v... và bình, thau, v.v... khác nhau. Ở đây Kinh bộ nêu ra thí dụ để chứng minh: Cũng như đàn kiến có các tướng đen, v.v... nhưng không khác nhau. Tuy nhiên có lúc chúng lại bò theo đường thẳng, có lúc lại nhóm lại thành vòng tròn, tức được sắp bày theo nhiều hình tướng khác nhau. Ngoài tướng kiến, v.v... ra

không có đường thẳng hay vòng tròn riêng. Hình sắc dựa vào hiển sắc, v.v... là lý đương nhiên. Ngoài hiển sắc, v.v... không có hình sắc riêng. Ở đây chữ Đẳng trong “Hiển đẳng” bao gồm cả xúc.

22. Hữu bộ chống chế:

“Há chẳng phải trong chỗ tối” cho đến “sắp bày thành hình” là Hữu bộ chống chế: Ở chỗ tối hoặc ở một chỗ xa khi nhãn quán sát cái ghế, v.v... thì chỉ phân biệt được các hình sắc dài, ngắn, v.v... mà không thể phân biệt các hiển sắc xanh, vàng v.v... Điều này cho thấy ngoài hiển sắc ra vẫn thật có hình sắc riêng, vì sao lại nói do hiển sắc, v.v... sắp bày nên mới lập thành hình.

23. Kinh bộ giải thích:

“Vì trong chỗ xa tối” thăm tằm cho đến “chỉ biết nhóm chung” là Kinh bộ giải thích: Vì trong chỗ xa thăm tằm tối, hoặc chỗ xa khi quán sát các hiển sắc thì sự quán sát-này chỉ không được rõ ràng, chứ chẳng phải hoàn toàn không thể quán sát. Vì thế, ý thức chỉ phân biệt các tướng dài, ngắn, vuông, tròn, v.v... chứ chẳng thấy được hình dáng thật. Sau đó Kinh bộ nêu ra thí dụ để chứng minh: Cũng giống như ở chỗ tối tằm hoặc chỗ xa xăm khi quán sát cây cối và người ta thì ý thức chỉ có thể phân biệt các hàng lối thuộc giả hình của cây cối hoặc sự nhóm họp thuộc về giả hình của con người mà không thể biết được các tướng riêng của từng cây, từng người. Lại giải thích: Ý thức chỉ phân biệt hàng cây, đám người; nhãn thức không biết được tướng riêng của cây và người. Hàng lối và sự nhóm họp là chỉ cho hình sắc; các tướng riêng là chỉ cho hiển sắc. Đó là lý đương nhiên, vì có khi ý thức không thể phân biệt sự khác nhau giữa hiển sắc và hình sắc, mà chỉ nhận biết giả tướng của sự chứa nhóm. Lại giải thích: Nhãn thức không thể phân biệt hai thứ hiển và hình; ý thức chỉ nhận biết giả tướng của sự chứa nhóm. Không phân biệt rõ ràng nên nói là “không rõ hiển”; không duyên được với hình nên nói là “không rõ hình”. Lại giải thích: Nhãn thức không phân biệt rõ ràng hiển sắc nên nói là không rõ hiển, chứ không phải là hoàn toàn không phân biệt; ý thức không phân biệt hình sắc, không nhận rõ hình sắc nên nói là không rõ hình, vì ý thức chỉ nhận biết tướng chung của sự chứa nhóm.

24. Kết luận hỏi:

“Đã ngăn che” cho đến “lập cái gì làm thân biểu” là kết luận câu hỏi: Đã bác bỏ xong quan niệm động của Chánh Lượng Bộ là thân biểu và thật hình là của Hữu bộ thân biểu. Như vậy Kinh bộ các ông lập thành pháp gì để gọi là thân biểu?

Kinh bộ đáp:

“Lập hình làm thân biểu chỉ có giả mà chẳng phải thật”: là Kinh bộ trả lời: Lập hình làm thân biểu nên không giống với Chánh lượng bộ; chỉ giả mà chẳng phải thật nên không giống với Hữu bộ. Theo Kinh bộ hai pháp thân biểu và ngữ biểu được lập trên sắc và thanh là giả.

25. *Kinh bộ hỏi:*

“Đã chấp chỉ dụng” cho đến “là thân nghiệp phải không” là hỏi: Kinh bộ thuyết chỉ dùng giả hình làm thể của thân biểu; như vậy sẽ lập pháp gì để làm thân nghiệp?

Kinh bị đáp:

“Nếu nghiệp nương thân” cho đến “nên biết cũng thế”: là Kinh bộ trả lời: Nếu nghiệp dựa vào thân để hành động thì duyên thân biểu làm cảnh để sinh khởi thì gọi là Thân nghiệp. Về ngữ nghiệp thì y theo trên giải thích. Các trường hợp khác cùng chuyển động với ý thức đều dựa vào ý để khởi, nên gọi là “y ý môn” (môn dựa vào ý). Dựa vào hai thứ khác tuy cũng là dựa vào ý nhưng chỉ theo nghĩa riêng mà có tên gọi riêng. Ở đây chỉ dùng tên chung vì chung cũng chính là riêng, như sắc xứ v.v... Nếu nói đầy đủ thì phải nói là “y thân chi nghiệp” (nghiệp nương vào thân), “y ngữ chi nghiệp” và “y ý chi nghiệp”. Theo Kinh bộ thì ba nghiệp đều lấy Tư làm thể.

26. *Kinh bộ hỏi:*

“Nếu thế vì sao” cho đến “hai thứ này vì sao khác” là gạn hỏi Kinh bộ, dẫn chứng kinh để nói về sự trái ngược: Nếu ba nghiệp đều có tư là thể thì trong kinh khi nói “tư dĩ” (sau khi đã khởi tư) sẽ được gọi là gì. Đã nói “tư dĩ” biết rằng hai nghiệp chẳng phải Tư.

Kinh bộ đáp:

“Nghĩa là tiền gia hạnh” cho đến “gọi là tư dĩ nghiệp” là Kinh bộ giải thích: Tư duy tư là nhân đẳng khởi thuộc loại xa; tác sự tư là nhân đẳng khởi thuộc loại gần. Luận chép Đại thừa Thành nghiệp chép: (1) Thẩm lự tư, (2) Quyết định tư; hai thứ này tương đương với tư duy tư của luận này và chính là tư nghiệp; (3) Động phát tư, tương đương với tác sự tư của luận này và chính là tư dĩ nghiệp. Không nói “sát-na đẳng khởi” vì vào lúc này tâm tánh không chắc chắn giống nhau, hai môn tội phước không do tâm tánh quyết định nên không dựa vào đó để nói nghiệp có sai khác. Nếu lúc đó có khởi đồng loại tư thì cũng tùy theo sự thích ứng mà thuộc về hai thứ tư trên. Thân nghiệp và ngữ nghiệp vẫn thuộc tác sự tư và được gọi là Tư dĩ nghiệp.

“Nếu thế thì biểu nghiệp” cho đến “liền thành lỗi lớn” là vặn hỏi:

Nếu cho rằng Tác sự tư gọi là Tư dĩ nghiệp thì sắc thanh biểu nghiệp chắc chắn không có. Nếu biểu nghiệp đã không có thì nghiệp vô biểu của cõi Dục cũng không thể có vì biểu nghiệp ở cõi Dục phải dựa vào biểu nghiệp để khởi. Như vậy thì thành lỗi lớn.

Kinh bộ đáp:

“Lỗi lớn như thế” cho đến ở đây có lỗi gì là Kinh bộ đáp: Lỗi lớn như thế nếu đứng về lý thì có công năng ngăn dứt. Vì như đã nói ở trên, hai thứ biểu nghiệp động thân và phát ngữ dù xa hay gần đều do tư nghiệp lực phát khởi hiện hành. Huân khởi thân tâm là do các trường hợp hiện hành sai khác của tư nên mới nói là Tư sai khác. Hoặc vì kết hợp với các hạt giống khác nhau của Tư nên gọi là Tư sai khác. Dựa vào hạt giống của tư để giả đặt nên nói là vô biểu. Ở đây có lỗi gì. Về ý nghĩa của tên gọi này thì vì hạt giống của Tư không có khả năng động thân phát ngữ để nói lên nội tâm nên gọi là Nghiệp vô biểu. Theo Kinh bộ, hai biểu nghiệp thân ngữ đều thuộc tánh vô ký trong lúc tư có cả ba tánh cho nên chỉ có tư nghiệp có khả năng huân thành hạt giống, biểu nghiệp không có khả năng này, cho nên luận Chánh lý quyển ba mươi bốn chép: Họ cho rằng thân ngữ chỉ thuộc vô ký.

28. Kinh bộ hỏi:

“Ở đây nên gọi là” cho đến “tâm câu chuyển” là lại hỏi: Nếu hạt giống tư được gọi là vô biểu thì hạt giống này thường nương vào tâm và như vậy lẽ ra nên gọi là tùy tâm chuyển nghiệp vô biểu, vì cũng như định cộng vô biểu đã tùy tâm cùng chuyển.

Kinh bộ đáp:

“Không có lỗi như thế” cho đến “vì tánh độn” là Kinh bộ giải thích: Chúng tôi không mắc lỗi “tùy tâm chuyển” như thế, bởi vì hạt giống tư vô biểu thuộc tán tâm ở cõi Dục khởi là do các nhân xa hiện hành của thẩm lự tư, thắng tư, quyết định thắng tư, và do nhân gần là động phát thắng tư dẫn sinh cho nên cũng là vô tâm. Vì thế không thể gọi là tùy tâm chuyển nghiệp, cũng không thể nêu ra để so sánh. Nếu chúng tôi có đồng quan điểm với Hữu bộ khi các ông cho rằng có hai thứ thân biểu nghiệp biểu nghiệp ngữ thì cũng phải đợi năng lực của tư mới có thể dẫn khởi vô biểu, như đã có nói trước đây. Tự thân biểu nghiệp không có khả năng sinh ra vô biểu vì thân biểu sắc ngữ biểu sắc thuộc về tánh độn. Lại giải thích: Nếu thừa nhận các ông là có riêng cộng biểu thì các ông cũng phải đợi hai thứ năng lực ở xa và gần của Tư như đã nói cho trước đây, vì biểu tánh vốn thuộc loại độn. Lại giải thích: Chẳng những chỉ có vô biểu đợi tư ở trước dẫn, mà dù cho tôi

chấp nhận có biểu thì cũng đợi năng lực của tư như ở trước đã nói, vì biểu tánh là độn.

29. Các luận sư Tỳ-bà-sa quy nạp bốn tông:

“Sư Tỳ-bà-sa” cho đến “hình sắc làm thể” là phần quy nạp về bốn tông của các Luận sư Tỳ-bà-sa.

“Thể của Biểu nghiệp ngữ tức là ngôn thanh” là giải thích câu mười. Theo Hữu bộ giải thích, thân biểu nghiệp gồm tóc, lông, móng, v.v... được gọi chung là Thân; các sắc dài, ngắn, v.v... biểu thị nội tâm nên gọi là Biểu; Biểu có tạo tác nên gọi là Nghiệp. Biểu dựa vào thân để khởi thì biểu được gọi là Nghiệp, nên gọi là Thân biểu nghiệp. Biểu nghiệp ngữ chứa đựng nghĩa ngữ là ngôn thanh; Thanh năng biểu thị nội tâm nên gọi là Biểu; biểu có tạo tác nên gọi là Nghiệp. Ngữ chính là biểu; biểu chính là nghiệp nên gọi là Biểu nghiệp ngữ. Ý nghiệp: Ý là ý thức; nghiệp là Tư. Do ý khởi nghiệp nên gọi là Ý nghiệp. Vì thế luận Chánh lý chép: Vì sao ngữ biểu lấy ngữ ngôn làm thể trong lúc thân biểu Ý nghiệp không phải thân, ý? Vì lìa ngữ ngôn không có thanh riêng có khả năng giải thích nhưng lìa thân và ý thì có sắc biểu tư nghiệp. Cho nên khi đặt tên thân biểu là dựa vào sở y, ngữ nghiệp thì y theo tự tánh, Ý nghiệp thì dựa vào đẳng khởi. Vì thế ở đây không phạm lỗi trái nhau. [Trên đây là văn luận.] Nếu theo Kinh bộ giải thích về thân biểu nghiệp thì thân được giải thích giống như trên; biểu lấy giả hình làm thể, nghĩa là hình nối tiếp có khả năng nói lên nội tâm, cho nên loại biểu này dựa vào sắc để giả đặt; nghiệp là sự vận động Thân tư; nghiệp nương vào thân để khởi biểu nên gọi là thân biểu nghiệp. Về biểu nghiệp ngữ thì biểu lấy âm thanh làm thể, nghĩa là thanh nối tiếp có khả năng nói lên nội tâm; loại biểu này được dựa vào thanh để giả đặt. Nghiệp chỉ cho phát ngữ tư nghiệp, dựa vào ngữ để khởi biểu nên gọi là Biểu nghiệp ngữ, Ý nghiệp được giải thích giống như trên.

30. Nói về tướng vô biểu:

“Tướng Nghiệp vô biểu như trước đã nói” dưới đây là thứ ba, nói riêng về tướng vô biểu. Văn tụng chỉ nói là giống như đã được giải thích ở trước, tụng không nói riêng mà chỉ chứng minh là thật có.

“Kinh bộ cũng nói” cho đến “Vô Sắc tướng” là nói Kinh bộ giải thích. Kinh bộ cho rằng nghiệp vô biểu chẳng thật có tánh; do sự hạn chế của các lời thể trước đó nên đã không làm điều ác. Nói “không làm” là có tách rời việc làm chứ không phải có tự thể tánh. Hơn nữa tánh của vô biểu cũng phải dựa vào đại chúng trong quá khứ để lập bày nhưng đại chúng sở y này đã diệt nên thể tánh cũng không còn. Như vậy

vô biểu năng y làm sao thật có được. Vả lại các pháp vô biểu không có tự tướng biến ngại sắc thì làm sao có thể nói là sắc thật có. Vì thế chỉ dựa vào hạt giống của tư để giả đặt vô biểu cũng không ngại gì.

“Tỳ-bà-sa nói đây cũng thật có” là nói về giải thích của Tỳ-bà-sa.

“Làm sao biết thế” là gạn hỏi.

“Tụng rằng” cho đến “tăng thêm chẳng phải làm” là đáp. Trong tụng này có tất cả tám bài để chứng minh có vô biểu: (1) Nói về ba sắc. (2) Nói về vô lậu sắc. (3) Nói về Phước thêm lớn. (4) Phi tác thành nghiệp. (5) Pháp xứ sắc. (6) Tám chi đạo. (7) Biệt giải thoát. (8) Giới là bờ đê.

31. Chứng minh có ba sắc:

1) Thuyết thứ nhất:

“Luận chép” cho đến “vô kiến vô đối”: Đây là thuyết thứ nhất, chứng minh có ba sắc. Ba loại sắc này là xứ chung, nhiếp tất cả sắc. “Hữu sắc” nghĩa là có một loại sắc; “hữu kiến” nghĩa là sắc xứ này có sự thấy biết hữu hạn; “hữu đối” là chỉ cho chướng ngại hữu đối. Chỉ có một loại sắc chẳng phải là căn cảnh của nhãn, gọi là vô kiến; có đối ngại nên gọi là hữu đối, tức chỉ cho năm căn bốn cảnh. Chỉ có một loại sắc chẳng phải là căn cảnh của nhãn nên gọi là vô kiến; không có đối ngại nên gọi là vô đối, tức chỉ cho sắc Vô biểu. Kinh có nói về vô kiến vô đối nên biết rằng có riêng sắc Vô biểu.

2) Thuyết thứ hai:

“Lại trong kệ kinh nói” cho đến “đó gọi là pháp vô lậu” là luận chứng thứ hai: về Vô lậu sắc. Kinh này có ý nói các pháp vô lậu thuộc ba đời năm uẩn. Kinh có nói cho về vô lậu sắc nên biết rằng có sắc Vô biểu.

“Trừ sắc Vô biểu” cho đến “và sắc vô lậu” là phần trích dẫn cả hai kinh cùng một lúc để chứng minh vô biểu. Trừ sắc Vô biểu, trong quyển kinh thứ nhất pháp nào được gọi là Vô kiến vô đối và trong quyển thứ hai pháp nào được gọi là sắc vô lậu?

3) Thuyết thứ ba:

“Lại kệ kinh nói” cho đến “phước nghiệp thêm lớn” là luận chứng thứ ba: về Phước thêm lớn. “Thành tựu bảy việc phước nghiệp hữu y” là:

- a) Bố thí cho lữ khách v.v...
- b) Bố thí cho người đi đường.
- c) Bố thí cho người bệnh.

- d) Bồ thí cho người săn sóc bệnh.
- e) Bồ thí vườn rừng.
- f) Bồ thí cho người xin ăn.
- g) Bồ thí bất cứ lúc nào cần.

Phần này sẽ được giải thích đầy đủ ở dưới. Bảy thứ phước nghiệp này thường hằng nối tiếp; các loại phước nghiệp sau nối tiếp phước nghiệp trước dần dần sinh khởi thêm lớn. Tất cả bảy loại này đều có chỗ sở y nên gọi là “hữu y”; thuộc về thiện nên gọi là phước; có tạo tác nên gọi là Nghiệp; tư trá gọi là sự. Không có bảy sự trên đây làm sở y thì gọi là vô y. Chỉ khởi tâm tùy hỷ cung kính mà phước cũng được thêm lớn, nếu so sánh với hữu y thì cũng như nhau nên nói là “cũng thế”. Trừ nghiệp vô biểu ra nếu khởi các tâm nhiễm ô vô ký hoặc khi vô tâm thì dựa vào pháp nào để nói là phước nghiệp thêm lớn? Nếu giải thích như trên thì chỉ khởi tâm tùy hỷ cung kính mà không có thân biểu nghiệp. Lại giải thích: Nói “vô y phước” nghĩa là không chỉ khởi tâm mà thân còn phải cung kính nên phước nghiệp mới được thêm lớn. Chỉ vì không có bố thí nên mới gọi là vô y. Nếu vô biểu cũng không có thì làm sao phước thêm lớn được.

4) *Thuyết thứ tư:*

“Lại, chẳng phải tự tác” cho đến “tánh này không khác” là luận chứng thứ tư: chẳng phải nghiệp tự tác. Hơn nữa, không phải tự tạo tác hai nghiệp thân và bốn nghiệp ngữ mà chỉ sai khiến người khác tạo tác. Nếu không có nghiệp vô biểu thì nghiệp đạo lẽ ra không thể lập thành vì sai sử người khác, giải thích không thuộc nghiệp đạo của người đó. Vì thế biểu nghiệp chỉ là gia hạnh mà chưa phải chính là tạo tác các việc. Người bị sai khiến sau khi đã hoàn tất việc giết hại, v.v... thì biểu nghiệp tánh của người sai khiến cũng không khác. Đã không sinh khởi bất kỳ loại thân nghiệp ngữ nghiệp nào khác thì việc sai sử người khác tạo tác lẽ ra không thể là nghiệp đạo. Nhưng trong thực tế, nghiệp đạo đã được hình thành cho nên biết rằng vào lúc đó có dẫn sinh một loại nghiệp đạo vô biểu riêng.

5) *Thuyết thứ năm:*

“Lại khế kinh nói” cho đến “trở thành vô dụng”, là thứ năm: Pháp xứ sắc. Lại khế kinh nói “Các Bí-sô nên biết: Trong mười hai xứ khi nói pháp xứ là chỉ cho ngoại xứ. Pháp không nhiếp thuộc mười một xứ còn lại, vì không thuộc nhãn kiến nên gọi là vô kiến, không có chướng ngại nên gọi là Vô đối.” Trong Kinh này không nói Vô Sắc nên biết rằng pháp xứ có sắc Vô biểu. Nếu không quán sát pháp xứ vô biểu kia thì

kinh này bị thiếu mà thành vô dụng. Nếu muốn đầy đủ thì phải nói về Vô Sắc. Luận Chánh lý gọi là “các biệt xứ kinh”.

6) *Thuyết thứ sáu:*

“Lại nếu không có vô biểu” cho đến “ngũ v.v... không có” là luận chứng thứ sáu: về tám chi đạo. Nếu có vô biểu mới có thể nói ở định có tám chi Thánh đạo là chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng v.v... Nếu không có vô biểu thì không thể có tám mà chỉ có năm vì lúc nhập định đều không có ba chi chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng.

“Nếu thế vì sao” cho đến “thanh tịnh trong sáng”: là hỏi: Nếu ở định vô lậu có đạo cộng vô biểu gọi là chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng thì vì sao khế kinh lại nói “có biết như vậy là trí, có kiến như vậy là nhãn”, hoặc “có tri như vậy là thấy đạo, có kiến như vậy là tu đạo” hoặc “có biết như vậy là tu đạo, có kiến như vậy là thấy đạo. Tu tập năm chi như chánh kiến, v.v... cho đến viên mãn. Ba chi chánh ngữ, v.v... đã được chứng đắc từ trước.” Kinh này nếu không nói cho như chánh ngữ, chánh, nghiệp, chánh mạng ở định vô lậu lại nói ba chi trên đã được chứng đắc từ trước thì biết rằng thể của ba chi này không có ở định vô lậu thì làm thế nào có thể chứng minh có sắc Vô biểu?

“Ở đây y theo lúc trước” cho đến “không có lỗi trái nhau” là giải thích ý nghĩa của ba chi chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng mà kinh nói đã được từ trước: Kinh nói như trên là dựa vào ý nghĩa “trước đây đã chứng đắc đạo lìa nhiễm thế gian” chứ chẳng phải đạo vô lậu. Vì đã đắc hữu lậu đạo từ trước nên không khởi tà ngữ, tà nghiệp và tà mạng. Về sau ở giai đoạn quán vô lậu chỉ nói đắc năm chi nhưng không có nghĩa là ở định vô lậu không có ba chi trên. Vì thế so với kinh này vẫn không trái nhau.

7) *Thuyết thứ bảy:*

“Lại nếu bác vô” cho đến “mà gọi là Bí-sô v.v...” là luận chứng Biệt giải thoát thứ bảy. Hơn nữa, nếu bác bỏ sắc Vô biểu thì không có giới thể, đồng thời sau khi thọ giới cũng không thể có giới nối tiếp để khi khởi tâm duyên ác và vô ký mà vẫn được gọi là Bí-sô. Thật ra sau khi thọ giới vẫn có giới nối tiếp để khi khởi tâm duyên ác vô ký vẫn được gọi là Bí-sô cho nên biết rằng vẫn có pháp vô biểu làm thể tánh riêng cho giới.

8) *Thuyết thứ tám:*

“Lại khế kinh nói” cho đến “thật có sắc Vô biểu” là luận chứng thứ tám: Giới là bờ đê. Nói giới là bờ đê nên biết rằng có pháp vô biểu riêng làm thể. Do tám luận chứng trên đây mà biết rằng sắc Vô biểu là

thật có. Đây là kết luận chung.

32. *Bác bỏ tám thuyết trên:*

1) Bác bỏ thuyết thứ nhất:

“Sư Kinh bộ nói” cho đến “đồng với vô biểu” dưới đây là Kinh bộ bác bỏ tám luận chứng ở trước. Đây là phần bác bỏ luận chứng thứ nhất. Mở đầu là bác bỏ chung; sau đó là giải thích riêng. Cuốn kinh đầu tiên đã đề cập cho đến vấn đề vô kiến vô đối của ba thứ sắc pháp. Theo các luận sư Du già, lúc tu tĩnh lực do định lực nên sắc thuộc cảnh giới định sinh khởi. Sắc này là tám biến xứ, v.v... trước đó chứ không phải cảnh của nhãn căn nên nói là vô kiến, không chướng ngại nơi chốn nên nói là Vô đối chẳng phải là vô biểu. Nếu đã như vậy thì tại sao lại gọi vô kiến vô đối là Sắc. Giải thích câu hỏi này giống với vô biểu, sắc Vô biểu của các ông cũng thuộc vô kiến vô đối, vì sao lại gọi là Sắc.

2) Bác bỏ thuyết thứ hai:

“Lại, điều kinh nói” cho đến “tức nói là vô lậu”: dưới đây là bác bỏ luận chứng thứ hai. Kinh quyển hai nói về vô lậu sắc. Theo các luận sư Du già, có hai thứ sắc do định lực sinh khởi. Nếu do định hữu lậu sinh thì thuộc về sắc hữu lậu, nếu do định vô lậu sinh thì thuộc sắc vô lậu, chứ không có ý nói vô biểu là vô lậu sắc.

“Có Sư khác nói” cho đến “được gọi là vô lậu” là nói giải thích khác. Các sư thí dụ cho rằng các sắc thuộc vô học thân và ngoại khí đều thuộc vô lậu, chẳng phải là sở y của chư lậu thêm lớn nên được gọi là vô lậu, chứ không phải nói theo duyên tăng.

“Vì sao kinh nói” cho đến “cho đến nói rộng”: là Hữu bộ hỏi: vì sao kinh nói pháp hữu lậu là chỉ cho mười lăm giới?

“Phi lậu này đối trị nên được gọi là hữu lậu”: là Tỷ dụ giải thích kinh Sư: mười lăm giới này không phải là pháp đối nghịch với các lậu hoặc nên gọi là hữu lậu.

“Cho nên ở đây lẽ ra gọi là hữu lậu, cũng gọi là vô lậu” là vặn hỏi của Hữu bộ: Nếu vậy thể của một pháp lẽ ra phải vừa là hữu lậu, vừa là vô lậu.

“Nếu thế thì có lỗi gì?” Là Tỷ dụ sư trả lời.

“Có lỗi lẫn lộn” là gạn lại của Hữu bộ: Nếu thể của một pháp vừa là hữu lậu vừa là vô lậu thì phạm lỗi lẫn lộn.

“Nếu theo lý này” cho đến “thanh v.v... cũng thế” là Tỷ dụ sư trả lời: Nếu theo lý này, chẳng phải là pháp đối nghịch với các lậu thì nói là hữu lậu; không hề nương vào đó thì gọi là Vô lậu. Đối với vô lậu cũng vậy. Nếu theo lý này, chẳng phải là sở y của các lậu thì gọi là Vô lậu;

chưa hề nương vào đó thì gọi là Hữu lậu. Chỉ có một pháp nhưng vì đối đãi nên có tên gọi khác nhau; cũng như một người vừa là cha vừa là con mà không lẫn lộn nhau. Nếu tông phái các ông cho rằng mười lăm giới như sắc xứ, v.v... chỉ là hữu lậu thì vì sao kinh này lại nói khác đi? Như nói rằng hữu lậu chấp lấy các sắc, thường khởi các việc khiến cho tâm bị che lấp. “Tài” là trồng trọt chăm sóc cho cây nảy mầm; “phú” là ngăn che. Hai thứ tài, phú là tên khác của lậu hoặc; vun trồng cho tâm và thường che lấp tâm. Chấp lấy các sắc chính là việc sở duyên của tâm nên nói là “tâm tài phú sự”. Kinh có giải thích sáu thứ tâm tài phú sự và nói rằng hữu lậu chấp lấy chư sắc là tâm tài phú sự, cho nên biết rằng có loại vô lậu không chấp lấy các sắc và không thuộc tâm tài phú sự. Nếu không phải vậy, thì tại sao kinh lại nói khác. Nếu kinh cho rằng chỉ có hữu lậu thì lẽ ra chỉ nói là “các sắc tâm tài phú sự”. Lại giải thích: Tứ thể tánh của tâm chính là vun trồng sinh tử và thường che lấp Thánh đạo. Về sự thì giống như giải thích ở trước; thanh, v.v... cũng như vậy.

3) Bác bỏ thuyết thứ ba:

“Lại điều mà kinh nói” cho đến “phước nghiệp nói tiếp khởi” dưới đây là bác bỏ luận chứng thứ ba: Phước thêm lớn. Theo giải thích của các luận sư thuộc đời trước của Kinh bộ, do năng lực tự nhiên huân tập hạt giống mà phước nghiệp được thêm lớn. Thí chủ chẳng phải chỉ có một nên gọi là “Như như”; người thọ thí cũng không phải chỉ có một nên nói là “Như thị như thị”. Do người nhận thọ dụng vật bố thí, thường tu các công đức như từ, v.v... làm cho thân tâm đều được lợi lạc nên mới có sự sai khác về thân tâm. Lại giải thích: Do người nhận thọ dụng vật bố thí, được các thứ công đức thuộc về từ định, v.v... làm lợi ích cho chúng sinh nên mới có sai khác. Về sau tuy tâm thí chủ có sanh ra các duyên ác, vô ký khác nhau nhưng do hạt giống được tư huân tập trong khi bố thí ở thời gian trước đó vẫn tồn tại trong thân thí chủ. Mặc dù hành tướng nhỏ nhiệm nhưng vẫn nối tiếp không dứt cho nên về sau dần dần chuyển biến sinh quả không dứt quãng, năng lực lại thù thắng hơn trước. Năm pháp này đều là tên khác của hạt giống. Do loại hạt giống tư này mà trong tương lai có thể chiêu cảm nhiều quả giàu sang, v.v... vì thế dù không nói nhưng đã có ý ám chỉ hạt giống do tư huân tập thường hằng nối tiếp, phước nghiệp dần tăng, liên tục sinh khởi.

Nếu cho rằng vì sao cho đến “pháp vô biểu sinh” là Kinh bộ lập lại câu hỏi để tiếp tục bác bỏ. Nếu các ông cứ cho rằng làm thế nào trong thân nối tiếp của người nhờ bố thí này mà có các công đức lợi ích khác nhau khiến cho trong thân nối tiếp của người bố thí dù tâm có

khởi các điều ác và vô ký nhưng vẫn có hạt giống nối tiếp chuyển biến sinh khởi thì giải thích về vấn đề này cũng sẽ giống như việc lập thành vô biểu của tông phái các ông. Nghĩa là tại sao trong thân nối tiếp của người nhận bố thí lại có các công đức lợi ích khác nhau khiến cho trong thân nối tiếp của người bố thí lại sinh khởi pháp vô biểu chân thật?

“Nếu đối với vô y” cho đến “phước nghiệp thêm lớn” là hỏi: Nếu có người y theo phước hữu y do người nhận lúc thọ dụng vật bố thí có công đức và lợi ích khác nhau khiến cho người bố thí có được phước nghiệp thêm lớn thì đó là chuyện thường tình. Nếu thuộc phước nghiệp vô y thì khi nghe chư Phật ra đời, chỉ ở nơi xa khỏi tâm cung kính mà không có công đức cúng dường vật phẩm thì làm thế nào ở thân nối tiếp lại có được phước nghiệp thêm lớn.

“Cũng do thường tu tập” cho đến “cũng hằng tùy chuyển” là Kinh bộ đáp: Không phải chỉ có hữu y nhờ năng lực của Tư nên phước nghiệp mới được thêm lớn. Phước nghiệp vô y cũng nhờ vào sự tu tập thường duyên tư lực thù thắng của chư Phật cho đến hạt giống tư thuộc loại cung kính ở trong giấc mộng cũng thường hằng nối tiếp tùy chuyển.

“Vô biểu luận giả” cho đến “sao có vô biểu” là Kinh bộ hỏi: Các nhà thuyết vô biểu cho rằng vô biểu sinh khởi là nhờ dựa vào biểu. Đối với phước nghiệp vô y chỉ khởi kính tâm, không có biểu nghiệp, thì làm sao có thể có nghiệp vô biểu. Luận Hiển Tông quyển 18 chống chế: Ai nói ở đây không có biểu nghiệp? Đúng lý ra là phải có. Khi có người nghe được ở xứ kia, vùng kia có đức Như lai hoặc đệ tử của Ngài cư trú liền sinh tâm vui mừng nên phước nghiệp thường tăng. Người đó tất nhiên phải có tín tâm tăng thượng, hướng về nơi có Phật mà dốc lòng lễ bái, khởi phước biểu nghiệp và phước vô y để tự trang nghiêm và mong có dịp chiêm bái. Cho nên đã dựa vào vô biểu để nói phước nghiệp thường tăng. Ở đây luận Chánh lý cũng đồng quan điểm với Hiển tông. Chiếu theo chống chế của Hiển Tông thì nghiệp vô y phải dựa vào biểu nghiệp để sinh khởi, vì sao luận này lại nói là nghiệp vô biểu? Các luận sư Câu-xá phản biện: Theo thuyết của các ông thì nghiệp vô y không từ biểu nghiệp sinh khởi nhưng vì bị vấn nạn ép ngặt nên mới nói là từ biểu nghiệp khởi và ở nơi xa mà cung thân lễ tán. Như vậy nếu đã nương vào biểu nghiệp để khởi nhưng chỉ khởi được tín tâm thì tín tâm này từ loại biểu nào sinh? Lại giải thích: Kinh bộ dùng tông mình để hỏi về Vô biểu luận giả, đối với phước vô y nói theo lý là Nghiệp vô biểu thì đâu có Vô biểu. Lại giải thích: Theo Thuyết thường hữu tông thì phước nghiệp vô y có khi từ biểu sinh, có khi không từ biểu sinh. Nay

điều chúng tôi muốn hỏi là tại sao không phải từ biểu sinh chứ không phải là tại sao từ biểu sinh. Như vậy cần gì phải nói lời chống chế.

33. *Thuyết của Sư khác:*

“Có người nói hữu y” cho đến “nối tiếp thêm lớn” là nêu sư khác của Kinh bộ cho rằng các phước nghiệp hữu y lúc được thêm lớn không phải chỉ do sự bố thí tài vật mà còn do thí chủ đã từng tu tập loại Tư thù thắng thường duyên các cảnh vật đó nên mới nói là thường nối tiếp thêm lớn. Lại giải thích: Thuyết này có ý cho rằng không phải chỉ có nghiệp vô y mới do sự tu tập loại Tư thù thắng thường duyên các cảnh đó mà phước nghiệp được thêm lớn. Ngay cả các phước nghiệp hữu y do sự tu tập thường xuyên như trên mới được nối tiếp thêm lớn.

“Nếu thế kinh nói” cho đến “chắc chắn là đúng lý” là Luận chủ dẫn kinh để bác bỏ các thuyết khác: có các tỳ-kheo sau khi đã thọ nhận sự cúng dường bố thí của người khác thì nhập vào định bốn tâm vô lượng, khi chứng loại định này thì thân được cụ túc viên mãn. Vì lẽ đó phải biết rằng thí chủ được vô lượng phước tăng. Khi phước lực của thí chủ được thường thêm lớn, chẳng lẽ chắc chắn thường có loại tư thường duyên sự bố thí kia thì phước nghiệp mới được thêm lớn? Vì thế thuyết đầu tiên ở trên khi nói rằng do sự huân tập nhỏ nhiệm và nối tiếp của tư dần dần chuyển biến khác nhau mà sinh khởi là hợp lý. Nghĩa là chỉ do sự huân tập của tư sau khi bố thí mà phước nghiệp được thêm lớn, chứ không phải do thí chủ có tư thường duyên cảnh nên mới thêm lớn.

4) *Bác bỏ thuyết thứ tư:*

“Lại chẳng phải tự tác” cho đến “thân ngữ nghiệp đạo” dưới đây là bác bỏ luận chứng thứ tư: Nhắc lại luận chứng để giải thích. Do người sai khiến lúc chỉ bảo cho người khác làm theo ý mình đã huân thành hạt giống tư nối tiếp dừng trụ và khi người được sai sử đã theo lời mà hoàn tất việc giết hại, v.v... thì tự nhiên trong thân người sai sử loại hạt giống tư đã được huân tập nhờ vào gia hạnh trước đó lại phát sinh loại tư chủng thuộc về nghiệp đạo căn bản; loại hạt giống này rất nhỏ nhiệm và cứ nối tiếp chuyển biến sinh khởi. Mãi mãi về sau khi chưa gặp được duyên để xả bỏ thì cứ dần dần thêm lớn trong từng sát-na. Do hạt giống tư của loại nghiệp đạo căn bản này nên mới có khả năng chiêu cảm nhiều quả báo trong tương lai. Lúc tự tác thành, lý cũng như vậy. Ở đây nên biết rằng chính các hạt giống nhỏ nhiệm, v.v... này được gọi là nghiệp đạo. Loại hạt giống tư được gọi là nghiệp đạo này dựa vào quả để giả đặt tên nhân. Nói nhân quả là vì gia hạnh có công năng huân động loại tư phát thân nghiệp và ngữ nghiệp nên gọi là Nhân; hạt giống

của Tư được huân tập và dẫn khởi gọi là Quả. Loại tư hiện hành động phát này vì có tạo tác nên gọi là Nghiệp. Nghiệp này là lối đi của hai thứ thẩm lự tư và quyết định tư nên gọi là Đạo; hoặc vì có công năng chung với việc thọ sinh ở các đường thiện, ác nên gọi là Đạo. Nhân là hiện hành tư là chánh nghiệp đạo; quả là hạt giống tư cũng được gọi là nghiệp đạo là do đối với quả nhưng lại giả đặt tên nhân. Luận Duy Thức quyển một cũng nói động phát tư có tên là Nghiệp đạo, cho nên mới chép rằng khởi thân ngữ tư có tạo tác nên nói là Nghiệp; cũng là con đường mà thẩm lự tư và quyết định tư phải đi qua, đồng thời sinh ra các quả báo khổ vui nên cũng gọi là Đạo. Bấy nghiệp đạo ở trước cũng lấy tư làm tự tánh. (Trên đây là văn luận).

Lại giải thích: hạt giống của Tư gọi là Đạo vì có khả năng chung cho việc thọ sinh ở đường thiện và đường ác nhưng nay gọi là Nghiệp vì đã giả đặt tên của nhân cho quả và chính là quả do thân nghiệp ngữ nghiệp dẫn khởi. Nghĩa là Tư thuộc gia hạnh, trước đó là nhân, là thân nghiệp ngữ nghiệp; hạt giống của tư là quả chứ không phải thân nghiệp ngữ nghiệp nhưng vẫn gọi là Nghiệp đã giả đặt tên của nhân cho quả. Lại giải thích: Gia hạnh thân ngữ biểu do tư phát sanh gọi là Nghiệp; cũng là con đường tư đi qua nên gọi là nghiệp đạo; biểu là nghiệp đạo. Hạt giống của tư do gia hạnh sinh khởi nên gia hạnh nhân; hạt giống tư là quả. Vì thế đã giả đặt tên của nhân đối với quả. Cho nên luận Duy thức quyển một chép rằng thân ngữ biểu do tư khởi phát nên giả gọi là nghiệp, là đường đi của tư nên nói là Nghiệp đạo. Lại giải thích: Gia hạnh tư hiện hành phát khởi gọi là nghiệp, thân ngữ được phát khởi gọi là đạo, là con đường mà tư nghiệp đi qua nên gọi là Đạo. Nhờ có đạo giúp đỡ cho nghiệp nên huân thành hạt giống. Nghiệp và đạo này đều gọi là nhân, là chánh nghiệp đạo; Tư quả được huân tập gọi là nghiệp đạo chỉ là đối với quả mà lại giả đặt tên của nhân. Như chấp có vô biểu riêng: Theo Luận tông, vô biểu cũng gọi là Thân ngữ nghiệp đạo; biểu chính là tên của thân ngữ nghiệp đạo; vô biểu từ Thân ngữ nghiệp đạo sinh khởi nên gọi là Thân ngữ nghiệp đạo, ở đây cũng đối với quả mà giả đặt tên của nhân. Lại giải thích: Chính biểu mới có tên là thân ngữ nghiệp; Vô biểu từ thân nghiệp ngữ nghiệp sinh nên gọi là thân nghiệp ngữ nghiệp. Đây cũng là trường hợp đối với quả nhưng lại giả đặt tên của nhân. Và vì mở đường cho Tư nên mới có tên là Đạo. Lại giải thích: Biểu chính là thân ngữ; vô biểu từ thân ngữ sinh nên gọi là thân ngữ, ở đây cũng đối với quả nhưng lại giả đặt nhân, tạo tác gọi là nghiệp; mở đường cho Tư gọi là đạo, tức tùy theo sự tương ứng mà đối với quả, lại

giả đặt tên của Nhân. Theo Kinh bộ, khi đắc các cõi thiện, ác, v.v... ở vào thời kỳ gia hạnh huân tập thành bảy hạt giống gia hạnh tứ; sau khi đã gặp duyên tốt mới từ loại hạt giống tứ gia hạnh này huân thành tứ chủng căn bốn, rồi cùng với hạt giống tứ gia hạnh sinh khởi hạt giống bảy chi thuộc niệm đầu, hạt giống của hai bảy chi ở đệ nhị niệm, hạt giống ba bảy chi ở niệm thứ ba cho đến khi chưa gặp được duyên xả thì hạt giống bảy chi thêm lớn trong từng sát-na. Nếu gặp duyên xả thì không thêm lớn nên gọi là. Hạt giống căn bốn có công năng chiêu cảm quả dị thực; sau đó từ loại căn bốn này khởi riêng thân ngữ tứ để huân thành hạt giống tứ hậu khởi. Hoặc niệm đầu gọi là căn bốn; từ đệ nhị niệm trở đi gọi là hậu khởi. Lại giải thích: Trong một hạt giống tứ thì bảy chi công đức thêm lớn trong từng sát-na. Đại thừa cũng thế tuy nhiên khi Đại thừa nói huân tập thức thứ tám thì Kinh bộ thuyết huân sắc tâm; theo Đại thừa, hạt giống sinh nhau cùng lúc nhưng theo Kinh bộ thì hạt giống trước có khả năng sinh ra hạt giống sau; theo Đại thừa trong sự huân chủng thì hạt giống cùng tương ứng với năng huân nhưng theo Kinh bộ thì niệm trước huân niệm sau.

34. Nêu thuyết khác:

“Nhưng Đại đức nói” cho đến “chánh sát sát dĩ” là nêu thuyết khác. Nói “Đại đức” là ngài Đạt-ma-đa-la. “Thủ uẩn” là chúng sinh bị giết. Trong sự sát sinh có tất cả ba giai đoạn khởi tứ:

- 1) Ta sẽ giết.
- 2) Chính lúc chết.
- 3) Đã giết xong, mới phạm tội.

“Chẳng phải chỉ do đây” cho đến “đều đúng lý”: là Luận chủ bác bỏ: Chẳng phải chỉ vì có khởi tứ ở ba thời mà nghiệp đạo rất ráo. Không nên tự cho rằng mẹ mình, v.v... thật chưa bị hại ngồi trong phòng tối mà cho là mình bị hại, do đó gọi là hại khởi, ba thời tứ thành nghiệp vô giá. Tuy nhiên trong trường hợp khởi tứ ở ba thời cố ý tự hại mình thì tức thời phạm tội. Nếu theo thuyết này thì chẳng phải không hợp lý. Nhưng nếu thực sự chưa bị hại mà chỉ mới khởi tứ ở ba thời thì lại không hợp lý.

“Sao đối với vô biểu” cho đến “chuyển biến sai khác” là Hữu bộ hỏi: Vì sao chắc chắn bác bỏ rằng không có vô biểu trong lúc lại thừa nhận quan niệm về hạt giống vô biểu của Kinh bộ?

“Nhưng kia và đây” cho đến “lại trước đã nói” là Luận chủ trả lời: Một bên là bình phẩm, một bên là truyền thuyết. Nhưng thật ra vô biểu mà Hữu bộ và Kinh bộ nói cho đều rất khó hiểu. Hoặc cả Kinh bộ

và Hữu bộ đều rất khó hiểu. Chúng tôi ở giữa hai bộ phái này chỉ giữ tâm bình đẳng mà không hề ghét bỏ về bên nào. Tuy nhiên Hữu bộ đã tự thừa nhận nghiệp đạo vô biểu là chủng loại đồng tánh với tâm thiện ác vì loại vô biểu này có tánh chất đẳng khởi, do tâm dẫn dắt nên thuộc về chủng loại của tâm. Lại giải thích: Tuy nhiên chúng tôi thừa nhận tư chủng nghiệp đạo là hạt giống của tâm, đều là Vô Sắc nên nói là chủng loại. Theo Hữu bộ, người bị sai khiến do thân gia hạnh nên khi cầm đao, v.v... từ chỗ này cho đến chỗ kia để làm các việc như sát sinh v.v... Khi việc đã làm xong, ngoài tâm và thân này ra đối với người đã sai khiến trong thân vẫn có pháp vô biểu sinh khởi riêng làm cho người này không thể sinh tâm vui mừng. Theo sự Kinh bộ, do có người sai khiến người khác cầm đao, v.v... đi từ chỗ này cho đến chỗ kia, sinh khởi gia hạnh để làm các việc như sát sinh, v.v... thì người đã sai khiến này do những gì mong muốn người khác làm đã được làm xong nên không cần lìa thân tâm mới có hạt giống tư thuộc nghiệp đạo căn bản nối tiếp chuyển biến sai khác sinh khởi và vẫn có thể sinh tâm vui mừng. Như vậy theo Kinh bộ thì chỉ do trong tâm và thân có hạt giống tư nối tiếp chuyển biến sai khác năng sinh quả ở vị lai chứ không phải vì có pháp vô biểu năng sinh riêng. Hơn nữa, điều này trước đây đã có nói rồi.

“Thuyết trước là gì” là hỏi.

“Là biểu nghiệp đã vô, chỉ có vô biểu v.v...” là đáp: đây là văn nói về phước vô y. Chữ “Đẳng” ở đây bao gồm các văn trước. Đoạn văn này nằm ở sau cho nên nói là đoạn sau bằng với đoạn trước.

5) *Bác bỏ thuyết thứ năm:*

“Lại nói pháp xứ” cho đến “pháp xứ nhiếp sắc” là bác bỏ luận chứng thứ năm: Lại nói pháp xứ vô kiến vô đối mà không nói là Vô Sắc, tức do các luận sư Du-già ở trước có nói rằng định cảnh vô kiến vô đối pháp là sắc thuộc về pháp xứ nên không nói là Vô Sắc.

6) *Bác bỏ thuyết thứ sáu:*

“Lại nói chi đạo” cho đến “câu y v.v... phải không?” Dưới đây là bác bỏ luận chứng thứ sáu: Lại nói lẽ ra không thể có đến tám chi Thánh đạo. Các ông lẽ ra nói lúc ở đạo vô lậu mới có chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng, tại sao ở giai đoạn này có phát chánh ngôn nên được gọi là chánh ngữ, tác nghiệp chân chánh nên được gọi là chánh nghiệp, và câu y câu thực, v.v... nên được gọi là chánh mạng hay không?

“Không đúng” là Hữu bộ trả lời.

“Vì sao” là Luận chủ gạn hỏi.

“Do kia đạt được” cho đến “ngữ nghiệp gọi là mạng” là Hữu bộ

giải thích: Do bậc Thánh đạt được các chủng loại đạo cùng vô lậu vô biểu như thế, cho nên sau khi xuất quán nhờ vào thế lực của vô lậu vô biểu trước đó mà khởi ba chi Thánh đạo ở trên, không khởi ba tà đạo. Nay nói trong định có cả ba loại là dựa vào nhân là đạo và vô biểu để đặt tên cho quả là ngữ nghiệp và mạng. Đó là lý do tại sao lại y theo vô biểu để đặt ra các tên gọi ngữ nghiệp và mạng.

“Nếu thế vì sao” cho đến “tám chi Thánh đạo” là lời của Sư Kinh bộ: Nếu vậy tại sao không chấp nhận ý nghĩa của chúng tôi. Theo tông chỉ của chúng tôi, tuy không có thật thể vô biểu riêng nhưng chính lúc ở đạo vô lậu thì đã đạt được loại ý lạc này làm chỗ y chỉ. Ý lạc lấy dục làm thể, hoặc lấy thắng giải làm thể, hoặc lấy cả hai làm thể. Cho nên Nhiếp luận chép: Dục lấy thắng giải làm thể; lạc tương ứng với ý thức nên gọi là ý lạc. Ý chỉ lấy tư cùng lúc với ý lạc làm thể tánh, vì vốn làm chỗ y chỉ cho ý lạc, là chỗ y chỉ của ý lạc nên mới nói là “ý lạc y chỉ”. Lại giải thích: Ý lạc lấy hiện tư làm thể và là chỗ y chỉ cho ba chi Thánh đạo sau khi xuất quán ở trên nên gọi là “y chỉ”. Ý lạc tức là y chỉ nên mới nói là “ý lạc y chỉ”. Tóm lại tư cùng lúc với đạo gọi là Vô biểu, là đạo cộng giới, không có tự thể riêng vì nhờ đắc giới kia để làm y chỉ vì thế sau khi xuất quán nhờ vào thế lực của giới vô lậu trước đó mà đã có khả năng khởi ba chi chánh đạo chứ không khởi ba tà. Lúc ở đạo, tuy không phát ngôn, khởi chánh tác nghiệp, hoặc cầu y thực, v.v... nhưng dựa vào nhân trước đó để đặt tên cho quả ở sau. Cho nên ở đạo vị của bậc Thánh vẫn có thể an lập tám chi Thánh đạo. Lại giải thích: Ý lạc là tất cả ý thú; y chỉ là chỉ cho thân nương tựa. Trên đây nếu có thuyết trong định không có thể của ba chi là vì thế lực của đạo nên đạt được ý lạc và y chỉ thù thắng. Các pháp này về sau đều có công năng làm cho hành giả xa lìa ba tà là tà ngữ, tà nghiệp và tà mạng. Tức lấy nhân để nêu tên của quả và lấy hạt giống để đặt tên ba chánh chi. Ngài Chân-đế cũng đồng với giải thích này.

35. Nêu thuyết khác của kinh bộ:

“Có Sư khác nói” cho đến “ở đây lẽ ra cũng thế” là nêu thuyết khác của Kinh bộ y Sư này nói: Chỉ nói là không thực hành tà ngữ, tà nghiệp, tà mạng, là ba đạo chi, nghĩa là lúc đang ở định vô lậu, nhờ có thế lực của Thánh đạo nên mới có công năng đạt được các sự như “quyết định không thực hành tà ngữ, v.v...” để thành chánh ngữ, v.v... chứ không phải là ba chi này có tự thể riêng. (Vấn hỏi:) Nếu không có tự thể riêng vì sao lại gọi là vô lậu? (Giải thích câu hỏi này rằng:) Loại định này không tạo tác và được an lập nên gọi là đạo vô lậu nên có tên

là Vô lậu. Giải thích trước có ý cho rằng dựa vào tư để giả gọi là đạo câu giới, làm thế cho ba chánh chi nói trên. Các giải thích khác lại có ý cho rằng vì không tạo tác nên vô thế nhưng do đạo đạt được. Ở đây không nói cho đến sự dựa vào tư tức lấy sự “không tạo tác” làm thế của ba chánh chi. Chẳng phải tất cả các xứ đều phải dựa vào hữu thế mới lập thành được danh số. Như trong tám thế pháp thì pháp thứ hai không đặc các sự như y thực, v.v... không có tự thế riêng mới lập thành danh số. Trong tám chi thì các chi chánh ngữ, v.v... này cũng giống như vậy. Nói “thế pháp”, luận Bà-sa chép: Các pháp được hữu tình của thế gian thuận theo nên gọi là Thế pháp. Vấn đề này có nói rộng trong luận Bà-sa quyển bốn mươi bốn và một trăm bảy mươi ba. Nói tám thế pháp là gồm

a) Đắc: là đắc y, thực, v.v; Bà-sa gọi là lợi, là được lợi về y, thực, v.v; tên gọi khác nhau nhưng nghĩa giống nhau.

b) Bất đắc: là không đắc y, thực, v.v; luận Bà-sa có chỗ gọi là Suy, tức suy tổn vì không được y, thực, v.v; Bà-sa có chỗ còn gọi là vô lợi, tức không được lợi về y, thực, v.v; đây cũng là trường hợp tên khác mà nghĩa đồng.

c) Hủy: là chê bai sau lưng; luận Bà-sa có chỗ gọi là Phi dự; tên gọi tuy khác nhưng nghĩa giống nhau.

d) Dự: là khen ngợi ở phía sau.

e) khen ngợi ở trước mặt là; luận Bà-sa có chỗ gọi là Tán; khác tên nhưng đồng nghĩa.

f) Cơ: là chê bai trước mặt; luận Bà-sa có chỗ gọi là Hủy; khác tên nhưng đồng nghĩa.

g) Khổ: là khổ thọ thuộc thân tâm; luận Bà-sa có chỗ cho rằng nói khổ là chỉ cho khổ của thân tâm ở cõi Dục; có thuyết lại cho rằng ở đây khổ là chỉ cho các khổ tương ứng với năm thức.

h) Lạc: là lạc thọ thuộc thân tâm; luận Bà-sa có chỗ cho là lạc thuộc thân tâm ở cõi Dục; có thuyết lại cho rằng ở đây lạc nhằm chỉ cho lạc tương ứng với năm thức; có chỗ lại nói đó là vui khinh an.

7) *Bác bỏ thuyết thứ bảy:*

“Luật nghi Biệt giải thoát” cho đến “luật nghi biệt giải thoát” dưới đây là bác bỏ luận chứng thứ bảy: Luật nghi Biệt giải thoát không có thể tánh riêng tức do nguyện lực của tư làm nhân đẳng khởi lân cận cho nên trước là lập kỳ hạn thế không làm điều ác, ngăn dứt các nghiệp ác thuộc thân ngữ. Ở giai đoạn gia hạnh sau khi đã huân tập hạt giống tư cho đến lần quy y thứ ba hoặc yết ma lần thứ ba được thành tựu thì từ

loại hạt giống trước đó lại huân thành bảy chi hạt giống, thêm lớn trong từng sát-na. Vì lẽ đó mới lập ra luật nghi biệt giải thoát; tư chủng là giả đặt mà không có tự thể riêng.

“Nếu khởi tâm dị duyên” cho đến “nhớ nghĩ liền dứt”: nhằm lập lại câu hỏi trước đây của Hữu bộ để giải thích. Trước đây các ông có hỏi rằng nếu giới không có tự thể riêng thì khi khởi các tâm duyên ác, vô ký lẽ ra không thể có luật nghi. Lời hỏi này phi lý bởi vì trong thân tâm của người thọ giới, giới lực của hạt giống đều được huân tập trong từng sát-na cho nên khi có ý làm điều ác thì nhớ nghĩ cho đến giới liền chấm dứt.

8) Bác bỏ thuyết thứ tám:

“Giới là bờ đê” cho đến “mà người phá giới” là bác bỏ luận chứng thứ tám: Ý nghĩa giới là bờ đê mà các ông nói trước đây cũng nên theo luật nghi biệt giải thoát giải thích. Tức gia hạnh tư trước đó lập lời thể chắc chắn không làm điều ác đã huân thành hạt giống tư; do năng lực của hạt giống tư này thêm lớn nên về sau thường ghi nhớ hổ thẹn và tự chế, giúp cho ở hiện tại không phạm giới. Vì thế ý nghĩa của bờ đê là do tâm thọ trì giới mà có chứ chẳng có thể tánh riêng. Theo Hữu bộ các ông nếu do vô biểu có thật thể riêng nên thường hiện tiền trong từng sát-na để ngăn dứt sự phạm giới thì lẽ ra chẳng thể có trường hợp thất niệm mà phá giới. Theo Kinh bộ thì hạt giống của tư chính là giới mà không phải là loại hạt giống có tự thể riêng. Nếu hạt giống này có thể lực thường ghi nhớ thì không phạm giới, nếu không có năng lực, không thể ghi nhớ thì có thể phạm giới vì không có thể tánh riêng.

“Hãy dứt những thứ tranh luận này” là Luận chủ ngăn dứt sự tranh luận.

“Sư Tỳ-bà-sa” cho đến “là chỗ ta y theo” là quy kết về tông mình Hữu bộ.

36. Nói về đại chủng năng tạo:

“Trước nói vô biểu” cho đến “là có khác chẳng”: dưới đây là thứ hai nói về đại chủng năng tạo, trong đó có ba: (1) Đại chủng của biểu và vô biểu khác nhau, (2) Thời gian tạo đại chủng đồng nhau và khác nhau, (3) Dựa vào địa để nói về năng tạo. Dưới đây là phần đầu, đặt câu hỏi: Trước đây có nói về tánh sở tạo của đại chủng vô biểu; như vậy đại chủng tạo biểu cũng chính là đại chủng tạo vô biểu hay vô biểu có loại đại chủng khác?

“Tụng chép” cho đến “không đúng lý” là đáp: Loại đại chủng năng tạo của vô biểu khác với loại đại chủng làm sở y cho biểu nghiệp.

Vì nếu chỉ từ một tứ đại chủng mà tạo tế quả là vô biểu và quả thô là biểu thì không hợp lý.

“Như biểu và đại” cho đến “vì có sai khác” dưới đây là thứ hai, nói về thời gian tạo thành của đại chủng có khác nhau và giống nhau. Đây là hỏi.

“Tất cả sắc sở tạo” cho đến “nương quá khứ giả” là đáp: Dựa vào phần nhiều có thể nói rằng tất cả các sắc sở tạo đều có đại chủng; tuy nhiên hiện thấy rất ít trường hợp sắc sở tạo lại nương vào đại chủng của quá khứ.

“Phần ít là gì” là gạn lại.

“Tụng chép” cho đến “thủ địa làm y” là đáp: Chỉ ở cõi Dục, sau sát-na đầu tiên và từ sát-na thứ hai trở đi mới có vô biểu, sinh khởi từ đại chủng của quá khứ. Đại chủng quá khứ này là đại chủng năng tạo của vô biểu có năm nhân như sinh, v.v... làm thành loại sở y trực tiếp cho nên vô biểu ở niệm sau mới có thể sinh khởi. Từ niệm thứ hai trở đi đại chủng của thân ở hiện tại nếu đối với vô biểu cùng lúc thì không phải là loại năng tạo và cũng không có năm nhân như sinh, v.v... mà chỉ là loại sở y xa do vô biểu sinh khởi. Đại chủng quá khứ mới là chuyển nhân trực tiếp. Ở đây nói chuyển là chỉ cho khởi. Do đại chủng quá khứ chuyển khởi nên đại chủng của thân hiện tại mới làm thành “nhân tùy chuyển ban đầu”, tức nương theo vô biểu mà chuyển biến. Tùy chuyển là nhân nên gọi là nhân tùy chuyển; hoặc vô biểu chuyển theo đại, là nhân của sự tùy chuyển nên gọi là nhân tùy chuyển. Như bánh xe lăn trên đất có tay điều khiển là nơi năng chuyển để ví cho đại chủng quá khứ, đất là nơi tùy chuyển để ví cho đại chủng hiện tại.

37. *Hỏi đáp:*

Hỏi: Vì sao không nói vô biểu thuộc niệm sau ở cõi Sắc mà lại nói vô biểu thuộc niệm sau của cõi Dục?

Giải thích: Giới tùy tâm chuyển ở cõi Sắc tức đồng thời với bốn đại chủng năng tạo. Hơn nữa, ở cõi Sắc không có tán vô biểu. Vì thế luận Bà-sa quyển 122 chép: Ở đây khi nói “quyết định” tức là nói cõi Dục không có tùy chuyển vô biểu và cõi Sắc không dựa vào biểu để phát khởi vô biểu. (Hỏi:) Vì sao như vậy? (Giải thích:) Có giải thích cho rằng vì sinh đắc tâm ở cõi Dục có khả năng phát nghiệp rất mạnh mẽ cho nên biểu nghiệp được sinh có thể phát khởi vô biểu; trong lúc sinh đắc tâm ở cõi Sắc có khả năng phát nghiệp rất yếu kém cho nên biểu nghiệp được sinh không thể phát khởi vô biểu. Lại có giải thích rằng nếu sinh cõi Dục thì không có định tâm, vì tâm bất định mạnh hơn

nên biểu nghiệp được sinh có khả năng phát khởi vô biểu; nếu sinh cõi Sắc thì có định tâm, vì tâm bất định yếu hơn nên biểu nghiệp được sinh không có khả năng phát khởi vô biểu.

Hỏi: Vô biểu ở niệmsau cũng nương vào đại chủng hiện tại để sinh, vì sao văn trên nói rằng do đại chủng quá khứ sinh?

Giải thích: Đoạn văn trên chỉ nói sơ lược nên đã dựa vào sự hiện hành từ niệmsau trở đi nên nói đại chủng quá khứ tạo. Nếu phân biệt đầy đủ thì ba đời bất định vì thế, luận Bà-sa quyển 132 chép: Các sắc sở tạo hữu đối và sắc tùy tâm chuyển ở vào đời nào thì do đại chủng của đời đó tạo. Nếu là các sắc Vô biểu do biểu phát khởi thì cũng có ba thời gian tạo sắc không giống nhau. Nghĩa là ở sát-na đầu thì giống như các sắc hữu đối, v.v; tất cả đều được các đại chủng cùng lúc tạo ra. Nếu ở sát-na thứ hai thuộc quá khứ và hiện tại thì đều do đại chủng quá khứ tạo; nếu ở vị lai thì do đại chủng thuộc hiện tại và vị lai tạo. Ở các sát-na về sau thuộc quá khứ và hiện tại đều giống như trên; nếu thuộc vị lai thì do đại chủng ở cả ba đời tạo.

Hỏi: Trong trường hợp tạo giới biệt giải thoát ở đời vị lai, giới chưa đắc làm sao tạo được?

Giải thích: Việc tạo các pháp vô biểu có ý nghĩa không chắc chắn. Có khi đắc nhưng không tạo như giới tùy tâm chuyển ở vị lai; có khi tạo nhưng không đắc, như giới biệt giải thoát ở vị lai; có khi vừa đắc vừa tạo như giới biệt giải thoát thuộc niệmsau, v.v; có khi không đắc cũng không tạo, tức trừ các trường hợp trên.

Hỏi: Khi đại chủng thuộc niệmsau tạo rá các sắc Vô biểu thuộc niệmsau thì sử dụng các đại chủng đã tạo vô biểu thuộc niệmsau, hay phải khởi các đại chủng khác?

Giải thích: Có thuyết cho rằng khi tạo vô biểu thuộc niệmsau thì sử dụng các đại chủng đã tạo vô biểu thuộc niệmsau.

Hỏi: Như vậy chẳng lẽ chỉ một tứ đại chủng nhưng lại tạo ra nhiều sắc?

Giải thích: Một tứ đại chủng không thể tạo nhiều sắc hữu đối nhưng nếu tạo nhiều sắc vô ngại cũng không có lỗi.

Hỏi: Nếu tạo nhiều sắc vô ngại thì vô biểu được tạo sẽ xoay vần đối nhau với bốn đại năng tạo thành nhân câu hữu phải không?

Giải thích: Vì vô ngại nên có thể nói là tạo nhiều nhưng vì thời gian khác nhau không thể làm quả lẫn nhau nên chẳng phải nhân câu hữu.

Nếu giải thích như trên thì một tứ đại chủng ở hiện tại sẽ tạo ra vô

biểu ở hiện tại và vị lai, vì không có đại chủng hiện tại nên không có sắc sở tạo ở hiện tại. Cho nên luận Bà-sa quyển 132 chép:

Hỏi: Nếu thành tựu đại chủng hiện tại thì sẽ có sắc sở tạo hiện tại phải không?

Đáp: Đúng vậy.

Hỏi: Nếu thành tựu sắc sở tạo hiện tại thì sẽ thành tựu đại chủng hiện tại hay không?

Đáp: Đúng vậy.

Vì không có trường hợp đại chủng hiện tại mà lại không có quả và cũng không có trường hợp sắc sở tạo hiện tại mà lại không có nhân.

Giải thích: Vì không có trường hợp đại chủng hiện tại mà không có quả cho nên chắc chắn thành tựu sắc sở tạo hiện tại và vì cũng không có trường hợp sắc sở tạo hiện tại mà không có nhân, vì thế chắc chắn thành tựu đại chủng hiện tại. Cho nên biết rằng không có loại đại chủng riêng ở hiện tại tạo thành vô biểu ở vị lai. Lại giải thích: Một tứ đại chủng tạo vô biểu niệm đầu tức vào thời gian này cũng có một tứ đại chủng riêng tạo các sắc Vô biểu thuộc niệm sau. Vì thế luận Chánh lý quyển 20 trong phần giải thích đại chủng đối với sắc sở tạo không phải là nhân câu hữu có chép: Nghĩa là có thành tựu các sắc sở tạo mà chẳng phải là bốn đại chủng hoặc có thành tựu đại chủng năng tạo mà chẳng phải sắc sở tạo.

Giải thích: Đoạn văn trên chứng minh có khi thành tựu năng tạo mà chẳng phải là sắc sở tạo cho nên biết rằng cũng có khi đại chủng hiện tại không tạo sắc sở tạo ở hiện tại mà lẽ ra phải ở vị lai.] Nếu giải thích như cách đầu đồng thời gồm cả phần chứng minh ở sau thì khi nói vì không có đại chủng hiện tại mà không có quả và cũng không có sắc sở tạo hiện tại mà không có nhân là nói theo phần nhiều và sắc hữu đối. Nếu nói bao gồm cả vô biểu thì luận nói cũng không có trường hợp sắc sở tạo hiện tại mà lại không có nhân thì cũng có vô biểu sở tạo thuộc niệm thứ hai ở hiện tại cùng lúc với đại chủng năng tạo. Vì thế biết rằng chỉ nói theo hữu đối để nói. Nếu dùng giải thích đầu để giải thích đoạn văn trên thì khi nói cũng không có trường hợp sắc sở tạo ở hiện tại mà lại không có nhân, tức hiện nhân có hai thứ: nhân gần và nhân xa (nhân xa). Nếu đối với sắc hữu đối và niệm đầu vô biểu ở hiện tại thì đại chủng cùng lúc là thân nhân; nếu đối với niệm thứ hai trở đi thì đại chủng trong thân vô biểu hiện hành sẽ là nhân xa. Lại giải thích: Một tứ đại tạo niệm đầu vô biểu thì vào lúc này cũng có khởi rất nhiều bốn đại chủng để rồi sẽ tạo vô biểu ở vị lai, tức do đại chủng tạo riêng

trong từng sát-na.

Hỏi: Nếu ở niệm đầu khởi nhiều đại chủng tạo riêng các sắc sở tạo trong từng sát-na thì trong cùng một thời gian sẽ có rất nhiều vô biểu như vậy làm thế nào trong một sát-na ở hiện tại mà thân có thể dung chứa nhiều tứ đại chủng năng tạo được?

Giải thích: Dị thực vốn có tánh chất không bền chắc lâu dài, nên nếu chứa nhiều đại chủng năng tạo cũng không có lỗi. Phần dẫn chứng để giải thích cũng giống như thuyết thứ hai ở trên, cho nên không cần phải nói ở đây.

Hỏi: Thân hiện tại là sở y của đại chủng, nhưng là sở y của đại chủng đã tạo thành thân, v.v... hay sở y của một loại đại chủng khác?

Giải thích: Chính là sở y của các đại chủng tạo thành thân, v.v... chứ chẳng phải năm nhân như sinh, v.v...

Phần hỏi đáp rộng như trong vô biểu có nói.

Hỏi: Nếu đại chủng quá khứ gọi là chuyển nhân và đại chủng hiện tại gọi là tạo nhân, vì sao luận Bà-sa quyển 13 chép: Có khi sắc ở hiện tại không do đại chủng hiện tại tạo; tức ý chỉ cho đại chủng hiện tại, nếu sắc ở hiện tại mà do đại chủng quá khứ tạo thì sẽ như thế nào; tức ý chỉ cho biểu ở hiện tại sinh khởi vô biểu do đại chủng quá khứ tạo, lý giống như trước.

Hỏi: Loại sắc Vô biểu này cũng có sở y là đại chủng hiện tại, vì sao không nói?

Đáp: Các đại chủng này là chuyển y chứ chẳng phải tạo y. Sắc Vô biểu có hai thứ sở y:

1) Chuyển y, tức đại chủng hiện tại chuyển biến do năng lực của vô biểu.

2) Tạo y, tức đại chủng quá khứ do năng lực của vô biểu tạo ra. Ở đây chỉ nói cho đến tạo y chứ chẳng phải chuyển y, vì thế không nói năm nhân năng tạo đều là quá khứ.

Giải thích: Luận này nói đại chủng quá khứ gọi là chuyển nhân tức có ý chỉ cho thân chuyển nhân; luận Bà-sa nói đại chủng hiện tại gọi là chuyển y, tức ý nói sơ chuyển y. Chuyển nghĩa là nối tiếp chuyển; đối với hai chữ “tùy chuyển” của luận này thì tên gọi khác nhau nhưng nghĩa lại giống nhau.

38. Nói về năng tạo:

“Thân ngữ nghiệp của địa nào” cho đến “vô lậu tùy sinh xứ”: dưới đây là thứ ba, y theo địa để nói về năng tạo, câu hỏi và tụng đáp.

“Luận chép” cho đến “đại chủng sở tạo” là giải thích câu tụng

đầu: Thân nghiệp, ngũ nghiệp hữu lậu vì còn trói buộc nên do đại chủng ở cùng địa tạo ra. Hơn nữa luận Bà-sa quyển 134 chép “(Hỏi) Nếu sinh cõi Dục cõi Sắc thì khi đại chủng hiện tiền sẽ nằm ở chỗ nào? (Đáp) Có rất nhiều thuyết khác nhau: Hoặc nằm ở giữa hai đầu chân mày, hoặc nằm ở chót mũi, hoặc nằm ở tim, hoặc ở lỗ rún, hoặc ở ngón chân. Có thuyết lại cho rằng tùy theo sự gia hạn trước đó an tâm ở chỗ nào thì đại chủng sẽ có ở chỗ đó. Có luận sư lại cho rằng đại chủng cõi Dục thô nhưng ở cõi Sắc lại tế. Tế nhập vào các khe hở của thô, giống như dầu lọt xuống cát. Tuy nhiên khi tinh căn bốn lự hiện tiền thì đại chủng thuộc cõi Sắc khởi khắp trong thân. Nếu là định cận phần thì chỉ khởi ở một bên tim. Có thuyết cho rằng ở định cận phần đại chủng cõi Sắc cũng khởi ở khắp thân. Tuy nhiên nuôi lớn thân thì không giống như căn bốn. Như có hai người cùng cho xuống ao tắm: Một người chỉ đứng bên bờ cạnh ao mức nước tắm và một người thì lội xuống ao. Cả hai đều có nước ở khắp thân tuy nhiên nuôi lớn thân thì lội xuống nước là hơn. Hỏi: Trong thân cõi Dục trước đó đã có các khoảng trống, vậy thì đại chủng cõi Sắc có thể nhập vào đó hay không? Đáp: Không được. Thân cõi Dục ở vị lai có hai thứ:

- 1) Chỉ bao gồm đại chủng cõi Dục.
- 2) Có trộn lẫn đại chủng cõi Sắc.

Nếu có duyên nhập vào định cõi Sắc thì loại thân chỉ có đại chủng cõi Dục sẽ bị diệt nhưng loại thân có trộn lẫn đại chủng cõi Sắc sẽ sinh. Cho nên không thể nói là vì trước đó đã có các khoảng trống mà về sau có thể có các đại chủng cõi Sắc nhập vào v.v...”

“Nếu thân ngữ nghiệp” cho đến “vô lậu sinh” là giải thích câu tụng cuối: Nếu thân ngữ nghiệp thuộc vô lậu thì tùy theo thân sinh ở địa nào sẽ do đại chủng ở địa đó tạo thành. Bởi pháp vô lậu không rơi vào cõi nên không cần đại chủng ở địa đó tạo thành. Tức không có đại chủng là vô lậu, cho nên không có đại chủng bất hệ tạo thành mà là do năng lực của thân sở y cho nên giới vô lậu sinh ra. Đó cũng là lý do vì sao dùng đại chủng của thân sở y để tạo thành,

“Biểu vô biểu này” cho đến “đại chủng sở tạo”: dưới đây là thứ hai: Phân biệt các môn của nghiệp, gồm:

- 1) Dựa vào loại để phân biệt
- 2) Giải thích về tánh, giới, địa.

Dưới đây là phần dựa vào loại để phân biệt, gồm:

- 1) Giải thích chấp thọ và vô chấp thọ.
- 2) Nói về loại năm sự.

3) Nói về loại hữu tình và phi tình.

4) Các đại loại đồng khác. Đây là hỏi: Biểu và vô biểu thuộc loại gì? Và được tạo bởi các loại đại chủng gì?

39. Giải thích bằng bài tụng:

“Tụng chép” cho đến “thuộc thân hữu chấp thọ.” Trong phần tụng đáp, hai câu đầu nói về vô biểu; hai câu kế nói về đại chủng sở y của tán vô biểu; hai câu kế nói về đại chủng sở y của định vô biểu; hai câu cuối nói về biểu.

40. Nói về các Vô biểu:

“Luận chép” cho đến “y theo bên trong mà khởi”: là giải thích hai câu đầu, nói về các vô biểu. Trong bài tụng này trước là nói về vô biểu. Dù thuộc định hay tán, tất cả vô biểu đều thuộc vô biến ngại nên đều là vô chấp thọ; trong năm loại thì thuộc về tánh đẳng lưu. Tụng đã nói “cũng” cho thấy loại vô biểu này thuộc sát-na; nghĩa là loại vô biểu câu sinh ở giai đoạn khổ pháp nhãn thuộc sơ vô lậu không từ nhân đồng loại sinh nên thuộc về sát-na. Các loại vô biểu khác đều thuộc tánh đẳng lưu nghĩa là do nhân đồng loại sinh chứ chẳng phải dị thực. Không do nhân dị thực sinh, chẳng do cực vi tập thành nên không phải là pháp được nuôi lớn; là pháp hữu vi nên chẳng thật; nương ở trong mà không nương ở ngoài, nên chỉ là hữu tình mà chẳng phải phi tình.

“Trong đó cõi Dục” cho đến “đại chủng sở tạo”: là giải thích câu thứ ba và thứ tư, nói về đại chủng sở y của tán vô biểu. Đại chủng sở y của tán vô biểu ở cõi Dục do nhân đồng loại sinh nên thuộc tánh đẳng lưu, không do nhân dị thực sinh nên chẳng phải dị thực sinh; không có duyên tốt riêng nên chẳng phải pháp được nuôi lớn; thuộc nhân đồng loại sinh nên chẳng phải sát-na; là pháp hữu vi nên chẳng thật là có chấp thọ. Vì thế luận Chánh lý quyển 35 chép: Đại chủng sở y của tán địa vô biểu thuộc hữu chấp thọ vì là quả của tán tâm và vì hữu ái tâm chấp làm nội tự thể ở hiện tại. (Trên đây là văn luận.) Có thể bị hủy hoại và khi tiếp xúc với vật bên ngoài có thể sinh khổ vui nên bảy chi thuộc tán vô biểu của cõi Dục không thuộc tâm tùy chuyển vì lúc vô tâm cũng có thể đắc giới. Lại nữa, bảy chi đối nhau chẳng phải nhân câu hữu, không có cùng một quả, cho nên bảy chi đều có đại tạo riêng.

Hỏi: Tại sao không nói đại chủng là hữu tình hay phi tình?

Giải thích: Đã nói vô biểu thuộc hữu tình, và đại chủng phi tình không thể tạo sắc hữu tình cho nên không nói riêng. Lại giải thích: Đã nói chấp thọ nên chắc chắn thuộc hữu tình. Nếu nói vô chấp thọ mới chung cả phi tình. Ở đây vì sợ có sự hiểu lầm nên nói là thuộc hữu

tình.

41. Nói về đại chủng sở y:

“Định sinh vô biểu” cho đến “vì không sai khác” là giải thích câu thứ năm và thứ sáu, nói về đại chủng sở y của định vô biểu. Trong năm loại có sở nuôi lớn vì gặp duyên tốt là định. Vì thế luận Chánh lý chép: Vì sao đại chủng năng tạo của vô biểu ở tán địa chỉ thuộc tánh đẳng lưu? Vô biểu ở định địa có nuôi lớn sinh vì tâm thù thắng ở giai đoạn trước đó có khả năng nuôi lớn đại chủng các căn; định tâm cùng hiện hữu nên có đại chủng nuôi lớn tốt đẹp, thường làm sinh nhân, tạo ra vô biểu câu hữu với định tâm; trong lúc vô biểu ở tán địa không cùng lúc đối với nhân đẳng khởi tâm, ở giai đoạn vô tâm cũng có sinh khởi cho nên đại chủng sở y chỉ thuộc tánh đẳng lưu tức nhân đẳng khởi tâm không có khả năng nuôi lớn sinh khởi các đại chủng vô biểu. [Trên đây là văn luận.] Vì thế biết rằng không có đại chủng nuôi lớn; không do nhân dị thực sinh nên không phải là dị thực sinh. đẳng lưu trong năm loại tức không thuộc dị thực và trưởng dưỡng. Gọi là đẳng lưu các đại chủng tạo định đều do nuôi lớn thấu nhiếp hết nên không lập đại chủng đẳng lưu riêng, do nhân đồng loại sinh nên chẳng phải sát-na, là pháp hữu vi nên chẳng phải thật; là vô chấp thọ nên luận Chánh lý quyển 35 chép: Đại chủng sở y thuộc vô chấp thọ vì là quả của định tâm, tức không có ái tâm chấp loại đại chủng này làm nội tự thể của hiện tại. Lại, loại đại chủng này không có bất kỳ tánh chất chấp thọ nào khác, nên gọi là vô chấp thọ. [Trên đây là văn luận.] Bảy chi thân ngữ có đại chủng sở y do một tứ đại chủng tạo thành cũng giống như định tâm nên không có sai khác. Vì thế loại đại chủng năng tạo tùy theo tâm giới cũng do một tứ đại chủng tạo. Đối với tán vô biểu ở cõi Dục nhân đẳng khởi tâm tuy cũng là một tứ đại tạo nhưng không tùy tâm chuyển nên có đại chủng năng tạo riêng. Luận Chánh lý còn cho rằng bảy chi tương vọng do năng lực xoay vần để sinh khởi có cùng một quả, nên chỉ sinh từ một tứ đại chủng; tán thì trái với đây cho nên phải dựa vào các đại chủng khác nhau. (Trên đây là văn luận.) Cho nên không nói hữu tình như trước đã giải thích, hoặc vì nói cho đến nuôi lớn thì đã nói về hữu tình.

42. Nói về biểu nghiệp:

“Nên biết hữu biểu” cho đến “đây là có chấp thọ” là giải thích hai câu tụng cuối, đây nói về biểu nghiệp. Trong năm loại thì do nhân đồng loại sinh nên thuộc tánh đẳng lưu. Nói “duy” (chỉ) là phân biệt với bốn thứ kia. Chẳng do nhân dị thực sinh nên chẳng phải dị thực sinh. Không có thắng duyên nào khác nên chẳng phải nuôi lớn. Từ nhân đồng loại

sinh khởi nên chẳng phải sát-na. Là pháp hữu vi nên chẳng thật. Biểu nghiệp có hai: Thân biểu nghiệp và biểu nghiệp ngữ. Nếu Biểu nghiệp thuộc về thân thì do phù căn sinh khởi nên có chấp thọ; nếu thuộc ngữ thì không do phù căn sinh, nên thuộc vô chấp thọ.

Hỏi: Nếu thân biểu nghiệp thuộc hữu chấp thọ thì tại sao túc luận Phẩm loại nói rằng các biểu nghiệp đều thuộc vô chấp thọ?

Giải thích: Các luận sư có các ý khác nhau nên rất khó giải thích chung. Lại giải thích: Theo Túc Luận Phẩm Loại, nói biểu nghiệp là y theo theo sự tạm khởi ở thân giống như khách trọ. Pháp Tâm, tâm sở không có khả năng chấp thọ nên nói là biểu nghiệp thuộc vô chấp thọ. Các luận như Câu-xá, v.v... lại nói theo sự sinh khởi đa thời và nối tiếp ở thân. Pháp Tâm, tâm sở có khả năng chấp thọ nên nói là biểu nghiệp thuộc hữu chấp thọ. Mỗi bên nói theo một trường hợp nên không trái nhau. Lý do không nói tình và phi tình là vì biểu nghiệp dựa vào bên trong để sinh khởi đã nói về hữu tình nên không nói riêng.

43. So sánh:

“Các nghĩa còn lại đều đồng với tán vô biểu” là so sánh: Bốn đại của biểu đồng với bốn đại năng tạo của tán vô biểu đều thuộc tánh đẳng lưu, hữu chấp thọ và do các đại chủng khác nhau sinh khởi. Lại giải thích: Là hữu tình số và đại chủng năng tạo đồng với tán vô biểu. Vì thế luận Chánh lý chép: Các ý nghĩa khác đều đồng với tán vô biểu. Nghĩa là hữu tình số, sở y, đẳng lưu, hữu chấp thọ và do đại chủng khác nhau sinh khởi.

Hỏi: luận Bà-sa quyển 122 cho rằng có hai thuyết khác nhau về hóa ngữ

1) Hóa ngữ là ngữ nghiệp vì do tâm phát.

2) Hóa ngữ không phải là ngữ nghiệp mà chỉ là ngữ thanh, vì hóa thân vô chấp thọ.

Thuyết đầu có ý cho rằng tuy vô chấp thọ nhưng đại chủng nhân sinh do tâm phát, hóa ngữ là nghiệp. Thuyết sau có ý cho rằng hóa thân vô chấp thọ tức ý nói hóa ngữ không sinh khởi từ chấp thọ bốn đại chủng. Không sinh khởi từ chấp thọ bốn đại chủng, thì không phải nghiệp; nếu là nghiệp thì phải do chấp thọ đại chủng sinh, đều chẳng phải là nghiệp, nếu nghiệp thì chấp thọ đại sanh, nhưng không có bình phẩm. Hóa thân vừa là nghiệp, vừa chẳng phải nghiệp. Tuy chưa thấy văn chứng nhưng nếu phân tích hóa ngữ thì cũng nên có hai trường hợp như vậy. Luận này y theo thuyết nào?

Giải thích: Luận này đồng với thuyết sau của Bà-sa, vì nói biểu

nghiệp do chấp thọ đại chủng sinh.

44. Phần hỏi đáp:

“Khi Biểu nghiệp sinh” cho đến “không như thế hay sao” là hỏi: Lúc biểu nghiệp sinh có cần phá hủy hình lượng của thân dị thực vốn có hay không? Có đúng hay chẳng?

“Nếu thế thì lỗi gì?” là trả lời.

“Nếu phá hoại” cho đến “hai hình lượng thành” là hai câu gạn lại.

“Có riêng mới sinh” cho đến “chẳng phá bốn thân” là giải thích.

“Nếu thế thì tùy y” cho đến “làm sao khắp sinh biểu” là vặn hỏi: Biểu nghiệp thuộc hai sắc dị thực cùng sinh nên lẽ ra phải lớn hơn thân gốc. Nếu không tăng thêm cùng khắp thì làm sao có thể sinh biểu cùng khắp?

“Thân có lỗ hổng cho nên được tương dung” là giải thích: Dị thực vốn thừa thớt nên thân có lỗ trống, vì thế có thể dung nhiếp đẳng lưu biểu sắc. Luận Bà-sa quyển 122 chép: Thật ra biểu và vô biểu đều dựa vào thân để khởi. Có trường hợp chỉ dựa vào một phần, như khi búng ngón tay hay nhấc chân để làm các nghiệp thiện ác; có trường hợp dựa vào toàn phần như khi toàn thân tạo các nghiệp thiện ác như lễ Phật hay đui theo kẻ thù v.v... Ở đây dựa vào số lượng cực vi của thân sở y và biểu nghiệp cũng thế. Như biểu, số lượng cực vi của vô biểu cũng vậy.

45. Nói về tánh giới và địa:

“Đã nói về nghiệp môn” cho đến “khác nhau thế nào”: dưới đây là thứ hai nói về tánh, giới và địa. Có hai phần: nói về tánh, giới, địa và nói về lý do của ba tánh. Dưới đây là phần đầu, kết luận phần trước và nêu câu hỏi. Đã nói nghiệp môn có hai thứ khác nhau như tư nghiệp và tứ nghiệp, hoặc có ba loại khác nhau là thân, nghiệp ngữ nghiệp và ý nghiệp, hoặc có năm loại khác nhau như thân biểu nghiệp, thân nghiệp vô biểu, biểu nghiệp ngữ, ngữ nghiệp vô biểu và tư nghiệp. Như vậy ba tánh, ba cõi và chín địa của năm nghiệp này khác nhau thế nào?

“Tụng chép” cho đến “vì vô đẳng khởi.” Câu tụng đầu là phân biệt ba tánh; năm câu sau phân biệt giới và địa.

46. Giải thích bài tụng:

1) Giải thích câu tụng đầu:

“Luận chép” cho đến “thiện ác vô ký” là giải thích câu tụng đầu: Vô biểu chỉ thuộc thiện, bất thiện mà không có vô ký vì là pháp đẳng khởi của tâm mạnh mẽ. Tâm vô ký vốn yếu kém không thể dẫn phát nghiệp vô biểu sinh khởi. Chỉ lúc nhân diệt và ở vào các giai đoạn của

tâm sau đó cũng như lúc vô tâm thì quả mới nối tiếp sinh khởi. Nói “dư” là chỉ cho biểu tư đều có cả ba tánh.

2) *Giải thích câu tụng hai:*

“Trong đó bất thiện” cho đến “không ngăn riêng”: là giải thích câu thứ hai: Biểu, vô biểu và tư thuộc bất thiện đều ở tại cõi Dục mà không có ở hai cõi kia vì ở đó đã dứt bất gốc lành, vô tà và vô quý. Về thiện và vô ký thì tùy theo sự thích ứng mà có ở tất cả các địa. Văn tụng không ngăn về hai trường hợp này.

3) *Giải thích câu tụng ba:*

“Cõi Dục cõi Sắc” cho đến “luật nghi thân ngữ” là giải thích câu thứ ba: Vô biểu thuộc sắc tức do đại chủng tạo. Cõi Dục và cõi Sắc đều có đại chủng năng tạo cho nên đều có vô biểu; cõi Vô Sắc không có đại chủng năng tạo nên không có vô biểu. Hơn nữa tùy theo chỗ nào có thân ngữ chuyển thì chỗ đó có luật nghi thân ngữ. Cõi Dục và cõi Sắc có thân ngữ chuyển nên đều có luật nghi thân ngữ; cõi Vô Sắc không có thân ngữ chuyển nên không có luật nghi thân ngữ.

“Nếu thế thì thân sinh” cho đến “hữu lậu vô lậu vô biểu” là vấn hỏi: Nếu vậy thân sinh ở dục và cõi Sắc khi nhập định Vô Sắc, tuy không có đại chủng Vô Sắc nhưng lẽ ra cũng phải có luật nghi Vô Sắc tùy thuộc đại chủng của thân tạo ra. Như sinh ở cõi Dục và cõi Sắc khi khởi tâm vô lậu tuy không có vô lậu đại chủng nhưng vẫn có vô lậu vô biểu nhờ vào đại chủng của thân tạo ra. Đây là vấn hỏi về đại chủng. Lại giải thích: Nếu vậy thân sinh dục và cõi Sắc khi nhập định Vô Sắc tuy không có thân ngữ Vô Sắc nhưng lẽ ra cũng phải có luật nghi Vô Sắc nhờ vào đại chủng của thân tạo thành. Và cũng như sinh cõi Dục và cõi Sắc, khi khởi tâm vô lậu tuy không có vô lậu thân ngữ nhưng vẫn phải có vô lậu vô biểu nhờ vào đại chủng của thân tạo thành. Đây là câu hỏi về thân ngữ. Lại giải thích: Bao gồm câu hỏi về cả hai trường hợp.

47. *Giải thích:*

Không như thế vì kia cho đến “là chỗ nương của đại chủng” là giải thích: Không đúng như vậy vì vô lậu vô biểu không rơi vào ba cõi. Tuy không có đại chủng vô lậu nhưng dựa vào thân khởi nên tùy đại chủng của thân tạo thành. Lại giải thích: Không đúng như vậy vì vô lậu vô biểu không rơi vào cõi. Tuy không có thân ngữ vô lậu nhưng dựa vào thân khởi nên tùy theo đại chủng của thân mà được tạo thành. Lại giải thích: chung cho hai giải thích. Đây là dựa theo sự tạo thành để hỏi ngược lại: Ở cõi Vô Sắc nếu có vô biểu thì loại vô biểu này lẽ ra không phải do đại chủng sinh. Nghĩa là giống như các thuyết ở trên đã cho

rằng hữu lậu vô biểu ở các địa thuộc cõi Vô Sắc địa lệ thuộc giới, địa tức phải sinh khởi từ các đại chủng thuộc các cõi, địa đó. Ở cõi Vô Sắc không có bốn đại chủng; nếu có vô biểu thì vô biểu này không thể do tứ đại chủng sinh. Cũng không thể nói rằng hữu lậu vô biểu đồng với giới vô lậu vì có đại chủng của các cõi, địa khác nhau làm sở y. Vì thế luận Bà-sa quyển 17 chép “Hỏi: Như không có vô lậu đại chủng nhưng vẫn có giới vô lậu thì ở cõi Vô Sắc tuy không có đại chủng nhưng nếu có giới thì đâu có ngại gì? Đáp: giới Vô lậu không do năng lực của đại chủng nên mới thành vô lậu mà chỉ tùy vào tâm lực; tức là pháp đẳng khởi của tâm vô lậu. Giới hữu lậu do năng lực của đại chủng và lệ thuộc cõi, địa nên hai trường hợp không giống nhau.

“Lại trái với các sắc” cho đến hàng phục sắc tưởng là lại giải thích; văn rất dễ hiểu.

48. Nêu giải thích khác:

“Sư Tỳ-bà-sa” cho đến “không có sắc Vô biểu” lại nêu giải thích khác: Vì để trừ giới ác nên khởi thi-la vì chỉ ở cõi Dục mới có các giới ác. Ở cõi Dục và cõi Sắc nếu khởi thi-la thì để đối trị các giới ác trên. Ở cõi Vô Sắc có đủ bốn trường hợp xa lìa tham dục nên không có sắc Vô biểu. Bốn trường hợp xa lìa này đã được giải thích trước đây trong phần nói về quảng tâm.

4) Giải thích câu tụng bốn:

“Biểu sắc chỉ ở” cho đến “được gọi là hữu biểu” là giải thích câu bốn: Biểu nghiệp thuộc ba tánh đều có ở cõi Dục và Sơ tinh lự. Nếu nói có tâm thì không nhiếp trung định; vì nhiếp trung gian nên nói là có tứ.

5) Giải thích câu tụng năm:

“Hữu phú vô ký biểu” cho đến “kiểu tự thân v.v...” là giải thích câu năm: phân biệt các sai khác. Biểu thuộc hữu phú vô ký chắc chắn không có ở cõi Dục mà chỉ có ở sơ định. Từ còn nghe dưới đây là dẫn chứng. Cố gắng siểm phát ngôn chứng tỏ có ngữ biểu; dẫn ra ngoài chúng chứng tỏ có thân biểu.

“Địa trên đã vô ngôn đâu được có thanh xứ” là hỏi: địa trên đã không có ngữ ngôn biểu nghiệp thì làm sao có thanh?

“Có đại chủng bên ngoài làm nhân phát thanh” là đáp: Có các đại chủng ở ngoài làm nhân phát khởi nên mới có thanh, tuy vẫn có đại chủng bên trong làm nhân phát thanh nhưng chỉ nói riêng ở ngoài hoặc có thể hiển bày.

Có sự khác nói cho đến yếu kém nên dứt: là nêu thuyết khác: Ba tinh lự ở trên cũng có biểu nghiệp vô phú vô ký nhưng chỉ có thể khởi

tâm vô phú vô ký để phát biểu nghiệp. Tâm này không thiện không nhiễm, chẳng phải sinh địa trên mà có thể khởi tâm thiện và nhiễm thuộc địa dưới để phát thân ngữ nghiệp. Thiện tâm ở địa dưới yếu kém, tâm nhiễm địa dưới đã dứt cho nên không khởi. Thuyết này có ý cho rằng thân biểu nghiệp ngữ tùy thân địa hệ chứ không tùy năng phát tâm địa hệ, trong lúc thuyết trước cho rằng thân biểu nghiệp ngữ tùy năng phát tâm địa hệ, chứ không tùy thân địa hệ.

“Thuyết trước là hơn”: là nhận xét của Luận chủ, tán đồng thuyết trước tức tùy tâm địa hệ vì tâm gần và mạnh trong lúc thân xa lại yếu cho nên các sắc nghiệp tùy vào tâm mà phán xét tánh chất. Nếu các sắc nghiệp tùy thân địa hệ thì tánh của sắc nghiệp này lẽ ra cũng phải tùy thân. Thân là mạng căn, chúng đồng phần, v.v... có thể tánh thuộc vô ký. Các sắc nghiệp này lẽ ra đều phải tùy thân tức thuộc vô ký mà không có thiện nhiễm như vậy thì thành lỗi lớn. Vì thế biết rằng chính là tùy tâm địa hệ. Thuyết trước là hợp lý nhất.

6) *Giải thích câu tụng sáu:*

“Lại do nhân gì?” cho đến “biểu nghiệp vô ký”: dưới đây là giải thích câu sáu tức hai câu hỏi cùng lúc; văn rất dễ hiểu.

7) *Đáp chung:*

“Do vô phát nghiệp” cho đến “biểu hữu phú vô ký” là đáp cả hai: Nói “vì không có đẳng khởi tâm phát nghiệp” là đáp chung. Tâm tầm tứ có khả năng phát biểu nghiệp nhưng từ Nhị định trở lên không có tâm này, vì thế ba địa trên đều không có biểu nghiệp.

Hỏi: Vì sao địa trên không có tâm tầm tứ?

Đáp: Luận Bà-sa chép rằng tâm tầm tứ vốn thô động không vắng lặng trong lúc địa trên lại rất nhỏ nhiệm. [Trên đây là văn luận.] Hơn nữa tâm phát biểu nghiệp chỉ thuộc về tu sở đoạn, có thể chuyển biến ở ngoài trong lúc thấy thì dứt có khi chuyển biến ở trong nên không thể phát nghiệp. Cõi Dục tuy có thân kiến và biên kiến nhưng thuộc hữu phú vô ký nên thuộc về thấy thì dứt, lại chuyển biến ở trong nên không có khả năng phát nghiệp. Vì cõi Dục chắc chắn không có các lậu hoặc hữu phú vô ký thuộc tu sở đoạn cho nên ở cõi Dục không có biểu nghiệp hữu phú vô ký. Đây là nói về sự khác nhau.

“Vì chỉ do đẳng khởi” cho đến “tánh thiện, bất thiện v.v...” dưới đây là thứ hai, nói về lý do của ba tánh, gồm: Chánh là nói về lý do của ba tánh và nói về hai thứ đẳng khởi. Dưới đây là phần đầu, nêu câu hỏi: chỉ do nhân đẳng khởi tâm khiến cho các pháp trở thành thiện và bất thiện, v.v?

“Không đúng” là đáp.

“Vì sao” là gạn lại.

“Do bốn thứ nhân” cho đến “bốn là đẳng khởi” là đáp: Do bốn thứ nhân nên thành tựu các tánh như thiện, v.v...

49. Lại nêu ba câu hỏi:

“Pháp nào tánh nào do nhân nào thành.” Lại nêu ba câu hỏi:

1) Trong các pháp, pháp nào được gọi là bốn thứ như thắng nghĩa, v.v...?

2) Bốn pháp như thắng nghĩa, v.v... này thuộc về tánh nào trong ba tánh?

3) Bốn pháp như thắng nghĩa, v.v... do nhân nào mà trở thành thiện, v.v...?

“Tụng chép” cho đến “hai thường là thắng và vô ký” là đáp. Bốn câu tụng đầu nói về bốn thứ thiện, câu thứ năm nói về bất thiện, câu thứ sáu nói về vô ký. Trong bốn câu đầu, câu thứ nhất nói về thiện thắng nghĩa, câu thứ hai nói về thiện tự tánh, câu thứ ba nói về thiện tương ứng, câu bốn nói về thiện đẳng khởi; đối với bốn thứ thiện này là bốn thứ bất thiện; vô ký chỉ có một, đó là thắng nghĩa.

Hỏi: Vì sao thiện, bất thiện đều có bốn thứ trong lúc vô ký chỉ có một?

Giải thích: Trong các tâm sở, không có riêng tâm sở nào thuộc tự tánh vô ký, vì không có tự tánh nên không lập tương ứng, vì không lập tự tánh và tương ứng nên cũng không lập đẳng khởi, nếu có lập ba nhiếp pháp này thì cũng không gồm hết, cho nên luận Chánh lý quyển 36 chép: Không có tự tánh riêng, tương ứng và đẳng khởi không có một tâm sở nào chỉ thuộc tánh vô ký, tương ứng với tâm vô ký ở khắp nơi. Nếu phương tiện mà lập ba pháp tự tánh, v.v... thì cũng không thấu nhiếp được tất cả vì vô ký có nhiều. Vì thế, vô ký chỉ có hai thứ là thắng nghĩa và tự tánh. Hữu vi vô ký thuộc về tự tánh vì không đợi có nhân nào khác mới thành vô ký. Vô vi vô ký thuộc về thắng nghĩa, vì tánh là thường không có các môn khác nhau. [Trên đây là văn luận.] Luận này cũng thuyết có hai thứ giống như luận Chánh lý, nhưng không nói tự tánh vì lược qua không nói.

Hỏi: Nếu luận Chánh lý nói hữu vi vô ký đều thuộc tự tánh, vì sao luận Bà-sa quyển 87 trong phần nói về cõi Dục lại chép rằng vô ký có năm loại:

1) Dị thực sinh pháp.

2) Uy nghiệp lộ pháp.

- 3) Công xảo xứ pháp.
- 4) Thông quả vô ký pháp.
- 5) Tự tánh vô ký pháp.

Và trong phần nói về cõi Sắc lại chép rằng vô ký có bốn thứ, tức trừ công xảo, các loại còn lại đều như ở cõi Dục. Và trong phần nói về cõi Vô Sắc lại chép rằng vô ký có hai thứ:

- 1) Dị thực sinh.
- 2) Tự tánh vô ký.

Giải thích: luận Chánh lý y theo các pháp hữu vi nào có thể tánh là vô ký đều gọi là Tự tánh; Bà-sa y theo các nghĩa sai khác của pháp hữu vi nên chia làm năm loại. Không nhiếp bốn thứ trước mới gọi là tự tánh. Phải biết rằng các luận không có cùng quan điểm về vô ký. Có luận cho rằng chỉ có một loại là thắng nghĩa; hoặc hai thứ là thắng nghĩa và tự tánh; hoặc có bốn thứ là dị thực, uy nghi, công xảo và thông quả; hoặc có năm loại tức thêm vào Tự tánh; hoặc có sáu loại tức thêm vào Thắng nghĩa. Những khác nhau này chỉ do sự khai triển rộng hẹp và phân tích hoặc quy nạp cũng không có ngại gì.

Hỏi: Nếu luận này lập thành bốn thứ thiện, v.v... vì sao luận Bà-sa quyển 2 lại chép: “Nay xin hỏi nếu chỉ có năm căn là tự tánh thiện thì các pháp thiện khác có tự tánh là gì? Nếu nói là bất thiện, vô ký lẫn lộn với năm căn nên cũng gọi là thiện như vậy năm căn sẽ lẫn lộn các pháp đó tương tạp tại sao không gọi là bất thiện, vô ký. Thật ra năm pháp như tín, v.v... lại đồng một sở y với các pháp khác, đồng một hành tướng, đồng một sở duyên, cùng khởi, cùng trụ, cùng dị, cùng diệt, đồng một đẳng lưu, đồng một dị thực nhưng lại nói năm căn thuộc tự tánh thiện, chỉ vì lẫn lộn với các pháp khác mà giả đặt tên là thiện thì chỉ có thể tạm thời chấp nhận, chứ thật ra không thuận chánh lý. Không nên mắc phải sai lầm như thế, lẽ ra phải nói là pháp thế đệ nhất căn phi căn tánh.” Theo bác bỏ của Bà-sa thì các tâm sở, v.v... đều đồng một sở y, v.v... vì sao chỉ có năm căn được gọi là tự tánh. Như vậy, luận Bà-sa đã lập tự tánh làm tánh chất chung. Giống như thiện, trường hợp của bất thiện và vô ký nếu theo cách trên cũng chỉ nên nói là tự tánh, lại còn lập thêm ba pháp tương ứng, v.v... như vậy không phải trái nhau hay sao?

Giải thích: Bà-sa vốn đã dùng đồng một sở y, v.v... để bác bỏ năm căn là tự tánh thiện, cho nên biết rằng khi nói về bốn thứ thiện chỉ là trần thuật ý nghĩa của các luận sư khác.

Lại giải thích: Bồ-tát An Tuệ khi giải thích luận Câu-xá đã cho rằng thật ra đều là tự tánh thiện nhưng ngài Thế Thân khi lập thành bốn

thứ thiện đã tùy vào các ý nghĩa mạnh yếu khác nhau để đặt tên. Loại thiện mạnh mẽ nhất gọi là thiện thắng nghĩa; loại mạnh mẽ tiếp theo gọi là tự tánh thiện; loại yếu kém gọi là tương ứng; loại yếu kém nhất gọi là Đẳng khởi. Các pháp bất thiện tùy theo đó mà cũng lập thành bốn thứ. Cho nên luận Bà-sa quyển 144 trong phần phân tích hai mươi hai căn dựa vào ba tánh cũng có thuyết cho rằng có bốn thứ thiện, bất thiện giống như luận này; tuy nhiên không thấy bác bỏ.

Lại giải thích: Phần văn trước đây của Bà-sa chỉ bác bỏ lập năm căn làm tự tánh thiện chứ không bác bỏ việc lập vô tham, v.v... làm tự tánh thiện, cho nên cả hai đoạn văn trước và sau không trái nhau.

50. Giải thích bài tụng:

1) Giải thích câu tụng thứ nhất:

“Luận chép” cho đến “giống như vô bệnh” là giải thích câu tụng thứ nhất nói về thắng nghĩa thiện. Thắng nghĩa là Niết-bàn. Ở đây nói Niết-bàn an ổn nên gọi là thiện, cũng như người không bệnh không khổ được hoàn toàn an ổn. Lại, Chánh lý quyển 36 có một giải thích rằng: chân giải thoát là thắng, là nghĩa nên gọi là thắng nghĩa. Thắng nghĩa là cao nhất không có gì bằng (vô đẳng); nghĩa là có thể tánh chân thật; tức là nói Niết-bàn vô đẳng thật có nên gọi là thắng nghĩa. Thắng nghĩa an ổn như vậy nên gọi là Thiện. Niết-bàn như thế là thiện và thường, có thể tánh cao nhất đối với các pháp, vì thế nêu riêng là thiện thắng nghĩa.

2) Giải thích câu tụng thứ hai:

“Tự tánh thiện giả” cho đến “giống như thuốc hay”: là giải thích câu tụng thứ hai nói về tự tánh thiện. Tự tánh là thiện, gọi là tự tánh thiện, cũng như thuốc hay. Thuốc chính là tốt nên gọi là thuốc hay.

Hỏi: Vì sao năm pháp này đều gọi riêng là tự tánh trong lúc các pháp thiện khác không được gọi như thế?

Giải thích: Năm pháp này mạnh mẽ nên gọi là tự tánh; các pháp khác không mạnh mẽ nên không gọi như thế.

Lại giải thích: Ba pháp như tham, v.v... là để đối với ba căn bất thiện; hai thứ tầm quý là để đối với pháp bất thiện. Do các pháp được đối lại mạnh mẽ nên năm pháp đối lại gọi là tự tánh thiện. Các pháp thiện, v.v... khác không đối với các pháp trên nên không gọi là thiện Tự tánh.

3) Giải thích câu tụng thứ ba:

“Thiện Tương ứng” cho đến “như các thứ thuốc nước lẫn lộn”: nhằm giải thích câu tụng thứ ba nói về thiện tương ứng: như các thứ thuốc nước, nước và thuốc hòa lẫn nhau nên gọi là nước thuốc. Các tâm,

tâm sở khác tương ứng với tự tánh thiện mới thành tánh thiện, nên gọi là Thiện tương ứng.

4) *Giải thích câu tụng bốn:*

“Đẳng khởi thiện giả” cho đến “sinh ra sữa” là giải thích câu bốn nói về thiện đẳng khởi. Nghĩa là thân nghiệp ngữ nghiệp bất tương ứng hành chính là bốn tướng đặc và hai định, vì là pháp đẳng khởi của tự tánh và thiện tương ứng. Loại đẳng khởi này cũng giống như sữa do nước thuốc tốt sinh ra. Tức như trâu mẹ uống nước ngọt; ăn cỏ non, nhờ năng lực của nước cỏ nên sinh ra sữa có vị ngon ngọt.

“Nếu tâm dị loại” cho đến “nghĩa này nên suy nghĩ” là hỏi về thiện đẳng khởi. Tâm nhiễm khác với thiện, nên gọi là tâm dị loại, cũng như tâm nghi nối tiếp tâm thiện, sau tâm nhiễm lại thường dẫn sinh ra thiện đặc và sinh khởi bốn tướng. Pháp được khởi đặc, v.v... tại sao lại thành thiện? Nên suy nghĩa nghĩa này. Luận Chánh lý quyển 36 chép: Nhân tâm dị loại nên cũng khởi các đặc, như nhân có tính lự nên đặc thông quả tâm. Tâm thắng vô ký đang hiện hữu nên đặc các pháp nhiễm. Tâm thắng nhiễm ô hiện tiền nên đặc các pháp thiện.

Hỏi: Các pháp này làm sao thành các tánh như thiện v.v...?

Đáp: Vì pháp ấy cùng sinh mà đặc nên mới nói như vậy; chẳng phải tâm dị loại không tạo tác duyên khởi nên không có lỗi. Tuy tâm dị loại cũng làm duyên khởi, nhưng để thành như thiện, v.v... thì không phải đợi loại tâm này; hoặc cũng có thể nhờ đó mà các đặc đẳng khởi tức đợi loại tâm này nên thành các tánh thiện, v.v... cho nên đặc do đẳng khởi thành các tánh thiện khác nhau. Giải thích: Trong câu hỏi gồm có ba tâm dị loại.

a) Nhân có tính lự nên đặc tâm thông quả, tức thiện tâm dị vô ký đặc.

b) Tâm thắng vô ký hiện tiền nên đặc các pháp nhiễm, y theo tâm vô ký để thành tự pháp nhiễm; tức vô ký tâm dị nhiễm ô đặc. Lại giải thích: Thối khởi thân kiến và biên kiến cõi Dục, hữu phú tâm vô ký hiện tiền nên đặc các pháp nhiễm ô bất thiện; tức tâm hữu phú vô ký dị bất thiện đặc.

c) Thối tâm thắng nhiễm ô hiện tiền, nên đặc các pháp thiện; tức nhiễm tâm dị thiện pháp đặc. Câu hỏi là các pháp này làm thế nào thành các tánh như thiện v.v...

Trong câu trả lời có hai giải thích về Đẳng khởi thiện, v.v: 1) Y theo pháp câu đặc để giải thích. Tức pháp đồng tánh câu sinh mà đặc nên nói như vậy. Đặc là nhờ đẳng khởi nên thành các tánh như thiện,

v.v... chẳng phải là tâm dị loại không làm duyên khởi nên không bị sai. Tuy tâm dị loại cũng làm duyên khởi để phát khởi dị loại đặc nhưng thành thiện, v.v... thì không cần chờ loại tâm này; 2) Y theo pháp đặc trước và pháp đặc sau để giải thích. Hoặc do pháp trước có đặc các pháp cho nên các đặc thuộc pháp sau có thể đẳng khởi; tức đợi pháp kia thành các tánh thiện, v.v... nên đặc do đẳng khởi mà thành các tánh như thiện, v.v... khác nhau.

5) *Giải thích câu tụng năm:*

“Như nói tánh thiện” cho đến “trái với ở đây”: là giải thích câu tụng thứ năm nói về bốn thứ bất thiện, trái với thiện.

“Vì sao trái nhau” là hỏi.

“Bất thiện thắng nghĩa” cho đến “giống như bệnh lâu ngày khó chữa” là đáp, nói về bất thiện thắng nghĩa. Pháp sinh tử có khổ để làm tánh; rất là bất an nên gọi là Bất thiện thắng nghĩa, giống như người bị bệnh lâu ngày khó chữa thường khổ sở không yên. Sinh tử đối với Niết-bàn thì Niết-bàn là thắng nghĩa thiện và sinh tử là bất thiện thắng nghĩa.

Hỏi: Bất thiện đối với thiện thì bất thiện thắng nghĩa có cả ba tánh. Như vậy khi thiện đối với bất thiện thì thắng nghĩa cũng có thể chung cả ba tánh?

Giải thích: Bất thiện thắng nghĩa có ở khắp các pháp hữu lậu, nên có cả ba tánh; thắng nghĩa thiện chỉ có ở trạch diệt nên chỉ thuộc thiện mà không có cả ba tánh.

“Tự tánh bất thiện” cho đến “giống như thuốc độc” nói về tự tánh bất thiện; văn rất dễ hiểu.

Hỏi: Trong các pháp hữu lậu, vì sao chỉ có năm pháp này được gọi là Tự tánh?

Giải thích: Vì mạnh mẽ nên được lập riêng. Ba bất gốc lành có đủ năm nghĩa mạnh mẽ. Tức chung với năm bộ, có ở khắp sáu thức, là tánh tùy miên, lúc dứt gốc lành lại có gia hạnh cần cù và có khả năng phát khởi hai nghiệp thân ngữ thô ác. Hai pháp vô tâm vô quý cũng có hai nghĩa mạnh mẽ là bất thiện và ở khắp các pháp bất thiện. Các pháp còn lại không có các nghĩa trên nên không lập thành.

“Tương ứng bất thiện” cho đến “sinh ra sữa” là nói về tương ứng, đẳng khởi; văn rất dễ hiểu.

Nếu thế thì không cho đến “đều thuộc về sinh tử” là hỏi về bất thiện thắng nghĩa: Hữu lậu sinh tử đều là bất thiện thắng nghĩa, trong đó lẽ ra không thể có thiện và vô ký?

“Nếu theo thắng nghĩa” cho đến nên không có lỗi là đáp: Nếu theo bất thiện thắng nghĩa thì đúng ra không có hai tánh trên tuy nhiên đối với pháp hữu lậu này lại lập thiện vô ký là vì y theo quả dị thực. Các pháp hữu lậu nếu không có khả năng ghi nhớ quả dị thực thì gọi là vô ký; nếu có khả năng ghi nhớ và ưa thích quả dị thực thì gọi là Thiện, vì thế nên không có lỗi.

6) *Giải thích câu tụng sáu:*

“Thắng nghĩa vô ký” cho đến không còn có môn khác: là giải thích câu sáu; văn rất dễ hiểu. Phần dẫn văn Chánh lý như đã nói ở trước.

Ở đây nên suy nghĩ cho đến ví dụ lẽ ra cũng thế: dưới đây là hỏi đáp phân biệt. Hỏi: Nếu do năng lực đẳng khởi mà thân ngữ thành thiện ác thì đại chủng sở y của thân và ngữ nghiệp lẽ ra cũng thành thiện, bất thiện vì cùng là pháp đẳng khởi từ một tâm?

“Vì tác tâm giả” cho đến “nên không thành ví dụ” là đáp; văn rất dễ hiểu. Các pháp đắc bốn tướng tuy chẳng phải đại chủng nhưng khởi là nương vào pháp mà lập thành. Do thế lực của pháp mà sinh khởi theo pháp, nên được gọi là Đẳng khởi.

“Nếu thế thì định tâm” cho đến “nên lập cù lao” là Luận chủ lại hỏi: Nếu vậy vô biểu tùy chuyển ở định tâm, chẳng phải do tác ý thuộc định tâm sinh ra và cũng không do gia hạnh thuộc tán tâm dẫn phát, vì tán tâm và tùy chuyển không cùng loại hoặc định và tán không cùng loại, cho nên lẽ ra cũng giống như đại chủng không do tâm sinh thì làm sao thành thiện. Luận Chánh lý quyển 36 chống chế: Vô biểu thuộc định là do năng lực của định, v.v... sinh khởi cho nên tánh thiện đẳng khởi cũng được thành tựu. Câu-xá Bác bỏ: Nếu vô biểu thuộc định là do năng lực của định, v.v... sinh nên gọi là đẳng khởi thiện thì đại chủng cũng do tâm lực sinh lẽ ra vẫn có thể gọi là tánh thiện bất thiện đẳng khởi. Nếu nói đại chủng không do tác ý sinh thì chẳng lẽ loại vô biểu thuộc định này lại do ý khởi; hoặc Thiên nhãn, thiên nhĩ lẽ ra cũng thành tánh thiện, vì đều là pháp đẳng khởi của tâm thiện. Đây là hỏi về hai căn hoặc về nhị thông, hoặc về cả hai căn và hai thông. Thuyết đầu hợp lý hơn. Vấn nạn về đồng loại sắc thuộc đẳng khởi cho nên trong cả hai trường hợp dù thừa nhận hay không thừa nhận đều đáng bị chỉ trích. Thật khó giải thích rõ ràng cho nên phải dốc lòng suy nghĩ để tìm ra cách lý giải hợp lý hơn. Luận Chánh lý chống chế: câu hỏi này phi lý vì hai thông và tâm ở đạo giải thoát đều thuộc vô ký, cả hai đều sinh cùng lúc cho nên không cần nhọc giải thích vấn hỏi không chính đáng

này. Các luận sư Câu-xá lại bác bỏ rằng nếu Thiên nhãn, thiên nhĩ vì cùng sinh với đạo vô ký nên cũng thuộc vô ký thì pháp vô ký này vốn đã do đạo lực sinh ra thì lẽ ra cũng gọi là đẳng khởi. Nếu nói chẳng do đạo lực nên thành vô ký thì câu nói “cùng sinh với đạo” làm sao thành giải thích. Vấn nạn chính đáng này chưa được giải thích thì vẫn phải bỏ công tìm hiểu.

51. Hai trường hợp Đẳng khởi:

“Như ở trên nói” cho đến “và tà mạng v.v...” dưới đây là thứ hai nói về hai trường hợp đẳng khởi, tà kiến thuộc hoặc do thấy đạo mà dứt. Kinh có nói thường khởi tà ngữ, tà nghiệp, tà mạng, vì sao trước đây lại nói hoặc do thấy đạo dứt không có khả năng phát khởi biểu nghiệp?

Ở đây không trái nhau là đáp.

“Vì sao” là gạn lại.

“Tụng chép” cho đến “vô ký tùy hoặc thiện” là tụng đáp. Bài tụng đầu nói chung về hai thứ đẳng khởi; bài thứ hai nói về sai khác dựa theo sáu thức; bài thứ ba cũng nói về sai khác nhưng lại dựa vào ba tánh.

52. Giải thích bài tụng:

1) Giải thích bốn câu đầu:

“Luận chép” cho đến “gọi là tùy chuyển” là giải thích bài tụng đầu; văn rất dễ hiểu.

“Tùy chuyển ở nghiệp có công năng gì” là hỏi.

“Tuy có nhân trước” cho đến “như tử nghiệp lẽ ra là vô” là đáp: Tuy có nhân trước đó để dẫn phát nghiệp, nhưng nếu không có tâm, tâm sở tùy chuyển thì cũng như người đã chết lẽ nào không có nghiệp.

“Nếu thế thì vô tâm, làm sao phát giới” là vặn hỏi.

Những người có tâm cho đến “đối với nghiệp có dụng” là giải thích: Chẳng phải nói vô tâm không thể phát giới, mà chỉ nói là đối với hữu tâm nghiệp khởi rất rõ ràng cho nên tâm tùy chuyển có tác dụng rất lớn đối với nghiệp. Luận Chánh lý quyển 36 chép: Nếu không phải tùy chuyển tuy có nhân trước đó dẫn phát nhưng cũng như vô tâm hoặc như thầy chết biểu nghiệp lẽ ra không thể chuyển; tùy chuyển đối với biểu nghiệp vẫn có công năng chuyển biến. Vô biểu không y theo tùy chuyển, vì trong vô tâm cũng có vô biểu chuyển. Vạy các luận sư Câu-xá hỏi: Trong trường hợp vô tâm khi đặc biệt giải thoát tuy không có tùy chuyển nhưng biểu nghiệp vẫn chuyển vì ở niệm đầu sẽ có cả biểu và vô biểu, như ở giai đoạn vô tâm lẽ ra biểu nghiệp không thể chuyển. Nói như thế là có lỗi. Nếu cho rằng chẳng phải nói theo trường hợp đặc

biểu ở niệm đầu mà là y theo các trường hợp vô tâm khác thì lẽ ra phải phân biệt riêng, nếu không phân biệt riêng thì có lỗi.

2) *Giải thích câu tụng năm:*

“Thức do Thấy đạo dứt” cho đến điều này không có: là giải thích câu thứ năm: Đối với trường hợp dẫn phát biểu nghiệp thì kiến chỉ có công năng chuyển biến. Đối với công năng khởi biểu nghiệp khi sinh tâm tứ thì kiến là tư lương giúp đỡ sự sinh khởi cho nên có thể làm nhân đẳng khởi xa, và là chuyển chứ không phải tùy chuyển. Chuyển thuộc phần trong, không thể phát nghiệp; chuyển tâm thuộc phần ngoài mới có khả năng phát nghiệp. Lúc tâm thuộc phần ngoài chính thức phát nghiệp thì thấy thì dứt không có. Vì thế luận Bà-sa quyển 117 chép: Hơn nữa chuyển tâm thuộc phần ngoài có khả năng làm sát-na đẳng khởi dẫn phát thân nghiệp ngũ nghiệp. Tâm này chuyển ở phần trong nên không có khả năng phát nghiệp; v.v... như trong luận ấy có giải thích rộng.

“Lại thấy thì dứt” cho đến “là thấy thì dứt” là giải thích thứ hai: Lại, nếu thấy thì dứt phát ra biểu sắc thì sắc này phải thuộc thấy thì dứt.

53. *Hỏi đáp giữa kinh bộ và Hữu bộ:*

“Nếu chấp nhận thấy thì dứt thì đây có lỗi gì”: là Sư Kinh bộ hỏi: Đã thừa nhận sắc hữu lậu cũng thuộc thấy thì dứt thì điều này có lỗi gì?

Cho nên trái vượt, cho đến “chẳng phải thấy thì dứt” là Hữu bộ đáp: Nếu sắc hữu lậu là thấy thì dứt, như vậy thì trái với luận A-tỳ-đạt-ma. Luận này có nói sắc chẳng thuộc thấy thì dứt; như vậy là trái với giáo điển. “Minh” là trí tuệ; “vô minh” là si. Si và hoặc đều chỉ riêng cho vô minh; minh và vô minh trái nhau, thì không khởi chung. Có trường hợp phẩm loại khác nhau mà dứt; sắc thuộc nghiệp hữu lậu trái với minh và vô minh nên chẳng thuộc thấy thì dứt vì vậy chỉ có thể nói là do duyên trói buộc nên dứt. Lập lượng rằng: Sắc của nghiệp hữu lậu chẳng phải kiến đoạn, vì không trái với minh và vô minh, như mạng căn, v.v... như vậy là trái với lý giáo. Cho nên luận Bà-sa chép Hỏi: Vì sao tâm và tâm sở nhiễm ô được dứt từ từ qua chín phẩm trong lúc sắc, hữu lậu thiện, tâm và tâm sở thuộc vô phú vô ký lại được dứt cùng một lúc do năng lực của đạo giải thoát thứ chín? Đáp: Vì minh và vô minh trái nhau. Nghĩa là khi minh thuộc hạ hạ phẩm sinh khởi thì có thể dứt vô minh thuộc phẩm thượng thượng cho đến minh thuộc phẩm thượng thượng khởi thì có thể dứt vô minh thuộc phẩm hạ hạ. Sắc, hữu lậu

thiện, vô phú vô ký cùng với minh và vô minh đều không trái nhau.

“Đạo lý Như thế lẽ ra lại được thành lập lại” là sư Kinh bộ trách, nói nhân không chắc chắn: Vì như mạng căn, v.v... không trái với minh và vô minh nên chẳng phải thấy thì dứt nhưng trong trường hợp đặc bốn tướng cũng không trái với minh và vô minh thì lại thuộc thấy thì dứt. Vấn đề chưa thể tận lý nói là Đạo lý như thế lẽ ra lại được thành lập. Hoặc có thể là sắc của nghiệp hữu lậu chẳng phải là thấy thì dứt; tức thuộc phần văn chỉ trích ở dưới. Hoặc gồm cả hai trường hợp thì ý nghĩa cũng không có gì trái nhau.

“Nếu thế thì đại chủng” cho đến “năng lực dứt dần”: là hỏi của Hữu bộ: Theo Kinh bộ, nói nếu nghiệp hữu lậu thuộc thấy thì dứt thì các đại chủng năng tạo lẽ ra cũng thuộc thấy thì dứt vì hai thứ năng tạo và sở tạo đều do tâm lực của thấy thì dứt phát khởi.

Không có lỗi như thế cho đến “lý cũng không trái”: là Kinh bộ đáp: Không có lỗi về thấy thì dứt nói trên, như bốn đại chủng không do tâm dẫn phát để thành thiện hay bất thiện; đại chủng do tâm khởi khác với tâm tánh năng khởi nên chẳng phải thấy thì dứt. Nghiệp của Sắc hữu lậu cùng với tâm năng dẫn đồng thuộc nhiễm ô, nên là thấy thì dứt. Có nhiều giải thích khác nhau. Hoặc cho rằng bốn đại chủng vì thấy thì dứt dần khởi, nên thuộc thấy thì dứt thì cũng không trái lý.

Không nên chấp nhận như thế cho đến không trái nhau: là Hữu bộ hỏi: Đúng lý ra không nên thừa nhận như vậy vì các đại chủng chắc chắn không thuộc thấy thì dứt và cũng không thuộc sở đoạn mà chỉ thuộc tu sở đoạn. Pháp bất nhiễm không trái với minh và vô minh cho nên không thuộc thấy thì dứt.

“Kinh ấy y theo” cho đến không nên trái nhau là Hữu bộ giải thích văn kinh: Nhân đẳng khởi gọi là tiền nhân đẳng khởi; sát-na đẳng khởi gọi là hậu đẳng khởi. Khi nói tà kiến khởi tà ngữ, v.v... thì đối với hai thứ đẳng khởi trên kinh chỉ y theo tiền nhân đẳng khởi mà không phải là sát-na đẳng khởi cho nên không trái nhau.

3) Giải thích câu tụng sáu:

“Như năm thức thân” cho đến “ngoại môn chuyển”: là giải thích câu thứ sáu: Năm thức vốn vô phân biệt nên không thuộc chuyển; khởi ở phần ngoài nên có thể là tùy chuyển.

4) Giải thích câu tụng bảy:

“Tu đoạn ý thức” cho đến “ngoại môn khởi”: là giải thích câu bảy: Ý thức thuộc tu đoạn có phân biệt nên thuộc chuyển; khởi ở phần ngoài nên cũng là tùy chuyển.

5) Giải thích câu tụng tám:

“Tất cả vô lậu” cho đến “nhậm vận chuyển”: là giải thích câu tám: Các tâm vô lậu không thuộc chuyển, cũng không thuộc tùy chuyển; chỉ có ở định nên chuyển ở phần trong và không có công năng đối với nghiệp. Tâm dị thực sinh không thuộc chuyển, cũng không thuộc tùy chuyển; không do gia hạnh mà nhậm vận chuyển biến nên tánh yếu kém và cũng không có công năng đối với nghiệp. Luận Chánh lý hỏi: Thật ra nếu nói vô lậu và dị thực đều là sai, chuyển và tùy chuyển là phạm lỗi giảm thiểu và thái quá vì định tâm hữu lậu cũng đều là sai; các thức dị thực không phải là chuyển nhưng có thể là tùy chuyển. Có lý nào ngăn được điều này. Lại chép: Tâm dị thực sinh chuyển ở phần ngoài nên có thể là tùy chuyển. Lại chép: Chỉ nên nói là tâm dị thực sinh có thể lực yếu kém nên chẳng phải nhân đẳng khởi; chẳng nên cho rằng không do gia hạnh mà nhậm vận chuyển biến. Đừng nên cho rằng sinh đắc thiện cũng không phải nhân dẫn phát biểu nghiệp, cũng không phải là do gia hạnh mà chỉ nhậm vận tùy chuyển. Luận Câu-xá chống chế: Đúng lý ra định tâm hữu lậu cũng giống như vô lậu tức không phải chuyển hay tùy chuyển, “chỉ ở tại định”, đã ngăn hiển bày nên không nói riêng. Tâm dị thực sinh tuy thuộc chuyển ở phần ngoài nhưng do nghiệp thiện ác chiêu cảm mà nhậm vận sinh khởi chứ không do gia hạnh, tánh lại yếu kém nên không phải chuyển cũng không phải tùy chuyển. Sinh đắc thiện lại không giống như hai trường hợp trên vì: (1) Không do nghiệp chiêu cảm (2) Có tánh mạnh mẽ. Nên cũng chẳng phải hỏi. Điều này vừa trái lý, lại vừa trái giáo cho nên luận Bà-sa quyển 117 chép “Hỏi: Vì sao tâm dị thực sinh không thể làm hai thứ đẳng khởi để phát thân nghiệp và ngữ nghiệp? Đáp: Tâm cường thịnh mới có thể phát thân nghiệp ngữ nghiệp; tâm dị thực sinh vốn tánh yếu kém nên không thể; như luận ấy có nói rộng. Lại giải thích: Như tâm dị thực tuy chuyển thuộc phần ngoài nhưng vì tánh yếu kém nên không phải chuyển hay tùy chuyển. Định tâm hữu lậu tuy thuộc chuyển ở phần trong nhưng vì tánh mạnh mẽ nên có năng lực đối với nghiệp thì tại sao không thể là tùy chuyển, nếu giải thích như thế này thì có gì phải bớt hoặc thêm?”

54. Lập thành bốn trường hợp:

“Như thế tức thành” cho đến “dị thực sinh tâm” là lập thành bốn trường hợp dựa vào ý nghĩa trước, văn rất dễ hiểu.

55. Giải thích một bài tụng cuối:

“Tâm chuyển, tùy chuyển, chắc chắn đồng tánh phải chăng”: dưới đây là giải thích một bài tụng cuối, đây là hỏi.

“Ở đây không quyết định” là đáp.

“Việc ấy thế nào” là gạn lại.

Nghĩa là chuyển tâm ở trước cho đến không có cùng tận: là giải thích văn; rất dễ hiểu. “Mâu ni” Hán dịch là Tịch mặc.

Có bộ khác nói cho đến “nằm trong định Na-già”: là nêu chấp của Đại chúng bộ: Phật thường ở trong định; tâm chỉ thuộc thiện; không có tâm vô ký. Kinh nói Như lại trong bốn uy nghi thường ở trong định. “Na-già” nghĩa là rỗng, tức chỉ cho Thế tôn.

56. Luận sư Tỳ-bà-sa giải thích:

“Sư Tỳ-bà-sa” cho đến “tâm thông quả khởi” là giải thích của các luận sư Tỳ-bà-sa về bài tụng được trích dẫn ở trên: Phật không thích tán tâm; trong bốn uy nghi Ngài thường ở trong định. Thật ra khi ở tán tâm chẳng phải không có ba tâm vô ký. Về tâm công xảo xứ, Phật không thường khởi nên lược qua không nói, chứ chẳng phải hoàn toàn không khởi, vì thế luận Bà-sa trong phần giải thích uy nghi và công xảo có nói về Phật như ở trước có trích dẫn đầy đủ. Luận này và các luận khác khi giải thích công xảo không nhắc đến Phật là lược qua không nói. Lại giải thích: Nói ba tâm vô ký là y theo hiện hành, nói. Tâm công xảo xứ Phật có thành tựu nhưng không hiện hành nên không nói. Lại giải thích: Phật cũng không thành tựu công xảo vì phần nhiều thuộc tà mạng cho nên luận này và Chánh lý trong phần giải thích thành tựu vô ký, khi nói về uy nghi đều cho rằng có cả Phật, Tỳ-kheo Mã thắng và các vị khéo tu tập khác nhưng khi nói về công xảo thì chỉ nhắc cho đến tầng trời Tỳ thấp phược yết ma và các vị khéo tu tập khác mà không nói Phật.

Hỏi: Nếu vậy luận Bà-sa nói Phật chẳng lẽ không trái hay sao?

Giải thích: Ý của mỗi luận khác nhau, tuy có ba giải thích nhưng lấy giải thích đầu làm nghĩa đúng vì chẳng những chỉ có văn chứng minh mà còn rất hợp lý.

57. Hỏi đáp phân biệt:

“Các hữu biểu nghiệp” cho đến “vì như tùy chuyển” là hỏi đáp phân biệt. Đây là hỏi.

1) Ý hỏi:

“Nếu thế thì có lỗi gì” là trách ngược lại ý câu hỏi.

“Nếu như chuyển giả” cho đến “nên lập cù lao”: chính là ý hỏi: Nếu như chuyển tâm nên biểu nghiệp mới thành thiện, v.v... thì ở cõi Dục lẽ ra phải có biểu nghiệp hữu phú vô ký vì thân kiến và biên kiến đều có công năng chuyển biến. Nếu các ông chống chế rằng tánh của thân kiến và biên kiến ở cõi Dục vốn thuộc vô ký, tức không thể chuyển

biến thì lẽ ra phải nói là thân kiến và biên kiến không có khả năng chuyển biến mà chỉ có tà kiến, v.v... mới có khả năng này; chẳng phải tất cả các loại tâm thuộc thấy thì dứt đều có khả năng chuyển biến. Nếu nhờ tâm tùy chuyển mà biểu nghiệp thành thiện, v.v... thì các tâm ác và vô ký đều đặc biệt giải thoát tức biểu nghiệp lẽ ra chẳng phải tánh thiện. Dù giải thích theo cách này hay cách khác thì vẫn không giải quyết được, cho nên phải bỏ nhiều công sức để tìm ra một giải thích khác hợp lý hơn.

2) *Luận chủ giải thích:*

“Lẽ ra nói như chuyển tâm” cho đến “là gián cách”: là Luận chủ giải thích: Nên nói rằng nhờ chuyển tâm nên biểu nghiệp thành tựu các tánh như thiện v.v... nhưng chẳng phải như trường hợp chuyển tâm thuộc thấy thì dứt chuyển tâm của nhân xa. Vì chuyển tâm thuộc tu đoạn vốn là nhân đẳng khởi trực tiếp đã bị gián cách. Nếu gián tiếp thì rất xa vời đối với biểu nghiệp; nếu trực tiếp tức rất gần gũi với biểu nghiệp, cho nên tùy theo chuyển tâm ở gần mà biểu nghiệp thành tựu tánh thiện, v.v... chứ chẳng phải tùy theo chuyển tâm ở xa mới thành tánh thiện, v.v... “Nếu biểu không do” cho đến “biểu nghiệp vô ký” là Luận chủ nói sự sai lầm trong phần giải thích kinh của các luận sư thuộc Tỳ-bà-sa: Nếu biểu nghiệp không do năng lực của tâm tùy chuyển để thành tựu các tánh thiện, v.v... thì trước đây khi giải thích kinh Tà kiến Phát Nghiệp, lẽ ra các ông không nên cho rằng kinh này chỉ nói theo nhân đẳng khởi trước mà không phải là sát-na đẳng khởi. Nếu giải thích như thế thì: 1) Tên gọi bị lạm dụng. 2) Dường như thừa nhận có sát-na đẳng khởi. Chỉ y theo nhân đẳng khởi trước thì tên gọi bị lạm dụng, vì đẳng khởi có hai thứ: nhân đẳng khởi và sát-na đẳng khởi. Nhân đẳng khởi nếu đối với sát-na đẳng khởi sau thì thuộc về trước nên có tên là nhân đẳng khởi trước. Nhân đẳng khởi trước lại có hai thứ là nhân đẳng khởi xa gần và nhân đẳng khởi xa. Nhân đẳng khởi gần có công năng phát biểu nghiệp nhưng nhân đẳng khởi xa không có công năng này. Đã nói tiền nhân đẳng khởi không có khả năng phát biểu nghiệp trong lúc hai nhân gần và xa đều được gọi là Nhân đẳng khởi trước. Trong tên gọi nếu không dứt trừ hết các pháp không hợp lý thì đã lạm dụng tên gọi nhân đẳng khởi gần. Khi nói “chứ không y theo sát-na đẳng khởi” tức dường như đã thừa nhận nhờ có sát-na nên biểu nghiệp mới thành tựu các tánh thiện v.v... Nếu các ông không thừa nhận phải dựa vào sát-na đẳng khởi để biểu nghiệp có thể thành tựu các tánh thiện, v.v... thì tại sao lại nói “chẳng phải nói theo sát-na”. Nếu y theo sát-na thì

cũng thừa nhận nói cho đến sát-na sao? Nếu nói “cũng thừa nhận” tức phạm lỗi trái tông. Ở văn trước của luận này tuy không chánh thức nói là “chẳng nói theo sát-na” nhưng giờ đây nói theo ý nghĩa của văn hỏi vẫn có thể thêm vào lời này. Hoặc có thể ở phần văn trước tuy không có nói như vậy nhưng các luận khác khi giải thích kinh đều có nói. Cho nên luận Bà-sa quyển 117 chép “Đáp: Y theo nhân đẳng khởi để nói như vậy chứ không phải sát-na đẳng khởi, cho nên không có lỗi.” Vì thế ở cõi Dục chắc chắn không có biểu nghiệp hữu phú vô ký. Lại giải thích: Nếu biểu nghiệp không do năng lực của tâm tùy chuyển để thành các tánh thiện, v.v... mà chỉ do chuyển tâm ở cõi Dục nên mới có biểu nghiệp hữu phú vô ký, vì thân kiến và biên kiến có công năng chuyển biến thì lẽ ra không nên nói kinh này chỉ y theo nhân đẳng khởi trước mà chẳng y theo sát-na, cho nên không nên nói ở cõi Dục chắc chắn không có biểu nghiệp hữu phú vô ký.

58. Giải thích kinh:

Chỉ nên nói rằng cho đến “biểu nghiệp vô ký” là Luận chủ nói về lỗi giải thích kinh ở trước rồi nay lại chính giải thích kinh: Chỉ nên nói rằng kinh “chỉ” y theo các tâm “khác” thuộc nhân gần vốn cách biệt với các nhân đẳng khởi ở xa để nói. Tâm thuộc thấy thì dứt chính là nhân đẳng khởi ở xa vì cách biệt với các nhân gần thuộc tu đoạn cho nên tâm thuộc thấy thì dứt tuy có khả năng chuyển biến nhưng ở cõi Dục chắc chắn không có biểu nghiệp hữu phú vô ký. Đổi chữ “đản” thành chữ “duy”; đổi chữ “tiền” thành chữ “tâm khác gian cách” thì cũng không ngại.

Hỏi: Biểu nghiệp thành tựu ba tánh là dựa vào chuyển tâm để xét định. Nghiệp vô biểu ở cõi Dục dựa vào cái gì để xét định?

Giải thích: Dựa vào chuyển tâm trước đó để xét định các tánh thiện ác.

Hỏi: Nghiệp vô biểu tùy tâm dựa vào cái gì để xét định?

Giải thích: Dựa vào tâm tùy chuyển để xét định tánh thiện, ác. Vì thế luận Chánh lý quyển 36 chép: Thật ra tùy định tâm mà các nghiệp vô biểu cùng khởi với tâm cùng lúc có quả đồng một. Do năng lực tùy chuyển nên tánh thiện thành tựu, chắc chắn thuộc tâm này nên được sinh khởi.

*Nguyện nhờ sức biên chép Đồi đời mở mắt
tuệ
Kiếp kiếp được lợi căn Khi chết sanh
Cực Lạc.*