

LINH SƠN PHÁP BẢO ĐẠI TẠNG KINH
TẬP 91

LUẬN A TỲ ĐẠT MA
ĐẠI TỲ BÀ SA

SỐ 1545
(QUYỂN 1 → 50)

HỘI VĂN HÓA GIÁO DỤC
LINH SƠN ĐÀI BẮC XUẤT BẢN

SỐ 1545

LUẬN A TỖ ĐẠT MA ĐẠI TỖ BÀ SA

Năm trăm Đại A-la-hán cùng tạo luận.

Tam Tạng Pháp Sư Huyền Trang dịch Phạn sáng Hán

QUYỂN 1

PHẨM TỰA

Hỏi: Ai tạo ra luận này?

Đáp: Phật Thế Tôn. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì trí Nhất thiết chủng đã biết được pháp tánh vô cùng sâu xa vi diệu, không phải là bậc Nhất thiết trí Phật Thế Tôn, thì ái có thể chứng được Đẳng Giác cứu cánh để khai bày rõ ràng? Nếu như vậy thì trong luận này ai hỏi-ai đáp? Hoặc có thuyết cho rằng: Tôn giả Xá-lợi-tử hỏi, Phật Thế Tôn đáp. Lại có thuyết cho rằng: Năm trăm A-la-hán hỏi, Phật Thế Tôn đáp. Có thuyết lại cho rằng: Các Thiên thần hỏi, Phật Thế Tôn đáp. Có sư khác cho rằng: Hóa Tỳ kheo hỏi, Phật Thế Tôn đáp. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì chư Phật từ nơi pháp vốn như vậy mà biết pháp tánh, cần phải khai bày rõ ràng cho các thế gian nên cách chắc chắn. Nhưng mà không có người hỏi, bấy giờ Đức Thế Tôn hóa làm Tỳ kheo, hình tướng và dung mạo đoan chánh khiến cho mọi người thích trông thấy, cạo bỏ râu tóc khoác y Tăng-già-chi, để cho hóa Tỳ kheo thưa hỏi và Phật Thế Tôn đáp, giống như đưa ra nhân duyên thưa hỏi về ý nghĩa của các pháp.

Hỏi: Nếu như vậy thì luận này tại vì sao có lời truyền tụng là do Tôn giả Ca-đa-diễn-ni-tử tạo ra?

Đáp: Bởi vì nhờ Tôn giả ấy thọ trì và diễn thuyết rộng ra khiến cho truyền bá khắp nơi, cho nên danh xưng của luận này thuộc về Tôn giả, nhưng thật sự là Đức Phật thuyết ra. Lại có thuyết cho rằng: Luận này chính là Tôn giả Ca-đa-diễn-ni-tử tạo ra.

Hỏi: Há không phải trước đây nói bởi vì trí Nhất thiết chủng đã biết được pháp tánh vô cùng sâu xa vi diệu, không phải là bậc Nhất thiết trí Phật Thế Tôn thì ai có thể chứng được Đẳng Giác cứu cánh để khai bày rõ ràng; tại sao Tôn giả ấy có thể tạo ra luận này vậy?

Đáp: Bởi vì Tôn giả ấy cũng có Giác Tuệ khéo léo và sắc bén vô cùng sâu xa vi diệu, dễ dàng biết rõ tự tướng và cộng tướng của các pháp, thông suốt văn nghĩa và phạm vi trước sau, dễ dàng hiểu rõ ba tạng lìa xa nhiễm ô của ba cõi và thành tựu Tam minh, đầy đủ sáu thần thông và tám giải thoát, đạt được kiến giải vô ngại, có được nguyện trí tuyệt vời, đã từng ở nơi năm trăm vị Phật quá khứ, tu tập phạm hạnh lâu dài phát khởi thế nguyện rộng lớn: Con ở đời vị lai, sau khi Đức Phật Thích Ca Mâu Ni nhập Niết-bàn, sẽ soạn ra A-tỳ-đạt-ma. Cho nên nói như vậy. Trong chúng đệ tử của tất cả Như lai Ứng Chánh Đẳng Giác, pháp vốn như vậy đều có hai Đại Luận sư duy trì chánh pháp, nếu lúc còn tại thế thì như Tôn giả Xá-lợi-tử, nếu sau khi nhập Niết-bàn thì như Tôn giả Ca-đa-diễn-ni-tử, cho nên Tôn giả ấy dùng lực của nguyện trí quán về pháp có lợi ích mà soạn ra luận này.

Hỏi: Nếu như vậy thì Đức Phật thuyết ra A-tỳ-đạt-ma, là như thế nào vậy?

Đáp: Đức Thế Tôn tại thế ở khắp mọi xứ sở, vì các hữu tình mà dùng các loại luận bàn về đạo, phân biệt phát triển thuyết A-tỳ-đạt-ma. Sau khi Đức Phật nhập Niết-bàn hoặc lúc còn tại thế, các Thánh đệ tử dùng nguyện trí tuyệt vời, tùy thuận biên tập tách ra làm thành bộ loại. Vì vậy, Tôn giả Ca-đa-diễn-ni-tử sau khi Đức Phật nhập Niết-bàn, cũng dùng nguyện trí vi diệu tùy thuận biên tập soạn ra luận Phát Trí, nghĩa là từ trong các luận về đạo do Đức Phật thuyết ra mà sắp xếp thiết lập chương môn, nêu ra tưng tóm tắt soạn thành từng chương riêng biệt, chế định tên gọi chung là Uẩn. Đó là tập hợp các luận nói về những loại Di tướng, chế định làm thành Tạp uẩn; tập hợp các luận nói về Kiết, chế định làm thành Kiết uẩn; tập hợp các luận nói về Trí, chế định mà thành Trí uẩn; tập hợp các luận nói về Nghiệp, chế định làm thành Nghiệp uẩn; tập hợp các luận nói về Đại chủng, chế định làm thành Đại chủng uẩn; tập hợp các luận nói về Căn, chế định làm thành căn uẩn; tập hợp các luận nói về Định, chế định làm thành Định uẩn; tập hợp các luận

nói về Kiến, chế định làm thành Định uẩn. Giống như tất cả Ô-đà-nam tụng, đều là Đức Phật thuyết ra, nghĩa là Phật Thế Tôn ở khắp mọi xứ sở, vì các hữu tình tùy theo sự thích hợp mà tuyên thuyết. Sau khi Đức Phật nhập Niết-bàn, các Đại đức cứu giúp chánh pháp, lần lượt được nghe tùy thuận biên tập lại, chế định thiết lập tên gọi phẩm loại, đó là tập hợp các tụng về vô thường mà lập thành phẩm Vô thường, cho đến tập hợp các tụng về Phạm chí mà lập thành Phạm chí. Ở đây cũng như vậy, A-tỳ-đạt-ma vốn là Đức Phật thuyết ra, hoặc đệ tử thuyết ra mà không trái với pháp tánh, thì Đức Thế Tôn đều cho phép Tỳ kheo thọ trì. Vì vậy, Tôn giả ấy lần lượt được nghe, hoặc là dùng lực nguyện trí quán sát biên tập lại, vì khiến cho chánh pháp tồn tại lâu dài mà chế định soạn ra luận này.

Vả lại, chư Phật xuất thế đều chế ra ba Tạng, đó là Tố-đát-lãm (Kinh), Tỳ-nại-da (Luật), A-tỳ-đạt-ma (Luận). Ba Tạng như vậy có gì sai biệt? Có thuyết cho rằng: không có gì sai biệt. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì tất cả giáo thuyết của chư Phật từ nên biến trí mà sinh ra, tùy theo nên biến giác mà phát ra, cùng chung lực vô úy mà thâm nhiếp, cùng chung nên Đại bi mà phát khởi như nhau. Lại có thuyết cho rằng: Cũng có sai biệt. Vả lại tên gọi chính là sự sai biệt, nghĩa là Tạng này tên gọi Tố-đát-lãm, Tạng này tên gọi Tỳ-nại-da, Tạng này tên gọi A-tỳ-đạt-ma. Lại nữa, dựa vào xứ sở cũng có sai biệt, nghĩa là nếu dựa vào tâm tăng thượng mà luận bàn về đạo thì đó là Tố-đát-lãm, nếu dựa vào giới tăng thượng mà luận bàn về đạo thì đó là Tỳ-nại-da, nếu dựa vào tuệ tăng thượng mà luận bàn về đạo thì đó là A-tỳ-đạt-ma.

Hỏi: Ở trong tất cả có thể đạt được tất cả, nghĩa là trong Tố-đát-lãm cũng có dựa vào giới tăng thượng. Tuệ tăng thượng mà luận về đạo, trong Tỳ-nại-da cũng có dựa vào tâm tăng thượng- tuệ tăng thượng mà luận về đạo, trong A-tỳ-đạt-ma cũng có dựa vào tâm tăng thượng- giới tăng thượng mà luận về đạo. Như vậy ba Tạng sẽ không có gì sai biệt chăng?

Đáp: Dựa vào sự tăng trưởng thù thắng mà nói, nghĩa là trong Tố-đát-lãm dựa vào tâm tăng thượng để luận về đạo tăng trưởng thù thắng, trong Tỳ-nại-da dựa vào giới tăng thượng để luận về đạo tăng trưởng thù thắng, trong A-tỳ-đạt-ma dựa vào tuệ tăng thượng để luận về đạo tăng trưởng thù thắng. Có thuyết cho rằng: Trong Tố-đát-lãm dựa vào tâm tăng thượng luận về đạo thì đó là Tố-đát-lãm, dựa vào giới tăng thượng luận về đạo thì chính là Tỳ-nại-da, dựa vào tuệ tăng thượng luận về đạo thì chính là A-tỳ-đạt-ma; trong Tỳ-nại-da dựa vào giới tăng thượng luận

về đạo thì Tỳ-nại-da, dựa vào tâm tăng thượng luận về đạo thì chính là Tố-đát-lãm, dựa vào tuệ tăng thượng luận về đạo thì chính là A-tỳ-đạt-ma; trong A-tỳ-đạt-ma dựa vào tuệ tăng thượng luận về đạo thì đó là A-tỳ-đạt-ma, dựa vào tâm tăng thượng luận về đạo thì chính là Tố-đát-lãm, dựa vào giới tăng thượng luận về đạo thì chính là Tỳ-nại-da. Vì vậy dựa vào xứ sở cũng có sai biệt.

Vả lại, những gì hiển bày cũng có sai biệt, nghĩa là Tố-đát-lãm theo thứ tự mà hiển bày, đó là trong Tố-đát-lãm phải mong cầu theo thứ tự, vì sao Đức Thế Tôn không ngừng phẩm này mà tuyên thuyết phẩm kia? Nếu Tỳ-nại-da do duyên khởi mà hiển bày, thì nói là trong Tỳ-nại-da cần phải cầu duyên khởi, Thế Tôn dựa vào duyên khởi mà chế lập rất nhiều học xứ? A-tỳ-đạt-ma do tánh tướng mà hiển bày, nghĩa là trong A-tỳ-đạt-ma cần phải cầu tánh-tướng chân thật của các pháp, chứ không phải cần cầu duyên khởi theo thứ tự kia, hoặc là trước hay là sau, hoặc không có duyên khởi cũng không có gì sai trái. Lại nữa, Đẳng lưu cũng có những sai biệt, nghĩa là Tố-đát-lãm chính là Lực của Đẳng lưu, Tỳ-nại-da là Đại bi của Đẳng lưu, A-tỳ-đạt-ma là Vô úy của Đẳng lưu. Lại nữa, pháp đã thuyết ra cũng có những sai biệt, nghĩa là thuyết giảng xen lẫn nhiều loại chính là Tố-đát-lãm, thuyết về các học xứ chính là Tỳ-nại-da, phân biệt tự tướng và cộng tướng của các pháp chính là A-tỳ-đạt-ma.

Lại nữa, những việc làm cũng có sai biệt, nghĩa là người chưa gieo trồng thiện căn thì khiến cho gieo trồng thiện căn mà thuyết về Tố-đát-lãm, người đã gieo trồng thiện căn thì khiến cho nối tiếp nhau thành thực mà thuyết về Tỳ-nại-da, nối tiếp nhau đã thành thực thì khiến cho được giải thoát thật sự mà thuyết về A-tỳ-đạt-ma.

Lại nữa, phần vị cũng có những sai biệt, nghĩa là dựa vào phần vị bắt đầu sự nghiệp mà thuyết về Tố-đát-lãm, dựa vào phần vị đã xuyên suốt thói quen mà nói về Tỳ-nại-da, dựa vào phần vị vượt lên trên tác ý mà thuyết về A-tỳ-đạt-ma.

Lại nữa, tiến lên cũng có những sai biệt, nghĩa là chừa bước vào chánh pháp thì khiến bước vào chánh pháp cho nên thuyết về Tố-đát-lãm, đã bước vào chánh pháp thì khiến thọ trì học xứ cho nên thuyết về Tỳ-nại-da, đã thọ trì học xứ thì khiến thông suốt tướng chân thật của các pháp cho nên thuyết về A-tỳ-đạt-ma. Vì vậy ba Tạng cũng có sai biệt.

Hỏi: Vì sao Tôn giả soạn ra luận này?

Đáp: Vì làm lợi ích cho người khác. Nghĩa là Tôn giả ấy dấy lên tư duy như vậy: Làm thế nào mà khiến cho các loại hữu tình thọ trì không

trái ngược đối với Thánh giáo của Phật? Tinh tiến tư duy trừ tính quán sát, từ đó vô lượng phiền não ác hành không còn hiện ở trước mắt, liền được tỏ ngộ tiến vào pháp tánh rất sâu, cho nên soạn ra luận này. Ví như có người làm lợi ích cho người khác mà ở nơi tối tăm mù mịt thấp ngọn đèn soi sáng tỏa khắp, khiến người có mắt trông thấy cảnh sắc; Tôn giả cũng như vậy, vì làm lợi ích cho người khác mà sau khi Đức Phật diệt độ, chế định soạn ra luận này, khiến người có trí tiến sâu vào pháp tánh. Lại như chư Phật vì làm lợi ích cho người khác mà khai bày rõ ràng diển thuyết về mười hai phần giáo, đó là:

1. Khế kinh.
2. Ứng tụng.
3. Ký biệt.
4. Phúng tụng.
5. Tự thuyết.
6. Duyên khởi.
7. Thí dụ.
8. Bản sự.
9. Bản sinh.
10. Phương quảng.
11. Hy pháp.
12. Luận nghị.

Nguyên cố thế nào? Các loài hữu tình, tuy có sức mạnh của nhân nhưng nếu không có sức mạnh của duyên mà phát khởi giác ngộ, thì cuối cùng không có thể tu hạnh tiến lên cao hơn, cần phải gặp được sức mạnh của duyên thì mới có thể tu hành. Ví như trong hồ tuy có các loại hoa sen tuyệt vời như Ôt-bát-la..., nhưng nếu ánh sáng mặt trăng-mặt trời không soi chiếu tiếp xúc, thì không nở rộ và không tỏa ra các loại hương thơm, cần phải có sự soi chiếu tiếp xúc của ánh sáng mặt trăng-mặt trời, thì mới có thể tùy theo loại mà nở rộ tỏa ra hương thơm. Lại như trong bóng tối có các loại đồ vật, nếu không có ngọn đèn soi sáng thì cuối cùng không thể nào trông thấy, cần phải nhờ ngọn đèn soi sáng thì mới có thể trông thấy đồ vật. Hữu tình cũng như vậy, tuy có sức mạnh của nhân mà nếu không có sức mạnh của duyên, thì như trước đã nói rộng. Như có tụng nói:

Ví như trong căn nhà tối đen, tuy có rất nhiều loại vật dụng,
Không có đèn bóng tối phủ che, có mắt cũng không thể thấy
được.

Như vậy tuy là người có trí, không thuận theo người khác nghe

pháp.

Người này cuối cùng không có thể, phân biệt rõ ràng nghĩa thiện-ác.

Ví như người có đôi mắt sáng, nhờ cây đèn thấy những cảnh sắc, Người có trí dựa vào đa văn, có thể phân biệt nghĩa thiện-ác.

Đa văn có thể biết rõ pháp, đa văn rồi pháp bất thiện.

Đa văn lìa bỏ pháp vô nghĩa, đa văn đạt được cảnh Niết-bàn.

Lại như kinh nói: “Có hai nhân duyên có thể sinh ra chánh kiến, nên là bên ngoài nghe pháp âm của người khác, hai là bên trong tác ý đúng như lý”. Lại trong kinh nói: “Có bốn pháp mà người có nhiều việc phải làm:

1. Gần gũi bạn tốt.
2. Nghe pháp từ người khác.
3. Tác ý đúng như lý.
4. Pháp tùy theo pháp hành.”

Lại có kinh nói: “Nếu đệ tử của Ta nhất tâm tập trung lắng tai nghe Chánh pháp thì có thể trừ bỏ năm Cái, và có thể tu hành đầy đủ bảy giác phần.” Vì vậy như chư Phật vì lợi ích cho mọi người mà thuyết mười hai phần giáo, như vậy Tôn giả ấy vì lợi ích cho mọi người mà chế định ra luận này. Lại nữa, vì phá trừ bóng tối vô minh, như ngọn đèn phá trừ bóng tối luôn luôn phát ra ánh sáng rạng ngời; A-tỳ-đạt-ma cũng lại như vậy, phá trừ bóng tối vô minh phát ra ánh sáng trí tuệ, cho nên Tôn giả ấy chế định soạn ra luận này. Lại nữa, vì hiển bày ảnh tượng vô ngã, ví như mặt gương rất khéo mài nhẵn lánh bóng, các loại cảnh sắc hình tượng đều hiện rõ ở trong gương; A-tỳ-đạt-ma cũng lại như vậy, phân biệt tự tướng và cộng tướng của các pháp khiến cho ảnh tượng vô ngã hiển hiện rõ ràng cho nên Tôn giả ấy chế định soạn ra luận này. Lại nữa, vì vượt qua dòng sông sinh tử, như thuyền bè vững chắc để cho trăm ngàn chúng sinh dựa vào không còn sợ hãi, từ bờ sông bên này vượt qua đến bờ sông bên kia; A-tỳ-đạt-ma cũng lại như vậy, vô số chư Phật và các hữu tình, dựa vào tâm lý vô úy, từ bờ sinh tử bên này đến được bờ Niết-bàn bên kia, cho nên Tôn giả ấy chế định soạn ra luận này. Lại nữa, vì y theo các kinh, như người cầm ngọn đèn đi vào những căn nhà tối đen, có thể trông thấy những cảnh sắc mà không có gì làm mê lầm hỗn loạn; như vậy người thực hành dùng A-tỳ-đạt-ma y theo nghĩa lý của các kinh mà không có gì làm mê lầm hỗn loạn, cho nên Tôn giả ấy chế định soạn ra luận này. Lại nữa, vì quán sát các pháp như thiện..., như người phân biệt vật báu có năng lực dễ dàng quán sát

các vật báu như Kim cang..., A-tỳ-đạt-ma cũng lại như vậy, có năng lực dễ dàng phân biệt các pháp như thiện ..., cho nên Tôn giả ấy chế định soạn ra luận này.

Lại nữa, vì hiển bày A-tỳ-đạt-ma, mà các Đại Luận Sư không bị khuynh động, như núi Diệu Cao ở trên Kim luân cho dù tất cả gió mạnh gầm gào tung cuộn chấn động nhưng không thể nào lay động được; A-tỳ-đạt-ma của các Đại Luận Sư cũng lại như vậy, trú trong Thi-la thanh tịnh, những loại ác kiến khinh mạn-phá hoại và tà luận không thể nào phá hoại được, cho nên Tôn giả ấy chế định soạn ra luận này. Lại nữa, Tôn giả dùng ba nhân duyên mà chế định soạn ra luận này:

1. Làm cho trí tuệ tăng thêm.
2. Làm cho ý hiểu rõ thông suốt.
3. Vì ngăn chặn chấp ngã.

Làm cho trí tăng thêm, nghĩa là ở trong các kinh luận nội-ngoại, làm cho trí tăng thêm chứ không có gì có thể sánh bằng A-tỳ-đạt-ma. Làm cho ý hiểu rõ thông suốt, nghĩa là các hữu tình bị vô minh làm cho mờ mịt, như còn ngủ vùi chưa tỉnh giấc thì không thể nào biết rõ ràng, cái gì là Biến hành, cái gì chẳng phải biến hành, cái gì duyên với cảnh giới của mình, cái gì duyên với cảnh giới của người, cái gì duyên với hữu lậu, cái gì duyên với vô lậu, cái gì duyên với hữu vi, cái gì duyên duyên với vô vi? Thế nào là thân nhiếp, thế nào là tương ứng, thế nào là nhân, thế nào là duyên? Ai thành tựu, ai không thành tựu? Cái gì thuận với câu trước, cái gì thuận với câu sau, cái gì là bốn câu, cái gì là câu như vậy, cái gì là câu không như vậy? Ở trong những cảnh như vậy mà biết rõ, khiến cho các hữu tình mở mang tâm ý giác ngộ, không có gì có thể sánh bằng A-tỳ-đạt-ma. Ngăn chặn chấp ngã, Tôn giả đã soạn A-tỳ-đạt-ma, chưa từng nói là có Bồ-đặc-già-la, luôn luôn hiển bày các hành tướng rõ ràng và không hề có ngã. Dùng các loại nhân duyên như vậy, cho nên Tôn giả ấy chế định soạn ra luận này.

Hỏi: A-tỳ-đạt-ma có tự tánh thế nào?

Đáp: Tuệ căn vô lậu, bởi vì là tự tánh mà thân nhiếp nên giới-nên xứ-nên uẩn. Nếu cùng tương ứng với Thủ, thì tùy the chuyển biến mà thân nhiếp ba giới-hai xứ-năm uẩn. Ba giới thì gọi là Ý giới- Pháp giới và Ý thức giới, hai xứ thì gọi là Ý xứ và Pháp xứ, năm Uẩn thì gọi là Sắc uẩn cho đến Thức uẩn. Như trong kinh nói: “Trời Dục xoa này ở trong đêm dài mà tâm tư chất trực không có gì nịnh hót lừa dối, các chúng sinh có hỏi điều gì đều làm cho biết rõ ràng chứ không để cho rối loạn, mình dùng A-tỳ-đạt-ma rất sâu xa tùy theo ý chúng sinh đã hỏi.” Trong

này cái gì là A-tỳ-đạt-ma rất sâu xa? Đó gọi là tuệ căn vô lậu.

Lại trong kinh nói: “Phiệt-sa-thị này và ngoại đạo Thiện Hiền cùng Phạm Thọ Bà-la-môn, đều ở trong đêm dài mà tánh tình chất trực không cò gì nịnh hót lừa dối, các chúng sinh có hỏi điều gì thì đều làm cho biết rõ ràng chứ không để cho rối loạn, mình dùng A-tỳ-đạt-ma rất sâu xa này tùy theo ý chúng sinh đã hỏi.” Trong này cái gì gọi là A-tỳ-đạt-ma rất sâu xa? Đó gọi là tuệ căn vô lậu. Lại như các Đức Phật bảo với Tây-nhĩ-ca rằng: “Ta có A-tỳ-đạt-ma rất sâu xa, khó thấy-khó hiểu, không thể suy nghĩ, không phải là phạm vi của suy nghĩ, chỉ có người trí tuệ thông minh vi diệu thì mới có thể biết được, không phải trí nông cạn của ông mà có thể đạt đến. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì ông ở trong đêm dài với cách nhìn sai khác, chịu đựng sai khác, ham muốn sai khác, vui thích sai khác”. Trong này cái gì là A-tỳ-đạt-ma rất sâu xa? Đó gọi là Không-Vô ngã và hiểu biết đúng như thật. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì ngoại đạo kia luôn luôn vọng chấp theo ngã, tánh của - Vô ngã chẳng phải là hạng ấy mà đạt được. Lại như trước Đức Phật bảo với Ô-đà-di rằng: “Ông là kẻ ngu muội mù lòa không có mắt tuệ, làm sao có thể cùng với hàng Tỳ kheo Thượng tọa cùng luận bàn về A-tỳ-đạt-ma rất sâu xa được.” Trong này cái gì là A-tỳ-đạt-ma rất sâu xa? Đó gọi là diệt định lui sụt và hiểu biết như thật. Lại như Đức Phật bảo với A-nan-đà rằng: “Ta có A-tỳ-đạt-ma rất sâu xa, gọi là các duyên khởi, khó thấy, khó hiểu, không thể suy nghĩ, không phải là phạm vi của suy nghĩ, chỉ có người trí tuệ thông minh vi diệu thì mới có thể biết được.” Trong này cái gì là A-tỳ-đạt-ma rất sâu xa? Đó gọi là tánh nhân duyên và hiểu biết đúng như thật. Lại trong kinh nói: “Ta có A-tỳ-đạt-ma rất sâu xa, gọi là tánh duyên và duyên khởi, nơi này rất sâu xa khó thấy-khó hiểu, không thể suy nghĩ, không phải là phạm vi của suy nghĩ, chỉ có người trí tuệ thông minh vi diệu mới có thể biết được. Lại có A-tỳ-đạt-ma rất sâu xa, gọi là tất cả mọi nơi nương nhờ đều vĩnh viễn rời bỏ, ái không còn và rời xa ô nhiễm, đến cảnh giới Niết-bàn vắng lặng, nơi này hết sức sâu xa, khó thấy và khó hiểu, nói rộng như trước đây.” Trong này cái gì là A-tỳ-đạt-ma rất sâu xa? Đó gọi là tánh nhân duyên và Niết-bàn vắng lặng cùng sự hiểu biết đúng như thật. Lại như Đức Phật bảo với A-nan-đà rằng: “Lại có A-tỳ-đạt-ma rất sâu xa, gọi là pháp còn lại tương tự rất sâu xa, Ta ở trong đó tự mình hiểu rõ mà đang thuyết ra.” Trong này cái gì là A-tỳ-đạt-ma rất sâu xa? Đó gọi là hướng về những cách nhìn và hiểu biết đúng như thật. Lại trong kinh nói: “Ta có A-tỳ-đạt-ma rất sâu xa, gọi là tất cả các pháp rất sâu xa cho nên khó thấy, khó thấy bởi

vì rất sâu xa.” Trong này cái gì là A-tỳ-đạt-ma rất sâu xa? Đó gọi là tất cả pháp tánh và hiểu biết đúng như thật. Trong các kinh này tùy theo ý nghĩa khác biệt đưa ra các loại giải thích sai khác, nhưng nghĩa thù thắng của A-tỳ-đạt-ma thì tự tánh chỉ là tuệ căn vô lậu. Tức là từ đây mà phát khởi thành tuệ nhờ Tu của thế gian, gọi là Noãn-Đảnh-Nhẫn và Thế đệ nhất pháp. Bởi vì có thể phân biệt quán sát bốn Thánh đế, cho nên cũng được tên gọi là A-tỳ-đạt-ma. Cũng từ đây mà phát khởi thành tuệ nhờ Tư thù thắng, gọi là bất tịnh-giữ ý niệm bằng hơi thở... Bởi vì có thể quán sát tách biệt hoặc tổng quát các uẩn, cho nên cũng được tên gọi là A-tỳ-đạt-ma. Cũng từ đây mà phát khởi thành tuệ nhờ Văn thù thắng, phân biệt tự tướng và cộng tướng của các pháp để kiến lập tự tướng và cộng tướng của các pháp, loại bỏ cái ngu vì chấp thật có vật và cái ngu của sở duyên. Bởi vì không tăng giảm đối với các pháp, cho nên cũng được tên gọi là A-tỳ-đạt-ma. Lại từ đây mà phát khởi đạt được tuệ nhờ Sinh thù thắng. Bởi vì đối với mười hai phần giáo trong ba Tạng có thể tiếp nhận-có thể duy trì, suy xét quán sát không thay đổi sai lạc, cho nên cũng được tên gọi là A-tỳ-đạt-ma. Lại nhờ vào tư lương thâm nhiếp và duy trì như vậy mà tuệ căn vô lậu chuyển biến được rộng rãi rõ ràng, cho nên cũng gọi là A-tỳ-đạt-ma.

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

Đáp: A-tỳ-đạt-ma vốn có cho nên cũng gọi là A-tỳ-đạt-ma. Như mọi nơi trong kinh đối với rất nhiều loại vốn có ấy để thiết lập tên gọi của rất nhiều loại. Ở đây cũng như vậy, nghĩa là giống đối với Lạc thì thiết lập theo tên gọi của Lạc. Như tụng nói:

Vì ăn mà vui với xin ăn, áo tùy theo niềm vui mà được áo,

Đường đi qua vui với núi rừng, dừng chân nghỉ vui với hang sâu.

Thế của ăn uống áo - quần..., thật ra chẳng phải là Lạc, nghĩa đích thực của Lạc thì có nghĩa là những Lạc thọ. Hoặc có người cho rằng: Cũng là Lạc của khinh an. Nhưng áo quần-ăn uống... là Lạc vốn có, cho nên ở trong tụng cũng nói là Lạc. Lại như đối với Cấu vốn có mà thiết lập theo tên gọi của Cấu, như tụng nói:

Người nữ là vết bẩn phạm hạnh, người nữ làm tổn hại chúng sinh
Hết sức phạm hạnh mà thanh tịnh, không do nước có thể rửa
sạch.

Người nữ thật ra chẳng phải là Cấu, nghĩa đích thật của Cấu thì gọi là tham, sân, si nhưng trong tụng nói người nữ là Cấu, Bởi vì là Cấu vốn có. Lại như đối với Lậu vốn có mà thiết lập tên gọi của Lậu, như

nói bảy Lậu là tổn hại-là đốt cháy-là khổ não. Các căn thật ra chẳng phải là Lậu, Bởi vì Lậu vốn có mà thiết lập tên gọi của Lậu, nghĩa đích thực của Lậu thì chỉ có ba, đó là Dục lậu-Hữu lậu và Vô minh lậu. Lại như đối với Tùy miên vốn có mà thiết lập tên gọi của Tùy miên. Như trong kinh nói: “Tỳ kheo nên biết! Sắc là tùy miên hễ tăng lên là chết, nếu cứ tăng lên thì sẽ chết, nếu cứ chết thì sẽ nhận chịu, nếu cứ nhận chịu thì sẽ ràng buộc.” Sắc chẳng phải là Tùy miên, nghĩa đích thực của Tùy miên chỉ có bảy loại, nhưng trong kinh nói Sắc là tùy miên, Bởi vì Tùy miên là vốn có. Lại như đối với Vị vốn có mà thiết lập tên gọi của Vị. Như trong kinh nói: “Tỳ kheo nên biết! Vị của mắt là sắc vi diệu, sắc là móc câu của ma.” Mắt thật ra chẳng phải là Vị, nghĩa đích thực của Vị thì gọi là do ái mà sinh ra, nhưng trong kinh nói Vị của mắt là Sắc, Bởi vì là Vị vốn có. Lại như đối với Dục vốn có mà thiết lập tên gọi của Dục. Như trong kinh nói: “Dục là cái gì? Đó gọi là năm dục tuyệt diệu.” Lại như tụng nói: Năm dục lạc tuyệt diệu như vậy, đáng yêu thích và đáng mừng vui.

Do vừa ý mà dục dẫn dắt, có thể làm cho tâm nhiễm trước.

Sắc... chẳng phải là Dục, nghĩa đích thực của Dục thì gọi là đối với tâm ý kia, nhưng trong kinh và tụng nói ái kia là Dục, bởi vì là Dục vốn có. Lại như đối với Thối vốn có mà thiết lập tên gọi của Thối. Như trong kinh nói: “Có năm nhân duyên khiến cho lúc giải thoát mà A-la-hán lui sụt:

1. Quản lý sự nghiệp.
2. Vui với hý luận.
3. Cùng nhau tranh cãi.
4. Ham thích đi xa.
5. Gặp bệnh kéo dài.”

Không phải là quản lý sự nghiệp... đều là thể của sự thường xuyên lui sụt, nghĩa đích thực của Thối thất, đó là tất cả các pháp bất thiện và hữu phú vô ký, nhưng trong kinh nói quản lý sự nghiệp... đều là nhân duyên có thể lui sụt, bởi vì là sự Thối thất vốn có. Lại như đối với Nghiệp vốn có mà thiết lập tên gọi của Nghiệp. Như trong kinh nói: “Có ba loại ý nghiệp là Tư-Ác và Bất thiện, nếu làm tăng trưởng thì cảm lấy quả dị thực chẳng vui thích chút nào, đó là tham dục-sân giận-tà kiến.” Không phải tham dục... là ý nghiệp thật sự, nghĩa đích thực của ý nghiệp, đó là ý cùng có Tư và Ác. Nhưng trong kinh gọi là ý nghiệp, nghĩa là ý nghiệp bất thiện này vốn có. Lại như đối với nhân dị thực vốn có mà thiết lập tên gọi của nhân dị thực. Như Tôn giả ấy đã

nói về Vô diệt: “Tôi nhờ vào nhân dị thực của nên bữa ăn, mà bảy lần sinh lên cõi trời và bảy lần sinh trong loài người, vào đời cuối cùng được sạch hết các lậu.” Không phải chỉ có nên bữa ăn là nhân dị thực, nghĩa đích thực của nhân dị thực, nghĩa là pháp bất thiện và thiện hữu lậu. Nhưng Tôn giả ấy dựa vào nên bữa ăn mà nói nhân dị thực, bởi vì nhân dị thực kia là nhân vốn có. Như đối với các loại này, mọi nơi trong kinh dùng tên gọi các loại ấy mà nói về các loại vốn có ấy, luận này cũng như vậy, là A-tỳ-đạt-ma vốn có nên cũng gọi là A-tỳ-đạt-ma. Như vậy nghĩa đích thực của A-tỳ-đạt-ma thì tự tánh chỉ là tuệ căn vô lậu, thâm nhiếp nên Giới-nên Xứ và nên Uẩn, nếu cùng tương ứng với Thủ thì tùy theo chuyển biến mà thâm nhiếp ba Giới - hai Xứ và năm Uẩn, những tư lương còn lại đều là A-tỳ-đạt-ma thuộc thế tục, đó gọi là tự tánh của A-tỳ-đạt-ma. Như nói về tự tánh thì tự thể của ngã-vật, bản tánh của tướng phần, nên biết cũng như vậy.

Đã nói về tự tánh, cho nên nay sẽ nói bởi vì nghĩa gì mà gọi là A-tỳ-đạt-ma? Các Luận sư nói về A-tỳ-đạt-ma: Đối với tướng của các pháp có thể khéo léo quyết trạch (quyết trạch: Lựa chọn. Từ đây về cuối chỉ dùng thuật ngữ Quyết trạch), có thể quyết trạch cao nhất, cho nên gọi là A-tỳ-đạt-ma. Lại nữa, đối với tánh của các pháp có thể khéo léo giám sát (tìm hiểu) và có thể dễ dàng thông suốt, cho nên gọi là A-tỳ-đạt-ma. Lại nữa, có thể đối với các pháp hiện quán mà tác chứng, cho nên gọi là A-tỳ-đạt-ma. Lại nữa, pháp tánh rất sâu xa mà có thể đạt đến tận cùng nguồn gốc, cho nên là A-tỳ-đạt-ma. Lại nữa, tuệ căn của các bậc Thánh nhờ vào đây mà được thanh tịnh, cho nên gọi là A-tỳ-đạt-ma. Lại nữa, có thể dễ dàng biểu lộ rõ ràng pháp tánh sâu kín, cho nên gọi là A-tỳ-đạt-ma. Biết được pháp tánh sâu kín từ vô thỉ, rời xa nơi này thì không có gì có thể biểu lộ rõ ràng được. Lại nữa, đã nói về pháp tánh không có gì trái ngược, cho nên gọi là A-tỳ-đạt-ma. Nếu có ai có năng lực đối với tự tướng và cộng tướng của A-tỳ-đạt-ma hết sức cố gắng luyện tập xuyên suốt, thì chắc chắn không có ai có thể chất vấn đúng như pháp, khiến cho có phần nào trái ngược đối với pháp tánh. Lại nữa, có năng lực chế phục những luận thuyết khác của tất cả ngoại đạo, cho nên gọi là A-tỳ-đạt-ma. Các Đại Luận sư về A-tỳ-đạt-ma, thì hàng tà ma ngoại đạo không ai có năng lực đối chọi được. Tôn giả Thế Hữu có nói như vậy: “Luôn có thể quyết trạch tánh-tướng của các pháp trong các kinh, cho nên gọi là A-tỳ-đạt-ma. Lại nữa, đối với pháp tánh trong mười hai chi duyên khởi có thể dễ dàng hiểu tất cả, cho nên gọi là A-tỳ-đạt-ma. Lại nữa, bởi vì có năng lực hiện quán về bốn Thánh

để pháp, cho nên gọi là A-tỳ-đạt-ma. Lại nữa, khéo léo nói về pháp tu tập tám Thánh đạo, cho nên gọi là A-tỳ-đạt-ma. Lại nữa, có năng lực chứng được Niết-bàn, cho nên gọi là A-tỳ-đạt-ma. Lại nữa, có năng lực dùng vô lượng pháp môn để phân biệt tường tận đối với các pháp, cho nên gọi là A-tỳ-đạt-ma.” Đại đức nói rằng: “Đối với pháp tập nhiễm-thanh tịnh-ràng buộc-giải thoát-lưu chuyển-hoàn diệt, dùng Danh thân-Cú thân và Văn thân theo thứ tự kết tập an lập để phân biệt rõ ràng, cho nên gọi là A-tỳ-đạt-ma.” Hiếp Tôn giả nói: “Đây là tuệ cứu cánh, đây là tuệ quyết đoán, đây là tuệ thắng nghĩa, đây là tuệ không sai lầm, cho nên gọi là A-tỳ-đạt-ma.” Tôn giả Diệu âm có nói như vậy: “Người cầu giải thoát, lúc tu tập chánh hạnh, có thể phân biệt được những nghĩa mà mình chưa hiểu rõ, nói đây là khổ-đây là nhân của khổ, đây là khổ-diệt-đây là đạo hướng về diệt, đây là đạo gia hạnh, đây là đạo vô gián, đây là đạo giải thoát, đây là đạo thắng tiến, đây là hướng về đạo, đây là đạt được quả. Có thể phân biệt đúng đắn những nghĩa như vậy, cho nên gọi là A-tỳ-đạt-ma.” Pháp mật bộ nói: “Pháp này tăng thượng, cho nên gọi là A-tỳ-đạt-ma.” Như có tụng nói:

Tuệ cao nhất đối với thế gian, có thể lựa chọn và hướng về,

Bởi vì biết rõ ràng chính xác, lão tử hết sạch không còn sót.

Hóa Địa Bộ nói: “Tuệ có năng lực soi sáng pháp, cho nên gọi là A-tỳ-đạt-ma.” Như trong kinh nói: “Trong tất cả mọi sự soi chiếu, Ta nói tuệ soi chiếu là đứng đầu bậc nhất.” Ví dụ này nói: Ở trong các pháp thì Niết-bàn là tối thượng, bởi vì pháp này tiếp theo pháp kia, cho nên gọi là A-tỳ-đạt-ma. Thanh Luận Bộ nói: “A gọi là trừ bỏ, Tỳ gọi là lựa chọn, pháp này có thể trừ bỏ và lựa chọn, cho nên gọi là A-tỳ-đạt-ma. Trừ bỏ những gì? Đó là kiết-phược-tùy miên-tùy phiền não-triền. Lựa chọn những gì? Đó là Uẩn-giới-xứ-duyên khởi, đế thực và quả Sa môn cùng Bồ-đề phần.” Tôn giả Phật Hộ đưa ra luận thuyết như vậy: “A Tỳ là sự trợ giúp của ngôn ngữ mà biểu hiện nghĩa lý hiện tiền, pháp này có năng lực dẫn dắt tất cả các thiện pháp, nghĩa là các giác phần đều hiện rõ ở trước mắt, cho nên gọi là A-tỳ-đạt-ma.” Tôn giả Giác Thiên đưa ra giải thích như vậy: “A Tỳ là sự trợ giúp ngôn ngữ mà biểu hiện nghĩa lý tăng thượng, như mạn tăng thượng thì gọi là A-tỳ mạn, giác tăng thượng thì gọi là A-tỳ giác, lão tăng thượng thì gọi là A-tỳ lão. Ở đây cũng như vậy, pháp này tăng thượng cho nên gọi là A-tỳ-đạt-ma.” Tôn giả Lão Thọ đưa ra giải thích như vậy: “A Tỳ là trợ giúp ngôn ngữ biểu thị cho nghĩa cung kính, như cung kính kẻ thù thì gọi là A-tỳ kẻ thù, cung kính cúng dường thì gọi là A-tỳ cúng dường. Ở đây cũng như

vậy, pháp này tôn trọng đáng cung kính cho nên gọi là A-tỳ-đạt-ma.”

Hỏi: Vì sao luận này gọi là Phát Trí?

Đáp: Bởi vì các trí về thắng nghĩa đều phát sinh từ đây, đây là nền tảng đầu tiên, cho nên gọi là Phát Trí. Lại nữa, luận này nên gọi là Trí An là Trí An Túc xứ. Lại nữa, các trí dừng mãnh có thể phát sinh bắt đầu tại đây, phát ra duyên của trí dừng mãnh, cho nên gọi là Phát Trí. Lại nữa, các trí đến Niết-bàn (bỉ nạn) dựa vào đây mà có thể đến nơi, cho nên gọi là Phát Trí. Mở thông tất cả tự tướng và cộng tướng và cộng tướng của các pháp, không có luận nào có thể bằng luận này, cho nên gọi là Phát Trí. Lại nữa, trí thế gian và trí xuất thế gian, đều dựa vào diệu môn của Phát Trí này cho nên gọi là Phát Trí.

Hỏi: Luận này thù thắng lợi ích thì tướng ấy thế nào?

Đáp: Tùy thuận giải thoát-đoạn trừ-ràng buộc, thuận theo Không-Vô ngã mà trái với ngã-ngã sở, hiển bày lý vô ngã mà ngăn chặn lối về chấp thủ, mở thông ý hiểu biết mà chấm dứt niệm hôn mê, loại bỏ ngu si mà phát sanh trí tuệ, đoạn dứt lưới nghi mang lại quyết định, rời bỏ tạp nhiễm về thanh tịnh, chỉ trích lưu chuyển mà ca ngợi hoàn diệt, từ bỏ sanh tử đạt được Niết-bàn, phá tan tất cả ngoại đạo tà luận, thành lập tất cả chánh luận của Phật pháp. Luận này thù thắng lợi ích thì tướng ấy như vậy.

Ghi Chú:

Ngày 27 tháng 7 năm thứ nhất niên hiệu Hiên Khánh nhà Đường, tại viện phiên dịch kinh điển chùa Đại Từ Ân-Trường An, Tam Tạng Pháp Sư Huyền Trang tụng chiếu-dịch.

- Sa môn Gia Thượng chùa Hoằng Pháp ghi lại.
- Sa môn Minh Châu chùa Đại Từ Ân chứng nghĩa.
- Sa môn Huệ Quý chùa Đại Từ Ân chứng nghĩa.
- Sa môn Pháp Tường chùa Đại Từ Ân chứng nghĩa.
- Sa môn Tuệ Cảnh chùa Tây Minh chứng nghĩa.
- Sa môn Thần Thái chùa Đại Từ Ân chứng nghĩa.
- Sa môn chùa Phổ Hiền chùa Đại Từ Ân chứng nghĩa.
- Sa môn Thiện Lạc chùa Đại Từ Ân chứng nghĩa.
- Sa môn Thê Huyền chùa Đại Từ Ân viết văn.
- Sa môn Tịnh Mai chùa Đại Từ Ân viết văn.
- Sa môn Tuệ Lập chùa Tây Minh viết văn.
- Sa môn Huyền Tắc chùa Tây Minh viết văn.
- Sa môn Nghĩa Bảo chùa Đại Từ Ân sửa chính tả.
- Sa môn Huyền Ứng chùa Đại Từ Ân sửa chính tả.
- Sa môn Thần Sát chùa Tây Minh cầm bút viết.

Sa môn Biện Thông chùa Đại Từ Ân cầm bút viết.

Sa môn Hải Tạng chùa Ngụy Phật-Đông Châu ghi lại.

Sa môn Thần Phưởng chùa Ngụy Phật-Đông Châu ghi lại.

Sa môn Gia Thượng chùa Tây Minh ghi lại.

Sa môn đại Thừa Quang chùa Đại Từ Ân ghi lại.

Vật và tình chung giao cảm, giúp nhau tỏ ngộ giáo pháp, Đại Thánh để lại phép tắc, thật sự dẫn dắt kẻ nghi. Nhưng mà ngày bậc tiền hiền phiên dịch, nan tre không ghi nhớ hết, liền khiến cho hàng hậu học, lòng đầy ấp những hoài nghi. Nay vì vậy viết đây đủ, để làm sáng tỏ niềm tin. Nguyễn bạn bè truyền bá viết chép, cùng chung chí hướng với tôi, ngõ hầu trải qua đời kiếp, mãi mãi không còn mê hoặc.

Đại phu nội thị quân Quán Tự Tại là đệ tử Phật trong thời Đại Đường, cung kính viết luận mới phiên dịch từ Tây Vực, nguyện hết cuộc đời còn lại này, tâm đạo không lui sụt, ngõ hầu đem lưu thông đến những nơi nào chưa được nghe. Trộm cho rằng mặt trời Phật lặn xuống phía Tây, chánh pháp huyền diệu suy sụp dần, dòng sông tuệ truyền về phương Đông, tượng giáo mới lưu truyền rộng rãi. Lá bùa hiếm có ở thế gian, nghĩa sâu xa nêu rõ nơi Bối điệp; vật báu vô cùng quý giá, rất tinh vi phát ra tại Long cung; kéo thẳng về nguồn cội của mình, ngăn dòng hung hãn mà dừng lại vĩnh viễn; đi qua bậc cửa huyền diệu, rời ngôi nhà mục nát mà mãi mãi cách xa. Pháp sư Huyền trang là bậc Long tượng của Thích môn, là chim Thu lộ của Chấn Đán, vượt qua Thông Sơn mà chịu khó học hỏi, ôm lòng mà lấy Phạm Văn mà trở về quê cũ, hơ khô thỏ tre mà hoàn thành sự nghiệp ngàn năm, truyền bá lưu thông khắp cho mọi nơi cùng biết. May mắn được nghe chánh pháp, gieo nhân có lẽ trong sáng, nhưng bản chất không vẹn toàn, nay dốc hết chút phước lộc này, sao chép y chỉ sâu xa ấy, dùng đôi lời chấp vá, lòng nghĩ mắt nhìn có đủ kinh, tự mình được truyền trao bí quyết, ngõ hầu không có gì sai lầm.

Dem phước lành này, cầu chúc Thái Tông Văn Hoàng Đế an lành, từ đây truyền bá cho tất cả Hoàng đế - vương công khanh sĩ, thân thuộc họ hàng, toàn thể dân chúng, cho đến các loài bò ngựa máy cưa, bình đẳng huân tu, nhờ vào nền tảng tốt đẹp này, mới bước lên địa vị Chánh giác.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 2

CHƯƠNG I: TẬP UẨN

Phẩm Thứ Nhất: LUẬN VỀ THẾ ĐỆ NHẤT PHÁP

THẾ ĐỆ NHẤT PHÁP (Phần 1)

Thế nào là thế đệ nhất pháp? Các chương như vậy và giải thích nghĩa các chương như vậy đã lĩnh hội rồi, tiếp theo cần phải giải thích rộng ra.

Hỏi : vì sao làm ra luận này?

Đáp: vì muốn phân biệt rõ ràng nghĩa lý của kinh, nghĩa là trong kinh đức thế Tôn nói: Nếu có nên chúng sinh ở trong các hành mà không thể tư duy như lý, nhưng có thể phát khởi thứ đệ nhất pháp, mà có thể tiến vào chánh tánh ly sinh, thì điều này vô lý. Nếu không thể tiến vào chánh tánh ly sinh, mà có thể đạt được quả Dự lưu - Nhất lai - Bất hoàn và A-la-hán, thì điều này là vô lý. Nếu có nên chúng sinh ở trong hành có thể tư duy như lý mà phát khởi thế đệ nhất pháp, thì điều này là có thật. Cho nên nói rộng ra, trong kinh tuy nói đến tên gọi của thế đệ nhất pháp, nhưng không giải thích về nghĩa của thế đệ nhất pháp. Kinh đã là nơi nương tựa của luận này, ở trong kinh không biểu hiện rõ ràng, thì nay cần phải phân biệt rộng về điều ấy, vì nhân duyên này cho nên làm ra luận này.

Hỏi : vì sao soạn luận phải dựa vào kinh?

Đáp: Người soạn ra luận ấy có ý muốn như vậy, tùy theo ý muốn ấy mà soạn ra luận này, không trái với pháp tánh thì đâu cần đưa ra vấn đề phiền phức? Lại nữa, tất cả A-tỳ-đạt-ma, đều vì giải thích ý nghĩa trong kinh, để phân biệt nghĩa rộng của các kinh, cho nên mới có được tên gọi là A-tỳ-đạt-ma. Vì vậy tôn giả ấy từ trong các kinh biên tập lại

các nghĩa lý không tương tự, phân biệt giải thích lập thành tạp uẩn, cho đến biên tập lại quan điểm, phân biệt giải thích lập thành kiến uẩn. Nhưng ở trong tám loại uẩn đã thiết lập, đều phân biệt đầy đủ về tất cả các tướng của pháp.

Hỏi : vì sao tôn giả bắt đầu bộ luận thì trước hết nói đến thế đệ nhất pháp, vì thuận theo thứ tự nói về các công đức, vì ngược lại thứ tự nói về các công đức, vì ngược lại thứ tự nói về các công đức thì trước tiên phải nói đến quán bất tịnh hoặc là giữ ý niệm bằng hơi thở..., tiếp đó nói về niệm trú, tiếp đó nói về quán ba nghĩa, tiếp đó nói về bảy xứ thiện, tiếp đến nói về Noãn - tiếp nói về Đảnh - tiếp nói về Nhẫn, sau đó thuận theo nói đến Thế đệ nhất pháp. Nếu ngược lại thứ tự nói về các công đức, thì trước tiên phải nói đến quả A-la-hán, tiếp nói về Bất hoàn, tiếp nói về Nhất lai, tiếp đó nói về Dự lưu, tiếp nói về Kiến đạo, sau đó thuận theo nói đến Thế đệ nhất pháp. Nếu dựa theo phần thuyết trạch trước sau mà nói, thì cần phải trước tiên nói đến Noãn - tiếp nói Đảnh - tiếp là Nhẫn, sau đó thuận theo nói đến Thế đệ nhất pháp, như Tôn giả Diệu Âm nói trong luận sinh Trí : “ Thế nào là Noãn, thế nào là Đảnh, thế nào là Nhẫn, thế nào là Thế đệ nhất pháp? Nếu không dựa theo ba loại thứ tự này thì luận đã soạn ra sẽ có tạp loạn sai lạc. Như thời Phật tại thế, tôn giả Ca-đa-diễn-na, thành tựu vô biên công đức hiếm có, đối với tự tướng và cộng tướng của vô lượng pháp, trí không có gì chướng ngại mà tùy theo ý hiện tiền, dũng mãnh tinh tiến luôn luôn không đoạn tuyệt, đã dễ dàng tiến vào biển rộng văn nghĩa của A-tỳ-đạt-ma bằng vô biên giác tuệ, như núi diệu cao không thể lay chuyển được, là bậc Đại Luận Vương có năng lực điều phục các luận khác, luận do mình đã thiết lập thì không có ai có thể sánh bằng”. Nay Tôn giả Ca-đa-diễn-ni-tử cũng lại như vậy, tại vì sao soạn luận, trước tiên nói đến Thế đệ nhất pháp.

Đáp : các sư đối với các loại này đều có cách nói khác nhau, nghĩa là hoặc có người nói: nay ở trong này không thuận theo thứ tự nói về các công đức, cũng không dựa theo phần thuyết trạch thuận với thứ tự trước sau mà nói. Chỉ vì người soạn luận có ý muốn như vậy, cho nên tùy theo ý muốn ấy mà soạn ra luận này, không trái với pháp tướng thì đâu cần đưa ra vấn đề phiền phức? Có người nói như vậy: tánh tướng của A-tỳ-đạt-ma đã biểu hiện chẳng giống như kinh, lẽ nào cầu tìm theo thứ tự? A-tỳ-đạt-ma dùng đạo để luận bàn rộng ra, chọn lựa tánh tướng chân thật của các pháp, điều này đã rắc rối phức tạp, không cần phải từ trong ấy cầu tìm thứ tự của nó, nếu cầu tìm thứ tự thì vẫn chỉ thêm phức tạp

mà không ích gì đối với nghĩa. Lại có người nói: không nên vặn hỏi về ý của người soạn ra luận, bởi vì kinh trước tiên nói về Thế đệ nhất pháp, nói rộng ra như trước, nay Luận Sư này dựa vào kinh mà soạn luận, cho nên trước tiên cũng nói đến Thế đệ nhất pháp.

Hỏi: Gác lại quan hệ của nhg soạn luận. Tại sao trong kinh Đức Thế Tôn trước tiên nói đến Thế đệ nhất pháp?

Đáp: Bởi vì quán xét phần vị của người được hóa độ mà nói. Nghĩa là Đức Phật quán xét người được hóa độ, đã được Nhẫn bậc hạ-Trung, chưa đạt được Nhẫn bậc Thượng và Thế đệ nhất pháp, vì muốn khiến cho đạt được mà nói lời như vậy: Nếu có nên chúng sinh ở trong các hành mà không thể tư duy như lý, nhưng không thể phát khởi Thế đệ nhất pháp, thì điều này là vô lý, cho đến rộng ra. Tư duy như lý trong này là biểu hiện cho Nhẫn bậc Thượng, Thế đệ nhất pháp chính là nói đến tên gọi của nó. Vì vậy Đức Thế Tôn quán xét phần vị tu hành của người được hóa độ mà nói lời như vậy. Hoặc có người nói: Vì ngăn chặn nhiều sự phỉ báng đối với pháp này. Nghĩa là người khác đối với Thế đệ nhất pháp này dấy lên nhiều sự phỉ báng, cho nên nói đến trước tiên. Nhiều sự phỉ báng, nghĩa là đối với tự tánh và đối với tên gọi, trong cảnh giới hiện tiền nửa chừng rút lui đều dấy lên phỉ báng. Đối với tự tánh dấy lên phỉ báng, hoặc là có người nói: Lấy năm căn như Tín... làm tự tánh. Đối với tên gọi dấy lên phỉ báng, nghĩa là hoặc có người nói: Pháp này gọi là Chủng tánh địa pháp, không nên gọi là Thế đệ nhất pháp.

Đối với cảnh giới dấy lên phỉ báng, nghĩa là có người nói: Đây là hệ thuộc cõi Dục-Sắc. Hoặc là có người nói: Đây là hệ thuộc cõi Sắc-Vô sắc. Hoặc lại có người nói: Đây là hệ thuộc cả ba cõi. Hoặc lại có người nói: Đây là hệ thuộc cả ba cõi và không hệ thuộc. Hoặc lại có người nói: Đây không phải là hệ thuộc ba cõi cũng không phải là không hệ thuộc. Đối với hiện tiền dấy lên phỉ báng, nghĩa là hoặc có người nói: Pháp này có nhiều niệm nối tiếp nhau hiện rõ trước mắt. Đối với lui sụt dấy lên phỉ báng, nghĩa là hoặc có người nói: Pháp này có thể lui sụt. Vì ngăn chặn các loại phỉ báng như vậy, cho nên trước tiên nói đến Thế đệ nhất pháp.

Có Sư khác cho rằng: Các pháp hữu lậu đều không vững chắc, giống như quét sạch bùn lầy, ai ở trong này mà được vững chắc tốt đẹp nhất, ví như đề hồ, gọi là Thế đệ nhất pháp, cho nên nói đến trước tiên. Có người nói: Pháp này tùy thuận Vô ngã, cho nên nói đến trước tiên. Nghĩa là trong luận này ca ngợi về sự xuất ly giải thoát đạt đến Niết-

bàn tùy thuận với vô ngã, chứ không giống như kinh điển ngoại đạo ca ngợi về sự thọ dụng đầy đủ các loại dục lạc tùy thuận với chấp ngã. Thế đệ nhất pháp là pháp có danh tiếng, đã thuận với Vô ngã và giống như các pháp Noãn-Đảnh... là pháp không có danh tiếng, không giống với luận này vốn tùy thuận Vô ngã, vì vậy luận này trước tiên nói đến Thế đệ nhất pháp. Có người nói: Pháp này hơn hẳn trong tất cả các pháp thế gian, cho nên nói đến trước tiên. Nghĩa là trong các luận thì luận này là thù thắng nhất, Thế đệ nhất pháp hơn hẳn trong tất cả các pháp thế gian, cùng với luận này giống nhau, cho nên nói đến trước tiên. Có người nói: Nếu như lúc có pháp này tồn tại, thì gọi là lợi ích chân thật như Đức Phật xuất thế, người thế gian vào lúc có pháp này tồn tại, thì gọi là lợi ích chân thật như Đức Phật xuất thế, người thế gian vào lúc bấy giờ được thọ dụng thắng nghĩa Thánh pháp tài không có gì chướng ngại. Người là Đức Phật xuất thế, chúng sinh tiến vào pháp, gồm có hai loại:

1. Thế tục.
2. Thắng nghĩa.

Thế tục nghĩa là cạo bỏ râu tóc khoác mặc pháp phục chánh tín xuất gia. Thắng nghĩa có nghĩa là Thế đệ nhất pháp không ngừng dẫn dắt phát sinh khổ pháp trí nhẫn. Thế tục tiến vào pháp có hai loại lỗi lầm:

1. Phá giới.
2. Hoàn tục.

Thắng nghĩa tiến vào pháp không có lỗi lầm như vậy, tùy theo chủng tánh của mình mà tự tại chứng được công đức của Thừa mình, không có sự thối thất. Có người nói: Nếu lúc có pháp này tồn tại, thì từ vô thủy đến nay cửa Thánh đạo đóng lại, bây giờ bắt đầu có thể mở ra, buông bỏ các tánh của dị sinh (phàm phu) chưa từng buông bỏ, đạt được tất cả Thánh đạo chưa từng đạt được, vì vậy trước tiên nói đến Thế đệ nhất pháp. Có người nói: Nếu lúc có pháp này tồn tại, thì buông bỏ tên gọi dị sinh mà đạt được tên gọi Thánh giả, buông bỏ số lượng dị sinh mà đạt được số lượng Thánh giả, buông bỏ phần dị sinh mà đạt được phần vị Thánh quả, buông bỏ tánh dị sinh mà đạt được chủng tánh Thánh giả, cho nên trước tiên nói đến Thế đệ nhất pháp. Có người nói: Nếu lúc có pháp này tồn tại, thì đạt được tâm chứ không đạt được nhân của tâm, đạt được minh (sáng suốt) chứ không đạt được nhân của minh, đạt được thọ (cảm thọ) chứ không đạt được nhân của thọ, tâm sở còn lại cũng như vậy, cho nên trước tiên nói đến Thế đệ nhất pháp.

Có người nói: Nếu lúc có pháp này an trú, thì rời bỏ duyên đã từng học theo mà đạt được duyên chưa từng học theo, rời bỏ cộng mà đạt được bất cộng, rời bỏ thế gian mà đạt được xuất thế gian, rời bỏ vị có ái mà đạt được vị không có ái, rời bỏ dựa vào đam mê mà đạt được dựa vào xuất ly, cho nên trước tiên nói đến Thế đệ nhất pháp. Có người nói: Vì đoạn trừ nghi ngờ về tánh của dị sinh, cho nên trước tiên nói đến Thế đệ nhất pháp. Nghĩa là hoặc có người nghi ngờ tánh dị sinh này đã không có bắt đầu thì cũng không có kết thúc, nay biểu hiện tánh đó có kết thúc, chính là Thế đệ nhất pháp. Có người nói: nếu lúc có pháp này an trú thì dị sinh lỗi lầm, dị sinh biến đổi, dị sinh lừa dối, dị sinh ngang bướng, tất cả không còn dấy khởi ở phần vị Noãn-Đảnh-Nhãn hoặc có lúc dấy khởi, cho nên trước tiên nói đến Thế đệ nhất pháp. Có người nói: Dị sinh phát khởi pháp này rồi, cần phải đến phần vị chẳng phải là dị sinh, mới được mạng chung. Như dị sinh - chẳng phải là dị sinh, như vậy chưa kiến đế-đã kiến đế, chưa đắc quả-đã đắc quả, chưa tiến vào chánh tánh ly sinh-đã tiến vào tánh chánh ly sinh, chưa khởi lên hiện quán-đã khởi lên hiện quán, trú trong tụ Bất tịnh-trú trong tụ Chánh định, không có Thánh đạo-có Thánh đạo, không có chứng tịnh-có chứng tịnh, nên biết cũng như vậy. Noãn-Đảnh-Nhãn... thì không quyết định, cho nên trước tiên nói đến Thế đệ nhất pháp.

Có người nói: Nếu có người dấy khởi thiện căn này, chỉ trong nên sát-na thì chắc chắn không dừng lại, Noãn-Đảnh không như vậy, cho nên trước tiên nói đến Thế đệ nhất pháp. Có người nói: Nếu có lúc pháp này an trú, thì các hành như niệm trú... trong thân dị sinh tu tập đến cuối cùng, Noãn-Đảnh ... không như vậy, cho nên trước tiên nói đến Thế đệ nhất pháp. Có người nói: Nếu có lúc pháp này an trú, thì nói lúc đầu tâm hữu lậu đoạn dứt mà tâm vô lậu nối tiếp, phần vị khác không như vậy, cho nên trước tiên nói đến Thế đệ nhất pháp. Có người nói: Pháp này có năng lực làm cho dị sinh có thể lay chuyển, nhưng chính mình thì không lay chuyển, cho nên nói đến trước tiên. Như núi Diệu Cao đứng vững trên Kim luân, gió mạnh từ bốn phía nổi lên nhưng không thể nào lay chuyển. Như vậy dị sinh an trú trong pháp này, bốn ác kiến điên đảo không thể nào lay chuyển được, dị sinh ở phần vị khác thì không như vậy. Có người nói: Pháp này giống như tương ánh sáng có thể biểu hiện rõ ràng từ trước đến sau, cho nên nói đến trước tiên. Nghĩa là như tương ánh sáng biểu hiện phần ban ngày là bắt đầu và phần ban đêm là kết thúc; Thế đệ nhất pháp cũng lại như vậy, hiển bày Thánh đạo là bắt đầu và dị sinh là kết thúc. Như biểu hiện bắt đầu và kết thúc, như vậy có thể

biểu hiện đang độ và đã độ, tiến vào và đã ra khỏi gia hạnh cứu cánh, nên biết cũng như vậy, phần vị khác thì không phải như vậy. Có người nói: Hiển bày trong pháp cùng an trú này có thể có tướng sai khác, cho nên nói đến trước tiên. Nghĩa là Thế đệ nhất pháp tuy có Khổ đế thâm nhiếp, nhưng không ngừng dẫn dắt phát sinh đạo của diệt khổ ban đầu; tuy có thâm nhiếp thế gian lưu chuyển- lão tử và Tát-ca-da (thân kiến), mà có thể dẫn dắt phát sinh về diệt ban đầu của đạo ấy, Noãn-Đảnh... thì không như vậy. Có người nói: Hiển bày pháp này tuy là duyên thế gian, nhưng có thể không ngừng dẫn dắt duyên xuất thế ban đầu, phần vị khác thì không như vậy, cho nên nói đến trước tiên. Như duyên thế gian và xuất thế gian, như vậy thì duyên có cấu nhiễm-không có cấu nhiễm, có lỗi lầm-không có lỗi lầm, có độc hại-không có độc hại, có ô trược- không có ô trược, có sự thân kiến-không có sự thân kiến, có sự điên đảo - không có sự điên đảo, có sự ái - không có sự ái, có sự tùy miên-không có sự tùy miên, nên biết cũng như vậy, cho nên nói đến trước tiên.

Có người nói: Nếu lúc có pháp này an trú, thì có thể mạnh, có năng lực có thể có những việc làm giống như người mạnh khỏe. Nghĩa là vào lúc bấy giờ không ngừng dẫn dắt phát khởi Chỉ Quán ban đầu của bậc Thánh, và phát khởi cái đầu kiến tuệ của bậc Thánh lần đầu đội mái tóc của các Giác chi khác, phần vị khác thì không như vậy, cho nên trước tiên nói đến Thế đệ nhất pháp. Có người nói: Pháp này có công dụng thù thắng nhất, có thể rời bỏ tánh dị sinh mà đạt được tánh Thánh, rời bỏ tánh tà mà đạt được tánh chánh, luôn luôn có thể tiến vào tánh chánh ly sinh, pháp khác thì không như vậy, cho nên trước tiên nói đến Thế đệ nhất pháp. Có người nói: Lúc hành giả an trú trong pháp này, có thể rời bỏ các tánh dị sinh như tùy tiện hành động sai lầm-đổ kỵ đan xen, rắc rối hỗn loạn, chông chát chằng chịt, rong ruổi không ngừng..., có thể an trú bất động trong Thánh giáo như cột cao của Thiên đế, cho nên trước tiên nói đến Thế đệ nhất pháp.

Có người nói: Lúc hành giả an trú trong pháp này, thì rời bỏ ác kiến-phiền não từ vô thủy đến nay đã làm cho tâm-tâm sở trở thành không chất trực, đạt được Thánh đạo vô lậu chưa từng đạt được làm cho tâm-tâm sở trở thành tánh chất trực. Có người nói: Lúc hành giả an trú trong pháp này, thì rời bỏ năm Bồ-đặc-già-la đồng phần, gọi là năm Vô gián; đạt được tám Bồ-đặc-già-la đồng phần, đó là bốn Hương-bốn Quả, cho nên trước tiên nói đến Thế đệ nhất pháp. Có người đưa ra lời nói như vậy: Thế đệ nhất pháp, dựa vào ba sự việc cho nên luận nói đến trước

tiên:

1. Thuận theo kinh đã nói.
2. Ngăn chặn nhiều điều phỉ báng.
3. Sát-na này đạt được Thánh quả thứ nhất.

Thuận theo kinh và ngăn chặn phỉ báng, nói rộng ra như trước. Ngay sát-na này đạt được Thánh quả thứ nhất, nghĩa là sát-na ấy cùng với Thế đệ nhất pháp làm vô gián Sĩ dụng quả (nên trong năm quả). Bởi vì những nhân duyên như vậy, cho nên luận này trước tiên nói đến Thế đệ nhất pháp.

Có Sư khác cho rằng: Tôn giả đối với luận này dựa vào thứ tự nói ngược lại để nói về các pháp.

Hỏi: Nếu vậy thì luận này vẫn phải trước tiên nói về quả A-la-hán, tiếp đến nói Bất hoàn, tiếp đến nói Nhất lai, tiếp đến nói Dự lưu, tiếp đến nói Kiến đạo, sau đó thuận theo nói đến Thế đệ nhất pháp, tại sao lại trước tiên nói đến Thế đệ nhất pháp như vậy?

Đáp: Trong luận này nói ngược lại các pháp nhiễm-tịnh trong thân dị sinh, chứ không phải là nói tất cả. Bắt đầu nói: Thế nào là Thế đệ nhất pháp: nói rộng ra cho đến: Thế nào là Noãn? Đây là nói ngược lại theo pháp phẩm thanh tịnh trong thân dị sinh. Sau đó đưa ra lời nói như vậy: Hai mươi câu về Tát-ca-da kiến này, nói rộng ra cho đến nếu không có kiến. Đây là nói ra pháp phẩm tạp nhiễm trong thân dị sinh. Hai pháp phẩm này thì ai có thể biết rõ ràng? Đó là trí Vô ngã. Vì vậy trong phần thứ hai luận về trí, đưa ra cách nói như vậy: Có thể có nên trí mà biết tất cả các pháp? Cho đến nói rộng ra. Trí Vô ngã này do đâu mà sinh? Đó là duyên khởi của giác. Vì vậy trong phần thứ ba luận về Bồ-đặc-già-la, đưa ra cách nói như vậy: Nên Bồ-đặc-già-la sinh ra mười hai chi duyên khởi này. Cho đến nói rộng ra. Duyên khởi của giác này do đâu mà khởi lên? Đó là ái và kính. Vì vậy trong phẩm thứ tư luận về Ái kính, đưa ra cách nói như vậy: Thế nào là Ái? Thế nào là Kính? Cho nên nói rộng ra. Như vậy Ái kính do đâu mà sinh? Đó là Tàm và Quý. Vì vậy trong phẩm thứ năm luận về Tàm quý, đưa ra cách nói như vậy: Thế nào là Tàm? Thế nào là Quý? Cho đến nói rộng ra. Như vậy Tàm và quý do đâu mà có? Đó là hiểu rõ pháp tướng. Vì vậy trong phẩm thứ sáu luận về Tướng, đưa ra cách nói như vậy: Sắc pháp sinh lão vô thường. Cho đến nói rộng ra. Hiểu rõ pháp tướng này do đâu mà đạt được? Đó là rời bỏ vô nghĩa mà tu tập có nghĩa. Vì vậy trong phẩm thứ bảy luận về Vô nghĩa, đưa ra cách nói như vậy: Các pháp tu khổ hạnh kém cõi, nên biết đều là vô nghĩa. Cho đến nói rộng ra. Ai rời bỏ

vô nghĩa mà tu tập có nghĩa? Đó là người có thể Chánh tư và Chánh tư duy. Vì vậy trong phẩm thứ tám luận về Tư, đưa ra cách nói như vậy: Thế nào là Tư? Thế nào là Tư duy? Cho đến nói rộng ra. Hiểu rõ các pháp trong Tạp uẩn do đâu mà trong sáng? Đó là do đoạn trừ Kiết. Vì vậy tiếp theo nói về chương thứ hai là Kiết nữa. Như vậy đoạn trừ Kiết do đâu mà chứng? Đó là do các trí. Vì vậy tiếp theo nói về chương thứ ba là Trí uẩn. Ai có thể sinh khởi các Trí đoạn trừ Kiết? Đó là Bồ-đặc-già-la không có nghiệp chướng. Vì vậy tiếp theo nói về chương thứ tư là Nghiệp uẩn. Các nghiệp phần nhiều dựa vào cái gì mà phát sinh? Đó là bốn Đại chủng? Vì vậy tiếp theo nói về chương thứ năm là Đại chủng uẩn. Đại chủng đã tạo ra thì hơn hẳn là cái gì? Đó là các căn như Nhãn... Vì vậy tiếp theo nói về chương thứ sáu là Căn uẩn. Các căn thanh tịnh nhờ vào thế mạnh nào? Đó là đạt được các Định. Vì vậy tiếp theo nói về chương thứ bảy là Định uẩn. Có được Định rồi khởi lên suy xét tìm tòi sai lạc, thì trở lại dẫn dắt sinh ra những cách nhìn sai trái, để làm cho Thức tướng có thể nhanh chóng đoạn trừ, cho nên cuối cùng nói về chương thứ tám là Kiến uẩn. Tuy ở trong mỗi nên uẩn như vậy thâm nhiếp đầy đủ các pháp, nhưng tùy theo sự tăng lên tốt đẹp mà chế định thanh tên gọi của Uẩn, cho nên nói như vậy: Dựa theo thứ tự ngược lại mà nói về các pháp nhiễm-tịnh trong thân dị sinh chứ không phải là nói tất cả, vì vậy trước tiên nói đến Thế đệ nhất pháp.

Hỏi: Thế nào là Thế đệ nhất pháp?

Đáp: Nếu tâm-tâm sở pháp là đẳng Vô gián tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì gọi là Thế đệ nhất pháp. Có người đưa ra cách nói như vậy: Nếu năm căn là đẳng vô gián tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì gọi là Thế đệ nhất pháp.

Hỏi: Ai đưa ra cách giải thích này?

Đáp: Là người soạn A-tỳ-đạt-ma trước kia nói như vậy.

Hỏi: Vị ấy vì sao đưa ra cách giải thích này?

Đáp: Vì ngăn chặn những Bộ phía khác cho nên đưa ra cách giải thích như vậy, chứ không nhất định chỉ nói năm căn là tánh, nghĩa là luận ấy phân biệt chấp lấy năm căn như Tín... chỉ là vô lậu, tất cả dị sinh đều không thành tự.

Hỏi: Bộ phía ấy vì sao dấy lên cái chấp này vậy?

Đáp: Bộ phía ấy dựa vào kinh mà dấy lên cái chấp này, nghĩa là trong kinh nói: “Nếu có năm căn tăng lên mạnh mẽ và nhanh nhạy, bình đẳng trọn vẹn nhờ tu tập nhiều, thành tựu quả vị A-la-hán vĩnh viễn không có các lậu. Từ đây giảm xuống thành Bất hoàn, sau đó lại giảm

xuống thành Nhất lai, lại tiếp tục giáng xuống thành Dự lưu. Nếu hoàn toàn không có năm căn như Tín... này, thì Ta nói người ấy ở bên ngoài phẩm dị sinh.” Dựa vào kinh này cho nên Bộ phía ấy chấp lấy năm căn chỉ là vô lậu. Vì ngăn chặn ý kia cho nên Luận giả A-tỳ-đạt-ma trước kia nói như vậy: Thế đệ nhất pháp lấy năm căn làm tự tánh, Thế đệ nhất pháp ở trong thân dị sinh. Do đó biết rằng năm căn cũng thông cả dị sinh hữu lậu, cho nên chắc chắn không thành tựu vô lậu hữu vi.

Hỏi: Nếu chấp Thế của năm căn chỉ là vô lậu, thì có gì sai trái?

Đáp: Đã trái với kinh. Như trong kinh nói: “Nếu Ta đối với năm căn như Tín... này, chưa biết đúng như thật, là tích tập, là chìm mất- là ý vị là lỗi lầm là rời khỏi, thì chưa có thể vượt lên trên thế gian trời-người này và các cõi ma-Phạm, cho đến không thể chứng được vô thượng Chánh đẳng Bồ-đề.” Cho đến nói rộng ra: không phải là pháp vô lậu có thể dấy lên quán sát phẩm loại như vậy. Luận ấy phân biệt đưa ra cách nói như vậy: Trong này Đức Thế Tôn nói về quán tự tướng, nghĩa là Ta đối với năm căn như Tín... này, chưa biết đúng như thật về các tự tướng như tích tập..., chưa có thể vượt lên trên thế gian trời-người này và các cõi ma-Phạm. Cho đến nói rộng ra. Sao nói quán vô lậu là tự tướng của tích tập. Nghĩa là tướng này nhất định nhờ vào sự thân cận với các vị thiện sĩ, lắng nghe chánh pháp tác ý đúng như lý, pháp tùy theo pháp thực hành mà tích tập phát khởi. Sao nói quán pháp này là tự tướng của chìm mất? Nghĩa là nếu như Vị tri đương tri căn (nên trong ba căn vô lậu) nổi lên. Sao nói pháp quán này là tự tướng của vị? Nghĩa là pháp này cũng là do ái mà duyên vào. Nếu vậy thì vô lậu do ái mà hệ thuộc chăng? Không phải như vậy. Như Nhân giả thừa nhận pháp vô lậu thì cảnh phiền não nhưng không có gì hệ thuộc, tông chỉ của tôi cũng như vậy, ái duyên với vô lậu nhưng không thể nào hệ thuộc, điều này có gì sai trái? Sao nói quán vô lậu là tự tướng của lỗi lầm? Nghĩa là quán vô lậu đều là vô thường. Sao nói quán vô lậu là tự tướng của xuất ly? Nghĩa là lúc Niết-bàn thì nhất định đều phải rời bỏ.

Như trong kinh nói: “Lúc nhập Niết-bàn thì tất cả pháp hữu vi thấy đều rời bỏ.” Lời nói ấy phi lý, nguyên cơ thế nào? Nghĩa là kinh này nói: “Nếu Ta đối với năm căn như Tín... này, chưa biết đúng như thật là tích tập-chìm mất-ý vị-lỗi lầm-rời khỏi, chưa có thể chứng được Vô thượng Bồ-đề vĩnh viễn không còn các lậu, không phải là quán tự tướng mà có thể hết sạch các lậu.” Vì vậy luận kia đã nói quyết định là phi lý, bởi vì năm căn này không phải là chỉ riêng vô lậu. Lại chấp lấy năm căn chỉ có vô lậu, thì lại trái với kinh nói ai có thể biết rõ ràng?

Đó là trí Vô ngã. Vì vậy trong phẩm thứ hai luận về trí, đưa ra cách nói như vậy: Có thể có nên trí mà biết tất cả các pháp? Cho đến nói rộng ra. Trí Vô ngã này do đâu mà sinh? Đó là duyên khởi của giác. Vì vậy trong phẩm thứ ba luận về Bồ-đặc-già-la, đưa ra cách nói như vậy: Nên Bồ-đặc-già-la sinh ra mười hai chi duyên khởi này. Cho đến nói rộng ra. Duyên khởi của giác này do đâu mà khởi lên? Đó là ái và kính. Vì vậy trong phẩm thứ tư luận về Ái kính, đưa ra cách nói như vậy: Thế nào là Ái? Thế nào là Kính? Cho đến nói rộng ra. Được Ái kính do đâu mà sinh? Đó là Tàm và Quý. Vì vậy trong phẩm thứ năm luận về Tàm Quý, đưa ra cách nói như vậy: Thế nào là Tàm? Thế nào là Quý? Cho đến nói rộng ra. Như vậy Tàm quý do đâu mà có? Đó là hiểu rõ pháp tướng. Vì vậy trong phẩm thứ sáu luận về Tướng, đưa ra cách nói như vậy: Sắc pháp sinh lão vô thường. Cho đến nói rộng ra. Hiểu rõ pháp tướng này do đâu mà đạt được? Đó là rời bỏ vô nghĩa mà tu tập có nghĩa. Vì vậy trong phẩm thứ bảy luận về vô nghi, đưa ra cách nói như vậy: Các pháp tu khổ hạnh kém cỏi, nên biết đều là vô nghĩa. Cho đến nói rộng ra. Ai rời bỏ vô nghĩa mà tu tập có nghĩa? Đó là người có thể Chánh tư và Chánh tư duy. Vì vậy trong phẩm thứ tám luận về Tư, đưa ra cách nói như vậy: Thế nào là Tư? Thế nào là Tư duy? Cho đến nói rộng ra. Hiểu rõ các pháp trong Tạp uẩn do đâu mà trong sáng? Đó là do đoạn trừ Kiết. Vì vậy tiếp theo nói về chương thứ hai là Kiết uẩn. Như vậy đoạn trừ Kiết do đâu mà chứng? Đó là do các Trí. Vì vậy tiếp theo nói về chương thứ ba là Trí uẩn. Ai có thể sinh khởi các Trí đoạn trừ Kiết? Đó là Bồ-đặc-già-la không có nghiệp chướng. Vì vậy tiếp theo nói về chương thứ tư là Nghiệp uẩn. Các nghiệp phần nhiều dựa vào cái gì mà phát sinh? Đó là bốn Đại chủng. Vì vậy tiếp theo nói về chương thứ năm là Đại chủng uẩn. Đại chủng đã tạo ra thì hơn hẳn là cái gì? Đó là các căn như Nhân... Vì vậy tiếp theo nói về chương thứ sáu là Căn uẩn. Các căn thanh tịnh nhờ vào thế mạnh nào? Đó là đạt được các Định. Vì vậy tiếp theo là nói chương thứ bảy là Định uẩn. Có được Định rồi khởi lên suy xét tìm tòi sai lạc, thì trở lại dẫn dắt sinh ra những cách nhìn sai trái, để làm cho Thức tướng có thể nhanh chóng đoạn trừ, cho nên cuối cùng nói về chương thứ tám là Kiến uẩn. Tuy ở trong mỗi nên uẩn như vậy thấu nhiếp đầy đủ các pháp, nhưng tùy theo sự tăng lên tốt đẹp chế định mà lập thành tên gọi của Uẩn, cho nên nói như vậy: Dựa theo thứ tự ngược lại mà nói về các pháp nhiễm-tịnh trong thân dị sinh chứ không phải là nói tất cả, vì vậy trước tiên nói đến Thế đệ nhất pháp.

Hỏi: Thế nào là Thế đệ nhất pháp?

Đáp: Nếu tâm-tâm sở pháp là đẳng vô gián tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì gọi là Thế đệ nhất pháp. Có người đưa ra cách nói như vậy: Nếu năm căn là đẳng vô gián tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì gọi là Thế đệ nhất pháp.

Hỏi: Ai đưa ra cách giải thích này?

Đáp: Là người soạn A-tỳ-đạt-ma trước kia nói như vậy.

Hỏi: Vị ấy vì sao đưa ra cách giải thích này?

Đáp: Vì ngăn chặn những Bộ phía khác cho nên đưa ra cách giải thích như vậy, chứ không nhất định chỉ nói năm căn là tánh, nghĩa là Luận ấy phân biệt chấp lấy năm căn như Tín... chỉ là vô lậu, tất cả dị sinh đều không thành tựu.

Hỏi: Bộ phía ấy vì sao đẩy lên cái chấp này vậy?

Đáp: Bộ phía ấy dựa vào kinh mà đẩy lên cái chấp này, nghĩa là trong kinh nói: “Nếu có năm căn tăng lên mạnh mẽ và nhanh nhạy, bình đẳng trọn vẹn nhờ tu tập nhiều, thành tựu quả vị A-la-hán vĩnh viễn không còn các lậu. Từ đây giảm xuống thành Bất hoàn, sau đó lại giảm xuống thành Nhất lai, lại tiếp tục giảm xuống thành Dự lưu. Nếu hoàn toàn không có năm căn như Tín... thì Ta nói người ấy ở bên ngoài phẩm dị sinh.” Dựa vào kinh này cho nên Bộ phía ấy chấp lấy năm căn chỉ là vô lậu. Vì ngăn chặn ý kia cho nên Luận giả A-tỳ-đạt-ma trước kia nói như vậy: Thế đệ nhất pháp lấy năm căn làm tự tánh, Thế đệ nhất pháp ở trong thân dị sinh. Do đó biết rằng năm căn cũng thông cả dị sinh hữu lậu, cho nên chắc chắn không thành tựu vô lậu hữu vi.

Hỏi: Nếu chấp Thế của năm căn chỉ là vô lậu, thì có gì sai trái?

Đáp: Đã trái với kinh. Như trong kinh nói: “Nếu Ta đối với năm căn như Tín ... này, chưa biết đúng như thật, là tích tập- là chìm mất-là ý vị, là lỗi lầm, là rời khỏi, thì chưa thể vượt lên trên thế gian trời-người này và các cõi ma-Phạm ..., cho đến không có thể chứng được Vô thượng Chánh đẳng Bồ-đề.” Cho đến nói rộng ra: Không phải là pháp vô lậu có thể đẩy lên quán sát phẩm loại như vậy. Luận ấy phân biệt đưa ra cách nói như vậy: Trong này Đức Thế Tôn nói về quán tự tướng, nghĩa là Ta đối với năm căn như Tín..., này, chưa biết đúng về các tự tướng như tích tập..., chưa có thể vượt lên trên thế gian trời-người này và các cõi ma-Phạm. Cho đến nói rộng ra. Sao nói quán vô lậu là tự tướng của tích tập? Nghĩa là tướng này nhất định nhờ vào sự thân cận với các vị thiện sĩ, lắng nghe Chánh pháp tác ý đúng như lý, pháp tùy theo pháp thực hành mà tích tập phát khởi. Sao nói quán pháp này là tự tướng của chìm mất? Nghĩa là nếu như Vị tri đường tri căn (nên trong ba căn vô

lậu) chìm xuống mà Dĩ tri căn (nên trong ba căn vô lậu) nổi lên, Dĩ tri căn chìm xuống mà Cụ tri căn (nên trong ba căn vô lậu) nổi lên. Sao nói quán pháp này là tự tướng của vị? Nghĩa là pháp này cũng do ái mà duyên vào. Nếu vậy thì vô lậu do ái mà hệ thuộc chẳng” không phải như vậy. Như Nhân giả thừa nhận pháp vô lậu thì cảnh phiền não như không có gì hệ thuộc, tông chỉ của tôi cũng như vậy, ái duyên với vô lậu nhưng không thể nào hệ thuộc, điều này có gì sai trái? Sao nói quán vô lậu là tự tướng của lỗi lầm? Nghĩa là quán vô lậu đều là vô thường. Sao nói quán vô lậu là tự tướng của xuất ly? Nghĩa là lúc Niết-bàn thì nhất định phải rời bỏ.

Như trong kinh nói: “Lúc nhập Niết-bàn thì tất cả pháp hữu vi thấy đều rời bỏ.” Lời nói ấy phi lý, nguyên cơ thế nào? Nghĩa là kinh này nói: “Nếu ta đối với năm căn như Tín... này, chưa biết đúng như thật là tích tập-chìm mất-ý vị-lỗi lầm-rời khỏi, chưa có thể chứng được Vô thượng Bồ-đề vĩnh viễn không còn các lậu, không phải là quán tự tướng mà có thể hết sạch các lậu.” Vì vậy luận kia đã nói quyết định là phi lý, bởi vì năm căn này không phải là chỉ riêng vô lậu. Lại chấp lấy năm căn chỉ có vô lậu, thì lại trái với kinh nói. Như trong kinh nói: “Chỉ nguyện Thế Tôn giải thích rộng về pháp quan trọng. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì có các hữu tình sinh sống tại thế gian, hoặc là sinh ra-hoặc là lớn lên, có người căn tánh lạnh lợi, có người căn tánh trung bình, có người căn tánh yếu kém, cho đến nói rộng ra.” Lại trong kinh nói: “Tỳ kheo nên biết! Ta xưa kia thời gian chưa chuyển pháp luân, đã từng dùng Phật nhãn quán xét các hữu tình sinh sống tại thế gian, hoặc là sinh ra - hoặc là lớn lên có các căn tánh lạnh lợi-trung bình và yếu kém sai biệt. Dung mạo tốt lành, khéo léo điều phục, giảm nhiều trần cấu, nếu không nghe pháp thì lui mất lợi ích thù thắng của năm căn như Tín ...” Nếu chỉ có vô lậu thì người căn tánh lạnh lợi phải là A-la-hán, người căn tánh trung bình là Bất hoàn, người căn tánh yếu kém chính là Nhất lai và Dự lưu. Nếu vậy thì Đức Thế tôn chưa chuyển pháp luân mà thuận theo đã gọi là chuyển, bởi vì tất cả Thánh giả ở các thế gian đã đầy đủ rồi, lại còn chuyển pháp luân thì thành ra vô dụng. Luận ấy phân biệt đưa ra cách nói như vậy: Trong này tên gọi của căn là nói về chỗ nương vào của căn chứ không nói đến thể của căn, đối với tôi đâu trái ngược? Luận kia nói như vậy cũng không hợp lý, bởi vì trái kinh khác. Nghĩa là kinh khác nói: “Phạm chí Sinh văn đi đến chỗ Thế tôn mà thưa với Đức Phật rằng: Kiều-đáp-ma tôn quý nói căn có bao nhiêu? Đức Phật nói: Ta nói có hai mươi hai căn, đó gọi là nhãn căn, cho đến

nói rộng ra.” Kinh ấy há cũng nói là chỗ nương nhờ của căn ư? Căn và thanh của hai kinh này-kia không khác nhau, nên nói là Thể của căn, nên nói là chỗ nương nhờ của căn, không phải là sự thành tựu cuối cùng, thì tự nhiên trở thành vọng chấp, vì vậy nhất định phải thừa nhận năm căn như Tín..., cũng chung cho cả hữu lậu.

Hỏi: Nếu chung cho cả hữu lậu, thì luận ấy dẫn chứng về kinh nên giải thích thế nào?

Đáp: Năm căn như Tín... thật sự chung cho cả hữu lậu, mà kinh ấy luôn luôn nói về vô lậu, thì nguyên cố thế nào? Bởi vì dựa vào căn vô lậu mà kiến lập Thánh giả có sai biệt. Có người nói: Kinh ấy chỉ nói đến Thánh đạo. Nguyên cố thế nào? Bởi vì Thánh giả sai biệt dựa vào Thánh đạo mà nói chứ không phải là thế tục.

Hỏi: Kinh kia lại nói: “Nếu hoàn toàn không có năm căn như Tín... này thì Ta nói người ấy ở bên ngoài phẩm dị sinh.” Lại là chung như thế nào?

Đáp: Người đoạn mất thiện căn gọi là ở bên ngoài dị sinh, nghĩa là các dị sinh tổng quát có hai loại:

1. Nội.
2. Ngoại.

Không đoạn mất thiện căn, thì gọi là Nội. Hạng đoạn mất thiện căn thì gọi là Ngoại. Ý kinh ấy nói: Nếu hoàn toàn không có năm căn như Tín... này, thì Ta nói đó là hạng đoạn mất thiện căn. Vì vậy kinh đã dẫn chứng đối với tôi không có gì sai trái. Hoặc có người nói: Đây là Kinh Lượng Bộ đã nói, gọi là kinh Bộ Sư, cũng vì ngăn chặn và loại bỏ sự phân biệt của luận ấy, như trước đây đã chấp mà đưa ra lời nói như vậy: Thế đệ nhất pháp lấy năm căn làm tánh, không phải là chỉ có những điều như vậy.

Có người nói: Đây là tông chỉ của Độc-tử-bộ, các Sư của Bộ phía ấy chấp rằng Thế đệ nhất pháp lấy năm căn như Tín... làm tự tánh, chỉ có năm căn này là tự tánh thiện, các căn khác xen tạp trong này, cho nên cũng được gọi là thiện. Dựa vào năm căn này mà kiến lập tất cả Hiền Thánh sai biệt chứ không dựa vào căn nào khác. Như trong kinh nói: “Nếu có năm căn tăng lên mạnh mẽ và nhanh nhạy, bình đẳng trọn vẹn nhờ tu tập nhiều mà thành tựu Câu giải thoát. Từ đây giảm xuống trở thành Tuệ giải thoát. Tiếp tục trở xuống giảm thành Thân chứng. Tiếp lại giảm xuống trở thành Kiến chí. Tiếp lại giảm xuống trở thành Tín giải. Tiếp lại giảm xuống trở thành Tùy pháp hành. Tiếp lại giảm xuống trở thành Tùy tín hành.”

Hỏi: Nay tông chỉ của luận này cùng với Độc-tử-bộ, liên quan thế nào mà thuận theo thứ tự Bộ phía kia để nói?

Đáp: Vì khiến cho người nghi ngờ có được sự quyết định. Có nghĩa là tông chỉ của Bộ phía kia luận này đã thiết lập nghĩa lý, tuy phần nhiều giống nhau nhưng có phần nào sai khác, đó là Bộ phía kia chấp rằng Thế đệ nhất pháp chỉ lấy năm căn như Tín... làm tánh. Các tánh dị sinh luôn luôn nhiễm ô, nói là hệ thuộc cõi Dục, do kiến khổ mà đoạn, bởi vì mười loại tùy miên làm tự tánh, Thế của tùy miên thì không tương ứng với hành. Niết-bàn có ba loại, đó là học-vô học và phi học phi vô học. Thiết lập A-tổ-lạc làm Bồ-đặc-già-la nẻo thứ sáu, Thế là thật có. Bộ phía kia hoặc là sáu hoặc là bảy như vậy cùng với luận này không giống nhau, còn lại phần nhiều đều tương tự đừng có nghi ngờ. Bộ phía kia và luận này đều giống nhau, cho nên nói về tông chỉ Bộ phía ấy ngăn chặn mà hiển bày có sai khác.

Nay cần hiểu về điều đó. Nếu chỉ có năm căn làm tự tánh thiện, thì những thiện pháp còn lại có tự tánh là gì? Nếu cho rằng các pháp ấy là bất thiện-vô ký xen lẫn trong năm căn cho nên cũng gọi là thiện, như vậy năm căn và các pháp ấy lẫn tạp với nhau vì sao không gọi là bất thiện-vô ký? Nhưng năm căn như Tín... cùng với pháp còn lại, cùng nên nơi nương nhờ, cùng nên hành tướng, cùng nên sở duyên, khởi như nhau-trú như nhau, diệt như nhau-quả như nhau, cùng nên đẳng lưu, cùng nên dị thục, mà nói năm căn là tự tánh thiện, các pháp còn lại lẫn tạp nhau mà tạm thời thiết lập tên gọi là thiện, thì chỉ thuận theo vọng tình chứ không hợp với chánh lý. Đừng có sai lầm này, cho nên cần phải nói rằng Thế đệ nhất pháp là căn chứ không phải tánh của căn.

Tôn giả Pháp Cứu nói như vậy: “Các tâm-tâm sở là Tư sai biệt cho nên Thế đệ nhất pháp lấy Tư làm tự tánh.” Tôn giả Giác Thiên nói như vậy: “Thế của tâm-tâm sở chính là tâm, cho nên Thế đệ nhất pháp lấy Tâm làm tự tánh.” Hai Tôn giả ấy đưa ra lời nói như vậy: Tư và tâm như Tín... trước sau đều sai khác chứ không chung nên tác dụng. Năm căn như Tín... làm đẳng vô gián, tiến vào kiến đạo thì đại khái có nghĩa cho nên nói như vậy: Năm căn như Tín... có thể tiến vào kiến đạo, nghĩa là hoặc có sử dụng Tín tư và Tín tâm làm đẳng vô gián phù hợp với kiến đạo, cho đến lúc sử dụng Tuệ tư và Tuệ tâm làm đẳng vô gián phù hợp với kiến đạo. Nếu vậy thì cần phải sử dụng pháp không tương ứng làm đẳng vô gián phù hợp với kiến đạo. Các vị ấy nói như vậy thì thừa nhận cũng đâu sai trái gì? Như tông chỉ của Nhân giả cho rằng Thế của tâm trước sau, tuy không tương ứng mà có sở duyên, có

thể làm đẳng vô gián phù hợp với kiến đạo. Tông chỉ của Tôi cũng như vậy, Tư và Tâm như Tín... tuy là tự Thể không có nghĩa tương ứng, mà có sở duyên có thể làm đẳng vô gián phù hợp với kiến đạo, thì có gì sai trái? Có sai lầm rất lớn. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì nếu Tín tư và Tín tâm làm đẳng vô gián tiến vào kiến đạo, thì đã không có tinh tiến và niệm-định-tuệ, mà thuận theo có giải đãi-vọng niệm-tám loạn-ác tuệ có thể tiến vào kiến đạo. Như vậy cho đến nếu Tuệ tư và Tuệ tâm làm đẳng vô gián tiến vào kiến đạo, thì đã không có tín-tinh tiến-niệm và định, mà sẽ có bất tín-giải đãi-vọng niệm và tán loạn có thể tiến vào và kiến đạo. Như vậy há không trở thành sai lầm rất lớn hay sao?

Vì ngăn chặn các loại nhị chấp như vậy cho nên tiếp tục giải thích rằng: ở trong nghĩa này nếu tâm-tâm sở pháp làm đẳng vô gián tiến vào Chánh tánh ly sinh, thế gọi là Thế đệ nhất pháp. Ở trong nghĩa này, có nghĩa là đối với lý lẽ không điên đảo này, tông này-luận này, uẩn này-phẩm này-chúng loại này, thuận theo kinh này, tôi và những người khác, cùng chung phạm hạnh, đã thừa nhận trong nghĩa như vậy. Tôn giả Ca-đa-diễn-ni-tử, muốn hiển bày tông chỉ của mình là Thế đệ nhất pháp dùng căn cứ không phải là căn tương ứng cùng có tâm-tâm sở pháp để làm tự tánh.

Hỏi: Thế đệ nhất pháp làm đẳng vô gián duyên cho Khổ pháp trí nhãn gọi là tiến vào và kiến đạo, là pháp này diệt rồi mới gọi là Nhập hay là pháp này trú trong phần vị thì gọi là Nhập? Nếu pháp này diệt rồi mới gọi là Nhập, thì tại sao trong này không nói là đã Nhập? Nếu pháp này trú trong phần vị thì gọi là Nhập, vậy dị sinh và Thánh giả sẽ trở thành tạp loạn. Có người nói như vậy: Diệt rồi gọi là Nhập. Hỏi: Nếu vậy thì văn này phải nói là đã Nhập, bởi vì lúc bấy giờ kiến đạo gọi là đã sinh chẳng?

Đáp: Nên nói đã Nhập mà nói là Nhập, thì đây là tiếng gian hạnh, đối với cứu cánh mà nói, như tiếng đang đến nói về sự việc đã đến. Như thế gian nói: Đại vương đang từ nơi nào đến? Điều đó tuy đã đến mà lại nói là đang đến. Ở đây cũng như vậy. Lại như đã đoạn mà nói là đang đoạn, như kinh nói: Đoạn vui đoạn khổ. Cho đến nói rộng ra, lúc lìa dục nhiễm thì khổ căn đã đoạn, đang lìa tính lự thứ ba, lúc đoạn nhiễm của lạc căn, mới nói là đoạn, há không phải là đã đoạn mà nói là đang đoạn hay sao? Lại như đã giải thoát mà nói là đang giải thoát, như kinh nói: “Tâm giải thoát Dục lậu-Hữu lậu và Vô minh lậu.” Lúc lìa dục nhiễm thì tâm đã được giải thoát đối với Dục lậu. Đang lìa nhiễm của Phi tướng phi phi tướng xứ, lúc tâm được giải thoát đối với Hữu lậu và

Vô minh lậu, mới nói là giải thoát, cũng đối với đã giải thoát mà nói là đang giải thoát. Lại như đã cảm thọ mà nói là đang cảm thọ, như kinh nói: “Lúc cảm thọ lạc thọ biết đúng như thật về sự cảm thọ lạc thọ, cho đến nói rộng ra.” Đó cũng là đã cảm thọ mà nói là đang cảm thọ, chứ không phải là vào lúc cảm thọ mà có thể biết rõ ràng. Ở đây cũng như vậy, tuy là đã tiến vào mà nói là đang tiến vào. Có Sư khác nói: Văn này nên nói là vô gián mà tiến vào Chánh tánh ly sinh. Lời nói ấy vô lý, chẳng vô gián tiến vào vô gián, mà nghĩa của tiến vào có gì khác nhau? Nói như vậy, Thế đệ nhất pháp lúc an trú thì gọi là tiến vào.

Hỏi: Nếu như vậy thì dị sinh phải chính là Thánh giả, bởi vì tiến vào Thánh đạo?

Đáp: Không có lỗi lầm như vậy, Thế đệ nhất pháp lúc đến phần vị an trú, Khổ pháp trí nhãn còn đang ở phần vị phát sinh, chưa thành thực cho nên không gọi là Thánh giả. Khổ pháp trí nhãn tuy chưa phải là đã phát sinh, nhưng bởi vì còn đang phát sinh mà gọi là đẳng vô gián. Thế đệ nhất pháp lúc lấy làm đẳng vô gián duyên cho Khổ pháp trí nhãn, cho nên gọi là tiến vào. Vì vậy cho nên nói: Nếu tâm-tâm sở pháp làm đẳng vô gián tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì gọi là Thế đệ nhất pháp.

Hỏi: Nếu tâm-tâm sở pháp, đã tiến vào Chánh tánh ly sinh, hoặc đang được tiến vào, cũng là Thế đệ nhất pháp hay không?

Đáp: Cũng vậy.

Hỏi: Nếu vậy thì trong này tại sao không nói?

Đáp: Nếu nói đang tiến vào thì nên biết là nói đã tiến vào và sẽ tiến vào. Nếu nói hiện tại, thì nên biết là nói đến quá khứ và vị lai, bởi vì tướng ấy như nhau. Tư và Tâm sai biệt thì luận ấy đưa ra nói như vậy: Nếu Tín tư và Tín tâm làm đẳng vô gián tiến vào kiến đạo, thì chỉ riêng Tín tư- tín tâm nhưng làm đẳng vô gián duyên cùng loại. Như vậy cho đến, nếu Tuệ tư-Tuệ tâm làm đẳng vô gián tiến vào kiến đạo, thì chỉ riêng Tuệ tư-Tuệ tâm nhưng làm đẳng vô gián duyên cùng loại. Tương tự nối tiếp nhau luận ấy đưa ra lời nói như vậy: Tâm-tâm sở pháp chỉ làm đẳng vô gián duyên cùng loại, nghĩa là tâm với tâm chứ không phải là tâm sở, tâm sở và tâm sở chứ không phải là tâm. Trong các tâm sở, thì Thọ cùng với Thọ chứ không phải là tâm sở nào khác, Tướng... cũng như vậy. Nhưng các tâm sở không phải là luôn luôn tương ưng, mà gặp duyên khác thì khởi lên, nghĩa là nếu vui với cảnh trước mắt thì khởi lên lạc thọ, nếu chán ngán cảnh trước mắt thì khởi lên Khổ thọ, nếu đối với cảnh bình thường thì khởi lên cảm thọ không khổ không vui. Nếu muốn có những sự lãnh nạp thì sinh ra Thọ, nếu muốn giữ lấy

cảnh tượng thì sinh ra Tưởng, nếu muốn có những việc làm thì sinh ra Tư, cho đến nếu muốn có những sự lựa chọn thì sinh ra Tuệ, cho nên các tâm sở không phải là luôn luôn tương ứng. Nếu như vậy đã khởi lên tâm-tâm sở pháp, thì không cần phải đều làm đẳng vô gián duyên, luận ấy nói như vậy: Tất cả có thể làm đẳng vô gián duyên, nhưng không phải là vô gián. Như tông chỉ của Nhân giả thừa nhận, lúc đưa ra Vô tưởng tuy năm trăm kiếp không có tâm-tâm sở, nhưng sử dụng tâm-tâm sở pháp tiến vào phần vị, làm đẳng vô gián duyên vượt ra phần vị hôm nay. Tông chỉ của Tôi cũng như vậy, tuy pháp cùng loại gián đoạn đã lâu mà pháp trước làm đẳng vô gián duyên cho pháp sau, thì có gì sai trái? Lời nói ấy vô lý. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì có tâm - không có tâm thì nghĩa khác nhau. Vả lại, pháp tương ứng có tức là cùng với quả, có mà không cùng với quả thì không hợp lý. Những tâm chưa sinh, không phải là đẳng vô gián, mà chuẩn bị dùng cho tâm kia thì không hợp lý. Hơn nữa, điều ấy trái ngược với luận Phẩm Loại Túc đã nói. Như nói thế nào là pháp đẳng vô gián của tâm, nghĩa là tâm vô gián, tâm-tâm sở pháp còn lại hoặc đã sinh-hoặc đang sinh, và định vô tưởng-định diệt tận, hoặc đã sinh-hoặc đang sinh. Nhưng nếu như vậy thì lại có sai lầm khác, nghĩa là từ phạm vi có tâm có tứ mà tâm-tâm sở pháp không gián đoạn, phạm vi không có tâm chỉ có tứ, hoặc phạm vi không có tâm không có tứ, mà tâm-tâm sở pháp hiện ở trước mắt, phạm vi trước đã khởi tâm-tâm sở pháp, sẽ không phải là đẳng vô gián duyên của phạm vi sau, bởi vì không tương tự. Cho đến từ phạm vi không có tâm-không có tứ, tâm-tâm sở pháp không gián đoạn, phạm vi không có tâm-chỉ có tứ, hoặc phạm vi có tâm-có tứ tâm-tâm sở pháp hiện ở trước mắt, nói cũng như vậy.

Tâm-tâm sở pháp của thiện-bất thiện và vô ký... lần lượt không gián đoạn, sai lầm ấy cũng như vậy. Nếu trước không phải là đẳng vô gián của sau, sau đã không có duyên thì sẽ không có thể khởi lên. Nếu cho rằng sau khi khởi lên bởi vì vượt xa trước, các pháp cùng loại làm đẳng vô gián duyên, thì điều này cũng không đúng, bởi vì ở phần vị có tâm mà vượt xa làm duyên, thì không hợp lý. Vả lại, vô lậu ban đầu, từ vô thỉ đến nay chưa khởi hữu lậu thù thắng, nó đã không có khởi lên trước đó, thì đẳng vô gián duyên cùng loại sẽ không có thể khởi lên. Nhưng điều đã nói ấy lại có sai lầm rất lớn, nghĩa là tham không gián đoạn nên thường khởi tham, không có quán bất tịnh mà luôn luôn kèm chế tham khởi lên; hoặc là sân không gián đoạn nên thường khởi sân, không có quán Từ bi mà luôn luôn kèm chế sân khởi lên; hoặc là si

không gián đoạn nên thường khởi si, không có quán nhân duyên mà luôn luôn kèm chế si khởi lên; khởi lên ngã kiến... như lý nên biết, chấp khác loại khởi lên bởi vì không có duyên gần gũi, cũng bởi vì thiện tâm thù thắng này chưa từng khởi lên, vì vậy thiện tâm không biết từ đâu mà có thể phát khởi? Nếu như vậy thì không có nghĩa đạt được giải thoát, đừng có các loại sai lầm như vậy.!

Vì vậy cần phải thừa nhận rằng các tụ tâm sinh trlàm đấng vô gián duyên cho tụ tâm sinh sau, hoặc như nhau-không như nhau, trước đối với sau phát sinh rõ ràng với sức mạnh giống nhau, như thóc lúa đậu mè sinh trưởng.

Hỏi: Thế đệ nhất pháp vào lúc hiện rõ ra trước mắt, mà tu tập tâm-tâm sở của vị lai, thì pháp cũng là Thế đệ nhất pháp hay sao? Có người nói: Pháp ấy không phải là Thế đệ nhất pháp. Nguyên cố thế nào? Bởi vì trong này nói nếu tâm-tâm sở pháp làm đấng vô gián, tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì gọi là Thế đệ nhất pháp. Pháp của vị lai, đã không có thể làm đấng vô gián duyên, vì vậy pháp ấy không phải là Thế đệ nhất pháp. Vả lại, pháp ấy nếu là Thế đệ nhất pháp, thì Thế đệ nhất pháp phải có nhiều tâm, vậy thì trái với văn sau: Thế đệ nhất pháp, phải nói là nên tâm chứ không phải là rất nhiều tâm. Nói như vậy thì pháp ấy cũng là Thế đệ nhất pháp; nếu pháp ấy không phải là Thế đệ nhất pháp, thì trái ngược với Trí uẩn đã nói. Như nói nếu vào lúc có đạo chưa từng đạt được đang hiện rõ trước mắt, mà tu pháp còn lại của vị lai theo chủng loại đạo ấy; hoặc là chấp pháp ấy không phải là Thế đệ nhất pháp, làm sao gọi là đạo của chủng loại ấy? Hỏi: Pháp ấy không có thể làm đấng vô gián duyên, thì làm thế nào có thể gọi là Thế đệ nhất pháp?

Đáp: Pháp ấy tuy không làm đấng vô gián duyên, nhưng có thể tùy thuận mà phát khởi được. Ví như pháp Dự dục của Tỷ kheo, nghĩa là như Tăng chúng bố tát (bố sái tha), có những Tỷ kheo tuy không có mặt trong chúng, nhưng bởi vì Dự dục cho nên được bố tát, những Tăng sự khác cũng được thành lập. Như vậy chủng loại tu tập của vị lai, tuy không có thể làm đấng vô gián duyên, nhưng khởi lên tùy thuận với tướng hiển bày tự nhiên đạt được. Giả sử pháp ấy không khởi lên tướng hiển bày tùy thuận đạt được, thì pháp này không có thể làm đấng vô gián duyên, nhưng pháp này có thể làm duyên nhờ vào lực tùy thuận kia, bởi vì pháp ấy đối với Thánh đạo khởi lên lực tùy thuận mạnh mẽ không trở ngại gì.

Hỏi: Nếu pháp ấy cũng là Thế đệ nhất pháp, thì trong bản luận

này tại sao không nói đến?

Đáp: Cần phải nói mà không nói đến, thì nên biết nghĩa này quá mức đầy đủ. Lại nữa, nếu có thể làm đẳng vô gián duyên, thì trong này sẽ nói đến; pháp ấy là có thể làm đẳng vô gián duyên, cho nên không nói đến. Lại nữa, nếu là hành thế gian thì trong này sẽ nói đến; pháp ấy không phải là hành thế gian, cho nên không nói đến. Lại nữa, nếu có thể dẫn đến quả cùng với quả thì trong này sẽ nói đến; pháp kia không có thể dẫn đến quả cùng với quả, cho nên không nói đến. Lại nữa, nếu nhờ vào trưởng dưỡng mà đạt được nhưng cũng không thuộc về thân, cho nên không nói đến. Lại nữa, nếu có thể mạnh có thể tu pháp vị lai, thì trong này sẽ nói đến; pháp ấy không có thể mạnh tu tập, cho nên không nói đến. Lại nữa, nếu tâm nhờ vào pháp ấy, tâm nơi kia-quả nơi này, thì trong này sẽ nói đến; pháp ấy không như vậy, cho nên không nói đến. Lại nữa, nếu pháp qua lại với nhân, cũng có thể dẫn đến quả thuộc về thân duyên với cảnh, thì trong này sẽ nói đến; pháp ấy không như vậy, cho nên không nói đến. Lại nữa, nếu đầy đủ hai tu, thì trong này sẽ nói đến; pháp ấy chỉ đạt được nhờ tu chứ không có nghĩa của thực hành tu, cho nên không nói đến. Lại nữa, nếu có tác dụng thì trong này sẽ nói đến; pháp ấy không có tác dụng, cho nên không nói đến.

Hỏi: Nếu vậy thì tại sao văn sau này nói Thế đệ nhất pháp không phải là nhiều tâm?

Đáp: Văn ấy nói đời hiện tại có tác dụng, là chỉ có nên tâm chứ không phải là nói tất cả.

Nếu nói tất cả thì thật sự có nhiều tâm, bởi vì trong đời vị lai có nhiều phẩm loại-chủng loại giống nhau, tuy không phải là do tu nhưng vẫn có thể gọi là Thế đệ nhất pháp, hướng hồ do tu mà không phải là Thế đệ nhất pháp hay sao? Vì vậy có người hỏi: Có thể có pháp tương ứng với Thế đệ nhất pháp mà không làm đẳng vô gián cho Khổ pháp trí nhãn chăng?

Đáp: Có, đó chính là do tu tập chủng loại của pháp vị lai.

Hỏi: Thế đệ nhất pháp tùy chuyển sắc-tâm không tương ứng với hành, chính là Thế đệ nhất pháp phải không?

Đáp: Có người nói như vậy: Pháp ấy không phải là Thế đệ nhất pháp, bởi vì trong này nói nếu tâm-tâm sở pháp làm đẳng vô gián tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì gọi là Thế đệ nhất pháp; pháp ấy không có thể làm đẳng vô gián duyên, cho nên không gọi là Thế đệ nhất pháp. Nói như vậy thì pháp ấy cũng là Thế đệ nhất pháp.

Hỏi: Pháp kia đã không có thể làm đẳng vô gián duyên, tại sao có

thể gọi là Thế đệ nhất pháp?

Đáp: Pháp ấy tuy không làm đẳng vô gián duyên mà có thể tùy thuận, bởi vì pháp ấy và tâm-tâm sở pháp này, khởi như nhau-trú như nhau-diệt như nhau, quả như nhau-đẳng lưu như nhau-dị thực như nhau, hết sức gần gũi.

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

Đáp: Cần phải nói mà không nói đến, nên biết rằng nghĩa này quá mức đầy đủ. Vả lại, nếu pháp có thể làm đẳng vô gián duyên, thì trong luận này sẽ nói đến; pháp ấy không như vậy, cho nên không nói đến. Lại nữa, nếu pháp nhờ vào trưởng dưỡng mà đạt được như có sở duyên, thì trong luận này sẽ nói đến; pháp ấy không như vậy, cho nên không nói đến. Lại nữa, nếu pháp tương ưng, có sở y-có hành tương, có sở duyên-có cảnh giác, thì trong luận này sẽ nói đến; pháp này không như vậy, cho nên không nói đến. Vì vậy có người hỏi: Có thể có Thế đệ nhất pháp trong hiện tại mà không phải là đẳng vô gián duyên của Khổ pháp trí nhãn chắng? Đáp: Có, nghĩa là pháp này tùy chuyển sắc, tâm không tương ưng với hành.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 3

THẾ ĐỆ NHẤT PHÁP (Phần 2)

Hỏi: Đã biết Thế đệ nhất pháp, tùy chuyển sinh trú lão vô thường, cũng là Thế đệ nhất pháp, pháp ấy đạt được thì cũng là Thế đệ nhất pháp phải không? Giả sử đúng hoặc sai thì đều có sai lầm gì? Nếu pháp ấy đạt được cũng là Thế đệ nhất pháp, thì đạt được Thánh quả rồi, thuận theo phần quyết trạch cần phải tiếp tục hiện tiền. Nếu pháp ấy đạt được không phải là Thế đệ nhất pháp, thì tại sao đạt được quả Sa môn? Quả Sa môn này là Thế đệ nhất pháp mà đạt được, hay không phải là Thế đệ nhất pháp?

Đáp: Pháp đạt được chắc chắn không phải là Thế đệ nhất pháp, đạt được Thánh quả rồi thuận theo phần quyết trạch mà không tiếp tục dấy khởi.

Hỏi: Vì sao đạt được quả Sa môn? Quả Sa môn này là Thế đệ nhất pháp mà đạt được, hay không phải là Thế đệ nhất pháp?

Đáp: Quả Sa môn thành tựu đã hiển bày, đạt được pháp ấy đã không phải là đẳng vô gián duyên, cũng không tùy thuận như các pháp sinh... kia, cho nên đạt được pháp ấy không phải là Thế đệ nhất pháp. Noãn-Đảnh-Nhẫn đạt được, cũng không phải là Noãn..., đừng cho rằng đạt được Thánh quả rồi trở lại hiện tiền. Có người nói như vậy đạt được pháp ấy cũng là Thế đệ nhất pháp.

Hỏi: Nếu như vậy thì đạt được Thánh quả rồi, thuận theo phần quyết trạch cần phải trở lại hiện tiền chăng?

Đáp: Có lẽ nên phần ấy hiện tiền cũng không có gì sai lầm. Nghĩa là tương ứng thì không trở lại hiện tiền, không tương ứng thì có thể trở lại hiện tiền. Noãn-Đảnh-Nhẫn đạt được cũng lại như vậy. Có Sư khác nói: Pháp ấy cùng phát khởi đạt được cũng là Thế đệ nhất pháp, phát khởi sau thì không phải, cho nên không mất đi pháp trước, Noãn... cũng

như vậy. Bình xét cho rằng: Nếu pháp cùng phát khởi sau mà đạt được, thì tất cả đều không phải là Thế đệ nhất pháp, bởi vì chủng loại giống nhau; Noãn... cũng như vậy. Do đó cách nói thứ nhất đối với lý là tốt đẹp nhất vậy.

Hỏi: Tại sao Thế đệ nhất pháp, sinh trú lão vô thường, cũng là Thế đệ nhất pháp mà đạt được không giống nhau?

Đáp: Sinh... và pháp ấy cùng chung nên quả, hành thuận theo nhau chứ không rời xa nhau, thường hòa hợp không có trước-không có sau, tướng cùng với sở tướng chưa từng rời xa nhau, vì vậy cũng là Thế đệ nhất pháp. Đạt được nên quả không giống với pháp kia, hành không thuận theo nhau, tánh rời xa nhau chứ không hòa hợp, có khi trước-có khi sau, đắc và sở đắc có lúc rời xa nhau, ví như vỏ cây có lúc rời xa cây, vì vậy đạt được không phải là Thế đệ nhất pháp. Noãn-Đánh-Nhẫn đạt được cũng lại như vậy.

Hỏi: Thế đệ nhất pháp là bao nhiêu niệm trú?

Đáp: Hiện tại chỉ có nên, tạp duyên với pháp niệm trú của vị lai có đủ bốn, giống như kiến đạo.

Hỏi: Thế đệ nhất pháp làm bao nhiêu duyên?

Đáp: làm bốn duyên, đó là nhân-đẳng vô gián-sở duyên-tăng thượng duyên. Làm nhân duyên, nghĩa là làm nhân duyên cho các pháp đồng loại cùng có tương ứng với pháp ấy. Làm đẳng vô gián duyên, nghĩa là làm đẳng vô gián duyên cho Khổ pháp trí nhẫn. Làm sở duyên duyên, nghĩa là làm sở duyên duyên cho pháp tâm-tâm sở của năng duyên. Làm tăng thượng duyên, nghĩa là trừ ra tự tánh, làm tăng thượng duyên cho tất cả các pháp hữu vi khác.

Hỏi: Thế đệ nhất pháp có bao nhiêu duyên?

Đáp: Có bốn duyên. Có nhân duyên, nghĩa là tương ứng với pháp này cùng có các pháp đồng loại. Có đẳng vô gián duyên, nghĩa là Nhẫn tăng thượng đã phát sinh. Có sở duyên duyên, nghĩa là năm uẩn cõi Dục. Có tăng thượng duyên, nghĩa là trừ ra tự tánh, còn lại tất cả các pháp.

Hỏi: Văn tuy không nói đến nhưng nghĩa chắc chắn phải có, thế nào là pháp xuất thế bậc nhất?

Đáp: Chính là Khổ pháp trí nhẫn, nghĩa là pháp này có thể duy trì tất cả Thánh đạo. Có Sư khác nói: Chính là định Kim cang dụ, nghĩa là pháp này có thể đạt được quả tất cả kiết không còn và biết khắp. Có người nói như vậy: Chính là tận trí thứ nhất, nghĩa là pháp này có thể duy trì tất cả các pháp Vô học. Hoặc có người nói: Chính là Vô thượng

Chánh đẳng Chánh giác, nghĩa là ở trong tất cả các pháp hữu vi thì pháp này thù thắng bậc nhất. Lại có người nói: Chính là cảnh giới Niết-bàn, nghĩa là ở trong tất cả các pháp hữu vi và vô vi thì pháp này thù thắng bậc nhất. Có người nói: Chính là sát-na Thánh đạo cuối cùng của A-la-hán, nghĩa là như tâm trong sát-na cuối cùng của phần vị dị sinh gọi là Thế đệ nhất pháp, như vậy tâm vô lậu trong sát-na cuối cùng của A-la-hán thì gọi là pháp xuất thế bậc nhất. Có người nói: Chính là tâm cuối cùng của A-la-hán, nghĩa là như tâm cuối cùng của phần vị dị sinh là Thế đệ nhất pháp, như vậy tâm cuối cùng của A-la-hán là pháp xuất thế bậc nhất. Bình xét cho rằng: Pháp ấy không nên đưa ra những cách nói như vậy, bởi vì tâm cuối cùng của A-la-hán không phải là pháp xuất thế, những cách nói trong này thì cách nói đầu tiên là tốt đẹp nhất, bởi vì pháp này có thể duy trì tất cả Thánh đạo.

Vì sao gọi là Thế đệ nhất pháp, cho đến nói rộng ra?

Hỏi: Vì sao soạn ra luận này?

Đáp: Trước tuy nói đến tự tánh của Thế đệ nhất pháp, nhưng chưa nói đến nhân duyên thiết lập tên gọi ấy, nay cần phải nói. Ví như có người ở thế gian tôn xưng là tốt đẹp nhất, lý ra cần phải nói đến nhân duyên thiết lập tên gọi ấy, là vì dòng họ, vì sắc tướng-vì sức lực-giàu sang-quyến thuộc mà gọi là tốt đẹp nhất chăng? Ở đây cũng như vậy, cho nên soạn ra luận này.

Vì sao gọi là Thế đệ nhất pháp?

Đáp: tâm-tâm sở pháp như vậy, đối với những pháp thế gian khác, là bậc nhất-là hơn hẳn, là đứng đầu-là cao quý, là phía trên là tuyệt vời, cho nên gọi là Thế đệ nhất pháp. Tâm-tâm sở này, đối với các pháp thế gian khác là hoàn toàn hơn hẳn cho nên nói tên gọi là bậc nhất, hay là hơn hẳn phần nào cho nên gọi là bậc nhất vậy? Giả sử như vậy thì có gì sai trái? Nếu hoàn toàn hơn hẳn cho nên gọi là bậc nhất, thì pháp này lẽ nào có thể hơn hẳn trí tuệ tục hiện quán biên? Nhưng trí tuệ tục do hiện quán biên mà tu, là quyến thuộc tùy thuộc của kiến đạo, tuệ lực của kiến đạo rất thù thắng, mà pháp này không như vậy. Vả lại, pháp này lẽ nào hơn hẳn sự tu tập xen lẫn của tĩnh lự? Nhưng đẳng chí và sự sinh cảm được của tĩnh lự, không cùng với dị sinh, pháp này thì không như vậy. Lại nữa, pháp này lẽ nào hơn hẳn thiện căn do Tận trí lúc ban đầu tu tập? Nhưng lúc tu thiện căn ấy lìa xa tất cả các chướng, làm cho nơi nương dựa thanh tịnh, pháp này thì không như vậy. Lại nữa, pháp này lẽ nào hơn hẳn Không của Không, Vô nguyện của Vô nguyện, Vô tướng của Vô tướng, ba Tam-ma-địa? Nhưng những pháp kia vẫn còn có thể

chán ghét Thánh đạo, huống là đối với hữu lậu, pháp này thì không như vậy. Nếu hơn hẳn phần nào cho nên gọi là bậc nhất, thì Noãn-Đảnh-Nhẫn... cũng cần phải gọi là bậc nhất, bởi vì đều hơn hẳn các thiện căn ở phần vị thấp hơn. Có người đưa ra cách nói như vậy: Pháp này hoàn toàn hơn hẳn cho nên gọi là bậc nhất. Nhưng dựa theo phần có thể khai mở Thánh đạo mà nói, chứ không phải là dựa vào tất cả. Nghĩa là các pháp như trí thế tục hiện quán biên..., tuy có những sự việc hơn hẳn như trước đã nói, nhưng đều không có năng lực khai mở phần Thánh đạo, chỉ riêng pháp này là có năng lực, cho nên hoàn toàn hơn hẳn. Hoặc có người cho rằng: Pháp này hơn hẳn đối với tất cả sự việc khác, cho nên gọi là bậc nhất. Nghĩa là trí thế tục hiện quán biên..., hết thấy sự việc tốt đẹp đều thành tựu nhờ vào pháp này. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì những sự việc tốt đẹp ấy nếu không có pháp này khai mở phần Thánh đạo, thì thế hãy còn không tu, huống là có công dụng thù thắng ư? Cần phải nhờ pháp này khai mở phần Thánh đạo, thì mới tu Thế ấy, mới có công dụng thù thắng. Những sự việc tốt đẹp ấy đã nhờ vào pháp này mà thành tựu, cho nên pháp này hơn hẳn đối với tất cả sự việc khác. Có Sư khác nói: Pháp này hơn hẳn phần nào cho nên gọi là bậc nhất.

Hỏi: Nếu như vậy thì Noãn... cũng cần phải gọi là bậc nhất, bởi vì đều hơn hẳn tất cả các thiện căn ở phần vị thấp hơn chẳng?

Đáp: Những pháp ấy ở trong hai phạm vi đều không phải là tối thắng. Nghĩa là pháp thiện thế gian gồm có hai phần:

1. Dựa vào dị sinh.
2. Dựa vào Thánh giả.

Thế đệ nhất pháp, tuy đối với trí thế tục... của Thánh giả thì không gọi là tối thắng, nhưng đối với dị sinh đã đạt được tĩn lực, vô lượng giải thoát, thắng xứ-biến xứ, cho đến đã đạt được bậc nhất, có Tư và quán bất tịnh, giữ niệm bằng hơi thở và các niệm trú, ba nghĩa quán-bảo xứ thiện trong Noãn-Đảnh-Nhẫn thấy đều tối thắng, Noãn-Đảnh... thì không như vậy, cho nên chỉ có pháp này được gọi là Thế đệ nhất pháp.

Hỏi: Pháp này vì nghĩa gì mà được gọi là bậc nhất?

Đáp: Bởi vì pháp này là tối thắng, có năng lực dẫn dắt bậc nhất, đạt được quả bậc nhất, hưởng về tánh bậc nhất, là nghĩa bậc nhất. Có người nói như vậy: Pháp này có năng lực phá tan Hữu bậc nhất, là nghĩa bậc nhất. Có Sư khác nói: Pháp này là tâm cuối cùng của dị sinh, như đỉnh cột cao không có gì cao hơn nữa, là nghĩa bậc nhất.

Hỏi: Trong này đã nói, là bậc nhất-là hơn hẳn, là đứng đầu-là cao quý, là phía trên-là tuyệt vời, có sai biệt thế nào?

Đáp: Hoặc có người nói: Không có gì sai biệt, đều là ca ngợi nói về nghĩa bậc nhất. Lại có người nói: cũng có sai biệt, mà là tên gọi sai biệt, nghĩa là pháp này gọi là bậc nhất, cho đến gọi là tuyệt vời. Lại nữa, đối với các thiện căn cũng có sai biệt, nghĩa là pháp này do Văn mà thành tựu gọi là bậc nhất, đối với Tư mà thành tựu thì gọi là hơn hẳn, đối với quán bất tịnh-giữ niệm bằng hơi thở-niệm trú... gọi là đứng đầu, đối với Noãn gọi là cao quý, đối với Đảnh gọi là phía trên, đối với Nhẫn gọi là tuyệt vời. Lại nữa, dựa theo nơi chốn nương tựa cũng có sai biệt, nghĩa là pháp này dựa vào Vị chí định thì gọi là bậc nhất, dựa vào Sơ tĩnh lự thì gọi là hơn hẳn, dựa vào tĩnh lự trung gian thì gọi là đứng đầu, dựa vào tĩnh lự thứ hai thì gọi là cao quý, dựa vào tĩnh lự thứ ba thì gọi là phía trên, dựa vào tĩnh lự thứ tư thì gọi là tuyệt vời. Lại nữa, dựa vào nghĩa không như nhau, cũng có sai biệt. Nghĩa là pháp này đến gần Đảnh cho nên gọi là bậc nhất, thâm nhiếp phẩm thượng cho nên gọi là hơn hẳn, tác động tốt lành cho nên gọi là đứng đầu, Thễ tiến lên cao cho nên gọi là cao quý, tánh kiên cố cho nên gọi là phía trên, thỏa mãn những ước nguyện cho nên gọi là tuyệt vời. Lại nữa, Thễ dụng có khác nhau, cũng có sai biệt. Nghĩa là pháp này có thể làm đặng vô gián duyên cho Khổ pháp trí nhẫn cho nên gọi là bậc nhất, vượt lên trên tất cả thiện căn của dị sinh cho nên gọi là hơn hẳn, có thể tiến đến công đức tốt đẹp cho nên gọi là cao quý, chiếu rọi làm mất đi tất cả thiện căn của thế tục cho nên gọi là đứng đầu, không có hai phần cho nên gọi là phía trên, giống như vô lậu cho nên gọi là tuyệt vời. Lại nữa, Tướng dụng có khác nhau, cũng có sai biệt. Nghĩa là tâm cuối cùng của dị sinh giống như đọt cây cho nên là bậc nhất, có thể khai mở phần Thánh đạo cho nên gọi là hơn hẳn, căn mạnh mẽ sắc bén cho nên gọi là đứng đầu, bởi vì đối với tất cả các phần thuận theo quyết trạch thì pháp này là tối thượng cho nên gọi là cao quý, làm cho tất cả giặc thù phiền não phải hàng phục cho nên gọi là phía trên, dẫn dắt quả yêu thích cho nên gọi là tuyệt vời. Có Sư khác nói: Sáu câu như vậy, lấy sau để giải thích trước, cho nên có sai biệt. Nghĩa là pháp này bậc nhất cho nên gọi là đệ nhất, hơn hẳn cho nên gọi là bậc nhất, đứng đầu cho nên gọi là hơn hẳn, cao quý cho nên gọi là đứng đầu, phía trên cho nên gọi là cao quý, tuyệt vời cho nên gọi là phía trên, vì vậy cho nên gọi là Thế đệ nhất pháp.

Lại nữa, tâm-tâm sở pháp như vậy làm đặng vô gián duyên, rời bỏ tánh dị sinh mà đạt được tánh Thánh, rời bỏ tánh tà mà đạt được tánh chánh, có năng lực tiến vào Chánh tánh ly sinh, cho nên gọi là Thế đệ nhất pháp. Rời bỏ tánh dị sinh, nghĩa là tâm-tâm sở có năng lực rời bỏ

tánh dị sinh.

Hỏi: Cái gì đích thực có năng lực rời bỏ tánh dị sinh, là Thế đệ nhất pháp hay là Khổ pháp trí nhãn? Giả sử như vậy thì cái gì sai trái? Nếu Thế đệ nhất pháp đích thực có năng lực rời bỏ tánh dị sinh, thì tại sao trú trong tánh ấy lại có thể rời bỏ tánh ấy? Nếu Khổ pháp trí nhãn có năng lực rời bỏ tánh dị sinh, thì pháp này ở phần vị nào, là rời bỏ lúc sinh hay rời bỏ lúc diệt? Nếu rời bỏ lúc sinh thì tại sao lại có thể có những tạo tác? Nếu rời bỏ lúc diệt, thì tánh kia đã rời bỏ, còn có gì phải rời bỏ?

Đáp: Có người đưa ra cách nói như vậy: Thế đệ nhất pháp có năng lực rời bỏ tánh dị sinh.

Hỏi: Pháp này đã là pháp dị sinh, tại sao trú trong đó mà có thể rời bỏ nó?

Đáp: Trú trong đó mà rời bỏ nó cũng không có gì sai sót. Như người điều phục chế ngự cưỡi voi để thuần phục voi, cưỡi ngựa để thuần phục ngựa, chèo thuyền mà điều khiển thuyền, lái xe mà điều khiển xe. Như dùng sĩ hơn hẳn kẻ thù tiến vào giữa kẻ thù mà làm hại kẻ thù, như người chặt cây leo lên cây cao mà chặt cây; Thế đệ nhất pháp cũng lại như vậy, dựa vào tánh dị sinh mà có thể rời bỏ tánh dị sinh. Hoặc có người nói: Khổ pháp trí nhãn đích thực có năng lực rời bỏ tánh dị sinh, nghĩa là rời bỏ tánh dị sinh đang lúc sinh ra, ở phần vị diệt đi có thể đoạn trừ mười loại tùy miên của cõi Dục do kiến khổ mà đoạn; như lúc đèn thấp lên phát ra ánh sáng phá trừ bóng tối, lúc tắt đi thì bắc đèn cháy nóng mà bình đựng hết dầu.

Hỏi: Thế nào là vị lai có thể có những tạo tác, nên pháp có hai tác dụng, lý lẽ há thích hợp như vậy chăng?

Đáp: Đối với nghĩa không có gì trái ngược, thừa nhận cũng nào sai lầm gì?

Nói rằng tất cả các pháp, có thể có tác dụng đối với vị lai, thì tổng quát có ba loại:

1. Nội pháp, như Khổ pháp trí nhãn.
2. Ngoại pháp, như ánh sáng của mặt trời....
3. Nội ngoại pháp, như các tướng sinh ra.

Nên ngọn đèn có nhiều công dụng mà thế gian đều biết, thì khổ pháp trí nhãn có hai tác dụng đâu sai trái gì? Có Sư khác nói: Thế đệ nhất pháp và Khổ pháp trí nhãn, lại giúp đỡ lẫn nhau mà rời bỏ tánh dị sinh. Nghĩa là Thế đệ nhất pháp và tánh dị sinh tuy luôn luôn trái ngược nhau, nhưng sức lực yếu kém cho nên không có thể độc lập rời bỏ, nhờ

pháp này dẫn dắt phát sinh Khổ pháp trí nhãn, cùng trợ lực với nhau để rời bỏ tánh dị sinh. Ví như người ốm yếu dựa vào người mạnh khỏe, lại trợ lực với nhau có thể làm cho kẻ thù phải hàng phục. Bởi vì nhân duyên này, cho nên Thế đệ nhất pháp như đạo vô gián, Khổ pháp trí nhãn như đạo giải thoát, rời bỏ tánh dị sinh. Vì vậy Thế đệ nhất pháp và tánh dị sinh thành tựu được cùng lúc diệt, Khổ pháp trí nhãn và tánh dị sinh không thành tựu được cùng lúc sinh. Đạt được tánh Thánh, nghĩa là tâm-tâm sở pháp này, có năng lực đạt được Khổ pháp trí nhãn, bởi vì có thể duy trì được tất cả Thánh pháp, cho nên tạm thời nói lấy pháp ấy làm tánh Thánh. Như Thánh đạo còn lại tuy cũng thâm nhiếp tánh Thánh, mà không phải là do pháp này đạt được, cho nên không nói đến. Có người nói: Kiến đạo đều là tánh Thánh. Có Sư khác cho rằng: Tất cả Thánh đạo đều là tánh Thánh, nếu không như vậy thì tu đạo trong Vô học sẽ không thành tựu tánh Thánh, vậy thì không nên gọi là Thánh giả.

Hỏi: Thế đệ nhất pháp, chỉ có thể dẫn dắt đạt được Khổ pháp trí nhãn, đối với Khổ pháp trí nhãn hãy còn không có thể đạt được, huống là có thể đạt được pháp khác, tại sao lại nói pháp này đạt được tánh Thánh?

Đáp: Tất cả Thánh đạo có thể đạt được nên phần tánh ấy, cũng gọi là đạt được, như nói về đốt áo.

Rời bỏ tánh tà, nghĩa là tâm-tâm sở pháp này, có thể rời bỏ ba loại tánh tà:

1. Nghiệp tà tánh.
2. Thú tà tánh.
3. Kiến tà tánh.

Nghiệp tà tánh, nghĩa là năm nghiệp vô gián. Thú tà tánh, nghĩa là ba ác thú. Kiến tà tánh, nghĩa là năm kiến chấp điên đảo.

Hỏi: Ở trong phần vị này, nghiệp-thú tà tánh trước đó không thành tựu, lúc đạo chủng trí rời bỏ kiến tà tánh mới đạt được cứu cánh, làm sao có thể nói ở phần vị này có thể rời bỏ ba loại tánh tà?

Đáp: Bởi vì ba duyên cho nên phần vị này nói là rời bỏ:

1. Bởi vì không tạo tác cho nên gọi là rời bỏ, đó là nghiệp tà tánh.
2. Bởi vì không hưởng về cho nên gọi là rời bỏ, đó là thú tà tánh.
3. Bởi vì không hiện hành cho nên gọi là rời bỏ, đó là kiến tà tánh.

Hỏi: Lúc Nhãn tăng thượng thì ba duyên đã đầy đủ, tại sao phần vị này mới nói là rời bỏ?

Đáp: Nay phá bỏ nơi nương tựa ấy cho nên nói là rời bỏ tánh ấy.

Hỏi: Cái gì là nơi nó nương tựa?

Đáp: Tánh dị sinh vô phú vô ký, đó gọi là các phiền não dựa vào tánh dị sinh, làm hại các hữu tình, khiến hưởng về sinh tử nhận chịu mọi khổ đau. Như sư tử chúa, ở trong hang sâu vô phú vô ký, luôn luôn làm hại các chủng loại của loài bàng sinh. Thế đệ nhất pháp có thể rời bỏ nơi tánh dị sinh nương tựa, cho nên nói là rời bỏ chỗ ấy. Có Sư khác cho rằng: Khổ pháp trí nhãn là pháp đối trị tánh ấy, Thế đệ nhất pháp dẫn dắt khiến phát sinh, cho nên nói là rời bỏ tánh ấy.

Hỏi: Nghiệp-thú tà tánh là do tu mà đoạn, Khổ pháp trí nhãn có thể đối trị như thế nào?

Đáp: Khổ pháp trí nhãn có thể làm năm loại đối trị, đó là xả-đoạn-trì-bất tác-bất vãng đối trị. Xả đối trị, nghĩa là pháp này có thể rời bỏ tánh dị sinh. Đoạn đối trị, nghĩa là pháp này có thể đoạn trừ mười loại tùy miên của cõi Dục do kiến Khổ mà đoạn. Trì đối trị, nghĩa là pháp này có thể duy trì tất cả các Thánh đạo cho phần vị sau. Bất tác đối trị, nghĩa là pháp này có thể làm cho cuối cùng không gây ra năm nghiệp vô giá. Bất vãng đối trị, nghĩa là pháp này có thể làm cho cuối cùng không hưởng về ba ác thú.

Đạt được tánh chánh, nghĩa là tâm-tâm sở pháp này, có thể đạt được Khổ pháp trí nhãn, bởi vì có thể duy trì được tất cả Chánh pháp, cho nên tạm thời nói lấy pháp ấy làm Chánh tánh. Vả lại, Thánh đạo khác tuy cũng thâm nhiếp Chánh tánh, nhưng không phải là do pháp này mà đạt được, cho nên không nói đến. Có người nói: Kiến đạo đều là Chánh tánh. Có Sư khác cho rằng: Tất cả Thánh đạo đều là Chánh tánh, nếu không như vậy thì trong tu đạo là đạo Hữu học sẽ không thành tựu Chánh tánh, vậy thì không nên gọi là Thánh giả.

Hỏi: Thế đệ nhất pháp chỉ có năng lực dẫn dắt đạt được Khổ pháp trí nhãn, đối với Khổ pháp trí hỷ còn không thể nào đạt được, huống là có thể đạt được pháp khác, tại sao lại nói pháp này đạt được Chánh tánh?

Đáp: Tất cả Thánh đạo rời xa điên đảo, đều là Chánh tánh, bởi vì chủng loại giống nhau, cho nên Thế đệ nhất pháp đạt được nên phần tánh ấy cũng gọi là đạt được, như nói về đốt áo.

Có năng lực tiến vào Chánh tánh ly sinh, nghĩa là tâm-tâm sở pháp này, có thể tiến vào kiến đạo.

Hỏi: Tất cả Thánh đạo đều là Chánh tánh cũng là ly sinh, tại sao trong này chỉ nói đến Kiến đạo?

Đáp: Tất cả phiền não, hoặc là các tham ái làm cho các thiện căn không thành thực được, và làm cho các quả báo (Hữu) thấm nhuần hòa hợp khởi lên lỗi lầm, tuy đều gọi là sinh nhưng do kiến mà đoạn. Ở đây đã nói sinh theo nghĩa tăng thượng, kiến đạo có thể làm pháp đối trị cuối cùng, vì vậy kiến đạo chỉ nói đến ly sinh (rời xa sinh tử). Những kiến chấp bất chính, cần phải nhờ kiến đạo mới có thể đoạn trừ hoàn toàn, cho nên gọi là Chánh tánh. Thế đệ nhất pháp không ngừng dẫn khởi, cho nên nói là có năng lực tiến vào Chánh tánh ly sinh. Lại nữa, tất cả phiền não, hoặc là các tham ái có thể làm cho thiện căn không thành thực được, và làm cho các quả báo thấm nhuần hòa hợp khởi lên lỗi lầm, đều gọi là sinh. Kiến đạo phát khởi rồi phá tan thế mạnh của chúng, làm cho không còn gây ra tai họa tăng thượng cho sinh, vì vậy kiến đạo chỉ còn gọi là ly sinh. Tiến vào chánh tánh thì nghĩa như trước đã nói. Bởi vì nghĩa này cho nên Tôn giả Diệu Âm đưa ra giải thích như vậy: “Các loại hữu tình thành thực thiện căn có năng lực tiến vào kiến đạo, cho nên kiến đạo gọi là ly sinh.” Lại nữa, do kiến mà đoạn hoặc, làm cho các hữu tình rơi vào những ác thú nhận chịu biết bao đau khổ nặng nề, ví như thức ăn tồn tại lâu ngày ở trong thân, có thể gây ra các sự cố vô cùng khổ não. Vì vậy hoặc này nói tên gọi là Sinh, kiến đạo có năng lực diệt trừ cho nên gọi là ly sinh. Nói về tiến vào Chánh tánh, cũng như trước giải thích.

Lại nữa, có các loại như thân kiến... ngang ngược cố chấp khó điều phục, như thú dữ lồng lộn cho nên nói là Sinh, kiến đạo có năng lực diệt trừ cho nên gọi là ly sinh. Nói về tiến vào Chánh tánh, cũng giải thích như trước. Lại nữa, tên gọi của Sinh trong này là hiển bày về tánh dị sinh, có thể đẩy khởi những hoặc nghiệp tai ác, kiến đạo rời bỏ tánh ấy cho nên nói là ly sinh, còn lại như trước đã giải thích. Lại nữa, do kiến tu mà đoạn các tụ phiền não, lần lượt giúp đỡ nhau dẫn dắt sinh vô cùng tận, kiến đạo phát khởi rồi phá tan thế mạnh của chúng, khiến cho không thể nào dẫn đến sai lầm của sinh vô cùng tận. Vì vậy kiến đạo chỉ nói đến ly sinh, còn lại giải thích như trước. Lại nữa, dị sinh ác nghiệp phiền não hết sức hỗn loạn, cho nên nói là Sinh. Các Sư Du già đối với sự chìm đắm này, kiến đạo kéo chúng lên đặt vào trong phần vị Thánh, cho nên gọi là ly sinh, còn lại giải thích như trước. Lại nữa, do kiến mà đoạn hoặc, giống như vun thêm gốc, sinh ra lỗi lầm vô cùng tận, kiến đạo mãi mãi nhổ lên, cho nên gọi là ly sinh, còn lại giải thích như trước.

Có Sư khác nói: Văn này nên nói quyết định tiến vào Chánh tánh.

Nguyên cơ thể nào? Nghĩa là lúc ở nơi này từ Bất định tự thoát ra mà tiến vào Chánh định tự. Lại nữa, hành giả lúc bấy giờ rời bỏ Tà định tự vốn dựa vào tánh dị sinh mà tiến vào Chánh định tự dựa theo kiến đạo, cho nên gọi là quyết định tiến vào Chánh tánh. Lại nữa, hành giả lúc bấy giờ rời bỏ năm đồng phần mà tiến vào tám đồng phần. Năm đồng phần, nghĩa là tất cả đồng phần của Thánh giả, dựa vào đó có thể đạt được bốn Hưởng-bốn quả. Hành giả vào lúc bấy giờ rời bỏ phần Tà định mà tiến vào phần Chánh định, cho nên gọi là quyết định tiến vào Chánh tánh. Lại nữa, đã tiến vào kiến đạo không phải là Tà định tự, cho nên gọi là Chánh tánh; không phải là Bất định tự, cho nên gọi là quyết định.

Có người nói như vậy: Tiếng này biểu hiện tiến vào Chánh tánh tùy ý duy trì, bởi vì tiếng Ni-dạ-ma này cũng hiển bày về nghĩa tùy ý duy trì, như loài trâu-ngựa được phòng ngừa nơi chăn nuôi, tùy ý giữ gìn chủng loại của nó không để cho phóng túng. Các Sư Du già cũng lại như vậy, trú kiến đạo rồi suốt đời không phóng túng. Nói rằng Thế đệ nhất pháp gọi là tiến vào Chánh tánh tùy ý giữ gìn, ví dụ như Bộ Sư đưa ra cách nói như vậy: Tiếng này biểu hiện tiến vào chánh tánh ly hệ, bởi vì tiếng dạ-ma, cũng biểu hiện về nghĩa của hệ (ràng buộc), Ni gọi là ngăn chặn cũng biểu hiện về nghĩa của Ly (rời xa), tất cả Thánh đạo vĩnh viễn rời xa ràng buộc, gọi là Ni-dạ-ma, còn lại giải thích như Thanh Luận cho rằng: Tiếng này biểu hiện cho tiến vào Chánh tánh không hưởng về, bởi vì tiếng Dạ-ma cũng biểu hiện cho nghĩa của Vãng (hưởng về), Ni gọi là ngăn chặn cũng biểu hiện cho nghĩa của Bất (không). Các Sư Du già đạt được Thánh đạo rồi, cuối cùng không hưởng về cõi của sự việc bất thiện, cho nên Thánh đạo gọi là Ni-dạ-ma, còn lại giải thích như trước. Hoặc có người nói rằng: Văn này nên nói là tiến vào Chánh tánh đúng như lý, tất cả Thánh đạo tương ứng cùng với lý, cho nên gọi là đúng như lý, còn lại giải thích như trước. Lại có người nói: Văn này nên nói là từ phần vị bình đẳng tiến vào Chánh tánh, phần vị bình đẳng chính là thời gian của Thế đệ nhất pháp, nói Chánh tánh là biểu hiện rõ ràng về Khổ pháp trí nhãn... Thế đệ nhất pháp pháp có năng lực từ phần vị của mình mà tiến vào kiến đạo, cho nên gọi là Nhập.

Hỏi: Các pháp bình đẳng cũng là Chánh tánh ư?

Đáp: Điều này cần phải nói thuận theo câu sau, nghĩa là các Chánh tánh đều là bình đẳng, có lúc là bình đẳng mà không phải là Chánh tánh, Thế này chính là Thế đệ nhất pháp.

Hỏi: Tại sao Thế đệ nhất pháp là bình đẳng mà không phải là Chánh tánh?

Đáp: Tâm-tâm sở pháp từ vô thủy đến nay, vì các phiền não-ác hành-đạo kiến làm não loạn cho nên trở thành không ngay thẳng, Thế đệ nhất pháp điều phục loại trừ chúng mà làm cho tâm-tâm sở chuyển thành ngay thẳng, cho nên gọi là bình đẳng, nhưng đều là hữu lậu có tùy miên cho nên không gọi là Chánh tánh. Lại nữa, Phật và chúng tánh Độc giác-Thanh văn, cùng ở tại phần vị này, trú trong phẩm Thượng thượng, cho nên gọi là bình đẳng, còn lại như trước giải thích. Lại nữa, bởi vì cùng hiện hành, cho nên nói là bình đẳng. Nghĩa là các hành ấy ở trong phần vị này, đều cùng nên sát-na mà hiện hành. Lại nữa, Thế đệ nhất pháp ở tại phần vị trung gian, như sợi dây treo cái cân để cân đồ vật, trong đó nếu vật nặng nhẹ có sai khác thì cái cân cúi thấp-lên cao không ngang nhau. Thế đệ nhất pháp cũng lại như vậy, ở tại phần giữa Thánh giả và dị sinh, nếu Khổ pháp trí nhãn đã sinh thì lệch về trú trong phẩm loại Thánh giả, nếu Nhãn tạng thượng đang diệt thì lệch về trú trong phẩm loại dị sinh, vì vậy chỉ có pháp này là ở phần vị bình đẳng.

Hỏi: Lúc bấy giờ hãy còn là phần vị dị sinh thâm nhiếp, tại sao lại nói là trú trong phần vị bình đẳng?

Đáp: Lúc bấy giờ tuy còn trong phần vị dị sinh, mà rời bỏ dị sinh hưởng về cầu phần vị Thánh giả, cho nên gọi là bình đẳng, những lúc khác thì không như vậy. Lại nữa, Thế đệ nhất pháp và Khổ pháp trí nhãn, có bốn sự việc như nhau, cho nên gọi là bình đẳng:

1. Địa như nhau, nghĩa là dựa vào địa này phát khởi Khổ pháp trí nhãn, tức là Thế đệ nhất pháp dựa vào địa này.

2. Căn như nhau, nghĩa là nếu Khổ pháp trí nhãn tương ứng với căn này, thì Thế đệ nhất pháp tương ứng cũng như vậy.

3. Hành tướng như nhau, nghĩa là nếu hành tướng này là khổ pháp trí nhãn, thì hành tướng này cũng là Thế đệ nhất pháp.

4. Sở duyên như nhau, nghĩa là nếu duyên với cảnh này phát khởi Khổ pháp trí nhãn, thì cũng duyên với cảnh này phát khởi Thế đệ nhất pháp.

Tôn giả Thế Hữu đưa ra giải thích như vậy: “Có tụng gọi là Chánh tánh ly sinh, nghĩa là các Thánh đạo vĩnh viễn diệt hết điên đảo cho nên gọi là Chánh tánh; xa rời ngăn cách sinh cho nên lại gọi là ly sinh, nghĩa là từ vô thủy đến nay hai phần phiền não do kiến tu mà đoạn lần lượt hòa hợp, làm những điều ác với tánh cương cường cho nên gọi là Sinh, kiến đạo phát khởi rồi đoạn trừ nên phần ấy, khiến nó lần lượt mà vĩnh viễn

cách xa, Thế đệ nhất pháp làm bình đẳng vô gián duyên cho nên phần này, cho nên gọi là Nhập.” Có tụng gọi là nhập Chánh tánh quyết định, nghĩa là phần vị kiến đạo có vô lậu nối tiếp nhau, nhất định không có gì ngăn cách cho nên gọi là quyết định, phần vị sau không phải như vậy, còn lại như trước giải thích.

Thế đệ nhất pháp, nên nói là cõi Dục cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra luận này?

Đáp: Tuy đã nói đến nhân duyên thiết lập tên gọi của pháp ấy, nhưng chưa phân biệt hệ thuộc ở tại cõi nào, nay cần phải phân biệt. Nay nói về người tốt đẹp rồi, giải thích nhân tố tốt đẹp rồi, nhưng chưa biết người đó cư trú tại địa phương-quốc gia nào; ở đây cũng như vậy, cho nên soạn ra luận này. Lại nữa, bởi vì ngăn chặn những cái chấp sai biệt của các tông phái khác, nghĩa là Đại chúng bộ chấp rằng Thế đệ nhất pháp hệ thuộc cả cõi Dục và cõi Sắc. Nguyên cơ thế nào? Họ cho rằng nếu nơi nào có các trí thế tục hiện quán biên, thì nơi ấy sẽ có Thế đệ nhất pháp. Như Độc Tử Bộ chấp rằng Thế đệ nhất pháp hệ thuộc cả cõi Sắc và cõi Vô sắc. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì cho rằng nếu nơi nào có các Thánh đạo, thì nơi ấy sẽ có Thế đệ nhất pháp. Như Hóa Địa bộ chấp rằng Thế đệ nhất pháp hệ thuộc ba cõi. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì họ cho rằng nếu nơi nào đến lúc có Tận trí mà tu thiện căn, thì nơi ấy có Thế đệ nhất pháp. Như Pháp Mật bộ chấp rằng Thế đệ nhất pháp hệ thuộc cả ba cõi và không hệ thuộc nơi nào. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì họ cho rằng như vậy Thế đệ nhất pháp đã gọi là Thế cho nên hệ thuộc cả ba cõi, gọi là Đệ nhất cho nên cũng gồm cả không hệ thuộc nơi nào. Ngay trong Pháp Mật bộ còn có chấp sai khác, Thế đệ nhất pháp không hệ thuộc ba cõi cũng không phải là không hệ thuộc nơi nào. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì họ cho rằng Thế đệ nhất pháp như vậy, gọi là Đệ nhất cho nên không hệ thuộc ba cõi, vì gọi là Thế cho nên cũng không phải là không hệ thuộc nơi nào. Bởi vì ngăn chặn những cái chấp sai biệt của các tông phái khác và biểu hiện rõ ràng tông chỉ của mình như vậy, cho nên soạn ra luận này.

Hỏi: Thế đệ nhất pháp, nên nói là hệ thuộc cõi Dục-hệ thuộc cõi Sắc hay là hệ thuộc cõi Vô sắc?

Đáp: Nên nói là hệ thuộc cõi Sắc. Đây chính là biểu hiện rõ ràng Thế đệ nhất pháp chỉ có hệ thuộc cõi Sắc, tuy có lời nói này nhưng lại cần phải nói về nguyên cơ điều ấy.

Hỏi: Vì sao pháp này không nên nói là hệ thuộc cõi Dục?

Đáp: Bởi vì không phải là dùng đạo cõi Dục mà có thể đoạn trừ

Cái-chế ngự Triền, khiến cho Triền của cõi Dục không còn hiện khởi, mà chính là dùng đạo cõi Sắc mới có thể đoạn trừ Cái-chế ngự Triền không còn hiện khởi. Nếu dùng đạo cõi Dục có thể đoạn trừ Cái-chế ngự Triền, khiến cho Triền của cõi Dục. Không còn hiện khởi, thì Thế đệ nhất pháp như vậy, nên nói là hệ thuộc cõi Dục. Nhưng không phải là dùng đạo cõi Dục mà có thể đoạn trừ Cái-chế ngự Triền, khiến cho Triền cõi Dục không còn hiện khởi, mà chính là dùng đạo cõi Sắc mới có thể đoạn trừ Cái-chế ngự Triền, khiến cho Triền của cõi Dục không còn hiện khởi, vì vậy Thế đệ nhất pháp không nên nói là hệ thuộc cõi Dục. Trong này nói đoạn trừ và chế ngự không còn hiện khởi, là biểu hiện rõ ràng về nghĩa hoàn toàn đoạn chế không khởi. Bởi vì cõi Dục không có thể hoàn toàn đoạn trừ Cái-chế ngự Triền khiến cho không còn khởi lên, vì vậy không có Thế đệ nhất pháp.

Hỏi: Vì sao cõi Dục không có đạo hoàn toàn đoạn chế không khởi, mà cõi Sắc lại có đạo ấy?

Đáp: Cõi Dục không phải là nơi của Định, không phải là nơi của Tu-không phải là nơi lìa tạp nhiễm, vì vậy không có đạo hoàn toàn đoạn chế không hiện khởi. Cõi Sắc là nơi của Định, là nơi của Tu-là nơi lìa tạp nhiễm, cho nên có đạo này. Lại nữa, cõi Dục thì căn Bất thiện mạnh mà căn thiện yếu cho nên không có đạo này, cõi Sắc thì căn thiện mạnh mà không có căn bất thiện cho nên có đạo này. Lại nữa, cõi Dục nuôi lớn nhân hơn hẳn của bất thiện, thiện thì không như vậy. Cõi Sắc nuôi lớn nhân hơn hẳn của pháp thiện chứ không có bất thiện. Lại nữa, cõi Dục thì bất thiện như người chủ có thể mạnh, pháp thiện chứ không có bất thiện. Lại nữa, cõi Dục thì bất thiện như người chủ có thể mạnh, pháp thiện như người khách không có thể mạnh. Cõi Sắc thì pháp thiện như người chủ có thể mạnh mà không có bất thiện. Lại nữa, cõi Dục bất thiện có thể đoạn mất thiện căn, thiện thì không như vậy. Cõi Sắc thì pháp thiện đoạn trừ căn bất thiện mà không có bất thiện. Lại nữa, cõi Dục thì oai nghi không kính trọng lẫn nhau khó mà giống như vợ chồng. Cõi Sắc thì oai nghi cùng kính trọng lẫn nhau, khó mà giống như mẹ con. Lại nữa, cõi Dục thì oai nghi không có gì sợ sệt, ví như con Vua và con Trượng giả cùng chung tù ngục. Cõi Sắc thì oai nghi có những sợ sệt, ví như con vua và con kẻ ác bị bắt cùng chung tù ngục. Lại nữa, cõi Dục thì thiện căn và phiền não, chắc chắn cùng bị ràng buộc như nhau và không có sức đoạn trừ chúng, như người bị trói không thể nào tự mình cởi được, huống là có thể làm hại người khác ư? Ở đây cũng như vậy, thiện căn và phiền não của cõi Sắc, có nơi ràng

buộc không giống nhau bởi vì có khác biệt, hãy còn có thể đoạn trừ phạm vi của mình, huống là không có thể đoạn trừ phạm vi dưới thấp ư? Lại nữa, cõi Dục thì thiện căn chắc chắn bị ái của cõi Dục làm cho nhiễm trước chứ không có thể vĩnh viễn loại bỏ, như người bạn thân thiết tuy yếu kém mà không rời bỏ được. Thiện căn của cõi Sắc, có ái nhưng không phải là cõi Sắc, bởi vì những phạm vi nhiễm trước có sai khác, đối với ái trong phạm vi của mình hãy còn có thể vĩnh viễn đoạn trừ, huống hồ không có thể đoạn trừ các ái của phạm vi dưới thấp ư? Lại nữa, bởi vì đạo hữu lậu vào lúc đoạn trừ phiền não, vui mừng tu trong phạm vi của mình mà chán ngán đoạn dứt đối với những phạm vi phía dưới. Cõi Dục không có phía dưới để có thể chán ngán đoạn trừ, cho nên không có đạo có thể hoàn toàn đoạn chế không khởi; cõi Sắc có phía dưới có thể chán ngán đoạn trừ, cho nên có được đạo có thể hoàn toàn đoạn chế không khởi.

Có Sư khác cho rằng: Trong này nói đoạn trừ và chế ngự không khởi lên, là biểu hiện rõ ràng về nghĩa tạm thời đoạn chế không khởi. Bởi vì đạo cõi Dục hãy còn không có thể tạm thời đoạn trừ Cái-chế ngự Triền làm cho không còn dấy khởi, huống hồ có thể hoàn toàn không khởi ư? Vì vậy cho nên không có Thế đệ nhất pháp. Cõi Sắc thì không phải như vậy, cho nên ở cõi ấy có đạo giống như tạm thời đoạn chế không khởi và hoàn toàn đoạn chế không khởi như vậy. Có phạm vi-không có phạm vi, có hình ảnh-không có hình ảnh, có tùy theo trói buộc-không tùy theo trói buộc, bề gãy thân cành-nhổ bật gốc rễ, chế phục triền cấu-làm hại tùy miên, nên biết cũng như vậy.

Hỏi: Cõi Dục có thể không có đạo hoàn toàn đoạn chế không khởi, lẽ nào cũng không có đạo tạm thời đoạn chế không khởi chăng?

Đáp: Tuy có đạo này, mà không đáng tin. Nguyên cố thế nào? Bởi vì không vững chắc, không tồn tại lâu dài, không liên tục theo nhau, không tùy chuyển kéo dài, tâm đối với sở duyên thoát lầy thoát bỏ, không có thể mạnh thù thắng để điều phục các phiền não, cho nên không có năng lực tiến vào Chánh tánh ly sinh. Như trên mặt nước hồ có bè trôi dạt, có cọc nhái-đá sỏi ném vào trong đó, tuy ban đầu đám bè tạm thời tách ra nhưng sau đó lập tức hợp lại. Như vậy cõi Dục tuy có đạo tạm thời đoạn trừ Cái-chế ngự Triền, nhưng không đáng tin cậy, nói rộng ra như trước. Ở trong cõi Sắc, không những có đạo hoàn toàn đoạn chế không hiện khởi kia, mà cũng có đạo tạm thời đoạn chế không hiện khởi ấy, thật là đáng bảo đảm tin cậy. Nguyên cố thế nào? Bởi vì đạo ấy vững chắc, tồn tại lâu dài-liên tục theo nhau tăng thượng, nối tiếp lẫn

nhau-tùy chuyển kéo dài, tâm đối với sở duyên không chột lấy chột bỏ, có thể mạnh thù thắng để điều phục các phiền não, cho nên có năng lực hưởng đến tiến vào Chánh tánh ly sinh. Như trên mặt nước hồ có những loại bè trôi dạt, rồng voi và đá lớn ném vào trong đó, tách rời ra qua nên thời gian dài, khó có thể hợp lại được. Như vậy cõi Sắc cũng có đạo tạm thời đoạn trừ Cái-chế ngự Triền, nhưng có thể bảo đảm tin cậy, nói rộng ra như trước. Vì vậy nên biết cõi Dục không có đạo đoạn trừ Cái-chế ngự Triền, cõi Sắc thì không như vậy. Bởi vì như vậy nên nói Thế đệ nhất pháp chỉ hệ thuộc cõi Sắc, chứ không hệ thuộc cõi Dục.

Hỏi: Thế đệ nhất pháp không có thể đoạn trừ được Kiết, tại sao lại nói nếu dùng đạo của cõi Dục thì có thể đoạn trừ Cái-chế ngự Triền, làm cho Triền của cõi Dục không còn hiện khởi? Như vậy Thế đệ nhất pháp nên nói là hệ thuộc cõi Dục... chẳng?

Đáp: Thế đệ nhất pháp tuy không đoạn Kiết mà thiện căn này thù thắng vì diệu bậc nhất, ở nơi sâu xa thích hợp cùng với đạo kia có thể đoạn Kiết, cùng ở chung nên phạm vi, cho nên thuận theo dùng đạo mà chứng. Lại nữa, Thế đệ nhất pháp dẫn dắt phát sinh Kiến đạo, thì chắc chắn cùng với Kiến đạo thuộc về nên phạm vi như nhau, kiến đạo đã có năng lực đoạn trừ các phiền não, cho nên đạo đoạn Kiết có thể là chứng như nhau, Kiến đạo đã có năng lực đoạn trừ các phiền não, cho nên đạo đoạn Kiết có thể là chứng nơi này. Lại nữa, Thế đệ nhất pháp đã đối với cõi Dục sinh ra chán ngán lo sợ vô cùng, nên cùng với đạo có thể đối trị Hoặc của cõi Dục, thuộc về nên phạm vi như nhau, cho nên có thể dẫn dắt đạo kia, chứng minh pháp này là có.

Hỏi: Nếu như vậy thì Thế đệ nhất pháp chỉ thích hợp ở tại địa vị Vị chí, chỉ có ở địa vị Vị chí có thể đoạn trừ các phiền não của cõi Dục, mà địa vị phía trên sẽ không có chẳng?

Đáp: Đối trị có hai loại:

1. Đoạn đối trị.
2. Yếm hoại đối trị.

Địa vị chí đối với cõi Dục có đủ hai loại đối trị, năm địa vị phía trên đối với cõi Dục tuy không có đối trị về đoạn, mà có đối trị về yếm hoại (chán ngán hoại diệt), cho nên ở đó cũng có Thế đệ nhất pháp.

Tôn giả Diệu Âm đưa ra giải thích như vậy: “Sáu địa vị của cõi Sắc đối với Hoặc (chỉ cho phiền não) của cõi Dục, đều có được đầy đủ hai loại đối trị. Đạo của năm địa vị phía trên không phải là không có thể đoạn, mà bởi vì địa vị Vị chí đã đoạn trước rồi, tuy có sức đoạn trừ mà không có gì đáng đoạn trừ. Ví như sáu người cùng chung nên kẻ thù,

bền cùng nhau bàn bạc hễ nơi nào gặp cơ hội thì làm hại ngay. Nên người trong số đó gặp cơ hội làm hại kẻ thù trước, năm người còn lại tuy có sức làm hại mà không còn kẻ thù để làm hại. Lại như sáu người đều cầm mỗi người nên cây đèn, cùng nhau theo thứ tự đi vào nên ngôi nhà tối tăm lúc cây đèn thứ nhất tiến vào thì những bóng tối đều phà tán, những cây đèn còn lại tuy có năng lực nhưng không còn bóng tối nào đáng loại trừ. Lại như ánh sáng mặt trời thuộc phần đầu-giữa và sau, tất cả đều trái ngược với đêm tối mịt mù, lúc mặt trời mới mọc phá tan màn đêm đã hết sạch, phần còn lại tuy có khả năng nhưng không còn bóng tối để có thể phá bỏ.” Như vậy sáu địa đối với Hoặc của cõi Dục, tùy đều có năng lực đoạn trừ, nhưng nói rộng ra như trước.

Hỏi: Làm sao biết được là sáu địa vị của cõi Sắc đối với Hoặc của cõi Dục có đủ hai loại đối trị. Điều ấy đưa ra nói như vậy: Dục vào năm địa phía trên tiến vào kiến đạo, đối với đoạn của cõi Dục phân biệt mà tác chứng, tách rời phát khởi đạt được ly hệ vô lậu. Nếu năm địa phía trên đối với Hoặc của cõi Dục, không có đối trị về đoạn thì điều này sẽ không có. Bình xét cho rằng: Không nên đưa ra cách nói như vậy, bởi vì những địa ấy đối với phiền não của cõi Dục phân biệt mà tác chứng, lại còn dẫn ra điều ấy để chứng minh cho người này?

Đáp: Vì vậy cách giải thích trước đối với lý là thích hợp nhất.

Hỏi: Nhờ vào luận mà sinh ra luận, Thế đệ nhất pháp tại sao không có năng lực đoạn trừ các phiền não?

Đáp: Thế đệ nhất pháp ấy vào lúc bấy giờ thiện căn còn nhỏ bé, pháp thân chưa lớn mạnh nhưng mà có uy thế, bởi vì thiện căn nhỏ bé-pháp thân chưa lớn mạnh cho nên không có năng lực đoạn trừ Hoặc, có uy thế cho nên không bị phiền não làm cho tan tác. Như con sư tử, thân hình nhỏ bé chưa trưởng thành mà có uy thế, bởi vì thân nhỏ chưa trưởng thành cho nên không có năng lực làm hại các loài thú khác, có uy thế cho nên không bị các loài thú khác xâm hại. Hoặc có người nói: Thế đệ nhất pháp chỉ có nên sát-na cho nên không có năng lực đoạn trừ.

Hỏi: Khổ pháp trí nhẫn cũng nên sát-na nhưng tại sao có thể đoạn trừ?

Đáp: Khổ pháp trí nhẫn tuy chỉ nên sát-na nhưng có sự phát khởi nối tiếp nhau cho nên có năng lực đoạn trừ Hoặc, Thế đệ nhất pháp không có sự việc như vậy cho nên không có năng lực đoạn trừ. Có Sư khác cho rằng: Thế đệ nhất pháp thuộc về đạo gia hạnh cho nên không có năng lực đoạn trừ, cần phải có đạo vô gián mới có thể đoạn trừ. Ở trong nghĩa này lại có phân biệt.

Hỏi: Vì sao Thế đệ nhất pháp chỉ hệ thuộc ở cõi Sắc?

Đáp: Bởi vì cõi Sắc ấy có thể làm đấng vô gián duyên cho ba Đạo-ba Địa-ba Căn, lại có thể dẫn dắt phát sinh phẩm Pháp trí đầu tiên và phẩm Loại trí tiếp theo, cõi khác thì không phải như vậy, cho nên Thế đệ nhất pháp chỉ hệ thuộc ở cõi Sắc này.

Hỏi: Thế đệ nhất pháp vì sao chắc chắn không hệ thuộc cõi Dục?

Đáp: Cõi Dục không phải là cõi của Định, không phải là cõi của Tu, không phải là cõi ly nhiễm, phải là cõi Định-cõi Tu-cõi ly nhiễm thì mới có Thế đệ nhất pháp. Lại nữa, cõi Dục là cõi hèn mọn-là cõi thô nặng- là cõi yếu kém, phải là cõi cao quý-cõi nhẹ nhàng-cõi vi diệu thì mới có Thế đệ nhất pháp. Lại nữa, nếu Thế đệ nhất pháp là hệ thuộc cõi Dục, thì có sai lầm do tự tánh có thể duyên, nghĩa là pháp ấy nếu như hệ thuộc cõi Dục, thì trở thành duyên với tự tánh, là duyên không có năng lực. Nếu duyên với tự tánh thì sẽ có sai lạc trái với lý, bởi vì tự tánh không có thể chọn lấy tự tánh. Nếu duyên không có năng lực thì trái với luận này. Như văn sau nói: Nếu duyên với pháp này phát khởi Khổ pháp trí nhãn, thì duyên với pháp này phát khởi Thế đệ nhất pháp. Khổ pháp trí nhãn duyên với tất cả năm uẩn của cõi Dục làm cảnh, pháp này cũng cần phải như vậy. Vì vậy, Thế đệ nhất pháp quyết định không phải là hệ thuộc cõi Dục.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 4

THẾ ĐỆ NHẤT PHÁP (Phần 3)

Hỏi: Vì sao pháp này không nên nói là hệ thuộc cõi Vô sắc?

Đáp: Tiến vào Chánh tánh ly sinh, trước tiên phải hiện quán về Khổ của cõi Dục là khổ, sau đó kết hợp hiện quán về khổ của cõi Sắc-Vô sắc là khổ, Thánh đạo phát khởi trước tiên phân rõ sự việc của cõi Dục, sau đó kết hợp xử lý sự việc của cõi Sắc-Vô sắc. nếu tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì trước tiên phải hiện quán về khổ của cõi Vô sắc là khổ, sau đó kết hợp hiện quán về khổ của cõi Dục Sắc là khổ, Thánh đạo phát khởi rồi trước tiên xử lý sự việc của cõi Vô sắc, sau đó kết hợp xử lý sự việc của cõi Dục-Sắc. như vậy Thế đệ nhất pháp môn nói là hệ thuộc cõi Vô sắc. nhưng tiến vào Chánh tánh ly sinh, trước tiên phải hiện quán về khổ của cõi Dục là khổ, sau đó kết hợp hiện quán về khổ của cõi Sắc Vô sắc, Thánh đạo phát khởi trước tiên phân rõ sự việc của cõi Dục, sau đó kết hợp xử lý sự việc của cõi Sắc-Vô sắc. Vì vậy Thế đệ nhất pháp không nên nói là hệ thuộc cõi Vô sắc. trong này tiến vào Chánh tánh ly sinh, trước tiên phải hiện quán về khổ của cõi Dục là khổ, sau đó kết hợp hiện quán về khổ của cõi Sắc-Vô sắc là khổ, nghĩa là trong kiến đạo, trước tiên tách biệt hiện quán về Khổ đế của cõi Dục là hành tướng của khổ, sau đó kết hợp hiện quán về khổ đế của cõi Sắc-Vô sắc là hành tướng của khổ.

Hỏi: Trong phần vị Kiến đạo, quán đầy đủ về bốn Đế, vì sao chỉ nói đến quán Khổ đế?

Đáp: Trong phần vị kiến đạo, trước tiên quán về Khổ đế, bởi vì biểu hiện tướng thô thiển, cho nên chỉ nói đến Khổ đế.

Hỏi: Bốn loại hành tướng đều hiện quán về khổ, vì sao chỉ nói đến hành tướng của khổ?

Đáp: Lý ra cần phải nói đầy đủ mà không nói đến, nên biết trong

này là có cách nói khác. Có người nói văn này chỉ cần đưa ra cách nói như vậy: Trước tiên hiện quán về khổ của cõi Dục, sau đó kết hợp hiện quán về khổ của cõi Sắc-Vô sắc.

Hỏi: Không nên nói là khổ, mà lại nói là khổ thì có ý gì?

Đáp: Trong bốn hành tướng, khổ là đứng đầu tiên cho nên tạm thời nói về khổ tướng tự biểu hiện ba loại còn lại. Có người nói: Bởi vì hành tướng của khổ đã lưu chuyển từ lâu xa, Như lai Ứng Chánh Đẳng Giác đời quá khứ đều nêu tên gọi của Khổ ở tại Đệ thứ nhất. Có người nói: Bởi vì hành tướng của khổ, chỉ thuộc về Khổ để cho nên cố ý nói đến khổ, hành tướng Vô thường thuộc về cả ba Đế, hành tướng Không-Vô ngã thuộc về tất cả các pháp. Có người nói: Hành tướng của khổ này, có thể trái với các cõi - có thể rời bỏ sinh tử, hơn hẳn các hành tướng khác mà thuận theo tâm chán ngán; thậm chí trẻ thơ tuy được các loại đồ ăn thức uống tuyệt vời nhất, lúc sắp muốn ăn uống mà có người nói rằng những thức ăn này có vị Khổ (đắng) thì lập tức vứt bỏ. Vì vậy cho nên cố ý nói đến khổ. Có người nói bởi vì hành tướng của khổ có thể dễ dàng tin nhận, nghĩa là già trẻ ngu trí trong ngoài đạo đều tin là có khổ, cho nên cố ý nói đến Khổ. Có người nói tướng của khổ thô thiển lộ rõ dễ dàng dùng trí nhận biết, vừa nói ra thì hiển rõ ràng, cho nên cố ý nói đến khổ. Như trí đối với sự nhận biết, giác đối với sự cảm giác, hành tướng đối với những hành động, căn đối với nghĩa của căn, năng duyên đối với sở duyên, nên biết cũng như vậy.

Hỏi: Tại sao hành giả trong phần vị kiến đạo, trước tiên phải hiện quán về khổ của cõi Dục, sau mới kết hợp hiện quán về khổ của cõi Sắc-Vô sắc?

Đáp: Bởi vì thô tế khác nhau, nghĩa là Khổ của cõi Dục thô thiển có thể dễ dàng quán sát cho nên trước tiên phải hiện quán, khổ của cõi Sắc-Vô sắc vi tế khó có thể quán sát cho nên sau mới hiện quán. Như người luyện tập bắn trúng thì trước tiên phải bắn vào vật to lớn, sau mới bắn đầu mảy lông, ở đây cũng như vậy.

Hỏi: Nếu như vậy thì khổ của chúng sinh là thô mà khổ của cõi Vô sắc là tế, tại sao hành giả hiện quán cùng nên lúc?

Đáp: Bởi vì hành giả quán xét đối với hai cõi định và bất định sai biệt mà khởi lên hiện quán, nghĩa là Khổ của cõi Dục thuộc về cõi bất định cho nên tách biệt mà hiện quán, Khổ của cõi Sắc-Vô sắc đều thuộc về cõi định cho nên hợp lại mà hiện quán. Như cõi định và bất định; cõi tu và không tu, cõi ly nhiễm và không ly nhiễm, nên biết cũng như vậy.

Có người nói khổ của cội Dục đối với hành giả quán xét, đang bị bức bách khổ não giống như gánh nặng, cho nên trước phải hiện quán; khổ của cội Sắc-Vô sắc đối với hành giả quán xét thì không như vậy, cho nên sau mới hiện quán. Có người nói khổ của cội Dục là hành giả quán xét đang chấp vào cảm thọ, cho nên trước phải hiện quán; khổ của cội Sắc-Vô sắc thì không như vậy, cho nên sau mới hiện quán. Có người nói khổ của cội Dục đối với hành giả quán xét, đang sinh ra đau đớn khổ não cho nên trước phải hiện quán; khổ của cội Sắc-Vô sắc thì không như vậy, cho nên sau mới hiện quán.

Hỏi: Nếu khổ của cội Sắc-Vô sắc không thấy hiện rõ ra, thì hành giả làm sao hiện quán đối với nó?

Đáp: Thấy hiện rõ ra có hai loại:

1. Chấp thọ thấy hiện rõ ra.
2. Ly nhiễm thấy hiện rõ ra.

Hành giả quán xét đối với khổ của cội Dục có đủ hai loại thấy hiện rõ ra, đối với khổ của cội Sắc-Vô sắc chỉ có ly nhiễm thấy hiện rõ ra. Giống như người buôn có hai gánh tài sản, nên gánh thì tự mình gánh, nên gánh thì khiến người ta gánh. Đối với gánh tự mình gánh, có đủ hai loại thấy hiện rõ ra, đó là thấy hiện rõ ra nặng nhẹ và thấy hiện rõ ra tài vật. Đối với gánh do người khác gánh thì chỉ có nên loại là thấy hiện rõ ra những tài vật. Ở đây cũng như vậy.

Có người nói khổ của cội Dục gần cho nên trước phải hiện quán, khổ của cội Sắc-Vô sắc xa cho nên sau mới hiện quán. Như gần và xa; cùng với thân qua lại-không cùng với thân qua lại, thuộc về thân của mình thuộc về thân người khác, cũng như vậy. Có người nói khổ của cội Dục có ba loại, đó là thiện-bất thiện và vô ký, cho nên trước phải hiện quán. Có người nói hành giả tu quán lúc sắp nhập Thánh, chắc chắn thành tựu tánh dị sinh của cội Dục, không thành tựu tánh dị sinh của cội Sắc-Vô sắc, hiện quán với pháp vốn như vậy, đối với thành tựu thì phát khởi trước, đối với không thành tựu thì phát khởi sau. Có người nói lúc thấy khổ của cội Dục đoạn trừ hai loại Kiết, đó là bất thiện và vô ký, cho nên trước phải hiện quán; lúc thấy khổ của cội Sắc-Vô sắc chỉ đoạn trừ Kiết của vô ký, cho nên sau mới hiện quán. Như bất thiện và vô ký; có dị thực và không có dị thực, sinh hai quả và sinh nên quả, vô tâm-vô quý tương ứng và vô tâm-vô quý không tương ứng, nên biết cũng như vậy.

Có người nói như phần vị dị sinh, lúc bài báng khổ đế, trước tiên bài báng khổ của cội Dục, sau mới bài báng khổ của cội Sắc-Vô sắc;

nay tiến vào phần vị Thánh giả, lúc tin tưởng Khổ đế, cũng trước tiên tin vào Khổ của cõi Dục, sau mới tin vào khổ của cõi Sắc-Vô sắc. Như bài báng và tin tưởng; mê mờ-giác ngộ, nghi ngờ-quyết định, nên biết cũng như vậy. Vì vậy, đối với khổ của cõi Dục trước tiên tách biệt mà hiện quán, đối với khổ của cõi Sắc-Vô sắc sau mới hợp lại hiện quán.

Thánh đạo phát khởi trước tiên phân rõ sự việc của cõi Dục, sau mới kết hợp xử lý sự việc của cõi Sắc-Vô sắc, nghĩa là trong kiến đạo trước tiên phân biệt xử lý những việc cần phải làm đối với cõi Dục, sau mới kết hợp xử lý những việc cần phải làm ở cõi Sắc-Vô sắc.

Hỏi: Hiện quán và biện sự (phân rõ sự việc và xử lý sự việc), có gì sai biệt?

Đáp: Có đưa ra cách nói như vậy: Điều này không có sai biệt, bởi vì hiện quán chính là sự việc đã được phân rõ.

Vì vậy có người nói: Cũng có sai biệt mà tên gọi chính là sai biệt, nghĩa là ở đây gọi là hiện quán, ở đây gọi là phân rõ sự việc. Lại nữa, thông suốt sở duyên là hiện quán, đoạn trừ các phiền não là biện sự. Lại nữa, hiện quán nghĩa là trí hiện quán, biện sự nghĩa là sự hiện quán. Lại nữa, hiện quán nghĩa trí biến tri (biết khắp), biện sự nghĩa là đoạn biến tri. Như trí biến và đoạn biến tri; trí tác chứng, đắc tác chứng, minh giải thoát đạo và đạo quả, nên biết cũng như vậy. Lại nữa, hiện quán nghĩa là vô gián đạo sở tác, biện sự nghĩa là giải thoát đạo sở tác. Như Vô gián đạo sở tác và giải thoát đạo sở tác; đoạn hệ chứng được ly hệ, trừ được lỗi lầm-tu tạo công đức, rời khỏi hạ tiện-tiến vào thắng diệu, bỏ vô nghĩa-được có nghĩa, cạn hết dầu của ái-nhận được niềm vui thanh thản, nên biết cũng như vậy. Lại có người nói: Sát-na là hiện quán, tương tục là biện sự. Như sát-na và tương tục; nhập và sở nhập nên biết cũng như vậy. Nếu tiến vào Chánh tánh ly sinh..., đưa ra ngược lại thì trái với lý, thuận theo thành tựu thì đúng với nghĩa.

Hỏi: Như đối với khổ của cõi Sắc không phải là trước tiên hiện quán, nhưng Thế đệ nhất pháp là hệ thuộc cõi Sắc; như vậy đối với khổ của cõi Vô sắc, tuy không là trước tiên hiện quán, mà ngại gì Thế đệ nhất pháp là hệ thuộc cõi Vô sắc?

Đáp: Bởi vì trong cõi Sắc có trí duyên với khắp nơi, có thể duyên với địa của mình và duyên với trên-dưới, cho nên đối với khổ của cõi Sắc, tuy không phải trước tiên là hiện quán, nhưng Thế đệ nhất pháp có thể là hệ thuộc cõi Sắc. trong cõi Vô sắc không có trí duyên với khắp nơi, tuy duyên với địa của mình và địa phía trên mà không duyên với địa phía dưới, cho nên Thế đệ nhất pháp pháp không phải là hệ thuộc

cõi Vô sắc.

Lại nữa, tiến vào định Vô sắc, trừ khử Sắc tưởng, chứ không phải là trừ khử Sắc tưởng mà có thể biết được cõi Dục. Nếu duyên với pháp này phát khởi khổ pháp trí nhãn, thì duyên với pháp phát khởi Thế đệ nhất pháp.

Hỏi: Trong này thì từ “Lại nữa” lý ra không cần phải nói, chỉ cần nói tiến vào định Vô sắc trừ khử sắc tưởng, cho đến nói rộng. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì nên môn này, có nhiều nơi đối với môn này lấy nghĩa chính trong văn thuận theo nói như vậy: Tại sao pháp này không nên nói là hệ thuộc cõi Vô sắc?

Đáp: Tiến vào định Vô sắc trừ khử Sắc tưởng, cho đến nói rộng. Nguyên cơ thế nào bởi vì ở đây là đáp về căn bản đối với nghĩa đã hỏi, cho nên thuận theo nói như vậy.

Hỏi: Nhưng mà không nói điều ấy, là có ý gì?

Đáp: Nói đến pháp thiết lập ngôn từ luận bàn thì có hai loại:

1. Phương tiện.
2. Căn bản.

Những điều đã nói trước đây, là ngôn từ luận bàn phương tiện; những điều đang nói bây giờ, là ngôn từ luận bàn căn bản, bởi vì căn bản khác với phương tiện. Lại nữa, nói phương tiện thì pháp ở phía trước, cần phải như văn mà nói. Có nơi nói như vậy: Luận về đạo có hai cách, nên là khai thông từ trước đến sau, hai là ngăn chặn làm cho mất đi. Trong này, phần trước là luận về đạo khai thông từ trước đến sau, phần sau là luận về đạo ngăn chặn làm cho mất đi. Vì vậy văn này đối với nghĩa không có gì sai lạc.

Có sư khác nói: Trong này, phần trước biểu hiện về Khổ pháp trí nhãn chỉ duyên với cõi Dục, phần sau biểu hiện về Thế đệ nhất pháp và Khổ pháp trí nhãn cùng chung nên sở duyên, cho nên pháp ấy nhất định không hệ thuộc cõi Vô sắc. bởi vì định Vô sắc có trừ bỏ Sắc tưởng, chắc chắn không duyên với sắc hữu lậu của cõi dưới, trừ ra định Sắc tưởng thuộc về bốn Vô sắc và ba phạm vi tiếp cận phía trên nó thâm nhiếp.

Hỏi: Có nhiều nơi giải thích, nói đến loại trừ Sắc tưởng. Đó là trong phần này nói tiến vào định Vô sắc, trừ khử Sắc tưởng, cho đến nói rộng. Trong phần Đại chủng uẩn nói: Thế nào là loại trừ Sắc tưởng?

Đáp: Nghĩa là có Tỷ kheo khởi lên kiến giải thù thắng như vậy, cho đến nói rộng. Trong Ba-la-diễn-noa, cũng nói như vậy:

“Các cõi loại trừ được Sắc tưởng, có thể trừ tất cả các thân. Từ trong các pháp nội-pháp ngoại, không có điều gì không thấy rõ.”

Trong phẩm Chúng Nghĩa, cũng nói như vậy:

“Chẳng phải Tức-Ly đối với tướng-hữu tướng, cũng chẳng phải vô tướng-chẳng phải trừ tướng, Bình đẳng loại trừ hết Sắc tướng như vậy, nhân duyên ấy không còn gì nhiễm trước nữa.”

Hỏi: Những cách nói như vậy, nghĩa có gì khác nhau?

Đáp: Trong uẩn này nói là không duyên với các sắc lưu chuyển của địa phía dưới, gọi là trừ bỏ Sắc tướng. Trong Đại chủng uẩn nói: Loại bỏ Sắc tích tập làm cho không còn hiện tiền, gọi là trừ bỏ Sắc tướng. Trong Ba-la-diễn-noa và phẩm Chúng nghĩa nói: “Đoạn trừ ái cội Sắc, gọi là trừ bỏ Sắc tướng”. Có người nói trong phần này trừ bỏ Sắc tướng là gồm chung cả bốn niệm trú; Đại chủng uẩn nói trừ bỏ Sắc tướng là chỉ riêng thân niệm trú; Ba-la-diễn-noa và phẩm Chúng Nghĩa nói: “Trừ bỏ Sắc tướng, là chỉ riêng cho pháp niệm trú.” Có người nói trong phần này trừ bỏ Sắc tướng, là thâm nhiếp ở bảy phần vị, đó là bốn Vô sắc và ba phạm vi tiếp cận phía trên; Đại chủng uẩn nói trừ bỏ Sắc tướng, là do tính lự thứ tư thâm nhiếp; Ba-la-diễn-noa và phẩm Chúng nghĩa nói: “Trừ bỏ Sắc tướng ấy, cũng do bảy phần vị thâm nhiếp, đó là Vị chí-Trung gian-bốn tính lự và phần tiếp cận không vô biên xứ.” Có người nói như vậy: Đại chủng uẩn nói trừ bỏ Sắc tướng, là bất cộng bởi vì chỉ riêng nội đạo mới có, ba nơi còn lại là cộng (chung). Có Sư khác nói: Uẩn này đã nói đến trừ bỏ Sắc tướng, là cộng bởi vì nội đạo-ngoại đạo đều có, ba nơi còn lại là bất cộng. Như vậy gọi là những cách nói có nghĩa khác nhau.

Ở trong nghĩa này, lại có phân biệt.

Hỏi: Vì sao Thế đệ nhất pháp, không hệ thuộc cội Vô sắc?

Đáp: Bởi vì không phải là ruộng đất. Nghĩa là cội Vô sắc đối với Thế đệ nhất pháp, không phải là ruộng đất-không phải là đồ dùng-không phải là phạm vi, không có thể sinh ra và nuôi lớn Thế đệ nhất pháp, cho nên ở cội ấy không có. Lại nữa, nếu phạm vi có thừa phần thuận quyết trạch, thì phạm vi ấy có thể có Thế đệ nhất pháp, cội Vô sắc không còn phần thuận quyết trạch nào khác, cho nên không có Thế đệ nhất pháp. Lại nữa, nếu Định có thể có thiện căn quán sát bốn Đế khắp ba cội, thì Định ấy có thể có Thế đệ nhất pháp, đối với định Vô sắc không có thiện căn này, cho nên không có Thế đệ nhất pháp. Lại nữa, nếu Định có thể có duyên với hành tướng Vô ngã của tất cả các pháp, thì phạm vi ấy có thể có Thế đệ nhất pháp, trong định Vô sắc không có hành tướng này, cho nên không có Thế đệ nhất pháp. Lại nữa, nếu phạm vi có năng lực tu trí thế tục hiện quán biên, thì phạm vi ấy có thể

có Thế đệ nhất pháp, trong phạm vi Vô sắc không có sự việc như vậy, cho nên ở đó không có Thế đệ nhất pháp. Lại nữa, nếu phạm vi có kiến đạo, thì có thể có Thế đệ nhất pháp pháp, trong cõi Vô sắc không có kiến đạo, cho nên không có Thế đệ nhất pháp.

Hỏi: Dựa vào luận này mà sinh ra luận, tại sao cõi Vô sắc không có Kiến đạo?

Đáp: Như trước đã nói về nguyên nhân không có Thế đệ nhất pháp, cũng lấy điều này để chứng minh. Lại có nghĩa khác, nghĩa là cõi Vô sắc tăng thêm về Xa-ma-tha (chỉ), cần phải tăng thêm về phạm vi của Tỳ-bát-xá-na (Quán), mới có thể có kiến đạo. Có nhiều nơi đối với điều này cùng ngăn chặn cả hai cõi, nghĩa là cõi Dục thì rất thô trước, cõi Vô sắc thì rất vi tế, cả hai cõi đều không có Thế đệ nhất pháp. Lại nữa, cõi Dục thì thiện căn rất yếu kém, cõi Vô sắc thì thiện căn rất đậm mê ý vị, cho nên cả hai cõi đều không có Thế đệ nhất pháp. Lại nữa, cõi Dục thì rất náo động, cõi Vô sắc thì rất vắng lặng, cho nên cả hai cõi đều không có Thế đệ nhất pháp. Lại nữa, nếu phạm vi có trí duyên với khắp nơi và đạo đoạn trừ Kiết, thì phạm vi ấy có thể có Thế đệ nhất pháp. Cõi Dục tuy có trí duyên với khắp nơi, nhưng không có đạo đoạn trừ Kiết; cõi Vô sắc tuy có đạo đoạn trừ Kiết, nhưng không có trí duyên với khắp nơi, cho nên cả hai cõi đều không có Thế đệ nhất pháp.

Hỏi: Có thể có hai bậc Thánh, cùng sinh ở nên nơi, đối với Thế đệ nhất pháp mà nên vị thành tựu, nên vị không thành tựu chăng?

Đáp: Có, đó là nên vị dựa vào tĩnh lực thứ nhất mà tiến vào Chánh tánh ly sinh, nên vị dựa vào tĩnh lực thứ hai mà tiến vào Chánh tánh ly sinh, hai vị ấy đều mạng chung sinh đến tĩnh lực thứ hai, vị dựa vào tĩnh lực thứ nhất thì không thành tựu Thế đệ nhất pháp, bởi vì vượt quá phần vị mà rời bỏ; vị dựa vào tĩnh lực thứ hai thì vẫn thành tựu Thế đệ nhất pháp, bởi vì sinh trong phần vị của mình.

Hỏi: Có thể có hai bậc A-la-hán, cùng ở tại cõi Dục đối với Thế đệ nhất pháp, nên vị thành tựu, nên vị không thành tựu chăng?

Đáp: Có, đó là nên vị dựa vào tĩnh lực thứ nhất tiến vào Chánh tánh ly sinh, nên vị dựa vào tĩnh lực thứ hai tiến vào Chánh tánh ly sinh, hai vị ấy đều mạng chung sinh vào tĩnh lực thứ hai, nhưng Trung Hữu chưa rời xa cõi Dục, cả hai vị đều đắc quả A-la-hán, vị dựa vào tĩnh lực thứ nhất thì không thành tựu Thế đệ nhất pháp, bởi vì vượt quá phần vị mà xả thân; vị dựa vào tĩnh lực thứ hai thì thành tựu Thế đệ nhất pháp, bởi vì sinh trong phần vị của mình.

Thế đệ nhất pháp nên nói là có tâm-có tứ, cho đến nói rộng.

Hỏi: tại sao soạn ra luận này?

Đáp: Tuy đã nói pháp ấy hệ thuộc ở cõi Sắc, mà chưa phân biệt pháp ấy ở tại phạm vi nào, nay cần phải phân biệt. Như đã biết địa phương-quốc gia cư trú của người ta, nhưng chưa biết nhà cửa nơi ở... của họ. Điều này cũng như vậy, cho nên soạn ra luận này. Lại nữa, vì khiến cho người nghi ngờ có được sự quyết định. Nghĩa là trước đây nói rằng: Thế đệ nhất pháp chỉ hệ thuộc cõi Sắc. nhưng trong cõi Sắc có ba loại phạm vi, đó là:

1. Phạm vi có tâm-có tứ.
2. Phạm vi không có tâm-chỉ có tứ.
3. Phạm vi không có tâm-không có tứ.

Mà lại chưa biểu hiện rõ ràng Thế đệ nhất pháp chắc chắn ở phạm vi nào? Có những thiện căn chỉ thuộc về phạm vi có tâm-có tứ, như Từ vô ngại giải. Có những thiện căn chỉ thuộc về phạm vi không có tâm-không có tứ, như định giải thoát-bốn thắng xứ sau và biến xứ trước. Có những thiện căn thuộc về phạm vi có tâm-có tứ và không có tâm-không có tứ, như Hỷ vô lượng. Có người nói: Cũng như hai giải thoát đầu và bốn thắng xứ trước, đừng có sinh ra nghi ngờ Thế đệ nhất pháp chỉ thuộc về nên phạm vi, hoặc là thuộc về hai phạm vi! Nay thành lập pháp ấy nhất định thuộc về ba phạm vi, cho nên soạn ra luận này.

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

Đáp: Cần phải nói hoặc là có tâm-có tứ, không là không có tâm-chỉ có tứ, hoặc là không có tâm-không có tứ.

Hỏi: Tại sao biểu hiện rõ ràng Thế đệ nhất pháp thuộc về ba phạm vi?

Đáp: Bởi vì ngăn chặn các Bộ phía khác chấp rằng thiện căn này chỉ ở nên phạm vi. Nghĩa là hoặc có Bộ chấp rằng Thế đệ nhất pháp chỉ thuộc về có tâm-có tứ, có tướng-có cảnh giác, chứ không phải là cùng dẫn dắt các hành thuộc về duyên của dị sinh. Chỉ thuộc về có tâm-có tứ, bởi vì kết hợp mà chuyển biến. Có tướng là bởi vì duyên mà gọi là đầy khởi. Có cảnh giác là vốn có công dụng. Không phải là cùng dẫn dắt bởi vì nối tiếp nhau mà chuyển biến. Thuộc về dị sinh, bởi vì dị sinh đạt được. Duyên với các hành, là duyên với hữu vi. Bởi vì ngăn chặn cái chấp ấy, cho nên biểu hiện thiện căn này thuộc về tất cả ba phạm vi.

Hỏi: Thế nào là có tâm-có tứ?

Đáp: Nếu dựa vào Tam-ma-địa có tâm có tứ mà tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì nhờ đó mà đạt được Thế đệ nhất pháp, nghĩa là dựa vào

Vị chí định và tĩnh lự thứ nhất, tiến vào Chánh tánh ly sinh mà đạt được Thế đệ nhất pháp.

Hỏi: Trong này nói dựa vào, là muốn biểu hiện cho pháp nào?

Đáp: Có người nói như vậy: Pháp này cùng sinh ra định cho nên gọi là dựa vào, nghĩa là Thế đệ nhất pháp tương ứng với định, dùng tiếng dựa vào mà nói pháp này cùng sinh ra, dựa vào có thành văn chứng minh. Như trong phần Trí uẩn nói: Nếu dựa vào Tam-ma-địa Không, tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì lúc ấy Định tương ứng với Khổ pháp trí nhãn, bởi vì dựa vào tiếng mà nói, ở đây cũng như vậy. Có Sư khác nói: pháp này làm đấng vô gián duyên cho Định, nói là dựa vào. Nghĩa là Nhẫn tạng tương ứng với Định, bởi vì dựa vào tiếng mà nói. Những cách nói như vậy, chính là pháp ấy thuộc về ba phạm vi, cho nên gọi là dựa vào. Phần sau nói đến dựa vào, nên biết cũng như vậy.

Hỏi: Thế nào là không có tầm-chỉ có tứ?

Đáp: Nếu dựa vào Tam-ma-địa không có tầm-chỉ có tứ, tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì nhờ đó mà đạt được Thế đệ nhất pháp, nghĩa là dựa vào tĩnh lự trung gian, tiến vào Chánh tánh ly sinh mà đạt được Thế đệ nhất pháp.

Hỏi: Thế nào là không có tầm-không có tứ?

Đáp: Nếu dựa vào Tam-ma-địa không có tầm-không có tứ, tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì nhờ đó mà đạt được Thế đệ nhất pháp, nghĩa là dựa vào tĩnh lự thứ hai-thứ ba-thứ tư, tiến vào Chánh tánh ly sinh mà đạt được Thế đệ nhất pháp.

Nếu dựa vào Vị chí định, tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì lúc ấy tu nên địa, kiến đạo nên địa, Thế đệ nhất pháp ở hai vị với trí thế tục hiện quán biên. Nếu dựa vào tĩnh lự thứ nhất, tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì lúc ấy tu hai địa, kiến đạo nên địa, Thế đệ nhất pháp ở ba địa với trí thế tục hiện quán biên. Nếu dựa vào tĩnh lự trung gian, tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì lúc ấy tu ba địa, kiến đạo nên địa, Thế đệ nhất pháp ở bốn địa với trí thế tục hiện quán biên. Nếu dựa vào tĩnh lự thứ hai, tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì lúc ấy tu bốn địa, kiến đạo nên địa, Thế đệ nhất pháp ở năm địa với trí thế tục hiện quán biên. Nếu dựa vào tĩnh lự thứ ba, tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì lúc ấy tu năm địa, kiến đạo nên địa, Thế đệ nhất pháp ở sáu địa với trí thế tục hiện quán biên. Nếu dựa vào tĩnh lự thứ tư tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì lúc ấy tu sáu địa, kiến đạo nên địa, Thế đệ nhất pháp ở bảy địa với trí thế tục hiện quán biên.

Có Sư khác nói: Nếu dựa vào tĩnh lự thứ nhất, tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì lúc ấy tu hai địa, kiến đạo hai địa, Thế đệ nhất pháp ở

ba địa với trí thế tục hiện quán biên. Nếu dựa vào tĩnh lự trung gian, tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì lúc ấy tu ba địa, kiến đạo ba địa, Thế đệ nhất pháp ở bốn địa với trí thế tục hiện quán biên. Nguyên cơ thế nào bởi vì ba địa ấy, đều vốn là nên địa, vốn là nên tùy miên, thiện căn trong này cùng làm nhân cho nhau, dựa vào địa khác như trước đã giải thích. Bình xét cho rằng: Sư kia không nên đưa ra cách nói như vậy. Nguyên cơ thế nào bởi vì nếu đưa ra cách nói như vậy thì dựa vào tĩnh lự trung gian, tiến vào Chánh tánh ly sinh, phải đạt được Thế đệ nhất pháp ở hai địa, đó là có tâm-có tứ và không có tâm-chỉ có tứ. Nếu như vậy thì trái với văn này đã nói: Thế nào là có tâm-có tứ? Nếu dựa vào Tam-ma-địa có tâm có tứ mà tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì nhờ đó mà đạt được Thế đệ nhất pháp. Thế nào là không có tâm-chỉ có tứ? Nếu dựa vào Tam-ma-địa không có tâm-chỉ có tứ, tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì nhờ đó mà đạt được Thế đệ nhất pháp. Đừng có sai lầm này! Vì vậy cách giải thích trước đối với lý là thỏa đáng.

Hỏi: Vì sao kiến đạo thì tu ở địa mình và địa khác, mà Thế đệ nhất pháp chỉ tu ở địa của mình?

Đáp: Bởi vì kiến đạo là pháp vô lậu giải thoát ly hệ, Thế đệ nhất pháp thì không như vậy. Lại nữa, kiến đạo tuy thuộc về địa nhưng không rơi vào cõi, Thế đệ nhất pháp thì thuộc về địa mà cũng rơi vào cõi. Lại nữa, kiến đạo nhờ vào ba duyên mà tu:

1. Nhân nuôi lớn.
2. Cùng làm việc.
3. Cùng đối trị.

Nhân nuôi lớn, nghĩa là sáu địa kiến đạo lần lượt làm nhân. Cùng làm việc, nghĩa là địa phía trên kiến đạo có những việc cần làm, thì địa phía dưới kiến đạo cũng có thể làm được. Cùng đối trị, nghĩa là địa phía trên kiến đạo mà đối trị Hoặc, thì địa phía dưới kiến đạo cũng có thể đối trị. Tu đạo cũng dùng ba duyên đã nói như trên mà tu ở địa mình và địa khác. Nhân nuôi lớn, nghĩa là chín địa tu đạo lần lượt làm nhân; cũng như Pháp trí lìa nhiễm của cõi Dục, cũng tu ba Loại trí, đây chỉ nhờ vào nên duyên gọi là nhân nuôi lớn. Cùng làm việc, nghĩa là địa phía trên tu đạo có những việc cần làm, thì địa phía dưới tu đạo cũng có thể làm được; lại như khổ trí có những việc cần làm, cho đến Đạo trí, cũng đều có thể làm được. Cùng đối trị, nghĩa là địa phía trên tu đạo đã đối trị Hoặc, thì địa phía dưới tu đạo cũng có thể đối trị, lại như nên niệm có trí này hiện tiền, thì có thể tu vô lượng niệm ở vị lai. Thế đệ nhất pháp không phải là nhân nuôi lớn, bởi vì các địa không có năng lực làm

nhân cho nhau; cũng không phải là cùng làm việc, bởi vì đối với đoạn trừ phiền não không có năng lực chứng được; cũng không phải là cùng đối trị, bởi vì không có năng lực vĩnh viễn đoạn trừ các phiền não. Lại nữa, Thế đệ nhất pháp có thể lo liệu được dị thực, kiến đạo thì không như vậy. Lại nữa, Thế đệ nhất pháp bị ái ràng buộc, kiến đạo thì không như vậy. Lại nữa, Thế đệ nhất pháp có bản-có lỗi, có độc-có gai, có nhiễm-có trước, kiến đạo thì không như vậy. Lại nữa, Thế đệ nhất pháp dựa vào thân dị sinh, pháp của thân dị sinh thì không tu ở địa khác; kiến đạo chỉ dựa vào thân Thánh giả, mà pháp của thân Thánh giả thì tu ở địa mình và địa khác.

Hỏi: Thế đệ nhất pháp và các trí thế tục hiện quán biên, cũng là hữu lậu nhưng tại sao trí ấy thì tu ở địa mình và địa khác, mà Thế đệ nhất pháp chỉ tu ở địa mình?

Đáp: Trí thế tục hiện quán biên là quyền thuộc của kiến đạo, dựa vào kiến đạo mà tu, như kiến đạo tu ở địa mình và địa khác, trí ấy cũng như vậy; Thế đệ nhất pháp thì không như vậy. Lại nữa, trí thế tục hiện quán biên dựa vào thân Thánh giả, Thánh giả có năng lực tu ở địa mình và địa khác; Thế đệ nhất pháp thì không như vậy. Lại nữa, trí thế tục hiện quán biên dựa vào thân tùy tín hành-tùy pháp hành, thân ấy có thể tu đầy đủ địa của mình và địa khác; Thế đệ nhất pháp thì không như vậy. Lại nữa, trí thế tục hiện quán biên có oán địch mà không có thế mạnh, vì có oán địch cho nên tu ở địa mình và địa khác, vì không có thế mạnh cho nên dựa vào sức mạnh khác mà tu; Thế đệ nhất pháp không có oán địch nhưng có thế mạnh, không có oán địch cho nên chỉ tu ở địa mình, có thế mạnh cho nên dựa vào sức mạnh của mình mà tu. Lại nữa, trí thế tục hiện quán biên không dụng công mà được, thuận theo sức mạnh của kiến đạo mà tu ở địa mình và địa khác; Thế đệ nhất pháp phải dụng công mà được, cho nên chỉ có thể tu ở địa của mình.

Hỏi: Tại sao sáu địa đã phát khởi kiến đạo, địa phía trên có thể tu địa phía dưới, nhưng địa phía dưới không thể tu địa phía trên?

Đáp: Pháp của địa phía trên hơn hẳn, lúc hiện tại trước mắt thì có thể tu địa phía dưới; pháp của địa phía dưới yếu kém, lúc hiện tại trước mắt không có thể tu địa phía trên. Như người yếu kém hưởng về người hơn hẳn, chứ không phải là người hơn hẳn hưởng về người yếu kém; ở đây cũng như vậy. Lại nữa, địa phía dưới yếu sức dựa vào địa phía trên mà tu, như người yếu sức dựa vào người sức mạnh; địa phía trên có sức mạnh không dựa vào địa phía dưới để tu, như người có sức mạnh không dựa vào người yếu sức. Lại nữa, địa phía dưới hệ thuộc phía trên, cho

nên địa phía trên có thể tu địa phía dưới; địa phía trên không hệ thuộc địa phía dưới, cho nên địa phía dưới không thể tu địa phía trên được. Như người hệ thuộc người khác thì bị người khác sai khiến thúc giục, người không hệ thuộc người khác thì người khác không thể sai khiến được. Lại nữa, nếu dựa vào địa phía trên, tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì lúc ấy ở địa phía dưới đã được lìa nhiễm cho nên có thể tu địa phía dưới. Nếu dựa vào địa phía dưới tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì lúc ấy ở địa phía trên chưa được lìa nhiễm; giả sử đã lìa nhiễm nhưng không được tự tại, bởi vì không dựa vào đó mà tiến vào Chánh tánh ly sinh, vì vậy địa phía dưới không thể tu địa phía trên được. Lại nữa, nếu ở địa phía trên tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì lúc ấy ở địa phía dưới đã được cho nên có thể tu. Nếu dựa vào phía dưới tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì lúc ấy ở địa phía trên chưa đạt được cho nên không thể tu. Giả sử đã đạt được mà không thể tự tại, bởi vì không dựa vào đó mà tiến vào Chánh tánh ly sinh. Lại nữa, địa phía dưới cầu mong địa phía trên cho nên địa phía trên tu địa phía dưới, địa phía trên không cầu mong địa phía dưới cho nên địa phía dưới không thể tu địa phía trên. Lại nữa, địa phía dưới có thể đoạn mất địa phía trên, cho nên địa phía trên có thể tu địa phía dưới; địa phía trên không đoạn mất địa phía dưới, cho nên địa phía dưới không thể tu địa phía trên. Lại nữa, địa phía dưới có thể làm được việc của địa phía trên, cho nên địa phía trên cần phải tu địa phía dưới; địa phía trên không thể làm được việc của địa phía dưới, cho nên địa phía dưới không thể tu địa phía trên.

Lại nữa, giống như sáu loại pháp bảo vệ, nghĩa là trời Thập Tam, sợ quán của A-tổ-lạc (A-tu-la) gây chiến, bố trí sáu loại quân mà tự bảo vệ mình:

1. Dựa vào rỗng ở trong biển.
2. Trời cõi Kiên Thủ.
3. Trời cõi Trì Man.
4. Trời cõi Hằng Kiều.
5. Trời cõi Tứ Đại Vương.
6. Trời cõi Tam Thập Tam.

Nếu A-tổ-lạc từ cung điện của mình ra ngoài, lúc sắp cùng với chư Thiên phát động chiến tranh, thì nhờ vào rỗng ở trong biển, cùng đánh nhau trước. Nếu rỗng có thể đánh thắng A-tổ-lạc, thì năm quân Trời còn lại an trú, cùng đánh nhau trước. Nếu rỗng có thể đánh thắng A-tổ-lạc, thì năm quân Trời còn lại an trú không có chuyện gì. Nếu không có thể thắng được, thì quân cõi Trời Kiên Thủ lập tức giúp sức chống cự.

Nếu không thể thắng được, thì quân cõi trời Trì Man tiếp tục giúp sức chống cự. Nếu ba quan có thể đánh thắng, thì ba quân Trời còn lại an trú không có chuyện gì. Nếu không thể thắng được thì quân trời Hằng Kiều tiếp tục giúp sức chống cự. Nếu bốn quân có thể đánh thắng, thì hai quân Trời còn lại an trú không có chuyện gì. Nếu không thể thắng được, thì quân cõi trời Tứ Đại Vương tiếp tục giúp sức chống cự. Nếu năm quân có thể đánh thắng, thì trời Tam Thập Tam cùng với năm quân trước, hỗ trợ cùng nhau chiến đấu, khiến cho quân A-tố-lạc thua trận rút lui bỏ chạy tán loạn.

Như vậy, kiến đạo vì cần phải đối trị Hoặc có kiến mà đoạn, bố trí ổn định khắp sáu địa, nên là Vị chí định cho đến thứ sáu là tĩnh lự thứ tư. Nếu dựa vào Vị chí định để tiến vào Chánh tánh ly sinh, vị lai chỉ tu nên địa, thì kiến đạo đã có thể vĩnh viễn đoạn trừ Hoặc do kiến mà đoạn, năm địa còn lại an trú không có chuyện gì. Nếu dựa vào tĩnh lự thứ nhất tiến vào Chánh tánh ly sinh, vị lai sẽ tu hai địa, thì kiến đạo hỗ trợ nhau vĩnh viễn đoạn trừ Hoặc do kiến mà đoạn, bốn địa còn lại an trú không có chuyện gì. Nếu dựa vào tĩnh lự trung gian tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì vị lai tu ba địa, kiến đạo hỗ trợ vĩnh viễn đoạn trừ Hoặc do kiến mà đoạn, ba địa còn lại an trú không có chuyện gì. Nếu dựa vào tĩnh lự thứ hai tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì vị lai tu bốn địa, kiến đạo cũng hỗ trợ vĩnh viễn đoạn trừ Hoặc do kiến mà đoạn, hai địa còn lại an trú không có chuyện gì. Nếu dựa vào tĩnh lự thứ ba tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì vị lai tu năm địa, kiến đạo cùng hỗ trợ vĩnh viễn đoạn trừ Hoặc do kiến mà đoạn, tĩnh lự thứ tư an trú không có chuyện gì. Nếu dựa vào tĩnh lự thứ tư tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì vị lai tu sáu địa, kiến đạo cũng hỗ trợ vĩnh viễn đoạn trừ Hoặc do kiến mà đoạn. Vì vậy dựa vào địa phía trên có thể tu ở địa phía dưới, dựa vào địa phía dưới thì không thể có thể tu được địa phía trên.

Lại nữa, giống như dựa vào núi có sáu lớp hồ, nghĩa là từ đỉnh núi cho đến chân núi có sáu dòng nước hồ nối liền theo nhau chảy vào, dòng nước từ nơi cao nhất chảy qua. Khắp sáu hồ, dòng nước tầng thứ hai chảy qua khắp năm hồ, dòng nước tầng thứ ba chảy qua khắp bốn hồ, cho đến dòng nước thứ sáu chỉ chảy qua khắp nên hồ. Như vậy sáu địa đã phát khởi kiến đạo, thì địa phía trên có thể tu địa phía dưới, địa phía dưới không thể tu địa phía trên.

Hỏi: Có thể có Thế đệ nhất pháp, hoặc là tầm tương ứng chứ không phải là tứ, hoặc là tứ tương ứng chứ không phải là tầm, hoặc là tầm và tứ đều tương ứng, hoặc là tầm và tứ đều không tương ứng chăng?

Đáp: Có, tâm tương ứng không phải là tứ, đó là tứ thuộc Vị chí định và tính lự thứ nhất, bởi vì tứ không tương ứng với tự tánh. Tứ tương ứng không phải là tâm, đó là tâm và tính lự trung gian trừ ra tứ, còn lại tâm-tâm sở pháp. Tâm và tứ đều tương ứng, đó là trong Vị chí định-tính lự thứ nhất trừ ra tâm-tứ, còn lại tâm-tâm sở pháp. Tâm và tứ đều không tương ứng, đó là tứ thuộc tính lự trung gian, và tâm-tâm sở pháp của ba tính lự phía trên, cùng với tất cả tùy tâm chuyển sắc, tâm bất tương ứng hành.

Hỏi: Có thể có Thế đệ nhất pháp, không phải là có tâm-có tứ, không phải là không có tâm-chỉ có tứ, không phải là không có tâm-không có tứ chăng?

Đáp: Có, đó là tứ của Vị chí định và tính lự thứ nhất, đó không phải là có tâm-có tứ.

Hỏi: Nguyên cố thế nào? Như trong Phẩm Loại Túc nói: “Thế nào là pháp có tâm-có tứ?”

Đáp: Nếu pháp tương ứng với tâm-tứ thì tứ ấy tuy tương ứng với tâm và không phải là tứ.” Cũng không phải là không có tâm-chỉ có tứ.

Hỏi: Nguyên cố thế nào? Như trong Phẩm Loại Túc nói: “Thế nào là pháp không có tâm-chỉ có tứ?”

Đáp: Nếu pháp tương ứng với tứ chứ không phải là tâm, thì tứ ấy chỉ tương ứng với tâm chứ không phải là tứ.” Cũng không phải là không có tâm-không có tứ.

Hỏi: Nguyên cố thế nào? Như trong Phẩm Loại Túc nói: “Thế nào là pháp không có tâm-không có tứ?”

Đáp: Nếu pháp không tương ứng với tâm-tứ, bởi vì tứ ấy chỉ là tứ không tương ứng chứ không phải là tâm.”

Hỏi: Có thể có Thế đệ nhất pháp, tâm và tứ không tương ứng chứ không phải là không có tứ chăng?

Đáp: Có, đó là tứ của tính lự trung gian, pháp ấy tuy là tâm và tứ không tương ứng, nhưng không phải là không có tứ. Nguyên cố thế nào? Bởi vì tứ là tự tánh.

Hỏi: Có thể có Thế đệ nhất pháp, ở phạm vi có tâm-có tứ cùng với tứ tương ứng chứ không phải là tâm chăng?

Đáp: Có, đó là tâm của pháp ấy chỉ tương ứng với tứ.

Hỏi: có thể có Thế đệ nhất pháp, ở phạm vi không có tâm chứ có tứ, là pháp tương ứng chứ không phải là tứ tương ứng chăng?

Đáp: Có, đó là tứ của tính lự trung gian, pháp ấy cùng với tự tánh vốn không tương ứng.

Hỏi: Có thể có thế đệ nhất pháp, ở phạm vi có tâm-có tứ mà lại có ba loại, đó là có tâm- có tứ, không có tâm - chỉ có tứ, không có tâm-không có tứ chăng?

Đáp: Có, có tâm-có tứ, đó là vị chí định và tĩnh lực thứ nhất, trừ ra tâm tứ còn lại tâm-tâm sở pháp. Không có tâm-chỉ có tứ, thì đó là tâm. Không có tâm-không có tứ, đó là tùy tâm chuyển sắc, tâm bất tương ứng hành.

Hỏi: Có thể có Thế đệ nhất pháp, ở phạm vi không có tâm-chỉ có tứ mà lại có hai loại, đó là không có tâm-chỉ có tứ, không có tâm-không có tứ chăng?

Đáp: Có, không có tâm-chỉ có tứ, đó là trừ ra tứ của tĩnh lực trung gian, còn lại tâm-tâm sở pháp. Không có tâm-không có tứ, đó là tứ của phần vị ấy, và tùy tâm chuyển sắc, tâm bất tương ứng hành.

Thế đệ nhất pháp nên nói là Lạc căn tương ứng, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì sao soạn ra luận này?

Đáp: Tuy đã nói về pháp ấy dựa vào phần vị sai biệt, nhưng chưa phân biệt về tương ứng với nơi nào, nay cần phải phân biệt. Như đã biết về nhà cửa ở của người ta mà chưa biết gì về bạn bè đôi lứa của họ; ở đây cũng như vậy, cho nên soạn ra luận này. Có người nói như vậy: Tuy đã biểu hiện rõ ràng Thế đệ nhất pháp chung cho cả ba phạm vi, nhưng chưa nói pháp ấy nối thông với sáu phần vị, nay biểu hiện pháp ấy tương ứng với ba căn, là muốn làm cho biết được pháp ấy nối thông ở sáu phần vị, thấy hiện ra rõ ràng như quả cây trong lòng bàn tay, bởi nhân duyên này cho nên soạn ra luận này.

Hỏi: Thế đệ nhất pháp nên nói là tương ứng với Lạc căn, tương ứng với Hỷ căn, tương ứng với Xả căn chăng?

Đáp: Nên nói hoặc tương ứng với Lạc căn, hoặc tương ứng với Hỷ căn, hoặc tương ứng với Xả căn. Trước đây đã nói pháp ấy không hệ thuộc cõi Dục, thì biết là không tương ứng với Ưu căn và Khổ căn, cho nên chỉ dựa vào ba căn mà soạn luận. Tuy nói chung về ba căn tương ứng ấy, nhưng chưa biểu hiện rõ ràng về sự tương ứng sai biệt, cho nên cần phải nói thêm về sai biệt.

Hỏi: Thế nào là Lạc căn tương ứng?

Đáp: Nếu dựa vào tĩnh lực thứ ba, tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì lúc ấy đã đạt được Thế đệ nhất pháp. Nhưng mà ở tĩnh lực thứ ba, Thế đệ nhất pháp hoặc là tương ứng với Lạc căn, hoặc là không tương ứng. Tương ứng với Lạc căn, nghĩa là trừ ra Lạc căn, còn lại tâm-tâm sở

pháp. Không tương ứng, nghĩa là chính Lạc căn và tùy tâm chuyển sắc, tâm bất tương ứng hành. Nay tạm thời nói về tâm-tâm sở pháp còn lại, cho nên nói pháp ấy tương ứng với Lạc căn.

Hỏi: Thế nào là Hỷ căn tương ứng?

Đáp: Nếu dựa vào tĩnh lự thứ hai, tiến vào Chánh tánh ly sinh thì lúc ấy đã đạt được Thế đệ nhất pháp. Nhưng mà ở tĩnh lự thứ hai, Thế đệ nhất pháp hoặc là tương ứng với Hỷ căn, hoặc là không tương ứng. Tương ứng với Hỷ căn, nghĩa là trừ ra Hỷ căn, còn lại tâm-tâm sở pháp. Không tương ứng, nghĩa là chính Hỷ căn và tùy tâm chuyển sắc, tâm bất tương ứng hành. Nay tạm thời nói về tâm-tâm sở pháp còn lại, cho nên nói pháp ấy tương ứng với Hỷ căn.

Hỏi: Thế nào là Xả căn tương ứng?

Đáp: Nếu dựa vào Vị chí định và tĩnh lự thứ tư, tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì lúc ấy đã đạt được Thế đệ nhất pháp.

Hỏi: Tại sao không nói đến tĩnh lự trung gian?

Đáp: Văn này thuận theo nói như vậy: Nếu dựa vào Vị chí định-tĩnh lự trung gian và tĩnh lự thứ tư, tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì lúc ấy đã đạt được Thế đệ nhất pháp.

Hỏi: Nhưng mà không như vậy, là có ý gì chẳng?

Đáp: Đã nói về Vị chí định thì nên biết cũng nói đến tĩnh lự trung gian và tĩnh lự thứ tư, tiến vào Chánh tánh ly sinh thì lúc ấy đã đạt được Thế đệ nhất pháp.

Hỏi: Nhưng mà không như vậy, là có ý gì chẳng?

Đáp: Đã nói về Vị chí thì nên biết cũng nói đến tĩnh lự trung gian. Nguyên cố thế nào? Bởi vì âm Vị chí cũng đã biểu hiện về pháp ấy, đều là chưa đến phạm vi căn bản.

Hỏi: Như phần Đại chủng uẩn nói: Đại chủng dựa vào Định nào diệt?

Đáp: Dựa vào bốn tĩnh lự hoặc là Vị chí định. Nhưng ba phạm vi này thì Thế đệ nhất pháp hoặc là tương ứng với Xả căn, hoặc là không tương ứng. Tương ứng với Xả căn, nghĩa là trừ ra xả căn, còn lại tâm-tâm sở pháp. Không tương ứng, nghĩa là chính xả căn và tùy tâm chuyển sắc, tâm bất tương ứng hành. Nay tạm thời nói về tâm-tâm sở pháp còn lại ấy, cho nên nói pháp ấy tương ứng với xả căn.

Hỏi: Có thể có Thế đệ nhất pháp, không tương ứng với Lạc căn-Hỷ căn-xả căn chẳng?

Đáp: Có, nghĩa là pháp ấy tùy tâm chuyển sắc, tâm bất tương ứng hành.

Hỏi: Có thể có Thế đệ nhất pháp pháp là pháp tương ứng mà không tương ứng với Lạc căn-Hỷ căn-Xả căn chăng?

Đáp: Có, nghĩa là chính ba căn, bởi vì pháp ấy không tương ứng với căn của tự tánh-tha tánh.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 5

THẾ ĐỆ NHẤT PHÁP (Phần 4)

Thế đệ nhất pháp nên nói là nên tâm hay là nhiều tâm? Cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì sao soạn ra luận này?

Đáp: Tuy đã nói đến sự tương ứng sai biệt ấy, nhưng chưa biểu hiện rõ ràng hiện tiền có bao nhiêu, nay muốn biểu hiện rõ ràng chỉ có nên sát-na, cho nên soạn ra luận này. Lại nữa, vì muốn ngăn chặn và loại bỏ nghĩa của tông khác. Như luận Phân Biệt chấp rằng: Thế đệ nhất pháp nối tiếp nhau hiện tiền. Luận ấy nói nối tiếp nhau tổng quát có ba loại:

1. Thời tương tục.
2. Sinh tương tục.
3. Tương tự tương tục.

Thế đệ nhất pháp tuy không có hai loại trước, nhưng có nên loại sau. Nay cần phải ngăn chặn và loại bỏ về nghĩa của luận ấy đã chấp mà biểu hiện Thế đệ nhất pháp chỉ có nên niệm hiện tiền. Lại nữa, vì làm cho người nghĩa ngờ có được sự quyết định, nghĩa là trước đây đã nói: Nếu tâm-tâm sở pháp, làm đặng vô gián tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì gọi là Thế đệ nhất pháp. Chớ có sinh lòng nghi ngờ! Như tâm sở pháp đã có nhiều loại thì tâm cũng phải như vậy. Vì khiến người nghi ngờ có được sự quyết định ấy, cho nên biểu hiện tâm sở pháp tuy có nhiều loại mà tâm chỉ có nên. Bởi vì nhân duyên này cho nên soạn ra luận này.

Hỏi: Thế đệ nhất pháp nên nói là nên tâm hay là nhiều tâm?

Đáp: Nên nói nên tâm.

Hỏi: Như trước đã nói, vị lai tu thì cũng được gọi là Thế đệ nhất pháp, vậy thì pháp này phải có nhiều tâm, mà nói là nên tâm thì có ý

gì?

Đáp: Trong này chỉ nói hiện tại trước mắt ấy vốn nói là nói nên tâm.

Hỏi: Nay ở trong này tại sao không nói đến vị lai tu?

Đáp: Cần phải nói mà không nói đến, thì nên biết nghĩa này có thừa. Trong này lại có nhiều giải thích thêm nữa, trước đã nói cho nên nay không nói đến nữa.

Hỏi: Tuy nói nên tâm nhưng chưa giải thích về nghĩa, vì sao pháp này không phải là nhiều tâm vậy, không phải là chỉ có ngôn từ giải thích về nghĩa được?

Đáp: Thuận theo tâm-tâm sở pháp này không gián đoạn, không khởi lên tâm thế gian nào khác mà chỉ khởi lên tâm xuất thế gian. Tâm thế gian, nghĩa là tâm hữu lậu rơi vào phạm vi có, lập tức đã ngăn chặn niệm thứ hai cùng với Thế đệ nhất pháp. Tâm xuất thế gian, nghĩa là tâm vô lậu đoạn trừ phạm vi có, lập tức đã dẫn dắt khởi tâm tương ứng với Khổ pháp trí nhãn. Nếu đang lúc khởi tâm thế gian khác, là yếu kém-là ngang bằng-là hơn hẳn, thì điều này là vô lý. Bởi vì phân biệt cho nên giả thiết đưa ra câu hỏi này. Yếu kém-ngang bằng và hơn hẳn, là đối với sát-na trước, vốn chỉ có ba loại. Nếu đang lúc yếu kém, thì sẽ không có năng lực tiến vào Chánh tánh ly sinh. Tại vì sao? Bởi vì không dùng đạo lui sụt mà có thể tiến vào Chánh tánh ly sinh. Nghĩa là không phải đạo sát-na-tàn tạ-rơi rụng-phá hoại mà có thể tiến vào Chánh tánh ly sinh, cần phải dùng đạo tăng tiến-tràn đầy-dũng mãnh-kiên cố mới có thể tiến vào Chánh tánh ly sinh. Nếu đang lúc ngang bằng, thì cũng không có năng lực tiến vào Chánh tánh ly sinh. Tại vì sao? Bởi vì trước dùng đạo loại này mà không có năng lực tiến vào Chánh tánh ly sinh. Nghĩa là phẩm loại này trước sau tương tự, như sát-na trước có chướng ngại-có khó khăn-không có thể mạnh, không có thể tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì những sát-na sau cũng thuận theo như vậy; như sát-na trước không có thể liên tục dẫn dắt phát khởi Thánh đạo, thì những sát-na cũng phải như vậy. Bởi vì phẩm loại như nhau, cho nên cuối cùng sẽ không có thể chứng được tiến vào Chánh tánh ly sinh, như vậy sẽ không có giải thoát - không có xuất ly. Nếu đang lúc hơn hẳn, thì trước sẽ không phải là Thế đệ nhất pháp, sau mới chính là Thế đệ nhất pháp, bởi vì âm Thế đệ nhất pháp biểu hiện cho các nghĩa thù thắng nhất.

Hỏi: Trước đã không phải là Thế đệ nhất pháp, thì đó là pháp gì?

Đáp: Là Nhẫn tăng thượng.

Hỏi: Tại sao kiến đạo chỉ có gia hạnh thù thắng không gián đoạn mà dẫn dắt phát sinh tu đạo, trong lúc dẫn dắt phát sinh Thánh đạo lại bao gồm yếu kém-ngang bằng và hơn hẳn?

Đáp: Bởi vì kiến đạo là đạo chưa hề đạt được, cần phải dụng công nhiều và tác ý gia hạnh thì mới có thể hiện tiền, cho nên chỉ có gia hạnh thù thắng. Dẫn dắt phát khởi tu đạo, đã là đạo vốn từng đạt được, không cần dụng công nhiều mà tác ý gia hạnh hiện rõ trước mắt, cho nên yếu kém-ngang bằng và hơn hẳn đều có thể dẫn dắt phát khởi. Nhưng mà Thế đệ nhất pháp và pháp bậc nhất, làm duyên tăng thượng cho nhân duyên. Nhân duyên ấy có ba nhân, đó là nhân tương ưng-nhân cùng có và nhân cùng loại. Đây là nói tổng quát, nếu như phân biệt thì quá khứ và quá khứ là hai nhân, nghĩa là tương ưng và cùng có, quá khứ và vị lai là nên nhân, đó là cùng loại; vị lai và vị lai là hai nhân, đó là tương ưng và cùng có; hiện tại và hiện tại là hai nhân, đó là tương ưng và cùng có; hiện tại và vị lai là nên nhân, đó là cùng loại. Duyên tăng thượng, nghĩa là không ngăn trở gì sinh và chỉ có nên mình không ngăn cách.

Thế đệ nhất pháp nên nói là lui sụt hay không lui sụt? Cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì sao soạn ra luận này?

Đáp: Tuy đã nói pháp ấy là nên tâm chứ không phải là nhiều tâm, nhưng chưa phân biệt là lui sụt hay không lui sụt, nay cần phải phân biệt cho nên soạn ra luận này. Lại nữa, bởi vì ngăn chặn các tông khác để biểu hiện chánh nghĩa. Nghĩa là hoặc có người chấp rằng Thế đệ nhất pháp cũng có lui sụt, vì ngăn chặn ý đó để biểu hiện rõ ràng pháp này quyết định không lui sụt, cho nên soạn ra luận này.

Hỏi: Thế đệ nhất pháp nên nói là lui sụt hay không lui sụt?

Đáp: Nên nói là không lui sụt.

Hỏi: Tuy có nói như vậy nhưng cần phải tiếp tục biểu hiện rõ ràng về nhân duyên không lui sụt, chứ không phải là chỉ có ngôn từ thì nghĩa có thể hiểu rõ ràng được. Tại sao pháp này là chắc chắn không lui sụt?

Đáp: Thế đệ nhất pháp tùy thuận với Đế-hướng đến với Đế và sắp tiến vào Đế, giữa bên này bên kia, không cho phép có dấy khởi các tâm không tương tự, khiến cho không có thể tiến vào hiện quán Thánh đế.

Hỏi: Thế nào là tùy thuận với Đế, hướng đến với Đế, sắp tiến vào Đế?

Đáp: Có người nói hiện quán nói đến trong này thì gọi là Đế, nghĩa là Thế đệ nhất pháp tùy thuận với hiện quán, hướng đến với hiện

quán, sắp tiến vào hiện quán. Có người nói Đạo đế nói đến trong này thì gọi là Đế, nghĩa là Thế đệ nhất pháp tùy thuận với Đạo đế, hướng đến với Đạo đế, sắp tiến vào Đạo đế. Có người nói kiến đạo nói đến trong này thì gọi là Đế, nghĩa là Thế đệ nhất pháp tùy thuận với kiến đạo, hướng đến với kiến đạo, sắp tiến vào kiến đạo. Có người nói khổ đế nói đến trong này thì gọi là Đế, nghĩa là Thế đệ nhất pháp tùy thuận với Khổ đế, hướng về Khổ đế, sắp tiến vào Khổ đế. Có người nói Khổ pháp trí nhẫn nói đến trong này thì gọi là Đế, nghĩa là Thế đệ nhất pháp tùy thuận với Khổ pháp trí nhẫn, hướng đến với Khổ pháp trí nhẫn, sắp tiến vào Khổ pháp trí nhẫn. Nhưng ở trong này, tùy thuận có hai loại:

1. Hướng đến với tùy thuận.
2. Sắp tiến vào tùy thuận.

Thế đệ nhất pháp đối với Khổ pháp trí nhẫn, có đủ hai loại tùy thuận làm đấng vô gián duyên dẫn dắt phát sinh pháp ấy. Giữa bên này bên kia, không cho phép có thể dấy khởi các tâm không tương tự, nghĩa Thế đệ nhất pháp này, ở giữa Khổ pháp trí nhẫn kia, không cho phép có thể khởi tâm hữu lậu rơi vào phạm vi có mà không tương tự. Khiến cho không có thể tiến vào hiện quán Thánh đế, nghĩa là khiến cho Khổ pháp trí nhẫn không hiện tiền được.

Hỏi: Thế đệ nhất pháp đã làm tâm hữu lậu và tâm vô lậu, có thể không tương tự, tại sao nói tâm hữu lậu rơi vào phạm vi có thì gọi là không tương tự, tâm vô lậu đoạn trừ phạm vi có thì gọi là tương tự?

Đáp: Thế đệ nhất pháp chán ghét đối với hữu lậu, hướng đến với vô lậu, nắm căn như Tín... nói hữu lậu gọi là không tương tự, vô lậu là tương tự, bởi vì rời bỏ nơi này hướng đến nơi kia. Giống như có người bị bà con thân thuộc của mình làm cho khổ não, dựa vào người khác mà làm nơi cứu giúp che chở, đối với bà con thân thuộc của mình dấy lên ý tưởng là người đứng, ở chỗ người đứng dấy lên ý tưởng cho là bà con thân thuộc. Ở đây cũng như vậy. Lại có người nói: Thế đệ nhất pháp cùng làm chung nên công việc với Khổ pháp trí nhẫn, đó là rời bỏ tánh dị sinh..., cho nên nói hữu lậu gọi là không tương tự, vô lậu thì gọi là tương tự, bởi vì cùng làm chung nên công việc. Vì đối với nghĩa trước, thậm chí người ngu si cũng có thể hiểu rõ ràng. Vì vậy nói thí dụ để hiển bày rõ ràng. Ví như tráng sĩ vượt qua sông suối-hang động-núi xa-đèo cao, giữa chừng không ai có thể xoay chuyển làm cho người ấy trở về lại nơi ban đầu, hoặc hướng về nơi nào khác. Trước đó đã phát khởi, tăng thêm sức mạnh tự mình đi chưa đến nơi thì nhất định không thể dừng lại. Thế đệ nhất pháp cũng lại như vậy, tùy thuận với Đế-hướng

đến với Đế-sấp tiến vào Đế, ở giữa bên này bên kia, không cho phép khởi tâm không tương tự, khiến cho không có thể tiến vào hiện quán Thánh đế. Trong này, vượt qua sông suối, nghĩa là từ bờ bên này đi đến bờ bên kia; vượt qua hang động, nghĩa là từ phía bên này đi đến phía bên kia; vượt qua núi xa, nghĩa là từ đỉnh núi này đi đến đỉnh núi kia; vượt qua đèo cao, nghĩa là từ trên cao đi xuống thấp. Hoặc như có người từ nóc nhà rơi xuống, trong thời gian chưa chạm đến đất, liền khởi lên tâm này: Mình nên nhảy vọt lên trở về lại nơi ban đầu. Người ấy được như ý đã nghĩ hay không có sự việc như vậy. Giả sử người ấy hoặc dùng thần lực, hoặc dùng chú thuật, hoặc dùng vị thuốc, trở lại nơi ban đầu, thì có thể có sự việc này. Nhưng từ Thế đế nhất pháp chưa đến được Khổ pháp trí nhãn, ở giữa hai bên có thể khởi tâm không tương tự, khiến cho không thể tiến vào hiện quán Thánh đế, thì điều này là vô lý. Vì làm cho nghĩa này càng được rõ ràng, cho nên lại đưa ra thí dụ để hiển bày rõ ràng: Như Thiêm Bộ Châu có năm con sông lớn, nên tên là Căng-già, hai tên là Diêm-mẫu-na, ba tên là Tát-lạc-du, bốn tên là A-thị-la-phiệt-đế, năm tên là Mạc-hê. Năm con sông như vậy, tùy thuận với biển rộng, hướng đến với biển rộng, sắp tiến vào biển rộng, giữa chừng không có năng lực nào xoay chuyển những dòng chảy đó trở về lại nơi ban đầu, hoặc hướng về nơi khác, dòng chảy đó quyết định luôn luôn chảy vào biển rộng. Thế đế nhất pháp cũng lại như vậy, tùy thuận với Đế-hướng đến với Đế-sấp tiến vào Đế, ở giữa hai bên, không cho phép có thể khởi tâm không tương tự, khiến cho không có thể tiến vào hiện quán Thánh đế.

Hỏi: Thí dụ trước và thí dụ này, có gì sai biệt? Vả lại, thí dụ trước đối với nghĩa, có gì không sáng tỏ mà lại cần phải nói thí dụ thứ hai? Đáp: Có người nói: Hai thí dụ đối với nghĩa thì không có gì khác biệt, vì muốn làm cho nghĩa lý đã biểu hiện của thí dụ trước càng trở nên rõ ràng hơn, cho nên nói thí dụ này. Có người nói: Hai thí dụ cũng có sai biệt, thí dụ trước là ngăn chặn sự việc không đúng như lý, thí dụ sau là biểu hiện sự việc đúng như lý. Lại nữa, trước dùng nội phần đầy đủ làm thí dụ, sau dùng ngoại phần đầy đủ làm thí dụ, lại nữa, thí dụ trước là ngăn chặn nội phần gây khó dễ, thí dụ sau là ngăn chặn ngoại phần gây khó dễ. Như năm con sông lớn chảy vào biển rộng, không có năng lực nào xoay được nó trở về lại nơi ban đầu, nghĩa là làm cho quay lại chảy vào hồ không có gì nóng nảy khổ sở; không có năng lực nào chuyển được nó hướng về nơi khác, nghĩa là làm cho chảy về nên bên hoặc là trái-hoặc là phải. Xoay chuyển trong thí dụ trước, theo đây nên biết.

Năm con sông lớn kia lúc chưa tiến vào biển, có thể có sức mạnh nào làm cho không tiến vào biển hay không? Không có sự việc như vậy. Giả sử có người hoặc dùng thần lực, hoặc dùng chú thuật, hoặc dùng các vị thuốc, khiến cho đến được nơi ban đầu, thì có thể có sự việc này. Nhưng từ Thế đệ nhất pháp chưa đến được Khổ pháp trí nhãn, ở giữa hai bên có thể khởi tâm không tương tự, làm cho không có thể tiến vào được hiện quán Thánh đế, thì điều này là vô lý. Lúc Tôn giả soạn ra luận Phát Trí này, là ở tại phương Đông, cho nên dẫn chứng theo phương Đông, mọi người cùng thấy rõ ràng, năm con sông làm thí dụ, nhưng thật ra thì ở trong Thiệm Bộ châu này có bốn con sông lớn, mỗi con sông có bốn con sông nhỏ làm quyến thuộc, tùy theo phương hướng của mình mà chảy vào biển rộng. Nghĩa là ngay trong Thiệm Bộ châu này có nên hồ lớn tên gọi là Vô Nhiệt Nã, ban đầu chỉ từ hồ ấy phát xuất bốn con sông lớn:

1. Tên gọi Căng-già.
2. Tên gọi Tín độ.
3. Tên gọi Phược sô.
4. Tên gọi Tư đa.

Thứ nhất là sông Căng-già, từ miệng voi vàng ở phía Đông của hồ chảy ra, vòng quanh về bên phải của hồ nên vòng rồi chảy vào biển phía Đông. Thứ hai là sông Tín độ, từ miệng trâu bạc ở phía Nam của hồ chảy ra, vòng quanh về bên phải của hồ nên vòng rồi chảy vào biển phía Nam. Thứ ba là sông Phược sô, từ miệng ngựa Phệ lưu ly ở phía Tây của hồ chảy ra, vòng quanh về bên phải của hồ nên vòng rồi chảy vào biển phía Tây. Thứ tư là sông Tư đa, từ miệng sư tử Pha chi ca ở phía Bắc của hồ chảy ra, vòng quanh về bên phải của hồ nên vòng rồi chảy vào biển phía Bắc. Sông lớn Căng-già có bốn sông quyến thuộc:

1. Tên gọi Diêm-mẫu-na.
2. Tên gọi Tát-lạc-du.
3. Tên gọi A-thị-la-phiệt-đề.
4. Tên gọi Mạc-hê.

Sông lớn Tín độ có bốn sông quyến thuộc:

1. Tên gọi Tỳ-phả-xa.
2. Tên gọi Ái-la-phiệt-đề.
3. Tên gọi Thiết-đán-đồ-lô.
4. Tên gọi Tỳ-đán-bà-đa.

Sông lớn Phược sô có sông quyến thuộc:

1. Tên gọi Phiệt-si-nô.

2. Tên gọi Phệ-đán-si-ni.
3. Tên gọi Phòng xa.
4. Tên gọi Khuất-uẩn-bà.

Sông lớn Tư đa có bốn sông quyến thuộc:

1. Tên gọi Tát lê.
2. Tên gọi Tị ma.
3. Tên gọi Nại địa.
4. Tên gọi Diện quang.

Như vậy tạm thời nói là có bốn con sông lớn. Nhưng bốn con sông lớn, mỗi nên sông lớn đều có năm trăm sông quyến thuộc, hợp tất cả lại gồm có hai ngàn lẻ bốn con sông, tùy theo phương hướng của mình mà chảy vào biển rộng. Như vậy đã nói hai ngàn lẻ bốn con sông trong lúc chưa tiến vào biển rộng, có thể sức mạnh nào làm cho không tiến vào biển hay không, thì không có sự việc như vậy. Giả sử có người hoặc dùng thần lực, hoặc dùng chú thuật, cho đến nói rộng khiến cho không có thể tiến vào hiện quán Thánh đế, thì điều này là vô lý.

Lại nữa, Thế đệ nhất pháp cùng với Khổ pháp trí nhãn làm đấng vô gián duyên, thì không có nên pháp nào nhanh chóng xoay chuyển vượt quá tâm ấy được, có thể ngay lúc bấy giờ có thể gây ra chướng ngại làm cho không tiến vào được hiện quán Thánh đế. Vì vậy pháp này là quyết định không lui sụt. Vấn hỏi về “Lại nữa” trong này thì giải thích như trước đây, nghĩa là văn trước đây chỉ là phương tiện luận về đạo khai thông, từ trước đến sau, nay đã nói chính là căn bản luận về đạo ngăn chặn làm cho mất đi, cho nên thuận theo nói “Lại nữa” và “Như văn này nói”. Ý trong này nói: Thế đệ nhất pháp cùng với Khổ pháp trí nhãn làm đấng vô gián duyên, pháp này ở phần vị đang diệt mà dẫn đến quả-mang lại quả (Thủ quả và dữ quả), Khổ pháp trí nhãn kia tiếp theo chắc chắn hiện tiền. Nếu pháp này cùng với pháp kia làm đấng vô gián duyên, trong phần vị đang diệt mà dẫn đến quả-mang lại quả, thì hoặc là pháp-hoặc hữu tình-hoặc chú thuật, hoặc là các vị thuốc-hoặc Phật-hoặc Độc giác, hoặc các Thanh văn đến bờ bên kia..., mà có thể làm chướng ngại, khiến cho niệam thứ hai không thể nào hiện tiền, thì điều này là vô lý. Trong này đã nói: không có nên pháp nào nhanh chóng xoay chuyển vượt quá tâm, thì nên biết chính là tâm tương ứng với Khổ pháp trí nhãn, tâm này chắc chắn nhanh chóng hiện tiền bởi vì không có pháp nào nhanh chóng xoay chuyển vượt quá tâm này. Như Đức Thế tôn nói: “Tỳ kheo nên biết! Ta không thấy nên pháp nào nhanh chóng xoay chuyển giống như tâm, cho đến nói rộng.” Văn kinh

ấy, như trong chương Định uẩn sau này sẽ phân biệt rộng ra. Bởi vì Đức Phật nói tâm nhanh chóng xoay chuyển vượt qua pháp khác, cho nên Thế đệ nhất pháp không gián đoạn trong sát-na, Khổ pháp trí nhãn chắc chắn hiện ở trước mắt, do đó pháp này quyết định không lui sụt.

Ở trong nghĩa này lại có phân biệt.

Hỏi: Vì sao Thế đệ nhất pháp pháp chắc chắn không lui sụt?

Đáp: Bởi vì gia hạnh rộng lớn, an trú đầy đủ vững chắc. Gia hạnh rộng lớn, nghĩa là pháp ấy đã quen với Thí-Giới, Văn-Tư-Tu đã thành tựu tốt đẹp, tất cả đem hồi hướng cho giải thoát Niết-bàn mà tâm không có gì đả trước. Thí chính là bố thí với tâm trang nghiêm. Giới tức là giới biệt giải thoát. Văn đã thành tựu, nghĩa là quyết định chọn văn nghĩa đối với Thánh giáo. Tư đã thành tựu, nghĩa là quán bất tịnh-giữ ý niệm bằng hơi thở, niệm trú-quán ba nghĩa và bảy xứ thiện. Tu đã thành tựu, nghĩa là Noãn-Đảnh và Nhẫn bậc Hạ-bậc Trung. An trú đầy đủ và vững chắc, nghĩa là Nhẫn tăng thượng. Bởi vì Thế đệ nhất pháp có gia hạnh rộng lớn và an trú đầy đủ vững chắc, cho nên chắc chắn không lui sụt. Lại nữa, bởi vì pháp này về sau chứng toàn bộ do kiến mà đoạn đoạn của ba cõi, chứ không phải là đối với ba cõi do kiến mà đoạn đoạn có trở lại lui sụt, vì vậy cho nên không lui sụt. Lại nữa, bởi vì pháp này về sau chứng toàn bộ do kiến mà đoạn đoạn ở cõi Phi tưởng phi phi tưởng, chứ không phải là đối với cõi Phi tưởng phi phi tưởng do kiến mà đoạn đoạn có trở lại lui sụt, vì vậy cho nên không lui sụt. Lại nữa, bởi vì pháp này về sau chắc chắn phát khởi Nhẫn trí, không phải là đối với Nhẫn trí có trở lại lui sụt, vì vậy cho nên không lui sụt. Lại nữa, bởi vì pháp này về sau chắc chắn phát khởi kiến đạo, lấy kiến đạo làm nơi trấn giữ quan trọng, quyết định không có lui sụt đối với kiến đạo, vì vậy cho nên không lui sụt.

Hỏi: Dựa vào luận mà sinh ra luận, vì sao kiến đạo chắc chắn không lui sụt? Đáp: Bởi vì lúc ấy kiến đạo là đạo nhanh chóng chứ không có đạo làm khó dễ, không phải là đạo phát khởi nửa chừng, vì vậy cho nên không lui sụt. Lại nữa, bởi vì hành giả lúc ấy rơi vào kiến đạo, Đại pháp chảy nhanh làm cho trôi giạt theo dòng chảy xiết, không cho phép có thể lùi lại, tâm ấy chậm chạp thì mới có thể lùi lại. Như người rơi vào dòng chảy cuộn cuộn giữa khe núi, bị dòng chảy cuốn trôi không có thể tạm thời dừng lại, hành giả cũng như vậy cho nên không lui sụt. Lại nữa, lui sụt thì khởi lên nhiều phiền não hiện tiền, lúc trú trong kiến đạo vô phú vô ký, thì tâm thiện hữu lậu hãy còn không khởi lên được, huống hồ có thể khởi tâm phiền não, vì vậy cho nên không

lui sụt. Lại nữa, bởi vì trú trong kiến đạo, cuối cùng chứng được do kiến mà đoạn đoạn ba cõi, không phải là đối với kiến đã đoạn ba cõi mà có trở lại lui sụt, vì vậy cho nên không lui sụt. Lại nữa, bởi vì trú trong kiến đạo, cuối cùng chứng được do kiến mà đoạn đoạn cõi Phi tưởng phi phi tưởng, không phải là đối với kiến đã đoạn đoạn cõi Phi tưởng phi phi tưởng mà có trở lại lui sụt, vì vậy cho nên không lui sụt. Lại nữa, nếu từ kiến đạo mà có trở lại lui sụt, thì thuận theo kiến đế rồi trở lại không kiến đế, thuận theo đạt được quả rồi trở lại không đạt được quả, thuận theo hiện quán rồi trở lại không hiện quán, thuận theo tiến vào Chánh tánh ly sinh rồi trở lại không tiến vào Chánh tánh ly sinh, thuận theo thành Thánh giả rồi trở lại làm dị sinh, thuận theo trú trong Định rồi trở lại trú trong Bất định tụ, chớ có nhiều sai lầm như vậy! Vì vậy cho nên kiến đạo quyết định không lui sụt.

Có người nói như vậy: Bởi vì thiện căn này chỉ có nên sát-na thì không còn có thể lui sụt nên nữa sát-na được, vì vậy cho nên không lui sụt. Hoặc có người nói: Bởi vì thiện căn này tựa như đạo vô gián chứ không phải là trú trong đạo vô gián có thể có lui sụt, vì vậy cho nên không lui sụt. Lại có người nói: Bởi vì thiện căn này là phần thuận theo thù thắng, chứ không phải là trú trong phần thuận theo thù thắng có thể có lui sụt, vì vậy cho nên không lui sụt. Nhưng mà có ba loại thuận theo phần quyết trạch:

1. Phần thuận theo lui sụt.
2. Phần thuận theo an trú.
3. Phần thuận theo thù thắng.

Nghĩa là thuận theo lui sụt thì gọi là phần thuận theo lui sụt. Nếu thuận theo an trú thì gọi là phần thuận theo an trú. Nếu thuận theo thù thắng thì gọi là phần thuận theo thù thắng. Noãn có đủ ba loại, Đảnh cũng có đủ ba loại. Có người nói: Chỉ có hai, trừ ra phần thuận theo an trú, bởi vì phần vị của Đảnh là ở giữa tiến lên và lui sụt. Nhẫn cũng có hai, trừ ra phần thuận theo lui sụt. Thế đệ nhất pháp chỉ thuận theo phần thù thắng, cho nên phần vị này chắc chắn không có lý nào lui sụt.

Hỏi: ba phần trong này, tất cả đều là thuộc về thiện căn thuận theo phần quyết trạch, cùng với bốn phần đã nói trong chương Định uẩn sau này, có gì sai biệt?

Đáp: Nơi dựa vào đều khác nhau. Nghĩa là pháp này chỉ dựa vào tùy thuận với kiến đạo, toàn bộ lập thành nên loại thuận theo phần quyết trạch. Ở trong nghĩa riêng biệt lại tách ra làm ba loại. Trong chương Định uẩn sau này, toàn bộ dựa vào hữu lậu do tu mà thành thiện,

kiến lập bốn phần: Nếu thuận theo lui sụt thì gọi là phần thuận theo lui sụt, nếu thuận theo an trú thì gọi là phần thuận theo an trú, nếu thuận theo thắng tiến thì gọi là phần thuận theo thắng tiến, nếu thuận theo Thánh đạo thì gọi là phần thuận theo quyết trạch. Vì vậy nơi dựa dựa vào của hai bên đều khác nhau.

Hỏi: Có thể có Thế đệ nhất pháp, duyên với pháp có sở duyên, duyên với pháp không có sở duyên, duyên với pháp có sở duyên và cũng duyên với pháp không có sở duyên, không duyên với pháp có sở duyên cũng không duyên với pháp không có sở duyên chăng?

Đáp: Có. Duyên với pháp có sở duyên, nghĩa là nếu Thế đệ nhất pháp duyên với tâm-tâm sở pháp. Duyên với pháp không có sở duyên, nghĩa là nếu Thế đệ nhất pháp duyên với sắc-tâm bất tương ưng hành. Duyên với pháp có sở duyên cũng duyên với pháp không có sở duyên, nghĩa là nếu Thế đệ nhất pháp duyên với tâm-tâm sở pháp và duyên với sắc-tâm bất tương ưng hành. Không duyên với pháp có sở duyên cũng không duyên với pháp không có sở duyên, nghĩa là Thế đệ nhất pháp tùy tâm chuyển sắc và tùy tâm chuyển tâm bất tương ưng hành.

Hỏi: Có thể có pháp trú trong khoảng nên sát-na, đang được duyên với pháp có sở duyên, là Thế đệ nhất pháp pháp chăng? Duyên với pháp không có sở duyên, là Thế đệ nhất pháp chăng? Duyên với pháp có sở duyên cũng duyên với pháp không có sở duyên, là Thế đệ nhất pháp chăng? Không duyên với pháp có sở duyên cũng không duyên với pháp không có sở duyên, là Thế đệ nhất pháp chăng?

Đáp: Có, đó là lúc trú trong Nhẫn tăng thượng, đang được bốn câu như đã nói ở trên, là Thế đệ nhất pháp.

Hỏi: Có thể có pháp trú trong khoảng nên sát-na, đang được Thế đệ nhất pháp mà không phải là sở duyên của nó chăng? Đang được sở duyên của nó mà không phải là Thế đệ nhất pháp chăng? Đang được Thế đệ nhất pháp và sở duyên của nó chăng? Không phải đang được Thế đệ nhất pháp và sở duyên của nó chăng?

Đáp: Có, lúc trú trong Nhẫn tăng thượng. Nên làm thành bốn câu phân biệt về điều này tạm thời dựa vào vị trí định, tiến vào Chánh tánh ly sinh, lúc trú trong Nhẫn tăng thượng:

1. Đang được Thế đệ nhất pháp mà không phải là sở duyên của nó, nghĩa là Vị chí định đã thâm nhiếp, trong Thế đệ nhất pháp trừ ra duyên đang hiện tại trước mắt đã dựa vào Thế đệ nhất pháp, các duyên của cảnh còn lại Thế đệ nhất pháp.

2. Đang được sở duyên của nó mà không phải là Thế đệ nhất

pháp, nghĩa là năm địa phía trên đã thâm nhiếp, trong Thế đệ nhất pháp có duyên đang hiện tại trước mắt đã dựa vào Thế đệ nhất pháp.

3. Đang được Thế đệ nhất pháp và sở duyên của nó, nghĩa là Vị chí định đã thâm nhiếp, trong Thế đệ nhất pháp có duyên đang hiện tại trước mắt đã dựa vào Thế đệ nhất pháp.

4. Không phải đang được Thế đệ nhất pháp và sở duyên của nó, nghĩa là năm địa phía trên đã thâm nhiếp, trong Thế đệ nhất pháp trừ ra duyên đang hiện tại trước mắt đã dựa vào Thế đệ nhất pháp, các duyên của cảnh còn lại là Thế đệ nhất pháp. Như dựa vào Vị chí định, tiến vào Chánh tánh ly sinh, lúc trú trong Nhẫn tăng thượng, làm thành bốn câu phân biệt này; dựa vào năm địa phía trên, tiến vào Chánh tánh ly sinh, lúc trú trong Nhẫn tăng thượng, nên biết cũng như vậy.

Hỏi: Có thể có thành tựu Thế đệ nhất pháp, mà không thành tựu pháp ly hệ (lìa khỏi sự ràng buộc) ấy được chăng?

Đáp: Nên làm thành bốn câu phân biệt:

1. Thành tựu Thế đệ nhất pháp mà không thành tựu pháp ly hệ ấy được, nghĩa là nếu dựa vào địa này, tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì lúc ấy chưa lìa nhiễm của địa này.

2. Thành tựu pháp ly hệ ấy được mà không thành tựu Thế đệ nhất pháp, nghĩa là nếu dựa vào địa này, tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì lúc ấy mạng chung sinh lên địa phía trên.

3. Thành tựu Thế đệ nhất pháp cũng thành tựu pháp ly hệ ấy được, nghĩa là nếu dựa vào địa này tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì lúc ấy đã lìa nhiễm của cõi này mà không mạng chung sinh lên địa phía trên.

4. Không thành tựu Thế đệ nhất pháp cũng không thành tựu pháp ly hệ ấy được, nghĩa là nếu chưa có năng lực tiến vào phần vị Chánh tánh ly sinh, có nơi khác dựa vào thì lúc ấy đạt được pháp ly hệ hữu lậu. Phân biệt mà nói như vậy.

Hỏi: Có thể Thánh giả thành tựu Thế đệ nhất pháp, mà không thành tựu pháp ly hệ ấy được chăng?

Đáp: Nên làm thành bốn câu phân biệt:

1. Thành tựu Thế đệ nhất pháp mà không thành tựu pháp ly hệ ấy được, nghĩa là nếu dựa vào địa này tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì lúc ấy chưa lìa nhiễm của địa này.

2. Thành tựu pháp ly hệ ấy được mà không thành tựu Thế đệ nhất pháp, nghĩa là nếu dựa vào địa này tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì lúc ấy mạng chung sinh lên địa phía trên theo thứ tự.

3. Thành tựu Thế đệ nhất pháp cũng thành tựu pháp ly hệ ấy được,

nghĩa là nếu dựa vào địa này tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì lúc ấy đã lìa nhiễm của địa này, không mạng chung sinh lên địa phía trên.

4. Không thành tựu Thế đệ nhất pháp cũng không thành tựu pháp ly hệ ấy được, nghĩa là nếu dựa vào địa này tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì lúc ấy mạng chung vượt qua thứ tự lên địa phía trên, sinh lên các địa phía trên còn lại, có nơi khác dựa vào tất cả Thế đệ nhất pháp, và lúc ấy đạt được tất cả các pháp ly hệ. Phân biệt mà nói như vậy.

Hỏi: Có thể có thành tựu Thế đệ nhất pháp mà không thành tựu pháp ly hệ ấy được chăng?

Đáp: Nên làm thành bốn câu phân biệt. Câu thứ nhất, nghĩa là nếu dựa vào Vị chí định, hoặc tĩnh lực thứ nhất và tĩnh lực trung gian, tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì lúc ấy chưa lìa nhiễm của tĩnh lực thứ nhất. Câu thứ hai, nghĩa là nếu dựa vào địa này tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì lúc ấy mạng chung sinh lên địa phía trên, nếu chưa đạt được Thế đệ nhất pháp, thì sinh vào cõi Dục-Sắc rồi, lìa nhiễm của tĩnh lực thứ nhất, và sinh lên Không vô biên xứ. Câu thứ ba, nghĩa là nếu dựa vào địa này tiến vào Chánh tánh ly sinh rồi, thì lìa nhiễm của tĩnh lực thứ nhất, không mạng chung sinh lên địa phía trên. Câu thứ tư, nghĩa là trừ ra các tướng trước.

Trong này, Tôn giả phân biệt bảy phần về Thế đệ nhất pháp, nghĩa là phần thứ nhất thế nào là Thế đệ nhất pháp, cho đến phần thứ bảy là Thế đệ nhất pháp nên nói có lui sụt hay không lui sụt. Trong đó, ba phần trước là luận về căn bản, bốn phần sau là dựa vào luận mà sinh ra luận. Thế đệ nhất pháp dựa vào bảy phần này, phân biệt biểu hiện rõ ràng, thật là sáng tỏ.

Thế nào là Đảnh, cho đến nói rộng.

Hỏi: Trước hết cần phải nói về Noãn, sau mới nói về Đảnh, ở đây trước hết nói đến Đảnh là như thế nào?

Đáp: Như trước đã nói, trong này nói ngược lại với thứ tự các pháp tịnh nhiễm trong thân dị sinh, cho nên trước nói về Đảnh, sau mới nói đến Noãn.

Hỏi: Nếu vậy thì trong này nên trước tiên nói về Nhẫn, tại sao ở đây lại vượt qua mà nói về Đảnh vậy?

Đáp: Trước đã nói về Nhẫn mà không hiển bày rõ ràng, nghĩa là trước đã nói nếu đảm nhận được, thì trước tiên thuận theo không phải là Thế đệ nhất pháp, sau đó mới là Thế đệ nhất pháp. Trước ấy là gì? Đó là Nhẫn tăng thượng. Đã nói Nhẫn rồi, cho nên bây giờ nói về Đảnh.

Hỏi: Tại sao Tôn giả lại che kín tướng nói về Nhẫn, mà không

hiển bày rõ ràng nói rộng về Nhẫn vậy?

Đáp: Cũng thuận theo hiển bày rõ ràng nói rộng về tướng của Nhẫn, đó là thế nào là Nhẫn, tại sao gọi là Nhẫn, Nhẫn nên nói hệ thuộc cõi nào, và dựa vào luận mà sinh ra luận, đều cần phải nói rộng ra.

Hỏi: Nhưng mà không nói đến, là có ý gì chẳng?

Đáp: Là người luận có ý muốn như vậy, nghĩa là người soạn luận tùy theo ý muốn của mình, hoặc là biểu hiện-hoặc ẩn kín, hoặc mở rộng-hoặc tóm lược mà soạn ra luận này, không cần phải đưa ra vấn đề hỏi. Trong này, Tôn giả hiển bày rõ ràng nói rộng về Thế đệ nhất pháp, ẩn kín mà nói lược về Nhẫn, đối với Đảnh và Noãn biểu hiện tóm lược mà nói. Có Sư khác nói: Nếu trong kinh biểu hiện rõ ràng mà nói, thì ở đây Tôn giả làm sáng tỏ rõ ràng mà nói, Nhẫn ở trong kinh không nói rõ ràng, cho nên ở đây che kín tướng mà nói.

Hỏi: Há không phải trong kinh nói rõ ràng về Nhẫn hay sao? Như Đức Thế Tôn nói: “Nếu có nên loại chúng sinh có sáu pháp, thì ở trong pháp hiện tại, chắc chắn không có thể lìa xa phiền não được, ở trong các pháp không có thể phát sinh pháp nhãn thanh tịnh. Sao nói là sáu pháp?”

Đáp: Đó là:

1. Không thích nghe pháp.
2. Tuy nghe thuyết pháp mà không lắng tai để nghe.
3. Tuy lắng tai nghe mà tâm không an trú thực hành theo giáo pháp.
4. Đối với thiện pháp chưa chứng không chịu khó cầu chứng.
5. Đối với thiện pháp đã chứng không chịu khó giữ gìn.
6. Không thành tựu thuận với Nhẫn. Nên biết phẩm loại thanh tịnh trái ngược nhau với điều này.”

Hỏi: Nhẫn ở kinh này đã nói rõ ràng dễ thấy, tại sao Tôn giả che kín tướng mà nói vậy?

Đáp: Điều ấy nói như vậy, trong kinh tuy nói thuận với Nhẫn, mà không nói thuận với Nhẫn của Đế, cho nên không phải là nói rõ ràng.

Hỏi: Thuận với Nhẫn và thuận với Nhẫn của Đế, có gì sai biệt?

Đáp: Nghĩa không có gì khác nhau, nên biết rằng cách nói trước là hợp lý.

Hỏi: Dựa vào luận mà sinh ra luận, tại sao chỉ có Nhẫn này gọi là thuận với Đế, chứ không phải là Noãn-Đảnh?

Đáp: Cũng cần phải nói đến thuận với Noãn của Đế-thuận với Đảnh của Đế, nhưng mà không nói đến, thì nên biết rằng đây là có

cách nói khác, bởi vì nghĩa đều có. Lại nữa, nói thuận với Đế, nghĩa là hết sức tùy thuận với Thánh đế hiện quán, Nhẫn hết sức tùy thuận với Thánh đế hiện quán, Noãn và Đảnh thì không như vậy, cho nên chỉ nói đến Nhẫn. Lại nữa, Nhẫn sát bên cạnh Kiến đạo, Noãn và Đảnh thì không như vậy. Lại nữa, Nhẫn và Kiến đạo tương tự nhau, Noãn-đảnh thì không như vậy, nghĩa là phần vị Kiến đạo chỉ có pháp niệm trú luôn luôn hiện tại trước mắt, phần vị Nhẫn cũng như vậy; Noãn và Đảnh thì không như vậy, nghĩa là hai pháp kia ở phần vị ban đầu tuy chỉ khởi lên pháp niệm trú, mà phần vị tiến lên thêm cũng có thể khởi lên ba niệm trú còn lại. Lại nữa, phần vị Nhẫn chắc chắn có ý thích không rời khỏi mà hướng về tiến vào Thánh đạo, Noãn và Đảnh thì không như vậy. Lại nữa, hành giả tu quán, ở trong phần vị Nhẫn thích quán riêng biệt về Đế, ở trong phần vị Đảnh thích quán riêng biệt về Đạo, ở trong phần vị Noãn thích quán riêng biệt về uẩn. Lại nữa, Noãn ngăn lại ngu si bậc Hạ duyên với Đế, Đảnh ngăn lại ngu si bậc Trung duyên với Đế, Nhẫn ngăn lại ngu si bậc Thượng duyên với Đế. Lại nữa, Noãn ngăn chặn ngu si thô thiển duyên với Đế, Đảnh ngăn chặn ngu si trung bình duyên với Đế, Nhẫn ngăn chặn ngu si vi tế duyên với Đế. Lại nữa, Noãn khởi lên sáng suốt bậc hạ duyên với Đế, Đảnh khởi lên sáng suốt bậc Trung duyên với Đế, Nhẫn khởi lên sáng suốt bậc Thượng duyên với Đế. Lại nữa, Noãn khởi lên sáng suốt thô thiển duyên với Đế, Đảnh khởi lên sáng suốt trung bình duyên với Đế, Nhẫn khởi lên sáng suốt vi tế duyên với Đế. Lại nữa, Noãn có được niềm tin bậc hạ duyên với Đế, Đảnh có được niềm tin bậc Trung duyên với Đế, Nhẫn có được niềm tin bậc Thượng duyên với Đế. Lại nữa, Noãn có được niềm tin thô thiển duyên với Đế, Đảnh có được niềm tin trung bình duyên với Đế, Nhẫn có được niềm tin vi tế duyên với Đế. Lại nữa, Noãn khởi lên sáng suốt bậc Hạ duyên với Đế, Đảnh khởi lên sáng suốt bậc Trung duyên với Đế, Nhẫn khởi lên sáng suốt bậc Thượng duyên với Đế. Lại nữa, Noãn khởi lên sáng suốt thô thiển duyên với Đế, Đảnh khởi lên sáng suốt trung bình duyên với Đế, Nhẫn khởi lên sáng suốt vi tế duyên với Đế. Lại nữa, Noãn có được niềm tin bậc Hạ duyên với Đế, Đảnh có được niềm tin bậc Trung duyên với Đế, Nhẫn có được niềm tin bậc Thượng duyên với Đế. Lại nữa, Noãn có được niềm tin thô thiển duyên với Đế, Đảnh có được niềm tin trung bình duyên với Đế, Nhẫn có được niềm tin vi tế duyên với Đế.

Lại nữa, bởi vì trong phần vị Nhẫn, có lúc dùng mười sáu hành tướng mà quán sát Thánh đế, có lúc dùng mười hai hành tướng mà quán

sát Thánh đế, có lúc dùng tám hành tướng mà quán sát Thánh đế, có lúc dùng bốn hành tướng mà quán sát Thánh đế; trong phần vị Noãn-Đảnh, chỉ dùng mười sáu hành tướng mà quán sát Thánh đế. Lại nữa, bởi vì trong phần vị Nhẫn không có tác ý xen tạp, nhưng trong phần vị Noãn-Đảnh thì có tác ý xen tạp. Nghĩa là trong phần vị Noãn-Đảnh, liên tục nhiều lần khởi lên thiện tâm cõi Dục quán về khổ của cõi Dục, làm cho xen tạp rồi, lại có thể dẫn dắt thiện căn này hiện tiền, phần vị Nhẫn thì không như vậy. Lại nữa, bởi vì trong phần vị Nhẫn chỉ tác ý riêng biệt-quán các Đế riêng biệt, trong phần vị Noãn-Đảnh thì không như vậy, nghĩa là phần vị Noãn-Đảnh tuy tác ý riêng biệt mà quán các Đế riêng biệt; nhưng ở trung gian lại tu toàn bộ các hành tướng-quán toàn bộ các Đế, nghĩa là quán toàn bộ các pháp hữu lậu đều là khổ, quán tất cả các hành đều là vô thường, quán tất cả các pháp đều là Không-Vô ngã, chỉ có quán Niết-bàn là tịch tĩnh chân thật. Lại nữa, bởi vì trong phần vị Nhẫn có thời gian nối tiếp nhau mà có nên sát-na quán về Thánh đế; trong phần vị Noãn-Đảnh chỉ có nối tiếp nhau quán về Thánh đế. Lại nữa, bởi vì trong phần vị Nhẫn dần dần lướt qua quán về Đế, cuối cùng có thể tùy thuận hướng đến với Niết-bàn, như đi đến phương khác lấy nhiều để đổi ít; trong phần vị Noãn-Đảnh thì không như vậy.

Bởi vì các loại nhân duyên như vậy, cho nên Nhẫn gọi là thuận với Đế, Noãn và Đảnh thì không như vậy.

Hỏi: Thế đệ nhất pháp tại sao không thành lập tên gọi thuận với Đế?

Đáp: Tuy rằng phần vị này tất cả đều là thù thắng, nhưng không quán sát tất cả đối với bốn Đế, cho nên không thành lập tên gọi thuận với Đế.

Hỏi: Nhẫn là bao nhiêu niệm trú?

Đáp: Hiện tại chỉ có nên, xen lẫn duyên với pháp niệm trú; vị lai có đủ bốn giống như Kiến đạo.

Hỏi: Nhẫn làm bao nhiêu duyên?

Đáp: Làm bốn duyên, đó là nhân duyên-đẳng vô gián duyên-sở duyên duyên và tăng thượng duyên. Làm nhân duyên, nghĩa là cùng với nó tương ứng đều có các pháp đồng loại làm nhân duyên. Làm đẳng vô gián duyên, nghĩa là cùng với Thế đệ nhất pháp làm đẳng vô gián duyên. Làm sở duyên duyên. Làm tăng thượng duyên, nghĩa là trừ ra tự tánh, cùng với tất cả các pháp hữu vi khác làm tăng thượng duyên.

Hỏi: Nhẫn có mấy duyên?

Đáp: Có bốn duyên. Có nhân duyên, nghĩa là pháp này tương

ưng đều có pháp đồng loại. Có đẳng vô gián duyên, nghĩa là đã phát sinh Đảnh pháp. Có sở duyên duyên, nghĩa là bốn Thánh đế. Có Tăng thượng duyên nghĩa là trừ ra tự tánh, còn lại tất cả pháp.

Hỏi: Nhẫn nên nói là hệ thuộc cõi nào?

Đáp: Nên nói là chỉ hệ thuộc cõi Sắc.

Hỏi: Nhẫn nên nói là có tâm-có tứ, không có tâm-chỉ có tứ hay là không có tâm-không có tứ?

Đáp: Nên nói cả ba loại.

Hỏi: Nhẫn nên nói là tương ứng với Lạc căn, tương ứng với Hỷ căn hay là tương ứng với Xả căn?

Đáp: Nên nói là tương ứng với ba căn.

Hỏi: Nhẫn nên nói là nên tâm hay nhiều tâm?

Đáp: Nên nói là hoặc nhiều tâm-hoặc nên tâm, bởi vì Nhẫn tăng thượng trong nên sát-na.

Hỏi: Nhẫn nên nói là lui sụt hay là không lui sụt?

Đáp: Nên nói là không lui sụt. Những nghĩa như vậy, dựa theo trước đã nói về Thế đệ nhất pháp, như lý cần phải biết!

Hỏi: Duyên vào Nhẫn của Đế nào sau đó mới tiến vào Chánh tánh ly sinh?

Đáp: Có người nói như vậy: Duyên vào Nhẫn của Đạo đế sau đó mới tiến vào Chánh tánh ly sinh.

Hỏi: Nếu như vậy sao nói là hành tướng sở duyên, không trở thành trái ngược? Nếu như trái ngược, thì tại sao không cùng tiến vào Chánh tánh ly sinh mà lại gây ra khó dễ?

Đáp: Đây là đối với hành tướng sở duyên, tuy có trái ngược, nhưng mà đối với tiến vào Chánh tánh ly sinh thì không gây ra khó dễ. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì đã luyện tập thành thói quen, nghĩa là hành giả tu tập đối với sự luyện tập thành thói quen này đã trở thành con đường tự tại hiện tiền. Như trong Kiến đạo, duyên vào Nhẫn trí của cõi Dục, sau đó duyên vào Nhẫn trí của Hữu Đảnh hiện tại trước mắt; duyên vào Nhẫn trí của Hữu Đảnh, sau đó duyên vào Nhẫn trí của cõi Dục hiện tại trước mắt; duyên vào hành tướng của khổ đế, sau đó duyên vào hành tướng của Tập đế hiện tại trước mắt; duyên vào hành tướng của Tập đế, sau đó duyên vào hành tướng của Diệt đế hiện tại trước mắt. Những hành tướng sở duyên này tuy có trái ngược, nhưng không gây ra khó dễ đối với hiện quán, bởi vì đã luyện tập thành thói quen cho nên Nhẫn này cũng như vậy. Nếu nói như vậy thì duyên vào Nhẫn của Đạo đế, sau đó tiến vào Chánh tánh ly sinh, sẽ có ba tâm. Cùng nên sở duyên và cùng

nên hành tướng, đó là Thế đệ nhất pháp và Khổ pháp trí nhãn, khổ pháp trí tương ứng với hai tâm. Cùng nên hành tướng nhưng không cùng nên sở duyên, đó là khổ loại trí nhãn, Khổ loại trí tương ứng với hai tâm. Cùng nên sở duyên nhưng không cùng nên hành tướng, đó là Tập pháp trí nhãn, Tập pháp trí tương ứng với tâm còn lại, không cùng sở duyên và không cùng nên hành tướng.

Nói như vậy là duyên vào Nhãn của khổ đế, sau đó tiến vào Chánh tánh ly sinh. Nguyên cố thế nào? Bởi vì đạo là thiện căn vô lậu, có thể mạnh to lớn, tuy sở duyên và hành tướng có trái ngược, nhưng không gây ra khó dễ đối với hiện quán. Nhãn là thiện căn hữu lậu, không có thể mạnh to lớn, nếu sở duyên và hành tướng có trái ngược, thì đối với lúc tiến vào Chánh tánh ly sinh sẽ gây ra khó dễ. Vì vậy hành giả tu tập trú trong phần vị Nhãn, với sở duyên và hành tướng trước mở rộng-sau lược bớt, từ đó có thể tiến vào Chánh tánh ly sinh. Nghĩa là trước kia dùng bốn hành tướng quán về khổ cõi Dục, sau đó dùng bốn hành tướng quán về khổ cõi Sắc-Vô sắc; tiếp đó dùng bốn hành tướng quán về nhân của các hành cõi Dục, tiếp đó dùng bốn hành tướng quán về nhân của các hành cõi Sắc-Vô sắc; tiếp theo dùng bốn hành tướng quán về diệt của các hành cõi Dục, tiếp theo dùng bốn hành tướng quán về diệt của các hành cõi Sắc-Vô sắc; tiếp đến dùng bốn hành tướng quán về đạo của các hành cõi Dục, sau đó dùng bốn hành tướng quán về đạo của các hành cõi Sắc-Vô sắc. đầy đủ như vậy gọi là Nhãn bậc Hạ. Từ đây về sau dần dần lược bớt, nghĩa là lại dùng bốn hành tướng, trước tiên quán về khổ của cõi Dục, sau đó quán về khổ của cõi Sắc-Vô sắc, cho đến cuối cùng quán về đạo của các hành cõi Dục, lần lần giảm bỏ quán về đạo của các hành cõi Sắc-Vô sắc. lại dùng bốn hành tướng, trước tiên quán về khổ của cõi Dục, sau đó quán về khổ của cõi Sắc-Vô sắc, cho đến cuối cùng quán về diệt của các hành cõi Sắc-Vô sắc, từng bước lược bỏ quán về đạo của tất cả các hành. Lại dùng bốn hành tướng, trước tiên quán về khổ của cõi Dục, sau đó quán về khổ của cõi Sắc-Vô sắc, cho đến cuối cùng quán về diệt của các hành cõi Dục, từng bước lược bỏ quán về diệt của các hành cõi Sắc-Vô sắc. Lại dùng bốn hành tướng, trước tiên quán về khổ của cõi Dục, sau đó quán về khổ của cõi Sắc-Vô sắc, cho đến cuối cùng quán về nhân của các hành cõi Sắc-Vô sắc, từng bước lược bỏ quán về diệt của tất cả các hành. Lại nữa, dùng bốn hành tướng, trước tiên quán về khổ của cõi Dục, sau đó quán về khổ của các cõi Sắc-Vô sắc, cuối cùng quán về nhân của các hành cõi Dục, từng bước lược bỏ quán về nhân của các hành cõi Sắc-Vô

sắc. lại dùng bốn hành tướng, trước tiên quán về khổ của cõi Dục, sau cuối quán về khổ của cõi Sắc-Vô sắc, từng bước lược bỏ quán về nhân của tất cả các hành. Lại dùng bốn hành tướng, quán về khổ của cõi Dục, từng bước lược bỏ quán về khổ của cõi Sắc-Vô sắc. Lúc ấy đối với khổ của cõi Dục, dùng bốn hành tướng quán sát nối tiếp nhau, lại từng bước lược bỏ, cho đến quán sát nên hành tướng với hai sát-na, như Khổ pháp trí nhãn và Khổ pháp trí. Đến phần vị này gọi là Nhãn bậc Trung. Lúc ấy lại đối với Khổ của cõi Dục, quán sát trong nên sát-na như Khổ pháp trí nhãn, đây gọi là Nhãn bậc Thượng. Từ đây không gián đoạn, lại trong nên sát-na quán về khổ của cõi Dục, gọi là Thế đệ nhất pháp. Từ đây không gián đoạn, sinh ra Khổ pháp trí nhãn, lần lược cho đến sinh ra Đạo loại trí.

Ví như có người, muốn từ nước mình đến nước khác, có nhiều tài sản không thể nào mang đi được, liền lấy đổi thành tiền mà vẫn còn chê là tiền nhiều quá. Lại lấy tiền đổi thành vàng mà vẫn còn chê là vàng nặng quá. Lại lấy vàng trao đổi ngọc quý báu có giá trị to lớn, mang ngọc quý báu này tùy ý mà đi khắp nơi. Hành giả cũng như vậy, trước tiên quán sát rộng về các Đế trên-dưới, sau đó từng bước lược bỏ, cho đến chỉ dùng nên sát-na tâm, quán về khổ của cõi Dục, tiếp đến sinh ra Thế đệ nhất pháp, tiếp tục sinh ra Khổ pháp trí nhãn, lần lược cho đến sinh ra Đạo loại trí.

Nếu nói như vậy thì duyên vào Nhãn của khổ đế, sau đó tiến vào Chánh tánh ly sinh, sẽ có bốn tâm. Cùng nên sở duyên và cùng nên hành tướng, đó là Nhãn tăng thượng-Thế đệ nhất pháp và Khổ pháp trí nhãn, Khổ pháp trí tương ứng với hai tâm. Cùng nên hành tướng mà không cùng nên sở duyên, đó là Khổ loại trí nhãn, Khổ loại trí tương ứng với hai tâm. Cùng nên sở duyên mà không cùng nên hành tướng, đó là Tập pháp trí nhãn, Tập pháp trí tương ứng với tâm còn lại, không cùng nên sở duyên và không cùng nên hành tướng.

Hỏi: Thế đệ nhất pháp cũng có ba phẩm như Nhãn chẳng?

Đáp: Trong nên tâm nối tiếp nhau thì không có, trong nhiều tâm nối tiếp nhau thì có. Nghĩa là chủng tánh Phật là phẩm Thượng, chủng tánh Độc giác là phẩm Trung, chủng tánh Thanh văn là phẩm Hạ. Dựa vào sáu chủng tánh, ba căn cũng nói như vậy.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 6

THẾ ĐỆ NHẤT PHÁP (Phần 5)

Hỏi: Thế nào là Đảnh?

Đáp: Bởi vì như đỉnh núi, nghĩa là giống như đỉnh núi thì người không ở lại lâu được; nếu không có các nạn thì vượt qua núi này, tiếp tục đi đến núi khác; nếu có những tai nạn thì quay lại đi xuống phía dưới. Như vậy, hành giả tiến vào trong phần vị Đảnh chắc chắn không an trú lâu dài, nếu không có các nạn thì tiến lên đến Nhẫn, nếu có những hoạn nạn thì trở lại lùi vào an trú trong Noãn. Có người nói: Pháp này nên gọi là Hạ, bởi vì Đảnh là thấp nhất, thuận theo phần quyết trạch thì Noãn là pháp bậc Thượng. Có người nói: Đảnh này nên gọi là Trung, bởi vì ở giữa Noãn phía dưới và Nhẫn phía trên.

Tôn giả Diệu Âm đưa ra cách nói như vậy: “Thuận theo phần quyết trạch tổng quát có hai loại:

1. Hệ thuộc cõi Dục.
2. Hệ thuộc cõi Sắc.

Trong hệ thuộc cõi Dục, hạ thì gọi là Noãn, thượng thì gọi là Đảnh. Trong hệ thuộc cõi Sắc, hạ thì gọi là Nhẫn, Thượng thì gọi là Thế đệ nhất pháp. Pháp này thù thắng ở trong phần thuận quyết trạch của cõi Dục, cho nên gọi là Đảnh. Pháp kia không nên nói như vậy. Bốn pháp này đều là phạm vi của định-phạm vi của tu, tướng thực hành Thánh hạnh, là pháp của cõi Sắc. Cần phải nói như vậy: Thuận theo phần quyết trạch tổng quát có hai loại, nên là có thể lui sụt, hai là không thể lui sụt. Trong phần có thể lui sụt, Hạ thì gọi là Noãn, Thượng thì gọi là Đảnh. Trong phần không thể lui sụt, hạ thì gọi là Nhẫn, Thượng thì gọi là Thế đệ nhất pháp. Pháp này thù thắng ở trong phần thuận quyết trạch có thể lui sụt, cho nên gọi là Đảnh.”

Hỏi: Vì sao Tín này lại gọi là nhỏ bé?

Đáp: Tôn giả Diệt Âm đưa ra cách nói như vậy: “Cõi Dục gọi là nhỏ bé, bởi vì thấp kém. Pháp này thuộc về cõi Dục cho nên gọi là nhỏ bé.” Có người nói Tín này nên gọi là dị lượng (tùy theo sai khác). Lượng có nghĩa là quyết định tín thuận ấn khả, cho nên gọi là lượng. Noãn là thứ nhất-Đảnh là thứ hai; pháp này khác với trước, cho nên gọi là dị lượng. Có người nói Tín này nên gọi là thiếu lượng (chút ít), bởi vì không an trú lâu dài trong phần vị đảnh, như hạt sương treo trên cành cây không tồn tại được lâu. Cần phải nói như vậy: Pháp Đảnh này chỉ nên gọi là niềm tin nhỏ bé, bởi vì thuộc về phần vị có thể lui sụt thích quán về Tam bảo. Trong này, đối với Phật-Tăng phát sinh niềm tin nhỏ bé, là nói đến Tín duyên với Đạo đế; đối với Pháp phát sinh niềm tin nhỏ bé, là nói về Tín duyên với Diệt đế.

Hỏi: Thiện căn Đảnh này dùng đầy đủ mười sáu hành tướng, duyên với bốn Thánh đế, tại sao trong này chỉ nói duyên với Diệt-Đạo đế chứ không có khổ-Tập vậy?

Đáp: Bởi vì dựa vào thù thắng mà nói, nghĩa là trong bốn Đế thì Diệt-Đạo là thù thắng vượt khỏi sanh tử. Lại nữa, Diệt-Đạo là hai Đế thanh tịnh vô cấu, xa lìa lỗi lầm, là pháp vi diệu, là điều đáng tin tưởng, là nơi phát sinh niềm tin, là nơi quay về nương tựa, cho nên chỉ nói đến hai Đế này. Lại nữa, hai đế Diệt-Đạo, không chỉ là đáng tin cậy mà cũng là đáng mong cầu, bởi vì khó có thể chứng được và rất vui mừng; Khổ-Tập thì không như vậy cho nên không nói đến. Lại nữa, bởi vì làm cho người được hóa độ sinh tâm tin tưởng vui thích. Nếu Đức Phật vì họ mà nói về Khổ-Tập đế, thì họ dấy lên nghĩ rằng: Mình từ vô thủy đến nay, vì phiền não ác hạnh kém cõi này, mà dẫn đến nhận chịu quả báo bức bách nhiều loạn. Lẽ nào có thể tin tưởng vui thích? Nếu nói về Diệt-Đạo, thì hết sức tin tưởng vui thích, không muốn rời bỏ. Vì vậy, ở trong này chỉ nói về Diệt-Đạo.

Có người nói đối với Phật-Tăng phải phát sinh niềm tin nhỏ bé, là nói đến Tín duyên với Đạo đế; đối với Pháp phát sinh niềm tin nhỏ bé, là nói đến Tín duyên với ba đế, bởi vì Đảnh duyên đầy đủ với bốn Thánh đế.

Hỏi: Duyên với Diệt-Đạo đế có thể như vậy, là điều đáng tin tưởng, là nơi phát sinh niềm tin, là nơi quay về nương tựa, cho nên cần phải tin tưởng vui thích; duyên với Khổ-Tập đế tại sao có thể như vậy, phiền não ác hạnh mà dẫn đến nhận chịu quả báo, giống như phân dơ rất đáng lo sợ chán ngán, không nên ở trong đó sinh tâm tin tưởng vui thích mới phải?

Đáp: Tín có hai loại:

1. Tín tưởng thích hợp.
2. Tín tưởng vui thích.

Đối với Diệt-đế có đủ hai loại Tín, đối với Khổ-Tập đế tuy không có sự tin tưởng vui thích mà có sự tin tưởng thích hợp, cho nên duyên với Khổ-Tập cũng phát sinh niềm tin. Như người đào đất cầu mong có nước hoặc có báu vật, có đủ hai loại tin tưởng: 1-Tin tưởng thích hợp, nghĩa là tin tưởng trong lòng đất có nước và vật báu; 2-Tin tưởng vui thích, nghĩa là tin tưởng nước và vật báu đều là những thứ thật đáng vui thích.

Hiếp Tôn giả nói: “Bởi vì lo sợ chán ngán Khổ-tập cho nên ca ngợi Diệt-Đạo. Nghĩa là Diệt-Đạo này vắng lặng tuyệt vời, ngăn chặn và đối trị các pháp thấp kém hèn mọn dơ bẩn của Khổ-Tập. Như người bị gió mưa bức bách khổ não cho nên ca ngợi và tán thán nhà cửa. Vì vậy đối với bốn đế đều có thể phát sinh niềm tin. Nhưng đối với Đạo đế, cũng không phải là tất cả có hai loại Tín. Đó là tùy tín hành, đối với đạo của tùy pháp hành, có đủ hai loại Tín, nghĩa là tin tưởng thích hợp với pháp ấy, tin tưởng vui thích với pháp ấy. Tùy pháp hành đối với đạo của tùy tín hành, chỉ có nên Tín, nghĩa là tin tưởng thích hợp với pháp ấy, nhưng không tin tưởng vui thích với pháp ấy. Tín thắng giải, đối với đạo của Kiến chí, có đủ hai loại Tín. Kiến chí đối với đạo của Tín thắng giải, chỉ có nên Tín. Thời giải thoát, đối với đạo của Bất thời giải thoát, có đủ hai loại Tín. Bất thời giải thoát, đối với đạo của Thời giải thoát, chỉ có nên Tín. Phật đối với đạo của Phật có đủ hai loại Tín, đối với đạo của Nhị thừa chỉ có nên Tín. Độc giác đối với hai đạo có đủ hai loại Tín, đối với đạo của Thanh văn chỉ có nên Tín. Thanh văn đối với ba đạo đều có đủ hai loại Tín.” Trong này, Tôn giả muốn làm cho nghĩa trước được thành lập, vì vậy lại dẫn chứng trong kinh: “Như Đức Thế Tôn nói kệ cho Ba-la-diễn-noa Ma-nạp-bà rằng:

Nếu đối với Phật-Pháp-Tăng, sinh khởi niềm tin rất bé nhỏ,

Này Nho Đồng nên biết người ấy, gọi là đã đạt được Đảnh pháp.”

Hỏi: Thiện căn Đảnh này có mười sáu hành tướng quán sát bốn Thánh đế, tại sao Đức Thế tôn nói cho Nho Đồng (Ma-nạp-bà) là tin theo Tam bảo?

Đáp: Bởi vì Nho Đồng đối với Tam bảo, vì ngu si mê hoặc mà không tin, nhưng Tam bảo thì hiếm có, khó có thể gặp được, muốn làm cho tin hiểu rõ ràng, cho nên nói kệ cho biết. Có người nói Nho Đồng kia bị khổ làm cho bức bách, mong cầu thoát ra mà phải đi đến Đức

Phật , nói bài tụng này:

“Các chúng sinh bị khổ đau luôn bức bách, không biết thoát ra mà phải đi đến Phật,

Chỉ nguyện dạy cho cách trừ diệt lo sợ, như bị nóng giày bước vào hồ mát.”

Cần phải thoát khỏi đau khổ thì không gì hơn được Tam bảo, cho nên Đức Phật dạy cho biết tin tưởng đối với Tam Bảo. Có người nói muốn làm cho chúng sinh được hóa độ ở trong Phật pháp hết sức sinh tâm tin tưởng sâu nặng, cho nên Đức Phật dạy cho biết phát sinh niềm tin nhỏ bé đối với Phật-Pháp-Tăng. Nếu Đức Phật dạy cho biết về bốn Thánh đế, thì chúng sinh đã được hóa độ sẽ dấy lên nghĩa rằng: Chúng con đâu sử dụng niềm tin sâu nặng làm gì, phiền não ác hạnh và kiến chấp điên đảo như vậy, vì Khổ-Tập đế mà dẫn đến nhận chịu quả báo? Nếu Đức Phật dạy cho biết về Phật-Pháp-Tăng bảo, thì họ sẽ vô cùng vui mừng, phát sinh niềm tin hết sức sâu nặng. Có người nói tùy theo hành giả tu tập vui với sự quán sát tách biệt, nghĩa là hành giả tu tập ở trong phần vị Noãn vui với sự quán sát tách biệt về Uẩn, ở trong phần vị Đảnh vui với sự quán sát tách biệt về Tam Bảo, ở trong phần vị Nhẫn vui với sự quán sát tách biệt về Đế. Vì vậy đối với phần vị Đảnh mà nói đến niềm tin Tam Bảo.

Như Đức Thế Tôn bảo với A-nan-đà rằng: “Nay Ta vì các ông, nói về Đảnh và Đảnh đọa (lui sụt phần vị Đảnh). Nghĩa là đệ tử bậc Thánh, đối với năm thủ uẩn, dấy khởi thực hiện quán sát suy nghĩ trong pháp hữu vi duyên sinh, pháp này là Vô thường-Khổ-Không-Vô ngã. Người ấy ngay vào lúc quán sát suy nghĩ như vậy, đã có Nhẫn-có Kiến, có mong muốn vui thích-có hiểu biết thực hành, có Nhẫn suy xét kỹ lưỡng về cách nhìn, như vậy gọi là Đảnh.”

Hỏi: Tại sao Đức Thế tôn, vì Bà-la-diễn-noa thì nói Tín là Đảnh, vì các Tỷ kheo mới học lại nói Tuệ là Đảnh?

Đáp: Đức Phật biết thông suốt về pháp tướng, và biết thông suốt về căn khí, người cần phải nói cho biết thì nói cho họ biết, người khác không có năng lực này cho nên không cần phải hỏi. Lại nữa, Bà-la-diễn-noa trú trong phạm vi ban đầu của nghiệp, chưa luyện tập xuyên suốt những việc làm, chưa đạt được Xa-ma-tha, chưa tiến vào Thánh giáo, chưa tu tập theo thứ tự, có những việc đã làm đều nhờ vào duyên khác, nghe Thiên thần khác ca ngợi công đức của Phật, đối với Phật sinh khởi niềm tin mà đi đến nơi Đức Phật. Lúc bấy giờ Đức Thế Tôn, dựa vào Đảnh đẳng lưu mà nói Tín là Đảnh. Tỷ kheo mới học cùng với

người kia trái ngược với nhau, cho nên nói cho biết về tự tánh của Đảnh. Lại nữa, Đức Phật tùy theo những thiếu sót mà nói cho biết, nghĩa là Ba-la-diễn-noa có Tuệ mà thiếu Tín, cho nên vì người ấy mà nói Tín là Đảnh; Tỳ kheo mới học có Tín mà thiếu Tuệ, cho nên vì họ mà nói Tuệ là Đảnh. Lại nữa, vì ngăn chặn nịnh hót quanh co và ngu si, nghĩa là Ba-la-diễn-noa là dòng dõi Bà-la-môn, tuy có trí tuệ mà thiếu niềm tin thanh tịnh, tuệ mà không có tín thì tăng thêm nịnh hót quanh co, vì ngăn chặn sự nịnh hót quanh co ấy cho nên nói Tín là Đảnh; Tỳ kheo mới học là dòng dõi Thích-ca, tuy có niềm tin thanh tịnh mà thiếu trí tuệ, tín mà không có tuệ thì tăng thêm ngu si, vì ngăn chặn sự ngu si ấy cho nên nói Tuệ là Đảnh. Lại nữa, Đức Thế tôn đã hóa độ thì có người lợi căn, có người độn căn, vì người lợi căn mà nói Tín là Đảnh, vì người độn căn mà nói tuệ là Đảnh. Như lợi căn và độn căn; lực của nhân-lực của duyên, lực của phần bên trong-lực của phần bên ngoài, lực tác ý như lý bên trong-lực nghe pháp từ người khác ở bên ngoài, lực tương tục tăng thêm do vô si-lực tương tục tăng thêm do vô tham, nên biết cũng như vậy.

Thế nào là Đảnh đọa, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì sao trong này chỉ nói đến Đảnh đọa, mà không nói đến Noãn?

Đáp: Cần phải nói mà không nói đến, thì nên biết nghĩa này có thừa. Lại nữa, nói đến hơn hẳn có sụt giảm (đọa), thì đã biểu hiện rõ ràng về yếu kém. Nghĩa là thiện căn đảnh là hơn hẳn mà hãy còn sụt giảm, huống gì thiện căn Noãn yếu kém mà không có lui sụt ư?

Có người nói không cần phải vặn hỏi, Tôn giả không nói đến duyên lui sụt của Noãn. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì trong kinh nói, nghĩa là trong kinh chỉ nói Đảnh đọa chứ không nói Noãn đọa, Tôn giả dựa vào kinh nào mà soạn ra luận này, cho nên không cần phải vặn hỏi. Có người nói lúc từ đảnh lui sụt, sinh ra nhiều buồn rầu khổ não, Noãn lui sụt thì không như vậy, cho nên không nói đến. Nghĩa là như có người trông thấy kho báu giấu kín, trong đó đầy ắp châu báu, trông thấy rồi dấy lên suy nghĩ như vậy: Nay mình mãi mãi chấm dứt gốc rễ bản cùng. Vừa lúc sắp lấy thì bỗng nhiên trở lại mất hết, người ấy lúc bấy giờ sinh ra ưu sầu khổ não vô cùng. Như vậy hành giả trú trong phần vị Đảnh, tự nghĩ rằng không bao lâu mình tiến vào phần vị Nhẫn và vĩnh viễn rời bỏ nẻo ác, sinh niềm hoan hỷ vô cùng, sau đó lui sụt phần vị Đảnh này, lúc trở lại trú trong phần vị Noãn thì sinh ra buồn rầu khổ não vô cùng, bởi vì mất đi lợi ích tốt đẹp. Giả sử lúc từ phần vị Noãn

tiến lên đạt được phần vị Đảnh, lúc ấy hãy còn chưa có thể vĩnh viễn rời bỏ nẻo ác, cho nên từ đó lui sụt không sinh ra nhiều buồn lo khổ não. Có người nói lúc trú trong phần vị Đảnh có nhiều điều làm trở ngại, trú trong phần vị Noãn thì không như vậy, cho nên chỉ nói đến Đảnh đọa. Do đó nói như vậy: Ở trong ba thời gian, các nghiệp phiền não gây trở ngại cho hành giả rất nhiều: 1- Lúc từ phần vị đảnh tiến vào phần vị Nhẫn có thể cảm đến các nghiệp phiền não của nẻo ác làm cho trở ngại hết sức; Nghĩa là nói hành giả nếu như tiến vào phần vị Nhẫn thì chắc chắn không còn thọ sinh trong các nẻo ác, Ngã đối với thân nào mà nhận lấy quả dị thực? 2- Lúc Thánh giả lìa khỏi dục nhiễm, có thể cảm đến các nghiệp phiền não của cõi Dục làm cho trở ngại hết sức; nghĩa là nói nếu như hành giả lìa khỏi dục nhiễm, thì chắc chắn không trở lại thọ sinh ở cõi Dục, Ngã đối với thân nào mà nhận lấy quả dị thực? 3- Lúc đạt được quả A-la-hán, có thể cảm đến các nghiệp phiền não của thân đời sau làm cho trở ngại hết sức; nghĩa là nói nếu như hành giả đạt được quả A-la-hán, thì chắc chắn không còn nhận chịu tất cả sinh tử, Ngã đối với thân nào mà nhận lấy quả dị thực?

Có người nói phần vị Đảnh không tồn tại lâu dài, bởi vì đây là ranh giới của tiến lên hoặc lùi lại, phần vị Noãn thì không như vậy, cho nên không nói đến Noãn đọa. Có người nói lúc trú trong phần vị Đảnh sắp đạt được lợi ích to lớn, giống như Thánh giả đạt được pháp không sụt giảm-đạt được Nhẫn, dị sinh cũng lại như vậy. Như Thất-lộ-noa trong hai mươi Câu-chi chín mươi một kiếp không rơi vào nẻo ác, từ lúc lui sụt phần vị Đảnh thì mất đi lợi ích to lớn này, cho nên nói là Đảnh đọa. Lui sụt phần vị Noãn thì không như vậy, cho nên không nói đến.

Hỏi: Thế nào là Đảnh đọa?

Đáp: Như có nên chúng sinh, gần gũi bậc thiện sĩ lắng nghe Chánh pháp, tác ý đúng như lý, tin tưởng pháp Bồ-đề của Phật, chúng sinh này thông thạo nói về tăng tiến tu tập diệu hạnh, sắc là vô thường, thọ-tưởng-hành-thức đều vô thường, khéo thi thiết về Khổ đế, khéo thi thiết về Tập-Diệt-Đạo đế. Chúng sinh ấy vào lúc khác, không gần gũi bậc thiện sĩ, không lắng nghe Chánh pháp, không tác ý đúng như lý, đối với niềm tin thế tục đã đạt được, giảm sút chìm sâu-phá hoại tan tác-di chuyển làm cho mất đi, cho nên gọi là Đảnh đọa.

Hỏi: tại sao soạn ra luận này?

Đáp: Trước tuy nói về tự tánh của Đảnh, nhưng chưa nói đến Đảnh làm sao đạt được-làm sao rời bỏ, nay cần phải nói điều đó cho nên soạn ra luận này. Gần gũi bậc thiện sĩ, nghĩa là gần gũi bạn tốt. Lắng nghe

Chánh pháp, nghĩa là lắng tai nghe kỹ, như lý đã dẫn chứng, chê trách lưu chuyển, ca ngợi quay về vắng lặng, thuận theo pháp Du-già. Tác ý đúng như lý, nghĩa là tự nội tâm đích thực hiểu rõ và tin tưởng pháp Bồ-đề của Phật. Chúng sinh này thông thạo nói về tăng tiến tu tập diệu hạnh, nghĩa là biểu hiện tin tưởng đối với Tam Bảo. Sắc là vô thường, thọ-tưởng-hành-thức đều vô thường, là biểu hiện tin tưởng xác thực về năm uẩn. Khéo thi thiết về Khổ đế, khéo thi thiết về Tập-Diệt-Đạo đế, là biểu hiện tin tưởng xác thực về bốn Đế. Trong này, tin tưởng pháp Bồ-đề của Phật, cho đến tin tưởng khéo thi thiết về Đạo đế, đều cùng biểu hiện rõ ràng về pháp tùy pháp hành; điều này và ba điều trước, chính là biểu hiện rõ ràng về bốn chi của Dự lưu, đó gọi là đạt được Đảnh.

Hỏi: Đức Phật vì những chúng sinh đã được hóa độ như thế nào, mà ở trong phần vị đảnh biểu hiện rõ ràng về Tam Bảo? Lại vì những chúng sinh nào mà biểu hiện rõ ràng về năm uẩn? Lại vì những chúng sinh nào mà biểu hiện rõ ràng về bốn Đế?

Đáp: Vì hạng ngu si đối với Tam Bảo thì biểu hiện rõ ràng về Tam Bảo; vì hạng ngu si đối với năm uẩn thì biểu hiện rõ ràng về năm uẩn; vì hạng ngu si đối với bốn Đế thì biểu hiện rõ ràng về bốn Đế. Lại nữa, vì người mới bắt đầu học mà biểu hiện rõ ràng về Tam Bảo, vì người đã luyện tập thông suốt mà biểu hiện rõ ràng về năm uẩn, vì người đã vượt lên trên tác ý mà biểu hiện rõ ràng về bốn Đế. Lại nữa, vì người độn căn mà biểu hiện rõ ràng về Tam Bảo, vì người trung căn mà biểu hiện rõ ràng về năm uẩn, vì người lợi căn mà biểu hiện rõ ràng về bốn Đế. Lại nữa, vì người thực hành nghi ngờ mà biểu hiện rõ ràng về Tam Bảo, vì người thực hành nhiều ngã mạn mà biểu hiện rõ ràng về năm uẩn, vì người giác tuệ bị các tà kiến làm tổn hại mà biểu hiện rõ ràng về bốn Đế. Có người nói như vậy: Vì người thích mở rộng mà biểu hiện rõ ràng về Tam Bảo, vì người thích tóm lược mà biểu hiện rõ ràng về bốn Đế, vì người thích mở rộng và tóm lược mà biểu hiện rõ ràng về năm uẩn. Đây gọi là ba loại việc làm sai biệt. Đã nói về đạt được Đảnh. Thế nào là rời bỏ Đảnh? Chúng sinh ấy vào lúc khác, nghĩa là lúc người ấy tán loạn. Không gần gũi bậc thiện sĩ, nghĩa là gần gũi bạn ác. Không lắng nghe Chánh pháp, nghĩa là tác ý lắng nghe trái với lý đã dẫn chứng, ca ngợi lưu chuyển mà chê trách quay về vắng lặng, trái ngược với pháp Du-già. Không tác ý đúng như lý, nghĩa là tự nội tâm mình nhận thức sai lạc. Đối với niềm tin thế tục đã đạt được, giảm sút chìm sâu-phá hoại tan tác-di chuyển làm cho mất đi, nghĩa là đối với niềm tin thế tục của Đảnh đẳng lưu đạt được ngay trong phần vị Đảnh, giảm sút chìm sâu-

phá hoại tan tác-di chuyển mất đi.

Trong này, Tôn giả muốn làm cho nghĩa Đảnh đọa được thành lập, cho nên lại dẫn trong kinh để làm chứng, như Đức Phật liền vì Nho Đồng Ba-la-diễn-noa mà nói kệ:

*“Nếu người nào đối với ba pháp, mà lui sụt mất đi như vậy,
Thì Ta nói những hạng người ấy, nên biết rằng gọi là Đảnh đọa.”*

Hỏi: Như thế nào gọi là tự tánh Đảnh đọa?

Đáp: Tự tánh của Đảnh đọa là không thành tựu, thuộc về uẩn vô phú vô ký và tâm bất tương ưng hành. Có người nói lúc tin tưởng thì gọi là đạt được Đảnh, lúc không tin tưởng thì gọi là Đảnh đọa. Như vậy thì nói rằng không tin tưởng từ tự tánh của Đảnh đọa. Có người nói các phiền não ràng buộc, có thể làm cho Đảnh đọa. Như vậy thì nói rằng các pháp nhiễm ô là tự tánh của Đảnh đọa. Có người nói nếu như pháp tùy thuận với lui sụt thì pháp ấy gọi là Đảnh đọa. Như vậy thì nói rằng tất cả các pháp là tự tánh của Đảnh đọa, bởi vì lúc Đảnh lui sụt thì tất cả các pháp đều là duyên tăng thượng của Đảnh lui sụt. Ví dụ mà nói: Pháp này chỉ là giả thuyết chứ không có tự tánh thật sự, nghĩa là trong tương tục, trước kia thành tựu Đảnh, nay thì lui sụt mất đi, nói đó là Đảnh đọa. Tìm kiếm tự tánh của Đảnh đọa như thế nào? Như người có tài sản thì gọi là người giàu có, nếu giặc cướp đi thì gọi là người nghèo khó. Người khác hỏi ông khó lấy gì làm tánh, trả lời người ấy rằng xưa tôi có nhiều tiền bạc châu báu, nay bị cướp lấy hết thì chỉ có tên gọi nghèo khó, là có tánh gì? Lại như có người trước đây mặc áo quần, sau bị giặc cướp lấy mất thì thân hình lõa lồ. Người khác hỏi ông nay thân hình lõa lồ lấy gì làm tánh, trả lời người ấy rằng trước đây tôi có áo quần, nay bị giặc lấy mất chỉ còn lại thân hình lõa lồ, là có tánh gì? Lại như có người áo quần rách bươm, người khác hỏi ông áo quần rách bươm lấy gì làm tánh, trả lời người ấy rằng áo quần tôi trước đây lành lặn, nay rách bươm thì chỉ gọi là áo rách, sẽ có tánh gì? Như vậy hành giả trước kia thành tựu pháp Đảnh, nay thì lui sụt mất đi, nói đó gọi là Đảnh đọa, không có tự tánh nào khác. Bình xét rằng cách nói thứ nhất là hợp lý, đây chính là thuộc về thâm nhiếp. Còn có những pháp tương tự như vậy, trong bất tương ưng thì bất tương ưng hành vốn có nhiều loại.

Thế nào là Noãn, cho đến nói rộng.

Hỏi: Vì sao gọi là Noãn?

Đáp: Trí chuyển từ cảnh, cho nên có Noãn trí thù thắng phát sinh có thể đốt cháy củi của các phiền não, vì vậy gọi là Noãn. Giống như kéo cây lấy lửa trên dưới dựa vào nhau mà có lửa, hơi nóng phát sinh có

thể đốt cháy củi khô. Có người nói các Hữu dựa vào nhau, có sục giảm thì có Noãn phát sinh, có thể làm cho các Hữu thấy đều tàn úa, cho nên gọi là Noãn. Giống như mùa Hạ gom tụ các loại hoa làm thành cụm, hoa sinh ra hơi nóng trở lại tự làm cho khô héo. Lại như mùa Hạ gom tụ phân đất, trong phân đất sinh ra hơi nóng trở lại tự làm cho thối rửa nát vụn. Có người nói các Uẩn dựa vào nhau, có sục giảm thì có Noãn trí uẩn phát sinh, có thể đốt cháy rừng rậm của Uẩn làm cho nó vĩnh viễn diệt mất, cho nên gọi là Noãn. Như các loại tre lau cọ vào nhau phát sinh hơi nóng, có thể đốt cháy khu rừng kia khiến cho trở thành tro bụi. Tôn giả Diệt Âm đưa ra giải thích như vậy: “Dựa vào sự mong cầu giải thoát mà có thiện căn phát sinh, là tướng trước-hành trước của mặt trời Thánh đạo, cho nên gọi là Noãn. Như mặt trời sắp mọc lên thì tướng sáng hiện bày ra trước. Lại nữa, dựa vào sự mong cầu giải thoát mà có thiện căn phát sinh, là tướng trước-hành trước của ngọn lửa Thánh đạo, cho nên gọi là Noãn. Như ngọn lửa sắp bùng cháy thì khói là tướng đầu tiên.”

Hỏi: Thế nào là Noãn?

Đáp: Nếu ở trong Chánh pháp và Tỳ-nại-da, có chút ít tín ái, thì Tín gọi là Ái, cho nên gọi là Tín Ái. Ở trong Chánh pháp có Tín Ái, là nói về Tín duyên với Đạo đế. Ở trong Tỳ-nại-da có Tín Ái, là nói về Tín duyên với Diệt đế.

Hỏi: Thiện căn Noãn này sử dụng đầy đủ mười sáu hành tướng duyên với bốn Thánh đế, tại sao trong này chỉ nói duyên với Diệt-Đạo đế chứ không có Khổ-tập vậy?

Đáp: Bởi vì dựa vào thù thắng mà nói, nghĩa là trong bốn Đế thì Diệt-Đạo là pháp thù thắng vượt ra khỏi sinh tử; còn lại như trong phần vị Đảnh đã nói rộng. Có người ở trong Chánh pháp có Tín Ái, là nói về Tín duyên với ba Đế; ở trong Tỳ-nại-da có Tín Ái, là nói về Tín duyên với Diệt đế, bởi vì Noãn duyên đầy đủ với bốn Thánh đế.

Hỏi: Duyên với Diệt-Đạo đế thì có thể như vậy, là điều đáng tin tưởng, là nơi phát sinh niềm tin, là nơi quay về nương tựa, cho nên thuận theo mà tin tưởng yêu thích; duyên với Khổ-Tập đế thì làm sao có thể như vậy, bởi vì phiền não ác hạnh mà dẫn đến nhận chịu quả báo, giống như phân dơ rất đáng lo sợ chán ngán, không nên ở trong đó sinh tâm tin tưởng yêu thích mới phải?

Đáp: Tín có hai loại:

1. Tin tưởng thích hợp.
2. Tin tưởng yêu thích.

Đối với Diệt-Đạo để có đủ hai loại Tín, đối với Khổ-Tập để tuy không có sự tin tưởng yêu thích, mà có sự tin tưởng thích hợp, cho nên duyên với Khổ-tập cũng phát sinh niềm tin. Còn lại như phần vị Đảnh đã nói rộng ra.

Hỏi: Những người ở trong Chánh pháp và Tỳ-nại-da, có chút ít Tín Ái, thì họ đều đạt được pháp Noãn chăng?

Đáp: Không phải như vậy. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì Noãn là phạm vi của Định-phạm vi của tu thuộc cõi Sắc, là thiện căn do mười sáu hành tướng thâm nhiếp. Trong này nói có Tín Ái như vậy, chứ không phải là Tín Ái nào khác mà nói không phải như vậy.

Trong này, Tôn giả dẫn kinh để chứng minh: “Như Đức Thế Tôn vì hai Tỳ kheo là Mã Sư và Tĩnh Túc nói rằng: Hai người ngu dốt này, rời bỏ Chánh pháp và Tỳ-nại-da của Ta, ví như mặt đất cách xa bầu hư không; hai người ngu dốt này, ở trong Chánh pháp và Tỳ-nại-da của Ta, không có nên phần nhỏ của pháp Noãn.” Văn cú kinh này, tuy đã che kín nhưng mà người soạn luận dùng sức mạnh của nguyện trí dẫn ra để làm chứng.

Hỏi: Thiện căn Noãn này thù thắng vì diệu trú trong phần vị tịch tĩnh, vì sao Đức Thế Tôn gọi là nên phần nhỏ?

Đáp: Đây là đối với những phần thuận quyết trạch còn lại, nhỏ bé nhất cho nên phải gọi là nên phần nhỏ. Có người nói thiện căn bé nhỏ này ở trong Chánh pháp và Tỳ-nại-da, quán sát sự việc không giống nhau, sinh ra ở phía sau cho nên gọi là nên phần nhỏ.

Hỏi: Những chúng sinh chưa được thiện căn Noãn, đều bị chê trách gạt bỏ như hai Tỳ kheo này ư?

Đáp: Không phải như vậy. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì Đức Thế Tôn đã hóa độ, tổng quát có ba loại:

1. Đối với Phật pháp có ý vui thích.
2. Đối với Phật pháp ngừng lại ý vui thích.
3. Đối với Phật pháp không có ý vui thích.

Hai Tỳ kheo này đối với Chánh pháp của Phật, hoàn toàn không có ý vui thích, cho nên Đức Phật chê trách gạt bỏ. Các loại như vậy cũng bị chê trách gạt bỏ, chứ không phải là những người còn lại chưa đạt được thiện căn như Noãn.

Có người nói hai Tỳ kheo này rời bỏ những người thân yêu theo Phật xuất gia, nhưng ở trong Chánh pháp và Tỳ-nại-da, hoàn toàn không có tin tưởng yêu thích để có thể nhiếp thọ, cho nên Đức Phật chê trách gạt bỏ, chứ không phải là những người chưa đạt được thiện

căn như Noãn, ngay trong kinh ấy nói: “Đức Thế Tôn trước đó bảo với hai Tỳ kheo là Mã Sư và Tĩnh Túc rằng: Ta sẽ nói cho các ông về bốn câu pháp, các ông cần phải biết rằng không nên buông thả ý mình. Hai Tỳ kheo thưa: Chúng con nay đâu cần phải biết về pháp cao quý làm gì?.”

Hỏi: Trong này thế nào là bốn câu pháp?

Đáp: Có người nói chính là bốn Thánh đế. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì họ không thấy chân lý mà tạo ra ác hạnh. Có người nói chính là bốn Niệm trú. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì họ điên đảo mà tạo ra ác hạnh. Có người nói chính là bốn Chánh đoạn. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì họ lừa nhác mà tạo ra ác hạnh. Có người nói chính là bốn Thần túc. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì họ thiếu công đức thù thắng mà tạo ra ác hạnh. Có người nói chính là bốn Thánh chủng. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì họ tham đắm lợi dưỡng mà tạo ra ác hạnh. Có người nói chính là bốn quả Sa-môn. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì họ thật sự chưa đạt được bốn quả Sa-môn, mà nói là mình đã đạt được, cho nên tạo ra ác hạnh. Có người nói chính là bốn Vô lượng. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì họ tăng thêm tham-sân và tật đố mà tạo ra ác hạnh. Có người nói chính là bốn Tĩnh lự. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì họ tăng thêm phiền não của cõi Dục mà tạo ra ác hạnh. Có người nói chính là bốn Thiệt xảo, nghĩa là Giới thiện xảo, Xứ thiện xảo, Duyên khởi thiện xảo, Xứ phi xứ thiện xảo. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì họ ngu dốt đối với nhân quả mà tạo ra ác hạnh. Có người nói đó chính là bốn loại thiện căn thuận theo phần quyết trạch. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì Đức Phật nói hai người kia không có nên phần nhỏ của pháp Noãn. Có người nói đó chính là bốn Pháp tích trong Tăng Nhất A Kiệp Ma (Tăng Nhất A Hàm):

1. Pháp tích vô tham.

2. Pháp tích vô sân.

3. Pháp tích Chánh niệm.

4. Pháp tích Chánh định. Có người nói đó chính là bốn câu pháp trong Tạp A Kiệp Ma (Tạp A Hàm). Như tụng ấy nói:

“Thứ nhất là thiện căn trong pháp Hiền Thánh, thứ hai là thường Ái-xa là không Ái,

Thứ ba là thường thật-xa là hư vọng, thứ tư là thường pháp-xa là phi pháp.”

Nói như vậy thì chính là bốn Thánh đế, bởi vì họ ngu dốt đối với chân lý mà rời bỏ Thánh giáo.

Hỏi: Đức Phật biết rất rõ họ không có thể tiếp nhận giáo pháp, tại

sao dùng pháp mà tùy tiện trao cho họ?

Đáp: Đức Phật muốn tự mình biểu hiện không có gì sai lạc, chớ có cho rằng họ không có ai giáo hóa, cho nên tạo ra ác hạnh àm tự hủy hoại mình. Vì vậy Như lai đưa tay bảo cho biết rằng: “Những việc giáo hóa Ta đều có năng lực thực hiện, mà các ông không tiếp nhận nhưng tự mình thực hành tà hạnh, vì tự mình làm tổn hại cho mình chứ không phải là lỗi của Ta.” Có người nói vì ngăn chặn tâm không tin tưởng của dòng họ Thích, nếu không dùng pháp mà tùy ý trao cho họ, thì vô lượng người dòng họ Thích sinh tâm không tin tưởng, nghĩa làm sao thành tựu? Đối với thân tộc của mình mà tâm tư còn bợn xẻn ganh tỵ không muốn giáo hóa, chắc là sợ rằng người kia cùng với mình cũng giống nhau? Vì vậy Đức Phật dùng pháp mà tùy theo ý của họ, là ngăn chặn tâm không tin tưởng của những người dòng họ Thích. Có người nói vì ngăn chặn nghiệp phỉ báng của ngoại đạo, nếu không dùng pháp mà tùy ý trao cho họ, thì vô lượng ngoại đạo sẽ phỉ báng rằng: Làm sao gọi là người có được Đại Bi, nếu các đệ tử tùy thuận cung kính thì thuyết pháp cho họ, nếu các đệ tử chống đối không cung kính thì không giáo hóa cho họ? Vì vậy Đức Phật dùng pháp mà tùy theo ý của họ, là ngăn chặn sự phỉ báng của các ngoại đạo.

Có người nói vì làm cho người kia chứng thực biết rõ lỗi lầm do mình tạo ra, cho nên Đức Phật dùng lời nói mềm mỏng mà trách người kia rằng: “Ông xưa và nay luôn luôn tạo ra ác hạnh, Ta thường giáo hóa cũng không tin nhận, nay lại muốn nói về pháp quan trọng cho ông, nhưng ông nói đầu cần pháp cao quý để làm gì, sai lầm của ông thì ông tự mình để chứng thực.” Có người nói vì khiến cho người kia gieo trồng thiện căn vào thời gian sau: Đức Phật biết hai người kia, nay tuy không có thể tiếp nhận chánh pháp của mình, nhưng mạng chung rồi sinh trong loài rồng, liền tự mình nhớ lại bậc Đại bi xưa kia, tùy ý trao Chánh pháp cho mình mà mình không tiếp nhận, nay sinh vào loài rồng nhận chịu những khổ não, vì vậy liền khởi tâm sám hối cùng phát sinh thiện căn, nhờ nhân duyên này có thể nhanh chóng thoát khỏi nẻo ác. Có người nói vì bảo vệ Phật pháp khiến cho không suy hoại: Đức Phật biết hai người kia, từ nơi này mạng chung sẽ sinh vào loài rồng, bị đau khổ nặng nề bức bách mà dấy lên nghĩ rằng: Mình từ đâu chết đi mà sinh đến nơi này? Lập tức tự mình nhớ lại từ trong loài người mà sinh đến. Lại tự nghĩ rằng: Xưa gây ra nghiệp gì? Liền tự mình quán xét thấy xưa kia đã từng xuất gia nhưng không thể thực hành Chánh hạnh mà rơi vào nơi này. Tiếp đó dấy lên nghĩ rằng Đức Phật không hóa độ mình cho nên khiến

mình bây giờ sinh vào nơi xấu ác này. Liền dấy khởi sân hận muốn đến trong loài người, phá hoại chùa tháp, giết hại các Tỳ kheo-Tỳ kheo ni... khiến cho giáo pháp của Như lai diệt hết không sót lại gì. Đang lúc bấy giờ nhờ có thần lực của Phật, có hình tượng Như lai đứng ở trước mặt họ mà bảo cho biết rằng: Này Mã Sư-Tĩnh Túc! Ta sẽ nói bốn câu pháp cho các ông, các ông cần phải biết là không nên buông thả tâm ý của mình. Lúc ấy hai con rồng hung ác lập tức tự mình nhớ lại, xưa kia Đức Phật cũng bảo cho mình biết như vậy, lúc ấy mình không tiếp nhận là mình tự sai lầm chứ không phải là lỗi của Như lai. Bởi nhân duyên này mà sân hận ràng buộc tức thì chấm dứt, sinh lòng hổ thẹn vô cùng và phát tâm hộ trì Phật pháp. Vì các loại nhân duyên như vậy, mà Đức Phật dùng Chánh pháp tùy theo ý của họ.

Hỏi: Tại sao hai người ấy phát ra lời nói như vậy: Chúng con nay đâu cần phải biết về pháp cao quý làm gì?

Đáp: Hai người ấy tự biết mình tạo ra những ác hạnh, không phải là bậc tài năng trong Chánh pháp, cho nên nói lời như vậy. Họ tự tư duy mình đối với luận thuyết sinh lên cõi Trời, mình hãy không còn đức hạnh gì, huống là đối với luận thuyết giải thoát vô cùng vi tế ư?

Có người nói hai người kia tự biết mình phạm nhiều giới cấm, phiền não ác hạnh nối tiếp nhau làm cho tổn hoại, gạch ngói cháy khô có thể làm cho nảy mầm, chúng ta nghe pháp có thể sinh ra mầm giải thoát, thì điều này thật vô lý. Vì vậy phát ra lời nói như vậy: Chúng con nay đâu cần phải biết về pháp cao quý làm gì?

Có người nói hai người kia tự biết mình tạo tác làm tăng thêm định nghiệp của nẻo cá, cho nên phát ra lời nói như vậy. Có người nói hai người kia hiện rõ tướng ác trong thân, nghĩa là họ tự thấy ở mười đầu ngón tay có mười dòng nước sắp chảy ra, liền dấy lên nghĩ rằng: Chúng ta quyết định sẽ sinh trong loài rồng, vào lúc như vậy, cần gì phải biết thêm về Chánh pháp của Như lai. Vì vậy phát ra lời nói này: Đâu cần phải biết làm gì?

Có người nói Đức Phật ghi nhận hai người ấy đã gieo trồng thiện căn Bồ-đề của Độc giác, vào đời đương lai nhất định thành bậc Độc giác. Họ dấy lên nghĩ rằng: Chúng ta ở đời hiện tại, cuối cùng không thể tiến vào Chánh tánh ly sinh đạt được quả lậu tận. Vì vậy phát sinh ra lời nói này: Chúng con đâu cần phải biết về pháp tôn quý làm gì?

Vì vậy Đức Thế Tôn đưa ra nói như vậy: “Hai người ngu dốt này, rời bỏ Chánh pháp và Tỳ-nại-da của Ta, ví như mặt đất cách xa bầu hư không; hai người ngu dốt này ở trong Chánh pháp và Tỳ-nại-da của ta,

không có nên phần nhỏ của pháp Noãn.” Nếu các đệ tử có thể vì tiền bạc lương thực cung cấp cho Thầy của họ, mà cùng cư trú thì hãy còn không nên dùng lời thô thiển để chống cự tuyệt đối, huống hồ người kia không có thể làm điều này mà cùng trú, nhưng lại phát ra lời nói trái ngược và tàn ác như vậy hay sao?

Hỏi: Có nhiều loại Tỳ-nại-da (giới luật), đó là Tỳ-nại-da về thời gian, Tỳ-nại-da về phương hướng, Tỳ-nại-da về chủng tánh, Tỳ-nại-da về gia đình, Tỳ-nại-da về hiểu biết, Tỳ-nại-da về phạm tội, Tỳ-nại-da về phạm lỗi, Tỳ-nại-da về Thánh, Tỳ-nại-da về tham, Tỳ-nại-da về sân, Tỳ-nại-da về si, trong này có ý nói đến Tỳ-nại-da nào?

Đáp: Có người nói như vậy: Trong này nói Tỳ-nại-da về phạm tội. Hoặc có người nói: Trong này nói đến Tỳ-nại-da về phạm lỗi. Lại có người nói: Trong này nói đến Tỳ-nại-da về Thánh. Như vậy thì nói rằng trong này nói đến Tỳ-nại-da về tham sân si.

Hỏi: Tại sao Tôn giả đối với Thế đệ nhất pháp thì phân biệt có bảy phần, Đảnh chỉ có hai phần, Nhẫn và Noãn chỉ nói đến tự tánh?

Đáp: Đều là ý của người soạn luận muốn như vậy, tùy theo ý muốn ấy mà soạn ra luận này, hoặc tóm lược-hoặc mở rộng không cần phải đưa ra vặn hỏi. Lại nữa, nếu bởi vì Thế đệ nhất pháp phân biệt thành bảy phần, thì cũng cần dùng bảy phần để phân biệt ba pháp còn lại; như Tôn giả Tây Phương dùng mười bảy phần phân biệt chung cho bốn loại Thuận quyết trạch phần, ở đây cũng thuận theo như vậy, tổng quát dùng bảy phần phân biệt đối với cả bốn loại, nhưng mà không như vậy, thì nên biết rằng đây là có cách nói khác. Lại nữa, Thế đệ nhất pháp vi tế khó thấy-khó có thể hiểu biết được, bởi vì không rõ ràng-không thấy hiện rõ, cho nên dùng bảy phần phân biệt rộng ra, ba pháp còn lại thì không như vậy cho nên chỉ nói tóm lược. Lại nữa, Thế đệ nhất pháp gặp nhiều điều phỉ báng, cho nên dùng bảy phần phân biệt để ngăn chặn, ba pháp còn lại thì không như vậy cho nên chỉ phân biệt tóm lược. Lại nữa, Thế đệ nhất pháp chỉ có nên sát-na, tướng của nó khó hiểu rõ mà cần phải phân biệt rộng ra, ba pháp còn lại nối tiếp nhau cho nên chỉ nói tóm lược. Lại nữa, Thế đệ nhất pháp chỉ có nên sát-na, tướng của nó khó hiểu rõ mà cần phải phân biệt rộng ra, ba pháp còn lại nối tiếp nhau cho nên chỉ nói tóm lược.

Như vậy bốn loại thuận quyết trạch phần, đó là Noãn-Đảnh-Nhẫn và Thế đệ nhất pháp.

Hỏi: Bốn loại như vậy có tự tánh thế nào?

Đáp: Đều dùng năm uẩn làm tự tánh của mình. Tôn giả Diệu Âm

giải thích như vậy: “Thuận quyết trạch phần có hệ thuộc cõi Dục có hệ thuộc cõi Sắc. Trong hệ thuộc cõi Dục, Hạ thì gọi là Noãn, Thượng thì gọi là Đảnh; tự tánh của hai pháp này chỉ có bốn uẩn, bởi vì trong cõi Dục không có tùy chuyển sắc. Trong hệ thuộc cõi Sắc, Hạ thì gọi là Nhẫn, Thượng thì gọi là Thế đệ nhất pháp; tự tánh của hai pháp này đều có đủ năm uẩn, bởi vì trong cõi Sắc có tùy chuyển sắc.” Nói như vậy thì bốn thiện căn này đều là pháp thực hành Thánh hạnh thuộc phạm vi của Định-phạm vi của Tu ở cõi Sắc, cho nên bốn tự tánh đều có đủ năm uẩn.

Hỏi: Nếu bốn loại này đều hệ thuộc cõi Sắc, thì tại sao kiến lập bốn loại riêng biệt?

Đáp: Bốn thiện căn này tuy cùng là cõi Sắc, mà có loại có thể động-có loại không thể lay động, có loại gây trở ngại-có loại không gây trở ngại, có loại có thể đoạn-có loại không thể đoạn trừ, có loại có thể suy nghĩ-có loại không thể suy nghĩ, có loại có thể lui sụt-có loại không thể lui sụt. Trong các loại có thể lay động-có gây trở ngại, có thể đoạn trừ-có thể suy nghĩ-có thể lui sụt, Hạ thì gọi là Noãn, Thượng thì gọi là Đảnh. Trong các loại không thể lay động-không gây trở ngại, không đoạn trừ-không suy nghĩ-không thể lui sụt, Hạ thì gọi là Nhẫn, Thượng thì gọi là Thế đệ nhất pháp. Vì vậy bốn thiện căn này tuy cùng hệ thuộc cõi Sắc, lấy năm uẩn làm tự tánh nhưng mà có sai biệt. Như nói về tự tánh; tánh vốn có của tướng phần-tự thể của ngã và vật, cũng như vậy.

Đã nói về tự tánh, tiếp đến nói về nguyên cơ.

Hỏi: Pháp này vì sao gọi là Thuận quyết trạch phần?

Đáp: Quyết trạch, nghĩa là Thánh đạo. Bốn loại như vậy là thuận theo phần ấy. Trong thuận theo phần ấy thì bốn loại này thù thắng nhất, cho nên gọi là thuận quyết trạch phần. Ngay bốn loại này cũng gọi là Hành đế, cũng gọi là Tu trị, cũng gọi là Thiện căn. Hành đế, nghĩa là mười sáu hành tướng như vô thường ... trải qua tất cả bốn Đế. Tu trị, nghĩa là bởi vì mong cầu Thánh đạo để tu tập sửa trị thân tâm, trừ khử ác hạnh dơ bẩn mà dẫn dắt phát khởi Thánh đạo; giống như nông phu vì mong cầu trái hạt mà tu bỏ sửa sang ruộng đất, trừ bỏ cỏ cây gai góc, ở đây cũng như vậy. Thiện căn nghĩa là Thánh đạo Niết-bàn, là tốt lành chân thật; bốn pháp này cùng với pháp kia làm nền tảng ban đầu, làm nơi đặt chân yên ổn, cho nên gọi là Căn.

Hỏi: Bốn thiện căn này là có mấy phẩm?

Đáp: Tổng quát có ba phẩm, đó là Hạ-Trung và Thượng, Noãn là phẩm Hạ, đảnh là phẩm Trung, Nhẫn và Thế đệ nhất pháp là phẩm

Thượng. Có người nói Noãn có hai phẩm, đó là Hạ phẩm hạ-hạ phẩm trung; Đảnh có ba phẩm, đó là Hạ phẩm thượng-Trung phẩm hạ và Trung phẩm trung; Nhẫn có ba phẩm, đó là Trung phẩm thượng-Trượng phẩm hạ và Thượng phẩm trung; Thế đệ nhất pháp chỉ có nên phẩm gọi là Thượng phẩm thượng. Nếu dùng ba phẩm mà thâm nhiếp, thì Noãn chỉ có phẩm Hạ, Đảnh là hạ phẩm trung, Nhẫn là Trung phẩm thượng, Thế đệ nhất pháp chỉ là phẩm Thượng.

Tôn giả Diệu Âm nói rằng: “Noãn có ba phẩm, Đảnh có sáu phẩm, Nhẫn có tám phẩm Thế đệ nhất pháp chỉ có phẩm Thượng thượng. Nếu dùng ba phẩm mà thâm nhiếp, thì Noãn chỉ có phẩm hạ, Đảnh là hạ phẩm trung, Nhẫn thông cả ba phẩm, Thế đệ nhất pháp chỉ là phẩm Thượng.” Tôn giả Giác Thiên nói rằng: “Noãn có ba phẩm, đó là Hạ phẩm hạ-hạ phẩm trung và Hạ phẩm thượng; Đảnh có ba phẩm, đó là Trung phẩm hạ-Trung phẩm trung và Trung phẩm thượng; Nhẫn có hai phẩm, đó là Thượng phẩm hạ và Thượng phẩm trung; Thế đệ nhất pháp chỉ có nên phẩm, đó là Thượng phẩm thượng.” Nếu dùng ba phẩm mà thâm nhiếp thì như ban đầu đã nói. Tôn giả thế Hữu nói rằng: “Noãn có ba phẩm, đó là Hạ phẩm hạ-Hạ phẩm trung và hạ phẩm thượng; Đảnh có hai phẩm, đó là Trung phẩm hạ và Trung phẩm trung; Nhẫn có ba phẩm, đó là Trung phẩm thượng-Trượng phẩm hạ và Thượng phẩm trung; Thế đệ nhất pháp chỉ có nên phẩm, đó là Thượng phẩm thượng. Nếu dùng ba phẩm mà thâm nhiếp, thì Noãn chỉ có phẩm hạ, Đảnh chỉ có phẩm Trung, Nhẫn là Trung phẩm thượng, Thế đệ nhất pháp chỉ là phẩm Thượng.

Hỏi: Bốn thiện căn này có gì sai biệt?

Đáp: Đã nói về phẩm khác nhau, chính là sai biệt. Lại nữa, tên gọi cũng sai biệt, nghĩa là pháp này gọi là Noãn, cho đến pháp này gọi là Thế đệ nhất pháp. Lại nữa, Niệm trú làm đẳng vô gián gọi là Noãn, Noãn làm đẳng vô gián gọi là Đảnh, Đảnh làm đẳng vô gián gọi là Nhẫn, Nhẫn làm đẳng vô gián gọi là Thế đệ nhất pháp. Như đẳng vô gián; vô gián hướng đến tiến vào (thú nhập) và gia hạnh, cũng như vậy. Lại nữa, vui với quán riêng biệt về Uẩn gọi là Noãn, vui với quán riêng biệt về Tam Bảo gọi là Đảnh, vui với quán riêng biệt về Đế gọi là Nhẫn, từ đây phát sinh Thế đệ nhất pháp. Lại nữa, Noãn ngăn chặn ngu si bậc Hạ duyên với Đế, Đảnh ngăn chặn ngu si bậc Trung duyên với Đế, Nhẫn ngăn chặn ngu si bậc Thượng duyên với Đế, từ đây phát sinh Thế đệ nhất pháp. Lại nữa, Noãn ngăn chặn ngu si thô thiện duyên với Đế, Đảnh ngăn chặn ngu si trung bình duyên với Đế, Nhẫn ngăn chặn

ngu si vi tế duyên với Đế, từ đây phát sinh Thế đệ nhất pháp. Lại nữa, Noãn sinh ra sáng suốt bậc Hạ duyên với Đế, Đảnh sinh ra sáng suốt bậc Trung duyên với Đế, Nhẫn sinh ra sáng suốt bậc Thượng duyên với Đế, từ đây phát sinh Thế đệ nhất pháp. Lại nữa, Noãn sinh ra sáng suốt thô thiển duyên với Đế, Đảnh sinh ra sáng suốt trung bình duyên với Đế, Nhẫn sinh ra sáng suốt vi tế duyên với Đế, từ đây phát sinh ra Thế đệ nhất pháp. Như sinh ra sáng suốt, sinh ra niềm tin cũng như vậy, đây gọi là sai biệt.

Trong thiện căn thuận quyết trạch phần, Noãn cũng đạt được-cũng rời bỏ. Đạt được là bởi vì gia hạnh. Rời bỏ thì hoặc là vì lui sụt, hoặc là vì vượt qua phạm vi giới hạn, hoặc là vì rời bỏ Chúng đồng phần (người chết). Rời bỏ Noãn này rồi, cũng gây ra nghiệp vô gián, cũng đoạn mất thiện căn, cũng rơi vào nẻo ác, có lợi ích tốt đẹp gì? Bởi vì có thể làm nhân quyết định cho Niết-bàn, nghĩa là đạt được Noãn, giống như cá nuốt lưỡi câu, đã có được pháp quyết định của Niết-bàn. Đảnh cũng đạt được-cũng rời bỏ. Đạt được là bởi vì gia hạnh. Rời bỏ thì hoặc là vì lui sụt, hoặc là vì vượt qua phạm vi giới hạn, hoặc là vì rời bỏ Chúng đồng phần. Rời bỏ Đảnh này rồi, cũng gây ra nghiệp vô gián, cũng rơi vào nẻo ác, lại có lợi ích tốt đẹp gì? Đó gọi là có thể cuối cùng không đoạn mất thiện căn. Hỏi: Nếu như vậy thì Thiên Thụ phải là chưa đạt được Đảnh, vì người ấy khởi lên tà kiến đoạn mất thiện căn, trong Già-đa (kệ) đã nói, nên thông suốt thế nào? Như nói:

Những người ngu dốt đều nhận biết, đó gọi là mất đi lợi ích,

Bách pháp đều hoại diệt không còn, cần phải biết là từ Đảnh đọa.

Tụng này Đức Thế Tôn nói cho Thiên Thụ, vậy thì Thiên Thụ từ Đảnh lui sụt rồi, mà đoạn mất thiện căn, tại sao lại nói rời bỏ Đảnh này rồi, chắc chắn không đoạn mất thiện căn? Đáp: Dựa vào người chưa đạt được mà lui sụt để nói về Đảnh đọa, Đề-bà-đạt-đa đã tu tập đạt được Noãn, không bao lâu đạt được Đảnh, đắm theo danh lợi cho nên trở lại lui sụt mất đi pháp Noãn, lại đoạn mất thiện căn, đối với Đảnh cần phải đạt được mà không đạt được, cho nên gọi là Đảnh đọa, chứ không phải là đã đạt được mà lui sụt. Có người nói như vậy: Thế Tôn giống như đỉnh cao, gây ra ác hạnh đối với Phật mà rơi vào nẻo ác, cho nên gọi là Đảnh đọa. Có Sư khác nói: Phật pháp như đỉnh cao, người ấy phá hoại Phật pháp thì tự mình lui sụt rơi rụng, cho nên gọi là Đảnh đọa.

Nhẫn cũng đạt được-cũng rời bỏ. Đạt được là nhờ vào gia hạnh. Rời bỏ thì hoặc là vì vượt qua phạm vi giới hạn, hoặc là vì rời bỏ Chúng

đồng phần, chứ không vì lui sụt. Lại có lợi ích tốt đẹp gì? Nghĩa là cuối cùng không lui sụt, không gây ra nghiệp vô gián, không rơi vào nẻo ác. Thế đệ nhất pháp cũng đạt được-cũng rời bỏ. Đạt được là nhờ vào gia hạnh. Rời bỏ là vì vượt qua phạm vi giới hạn, chứ không vì lui sụt, cũng không vì rời bỏ Chúng đồng phần. Lại có lợi ích tốt đẹp gì? Bởi vì có thể làm đấng vô gián duyên, tiến vào Chánh tánh ly sinh. Có Sư khác nói: Noãn cũng đạt được-cũng rời bỏ, như trước đã nói. Rời bỏ Noãn này rồi, cũng gây ra nghiệp vô gián, cũng rơi vì nẻo ác, có lợi ích tốt đẹp gì? Bởi vì có thể làm nhân quyết định cho Niết-bàn, và cuối cùng có thể không đoạn mất thiện căn. Nếu như vậy thì Thiên Thụ phải là chưa đạt được Noãn, vì người ấy khởi lên tà kiến đoạn mất thiện căn. Đảnh cũng đạt được-cũng rời bỏ, như trước đã nói. Lại có lợi ích tốt đẹp gì? Đó là cuối cùng không lui sụt, không rơi vào nẻo ác, không chấp trước theo ngã.

Hỏi: Nếu như vậy thì Ô-ba-ly-thất-lợi-cúc-đa, Chỉ-man đế ngữ (Ương-quật-ma-la)..., phải là chưa đạt được Nhẫn, vì họ chấp có Ngã, chống cự với Đức Phật?

Đáp: Họ muốn luận bàn mà giả lập có Ngã, chứ thật sự không chấp trước. Thế đệ nhất pháp thì những vấn đề về đạt được và rời bỏ, đều như trước đã nói.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 7

THẾ ĐỆ NHẤT PHÁP (Phần 6)

Tôn giả Tây Phương dùng mười bảy phần phân biệt bốn pháp này, như tụng ấy nói: “Ý thú dựa vào nhân mà duyên với quả, đẳng lưu-dị thực và lợi ích thù thắng, Hành tướng-hai duyên cùng với Tuệ-Giới-Định, tâm-tứ cùng căn-tâm-lui sụ là cuối.”

Hỏi: Noãn có ý thức (ham thích) gì?

Đáp: Trước đó đã tu tập tất cả thiện căn, nghĩa là từ bố thí cho đến bảy xứ thiện, đều đem hồi hướng cho giải thoát, là ý thú của Noãn.

Hỏi: Noãn dựa vào đâu mà khởi?

Đáp: Dựa vào định của địa mình.

Hỏi: Noãn lấy gì làm nhân?

Đáp: Thiện căn cùng loại của địa mình từ kiếp trước.

Hỏi: Noãn lấy gì làm sở duyên?

Đáp: Bốn Thánh đế.

Hỏi: Noãn lấy gì làm quả?

Đáp: Lấy Đảnh làm quả Sĩ dụng (nên trong năm quả) gần nhất.

Hỏi: Noãn làm đẳng lưu cho pháp nào?

Đáp: Thiện căn cùng loại của địa mình ở đời sau.

Hỏi: Noãn làm dị thực cho pháp nào?

Đáp: Năm uẩn của cõi Sắc.

Hỏi: Thuận quyết trạch phần, cũng có thể lôi kéo Chúng đồng phần hay không?

Đáp: Có người nói là không có thể. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì chán ngán rời xa quả báo, nghĩa là thiện căn này chán ngán rời xa các quả báo đối với Chúng đồng phần, chỉ có thể tròn vẹn chứ không có thể lôi kéo. Có người nói cũng có thể, nghĩa là thiện căn này tuy chán ngán rời bỏ quả báo, mà có thể lôi kéo, tùy thuận với Thánh đạo. Quả của

Chúng đồng phần, nghĩa là pháp này đã dẫn đến quả của Chúng đồng phần, tăng thêm mạnh mẽ, vi diệu thù thắng, không có tai họa bất ngờ, thuận với thiện phẩm thù thắng.

Hỏi: Noãn có lợi ích thù thắng gì?

Đáp: Có thể làm nhân quyết định cho Niết-bàn. Có người nói đạt được Noãn thì chắc chắn không đoạn mất thiện căn.

Hỏi: Noãn có mấy hành tướng?

Đáp: Mười sáu hành tướng.

Hỏi: Noãn là tên gọi của duyên hay là nghĩa của duyên?

Đáp: Tên gọi và nghĩa đều là duyên.

Hỏi: Noãn là do Văn mà thành hay do Tư mà thành, hay là do Tu mà thành?

Đáp: Chỉ do Tu mà thành.

Hỏi: Noãn là hệ thuộc cõi Dục, hệ thuộc cõi Sắc hay là hệ thuộc cõi Vô sắc?

Đáp: Chỉ hệ thuộc cõi Sắc.

Hỏi: Noãn là thuộc về Định, hay là không thuộc về Định?

Đáp: Chỉ thuộc về Định.

Hỏi: Noãn là có tâm-có tứ, là không có tâm-chỉ có tứ, hay là không có tâm-không có tứ?

Đáp: Có đủ cả ba loại.

Hỏi: Noãn là tương ứng với Lạc căn, là tương ứng với Hỷ căn, hay là tương ứng với Xả căn?

Đáp: Tương ứng với ba căn.

Hỏi: Noãn là nên tâm hay là nhiều tâm?

Đáp: Nhiều tâm.

Hỏi: Noãn là có thể lui sụt, hay là không thể lui sụt?

Đáp: Có thể lui sụt.

Ý thú của Đảnh, nghĩa là từ bố thí cho đến quả của Noãn, lấy Nhẫn làm quả Sĩ dụng gần nhất. Lợi ích thù thắng là không đoạn mất thiện căn. Có người nói cũng không gây ra nghiệp vô gián, còn lại như Noãn đã nói.

Ý thú của Nhẫn, nghĩa là từ bố thí cho đến quả của Đảnh, lấy Thế đệ nhất pháp làm quả Sĩ dụng gần nhất. Lợi ích thù thắng là không lui sụt, không gây ra nghiệp vô gián, không rơi vào nẻo ác. Có người nói cũng không chấp Ngã, còn lại như Đảnh đã nói.

Ý thú của Thế đệ nhất pháp, nghĩa là từ bố thí cho đến sở duyên của Nhẫn chỉ là quả của khổ đế, lấy Khổ pháp trí nhẫn làm quả Sĩ dụng

gần nhất. Lợi ích thù thắng là làm đặng vô gián tiến vào Chánh tánh ly sinh. Hành tướng là bốn hành tướng của Khổ đế. Nên tâm hay nhiều tâm, nên nói là nên tâm. Còn lại như Nhãn đã nói.

Ban đầu Noãn duyên với ba Đế, Pháp niệm trú hiện tại tu vị lai; tu bốn niệm trú, nên hành tướng hiện tại tu vị lai, tu bốn hành tướng đều là tu đồng loại, không phải là tu không đồng loại. Duyên với Diệt đế, Pháp niệm trú hiện tại tu vị lai, cũng chỉ tu Pháp niệm trú, nên hành tướng hiện tại tu vị lai, tu bốn hành tướng cũng là tu đồng loại, không phải là tu không đồng loại. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì không phải ban đầu quán về Uẩn diệt nhưng có thể tư duyên với uẩn đạo, cho nên Noãn được tăng trưởng. Duyên với ba Đế thuận theo nên trong bốn niệm trú, hiện tại tu vị lai, tu bốn niệm trú. Đây là tu đồng loại, cũng là tu không đồng loại, nên hành tướng hiện tại tu vị lai, tu tất cả mười sáu hành tướng. Duyên với Diệt đế, Pháp niệm trú hiện tại tu vị lai; tu bốn niệm trú, nên hành tướng hiện tại tu vị lai, tu tất cả mười sáu hành tướng.

Hỏi: Tại sao ban đầu Noãn chỉ là tu đồng loại chứ không phải là tu không đồng loại, Noãn tăng trưởng thì có thể tu đồng loại và không đồng loại?

Đáp: Bởi vì ban đầu Noãn chưa hề đạt được chủng tánh, mới học quán về Đế cho nên chỉ có tu đồng loại; sau đó Noãn tăng trưởng đã từng đạt được chủng tánh, luyệ tập xuyên suốt quán về Đế, cho nên tu đồng loại cũng là không đồng loại.

Ban đầu Đảnh duyên với bốn đế, Pháp niệm trú hiện tại tu vị lai; tu bốn niệm trú, nên hành tướng hiện tại tu vị lai, tu tất cả mười sáu hành tướng. Noãn tăng trưởng duyên với ba Đế thuận theo nên trong bốn niệm trú, hiện tại tu vị lai; tu bốn niệm trú, nên hành tướng hiện tại tu vị lai, tu tất cả mười sáu hành tướng. Duyên với Diệt đế, Pháp niệm trú hiện tại tu vị lai; tu bốn niệm trú, nên hành tướng hiện tại tu vị lai, tu tất cả mười sáu hành tướng. Nhãn ban đầu và tăng trưởng duyên với bốn Đế, Pháp niệm trú hiện tại tu vị lai; tu bốn niệm trú, nên hành tướng hiện tại tu vị lai, tu tất cả mười sáu hành tướng.

Hỏi: Tại sao Nhãn ban đầu và tăng trưởng, đều chỉ có Pháp niệm trú hiện tại tu vị lai, Noãn và Đảnh thì không như vậy?

Đáp: Nhãn gần với hiến đạo, tương tự với kiến đạo. Như trong kiến đạo, chỉ phát khởi Pháp niệm trú, Nhãn cũng như vậy.

Tôn giả Diệu Âm giải thích như vậy: “Nhãn ban đầu và Nhãn tăng trưởng, giải thích như Noãn ban đầu và Noãn tăng trưởng, đối với thiện căn của cõi Sắc chưa hề đạt của chủng tánh, và đã từng đạt được

chúng tánh. Điều ấy không nên đưa ra cách nói này: Bốn thiện căn này, đều là do tu mà thành tựu thuộc cõi Sắc, bởi vì Nhẫn gần với kiến đạo, như kiến đạo phát khởi Pháp niệm trú.”

Hỏi: Nhẫn tăng trưởng thì tất cả mọi lúc đều tu mười sáu hành tướng chẳng?

Đáp: Không phải như vậy, có lúc là mười sáu, có lúc là mười hai, có lúc mười tám, có lúc là bốn. Nguyên cố thế nào? Bởi vì Như Như dần dần lược bỏ Đế đã duyên vào, như vậy và như vậy lược bỏ hành tướng của tu, từ đây dần dần có thể gần với kiến đạo, giống như kiến đạo.

Thế đệ nhất pháp, Pháp niệm trú hiện tại tu vị lai; tu bốn niệm trú, nên hành tướng hiện tại ru vị lai, tu bốn hành tướng chỉ có tu đồng loại, không phải là không đồng loại.

Hỏi: Thế đệ nhất pháp đã từng đạt được chứng tánh, luyện tập xuyên suốt về quán Đế, vì sao chỉ có tu đồng loại chứ không phải là khác loại?

Đáp: Thế đệ nhất pháp chỉ có những hành tướng như vậy mới có thể tu, chứ không có hành tướng nào khác. Như người chỉ có nên chiếc áo, bị cướp mất rồi lại không có gì có thể cướp được nữa, điều này cũng như vậy cho nên không cần phải hỏi. Lại nữa, Thế đệ nhất pháp gần cạnh kiến đạo, giống như kiến đạo. Lại nữa, Thế đệ nhất pháp mở bày cửa ngõ kiến đạo, dẫn dắt phát sinh kiến đạo, giống như kiến đạo.

Hỏi: Ban đầu Noãn-Đảnh-Nhẫn đối với bốn Thánh đế, là quán nối tiếp nhau hay là không nối tiếp nhau?

Đáp: Có người nói là nối tiếp nhau, như mười lăm tâm trước sau trong kiến đạo, hiện quán nối tiếp nhau đối với bốn Thánh đế, pháp này cũng như vậy. Có người nói là không nối tiếp nhau. Nghĩa là quán về Khổ thánh đế thuộc cõi Dục rồi, lập tức dừng lại, sau đó phát khởi gia hạnh, quán về Khổ thánh đế thuộc cõi Sắc-Vô sắc rồi, lại lập tức ngưng nghỉ, các Đế còn lại cũng như vậy. Nói như vậy thì điều này không quyết định hoặc là quán nối tiếp nhau, hoặc là không nối tiếp nhau, tùy theo gia hạnh của pháp ấy có thể mạnh mà chuyển biến.

Hỏi: Như thế nào là tác ý vô gián, dẫn dắt phát khởi pháp Noãn?

Đáp: Định thuộc chúng sinh, thâm nhiếp hành tướng do Tu mà thành, có chán ngán lia xa-có khao khát mong mỏi, có xấu xa hèn mọn-có suy nghĩ ưa thích, tác ý không gián đoạn dẫn dắt phát khởi Noãn, Noãn không ngừng dẫn dắt phát khởi Đảnh, Đảnh không ngừng dẫn dắt phát khởi Nhẫn, Nhẫn không ngừng dẫn dắt phát khởi Thế đệ nhất pháp.

Hỏi: Đã lìa dục nhiễm thì có thể như vậy, chưa lìa dục nhiễm thì như thế nào?

Đáp: Cõi Dục cũng có tựa như tác ý kia, thâm nhiếp hành tướng do Tư mà thành, có chán ngán lìa xa-có khao khát mong mỏi, có xấu xa hèn mọn-có suy nghĩ ưa thích, chưa lìa dục nhiễm mà tác ý này không ngừng dẫn dắt phát khởi Noãn; còn lại như trước đã nói.

Hỏi: Tu pháp Noãn đầy đủ rồi sắp sửa đến lúc phát khởi Đảnh, thì lập tức mạng chung, lúc ấy sinh trong đời khác, là lập tức phát khởi Đảnh hay là từ ban đầu mà phát khởi?

Đáp: Nếu gặp bậc thầy sáng suốt thì tùy theo bậc thầy mà phát khởi. Nói theo phạm vi giới hạn thì có thể phát khởi Đảnh, nếu không như vậy thì trở lại từ ban đầu mà phát khởi, nhưng có thể nhanh chóng phát khởi chứ không như lúc mới tu.

Hỏi: Nếu sinh trong đời khác lập tức phát khởi Đảnh, thì từ tác ý nào không gián đoạn mà phát khởi?

Đáp: Như lúc phát khởi Noãn vốn có tác ý. Như nói từ Noãn mà phát khởi Đảnh; từ Đảnh mà phát khởi Nhẫn cũng như vậy.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao nói Noãn không ngừng phát khởi Đảnh, Đảnh không ngừng phát khởi Nhẫn?

Đáp: Dựa vào trong nên thân nối tiếp nhau phát khởi mà đưa ra cách nói như vậy, nhưng không phải là tất cả.

Hỏi: Nếu lúc lui sụt Noãn rồi trở lại sinh ra Noãn, thì đó là đạt được Noãn lúc trước đã từng đạt được hay sao?

Đáp: Nên nói là không có thể tùy theo như vậy mà đi qua, lui sụt rồi trở lại sinh ra, tức là như vậy đã đi qua, thay đổi mới lạ mà đạt được. Nguyên cơ thể nào? Bởi vì rất khó đạt được, vì chưa luyện tập, vì dụng công mới thành tựu. Như giới biệt giải thoát, tùy theo như vậy mà đi qua, bỏ rồi lại thọ nhận, ngay nơi ấy mà đi qua, thay đổi mới lạ mà đạt được; ở đây cũng như vậy. Như nói về Noãn; Đảnh cũng như vậy. Dựa vào tính lự căn bản mà phát khởi Noãn-Đảnh, cũng chắc chắn không lui sụt, bởi vì đã dựa vào Định tự tại kiên cố. Dựa vào Vị chí định và tính lự trung gian mà phát khởi Noãn-đảnh thì không quyết định, bởi vì có thể lui sụt.

Hỏi: Phần vị của Noãn-Đảnh-Nhẫn, dựa vào Hạ phát sinh Trung, dựa vào Trung phát sinh Thượng, sau phẩm Trung Thượng có phát khởi Hạ Trung hay không?

Đáp: Quyết định không phát khởi. Nguyên cơ thể nào? Bởi vì ở phần vị thắng tiến đối với pháp trước kia đã đạt được không còn vui

mừng tôn sùng nữa.

Hỏi: Phát khởi Noãn về sau là lia nhiễm hay không?

Đáp: Có người nói như vậy: Không thích lia nhiễm. Nguyên cơ thể nào? Bởi vì lúc ấy thà rằng phát khởi Đảnh, chứ không thích phát khởi về tư duy có bậc nhất, huống là Định của địa phía dưới. Nói như vậy thì điều này là không nhất định, nếu hành giả ấy tự biết mình có năng lực có thể sinh ra Đảnh, thì lập tức phát khởi Đảnh; nếu biết là không có năng lực có thể sinh ra Đảnh, thì cầu mong lia nhiễm. Nguyên cơ thể nào? Bởi vì nếu được lia nhiễm thì sẽ sinh vào chốn tốt đẹp, lia bỏ cõi phía dưới.

Noãn-Đảnh-Nhẫn..., chủng loại nhiều sai biệt, có bảy mươi ba phẩm, sự việc ấy thế nào? Nghĩa là đối với nhiễm của cõi Dục vốn có lia xa, có mười phiền não (phược) vốn có là nên, lia xa nên phẩm nhiễm, cho đến lia xa chín phẩm, gộp với trước làm thành mười. Đối với nhiễm của tinh lự thứ nhất, lia xa nên phẩm cho đến chín phẩm là chín; không có phiền não vốn có nào khác, chính là thuộc về phẩm thứ mười của cõi Dục; phần vị sau cũng như vậy. Như vậy cho đến đối với nhiễm của Vô sở hữu xứ, lia xa nên phẩm cho đến chín phẩm là chín; đối với các phần vị này, đã phát khởi Noãn-Đảnh..., có bảy mươi ba chủng loại sai biệt.

Hỏi: Tùy theo nên đã phát khởi, cùng với các loại đã phát khởi khác, là nên hay là khác?

Đáp: Có người nói là nên.

Hỏi: Nếu như vậy thì sao lại nói là bảy mươi ba chủng loại sai biệt?

Đáp: Thể tuy là nên nhưng phần vị có khác nhau. Dựa vào phần vị sai biệt, cho nên nói như vậy. Có người nói là tất cả khác nhau, nghĩa là phiền não vốn đã phát khởi khác nhau, lia xa nên phẩm phát khởi khác nhau. Nói rộng cho đến, lia xa nhiễm thuộc phẩm thứ chín của Vô sở hữu xứ đã phát khởi khác nhau. Nhưng phiền não vốn có, đối với phiền não vốn có đã phát khởi Noãn-Đảnh... cũng đạt được-cũng thuộc về thân, cũng thành tựu-cũng hiện tại trước mắt; đối với lia xa phiền não đã phát khởi Noãn-Đảnh..., không đạt được-không thuộc về thân, không thành tựu-không hiện tại trước mắt. Lia xa nên phẩm nhiễm của cõi Dục, đối với lia xa nên phẩm nhiễm của cõi Dục, đã phát khởi Noãn-Đảnh..., cũng đạt được-cũng thuộc về thân, cũng thành tựu-cũng hiện tại trước mắt; đối với phiền não vốn có, đã phát khởi Noãn-Đảnh..., đạt được mà không thuộc về thân, không thành tựu-không hiện tại trước

mắt; đối với những phát khởi khác, không đạt được-không thuộc về thân, không thành tựu-không hiện tại trước mắt. Nói rộng cho đến, lìa xa nhiệm thuộc phẩm thứ chín của Vô sở hữu xứ, đối với Noãn-Đảnh..., tự mình đã phát khởi, cũng đạt được-cũng thuộc về thân, cũng thành tựu-cũng hiện tại trước mắt; đối với Noãn-Đảnh... nơi khác đã phát khởi, đạt được mà không thuộc về thân, không thành tựu-không hiện tại trước mắt.

Dựa vào tính lự căn bản, phát khởi Noãn-Đảnh thì thân hiện tại chắc chắn tiến vào Chánh tánh ly sinh. Nguyên cơ thể nào? Bởi vì lúc ấy dựa vào Thánh đạo mà dẫn dắt Noãn-Đảnh... dựa vào Vị chí định và tính lự trung gian, phát khởi Noãn-Đảnh..., điều này thì không nhất định. Nguyên cơ thể nào? Bởi vì lúc ấy dựa vào Noãn-Đảnh mà dẫn dắt Thánh đạo.

Hỏi: Nếu dựa vào địa này, phát khởi Thuận quyết trạch phân, thì dựa vào địa này mà tiến vào Chánh tánh ly sinh chăng?

Đáp: Có đưa ra cách nói như vậy: Nếu dựa vào địa này mà phát khởi Thuận phần quyết trạch, thì dựa vào địa này mà tiến vào Chánh tánh ly sinh. Nói như vậy thì điều này là không nhất định, có lúc thì dựa vào địa này, có lúc lại dựa vào địa khác. Có lúc thì dựa vào địa này, nghĩa là chủng tánh Thanh văn, hoặc dựa vào Vị chí định phát khởi Noãn, thì dựa vào địa này phát khởi Đảnh-Nhẫn-Thế đệ nhất pháp mà tiến vào Chánh tánh ly sinh, cho đến nếu dựa vào tính lự thứ tư phát khởi Noãn, thì dựa vào địa này phát khởi Đảnh-Nhẫn-Thế đệ nhất pháp mà tiến vào Chánh tánh ly sinh. Có lúc lại dựa vào địa khác, nghĩa là chủng tánh Thanh văn, nếu dựa vào Vị chí định phát khởi Noãn, thì lúc ấy dựa vào tính lự thứ nhất phát khởi Noãn-Đảnh-Nhẫn và Thế đệ nhất pháp, tiến vào Chánh tánh ly sinh; cho đến tính lự thứ tư cũng như vậy. Nếu dựa vào Vị chí định phát khởi Noãn-Đảnh, thì lúc ấy dựa vào tính lự thứ nhất phát khởi Đảnh-Nhẫn và Thế đệ nhất pháp, tiến vào Chánh tánh ly sinh; cho đến tính lự thứ tu cũng như vậy. Nếu dựa vào Vị chí định phát khởi Noãn-Đảnh-Nhẫn, thì lúc ấy dựa vào tính lự thứ nhất phát khởi Nhẫn và Thế đệ nhất pháp, tiến vào Chánh tánh ly sinh; cho đến tính lự thứ tư cũng như vậy.

Có người nói nếu dựa vào Vị chí định phát khởi Noãn, thì lúc ấy dựa vào tính lự thứ nhất phát khởi Đảnh-Nhẫn và Thế đệ nhất pháp, tiến vào Chánh tánh ly sinh; cho đến tính lự thứ tư cũng như vậy. Nếu dựa vào Vị chí định phát khởi Noãn-Đảnh, thì lúc ấy dựa vào tính lự thứ nhất phát khởi Nhẫn và Thế đệ nhất pháp, tiến vào Chánh tánh ly sinh;

cho đến tĩnh lự thứ tư cũng như vậy. Nếu dựa vào Vị chí định phát khởi Noãn-Đảnh-Nhẫn, thì lúc ấy dựa vào tĩnh lự thứ nhất phát khởi Nhẫn và Thế đệ nhất pháp, tiến vào Chánh tánh ly sinh; cho đến tĩnh lự thứ tư cũng như vậy.

Có người nói nếu dựa vào Vị chí định phát khởi Noãn, thì lúc ấy dựa vào tĩnh lự thứ nhất phát khởi Noãn-Đảnh-Nhẫn và Thế đệ nhất pháp, tiến vào Chánh tánh ly sinh; cho đến tĩnh lự thứ tư cũng như vậy. Nếu dựa vào Vị chí định phát khởi Noãn-Đảnh, thì lúc ấy dựa vào tĩnh lự thứ nhất phát khởi Noãn-Đảnh-Nhẫn và Thế đệ nhất pháp, tiến vào Chánh tánh ly sinh; cho đến tĩnh lự thứ tư cũng như vậy. Nếu dựa vào Vị chí định phát khởi Noãn-Đảnh-Nhẫn, thì lúc ấy dựa vào tĩnh lự thứ nhất phát khởi Noãn-Đảnh-Nhẫn và Thế đệ nhất pháp, tiến vào Chánh tánh ly sinh; cho đến tĩnh lự thứ tư cũng như vậy.

Hỏi: Thuận quyết trạch phân, sau phẩm Trung Thượng không phát khởi Hạ Trung, tại sao bấy giờ đưa ra cách nói như vậy?

Đáp: Bởi vì cùng địa thì không phát khởi, khác địa thì có thể phát khởi, như vậy đều nói về chủng tánh Thanh văn.

Hỏi: Bồ-tát như thế nào?

Đáp: Có người giải thích như vậy: Nếu Bồ-tát dựa vào Vị chí định phát khởi Noãn. Thì dựa vào tĩnh lự thứ nhất cho đến tĩnh lự thứ ba phát khởi Noãn-Đảnh-Nhẫn, dựa vào tĩnh lự thứ tư phát khởi Noãn-Đảnh-Nhẫn và Thế đệ nhất pháp, tiến vào Chánh tánh ly sinh. Nếu dựa vào Vị chí định phát khởi Noãn-Đảnh, thì dựa vào tĩnh lự thứ nhất cho đến tĩnh lự thứ ba phát khởi Noãn-Đảnh-Nhẫn, dựa vào tĩnh lự thứ tư phát khởi Noãn-Đảnh-Nhẫn và Thế đệ nhất pháp, tiến vào Chánh tánh ly sinh. Nếu dựa vào Vị chí định phát khởi Noãn-Đảnh-Nhẫn, thì dựa vào tĩnh lự thứ nhất cho đến tĩnh lự thứ ba cũng phát khởi Noãn-Đảnh-Nhẫn, dựa vào tĩnh lự thứ tư phát khởi Noãn-Đảnh-Nhẫn và Thế đệ nhất pháp, tiến vào Chánh tánh ly sinh.

Hỏi: Thuận quyết trạch phân, sau phẩm Trung Thượng không phát khởi Hạ Trung, tại sao bấy giờ đưa ra cách nói như vậy?

Đáp: Bởi vì cùng địa thì không phát khởi, khác địa thì có thể phát khởi. Có người nói Thanh văn không phát khởi; Bồ-tát có thể phát khởi. Có người khác vì lìa xa sai lầm như vậy, đưa ra cách nói như vậy: Bồ-tát hoặc dựa vào Vị chí định phát khởi Noãn, cho đến tĩnh lự thứ tư cũng như vậy; Bồ-tát hoặc dựa vào Vị chí định phát khởi Noãn, cho đến tĩnh lự thứ tư cũng như vậy; hoặc dựa vào Vị chí định phát khởi Đảnh, cho đến tĩnh lự thứ tư cũng như vậy; hoặc dựa vào Vị chí định phát khởi

Nhẫn, cho đến tĩn lự thứ tư cũng như vậy; tức là dựa vào tĩn lự thứ tư phát khởi Nhẫn và Thế đệ nhất pháp, tiến vào Chánh tánh ly sinh. Nói như vậy thì Bồ-tát chỉ dựa vào tĩn lự thứ tư, phát khởi Noãn-Đánh-Nhẫn và Thế đệ nhất pháp tiến vào Chánh tánh ly sinh. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì tất cả công đức thù thắng của Bồ-tát, chỉ dựa vào tĩn lự thứ tư dẫn dắt mà phát khởi, nghĩa là từ quán bất tịnh cho đến Vô sinh trí.

Hỏi: Độc giác như thế nào?

Đáp: Lân giác dụ cho Độc giác, như nói về Bồ-tát; Bộ hành Độc giác không nhất định, như nói về Thanh văn.

Hỏi: Bồ-tát xưa trong đời khác, đã từng phát khởi thiện căn Thuận quyết trạch phần phải không? Giả sử như vậy thì có gì sai trái? Nếu đã từng phát khởi thì tại sao nói rằng: Tất cả thiện căn thù thắng của Bồ-tát, đó là từ quán bất tịnh cho đến Vô sinh trí, đều cùng đạt được. Nếu không phát khởi, trong chín mươi một kiếp Bồ-tát không rơi vào nẻo ác, thì nhờ uy lực của ai vậy?

Đáp: Có người nói như vậy: Bồ-tát xưa trong đời khác, đã từng phát khởi Thuận quyết trạch phần, nhờ vào sức mạnh của Nhẫn, trong chín mươi một kiếp không rơi vào nẻo ác.

Hỏi: tại sao nói rằng: Thiện căn của Bồ-tát đều đạt được cùng nên lúc?

Đáp: Xưa đã phát khởi, là chủng tánh khác chứ không phải chủng tánh của mình. Đạt được cùng nên lúc, là nói đến chủng tánh của mình, cho nên không trái ngược nhau. Có người nói là không phát khởi. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì thiện căn của Bồ-tát không trải qua đời kiếp mà dưới cội Bồ-đề đạt được cùng nên lúc.

Hỏi: Nếu như vậy thì Bồ-tát trong chín mươi một kiếp không rơi vào nẻo ác, là sức mạnh của ai vậy?

Đáp: Có năng lực ngăn chặn nẻo ác, không cần phải nhờ và Thuận quyết trạch phần. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì hoặc là Thí-hoặc là Giới, hoặc là Văn-hoặc là Tư, hoặc là Noãn-hoặc là Đánh, có năng lực ngăn chặn nẻo ác. Nếu người độn căn thì đạt được Nhẫn mới có năng lực. Nhưng các Bồ-tát lúc thực hành nên hạnh Thí, cũng thâm nhiếp cả Giới-Tuệ; lúc thực hành nên hạnh Giới, cũng thâm nhiếp cả Thí-Tuệ; lúc thực hành nên hạnh Tuệ, cũng thâm nhiếp cả Thí và Giới. Nhờ vậy có năng lực ngăn chặn nẻo ác của Na-dữu-đa, huống là ba nẻo ác mà không có thể ngăn chặn được ư? Nói như vậy thì tất cả thiện căn thù thắng của Bồ-tát, đó là từ quán bất tịnh cho đến Vô sinh trí, đều là trong đời này dựa vào tĩn lự thứ tư cùng lúc dẫn dắt phát khởi, hãy còn

không phải là phần vị nào khác của đời này, huống là đời trước ư? Lân giác dụ cho Độc giác cũng như vậy. Thiện căn của Bộ hành Độc giác không nhất định, như nói về Thanh văn.

Noãn-Đảnh-Nhẫn và Thế đệ nhất pháp, đều có sáu loại chủng tánh sai biệt, đó là chủng tánh lui sụt-tư duy pháp-hộ trì pháp-chủng tánh trú trong pháp-có thể hiểu rõ pháp và bất động đối với pháp. Trong này chuyển biến Noãn của chủng tánh lui sụt pháp phát khởi Noãn của chủng tánh tư duy pháp, cho đến chuyển biến Noãn của chủng tánh có thể hiểu rõ pháp, phát khởi Noãn của chủng tánh bất động đối với pháp; chuyển biến Noãn của chủng tánh Thanh văn, phát khởi Noãn của chủng tánh Độc giác hoặc là chủng tánh Phật, chuyển biến Noãn của chủng tánh Độc giác, phát khởi Noãn của chủng tánh Phật hoặc là chủng tánh Thanh văn, nhưng Noãn của chủng tánh Phật thì chắc chắn không thể nào chuyển biến. Như nói về Noãn; nói về Đảnh cũng như vậy.

Chuyển biến Nhẫn của chủng tánh Thanh văn, phát khởi Nhẫn của chủng tánh Độc giác nhưng không phải là chuyển biến Nhẫn của chủng tánh Thanh văn và Độc giác, mà có thể phát khởi Nhẫn của chủng tánh Phật. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì Nhẫn xa cách nẻo ác, Bồ-tát phát nguyện sinh vào nẻo ác. Cũng không phải là chuyển biến Nhẫn của chủng tánh Độc giác, mà có thể phát khởi Nhẫn của chủng tánh Thanh văn. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì Nhẫn không lui sụt. Có người nói chuyển biến Noãn-Đảnh-Nhẫn của chủng tánh Thanh văn, có thể phát khởi Noãn-Đảnh-Nhẫn của chủng tánh Độc giác. Nếu phát khởi Noãn-Đảnh của chủng tánh Độc giác, thì cũng không thể nào phát khởi Noãn-Đảnh của các Thừa khác. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì thiện căn của Độc giác, bắt đầu từ quán bất tịnh cho đến Vô sinh trí, đều cùng lúc đạt được. Lời bình xét: Người ấy không nên nói như vậy. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì thiện căn của Chủng tánh Lân giác dụ cho Độc giác tuy cùng lúc đạt được, nhưng chủng tánh của Bộ hành Độc giác thì không nhất định, như nói về chủng tánh Thanh văn. Vì vậy Thế đệ nhất pháp đối với sáu loại chủng tánh, và chủng tánh của Ba thừa, đều không có thể chuyển biến, vì chỉ có nên sát-na.

Hỏi: Thuận quyết trạch phần, nơi nào phát khởi vậy?

Đáp: Cõi Dục có thể phát khởi, chứ không phải là cõi Sắc-Vô sắc. Ở trong cõi Dục thì người và trời có thể phát khởi, chứ không phải là ba nẻo ác, bởi vì có thiện căn tốt đẹp. Trong loài người thì ba châu có thể phát khởi chứ không phải là Bắc-câu-lô. Trong loài người tuy có

thể phát khởi, nhưng về sau mới phát khởi chứ không phải là lúc đầu, nghĩa là trước đây trong loài người phát khởi rồi, sau lui sụt sinh trong trời Dục, nhờ vào năng lực luyện tập trước đây mà tiếp tục có thể phát khởi.

Hỏi: Tại sao trong loài trời không có thể phát khởi từ lúc đầu?

Đáp: Bởi vì nơi ấy không có những tác ý thù thắng như chán ngán lìa xa...

Hỏi: Trong nẻo ác có những thù thắng như chán ngán lìa xa... tại sao không phát khởi thiện căn này vậy?

Đáp: Bởi vì trong nẻo cá không có thân nương tựa thù thắng. Nếu có những tác ý thù thắng như chán ngán lìa xa... cũng có thân nương tựa thù thắng, thì có thể bắt đầu phát khởi thiện căn loại này. Trong trời Dục tuy có thân nương tựa thù thắng, nhưng không có những tác ý thù thắng như chán ngán lìa xa... Trong nẻo ác tuy có những tác ý thù thắng như chán ngán lìa xa... nhưng không có thân nương tựa thù thắng. Trong loài người có đủ cả hai, cho nên có thể phát khởi từ ban đầu.

Hỏi: Cõi Sắc-Vô sắc, tại sao không phát khởi thiện căn này vậy?

Đáp: Nếu nơi nào có thể tiến vào Chánh tánh ly sinh thì nơi ấy có thể phát khởi. Cõi Sắc-Vô sắc đã không có thể tiến vào Chánh tánh ly sinh, cho nên không có thể phát khởi.

Hỏi: Dựa vào luận mà sinh ra luận, tại sao cõi Sắc-Vô sắc không có thể tiến vào Chánh tánh ly sinh vậy?

Đáp: Bởi vì không phải là ruộng đất-không phải là khí chất, cho đến nói rộng. Lại nữa, nếu nơi nào có thể phát khởi Nhẫn trí thì nơi ấy có thể tiến vào Chánh tánh ly sinh. Cõi Sắc-Vô sắc tuy có thể phát khởi trí, nhưng không phát khởi Nhẫn, cho nên không có thể tiến vào Chánh tánh ly sinh. Lại nữa, nếu nơi nào có thể phát khởi Pháp trí và Loại trí, thì nơi ấy có thể tiến vào Chánh tánh ly sinh. Cõi Sắc-Vô sắc tuy phát khởi Loại trí, nhưng không phát khởi Pháp trí, cho nên không có thể tiến vào Chánh tánh ly sinh. Lại nữa, nếu nơi nào có thân nương tựa thù thắng và có cảm thọ đau khổ, thì nơi ấy có thể tiến vào Chánh tánh ly sinh. Cõi Sắc-Vô sắc tuy có thân nương tựa thù thắng, nhưng không có cảm thọ đau khổ, cho nên không có thể tiến vào Chánh tánh ly sinh.

Hỏi: Noãn-Đảnh-Nhẫn và Thế đệ nhất pháp này, dựa vào thân nào mà phát khởi?

Đáp: Dựa vào thân nam-thân nữ.

Hỏi: Dựa vào thân nữ đạt được thân nữ mà phát khởi Noãn, hay là cũng đạt được thân nam mà phát khởi Noãn?

Đáp: Đạt được, như đạt được Noãn; đạt được Đảnh-Nhẫn cũng như vậy.

Hỏi: Dựa vào thân nam đạt được thân nam mà phát khởi Noãn, là cũng đạt được thân nữ mà phát khởi Noãn chăng?

Đáp: Đạt được. Như đạt được Noãn; đạt được Đảnh-Nhẫn cũng như vậy. Thân nữ đối với thân nữ mà phát khởi Noãn, cũng đạt được, cũng thuộc về thân, cũng thành tựu-cũng hiện tại trước mắt; đối với thân nam mà phát khởi Noãn, đạt được nhưng không thuộc về thân, thành tựu mà không hiện tại trước mắt. Như nói về Noãn; nói về Đảnh-Nhẫn cũng như vậy. Thân nam đối với thân nam mà phát khởi Noãn, cũng đạt được-cũng thuộc về thân, cũng thành tựu-cũng hiện tại trước mắt; đối với thân nữ mà phát khởi Noãn, đạt được không thuộc về thân, thành tựu mà không hiện tại trước mắt. Như nói về Noãn; nói về Đảnh-Nhẫn cũng như vậy. Thân nữ đã phát khởi Noãn, làm nhân cho thân nữ đã phát khởi Noãn, cũng làm nhân cho thân nam đã phát khởi Noãn. Như nói về Noãn; nói về Đảnh-Nhẫn cũng như vậy. Thân nam đã phát khởi Noãn, không làm nhân cho thân nữ đã phát khởi Noãn. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì thù thắng không phải là nhân của yếu kém, mà thân nữ thì yếu kém. Như nói về Noãn; nói về Đảnh-Nhẫn cũng như vậy.

Hỏi: Dựa vào thân nam, phát khởi thiện căn Thuận quyết trạch phần rồi, lại có thể tiếp nhận thân nữ hay không?

Đáp: Cũng có thể tiếp nhận, chỉ có ba pháp trước chứ không phải là Thế đệ nhất pháp. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì chỉ có nên sát-na.

Hỏi: Phát khởi thiện căn Thuận quyết trạch phần rồi, lại có thể tiếp nhận Phiến-tử-bán-trạch-ca (hoàng môn), vô hình và hai hình hay không?

Đáp: Cũng còn có thể tiếp nhận, chỉ có Noãn-Đảnh chứ không phải là những pháp khác. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì nếu đạt được Nhẫn rồi, thì xa cách nẻo ác, những thân hình như Phiến-tử..., kia thấp hèn, đều là nẻo ác trong loài người; nếu đạt được những thiện căn thù thắng như Nhẫn... thì chắc chắn không còn tiếp nhận thân hình của chủng loại ấy.

Hỏi: Di sinh đạt được Nhẫn, ở phần vị mạng chung, đã rời bỏ Chúng đồng phần thì cũng rời bỏ Nhẫn hay không? Giả sử như vậy thì có gì sai trái? Nếu như rời bỏ thì phải rơi vào nẻo ác, tại sao nói nếu đạt được Nhẫn thì không rơi vào nẻo ác? Và lại, nếu rời bỏ thì tại sao lúc di sinh mạng chung liền rời bỏ, mà Thánh giả thì không như vậy? Nếu như không rời bỏ thì tại sao trong phần Nghiệp uẩn và Đại chủng uẩn, đều

không nói đến vậy? Như nói về dị sinh trú trong thai tạng..., chỉ thành tựu thân mà không thành tựu nghiệp của thân là thế nào?

Đáp: Ở đây nên nói là rời bỏ. Có người nói là không rời bỏ. Có người nói là không nhất định, hoặc là rời bỏ-hoặc không rời bỏ. Từng điều nên trong này, giải thích rộng về nguyên cơ, như trong phẩm hai sinh thuộc chương Nghiệp uẩn sau này nói rõ. Nói như vậy thì dị sinh mạng chung chắc chắn rời bỏ đối với Nhẫn, bởi vì thiện căn yếu kém. Dị sinh dựa vào địa này, phát khởi thiện căn loại này, nếu có mạng chung rồi sinh trở lại địa này, bởi vì rời bỏ Đồng phần, thì hãy còn quyết định rời bỏ, huống hồ thiện căn này là pháp của cõi Sắc, trải qua đời sống của cõi Dục mà sẽ không rời bỏ hay sao?

Hỏi: Gia hạnh tu pháp Noãn thì tướng ấy thế nào?

Đáp: Lấy điều quan trọng mà nói thì ba Tuệ là tướng, nghĩa là do Văn mà thành tuệ, do Tư mà thành tuệ, do Tu mà thành tuệ.

Hỏi: Thế nào là do tu tập về Văn mà thành tuệ?

Đáp: Hành giả tu quán, hoặc gặp được bậc thầy sáng suốt, nói vấn tắt cho hành giả về điển quan trọng của các pháp, chỉ có mười tám Giới-mười hai Xứ-năm Uẩn; hoặc tự mình đọc tụng các tạng Tố-đát-lãm, tạng Tỳ-nại-da, tạng A-tỳ-đạt-ma, khiến cho thuần thực tốt đẹp rồi dấy lên suy nghĩ như vậy: Văn nghĩa trong ba Tạng thật là rộng lớn, nếu luôn luôn ghi nhớ giữ gìn thì khiến cho tâm chán ngán mệt mỏi, điều quan trọng đã nói trong ba Tạng, chỉ có mười tám Giới-mười hai Xứ và năm uẩn. Dấy lên suy nghĩ này rồi, trước hết quán sát mười tám Giới. Lúc quán sát về Giới thiết lập làm ba phần, đó là Danh-Tự tướng và Cọng tướng. Danh thì có nghĩa đây gọi là Nhân giới, cho đến đây gọi là Ý thức giới. Tự tướng thì có nghĩa đây là tự tướng của Nhân giới, cho đến đây là tự tướng của Ý thức giới. Cọng tướng thì có nghĩa là mười sáu hành tướng. Đã quán sát mười tám Giới và mười sáu loại Cọng tướng, lúc ấy duyên vào Giới này mà tu trí và tu Chỉ. Đối với mười tám Giới đã tu trí kết thúc rồi, lại sinh ra chán ngán mệt mỏi dấy lên ý niệm như vậy: Mười tám Giới này chính là mười hai xứ, cho nên cần phải lược bỏ mà tiến vào mười hai xứ, nghĩa là mười sắc Giới chính là mười sắc Xứ, bảy tâm Giới chính là ly xứ, pháp Giới chính là pháp Xứ. Lúc ấy quán sát mười hai Xứ này, thiết lập làm ba phần, đó là Danh-Tự tướng và Cọng tướng. Danh thì có nghĩa đây gọi là Nhân xứ, cho đến đây gọi là Pháp xứ. Cọng tướng thì có nghĩa là mười sáu hành tướng. Đã quán sát mười hai xứ đã tu trí kết thúc rồi, lại sinh ra chán ngán mệt mỏi dấy lên ý niệm như vậy: Mười hai Xứ này, trừ ra Vô vi thì chính

là năm uẩn, cho nên cần phải lược bỏ mà tiến vào năm Uẩn, nghĩa là mười sắc Xứ và pháp Xứ thuộc về sắc tức là Sắc uẩn, ý Xứ tức là Thức uẩn, trong pháp Xứ thì cảm thọ tức là Thọ uẩn, tưởng nghĩ tức là Tưởng uẩn, còn lại tâm sở pháp-bất tương ứng hành chính là Hành uẩn. Lúc ấy quán sát về năm Uẩn này, thiết lập làm ba phần, đó là Danh-Tự tướng và Cộng tướng. Danh thì có nghĩa đây gọi là Sắc uẩn. Cho đến đây gọi là Thức uẩn. Tự tướng thì có nghĩa đây là tự tướng của Sắc uẩn, cho đến đây là tự tướng của Thức uẩn. Cộng tướng thì có nghĩa là mười hai hành tướng. Đã quán sát năm uẩn và mười hai loại cộng tướng, lúc ấy duyên vào Uẩn này mà tu trí và tu Chỉ. Đối với năm Uẩn đã tu trí kết thúc rồi, lại sinh ra chán ngán mệt mỏi dấy lên ý niệm như vậy: Năm uẩn này cùng với Vô vi, chính là bốn Niệm trú, cho nên cần phải lược bỏ mà tiến vào bốn Niệm trú, nghĩa là Sắc uẩn tức là Thân niệm trú, Thọ uẩn tức là Thọ niệm trú, Thức uẩn tức là Tâm niệm trú, Tưởng uẩn-Hành uẩn cùng với Vô vi chính là Pháp niệm trú. Lúc ấy quán sát về bốn Niệm trú này, thiết lập làm ba phần, đó là Danh-Tự tướng và Cộng tướng. Danh thì có nghĩa đây gọi là Thân niệm trú, cho đến đây gọi là Pháp niệm trú. Tự tướng thì có nghĩa đây là tự tướng của Thân niệm trú, cho đến đây là tự tướng của Pháp niệm trú. Cộng tướng thì có nghĩa là mười sáu hành tướng. Đã quán sát bốn Niệm trú này mà tu trí và tu Chỉ. Đối với bốn Niệm trú đã tu trí kết thúc rồi, lại sinh ra chán ngán mệt mỏi dấy lên ý niệm như vậy: Bốn Niệm trú này, trừ ra Hư không phi trạch diệt, thì chính là bốn Thánh đế, cho nên cần phải lược bỏ mà tiến vào bốn Thánh đế, nghĩa là phần quả của pháp hữu lậu tức là Khổ đế, phần nhân tức là Tập đế, trạch diệt tức là Diệt đế, đối trị tức là Đạo đế. Lúc ấy quán sát về bốn Thánh đế này, thiết lập làm ba phần, đó là Danh-Tự tướng và Cộng tướng. Danh thì có nghĩa đây gọi là Khổ đế, cho đến đây gọi là Đạo đế. Tự tướng thì có nghĩa đây là tự tướng của Khổ đế. Cho đến đây là tự tướng của Đạo đế. Cộng tướng thì có nghĩa là bốn hành tướng đã quán sát về bốn loại cộng tướng của Khổ đế:

1. Khổ.
2. Vô thường.
3. Không.
4. Vô ngã.

Bốn hành tướng đã quán sát về bốn loại Cộng tướng của Tập đế:

1. Nhân.
2. Tập.
3. Sinh.

4. Duyên.

Bốn hành tướng đã quán sát về bốn loại Cọng tướng của Diệt đế:

1. Diệt.
2. Tĩnh.
3. Diệu.
4. Ly.

Bốn hành tướng đã quán sát về bốn loại cọng tướng của Đạo đế:

1. Đạo.
2. Như.
3. Hành.
4. Xuất.

Lúc ấy duyên vào Đế này mà tu trí và tu Chỉ. Vào lúc đối với bốn Thánh đế tu trí kết thúc, như trong kiến đạo dần dần quán về Đế, nghĩa là trước tiên quán tách biệt về Khổ của cõi Dục, sau kết hợp quán về Khổ của cõi Sắc-Vô sắc; trước tiên quán tách biệt về Tập của cõi Dục, sau kết hợp quán về Tập của cõi Sắc-Vô sắc; trước tiên quán tách biệt về Diệt của cõi Dục, sau kết hợp quán về Diệt của cõi Sắc-Vô sắc; trước tiên quán tách biệt về Đạo của cõi Dục, sau đó kết hợp quán về Đạo của cõi Sắc-Vô sắc. Lúc quán sát về bốn Thánh đế như vậy, giống như nhìn các cảnh sắc hình tượng qua nên tấm lụa, đến lúc này do tu tập về Văn mà thành tuệ mới được tròn vẹn. Dựa vào đây phát sinh do Tư mà thành tuệ, tu đã trọn vẹn rồi, lại tiếp tục phát sinh do Tu mà thành tuệ, thì gọi là Noãn. Noãn tiếp theo phát sinh Đảnh, Đảnh tiếp theo phát sinh Nhẫn, Nhẫn tiếp theo phát sinh Thế đệ nhất pháp, Thế đệ nhất pháp tiếp theo phát sinh kiến đạo, Kiến đạo tiếp theo phát sinh Tu đạo, Tu đạo tiếp theo phát sinh Vô lậu đạo. Như vậy theo thứ tự mà thiện căn được đầy đủ.

Thiện căn có ba loại:

1. Phần thuận với phước.
2. Phần thuận với giải thoát.
3. Phần thuận với quyết trạch.

Thiện căn của phần thuận với phước, nghĩa là gieo chủng tử sinh vào loài người-sinh vào loài trời. Chủng tử sinh vào loài người, nghĩa là chủng tử này có năng lực sinh trong loài người với dòng họ cao quý vô cùng, tài sản châu báu dồi dào-quyến thuộc tốt đẹp đầy đủ, dung nhan tướng mạo đoan nghiêm-thân thể mịn màng mềm mại, thậm chí có kiếp làm Chuyển luân Thánh vương. Chủng tử sinh vào loài trời,

nghĩa là chủng tử này có năng lực sinh trong cõi trời Dục-Sắc và Vô sắc, thọ nhận quả báo thù thắng tuyệt vời, hoặc làm Đế thích-Ma vương và Phạm vương, có uy thế to lớn thống lãnh nhiều nơi Thiên căn của phần thuận với giải thoát, nghĩa là gieo chủng tử quyết định giải thoát, nhờ vào đây quyết định đạt được cảnh giới Niết-bàn tịch diệt. Thiên căn của phần thuận với quyết trạch, nghĩa là Noãn-Đảnh-Nhẫn và Thế đệ nhất pháp. Trong này cần phải phân biệt rộng về thiện căn của phần thuận với giải thoát.

Hỏi: Thiện căn này lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Lấy nghiệp thân-ngữ-ý làm tự tánh, nhưng mà nghiệp ý là tăng thượng.

Hỏi: hiện căn này là thuộc về phạm vi của ý, hay là năm thức của thân?

Đáp: Thuộc về phạm vi của ý, chứ không phải là năm thức của thân.

Hỏi: Thiện căn này là gia hạnh đạt được, là ly nhiễm đạt được, hay là sinh đạt được?

Đáp: Chỉ có gia hạnh đạt được. Có người nói: Cũng là sinh đạt được.

Lời bình: cách nói trước là hay nhất, bởi vì gia hạnh mà phát khởi.

Hỏi: Thiện căn là do Văn mà thành, là do Tư mà thành, hay là do Tu mà thành?

Đáp: Do Văn-Tư mà thành chứ không phải là do Tu mà thành. Có người nói cũng là do Tu mà thành.

Lời bình: Cách nói trước là hay nhất, bởi vì chỉ hệ thuộc cõi Dục.

Hỏi: Thiện căn này phát khởi ở nơi nào?

Đáp: Phát khởi từ cõi Dục chứ không phải là cõi Sắc-Vô sắc. Trong cõi Dục thì phát khởi ở loài người chứ không phải là loài khác. Trong loài người thì phát khởi ở ba châu chứ không phải là Bắc-câu-lô.

Hỏi: Thiện căn này gieo trồng vào lúc nào?

Đáp: Lúc Đức Phật xuất thế, cần phải có Phật pháp mới có thể gieo trồng. Có Sư khác nói: Tuy không có Phật pháp, nhưng nếu gặp bậc Độc giác, thì cũng có thể gieo trồng thiện căn này.

Hỏi: Thiện căn này dựa vào thân nào phát khởi?

Đáp: Cũng dựa vào thân nam, cũng dựa vào thân nữ.

Hỏi: làm nhân của việc gì mà gieo trồng thiện căn này?

Đáp: Hoặc là nhân của bố thí, hoặc là nhân của trì giới, hoặc là nhân của nghe pháp, nhưng mà không quyết định. Nguyên cơ thể nào? Bởi vì ý thích khác nhau, nghĩa là hoặc có người nhờ vào bố thí nên bữa ăn, hoặc thậm chí nên chiếc tắm rửa sạch sẽ, thì có thể gieo trồng chủng tử giải thoát; như Chiến-đạt-la..., họ tùy theo những vật bố thí đều phát ra lời nói này: Nguyện cho tôi nhờ vào đây chắc chắn được giải thoát. Hoặc có người tuy tổ chức Đại hội Vô giá (chấn tế cô hồn) mà không thể gieo trồng chủng tử giải thoát; như Vô bạo ác ..., họ tùy theo những sự bố thí đều mong cầu giàu sang danh tiếng của thế gian, chứ không mong cầu giải thoát. Hoặc có người thọ trì tám phần trai giới nên ngày nên đêm, thì có thể gieo trồng chủng tử giải thoát. Hoặc có người thọ trì giới biệt giải thoát suốt đời, mà không có thể gieo trồng chủng tử giải thoát. Hoặc có người đọc tụng bốn câu kệ (già đà), thì có thể gieo trồng chủng tử giải thoát. Hoặc có người thông thạo tất cả văn nghĩa trong ba Tạng, nhưng không có thể gieo trồng chủng tử giải thoát.

Hỏi: Ai quyết định có thể gieo trồng thiện căn của phần thuận với giải thoát này?

Đáp: Nếu người có ý thích tăng thượng, vui mừng cầu mong Niết-bàn, chán ngán rời bỏ sinh tử, hễ phát khởi nên phần nhỏ thiện tâm bố thí-trì giới và nghe pháp, thì quyết định gieo trồng thiện căn này. Nếu người không có ý thích tăng thượng, không vui mừng cầu mong Niết-bàn, không chán ngán rời bỏ sinh tử, thì tuy phát khởi nhiều phần thiện hạnh bố thí-trì giới-nghe pháp, mà cũng không có thể gieo trồng thiện căn này.

Hỏi: Nếu có người gieo trồng thiện căn này rồi, vì trải qua thời gian dài thì như vậy có thể được giải thoát chăng?

Đáp: Nếu hết sức nhanh chóng thì có lẽ là trải qua ba đời kiếp, nghĩa là trong đời kiếp thứ nhất gieo trồng chủng tử này, trong đời kiếp thứ hai làm cho nó thành thực, trong đời kiếp thứ ba thì có thể giải thoát. Còn lại thì không nhất định, nghĩa là hoặc có người gieo trồng thiện căn của phần thuận với giải thoát rồi, hoặc trải qua nên kiếp, hoặc trải qua trăm kiếp, hoặc trải qua ngàn kiếp lưu chuyển trong sinh tử, mà không có thể phát khởi Thuận quyết trạch phần. Hoặc lại có người phát khởi thiện căn Thuận quyết trạch phần rồi, hoặc trải qua nên đời, hoặc trải qua ngàn đời lưu chuyển trong sinh tử, mà không có thể tiến vào Chánh tánh ly sinh. Phần thuận với giải thoát cũng có sáu loại, đó là chủng tánh lui sụt pháp, cho đến chủng tánh bất động đối với pháp.

Chuyển biến phần thuận với chủng tánh tư duy pháp, cho đến chuyển biến phần thuận với giải thoát của chủng tánh có thể hiểu rõ pháp, phát khởi phần thuận với giải thoát của chủng tánh bất động với pháp. Chuyển biến phần thuận với giải thoát của chủng tánh Thanh văn, phát khởi phần thuận với giải thoát của chủng tánh Độc giác và chủng tánh Phật; Chuyển biến phần thuận với giải thoát của chủng tánh Độc giác, phát khởi phần thuận với giải thoát của chủng tánh Thanh văn và chủng tánh Phật. Nếu phát khởi phần thuận với giải thoát của chủng tánh Phật rồi, thì không thể chuyển biến nữa bởi vì hết sức mạnh mẽ sắc bén.

Hỏi: Trong gia hạnh của Noãn có quán về sinh diệt, gia hạnh của quán sinh diệt này thế nào?

Đáp: Các Sư Du-già sắp quán về sinh diệt, trước tiên chọn lấy tướng hưng suy nội ngoại rồi, ngay từ trú xứ của mình, điều hòa thân tâm thích hợp, quán sát về thân trong nên thời kỳ trước sinh-sau diệt, tiếp theo quán sát về phần vị, tiếp theo là năm-tiếp theo là mùa-tiếp là tháng, tiếp là nửa tháng-tiếp là nên ngày đêm, tiếp là Mâu-hô-lật-đa, tiếp là Lạp phục, tiếp là đất-sát-na, tiếp theo lại giảm dần, cho đến đối với tất cả pháp hữu vi, quán về hai sát-na sinh-hai sát-na diệt, đến đây gọi là gia hạnh thành tựu đầy đủ. Tiếp theo lại đối với pháp hữu vi, quán về nên sát-na sinh-nên sát-na diệt, đây thì gọi là thành tựu pháp quán về sinh diệt.

Hỏi: Quán về sinh diệt này, lúc quán sát sinh diệt là nên tâm quán, hay là hai tâm quán? Nếu như nên tâm quán, thì làm thành nên cách hiểu, hay làm thành hai cách hiểu? Nếu làm thành nên cách hiểu, thì như quán về sinh là sinh, cũng cần phải quán về diệt là sinh, quán về sinh là sinh thì có thể gọi là chánh quán, quán về diệt là sinh thì phải là tà quán; nếu như quán về diệt là diệt thì cũng phải quán về sinh là diệt, quán về diệt là diệt thì có thể gọi là chánh quán, quán về sinh là diệt thì phải là tà quán. Làm thế nào cùng nên cách hiểu mà cũng là chánh-cũng là tà? Nếu làm thành hai cách hiểu, thì cần phải có hai Thể, nên tâm mà có hai Thể, thì điều này là vô lý. Nếu hai tâm quán, thì nên tâm quán về sinh, nên tâm quán về diệt, thuận theo sẽ không có quán về sinh diệt, tại sao gọi là quán sinh diệt vậy?

Đáp: hai sát-na trước sau, nên tâm quán về sinh, nên tâm quán về diệt, dựa vào sự nối tiếp nhau mà nói là quán sinh diệt, vì không dựa vào sát-na, cho nên không có gì sai trái. Có người nói: Nên tâm cùng quán về sinh diệt, nhưng mà không có sai lầm đã nói như trước, bởi vì

lúc thấy sinh mà so sánh biết là có diệt, bởi vì pháp có sinh thì nhất định phải có diệt; nếu lúc thấy diệt mà so sánh biết là có sinh, bởi vì pháp có diệt thì nhất định phải có sinh.

Lời bình: cách nói ấy phi lý, làm sao nên tâm mà có thể có hai cách hiểu, bởi vì Thể của hiện lượng và tỉ lượng không giống nhau, cách nói là hợp lý.

Hỏi: Quán về sinh diệt này, là tác ý thuộc về thắng giải, hay là tác ý thuộc về chân thật?

Đáp: Có người nói tác ý thuộc về chân thật.

Hỏi: Nếu như vậy thì các hành thật sự không có đến-đi, thấy có đến-đi sao nói là chân thật?

Đáp: Quán này chưa thành tựu thì thấy có đến-đi, lúc thành tựu thì chỉ thấy sinh diệt, chứ không thấy có tướng đến-đi; như vui thú nhảy múa nên mình, chạm thì thấy có qua lại, nhanh thì không thấy gì nữa. Dụ về vòng lửa quay tròn, dụ về vòng quay của thợ gốm, nên biết cũng như vậy. Có người nói là tác ý thuộc về thắng giải.

Hỏi: Nếu như vậy thì trong kệ đã nói, nên hiểu như thế nào? Như nói: Nếu có thấy biết thì có thể hết lậu, nếu không thấy biết thì làm sao hết lậu. Nếu có thể quán về Uẩn là sinh diệt, vậy thì ý giải thoát hết sạch phiền não. Không phải là tác ý thuộc về thắng giải có thể đoạn trừ phiền não chăng?

Đáp: Dựa vào nhân truyền dẫn mà nói, như cách thức con cháu, nghĩa là tác ý thuộc về thắng giải dẫn dắt phát sinh tác ý thuộc về chân thật, dựa vào tác ý thuộc về chân thật mà đoạn trừ các phiền não, cho nên không trái ngược nhau.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 8

THẾ ĐỆ NHẤT PHÁP (Phần 7)

Hai mươi câu này, Tát-ca-da kiến (thân kiến) có mấy Ngã kiến, có mấy Ngã sở kiến? Cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra luận này?

Đáp: Vì cần phải phân biệt rõ ràng nghĩa lý trong kinh, nghĩa là trong các kinh, Đức Phật nói có hai mươi câu về Tát-ca-da kiến. Tôn giả Xá-lợi-tử ở trong kinh Trì Dụ, hay tóm tắt phân biệt về hai mươi câu Tát-ca-da kiến này, nhưng cũng chưa nói mấy là Ngã kiến, mấy là Ngã sở kiến. Kinh ấy là nơi nương tựa căn bản của luận này, trong kinh ấy chưa nói, thì nay cần phải nói về điều đó, cho nên soạn ra luận này. Lại nữa, vì ngăn chặn các tông chỉ khác mà hiển bày về nghĩa chính xác, nghĩa là đưa ra thí dụ giải thích như vậy: Tát-ca-da kiến không thật có sở duyên. Điều ấy nói như vậy: Tát-ca-da kiến phân biệt chấp vào Ngã và Ngã sở, ở trong nghĩa thù thắng thì không có Ngã và Ngã sở. Như người thấy sợi dây cho là con rắn, thấy cây cột cho là người đứng..., ở đây cũng như vậy vốn là không có sở duyên. Vì ngăn chặn cái chấp ấy, biểu hiện rõ ràng kiến này thật sự có sở duyên, cho nên soạn ra luận này.

Hỏi: Ở trong nghĩa thù thắng không có Ngã và Ngã sở, tại sao kiến này thật sự có sở duyên?

Đáp: Tát-ca-da kiến duyên với năm Thủ uẩn mà chấp là Ngã và Ngã sở, như duyên với sợi dây-cây cột mà nói là con rắn-người đứng, hành tướng điên đảo chẳng phải là không có sở duyên, bởi vì năm Thủ uẩn là thật có.

Hỏi: Hai mươi câu về Tát-ca-da kiến này, mấy là Ngã kiến, mấy là Ngã sở kiến?

Đáp: Năm Ngã kiến, đó là Đẳng tùy quán Sắc là Ngã, Thọ-Tướng-

Hành-Thức là Ngã. Mười lăm Ngã sở kiến, đó là Đẳng tùy quán Ngã có Sắc, Sắc là Ngã sở, Ngã ở trong Sắc; Ngã có Thọ-Tưởng-Hành-Thức, Thọ-Tưởng-Hành-Thức là Ngã sở, Ngã ở trong Thọ-Tưởng-Hành-Thức.

Hỏi: Như hành tướng của Ngã kiến, duyên với năm Thủ uẩn, có hành tướng của năm Ngã sở kiến, duyên với năm Thủ uẩn cũng phải có năm, tại sao nói là mười lăm?

Đáp: Hành tướng của Ngã kiến, duyên với năm Thủ uẩn không có sai biệt, mà chỉ có năm loại; hành tướng của Ngã sở kiến, duyên với năm Thủ uẩn có sai biệt, cho nên có mười lăm loại, nghĩa là Ngã và chúng sinh có đủ ở mỗi nên uẩn, đều có ba loại tướng sai biệt. Nhưng Tát-ca-da kiến này, hoặc nên nói là nên, đó là Tát-ca-da kiến trong năm kiến. Hoặc nên nói là hai, đó là hành tướng sai biệt của Ngã và Ngã sở, nói là Ngã kiến và Ngã sở kiến. Hoặc nên nói là ba, đó là sự khác biệt của ba cõi Dục-Sắc và Vô sắc. Hoặc nên nói là năm, đó là duyên với năm uẩn mà có sai biệt. Hoặc nên nói là sáu, đó là ở ba cõi đều có Ngã kiến và Ngã sở kiến. Hoặc nên nói là chín, đó là từ cõi Dục cho đến Phi tưởng phi phi tưởng xứ, vốn là chín địa khác biệt. Hoặc nên nói là mười, đó là duyên với năm uẩn đều có Ngã kiến và Ngã sở kiến. Hoặc nên nói là mười hai, đó là duyên với mười hai xứ mà có sai biệt. Hoặc nên nói là mười tám, đó là ở chín địa đều có Ngã kiến và Ngã sở kiến, lại duyên với mười tám giới mà có sai biệt. Hoặc nên nói là hai mươi, đó là phân biệt duyên với uẩn, Ngã vốn có hành tướng sai biệt, không phân biệt xứ đã khởi lên, như Đẳng tùy quán, Sắc là Ngã-Ngã có Sắc, Sắc là Ngã sở, Ngã ở trong Sắc, Thọ-Tưởng-Hành-thức cũng như vậy; năm uẩn đều có bốn cho nên có hai mươi loại. Hoặc nên nói là hai mươi bốn, đó là duyên với mười hai xứ, đều có Ngã kiến và Ngã sở kiến. Hoặc nên nói là ba mươi sáu, đó là duyên với mười tám giới, đều có Ngã kiến và Ngã sở kiến. Hoặc nên nói là bốn mươi tám, đó là phân biệt duyên với xứ, Ngã vốn có hành tướng sai biệt, không phân biệt xứ đã khởi lên, như Đẳng tùy quán, Nhãn xứ là Ngã-Ngã có Nhãn xứ, Nhãn xứ là Ngã sở, Ngã ở trong Nhãn xứ, mười nên xứ còn lại cũng như vậy; mười hai xứ đều là bốn cho nên có bốn mươi tám loại. Hoặc nên nói là sáu mươi lăm, đó là phân biệt duyên với uẩn, Ngã vốn có hành tướng sai biệt, cũng phân biệt xứ đã khởi lên, như Đẳng tùy quán, Sắc là Ngã-Thọ là Ngã, anh lạc là Ngã, đồng bộc là đồ dùng của Ngã; như Thọ có ba loại, Tưởng-Hành-Thức cũng như vậy, bốn lần ba là mười hai gộp với quán Sắc là Ngã, tất cả có mười ba như quán Sắc là Ngã có

mười ba loại, Thọ-Tưởng-Hành-Thức cũng như vậy, năm loại mười ba thành ra sáu mươi lăm. Hoặc nên nói là bảy mươi hai, đó là phân biệt duyên với Giới, Ngã vốn có hành tướng sai biệt, không phân biệt xứ đã khởi lên, như Đẳng tùy quán, Nhân giới là Ngã- Ngã có Nhân giới, Nhân giới là Ngã sở, Ngã ở trong Nhân giới, mười bảy Giới còn lại cũng như vậy; mười tám Giới đều là bốn cho nên bảy mươi hai loại. Hoặc nên nói là bốn trăm lẻ tám, đó là phân biệt duyên với xứ, Ngã vốn có hành tướng sai biệt, cũng phân biệt xứ đã khởi, như Đẳng tùy quán, Nhân xứ là Ngã, Sắc xứ là Ngã, anh lạc là Ngã, đồng bộc là đồ dùng của Ngã; như Sắc xứ có ba loại, mười Xứ còn lại cũng như vậy. Mười nên loại đều là ba, tất cả có ba mươi ba, gộp với quán Nhân xứ là Ngã, toàn bộ có ba mươi bốn loại. Như quán Nhân xứ là Ngã có ba mươi bốn loại, mười nên xứ còn lại cũng như vậy, mười hai loại đều là ba mươi bốn, thành ra bốn trăm lẻ tám. Hoặc nên nói là chín trăm ba mươi sáu, đó là phân biệt duyên với Giới, Ngã vốn có hành tướng sai biệt, cũng phân biệt xứ đã khởi, như Đẳng tùy quán, Nhân giới là Ngã, Sắc giới là Ngã, anh lạc là Ngã, đồng bộc là đồ dùng của Ngã; như Sắc giới có ba loại, mười sáu Giới còn lại cũng như vậy. Mười bảy loại đều là ba, tất cả có năm mươi mốt, gộp với quán Nhân giới là Ngã, toàn bộ có năm mươi hai loại, mười tám loại đều là năm mươi hai, thành ra chín trăm ba mươi sáu. Như vậy hành tướng duyên với uẩn có phạm vi giới hạn (giới địa) phân biệt, hành tướng duyên với xứ có phạm vi giới hạn, hành tướng duyên với giới có phạm vi giới hạn phân biệt, nếu dùng đời kiếp-hoặc dùng sát-na phân biệt thì có vô lượng Tát-ca-da kiến. Trong này tạm thời nói về sự sai biệt của Ngã vốn có hành tướng phân biệt duyên với uẩn, không phân biệt về xứ đã khởi lên, cho nên chỉ có hai mươi câu về Tát-ca-da kiến.

Hỏi: Tại sao trong này chỉ dựa vào duyên với uẩn, nói về hai mươi câu Tát-ca-da kiến, chứ không phải là Giới-Xứ vậy?

Đáp: Bởi vì người soạn ra luận ấy có ý muốn như vậy, cho nên nói rộng. Lại nữa, cũng cần phải dựa vào Giới-Xứ mà nói, nhưng không nói đến thì nên biết rằng nghĩa này có khác. Lại nữa, uẩn ở đầu tiên cho nên tạm thời dựa vào uẩn mà nói, Giới-Xứ thì không như vậy. Lại nữa, trong này không nên hỏi về người soạn luận, bởi vì người soạn luận dựa vào kinh mà soạn luận, ở trong kinh Đức Phật hỉ dựa vào uẩn mà nói về Tát-ca-da kiến có hai mươi câu, cho nên người soạn luận dựa vào kinh mà nói soạn ra luận.

Hỏi: Nếu như vậy thì gác về vấn đề người soạn luận, nhưng cần

phải hỏi tại sao Đức Thế Tôn chỉ dựa vào Uẩn mà nói về Tát-ca-da kiến có hai mươi câu, chứ không phải là Giới-Xứ?

Đáp: Bởi vì quán xét chúng sinh đã hóa độ, nghĩa là Đức Phật quán sát hữu tình mà hóa độ, nếu dựa vào Uẩn nói về Tát-ca-da kiến có hai mươi câu, thì được hiểu rõ ràng có thể làm được những việc đáng làm, chứ không phải là dựa vào Giới-Xứ. Giả sử dựa vào Giới-Xứ, hữu tình có thể hiểu rõ ràng, có thể làm được những việc đáng làm, thì Đức Phật cũng nói ra, nhưng mà không như vậy, cho nên không nói làm gì. Lại nữa, Tát-ca-da kiến phần nhiều duyên với uẩn, chứ không phải là Giới-Xứ, cho nên chỉ nói về Uẩn.

Hỏi: Tại sao trong này chỉ nói về Tát-ca-da kiến có hai mươi câu, mà không nói về kiến khác?

Đáp: Bởi vì người soạn luận ấy có ý muốn như vậy, cho đến nói rộng. Lại nữa, nên biết trong này thì có những cách nói khác, nghĩa là cũng nên nói Biên chấp kiến có hai mươi, tà kiến có tám mươi, Kiến thủ cũng như vậy, Giới cấm thủ có bốn mươi, nhưng không nói đến thì nên biết là có khác. Lại nữa, Tát-ca-da kiến đứng đầu ở trong năm kiến, vì vậy chỉ nói đến nó. Lại nữa, Tát-ca-da kiến là do tiếp cận mười hai loại Không mà đối trị, cho nên chỉ nói về nó. Mười loại không, đó là Nội không-Ngoại không-Nội ngoại Không-Hữu vi Không-Vô vi Không-Tán hoại Không-Bổn tánh Không-Vô tế Không-Thắng nghĩa Không và Không Không.

Hỏi: Hai mươi câu thì câu là nghĩa gì?

Đáp: Là nghĩa của tự tánh, nghĩa là kiến này có hai mươi tự tánh.

Hỏi: Đẳng tùy quán Sắc là Ngã, Thọ-Tưởng-Hành-Thức là Ngã, thì thế nào là Đẳng tùy quán Sắc là Ngã, Thọ-Tưởng-Hành-Thức là Ngã?

Đáp: Các sắc vốn có, hoặc là bốn đại chủng, hoặc là do bốn đại chủng mà tạo ra, tất cả sắc ấy đều thuận theo quán là Ngã, cho đến Thức tùy theo sự thích hợp mà nói.

Hỏi: Tát-ca-da kiến chỉ có duyên với hữu lậu chứ không phải là vô lậu, duyên với giới địa (phạm vi giới hạn) của mình chứ không phải là giới địa khác, trong giới địa của mình cũng không phải là tất cả cùng nên lúc mà duyên vào, tại sao nói tất cả sắc ấy đều thuận theo quán là Ngã?

Đáp: Nói tất cả ở đây là nên phần ít của tất cả, chứ không phải là tất cả của tất cả, cho nên không có gì sai trái. Lại nữa, nói tất cả ở

đây, là dựa vào cảnh giới sở hành của mình mà nói, vì vậy không có lỗi lầm.

Hỏi: Có thể có chấp Ngã và Ngã sở đối với nên uẩn chẳng?

Đáp: Có, đó là trong Sắc uẩn và Hành uẩn, đều có nhiều pháp, chấp nên pháp làm Ngã, còn lại là Ngã sở; Thọ-Tưởng và Thức uẩn tuy không có nhiều loại, nhưng có các loại tự tánh sai biệt, cho nên cũng có thể chấp nên loại làm Ngã, còn lại là Ngã sở.

Hỏi: Đẳng tùy quán Ngã có Sắc, cho đến nói rộng ra, thì thế nào là Đẳng tùy quán Ngã có Sắc?

Đáp: Đối với bốn uẩn còn lại, lần lượt theo chấp nên loại là Ngã rồi, sau đó đối với Sắc chấp là Ngã có, như người có tài sản-có chuỗi ngọc...

Hỏi: Thế nào là Đẳng tùy quán Sắc là Ngã sở?

Đáp: Đối với bốn uẩn còn lại, lần lượt thuận theo chấp nên loại là Ngã rồi, sau đó đối với Sắc chấp là Ngã sở, như người có thị nữ-có đồng bệc...

Hỏi: Thế nào là Đẳng tùy quán Ngã ở trong Sắc?

Đáp: Đối với bốn uẩn còn lại, lần lượt thuận theo chấp nên loại là Ngã rồi, sau đó đối với Sắc chấp là đồ dùng của Ngã-nơi chốn của Ngã, trong đó giống như dầu ở trong hạt vừng, bụi bần ở trong nắm tay, con rắn ở trong hòm nhỏ, cây dao ở trong vỏ dao, bơ ở trong sữa đặc, máu ở trong thân thể... Như Đẳng tùy quán Sắc có ba loại này, cho đến Đẳng tùy quán Thức nên biết cũng như vậy.

Hỏi: Chấp Thọ... đều là Ngã ở trong Sắc, điều này có thể như vậy, bởi vì Sắc là thô thiên mà Thọ... là vi tế; chấp Sắc là Ngã ở trong Thọ..., thì làm sao có thể như vậy, bởi vì pháp thô không thích hợp ở trong pháp tế?

Đáp: Hiếp Tôn giả nói: “Lý ra không nên trách mắng người vô minh- người ngu dốt đui mù rơi vào hố sâu”. Có sư khác nói: Nếu chấp Sắc là Ngã ở trong Thọ..., thì người ấy chấp Sắc vi tế mà Thọ... là thô thiên. Vì vậy Tôn giả Thế hữu nói rằng: “Tất cả bốn đại chủng tạo Sắc trong thân, tùy theo cùng với Xúc hòa hợp đều có thể sinh ra Thọ.” Cách nói này có nghĩa gì? Đây là nói khắp nơi trong thân có thể khởi lên Xúc, cũng sinh ra Thọ ở khắp nơi. Người kia dấy lên nghĩ rằng: Từ chân đến đỉnh đầu đã có Thọ ở khắp nơi, cho nên biết Sắc là ngã ở trong Thọ. Đại đức nói rằng: Tất cả khắp nơi thân thể đều có thể sinh ra Thọ. Người kia dấy lên nghĩ rằng: Thọ ở khắp nơi thân, có nên phần của thân là Ngã chứ không phải là nơi khác, vì vậy trong Thọ có thể dung chứa

Sắc của Ngã. Như Thọ cho đến Thức cũng như vậy.

Hỏi: Là có duyên với nên cực vi mà khởi lên Tát-ca-da kiến hay không? Giả sử như vậy thì có gì sai trái? Nếu có điều ấy thì ở đây phải là chánh kiến chứ không phải là Tát-ca-da kiến. Nguyên cơ thể nào? Bởi vì cần phải là trí hạnh chân thật, mới thấy được cực vi. Nếu không có thì luận Lục pháp giải thích sẽ thông suốt làm sao được? Như luận ấy nói: “Cực vi là thường bởi vì tồn tại khác nhau, sự tồn tại khác nhau này không phải là nhân của vô thường, vì vậy cực vi quyết định thường tồn tại.” Luận ấy nói thế nào? Chứng minh kiến này duyên với cực vi. Luận ấy nói Biên chấp kiến duyên với cực vi làm cảnh, chứng minh Hữu thân kiến cũng duyên với cực vi, bởi vì Thân kiến và Biên kiến cũng nên sở duyên.

Đáp: Không có duyên với nên cực vi mà khởi lên Tát-ca-da kiến.

Hỏi: Nếu như vậy thì luận Lục Pháp giải thích sẽ thông suốt thế nào được?

Đáp: Luận ấy đã nói không thuận với Chánh lý, không có thể dẫn chứng đây là duyên với cực vi, nghĩa là trong luận ấy lại nói nhiều loại nhân không thuận với lý, không đáng để làm chứng. Có sư khác nói: Có duyên với nên cực vi mà khởi lên Tát-ca-da kiến.

Hỏi: Nếu như vậy thì đây phải là chánh kiến chứ không phải là Tát-ca-da kiến?

Đáp: Đây là dựa theo sở duyên cho nên nói là có, chứ không phải là dựa theo hiện đang khởi lên mà nói có.

Lời bình: Luận ấy nói là phi lý. Nguyên cơ thể nào? Bởi vì làm sao kiến này có thể trú trong sở duyên mà không có thể dấy khởi? Vì vậy cách nói trước đối với lý là thích hợp nhất.

Hỏi: Là có cùng lúc duyên với toàn bộ năm uẩn chấp làm Ngã hay không? Giả sử như vậy thì đâu có sai trái? Nếu có thì luận Lục Pháp sẽ giải thích thông suốt thế nào? Như Luận ấy nói: “Thể của Ngã chỉ có nên chứ không có năm loại.” Nếu như có cùng lúc duyên với toàn bộ năm uẩn chấp làm Ngã, thì Ngã phải có năm loại, nhưng tự tướng của uẩn có năm loại khác nhau. Luận ấy đã chấp Ngã tướng không có sai biệt. Bởi vì đã chấp Ngã không có phần vi tế, không có tướng sai biệt, thường trú không thay đổi, cho nên sinh lão bệnh tử không có thể hủy hoại. Nếu không có thì kinh Đế Ngữ nói nên thông hiểu thế nào? như kinh ấy nói: “Ngoại đạo Đế Ngữ thừa với Đức Phật rằng: Thừa Đức Kiều Đáp Ma! Con nói Sắc Ngã, Thọ-Tướng-Hành-Thức là Ngã.

Đáp: Có người đưa ra cách nói này: Không có cùng lúc duyên với toàn bộ năm uẩn chấp làm Ngã.

Hỏi: Nếu như vậy thì luận Lục Pháp giải thích, sẽ làm cho dễ dàng thông hiểu, kinh Đế Ngữ nói nên thông hiểu thế nào?

Đáp: Người kia kiêu mạn cho nên đưa ra cách nói phi lý, thật sự không có cái chấp này. Lại nữa, người kia muốn thử Đức Phật cho nên đưa ra cách nói không thuận với lý như vậy. Nghĩa là nghe Đức Phật có trí hiểu biết thù thắng, tâm không chắc chắn tin tưởng, dấy lên ý niệm như vậy: Nay mình nên thử xem có điều này không? Vì vậy đưa ra cách nói này. Lại nữa, tâm người kia kính sợ, cho nên đưa ra cách nói không thuận với lý như vậy. Nghĩa là người kia trước đã thiết lập nhiều loại phương tiện, đi đến nơi Đức Phật muốn dấy khởi luận bàn thắng thua. Đã là Thế Tôn thì thân có tướng của Đại luận Sư thù thắng, đó là cằm tròn như sư tử, lông mịn như râu chúa, răng nhỏ và sắc có đủ bốn mươi cái, phạm âm hết sức tuyệt vời khiến người ta thích nghe. Người kia thấy vậy rồi sợ rằng rơi vào chỗ thất bại mà sinh lòng rất sợ hãi, cho nên đưa ra cách nói này. Lại nữa, uy thần mãnh lực của Đức Phật tỏa ra che lấp tâm người kia, vì vậy đưa ra cách nói không thuận với lý vô ngã. Nghĩa là ngoại đạo kia vì tranh luận mà đi đến nơi Đức Phật, đã thấy uy đức mãnh liệt của Đức Thế Tôn, Phạm-Thích hộ trì thế gian hãy còn không có năng lực nhìn thấy, trông thấy rồi kinh hoàng cho nên đưa ra cách nói này. Lại nữa, bởi vì uy thần sức mạnh của trời rồng Dược-xoa, khiến cho đưa ra cách nói không thuận với lý như vậy. Nghĩa là có trời rồng dược-xoa tin theo Đức Phật, dấy lên ý niệm như vậy: Ngoại đạo xấu xa này kết cấu từ ngữ muốn làm não loạn Đức Phật, nên dùng thế lực quấy nhiễu tâm kẻ ấy, làm cho lời nói trái với lý mà nhanh chóng rơi vào chỗ thất bại. Như Ô-ba-lê muốn đến mắng chửi Đức Phật, Thiên thần này dùng uy lực quấy nhiễu tâm kẻ ấy trở lại thành ca ngợi. Ở đây cũng như vậy. Lại có người nói: Có ở trong nên lúc duyên với toàn bộ năm uẩn mà dấy lên chấp Ngã.

Hỏi: Nếu như vậy thì kinh Đế Ngữ nói sẽ làm cho dễ dàng thông hiểu, luận Lục Pháp thì nên thông hiểu thế nào?

Đáp: Luận ấy đối với năm uẩn dấy lên ý tưởng cùng hợp nhất, chấp làm nên Ngã cho nên không có gì sai trái.

Hỏi: Nếu như vậy thì luận ấy chấp cái gì làm Ngã sở?

Đáp: Nếu chấp nội uẩn làm Ngã, thì lúc ấy chấp ngoại uẩn làm Ngã sở; nếu chấp ngoại uẩn làm Ngã, thì lúc ấy chấp nội uẩn làm Ngã sở, vì vậy cũng không sai.

Hỏi: Có ở ngoài năm uẩn chấp có Ngã hay không? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu như có, thì trong kinh đã nói nên thông hiểu thế nào? Như trong kinh nói: “Có những Sa-môn hoặc Bà-la-môn, thiết lập có Ngã, tất cả đều duyên với năm tụ uẩn mà dấy khởi.” Nếu không có, thì tại sao nói là có Ngã kiến thứ sáu?

Đáp: Không có chấp có Ngã ở ngoài năm uẩn.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao nói là có Ngã kiến thứ sáu?

Đáp: Đối với Hành uẩn về tư duy mà dấy khởi Ngã kiến, đối với những Hành uẩn khác mà dấy khởi Ngã kiến, kiến lập khác nhau cho nên có sáu loại.

Hỏi: Kinh Phạm Võng nói: “Sáu mươi hai kiến chấp, tất cả đều lấy Hữu thân kiến làm gốc.” Kinh Sư Tử Hống nói: “Có những Sa-môn hoặc Bà-la-môn, dấy khởi nhiều loại kiến sai khác đều dựa vào hai kiến, đó là dựa vào Hữu kiến và Vô hữu kiến.” Hai kinh này nói có gì sai biệt?

Đáp: Dựa vào cùng dấy khởi cho nên nói các kiến chấp lấy Hữu thân kiến làm gốc, bởi vì dựa vào sự suy xét tìm tòi; nói các kiến chấp sai khác, bởi vì dựa vào Hữu kiến và Vô hữu kiến. Lại nữa, Tát-ca-da kiến có thể dẫn dắt phát sinh các kiến chấp, Hữu kiến và Vô hữu kiến có thể giữ gìn các kiến chấp sai khác. Đây gọi là sự sai biệt của hai kinh đã nói.

Nếu không phải thường mà chấp là Thường, đối với năm kiến thì do kiến nào thâm nhiếp, do kiến nào mà đoạn trừ? Cho đến nói rộng.

Hỏi: Tại sao soạn ra luận này?

Đáp: Các kiến chấp này ở trong sinh tử, làm thành sự ràng buộc to lớn, gây ra nhiều suy sụp lo buồn, gây ra nhiều tổn hại chèn ép cho các hữu tình. Bởi vì cò những điều này, khiến cho các hữu tình liên tục nhận chịu nhiều khổ não luân chuyển trong sinh tử ở cõi Dục-Sắc và Vô sắc. Xa rời trí tuệ sáng suốt tiến vào thai tạng của mẹ, trú ở khoảng giữa của Sinh tạng và Thục tạng nhận chịu nhiều sự bức bách ngặt nghèo, như người mang tội nặng bị giam vào lao ngục. Muốn làm cho hữu tình hiểu biết sai lầm của kiến chấp như vậy mà chịu khó mong cầu giải thoát, cho nên soạn ra luận này. Giống như chốn ràng buộc suy sụp lo buồn tổn hại chèn ép của thế gian, nếu người nào không biết thì không thể nào tránh xa được, nếu người nào biết thì có thể rời xa được. Ở đây cũng như vậy, Tạp uẩn-Trí uẩn và Kiến uẩn trong luận này, đều bởi vì hai sự mà suy xét tìm kiến chấp, nên là bởi vì tự tánh, hai là bởi vì đối trị. Bởi vì tự tánh, nghĩa là kiến như vậy đối với năm kiến thì kiến nào thâm

nhiếp? Bởi vì đối trị, nghĩa là kiến như vậy thì do kiến nào mà đoạn? Trong luận Sinh Trí, cũng bởi vì hai sự việc này mà suy xét tìm kiếm kiến chấp. Như luận ấy nói: “Ngoại đạo chê bai Đức Phật rằng: Samôn Kiều Đáp ma là người rất huyễn ảo, lừa dối làm mê hoặc thế gian. Nhưng đạo của Thế Tôn đã vượt lên trên huyễn hoặc. Ngoại đạo nói là người huyễn ảo, là tà kiến bài bác đạo, do kiến đạo mà đoạn. Tà kiến bài bác đạo là biểu hiện tự tánh của nó. Ngoại đạo bài bác đạo vượt lên trên huyễn hoặc của Thế Tôn, do kiến đạo mà đoạn, là biểu hiện về đạo đối trị ấy. Nhẫn trí phát sinh thì vĩnh viễn đoạn trừ điều ấy.” Vả lại, luận ấy nói: “Có người nói như vậy: Tại sao Thế Tôn bủn xỉn đối với A-la-hán? Nhưng đạo của Thế Tôn đã vượt lên trên sự bủn xỉn. Người kia nói là người bủn xỉn, là tà kiến bài bác đạo, do kiến đạo mà đoạn.” Hai sự việc trong này như trước đã nói, nên biết. Nhưng đối với câu hỏi bàn luận trong kinh Phạm Võng, lại bởi vì nên sự việc mà suy xét tìm kiếm kiến chấp, nghĩa là kiến như vậy thì do đâu mà dứt khởi? Như vậy nói chung thì bởi vì ba sự việc mà suy xét tìm kiếm kiến chấp, nên là bởi vì tự tánh, hai là bởi vì đối trị, ba là bởi vì cùng dứt khởi. Hiếp Tôn giả nói: “Không nên suy xét tìm kiếm kiến chấp như vậy, cũng không nên chỉ trích người vô minh-người ngu dốt đui mù rơi vào hố sâu.” Lời bình: Cần phải vì ba sự việc mà suy xét tìm kiếm kiến chấp. Nguyên có thế nào? Bởi vì nếu dùng ba sự việc mà suy xét tìm kiếm kiến chấp, thì dị sinh vốn có ràng buộc, cũng hoàn toàn không dứt khởi, như dùng Thánh đạo mà vĩnh viễn đoạn trừ nhận biết tất cả.

Trong này nên nói rộng về nhân duyên của Thật Pháp Sư. Nghĩa là xưa ở trong nước Ca-thấp-di-la này, có nên chốn A-luyện-nhã, các Sư Du-Già cùng hội tụ nên nơi, luận bàn về các kiến, đưa ra nói như vậy: Thánh giả đối với vô lượng sai lầm này, vĩnh viễn không còn hiện hành các kiến chấp xấu ác, thật là hiếm có. Lúc ấy trong chúng kia, có nên Pháp sư tên gọi Đạt-lạp-bà, nói với mọi người rằng: Thánh giả đối với các kiến chấp xấu ác này, đã đoạn trừ nhận biết tất cả, vĩnh viễn không còn hiện tiền, có gì là hiếm có? Như tôi bây giờ, vốn có sự ràng buộc của dị sinh, bởi vì ba sự việc này mà suy xét tìm kiếm kiến chấp, giả sử đời sau tôi lưu chuyển trong sinh tử, như đời trước đến nay, đã trải qua kiếp số, đối với kiến chấp này không còn hiện hành nữa, mới là hiếm có. Lúc bấy giờ trong chúng có vị A-la-hán, dấy lên ý nghĩ như vậy: Dị sinh vốn có ràng buộc, mới có thể ở trong chúng Hiền Thánh này, làm bực Sư tử hống, thật là hiếm có, mình về sau này phải kiểm nghiệm lời nói của người ấy, thật hay không thật. Nhưng mà tài sản đã tích lũy chắc

chấn trở về với số không, tất cả mọi sự cao quý chắc chắn phải rơi rụng, tất cả mọi sự tụ hội chắc chắn phải chia ly, tất cả thọ mạng chắc chắn trở về với cái chết. Thật pháp sư này sau khi mạng chung rồi, sanh trở lại trong nhà bà-la-môn ở nước này, vị A-la-hán ấy dùng thiên Nhân trông thấy, nhiều lần đến nhà đó mà hỏi yên lành hay không? Như vậy thời gian dần trôi đến tuổi trưởng thành, lúc ấy vị A-la-hán vì sự thử nghiệm, lấy đồ vật trang nghiêm của người ấy mà hỏi rằng: Vật này là ai cho? Người ấy lặng im không đáp. Người mẹ nói rằng: Nay con vì sao không trả lời Sư hỏi? Người ấy thưa với mẹ rằng: Điều Sư đã hỏi thì thế gian không có, phải trả lời thế nào? Người mẹ nói: Thế gian không có vật như thế nào? Người ấy nói: Không có Ngã, nguyên có thế nào? Bởi vì tất cả các hành đều không có Ngã, không có hữu tình, không có thọ mạng, không có Bồ-đặc-già-la, không có sinh ra, không có nuôi dưỡng, có tạo tác, không có thọ nhận, chỉ có các hành trống rỗng cho nên là đáng trả lời. Lúc ấy vị A-la-hán nghe rồi khen ngợi rằng: Thật hiếm có, tuy trải qua sinh tử mà những kiến chấp vẫn không hiện hành, ông làm bậc sư tử hống trong chúng Hiền Thánh ở đời trước, vốn có ràng buộc của dị sinh, nếu bởi vì ba sự việc mà suy xét tìm kiếm kiến chấp, giả sử trải qua nhiều kiếp cũng không hiện tiền, thì lời này có thật. Vì vậy thuận theo ba sự việc đã nói mà suy xét tìm kiếm kiến chấp, có lợi ích to lớn vô cùng.

Hỏi: Nếu không phải thường mà chấp là Thường, thì đối với năm kiến do kiến nào thâm nhiếp, do kiến nào thâm nhiếp, do kiến nào mà đoạn?

Đáp: Biên chấp kiến và thường kiến thâm nhiếp, do kiến khổ mà đoạn.

Hỏi: Soa nói là không phải thường?

Đáp: các pháp hữu vi.

Hỏi: Vì sao ngoại đạo chấp đó là thường?

Đáp: Bởi vì hai nguyên nhân, nên là bởi vì thấy các sắc pháp giống như nối tiếp nhau, hai là bởi vì thấy tâm-tâm sở pháp nhớ lại sự việc trước đây. Bởi vì thấy các sắc pháp giống như nối tiếp nhau, nghĩa là ngoại đạo kia thấy sắc lúc già giống như sắc lúc trẻ, thấy sắc hôm nay giống như hôm qua, liền dấy lên nghĩ rằng: Chính là sắc lúc trẻ chuyển đến lúc già, chính là sắc hôm qua chuyển đến hôm nay. Bởi vì thấy tâm và tâm sở pháp nhớ lại sự việc trước đây, nghĩa là ngoại đạo kia thấy những việc làm-những thói quen-những cảm thọ của lúc trẻ. Lúc già có thể nhớ lại; thấy những việc làm-những thói quen-những cảm thọ của

hôm qua, hôm nay có thể nhớ lại, liền dấy lên nghĩ rằng: Tâm và tâm sở pháp của lúc già, chính là tâm và tâm sở pháp của lúc trẻ; tâm và tâm sở pháp của hôm nay, chính là tâm và tâm sở pháp của hôm qua. Từ hai nguyên nhân này mà ngoại đạo kia đối với năm Thủ uẩn vọng chấp là Thường. Tôn giả Thế Hữu nói như vậy: “Các ngoại đạo kia đối với năm Thủ uẩn giống như nối tiếp nhau mà bị che lấp, cho nên không biết oai nghi chẳng phải là thường; thân nhiếp lẫn nhau mà bị che lấp, cho nên không biết là khổ; da mỏng trang sức mà bị che lấp, cho nên không biết là tác dụng của bất tịnh; vì chấp Ngã mà bị che lấp, cho nên không biết là không có Ngã. Vì vậy ngoại đạo dấy khởi kiến chấp là Thường...” Trong này Biên chấp kiến và Thường kiến thân nhiếp, là hiển bày tự tánh của nó, đây là thuộc về thường biên ở trong hai biên chấp Thường và Đoạn. Do kiến khổ mà đoạn, là hiển bày pháp đối trị của nó. Lúc thấy khổ đế thì vĩnh viễn đoạn trừ cái chấp ấy. Nghĩa là đối với Nhãn trí của khổ đế, nếu sinh ra chủng loại như vậy, không suy xét chính đáng-không phân biệt chính đáng, thấy trái ngược không bình đẳng mà dẫn đến vĩnh viễn đoạn trừ dừng lại. Như hạt sương đầu ngọn cỏ, mặt trời chiếu sáng thì tiêu mất; kiến chấp ấy cũng như vậy, bởi vì mê mờ khổ mà sinh ra, thấy khổ liền đoạn trừ.

Hỏi: Người khéo thuyết pháp, cũng nói các pháp thường có thật thể-tánh tướng và những quan hệ về Ngã, vì sao cái thấy của họ không nói là ác, ngoại đạo cũng như vậy mà chỉ nói là ác kiến?

Đáp: Người khéo thuyết pháp, tuy nói các pháp thường có thật thể... nhưng mà không có tác dụng; ngoại đạo đã nói thì gồm có tác dụng. Có người nói: Người khéo thuyết pháp chỉ nói các pháp tạm thời khởi lên tác dụng, ngoại đạo nói các pháp liên tục khởi lên tác dụng. Có người nói: Người khéo thuyết pháp nói rõ các pháp vì sinh mà sinh, vì lão mà lão, vì diệt mà diệt; ngoại đạo nói các pháp chẳng sinh mà sinh, chẳng lão mà lão, chẳng diệt. Có người nói: Người khéo thuyết pháp nói rõ ràng các pháp lưu chuyển trong ba đời, ngoại đạo nói các pháp không trải qua đời kiếp. Có người nói: Người khéo thuyết pháp nói rõ ràng các pháp dựa vào nhân-nhờ vào duyên hòa hợp mà sinh, ngoại đạo nói các pháp không phải là nhân duyên sinh. Có người nói: Người khéo thuyết pháp nói rõ ràng các pháp sinh diệt thuận theo nhau, có nhân có duyên-có hành động hợp với nhau; ngoại đạo nói thì không như vậy. Vì các loại nhân duyên như vậy, cho nên người khéo thuyết pháp thì cái thấy của họ không phải là xấu ác, ngoại đạo đã dấy khởi kiến chấp cho nên chỉ nói là ác kiến.

Hỏi: Nếu đối với pháp chẳng phải thường mà dấy khởi kiến chấp là Thường, thì quyết định phỉ báng nhân duyên vô thường, kiến chấp ấy tại sao không gọi là tà kiến?

Đáp: Không có hành tướng chuyển biến mà lập thành thì gọi là tà kiến, kiến chấp kia không phải như vậy cho nên không phải là tà kiến. Có người nói: Phá hoại sự thật mà thiết lập giả dối thì gọi là tà kiến, kiến chấp ấy chính là tăng thêm cho nên không phải là tà kiến.

Hỏi: Vì sao kiến này gọi là Biên chấp kiến?

Đáp: chấp Thường biên, mà bởi vì Đoạn và Thường đều trái với khoảng giữa, đều gọi là Biên. Chấp hai Biên kiến gọi là Biên chấp kiến. Như Đức Thế Tôn bảo với Ca-đa-diễn-na: “Nếu dùng chánh trí quán sát thế gian là tập, nói không vốn có thì lại không được, không vốn có ấy tức là Đoạn kiến. Nếu dùng chánh trí quán sát thế gian là diệt, nói có cái vốn có thì lại không được, có cái vốn có ấy tức là Thường kiến.” Nghĩa là quán hữu tình phát khởi uẩn vị lai cho nên không phải là Đoạn, diệt mất uẩn hiện tại cho nên không phải là Thường. Lại nữa, dấy khởi Ngã kiến, hãy còn là giới hạn thô lậu mà thế gian chỉ trích, hướng hồ đối với chấp Ngã có Đoạn và Thường ư? Chấp vào giới hạn thô lậu này rất đáng chỉ trích, cho nên gọi là Biên chấp kiến.

Hỏi: Nếu như Thường mà thấy là chẳng phải Thường, thì đối với năm kiến do kiến nào thấu nhiếp, do kiến nào mà đoạn?

Đáp: Thuộc về tà kiến, do kiến diệt mà đoạn.

Hỏi: Cái gì gọi là Thường?

Đáp: Niết-bàn tịch diệt.

Hỏi: Vì sao ngoại đạo chấp điều ấy chẳng phải là Thường?

Đáp: Ngoại đạo chấp có bốn loại giải thoát:

1. Gọi là Vô thân.
2. Gọi là Vô biên ý.
3. Gọi là tịnh tu.
4. Gọi là thế gian Suất-đổ-ba.

Vô thân, nghĩa là Không vô biên xứ. Vô biên ý, nghĩa là Thức vô biên xứ. Tịnh tu, nghĩa là Vô sở hữu xứ. Thế gian Suất-đổ-ba, nghĩa là Phi tướng phi phi tướng xứ. Nhưng bốn Vô sắc tuy lâu dài âm thầm lui sụt, họ dấy lên nghĩ rằng: Chúng ta giải thoát đã có lui sụt, nên biết Niết-bàn mà họ Thích đã nói cũng có lui sụt. Vì vậy đối với Niết-bàn dấy khởi kiến chấp không phải là Thường. Trong này, thuộc về tà kiến là hiển bày tự tánh của nó, bởi vì ngoại đạo bác bỏ Niết-bàn là không thường hằng. Do kiến diệt mà đoạn, là hiển bày pháp đối trị với nó. Bởi

vì lúc thấy rõ Diệt đế thì vĩnh viễn đoạn trừ kiến chấp, còn lại như trước đã nói.

Hỏi: Vì có tà kiến có thể đối với Niết-bàn tịch diệt mà dấy khởi hành tướng chẳng phải thông hiểu Thường hay không? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu có thì trong Phẩm Loại Túc nói phải thông hiểu thế nào? Như luận ấy nói: “Thế nào là tà kiến? Đó là bài báng nhân quả, bài báng tác dụng, phá hoại sự thật, các Kiến chấp về Nhân-Lạc-Tuệ-Quán.” Nếu không có thì trong luận này đã nói phải thông hiểu thế nào? Như nói: Thường mà chấp là không phải Thường thì thuộc về tà kiến, do kiến diệt mà đoạn?

Đáp: Nên nói như vậy, có tà kiến này.

Hỏi: Phẩm Loại Túc phải nói thông hiểu thế nào?

Đáp: Luận ấy nói hành tướng của tà kiến không cùng tận, nghĩa là có những hành tướng của phiền não khác, mà luận ấy không nói đến. Có người nói: Thân nhiếp ở trong luận ấy đã nói, nghĩa là bài báng nhân thì bài báng Tập đế, bài báng quả là bài báng Khổ đế, bài báng tác dụng là bài báng Đạo đế, phá hoại sự thật là bài báng Diệt đế. Có người nói: Bài báng nhân-bài báng quả-bài báng tác dụng, là cùng bài báng cả ba Đế; phá hoại sự thật thì chỉ bài báng Diệt đế. Có Sư khác nói: Không có tà kiến này.

Hỏi: Trong này đã nói phải thông hiểu thế nào?

Đáp: Trong Niết-bàn có tướng Thường, nếu bài báng không có Niết-bàn, thì cũng bài báng tướng Thường này. Như trong ngón tay có bốn chỗ, nếu bác bỏ không có ngón tay, thì cũng không có bốn chỗ. Có người nói: Nghĩa chính xác mà đưa ra nói rằng: Nghĩa là các ngoại đạo chỉ chấp có uẩn là pháp thường tồn tại, Niết-bàn không có uẩn cho nên nghĩa chính xác, thì ngoại đạo nhất định bác bỏ không có. Vì vậy nói có Thường mà chấp là không phải Thường. Nhưng mà không có tà kiến có thể đối với Niết-bàn tịch diệt, thật sự dấy khởi hành tướng không có Thường.

Hỏi: Nếu khổ mà chấp là vui, thì đối với năm kiến do kiến nào thân nhiếp, do kiến nào mà đoạn?

Đáp: Chọn lấy pháp thua kém làm hơn hẳn, thuộc về kiến thủ, do kiến khổ mà đoạn.

Hỏi: Cái gì gọi là Khổ?

Đáp: Các pháp hữu lậu.

Hỏi: Vì sao ngoại đạo chấp pháp ấy làm vui?

Đáp: Bởi vì ngu dốt đối với sự việc vừa ý trong chốc lát, như mệt

mỗi nghỉ ngơi trong chốc lát, lạnh lẽo tạm thời được ấm áp, nóng bức tạm thời được mát mẻ, đói lòng tạm thời được ăn cơm, khát cổ tạm thời được nước uống, liền dấy lên nghĩ rằng: Nay mình cảm thọ vui sướng. Nhưng trong các uẩn, có vui sướng phần nhỏ như mức độ mà nhận lấy cũng không phải là điên đảo, ngoại đạo ở trong đó tăng thêm nhiều mà giữ lấy giống như niềm vui sướng tuyệt đối, cho nên trở thành điên đảo. Trong này, chọn lấy pháp thua kém làm hơn hẳn, thuộc về kiến thủ là hiển bày tự tánh của nó, vốn là chọn lấy khổ khổ... làm về niềm vui tuyệt vời. Do kiến khổ mà đoạn, là hiển bày pháp đối trị với nó, bởi vì lúc thấy rõ khổ đế thì vĩnh viễn đoạn trừ kiến chấp; còn lại như trước đã nói.

Hỏi: Tại sao chọn lấy khổ làm vui thì gọi là Kiến thủ, chọn lấy vô thường làm Thường mà không phải là Kiến thủ?

Đáp: Chọn lấy khổ làm vui, là luôn luôn chọn lấy pháp thua kém làm hơn hẳn, cho nên gọi là Kiến thủ; chọn lấy vô thường làm Thường, thì không phải là luôn luôn chọn lấy pháp thua kém làm hơn hẳn, cho nên không phải là Kiến thủ. Bởi vì trong pháp thường thì pháp hơn hẳn và không hơn hẳn cùng làm thành nên tập hợp, như Hư không phi trạch diệt, là vô ký cho nên không gọi là pháp hơn hẳn. Lại có người nói: Ở trong các uẩn có nên phần nhỏ vui sướng, bởi vì quán xét pháp ấy cho nên chọn lấy khổ làm vui, gọi là Kiến thủ; không phải là trong các uẩn có nên phần nhỏ Thường nào có thể quán xét pháp ấy, vì vậy chọn lấy vô thường làm Thường cũng gọi là Kiến thủ. Nguyên cố thế nào? Bởi vì năm uẩn như sắc... chỉ là tánh sát-na, thể là hư huyền, tồn tại trong chốc lát, sắp sửa hoại diệt. Như nói: Thế nào là pháp vào lúc hoại diệt? Nghĩa là pháp hiện tại. Bởi vì chọn lấy vô thường làm thường tồn tại, cho nên gọi là Biên chấp kiến chứ không gọi là Kiến thủ.

Hỏi: nếu vui mà chấp là Khổ, thì đối với năm kiến do kiến nào thâm nhiếp, do kiến nào mà đoạn?

Đáp: Thuộc về tà kiến, do kiến diệt mà đoạn.

Hỏi: Cái gì gọi là vui?

Đáp: Vui với nghĩa thù thắng chỉ có Niết-bàn.

Hỏi: Vì sao ngoại đạo cho rằng Niết-bàn là khổ?

Đáp: Ngoại đạo dấy lên nói rằng: Lúc nên căn hư hoại, hãy còn sinh ra khổ, hưởng hồ trong Niết-bàn thì các căn đều hoại diệt, vì vậy Niết-bàn chắc chắn là rất khổ. Đối trị với điều ấy, Tôn giả Thế Hữu nói rằng: “Căn là nhân của khổ, nếu nên căn tồn tại thì hãy còn có thể sinh ra khổ, hưởng hồ có nhiều căn? Chỉ riêng trong Niết-bàn thì các

căn đều diệt mất, không có nhân của khổ cho nên chính là vô cùng vui sướng.” Trong này, thuộc về tà kiến là hiển bày tự tánh của nó, bởi vì bài báng Niết-bàn. Do kiến diệt mà đoạn, là hiển bày pháp đối trị với nó. Bởi vì lúc thấy rõ diệt đế thì vĩnh viễn đoạn trừ kiến chấp, còn lại như trước đã nói.

Hỏi: Đạo đế cũng vui sướng, như trong kinh nói: “Đạo dựa vào tư lương, Niết-bàn dựa vào đạo, nhờ niềm vui của đạo, cho nên đạt được niềm vui Niết-bàn.” Vì sao chỉ nói là do kiến diệt mà đoạn?

Đáp: Nên biết rằng trong này là có cách nói khác. Nghĩa là nên nói rằng: Nếu vui mà chấp là khổ thì thuộc về tà kiến. Điều này có hai loại, nếu cho rằng diệt là khổ thì do kiến diệt mà đoạn, nếu cho rằng đạo là khổ thì do kiến đạo mà đoạn. Nhưng mà không nói đến là có ý thú khác, nghĩa là đạo vô lậu tuy cũng là vui thú mà thuộc về hai phần. Thuộc về phần vui thú là bởi vì đạt được Niết-bàn, thuộc về phần khổ đau là bởi vì vô thường. Như trong kinh nói: “Vô thường cho nên khổ.” Lại có người nói: Đạo đế chẳng phải là vui thú, bởi vì đạt được Niết-bàn cho nên tạm thời nói là vui thú. Như nói: Từ vui thú đến vui thú với Niết-bàn. Vì vậy ở đây chỉ nói đến do kiến diệt mà đoạn.

Hỏi: Vì có tà kiến mà có thể đối với Niết-bàn dấy khởi hành tướng của khổ phải không? Giả sử như vậy thì có gì sai?

Đáp: Tất cả vấn nạn trong này, rộng ra như giải thích về chẳng phải Thường ở trước.

Hỏi: Nếu bất tịnh mà chấp là tịnh, thì đối với năm kiến do kiến nào thâm nhiếp, do kiến nào mà đoạn?

Đáp: Chọn lấy pháp thua kém làm hơn hẳn, thuộc về Kiến thủ, do kiến khổ mà đoạn.

Hỏi: Cái gì gọi là bất tịnh?

Đáp: các pháp hữu lậu.

Hỏi: Vì sao ngoại đạo chấp pháp ấy là tịnh?

Đáp: bởi vì ngu dốt đối với sự việc có chút thanh tịnh trong chốc lát, như chăm sóc sửa sang mái tóc-móng tay-răng miêng-da thịt... làm cho biểu hiện hình hài sắc diện tươi sáng sạch sẽ trong chốc lát, liền dấy lên nghĩ rằng: Thân của mình thanh tịnh. Nhưng trong các uẩn có nên phần nhỏ thanh tịnh, như mức độ mà chọn lấy thì cũng không phải là điên đảo; ngoại đạo từ trong đó tăng thêm nhiều mà chọn lấy, giống như thanh tịnh tuyệt đối cho nên trở thành điên đảo. Trong này, chọn lấy pháp thua kém làm hơn hẳn, thuộc về Kiến thủ là hiển bày tự tánh của nó, bởi vì chọn lấy các loại rác rưởi dơ bẩn làm thanh tịnh thật sự.

Do Kiến khổ mà đoạn, là hiển bày pháp đối trị với nó. Bởi vì lúc thấy rõ Khổ để thì vĩnh viễn đoạn trừ kiến chấp, còn lại như trước đã nói.

Hỏi: Hiện đang thấy chín lỗ thường chảy ra vật bất tịnh, làm sao ngoại đạo chấp thân này là thanh tịnh?

Đáp: Họ dấy lên nghĩ rằng: Vật đã chảy ra tuy là bất tịnh, nhưng chưa chảy ra thì chắc chắn là thanh tịnh. Như cây Kiên-thúc-ca hoa màu đỏ tươi giống như thịt, Dã-can ngồi ở dưới đất nhìn hoa mà dấy lên nghĩ như vậy: Mình vào hôm nay chắc chắn được ăn thịt. Trong chốc lát hoa ấy có đóa rụng xuống đất, Dã-can liền chạy đến ngửi mới biết không phải là thịt, lại dấy lên nghĩ rằng: đã rụng xuống đất tuy không phải là thịt, nhưng những đóa hoa còn lại chưa rụng xuống thì chắc chắn phải là thịt. Ngoại đạo cũng như vậy, vô minh làm cho mê muội mà dấy lên cái chấp này. Các pháp hữu lậu do hai nghĩa mà nói là bất tịnh:

1. Do phiền não.
2. Do cảnh giới.

Các pháp nhiễm ô đều do hai nghĩa, pháp không nhiễm ô chỉ do cảnh giới.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao pháp thiện hữu lậu cũng gọi là thanh tịnh?

Đáp: Bởi vì nên phần ít thanh tịnh, nghĩa là pháp ấy tuy có dơ bẩn-có lỗi lầm-có hiểm độc-có hỗn loạn, nhưng trái với phiền não-không lẫn tạp phiền não mà làm hủy hoại phiền não. Lại có người nói: Các pháp vô lậu là thắng nghĩa thanh tịnh, pháp thiện hữu lậu dẫn dắt thuận theo pháp ấy cho nên cũng gọi là thanh tịnh.

Hỏi: Người khéo thuyết pháp, đối với pháp hữu lậu cũng nói là có thanh tịnh, như ba nghiệp thanh tịnh mà không gọi là ác, tại sao ngoại đạo gọi pháp ấy là thanh tịnh thì gọi là ác kiến?

Đáp: Người khéo thuyết pháp chỉ nói diệu hạnh là thanh tịnh, ngoại đạo nói chung cả diệu hạnh và ác hạnh là thanh tịnh. Lại nữa, người khéo thuyết pháp chỉ nói thiện căn là thanh tịnh, ngoại đạo nói chung cả căn thiện và bất thiện là thanh tịnh. Lại nữa, người khéo thuyết pháp chỉ nói các pháp đối trị với Kiết-phược-tùy miên-tùy phiền não-triền là thanh tịnh, ngoại đạo cũng nói Kiết-phược ... đều là thanh tịnh. Lại nữa, người khéo thuyết pháp nói pháp hữu lậu có nên phần ít thanh tịnh, ngoại đạo nói pháp ấy là hoàn toàn thanh tịnh. Vì vậy ngoại đạo đã nói đều là ác, người khéo thuyết pháp thì không gọi là ác kiến.

Hỏi: Nếu thanh tịnh mà chấp là bất tịnh, thì đối với năm kiến do kiến nào thâm nhiếp, do kiến nào mà đoạn?

Đáp: Thuộc về tà kiến. Điều này có hai loại, nếu cho rằng diệt là bất tịnh thì do kiến diệt mà đoạn, nếu cho rằng đạo là bất tịnh thì do kiến đạo mà đoạn.

Hỏi: Cái gì gọi là thanh tịnh?

Đáp: Hai đế diệt đạo.

Hỏi: Vì sao ngoại đạo chấp diệt đạo đế là bất tịnh vậy?

Đáp: Họ nói phiền não là thật sự bất tịnh, Thánh đạo đoạn trừ phiền não thì trở thành bất tịnh, do đạo mà đạt được diệt cũng trở thành bất tịnh; như dùng dao và nước mà cắt rửa đồ dơ bẩn, thì trở thành bất tịnh, dùng dao và nước này cắt rửa đồ vật khác cũng trở thành bất tịnh. Diệt đạo cũng như vậy, cho nên phải là bất tịnh. Trong này, thuộc về tà kiến là hiển bày tự tánh của nó, bởi vì phỉ báng diệt-đạo là bất tịnh. Do kiến diệt và đạo mà đoạn, là hiển bày pháp đối trị với nó. Bởi vì lúc thấy rõ diệt và đạo thì vĩnh viễn đoạn trừ kiến chấp, còn lại như trước đã nói.

Hỏi: Vì sao có kiến chấp mà có thể đối với hai đế Diệt-Đạo dấy khởi hành tướng bất tịnh hay không? Giả sử như vậy thì có gì sai?

Đáp: Tất cả vấn nạn trong này nói rộng ra như trước.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 9

THẾ ĐỆ NHẤT PHÁP (Phần 8)

Hỏi: Nếu không phải là Ngã mà chấp là Ngã, thì đối với năm kiến do kiến nào thâm nhiếp, do kiến nào mà đoạn?

Đáp: Thuộc về Hữu thân kiến, do kiến Khổ mà đoạn.

Hỏi: Cái gì gọi là chẳng phải Ngã?

Đáp: Tất cả các pháp.

Hỏi: Vì sao ngoại đạo đối với pháp ấy chấp là Ngã?

Đáp: Bởi vì ngu muội đối với sự tác dụng của các pháp đến đi, họ dấy lên nghĩ rằng: Nếu không có Ngã thì ai đến-ai đi, ai đứng-ai ngồi, ai co-ai duỗi, ai dậy-ai nằm, ai thấy-nghe-ngửi-nếm-xúc chạm-nhớ nghĩ-nhận biết? Bởi vì có Ngã cho nên có những sự việc này, đo đó các ngoại đạo đối với các pháp ấy chấp là Ngã. Trong này, thuộc về Hữu thân kiến là hiển bày tự tánh của nó, bởi vì đối với năm thủ uẩn chấp là có Ngã. Do kiến khổ mà đoạn, là hiển bày pháp đối trị với nó. Lúc thấy rõ khổ đế thì vịnh viễn đoạn trừ kiến chấp, còn lại như trước đã nói.

Hỏi: Tát-ca-da kiến có hai hành tướng, đó là hành tướng của Ngã và hành tướng của Ngã sở, tức là thuộc về Ngã kiến và Ngã sở kiến, vì sao trong này chỉ nói đến Ngã kiến mà không nói đến Ngã sở kiến?

Đáp: Là người soạn luận có ý muốn như vậy, cho đến nói rộng ra. Có người nói rằng: Cũng cần phải nói đến điều ấy mà không nói đến, thì nên biết trong này là có cách nói khác. Lại có người nói: Trong này đã nói Ngã kiến cho nên thuận theo biết là cũng nói về Ngã sở kiến. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì có Ngã cho nên phải có Ngã sở, bởi vì có Ngã kiến cho nên phải có Ngã sở kiến, bởi vì có thầy mình cho nên phải có thấy cái của mình, bởi vì có năm Ngã kiến cho nên phải có mười lăm Ngã sở kiến, bởi vì có Ngã ái cho nên phải có Ngã sở ái, bởi vì có Ngã ngu cho nên phải có Ngã sở ngu. Có Sư khác nói: Ngã kiến là căn bản-

là tánh điên đảo, cho nên trong này chỉ nói về Ngã kiến; Ngã sở kiến không phải là căn bản, không phải là tánh điên đảo, cho nên trong này không nói.

Hỏi: Người khéo thuyết pháp, cũng nói về các pháp thường có thật thể-tánh tướng và quan hệ của Ngã mà không phải là ác kiến, tại sao ngoại đạo nói có thật Ngã thì cho là ác kiến?

Đáp: Ngã có hai loại, nên là Ngã của pháp, hai là Ngã của Bồ-đặc-già-la. Người khéo thuyết pháp chỉ nói thật có Ngã của pháp, thật có pháp tánh, thấy đúng như thật cho nên không gọi là ác kiến; ngoại đạo cũng nói thật có Ngã của Bồ-đặc-già-la, Bồ-đặc-già-la không phải là tánh có thật, vì thấy hư vọng cho nên gọi là ác kiến.

Hỏi: Vì sao không nói Ngã chẳng phải là Ngã kiến?

Đáp: Ngã thật sự chẳng phải là có, nếu thấy chẳng có Ngã thì đó là chánh kiến. Trong này nói đến các kiến chấp xấu ác, vì vậy không nói Ngã chẳng phải là Ngã kiến.

Hỏi: Nếu không phải nhân mà chấp là nhân, thì đối với năm kiến do kiến nào thâm nhiếp, do kiến nào mà đoạn?

Đáp: Không phải là nhân mà nói là nhân, thuộc về Giới cấm thủ, do kiến khổ mà đoạn.

Hỏi: Cái gì gọi là không phải nhân?

Đáp: Nhân không bình đẳng như Tự Tại Thiên...

Hỏi: Vì sao ngoại đạo chấp không phải là nhân àm nói là nhân?

Đáp: Bởi vì gần gũi bạn ác, nghe nói đến tự tại-tự tánh-sĩ phu-thời gian-phương hướng trống rỗng... sinh ra các pháp. Như những nông phu trong nên năm thu hoạch nhiều trái quả, liền dấy lên nói rằng: Sông Tư-đa chưa vượt qua mà các trời đã mang đến. Nếu sinh ra nam nữ, lại dấy lên nói rằng: Là Thiên thần đã ban cho những Nan-đà. Tin theo Tự tại, nếu ban cho nam nữ, thì dấy lên nói rằng: Thiên thần đã ban cho như trời Tỳ-sắt-noa, Cử-bệ-la... các loại chẳng phải là nhân mà chấp là nhân đều như vậy. Nhưng hữu tình có nhiều nghiệp khác nhau sinh ra, chứ không phải nhiều hữu tình do cùng nghiệp mà sinh ra, không phải là nhân tà vạy như tự tại... mà sinh ra. Trong này, không phải là nhân mà nói là nhân, thuộc về Giới cấm thủ là hiển bày tự tánh của nó, bởi vì chấp không phải là tự chánh nhân làm tự chánh nhân. Nhưng Giới cấm thủ sơ lược có hai loại:

1. Không phải là nhân mà chấp là nhân.
2. Không phải là đạo mà chấp là đạo.

Trong này chỉ nói đến không phải là nhân mà chấp là nhân. Do

kiến khổ mà đoạn, là hiển bày pháp đối trị với nó. Bởi vì lúc thấy rõ khổ đế thì vĩnh viễn đoạn trừ kiến chấp, còn lại như trước đã nói.

Hỏi: Vì sao kiến này không phải là do kiến tập đoạn trừ?

Đáp: Bởi vì chuyển biến thuộc về quả.

Hỏi: Không phải là nhân mà nói là nhân, cũng là bài bác nhân của các pháp, tại sao kiến này không phải là tà kiến thâm nhiếp?

Đáp: Không có hành tướng chuyển biến thì gọi là tà kiến, kiến chấp này có hành tướng chuyển biến cho nên không gọi là tà kiến. Lại có người nói: Phá hoại sự thật mà chuyển biến thì gọi là tà kiến, kiến chấp này chính là tăng thêm mà chuyển cho nên không gọi là tà kiến. Tôn giả Thế-Hữu đưa ra cách nói như vậy: “Nếu bác bỏ không có nhân thì gọi là tà kiến, kiến chấp này không phải là nhân mà chấp là nhân, cho nên không gọi là tà kiến, bởi vì không phải là chánh nhân mà nói là chánh nhân.”

Hỏi: Nếu là nhân mà chấp là chẳng phải nhân, thì đối với năm kiến do kiến nào thâm nhiếp, do kiến nào mà đoạn?

Đáp: Thuộc về tà kiến, do kiến Tập mà đoạn.

Hỏi: Cái gì gọi là nhân?

Đáp: Những nghiệp phiền não...

Hỏi: Vì sao ngoại đạo chấp sự việc trong và ngoài không có nhân mà sinh?

Đáp: Bởi vì không hiểu rõ về pháp duyên khởi trong ngoài, ngoại đạo dấy lên nghĩ rằng: Ai đào sâu sông biển, ai chất thành núi cao, ai khen dày gai góc, ai tạo ra cầm thú? Nếu định tất cả mọi điều này không có nhân mà sinh ra, vì vậy họ nói bài tụng rằng:

Ai đào sâu sông biển - chất thành núi cao, ai khen dày gai góc-tạo ra cầm thú,

Thế gian không có-tự tại có thể làm, cho nên biết tất cả đều không có nhân.

Trong này, thuộc về tà kiến là hiển bày tự tánh của nó, bởi vì phủ bác các pháp vốn thuận theo nhân. Do kiến tập mà đoạn, là hiển bày pháp đối trị với nó, bởi vì lúc thấy rõ Tập đế thì vĩnh viễn đoạn trừ kiến chấp, còn lại như trước đã nói.

Hỏi: Tại sao trong này nói bài bác nhân là tà kiến, do kiến Tập mà đoạn, nhưng trong chương kiến uẩn nói bài bác nhân là tà kiến, do kiến Tập và Đạo mà đoạn?

Đáp: Là người soạn luận có ý muốn như vậy, cho đến nói rộng ra. Lại nữa, ở đây không nói đến liễu nghĩa, ở chương ấy thì nói đến liễu

nghĩa; ở đây có ý nghĩa khác, ở chương ấy không có ý nghĩa nào khác; ở đây nói có duyên khác, ở chương ấy nói không có duyên nào khác; ở đây nói dựa vào thế tục, ở chương ấy mới dựa vào thắng nghĩa. Lại nữa, ở đây nói về nên phần nhân, ở chương ấy nói về tất cả nhân, ở đây chỉ nói đến nhân của khổ, ở chương ấy nói đến nhân của khổ và chẳng phải là nhân của khổ; ở đây chỉ nói đến nhân điên đảo, ở chương ấy nói đến nhân điên đảo và nhân chẳng phải điên đảo; ở đây chỉ nói đến nhân sinh ra quả, ở chương ấy nói đến nhân sinh ra quả và nhân không sinh ra quả. Lại nữa, tà kiến bài bác Tập-bác bỏ Thể không có nhân, cũng bác bỏ nghĩa của nhân, tà kiến bài bác Đạo chỉ bác bỏ Thể của nhân chứ không bác bỏ nghĩa của nhân, bởi vì nói Niết-bàn không có nhân là chánh chứ không phải tà. Trong này chỉ nói đến tà kiến bài bác nhân, vốn là do kiến Tập mà đoạn chứ không phải là do kiến Đạo mà đoạn.

Hỏi: Nếu có mà chấp là không có, thì đối với năm kiến do kiến nào thâm nhiếp, do kiến nào mà đoạn?

Đáp: Thuộc về tà kiến. Cái chấp này có bốn loại, nếu cho rằng không có khổ thì do kiến Khổ mà đoạn, nếu cho rằng không có tập thì do kiến Tập mà đoạn, nếu cho rằng không có diệt thì do kiến diệt mà đoạn, nếu cho rằng không có đạo thì do kiến Đạo mà đoạn.

Hỏi: Cái gì gọi là có?

Đáp: Bốn Thánh đế.

Hỏi: Vì sao ngoại đạo bác bỏ không có bốn đế?

Đáp: Bởi vì họ chấp có Ngã cho nên liền bác bỏ không có bốn Đế; họ dấy lên nói rằng năm uẩn như Sắc ... là Ngã chứ không phải là khổ, liền bác bỏ Khổ đế; Ngã không có nhân thì bác bỏ Tập đế; Ngã thường còn không diệt thì bác bỏ Diệt đế; Ngã không có đối trị thì bác bỏ Đạo đế. Như người khéo thuyết pháp, biết rõ năm uẩn như Sắc là khổ không phải là Ngã thì tin chắc khổ đế, khổ này có nhân thì tin chắc tập đế, khổ này có thể diệt trừ thì tin chắc Diệt đế, khổ có pháp đối trị thì tin chắc Đạo đế. Trong này, thuộc về tà kiến là hiển bày tự tánh của nó, bởi vì bác bỏ là không thật sự có bốn Thánh đế. Kiến chấp này có bốn loại, nói rộng cho đến, nếu chẳng rằng không có đạo thì do kiến đạo mà đoạn, là hiển bày pháp đối trị với nó. Bởi vì lúc thấy rõ bốn đế thì vĩnh viễn đoạn trừ kiến chấp, còn lại như trước đã nói, nên biết!

Trong này, bài bác khổ đế thì có hai loại bài bác:

1. Bài bác thể của vật.
2. Bài bác nghĩa của quả.

Bài bác Tập đế thì có hai loại bài bác:

1. Bài báng Thể của vật.

2. Bài báng nghĩa của nhân. Bài báng diệt đế thì chỉ bài báng thể của vật chứ không bài báng nghĩa của quả. Có người nói rằng: Cũng bài báng nghĩa của quả. Bài báng Đạo đế thì chỉ bài báng thể của vật chứ không bài báng nghĩa của nhân. Có người nói rằng: Cũng bài báng nghĩa của nhân. Có người nói rằng: Cũng bài báng nhân quả. Có người nói rằng: Bài báng đạo đế thì chỉ bài báng tác dụng.

Hỏi: Tại sao tà kiến không duyên với hư không và phi trạch diệt?

Đáp: Nếu pháp là uẩn-là nhân của uẩn, là diệt uẩn-là đối trị với uẩn, thì tà kiến duyên theo; hư không phi trạch diệt chẳng phải uẩn-chẳng phải nhân của uẩn, chẳng phải diệt uẩn-chẳng phải đối trị với uẩn, cho nên tà kiến không duyên theo. Lại nữa, nếu pháp là khổ-là nhân của khổ, là diệt khổ-là đối trị với khổ, thì tà kiến duyên theo; hư không phi trạch diệt chẳng phải khổ-chẳng phải nhân của khổ, chẳng phải diệt khổ-chẳng phải đối trị với khổ, cho nên tà kiến không duyên theo. Như khổ và nhân của khổ... nên biết bệnh-ung nhọt-tên độc-não loạn-gánh nặng và các nhân của chúng cũng như vậy.

Lại nữa, nếu pháp là sự việc tạp nhiễm và thanh tịnh, thì tà kiến duyên theo; hư không phi trạch diệt chẳng phải sự việc tạp nhiễm và thanh tịnh, cho nên tà kiến không duyên theo. Lại nữa, nếu pháp là sở duyên của chánh kiến vô lậu, thì tà kiến duyên theo; hư không phi trạch diệt chẳng phải sở duyên của chánh kiến vô lậu, cho nên tà kiến không theo. Như chánh kiến vô lậu đối trị với tà kiến, nên biết trí minh vô lậu-quyết định tén... đối với chẳng phải trí minh ... cũng như vậy.

Lại nữa, nếu pháp giống như thuyền bè trôi giữa bờ này và bờ kia, thì tà kiến duyên theo; hư không phi trạch diệt chẳng giống như thuyền bè trôi giữa bờ này và bờ kia, cho nên tà kiến không duyên theo. Lại nữa, nếu pháp có nghĩa của nhân quả, thì tà kiến duyên theo; hư không phi trạch diệt không có nghĩa của nhân quả, cho nên tà kiến không duyên theo. Lại nữa, nếu pháp là sự việc vui mừng và chán ngán thì tà kiến duyên theo; hư không phi trạch diệt chẳng phải sự việc vui mừng và chán ngán, cho nên tà kiến không duyên theo. Lại nữa, nếu pháp có thể làm thêm-bớt, thì tà kiến duyên theo; hư không phi trạch diệt không có thể làm cho thêm-bớt, vì vậy tà kiến không duyên theo.

Hỏi: Bác bỏ không có hư không phi trạch diệt là bởi vì duyên với pháp nào?

Đáp: Bởi vì bác bỏ không có pháp ấy là không có tâm sâu nặng,

như bài báng sự việc tạp nhiễm và thanh tịnh.

Hỏi: Đây là trí gì?

Đáp: Đây là trí của hành tướng tà thuộc vô phú vô ký trong cõi Dục do tu mà đoạn. Nhưng mà những kiến chấp về có ấy, có người nói là hai loại:

1. Vật thật sự có, đó là uẩn-giới...

2. Thi thiết mà có.

Đó là nam-nữ... Có người nói là ba loại:

1. Đối đãi nhau mà có, đó là sự việc như vậy, đối đãi với cái này mà có, đối đãi với cái kia mà có.

2. Hòa hợp mà có, đó là sự việc như vậy, ở nơi này thì có, ở nơi kia thì không có.

3. Có theo thời gian, đó là sự việc như vậy, thời gian này thì có, thời gian kia thì không có.

Có người nói là năm loại:

1. Có trên tên gọi, đó là lông rùa-sừng thỏ-hoa đẹp giữa hư không...

2. Thật sự có, đó là tất cả các pháp đều ở trong tự tánh.

3. Giả hợp mà có, đó là bình-áo-xe cộ-quân lính-rừng cây-nhà cửa...

4. Hòa hợp mà có, đó là đối với các uẩn hòa hợp thi thiết tạo thành Bồ-đặc-già-la.

5. Đối đãi nhau mà có, đó là những sự việc của bờ này-bờ kia và ngăn dài-tốt xấu...

Hỏi: Nếu không có mà chấp là có, thì đối với năm kiến do kiến nào thâm nhiếp, do kiến nào mà đoạn?

Đáp: Đây không phải là kiến mà là tà trí.

Hỏi: Điều này nếu không phải là kiến thì tại sao lại nói rằng nếu không có mà chấp là có? Có người đưa ra nói như vậy: Trong này cần phải nói là nếu không có mà chấp là có thì đối với năm kiến do kiến nào thâm nhiếp, do kiến nào mà đoạn?

Đáp: Thuộc về Hữu thân kiến, do kiến Khổ mà đoạn.

Hỏi: Lại có người nói: Trong này cần phải nói là nếu không có tuệ, thì đối với năm kiến do kiến nào thâm nhiếp, do kiến nào mà đoạn?

Đáp: Đây không phải là kiến mà là tà trí. Hoặc có người nói: Trong này cần phải nói, nếu không có mà chấp là có thì đây không phải là kiến, bởi vì trong năm kiến không nói đến. Nói như vậy là tùy theo như văn mà nói.

Hỏi: Nguyên cơ thể nào? Bởi vì hỏi đáp mà làm thành hỏi đáp, tuy không có lý lẽ này, nhưng mà đưa ra nói như vậy. Như trong phẩm Thập Môn đưa ra hỏi rằng: ba căn vô lậu và các pháp vô vi, là do mấy tùy miên mà tùy tăng?

Đáp rằng: Không có tùy miên tùy tăng. Ở đây cũng như vậy.

Hỏi: Tà trí này là gì?

Đáp: Đây là trí của hành tướng tà thuộc vô phú vô ký trong cõi Dục do tu mà đoạn. Như đối với cây cột dấy lên tưởng là người, và đối với người mà dấy lên tưởng là cây cột; đối với chằng phải đạo mà dấy lên tưởng là đạo, đối với đạo mà lại dấy lên tưởng là chằng phải đạo... Có Sư khác nói: Như vậy tà trí, cũng có nhiễm ô có thể dấy lên chủng loại mạn, như Phạm Vương ở tại đây dấy lên nói như vậy: Mình là đại Phạm tôn quý trong các đại Phạm, mình có thể tạo tác biến hóa, có thể sinh ra thế gian, là cha của thế gian. Cách nói này không hợp lý, nguyên cơ thể nào? Bởi vì kiến đã đoạn thì tâm không có thể phát khởi các nghiệp thân-ngữ. Vì vậy cách nói trước đây đối với lý là thích hợp, nghĩa là trí của hành tướng tà thuộc vô phú vô ký trong cõi Dục do tu mà đoạn.

Hỏi: Nếu như vậy thì trong chương Trí Uẩn đã nói, phải thông hiểu thế nào? Như nói: “Thế nào là tà trí? Đó là tuệ nhiễm ô”.

Đáp: Tà trí có hai loại, nên là nhiễm ô, hai là không nhiễm ô. Nhiễm ô là tương ứng với vô minh, không nhiễm ô là không tương ứng với vô minh; như đối với cây cột mà dấy lên tưởng là người... Nhiễm ô thì Thanh-văn Độc giác tuy có thể đoạn trừ hết nhưng vẫn còn hiện hành. Chỉ có Như-lai thì tuyệt đối không dấy khởi, bởi vì tập khí phiền não đều vĩnh viễn đoạn trừ, do đó chỉ riêng Ngài được tôn xưng là bậc Chánh Đẳng Giác. Tà trí nhiễm ô, dựa vào nghĩa thù thắng cho nên gọi là tà trí. Không nhiễm ô, là do thế tục cho nên mang tên gọi của tà trí, chứ không phải là do nghĩa thù thắng, bởi vì không tương ứng với tà pháp phiền não. Trong chương Trí Uẩn ở sau đã nói tà trí là nghĩa thù thắng, ở đây thế tục mà không trái ngược nhau.

CHƯƠNG I: TẠP UẨN (Tiếp Theo)

Phẩm Thứ Hai: LUẬN VỀ TRÍ (Phần 1)

Có thể nên trí biết rõ tất cả các pháp chẳng? Các chương và giải thích về nghĩa của các chương như vậy, đã lĩnh hội rồi, tiếp theo cần phải giải thích rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra luận này?

Đáp: Bởi vì ngăn chặn các tông chỉ khác để hiển bày rõ ràng về nghĩa lý của mình. Nghĩa là hoặc có người chấp rằng tâm và tâm sở pháp có thể hiểu rõ tự tánh, có thể hiểu rõ chính mình và người khác, như vậy đèn có thể chiếu sáng là tự tánh, cho nên có thể chiếu sáng cả chính mình và vật khác.” Hoặc lại có người chấp rằng: Tâm và tâm sở pháp có thể hiểu rõ sự tương ứng; như pháp Mật Độ, họ đưa ra cách nói như vậy: “Các tuệ có thể hiểu rõ ràng về sự tương ứng với Thọ...” hoặc lại có người chấp rằng: Tâm và tâm sở pháp có thể hiểu rõ đều có; như Háo Địa Bộ, họ đưa ra cách nói như vậy: “Tuệ có hai loại, cùng lúc mà sinh ra:

1. Tương ứng.
2. Không tương ứng.

Tương ứng với tuệ biết rõ về cái không tương ứng, không tương ứng với tuệ biết rõ về cái tương ứng.” Hoặc lại có người chấp rằng: Bồ-đặc-già-la có thể hiểu rõ các pháp; như Độc Tử Bộ, họ đưa ra cách nói như vậy: “Bồ-đặc-già-la có thể biết mà không phải là trí.” Bởi vì ngăn chặn kiến chấp sai khác của các tông khác như vậy để hiển bày nghĩa lý của mình đã nói: Các tâm và tâm sở, không hiểu rõ tự tánh, tương ứng với cùng có tánh Bồ-đặc-già-la không thể nào nắm được. Vì vậy mà soạn ra luận này. Lại nữa, đừng cho rằng vì ngăn chặn nghĩa lý của người khác và hiển bày nghĩa lý của mình; nhưng mà tương của các pháp, lý cần phải phân biệt, bởi vì lợi ích thêm cho chúng sinh mà soạn ra luận này.

Hỏi: Có thể có nên trí biết rõ tất cả các pháp chẳng?

Đáp: Không có.

Hỏi: Nếu trí này sinh ra tất cả các pháp chẳng phải là Ngã, thì trí này không biết cái gì?

Đáp: Không biết tự tánh và các pháp cùng tương ứng với trí này. Trong này, không biết tự tánh thì chính là ngăn chặn cái chấp của đại Chúng Bộ, không biết các pháp tương ứng thì chính là ngăn chặn cái

chấp của Pháp Mật Độ, không biết các pháp cùng có thì chính là ngăn chặn cái chấp của Hóa Địa Bộ, nói trí có năng lực nhận biết thì chính là ngăn chặn cái chấp của Độc Tử Bộ.

Vả lại, ở trong này có hỏi có đáp, có chất vấn có thông hiểu; có thể có nên trí biết rõ tất cả các pháp chẳng, đó là hỏi; đáp rằng không có thì đó là trả lời, nếu trí này sinh ra tất cả các pháp chẳng phải là Ngã, thì trí này không biết cái gì, đó là chất vấn; đáp rằng không biết tự tánh và các pháp cùng có tương ứng với trí này, đó là thông hiểu.

Hỏi: Trong này ai hỏi-ai đáp, ai chất vấn-ai thông hiểu?

Đáp: Luận giả phân biệt mà hỏi, Luận giả thuận theo lý mà đáp luận giả phân biệt mà chất vấn, Luận giả thuận theo lý mà thông hiểu. Có người nói: Đệ tử hỏi-Sư đáp, đệ tử chất vấn-Sư giải thích thông suốt. Có người nói: Trong này không có phân biệt người đang hỏi và chất vấn, chỉ có Luận Sư soạn luận này, vì biện giải về pháp tướng mà giả thiết có chủ và khách. Nên trí trong này, nghĩa là trí của nên sát-na, vì vậy không biết tự tánh và các pháp cùng có tương ứng. Nếu đưa ra câu hỏi này:

Hỏi: Ở trong mười trí, có thể có nên trí biết rõ tất cả các pháp chẳng?

Đáp: Có, đó là thế tục trí.

Hỏi: Nếu ngay trong thế tục trí này, đưa ra câu hỏi như vậy: Có thể trong hai sát-na biết rõ tất cả các pháp chẳng?

Đáp: Có, đó là trí này trong sát-na đầu tiên, trừ ra tự tánh của nó, tương ứng cùng có, còn lại đều có thể biết rõ, sát-na thứ hai cũng biết pháp cùng có tương ứng với tự tánh trước đó. Vì vậy đáp rằng là có. Nay ở đây chỉ hỏi về trí của nên sát-na, cho nên đáp là không có.

Hỏi: Vì sao tự tánh không nhận biết tự tánh?

Đáp: Bởi vì không có nhân quả, có thể làm mà làm, có thể thành mà thành, có thể dẫn dắt mà dẫn dắt, có thể sinh ra mà sinh ra, có thể hệ thuộc mà hệ thuộc, có thể chuyển đổi mà chuyển đổi, có thể cùng nhau mà cùng nhau, có thể hiểu rõ mà hiểu rõ, không có lỗi sai biệt, cho nên tự tánh không nhận biết tự tánh. Có người nói: Tự tánh đối với tự tánh, không tăng thêm-không giảm bớt, không nuôi dưỡng-không làm lại, không tạo thành-không hư hoại, không thêm lên-không sụt xuống, không tích tụ-không phân tán, không có nhân-không có đẳng vô gián, không có sở duyên, không có tăng thượng, tự tánh các pháp không quán sát tự tánh, chỉ có thể làm các duyên cho tánh khác, vì vậy tự tánh không nhận biết tự tánh. Có người nói: Hiện đang thấy thế gian, đầu ngón tay

không tự tiếp xúc với chính nó, lưỡi dao không tự cắt được chính nó, con người không tự trông thấy chính nó, tráng sĩ không tự công được chính mình vì vậy tự tánh không nhận biết được tự tánh. Tôn giả Thế Hữu nói rằng: “Vì sao tự tánh không nhận biết tự tánh? Đáp rằng bởi vì không phải cảnh giới.” Lại nữa, nếu tự tánh nhận biết tự tánh, thì Thế Tôn không cần an lập hai duyên sinh đối với sáu Thức, đó là Nhân và Sắc làm duyên sinh ra nhãn thức, cho đến ý và pháp làm duyên sinh ra ý thức. Lại nữa, nếu tự tánh nhận biết tự tánh, thì Thế Tôn không cần phải an lập ba hòa hợp mà xúc chạm, đó là nhãn và sắc làm duyên, sinh ra nhãn thức là ba hòa hợp mà xúc chạm, cho đến nói rộng ra. Lại nữa, nếu tự tánh nhận biết tự tánh, thì Thế Tôn không cần phải an lập tà kiến, nghĩa là tà kiến kia nếu có thể tự biết Ngã là tà kiến thì trở thành chánh kiến. Như nói: Nếu tà kiến có thể tự quán sát mình là tà kiến, thì phải gọi là chánh kiến chứ không phải gọi là tà kiến. Lại nữa, nếu tự tánh nhận biết tự tánh, thì không cần phải kiến lập ác tâm, tất cả Thế đều là bất thiện, bởi vì hiểu rõ tự thể không phải là tà vạy kỳ quái. Lại nữa, nếu tự tánh nhận biết tự tánh, thì không cần phải kiến lập năng thủ-sở thủ, năng tri-sở tri, năng giác-sở giác, cảnh-có cảnh, hành tướng sở duyên, căn và nghĩa của căn... Lại nữa, nếu tự tánh nhận biết tự tánh, thì bốn Niệm trú cần phải không có sai biệt, bởi vì Thân niệm trú chính là Pháp niệm trú, cho đến Tâm niệm trú chính là pháp niệm trú. Lại nữa, nếu tự tánh nhận biết tự tánh, thì trí của bốn Thánh đế phải không có sai biệt, bởi vì khổ trí chính là Đạo trí, cho đến Diệt trí chính là đạo trí. Lại nữa, nếu tự tánh nhận biết tự tánh, thì trí Túc trú tùy niệm phải không nói là có, bởi vì trí ấy chính là sự nhận biết mọi việc trong đời hiện tại. Lại nữa, nếu tự tánh nhận biết tự tánh, thì trí Tha tâm phải không nói là có, bởi vì trí kia cũng nhận biết tâm sở của mình.

Đại đức nói rằng: Nếu tự tánh nhận biết tự tánh, thì cần phải không biết đến tánh khác, bởi vì chuyển đổi từ tự tánh. Nếu tự tánh nhận biết tánh khác, thì cần phải không nhận biết tự tánh, bởi vì chuyển đổi từ tánh khác. Nếu nhận biết tự tánh và tánh khác thì làm sao mà nhận biết? Như biết tự tánh là tự tánh, biết tánh khác cũng như vậy chăng? Như biết tánh khác là tánh khác, biết tự tánh cũng như vậy chăng? Nếu như biết tự tánh là tự tánh, biết tánh khác cũng như vậy, thì biết tự tánh là tự tánh, có thể là chánh; biết tánh khác là tự tánh thì phải là tà. Nếu như biết tánh khác là tánh khác, biết tự tánh cũng như vậy, thì biết tánh khác là tánh khác, có thể là chánh; biết tự tánh là tánh khác thì phải là tà. Nếu như vậy thì cần phải không có sự sai biệt giữa thể tướng của hai

trí chánh-tà. Nếu cùng nên lúc nhận biết tự tánh là tự tánh, nhận biết tánh khác là tánh khác, thì cần phải là nên trí có hai tác dụng hiểu biết, tác dụng hiểu biết khác nhau cho nên thể cũng phải khác nhau, thể đã khác nhau thì sẽ không phải là nên trí. Nên thân hữu tình như mà có hai trí cùng đầy khởi thì không hợp với Chánh lý, đừng có sai lầm này, cho nên tự tánh không nhận biết tự tánh.

Hỏi: Nếu như vậy thì thí dụ của Đại Chúng Bộ đã nói làm sao thông hiểu?

Đáp: Không nhất định phải hiểu thông suốt, bởi vì thí dụ ấy không phải là ba Tạng thân nhiếp. Vả lại, không thể dùng thí dụ hiện tại của thế tục mà chất vấn về pháp của Hiền Thánh, bởi vì pháp của Hiền Thánh sai khác mà pháp của thế tục cũng sai khác. Nếu nhất định phải thông hiểu, thì phải nói là thí dụ sai lầm, thí dụ đã có sai lầm, thì cái đã thí dụ không thành tựu. Như cây đèn không có căn-không có những duyên lực, chẳng phải là hữu tình, trí cũng phải như vậy. Như cây đèn là sắc, do cực vi mà tạo thành, trí cũng phải như vậy. Đã không phải như vậy, làm sao trở thành thí dụ? Vả lại, bộ phía kia thừa nhận cây đèn là tánh chiếu sáng hay hoặc? Nếu như là tánh chiếu sáng thì đâu cần phải chiếu sáng? Nếu không phải là tánh chiếu sáng thì thể phải là u tối, không nên gọi là cây đèn. Phá tan u tối gọi là cây đèn thì lẽ nào không phải là tánh chiếu sáng ư? Vì vậy không nên chấp cây đèn có thể tự chiếu sáng nó. Vì vậy đã thí dụ, cũng không có thể thành tựu.

Hỏi: Vì sao không nhận biết các pháp tương ứng?

Đáp: Bởi vì chung nên sở duyên, cùng lúc mà chuyển biến. Nghĩa là tâm và tâm sở pháp của nên hữu tình, đối với nên cảnh giới cùng lúc mà chuyển biến, lý không có nghĩa lẫn lượt duyên lẫn nhau; ví như nhiều người tập trung ở nên nơi, hoặc cùng nhìn xuống dưới, hoặc cùng nhìn lên hư không, lý nhất định không có thể trông thấy mặt lẫn nhau, tâm và tâm sở pháp cũng lại như vậy. Nếu trí có thể biết Thọ tương ứng, thì Thọ ấy là có thể duyên với tự Thể hay không? Nếu duyên với tự Thể, thì có lỗi về duyên với tự tánh đã nói ở trước. Nếu không có thể duyên được, thì tâm và tâm sở pháp phải cùng lúc đầy khởi, không cùng chung sở duyên; không có sai lầm này, cho nên không có thể nhận biết các pháp tương ứng.

Hỏi: Vì sao không nhận biết các pháp cùng có?

Đáp: Bởi vì rất gần nhau, như thể tre thấm lấy thuốc An-thiện-na đặt vào trong mắt, bởi vì rất gần nhau cho nên mắt không thể nào trông thấy, ở đây cũng như vậy.

Hỏi: Những gì gọi là các pháp cùng có?

Đáp: đây là tùy chuyển sắc, và đây là tùy chuyển bất tương ưng hành. Các sử ở phương Tây đưa ra cách nói như vậy: Các uẩn nối tiếp nhau cho tuệ cùng phát sinh, tự thân thâm nhiếp đó là pháp cùng có. Họ nói không hợp lý, nguyên cơ thế nào? Bởi vì nếu như vậy thì nhãn thức sẽ không thể nào tiếp nhận được các sắc của tự thân, các Thức khác cũng như vậy. Họ đưa ra cách nói này: Năm thức có thể tiếp nhận cảnh giới trong tự thân, ý thức thì không có thể. Nếu như vậy thì ý thức sẽ không thể nào tiếp nhận tất cả cảnh giới, vẫn là phi lý.

Lại có sai lầm khác, Khổ pháp trí nhãn sẽ không hiện quán tự thân cùng sinh ra các uẩn nối tiếp nhau. Nếu vậy thì vẫn là hiện quán nên phần ít đối với cảnh của Đế mình quán sát. Họ dấy lên nói rằng: Khổ pháp trí nhãn hiện quán nên phần ít đối với cảnh của Đế mình quán sát, cũng không có sai lầm. Bởi vì Khổ pháp trí phát sinh thì không còn hiện quán. Như Đạo pháp trí nhãn đối với cảnh trí phát sinh thì không còn hiện quán. Họ nói phi lý, nguyên cơ thế nào? Bởi vì nghĩa hiện quán của Khổ-Đạo khác nhau, nghĩa là hệ thuộc cõi Dục thì do kiến đạo mà đoạn, mỗi nên tà kiến bài bác chung tất cả pháp trí phẩm đạo. Đạo pháp trí nhãn, giả sử chỉ đạt được hiện quán đối với nên pháp trí phẩm đạo, cũng có thể đoạn trừ toàn bộ tà kiến có thể bài bác, huống là trừ ra tự tánh tương ưng cùng có, còn lại đều là hiện quán Tát-ca-da kiến, đối với năm Thủ uẩn, chấp Ngã và Ngã sở, hoặc là chung hoặc là riêng ư? Khổ pháp trí nhãn, nếu đối với Đế mình quán sát không sạch hết hiện quán, thì sẽ có duyên tách biệt với Tát-ca-da kiến, bởi vì lúc bấy giờ không đoạn trừ-không hiện quán về cảnh của nó đã chấp. Tát-ca-da kiến, nếu không đoạn trừ thì nó là đứng đầu, do kiến Khổ mà đoạn; các phiền não cũng sẽ không đoạn trừ. Nếu như vậy thì không nên nói là đối với Đế mình quán sát được hiện quán chân thật. Nếu đối với Khổ đế không đạt được hiện quán, thì đối với Tập-Diệt-Đạo đế cũng sẽ không đạt được. Như vậy thì không có giải thoát tuyệt đối. Đừng có sai lầm này, cho nên không thể nói Khổ pháp trí nhãn, không quán các pháp cùng sinh ra của tự thân. Vả lại, nếu như vậy thì cùng với Luận này giải thích trước đây sẽ trái ngược nhau. Như nói: Nếu duyên với pháp này phát khởi Khổ pháp trí nhãn, thì duyên với pháp này phát khởi Thế đệ nhất pháp. Thế đệ nhất pháp đã có thể duyên với toàn bộ năm uẩn của cõi Dục, vì sao Khổ pháp trí nhãn lại không có thể? Vì vậy nên biết cách nói trước hợp lý nhất.

Hỏi: Bồ-đặc-già-la vì sao không biết?

Đáp: Bởi vì nó giống như sừng thỏ mà không thể nào có được. Nghĩa là tất cả các pháp đều không có Ngã, hữu tình Bồ-đặc-già-la, mạng sống-sinh trưởng-có thể nuôi dưỡng, tạo tác-thọ nhận, chỉ là những hành vi trống rỗng, vì vậy không có Bồ-đặc-già-la có thể biết các pháp.

Có thể có nên Thức hiểu rõ tất cả các pháp chăng? Cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra luận này?

Đáp: Bởi vì ngăn chặn các tông chỉ khác mà hiển bày nghĩa lý của mình. Nghĩa là hoặc có người chấp: Thức chính là trí, chỉ sinh ra nên chữ, đó gọi là chữ Tỳ. Vì ngăn chặn tông chỉ mà hiển bày Thức và Trí có tự thể khác nhau. Như trong kinh nói: “Trí tương ưng với Thức.” Hoặc chấp sáu Thức đều có sở duyên khác nhau, như sở duyên của năm thức thân khác nhau, như vậy ý thức chỉ duyên với Pháp xứ. Bởi vì ngăn chặn tông chỉ kia mà biểu hiện rõ ràng ý thức duyên với mười hai xứ. Như trong kinh nói: “Tất cả đều là sở duyên của Ý thức.” Hoặc có người chấp rằng Trí duyên với tất cả các pháp, Thức thì không có thể như vậy. Bởi vì ngăn chặn tông chỉ kia mà hiển bày Thức và Trí đều có thể duyên tổng quát hay riêng biệt đối với tất cả các pháp. Hoặc có người chấp rằng Trí duyên với tự tướng và cộng tướng, Thức chỉ duyên với tự tướng. Bởi vì ngăn chặn tông chỉ kia mà hiển bày Trí và Thức đều duyên với hai tướng. Hoặc có người chấp rằng Trí duyên với cảnh đồng phần và không đồng phần, Thức chỉ duyên với cảnh đồng phần. Bởi vì ngăn chặn tông chỉ kia mà hiển bày Trí và Thức đều duyên với hai phần. Hoặc có người chấp rằng Trí duyên với cảnh ba đời và cảnh chẳng phải đời kiếp, Thức chỉ duyên với cảnh hiện tại. Bởi vì ngăn chặn tông chỉ kia mà hiển bày Trí và Thức cùng duyên với cảnh ba đời vì cảnh chẳng phải là uẩn, Thức chỉ duyên với sắc. Bởi vì ngăn chặn tông chỉ kia mà hiển bày Trí và Thức đều duyên với năm uẩn và cảnh chẳng phải là uẩn. Hoặc có người chấp rằng Trí duyên với sự tương tục của chính mình và sự tương tục của nơi khác, Thức chỉ duyên với sự tương tục của chính mình. Bởi vì ngăn chặn tông chỉ kia mà hiển bày Trí và Thức đều duyên với chính mình và nơi khác. Hoặc có người chấp rằng Trí duyên với Xứ nội-ngoại, Thức chỉ duyên với xứ ngoại. Bởi vì ngăn chặn tông chỉ kia mà hiển bày Trí và Thức đều duyên với nội-ngoại. Hoặc có người chấp rằng Trí duyên với Hữu lậu và vô lậu, Thức chỉ duyên với hữu lậu. Bởi vì ngăn chặn tông chỉ kia mà hiển bày Trí và Thức đều duyên với hai loại. Hoặc có người chấp rằng Trí duyên với

hữu vi và vô vi, Thức chỉ duyên với hữu vi. Bởi vì ngăn chặn tông chỉ này mà hiển bày Trí và Thức đều duyên với hai loại. Hoặc có người chấp rằng Trí chỉ là đạo chi, Thức chỉ là Hữu chi; như Độc Tử Bộ theo trong kinh nói chánh kiến là đạo chi, bởi vì Hành duyên với Thức. Vì ngăn chặn tông chỉ kia mà hiển bày Trí và Thức đều chung cả hai Chi, nhưng tùy theo ưu việt mà nói. Hoặc có người chấp rằng Trí và Thức không cùng lúc, như điều thí dụ. Bởi vì ngăn chặn tông chỉ kia mà hiển bày Trí và Thức có cùng lúc sinh ra. Vì nhân duyên như vậy cho nên soạn ra luận này.

Hỏi: Vì sao trong này sau Trí mới nói đến Thức?

Đáp: Là người soạn luận có ý muốn như vậy, cho đến nói rộng ra. Có người nói: Đây là kinh luận theo pháp đã từng có. Nghĩa là trong kinh nói: “Tôn giả Ma ha câu-sắt-sỉ-la, đi đến nơi Tôn giả Xá-lợi-tử, trước tiên hỏi trí ấy vì sao gọi là trí, sau mới hỏi thức ấy vì sao gọi là thức? Tôn giả Xá-lợi-tử nói: Luôn luôn nhận biết cho nên gọi là Trí, luôn luôn hiểu rõ cho nên gọi là Thức.” Trong luận Phẩm Loại Túc trước nói đến cái nhận biết, sau mới đến cái hiểu rõ; trước nói đến phần Trí, sau nói đến phần Thức. Đạt MA-nan Đề cũng đưa ra cách nói này: “Nếu đối với Xứ này có Trí và Thức chuyển thì nên biết chắc chắn có điều thù thắng được thành tựu.” Vì vậy luận này cũng nói đến Thức ở sau Trí. Có người nói: bởi vì đều là pháp căn bản. Nghĩa là Trí làm căn bản trong tất cả các phẩm thanh tịnh, Thức làm căn bản trong tất cả các phẩm tạp nhiễm, phẩm thanh tịnh hơn hẳn cho nên nói trước. Có người nói: Bởi vì đều là pháp thượng thủ. Như trong kinh nói: “Minh là thượng thủ, vô lượng thiện pháp đều được sinh trưởng; Thức là thượng thủ, các pháp tạp nhiễm đều được sinh trưởng.” Các thiện pháp thù thắng cho nên nói trước. Có người nói: Bởi vì đều là nơi hưởng đến nương tựa. Như trong kinh nói: “Thích hợp dựa vào nơi Trí chứ không dựa vào nơi Thức.” Lại nói: “Năm căn khác nhau về hoạt động, khác nhau về cảnh giới; ý căn đối với hoạt động và cảnh giới kia đều có thể tiếp nhận, ý căn đều làm nơi hưởng đến nương tựa của chúng.” Trí dựa vào nơi thù thắng cho nên nói trước. Có người nói: Bởi vì đều là đều là có sở duyên. Trong mười hai xứ thì hai xứ có sở duyên, đó là ý xứ-pháp xứ. Trong này nói đến Trí, tức là hiển bày tổng quát về Pháp xứ có sở duyên, nói đến Thức tức là hiển bày về ý xứ và Pháp xứ có nhiều pháp, cho nên nói trước. Có người nói: Trong này nói đến tâm và tâm sở pháp. Nghĩa là nếu nói đến Trí thì hiển bày tổng quát về các tâm sở pháp, nếu nói đến Thức thì hiển bày tâm và tâm sở có nhiều pháp, cho nên nói trước.

Hỏi: Có thể có nên Thức hiểu rõ tất cả các pháp chăng?

Đáp: Không có.

Hỏi: Nếu Thức này sinh ra tất cả các pháp chẳng phải Ngã, thì thức này không hiểu rõ cái gì?

Đáp: Không hiểu rõ tự tánh và Thức pháp tương ưng cùng có của tự tánh này. Phá chấp trong này, hỏi đáp-chất vấn-thông hiểu và giải thích bản văn ... theo như trước mà nói.

Hỏi: Trong này đã nói duyên với hành tướng vô Ngã của tất cả các pháp, do kinh nào mà biết duyên với hành tướng vô Ngã của tất cả các pháp như vậy? Đáp: như trong kinh nói:

“Nếu lúc dùng tuệ mà quán sát, tất cả các pháp đều vô Ngã,

Bấy giờ có thể chán ngán khổ, thì đạo đạt được rất thanh tịnh.”

Do kinh này mà biết có duyên với hành tướng vô Ngã của tất cả các pháp như vậy.

Hỏi: Kinh này là nói duyên với hành tướng vô Ngã của tất cả các pháp, hay là nói duyên với hành tướng vô Ngã của Khổ đế? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu nói duyên với hành tướng vô Ngã của tất cả các pháp, thì tại sao lại nói là bấy giờ chán ngán khổ? Nếu nói duyên với hành tướng vô Ngã của Khổ đế, thì tại sao nói quán sát tất cả các pháp đều vô Ngã?

Đáp: Có người nói như vậy: Trong kinh này nói duyên với hành tướng vô Ngã của tất cả các pháp.

Hỏi: Tại sao lại nói bấy giờ chán ngán khổ?

Đáp: Trong tụng này, nửa tụng trước nói duyên với hành tướng vô Ngã của tất cả các pháp, nửa tụng sau nói duyên với hành tướng vô Ngã của khổ đế. Có người nói: Nửa tụng trước nói về lúc tu quán, nửa tụng sau nói về lúc hiện quán. Có người nói: Nửa tụng trước nói do Văn-Tư-Tu mà thành Tuệ, nửa tụng sau chỉ nói do Tu mà thành Tuệ. Có người nói: Nửa tụng trước nói về Tuệ hữu lậu, nửa tụng sau nói về Tuệ vô lậu. Như hữu lậu và vô lậu; thế gian-xuất thế gian, hữu vị-vô vị, dựa vào đam mê-dựa vào xuất ly rơi vào giới hạn-không rơi vào giới hạn, thuận với chọn lấy-chẳng thuận với chọn lấy, nên biết cũng như vậy. Có người nói: Nửa tụng trước nói về Đồng tướng tác ý, nửa tụng sau nói về Biệt tướng tác ý. Có Sư khác nói: Kinh này chỉ nói duyên với hành tướng vô Ngã của Khổ đế.

Hỏi: Thế nào là nói quán sát tất cả các pháp đều vô Ngã?

Đáp: Tất cả thì có hai loại, đó là tất cả của tất cả, và tất cả của phần ít. Trong này chỉ nói đến tất cả của phần ít, nơi khác cũng nói tất

cả của phần ít. Như Đức Thế Tôn nói: “Tất cả chấy hừng hực.” Không phải là pháp vô lậu có nghĩa về chấy hừng hực, trong này cũng như vậy.

Trong này tuy không nói là duyên với hành tướng vô Ngã của tất cả các pháp, nhưng mà trong kinh khác nói. Như Đức Thế Tôn nói: “Tất cả các hành là vô thường, tất cả các pháp là vô Ngã, Niết-bàn là tịch tĩnh.”

Lời bình: Tùy theo có kinh chứng minh, hoặc không có kinh chứng minh, nhưng mà quyết định có duyên với hành tướng vô Ngã của tất cả các pháp, đó là Sư Du-già, ở phần vị tu quán đầy khởi hành tướng này, cho nên nói đến trong này.

Hỏi: Cũng có hành tướng Không, có thể duyên với tất cả các pháp, vì sao trong này không nói đến?

Đáp: Là người soạn luận có ý muốn như vậy, cho đến nói rộng ra. Có người nói: Cần phải nói mà không nói đến, thì nên biết là nghĩa này có thừa. Có người nói: Hành tướng vô Ngã là nghĩa đã được quyết định, vì vậy chỉ nói đến hành tướng ấy. Nghĩa là nghĩa của hành tướng Không là không quyết định, bởi vì nghĩa của tất cả các pháp là có, Không dựa vào tánh khác, cho nên thuộc về nghĩa có. Bất không dựa vào tự tánh, hành tướng vô Ngã không có gì là không quyết định bởi vì dựa vào tự tánh và tánh khác đều là vô Ngã. Vì vậy Tôn giả Thế Hữu giải thích rằng: “Ngã không nhất định nói các pháp đều là không, nhưng nhất định nói tất cả các pháp đều là vô Ngã.”

Hỏi: Nếu hành tướng vô Ngã, và hành tướng Không, đều có thể duyên với tất cả các pháp, thì hai hành tướng này có gì sai biệt?

Đáp: Hành tướng vô Ngã đối trị với Ngã kiến, hành tướng không đối trị với Ngã sở kiến. Như đối trị với Ngã kiến và Ngã sở kiến; đối trị với Kỳ kiến và Kỳ sở kiến, năm Ngã kiến và mười lăm Ngã sở kiến, hành tướng Ngã và hành tướng Ngã sở, Ngã chấp và Ngã sở chấp, Ngã ái và Ngã sở ái, Ngã ngu và Ngã sở ngu, nên biết cũng như vậy.

Có người nói: Quán xét Uẩn vô Ngã, là hành tướng vô Ngã; quán xét vô Ngã trong uẩn là hành tướng không. Như quán xét Uẩn vô Ngã và vô Ngã trong uẩn; quán xét Giới vô Ngã và vô Ngã trong giới, quán xét xứ vô Ngã và vô Ngã trong xứ, nên biết cũng như vậy.

Có người nói: Đối với Phi hữu (chẳng phải có) quán xét Phi hữu, là hành tướng vô Ngã; đối với Hữu quán xét Phi hữu, là hành tướng Không. Có người nói: Đối với Vô quán xét Vô, là hành tướng vô Ngã; đối với Hữu quán xét Vô, là hành tướng Không. Có người nói: Quán

xét tự tánh Không, là hành tướng vô Ngã; quán xét sở hành trống rỗng, là hành tướng không. Có người nói: Quán xét thể không có gì tự tại, là hành tướng vô Ngã; quán xét bên trong không có sĩ phu, là hành tướng không. Đây gọi là hai loại hành tướng sai biệt.

Hỏi: Tại sao hành tướng vô Ngã hữu lậu, duyên với tất cả các pháp, mà hành tướng vô Ngã vô lậu chỉ duyên ới Khổ đế?

Đáp: Hành tướng vô Ngã hữu lậu, không phải là đối trị với phiền não, cho nên có thể duyên với tất cả các pháp; hành tướng vô Ngã vô lậu, là đối trị với phiền não, cho nên không duyên với tất cả các pháp, bởi vì không phải là tất cả các pháp thuận theo tánh phiền não.

Có người nói: Hành tướng vô Ngã hữu lậu, không phải là đối trị với điên đảo, cho nên có thể duyên với tất cả các pháp; hành tướng vô Ngã vô lậu, là đối trị với điên đảo, cho nên không duyên với tất cả các pháp, bởi vì không phải là tất cả các pháp thuận theo tánh điên đảo. Có người nói: Hành tướng vô Ngã hữu lậu, bởi vì duyên không có phạm vi giới hạn, cho nên dường như duyên với tất cả các pháp; hành tướng vô Ngã vô lậu, bởi vì duyên có phạm vi giới hạn, cho nên không duyên với tất cả các pháp, mà duyên với cảnh của Ngã kiến làm vô Ngã. Có người nói: hành tướng vô Ngã hữu lậu, lúc tu quán hơn hẳn, có thể duyên với tất cả các pháp, bởi vì lúc tu quán thì quán tất cả các pháp là vô Ngã; hành tướng vô Ngã vô lậu, lúc hiện quán hơn hẳn cho nên không duyên với tất cả các pháp, bởi vì lúc hiện quán chỉ duyên với Khổ đế làm vô Ngã, trong phần vị hiện quán chỉ tách biệt quán về Đế. Vì nhân duyên này, hành tướng vô Ngã hữu lậu có thể duyên với tất cả các pháp, hành tướng vô Ngã vô lậu chỉ duyên với Khổ đế.

Hỏi: Hành tướng vô Ngã hữu lậu, cũng không có thể duyên với tất cả các pháp, bởi vì không có thể duyên với pháp cùng có tương ứng với tự tánh, tại sao lại nói là duyên với tất cả các pháp?

Đáp: Dựa vào phần nhiều mà nói cho nên không có gì lỗi lầm. Nghĩa là sở duyên thì giống như mặt đất, như bốn biển lớn, như núi Tô-mê-tô, như bầu thái hư mênh mông; pháp không thể duyên thì giống như hạt cải, như nèn giọt nước trong biển rộng, như mảy bụi trên núi Diệu cao, như ruồi muỗi ở giữa hư không, cho nên không có gì sai trái.

Có người nói: Bởi vì hành tướng vô Ngã hữu lậu này, trong hai sát-na duyên với tất cả các pháp. Do đó, đưa ra nói như vậy: Không giống như hành tướng vô Ngã vô lậu, tuy là nhiều sát-na nhưng cũng không thể duyên hết với tất cả các pháp.

Có người nói: Hành tướng vô Ngã hữu lậu, trong nên sát-na cũng

duyên với tất cả những pháp thích hợp, duyên với tự tánh của pháp. Ác pháp cũng có tương ưng, không phải là sở duyên, cho nên không đáng để vận hồi. Vì nhân duyên này, hành tướng vô Ngã hữu lậu như vậy, tuy nói là tất cả các pháp đều vô Ngã, mà không phải là điên đảo.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 10

LUẬN VỀ TRÍ (Phần 2)

Hỏi: Hành tướng vô Ngã duyên với tất cả các pháp, tự thể là gì?

Đáp: Lấy Tuệ làm tự thể. Như tự thể của tướng phân ngã vật, tự tánh cũng như vậy. Đã nói về tự thể, cho nên nay sẽ giải thích.

Hỏi: Vì sao gọi là hành tướng vô Ngã duyên với tất cả các pháp?

Đáp: Bởi vì tuệ hành này đối với tất cả các pháp khởi lên tướng vô Ngã, cho nên gọi là hành tướng vô Ngã duyên với tất cả các pháp. Giới là hành tướng này chỉ có ở cõi Dục-Sắc, trong cõi Vô sắc cũng có hành tướng này mà không có thể duyên với tất cả các pháp. Về sau sẽ nói rộng ra. Địa là hành tướng này thuộc về bảy địa, đó là cõi Dục-Vị chí định-Tĩnh lự trung gian và bốn tĩnh lự căn bản. Đây là nói tổng quát. Nếu nói tách biệt thì do văn mà thành Tuệ, chỉ thuộc về năm địa, đó là cõi Dục và bốn tĩnh lự; do Tư mà thành Tuệ chỉ thuộc về cõi Dục; do tu mà thành Tuệ chỉ thuộc về sáu địa, đó là trong bảy địa nói ở trước trừ ra cõi Dục. Bốn địa Vô sắc, cũng có hành tướng này, mà không có thể duyên với tất cả các pháp. Nghĩa là hành tướng vô Ngã của Không vô biên xứ, duyên với Vô sắc, dựa ở đó và diệt ở đó; tất cả phẩm đạo của Loại trí, và Phi trạch diệt của bốn vô sắc, tất cả phẩm đạo của Loại trí, Phi trạch diệt cùng tất cả hư không vô vi, hoặc muốn làm cho đây là nên vật, hoặc muốn làm cho đây là nhiều vật, thì hành tướng này đều có thể duyên vào. Hành tướng vô Ngã của Thức Vô biên xứ, duyên với ba Vô sắc phía trên, dựa vào đó và diệt ở đó, tất cả phẩm đạo của Loại trí, và Phi trạch diệt của ba vô sắc phía trên, tất cả phẩm đạo của Loại trí, Phi trạch diệt cùng tất cả hư không vô vi, hoặc muốn làm cho đây là nên vật, hoặc muốn làm cho đây là nhiều vật, thì hành tướng này đều có thể duyên vào. Hành tướng vô Ngã của Vô sở hữu xứ, duyên với hai Vô sắc phía trên, dựa vào đó và diệt ở đó; tất cả phẩm đạo của Loại

trí, và Phi trạch diệt của hai Vô sắc phía trên, tất cả phẩm đạo của Loại trí, Phi trạch diệt cùng tất cả hư không vô vi, hoặc muốn làm cho đây là nên vật, hoặc muốn làm cho đây là nhiều vật, thì hành tướng này đều có thể duyên vào. Hành tướng vô Ngã của Phi tướng phi phi tướng xứ, duyên với Phi tướng phi phi tướng xứ, tất cả phẩm đạo của Loại trí, phi trạch diệt cùng tất cả hư không vô vi, hoặc muốn làm cho đây là nên vật, hoặc muốn làm cho đây là nhiều vật, thì hành tướng này đều có thể duyên vào.

Có Sư khác nói: Hành tướng vô Ngã của Không vô biên xứ, duyên với Phi trạch diệt của năm địa, đó là bốn Vô sắc và Tĩnh lực thứ tư, còn lại như trước đã nói. Cho đến hành tướng vô Ngã của Phi tướng phi phi tướng xứ, duyên với Phi trạch diệt của hai địa, đó là tự địa của cõi ấy và Vô sở hữu xứ, còn lại như trước đã nói.

Lời bình: Nên biết trong này thì cách nói trước là hợp lý nhất.

Hỏi: Vì sao địa Vô sắc, không có hành tướng vô Ngã duyên với tất cả các pháp?

Đáp: Nếu trong địa có thuận quyết trạch phần, và thiện căn tương tự với gia hạnh kia, thì địa ấy có thể có hành tướng vô Ngã duyên với tất cả các pháp; Vô sắc thì không như vậy, cho nên ở địa ấy không có. Có người nói: Nếu trong địa có thiện căn hành đế, thì địa ấy có thể có hành tướng như vậy; Vô sắc thì không như thế. Có người nói: Nếu trong địa có thế tục trí hiện quán biên, thì địa ấy có thể có hành tướng như vậy; Vô sắc thì không như thế. Có người nói: Nếu trong địa có Kiến đạo và gia hạnh của kiến đạo thì trong địa ấy có hành tướng như vậy; Vô sắc thì không như thế. Có người nói: Nếu địa tu Quán thù thắng thì có hành tướng này, Vô sắc tu Chỉ thù thắng cho nên ở địa ấy không có hành tướng này.

Sở y là hành tướng vô Ngã này, dựa vào thân cõi Dục-Sắc, bắt đầu dấy khởi dựa vào thân cõi Dục. Hành tướng là dấy lên hành tướng vô Ngã. Sở duyên là duyên với tất cả các pháp. Niệm trú là tạp duyên với Pháp niệm trú. Trí là thế tục trí. Cùng là Tam-ma-địa ấy chẳng phải là cùng Tam-ma-địa. Căn tương ứng là ba căn tương ứng, đó là Lạc-Hỷ và Xả.

Hỏi: Cũng có Hỷ và Ưu căn có thể duyên với tất cả các pháp, tại sao hành tướng này không tương ứng với căn ấy?

Đáp: Bởi vì trái ngược lẫn nhau, nghĩa là hành tướng vui mừng này chuyển, hành tướng lo buồn kia chuyển, cho nên không tương ứng.

Thế (đời) là hành tướng này rơi vào ba đời, duyên với ba đời và lìa

xa đời kiếp. Thiện bất thiện và vô ký, là thiện này duyên với ba loại ba cõi. Hệ và bất hệ, là hệ thuộc cõi Dục và cõi Sắc, duyên với hệ thuộc và không hệ thuộc của ba cõi. Học-Vô học và phi học phi vô học, là phi học phi vô học, duyên với ba loại do kiến mà đoạn và do tu mà đoạn bất đoạn là do tu mà đoạn duyên với ba loại. Duyên với danh và duyên với nghĩa, là danh và nghĩa đều duyên. Duyên với tự tướng tục-tha tướng tục và chẳng tướng tục, là ba loại đều duyên. Do Văn-Tư-Tu mà thành, thì chung cả ba loại, là gia hạnh đạt được-ly nhiễm đạt được và sinh đạt được. Có thể nói chung cả ba loại, đây là nói tổng quát. Nếu nói tách biệt thì hành tướng vô Ngã của cõi Dục do Văn-Tư mà thành, chỉ có gia hạnh đạt được; hành tướng vô Ngã của cõi Sắc do văn mà thành, có thể nói là gia hạnh đạt được, cũng có thể nói là sinh đạt được. Thế nào là có thể nói do gia hạnh đạt được? Nghĩa là nếu ở đây đối với thiện pháp của tự tướng và cộng tướng tu tập rồi sinh đến nơi kia thì liền đạt được; nếu không như vậy thì sinh đến nơi kia không thể đạt được. Thế nào là có thể nói do sinh đạt được? Nghĩa là tuy ở đây đạ tu tập thiện pháp, nhưng nếu chưa sinh đến nơi kia thì cuối cùng không thể nào đạt được, sinh đến nơi kia mới đạt được. Hành tướng vô Ngã do văn mà thành ở nơi kia, cần phải dựa vào gia hạnh đã tu ở nơi này, mà sinh đến nơi kia mới đạt được. Hành tướng vô Ngã do Tu mà thành của cõi Sắc, là gia hạnh đạt được và ly nhiễm đạt được; cũng có thể nói là sinh đạt được.

Hỏi: Nếu chết ở cõi Dục, sinh đến tỉnh lự thứ hai; chết ở tỉnh lự thứ hai, sinh đến tỉnh lự thứ nhất, ở đó đạt được hành tướng vô Ngã của tỉnh lự thứ nhất hay không?

Đáp: Nếu trước đó đã tu tập thiện pháp thì đạt được, không như vậy thì không đạt được; cho đến sinh vào tỉnh lự thứ tư cũng như vậy.

Hỏi: Nếu chết ở cõi Dục, sinh đến cõi Vô sắc; chết ở cõi Vô sắc, sinh đến tỉnh lự thứ nhất, thì ở đó đạt được hành tướng vô Ngã của tỉnh lự thứ nhất hay không?

Đáp: Có người nói là không đạt được, bởi vì rất xa. Như vậy nói là nếu trước đó đã tu tập thiện pháp thì đạt được, không như vậy thì không đạt được; cho đến sinh vào tỉnh lự thứ tư cũng như vậy.

Hỏi: Nếu chết ở tỉnh lự thứ nhất, sinh đến tỉnh lự thứ hai, chết ở tỉnh lự thứ hai, sinh đến tỉnh lự thứ nhất, thì ở đó đạt được hành tướng vô Ngã của tỉnh lự thứ nhất hay không?

Đáp: Nếu trước đó đã tu tập thiện pháp thì đạt được, không như vậy thì không đạt được; sinh đến địa khác cũng như vậy.

Hỏi: Bồ-đặc-già-la như thế nào mới đạt được hành tướng này, là

chỉ riêng Thánh giả, hay là chung cả Di sinh?

Đáp: Có người nói rằng chỉ riêng Thánh giả đạt được, chứ không phải là các di sinh. Như vậy nói là di sinh cũng đạt được.

Hỏi: Di sinh có hai loại, đó là nội pháp và ngoại pháp, hạng di sinh nào đạt được hành tướng này?

Đáp: Có người nói rằng nội pháp thì đạt được, không phải là ngoại pháp đạt được, bởi vì họ đắm vào Ngã, không có thể tu tập cách nhìn Không-Vô Ngã. Như vậy nói rằng: Di sinh ngoại pháp cũng đạt được hành tướng này, nhưng cùng với di sinh nội pháp khác nhau, nghĩa là di sinh nội pháp cũng do gia hạnh đạt được, cũng do sinh đạt được, cũng đạt được-cũng thuộc về thân, cũng thành tựu-cũng hiện tại trước mắt; di sinh ngoại pháp chỉ do sinh đạt được mà không thuộc về thân, không thành tựu và không hiện tại trước mắt, bởi vì đắm vào Ngã.

Hỏi: Thế nào dấy khởi hành tướng vô Ngã?

Đáp: Nếu sinh ở cõi Dục, dấy khởi hành tướng vô Ngã của cõi Dục và cõi Sắc, đều có thể duyên với tất cả các pháp. Nếu sinh ở tinh lự thứ nhất, dấy khởi hành tướng vô Ngã của tinh lự thứ nhất, bất định thì cũng có thể duyên với tất cả các pháp, định thì chỉ duyên từ tinh lự thứ nhất cho đến Hữu Đảnh, dấy khởi hành tướng vô Ngã của ba tinh lự phía trên, cũng chỉ có thể duyên từ tinh lự thứ nhất cho đến Hữu Đảnh. Nếu sinh ở tinh lự thứ hai, dấy khởi hành tướng vô Ngã của tinh lự thứ hai. Bất định thì có thể duyên với tất cả các pháp, định thì chỉ duyên từ tinh lự thứ hai cho đến Hữu Đảnh, dấy khởi hành tướng vô Ngã của tinh lự thứ ba-thứ tư, cũng chỉ có thể duyên từ tinh lự thứ hai cho đến Hữu Đảnh. Nếu sinh ở tinh lự thứ ba-thứ tư thì như lý cần phải nói. Nếu sinh ở cõi Dục và cõi Sắc-Vô sắc, dấy khởi hành tướng vô Ngã của cõi Vô sắc, thì duyên với phạm vi của pháp như trước đã nói.

Hỏi: Hành tướng vô Ngã của cõi Dục và cõi Sắc, cõi nào duyên với pháp nhiều hơn?

Đáp: Hành tướng vô Ngã của cõi Sắc, nếu là bất định thì pháp sở duyên bằng nhau so với cõi Dục, nếu là định thì pháp sở duyên ít hơn so với cõi Dục. Nghĩa là không có thể duyên với tùy chuyển sắc của chính mình, hành tướng vô Ngã của cõi Dục không có tùy chuyển sắc, cho nên có thể duyên với tất cả các sắc. Có người nói: Nói có Thân niệm trú, duyên với tất cả các sắc mà không có Thọ và Tâm niệm trú; Pháp niệm trú duyên với tất cả Thọ-Tâm và Pháp.

Hỏi: Hành tướng vô Ngã duyên với tất cả các pháp, là hữu lậu hay là vô lậu?

Đáp: Là hữu lậu chứ không phải là vô lậu. Nguyên cớ thế nào? Bởi vì có hành tướng vô Ngã của thế tục, còn không thể duyên với tất cả các pháp, như Thuận quyết trạch phần, hướng hồ hành tướng vô Ngã vô lậu, àm có thể duyên với tất cả các pháp ư? Bởi vì hành tướng này duyên với Đế riêng biệt, như các tà kiến hãy còn không cùng nên lúc duyên với hai Đế, hướng là duyên với nhiều Đế ư? Như sở đối trị, năng đối trị cũng như vậy.

Hỏi: Hành tướng vô Ngã hữu lậu, có thể đoạn trừ phiền não hay không?

Đáp: Không có thể đoạn trừ.

Hỏi: Nếu như vậy Thánh giả tại sao dấy khởi?

Đáp: Bởi vì làm cho căn chuyển đổi sắc bén tiến vào Thánh đạo. Lại nữa, nhờ vào bốn duyên mà Thánh giả dấy khởi:

1. Bởi vì trú trong pháp lạc hiện có.
2. Bởi vì quán sát những công hạnh vốn có.
3. Bởi vì dạo chơi trong công đức.
4. Bởi vì thọ dụng Thánh tài.

Hỏi: Hành tướng vô Ngã này, là cùng tác ý vui mừng, hay là cùng tác ý chán ngán? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu cùng tác ý vui mừng, thì sao nói là duyên với pháp đáng chán ngán? Nếu cùng tác ý chán ngán, thì sao nói là duyên với pháp đáng vui?

Đáp: Nên nói như vậy: Cùng tác ý vui mừng.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao nói là duyên với pháp đáng chán ngán?

Đáp: Đó là Sư Du-già đối với pháp đáng vui mừng mà sinh tâm vui mừng tôn trọng. Giả sử ở trong vô lượng pháp đáng chán ngán tích tụ, có nên pháp đáng vui mừng thì sinh tâm vui mừng ưa thích, hướng là nhiều ư? Như trên đồng tiền bằng đồng đặt nên đồng tiền bằng vàng, thì đối với đồng tiền này dù sao cũng sinh lòng vui mừng ưa thích. Ở đây cũng như vậy, cho nên không có gì sai.

Có thể có hai tâm lần lượt làm nhân cho nhau chăng? Cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra luận này?

Đáp: Bởi vì ngăn chặn tông chỉ khác mà hiển bày nghĩa lý của mình. Nghĩa là hoặc có người chấp: Nhân duyên không có thể. Vì ngăn chặn tông chỉ kia mà phải làm sáng tỏ nhân duyên thật có thể tánh. Hoặc lại có người chấp: Nên Bồ-đặc-già-la, có hai tâm cùng sinh. Như tông chỉ của Đại chúng bộ. Vì ngăn chặn tông chỉ kia mà phải làm sáng

tổ nên Bồ-đặc-già-la không có hai tâm cùng sinh. Hoặc có ngoại đạo, dẫn ra thí dụ đời hiện tại mà chấp cái sau là nhân của cái trước. Họ đưa ra cách nói rằng: Hiện đang thấy dòng suối tuôn trào, sau thúc ép đối với trước, làm cho tuôn chảy thành dòng. Trong này, nước sau là nhân của nước trước. Như vậy các pháp hành trong thời gian ba đời, thì đời vị lai thúc bách khiến cho tiến vào hiện tại, đời hiện tại thúc bách khiến cho vào đời quá khứ, cho nên đời vị lai là nhân của đời hiện tại, hiện tại tiếp tục làm nhân cho quá khứ. Bởi vì ngăn chặn tông chỉ kia mà phải làm sáng tỏ pháp sau không phải là nhân của pháp trước. Nếu như là nhân, thì trái với các pháp duyên khởi trong ngoài. Trái với duyên khởi của nội pháp, nghĩa là thuận theo Hành duyên với vô minh, cho nên đến Lão tử duyên với Sinh; con cái là nhân của cha mẹ, nhãn thức là nhân của nhãn sắc, cho đến ý thức là nhân của ý pháp; cũng phải là Át-bộ-đàm làm nhân của Yết-ma-lam... Trái với duyên khởi của ngoại pháp, nghĩa là thuận theo mầm non là nhân của hạt giống, cho đến quả là nhân của hoa... Như vậy lại có sai lầm lớn, nghĩa thuận theo chưa tạo nghiệp mà thọ quả, thọ quả rồi mới tạo nghiệp. Sự việc ấy là thế nào? Cần phải trước tiên nhận lấy quả dị thực khổ-vui, sau mới tạo ra nghiệp thiện-ác; trước tiên cảm được quả của luật nghi-không luật nghi, sau mới tiếp nhận giới luật nghi-không luật nghi; trước tiên rời vào địa ngục, sau mới tạo nghiệp vô gián; trước tiên làm vị Luân vương, sau mới tạo ra nghiệp ấy; trước tiên đạt được Vô thượng Chánh đẳng Bồ-đề, rồi sau đó mới tu sáu độ đến giải thoát. Nếu chưa gây ra nghiệp mà trước đã tiếp nhận căn, thuận theo đã gây ra nghiệp mà liền hủy hoại mất đi, vậy thì sẽ không có giải thoát xuất ly. Vì vậy không thể nào là cái sau làm nhân của cái trước. Do nhân duyên này cho nên soạn ra luận này.

Hỏi: Có thể có hai tâm lần lượt làm nhân cho nhau chăng?

Đáp: Không có. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì không có nên Bồ-đặc-già-la nào không phải trước cũng không phải sau, mà hai tâm cùng làm nhân cho pháp khác. Không có nên Bồ-đặc-già-la nào... tức là ngăn chặn cái chấp của Đại Chúng Bộ, cho rằng nên Bồ-đặc-già-la có hai tâm cùng sinh. Nên Bồ-đặc-già-la, là ngăn chặn nhiều Bồ-đặc-già-la. Chẳng phải trước là ngăn chặn quá khứ, chẳng phải sau là ngăn chặn vị lai. Đây là biểu hiện rõ ràng nên Bồ-đặc-già-la hiện tại trong nên sát-na không có hai tâm. Có tụng khác nói rằng: Không phải đã từng- không phải sẽ là-cũng không phải hiện tại, nên Bồ-đặc-già-la có hai tâm cùng sinh. Đây là biểu hiện rõ ràng nên Bồ-đặc-già-la qua ba đời, trong nên sát-na đều không có hai tâm. Cũng không phải tâm sau làm nhân của

tâm trước, đây chính là ngăn chặn ngoại đạo chấp cái sau là nhân của cái trước, biểu hiện rõ ràng nghĩa lý của pháp sau không phải là nhân của pháp trước. Trong này đều dựa vào năm nhân mà soạn luận, cho nên đáp rằng không có. Nếu dựa vào sáu nhân thì phải đáp là có, bởi vì nhân Năng tác đều có khắp nơi. Không có nên Bồ-đặc-già-la..., là ngăn chặn nghĩa lý của nhân cùng có nhân tương ứng. Cũng không phải nhân sau làm nhân của tâm trước, là ngăn chặn nghĩa của nhân dị thực biến hành đồng loại. Cũng không ngăn chặn, đó là nhân Năng tác. Như nói hai tâm không có nghĩa làm nhân cho nhau, như vậy hai Thọ-hai Tưởng, hai Tư - hai Xúc, hai Tác ý-hai giải thoát, hai Dục-hai Niệm, hai Định-hai Tuệ..., các tâm sở pháp như hai Nhân cho đến hai Thân..., các sắc pháp như hai mạng căn-hai chúng đồng phần..., tâm bất tương ứng hành-pháp đồng loại, đều không có nghĩa làm nhân cho nhau. Có thể có hai tâm lần lượt nhân với nhau chăng? Cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Trong này không thuận theo trước mà soạn ra luận này, hay là thuận theo trước mà soạn ra luận này? Tại sao không có nên Bồ-đặc-già-la, cho đến nói rộng ra? Nguyên cơ thế nào? Trước kia nói không có nên Bồ-đặc-già-la, chẳng phải trước cũng chẳng phải sau mà hai tâm cùng sinh; tuy đưa ra cách nói như vậy, mà chưa nói đến nhân duyên ấy, cho nên tiếp đến cần phải nói. Tại sao không có nên Bồ-đặc-già-la, cho đến nói rộng ra? Nhưng mà trước không đưa ra cách nói như vậy, là có ý gì?

Đáp: Là người soạn luận có ý muốn như vậy, cho đến nói rộng ra. Có người nói: A-tỳ-đạt-ma vì hiển bày tánh tướng của các pháp mà nói, không thuận theo tìm tòi thứ tự của chúng, nhưng không trái với pháp tướng, hoặc trước-hoặc sau đều không cần phải vặn hỏi. Có người nói: Luận có hai loại, nên là luận căn bản, hai là luận phát sinh. Trong này, có thể có hai tâm lần lượt làm nhân cho nhau-duyên với nhau..., là luận căn bản; tại sao không có nên Bồ-đặc-già-la..., là luận phát sinh. Luận căn bản, lý nên nói trước; luận phát sinh, lý nên nói sau. Vì vậy ở đây nói trước.

Có thể có hai tâm lần lượt duyên với nhau chăng? Cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra luận này?

Đáp: Bởi vì muốn làm cho người nghi ngờ có được quyết định. Nghĩa là trước đây nói không có hai tâm lần lượt làm nhân cho nhau, chớ bảo rằng cũng không có hai tâm lần lượt duyên với nhau. Vì loại bỏ nghi ngờ này, hiển bày có hai tâm lần lượt duyên với nhau. Lại có người

nói: Bởi vì ngăn chặn sự bác bỏ không có thể duyên của sở duyên, ý hiển bày thật có thể tánh duyên của sở duyên, cho nên soạn ra luận này.

Hỏi: Có thể có hai tâm lần lượt duyên với nhau chăng?

Đáp: Có, như có tâm khởi lên mà không có vị lai, tâm chính là tư duy, đây là khởi lên tâm thứ hai, cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Trong này chỉ cần đáp tổng quát rằng có, chứ không cần nói lại những lời như có... Nguyên cơ thế nào? Bởi vì như nói nếu pháp làm sở duyên cho pháp kia, thì pháp này cùng với pháp kia, có lúc chẳng phải là sở duyên chăng?

Đáp: Không có, bởi vì thời gian chẳng phải là sở duyên, đáp tuy nói tổng quát là có đối với nghĩa đã đủ, nhưng vì lợi ích thêm cho các hàng đệ tử, khiến cho được hiểu rõ ràng mà tiếp tục nói lại, những lời như có... Như có tâm khởi lên mà không có vị lai, tâm chính là tư duy, đây là khởi lên tâm thứ hai; nghĩa là trước đã khởi lên tà kiến trong nên sát-na, hoặc chỉ bài báng những tà kiến của vị lai, hoặc bài báng toàn bộ các uẩn hữu lậu của vị lai, sau đó khởi lên tà kiến trong sát-na thứ hai, hoặc chỉ bài báng những tà kiến của quá khứ, hoặc bài báng toàn bộ các uẩn của quá khứ. Hai tà kiến ấy tương ưng với tâm lần lượt duyên với nhau, như sau tà kiến sinh ra tà kiến đối với nó bài báng không có. Như vậy sau tà kiến sinh ra Hữu thân kiến, đối với nó chấp Ngã và Ngã sở; Biên chấp kiến phân biệt Đoạn-Thường, chấp Kiến thủ, chấp Giới cấm thủ bậc nhất, có thể làm sạch nghi ngờ-do dự-tham nhiễm, oán ghét-kiêu mạn-tự cao-vô minh không hiểu. Vả lại, sau tà kiến có lúc sinh ra chánh kiến, đối với nó phát khởi Vô thường-Khổ-Không-Vô Ngã, nhân tụ tập sinh ra duyên, là có-là thật-là tánh-là phần, có nhân-có phát khởi, có xứ-có hành tướng sự việc. Hoặc sinh ra tâm vô phú vô ký, đối với nó khởi lên hành tướng không đúng như lý và hành tướng không phải là không như lý, đó gọi là tà kiến. Tâm tương ưng với các tâm hữu lậu lần lượt duyên với nhau. Như tâm tà kiến, tâm nhiễm ô khác nên biết cũng như vậy. Trong này chỉ nói đến tà kiến là môn, bởi vì giống như nhiễm ô. Như có tâm khởi lên cũng có vị lai, tâm chính là tư duy, đây là khởi lên tâm thứ hai.

Hỏi: Vì sao lại soạn ra luận này?

Đáp: Trước nói đến tâm tà kiến, cùng với tâm hữu lậu lần lượt duyên với nhau; nay cần phải nói về tâm chánh kiến, cùng với tâm hữu lậu lần lượt duyên với nhau; nay cần phải nói về tâm chánh kiến, cùng với tâm hữu lậu lần lượt duyên với nhau, cho nên soạn ra luận

này. Nghĩa là trước đó dấy khởi chánh kiến trong nên sát-na, hoặc chỉ đối với những chánh kiến của vị lai, hoặc đối với toàn bộ các uẩn hữu lậu của vị lai, khởi lên hành tướng có; sau đó dấy khởi chánh kiến trong sát-na thứ hai, hoặc chỉ đối với những chánh kiến của quá khứ, hoặc đối với toàn bộ các uẩn hữu lậu của quá khứ, khởi lên hành tướng như vô thường... Như sau chánh kiến sinh ra chánh kiến, đối với nó khởi lên những hành tướng như vô thường... Như vậy sau chánh kiến hoặc sinh ra tà kiến, đối với nó bài báng không có hữu thân kiến, chấp Ngã và Ngã sở, nói rộng cho đến vô minh không hiểu rõ. Vả lại, sau chánh kiến hoặc sinh tâm vô phú vô ký, đối với nó khởi lên hành tướng không đúng như lý và hành tướng không phải là không như lý, đó gọi là chánh kiến. Tâm tương ưng và các tâm hữu lậu lần lượt duyên với nhau. Như tâm chánh kiến, tâm vô phú vô ký nên biết cũng như vậy, bởi vì cùng là bất nhiễm. Như có tâm khởi lên mà không có đạo vị lai, tâm chính là tư duy, lúc này khởi lên tâm thứ hai.

Hỏi: Vì sao lại soạn ra luận này?

Đáp: Trước nói đến tâm tà kiến, cùng với tâm hữu lậu lần lượt duyên với nhau; nay cần phải nói đến tâm tà kiến, cùng với tâm vô lậu lần lượt duyên với nhau; cho nên soạn ra luận này. Nghĩa là trước đó dấy khởi tà kiến trong nên sát-na bài báng đạo vị lai, sau đó tiến vào Chánh tánh ly sinh khởi lên Khổ nhãn-Khổ trí, hoặc Tập nhãn-Tập trí, đối với những tà kiến quá khứ kia, khởi lên hành tướng Vô thường-Khổ-Không Vô Ngã, nhân tụ tập sinh ra duyên, như vậy hai tâm lần lượt duyên với nhau. Nên biết trong này ngăn chặn sát-na-ngăn chặn lưu chuyển, không ngăn chặn thời phần, không ngăn chặn chúng đồng phần, không ngăn chặn từ vô thủy đến nay. Ngăn chặn sát-na, nghĩa là chắc chắn không có sát-na trước dấy khởi tà kiến bài báng Thánh đạo, sát-na thứ hai có thể tiến vào Chánh tánh ly sinh. Ngăn chặn lưu chuyển, nghĩa là chắc chắn không có trong nên lưu chuyển mà trước dấy khởi tà kiến bài báng Thánh đạo, sau thì có thể tiến vào Chánh tánh ly sinh. Không ngăn chặn thời phần, nghĩa là thời gian thuộc phần đầu ngày khởi lên tà kiến bài báng Thánh đạo, thời gian thuộc phần giữa ngày đã có thể tiến vào Chánh tánh ly sinh; thời gian thuộc phần giữa ngày khởi lên tà kiến bài báng Thánh đạo, thời gian thuộc phần cuối ngày vẫn có thể tiến vào Chánh tánh ly sinh; thuộc gian thuộc ba phần về đêm cũng như vậy. Như vậy các phần vị ngày-đêm-nửa tháng-nên tháng-mùa-năm cũng đều không ngăn chặn, huống hồ chúng đồng phần, và từ vô thủy đến nay ư? Như tà kiến, nghi và vô minh nên biết cũng như vậy, bởi vì cùng

duyên với đạo. Như có tâm dấy khởi cũng có đạo vị lai, tâm chính là tư duy, lúc này khởi lên tâm thứ hai.

Hỏi: Vì sao lại soạn ra luận này?

Đáp: Trước nói đến tâm chánh kiến, cùng với tâm hữu lậu lần lượt duyên với nhau; nay cần phải nói về tâm chánh kiến, cùng với tâm vô lậu lần lượt duyên với nhau, cho nên soạn ra luận này. Nghĩa là trước đó dấy khởi chánh kiến trong nên sát-na, hoặc chỉ đối với tâm vô lậu của vị lai, hoặc đối với toàn bộ các uẩn vô lậu của vị lai, khởi lên hành tướng có; sau đó dấy khởi Thánh đạo, hoặc chỉ đối với những chánh kiến của quá khứ, hoặc đối với toàn bộ các uẩn hữu lậu của chánh kiến, khởi lên hành tướng vô thường-Khổ-Không-Vô ngã, nhân tụ tập sinh ra duyên, như vậy hai tâm lần lượt duyên với nhau. Nên biết trong này những quả báo của chúng sinh (chư hữu) muốn làm cho chỉ riêng cộng tướng tác ý không ngừng dấy khởi Thánh đạo, nó ngăn chặn sát-na chứ không ngăn chặn lưu chuyển... Ngăn chặn sát-na, thì lúc này có hành tướng của tâm đạo vị lai, là tự tướng tác ý. Những quả báo của chúng sinh muốn làm cho hai loại tác ý không gián đoạn đều dấy khởi Thánh đạo, lúc ấy cũng không ngăn chặn sát. Như có hai tâm biết nơi khác, thì hai tâm ấy lần lượt duyên với nhau.

Hỏi: Vì sao lại soạn ra những luận này?

Đáp: Trước nói đến tâm tương tục của chính mình, cùng với tâm tương tục của chính mình lần lượt duyên với nhau; nay cần phải nói đến tâm tương tục của chính mình, cùng với tâm tương tục khác lần lượt duyên với nhau, cho nên soạn ra luận này.

Hỏi: Trong này nói như thế nào là hai tâm biết nơi khác, thì hai tâm ấy cùng duyên với nhau chăng?

Đáp: Trong này nói đến căn như nhau-địa như nhau-đạo như nhau, hai tâm biết nơi khác thì hai tâm ấy lần lượt duyên với nhau. Căn như nhau, nghĩa là cùng căn lãnh lợi-căn bình thường và căn yếu đuối. Địa như nhau, nghĩa là cùng dựa vào tinh lự thứ nhất, cho đến cùng dựa vào tinh lự thứ tư. Đạo như nhau, nghĩa là cùng hữu lậu, cùng vô lậu, cùng phẩm Pháp trí, cùng phẩm Loại trí, cùng Học và cùng Vô học.

Hỏi: hai tâm ấy duyên với nhau thế nào?

Đáp: Chỉ duyên với tâm ấy, không phải là hành tướng sở duyên và năng duyên của tâm ấy. Nếu duyên với hành tướng sở duyên và năng duyên của tâm ấy, thì có lỗi của tự duyên với mình.

Hỏi: Cũng có trí khác cùng tâm lần lượt duyên với nhau, vì so chỉ nói toàn là Tha tâm trí?

Đáp: Là người soạn luận có ý muốn nói như vậy, cho đến nói rộng ra. Có người nói: Cần phải nói mà không nói đến, thì nên biết là nghĩa này có thừa. Có người nói: Trong này chỉ nói hiểu rõ ràng không lẫm tạp, dễ dàng có thể biết được, trí khác thì không như vậy.

Hỏi: Có nhiều loại Tha tâm trí, trong này là nói đến loại nào?

Đáp: Nói đến gia hạnh đạt được-ly nhiễm đạt được.

Hỏi: Vì sao không nói đến loại khác?

Đáp: Là người soạn luận có ý muốn nói như vậy, cho đến nói rộng ra. Có người nói: Cần phải nói mà không nói đến, thì nên biết là nghĩa này có thừa. Có người nói: Trong này chỉ nói đến loại có danh nghĩa thù thắng, đó là gia hạnh đạt được, ly nhiễm đạt được, là do Tu mà thành, tất cả tuệ đã thâm nhiếp bốn Chi-năm Chi, quả tĩnh lự thù thắng. Có người nói: Trí này đối với cảnh thì không có gì sai lầm, trí khác thì không như vậy, do đó không nói đến. Nay dựa vào văn này làm tác động đến biển Nhĩ Diệm (trí cảnh), như nói: Hai tâm lần lượt duyên với nhau, nên biết các tâm sở pháp như Thọ... duyên với nhau cũng như vậy. Lại cũng nên nói đến các tâm duyên với nhau như Bộ-Giới và Thiện... Bộ, nghĩa là tâm kiến khổ mà đoạn, cùng với tâm kiến khổ-Tập do tu mà đoạn lần lượt duyên với nhau; tâm kiến Tập mà đoạn, cùng với tâm Kiến Khổ-Tập do tu mà đoạn lần lượt duyên với nhau; tâm kiến Diệt mà đoạn, cùng với tâm duyên hữu lậu lần lượt duyên với nhau; tâm kiến đạo mà đoạn, cùng với tâm duyên hữu lậu lần lượt duyên với nhau; do Kiến đạo mà đoạn, tâm duyên vô lậu cùng với tâm vô lậu lần lượt duyên với nhau; nên biết tâm vô lậu cũng lần lượt duyên với nhau; tâm do tu mà đoạn lần lượt duyên với nhau; tâm do tu mà đoạn cùng với tâm vô lậu lần lượt duyên với nhau. Nên biết tâm do tu mà đoạn, cùng với tâm kiến khổ-Tập mà đoạn lần lượt duyên với nhau, nghĩa là thiện vô phú vô ký cùng với tâm vô lậu, lần lượt duyên với nhau thì chỉ riêng thiện. Giới là tâm cõi Dục, cùng với tâm của cõi Dục-Sắc và tâm không hệ thuộc, lần lượt duyên với nhau; tâm cõi Sắc cùng với tâm cõi Sắc-Vô sắc và tâm không hệ thuộc, lần lượt duyên với nhau; tâm cõi Vô sắc, cùng với tâm cõi Vô sắc và tâm không hệ thuộc, lần lượt duyên với nhau. Nên biết tâm cõi Vô sắc, cùng với tâm cõi Sắc lần lượt duyên với nhau, nghĩa là phạm vi gần với không vô biên xứ. Thiện... nghĩa là tâm thiện-bất thiện và vô ký, đều cùng với ba loại tâm lần lượt duyên với nhau, chỉ trừ ra dị thực bất thiện, bởi vì nó chỉ thuộc về năm thức thân, còn lại tâm vô phú vô ký, có nghĩa lần lượt duyên với nhau. Vả lại, trong này đã nói tà kiến bài bác nhân- bài bác quả, có bốn câu sai biệt, nghĩa là hoặc

dựa vào nhân mà bài báng quả, hoặc dựa vào quả mà bài báng nhân, hoặc không dựa vào nhân mà bài báng quả, hoặc không dựa vào quả mà bài báng nhân. Dựa vào nhân mà bài báng quả, như nói: Diệu hạnh và ác hạnh không có quả dị thực. Dựa vào quả mà bài báng nhân, như nói: Tất cả sĩ phu và Bồ-đặc-già-la đã thọ nhận khổ-vui mà không có nhân cũng không có duyên. Không dựa vào nhân mà bài báng quả, như nói: Không có hữu tình nào hóa sinh. Không dựa vào quả mà bài báng nhân, như nói: Không có diệu hạnh và ác hạnh.

Hỏi: Duyên có bốn loại, trong này vì sao chỉ nói đến nhân và sở duyên, chứ không nói đến hai loại còn lại?

Đáp: Là người soạn luận có ý muốn như vậy, cho đến nói rộng ra. Có người nói: Cần phải nói mà không nói đến, thì nên biết rằng nghĩa này có thừa. Có người nói: Hai loại ấy cũng đã nói ở trong này. Nghĩa là nếu nói nhân duyên, thì nên biết đã nói đến Đẳng vô gián duyên, bởi vì nếu như không có hai tâm lần lượt làm nhân, thì cũng không có hai tâm lần lượt làm đẳng vô gián; nếu nói đến sở duyên, thì nên biết là đã nói đến tăng thượng duyên, bởi vì nếu như có hai tâm lần lượt làm sở duyên, thì cũng có hai tâm lần lượt làm tăng thượng.

Tại sao không có nên Bồ-đặc-già-la, cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao lại soạn ra luận này?

Đáp: Bởi vì ngăn chặn tông chỉ khác mà hiển bày nghĩa lý của mình. Nghĩa là hoặc có người chấp: Đẳng vô gián duyên, thể chẳng phải là thật có. Vì ngăn chặn ý kia, mà cần phải hiển bày thật có đẳng vô gián duyên. Hoặc có người chấp: Nên Bồ-đặc-già-la có hai tâm cùng sinh. Vì tiếp tục chặn lại điều ấy, hiển bày chỉ có nên tâm. Có người nói: Văn này là luận phát sinh, trước kia nói không có nên Bồ-đặc-già-la nào có hai tâm cùng sinh, chẳng phải trước cũng chẳng phải sau, nhưng mà chưa nói nguyên do, nay muốn nói về điều ấy cho nên soạn ra luận này.

Hỏi: Vì sao không có nên Bồ-đặc-già-la có hai tâm cùng sinh, chẳng phải trước cũng chẳng phải sau?

Đáp: Bởi vì không có đẳng vô gián duyên thứ hai, nghĩa là tâm sở pháp sinh ra chắc chắn dựa vào đẳng vô gián duyên, đã không có đẳng vô gián duyên thứ hai, cho nên chắc chắn không có nên Bồ-đặc-già-la mà có hai tâm cùng sinh, chẳng phải trước cũng chẳng phải sau. Ở đây lại cần phải hỏi: Vì sao không có đẳng vô gián duyên thứ hai? Do đó lại đáp rằng: bởi vì hữu tình do từng tâm nên nối tiếp nhau chuyển biến, nghĩa là tâm hữu tình, với pháp như vậy cứ từng pháp nên nối tiếp

nhau mà chuyển biến, không hai-không nhiều. Đây là lần lượt trải qua lẫn nhau mà trả lời nghĩa lý. Có người nói: Văn này đáp lại câu hỏi trước, nghĩa là trước đây hỏi rằng: Vì sao không có nên Bồ-đặc-già-la có hai tâm cùng sinh, chẳng phải trước cũng chẳng phải sau? Nay đáp lại rằng: Hữu tình do từng tâm nên nối tiếp nhau chuyển biến, nghĩa là mỗi nên hữu tình do năng lực của pháp vốn như vậy, chỉ có nên tâm nối tiếp nhau mà chuyển biến. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì những tâm vị lai, cần phải nhờ vào hiện tại hòa hợp mà sinh không hòa hợp thì không sinh. Hiện tại chỉ có nên hòa hợp, vì vậy khiến cho vị lai cứ theo từng tâm nên phát khởi, giống như nhiều người đi qua con đường nhỏ hẹp, từng người nên mà đi qua, còn không có hai cùng đi, huống hồ có nhiều người cùng đi ư? Lại như trâu dê trong chuồng, cửa chuồng nhỏ hẹp cứ từng con nên mà ra ngoài, không hai cũng không nhiều. Như vậy những tâm vị lai của hữu tình, dựa vào hiện tại hòa hợp theo từng tâm nên mà sinh ra. Giả sử đời hiện tại có nhiều hòa hợp, bởi vì khai thông thứ tự, thì thuận theo nên lúc có nhiều tâm khởi lên, nhưng điều này là không có, bởi vì theo từng tâm nên mà sinh ra, lại do hòa hợp vốn có trước sau. Nếu như trước có tu đạo hòa hợp, thì sau kiến đạo phải là tu đạo, nhưng kiến đạo sinh trước thì điều này là không có, bởi vì tu đạo dấy khởi trước kiến đạo. Vì vậy không có nên Bồ-đặc-già-la nào có hai tâm cùng sinh, chẳng phải trước cũng chẳng phải sau. Ở trong nghĩa này lại có phân biệt, nghĩa là tại sao không có nên Bồ-đặc-già-la nào có hai tâm cùng sinh, chẳng phải trước cũng chẳng phải sau?

Tôn giả Thế Hữu nói rằng: Đối với thân trong nên sát-na, chỉ có nên tâm, dựa vào nó chuyển biến mà không có hai. Lại nữa, đối với mạng căn trong nên sát-na chỉ có nên tâm, dựa vào nó chuyển biến mà không có hai. Lại nữa, đối với nên sát-na, chỉ có nên loại tâm của chúng đồng phân, dựa vào nó chuyển biến mà không có hai.” Đại đức nói rằng: Lúc pháp sinh ra hòa hợp chỉ có nên chứ không có hai, bởi vì không thể nào nên hòa hợp mà có hai quả sinh ra, cho nên tâm trong nên sát-na chỉ có nên. Lại có người nói: Nếu có hai tâm cùng sinh, thì sẽ không thể nào điều phục; như nên tâm này càng cường ngang ngược, hãy còn khó điều phục, huống là hai tâm ư? Nếu tâm không thể nào điều phục, thì không có nghĩa đạt được giải thoát, cho nên nên tương tục không có hai tâm cùng sinh. Hoặc có người nói: Nếu nên tương tục có hai tâm cùng sinh, thì có tạp nhiễm và thanh tịnh, cùng lúc khởi lên sai lầm, nghĩa là nên tâm tạp nhiễm, nên tâm thanh tịnh, như vậy thì không có lý nào đạt được giải thoát. Và lại, thuận theo trong nên lúc sinh vào

hai nẻo thiện ác. Lại nữa, nếu nên tương tục có hai tâm cùng sinh, thì ngại gì có ba? Nếu có ba thì thuận theo trong nên lúc nhận lấy quả dị thực của ba cõi, vậy thì cõi hủy hoại cũng không có giải thoát. Lại nữa, nếu nên tương tục có ba tâm cùng sinh, thì ngại gì có bốn? Nếu có bốn thì thuận theo trong nên lúc nhận lấy quả dị thực của bốn sinh, vậy thì sinh hủy hoại cũng không có giải thoát. Lại nữa, nếu nên tương tục có bốn tâm cùng sinh, thì ngại gì có năm? Nếu có năm thì thuận theo trong nên lúc nhận lấy quả dị thực của năm nẻo, vậy thì nẻo hủy hoại cũng không có giải thoát. Lại nữa, nếu nên tương tục có năm tâm cùng sinh, thì ngại gì có sáu? Nếu có sáu thì thuận theo trong nên lúc nhận lấy quả dị thực của sáu thức đều phát khởi, nên trong nên lúc nhận lấy tất cả các cảnh giới. Lại nữa, nếu nên tương tục có sáu tâm cùng sinh, thì ngại gì có trăm? Nếu có trăm thì ngại gì có ngàn? Cho đến ngại gì vô số đều phát khởi? Nếu như vậy thì các pháp từ đời vị lai, sẽ cùng nên lúc sinh ra, đối với đời hiện tại cùng nên lúc mà diệt đi, vậy thì sẽ không có vị lai-hiện tại. Bởi vì quán sát vị lai-hiện tại mà nói có quá khứ, vị lai-hiện tại không có cho nên quá khứ cũng không có. Nếu không có ba đời thì không có hữu vi, nếu không có hữu vi thì không có vô vi, như vậy thì tất cả các pháp đều không có, đây là sai lầm lớn. Vì vậy không có hai tâm cùng sinh.

Có Sư khác nói: Nếu nên tương tục có hai tâm cùng sinh, thì thuận theo các tâm sở pháp như Thọ... cũng có hai cùng sinh, thì trong nên sát-na phải có mười uẩn, thì hữu tình hoại diệt, hữu tình hoại diệt cho nên thân đã dựa vào hoại diệt, vì thân đã dựa vào hoại diệt thì năm bộ hoại diệt, vì năm bộ hoại diệt thì đối trị hoại diệt, vì đối trị hoại diệt thì biến tri (biết khắp tất cả) hoại diệt, vì biến tri hoại diệt thì các quả Sa-môn cùng tất cả đều sẽ hoại diệt. Đừng có sai lầm này, bởi vì nên tương tục không có hai tâm cùng sinh.

Hỏi: Nếu như nên sát-na có nhiều tâm sở, mà không có sai lầm trước đây, thì tâm cũng phải như vậy ư?

Đáp: Tôn giả Thế Hữu nói rằng: “Tâm sở tuy nhiều mà cùng với tâm như nên, do đẳng vô gián duyên mà dẫn khởi.” Như tâm là nên thì Thọ... cũng là nên, cho nên không có sai lầm. Đại đức nói rằng: Tâm và Thọ... cùng nên hòa hợp sinh ra, như tâm là nên thì Thọ... cũng là nên, cho nên không có sai lầm. Lại có người nói: tâm và Thọ... cùng nên lúc tác ý sinh ra, như tâm là nên thì Thọ... cũng là nên, tuy đều gọi là tâm sở mà thể loại đều khác nhau, cho nên không có gì sai sót.

Hỏi: Như trước đã nói, tự thể của đẳng vô gián duyên là gì?

Đáp: Trừ ra tâm và tâm sở pháp cuối cùng của A-la-hán, còn lại

các tâm và tâm sở pháp của hiện tại-quá khứ, đó gọi là tự thể của đẳng vô gián duyên.

Hỏi: tại sao tâm-tâm sở pháp cuối cùng của A-la-hán chẳng phải là đẳng vô gián duyên?

Đáp: Bởi vì tâm-tâm sở pháp ấy, nếu như là đẳng vô gián duyên thì sau nó phải có tâm-tâm sở pháp sinh khởi, nếu như vậy thì không có giải thoát cứu cánh có Sư khác nói: tâm cuối cùng là đẳng vô gián duyên, tâm-tâm sở pháp sau nó không sinh khởi, bởi vì có duyên khác, không làm trở ngại cho nó; giả sử đang sinh khởi thì cũng làm duyên cho nhau, giống như ý căn-ý giới và ý xứ. Người kia không nên nói như vậy, nguyên cố thể nào? Bởi vì đẳng vô gián duyên thiết lập dựa vào tác dụng, nếu pháp cùng với pháp kia làm đẳng vô gián duyên, thì không có pháp-không có hữu tình, không có chú thuật-không có các vị thuốc..., có thể làm chướng ngại khiến cho nó không sinh khởi. Ý căn-giới-xứ, dựa vào tướng của căn àm thiết lập, tuy Thức sau không sinh khởi, nhưng có tướng của các căn, cho nên có thể gọi là căn-giới-xứ.

Hỏi: Vì sao tâm cuối cùng của A-la-hán có các tướng như ý căn-giới-xứ mà không có tướng của đẳng vô gián duyên?

Đáp: Bởi vì ý căn-giới-xứ, không cần quán sát đối với pháp sau, cho nên thiết lập quán sát về các tâm sở... cũng có thể đặt thành tên gọi; đẳng vô gián duyên, thiết lập quán sát pháp sau, về sau không sinh khởi cho nên không nói là duyên. Lại nữa, trong pháp không sinh, có tướng của ý thức, cho nên tâm cuối cùng là ý căn-giới-xứ; trong pháp không sinh không có tướng của đẳng vô gián, bởi vì tồn tại tạp loạn. Vì vậy tâm-tâm sở pháp cuối cùng, không thiết lập đẳng vô gián duyên.

Hỏi: Đẳng vô gián duyên lấy gì làm tướng?

Đáp: Thể chính là tướng của nó, tướng chính là thể của nó, không nên lìa xa thể mà cầu tìm riêng tướng của nó. Tôn giả Thế Hữu nói rằng: “Nghĩa có năng lực phát triển, là tướng của Đẳng vô gián duyên. Lại nữa, nghĩa cùng theo thứ tự, là tướng của đẳng vô gián duyên. Lại nữa, nghĩa mang lại tác dụng, là tướng của đẳng vô gián duyên. Lại nữa, nghĩa có năng lực sinh ra tâm, là tướng của đẳng vô gián duyên. Lại nữa, nghĩa có năng lực dẫn phát cho tâm, là tướng của đẳng vô gián duyên. Lại nữa, nghĩa luôn luôn cảnh giác đối với tâm, là tướng của đẳng vô gián duyên. Lại nữa, nghĩa có năng lực làm cho tâm nối tiếp nhau, là tướng của đẳng vô gián duyên.” Đại đức nói rằng: Nghĩa có năng lực dẫn dắt phát sinh tâm vô gián, là tướng của đẳng vô gián duyên. Tôn giả Bà-mạt-la nói rằng: Nghĩa có năng lực làm cho tâm

chưa sinh nối tiếp đã sinh, là tướng của đấng vô gián duyên. A-tỳ-đạt-ma thì nói rằng: Nghĩa có năng lực làm cho pháp có tự tướng khác nhau không ngừng sinh khởi, là tướng của đấng vô gián duyên. Pháp có tự tướng khác nhau, đó là các tâm sở như Thọ-Tướng... và tự tướng khác nhau của tâm, cùng lúc mà sinh khởi chứ không cho pháp có hai. Có Sư khác nói: Nghĩa làm cho pháp tương tự không ngừng sinh khởi, là tướng của đấng vô gián duyên. Đã nói về thể tướng, vì lẽ đó nay sẽ nói.

Hỏi: Vì sao gọi là đấng vô gián duyên?

Đáp: Duyên này có năng lực dẫn dắt pháp đấng vô gián duyên, cho nên gọi là đấng vô gián duyên.

Hỏi: Các tâm sở pháp trong sát-na trước sau, hoặc nhiều-hoặc ít, thế nào gọi là Đấng (bằng nhau)? Như tâm sở cõi Dục nhiều chứ không phải là cõi Sắc, tâm sở của cõi Sắc nhiều chứ không phải là cõi Vô sắc, tâm sở thiện nhiều chứ không phải là bất thiện, tâm sở bất thiện nhiều chứ không phải là vô ký, tâm sở hữu lậu nhiều chứ không phải là vô lậu, làm sao có thể nói là duyên này có năng lực dẫn dắt pháp đấng vô gián duyên?

Đáp: Dựa vào sự việc như nhau mà nói, chứ không dựa vào số lượng như nhau, cho nên không có sai lầm. Nếu trong nên tâm, có nên Tướng-hai Thọ... thì có thể không gọi là Đấng, mà trong nên tâm những tâm sở như Thọ... tùy theo sự thích hợp để sinh khởi, tất cả chỉ có nên, cho nên gọi là Đấng.

Hỏi: Là tâm sở chỉ cùng với tâm, Thọ... chỉ cùng với Thọ..., làm đấng vô gián duyên, hay là không phải như vậy?

Đáp: Tương tự với tương tục, Sa-môn nói rằng: Tâm chỉ cùng với tâm làm đấng vô gián duyên, Thọ... cũng như vậy, đều làm đấng vô gián duyên cho chủng loại của mình. Điều ấy không nên nói như vậy, nguyên cố thể nào? Bởi vì nếu nhất định như vậy, thì thuận theo tâm thiện vẫn sinh ra tâm thiện, tâm bất thiện vẫn sinh ra tâm bất thiện, tâm vô ký vẫn sinh ra tâm vô ký, tâm tham vẫn sinh ra tâm tham, tâm sân vẫn sinh ra tâm sân, tâm si vẫn sinh ra tâm si, như vậy thì không có giải thoát cứu cánh. Vả lại, các tâm sở hoặc ít-hoặc nhiều, lúc ít sinh ra nhiều thì sẽ thiếu hụt duyên, lúc nhiều sinh ra ít thì sẽ giảm bớt quả; như vậy thì trong nên tập hợp tâm, có pháp từ duyên sinh ra, có pháp không từ duyên sinh ra, có pháp thì làm duyên, có pháp thì không làm duyên, và tập hợp tâm vô lậu sẽ không có duyên mà sinh ra ư? Cần phải nói như vậy: tâm cùng với Thọ... Thọ cùng với Thọ cũng cùng với tâm, làm đấng vô gián duyên, tâm sở khác cũng như vậy.

Hỏi: Là tâm cùng với tâm, làm đẳng vô gián duyên tiếp cận chứ không phải là Thọ..., Thọ cùng với Thọ... làm đẳng vô gián duyên tiếp cận chứ không phải là tâm..., hay là không phải như vậy?

Đáp: Tương tự với tương tục, Sa-môn nói rằng: Tâm cùng với tâm làm đẳng vô gián duyên tiếp cận chứ không phải là Thọ..., Thọ cùng với Thọ... làm đẳng vô gián duyên tiếp cận chứ không phải là tâm... Điều ấy không nên nói như vậy, nguyên cơ thế nào? Bởi vì trước đã nói nghĩa có năng lực phát triển là tướng của đẳng vô gián duyên, mà trong nghĩa phát triển không có cách xa hay tiếp cận, cho nên thích hợp nói như vậy: Tập hợp tâm sinh ra trước cùng với tập hợp tâm sinh ra sau, làm đẳng vô gián duyên, không có gì sai biệt, như đồng đậu mè lúa gạo.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 11

LUẬN VỀ TRÍ (Phần 3)

Hỏi: Trong đời vị lai có đấng vô gián duyên hay không? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu có thì các pháp vị lai cần phải tồn tại theo thứ tự, tu chánh gia hạnh sẽ trở thành vô dụng. Nguyên cớ thế nào? Bởi vì nếu pháp ở lúc này không gián đoạn mà tồn tại, thì pháp kia từ đây không gián đoạn mà chắc chắn sinh ra, tu chánh gia hạnh lại đâu có gì tác dụng? Vả lại, cần phải không có nghĩa đối trị để chế phục các phiền não sinh khởi, như vậy thì không có giải thoát cứu cánh, trong chương Kiến uẩn đã nói lại làm sao thông hiểu? Như nói: Nếu như pháp cùng với pháp kia làm đấng vô gián duyên, hoặc có lúc không cùng với pháp kia làm đấng vô gián duyên chăng?

Đáp: Nếu như lúc pháp này chưa đến mà đã sinh.

Hỏi: Nếu không có thì tại sao Thế đệ nhất pháp không gián đoạn, chỉ sinh ra Khổ pháp trí nhãn, chứ không sinh cho đến Tận-Vô sinh trí? Trong kinh Bát Phần nói, lại làm sao thông hiểu? Như nói: “Như vậy Bồ-đặc-già-la tạo ra nghiệp này rồi, hoặc mười ba kiếp, hoặc mười bốn kiếp, hoặc cho đến hai mươi kiếp, không rơi vào nẻo ác.” Lại làm sao kiến lập ba loại nghiệp, tiếp nhận thuận theo pháp hiện tại, tiếp nhận thuận theo đời kế tiếp, tiếp nhận thuận theo kế tiếp sau nữa?

Đáp: Vị lai không có đấng vô gián duyên.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao Thế đệ nhất pháp không gián đoạn, chỉ sinh ra Khổ pháp trí nhãn, chứ không sinh cho đến Tận-Vô sinh trí?

Đáp: đây là xác định về danh số, không phải là xác định về sự tương ứng. Nguyên cớ thế nào? Bởi vì Khổ pháp trí nhãn, ở trong sáu địa chưa biết là địa nào, ba căn tương ứng đang sinh khởi chưa biết tương ứng với căn nào, có bốn hiện tại đang sinh khởi chưa biết là hành tương ứng nào, vô lượng sát-na đang sinh khởi chưa biết sát-na nào sẽ sinh khởi?

Cho đến lúc trú trong Nhẫn tăng thượng, Khổ pháp trí nhẫn chỉ xác định đối với ba sự việc, đó địa xác định-căn xác định và hành tướng xác định, đối với hai sự việc hã còn không xác định, đó là sát-na không xác định và đẳng vô gián duyên không xác định. Nếu lúc trú trong Thế đệ nhất pháp, thì đối với năm sự việc đều đã xác định. Lại nữa, không cần phải có đẳng vô gián duyên, các pháp theo thứ tự nối tiếp nhau mà dấy khởi. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì nếu như pháp dựa vào pháp kia, thuận theo pháp kia về sau không ngừng được sinh khởi, pháp khác thì không như vậy; giống như vật bên ngoài tuy không có đẳng vô gián duyên, mà dựa vào nhau trước sau theo thứ tự để sinh khởi, như hạt giống-mầm non-thân-cành-lá-hoa-quả, dựa vào thứ tự ấy, theo thứ tự ấy không ngừng sinh khởi, pháp khác thì không như vậy. Như vậy nội pháp thuộc về đời vị lai, tuy không có đẳng vô gián duyên, mà dựa vào pháp ấy, pháp ấy không ngừng sinh khởi, pháp khác thì không như vậy. Khổ pháp trí nhẫn, dựa vào Thế đệ nhất pháp, nhưng Khổ pháp trí... thì không như vậy. Vì vậy, Thế đệ nhất pháp không gián đoạn, chỉ sinh ra Khổ pháp trí nhẫn, chứ không sinh cho đến tận-Vô sinh trí. Lại nữa, pháp vị lai sinh khởi, dựa vào pháp hiện tại. Nếu pháp hiện tại hòa hợp, thì pháp vị lai được sinh ra, nếu không hòa hợp thì pháp ấy không sinh ra. Tuy không có điều này nhưng bởi vì phân biệt, cho nên giả sử tu đạo sinh ra duyên hòa hợp trước, thì cũng thuận theo mà sinh khởi trước. Nhưng mà điều này thì không có, chỉ riêng Khổ pháp trí nhẫn, dựa vào Thế đệ nhất pháp hòa hợp mà sinh ra, Khổ pháp trí... dựa vào những hòa hợp khác, vì vậy Thế đệ nhất pháp không gián đoạn, chỉ sinh ra Khổ pháp trí nhẫn, chứ không sinh cho đến Tận-Vô sinh trí.

Hỏi: Trong kinh Bát Phần..., lại làm sao thông hiểu?

Đáp: Có người nói: Thế Tôn dựa vào quá khứ và hiện tại, so sánh biết rõ vị lai, vì vậy đưa ra cách nói này: Nghĩa là Thế Tôn quán sát quá khứ và hiện tại, chủng loại Bồ-đặc-già-la như vậy, tạo ra nghiệp như vậy, trong những kiếp như vậy không rơi vào nẻo ác. Chủng loại Bồ-đặc-già-la như vậy, tạo ra nghiệp như vậy nhận lấy quả báo đời hiện tại, tạo ra nghiệp như vậy nhận lấy quả báo đời kế tiếp, tạo ra nghĩa như vậy nhận lấy quả báo đời kế tiếp sau nữa. Từ đây thấy hiện rõ ra, chủng loại Bồ-đặc-già-la như vậy, tạo ra nghiệp như vậy, so sánh biết được vị lai, trong những kiếp như vậy không rơi vào nẻo ác. Chủng loại Bồ-đặc-già-la như vậy, tạo ra nghiệp như vậy sẽ nhận lấy quả báo đời hiện tại, tạo ra nghiệp như vậy sẽ nhận lấy quả báo đời kế tiếp, tạo ra nghiệp như vậy sẽ nhận lấy quả báo đời kế tiếp sau nữa. Có Sư khác

nói: Trong thân hữu tình có tướng như vậy, là thuộc về Hành uẩn bất tương ưng. Đức Thế Tôn quán sát điều ấy, liền biết rõ chủng loại Bồ-đặc-già-la như vậy ở đời vị lai, trong những kiếp như vậy không rơi vào nẻo ác, cũng biết rõ Bồ-đặc-già-la đạ tạo ra các nghiệp như vậy, hoặc sẽ nhận lấy quả báo hiện tại, hoặc sẽ nhận quả đời sau, hoặc sẽ nhận quả đời sau nữa.

Lời bình: Không nên đưa ra cách nói như vậy! Nếu nói như vậy thì rõ ràng Đức Thế Tôn đối với sự việc của vị lai chỉ có trí tỷ lượng chứ không có trí hiện lượng. Điều này thì không hợp lý, cần phải nói như vậy: Đức Phật biết rõ vị lai là trí hiện lượng chứ không phải là trí tỷ lượng. Nghĩa là trí Phật thấy biết trong sáng vô cùng sắc bén, các pháp vị lai tuy tồn tại tạp loạn không có thứ tự gì, mà có năng lực nhận biết rõ ràng, chủng loại Bồ-đặc-già-la như vậy, tạo ra nghiệp như vậy, ở đời vị lai trong những kiếp như vậy không rơi vào nẻo ác; chủng loại Bồ-đặc-già-la như vậy, tạo ra nghiệp như vậy, hoặc sẽ nhận lấy quả hiện tại, hoặc sẽ nhận lấy quả đời sau, hoặc sẽ nhận lấy quả đời sau nữa, rõ ràng không có gì sai lầm. Có Sư khác nói: Vị lai cũng có đẳng vô gián duyên.

Hỏi: Nếu như vậy thì các pháp vị lai phải tồn tại theo thứ tự, tu chánh gia hạnh sẽ trở thành vô dụng. Vả lại, cần phải không có nghĩa đối trị để chế phục các phiền não sinh khởi, như vậy thì không có giải thoát cứu cánh ư?

Đáp: Các pháp vị lai tuy có xác định tánh tướng của đẳng vô gián duyên, nhưng không có trước sau theo thứ tự nhất định, nghĩa là tâm-tâm sở ở phần vị chưa sinh khởi, có thuận theo vô gián kia sinh ra pháp mà không có sắp xếp theo thứ tự trước sa; đến phần vị đã sinh khởi, có thuận theo vô gián kia sinh ra pháp, cũng có sắp xếp theo thứ tự trước sau. Như nhiều Sa-môn, nếu đứng lộn xộn thì tuy lớn nhỏ đã quy định, mà hàng ngũ chưa nhất định; nếu theo thứ tự mà đứng thì lớn nhỏ cũng ổn định, hàng ngũ cũng ổn định. Ở đây cũng như vậy, cho nên không có gì sai. Tu chánh hạnh không trở thành vô dụng, bởi vì nên tâm vô gián có hai tâm, nghĩa là nên tâm vô gián của đời vị lai có hai tâm tồn tại là nên thiện-hai nhiễm. Nếu đời hiện tại tu chánh gia hạnh, thì tâm thiện sinh khởi mà tâm nhiễm không sinh khởi. Nếu đời hiện tại dấy lên tà gia hạnh, thì tâm nhiễm sinh khởi mà tâm thiện không sinh khởi. Như nên hạt giống sau hai điều kiện sẽ sinh ra nên là mầm non-hai là tro đất. Nếu duyên hòa hợp với mầm non thì mầm non sinh ra mà bụi đất không sinh ra, nếu duyên hòa hợp với tro đất thì tro đất sinh ra mà

mầm non không sinh ra. ở đây cũng như vậy, từ đó cũng có nghĩa đối trị để chế phục các phiền não sinh khởi, dần dần sẽ chứng được giải thoát cứu cánh.

Hỏi: Trong chương Kiến uẩn đã nói lại làm sao thông hiểu? Như nói: Nếu như pháp cùng với pháp kia làm đẳng vô gián duyên, hoặc có lúc không làm đẳng vô gián cho pháp kia chăng?

Đáp: Nếu như lúc pháp này chưa đến mà đã sinh, đáp như thế là dựa vào trước sau theo thứ tự nhất định mà nói, chứ không dựa vào sự xác định về tánh tướng làm duyên mà nói, cho nên không trái nhau.

Lời bình: Cần phải nói như vậy: Vị lai không có đẳng vô gián duyên. Nguyên cố thế nào? Bởi vì đẳng vô gián duyên không tồn tại tạo loạn, mà pháp của đời vị lai tồn tại tạp loạn; đẳng vô gián duyên theo thứ tự mà tồn tại, mà pháp của đời vị lai thì không có thứ tự; đẳng vô gián duyên dựa vào nghĩa phát triển mà thiết lập, pháp của đời vị lai thì không có nghĩa phát triển. Lại nữa, nếu vị lai có đẳng vô gián duyên, thì người muốn tu thiện phải thường xuyên làm thiện, người muốn làm ác phải thường xuyên làm ác. Nhưng nay thấy rõ ràng người muốn tu thiện, thì về sau lại làm ác, như Thiên Thụ..., người muốn làm ác, thì về sau lại làm thiện, như Chỉ Man... Vì vậy, đời vị lai quyết định không có đẳng vô gián duyên.

Hỏi: Vì sao sắc pháp của phải là đẳng vô gián duyên?

Đáp: Nếu pháp tương ứng, có sở y-có hành tướng, có cảnh giác-có sở duyên, thì pháp ấy có thể thiết lập đẳng vô gián duyên, sắc pháp thì không như vậy, cho nên chẳng phải là đẳng vô gián duyên. Có người nói: Đẳng vô gián duyên hiện ở trước mắt không rối loạn, sắc pháp có hỗn loạn cho nên chẳng phải là đẳng vô gián duyên. Nghĩa là trong nên sát-na, khởi lên sắc của cõi Dục và sắc của cõi Sắc; hoặc trong nên sát-na, khởi lên sắc của cõi Dục và Sắc không hệ thuộc; hoặc trong nên sát-na, khởi lên sắc của cõi Sắc và không hệ thuộc. Tôn giả Thế Hữu nói rằng: “Nên sắc dị thực nối tiếp nhau chưa diệt, có sắc trưởng dưỡng và sắc đẳng lưu, lại nối tiếp nhau sinh ra nhiều loại cùng sinh, cho nên chẳng phải là đẳng vô gián duyên.” Đại đức nói rằng: Bởi vì các sắc pháp ít mà không ngừng sinh ra nhiều, nhiều không ngừng sinh ra ít, cho nên chẳng phải là đẳng vô gián duyên, ít không ngừng sinh ra nhiều, như lúc mưa mùa hạ, ít mây không ngừng nổi lên vô lượng mây, che phủ khắp bầu hư không; từ cây non nhỏ bé sinh ra cây Nặc-cù-đà vô cùng cao lớn; từ Yết-la-lam nhỏ bé sinh ra sắc chất của thân to lớn. Nhiều không ngừng sinh ra ít, nhưng đồng cỏ lớn đốt cháy thành bụi tro

nhỏ bé.

Hỏi: Nếu như vậy thì tâm sở pháp cũng nhiều không ngừng sinh ra ít, ít không ngừng sinh ra nhiều, thích hợp sẽ không kiến lập đẳng vô gián duyên. Nhiều không ngừng sinh ra ít, thì như địa có tâm-có tứ, hòa vào địa không có tâm-không có tứ, ít không ngừng sinh ra nhiều, thì như từ địa không có tâm- không có tứ, đi vào địa có tâm-có tứ chẳng?

Đáp: Đây là dựa vào địa cùng với số lượng trước sau như nhau mà nói, chứ không dựa vào địa khác nhau, cho nên không có gì sai. Có người nói: Đây là dựa vào cùng loại với số lượng trước sau bằng nhau mà nói, chứ không dựa vào chủng loại khác nhau, cho nên không có gì sai. Nghĩa là trong nên tâm, nếu nên Thọ... không gián đoạn mà hai Thọ... sinh ra, hai Thọ... không gián đoạn mà nên Thọ... sinh ra, thì có thể có cái sai này. Nhưng sự việc này không xảy ra bởi vì khác nhau với sắc, bởi vì cực vi cùng loại của các sắc pháp, ở trong nên tập hợp rất nhiều mà cùng đầy khởi, cho nên không thể nào thiết lập đẳng vô gián duyên, tâm-tâm sở pháp không có quan hệ như vậy.

Hỏi: tại sao bất tương ứng hành chẳng phải là đẳng vô gián duyên?

Đáp: Nếu pháp tương ứng, có sở y-có hành tướng, có cảnh giác-có sở duyên, thì pháp ấy có thể thiết lập đẳng vô gián duyên; bất tương ứng hành thì không như vậy, cho nên chẳng phải là đẳng vô gián duyên. Có người nói: Đẳng vô gián duyên hiện ở trước mắt không rối loạn, bất tương ứng hành hiện ở trước mắt có hỗn, cho nên chẳng phải là đẳng vô gián duyên. Nghĩa là trong nên sát-na, có đầy khởi bất tương ứng hành của ba cõi và không hệ thuộc, còn lại tùy theo sự thích hợp, nói rộng như trước.

Hỏi: Trong luận Phẩm Loại Túc có nói như vậy: “Thế nào là pháp của tâm đẳng vô gián?”

Đáp: Nếu tâm đẳng vô gián, còn lại tâm-tâm sở pháp, đã sinh và đang sinh, cùng với định Vô tướng-định Diệt tận đã sinh và đang sinh, đó gọi là pháp của tâm đẳng vô gián duyên.”

Hỏi: Luận ấy vì sao không nói đến dị thực của Vô tướng?

Đáp: Có người nói: Cần phải nói đến mà không nói, thì nên biết là nghĩa này có thừa. Có người nói: Hai định Vô tâm có gia hạnh-có công dụng, cần cù chịu khó mà đạt được, cho nên luận ấy đề cập đến, dị thực của Vô tướng trái ngược với điều này, cho nên luận ấy không nói đến. Có người nói: hai định Vô tâm là thiện cho nên nói đến, dị thực của Vô tướng là vô phú vô ký cho nên không nói đến. Có người nói: Nếu do

năng lực của tâm không ngừng dẫn dắt khởi lên, không bị tạp loạn, thì có thể gọi là pháp của tâm đẳng vô gián duyên; dị thực của Vô tướng là do sức mạnh của nhân dị thực mà dẫn dắt khởi lên, tùy theo sự vận động mà chuyển biến, không hòa vào thể mạnh của tâm ấy đã dẫn dắt khởi lên, cho nên không gọi là pháp của tâm đẳng vô gián.

Hỏi: Nếu như vậy thì dị thực của tâm-tâm sở pháp, cũng do sức mạnh của nhân dị thực mà dẫn dắt khởi lên, tùy theo sự vận động mà chuyển biến, sẽ không gọi là pháp của tâm đẳng vô gián duyên hay sao?

Đáp: Tự chủng loại của mình dẫn dắt có thể mạnh hơn hẳn, không giống như với loại kia, đều là tương ứng có sở y-có hành tướng... cho nên gọi là tự chủng loại của mình (Tự loại).

Hỏi: Vì sao hai định Vô tâm là pháp của tâm đẳng vô gián duyên, mà không phải là đẳng vô gián duyên của tâm?

Đáp: Hai định kia nhờ vào gia hạnh và công dụng của tâm, do cần cù chịu khó mà dẫn dắt đạt được, cho nên gọi là pháp của tâm đẳng vô gián duyên; bởi vì trái ngược với tâm-ngăn chặn làm gián đoạn tâm, không phải là đẳng vô gián duyên của tâm. Có người nói: Hai định kia nhờ vào thể mạnh của tâm đã dẫn dắt khởi lên, cho nên gọi là pháp của tâm đẳng vô gián; bởi vì không tương ứng-không có sở y-không có hành tướng-không có cảnh giác-không có sở duyên, cho nên không phải là đẳng vô gián duyên của tâm. Có người nói: Hai định kia nhờ vào thể mạnh của tâm mà được tăng trưởng, bởi vì có tác dụng cho nên gọi là pháp của tâm đẳng vô gián duyên; bởi vì tâm giảm sút làm cho không phát khởi tác dụng, cho nên chẳng phải là đẳng vô gián duyên của tâm.

Hỏi: Vì sao hai định Vô tâm, trước sau tương tự không hỗn loạn nối tiếp sinh khởi, mà trước chẳng phải là đẳng vô gián duyên của sau?

Đáp: Do thể mạnh của tâm tiến vào định mà dẫn dắt, không có thể mạnh của niệm trước mà dẫn dắt sinh ra, cho nên trước chẳng phải là đẳng vô gián duyên của sau.

Hỏi: Nếu như vậy thì dị thực của tâm-tâm sở pháp, do thể mạnh của nhân dị thực dẫn dắt khởi lên, tùy theo sự vận dụng mà chuyển biến, trước sẽ không phải là đẳng vô gián duyên của sau?

Đáp: Tâm-tâm sở pháp là tương ứng, bởi vì có sở y-có hành tướng, có cảnh giác-có sở duyên, niệm trước đối với niệm sau có thể mạnh hơn hẳn, dẫn dắt làm cho phát triển thông suốt, cho nên đều là đẳng vô gián duyên của niệm sau; bất tương ứng hành trái ngược với điều này, không

thể nào làm ví dụ.

Hỏi: Nhập và xuất định Vô tướng-Diệt tận, tâm trung gian hoặc trải qua nửa kiếp-nên kiếp, làm sao có thể nói là đẳng vô gián duyên?

Đáp: Bởi vì trung gian không có tâm nào khác làm cho cách ngại. Nghĩa là nhập và xuất thì tâm cách nhau tuy xa, nhưng mà trung gian lại không có tâm nào khác làm cho cách ngại, cho nên tâm sau đối với trước gọi là đẳng vô gián. Giống như hai người cùng trải qua chặng đường xa, nên người trước nên người sau cách xa nhau mà đi, có người hỏi rằng: Ông có bạn hay không? Người ấy đáp rằng có, tiếp theo sau mà đến. Khoảng giữa hai người tuy có các loại chim thú, nhưng không có người làm cho cách ngại, vì vậy là nói tiếp theo sau. Ở đây cũng như vậy, không có tâm nào làm cho cách ngại thì gọi là đẳng vô gián.

Hỏi: Nếu pháp là đẳng vô gián duyên của tâm, thì cũng là tâm vô gián chăng?

Đáp: Nên làm thành bốn câu phân biệt:

1. Có pháp là đẳng vô gián của tâm mà không phải là tâm vô gián, nghĩa là trừ ra hai định Vô tâm ở sát-na thứ nhất và tâm-tâm sở pháp ở phần vị có tâm, còn lại các sự tương tục của hai định Vô tâm và tâm-tâm sở pháp lúc xuất định.

2. Có pháp là tâm vô gián mà không phải là đẳng vô gián duyên của tâm, nghĩa là hai định Vô tâm ở sát-na thứ nhất, và tâm-tâm sở pháp ở phần vị có tâm, sinh-lão-trú-vô thường.

3. Có pháp là đẳng vô gián của tâm cũng là tâm vô gián, nghĩa là hai định Vô tâm ở sát-na thứ nhất, và tâm-tâm sở pháp ở phần vị có tâm.

4. Có pháp chẳng phải đẳng vô gián của tâm cũng chẳng phải tâm vô gián, nghĩa là trừ ra hai định Vô tâm ở sát-na thứ nhất, và tâm-tâm sở pháp ở phần vị có tâm, sinh-lão-trú-vô thường, còn lại các sự tương tục của hai định Vô tâm, và tâm-tâm sở pháp lúc xuất định, sinh-lão-trú-vô thường.

Hỏi: Nếu pháp là đẳng vô gián của tâm, thì cũng là Vô gián của định Vô tâm chăng?

Đáp: Nên làm thành bốn câu phân biệt:

1. Có pháp là đẳng vô gián của tâm mà chẳng phải vô gián của định Vô tâm, đó là hai định Vô tâm ở sát-na thứ nhất, và tâm-tâm sở pháp ở phần vị có tâm.

2. Có pháp là vô gián của định Vô tâm mà chẳng phải đẳng vô gián của tâm, đó là trừ ra hai định Vô tâm ở sát-na thứ nhất, và tâm-tâm

sở pháp ở phần vị có tâm, sinh-lão-trú-vô thường, còn lại các sự tương tục của hai định Vô tâm, và tâm-tâm sở pháp lúc xuất định, sinh-lão-trú-vô thường.

3. Có pháp là đẳng vô gián của tâm cũng là vô gián của định Vô tâm, đó là trừ ra hai định Vô tâm ở sát-na thứ nhất, và tâm-tâm sở pháp ở phần vị có tâm, còn lại các sự tương tục của hai định Vô tâm, và tâm-tâm sở pháp lúc xuất định.

4. Có pháp chẳng phải đẳng vô gián của tâm cũng chẳng phải vô gián của định Vô tâm, đó là hai định Vô tâm ở sát-na thứ nhất, và tâm-tâm sở pháp ở phần vị có tâm, sinh-lão-trú-vô thường.

Có ba loại tác ý, đó là tự tướng tác ý, cộng tướng tác ý và thắng giải tác ý. Tự tướng tác ý, tư duy về sắc là tướng biến đổi và ngăn ngại, Thọ là tướng tiếp nhận, Tưởng là tướng giữ lấy hình tượng, Hành là tướng tạo tác, Thức là tướng phân biệt rõ ràng, Địa là tướng rắn chắc, Thủy là tướng ẩm ướt, Hỏa là tướng nóng ấm, Phong là tướng chuyển động... Cộng tướng tác ý, như mười sáu hành tướng... Thắng giải tác ý, như quán bất tịnh-trì tức niệm, vô lượng-giải thoát-thắng xứ-biến xứ...

Hỏi: ba loại tác ý này, mấy loại vô gián khi Thánh đạo hiện tại trước mắt, Thánh đạo vô gián có mấy loại hiện tại trước mắt?

Đáp: Ba loại vô gián khi Thành đạo hiện tại trước mắt, Thánh đạo vô gián có ba loại hiện tại trước mắt. Như vậy khéo thông hiểu nghĩa lý trong kinh đã nói, quán bất tịnh đều thực hành, tu các Giác chi như Niệm..., dựa vào chán ngán-dựa vào lìa xa-dựa vào hoại diệt, hồi hướng đối với buông xả. Trong này âm Câu, là biểu hiện về nghĩa Vô gián. Có người nói: Hai loại vô gián khi Thánh đạo hiện tại trước mắt, trừ ra tự tướng tác ý là Thánh đạo vô gián, có ba loại hiện tại trước mắt. Có người nói: Chỉ riêng cộng tướng tác ý là vô gián khi Thánh đạo hiện tại trước mắt, Thánh đạo vô gián có ba loại hiện tại trước mắt.

Hỏi: Trong kinh đã nói, nên thông hiểu thế nào? Như nói: Quán bất tịnh đều thực hành, tu các Giác chi như Niệm...

Đáp: Dựa vào nhân chuyển tiếp cho nên nói như vậy. Như pháp con cháu chuyển tiếp sinh ra nhau, nghĩa là thắng giải tác ý dẫn dắt phát khởi cộng tướng tác ý, cộng tướng tác ý dẫn dắt phát khởi Thánh đạo. Có người nói: Cộng tướng tác ý vô gián lúc Thánh đạo hiện tại trước mắt, Thánh đạo vô gián thì cộng tướng tác ý hiện tại trước mắt.

Hỏi: Nếu như vậy thì dựa vào Vị chí định, tiến vào Chánh tánh ly sinh, lúc xuất hiện Thánh đạo, có thể khởi lên cộng tướng tác ý của cõi Dục. Nếu dựa vào địa phía trên, tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì

lúc xuất hiện Thánh đạo, tâm của cõi Dục ấy đã không có thể khởi lên, bởi vì rất xa. Vả lại, chưa đạt được cộng tướng tác ý của cõi Sắc, lúc ấy tuy đã đạt được Thuận quyết trạch phần, mà sau Thánh đạo thì không còn hiện tiền, lúc ấy dùng cộng tướng tác ý như thế nào, để sinh Thánh đạo?

Đáp: Lúc ấy ở trung gian của Thuận quyết trạch phần, đã tu tập được hành tướng như vậy, đó là tất cả các hành đều vô thường, tất cả các pháp đều Vô ngã, Niết-bàn tịch tĩnh vắng lặng... Nay sinh ra Thánh đạo khởi lên tác ý kia.

Lời bình: Điều ấy không nên nói như vậy. Cách nói như trước là hợp lý, nghĩa là ba loại vô gián khi Thánh đạo hiện tại trước mắt, Thánh đạo vô gián thì ba loại hiện tại trước mắt.

Hỏi: Nếu như vậy thì dựa vào Vị chí định, tiến vào Chánh tánh ly sinh, lúc Thánh đạo xuất hiện, có thể khởi lên cộng tướng tác ý của cõi Dục. Nếu dựa vào địa phía trên, tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì lúc xuất hiện Thánh đạo, tâm của cõi Dục ấy đã không có thể khởi lên, bởi vì rất xa. Vả lại chưa đạt được cộng tướng tác ý của cõi Sắc, lúc ấy tuy đã đạt được Thuận quyết trạch phần, mà sau Thánh đạo thì không còn hiện tiền, lúc ấy dùng cộng tướng tác ý như thế nào, để sinh ra Thánh đạo?

Đáp: Lúc ấy ở trung gian của Thuận quyết trạch phần, đã tu tập được hành tướng như vậy, đó là tất cả các hành đều vô thường, tất cả các pháp đều vô Ngã, Niết-bàn tịch tĩnh vắng lặng... Nay sinh ra Thánh đạo khởi lên tác ý kia.

Lời bình: Điều ấy không nên nói như vậy. Cách nói như trước là hợp lý, nghĩa là ba loại vô gián khi Thánh đạo hiện tại trước mắt, Thánh đạo vô gián thì ba loại hiện tại trước mắt.

Lại nữa, cõi Dục có ba loại tác ý, đó là Văn mà thành tác ý, Tu mà thành tác ý mà Sinh đạt được tác ý. Cõi Vô sắc có hai loại tác ý, đó là Tu mà thành tác ý và Sinh đạt được tác ý. Vô lậu có nên loại tác ý, đó là Tu mà thành tác ý. Trong này, cõi Dục chỉ có Tư mà thành vô gián khi Thánh đạo hiện tại trước mắt, Thánh đạo vô gián thì ba loại hiện tại trước mắt. Cõi Sắc chỉ có Tu mà thành vô gián khi Thánh đạo hiện tại trước mắt, Thánh đạo vô gián thì hai loại hiện tại trước mắt, trừ ra Sinh đạt được. Cõi Vô sắc chỉ có Tu mà thành vô gián khi Thánh đạo hiện tại trước mắt, Thánh đạo vô gián thì cũng chỉ có Tu mà thành hiện tại trước mắt.

Hỏi: Tại sao Thánh đạo vô gián, thì Sinh đạt được của cõi Dục

hiện tại trước mắt, chứ không phải là Sinh đạt được của cõi Sắc và Vô sắc?

Đáp: Bởi vì Sinh đạt được của cõi Dục mạnh mẽ sắc bén, Sinh đạt được của cõi Sắc và Vô sắc không mạnh mẽ sắc bén. Nếu được vào Vị chí định đạt được quả A-la-hán, thì lúc ấy hoặc dùng tâm của cõi Dục mà sinh ra Thánh đạo, hoặc dùng tâm của Vị chí định mà sinh ra Thánh đạo. Nếu dựa vào Vô sở hữu xứ đạt được quả A-la-hán, thì lúc ấy hoặc dùng tâm của Vô sở hữu xứ mà sinh Thánh đạo, hoặc dùng tâm của Phi tưởng phi phi tưởng xứ mà sinh ra Thánh đạo. Nếu dựa vào địa khác đạt được quả A-la-hán, thì lúc ấy chỉ dùng tâm của địa mình mà sinh ra Thánh đạo.

Lại nữa, tĩnh lự thứ nhất có ba loại, đó là Vị tương ứng-Tịnh và vô lậu. Như vậy cho đến Vô sở hữu xứ, đều có ba loại. Phi tưởng phi phi tưởng xứ chỉ có hai loại, đó là trừ ra Vô lậu. Trong này, Vị tương ứng vô gián thì hai loại hiện tại trước mắt, trừ ra vô lậu; Tịnh vô gián thì ba loại hiện tại trước mắt, Vô lậu vô gián thì hai loại hiện tại trước mắt, trừ ra Vị tương ứng. Tịnh của tĩnh lự thứ nhất, lại có bốn loại, đó là thuận phần thối chuyển, thuận phần an trú, thuận phần thắng tiến, thuận phần quyết trạch. Như vậy cho đến Vô sở hữu xứ, đều có bốn loại. Phi tưởng phi phi tưởng xứ chỉ có ba loại, trừ ra thuận phần thắng tiến. Trong này, thuận phần thối chuyển vô gián thì hai loại hiện tại trước mắt, đó là thuận phần thối chuyển và thuận phần an trú; thuận phần an trú vô gián thì ba loại hiện tại trước mắt, đó là trừ ra thuận phần quyết trạch; thuận phần thắng tiến vô gián thì ba loại hiện tại trước mắt, đó là trừ ra thuận phần thối chuyển; thuận phần quyết trạch vô gián thì hai loại hiện tại trước mắt, đó là thuận phần quyết trạch và thuận phần thắng tiến.

Hỏi: Nếu sinh đến tĩnh lự thứ hai-thứ ba-thứ tư, lúc khởi lên các thứ thân của tĩnh lự thứ nhất, có mấy tâm vô gián tiến vào- mấy tâm vượt ra?

Đáp: Tùy theo địa đã sinh đến. Nếu chưa lìa nhiễm, thì ba loại tâm vô gián, các thức thân ấy hiện tại trước mắt; các thức thân ấy vô gián thì ba loại tâm hiện tại trước mắt, đó là thiện-nhiễm ô và vô phú vô ký. Nếu đã lìa nhiễm, thì hai loại tâm vô gián, các thức ấy hiện tại trước mắt; các thức thân ấy vô gián thì có hai loại tâm hiện tại trước mắt, đó là trừ ra nhiễm ô.

Có mười hai tâm, cõi Dục có bốn, đó là thiện-bất thiện-hữu phú vô ký và vô phú vô ký; cõi Sắc và Vô sắc đều có ba, đó là trong bốn loại trước trừ ra bất thiện; vô lậu có hai, đó là học và vô học.

Hỏi: Mười hai tâm này, mỗi nên vô gián sinh ra mấy tâm, lại từ mấy tâm vô gián sinh?

Đáp: Tâm thiện vô gián của cõi Dục sinh ra chính tâm, đó là cõi Dục có bốn, cõi Sắc có hai là thiện và hữu phú vô ký, cõi Vô sắc có nên là hữu phú vô ký, cùng với tâm học và vô học. Tâm này lại từ tám tâm vô gián sinh ra, đó là cõi Dục có bốn, cõi Sắc có hai là thiện và hữu phú vô ký, cõi Vô sắc có nên là hữu phú vô ký, cùng với tâm học và vô học. Tâm này lại từ tám tâm vô gián sinh ra, đó là cõi Dục có bốn, cõi Sắc có hai là thiện và hữu phú vô ký, cùng với tâm học và vô học. Tâm bất thiện vô gián sinh ra bốn tâm, đó là cõi Dục có bốn, cõi Sắc-Vô sắc đều có ba tâm. Như tâm bất thiện, tâm hữu phú vô ký của cõi Dục cũng như vậy. Tâm vô phú vô ký vô gián của cõi Dục sinh ra bảy tâm, đó là cõi Dục có bốn, cõi Sắc có hai là thiện và hữu phú vô ký, cõi Vô sắc có nên là tâm hữu phú vô ký. Tâm này lại từ năm tâm vô gián sinh ra, đó là cõi Dục có bốn, và cõi Sắc chỉ nên tâm thiện.

Tâm thiện vô gián của cõi Sắc sinh ra mười nên tâm, đó là trong mười hai tâm, trừ ra tâm vô phú vô ký của cõi Vô sắc. Tâm này lại từ chín tâm vô gián sinh ra, đó là cõi Sắc có ba, cõi Dục có hai là thiện và hữu phú vô ký, cõi Vô sắc có hai là thiện và hữu phú vô ký, cùng với tâm học và vô học. Tâm hữu phú vô ký vô gián của cõi Sắc sinh ra sáu tâm, đó là cõi Sắc có ba, cõi Dục có ba trừ ra tâm vô phú vô ký. Tâm này lại từ tám tâm vô gián sinh ra, đó là cõi Sắc-Vô sắc đều có ba, cõi Dục có hai là tâm thiện và hữu phú vô ký. Tâm vô phú vô ký vô gián của cõi Sắc sinh ra sáu tâm, đó là cõi Sắc có ba, cõi Dục có hai là bất thiện và hữu phú vô ký, cõi Vô sắc chỉ nên là tâm hữu phú vô ký. Tâm này lại từ ba tâm vô gián sinh ra, đó là ba tâm của cõi Sắc.

Tâm thiện vô gián của cõi Vô sắc sinh ra chín tâm, đó là cõi Vô sắc có ba, cõi Dục có hai là bất thiện và hữu phú vô ký, cõi Sắc có hai là thiện và hữu phú vô ký, cùng với tâm học và vô học. Tâm này là từ sáu tâm vô gián sinh ra, đó là cõi Vô sắc có ba, cõi Sắc chỉ nên tâm thiện, cùng với tâm học và vô học. Tâm hữu phú vô ký vô gián của cõi Vô sắc sinh ra bảy tâm, đó là ba tâm của cõi Vô sắc, hai tâm của cõi Dục là bất thiện và hữu phú vô ký, hai tâm của cõi Sắc là tâm thiện và hữu phú vô ký. Tâm này lại từ bảy tâm vô gián sinh ra, đó là ba tâm của cõi Vô sắc, cõi Dục-Sắc đều có hai tâm thiện và hữu phú vô ký. Tâm vô phú vô ký vô gián của cõi Vô sắc sinh ra sáu tâm, đó là ba tâm của cõi Vô sắc, hai tâm của cõi Dục là bất thiện và hữu phú vô ký, cõi Sắc chỉ nên là tâm hữu phú vô ký. Tâm này lại từ ba tâm vô gián sinh ra, đó là

ba tâm của cõi Vô sắc.

Tâm học vô gián sinh ra năm tâm, đó là tâm thiện của ba cõi, cùng với tâm học và vô học. Tâm này lại từ bốn tâm vô gián sinh ra, đó là tâm thiện của ba cõi và tâm học. Tâm vô học vô gián sinh ra bốn tâm, đó là tâm thiện của ba cõi và tâm vô học. Tâm này lại từ năm tâm vô gián sinh ra, đó là tâm thiện của ba cõi và tâm học và vô học.

Có hai mươi tâm, cõi Dục có tám, đó là tâm gia hạnh thiện, sinh đắc thiện, bất thiện hữu phú vô ký, oai nghi lộ công xảo xứ-dị thực sinh và thông quả; cõi Sắc có sáu, đó là trong tám tâm, trừ ra tâm bất thiện và công xảo xứ; cõi Vô sắc có bốn, đó là tâm gia hạnh thiện, sinh đắc thiện, hữu phú vô ký và dị thực sinh; vô lậu có hai, đó là tâm học và vô học.

Hỏi: Hai mươi tâm này, mỗi nên vô gián sinh ra mấy tâm, lại từ mấy tâm vô gián sinh ra?

Đáp: Tâm gia hạnh của cõi Sắc, cùng với tâm học và vô học. Tâm này lại từ tám tâm vô gián sinh ra, đó là cõi Dục có bốn, trừ ra tâm vô phú vô ký; cõi Sắc có hai, đó là tâm gia hạnh thiện-hữu phú vô ký và tâm học và vô học. Có sư khác nói: “Tâm này lại từ mười nên tâm vô gián sinh ra, đó là tám tâm trước và tâm oai nghi lộ-công xảo xứ-dị thực sinh của cõi Dục. Nguyên cơ thể nào? Bởi vì tu tập tâm gia hạnh thiện thuần thực, từ tâm oai nghi lộ-công xảo xứ và dị thực sinh vô gián ở phạm vi của mình, cũng hiện tại trước mắt.” Tâm sinh đắc thiện vô gián của cõi Dục sinh ra chín tâm, đó là cõi Dục có bảy, trừ ra tâm thông quả, cõi Sắc-Vô sắc đều có nên là tâm hữu phú vô ký. Tâm này lại từ mười nên tâm vô gián sinh ra, đó là cõi Dục có bảy trừ ra tâm thông quả; cõi Sắc có hai là gia hạnh thiện-hữu phú vô ký, và tâm học và vô học. Tâm bất thiện vô gián sinh ra bảy tâm, đó là cõi Dục có bảy trừ ra tâm thông quả. Tâm này lại từ mười bốn tâm vô gián sinh ra, đó là cõi Dục có bảy, trừ ra tâm thông quả; cõi Sắc có bốn, trừ ra tâm gia hạnh thiện và tâm thông quả; cõi Vô sắc có ba, trừ ra tâm gia hạnh thiện. Như tâm bất thiện, tâm hữu phú vô ký của cõi Dục cũng như vậy. Tâm oai nghi lộ vô gián của cõi Dục sinh ra tám tâm, đó là cõi Dục có sáu, trừ ra tâm gia hạnh thiện và tâm thông quả; cõi Sắc-Vô sắc đều có nên là tâm hữu phú vô ký. Có Sư khác nói: “Tâm này vô gián sinh ra chín tâm, đó là tám tâm trước và tâm gia hạnh thiện của cõi Dục, bởi vì tu tập thuần thực thì có thể hiện tiền.” Tâm này lại từ bảy tâm vô gián sinh ra, đó là cõi Dục có bảy, trừ ra tâm thông quả. Như tâm oai nghi lộ của cõi Dục, tâm dị thực sinh của cõi Dục cũng như vậy. Tâm công xảo xứ vô gián

sinh ra sáu tâm, đó là cõi Dục có sáu trừ ra tâm gia hạnh thiện và tâm thông quả. Có Sư khác nói: “Tâm này vô gián sinh ra bảy tâm, đó là sáu tâm trước và tâm gia hạnh thiện của cõi Dục, bởi vì tu tập thuần thực thì có thể hiện tiền.” Tâm này lại từ bảy vô gián sinh ra, đó là cõi Dục có bảy, trừ ra tâm thông quả. Tâm thông quả vô gián của cõi Dục sinh ra hai tâm, đó là tâm thông quả của cõi Dục, và tâm gia hạnh thiện của cõi Sắc. Tâm này lại từ hai tâm vô gián sinh ra, đó là tâm thông quả của cõi Dục, và tâm gia hạnh thiện của cõi Sắc.

Tâm gia hạnh thiện vô gián của cõi Sắc sinh ra mười hai tâm, đó là sáu tâm của cõi Sắc, ba tâm của cõi Dục là gia hạnh thiện-sinh đắc thiện và thông quả, nên tâm của cõi Vô sắc là gia hạnh thiện, và tâm học - vô học. Tâm này lại từ mười tâm vô gián sinh ra, đó là bốn tâm của cõi Sắc, trừ ra tâm oai nghi lộ và dị thực sinh; hai tâm của cõi Dục, là tâm gia hạnh thiện và thông quả; hai tâm của cõi Vô sắc, là tâm gia hạnh thiện và ho, cùng với tâm học-vô học. Tâm sinh đắc thiện vô gián của cõi Sắc sinh ra tám tâm, đó là năm tâm của cõi Sắc, trừ ra tâm thông quả; hai tâm của cõi Dục là bất thiện và hữu phú vô ký; nên tâm của cõi Vô sắc, là tâm hữu phú vô ký. Tâm này lại từ năm tâm vô gián, đó là năm tâm của cõi Sắc, trừ ra tâm thông quả. Tâm hữu phú vô ký vô gián của cõi Sắc sinh ra chín tâm, đó là năm tâm của cõi Sắc, trừ ra tâm thông quả; bốn tâm của cõi Dục, là tâm gia hạnh thiện-sinh đắc thiện, bất thiện và hữu phú vô ký. Tâm này lại từ mười nên tâm vô gián sinh ra, đó là năm tâm của cõi Sắc, trừ ra tâm thông quả; ba tâm của cõi Dục, là sinh đắc thiện-oai nghi lộ và dị thực sinh; ba tâm của cõi Vô sắc, trừ ra tâm gia hạnh thiện. Tâm oai nghi lộ vô gián của cõi Sắc sinh ra bảy tâm, đó là bốn tâm của cõi Sắc, trừ ra tâm gia hạnh thiện và thông quả; hai tâm của cõi Dục, là cõi Dục. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì tâm tu tập tâm gia hạnh thiện thuần thực, từ tâm oai nghi lộ-công xảo xử và dị thực sinh vô gián ở phạm vi của mình, cũng hiện tại trước mắt.” Tâm sinh đắc thiện vô gián của cõi Dục sinh ra chín tâm, đó là cõi Dục có bảy, trừ ra tâm thông quả; cõi Sắc-Vô sắc đều có nên là tâm hữu phú vô ký. Tâm này lại từ mười nên tâm vô gián sinh ra, đó là cõi Dục có bảy, trừ ra tâm thông quả; cõi Sắc có hai là gia hạnh thiện-hữu phú vô ký, và tâm học-vô học. Tâm bất thiện vô gián sinh ra bảy tâm, đó là cõi Dục có bảy trừ ra tâm thông quả. Tâm này lại từ mười bốn tâm vô gián sinh ra, đó là cõi Dục có bảy, trừ ra tâm thông quả; cõi Sắc có bốn, trừ ra tâm gia hạnh thiện và tâm thông quả; cõi Vô sắc có ba, trừ ra tâm gia hạnh thiện. Như tâm bất thiện, tâm hữu phú vô ký của cõi Dục cũng như vậy.

Tâm oai nghi lộ vô gián của cõi Dục sinh ra tám tâm, đó là cõi Dục có sáu, trừ ra tâm gia hạnh thiện và tâm thông quả; cõi Sắc-Vô sắc đều có nên là tâm hữu phú vô ký. Có Sư khác nói: “Tâm này vô gián sinh ra chín tâm, đó là tâm trước và tâm gia hạnh thiện của cõi Dục, bởi vì tu tập thuần thực thì có thể hiện tiền.” Tâm này lại từ bảy tâm vô gián sinh ra, đó là cõi Dục có bảy, trừ ra tâm thông quả. Như tâm oai nghi lộ của cõi Dục, tâm dị thực sinh của cõi Dục cũng như vậy. Tâm công xảo xứ vô gián sinh ra sáu tâm, đó là cõi Dục có sáu trừ ra tâm gia hạnh thiện và tâm thông quả. Có Sư khác nói: “Tâm này vô gián sinh ra bảy tâm, đó là sáu tâm trước và tâm gia hạnh thiện của cõi Dục, bởi vì tu tập thuần thực thì có thể hiện tiền.” Tâm này lại từ bảy tâm vô gián sinh ra, đó là cõi Dục có bảy, trừ ra tâm thông quả. Tâm thông quả vô gián của cõi Dục sinh ra hai tâm, đó là tâm thông quả của cõi Dục, và tâm gia hạnh thiện của cõi Sắc. Tâm này lại từ hai tâm vô gián sinh ra, đó là tâm thông quả của cõi Dục, và tâm gia hạnh thiện của cõi Sắc.

Tâm gia hạnh thiện vô gián của cõi Sắc sinh ra mười hai tâm, đó là sáu tâm của cõi Sắc, ba tâm của cõi Dục là gia hạnh thiện-sinh đắc thiện và thông quả, nên tâm của cõi Vô sắc là gia hạnh thiện, và tâm học-vô học. Tâm này lại từ mười tâm vô gián sinh ra, đó là bốn tâm của cõi Sắc, trừ ra tâm oai nghi lộ và dị thực sinh; hai tâm của cõi Dục, là tâm gia hạnh thiện và thông quả; hai tâm của cõi Vô sắc, là tâm gia hạnh thiện và hữu phú vô ký, cùng với tâm học-vô học. Tâm sinh đắc-thiện vô gián của cõi Sắc sinh ra tám tâm, đó là tâm của cõi Sắc, trừ ra tâm thông quả; hai tâm của cõi Dục là bất thiện và hữu phú vô ký; nên tâm của cõi Vô sắc, là tâm hữu phú vô ký. Tâm này lại từ năm tâm hữu phú vô ký; nên tâm của cõi Vô sắc, là tâm hữu phú vô ký. Tâm này lại từ năm tâm vô gián sinh ra, đó là năm tâm của cõi Sắc, trừ ra tâm thông quả. Tâm hữu phú vô ký vô gián của cõi Sắc sinh ra chín tâm, đó là năm tâm của cõi Sắc, trừ ra tâm thông quả; bốn tâm của cõi Dục, là tâm gia hạnh thiện-sinh đắc thiện, bất thiện và hữu phú vô ký. Tâm này lại từ mười nên tâm vô gián sinh ra, đó là năm tâm của cõi Sắc, trừ ra tâm thông quả; ba tâm của cõi Dục, là sinh đắc thiện-oai nghi lộ và dị thực sinh; ba tâm của cõi Vô sắc, trừ ra tâm gia hạnh thiện. Tâm oai nghi lộ vô gián của cõi Sắc sinh ra bảy tâm, đó là bốn tâm của cõi Sắc, trừ ra tâm gia hạnh thiện và thông quả; hai tâm của cõi Dục, là bất thiện và hữu phú vô ký; nên của cõi Sắc, là tâm hữu phú vô ký. Tâm này lại từ năm tâm vô gián sinh ra, đó là năm tâm của cõi Sắc, trừ ra tâm thông quả. Như tâm oai nghi lộ của cõi Sắc, tâm dị thực sinh của cõi Sắc cũng

như vậy. Tâm thông quả vô gián của cõi Sắc sinh ra hai tâm, đó là tâm gia hạnh thiện và tâm thông quả của cõi Sắc. Tâm này lại từ hai tâm vô gián sinh ra, đó là tâm gia hạnh thiện và tâm thông quả của cõi Sắc.

Tâm gia hạnh thiện vô gián của cõi Vô sắc sinh ra bảy tâm, đó là bốn tâm của cõi Vô sắc; nên tâm của cõi Sắc là tâm gia hạnh thiện, cùng với tâm học và vô học. Tâm này lại từ sáu tâm vô gián sinh ra, đó là ba tâm của cõi Vô sắc, trừ ra tâm dị thực sinh; nên tâm của cõi Sắc là tâm gia hạnh thiện, cùng với tâm học và vô học. Tâm sinh đặc thiện của cõi vô gián sinh ra bảy tâm, đó là tâm bốn tâm của cõi Vô sắc; hai tâm của cõi Dục, là bất thiện và hữu phú vô ký; nên của cõi Sắc, là tâm hữu phú vô ký. Tâm này lại từ bốn tâm vô gián sinh ra, đó là bốn tâm của cõi Vô sắc. Tâm hữu phú vô ký của cõi Vô sắc vô gián sinh ra tám tâm, đó là bốn tâm của cõi Vô sắc; hai tâm của cõi Dục, là bất thiện và hữu phú vô ký; hai tâm của cõi Sắc, là tâm gia hạnh thiện và hữu phú vô ký. Tâm này lại từ mười tâm vô gián sinh ra, đó là bốn tâm của cõi Vô sắc, cõi Dục và cõi Sắc đều có ba tâm, là tâm sinh đặc thiện-oai nghi lộ và dị thực sinh. Tâm dị thực sinh của cõi Vô sắc vô gián sinh ra sáu tâm, đó là ba tâm của cõi Vô sắc, trừ ra tâm gia hạnh thiện; hai tâm của cõi Dục, là bất thiện và hữu phú vô ký; nên tâm của cõi Sắc là tâm hữu phú vô ký. Tâm này lại từ bốn tâm vô gián sinh ra, đó là bốn tâm của cõi Vô sắc.

Tâm học vô gián sinh ra sáu tâm, đó là hai tâm của cõi Dục, tâm gia hạnh thiện và sinh đặc thiện, cõi Sắc-Vô sắc đều có nên, là tâm gia hạnh thiện, và tâm học-vô học. Tâm này lại từ bốn tâm vô gián sinh ra, đó là ba cõi đều có nên, là tâm gia hạnh thiện, cùng với tâm học. Tâm vô học vô gián sinh ra năm tâm, đó là hai tâm cõi Dục, tâm gia hạnh thiện và sinh đặc thiện; cõi Sắc-Vô sắc đều có nên, là tâm gia hạnh thiện, cùng với tâm vô học. Tâm này lại từ năm tâm vô gián sinh ra, đó là ba cõi đều có nên, là tâm gia hạnh thiện, cùng với tâm học và vô học.

Bổ-đặc-già-la đã không thể đạt được, lại không có lý tâm trước hưởng về tâm sau, vì sao có thể nhớ lại sự việc trước đây đã làm? Cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra luận này?

Đáp: Vì ngăn chặn tông chỉ của người khác để hiển bày nghĩa lý của mình. Nghĩa là hoặc có người chấp Bổ-đặc-già-la thật có tự thể. Như Độc Tử Bộ, họ đưa ra nói rằng: Ngã thừa nhận là có Ngã, bởi vì có thể có năng lực nhớ lại những việc đã làm trước kia, trước đây tự mình

tiếp nhận nay tự mình nhớ lại; nếu như không có Ngã, thì vi sao có thể nhớ lại những việc đã làm trước đây? Hoặc lại có kẻ chấp rằng: Tánh của vật che kín lẫn nhau. Như nói: Các pháp cùng che kín lẫn nhau. Ngoại đạo thì đưa ra nói như vậy: Các pháp hữu vi, có phân chia ngày đêm, tàng ẩn lẫn nhau, thời gian ban đêm thì ban ngày hợp lại, tánh ban ngày ở trong ban đêm, tuy còn mà không hiện ra rõ ràng; thời gian ban ngày thì ban đêm thu lại, tánh ban đêm ở trong ban ngày, tuy còn mà không hiện ra rõ ràng. Như vậy có thể có năng lực nhớ lại những việc đã làm trước đây, bởi vì trong phạm vi ngày và đêm, thời gian ngày và đêm đã làm điều gì, thì thời gian ngày và đêm có thể nhớ lại được. Nếu không như vậy thì vi sao có thể nhớ lại những việc đã làm trước đây? Hoặc lại có kẻ chấp rằng: Tánh của vật dùng thay đổi lẫn nhau. Như nói: Các pháp cùng thay đổi lẫn nhau. Ngoại đạo kia đưa ra nói như vậy: Ngay nơi phần vị Yết-la-lam thay đổi làm ra phần vị Ất-bộ-đàm, cho đến chính là phần vị kiên cố thay đổi làm ra phần vị suy yếu già nua, như ngay nơi lá xanh thay đổi trở thành lá vàng. Như vậy có thể có năng lực nhớ lại những việc đã làm trước đây, bởi vì thể của phần vị trước sau không có gì khác nhau, phần vị trước đã làm thì phần vị sau có thể nhớ lại được. Nếu không như vậy thì tại sao có thể nhớ lại những việc đã làm trước đây? Hoặc lại có kẻ chấp rằng: Tánh của vật hướng về với nhau. Như nói: Các pháp cùng hướng về với nhau. Ngoại đạo kia đưa ra nói rằng: Yết-la-lam hướng về, tiến vào trong phần vị Ất-bộ-đàm; cho đến kiên cố hướng về, viển vào trong phần vị suy yếu già nua. Như vậy có thể có năng lực nhớ lại những việc đã làm trước đây, bởi vì trong phần vị sau có pháp trước đây, cho nên phần vị trước đã làm thì phần vị sau có thể nhớ lại được. Nếu không như vậy thì tại sao có thể nhớ lại những việc đã làm trước đây?

Hỏi: Tánh của vật cùng thay đổi lẫn nhau-cùng hướng về với nhau, hai chấp của ngoại đạo đâu khác nhau?

Đáp: Ngoại đạo chấp cùng thay đổi lẫn nhau, chính là phần vị trước thay đổi làm thành phần vị sau, trong phần vị sau không có phần vị trước. Ngoại đạo chấp cùng hướng về với nhau, tức là phần vị trước hướng về phần vị sau, đã đến phần vị sau thì tướng ấy không hư hoại, chính là cùng với phần vị sau đồng thời tăng trưởng. Có người nói rằng ngoại đạo chấp cùng thay đổi lẫn nhau, là sau cùng với trước không nên-không khác; ngoại đạo chấp cùng hướng về với nhau, là sau cùng với trước cũng nên-cũng khác.

Hoặc lại có người chấp rằng: Tánh giác là nên. Như nói: Trước-

sau là luận về nên tánh giác. Họ đưa ra cách nói rằng: Hiểu rõ việc làm trước kia, hiểu rõ nhớ lại sau đó, tương dụng tuy khác nhau mà tánh ấy chỉ là nên. Như vậy có thể có năng lực nhớ lại những việc đã làm trước kia, bởi vì phần vị trước sau có thể của giác là nên, cho nên phần vị trước đã làm thì phần vị sau có thể nhớ lại được. Nếu không như vậy thì tại sao có thể nhớ lại những việc đã làm trước đây?

Hoặc lại có người chấp rằng: Ý giới là thường còn. Như luận ấy chấp ý giới là thường còn, họ đưa ra cách nói rằng: Sáu thức tuy sinh diệt mà ý giới là thường còn. Như vậy có thể có năng lực nhớ lại những việc đã làm trước kia, những việc sáu thức đã làm thì ý giới có thể nhớ lại được. Nếu không như vậy thì tại sao có thể nhớ lại những việc đã làm trước đây?

Hoặc lại có người chấp rằng: Uẩn có hai loại, nên là uẩn căn bản, hai là uẩn tác dụng, uẩn trước là thường còn, uẩn sau là không thường còn. Họ đưa ra cách nói rằng: Hai uẩn căn bản và tác dụng tuy khác nhau, nhưng cùng hòa hợp thành nên hữu tình. Như vậy có thể có năng lực nhớ lại những việc đã làm trước đây, bởi vì những việc mà uẩn tác dụng đã làm thì uẩn căn bản có thể nhớ lại được. Nếu không như vậy thì tại sao có thể nhớ lại những việc đã làm trước đây?

Hoặc lại có người chấp rằng: Tâm trước hướng về bảo với tâm sau, tôi làm điều này ông có thể ghi nhớ giữ lại. Họ đưa ra cách nói rằng: Tâm vi tế thông suốt sâu xa, trước có những điều đã làm nhất định bảo cho sau biết. Như vậy có thể có năng lực nhớ lại những việc đã làm trước đây. Nếu không như vậy thì tại sao có thể nhớ lại những việc đã làm trước đây?

Nhưng hằng hà sa số chư Phật và đệ tử Phật tuy không nói là có Bồ-đặc-già-la, cũng không nói là có tánh của vật cùng che kín nhau-cùng thay đổi nhau-cùng hướng về nhau, cùng nên tánh giác-ý giới thường còn, uẩn căn bản khác-uẩn tác dụng khác, tâm trước hướng về bảo với tâm sau, mà nói có năng lực nhớ lại những việc đã làm trước đây. Nghĩa này là quyết định, vi tế rất sâu xa khó có thể hiểu rõ ràng được; vì muốn biểu hiện rõ ràng quyết định như vậy, vi tế rất sâu xa, khó có thể hiểu rõ ràng được tánh tướng của các pháp, và ngăn chặn tông chỉ của người khác nói không đúng như lý, cho nên soạn ra luận này.

Hỏi: Trong này cần phải nói đầy đủ về Bồ-đặc-già-la đã không thể nào đạt được, cũng không có tánh của vật cùng che kín nhau-cùng nhau thay đổi-cùng hướng về nhau, cùng nên tánh giác-ý giới thường

còn, uẩn căn bản khác-uẩn tác dụng khác, lý tâm trước hướng về bảo với tâm sau, tại sao có thể nhớ lại những việc đã làm trước đây; vì sao chỉ nói về Bồ-đặc-già-la đã không thể nào đạt được, lại không có lý tâm trước hướng về tâm sau?

Đáp: Trong này nói về Bồ-đặc-già-la không thể nào đạt được, là tách biệt ngăn chặn nên luận đầu chấp về Bồ-đặc-già-la; lại không có lý tâm trước hướng về tâm sau, là tổng quát ngăn chặn bảy luận sau. Có người nói: Trong này nói về Bồ-đặc-già-la đã không thể nào đạt được, là ngăn chặn luận thứ nhất chấp về Bồ-đặc-già-la; lại không có lý tâm trước hướng về tâm sau, là ngăn chặn luận thứ tám chấp rằng tâm trước hướng về bảo với tâm sau, là ngăn chặn trước sau, nên biết là đã ngăn chặn sáu luận ở phần giữa, nghĩa là Luận Sư này sơ lược ra đầu và sau, làm cho các đệ tử dễ dàng thọ trì.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 12

LUẬN VỀ TRÍ (Phần 4)

Hỏi: Bồ-đặc-già-la đã không thể nào đạt được, lại không có lý nào tâm trước hướng về tâm sau, nhờ vào đâu có thể nhớ lại những việc đã làm trước đây?

Đáp: Hữu tình đối với pháp, nhờ vào năng lực luyện tập thuần thực, đạt được trí đồng phần như vậy, tùy theo sự việc đã trải qua mà có thể biết như vậy.

Hỏi: Trước nói không có Bồ-đặc-già-la, nay sao lại nói hữu tình đối với pháp?

Đáp: Trước dựa vào ý tưởng Thánh đạo mà nói ra rõ ràng, nay dựa vào ý tưởng thế gian mà nói ra rõ ràng; trước dựa vào ngôn từ Thánh đạo mà trình bày rõ ràng, nay dựa vào ngôn từ thế gian mà trình bày rõ ràng; trước dựa vào thẳng người, nay dựa vào thế tục. Có người nói: Bởi vì thuận theo văn, nếu nói pháp đối với nghĩa tuy là thuận, nhưng đối với văn thì không thuận; nếu nói hữu tình đối với pháp, thì văn nghĩa đều thuận, cho nên dựa vào lý thế tục nói có hữu tình. Có người nói: Bởi vì phát sinh hiểu biết, nếu nói pháp đối với pháp thì đệ tử không hiểu rõ ràng, cái gì có thể nhớ lại cái gì? Nếu nói hữu tình đối với pháp thì đệ tử sẽ hiểu rằng hữu tình nhớ lại pháp.

Hữu tình đối với pháp, nhờ vào năng lực luyện tập thuần thực, đạt được trí đồng phần như vậy, nghĩa là trí của hữu tình đối với pháp đã nhận biết, quyết định luyện tập xuyên suốt, tùy theo ý muốn tự tại trước sau tương tự, cho nên gọi là đồng phần. Tùy theo sự việc đã trải qua mà có thể biết như vậy, nghĩa là tùy theo những điều đã thấy trước kia, tùy theo những điều đã cảm thọ trước kia mà có thể nhớ lại như vậy. Có người nói: Văn này nên nói như vậy: Tùy theo hết thấy mọi việc mà có thể biết như vậy. Nghĩa là tùy theo tất cả thể-tất cả tướng-tất cả Ngã-tất

cả vật-tất cả tánh-tất cả phần vốn có, có thể nhớ lại như vậy. Có người nói: Văn này nên nói như vậy: Tùy theo những sự việc tồn tại mà có thể biết như vậy. Nghĩa là tùy theo sắc biểu hiện đã tồn tại ban đầu, tùy theo sắc hiện ra đã tồn tại ban đầu..., có thể nhớ lại như vậy. Vì làm cho nghĩa lý này được rõ ràng, cho nên đưa ra thí dụ đời hiện tại, nghĩa là như có hai người làm con dấu, có thể hiểu rõ ràng chữ trên con dấu của mình và người đã làm, tuy hai người ấy không đến hỏi nhau rằng ông khắc chữ này như thế nào, cũng không trả lời nhau rằng tôi khắc chữ này như vậy. Nhưng mà hai người kia nhờ vào năng lực luyện tập thuần thực mà đạt được trí đồng phần như vậy, có thể hiểu rõ ràng chữ trên con dấu của mình và người đã làm. Hữu tình cũng như vậy, nhờ vào năng lực luyện tập thuần thực, cho đến nói rộng. Trong này, người có thể viết được thì đều gọi là người làm con dấu. Như hai người ấy tuy không hỏi nhau cũng không trả lời nhau, mà nhờ vào năng lực luyện tập thuần thực đạt được trí đồng phần như vậy, có thể hiểu rõ ràng chữ trên con dấu của mình và người đã làm, cho đến thư gửi về từ nước ngoài cũng có thể đọc hiểu và nhận biết. Hữu tình cũng như vậy, tuy không có Bồ-đặc-già-la chân thật, cũng không có lý nào tâm trước hướng về tâm sau, nhưng nhờ vào năng lực luyện tập thuần thực đạt được trí đồng phần như vậy, tùy theo sự việc đã trải qua mà có thể biết như vậy. Lại làm cho nghĩa này càng rõ ràng hơn, cho nên đưa ra thí dụ thứ hai. Lại như có hai người biết tâm người khác, cũng biết tâm của nhau, tuy hai người ấy không đến hỏi nhau rằng làm sao ông biết được tâm tôi, cũng không trả lời nhau rằng tôi biết tâm ông như vậy. Nhưng mà hai người ấy nhờ vào năng lực luyện tập thuần thực, đạt được trí đồng phần như vậy, biết được tâm của nhau. Hữu tình cũng như vậy, nhờ vào năng lực huân tập xuyên suốt, cho đến nói rộng ra. Trong này, người biết được tâm người khác gọi là người đạt được Tha tâm thông. Như hai người ấy tuy không hỏi nhau cũng không trả lời nhau, nhưng nhờ vào năng lực huân tập thành thói quen, đạt được trí đồng phần như vậy, cùng biết tâm của nhau, thậm chí cách xa cả trăm du-thiện-na mà cũng biết được tâm của nhau. Hữu tình cũng như vậy, tuy không có Bồ-đặc-già-la chân thật, cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Nếu tâm khác nhau đã trải qua thì tâm khác nhau có thể nhớ lại, tại sao không phải Thiên Thụ đã trải qua thì Từ Thụ có thể nhớ lại, Từ Thụ đã trải qua thì Thiên Thụ có thể nhớ lại chẳng? Đáp: Bởi vì sự tương tục kia khác nhau, mà tâm trước tâm sau tương tục không có gì khác nhau, không cần phải chất vấn làm gì. Có người nói: tâm ấy hướng

về nhau mà không có nghĩa của nhân. Tâm trước có thể làm nhân cho tâm sau, không cần phải chất vấn làm gì. Có người nói: Thân tâm hai người kia không thuộc về nhau, thân tâm trước sau đã thuộc về kế tiếp nhau, cho nên trước đã trải qua thì sau có thể nhớ lại. Hỏi: Nếu tâm thuộc về nhau thì có thể nhớ lại, sao không thấy con trâu khác mà nhớ lại đúng con trâu trước?

Đáp: Nếu như đã từng tiếp nhận, nay thấy tương tự thì có thể nhớ lại. Nếu như tuy đã từng tiếp nhận, nhưng nay thấy không tương tục thì không có thể nhớ lại được. Phạm vi đầu ngày đã trải qua thì phạm vi cuối ngày có thể nhớ lại, phạm vi cuối ngày đã trải qua thì phạm vi đầu ngày có thể nhớ lại, bởi vì thân đã thấy trước sau tương tự nhau.

Lại nữa, tất cả tâm-tâm sở pháp, đối với sở duyên thì chắc chắn an trú trong sở duyên chăng? Ở đây đã hỏi là căn bản của thắng nghĩa. Đáp: Nguyên cơ thế nào? Như trong phần kiến uẩn nói: “Nếu pháp làm sở duyên cho pháp kia, thì có lúc không làm sở duyên cho phía kia chăng?”

Đáp: Không lúc nào chẳng phải là sở duyên, bởi vì tâm-tâm sở xác định đối với sở duyên, an trú trong sở duyên không thể nào di chuyển.” Vì vậy có thể nhớ lại những việc đã làm trước đây. Nghĩa là đối với nên sở duyên có vô lượng tập hợp tâm-tâm sở, duyên nên sở duyên này như dùng lý thú này-dùng tánh loại này-dùng phương pháp này, làm quan hệ sở duyên cho nên tập hợp tâm-tâm sở; cùng với vô lượng tập hợp tâm-tâm sở khác, làm quan hệ sở duyên cũng như vậy. Như nên tập tâm-tâm sở, dùng lý thú này-dùng tánh loại này-dùng phương pháp này, tiếp nhận sở duyên; vô lượng tập hợp tâm-tâm sở khác, tiếp nhận sở duyên này cũng như vậy. Ví như nên người mà có trăm người con, nên người này như quan hệ làm cha đối với nên người con, đối với những người con khác cũng như vậy. Như nên người con có quan hệ làm con đối với người cha, những người con khác đối với người cha cũng như vậy. Trong này, nhãn thức và pháp tương ứng nhất định đối với sắc sở duyên. Sắc này làm sở duyên cho nhãn thức và pháp tương ứng, thì không có lúc nào chẳng phải là sở duyên; cho đến pháp này làm sở duyên cho ý thức và pháp tương ứng, thì không có lúc nào chẳng phải là sở duyên. Bởi vì tất cả tâm-tâm sở pháp, đều có thể tiếp nhận sở duyên của mình do đó không có tập hợp tâm nào khác đã trải qua, mà tập hợp tâm khác có thể nhớ lại được.

Hỏi: Thế nào là tâm-tâm sở pháp nhất định đối với sở duyên, là nhất định đối với nơi chốn, là nhất định đối với những màu sắc xanh-

vàng... hay là nhất định đối với sát-na?

Đáp: Trong này có nói, chỉ nhất định đối với nơi chốn. Nguyên cơ thể nào? Bởi vì không có vô lượng tâm pháp, trú trong pháp không sinh khởi.

Hỏi: Thế nào là nhất định đối với nơi chốn? Đáp: Nhãn thức và pháp tương ứng nhất định đối với Sắc, cho đến thân thức và pháp tương ứng nhất định đối với Xúc xứ, ý thức và pháp tương ứng nhất định đối với Pháp xứ... Như nên nhãn thức, nếu gặp màu xanh hòa hợp hiện tiền thì duyên với màu xanh mà khởi; nếu gặp các màu vàng-đỏ... hòa hợp hiện tiền thì duyên với màu vàng-đỏ... mà khởi. Như vậy các thứ khác cũng chỉ nhất định nơi chốn đối với sở duyên của mình. Điều ấy không nên nói như thế. Nguyên cơ thể nào? Bởi vì nếu như vậy thì nên Giác sẽ có nhiều tánh hiểu rõ, nên pháp có nhiều Thể thì không hợp với đạo lý. Trong luận Thức Thân Túc nói lại thông hiểu như thế nào? Như nói: “Nhãn thức quá khứ chỉ duyên với sắc quá khứ, chứ không phải là vị lai-hiện tại.” Có nơi khác muốn ngăn ngừa cái biết sai lầm này, nói là tâm-tâm sở pháp nhất định nơi chốn đối với sở duyên, cũng nhất định đối với những màu sắc xanh-vàng..., chứ không nhất định đối với sát-na. nguyên cơ thể nào? Bởi vì không có vô lượng tâm-tâm sở pháp, trú trong pháp không sinh khởi.

Hỏi: Thế nào là cũng nhất định đối với những màu sắc xanh-vàng...?

Đáp: Tâm và tâm sở, duyên với những màu sắc xanh-vàng... thì Thể của nó đều khác nhau; nếu gặp màu xanh hòa hợp hiện tiền thì sinh khởi, tâm-tâm sở pháp duyên với màu xanh; nếu gặp những màu vàng-đỏ hòa hợp hiện tiền thì sinh khởi, tâm-tâm sở pháp duyên với những màu vàng-đỏ. Điều ấy cũng không nên nói như vậy. Nguyên cơ thể nào? Bởi vì màu xanh có nhiều loại, đó là gốc xanh-thân xanh-cành xanh-lá xanh-hoa xanh-quả xanh, những màu vàng-đỏ... cũng như vậy. Thuận theo cảm giác duyên với các gốc tức là cảm giác duyên với các thân, nếu như vậy thì nên cảm giác có nhiều tánh hiểu biết, nên pháp có nhiều Thể thì không hợp với đạo lý, cũng trái ngược với luận Thức Thân Túc đã nói, như trước đã nói. Nói như vậy thì tâm-tâm sở pháp nhất định đối với ba sự.

Hỏi: Nếu như vậy thì thuận theo vô lượng tâm-tâm sở pháp, trú trong pháp không sinh khởi chẳng?

Đáp: Điều này có gì sai lầm? Đời vị lai rộng rãi không có nơi chốn dung nạp chẳng? Nhưng mà pháp ấy từ xưa đến nay đã có trú xứ, cho

nên không cần phải chất vấn.

Hỏi: Tâm-tâm sở pháp, như nhất định đối với sở duyên, đối với sở y cũng nhất định hay sao? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu đối với sở y cũng nhất định, thì tại sao trong đây chỉ nói nhất định đối với sở duyên, chứ không nói đến nhất định đối với sở y? trong luận Phẩm Loại Túc nói thì phải thông hiểu thế nào? Như nói: “Thế nào là pháp cùng có?”

Đáp: Tất cả pháp hữu lậu, và pháp hữu lậu cùng sinh ra pháp vô lậu.”

Nếu không nhất định đối với sở y, thì tại sao nhất định đối với sở duyên, nhưng không nhất định đối với sở y vậy?

Đáp: Đối với sở y cũng nhất định, nhưng tâm-tâm sở pháp, ở đời vị lai cách xa với sở y, hiện tại-quá khứ cùng có chung sở y. Có người nói: Ba đời đều có chung sở y.

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

Đáp: Trong này chỉ muốn nói đến sự nhớ lại đã làm trước đây, mà những điều nhớ lại ấy, vốn là sở duyên chứ không phải là sở y. hỏi: Trong luận Phẩm Loại Túc nói thì phải thông hiểu thế nào?

Đáp: Văn luận ấy nên nói thế này: “Thế nào là pháp cùng có? Đáp: Tất cả pháp hữu vi.” Nhưng mà không nói như vậy, là luận văn ấy biểu hiện rõ ràng có tác dụng của Thánh đạo, chứ không nói là không có tác dụng, cho nên không trái nhau. Có người nói văn luận ấy biểu hiện rõ ràng về Thánh đạo, dựa vào tha lực mà đạt được, dựa vào tha lực mà phát khởi, cho nên chỉ nói cùng sinh với pháp hữu lậu.

Hỏi: Nếu tâm-tâm sở pháp, nhất định đối với sở duyên cũng nhất định đối với sở y, thì lúc ấy ở phần vị nào chọn lấy sở duyên vậy? Là vào lúc sinh ra, hay là vào lúc diệt đi? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu lúc sinh ra thì lúc sinh ra thuộc về vị lai, làm sao pháp vị lai có thể có những tạo tác? Nếu lúc diệt đi thì lúc diệt đi các pháp sẽ suy sụp hủy hoại, làm sao ở phần vị này có thể chọn lấy sở duyên được?

Đáp: cần phải nói là lúc diệt diệt đi.

Hỏi: Làm sao pháp suy sụp hủy hoại mà có thể chọn lấy sở duyên được?

Đáp: Các pháp hữu vi bởi vì tánh yếu kém, không dựa vào chính mình, dựa vào nơi khác mà chuyển, không có tác dụng, không được tự tại, tùy theo phần vị nào, nếu gặp được sở y và sở duyên hòa hợp thì ở tại phần vị ấy, có thể chọn lấy sở duyên, nhưng chỉ vào lúc diệt đi mới có sự hòa hợp này. Có người nói lúc sinh ra là đời vị lai, bởi vì các pháp vị lai không có tác dụng, cho nên không có thể chọn lấy sở duyên; lúc

diệt đi là đời hiện tại, bởi vì các pháp hiện tại vốn có tác dụng, cho nên có thể chọn lấy sở duyên. Nếu lúc diệt đi không chọn lấy sở duyên thì tâm-tâm sở pháp cuối cùng không có thể chọn lấy sở duyên. Đừng phát sinh sai lầm này, cho nên vào lúc diệt đi có thể chọn lấy sở duyên.

Lại bởi vì ý cảm thọ làm sức mạnh của nhân, thì niệm không quên mất. Nên biết trong này, tập hợp tâm sinh khởi trước lấy âm Ý mà nói, tập hợp tâm sinh khởi sau lấy mà Niệm mà nói. Nhưng ý cảm thọ có hai loại:

1. Ý cảm thọ hành tướng.
2. Ý cảm thọ sở duyên.

Lại như đối với Nhãn tạng thượng có hai tâm. Cảm thọ thành tướng ấy mà không cảm thọ sở duyên ấy, nghĩa là Khổ loại trí nhãn và Khổ loại trí tương ứng có hai tâm. Cảm thọ sở duyên ấy mà không cảm thọ hành tướng ấy, nghĩa là Tập pháp trí nhãn và tập pháp trí tương ứng có ba tâm. Cảm thọ hành tướng ấy cũng cảm thọ sở duyên ấy, nghĩa là Thế đệ nhất pháp-Khổ pháp trí nhãn và khổ pháp trí tương ứng với tâm khác. Không cảm thọ hành tướng ấy cũng không cảm thọ sở duyên ấy, nghĩa là Nhân trí khác tương ứng. Như đối với Nhãn tạng thượng, đối với tâm khác tùy theo sự thích hợp nói rộng ra cũng như vậy.

Cảm thọ hành tướng đã trải qua-cảm thọ sở duyên có thể nhớ lại, cảm thọ sở duyên đã trải qua-cảm thọ hành tướng có thể nhớ lại. Lại có hai loại ý:

1. Nhiễm ô.
2. Không nhiễm ô.

Mỗi nên đã trải qua hai loại có thể nhớ lại. Lại có ba loại ý:

1. Thiện.
2. Bất thiện.
3. Vô ký.

Mỗi nên đã trải qua ba loại có thể nhớ lại. Lại có bốn loại ý:

1. Thiện.
2. Bất thiện.
3. Hữu phú vô ký.
4. Vô phú vô ký.

Mỗi nên đã trải qua bốn loại có thể nhớ lại. Lại có bốn loại ý:

1. Nhân của nó.
2. Đẳng vô gián của nó.
3. Sở duyên của nó.
4. Tăng thượng của nó.

Mỗi nên đã trải qua bốn loại có thể nhớ lại. Lại có năm loại ý: Đó là do kiến khổ mà đoạn cho đến do tu mà đoạn. Trong này, do kiến khổ mà đoạn đã trải qua năm loại có thể nhớ lại, do kiến tập-tu mà đoạn đã trải qua cũng như vậy. Do Diệt mà đoạn đã trải qua bốn loại có thể nhớ lại, trừ ra do kiến đạo mà đoạn. Do kiến đạo mà đoạn đã trải qua bốn loại có thể nhớ lại, trừ ra do kiến Diệt mà đoạn.

Lại có năm loại ý:

1. Thiện.
2. Bất thiện.
3. Hữu phú vô ký.
4. Như lý đã dẫn dắt vô phú vô ký.
5. Không như lý đã dẫn dắt vô phú vô ký.

Trong này, có người nói: Thiện đã trải qua hai loại có thể nhớ lại, đó là thiện và như lý đã dẫn dắt vô phú vô ký. Như lý đã dẫn dắt vô phú vô ký đã trải qua cũng như vậy. Bất thiện đã trải qua ba loại có thể nhớ lại, đó là bất thiện-hữu phú vô ký và không như lý đã dẫn dắt vô phú vô ký. Hữu phú vô ký và không như lý đã dẫn dắt vô phú vô ký đã trải qua cũng như vậy. Như vậy nói rằng: Mỗi nên đã trải qua năm loại có thể nhớ lại.

Lại có sáu loại ý, đó là nhãn thức cho đến ý thức. Năm thức đã trải qua thì ý thức có thể nhớ lại, ý thức đã trải qua thì sáu thức có thể nhớ lại.

Lại có mười hai loại ý, cõi Dục có bốn, đó là thiết-bất thiện-hữu phú vô ký và vô phú vô ký; cõi Sắc có ba, đó là bốn loại trước trừ ra bất thiện; cõi Vô sắc cũng như vậy; Vô lậu có hai, đó là học và Vô học. Thiện của cõi Dục đã trải qua mười hai loại có thể nhớ lại. Bất thiện và thiện của cõi Sắc đã trải qua cũng như vậy. Hữu phú vô ký của cõi Dục đã trải qua tám loại có thể nhớ lại, đó là trừ ra hữu phú vô ký của cõi Sắc và ba loại của cõi Vô sắc. Vô phú vô ký của cõi Dục đã trải qua cũng như vậy. Hữu phú vô ký của cõi Sắc đã trải qua mười loại có thể nhớ lại, trừ ra hai loại vô ký của cõi Dục. Thiện của cõi Vô sắc đã trải qua cũng như vậy. Vô phú vô ký của cõi Sắc đã trải qua mười loại có thể nhớ lại, trừ ra hai loại vô ký của cõi Vô sắc. Hữu phú vô ký của cõi Vô sắc đã trải qua chín loại có thể nhớ lại, trừ ra hai loại vô ký của cõi Dục và vô phú vô ký của cõi Sắc. Vô phú vô ký của cõi Vô sắc đã trải qua cũng như vậy. Học đã trải qua mười nên loại có thể nhớ lại, trừ ra hữu phú vô ký của cõi Dục. Vô học đã trải qua, nếu lui sụt pháp thì như Học đã nói, nếu không lui sụt pháp thì có bảy loại có thể nhớ lại, trừ ra

Học và bốn nhiệm ô. Nhờ vào ý cảm thọ trước đây làm sức mạnh của nhân, đối với sở duyên của nó dẫn dắt sinh ra niệm sau. Không quên, nghĩa là tâm không cuồng loạn, không bị khổ làm cho bức bách. Tôn giả Thế Hữu nói rằng: “Nhờ vào ba nhân duyên nhớ lại việc đã làm trước đây:

1. Khéo léo chọn lấy tướng trước đây.
2. Đồng phần nối tiếp nhau hiện hành.
3. Không mất ý niệm.” Vì vậy, tuy không có Bồ-đặc-già-la, cũng không có lý nào tâm trước hướng về tâm sau, nhưng mà có thể nhớ lại những việc đã làm trước đây.

Hỏi: Vì sao hữu tình quên mà lại nhớ?

Đáp: Lúc đồng phần của hữu tình nối tiếp nhau chuyển đổi, đối với pháp có thể khởi lên trí kiến liên tục với nhau. Trong này, quên (Vong) là nghĩa của lạc mất ý niệm (Thất niệm), chứ không phải là nghĩa của sự không nhớ nghĩ. Nguyên cố thế nào? Bởi vì không có nên pháp nhỏ nào gọi là không nhớ nghĩ. Đồng phần có ba loại, đó là gia hạnh đồng phần-sở duyên đồng phần và tùy thuận đồng phần. Gia hạnh đồng phần, như có người đã đọc tụng Tố-đát-lãm, giữa chừng quên mất, sau đó nhờ gia hạnh đã làm như trước cũng được nhớ lại; trước đã đọc tụng Tỳ-nại-da và tụng A-tỳ-đạt-ma cũng như vậy. Như vậy, trước khởi lên quán bất tịnh, giữa chừng quên mất, sau đó nhờ gia hạnh đã làm như trước vẫn được nhớ lại; trước khởi lên trì tức niệm-giới phương tiện cũng như vậy.

Từng nghe có người Bà-la-môn, trước thuộc lòng được sách Tứ-phệ-đà, giữa chừng quên mất, lại ôn tập thuộc lòng mà tất cả phương pháp ấy không thể nào thông suốt lưu loát được, liền đi đến chỗ Thầy kể lại đầy đủ nhân duyên. Thầy liền hỏi rằng: Lúc trước ông học thuộc lòng gia hạnh gì? Trả lời rằng: Lúc trước đây tay cầm dây miệng đọc to. Thầy nói: Ông nên như gia hạnh trước đây. Người ấy nghe lời dạy của Thầy mà thực hành thì tất cả đều nhớ lại.

Sở duyên đồng phần, như có người trước đây thấy vườn rừng-khe suối-ao hồ-hang động và những nơi đã đi qua như vậy, giữa chừng quên mất, sau đó vào lúc thấy những vườn rừng... tương tự thì tất cả đều nhớ lại. Tùy thuận đồng phần, như được tùy thuận với những đồ ăn thức uống-áo quần-đồ nằm-nhà cửa-người nói pháp... thì có thể nhớ lại những sự việc đã trải qua trước đây.

Từng nghe có nên Tỳ-kheo, trước đó thuộc lòng được Tứ A-kiệp-ma (Tứ A-hàm), giữa chừng quên mất, ôn tập học lại tất cả nhưng

phương pháp ấy không thể nào thông suốt lưu loát được, liền đi đến chỗ Tôn giả A-nan-đà, hỏi về nhân duyên ấy. Tôn giả đáp rằng: Nay ông đến phòng tắm để tắm rửa và lấy dầu xoa vào thân, tìm những loại tùy thuận như áo quần-đồ ăn-thức uống-đồ nằm-nhà cửa-người nói pháp... Tỳ-kheo y theo lời dạy thì tất cả đều thông suốt lưu loát trở lại.

Như vậy, lúc đồng phần nối tiếp nhau chuyển đổi, đối với pháp có thể khởi lên trí nhận biết liên tục với nhau.

Hỏi: Khởi lên cái gì liên tục với nhau?

Đáp: Ba loại đồng phần có sai khác. Đọc tụng là nói đối với pháp có thể khởi lên trí nhận thấy liên tục với nhau, chính là nghĩa khởi lên trí nhận thấy nối tiếp nhau không gián đoạn qua thời gian dài. Lại có lúc đọc tụng là nói đối với pháp có thể khởi lên trí nhận thấy theo thứ tự, tức là nghĩa khởi lên trí nhận thấy sắp xếp rộng khắp tất cả mọi nơi. Lại có lúc đọc tụng là nói đối với pháp có thể khởi lên trí nhận thấy không ngăn ngại gì, tức là nghĩa khởi lên trí nhận thấy không đình trệ-không vướng mắc-không gián đoạn. Lại có lúc đọc tụng là nói đối với pháp có thể khởi lên trí nhận thấy không chướng ngại gì, tức là nghĩa khởi lên trí nhận thấy xa lìa chướng ngại-điều phục mà sửa trị hơn hẳn mọi oán địch. Lại bởi vì ý cảm thọ làm sức mạnh của nhân, thì niệm không quên mất. Nên biết trong này, tập hợp tâm sinh khởi trước lấy tâm ý mà nói, tập hợp sinh khởi sau lấy âm Niệm mà nói, nói về ý cảm thọ như trước đã giải thích. Nhờ vào ý cảm thọ trước làm sức mạnh của nhân, hưởng về sở duyên của nó, dẫn dắt sinh ra niệm sau, trung gian tuy quên mất nhưng mà sau đó nhớ lại, nói về không quên mất như trước đã giải thích.

Hỏi: Vì sao hữu tình nhớ mà lại quên?

Đáp: Lúc dị phần (phần khác nhau) của hữu tình nối tiếp nhau chuyển biến, đối với pháp không đầy khởi trí luận thấy liên tục với nhau. Trong này, quên mất là nghĩa của lạc mất ý niệm, nói rộng như trước. Dị phần có ba loại, đó là gia hạnh dị phần-sở duyên dị phần và tùy thuận dị phần.

Gia hạnh dị phần, như có người trước đã đọc thông tạng Tố-đát-lãm, giữa chừng quên mất, rời bỏ mà tiếp tục đọc tạng Tỳ-nại-da, hoặc là tạng A-tỳ-đạt-ma cuối cùng cũng không nhớ; trước đã đọc thông tạng Tỳ-nại-da và tạng A-tỳ-đạt-ma cũng như vậy. Như vậy, trước khởi lên quán bất tịnh, giữa chừng quên mất, rời bỏ mà tiếp tục khởi lên trì tức niệm, hoặc là giới phương tiện cuối cùng cũng không nhớ; trước khởi lên trì tức niệm-giới-phương tiện cũng như vậy. Sở duyên dị phần, như

có người trước đây thấy vườn rừng-khe suối-ao hồ-hang động và những nơi đã đi qua như vậy, giữa chừng quên mất, sau lại không thấy tướng trạng tương tự kia nữa, đối với những gì đã trải qua trước đây không còn có thể nhớ lại. Tùy thuận dị phần, như có người không có được sự tùy thuận như đồ ăn thức uống-áo quần-đồ nằm..., đối với những gì đã trải qua trước đây không còn có thể nhớ lại. Như vậy, lúc dị phần nối tiếp nhau chuyển biến, đối với pháp không dấy khởi trí nhận thấy liên tục với nhau.

Hỏi: Không dấy khởi cái gì liên tục với nhau?

Đáp: Ba loại đồng phần, trong này cũng có bốn loại đọc tụng khác nhau, cùng với trước trái ngược nhau, cần phải nói rộng ra. lại bởi vì ý cảm thọ làm nhân yếu kém, thì niệm liền quên mất. Nên biết trong này, tập hợp tâm sinh khởi trước lấy âm Ý mà nói, tập hợp sinh khởi sau lấy âm Niệm mà nói, nói về ý cảm thọ thì giải thích như trước. Bởi vì ý cảm thọ trước làm nhân yếu kém, đối với sở duyên của nó không sinh ra niệm sau, giữa chừng tuy nhớ mà sau lại quên mất, quên mất có nghĩa là tâm cuồng loạn bị bức bách bởi cảm thọ khổ đau.

Tôn giả Thế Hữu nói rằng: “Do ba nhân duyên mà niệm liền quên mất:

1. Không khéo léo chọn lấy tướng trước đây.
2. Dị phần nối tiếp nhau hiện hành hành.
3. Vì lạc mất ý niệm.”

Lại đưa ra cách nói này: “Do tám nhân duyên mà niệm liền quên mất:

1. Lúc sinh ra bị nỗi khổ của sinh bức bách cho nên niệm liền quên mất.
2. Lúc chết đi bị nỗi khổ của chết bức bách cho nên quên mất.
3. Bởi vì nhiều lời nói khác đang hiện hành.
4. Bởi vì căn chậm lụt dựa vào trí khác.
5. Bởi vì sinh vào nẻo không yêu thích bị bức bách bởi cảm thọ khổ đau.
6. Năm căn hướng về cảnh rong ruổi tản mác không ngừng sinh ra nhiều phóng túng.
7. Phiền não chướng ngại chồng chất liên tục hiện hành.
8. Không thường xuyên tu định cho nên tâm tán loạn thì niệm liền quên mất.”

Hỏi: Những trí nào đã trải qua mà niệm có quên mất, do Văn mà thành, do Tư mà thành, do Tu mà thành, hay là sinh đạt được...?

Đáp: Có người nói: Do Văn-Tư mà thành và Sinh đạt được... đã trải qua thì niệm có quên mất, chứ không phải do Tu mà thành, bởi vì nhờ định lực giữ gìn mà không quên mất. Có người nói: Do Tu mà thành đã trải qua cũng có quên mất, bởi vì thân yếu đuối. Nghĩa là có đạt được định mà thân yếu đuối; tâm cũng yếu đuối, cho nên trí ấy trải qua cũng có quên mất.

Hỏi: Nơi nào có quên mất ý niệm vậy?

Đáp: Ở cõi Dục, không phải là cõi Sắc-Vô sắc; ở trong năm nẻo đều có quên mất ý niệm. Có người nói: Địa ngục không có quên mất ý niệm, bởi vì luôn luôn quên mất.

Hỏi: Những hạng Bồ-đặc-già-la nào có quên mất ý niệm?

Đáp: Di sinh và Thánh giả đều có quên mất ý niệm. Trong hàng Thánh giả thì Dự lưu, Nhất lai, Bất hoàn, A-la-hán, Độc giác đều có quên mất ý niệm, chỉ ngoại trừ Đức Thế Tôn, bởi vì Đức Phật thành tựu pháp không còn quên mất.

Hỏi: Làm sao biết như vậy?

Đáp: Lấy kinh làm hạn lượng. Như nói: “Này Xá-lợi-tử! giả sử các chúng Tỳ-kheo, dùng giường tòa gánh Ta trải qua trăm năm, muốn làm cho trí tuệ biện tài Vô thượng của Như-lai, có giảm mất nên chút ít, thì không hề có điều này.” Vì vậy biết là Đức Phật đầy đủ pháp không còn quên mất.

Như thí dụ về dấu chân voi (Tượng tích), trong kinh nói: “Xá-lợi-tử nói: Nếu như ý xử bên trong không làm hỏng pháp xử bên ngoài, thì hiện tiền và có thể sinh ra tác ý chính thức dấy khởi, lúc ấy ý thức sinh ra.”

Hỏi: Ý hủy hoại thế nào?

Đáp: Có ba loại hủy hoại:

1. Hủy hoại trong thời gian ngắn.
2. Hủy hoại khi chúng đồng phần không còn.
3. Hủy hoại đến tận cùng.

Hủy hoại trong thời gian ngắn, nghĩa là tâm thiện không gián đoạn, tâm bất thiện và vô ký hiện tiền, lúc ấy gọi là tâm thiện tạm thời bị hủy hoại; cho đến tâm vô ký không gián đoạn, tâm thiện và bất thiện hiện tiền, lúc ấy gọi là tâm vô ký tạm thời bị hủy hoại. Như vậy tâm của cõi Dục không gián đoạn, tâm của cõi Sắc và không hệ thuộc hiện tiền, lúc ấy gọi là tâm cõi Dục tạm thời bị hủy hoại, cho đến tạm thời không hệ thuộc không gián đoạn, tâm của ba cõi hiện tiền, lúc ấy gọi là tâm không hệ thuộc tạm thời bị hủy hoại. Nếu tiến vào định Vô tưởng-Diệt

tận và Đẳng chí, thì lúc ấy gọi là tất cả các tâm tạm thời bị hủy hoại. Hủy hoại khi chúng đồng phần không còn, nghĩa là đoạn mất thiện căn, tâm thiện có hủy hoại khi chúng đồng phần không còn; dị sinh lìa dục nhiễm, tâm bất thiện có hủy hoại khi chúng đồng phần không còn... Hủy hoại đến tận cùng, nghĩa là khổ trí đã sinh mà Tập trí chưa sinh, tâm ba cõi do kiến Khổ mà đoạn bị hủy hoại đến tận cùng; cho đến Diệt trí đã sinh mà đạo trí chưa sinh, tâm ba cõi do kiến Khổ-Tập-Diệt mà đoạn bị hủy hoại đến tận cùng. Hàng dự lưu thì tâm ba cõi do kiến mà đoạn bị hủy hoại đến tận cùng. Hàng Nhất lai không lìa sụt pháp, thì sáu phẩm tâm ba cõi do kiến mà đoạn và tâm cõi Dục do tu mà đoạn bị hủy hoại đến tận cùng. Hàng Bất hoàn không lìa sụt pháp, thì tâm nhiễm ô của ba cõi do kiến mà đoạn và tâm cõi Dục do tu mà đoạn bị hủy hoại đến tận cùng. Bạc A-la-hán không lìa sụt pháp, tâm nhiễm ô của ba cõi do kiến và tu mà đoạn bị hủy hoại đến tận cùng. Hàng dị sinh lìa dục nhiễm không lìa sụt pháp, tâm nhiễm ô của cõi Dục bị hủy hoại đến tận cùng. Cho đến hàng lìa nhiễm của cõi Vô sở hữu xứ, thì tâm nhiễm ô của tám địa bị hủy hoại đến tận cùng.

Tôn giả Thế Hữu nói rằng: “Nếu ý gặp được duyên hòa hợp thì không gọi là bị hủy hoại, nếu không gặp được duyên hòa hợp thì gọi là bị hủy hoại.” Lại đưa ra nói như vậy: “Nếu ý không bị nhân trái ngược nhau làm cho chướng ngại thì không gọi là hủy hoại, nếu bị nhân trái ngược nhau làm cho chướng ngại thì gọi là hủy hoại.”

Vì sao cùng tế thì ngã quý đến chứ không phải là các nẻo khác? Cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Tại sao soạn ra luận này?

Đáp: Bởi vì giải thích nghĩa lý trong kinh. Như trong kinh nói: “Bà-la-môn Sinh Văn đi đến chỗ Đức Phật, thưa với Đức Phật rằng: Thưa Đức Kiều Đáp Ma! Con có người thân thuộc mạng chung, muốn cúng thức ăn cho họ, người ấy có nhận được thức ăn chúng con cho họ hay không? Đức Thế Tôn bảo rằng: Việc này không nhất định. Nguyên có thế nào? Bởi vì các loài hữu tình có năm nẻo riêng biệt, nếu người thân thuộc của ông sinh trong địa ngục, thì ăn thức ăn của địa ngục để tự giữ lấy mạng sống của mình, họ không thể nào nhận được thức ăn của ông. Sinh trong nẻo súc sinh-nẻo trời-nẻo người, cũng lại như vậy. Nếu người thân thuộc của ông sinh trong ngã quý thì có thể nhận được đồ ăn thức uống của ông đã bố thí. Bà-la-môn nói: Nếu người thân thuộc của con không sinh vào nẻo ngã quý, thì đồ ăn thức uống đã bố thí người nào sẽ nhận lấy? Đức Phật nói với người ấy rằng: Trong nẻo ngã quý,

không có người thân thuộc của ông, thì điều này là không có...” Kinh ấy tuy nói như thế, nhưng không nói vì sao cúng tế thì ngạ quỷ đến chứ không phải là các nẻo khác, kinh ấy là nơi căn cứ chủ yếu của luận này, kinh ấy đã không nói đến, nay cần phải nói đến điều ấy, cho nên soạn ra luận này để giải thích về nghĩa trong kinh.

Hỏi: Bà-la-môn ấy vì sao không thưa hỏi Đức Phật là tại sao cúng tế thì ngạ quỷ đến chứ không phải là các nẻo khác?

Đáp: Bởi vì có hai nguyên nhân, nghĩa là người ấy hoặc là lợi căn hoặc là độn căn. Nếu là lợi căn thì tự mình có thể hiểu rõ ràng không cần phải thưa hỏi Đức Phật, nếu là độn căn thì không có thể nảy sinh nghi ngờ cho nên không thưa hỏi Đức Phật.

Hỏi: Vì sao đức Thế Tôn không nói cho người ấy biết về nhân duyên chỉ có bố thí cho loài ngạ quỷ thì đến được?

Đáp: Cũng có hai nguyên nhân, nghĩa là người ấy hoặc là lợi căn hoặc là độn căn. Nếu là lợi căn thì tự mình có thể hiểu rõ ràng không cần phải chờ Đức Phật giải thích; nếu là độn căn thì không phải là pháp khí, cho nên Đức Phật không giải thích cho biết.

Hỏi: Vì sao cúng tế thì ngạ quỷ đến chứ không phải các nẻo khác?

Đáp: Pháp của nẻo ấy vốn như vậy mà cảm được nơi chốn như vậy, làm cho sinh ra phần của mình, vì vậy cúng tế thì đến chứ không phải là nẻo khác. Trong này ý hỏi nẻo này là vì hạ tiện mà đến, hay là vì cao quý mà đến? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu vì hạ tiện mà đến, thì cúng tế địa ngục và súc sinh ngạ quỷ cũng theo đến. Nếu vì cao quý mà đến, thì cúng tế người và trời, ngạ quỷ cũng theo đến. Trong này ý đáp là không vì hạ tiện mà đến, cũng không vì cao quý mà đến. Nhưng mà do hai nguyên nhân:

1. Bởi vì pháp của nẻo ấy vốn như vậy.
2. Bởi vì nghiệp dị thực.

Trong đó, trước biểu hiện rõ ràng về pháp của nẻo ấy vốn như vậy, nghĩa là pháp của nẻo ngạ quỷ ấy vốn như vậy mà cảm được nơi chốn như vậy, làm cho sinh ra phần của mình, vì vậy cúng tế thì đến chứ không phải là nẻo khác. Vì cần phải làm cho nghĩa này được rõ ràng, cho nên đưa ra thí dụ hiện có của thế gian: Như các loài chim Thiên nga-Nhạn-Khổng tước-Anh vũ-Xá-lợi-Mạng mạng..., tuy như ý tự tại bay lượn giữa hư không, mà uy đức thần lực không lớn hơn con người, nhưng pháp của nẻo ấy vốn như vậy, cảm được nơi chốn như vậy, làm cho sinh ra phần của mình có thể bay lượn giữa hư không. Nẻo ngạ quỷ

cũng như vậy, do sức mạnh của pháp vốn như vậy, cho nên cúng tế thì đến; nẻo khác thì không như vậy. Nghĩa là như các loài chim Thiên nga-Nhạn-Khổng tước... trong nẻo sức sinh, do sức mạnh của pháp nẻo ấy vốn như vậy, có thể bay lượn ở lâu dài giữa hư không; người chơi đùa lia xa thần túc-chú thuật-cỏ thuốc, muốn đứng giữa hư không cách mặt đất bốn ngón tay, trải qua trong chốc lát hãy còn không thể nào được. Nhưng mà uy đức thần lực của nẻo ấy không hơn được con người. Ngạ quỷ cũng như vậy, do sức mạnh của pháp nẻo ấy vốn như vậy, cho nên cúng tế thì đến chứ không phải là nẻo khác. Vì cần phải làm cho nghĩa trước lại rõ ràng hơn, cho nên đưa ra thí dụ thứ hai: Lại như nên loại Na-lạc-ca (địa ngục), có thể nhớ lại đời sống trước kia của mình, cũng biết được tâm kẻ khác. Nên loại súc sinh, nên loại ngạ quỷ, có thể nhớ lại đời sống trước kia của mình, cũng biết được tâm kẻ khác, và dấy lên khói lửa, nổi mây làm cho mưa, gây ra nóng-lạnh... tuy có thể làm được việc này, mà uy đức thần lực không lớn hơn con người. Nhưng pháp của nẻo kia vốn như vậy, cảm được nơi chốn như vậy, làm cho sinh ra phần của mình, có thể làm được việc này. Nẻo ngạ quỷ cũng như vậy, do sức mạnh của pháp vốn như vậy, cho nên cúng tế thì đến; nẻo khác thì không như vậy. Trong này, nên loại Na-lạc-ca, có thể nhớ lại đời sống trước kia của mình, thì như trong kinh nói: “Chúng sinh địa ngục dấy lên ý niệm như vậy: Đại đức Sa-môn, bà-la-môn... quán xét về dục có thể gây ra tai họa cho tương lai, là nỗi sợ hãi vô cùng, luôn luôn vì chúng ta nói về pháp đoạn dục, chúng ta tuy nghe mà không có thể đoạn được, nay bởi vì dục cho nên nhận chịu khổ não vô cùng. Lại dấy lên nghĩ rằng: Chúng ta xưa kia đối với những Sa-môn-Bà-la-môn tịnh hạnh, gây ra ác hạnh tà vạy, bởi vì điều ấy làm nhân mà nay phải nhận chịu khổ đau này.”

Hỏi: Chúng sinh kia vào lúc nào có thể dấy lên ý niệm ấy?

Đáp: Vào lúc ban đầu sinh ra chứ không phải là thời gian giữa và sau. Nguyên cố thế nào? Bởi vì chúng sinh lúc ban đầu sinh ra chưa nhận chịu đau khổ, có thể dấy lên ý niệm ấy; nếu nhận chịu đau khổ, thì những cảm thọ của đời hiện tại hãy còn không thể nào nhớ lại được, huống là những cảm thọ trước kia ư?

Hỏi: Chúng sinh ấy trú trong tâm nào có thể dấy lên ý niệm ấy, là thiện-là nhiễm ô hay là vô phú vô ký?

Đáp: Cả ba loại đều có thể.

Hỏi: Vô phú vô ký nào?

Đáp: Oai nghi lộ chứ không phải là công xảo xứ, bởi vì chúng sinh

ấy không có sự việc công xảo; chẳng phải là dị thực sinh, bởi vì tâm dị thực của chúng sinh ấy là năm thức.

Hỏi: Chúng sinh ấy suy nghĩ như vậy, là thuộc về phạm vi của ý (ý địa) hay là năm thức thân?

Đáp: Thuộc về phạm vi của ý, không phải là năm thức thân, bởi vì trong năm thức không có sự phân biệt này.

Hỏi: Chúng sinh ấy suy nghĩ như vậy là nhớ lại mấy đời?

Đáp: Chúng sinh ấy chỉ nhớ lại nên đời, đó là từ nơi chết đi sinh đến nơi này. Có người nói: Có thể nhớ lại nhiều đời cho đến năm trăm đời. Cũng biết được tâm kẻ khác, nhưng không có sự việc có thể biểu hiện.

Hỏi: Chúng sinh ấy vào lúc nào có thể biết được tâm kẻ khác?

Đáp: Chỉ có lúc ban đầu sinh ra. nguyên cơ thế nào? Bởi vì nếu nhận chịu đau khổ thì tâm sẽ buồn bực hỗn loạn.

Hỏi: Chúng sinh ấy trú trong tâm nào mà biết được tâm kẻ khác?

Đáp: Trú trong ba tánh của tâm cũng có thể biết được.

Hỏi: Vô phú vô ký nào?

Đáp: Oai nghi lộ chứ không phải là công xảo xứ, dị thực sinh nói như trước.

Hỏi: Là thuộc về phạm vi của ý, hay là năm thức thân?

Đáp: Thuộc về phạm vi của ý, không phải là năm thức thân, bởi vì năm thức thân duyên với sắc pháp.

Nên loại súc sinh có thể nhớ lại đời sống trước kia của mình thì như trong kinh nói: “Bà-la-môn bảo với con chó Hưởng Khư rằng: Nếu như là Đao-đề-da cha tôi, thì hãy bước lên chỗ ngồi này! Con chó ấy liền bước lên chỗ ngồi. Lại nói với nó rằng: Nếu như là Đao-đề-da cha tôi, thì hãy ăn cơm này! Con chó ấy liền ăn cơm. Lại tiếp tục nói rằng: Nếu như là Đao-đề cha tôi, thì lúc ông mạng chung đã cất giấu tài sản châu báu, nay hãy chỉ cho tôi biết. Con chó ấy liền chỉ rõ.”

Hỏi: Lúc nào có thể nhớ lại sự việc trong đời sống được kia của mình? Đáp: Cả ba thời gian đầu-giữa và sau đều có thể nhớ lại. Hỏi: Trú tâm nào mà nhớ lại?

Đáp: Trú trong ba tánh của tâm.

Hỏi: Vô phú vô ký?

Đáp: Oai nghi lộ-công xảo xứ-dị thực sinh, đều có thể nhớ lại.

Hỏi: Lúc này ở thức nào?

Đáp: Thuộc về phạm vi của ý, không phải là năm thức thân.

Hỏi: Có thể nhớ lại mấy đời?

Đáp: Có người nói: Chỉ có thể nhớ lại nên đời, đó là từ nơi chết đi sinh đến nơi này. Có người nói: Có thể nhớ lại nhiều đời cho đến năm trăm đời. Làm sao biết như vậy? Truyền thuyết như vậy: “Có nên người phụ nữ đặt đức bé ở nên nơi, có việc đi nơi khác. Chốc lát có con sói công đưa bé ấy đi mất, mọi người đuổi theo bắt mà nói với con sói rằng: Nay ông tại sao công con trẻ của người ta đi vậy? Con sói nói: Người phụ nữ này trong năm trăm đời nay thường giết hại con tôi, tôi cũng ở trong năm trăm đời ấy thường giết hại con của người ấy, nếu người ấy có thể rời bỏ tâm niệm thù oán xưa kia, thì tôi cũng rời bỏ tâm niệm thù oán này. Người phụ nữ nói: Đã rời bỏ. Con sói quán xét người phụ nữ này miệng tuy nói rời bỏ mà tâm không rời bỏ, lập tức đoạn mạng sống của đứa trẻ ấy mà bỏ đi.” Cũng biết được tâm kẻ khác, nghĩa là nẻo súc sinh cũng biết được tâm kẻ khác, tức là như con sói kia biết được việc trong tâm của người phụ nữ.

Hỏi: Lúc nào có thể biết được?

Đáp: cả ba thời gian đều biết được.

Hỏi: Trú tâm nào biết được?

Đáp: Trú trong ba tánh của tâm.

Hỏi: Vô phú vô ký nào?

Đáp: Oai nghi lộ-công xảo xứ-dị thực sinh, đều có thể biết được.

Hỏi: Lúc này ở thức nào?

Đáp: Thuộc về phạm vi của ý, không phải là năm thức thân.

Nên loại nga quý có thể nhớ lại đời sống trước kia của mình, như có tụng nói: “Xưa kia tôi tích góp tài sản, đúng pháp hoặc là không đúng pháp. Nay người khác được giàu vui sướng, nên mình tôi chịu kiếp nghèo khổ.”

Hỏi: Lúc nào có thể nhớ lại?

Đáp: Cả ba thời gian đều có thể nhớ lại.

Hỏi: Trú tâm nào nhớ lại?

Đáp: Trú trong ba tánh của tâm.

Hỏi: Vô phú vô ký nào?

Đáp: Ba loại như nói ở trước.

Hỏi: Lúc này ở thức nào?

Đáp: Thuộc về phạm vi của ý, không phải là năm thức thân.

Hỏi: Có thể nhớ lại mấy đời?

Đáp: Thuộc về phạm vi của ý, không phải là năm thức thân.

Hỏi: Có thể nhớ lại mấy đời?

Đáp: Cho đến năm trăm đời. Làm sao biết như vậy? Nghe người

ta truyền nhau rằng: “Có nên người phụ nữ bị quỷ bắt giữ, gây yếu khốn đốn sắp chết, thầy chú thuật nói rằng: Nay ông vì sao làm nã lòng người phụ nữ ấy vậy? Quỷ nói: Người phụ nữ này trong năm trăm đời nay thường làm hại mạng sống của tôi, tôi cũng ở trong năm trăm đời ấy thường làm hại mạng sống của người kia, nếu người kia có thể rời bỏ tâm niệm thù oán trước đây, thì tôi cũng rời bỏ tâm niệm thù oán này. Người phụ nữ nói: Đã rời bỏ. Con quỷ quán xét người phụ nữ này miệng tuy nói rời bỏ mà tâm không rời bỏ, tức thì làm hại mà bỏ đi.’ Cũng biết được tâm kẻ khác, tức là như con quỷ ấy biết được việc trong tâm của người phụ nữ.

Hỏi: Lúc nào có thể biết được?

Đáp: Cả ba thời gian đều có thể biết được.

Hỏi: Trú tâm nào biết được?

Đáp: Trú trong ba tánh của tâm.

Hỏi: Vô phú vô ký nào?

Đáp: Ba loại như nói ở trước.

Hỏi: Lúc này ở thức này?

Đáp: Thuộc về phạm vi của ý, không phải là năm thức thân. Và dấy lên khói lửa, nổi mây làm cho mưa, gây ra nóng-lạnh..., thì điều này chỉ riêng nẻo súc sinh có thể, chứ không là loài nào khác.

Hỏi: Nếu như vậy thì trong kinh nói phải làm sao hiểu thông? Như nói: “Có loài trời có thể nổi mây, có loài trời có thể tuôn mưa, có loài trời gây ra nóng lạnh, có loài trời nổi lên gió bão sấm sét.”

Đáp: Nên biết rằng kinh ấy nói rồng là trời. Như kinh khác nói: “Đức Phật bảo A-nan: Ông xem trời mưa hay là không mưa vậy?” Đó cũng là đối với rồng lấy âm Thiên mà nói.

Hỏi: Dấy lên khói lửa..., là nhiều rồng làm ra hay là nên rồng làm ra?

Đáp: Nên rồng cũng có thể được.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao kinh nói thế này: “Có loài trời có thể nổi mây, có loài trời có thể tuôn mưa ...”

Đáp: Tùy theo những sự việc thích hợp riêng biệt mà nói như thế, nghĩa là hoặc có loài rồng chỉ thích nổi mây, hoặc lại có loài rồng chỉ thích tuôn mưa, còn lại cũng như vậy. Trong này, những sự việc như khói lửa-mây mưa... đều là do gia hạnh của loài rồng mà dẫn phát, chỉ là quả Sĩ dụng gần kề của loài rồng ấy. Nếu từ cung của loài rồng mà nước tuôn ra, thì không phải là gia hạnh của loài rồng ấy đã dẫn phát, mà chính là quả Tăng thượng giống nhau của tất cả hữu tình. Như các

nễo địa ngục-súc sanh..., nhờ vào sức mạnh của pháp từng nễo vốn như vậy, tuy có những sự việc như đã nói ở trên, mà uy đức thần lực không ớn hơn con người. Nễo quỷ cũng như vậy, do sức mạnh của pháp nễo ấy vốn như vậy, cho nên cúng tế thì đến chứ không phải là những nễo khác. Lại có người nói: Năm nễo đều có sự việc thù thắng do pháp vốn như vậy. Có nghĩa là những sắc dị thực của nễo địa ngục đoạn hết rồi vẫn nối tiếp, nễo khác thì không như vậy. Trong nễo súc sinh có những sự việc như có thể bay giữa hư không-nổi mây tuông mưa..., trong nễo ngựa quỷ thì cúng tế liền đến, nễo người có thể tiếp nhận giới thiện-giới ác, tu phẩm thiện thù thắng, dũng mãnh-nhớ chắc, trí lực sâu xa; trong nễo trời thì trời Dục tùy theo những nhu cầu của mình thuận với ý niệm thì đến, trời Sắc-Vô sắc có đời sống thù thắng-pháp định thù thắng. Lại có người nói: Các phương cũng có sự việc thù thắng do pháp vốn như vậy. Nghĩa là nước Chi-na tuy là hạng nô bộc nhưng áo quần đều là lụa gấm rực rỡ, phương khác sang trọng hơn mà không thể sánh được; các nước như Ấn-độ... cho đến hạng bần tiện cũng mặc áo vải bông, người sang trọng ở phương khác cũng không thể nào sánh được; trong nước Ca-thấp-di-la vào mùa Thu thì cổ trâu đeo vòng hoa đẹp của loại cây Uất-kim, người đẹp của phương khác cũng không thể nào sánh được; người nghèo ở phương Bắc uống rượu Bồ đào, người giàu ở phương khác cũng không thể nào sánh được. Như các phương có sự việc thù thắng do pháp vốn như vậy; ngựa quỷ cũng như vậy, cho nên cúng tế thì đến. Có người nói: Pháp vốn như vậy của các nễo có khác nhau, nghi là trong bốn nễo thì mỗi nễo đều có trí đạt được từ nơi sinh, chỉ riêng nễo người không có, ba nễo ác thì có. Nói rộng ra như trước.

“Tôi bố thí khu rừng Thệ đa, được đấng Đại pháp vương an trú, Hiền Thánh Tăng tiếp nhận sử dụng, cho nên tâm tôi rất hoan hỷ.”

Họ cũng biết được tâm người khác, nhưng mà không có sự việc biểu hiện có thể nói như lúc nào nhớ biết... Như súc sinh và ngựa quỷ tùy theo sự thích hợp nói rộng ra.

Hỏi: Sinh nơi này đạt được trí thì nhớ biết được mấy nễo?

Đáp: Có người nói tất cả chỉ tự nhớ biết về mình. Có người nói địa ngục chỉ nhớ biết ở địa ngục, súc sinh nhớ biết hai nễo, ngựa quỷ nhớ biết ba nễo, trời nhớ biết năm nễo.

Hỏi: Nếu súc sinh không biết được trời, thì luận Thi Thiết nói phải thông hiểu thế nào? Như nói: “Long vương Thiện Trú... biết rõ tâm niệm của Đế Thích...”

Đáp: Đây là Tỷ lượng mà biết chứ không phải là Hiện lượng mà biết, cho nên không có lỗi trái ngược nhau. Nói như vậy thì điều này là không nhất định, bởi vì như sói và quỉ nhớ biết con người.

Hỏi: Vì sao nẽo người không có trí này?

Đáp: Chẳng phải ruộng đất, chẳng phải đồ dùng, cho đến nói rộng ra. Lại nữa, nẽo người có trí bói tướng, trí nhìn thấy tướng ngôn từ, trí do tánh vốn có suy nghĩ sinh ra, trí thế nguyện tuyệt vời..., nhưng bởi vì bị che lấp ẩn kín. Như trí đạt được từ nơi sinh, những nẽo khác đều có, chỉ riêng nẽo người không có. Như vậy thì cúng tế, chỉ riêng nẽo quỉ đến được, những nẽo khác thì không như vậy.

Như vậy đã biểu hiện rõ ràng do sức mạnh của pháp vốn có ở mỗi nẽo, cho nên cúng tế thì nẽo quỉ đến chứ không phải là những nẽo khác. Nay sẽ biểu hiện rõ ràng do dị thực của nghĩa. Lại nữa, có người đem dài luôn luôn dấy lên mong muốn như vậy: Yêu thương vui sướng như vậy thì mình sẽ lấy vợ, cưới vợ cho con, cưới vợ cho cháu, khiến con cháu sinh sôi nối tiếp nhau không ngừng, mình mạng chung rồi nếu sinh vào nẽo quỉ, thì con cháu nghĩ đến mình cho nên sẽ cúng tế mình. Do người ấy đem dài luôn luôn có mong muốn vui sướng này, cho nên cúng tế thì đến chứ không phải là gì khác. Nghĩa là người ấy đã khởi lên sự mong muốn vui sướng như vậy, khiến cho phát ra các nghĩa sinh trong nẽo quỉ, cho nên cúng tế thì đến chứ không có gì khác. Như người trong các thôn xóm-thành ấp, hoặc bởi vì con cháu không đoạn tuyệt, hoặc bởi vì tài sản ngày càng nhiều lên, hoặc bởi vì danh tiếng giàu có lưu truyền lâu dài, dùng mọi cách bất hợp pháp tích chứa các vật như tiền bạc châu báu-trâu dê-ruộng đất..., đối với thân thuộc của mình hãy còn không muốn giúp cho, huống là giúp cho người khác hay sao? Người ấy vì tâm tham lam keo kiệt ràng buộc suốt đời, cho nên xả bỏ đồng phần của con người thì sinh trong nẽo quỉ, ở nơi bất tịnh như nhà xí-hầm nước trong khu vực gia đình của mình, họ có thân thuộc không quên truy tìm mà sinh ra đau khổ, dấy lên ý niệm như vậy: Người thân của mình đã chết tích chứa tài sản tự mình đã không hưởng thụ sử dụng, cũng không giúp cho người khác, nay sinh đến chỗ nào? Thế là tập trung bà con làng xóm, mời các vị Sa-môn-Bà-la-môn..., tổ chức pháp hội bố thí long trọng, nguyện cầu điều này sẽ giúp cho người quá vãng rời xa đau khổ được hưởng vui sướng. Lúc ấy nẽo quỉ ở đại trú xứ của mình, thấy sự việc như vậy, đối với bà con thân thuộc của mình sinh ra ý tưởng quyến thuộc, đối với tài sản đồ vật ấy sinh ra ý tưởng của mình có, tức thì hoan hỷ; đối với ruộng phước đã sinh tâm tin tưởng cung kính, đối với những

việc đã làm ấy khởi lên tâm tùy hỷ, liền được lìa khỏi khổ đau nặng nề. Bởi vì nhân duyên này mà cúng tế thì đến.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao không nói là người khác tác nghiệp- người khác thọ quả?

Đáp: không phải như thế, bởi vì người kia ở lúc bấy giờ, do sinh tâm cung kính tin tưởng và tùy hỷ, thấy rõ công đức của bố thí và sai lầm tham lam keo kiệt, từ đó tăng trưởng Tư tương ưng với xả, thành tựu nghiệp thuận theo cảm thọ hiện tại (thuận hiện thọ nghiệp) mà đạt được quả của pháp hiện tại (hiện pháp quả).

Tôn giả Thế Hữu nói rằng: “Quả hiện tại đã nhận chịu là do nghiệp trước kia đã dẫn dắt, nghiệp trước kia có chướng ngại bởi vì nghiệp hiện tại bị loại trừ, không có sai lầm là người khác tác nghiệp- người khác thọ quả.” Nghĩa là nọ quả kia đời trước đã tạo nghiệp cảm đến ăn uống, chỉ bởi vì tham lam keo kiệt ngăn cách che phủ tâm tư, đối với những đồ ăn thức uống khởi lên ý tưởng trái ngược, thấy mà không được hưởng thụ sử dụng. Nhưng mà nọ quả kia có hai loại:

1. Thích thanh tịnh.
2. Thích bất tịnh.

Loại thích thanh tịnh ấy, thì bởi vì tham lam keo kiệt cho nên thấy sông chẳng phải là sông, thấy nước trở thành máu, thấy tất cả đồ ăn thức uống đều là bất tịnh. Loại thích bất tịnh thì thấy sông khô cạn, nước mà thấy không có nước, đồ dùng chứa đầy các thức ăn uống nhưng đều thấy là trống rỗng. Nếu bà con họ hàng của họ tổ chức lễ hội bố thí giúp cho họ, thì họ sẽ tin tưởng cung kính khởi tâm tùy hỷ, thấy rõ công đức của bố thí và sai lầm của tham lam keo kiệt, tư duy tương ưng với buông xả, nhờ được tăng trưởng cho nên trừ bỏ cái tướng nhìn thấy trái ngược; loại thích thanh tịnh thì thấy sông là sông, thấy nước trong ao, đối với các thức ăn uống đều thấy thanh tịnh tuyệt vời; loại thích bất tịnh thì thấy sông dăng tràn, thấy nước là nước, thấy đồ đựng các thức ăn uống thấy đều chứa đầy, do đó bà con xóm làng của họ cúng tế thì đến.

Có người nói như vậy: Người kia ở đời trước cũng có nghiệp cảm đến ăn uống, nhưng bởi vì tham lam keo kiệt đã che lấp mặt mũi, cho nên lúc này cảm được thân tâm yếu hèn kém cõi, những nơi ăn uống nhất định phải có quỷ thần đại lực sĩ bảo vệ, bởi vì kẻ ấy yếu hèn kém cõi cho nên không thể nào đi đến được, giả sử có đi đến được cũng không dám ăn. Nếu bà con xóm làng của họ tổ chức lễ hội bố thí giúp cho họ, nói rộng cho đến tư duy tương ưng với buông xả, nhờ được tăng trưởng cho nên khiến thân tâm họ chuyển biến được mạnh mẽ hơn hẳn, nhờ đó

có thể đi đến nơi có đồ ăn thức uống, được ăn những đồ ăn thức uống ở đó. Vì nhân duyên này cho nên cúng tế thì đến. Do đó không có sai lầm là người khác tác nghiệp-người khác thọ quả. Đại đức nói rằng: Kẻ ấy trước kia tuy tạo ra nghiệp cảm đến ăn uống, bởi vì bé nhỏ yếu kém cho nên chưa có thể mang lại quả. Nếu bà con xóm giềng của họ tổ chức lễ hội bố thí giúp cho họ, nói rộng cho đến tư duy tương ứng với buông xả được tăng trưởng, cho nên nghiệp đã làm ra trước kia sẽ có thể mang lại quả, vì vậy bà con xóm giềng của họ cúng tế thì đến. Do đó không có sai lầm là người khác tác nghiệp-người khác thọ quả.

Hỏi: Tư duy tương ứng với buông xả được tăng trưởng rồi, là chỉ cảm được lương thực cung cấp đầy đủ, hay là cũng cảm được thân tâm tốt hơn?

Đáp: Hai loại đều cảm được. Thân tâm thù thắng, là buông bỏ sắc-hương-vị-xúc xấu kém, cảm được sắc-hương-vị-xúc tốt đẹp; buông bỏ không có uy đức, cảm được có uy đức. Cảm được lương thực cung cấp đầy đủ, là có được những sự việc như ăn uống-áo quần-vườn rừng-nhà cửa...

Hỏi: Nếu như sinh vào nẻo khác mà bà con thân thuộc vì người đó tu tạo phước đức, thì người đó cũng cảm được hay không?

Đáp: Nếu người đó cũng có thể sinh tâm tin tưởng-cung kính và tùy hỷ, khiến cho tư duy cùng với buông xả được tăng trưởng, thì cũng cảm được phước ấy.

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

Đáp: Cần phải nói mà không nói đến, thì nên biết rằng nghĩa này có khác. Có người nói: Trong này thuận theo nhiều phần mà nói, nghĩa là trong nẻo quý có nhiều sự việc này, nẻo khác thì không như vậy có người nói: Vì nẻo quý có nhiều nghiệp như vậy, nghĩa là người tạo ra nghiệp này, phần lớn sinh vào nẻo quý. Có người nói: Bởi vì nẻo quý thường mong cầu ở con người. Có người nói: Nẻo quý bị sự bức bách của đói khát, ở tất cả mọi nơi thường có sự mong muốn no đủ, cho nên chỉ nói đến nẻo quý. Trong này cần phải phân tích về nghĩa của năm nẻo, như sẽ phân biệt rộng hơn trong chương Định uẩn.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 13

LUẬN VỀ TRÍ (Phần 5)

Nói nên nên nhãn thấy sắc, hay là hai nhãn thấy sắc? Cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra luận này?

Đáp: Vì ngăn chặn các tông chỉ của người khác để hiển bày nghĩa lý của mình. Nghĩa là hoặc có người chấp nhãn thức thấy sắc, như Tôn giả Pháp Cứu. Hoặc lại có người chấp nhãn thức tương ứng với tuệ thấy sắc, như Tôn giả Diệu Âm. hoặc lại có người chấp hòa hợp thấy sắc, như người đưa ra thí dụ. Hoặc lại có người chấp nên nhãn thấy sắc, như Độc Tử Bộ. Vì ngăn chặn cái chấp kỳ quái của các tông chỉ khác lạ như vậy, biểu hiện rõ ràng tông chỉ của mình là hai nhãn thấy sắc, cho nên soạn ra luận này. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì nếu nhãn thức thấy sắc, thì thức phải có tướng thấy, nhưng mà thức không có tướng thấy, cho nên không hợp lý. Nếu nhãn thức tương ứng với tuệ thấy thấy sắc, thì nhãn thức tương ứng với tuệ cũng phải nghe thanh, nhưng mà tuệ không có tướng nghe, cho nên không hợp lý. Nếu hòa hợp thấy sắc, thì cần phải tất cả mọi lúc đều thấy sắc, bởi vì không có lúc nào không hòa hợp, cho nên cũng không hợp lý. Nếu nên nhãn thấy sắc chứ không phải là hai nhãn, thì các phần của thân cũng sẽ không cùng lúc cảm giác được sự xúc chạm như thân căn, hai cánh tay cách xa nhau tuy xa mà mà có thể cùng lúc cảm giác được sự xúc chạm sinh ra nên thân thức; hai nhãn cũng như vậy, cách nhau tuy xa nhưng ngại gì cùng lúc thấy sắc sinh ra nên nhãn thức?

Hỏi: Nếu nhãn thấy sắc, thì các thức khác cùng lúc tại sao không thấy, và lúc không có thức cũng sẽ thấy sắc?

Đáp: Nhãn có hai loại, nên là thức hợp lại, hai là thức trống không. Thức hợp lại thì có thể thấy, thức trống không thì không thể nào thấy

được, cho nên không có gì sai. Lại nữa, sở dĩ soạn ra luận này, là muốn làm cho người nghi ngờ có được quyết định, nghĩa là hai mắt của các hữu tình cách xa nhau, hoặc là nửa vừng hay nên hạt vừng, nửa hạt thóc hay nên hạt thóc, nửa ngón tay hay nên ngón tay, nửa cánh tay hay nên cánh tay, nửa tầm cung hay nên tầm cung, nửa Câu-lô-xá hay nên Câu-lô-xá, nửa Du-thiện-na hay nên Du-thiện-na. hoặc là cho đến trăm Du-thiện-na, như chúng sinh có thân ở trong biển rộng.

Hoặc có dài trăm du-thiện-na, thậm chí có lúc dài hai ngàn nên trăm du-thiện-na, như hạt La-hô là vua A-tố-lạc có thân lượng rất to lớn. Lại như thân lượng của trời Sắc cứu cánh, cao lớn nên vạn sáu ngàn du-thiện-na. hai mắt của những loại này cách nhau rất xa.

Hoặc có người sinh nghi: Làm sao nhãn thức dựa vào đó mà chuyển được? Là hai nhãn thức cùng lúc đều dựa vào nên nhãn thức mà sinh chăng? Hay là dựa vào nên nhãn thức sinh rồi, lại dựa vào nhãn thức thứ hai mà chuyển chăng? Hay là nên nhãn thức phân làm hai phần, ở nơi hai nhãn thức đều có nên nữa mà sinh ra chăng? Hay là nên nhãn thức, như đặt ngang nên vật nối thông với hai nhãn chăng? Nếu hai nhãn thức cùng lúc đều dựa vào nên nhãn sinh ra, thì phải là nên hữu tình có hai tâm cùng chuyển, điều này không hợp lý. Nếu nên nhãn thức dựa vào nên nhãn sinh ra rồi, lại dựa vào nhãn thức thứ hai mà chuyển, thì phải là nên pháp trú trong hai sát-na, nhưng không có điều này xảy ra. nếu nên nhãn thức phân làm hai phần, ở nơi hai nhãn đều có nên nữa sinh ra, thì thể của nên pháp phải có hai phần, nhưng mà thể tất cả pháp không có phân nhỏ ra được. Nếu nên nhãn thức giống như đặt ngang nên vật nối thông với hai nhãn, thì thuận theo nên thức cũng là nhãn thức cũng là thân thức, bởi vì khoảng giữa hai nhãn dựa vào thân căn, nhưng mà năm thức thân có nơi dựa vào đều khác nhau-nơi duyên vào đều khác nhau, không hợp với nên thức mà có hai chỗ dựa hai chỗ duyên. Muốn làm cho sự nghi ngờ này có được quyết định với nên thức mà có hai chỗ dựa-hai chỗ duyên. Muốn làm cho sự nghi ngờ này có được quyết định đúng đắn, cho nên hiển bày tuy không có hai nhãn thức cùng lúc, cho đến không có nên thức nằm ngang nối thông với hai nhãn, nhưng mà điều ấy không phải là không dựa vào hai nhãn sinh ra nên nhãn thức, hai nhãn tuy cách nhau cả trăm du-thiện-na cũng không có gì sai lầm. Nghĩa lý như vậy vi tế sâu xa vô cùng, khó có thể hiểu rõ ràng được, nay muốn hiển bày nghĩa lý rất sâu xa ấy, cho nên soạn ra luận này.

Hỏi: Nên nói nên nhãn thấy sắc hay là hai nhãn thấy sắc?

Đáp: Phải nói là hai nhãn thấy sắc.

Hỏi: Làm sao hai nhãn cách nhau rất xa, nên thức dựa vào đó mà làm cho cùng lúc thấy được sắc?

Đáp: Cùng lúc là bởi vì nhãn thức đã vốn dựa vào căn, giả sử có trăm nhãn và mỗi nhãn cách nhau cả trăm du-thiện-na, thì cũng có thể dựa vào đó mà sinh ra nên thức, khiến cho cùng lúc thấy được. Như đồ dùng bằng ngọc ca-già có trăm vòng tròn nhỏ, nên phía hướng về trăm phía hiện rõ hình tượng của nó, như vậy nên thức dựa vào nhiều nhãn sinh ra, làm cho cùng lúc thấy được, nghi lý ấy cũng như vậy. Nên biết trong này nói nhãn thấy sắc, là ngăn chặn ba loại chấp sai khác như của Pháp cứu..., hai nhãn thấy sắc, là ngăn chặn cái chấp nên nhãn thấy sắc của Độc Tử Bộ. Nguyên có thể nào? Bởi vì nếu nhắm nên mắt thì khởi lên thức bất tịnh, lúc mở hai mắt thì khởi lên thức thanh tịnh. Giả sử nhắm nên mắt khởi lên thức như vậy, lúc mở hai mắt cũng khởi lên thức này, thì không nên nói là hai mắt thấy sắc. Nhưng mà nhắm nên mắt khởi lên thức bất tịnh, lúc mở hai mắt thì khởi lên thức thanh tịnh, vì vậy phải nói là hai mắt thấy sắc. Không những thành lập tông chỉ mà nghĩa lý cũng lập tức được thành lập, do đó lại tiếp tục hỏi đáp, biểu hiện rõ ràng đây là nhân khởi lên thức thanh tịnh, nghĩa là hiểu biết rõ ràng đối với nhiều cảnh, cùng với điều này trái ngược nhau thì gọi là thức bất tịnh. Như nhắm lại, che phủ-suy tổn-phá vỡ và hủy hoại cũng như vậy. Che phủ nghĩa là dùng tay-dùng áo-dùng lá hay dùng các vật khác mà che kín. Suy tổn nghĩa là những thứ khói-bụi-chất bẩn... làm cho tổn hại. Phá vỡ nghĩa là các màng mô-các giác mạc bị phá hủy. Hủy hoại nghĩa là khô nát-rời ra-tự suy sụp-bị trùng ăn mòn làm cho hư hoại. Che phủ-suy tổn..., như nhắm lại khởi lên thức bất tịnh, ngược lại với điều này thì khởi lên thức thanh tịnh. Đây là dựa vào lý thế tục thuận theo những nơi nương tựa mà nói về tịnh và bất tịnh. Nếu dựa vào thắng nghĩa thì thức thiện gọi là thanh tịnh, thức nhiễm gọi là bất tịnh. Vì vậy đối với nhãn cần phải làm thành bốn câu phân biệt:

1. Có nhãn thanh tịnh mà thức bất tịnh, nghĩa là dựa vào nhãn vốn có mà khởi lên nhãn thức nhiễm.

2. Có thức thanh tịnh mà nhãn bất tịnh, nghĩa là dựa vào nhãn không vốn có mà khởi lên nhãn thức thiện.

3. Có nhãn và thức đều thanh tịnh, nghĩa là dựa vào nhãn vốn có mà khởi lên nhãn thức thiện.

4. Có nhãn và thức đều bất tịnh, nghĩa là dựa vào nhãn không vốn có mà khởi lên nhãn thức nhiễm. Như mắt thấy sắc, tai nghe thanh-mũi

ngửi hương cũng như vậy, bởi vì đều có hai xứ giống như mắt.

Hỏi: Vì sao mắt-tai-mũi đều có hai chỗ, mà lưỡi và thân chỉ có nên chỗ?

Đáp: Căn xứ của các sắc là trang nghiêm cho thân, nếu có hai lưỡi thì việc này thật thô lậu, thế gian sẽ giễu cợt: Tại sao người này lại có hai lưỡi giống như rắn độc? Nếu có hai thân thì cũng là thô lậu, bị thế gian giễu cợt: tại sao nên người mà có hai thân, giống như hai ngón tay ghép lại.

Hỏi: Xứ của mắt-tai-mũi tại sao chỉ có hai chứ không thêm không bớt?

Đáp: Hiếp Tôn giả nói: “Tất cả sinh ra nghi ngờ cho nên không cần phải vặn hỏi.” Nghĩa là nếu thêm bớt cũng lại sinh ra nghi ngờ, tại sao ở đây có ba nhưng tất cả chỉ có như vậy? Nhưng mà đều có hai chỗ thì không trái với pháp tánh. Có người nói: căn xứ để trang nghiêm cho thân, nếu thêm hay bớt thì thân sẽ xấu xí. Có người nói: Sắc căn là nơi sinh ra thức thanh tịnh, nếu thích hợp với ba thức dựa vào hai chỗ mà sinh ra thì rõ ràng không hỗn loạn, thêm thì thức sẽ hỗn loạn, bớt thì thức sẽ không rõ ràng. Có người nói: Sắc căn là nơi chọn lấy cảnh của mình, tất cả chỉ có hai để chọn lấy đầy đủ sự việc của cảnh, giảm bớt thì không rõ ràng, tăng thêm thì sẽ vô dụng.

Hỏi: Vì sao hai mắt-hai tai-hai mũi, hợp lại thành nên Giới- nên Xứ-nên Căn?

Đáp: Bởi vì tác dụng như nhau, nghĩa là tuy có hai chỗ mà cùng phát sinh nên thức-cùng chọn lấy nên cảnh, như nơi chốn của các phần thân tuy nhiều mà tác dụng như nhau, cho nên chỉ lập thành nên Giới-nên Xứ-nên Căn điều này cũng như vậy.

Mắt có hai loại, đó là trưởng dưỡng và dị thực sinh, không có đẳng lưu khác biệt-không thể nào đạt được.

Hỏi: Có thể chỉ có mắt trưởng dưỡng chứ không có dị thực sinh, hoặc chỉ có mắt dị thực sinh chứ không có trưởng dưỡng chăng?

Đáp: Không có mắt dị thực sinh lia xa mắt trưởng dưỡng, như người coi trọng người-như tưởng coi trọng tưởng, trưởng dưỡng phòng hộ dị thực cũng như vậy; nhưng mà có mắt trưởng dưỡng lia xa mắt dị thực sinh, như từ chỗ không có mắt mà cảm được Thiên nhãn.

Hỏi: Là mắt trưởng dưỡng thấy sắc nhiều, hay là mắt dị thực sinh?

Đáp: Mắt trưởng dưỡng thấy sắc nhiều chứ không phải mắt dị thực sinh, bởi vì nhãn căn của chư Thiên là trưởng dưỡng. Nhưng dựa theo

phạm vi thời gian thì hai mắt có hơn kém, cần phải làm thành bốn câu phân biệt:

1. Có mắt trưởng dưỡng hơn hẳn chứ không phải là mắt dị thực sinh, như lúc tuổi nhỏ thì lúc ấy dị thực nối tiếp nhau ít hơn.

2. Có mắt dị thực sinh hơn hẳn chứ không phải là mắt trưởng dưỡng, như lúc già bệnh thì lúc ấy trưởng dưỡng nối tiếp nhau ít hơn.

3. Có hai mắt đều hơn hẳn, như lúc trưởng thành.

4. Có hai mắt đều không hơn hẳn, nghĩa là trừ ra những phần vị trước.

Dựa theo hữu tình nối tiếp nhau thì hai mắt có hơn kém, cũng cần phải làm thành bốn câu phân biệt:

1. Có mắt trưởng dưỡng hơn hẳn chứ không phải là mắt dị thực sinh, như có người giàu sang, mắt dị thực sút kém, mà cung cấp nhiều duyên cho nên mắt trưởng dưỡng hơn hẳn.

2. Có mắt dị thực sinh hơn hẳn chứ không phải là mắt trưởng dưỡng như có người nghèo hèn, mắt dị thực sinh hơn hẳn, mà thiếu duyên giúp đỡ cho nên mắt trưởng dưỡng sút kém.

3. Có hai mắt đều hơn hẳn, như có người giàu sang, mắt dị thực sinh hơn hẳn, nhiều duyên giúp đỡ cho nên mắt trưởng dưỡng cũng hơn hẳn.

4. Có hai mắt đều không hơn hẳn, như có người nghèo hèn, mắt dị thực sinh sút kém, vì thiếu duyên giúp đỡ cho nên mắt trưởng dưỡng cũng sút kém. Vả lại, mắt trưởng dưỡng có hai loại, đó là do pháp thiện mà trưởng dưỡng và do pháp bất thiện mà trưởng dưỡng.

Hỏi: Là mắt trưởng dưỡng nhờ pháp thiện mà thấy sắc hơn hẳn, hay là mắt trưởng dưỡng do pháp bất thiện mà thấy sắc hơn hẳn?

Đáp: Mắt trưởng dưỡng nhờ pháp thiện mà thấy sắc hơn hẳn, như tu tập cảm được Thiên nhãn là do pháp thiện mà trưởng dưỡng. Mắt dị thực sinh cũng có hai loại, đó là dị thực của nghiệp thiện và dị thực của nghiệp bất thiện.

Hỏi: Là mắt dị thực sinh của nghiệp thiện thấy sắc hơn hẳn, hay là mắt dị thực sinh của nghiệp bất thiện thấy sắc hơn hẳn?

Đáp: Mắt của dị thực sinh của nghiệp thiện thấy sắc hơn hẳn, như mắt của Bồ-tát, Chuyển luân vương... là dị thực của nghiệp thiện. Nếu dựa theo sự nối tiếp nhau, hoặc có mắt dị thực sinh của nghiệp bất thiện thấy sắc hơn hẳn, không phải là mắt dị thực sinh của nghiệp thiện, như mắt của các Long vương thấy sắc hơn hẳn con người. Như mắt, tai-mũi-lưỡi-thân cũng như vậy. Ý có ba loại, đó là dị thực sinh-đăng lưu và

sát-na. Sát-na thì nghĩa là Khổ pháp trí nhãn tương ứng. Sắc có ba loại, đó là dị thực sinh-trưởng dưỡng và đẳng lưu. Như sắc, hương-vị-xúc cũng như vậy. Thanh có hai loại, đó là trưởng dưỡng và đẳng lưu, bởi vì không có dị thực sinh mà lại có gián đoạn. Pháp có bốn loại, đó là dị thực sinh-đẳng lưu-sát-na và thật sự. Thật sự nghĩa là các pháp vô vi.

Hỏi: Cực vi của nhãn căn làm sao mà tồn tại, là phân bố kê cận mà tồn tại, hay là tồn tại theo trước sau? Giả sử như vậy có gì sai? Nếu phân bố kê cận mà tồn tại thì tại sao gió thổi không tản xa? Nếu tồn tại theo trước sau thì tại sao trước không ngăn ngại sau?

Đáp: Có người nói như vậy: Phân bố kê cận trước trông đen mà tồn tại, đối với cảnh giới của sắc bên ngoài giống như hoa Hồ tụy, hoặc giống như bột gạo rang rải ra trên mặt nước tràn đầy.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao gió thổi không tản ra?

Đáp: Bởi vì sắc thanh tịnh che phủ giữ gìn cho nên gió thổi không tản ra. Có Sư khác nói: Tồn tại theo trước sau trong trông đen.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao gió thổi không tản?

Đáp: Bởi vì sắc thanh tịnh che phủ giữ gìn cho nên gió thổi không tản ra. Có Sư khác nói: tồn tại theo trước sau trong trông đen.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao trước không ngăn ngại sau?

Đáp: Bởi vì thể thanh tịnh cho nên không chướng ngại lẫn nhau, nghĩa là do chủng loại như vậy mà tạo ra thanh tịnh, tuy tích tập nhiều mà không ngăn ngại lẫn nhau, như nước hồ mùa thu lặng yên trong veo, chiếc kim nhỏ rơi vào trong đó mà cũng có thể nhìn thấy. Cực vi của nhĩ căn trú trong lỗ tai, cực vi của tỷ căn trú trong lỗ mũi, ba căn như vậy vòng quanh đầu mà trú giống như đội vòng hoa mượm mà. Cực vi của thiệt căn trú ở trên lưỡi giống như nửa vầng trăng, nhưng ở trong đó như mức lượng của đầu mảy lông không có thiệt căn. Cực vi của thân căn thuận theo trong ngoài thân lần lượt mà trú. Lại có Sư khác dùng thí dụ biểu hiện rõ ràng tướng cực vi của các căn trú theo thứ tự, cực vi của nhãn căn giống như đầu chày giã thuốc trước trông đen, cực vi của nhĩ căn giống như chiếc đèn ở trong lỗ tai, cực vi của tỷ căn giống như móng tay con người ở trong lỗ mũi, cực vi của thiệt căn giống như dao cạo nằm ở trên lưỡi, cực vi của thân căn giống như giáo nhọn thuận theo thân mà trú, cực vi của nữ căn giống như tang trống ở trong hình thể người nữ, cực vi của nam căn giống như chiếc nhẫn ở trên hình thể người nam.

Ở trong kinh, Đức Phật cũng dùng thí dụ này nói về tướng của các căn. Cực vi của nhãn căn, có lúc tất cả là đồng phần, có lúc tất cả là

đồng phần của nó, có lúc nên phần là đồng phần-nên phần là đồng phần của nó. Như cực vi của nhãn căn, cực vi của nhĩ-tỷ-thiệt căn cũng như vậy. Cực vi của thân căn, có lúc tất cả là đồng phần của nó, có lúc nên phần là đồng phần-nên phần là đồng phần của nó, chắc chắn không có lúc nào tất cả là đồng phần.

Hỏi: Nếu toàn thân đưa vào trong hồ nước lạnh buốt, hoặc là trong vạc sôi nóng bỏng, như ở địa ngục thân bị núi nghiền nát tựa chiếc lá vụn, hoặc là mười ba loại lửa dữ quán lấy thân, lúc ấy há không phải là tất cả đồng phần chăng?

Đáp: Lúc ấy cũng có đồng phần của nó, nếu như cực vi của tất cả thân căn đều sinh ra thân thức, thì thân sẽ hủy hoại tan rã, bởi vì năm thức thân đều dựa vào sự tích tụ, duyên với tích tụ mà có.

Hỏi: Sáu căn như nhãn... có mấy căn có thể chọn lấy cảnh đến, có mấy căn có thể chọn lấy cảnh không đến?

Đáp: Đến có hai loại:

1. Vì cảnh đến.
2. Vô gián đến.

Nếu dựa vào vì cảnh đến mà nói, thì sáu căn đều chọn lấy cảnh đến. Nếu dựa vào vô gián đến mà nói, thì ba căn chọn lấy cảnh đến, đó là tỷ-thiệt và thân; ba căn chọn lấy cảnh không đến, đó là nhãn nhĩ và ý.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao tai nghe tiếng gần như tiếng bên cạnh cửa tai, mà mắt không thấy sắc gần như sắc đầu chày giã thuốc? Tôn giả Thế Hữu nói rằng: “Tuy đầu mắt không thấy sắc gần như đầu chày giã thuốc?”

Đáp: Tôn giả Thế Hữu nói rằng: “Tuy đều chọn lấy cảnh không đến, nhưng pháp của căn vốn như vậy, có căn có thể chọn lấy cảnh gần, có căn không có thể chọn lấy cảnh gần, cho nên không cần phải chất vấn.” Có người nói: Nếu tiếng áp sát nhĩ căn, như đầu chày giã thuốc tiếp cận nhãn căn, thì cũng không có thể nghe, tiếng bên cạnh cửa tai hãy còn mà có thể nghe được, bởi vì cực vi của nhĩ căn ở trong lỗ tai. Đại đức nói rằng: Mắt nhờ sáng tỏ cho nên có thể thấy sắc, nếu sắc áp sát thì làm ngăn cách với ánh sáng cho nên không thể thấy được. Tai nhờ rỗng không cho nên có thể nghe tiếng, tiếng tuy áp mà chẳng ngăn ngại rỗng không, cho nên có thể nghe tiếng. Từ đó mà nói mắt nhờ ánh sáng tăng lên cho nên thấy sắc, tai nhờ hư không tăng lên cho nên nghe tiếng, mũi nhờ gió tăng lên cho nên ngửi mùi, lưỡi nhờ nước tăng lên cho nên nếm vị, thân nhờ đất tăng lên cho nên cảm giác xúc chạm, ý

nhờ tác ý tăng lên cho nên có thể hiểu rõ pháp.

Hỏi: Vì sao ba căn có thể chọn lấy cảnh đến, ba căn không có thể chọn lấy cảnh đến?

Đáp: Bởi vì nhãn thức dựa vào phạm vi (giới) của mình, duyên với phạm vi của mình và nơi khác, nhĩ thức cũng như vậy. Ý thức dựa vào phạm vi của mình và nơi khác, duyên với phạm vi của mình và nơi khác. Ba thức còn lại dựa vào phạm vi của mình, duyên với phạm vi của mình. Lại nữa, nhãn thức dựa vào đồng phần, duyên với đồng phần và đồng phần của nó, nhĩ thức cũng như vậy. Bốn thức còn lại dựa vào đồng phần, duyên với đồng phần. Đây là dựa theo thức hiện tại mà nói. Lại nữa, nhãn thức dựa vào vị trí (địa) của mình và vị trí khác, duyên với vị trí của mình và vị trí khác; nhĩ-thân-ý thức cũng như vậy. Hai thức còn lại dựa vào vị trí của mình, duyên với vị trí của mình. Lại nữa, nhãn thức dựa vào vô ký, duyên với ba loại; nhĩ thức cũng như vậy. Ý thức dựa vào ba loại, duyên với ba loại. Ba thức còn lại dựa vào vô ký, duyên với vô ký. Lại nữa, nhãn thức dựa vào gần, duyên với gần và xa; nhĩ thức cũng như vậy. Ý thức dựa vào gần xa, duyên với gần-xa. Ba thức còn lại dựa vào gần, duyên với gần. Nguyên cố thế nào? Bởi vì thậm chí ba căn không cùng với cảnh vô gián mà tồn tại, thì ba thức chắc chắn không sinh ra được. Lại nữa, nhãn thức hoặc dựa vào nhỏ mà duyên với lớn như thấy núi lớn, hoặc là dựa vào lớn mà duyên với nhỏ như thấy đầu mảy lông, hoặc dựa vào và duyên ngang nhau như thấy quả Bồ-đào; nhĩ thức cũng như vậy. nơi nào của ý thức tuy không thể nào thiết lập lớn nhỏ, mà sở duyên thì hoặc lớn hoặc nhỏ. Ba thức còn lại thì nơi dựa vào và duyên theo như nhau, tuy theo cực vi của tỷ-thiệt-thân dựa vào nơi ấy, lập tức duyên với cực vi của hương-vị-xúc nơi ấy. Lại nữa, ba thức nhãn-nhĩ-ý, dựa vào chẳng phải nghiệp, duyên với nghiệp và chẳng phải nghiệp; ba thức còn lại dựa vào chẳng phải nghiệp, duyên với chẳng phải nghiệp. Lại nữa, ba thức nhãn-nhĩ-ý, dựa vào chẳng phải diệu hạnh-ác hạnh, duyên với diệu hạnh-ác hạnh và đều chẳng phải (câu phi); ba thức còn lại dựa vào chẳng phải diệu hạnh-ác hạnh, duyên với chẳng phải diệu hạnh-ác hạnh. Như diệu hạnh và ác hạnh; thiện giới và ác giới, luật nghi và bất luật nghi, biểu và phi biểu cũng như vậy.

Hỏi: Có thể có nên cực vi làm nơi dựa vào, nên cực vi làm nơi duyên theo, sinh ra năm thức như nhãn-nhĩ... hay không?

Đáp: Không có, nguyên cố thế nào? Bởi vì năm thức như nhãn-nhĩ... dựa vào tích tụ và duyên với tích tụ, dựa vào hữu đối (chướng ngại)

và duyên với hữu đối, dựa vào hòa hợp và duyên với hòa hợp.

Hỏi: Nếu pháp ở nơi ấy cùng sinh, thì pháp ở nơi ấy cùng diệt, sát-na sau chắc chắn không dừng lại, làm sao có thể nói là mũi người hương-lưỡi nếm vị-thân cảm giác xúc chạm?

Đáp: Nếu duyên với pháp ấy sinh ra tử-thiệt và thân thức, thì nói pháp ấy là sự hiểu biết sai khác của tử-thiệt và thân thức, tức là nói rằng đó chính là sự ngửi-nếm và cảm giác của tử-thiệt và thân căn, cho nên không có gì sai.

Hỏi: Nơi chốn của năm căn như nhãn-nhĩ... có gân xương máu thịt chăng?

Đáp: Không có, bởi vì các sắc căn là do đại chủng thanh tịnh mà tạo ra, nhưng kinh nói nơi chốn của sắc căn có gân xương máu thịt ấy, là sắc-hương-vị-xúc trong căn tiếp cận nơi chốn của căn, cho nên nói là có, mà thật sự thì nơi chốn của căn không có gân xương...

Sắc xứ có hai mươi loại, đó là sanh-vàng-đỏ-trắng, dài-ngắn-vuông-tròn, cao-thấp-thẳng-cong, mây-khói-bụi-sương, hình ảnh-cảnh vật-sáng tỏ-tối tăm. Có người nói: Sắc xứ có hai mươi một loại, đó là hai mươi loại trước và Không nhất hiển sắc. Như vậy, các sắc hoặc có hiển bày cho nên có thể biết là chẳng có hình dạng, đó là xanh-vàng-đỏ-trắng, hình ảnh-cảnh vật-sáng tỏ-tối tăm và Không nhất hiển sắc; hoặc có hình dạng cho nên có thể biết là chẳng phải hiển bày, đó là Biểu nghiệp của thân; hoặc có hình dạng hiển bày cho nên có thể biết, đó là mười hai loại sắc còn lại, nếu không hiện rõ hình dạng thì vì thế có thể biết là không có.

Hỏi: Là duyên với nên sắc mà sinh ra nhãn thức, hay là duyên với nhiều sắc mà sinh ra nhãn thức? Nếu duyên với nên sắc mà sinh ra nhãn thức, thì ở đây phải thông hiểu thế nào? Như nói: Nhãn thức duyên với cuộn chỉ năm màu. Nếu duyên với nhiều sắc mà sinh ra nhãn thức, thì nên nhãn thức có nhiều tánh hiểu rõ, nhiều tánh hiểu rõ cho nên phải có nhiều Thể, nên pháp có nhiều Thể thì trái ngược với lý?

Đáp: Có người nói chỉ duyên với nên sắc mà sinh ra nhãn thức.

Hỏi: Điều này làm sao thông hiểu? Như nói: Nhãn thức duyên với cuộn chỉ năm màu.

Đáp: Nhiều sắc hòa hợp cùng sinh ra nên sắc, lúc thấy nên sắc thì nói là cùng thấy nhiều sắc. Tôn giả Thế Hữu nói rằng: “Không phải nên nhãn thức lập tức chọn lấy nhiều sắc mà sinh ra, nhanh chóng cho nên không phải là cùng lúc mà nói là cùng lúc, là tăng thượng mạn; như vòng lửa quay tròn chẳng phải vòng tròn mà nói là vòng tròn, là tăng

thượng mạn.” Có người nói: Cũng duyên với nhiều sắc mà sinh ra nên nhãn thức.

Hỏi: Thích hợp là nên nhãn thức, có nhiều tánh hiểu rõ chẳng? Cho đến nói rộng ra.

Đáp: Nếu phân biệt sai khác thì duyên với nên sắc sinh ra nên nhãn thức, nếu không phân biệt sai khác thì duyên với nhiều sắc sinh ra nên nhãn thức. Đại đức nói rằng: Nếu không hiểu rõ ràng mà chọn lấy sắc sai biệt, thì duyên với nhiều sắc cũng sinh ra nên thức, như nhìn cây rừng dù sao cũng phải chọn lấy những lá cây.

Hỏi: Là có nên cực vi màu xanh hay không?

Đáp: Có, nhưng không phải là do nhãn thức mà chọn lấy. Nếu nên cực vi chẳng phải là màu xanh, thì nhiều cực vi tụ tập cũng sẽ không phải là màu xanh; vàng-đỏ... cũng như vậy.

Hỏi: Là có cực vi các hình dạng dài-ngắn... hay không?

Đáp: Có, nhưng không phải là do nhãn thức mà chọn lấy. Nếu nên cực vi chẳng phải là các hình dạng dài-ngắn..., thì nhiều cực vi tụ tập cũng sẽ không phải là các hình dạng dài-ngắn... Lại nữa, có sắc rất vi tế, không thấy chứ không phải là không có cảnh, như giảm bớt bảy cực vi thì Sắc xứ có sắc mà không có cảnh; không thấy chứ không phải là rất vi tế, như trừ ra Sắc xứ còn lại sắc tích tập có sắc rất vi tế, không thấy chứ không phải là rất vi tế, như trừ ra Sắc xứ còn lại sắc tích tập có sắc rất vi tế, không thấy cũng không phải là cảnh, như trừ ra Sắc xứ còn lại sắc cực vi, có sắc chứ không phải là rất vi tế, không thấy cũng không phải là không có cảnh, như đầu chày giã thuốc áp sát tròng của mắt. Lại nữa, có sắc rất xa, cho nên không thấy chứ không phải là không có cảnh, như các trời Tứ Thiên Vương ... lúc ở trong cung điện của mình, thì lúc ấy tuy là mắt người nhưng bởi vì cảnh rất xa, cho nên không thấy có sắc chứ không phải là cảnh; không thấy chứ không phải là rất xa, như các trời Phạm Chúng ... đi đến chốn nhân gian, tuy gần nhưng không thấy có sắc rất xa; không thấy cũng không phải là cảnh, như các trời Phạm Chúng vào lúc ở trong cung điện của mình, mắt người không thấy có sắc chứ không phải là rất xa; không thấy cũng không phải là không có cảnh, như đầu chày giã thuốc áp sát vào tròng của mắt.

Tôn giả Thế Hữu nói rằng: “Bởi vì bốn duyên, cho nên tuy có sắc nhưng mà không thấy:

1. Vì rất gần, như sắc của đầu chày giã thuốc áp sát vào tròng mắt.
2. Vì rất xa, như sắc của Ba-tra-lê (tên nên loài cây) ở nơi này.

3. Vì rất nhỏ, như giam bớt bảy cực vi của sắc. 4-Vì có ngăn ngại, như sắc ở bên ngoài bức tường..” Số luận thì nói bởi vì tám duyên, cho nên tuy nói có sắc mà không nhìn thấy, đó là bởi vì rất xa, vì rất gần, vì căn hư hoại, vì ý tán loạn, vì rất nhỏ, vì có ngăn ngại, vì bị ánh sáng chói lòa làm mất đi, vì giống như làm cho hỗn loạn.

Thanh xứ có bốn loại, đó là chấp thọ, đại chủng dựa vào thanh, và không chấp thọ đại chủng dựa vào thanh; hai loại này đều có hai loại, đó là thanh của tên gọi hữu tình, và thanh của tên gọi không phải là hữu tình; hai loại này đều có khác biệt do vừa ý và không vừa ý, cho nên thành tám loại. Có người nói rằng: Chấp thọ đại chủng dựa vào thanh và không chấp thọ đại chủng dựa vào thanh, đều có khác biệt do vừa ý và không vừa ý; số đại chủng của hữu tình dựa vào thanh, và số đại chủng của chẳng phải là hữu tình dựa vào thanh, cũng đều có khác biệt do vừa ý và không vừa ý, cho nên thành tám loại.

Hỏi: Là duyên với nên thanh mà sinh ra nhĩ thức, hay là duyên với nhiều thanh mà sinh ra nhiều thức? Nếu duyên với nên thanh mà sinh ra nhĩ thức, thì làm sao cùng nên lúc nghe âm thanh của năm loại nhạc, và cùng nên lúc nghe âm thanh đọc tụng của nhiều người? Nếu nghe nhiều âm thanh mà sinh ra nhĩ thức, thì nên nhĩ thức có nhiều tánh hiểu biết, cho đến nói rộng ra?

Đáp: Có người nói: Chỉ duyên với nên âm thanh mà sinh ra nhĩ thức.

Hỏi: Làm sao cùng nên lúc nghe được năm loại nhạc và âm thanh đọc tụng của nhiều người?

Đáp: Nhiều âm thanh hòa hợp cùng sinh ra nên âm thanh, lúc nghe nên âm thanh thì nói là nghe nhiều âm thanh Tôn giả Thế Hữu nói rằng: “Không phải là nên nhĩ thức lập tức chọn lấy nhiều âm thanh mà sinh ra, nhanh chóng cho nên không phải là cùng lúc mà nói là cùng lúc, cho đến nói rộng ra.” Có người nói: Cũng duyên với nhiều âm thanh mà sinh ra nên nhĩ thức.

Hỏi: Thuận theo nên nhĩ thức có nhiều tánh hiểu biết, cho đến nói rộng ra?

Đáp: Nếu phân biệt sai khác thì duyên với nên âm thanh sinh ra nên nhĩ thức, nếu không phân biệt sai khác thì duyên với nhiều âm thanh sinh ra nên nhĩ thức. Đại đức nói rằng: Nếu không hiểu rõ ràng mà chọn lấy âm thanh sai biệt, thì duyên với nhiều âm thanh cũng sinh ra nên thức, như nghe tiếng ồn ào lẫn tạp của nhiều người hò hét.

Hương xứ có bốn loại, đó là hương tốt-hương xấu-hương bình đẳng

và hương không bình đẳng.

Hỏi: Là duyên với nên hương mà sinh ra tử thức, hay là duyên với nhiều hương mà sinh ra tử thức? Nếu duyên với nên hương sinh ra tử thức, thì làm sao cùng nên lúc ngửi được trăm mùi hương hòa vào nhau? Nếu duyên với nhiều hương sinh ra tử thức, thì nên tử thức có nhiều tánh hiểu rõ, cho đến nói rộng ra?

Đáp: Có người nói: Chỉ duyên với nên hương mà sinh ra tử thức.

Hỏi: Làm sao cùng nên lúc ngửi được trăm mùi hương hòa vào nhau?

Đáp: Hòa hợp nhiều hương cùng sinh ra nên hương, lúc ngửi nên hương thì nói là ngửi nhiều hương; Tôn giả Thế Hữu đã nói như trước. Có người nói: Cũng duyên với nhiều hương sinh ra nên tử thức.

Hỏi: Thuận theo nên tử thức có nhiều tánh hiểu rõ, cho đến nói rộng ra?

Đáp: Nếu phân biệt sai khác thì duyên với nên hương sinh ra nên tử thức, nếu không phân biệt sai khác thì duyên với nhiều hương sinh ra nên tử thức; Đại đức đã nói như trước, nên biết.

Vị xứ có sáu loại, đó là ngọt-chua-đắng-cay-mặn-nhạt.

Hỏi: Là duyên với nên vị mà sinh ra thiết thức, hay là duyên với nhiều vị mà sinh ra thiết thức? Nếu duyên với nên vị sinh ra thiết thức, thì cùng nên lúc làm sao nếm được viên thuốc có trăm vị? Nếu duyên với nhiều vị sinh ra thiết thức, thì nên thiết thức có nhiều tánh hiểu rõ, cho đến nói rộng ra?

Đáp: Có người nói: Chỉ duyên với nên vị sinh ra thiết thức.

Hỏi: làm sao cùng nên lúc nếm được viên thuốc có trăm vị?

Đáp: Nhiều vị hòa hợp cùng sinh ra nên vị, lúc nếm nên vị thì nói là nếm được nhiều vị; Tôn giả Thế Hữu đã nói như trước. Có người nói: Cũng duyên với nhiều vị sinh ra nên thiết thức.

Hỏi: Thuận theo nên thiết thức có nhiều tánh hiểu rõ, cho đến nói rộng ra?

Đáp: Nếu phân biệt sai khác thì duyên với nên vị sinh ra nên thiết thức, nếu không phân biệt sai khác thì duyên với nhiều vị sinh ra nên thiết thức; Đại đức đã nói như trước, nên biết.

Hỏi: Nếu lúc nếm vị thì do thiết thức dấy khởi trước, hay là do thân thức?

Đáp: Tùy theo cảnh ấy tăng lên thì thức ấy dấy khởi trước, nếu hai cảnh như nhau thì thiết thức sinh ra trước, bởi vì các hữu tình tăng lên tham đắm vào vị.

Xúc xúc có mười nên loại, đó là bốn đại chủng-tánh trơn-tánh nhám-tánh nhẹ-tánh nặng-tánh lạnh-tánh nóng-tánh đối-tánh khát.

Hỏi: Là duyên với nên xúc mà sinh ra thân thức, hay là duyên với nhiều xúc mà sinh ra thân thức?

Đáp: Có người nói: Chỉ duyên với nên xúc mà sinh ra thân thức, nghĩa là hoặc duyên với tánh cứng, cho đến hoặc duyên với tánh khát. Có người nói: Cho đến có lúc duyên với năm xúc mà sinh ra nên thân thức, đó là tánh trơn và bốn đại chủng, cho đến tánh khát và bốn đại chủng. Có người nói: Cho đến có lúc duyên với mười nên loại xúc mà sinh ra nên thân thức, như thậm chí có lúc duyên với hai mươi loại sắc mà sinh ra nên nhãn thức.

Hỏi: Thế nào là thân thức duyên với cảnh của cộng tướng, nhưng mà bởi vì năm thức thân duyên với tự tướng?

Đáp: Tự tướng có hai loại, nên là tự tướng của sự việc, hai là tự tướng của xứ sở. Nếu dựa vào tự tướng của sự việc mà nói, thì năm thức thân cũng duyên với cộng tướng; nếu dựa vào tự tướng của xứ sở mà nói, thì năm thức chỉ duyên với tự tướng, cho nên không trái ngược nhau.

Hỏi: vào lúc ngửi-nếm và cảm giác về hương-vị-xúc, là ngửi-nếm và cảm giác chấp thọ về hương ..., hay là ngửi nếm và cảm giác không phải là chấp thọ về hương...? Nếu ngửi-nếm và cảm giác là chấp thọ về hương..., thì tại sao gọi là thọ dụng sự bố thí của thí chủ, lại cần phải trong tất cả mọi lúc có ngửi-nếm và cảm giác? Nếu như ngửi-nếm và cảm giác không phải là chấp thọ về hương..., thì hương-vị-xúc bên ngoài đối với hương-vị-xúc bên trong, cũng không có nhân duyên gì, làm sao mà thọ dụng?

Đáp: Có người nói: Ngửi-nếm và cảm giác là chấp thọ đối với hương-vị-xúc.

Hỏi: Thế nào gọi là thọ dụng sự bố thí của thí chủ, lại cần phải trong tất cả mọi lúc có ngửi-nếm và cảm giác?

Đáp: Hương-vị-xúc bên ngoài đối với hương-vị-xúc bên trong, là cảm giác phát ra nhân, cho nên không có gì sai trái. Có người nói: Ngửi-nếm và cảm giác không phải là sự chấp thọ đối với hương-vị-xúc.

Hỏi: Hương-vị-xúc bên ngoài đối với hương-vị-xúc bên trong, cũng không có nhân duyên gì, làm sao mà thọ dụng?

Đáp: Giống như âm thanh cho nên không có gì sai. Có người nói: Đối với chấp thọ và không phải là chấp thọ về hương-vị-xúc cùng ngửi-nếm và cảm giác nhưng mà không ngay nên lúc.

Hỏi: Hương-vị-xúc bên trong đã không có tăng giảm, thì làm sao người-nếm và cảm giác được?

Đáp: Nhờ vào duyên bên ngoài cho nên cũng có tăng giảm.

Pháp xứ có bảy loại, đó là bốn uẩn trước và ba vô vi, ở trong Sắc uẩn chọn lấy Vô biểu sắc (Thể của sắc không hiện rõ); ba vô vi ấy nghĩa là hư không-trạch diệt và phi trạch diệt.

Hỏi: Là duyên với nên pháp mà sinh ra ý thức, hay là duyên với nhiều pháp mà sinh ra ý thức?

Đáp: Duyên với nên hay duyên với nhiều đều sinh ra ý thức. Và lại, pháp đã duyên không chỉ có bảy loại, tức là bảy loại trước, và các pháp còn lại đều có thể lập tức duyên vào, chỉ trừ ra tự tánh tương ứng cùng có.

Hỏi: từng nghe Bồ-tát có sáu căn sắc bén mạnh mẽ, thế nào là sắc bén mạnh mẽ đối với cảnh nhận biết?

Đáp: bên cạnh cung thất của Bồ-tát có ngôi nhà vô diệt, ở trong ngôi nhà ấy thấp năm trăm ngọn đèn, lúc ấy Bồ-tát ở trong cung thất của mình, không thấy ánh lửa của ngọn đèn mà chỉ thấy ánh sáng của nó, thì biết số ngọn đèn kia có năm trăm, ở trong đó nếu có nên ngọn đèn Niết-bàn tức thì ghi nhận nói là nên ngọn đèn đã diệt. Đó gọi là nhãn căn sắc bén mạnh mẽ của Bồ-tát. Trong ngôi nhà Vô diệt có năm trăm kỹ nữ ngay nên lúc trở lên âm nhạc, lúc ấy Bồ-tát không thấy những kỹ nữ kia mà chỉ nghe tiếng nhạc, thì biết trong đó đang trở lên năm trăm tiếng nhạc, nếu nên dây đàn bị đứt hoặc nên người ngủ gật, lập tức ghi nhận nói là nơi ấy đang diệt. Đó gọi là nhĩ căn sắc bén mạnh mẽ của Bồ-tát. Trong cung thất của Bồ-tát đốt trăm loại hương hòa quyện, Bồ-tát ngửi mà biết có trăm loại, người hòa hợp hương ấy muốn thử Bồ-tát, ở trong trăm loại hoặc thêm hoặc bớt, Bồ-tát ngửi rồi liền ghi nhận nói là hương này so với hương trước có thêm-bớt như vậy. Đó gọi là tỷ căn sắc bén mạnh mẽ của Bồ-tát. Lúc Bồ-tát ăn uống, người hầu hạ thường dùng món ăn trăm vị dâng lên, Bồ-tát nếm rồi liền biết trong món ăn đó đầy đủ trăm vị, lúc người làm thức ăn muốn thử Bồ-tát, ở trong trăm vị hoặc thêm hoặc bớt, Bồ-tát nếm rồi liền biết trong đó có thêm bớt như vậy. đó gọi là thiệt căn sắc bén mạnh mẽ của Bồ-tát. Lúc Bồ-tát tắm gội thì người hầu hạ liền đem áo quần tắm gội dâng lên, Bồ-tát xúc chạm thì biết rõ người dệt vải, hoặc là người dâng áo quần lên có bệnh như vậy. đó gọi là thân căn sắc bén mạnh mẽ của Bồ-tát. Bồ-tát khéo léo biết rõ tự tướng và cộng tướng của các pháp, mà không có gì vướng mắc, đó gọi là ý căn sắc bén mạnh mẽ của Bồ-tát.

Các pháp quá khứ thì tất cả pháp ấy không hiện rõ ra chăng? Cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra luận này?

Đáp: Vì ngăn chặn tông chỉ của người khác mà hiển bày nghĩa lý của mình. Nghĩa là hoặc có người nói quá khứ và vị lai không có thể tánh thật sự, hiện tại tuy có mà đều là vô vi, cho nên soạn ra luận này.

Hỏi: Các pháp quá khứ thì tất cả pháp ấy không hiện có chăng?

Đáp: Nên làm thành bốn câu phân biệt, quá khứ có hai loại:

1. Đời quá khứ.
2. Du-già quá khứ.

Không hiện rõ ra cũng có hai loại:

1. Đời không hiện rõ ra.
2. Che lấp ngăn cách không hiện rõ ra.

Trong này đều dựa vào hai loại mà soạn luận, quá khứ không hiện rõ ra cùng có rộng và hẹp, cho nên làm thành bốn câu phân biệt. Có quá khứ mà không phải là không hiện ra, nghĩa là như Tỳ-kheo Ô-đà-di nói:

“Tất cả kiết sử của quá khứ, từ rừng lìa xa rừng đến đây,
Vui với pháp lìa xa các dục, như đỉnh núi sinh ra vàng ròng.”

Kinh Ô-đà-di là căn bản của luận này. Như nói: “Đức Thế Tôn an trú trong giảng đường Lộc Mẫu thuộc thành Thất-la-phiệt, vào thời gian cuối ngày từ trong định vắng lặng đi ra, dẫn Ô-đà-di đến hồ nước phía Đông, mặc áo lót trên thân bước vào hồ tắm rửa, thì Tôn giả ấy lau thân thể giúp Đức Phật. Nhưng mà Ô-đà-di ở ngày xưa lúc Đức Phật làm vị Bồ-tát, thường đi theo cung cấp hầu hạ, nay thấy thân Đức Phật tỏa ánh sáng chói lọi, hơn hẳn lúc làm Bồ-tát cho nên hoan hỷ kính yêu, chấp tay thưa với Đức Phật: Nay con muốn dùng bài tụng mà ví với loài rồng để ca ngợi đức Thế Tôn, chỉ nguyện Thế Tôn cho phép! Đức Phật nói: Muốn nói cứ tùy ý mà nói. Lúc ấy Ô-đà-di liền nói tụng này.”

Tất cả kiết sử của quá khứ, nghĩa là Đức Phật giải thoát tất cả các phiền não. Từ rừng lìa xa rừng đến đây, rừng nghĩa là đời sống gia đình, đức Thế Tôn từ gia đình rời bỏ pháp của gia đình hướng đến nơi chẳng còn gia đình. Vui với pháp lìa xa các dục, dục có hai loại:

1. Dục vì phiền não.
2. Dục vì nhiều loại vốn có.

Đức Phật không nhiễm đắm đối với hai loại thân tâm này cho nên gọi là vui với lìa xa, nghĩa là an trú ở trong niềm vui yêu thích. Như đỉnh núi sinh ra vàng ròng, mặt trời gọi là vàng ròng, đỉnh núi tức là nơi mặt

trời đã mọc lên, như lúc mặt trời mới mọc thì ánh sáng chiếu rọi khắp đỉnh núi. Đức Phật từ thiền não và tùy thiền não vượt ra cũng lại như vậy. Có người nói: Đỉnh núi là mây che trên đỉnh núi, như lúc mặt trời từ mây che vượt ra thì ánh sáng chiếu rọi khắp nơi, Đức Phật cũng như vậy. Có người nói: Đỉnh núi là đá đen trên đỉnh núi, vàng nghĩa là đá vàng, giống như đá vàng sinh ra từ đá đen, ánh sáng chiếu rọi rực rỡ; Đức Phật cũng như vậy, từ thiền não phát ra Lực-Vô úy..., ánh sáng chiếu rọi rực rỡ; đó gọi là quá khứ. Không phải là không hiện rõ quá khứ, là quá khứ thứ hai. Không phải là không hiện rõ, thì không phải là hai loại không hiện rõ, bởi vì thân Phật hiện tại mà hiển hiện.

Có không hiện rõ ra mà không phải là quá khứ, nghĩa là như có nên, hoặc dùng thần thông, hoặc dùng chú thuật, hoặc dùng các vị thuốc, hoặc dùng trí đạt được từ nơi sinh ra như vậy, có những sự ẩn kín làm cho không hiển hiện. Hoặc dùng thần thông, nghĩa là sức thần thông làm cho không hiển hiện. Như trong kinh nói: “Phạm Vương thưa với Đức Phật: Con muốn ẩn thân. Đức Phật nói: Có thể như vậy. Lúc ấy Đại Phạm kia ẩn vào trong lòng đất, Đức Phật liền chỉ rõ nơi ấy há chẳng phải là ông sao? Phạm Vương nghĩ rằng: Bởi vì nơi này gần quá. Liền vượt qua biển rộng tiến vào trong bụng núi Diệu cao mà trú. Đức Thế Tôn lại chỉ rõ ông ở nơi này ư? Phạm Vương lại nghĩ rằng: Bởi vì nơi này sơ sài quá. Tức thì hóa làm thân hết sức bé nhỏ, tiến vào trú trong lông trắng uyển chuyển giữa chạng mảy của Đức Phật. Đức Phật đã biết rồi giã lông trắng mà hiện rõ ra. Lúc ấy Đại Phạm Vương trong lòng hổ thẹn vô cùng. Đức Phật liền bảo rằng: Ta sẽ ẩn thân, dùng hết năng lực của ông xem thử biết ta ở đâu hay không? Phạm Vương vâng dạ cung kính. Lúc ấy Đức Phật liền tiến vào đấng trì (Định) như vậy, phóng ra ánh sáng to lớn soi khắp nơi cung trời cõi Phạm, cũng làm cho cõi Phạm Thế nghe được âm thanh lớn, các Phạm Thiên và Phạm Vương không biết Đức Phật nơi đâu.”

Hỏi: Đức Phật an trú nơi nào làm cho chư Thiên không thể biết được?

Đáp: Có người nói: Trú trong búi tóc của Phạm Vương. Có người nói: Hóa làm thân hết sức vi diệu. Có người nói: Hóa thân khiến cho không hiển hiện. Có người nói: Hóa làm thân hết sức vi diệu. Có người nói: Hóa thân khiến cho không hiển hiện. Có người nói: Hóa làm sắc ngăn ngại mà che chắn. Có người nói: Cảnh giới tĩnh lự trong tĩnh lự, cảnh giới Phật của Phật đều không nghĩ bàn được, cho nên không có thể biết thân Phật ở nơi nào. Lại như Tôn giả Đại-mục-kiền-liên, tiến

vào Đẳng trì như vậy liền ở nơi chỗ ngồi mà tự ẩn kín, khiến cho Đê-bà-đạt-đa ngay trước mắt mà không nhìn thấy, tương tự những loại như vậy. Hoặc dùng chú thuật, nghĩa là năng lực của chú thuật làm cho không hiển hiện. Như người người Tiên đã kết chú thuật, có người thọ trì tùy theo năng lực mà ẩn kín làm cho không hiển rõ ra. hoặc dùng các vị thuốc, nghĩa là năng lực của các vị thuốc làm cho không hiển hiện. Như có các vị thuốc vốn có nhiều tác dụng thần kỳ, nếu có người cầm giữ thì tùy ý mà ẩn kín cũng làm cho không hiển rõ ra, như cung của Tát-xá-già, Bàn-đồ... Hoặc dùng trí đạt được từ nơi sinh ra như vậy, nghĩa là sức mạnh của trí ấy làm cho họ ẩn kín không còn hiển hiện. Trong này có người nói: Địa ngục tuy có trí đạt được từ nơi sinh ra, nhưng không có năng lực làm cho thân không hiển hiện, nếu họ có năng lực thì cuối cùng không ở trong chốc lát nhận chịu khổ đau nơi ấy. Có người nói như vậy: Chúng sinh địa ngục tuy không có năng lực ở bên cạnh ngục tốt làm cho thân không hiển rõ ra, nhưng có thể ở nơi khác làm cho thân không hiển rõ ra. Súc sinh ngựa quỷ và trời cũng có trí đạt được từ nơi sinh ra này, làm cho thân không hiển rõ ra, chỉ riêng nẻo người là không có.

Hỏi: Trong bốn loại năng lực như thần thông... này, loại nào có năng lực đối với loại nào làm cho không hiển hiện?

Đáp: Thần thông có năng lực không hiển rõ ra đối với tất cả, bởi vì thù thắng nhất.

Hỏi: Thần thông của ai đối với ai có năng lực làm cho không hiển rõ ra?

Đáp: Phật đối với tất cả có năng lực làm cho không hiển rõ ra, Độc-giác trừ Phật ra thì đối với tất cả các loại khác, có năng lực làm cho không hiển rõ ra; Xá-lợi-tử trừ Phật và Độc-giác ra, đối với loại khác không hiển rõ ra, Mục-kiền-liên trừ Phật Độc-giác và Xá-lợi-tử ra, đối với loại khác không hiển rõ ra; cho đến người độn căn trừ người lợi căn ra, đối với loại khác không hiển rõ ra. Chú thuật trừ ra thần thông, đối với loại khác có thể không hiển rõ ra.

Hỏi: Chú thuật nào đối với chú thuật nào tất cả làm cho không hiển rõ ra?

Đáp: Có chú thuật viên mãn, có chú thuật không viên mãn; có chú thuật thù thắng, có chú thuật không thù thắng. Viên mãn thù thắng thì đối với tất cả đều có năng lực không hiển rõ ra. Không viên mãn không thù thắng, thì trừ ra viên mãn thù thắng, đối với loại khác không hiển rõ ra. Các loại thuốc trừ ra thần thông và chú thuật, đối với loại khác

không hiện rõ ra. nguyên cơ thế nào? Bởi vì sức mạnh của chú thuật có năng lực dẫn phát các vị thuốc, chứ không phải là sức mạnh của các vị thuốc có năng lực dẫn phát chú thuật.

Hỏi: Vị thuốc nào đối với vị thuốc nào có thể làm cho không hiện rõ ra?

Đáp: Vị thuốc tốt hơn đối với vị thuốc kém hơn có thể làm cho không hiện rõ ra. trí đạt được từ nơi sinh ra, trừ ba loại trước thì đối với loại khác không hiện rõ ra, bởi vì thua kém nhất.

Hỏi: Loại này thì nẻo nào đối với nẻo nào có thể làm cho không hiện rõ?

Đáp: Có người nói: Địa ngục chỉ đối với địa ngục có thể làm cho không hiện rõ, cho đến trời chỉ đối với trời có thể làm cho không hiện rõ. Có người nói: Địa ngục chỉ đối với địa ngục có thể làm cho không hiện rõ; súc sinh đối với hai nẻo khác; ngạ quỷ đối với ba nẻo khác; trời đối với năm nẻo có thể làm cho không hiện rõ. Như vậy nói rằng địa ngục có thể không hiện rõ đối với năm nẻo, cho đến trời cũng có thể không hiện rõ đối với năm nẻo, đây gọi là không hiện rõ ra chứ không phải là quá khứ. Không hiện rõ ra ấy là không hiện rõ ra thứ hai. Không phải là quá khứ thì không phải là hai loại quá khứ, bởi vì đã ẩn kín mà trú trong hiện tại.

Có quá khứ cũng không hiện rõ ra, nghĩa là tất cả hành đã dấy khởi-chờ dấy khởi, đã sinh ra-chờ sinh ra, đã chuyển đổi-đang chuyển đổi, đã tích tập-đã hiện rõ-đã quá khứ, đã diệt mất-đã đời đời, là thuộc về quá khứ-phạm vi quá khứ-đời kiếp quá khứ. Các câu như vậy đều cùng biểu hiện rõ ràng các hành quá khứ. Quá khứ ấy là đời quá khứ. Không hiện rõ ra ấy là đời không hiện rõ ra.

Có chẳng phải là quá khứ cũng chẳng phải là không hiện rõ ra, nghĩa là trừ các tướng trước. Trong này tướng của thanh đối với tên gọi mà chuyển đổi, nghĩa là nếu như pháp là ba câu trước, thì tên gọi đã hiển bày ấy đều loại bỏ hết, còn lại điều chưa hiển bày thì làm câu thứ tư. Ở đây lại nói thế nào? Nghĩa là trừ ra tất cả các pháp của đời quá khứ-thân Phật hiện tại và những pháp đã ẩn kín, chọn lấy hiện tại còn lại tất cả vị lai và pháp vô vi. Hỏi: Như về sau diệt hết cũng dựa theo kiết đoạn mà làm thành bốn câu phân biệt, tại sao trong này không dựa theo kiết đoạn mà làm thành bốn câu phân biệt vậy? đáp: Có nơi nói kiết đoạn, gọi là tận-gọi là diệt, không có nơi nào nói kiết đoạn gọi là không hiện rõ ra.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 14

LUẬN VỀ TRÍ (Phần 6)

Hỏi: Các pháp quá khứ thì tất cả pháp ấy không còn chăng?

Đáp: Nên làm thành bốn câu phân biệt, quá khứ có hai loại, như trước giải thích. Tận cũng có hai loại, như nói về quá khứ. Trong này đều dựa vào hai loại mà soạn luận, quá khứ và tận (không còn) cùng có rộng-hẹp, cho nên làm thành bốn câu phân biệt.

Có quá khứ mà không phải là hết, nghĩa là như Tỳ-kheo Ô-đà-di nói: “Tất cả kiết sử của quá khứ”, cho đến nói rộng ra. Quá khứ ấy là quá khứ thứ hai. Không phải là hết thì không phải là hết thứ nhất, bởi vì thân Phật hiện tại đã đoạn hết.

Có hết mà không phải là quá khứ, nghĩa là như Đức Phật nói: “Đệ tử bậc Thánh này đã hết địa ngục, đã hết súc sinh, đã hết ngã quý, đã hết tất cả hầm hố nơi chốn hiểm ác.”

Hỏi: Trong này nói đã hết địa ngục, là hiển bày đệ tử bậc Thánh đã hết địa ngục; đã hết súc sinh, là hiển bày từ đây đã hết súc sinh; đã hết ngã quý, là hiển bày từ đây đã hết ngã quý; đã hết tất cả hầm hố nơi chốn hiểm ác, là hiển bày từ đây sẽ hết cái gì vậy?

Đáp: Chính là hiển bày ba điều trên nhưng mà trước mở rộng-sau tóm lược, trước tách biệt-sau tổng quát, trước từng bước-sau nhanh chóng, trước phân biệt-sau không phân biệt. Có người nói: Đã hết địa ngục-súc sinh-ngã quý, là hiển bày từ đây đã hết tự tánh của ba nẻo ác; đã hết tất cả hầm hố nơi chốn hiểm ác, là hiển bày từ đây đã hết quả báo trong ba nẻo ác kia. Có người nói: đã hết địa ngục..., là hiển bày đã hết địa ngục..., đã hết tất cả hầm hố nơi chốn hiểm ác, là hiển bày đã hết các loại hai hình-vô hình hoàng môn trong loài người, bởi vì đó là hầm hố nơi chốn hiểm ác trong loài người. Có người nói: Trước hiển bày đã hết địa ngục-súc sinh-ngã quý, sau hiển bày đã hết trú trong

bất luật nghi (luật nghi sai trái), bởi vì ở đó dễ rơi vào hầm hố nơi chốn hiểm ác. Có người nói: Trước hiển bày đã hết địa ngục-súc sinh-ngạ quỷ, sau hiển bày đã hết tạo ra năm nghiệp vô gián, bởi vì nghiệp vô gián ấy phát sinh thì rơi vào địa ngục. Có người nói: Trước hiển bày đã hết địa ngục-súc sinh-ngạ quỷ, sau hiển bày đã hết đoạn mất thiện căn, là bởi vì đoạn mất thiện căn thì giống như hầm hố nơi chốn hiểm ác, nếu không nối tiếp thiện căn thì chết đi chắc chắn rơi vào địa ngục. Có người nói: Trước hiển bày đã hết các quả của địa ngục..., sau hiển bày đã hết các nhân của địa ngục... Như trong kinh nói: “Tỳ-kheo các ông, nếu thấy người gây ra ác hạnh của thân-ngữ-ý, thì nên biết rằng đã thấy địa ngục hoặc những nẻo ác khác.” Có người nói: Trước hiển bày đã hết địa ngục-súc sinh-ngạ quỷ, sau lại nói đã hết tất cả hiểm nạn, là trở lại hiển bày đã hết địa ngục, bởi vì trong địa ngục không có quả thiện; nơi chốn hiểm ác là trở lại hiển bày đã hết ngã quỷ, bởi vì nơi ấy thường bần cùng thiếu duyên cung cấp; hầm hố là trở lại hiển bày đã hết súc sinh, bởi vì thân tâm rơi vào nẻo ấy khó có thể thoát ra, có lúc sinh ra từ kiếp thành lúc kiếp hoại thì ở đó mới mạng chung. Có người nói: Trước hiển bày đã hết địa ngục-súc sinh-ngạ quỷ, sau lại nói đã hết tất cả hầm hố nơi chốn hiểm ác, là đều trở lại hiển bày đã hết quả báo của ba nẻo ác, nghĩa là ba nẻo ác đều hết sức nguy hiểm, bởi vì những điều ác đã hưởng đến-đã rơi vào hố sâu.

Hỏi: Nay trong địa ngục còn có các loại vạc sôi-lò than, và ngục tốt cùng vô lượng dụng cụ tra khảo khổ đau, nói hết là như thế nào?

Đáp: Không hưởng về và không sinh ra cho nên nói là hết, nghĩa là đệ tử bậc Thánh không còn hưởng đến nơi ấy, bởi vì không còn sinh ra uẩn-giới-xứ của nẻo kia, từ đây đã đạt được Phi trạch diệt của nơi ấy.

Hỏi: Cũng có dị sinh đạt được Phi trạch diệt của địa ngục..., vì sao chỉ nói đến đệ tử bậc Thánh mà thôi?

Đáp: Bởi vì đệ tử bậc Thánh đều đã hết, dị sinh phẩm Trung có người chưa hết, cho nên không nói đến.

Hỏi: Các đệ tử bậc Thánh cũng hết nẻo trời người, tại sao chỉ nói hết các nẻo địa ngục...?

Đáp: Trong này chỉ nói đến người tất cả không còn, các đệ tử bậc Thánh đối với nẻo trời-người, có người chưa hết cho nên không nói đến, đó gọi là hết. Chẳng phải là quá khứ hết, ấy là hết thứ hai, chẳng phải là quá khứ, ấy là chẳng phải quá khứ thứ nhất.

Có quá khứ mà cũng là hết, đó là tất cả hành đã dấy khởi-chờ dấy

khởi, cho đến nói rộng ra, đây đều là biểu hiện rõ ràng về các hành quá khứ. Quá khứ ấy là đời quá khứ, hết cũng như vậy.

Có chẳng phải là quá khứ cũng chẳng phải là hết, nghĩa là trừ các tướng trước. Trong này, nghĩa về tướng của thanh như Tiểu-thừa giải thích, nói rộng ra cho đến điều này lại nói thế nào? Nghĩa là trừ ra tất cả pháp của đời quá khứ-thân Phật hiện tại, cùng uẩn-giới-xứ trong các nẻo như địa ngục... của đệ tử bậc Thánh ở vị lai, chọn lấy hiện tại còn lại tất cả vị lai và pháp vô vi, làm thành câu thứ tư.

Lại nữa, nếu dựa vào kết đoạn mà nói, thì trong này dựa vào ngôn từ hiển bày nghĩa lý đã căn cứ theo. Trong bốn câu trước, dựa vào đời đã hết và không sinh ra đã hết mà nói về hết. Nay trong bốn câu này, dựa vào đoạn phiền não mà cuối cùng đạt được Trạch diệt (Niết-bàn), kiến lập tên gọi của Tận (hết).

Có kết quá khứ mà chẳng phải là hết, nghĩa là kết quá khứ chưa đoạn-chưa biết khắp, chưa diệt-chưa loại bỏ. Chưa đoạn là chưa thiết lập đoạn trừ biết khắp. Chưa biết khắp là chưa thiết lập trí biết khắp. Chưa diệt là chưa đạt được Trạch diệt chưa loại bỏ là chưa rời bỏ cái đạt được ấy. Có người nói: Chưa đoạn là chưa dùng đạo vô gián để đoạn, chưa biết khắp là chưa dùng đạo giải thoát để biết khắp, chưa diệt là chưa chứng được pháp lìa bỏ hệ thuộc kia, chưa loại bỏ là chưa buông xả cái đạt được lìa xa hệ thuộc ấy. Có người nói: Bốn câu này đều hiển bày về nghĩa chưa loại bỏ. Điều này lại nói thế nào? Nghĩa là các dị sinh nếu vốn có phiền não (cụ phược), thì kết quá khứ của ba cõi do kiến và tu mà đoạn; đã lìa dục nhiễm nhưng chưa lìa nhiễm của tinh lự thứ nhất, thì kết quá khứ của tám địa do kiến và tu mà đoạn; cho đến đã lìa nhiễm của Vô sở hữu xứ, thì kết quá khứ của nên địa do kiến và tu mà đoạn. Nếu hàng Thánh giả vốn có phiền não tiến vào phần vị Chánh tánh ly sinh, lúc Khổ pháp trí nhãn phát sinh thì kết quá khứ của ba cõi do kiến và tu mà đoạn; Khổ pháp trí đã sinh nhưng khổ loại trí chưa sinh, thì kết quá khứ của cõi Sắc-Vô sắc do kiến Khổ mà đoạn, cho đến kết của ba cõi do kiến Tập-Diệt-Đạo và tu mà đoạn; cho đến đạo pháp trí đã sinh nhưng đạo loại trí chưa sinh, thì kết quá khứ của cõi Sắc-Vô sắc do Kiến đạo mà đoạn, và kết của ba cõi do tu mà đoạn. Hàng Nhất lai thì ba phẩm quá khứ của cõi Dục do tu mà đoạn, và kết của cõi Sắc-Vô sắc do tu mà đoạn. Hàng Bất hoàn nếu chưa lìa nhiễm của tinh lự thứ nhất, thì kết quá khứ của tám địa do tu mà đoạn; cho đến nếu đã lìa nhiễm của Vô sở hữu xứ, thì kết quá khứ của mật địa do tu mà đoạn. Đây gọi là kết quá khứ mà chẳng phải là hết.

Có kiết hết mà chẳng phải là quá khứ, nghĩa là kiết vị lai đã đoạn-đã biết khắp-đã diệt-loại bỏ. Đã đoạn là đã thiết lập đoạn trừ biết khắp. Đã biết khắp là đã thiết lập trí biết khắp. Đã diệt là đã đạt được Trạch diệt. Đã loại bỏ là đã rời bỏ cái đạt được ấy. Có người nói: Đã đoạn là dùng đạo vô gián mà đoạn trừ, đã biết khắp là đã dùng đạo giải thoát mà biết khắp, đã diệt là đã chứng được pháp lìa bỏ hệ thuộc kia, đã loại bỏ là đã buông xả cái đạt được lìa xa hệ thuộc kia. Có người nói: Bốn câu này đều hiển bày về nghĩa đã loại bỏ. Điều này lại nói thế nào? Nghĩa là A-la-hán đối với kiết vị lai của ba cõi do kiến và tu mà đoạn. Nếu hàng Bất hoàn đã lìa nhiễm của Vô sở hữu xứ, thì kiết vị lai của ba cõi do kiến mà đoạn, và kiết của tám địa do tu mà đoạn; cho đến chưa lìa nhiễm của tĩnh lự thứ nhất, thì kiết vị lai của ba cõi do kiến mà đoạn, và kiết của nên địa do tu mà đoạn. Nếu hàng Nhất lai thì kiết vị lai của ba cõi do kiến mà đoạn, và sáu phẩm kiết của cõi Dục do tu mà đoạn. Nếu hàng Dự lưu thì kiết vị lai của ba cõi do kiến mà đoạn. Nếu tùy tín hành-Tùy pháp hành, đạo pháp trí đã sinh nhưng Đạo loại trí chưa sinh, thì kiết vị lai của ba cõi do kiến Khổ-tập-Diệt mà đoạn, và kiết của cõi Dục do kiến đạo mà đoạn; cho đến Khổ pháp trí đã sinh nhưng Khổ loại trí chưa sinh, thì kiết vị lai của cõi Dục do kiến khổ mà đoạn. Nếu các dị sinh đã lìa nhiễm của Vô sở hữu xứ, thì kiết vị lai của tám địa do kiến và tu mà đoạn; cho đến đã lìa nhiễm của dục nhưng chưa lìa nhiễm của tĩnh lự thứ nhất, thì kiết vị lai của nên địa do kiến và tu mà đoạn. Đây gọi là kiết hết mà chẳng phải là quá khứ.

Có kiết là quá khứ mà cũng là hết, nghĩa là kiết quá khứ đã đoạn-đã biết khắp-đã diệt-đã loại bỏ. Đã đoạn-đã biết khắp... nói rộng ra như trước. Điều này lại nói thế nào? Nghĩa là A-la-hán đối với kiết quá khứ của ba cõi do kiến và tu mà đoạn, nói rộng ra cho đến: Nếu dị sinh đã lìa nhiễm của dục nhưng chưa lìa nhiễm của tĩnh lự thứ nhất, thì kiết quá khứ của nên địa do kiến và tu mà đoạn. Đây gọi là quá khứ mà cũng là hết.

Có kiết không phải là quá khứ mà cũng không phải là hết, nghĩa là kiết vị lai chưa đoạn-chưa biết khắp-chưa diệt-chưa loại bỏ, và kiết hiện tại chưa đoạn-chưa biết khắp... nói rộng ra như trước. Điều này lại nói như thế nào? Nghĩa là các dị sinh nếu có đủ phiền não, thì kiết vị lai của ba cõi do kiến và tu mà đoạn. Nói rộng ra cho đến, nếu hàng Bất hoàn đã lìa nhiễm của Vô sở hữu xứ, thì kiết vị lai của nên địa do tu mà đoạn, và tất cả kiết hiện tại. Đây gọi là kiết chẳng phải là quá khứ mà cũng chẳng phải là hết.

Hỏi: Các kiết quá khứ thì tất cả kiết ấy là diệt chăng?

Đáp: Nên làm thành bốn câu phân biệt. Quá khứ có hai loại, như trước giải thích. Diệt cũng có hai loại:

1. Đời diệt.

2. Ẩn kín cho nên làm thành bốn câu phân biệt.

Có quá khứ mà không phải là diệt, nghĩa là như Tỳ-kheo Ô-đà-di nói: “Tất cả kiết sử của quá khứ”, cho đến nói rộng ra. Quá khứ ấy là quá khứ thứ hai, không phải là diệt thì không phải là hai loại diệt, bởi vì thân Phật hiện tại chẳng phải là ẩn kín.

Có diệt mà không phải là quá khứ, nghĩa là dựa vào đường nhỏ-nhà nhỏ-đồ dùng nhỏ-mắt nhỏ của thế tục. Nói là diệt đường đi cho đến diệt mắt nhìn, nghĩa là người ở phương Đông thấy đường nhỏ... mà nói rằng đây là diệt, tức là dựa vào nghĩa này có thể đưa ra nói lời như vậy.

Hỏi: Có thể có mắt diệt mà có năng lực nhìn thấy sắc chăng?

Đáp: Có, nghĩa là đồng phần của đời hiện tại, mắt nhỏ thì gọi là diệt. Chẳng phải là quá khứ diệt ấy là diệt thứ hai. Chẳng phải là quá khứ ấy là chẳng phải quá khứ thứ nhất.

Có quá khứ mà cũng là diệt, nghĩa là tất cả các hành đã dấy khởi-chờ dấy khởi, cho đến nói rộng ra. Đây đều là biểu hiện rõ ràng về các hành quá khứ, quá khứ ấy là đời quá khứ, diệt cũng như vậy.

Có chẳng phải là quá khứ mà cũng chẳng phải là diệt, nghĩa là trừ các tướng trước. Trong này tướng của thanh cũng như trước đã nói, cho đến nói rộng ra. Điều này lại nói thế nào? Nghĩa là trừ ra tất cả các pháp của đời quá khứ, thân Phật hiện tại và đường nhỏ..., chọn lấy hiện tại-tất cả vị lai và pháp vô vi còn lại, làm thành câu thứ tư. Lại nữa, nếu dựa vào kiết đoạn mà nói, thì trong này dựa vào ngôn từ nghĩa lý như trước đã nói. Trong bốn câu trước dựa vào đời diệt và ẩn kín mà diệt để nói đến ngôn từ của diệt, trong bốn câu này dựa vào đoạn phiền não đạt được trạch diệt của diệt mà kiến lập tên gọi về diệt.

Có kiết là quá khứ mà chẳng phải là diệt, nghĩa là kiết quá khứ chưa đoạn-chưa biết khắp, chưa diệt-chưa loại bỏ, nói rộng cho đến, có kiết chẳng phải là quá khứ mà cũng chẳng phải là diệt, nghĩa là kiết vị lai chưa đoạn-chưa biết khắp-chưa diệt-chưa loại bỏ và kiết hiện tại. Tất cả nghĩa lý trong này như trước đã nói.

Như vậy trong năm loại bốn câu đã nói, ba loại bốn câu trước dựa vào sự thi thiết thế gian và sự thi thiết Thánh giả mà nói, dựa vào ngôn ngữ thế gian và ngôn ngữ Thánh giả mà nói, dựa vào thế tục và Thắng

nghĩa mà nói, dựa vào khế kinh và hiện thấy mà nói; hai loại bốn câu sau chỉ dựa vào sự thi thiết Thánh giả-ngôn ngữ Thánh giả-Thắng nghĩa và Khế kinh mà nói.

Hỏi: Trong hai loại bốn câu sau, vì sao chỉ nói đến kiết mà không nói đến pháp của kiết?

Đáp: Bởi vì người soạn luận ấy có ý muốn như vậy, cho đến nói rộng ra. có người nói cần phải nói mà không nói đến, thì nên biết rằng nghĩa này có khác. Có người nói: đã nói đến kiết, thì nên biết rằng cũng đã nói đến pháp của kiết. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì dựa vào kiết mà thiết lập về pháp của kiết, lại bởi vì cùng chung nên đối trị. Có người nói: Tự tánh của các kiết là đoạn, đoạn rồi thì không thành tựu, vì vậy mà nói đến điều đó, pháp của kiết thì không nhất định cho nên không nói đến. Có người nói: Các kiết có nhiều những sai lầm, kiên cố khó đoạn trừ-khó phá vỡ-khó vượt qua, cho nên nói đến điều ấy; pháp của kiết thì như vậy cho nên không nói đến. Có người nói: Các kiết trái ngược với Thánh đạo, pháp của kiết thì không như vậy, bởi vì thiện hữu lậu có thể cùng với Thánh đạo hòa nhập sản sinh lẫn nhau, vô phú vô ký có thể làm nơi nương tựa cho Thánh đạo. Nhưng mà cùng với kiết xen tạp lẫn nhau, cho nên cũng là do Thánh đạo mà đoạn trừ. Như lúc ngọn đèn phá tan bóng tối, thì cũng giảm bớt và hao tổn đến bậc đèn-dầu thấp..., lúc nhà vua đánh tan quân lính của kẻ khác thì cũng hao tổn quân lính của mình. Có người nói: Các kiết là kiết mà cũng là pháp của kiết, vì vậy nói đến điều ấy; pháp của kiết chẳng phải là kiết, cho nên không nói đến. Như kiết và pháp của kiết, thì phược và pháp của phược, tùy miên và pháp của tùy miên, tùy phiền não và pháp của tùy phiền não, triền và pháp của triền, cấu và pháp của cấu, nên biết cũng như vậy.

Nếu đối với khổ thì sinh ra nghi ngờ đây là khổ chẳng, đây chẳng phải là khổ chẳng? Cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra luận này?

Đáp: Vì muốn phân biệt nghĩa lý trong kinh. Như trong kinh nói: “Có bà-la-môn Nhân luận, đi đến chỗ Đức Phật đưa ra câu hỏi như vậy: Thưa Sa-môn Kiều-đáp-ma! Nghi ngờ thật là hiếm có vì khó vượt qua chứ không phải là dễ vượt qua? Đức Thế Tôn bảo rằng: Đúng như vậy, đúng như vậy! Bà-la-môn nghi ngờ thật là hiếm có vì khó vượt qua chứ không phải là dễ vượt qua. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì xưa kại có Bà-la-môn tạo ra Minh Luận, tạo ra chú thuật, có mười người đứng đầu:

1. Át-sắt-tra-ca.

2. Bà-mạc-ca.
3. Bà-mạc-đề-bà.
4. Tỳ-thấp-phước-mật-đa-la.
5. Xà-mạc-đạc-kỳ-ni.
6. Ương-kỳ-la.
7. Bạt-la-đọa-xà.
8. Bà-tử-sắt-hổ.
9. Ca-diếp-ba.
10. Bột-lật-cù.

Những hạng Bà-la-môn như vậy, thế gian tuy tôn kính mà cũng không vượt qua được nghi ngờ rồi mạng chung, vì vậy biết rằng nghi ngờ thật là khó vượt qua.” Trong kinh tuy nói như vậy nhưng mà không phân biệt rộng ra, kinh ấy là nơi nương tựa căn bản của luận này, kinh ấy đã không nói đến, thì nay cần phải nói về điều đó, cho nên soạn ra luận này.

Hỏi: Nếu đối với khổ sinh ra nghi ngờ, đây là khổ chẳng, đây chẳng phải là khổ chẳng? Nên nói là nên tâm hay là nhiều tâm?

Đáp: Nên nói là nhiều tâm, nghĩa là đây là khổ chẳng, là nên tâm; đây chẳng phải là khổ chẳng, là tâm thứ hai. Đối với Tập-Diệt-Đạo sinh ra nghi ngờ cũng như vậy. Trong này âm Da (chẳng, ư) hiển bày nghĩa có sẵn nghi ngờ. Nếu chỉ nói đây là khổ, thì trở thành chánh kiến; đây không phải là khổ thì trở thành tà kiến. Cho đến đối với Đạo cũng như vậy. bởi vì nói âm Da cho nên có sẵn nghĩa của sự nghi ngờ. Như vậy đối với Khổ cho đến đối với Đạo, đều có hai tâm, toàn bộ thành ra tám tâm. Đây là nói về mức độ rất nhanh. Đối với bốn Thánh đế theo thứ tự nghi ngờ thì có tám tâm này. Như lúc hiện quán, từ Khổ pháp trí nhãn, cho đến Đạo loại trí thì có mười sáu sát-na. có người nói: Tám tâm này chẳng phải là tám sát-na, bởi vì mỗi nên tâm sinh diệt vô cùng mau lẹ, nếu dấy lên nghĩ rằng; Đây là khổ chẳng? Thì trong thời gian ấy đã trải qua trăm ngàn lần sinh diệt, tâm còn lại cũng như vậy. nhưng Luận sư này muốn làm cho đệ tử dễ dàng hiểu rõ ràng, cho nên nói nhiều sát-na mà làm thành nên tâm, bởi vì hành tướng như nhau.

Có thể có nên tâm, có nghi ngờ và không có nghi ngờ chẳng? Cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra luận này?

Đáp: Vì làm cho người nghi ngờ có được sự quyết định. Nghĩa là A-tỳ-đạt-ma nói tập hợp của nên tâm, có nhiều pháp cùng sinh ra, trong đó có mối do dự này thì gọi là nghi, có sự quyết định đúng thì gọi là tuệ,

có trạng thái không phải là do dự cũng không phải là quyết định thì gọi là những tâm sở khác. Đừng có sinh ra nghi ngờ tức là có tâm nghi ngờ, đúng là không có tâm nghi ngờ thì không có tâm nghi ngờ, đúng là có tâm nghi thì để làm cho mỗi nghi này có được sự quyết định, hiển bày có tâm nghi sai khác-không có tâm nghi sai khác, cho nên soạn ra luận này.

Hỏi: Có thể có nên tâm mà có nghi và không có nghi chăng?

Đáp: Không.

Hỏi: Lời này là dựa theo tập hợp của tâm, hay là dựa theo sở duyên mà nói vậy? nếu dựa theo tập hợp của tâm mà nói, trong nên tập hợp của tâm có nghi đúng-có nghi không đúng, như trước đã nói, tại sao nói là không có? Nếu dựa theo sở duyên mà nói, thì đối với nên tâm Phật có lúc có nghi ngờ, nghĩa là dị sinh có lúc không có nghi ngờ, gọi là Thánh giả cũng không nên nói là không có, tại sao đáp là không?

Đáp: Đây là dựa theo tập hợp của tâm cho nên đáp rằng không có, nghĩa là các tập hợp của tâm nếu có nghi thì gọi là tâm có nghi, nếu không có nghi thì gọi là tâm không có nghi, vì vậy tâm có nghi sai khác-tâm không có nghi sai khác. Nhưng trong này nói đến tâm không có nghi, là đối với bốn Thánh đế hoặc hiểu rõ là có, hoặc bài bác là không có, chẳng phải là chỉ dấy khởi không tương ưng cùng với nghi. Nguyên cớ thế nào? Nghĩa là đối với khổ đế, nếu nói đây là khổ chẳng, thì tâm này có nghi; nếu nói đây là khổ, thì tâm này không có nghi; nếu nói đây không phải là khổ chẳng, thì tâm này có nghi; nếu nói đây không phải là khổ, thì tâm này không có nghi. Đối với Tập-Diệt-Đạo nên biết cũng như vậy. Nên biết rằng trong này có mười sáu tâm, bởi vì đối với bốn Thánh đế đều có bốn tâm, nghĩa là tám loại nghi này, bốn loại là chánh kiến, bốn loại là tà kiến. Bốn loại nghi trước dẫn dắt bốn chánh kiến, bốn loại nghi sau dẫn dắt bốn tà kiến, nghi là đây là Khổ..., là chánh kiến; đây chẳng phải là Khổ..., là tà kiến.

Hỏi: Những hạng Bồ-đặc-già-la nào nghi ngờ có thể khiến cho phát sinh chánh kiến, những hạng Bồ-đặc-già-la nào nghi ngờ có thể khiến cho phát sinh tà kiến?

Đáp: Nếu thích cùng trú với pháp này, thì mỗi nghi ngờ này khiến cho phát sinh chánh kiến; nếu thích cùng trú với ngoại đạo, thì mỗi nghi ngờ ấy khiến cho phát sinh tà kiến. Lại nữa, nếu vui với sự luyện tập theo Nội luận, thì mỗi nghi ngờ ấy khiến cho phát sinh chánh kiến; nếu vui với sự luyện tập theo Ngoại luận, thì mỗi nghi ngờ ấy khiến cho phát sinh tà kiến. Lại nữa, nếu thích gần gũi với bậc thiện sĩ lắng nghe

chánh pháp, thì mỗi nghi ngờ ấy khiến cho phát sinh chánh kiến; nếu thích gần gũi với người bất thiện lắng nghe pháp bất chánh, thì mỗi nghi ngờ ấy khiến cho phát sinh tà kiến. Lại nữa, nếu sức của nhân-sức của gia hạnh-sức của không phóng túng được tăng lên, thì mỗi nghi ngờ ấy khiến cho phát sinh chánh kiến; nếu sức của nhân-sức của gia hạnh-sức của không phóng túng chẳng tăng lên, thì mỗi nghi ngờ ấy khiến cho phát sinh tà kiến.

Như trong kinh nói: “Có ba loại không biết gì về thân, đó là nghi hoặc do dự đối với ba đời.”

Hỏi: Tự tánh không biết gì về thân phải là vô minh, tại sao nói là nghi?

Đáp: Bởi vì tương tự với điều đó, nghĩa là trong ác phiền não không có gì không rõ ràng, hành tướng tương tự đối với vô minh giống như là nghi, cho nên nói là nghi. Có người nói: Tự tánh không biết gì về thân thật sự là vô minh, nghi là nhà cửa nơi chốn nương tựa của vô minh, cho nên nói là nghi; như luận Thi Thiết nói: “Nghi là không biết gì về nhà cửa và nơi chốn nương tựa.” Có người nói: Nghi cùng với vô minh tồn tại gần gũi nhau, nghĩa là nếu có chỗ nghi thì chắc chắn có vô minh, như thế gian đối với thân nói họ là mình, cho nên nói là nghi. Có người nói: Nghi và vô minh cùng chủng loại với nhau, nghĩa là nó đối với cảnh đều là hai phần không quyết định mà chuyển, cho nên nói là nghi. Có người nói: Kinh ấy vốn là vì thành tựu đối với pháp không thành tựu, nghĩa là vô minh vì tự tánh không biết gì về thân, không nói là tự thành tựu mà nghi cũng có nghĩa không biết gì về thân, nhưng không hiển bày rõ ràng cho nên chỉ nói đến nó.

Hỏi: Vì sao đức Thế Tôn chỉ nói về duyên với đời kiếp mà nghi là không biết gì về thân, chứ không nói duyên với vô vi mà nghi vậy?

Đáp: Cần phải nói mà không nói đến, thì nên biết rằng nghĩa này có sai khác. Có người nói: Kinh ấy dựa vào phần nhiều mà nói, nghĩa là phần nhiều duyên với đời kiếp mà khởi lên trạng thái không biết gì về thân này, ít duyên với vô vi, vì vậy không nói đến. Có người nói: Hữu vi thô thiển lộ bày mà phát sinh nghi ngờ từ trong đó, bậc Thánh đã chê trách mà nói là không biết gì; vô vi hết sức sâu xa khó có thể hiểu biết rõ ràng mà từ trong đó phát sinh nghi ngờ, bậc Thánh không hề chê trách, vì vậy không nói đến. Như ban ngày mà ngã nhào thì bị thế gian trách mắng là người mù, ban đêm mà ngã nhào thì thế gian không hề chê trách, điều ấy cũng như vậy. Có người nói: Ngoại đạo đối với đời kiếp khởi lên cái ngu tăng thượng, nghi hoặc do dự hết sức, cho nên chỉ

nói đến điều ấy. Như trong kinh nói: “Ngã ở quá khứ, là từng có hay là chẳng phải từng có? Từng có nơi nào? Từng có thế nào? Ngã ở vị lai là sẽ có hay là không phải sẽ có? Sẽ có nơi nào? Sẽ có thế nào? Từ bên trong phân vân vật này là gì? Vật này là thế nào? Sẽ có những gì? Như vậy hữu tình sinh ra từ đâu đến, chết hướng về nơi nào?” Ngoại đạo đối với đời kiếp khởi lên trạng thái phân vân tăng thượng như vậy, cho nên chỉ nói đến điều ấy. Có người nói: Hoặc là ngu-hoặc là trí, nội đạo hay là ngoại đạo, Luận giả thế gian cho đến Đồng Thụ đều biết có đời kiếp, nghĩa là họ đều biết rõ ràng là có quá khứ-vị lai-hiện tại, mà từ trong đó nghi ngờ thật là mù quáng ngu dốt, cho nên nói là không biết gì về thân. Niết-bàn lìa xa tướng rất khó hiểu biết rõ ràng, tuy là trí tuệ sắc xảo tuyệt vời nhưng hãy còn không thể nào tận cùng được, cho nên đối với mỗi nghi ngờ ấy thì trong này không nói đến. Có người nói: Đức Phật quán xét đời vị lai, có các đệ tử bài bác không có quá khứ và vị lai, do đó nói đối với đời kiếp khởi lên nghi hoặc, thì gọi là không biết gì về thân.

Như trong kinh nói: Có năm loại tâm trượt ngã:

1. Nghi Phật.
2. Nghi Pháp.
3. Nghi Giới.
4. Nghi Giáo.
5. Sân Tăng.

Như kinh ấy nói: “Có năm tâm trượt ngã.” Thế nào là năm? Nghĩa là đối với bậc đại Sư và Pháp-Giới-Giáo mà nghi hoặc do dự, vun thêm tâm không ngộ nhập-không tin hiểu-không sợ hãi; đối với người có trí cùng chung phạm hạnh được Phật khen ngợi, vun thêm tâm sân giận-phỉ báng-làm nhục-xúc phạm-não hại-không sợ hãi.

Hỏi: Năm tâm trượt ngã này lấy gì làm Thể?

Đáp: Nghi và sân là Thể. Bốn loại trước là nghi, loại thứ năm là sân.

Hỏi: Sân thì có thể như vậy, nhưng nghi thì thế nào? Như trong kinh nói: “Trượt ngã có ba loại, đó là tham-sân-si.” Trong luận Phẩm Loại Túc cũng nói như vậy: “Sân là thế nào? Nghĩa là đối với hữu tình gây ra sự tổn hại, gây ra mầm trượt ngã.” Không có nơi nào nói nghi là tự tánh của trượt ngã, tại sao trong này nói đến nghi vậy?

Đáp: Bởi vì tương tự với nó, nghĩa là trong các phiền não không có gì không phải là tự tánh của trượt ngã mà gây ra sự việc của trượt ngã, giống như người nghi ngờ. Như luận Thi Thiết nói: “Nghi che phủ

tâm, làm cho tâm ngang ngược gây ra sự việc của mầm trượt ngã, còn không khiến cho tâm có được quyết định sai trái, huống là quyết định đúng đắn hay sao? Ví như ruộng tốt nếu không cày sâu cuốc bẫm, thì sẽ chai cứng có nhiều ụ đất nổi lên, cỏ dại còn không sống nổi, huống là mầm non tốt đẹp hay sao?” Có người nói: Nghi và sân giận do hành tướng phù hợp với nhau, cùng tương tự cho nên nói là tâm trượt ngã. Hành tướng tương tự, là bởi vì cùng hành tướng lo buồn mà chuyển. Do phù hợp tương tự, là cùng hướng về hành tướng vui vẻ.

Hỏi: Vì sao nghi Phật mà nói là tâm trượt ngã, chứ không phải là nghi Tăng vậy?

Đáp: Nơi không đáng nảy sinh xằng bậy thì nói là tâm trượt ngã, Phật không có tất cả ác hạnh sai lầm, mà nảy sinh nghi ngờ thì gọi là không đúng chỗ. Đối với Pháp-Giới và Giáo nên biết cũng như vậy. Tăng có phần nào sai lầm do ác hạnh, mà nghi ngờ tùy theo chỗ dấy khởi, không gọi là tâm trượt ngã.

Hỏi: Vì sao sân giận đối với Tăng mà gọi là tâm trượt ngã, chứ không phải là sân giận đối với Phật?

Đáp: Tăng có phần nào sai lầm do ác hạnh, duyên vào đó nảy sinh tánh sân giận thì chắc chắn rất nặng nề, cho nên gọi là tâm trượt ngã; Phật không có tất cả ác hạnh sai lầm, nảy sinh sân giận thì nhẹ hơn, cho nên không nói đến. Đối với Pháp-Giới và Giáo nên biết cũng như vậy, có Sư khác nói: Đối với lỗi lầm không nặng nề mà thi thiết tâm trượt ngã, đối với Tăng nảy sinh nghi ngờ thì lỗi lầm ấy thật nặng nề, bởi vì tùy theo chỗ dấy khởi khó có thể đoạn trừ, cho nên không gọi là tâm trượt ngã. Phật không có những sai lầm mà có thể duyên vào đó nảy sinh tánh sân giận, thì chắc chắn rất nặng nề khó đoạn trừ được cũng không phải là tâm trượt ngã. Đối với Pháp-Giới và Giáo cũng lại như vậy.

Thế nào là đa danh thân (ba tên gọi trở lên, gọi là đa danh thân)? Cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra luận này?

Đáp: Là bởi vì người soạn luận có ý muốn như vậy, cho đến nói rộng ra. có người nói: Vì muốn phân biệt nghĩa lý trong kinh. Như trong kinh nói: “Tỳ-kheo nên biết! Như-lai xuất thế, thì có Danh thân-Cú thân và Văn thân, xuất hiện giữa thế gian.” Tuy đưa ra nói như vậy mà không phân biệt, thế nào là Danh thân-Cú thân và Văn thân, nay cần phải phân biệt cho nên soạn ra luận này. Có người nói: Vì làm cho người nghi ngờ có được sự quyết định. Nghĩa là trong luận này phân biệt

các loại nghĩa lý rất sâu xa vi diệu, hoặc có người sinh ra nghi ngờ Luận giả, đối với nghĩa tuy đạt được thiện xảo, mà đối với văn ấy có lẽ không thiện xảo, vì làm cho mỗi nghi này có được sự quyết định, hiển bày đối với văn nghĩa đều được thiện xảo cho nên soạn ra luận này. Có người nói: Vì ngăn chặn tông chỉ của người khác mà hiển bày nghĩa lý của mình. Nghĩa là hoặc có người chấp Danh-Cú-Văn thân, không phải là pháp thật có mà giống như ví dụ. Hoặc lại có người chấp Danh-Cú-Văn thân, thanh là tự tánh, giống như Thanh luận. Vì ngăn chặng cái chấp ấy để hiển bày Danh thân... là pháp thật có, là do bất tương ưng hành uẩn thân nhiếp, cho nên soạn ra luận này. Có người nói: Muốn hiển bày Đức Thế Tôn trải qua ba vô số kiếp, đã thực hiện vất vả mà có quả vĩ đại, nghĩa là vô lượng kiếp quá khứ trước đây Đức Phật cần phải được diệt độ, sở dĩ trải qua ba vô số kiếp tu tập trăm ngàn khổ hạnh khó thực hành, chỉ là vì lợi ích cho người. Nói đến lợi ích cho người, thì nhất định phải đối với Danh thân-Cú thân và Văn thân, đều đạt được thiện xảo. Bởi vì thiện xảo, cho nên có năng lực vì người mà nói về Uẩn-Giới-Xứ..., khiến cho đạt được Niết-bàn cứu cánh lợi ích nhiều thêm, đó gọi là quả vĩ đại. Có người nói: Vì muốn kiến lập duyên tăng thượng của ba loại Bồ-đề, nghĩa là nếu dùng giác tuệ phẩm Thượng, hiểu rõ Danh-Cú-Văn thân thì gọi là Bồ-đề Phật; nếu dùng giác tuệ phẩm Trung, hiểu rõ Danh-Cú-Văn thân thì gọi là Bồ-đề Độc giác; nếu dùng giác tuệ phẩm hạ, hiểu rõ Danh-Cú-Văn thân thì gọi là Bồ-đề Thanh văn. Có người nói: Bởi vì muốn hiển bày Đức Phật là bậc thuyết pháp vô lượng vô biên nghĩa là Đức Phật khéo thông hiểu Danh-Cú-Văn thân, có năng lực thuyết pháp vô tận cho chúng sinh. Có người nói: Vì muốn hiển bày đức Thế Tôn khác với Độc giác, nghĩa là Phật và Độc giác đều không nhờ thầy mà tự mình có năng lực giác ngộ, nhưng đối với Danh-Cú-Văn thân thì chỉ riêng Phật là dễ dàng nhận biết, Độc giác thì không như vậy. Có người nói: Vì muốn so sánh rõ ràng tánh tướng của hai pháp tạp nhiễm và thanh tịnh làm cho người khác nhận biết, nghĩa là Danh thân... thì có năng lực so sánh rõ ràng căn bản của nhiễm và tịnh, nếu không có Danh-Cú-Văn thân thì tạp nhiễm và thanh tịnh không có thể biểu hiện rõ ràng. Có người nói: Vì muốn hiển bày quán sát đối với Danh thân..., không quán sát thì rời bỏ nghĩa lợi to lớn mà gặp suy tổn to lớn. Nghĩa là người tu hành, nếu có thể quán sát Danh-Cú-Văn thân thì có thể chế phục được, giống như ác hạnh phiền não tích lại thành núi, tuy gặp phải nắng nheo làm nhục mà luôn luôn có thể chịu đựng được; nếu không quán sát Danh-Cú-Văn thân, thì ác hạnh phiền não giống như dòng

sông chảy mãi không dứt. Như Thái tử Tỳ-lô Thích-ca mắng rằng: kẻ tôi tớ này vì sao bước lên cung điện họ Thích của ta? Người kia vì không có thể quán sát bốn-năm chữ như vậy, cho nên dẫn dắt vô lượng trăm ngàn chúng sinh rơi vào Đại địa ngục.

Hỏi: Người tu hành kia lúc bị người khác mắng, làm sao quán sát khiến cho sân không khởi lên?

Đáp: Vốn nói là A Câu Lô Xá Mạn, thì đó là mắng mình. Nếu bỏ chữ A thì chỉ là gọi mình, nếu bỏ chữ Mạn thì chính là tiếng mắng, nếu hai chữ đều bỏ thì thật sự thì nói là kêu gọi. Người tu hành kia lúc bị người khác mắng, liền quán sát tướng tận trong những chữ này, nếu không có chữ A thì quả là gọi mình, vì sao mà sinh tâm sân; nếu không có chữ Mạn thì chỉ có tiếng mắng, không liên quan đến mình, do đâu mà phải sân; nếu hai chữ ấy đều không có thì dứt khoát nói là kêu gọi, đối với mình cần gì mà phải sinh tâm sân? Lại nữa, lúc hành giả bị người khác mắng, liền quán sát tướng tận các chữ như vậy, phương này là mắng mà phương khác là khen ngợi, nếu mình ở nơi này thì sinh ra sân giận-sinh ra buồn rầu, nếu ở phương khác thì sinh ra tham lam-sinh ra vui vẻ, bởi thường buồn rầu-thường vui vẻ-thường sân giận-thường tham lam, ai là người có khổ đau mệt mỏi giống như mình? Từ đó quán sát thì không sinh tâm sân giận. Lại nữa, hành giả vào lúc bị người khác mắng, liền quán sát tướng tận có người khen mình chứ không có chữ nào khác, nhưng ở trong những chữ mắng mình, đảo ngược thứ tự so sánh lời khen và tiếng mắng này đã không quyết định, thì không cần phải ở trong đó sinh ra buồn rầu-sinh ra vui thích, từ đó đối với tiếng mắng không sinh tâm sân giận. Lại nữa, lúc hành giả bị người khác mắng, cần phải quán sát tướng tận về ngữ nghiệp như vậy, ai đã thành tựu, là người mắng này, hay là chính mình đây? Ngay lúc ấy biết đây là người mắng thành tựu, liền dấy lên nghĩ rằng: Người kia là tự mình mắng, đâu liên quan đến mình? Vì vậy không sinh tâm sân giận.

Lại nữa, lúc hành giả bị người khác mắng liền quán sát các pháp trong thân người mắng, pháp mắng mình nhiều hay pháp không mắng nhiều hơn? Ngay lúc ấy biết là pháp mắng chỉ thân nhiếp nên Giới và phần ít của nên Xứ-nên Uẩn, pháp không mắng thân nhiếp mười bảy Giới và phần ít nên Giới, mười nên xứ và phần ít của nên Xứ, bốn Uẩn và phần ít của nên Uẩn, dấy lên nghĩ như vậy: Người kia mắng mình, pháp mắng mình ít mà pháp không mắng mình thì nhiều, vì sao quên nhiều mà sinh giận hờn đối với ít? Lại nữa, lúc hành giả bị người khác mắng, thuận theo quán sát nên chữ trong nên sát-na, chắc chắn không

trở thành mắng chửi, không có nhiều chữ-nhiều niệm cùng lúc phát sinh, chữ trước phát sinh thì chữ sau chưa dấy khởi, chữ sau nếu phát sinh thì chữ trước đã diệt đi, cũng không có lý mắng chửi mà chỉ phân biệt xằng bậy, nói đó là mắng chửi, vì vậy không nên sân giận.

Lại nữa, lúc hành giả bị người khác mắng, thuận theo quán sát thân mình và người tự động mắng, đều diệt đi trong từng niệm từng niệm, khi vừa muốn phân biệt thì người mắng và mình đều đã diệt mất không còn, ai lại đối với ai mà phải sinh tâm sân hận? Từ đó quán sát cho nên không sinh ra sân giận. Lại nữa, lúc hành giả bị người khác mắng, thuận theo quán sát các hành rời xa ngã và Ngã sở, người gây ra và người nhận chịu đều không thể đạt được, chỉ có tập hợp của hành trống rỗng, vì sao mà sinh tâm sân giận?

Có người nói: Sở dĩ soạn ra luận này, là bởi vì hiển bày văn nghĩa đầy đủ của luận này, nghĩa là trong luận này phân biệt về biệt về tự tướng và cộng tướng của các pháp, gọi là nghĩa đầy đủ; trong này phân biệt về Danh-Cú-Văn thân, gọi là văn đầy đủ. Có người nói: bởi vì hiển bày Danh-Cú-Văn thân có tác dụng to lớn, nghĩa là nhờ vào Danh... mà biểu hiện rõ ràng phân biệt về Uẩn-Xứ-Giới... vô lượng nghĩa môn và công đức vô biên của người tự động ca ngợi nói về Phật-Pháp-Tăng bảo. Bởi vì các loại nhân duyên như vậy, cho nên soạn ra luận này.

Hỏi: Thế nào là Đa danh thân?

Đáp: Nghĩa là nhiều danh hiệu nói khác-nói thêm-tưởng cùng với tưởng, mượn để thi thiết, đó gọi là Đa danh thân. Trong này, Luận giả hết sức khéo léo đối với văn, dùng nhiều câu chữ cùng hiển bày nên tên gọi, đều là tên gọi sai biệt của tên gọi.

Hỏi: Vì sao trong này hỏi về Đa danh thân, mà hỏi về Danh và Danh thân vậy?

Đáp: Là người soạn luận có ý muốn như vậy, cho đến nói rộng ra. Có người nói: Cần phải hỏi mà không hỏi, thì nên biết là nghĩa này có khác. Có người nói: Danh và Danh thân, cả hai đều thấu nhiếp ở trong Đa danh thân, hỏi đến Đa danh thân thì trở thành hỏi tất cả. Có người nói: Đây là trong kinh đã nói, không cần phải hỏi người soạn luận, bởi vì trong kinh chỉ hỏi đến đa danh thân, cho nên Luận giả từ trong đó không có thể thêm bớt.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao hỏi về Đa danh thân mà đáp theo Danh?

Đáp: Bởi vì Danh là căn bản, Danh đầy đủ Danh thân, danh thân lại đầy đủ Đa danh thân. Có người nói: Dựa vào nhân lần lượt chuyển

tiếp cho nên đưa ra nói như vậy, như phương thức truyền theo con cháu, nghĩa là dựa vào Danh mà có Danh thân, dựa vào Danh thân mà có Đa danh thân.

Hỏi: Thể của Danh là gì?

Đáp: Là thuộc về hành uẩn bất tương ứng, Cú và Văn cũng như vậy.

Hỏi: Vì sao gọi là Danh?

Đáp: Danh ấy gọi là tùy theo tên gọi, là dẫn đến tên gọi-là hợp lại với nhau, như việc đã làm thì hướng đến tương ứng. Danh ấy là ngay nơi nghĩa này, như mong cầu thì hợp lại theo nhau, thuận theo tạo tụng mà chuyển làm cho phù hợp với nghĩa. Trong này Danh có đủ ba nghĩa cho nên gọi là Danh. Tâm và tâm sở pháp có tùy theo-có dẫn đến, mà không có nghĩa hợp lại cho nên không gọi là Danh; còn lại sắc bất tương ứng và pháp vô vi, có tùy theo-có hợp lại mà không có nghĩa dẫn đến, cho nên cũng không phải là Danh.

Hỏi: Danh thân ấy là nghĩa gì?

Đáp: Là nghĩa của hai tên gọi tụ tập lại, vì vậy nên tên gọi tụ tập lại, như nên con voi-hai con voi thì không gọi là nhiều thân voi, cần phải rất nhiều con voi mới gọi là nhiều thân voi; ngựa trâu... cũng như vậy. Cú thân - Đa cú thân, Văn thân - Đa văn thân cũng lại như vậy. Trong này, có Danh - có Danh thân - có Đa danh thân, có nên chữ mà thành lập tên gọi, có hai chữ mà thành lập tên gọi, có nhiều chữ mà thành lập tên gọi. Trong nên chữ mà thành lập tên gọi, đối với nên chữ chỉ có Danh, đối với hai chữ có Danh thân và Đa danh thân, thì có lúc cần phải dựa vào ba chữ, có lúc cần phải dựa vào bốn chữ. Trong hai chữ mà thành lập tên gọi, đối với hai chữ chỉ có Danh, đối với bốn chữ có Danh thân và Đa danh thân, thì có lúc cần phải dựa vào sáu chữ, có lúc cần phải dựa vào tám chữ. Trong ba chữ mà thành lập tên gọi, đối với ba chữ chỉ có Danh, đối với sáu chữ có Danh thân và Đa danh thân, thì có lúc cần phải dựa vào chín chữ, có lúc cần phải dựa vào mười hai chữ. Trong bốn chữ mà thành lập tên gọi, đối với bốn chữ chỉ có Danh, đối với tám chữ có Danh thân và Đa danh thân, thì có lúc cần phải dựa vào mười hai chữ, có lúc cần phải dựa vào mười sáu chữ. Lấy đây làm Môn, còn lại tên gọi nhiều chữ nên biết cũng như vậy. Có Sư khác nói: Trong nên chữ mà thành lập tên gọi, đối với nên chữ nên tiếng gọi chỉ có Danh, ngay nơi chữ này lại tiếp tục gọi thì có Danh thân, ngay nơi chữ này hoặc gọi ba lần, hoặc gọi bốn lần thì có Đa danh thân. Đối với hai chữ mà thành lập tên gọi..., nên biết cũng như vậy.

Hỏi: Thế nào là Đa cú thân?

Đáp: Các câu có thể đầy đủ nghĩa hoặc chưa đầy đủ nghĩa, trong đó hợp lại nối liền nhau thì gọi là Đa cú thân. Vì thành tựu nghĩa này mà dẫn kinh làm chứng, Như Đức Thế Tôn nói:

“Đừng làm những điều ác, vâng làm mọi điều thiện,

Tự thanh tịnh tâm ý, là lời chư Phật dạy.”

Bốn câu như vậy đều có thể đầy đủ nghĩa hoặc chưa đầy đủ nghĩa, trong đó hợp lại nối liền nhau thì gọi là Đa cú thân. Bốn câu như vậy mỗi nên câu có thể đầy đủ. Trong mỗi nên câu riêng lẻ, nghĩa chưa đầy đủ thì trong đó hợp lại nối liền nhau; ở trong bốn câu thì mỗi nên câu đều khác nhau, hợp lại nối liền các chữ hiển bày nghĩa chưa đầy đủ; hoặc là hợp lại nối liền các câu hiển bày thành tựu về nghĩa của tụng là Đa cú thân. Trong mỗi nên câu có nêu ra - có giải thích, nghĩa là những điều ác ấy là nêu ra, đừng làm ấy là giải thích; cho đến là lời chư Phật ấy là nêu ra, dạy là giải thích. Vì vậy trong bài tụng này có bốn điều đầy đủ:

1. Nêu ra.
2. Giải thích.
3. Câu chữ.
4. Bài tụng.

Nếu nói những điều ác thì đối với phần nêu ra gọi là đầy đủ, đối với giải thích - đối với câu chữ - đối với bài tụng thì chưa đầy đủ. Lại nói đừng làm thì đối với ba loại nêu ra - giải thích và câu hữu gọi là đầy đủ, đối với bài tụng thì chưa đầy đủ. Lại nói mọi điều thiện, nếu đối với tổng quát bài tụng thì đầy đủ nêu ra - giải thích và câu chữ, nếu đối với riêng biệt từng câu thì nêu ra đầy đủ chứ không phải là những phần khác; cho đến tiếp theo nói là lời chư Phật, nếu đối với tổng quát bài tụng thì đầy đủ ba phần nêu ra - giải thích và câu chữ, nếu đối với riêng biệt từng câu thì nêu ra đầy đủ chứ không phải là những phần khác, tiếp theo nói dạy thì tất cả đều đầy đủ. Ở trong tụng này lấy tám chữ làm thành câu không dài không ngắn, ba mươi hai chữ làm thành bài tụng - Tụng trong các kinh - luận phần nhiều dựa vào phương thức này, tính số chữ viết cũng dựa vào phương thức này. Lại từ sáu chữ cho đến hai mươi sáu chữ đều có thể làm thành câu, nhưng sáu chữ thì gọi là câu đầu, hai mươi sáu chữ thì gọi là câu sau. Giảm bớt sáu chữ thì gọi là câu ngắn, vượt qua hai mươi sáu chữ thì gọi là câu dài.

Hỏi: Thế nào là Đa văn thân?

Đáp: Các chữ nhiều thì gọi là Đa văn thân. Vì thành tựu nghĩa này

mà dẫn kinh làm chứng, như Đức Thế Tôn nói:

“Muốn làm thành bài tụng, văn chính là chữ viết,
Tụng dựa vào tên gọi, và người làm ra tụng.”

Trong này, muốn ấy là vui mừng yêu thích mong muốn làm ra bài tụng, làm thành bài tụng ấy thì mong muốn này là nhân tụ tập sinh ra duyên của tụng. Văn chính là chữ viết, là khéo léo thuận tiện hiển bày rõ ràng cho nên gọi là văn, bởi vì chính là chữ viết này không chuyển biến hết được; đây chính là biểu hiện rõ ràng có thể hiển bày văn tụng thì lấy chữ viết làm Thể. Tụng dựa vào tên gọi, thì tụng là giả có dựa vào tên gọi mà thành lập, cũng dựa vào câu chữ mà tạm nói là dựa vào tên gọi. Trong này, nói dựa vào là như rừng dựa vào cây. Và người làm ra tụng, tư duy quán sát làm ra các kệ tụng, gọi là người làm ra tụng. Tụng dựa vào người làm ra như rắn dựa vào hang - nước dựa vào nguồn, sữa dựa vào bầu vú, và dựa vào tên gọi khác nhau, nên biết!

Trong này có Danh - có Danh thân - có Đa danh thân, có Cú - có Cú thân - có Đa cú thân, có Văn - có Văn thân - có Đa văn thân. Đối với nên chữ có Danh mà không có Danh thân - không có Đa danh thân, không có Cú - không có Cú thân - không có Đa cú thân, có Văn mà không có Văn thân - không có Đa văn thân. Đối với hai chữ thì có Danh - có Danh thân mà không có Đa danh thân, không có Cú - không có Cú thân - không có Đa cú thân, có Văn - có Văn thân mà không có Đa văn thân. Đối với bốn chữ thì có Danh - có Danh thân - có Đa danh thân, không có Cú - không có Cú thân - không có Đa cú thân, có Văn - có Văn thân - có Đa văn thân. Đối với tám chữ thì có Danh - có Danh thân - có Đa danh thân, có Cú mà không có Cú thân - không có Đa cú thân, có Văn - có Văn thân - có Đa văn thân. Đối với mười sáu chữ thì có Danh - có Danh thân - có Đa danh thân, có Cú - có Cú thân mà không có Đa cú thân, có Văn - có Văn thân - có Đa văn thân. Đối với ba mươi hai chữ thì có Danh - có Danh thân - có Đa danh thân, có Cú - có Cú thân - có Đa cú thân, có Văn - có Văn thân - có Đa văn thân. Dựa vào đấy làm Môn, đối với các chữ nhiều đã nói nhiều ít như lý, nên biết!



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 15

LUẬN VỀ TRÍ (Phần 7)

Hỏi: Danh là tùy theo ngôn ngữ của địa hệ thuộc, hay là tùy theo Bồ-đặc-già-la của địa hệ thuộc vậy?

Đáp: Có người nói: Danh tùy theo ngôn ngữ của địa hệ thuộc. Họ đưa ra cách nói như vậy: Người sinh ở cõi Dục, nếu dấy lên ngôn ngữ của cõi Dục, thì đó là thân cõi Dục, ngôn ngữ cõi Dục, tên gọi cõi Dục, nghĩa đã nói hoặc là hệ thuộc ba cõi, hoặc là không hệ thuộc. Nếu dấy lên ngôn ngữ của tỉnh lự thứ nhất, thì đó là thân cõi Dục mà ngôn ngữ tỉnh lự thứ nhất, tên gọi tỉnh lự thứ nhất, nghĩa đã nói như trước giải thích. Người sinh ở tỉnh lự thứ nhất, nếu dấy lên ngôn ngữ của tỉnh lự thứ nhất, thì đó là thân tỉnh lự thứ nhất, ngôn ngữ tỉnh lự thứ nhất, tên gọi tỉnh lự thứ nhất, nghĩa đã nói như trước giải thích. Nếu dấy lên ngôn ngữ của cõi Dục, thì đó là thân tỉnh lự thứ nhất mà ngôn ngữ cõi Dục, tên gọi cõi Dục, nghĩa đã nói như trước giải thích. Người sinh ở tỉnh lự thứ hai - thứ ba - thứ tư, nếu dấy lên ngôn ngữ của cõi Dục, thì đó là thân tỉnh lự thứ hai - thứ ba - thứ tư mà ngôn ngữ cõi Dục, tên gọi cõi Dục, nghĩa đã nói như trước giải thích. Nếu dấy lên ngôn ngữ của tỉnh lự thứ nhất, thì đó là thân tỉnh lự thứ hai - thứ ba - thứ tư mà ngôn ngữ tỉnh lự thứ nhất, tên gọi tỉnh lự thứ nhất, nghĩa đã nói như trước giải thích.

Hỏi: Nếu như vậy thì ba tỉnh lự trên là có tên gọi hay không?

Đáp: Có người nói không có; có người nói là có, mà không thể nói được.

Lời bình: Họ không nên đưa ra cách nói như vậy, thà nói không có chứ không nên nói là có, mà không thể nói được bởi vì không có tác dụng.

Có người nói: Danh tùy theo Bồ-đặc-già-la của địa hệ thuộc. Họ đưa ra cách nói như vậy: Người sinh ở cõi Dục, nếu dấy lên ngôn ngữ

của cõi Dục, thì đó là thân cõi Dục, ngôn ngữ cõi Dục, tên gọi cõi Dục, nghĩa đã nói như trước giải thích. Nếu dấy lên ngôn ngữ của tĩnh lự thứ nhất, thì đó là thân cõi Dục, ngôn ngữ tĩnh lự thứ nhất, tên gọi cõi Dục, nghĩa đã nói như trước giải thích. Người sinh ở tĩnh lự thứ nhất, nếu dấy lên ngôn ngữ của tĩnh lự thứ nhất, thì đó là thân tĩnh lự thứ nhất, ngôn ngữ tĩnh lự thứ nhất, tên gọi tĩnh lự thứ nhất, nghĩa đã nói như trước giải thích. Nếu dấy lên ngôn ngữ của cõi Dục, thì đó là thân tĩnh lự thứ nhất, ngôn ngữ cõi Dục, tên gọi tĩnh lự thứ nhất, nghĩa đã nói như trước giải thích. Người sinh ở tĩnh lự thứ hai - thứ ba - thứ tư, nếu dấy lên ngôn ngữ của cõi Dục, thì đó là thân tĩnh lự thứ hai - thứ ba - thứ tư, ngôn ngữ cõi Dục, tên gọi tĩnh lự thứ hai - thứ ba - thứ tư, nghĩa đã nói như trước giải thích. Nếu dấy lên ngôn ngữ của tĩnh lự thứ nhất, thì đó là thân tĩnh lự thứ hai - thứ ba - thứ tư, ngôn ngữ tĩnh lự thứ nhất, tên gọi tĩnh lự thứ hai - thứ ba - thứ tư, nghĩa đã nói như trước giải thích.

Hỏi: Nếu như vậy thì cõi Vô sắc là có tên gọi hay không?

Đáp: Có người nói không có; có người nói là có, mà không thể nói được.

Lời bình: Họ không nên đưa ra cách nói như vậy, thà nói không có chứ không nên nói là có, mà không thể nói được bởi vì không có tác dụng. Như nói về Danh, Cú - Văn cũng như vậy.

Hỏi: Danh... là trí của hữu tình, hay là không phải trí của hữu tình?

Đáp: Là trí của hữu tình.

Hỏi: Danh... là có chấp thọ, hay là không có chấp thọ?

Đáp: Không có chấp thọ.

Hỏi: Danh... là trưởng dưỡng, là đẳng lưu, hay là dị thực sinh?

Đáp: Là đẳng lưu, không phải trưởng dưỡng, không phải dị thực sinh.

Hỏi: Nếu như Danh... không phải dị thực sinh, thì trong kinh nói làm sao không hiểu? Như nói: “Đức Phật bảo với A-nan: Ta cũng nói Danh từ nghiệp mà sinh ra quả của nghiệp này.”

Đáp: Danh cũng là quả tăng thượng của nghiệp, cho nên đưa ra cách nói như vậy, nghĩa là làm nghiệp tốt đẹp thì cũng có được tên gọi tốt đẹp, nhưng không phải là dị thực.

Hỏi: Danh... là thiện, là bất thiện hay là vô ký?

Đáp: Là vô ký, bởi vì không phải là người tạo nghiệp, do suy nghĩ mà dấy khởi, như bốn Đại chủng.

Hỏi: Ai thành tựu Danh..., là người chủ động nói hay là pháp đã

được nói? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu người chủ động nói, thì A-la-hán sẽ thành tựu pháp nhiệm ô, người lia dục nhiệm sẽ thành tựu pháp bất thiện, dị sinh sẽ thành tựu pháp của bậc Thánh, người đoạn thiện căn sẽ thành tựu pháp thiện, bởi vì A-la-hán... cũng nói các pháp nhiệm ô... Nếu là pháp đã được nói đến, thì sự việc bên ngoài và pháp vô vi cũng phải thành tựu Danh..., bởi vì đó cũng là những pháp đã nói đến.

Đáp: Chỉ có người chủ động nói thành tựu Danh...

Hỏi: Nếu như vậy thì vấn nạn sau dễ dàng thông hiểu, vấn nạn trước làm sao thông hiểu?

Đáp: A-la-hán... tuy thành tựu các Danh như nhiệm ô..., mà không thành tựu các pháp như nhiệm ô..., bởi vì các Danh như nhiệm ô... đều là pháp vô phú vô ký.

Hỏi: Tâm trong nên sát-na có thể khởi lên nên lời nói, lời nói trong nên sát-na có thể nói ra nên chữ chẳng?

Đáp: Tâm Phật trong nên sát-na có thể khởi lên nên lời nói, lời nói trong nên sát-na có thể nói ra nên chữ; tâm của Thanh văn - Độc giác trong nên sát-na có thể khởi lên nên lời nói, lời nói trong nên sát-na không có thể nói ra nên chữ, bởi vì trong lúc họ nói ra cần phải trải qua nhiều sát-na. Vì vậy chỉ có Phật mới có ngôn ngữ nhanh nhạy sắc bén, âm thanh không gì hơn được, từ ngữ biện giải bậc nhất.

Hỏi: Các pháp ba đời thì mỗi nên pháp đều có tên gọi của ba đời chẳng?

Đáp: Có, các pháp quá khứ có tên gọi của quá khứ, như Phật quá khứ dùng tên gọi như vậy để nói về pháp quá khứ; các pháp quá khứ có tên gọi của vị lai, như Phật vị lai dùng tên gọi như vậy để nói về pháp quá khứ; các pháp quá khứ có tên gọi của hiện tại, như Phật hiện tại dùng tên gọi như vậy để nói về pháp quá khứ; pháp vị lai và hiện tại nói rộng ra cũng như vậy.

Hỏi: Tất cả tên gọi đều có thể biểu hiện được nghĩa chẳng?

Đáp: Tất cả tên gọi đều có thể biểu hiện được nghĩa.

Hỏi: Nếu dùng tên gọi này để biểu hiện cho đoạn - thường, thì đầu thứ hai - tay thứ ba - uẩn thứ sáu, xứ thứ mười ba - giới thứ mười chín..., tên gọi này biểu hiện nơi nào vậy?

Đáp: Tên gọi này chính là biểu hiện cho những ý tưởng về đoạn-thường...

Hỏi: Nếu dùng tên gọi này để biểu hiện cho các pháp vô ngã, thì tên gọi này không biểu hiện cho những điều gì?

Đáp: Có người nói: Trừ ra tự tánh của nó và pháp cùng có, còn lại đều có thể biểu hiện được. Có người nói: Chỉ trừ ra tự tánh, còn lại đều có thể biểu hiện được. Có người nói: Chỉ trừ ra bốn chữ, còn lại đều có thể biểu hiện được. Có người nói: Tất cả đều biểu hiện được, nghĩa là ở trong này Tát có thể biểu hiện cho Bà, Bà có thể biểu hiện cho Tát; Đạt có thể biểu hiện cho Ma, Ma có thể biểu hiện cho Đạt. Vì vậy, trong này tuy biểu hiện cho tất cả mà không có sai lầm do tự tánh biểu hiện cho tự tánh.

Hỏi: Tên gọi và nghĩa thì cái nào nhiều hơn?

Đáp: Nghĩa nhiều - tên gọi ít. Nguyên cố thế nào? Bởi vì nghĩa thâm nhiếp mười bảy Giới và phần ít của nên Giới, mười nên Xứ và phần ít của nên Xứ, bốn Uẩn và phần ít của nên Uẩn; tên gọi thâm nhiếp phần ít của nên Giới - nên Xứ - nên Uẩn. Có người nói: Tên gọi nhiều - nghĩa ít. Nguyên cố thế nào? Bởi vì mỗi nên nghĩa có nhiều tên gọi, như cổ xưa đã soạn ra cách Ni-kiền-đồ, mỗi nên nghĩa có ngàn tên gọi, về sau lược bớt, ở mỗi nên nghĩa chỉ giữ lại trăm tên gọi, nay mỗi nên nghĩa chỉ giữ lại mười tên gọi. Vả lại, người thuyết pháp dùng vô số tên gọi để giải thích về nên nghĩa. Nói như vậy thì nghĩa nhiều - tên gọi ít. Nguyên cố thế nào? Bởi vì tên gọi cũng là nghĩa, giả sử tên gọi chẳng phải là nghĩa thì nghĩa hãy còn là nhiều, vì thâm nhiếp mười bảy Giới và phần ít của nên Giới, cho đến nói rộng ra, hướng hồ tên gọi cũng là nghĩa, thì tên gọi còn lại đã được biểu hiện. Vậy thì nghĩa thâm nhiếp mười tám Giới - mười hai Xứ và năm Uẩn, tên gọi chỉ thâm nhiếp phần ít của nên Giới - nên Xứ - nên Uẩn.

Hỏi: Nếu tên gọi cũng là nghĩa, thì tên gọi và nghĩa có gì sai biệt?

Đáp: Chủ động biểu hiện là tên gọi, được biểu hiện là nghĩa. Lại nữa, tên gọi là chẳng phải sắc, nghĩa gồm cả sắc và chẳng phải sắc; tên gọi chỉ là không có thấy, nghĩa gồm cả có thấy và không có thấy; tên gọi chỉ riêng không có đối, nghĩa gồm cả có đối và không có đối; tên gọi chỉ riêng hữu lậu, nghĩa gồm cả hữu lậu và vô lậu; tên gọi chỉ riêng hữu vị, nghĩa gồm cả hữu vị và vô vị. Lại nữa, tên gọi chỉ riêng vô ký, nghĩa gồm cả thiện - bất thiện và vô ký; tên gọi chỉ rơi vào ba đời, nghĩa rơi vào cả ba đời và tách lia đời kiếp; tên gọi chỉ hệ thuộc cõi Dục - Sắc, nghĩa hệ thuộc cả ba cõi và không hệ thuộc; tên gọi chỉ có Phi học - phi vô học, nghĩa gồm cả học - vô học và phi học phi vô học; tên gọi chỉ do tu mà đoạn, nghĩa gồm cả do kiến và tu mà đoạn cùng bất đoạn. Lại nữa, tên gọi chỉ riêng không nhiễm ô, nghĩa gồm cả nhiễm và không

nhiễm ô; như nhiễm ô và không nhiễm ô, có tội và không có tội, có che lấp và không có che lấp, là lui sụt và chẳng phải lui sụt, pháp thiện và pháp bất thiện cũng như vậy. Lại nữa, tên gọi không có dị thực, nghĩa gồm có cả dị thực và không có dị thực; tên gọi chẳng phải là dị thực, nghĩa gồm cả dị thực và chẳng phải dị thực; tên gọi không tương ứng, nghĩa gồm cả tương ứng và không tương ứng. Như tương ứng và không tương ứng, có sở y và không có sở y, có sở duyên và không có sở duyên, có hành tướng và không có hành tướng, có cảnh giác và không có cảnh giác cũng như vậy. Lại nữa, tên gọi chỉ thân nhiếp Khổ - Tập đế, nghĩa thân nhiếp tất cả bốn đế và chẳng phải đế. Tên gọi và nghĩa có sai biệt do những điều kiện như vậy.

Hỏi: Nghĩa là có thể nói ra, hay là không thể nói ra? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu có thể nói ra, thì nói lửa phải đốt cháy lưỡi, nói dao phải cắt đứt lưỡi, nói bất tịnh phải làm bẩn lưỡi, nói uống phải trừ được khát, nói ăn phải trừ được đói... Nếu không thể nói ra, thì làm sao những sự tìm cầu không trái ngược vậy? Như tìm voi phải được ngựa, tìm ngựa phải được voi... Trong kinh đã nói lại thông hiểu thế nào? Như nói: “Pháp mà Ta đã nói đầu - giữa và sau đều thiện, văn nghĩa đều khéo léo.”

Đáp: Nghĩa không thể nói được.

Hỏi: Nếu như vậy thì vấn nạn trước dễ dàng thông hiểu, làm sao những sự tìm cầu không trái ngược vậy?

Đáp: Con người lúc ban đầu của kiếp, cùng với các loài voi ngựa... mượn ý tưởng lập ra tên gọi, lần lượt chuyển đổi truyền lại mà có, vì vậy làm cho sự tìm cầu không trái ngược. Có người nói: Lời nói có thể đẩy khởi tên gọi, tên gọi có thể biểu hiện được nghĩa, lời nói tuy không có thể tự nó nói được nghĩa mà nhờ vào lần lượt chuyển tiếp, như phương thức con cháu tiếp nối cho nên đối với loài voi ngựa... mà sự tìm cầu không có gì trái ngược.

Hỏi: Trong kinh đã nói lại thông hiểu thế nào? Như nói: “Pháp mà Ta đã nói đầu - giữa và sau đều thiện, văn nghĩa đều khéo léo.”

Đáp: Tôn giả Thế Hữu đưa ra cách giải thích rằng: “Lời nói có thể đẩy khởi văn từ, văn từ có thể biểu hiện cho nghĩa, vì vậy mà nói như thế.” Lại đưa ra cách nói này: “Vì khác với ngoại đạo cho nên nói như thế, nghĩa là pháp mà các ngoại đạo đã nói, hoặc là ít nghĩa - hoặc không có nghĩa, pháp mà Đức Thế Tôn đã nói thì có nghĩa và nhiều nghĩa. Vì vậy nói rằng: Pháp mà Ta đã nói thì văn nghĩa đều khéo léo.” Lại đưa ra cách nói này: “Pháp mà ngoại đạo đã nói thì văn nghĩa trái

ngược nhau, pháp mà Đức Thế Tôn đã nói thì văn nghĩa thuận theo nhau, muốn biểu hiện sự khác biệt ấy cho nên nói như thế”.

Hỏi: Danh - Cú - Văn thân là do hành Uẩn bất tương ưng thân nhiếp, vì sao Đức Phật với bốn Uẩn gọi là Danh?

Đáp: Đức Phật đối với pháp hữu vi thiết lập tổng quát làm hai phần, gọi là sắc và chẳng phải sắc. Sắc là Sắc uẩn, chẳng phải là sắc tức là bốn Uẩn như Thọ... Trong tập hợp của chẳng phải sắc, có tên gọi có thể biểu hiện rõ ràng tất cả các pháp, cho nên tập hợp của chẳng phải sắc nói tổng quát là Danh. Có người nói: Sắc pháp thô thiển bày rõ ra thì nói là Sắc, chẳng phải sắc thì vi tế ẩn kín, nhờ vào tên gọi mà biểu hiện cho nên nói đó là Danh. Nhưng thật sự thì Danh... chỉ do hành uẩn bất tương ưng thân nhiếp. Danh có sáu loại:

1. Danh của công đức.
2. Danh của sinh loại.
3. Danh của thời phần.
4. Danh của tùy dục.
5. Danh của nghiệp sinh.
6. Danh của tiêu tướng.

Danh của công đức, nghĩa là dựa vào công đức lập ra tên gọi, như người hiểu hoặc tụng đọc Tố-đất-lãm thì gọi là Kinh Sư, nếu người hiểu hoặc tụng đọc Tỳ-nại-da thì gọi là Luật Sư, nếu người hiểu hoặc tụng đọc A-tỳ-đạt-ma thì gọi là Luận Sư, đạt được quả Dự lưu thì gọi là Dự lưu, cho đến đạt được quả A-la-hán thì gọi là A-la-hán... Danh của sinh loại (chủng loại sinh ra), nghĩa là dựa vào chủng loại sinh ra mà lập thành tên gọi, như người sinh ở chốn thành thị gọi là người thành thị, người sinh ở vùng thôn quê thì gọi là người thôn quê, người sinh trong dòng dõi Sát-đế-lợi thì gọi là Sát-đế-lợi, cho đến người sinh trong lòng dơi Thú-đạt-la thì gọi là Thú-đạt-la... Danh của thời phần, đó là dựa vào phạm vi thời gian mà lập thành tên gọi, như lúc còn trẻ nhỏ thì gọi là Đông tử, cho đến lúc già yếu thì gọi là cụ già... Danh của tùy dục (tùy theo ý muốn), nghĩa là tùy theo sự yêu thích mà lập thành tên gọi, như lúc mới sinh ra, hoặc là các bậc cha mẹ, hoặc là các vị Sa môn, đặt tên gọi cho đứa trẻ... Danh của nghiệp sinh (nghề nghiệp làm ăn), nghĩa là dựa vào việc làm mà đặt ra tên gọi, như người họa vẽ khéo léo thì gọi là thợ vẽ, người rèn giũa sắt thép kim loại thì gọi là thợ sắt thép kim loại... anh của tiêu tướng (tướng trạng bên ngoài), nghĩa là dựa vào tướng trạng bên ngoài mà đặt ra tên gọi như người cầm gậy thì gọi là người cầm gậy, người cầm ô thì gọi là người cầm ô, người cầm gươm thì gọi

là người cầm gươm...

Lại nữa, Danh có bốn loại:

1. Danh của giả tướng.
2. Danh của tùy dụng.
3. Danh của bỉ ích.
4. Danh của từng lược.

Danh của giả tướng (ý tướng không thật), như người người nghèo hèn mà gọi là giàu sang... Danh của tùy dụng (thuận theo tác dụng), như loài di chuyển bằng bụng thì gọi là sâu bọ di chuyển bằng bụng... Danh của bỉ ích (lợi ích nhờ điều ấy), như người bên cạnh Thiên thần cầu được lợi ích thì gọi là Trời ban cho, người nhờ vào thờ cúng mà có được thì gọi là thờ cúng ban cho... Danh của từng lược (thuận theo lược bớt), như người vốn có năm công đức thì gọi là năm đức, người hệ thuộc vào nhà vua thì gọi là người của vua...

Lại nữa, Danh có hai loại:

1. Sinh danh.
2. Tác danh.

Sinh danh là như hàng Sát-đế-lợi, Bà-la-môn... Tác danh là như các bậc cha mẹ đã đặt tên cho con. Có người nói: Sinh danh, nghĩa là lúc mới sinh ra các bậc cha mẹ đã đặt tên; tác danh, nghĩa là vào thời gian sau được bạn bè thân thiết quen biết đặt tên cho mình.

Lại nữa, Danh có hai loại:

1. Danh có tướng.
2. Danh không có tướng. Danh có tướng, như các pháp Vô thường - Khổ - Không - Vô ngã... Danh không có tướng, như các loại Ngã - Nhân - Hữu tình - Ý sinh... Nếu Phật xuất thế, thì danh có tướng nhiều mà danh không có tướng ít; nếu Phật không xuất thế, thì danh không có tướng nhiều mà danh có tướng ít.

Hỏi: Tên gọi của lửa là có tướng hay là không có tướng?

Đáp: Nếu nói Thi Khí thì danh có tướng, nếu nói A-kì-ni thì danh không có tướng.

Lại nữa, Danh có hai loại:

1. Cọng danh.
2. Bất cọng danh. Bất cọng danh, như Phật - Pháp - Tăng - Uẩn - Xứ - Giới... Cọng danh, nghĩa nghĩa là mọi điều còn lại do thế gian đã cùng lập thành tên gọi. Có Sư khác nói: Không có bất cọng danh, bởi vì nên pháp có thể lập ra tất cả tên gọi, tất cả các pháp có thể lập thành nên tên gọi, cho nên tên gọi đều là giống nhau. Như cọng và bất cọng

danh, tăng và vị tăng danh cũng như vậy.

Lại nữa, Danh có hai loại:

1. Định danh.
2. Bất định danh.

Định danh là như Tô-mê-lô, biển rộng, châu lục cồn bãi... Bất định danh, nghĩa là những điều khác do thế gian tùy thuận cùng nhau lập thành tên gọi. Có Sư khác nói: Không có tên gọi quyết định. Nguyên cố thế nào? Bởi vì như Tô-mê-lô..., phương bên cạnh cũng đưa ra các loại tên gọi, văn tụng ở phương này cũng đưa ra tên gọi khác. Nói như vậy thì Tô-mê-lô... có tên gọi quyết định, bởi vì lúc kiếp mới thành lập thì tên gọi của Tô-mê-lô... đã được xác định.

Hỏi: Lúc kiếp trước hủy hoại thì tất cả đều tan hoại mất hết, nay kiếp thành lập rồi thì ai truyền lại tên gọi ấy?

Đáp: Có những người Tiên đạt được trí tức trí, nhớ lại sự việc của kiếp trước tiếp tục truyền bá tên gọi ấy; hoặc là người ban đầu của kiếp nhờ sức mạnh của pháp vốn như vậy, trong tâm tưởng bỗng nhiên có tên gọi ấy hiện rõ ra trước mắt.

Hỏi: Các tên gọi vốn có, là trước đều có mà lần lượt chuyển tiếp thuật lại, hay là mới thành lập?

Đáp: Tô-mê-lô... là các tên gọi trước kia đã có, những tên gọi khác thì không nhất định, hoặc là có loại mới thành lập.

Lại nữa, Danh có hai loại:

1. Giải thích về Thể.
2. Giải thích về Dụng.

Tên gọi giải thích về Thể, như trái trong bồn - người trong nhà... Tên gọi giải thích về Dụng, như người cắt cỏ - người đọc tụng... Có người nói: Tên gọi giải thích về Thể, như các tình cứng - ướt - nóng - động..., tên gọi giải thích về Dụng, như nắm giữ - nuôi dưỡng - thuần thực - lớn lên... Có người nói: Tên gọi giải thích về Thể, nghĩa là những điều ác..., tên gọi giải thích về Dụng, nghĩa là đừng làm...

Hỏi: Danh là có giới hạn hay không?

Đáp: Có người nói rằng: Danh không có giới hạn vì pháp là vô biên, đối với mỗi nên pháp có nhiều tên gọi. Lại có người nói: Danh có giới hạn, chỉ riêng Đức Phật có năng lực biết rõ, người khác thì không biết gì, bởi vì Đức Phật có năng lực biết rõ giới hạn của tên gọi cho nên gọi là Nhất thiết trí. Có người nói: Phật và Độc giác biết rõ giới hạn của tên gọi, người khác thì không có năng lực biết được. Có người nói: Phật và Độc giác đến bến bờ giải thoát, Thanh văn biết rõ giới hạn của tên

gọi, người khác thì không có thể biết được.

Lời bình: Cách nói thứ nhất là hợp lý, bởi vì chỉ riêng Đức Phật có năng lực biết rõ giới hạn của tên gọi, những người khác đều không có Nhất thiết trí.

Hỏi: Có Phật hay không có Phật thì thế gian luôn luôn có Danh - Cú - Văn thân, vì sao trong kinh nói: “Như Lai xuất thế, thì có các loại Đa danh thân... xuất hiện giữa thế gian”?

Đáp: Dựa vào bất cộng danh cho nên nói như thế, như Phật - Pháp - Tăng - Uẩn - Xứ - Giới..., chỉ có Phật xuất thế mới có tên gọi này. Có người nói như vậy: Chỉ có Phật xuất thế, mới có thuận với giải thoát - thuận với Không - Vô ngã, xa cách sinh tử khổ đau - xa cách Ngã và Ngã sở, đoạn trừ các kiến chấp - sinh ra giác ý, rời bỏ phiền não - hưởng về xuất yếu, ngăn chặn ngu si - phát sinh trí tuệ, đoạn trừ do dự - sinh ra quyết định, chán ngán sinh tử - vui với Niết-bàn, chê bai ngoại đạo - ca ngợi chánh pháp. Những nhân duyên như vậy là Danh - Cú - Văn thân xuất hiện giữa thế gian, thời kỳ khác thì không như vậy, cho nên nói như thế. Như trong kinh nói: “Có ba loại Ngôn y (chỉ cho pháp hữu vi) chứ không có thứ tư - thứ năm. Thế nào là ba? Đó là dựa vào quá khứ mà nói về các pháp quá khứ, dựa vào vị lai mà nói về các pháp vị lai, dựa vào hiện tại mà nói về các pháp hiện tại.”

Hỏi: Ngôn y lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Luận Phẩm Loại Túc nói “Ngôn y do mười tám Giới - mười hai Xứ - năm Uẩn thân nhiếp.”

Hỏi: Ngôn chính là ngữ - y kia là danh, chỉ cần nên Giới - nên Xứ - nên Uẩn thân nhiếp, vì sao nói là do mười tám Giới - mười hai Xứ - năm Uẩn thân nhiếp?

Đáp: Luận ấy cần phải nói Ngôn y do nên Giới - nên Xứ - nên Uẩn thân nhiếp, nhưng mà nói do mười tám Giới - mười hai Xứ - năm Uẩn thân nhiếp, là dựa vào nhân lần lượt chuyển tiếp cho nên nói như thế. Nghĩa là ngữ dựa vào danh mà chuyển, danh dựa vào nghĩa mà chuyển, nghĩa thì ngôn lần lượt chuyển tiếp dựa vào trong nghĩa, có đủ mười tám Giới - mười hai Xứ - năm Uẩn, người nói - người nghe đều là đối với nghĩa, cho nên luận ấy dựa vào nhân lần lượt chuyển tiếp mà nói về tự tánh của Ngôn y. Có người nói: Ngôn y là Danh và nghĩa đã nói, cho nên có đủ mười tám Giới..., bởi vì ngôn ngữ dựa vào danh và nghĩa mà chuyển.

Hỏi: Vì sao chỉ dựa vào pháp ba đời mà nói về Ngôn y, chứ không dựa vào pháp vô vi để nói về Ngôn y?

Đáp: Cũng cần phải nói pháp vô vi là Ngôn y, nhưng mà không nói đến thì nên biết rằng nghĩa này có khác. Có người nói: Vô vi thâm nhiếp trong phẩm hiện tại, bởi vì pháp hiện tại mà đạt được vô vi. Có người nói: Phần lớn ngôn từ dựa vào pháp hữu vi mà chuyển, cho nên pháp vô vi không nói đến Ngôn y. Có người nói: Vì ngăn chặn cái ngu tăng thượng của hữu tình cho nên nó về ba Ngôn y, bởi vì nhiều tăng thượng đối với pháp hữu vi mà khởi lên vô minh. Có người nói: Bởi vì hữu tình có nhiều do dự đối với ba đời, cho nên Đức Phật vì họ mà nói ba loại Ngôn y. Có người nói: Vì ngăn chặn ngoại đạo chấp có Ngã cho nên nói về ba loại Ngôn y; nghĩa là ngoại đạo nói nếu như không có Ngã, thì Ngã nói dựa vào đâu, Đức Phật vì họ mà nói ba loại Ngôn y, bởi vì Ngã nói chỉ dựa vào ba đời mà dấy khởi. Có người nói: Vì ngăn chặn sự bài bác không có hai đời quá khứ - vị lai, và ngăn chặn cái chấp hiện tại là vô vi mà nói về ba loại Ngôn y, dựa vào pháp có Thể - có Dụng này cho nên không hẳn là không Thể, vô vi không có Dụng cho nên chẳng phải là Ngôn y. Có người nói: Pháp hữu vi thô và nhiều và nhiều mà tin là có, dễ dàng phát khởi ngôn từ diễn tả cho nên thiết lập Ngôn y; pháp vô vi tinh tế ít tin là có, khó mà phát khởi ngôn từ diễn tả cho nên chẳng phải là Ngôn y. Tôn giả Thế Hữu đưa ra cách nói như vậy: “Hữu vi và vô vi phân làm hai tập hợp, nếu trong tập hợp ấy có thể đạt được ba điều kiện, đó là ngữ - danh và nghĩa thì lập thành Ngôn y, trong tập hợp vô vi tuy có thể có nghĩa, nhưng không có hai loại còn lại cho nên chẳng phải là Ngôn y.” Đại đức nói rằng: Nếu pháp có tác dụng dẫn đến quả và thành tựu quả thì có thể thiết lập Ngôn y, vô vi không có tác dụng cho nên không nói đến. Hiếp Tôn giả nói: “Các pháp hữu vi cùng với ngôn từ có thể có nghĩa cùng lúc chuyển đổi cho nên thiết lập Ngôn y, vô vi thì không như vậy cho nên không nói đến.”

Hỏi: Nếu dựa vào quá khứ mà nói đến pháp vị lai và hiện tại, dựa vào vị lai mà nói đến pháp quá khứ và vị lai, thì lúc ấy là do những Ngôn y nào thâm nhiếp?

Đáp: Có người nói như vậy: Lúc ấy không thâm nhiếp ở trong ba loại Ngôn y. Lại có người nói: Nếu dựa vào quá khứ mà nói đến pháp vị lai và hiện tại, thì thâm nhiếp ở trong quá khứ, cho đến nếu dựa vào hiện tại mà nói đến pháp quá khứ và vị lai, thì thâm nhiếp ở trong hiện tại. Có Sư khác nói: Nếu dựa vào quá khứ mà nói đến pháp vị lai và hiện tại, thì vị lai thâm nhiếp ở vị lai, hiện tại thâm nhiếp ở hiện tại, cho đến nếu dựa vào hiện tại mà nói đến pháp quá khứ và vị lai, thì quá khứ thâm nhiếp ở quá khứ, vị lai thâm nhiếp ở vị lai, bởi vì trước đã nói Ngôn

y lấy nghĩa làm Thể.

Hỏi: Nếu ngay trong nên thời gian cùng nói về hai đời, hoặc là ba đời thì Ngôn y nào thâm nhiếp?

Đáp: Có người nói như vậy: Lúc ấy không thâm nhiếp ở trong ba loại Ngôn y. Lại có người nói: Tùy theo tên gọi có thể biểu hiện thâm nhiếp ở đời nào, thì nói là thâm nhiếp ở Ngôn y của đời ấy. Có Sư khác nói: Tùy theo nghĩa đã được biểu hiện thâm nhiếp ở đời nào, thì nói là thâm nhiếp ở Ngôn y của đời ấy, bởi vì trước đã nói Ngôn y lấy nghĩa làm Thể.

Hỏi: Trong kinh chỉ nói có ba loại Ngôn y, đối với nghĩa đã đầy đủ, tại sao nói không có thứ tư - thứ năm?

Đáp: không có thứ tư là ngăn chặn đời thứ tư, vì e rằng có người chấp có đời thứ tư; không có thứ năm là ngăn chặn Pháp vô vi, bởi vì e rằng chấp vô vi là Ngôn y. Có người nói: Hai lời nói trịnh trọng ngăn chặn làm cho dừng lại, bởi vì muốn khiến cho nghĩa đã nói có quyết định. Trong kinh dựa vào đời kiếp mà kiến lập Ngôn y, cho nên nói có ba chứ không có bốn - không có năm. Nếu dựa vào tác ý đúng như lý mà kiến lập Ngôn y, thì phải nói là có nên chứ không có thứ hai - thứ ba, không có thứ hai là ngăn chặn có tác ý đúng như lý thứ hai, không có thứ ba là ngăn chặn tác ý đúng như lý mà không thâm nhiếp các pháp. Nếu dựa vào Chỉ Quán mà kiến lập Ngôn y, thì phải nói là có hai chứ không phải có thứ ba - thứ tư, nghĩa như trước giải thích. Nếu dựa vào ba Giải thoát môn mà kiến lập Ngôn y, thì phải nói là có ba chứ không phải nói là có thứ tư - thứ năm, nghĩa như trước giải thích. Nếu dựa vào bốn Thánh đế mà kiến lập Ngôn y, thì phải nói là có bốn chứ không có thứ năm - thứ sáu, nghĩa như trước giải thích. Nếu dựa vào năm uẩn mà kiến lập Ngôn y, thì phải nói là có năm chứ không có thứ sáu - thứ bảy, nghĩa như trước giải thích. Nếu dựa vào sáu Tùy niệm mà kiến lập Ngôn y, thì phải nói là có sáu chứ không có thứ bảy - thứ tám, nghĩa như trước giải thích. Nếu dựa vào bảy Giác chi mà kiến lập Ngôn y, thì phải nói là có bảy chứ không có thứ tám - thứ chín, nghĩa như trước giải thích. Nếu dựa vào tám Thánh đạo mà kiến lập Ngôn y, thì phải nói là có tám chứ không có thứ chín - thứ mười, nghĩa như trước giải thích. Nếu dựa vào chín Thứ đệ định mà kiến lập Ngôn y, thì phải nói là có chín chứ không có thứ mười - thứ mười nên, nghĩa như trước giải thích. Nếu dựa vào mười Lực của Như Lai mà kiến lập Ngôn y, thì phải nói là có mười chứ không có thứ mười nên - thứ mười hai, nghĩa như trước giải thích.

Như vậy, nếu dựa vào pháp khác mà kiến lập Ngôn y, thì phải nói đúng như lý Kinh này dựa vào đời kiếp mà kiến lập Ngôn y, cho nên chỉ nói có ba chứ không có bốn - không có năm. Ngay trong kinh này đưa ra nói như vậy: “ Nêm dùng bốn sự việc quán sát Bồ-đặc-già-la, biết Tỳ kheo ấy là có thể nói với nhau, hay là không thể nói với nhau. Thế nào là bốn? Đó là:

1. Xứ phi xứ.
2. Trí luận.
3. Phân biệt.
4. Đạo tích.

Nếu đối với bốn sự việc mà khéo an trú, thì đó là người có thể nói với nhau, ngược lại với điều này thì không thể nói với nhau”.

Hỏi: Bốn sự việc như vậy có gì sai biệt?

Đáp: Không khéo an trú trong xứ và phi xứ, nghĩa là không biết đúng như thật về Thị xứ phi xứ (nên trong mười Lực của Như Lai). Không khéo an trú trong trí luận, nghĩa là không biết đúng như thật về trí và trí cảnh. Không khéo an trú trong phân biệt, nghĩa là không biết đúng như thật về thế tục và thắng nghĩa. Không khéo an trú trong Đạo tích, nghĩa là không biết đúng như thật về nơi chốn của hành Khổ - Tập và nơi chốn của hành Khổ - Diệt.

Có người nói: Không khéo an trú trong xứ và phi xứ, nghĩa là không biết đúng như thật về Nhãn sắc làm duyên phát sinh Nhãn thức, cho đến Ý pháp làm duyên phát sinh Ý thức là hợp lý (thị xứ); Nhĩ... làm duyên phát sinh Nhãn thức, cho đến Nhãn... làm duyên phát sinh Ý thức là không hợp lý (Phi xứ). Không khéo an trú trong trí luận, nghĩa là không biết đúng như thật về mười Trí sai biệt. Không khéo an trú trong phân biệt, nghĩa là không biết đúng như thật về kinh liễu nghĩa và kinh không liễu nghĩa. Không khéo an trú trong Đạo tích, nghĩa là không biết đúng như thật về bốn loại hành tích (dấu tích hoạt động).

Có người nói: Không khéo an trú trong xứ và phi xứ, nghĩa là không biết đúng như thật về có lý và không có lý. Không khéo an trú trong trí luận, nghĩa là không biết đúng như thật về chánh luận của hàng Thánh giả. Không khéo an trú trong phân biệt, nghĩa là không biết đúng như thật về ngôn ngữ luận bàn giả thiết. Không khéo an trú trong Đạo tích, nghĩa là không biết đúng như thật về ngôn từ - câu chữ - nghĩa lý của người khác, trước - giữa và sau khác biệt mà vội vàng ứng đáp qua lại lẫn nhau.

Có người nói: Không khéo an trú trong xứ và phi xứ, nghĩa là

không có năng lực thiết lập đúng như thật mà đã thành lập tông chỉ. Không khéo an trú trong trí luận, nghĩa là không có năng lực chịu đựng được những nạn của người khác. Không khéo an trú trong phân biệt, nghĩa là không khéo léo nhận biết rõ ràng lừa dối hay chân thật. Không khéo an trú trong Đạo tích, nghĩa là không có năng lực thành tựu được giác tuệ tăng thượng tốt đẹp.

Có người nói: không khéo an trú trong xứ và phi xứ, nghĩa là đối với tông chỉ của mình và tông chỉ của người khác, không khéo an trú mà có sự chỉ trích. Không khéo an trú trong trí luận, nghĩa là không nhận biết rõ ràng về người khác mà lấy số lượng làm đầu để phát sinh những chất vấn. Không khéo an trú trong phân biệt, nghĩa là không nhận biết rõ ràng về sự bàn luận tương ứng theo thứ tự trước sau của người khác. Không khéo an trú trong Đạo tích, nghĩa là không có năng lực làm thỏa mãn sự việc thù thắng đã mong cầu.

Có người nói: Không khéo an trú trong xứ và phi xứ, nghĩa là không khéo nhận biết rõ ràng về hiện tượng và chẳng phải hiện tượng. Không khéo an trú trong trí luận, nghĩa là đối với những điều trước đã nghe trước kia vẫn khẳng khẳng cố chấp không rời bỏ, không muốn quán sát được - mắt - trước - sau. Không khéo an trú trong phân biệt, nghĩa là luận thuyết chính đáng của người khác mà lòng dạ vẫn luôn do dự, giống như không thể nào quyết định là cơm hay là bọ. Không khéo an trú trong Đạo tích, nghĩa là không nhận biết rõ ràng về hiện lượng-tử lượng và chí giáo lượng giúp cho trước khi chết khi.

Hiếp Tôn giả nói; Không khéo an trú trong xứ và phi xứ, nghĩa là đối với cảnh đã nhận biết không khéo nhận biết rõ ràng. Không khéo an trú trong trí luận, nghĩa là đối với trí có năng lực nhận biết không khéo nhận biết rõ ràng. Không khéo an trú trong phân biệt, nghĩa là đối với tà giáo và chánh giáo không khéo nhận biết rõ ràng.

Tôn giả Tăng - phiệt - tô nói rằng: Không khéo an trú trong xứ và phi xứ, nghĩa về xứ và phi xứ đã nói trong kinh Đa giới không khéo nhận biết rõ ràng. Không khéo an trú trong trí luận, nghĩa là đối với sự việc về bốn mươi bốn trí và bảy mươi bảy trí không khéo nhận biết rõ ràng. Không khéo an trú trong phân biệt, nghĩa là đối với tạp nhiễm và thanh tịnh không khéo nhận biết rõ ràng. Không khéo an trú trong Đạo tích, nghĩa là đối với nơi chốn của hành duyên Diệt Sắc cho đến nơi chốn của hành diệt thức không khéo nhận biết rõ ràng.

Ngược lại với trên đã nói thì gọi là khéo an trú.

Ngay trong kinh này lại đưa ra nói như vậy: “Nên dùng bốn sự

việc quán sát Bồ-đặc-già-la, biết Tỳ kheo ấy là có thể nói với nhau, hay là không thể nói với nhau. Thế nào là bốn? Đó là:

1. Cần phải luôn luôn nhớ hỏi.
2. Cần phải phân biệt nhớ hỏi.
3. Cần phải phản vấn nhớ hỏi.
4. Cần phải gác lại nhớ hỏi.

Nếu đối với bốn sự việc này giông như cần phải ghi nhớ, thì đó là người có thể nói với nhau, ngược lại với điều này thì không thể nói với nhau”.

Thế nào gọi là cần phải luôn luôn nhớ hỏi? Bởi vì câu hỏi này cần phải luôn luôn ghi nhớ. Nghĩa là có người hỏi rằng: Như Lai là bậc Ứng chánh Đẳng Giác chăng? Pháp là nói về thiện chăng? Tăng là hạnh khéo léo chăng? Tất cả các hành là Vô thường chăng? Tất cả các pháp là Vô ngã chăng? Niết - bàn là tịch tĩnh chăng? Cần phải luôn luôn ghi nhớ những điều này đều là như vậy. Hỏi: vì sao những câu hỏi này cần phải luôn luôn ghi nhớ? Đáp: Những câu hỏi này có thể dẫn đến nghĩa lợi, có thể dẫn dắt pháp thiện, tùy thuận với phạm hạnh, có thể phát khởi giác tuệ, có thể đạt được Niết - bàn, cho nên những câu hỏi này cần phải luôn luôn ghi nhớ.

Thế nào gọi là cần phải phân biệt nhớ hỏi? Bởi vì câu hỏi này cần phải dùng sự phân biệt để ghi nhớ. Nghĩa là có người thưa thỉnh rằng: Xin nói pháp cho tôi. Lúc ấy cần phải nói cho người ấy biết rằng: Pháp có nhiều loại, có quá khứ - có vị lai - có hiện tại, có thiện - có bất thiện - có vô ký, có hệ thuộc cõi Dục - có hệ thuộc cõi Sắc - có hệ thuộc cõi Vô sắc, có học - có vô học - có phi học phi vô học, có do kiến mà đoạn - có do tương ứng mà đoạn, có bất đoạn..., muốn nói đến loại nào?

Thế nào gọi là cần phải phản vấn nhớ hỏi? Bởi vì câu hỏi này cần phải hỏi vặn lại để ghi nhớ. Nghĩa là có người hỏi rằng: Có thể nói pháp cho tôi được không? Lúc ấy cần phải hỏi vặn lại rằng: Pháp có rất nhiều loại, ông hỏi về loại nào? Pháp rất nhiều loại, nghĩa là quá khứ..., nói rộng ra như trước.

Hỏi: Cần phải phân biệt ghi nhớ để nói và cần phải hỏi vặn lại để ghi nhớ mà nói, Có gì sai biệt?

Đáp: Ý trả lời tuy không có gì sai biệt nhưng ý hỏi có khác nhau, nghĩa là tất cả những người hỏi ấy, có người vì hiểu biết mà hỏi, có người vì xúc não mà hỏi. Nếu vì hiểu biết mà hỏi, thì cần phải nói cho họ biết rằng pháp có nhiều loại, có quá khứ - có vị lai - có hiện tại, nói rộng ra cho đến có pháp do kiến mà đoạn, có pháp do tương ứng mà

đoạn, có pháp bất đoạn, muốn nói đến pháp nào? Nếu họ nói hãy nói về pháp quá khứ cho tôi biết, thì cần phải nói cho họ biết rằng pháp quá khứ cũng có nhiều loại, có thiện - có bất thiện - có vô ký, muốn nói đến pháp nào? Nếu họ nói hãy nói về pháp thiện cho tôi biết, thì cần phải nói cho họ biết rằng pháp thiện cũng có nhiều loại, có Sắc và có Thọ - Tưởng - Hành - Thức, muốn nói đến pháp nào? Nếu họ nói hãy nói về pháp Sắc cho tôi biết, thì cần phải nói cho họ biết rằng pháp Sắc cũng có nhiều loại, có lia bỏ sát sinh cho đến có lia bỏ lời nói xấu ác lẫn tạp, muốn nói đến loại nào? Nếu họ nói hãy nói về pháp lia bỏ sát sinh cho tôi biết, thì cần phải nói cho họ biết rằng lia bỏ sát sinh có ba loại, đó là từ không có tham mà phát sinh, từ không có sân mà phát sinh, từ không có si mà phát sinh, muốn nói đến loại nào? Nếu họ nói hãy nói về pháp từ không có tham mà phát sinh cho tôi biết, thì cần phải nói cho họ biết rằng từ không có tham mà phát sinh lại có hai loại, đó là Biểu và Vô biểu, muốn nói đến loại nào? Nếu người vì hiểu biết mà đưa ra câu hỏi, thì cần phải phân biệt như vậy để trả lời.

Nếu người vì xúc não mà hỏi, thì cần phải hỏi vặn lại rằng pháp có rất nhiều loại, ông hỏi về loại nào, không nên vì họ mà nói là có quá khứ cho đến có bất đoạn. Nếu họ nói hãy nói về pháp quá khứ cho tôi biết, thì cần phải hỏi vặn lại rằng pháp quá khứ có nhiều loại, ông hỏi về loại nào, không nên vì họ mà nói về thiện - bất thiện và vô ký. Nếu họ nói hãy nói về pháp thiện cho tôi biết, thì cũng cần hỏi vặn lại rằng pháp thiện cũng có nhiều loại, ông hỏi về loại nào? Không nên vì họ mà nói về Sắc cho đến Thức. Nếu họ nói hãy nói về pháp Sắc cho tôi biết, thì cần phải hỏi vặn lại rằng pháp Sắc cũng có nhiều loại, ông hỏi về loại nào, không nên vì họ mà nói về lia bỏ sát sinh cho đến lia bỏ lời nói xấu ác lẫn tạp. Nếu họ nói hãy nói về pháp lia bỏ sát sinh cho tôi biết, thì cần phải hỏi vặn lại rằng pháp lia bỏ sát sinh cũng có nhiều loại, ông hỏi về loại nào, không nên vì họ mà nói về pháp từ không có tham phát sinh cho đến từ không có si phát sinh. Nếu họ nói hãy nói về pháp từ không có tham phát sinh cho tôi biết, thì cần phải hỏi vặn lại rằng pháp từ không có tham phát sinh cũng có rất nhiều loại, ông hỏi về loại nào, không nên vì họ mà nói về Biểu và Vô biểu. Nếu người vì Xúc não mà đưa ra câu hỏi, thì cần phải hỏi vặn lại theo tướng trạng tổng quát như vậy, làm cho tận cùng câu hỏi của họ, hoặc để cho họ tự trả lời. Như có người vì hiểu biết mà hỏi, có người vì Xúc não mà hỏi; như vậy có người vì cầu thiện mà hỏi, có người vì thử xem giác tuệ của người khác nông sâu mà hỏi, có người vì cầu nghĩa mà hỏi, có người vì

phá hoại người khác mà hỏi, có người chất trực mà hỏi, có người siểm khúc mà hỏi, có người nhu hòa mà hỏi, có người kiêu ngạo mà hỏi, nên biết cũng như vậy. Như vậy gọi là sự sai biệt giữa hai cách nói có phân biệt và hỏi vặn lại.

Thế nào gọi là cần phải gác lại nhớ hỏi? Bởi vì câu hỏi này cần phải gác lại ghi nhớ. Nghĩa là có ngoại đạo đi đến nơi đức Phật, thưa với Đức Phật rằng: Thưa Ngài Kiều-đáp-ma, thế gian thường còn chẳng..., cho đến nói rộng ra bốn câu phân biệt; thế gian hữu biên chẳng..., cho đến nói rộng ra bốn câu phân biệt. Đức Thế Tôn bảo rằng: Những câu hỏi này đều không cần phải ghi nhớ.

Hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn không trả lời câu hỏi này?

Đáp: Các ngoại đạo kia chấp có Thật ngã gọi là thế gian, đi đến nơi Đức Phật đưa ra hỏi như vậy; Đức Phật dấy lên nghĩ rằng: Thật ngã nhất định không có, nếu trả lời là không có thì họ sẽ nói là như vậy: Tôi không hỏi về có hay không có; nếu trả lời là thường hoặc vô thường..., thì không hợp lý bởi vì Thật ngã vốn là không có, làm sao có thể nói là thường hay là vô thường...? Như có người hỏi người khác rằng con của người phụ nữ không chữa đẻ này, có cung kính - hiểu thuận và nói năng dễ mến hay không? Người ấy dấy lên nghĩ rằng: Phụ nữ không chữa đẻ không có con, nếu trả lời là không có thì người kia sẽ nói như vậy: Tôi không hỏi là có hay không có; nếu mình trả lời là có cung kính - hiểu thuận và nói năng dễ mến thì không hợp lý, bởi vì phụ nữ không chữa đẻ không có con, làm sao có thể nói là có cung kính...được? Ở đây cũng như vậy, những câu hỏi chẳng phải có - chẳng phải chân - chẳng phải thật, không hợp với đạo lý, cho nên Đức Phật không trả lời.

Lại có ngoại đạo đi đến nơi Đức Phật, thưa với Đức Phật rằng: Thưa Ngài - kiều - đáp - ma, mạng chính là thân này hay là thân khác vậy? Đức Thế Tôn bảo rằng: Tất cả không cần phải ghi nhớ.

Hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn không trả lời câu hỏi này?

Đáp: Các ngoại đạo kia chấp có Thật ngã gọi là Mạng giả, đi đến nơi Đức Phật đưa ra hỏi như vậy. Đức Phật dấy lên nghĩ rằng: Thật ngã nhất định không có, nếu trả lời là không có thì họ sẽ nói như vậy: Tôi không hỏi là có hay không có; Nếu trả lời là chính thân này hoặc là thân khác thì không hợp lý, bởi vì Thật ngã vốn là không có, làm sao có thể nói cùng với thân là nên - khác được? Như có người hỏi người khác rằng sừng thỏ và sừng trâu là tương tự hay không? Người ấy dấy lên nghĩ rằng: Sừng thỏ vốn là không có, nếu trả lời là không có thì người kia sẽ nói như vậy: Tôi không hỏi là có hay không có; nếu mình trả lời

là tương tự hoặc không tương tự thì không hợp lý, bởi vì sừng thỏ vốn là không có, làm sao có thể nói cùng với sừng trâu là tương tự hay không tương tự ư? Ở đây cũng như vậy, những câu hỏi chẳng phải có - chẳng phải chân - chẳng phải thật, không hợp với đạo lý cho nên Đức Phật không trả lời.

Lại có ngoại đạo đến nơi Đức Phật, thưa với Đức Phật rằng: thưa Ngài Kiều - đáp - ma, Như Lai sau khi chết là có hay là không có... cho đến bốn câu phân biệt? Đức Phật bảo rằng: Những điều này không cần ghi nhớ.

Hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn không trả lời câu hỏi này?

Đáp: Các ngoại đạo kia chấp có Thật ngã gọi là Như Lai, họ chấp cái Ngã này vốn là không có mà có, cho nên hỏi Đức Phật sau khi chết là có hay là không có, cho đến nói rộng ra. Đức Phật dấy lên nghĩ rằng: Như vậy vốn là không có mà nay đang có, Thật ngã cuối cùng là không có Thế, nếu trả lời rằng cái Ngã này nay hãy còn là không có, thì họ sẽ nói như vậy: Tôi không hỏi là nay có hay không có; nếu trả lời rằng sau khi chết là có... thì không hợp lý, như vậy Thật ngã nay hãy còn là không có, làm sao có thể nói rằng sau khi chết là có...? Những câu hỏi chẳng phải có - chẳng phải chân - chẳng phải thật, không hợp với đạo lý cho nên Đức Phật không trả lời.

Lại có ngoại đạo đi đến nơi Đức Phật, thưa với Đức Phật rằng: Thưa Ngài Kiều - đáp - ma, tự mình làm tự mình chịu chẳng? Đức Phật bảo rằng: Điều này không cần phải ghi nhớ.

Hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn không trả lời câu hỏi này?

Đáp: Các ngoại đạo kia chấp có Thật ngã tự mình làm tự mình chịu, Đức Phật nói không có ngã cho nên không cần phải trả lời, nghĩa như trước giải thích. Họ lại hỏi rằng người khác làm người khác chịu chẳng? Đức Thế Tôn bảo rằng điều này không cần phải ghi nhớ.

Hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn không trả lời câu hỏi này?

Đáp: Các ngoại đạo kia chấp có Thật ngã gọi là Tự Tại Thiên..., vị ấy có năng lực làm cho mình nhận được quả, Đức Phật nói không có Ngã cho nên không cần phải trả lời, nghĩa như trước giải thích. Họ lại hỏi rằng mình và người khác làm mà tự mình chịu chẳng? Đức Thế Tôn bảo rằng điều này không cần phải ghi nhớ.

Hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn không trả lời câu hỏi này?

Đáp: Các ngoại đạo kia chấp có Thật ngã gọi là mình và người, Đức Phật nói không có Ngã cho nên không cần phải trả lời, nghĩa như trước giải thích. Họ lại hỏi rằng không phải là mình và người khác làm,

không có nhân mà sinh ra, không có làm không có chịu chăng? Đức Thế Tôn bảo rằng điều này không cần phải ghi nhớ.

Hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn không trả lời câu hỏi này?

Đáp: Đức Thế Tôn luôn luôn nói là quả từ nhân mà sinh ra, tự mình làm tự mình chịu, cho nên không cần phải trả lời.

Hỏi: Vì sao đối với các câu hỏi của ngoại đạo kia cần phải gác lại?

Đáp: Bởi vì những câu hỏi đó không dẫn đến nghĩa lợi, không dẫn dắt pháp thiện, không thuận với phạm hạnh, không phát khởi giác tuệ, không đạt được Niết-bàn, cho nên những câu hỏi đó đều cần phải gác lại.

Hỏi: Ba loại trước có trả lời thì có thể gọi là ghi nhớ, loại thứ tư không có trả lời thì làm sao gọi là ghi nhớ?

Đáp: Đức Phật tuy bảo rằng điều này không cần phải ghi nhớ, mà thật ra thì đã tương ứng với lý trả lời, là trả lời căn bản cho nên cũng gọi là ghi nhớ, bởi vì làm cho người hỏi ấy có được hiểu biết chính đáng; hoặc có lúc im lặng mà đối với lý đạt được tốt đẹp, hướng hỗ ứng đáp câu hỏi kia mà không phải là ghi nhớ ư?

Xưa có ngoại đạo tên gọi Phiến-dật-lược, thông minh học rộng, vị Đại luận sư này vì sự bàn luận cho nên đi vào đất nước Ca-thấp-di-la. Lúc bấy giờ ở nước này có vị A-la-hán tên gọi Phiệt-tố-la, ba minh-sáu thông đầy đủ tám giải thoát, học đến cùng kinh luận trong-ngoài, luôn luôn ở trong rừng Ba-lợi-chất-đạt-la. Lúc ấy Phiến-dật-lược bởi vì tranh tài biện luận, cho nên đi đến chỗ ấy cùng thăm hỏi nhau, hỏi han đủ phép tắc rồi ngồi ở bên phía, trình bày rằng: Thưa Tỳ kheo, mong muốn tranh tài biện luận với nhau, Tôn giả và tôi thì ai đưa ra tông chỉ trước? Phiệt-tố-la nói: Tôi là người đã cư trú tại đây nên đưa ra tông chỉ trước, nhưng ông từ xa đến đang có phần mệt mỏi thì tùy ý đưa ra trước. Lúc ấy Phiến-dật-lược liền đưa ra tông chỉ rằng: Tất cả lập luận đều có báo đáp, giác tuệ nếu hết thì luận này mới cùng. Lúc ấy Phiệt-tố-la lặng yên mà đứng. Phiến-dật-lược cùng với các đệ tử của mình vui mừng mà đứng dậy nói to như vậy: Nay Tỳ kheo này đã rơi vào chỗ thua cuộc. Lúc ấy Phiệt-tố-la bảo với các đệ tử ấy rằng: Thầy các ông nếu như Phiến-dật-lược, thì không bao lâu sẽ hiểu rõ ai là người rơi vào chỗ thua cuộc. Các đệ tử kia nghe điều đó mà chế nhạo rồi chạy theo thầy mình, từ trong rừng đi ra. Lúc ấy Phiến-dật-lược lập tức tư duy: Tại sao Sa môn nói điều như vậy? Ngay lúc ấy tự mình hiểu rõ: Mình lập luận nói là tất cả lập luận đều có báo đáp, Tỳ kheo lặng yên thì mình rơi vào chỗ

thua cuộc. Liền sinh lòng hổ thẹn vô cùng, nói với các đệ tử rằng: Lập luận của ta nay đã rơi vào thất bại, có thể cùng với các ông mau chóng trở lại sám hối nhận lỗi! Các đệ tử thưa rằng sao nói là rơi vào thất bại? Lúc ấy Phiến-dật-lược nói lại đầy đủ cho các đệ tử biết, các đệ tử đáp rằng: Đã ở trước đại chúng được thắng lợi mà đến, đâu cần phải trở lại sám hối nhận lỗi để dẫn đến sự nhục nhã? Thầy của họ đáp rằng: Ta thà ở bên cạnh người trí nhận lấy sự thua kém, chứ không thể nào ở bên cạnh người ngu mà được thắng lợi. Liền cùng với các đệ tử quay lại đi vào trong rừng, đến chỗ Tôn giả đầu lạy sát hai chân, nói lời như vậy: Tôn giả được thắng cuộc, tôi đã rơi vào thất bại, Tôn giả là thầy, tôi là đệ tử, từ nay về sau xin thường xuyên dạy dỗ cho. Lặng yên như vậy đối với lý còn được thắng lợi, hướng hồ ứng đáp câu hỏi của họ mà không gọi là đáp hay sao? Vì vậy bốn loại đều gọi là ghi nhớ.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 16

LUẬN VỀ TRÍ (Phần 8)

Như Phật Thế Tôn quở trách các đệ tử, nói là người si mê... cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra luận này?

Đáp: Vì muốn làm cho người nghi ngờ có được quyết định. Nghĩa là Đức Thế Tôn vĩnh viễn đoạn trừ yêu - ghét, thuận - nghịch đều bình đẳng, nhỏ sạch rẽ tranh luận, diệt hết gốc kiêu mạn, nhìn các loại trần bảo giống như gạch đá, gác tuệ soi chiếu không sót đối với tất cả các pháp, không có các loại tương tự như yêu ghét kiêu mạn..., vì các tập khí phiền não đã vĩnh viễn đoạn trừ; không giống như Độc giác và các Thanh văn, tuy đoạn phiền não mà có tập khí còn sót lại. Tập khí tham ái thì như Tôn giả A-nan thương yêu những người thuộc dòng họ Thích; tập khí sân hận thì như Tôn giả Tất-lăng-già-phiệt-sa, nói với thần sông Căng - già rằng: Nay tôi tổ bé nhỏ hãy ngăn dòng chảy lại, nay ta sắp qua sông; tập khí kiêu mạn thì như Tôn giả Xá-lợi-tử vất bỏ thuốc than chữa bệnh; tập khí ngu si thì như Tôn giả Kiệp - phòng - bát - để, hơi thở phát ra biết thức ăn trước đó ăn không tiêu chứ không biết cái khổ về sau, mà còn ăn thêm..., những sự việc như vậy thì loại ấy rất nhiều. Đức Thế Tôn tuy không có tập khí còn lại của phiền não, mà có lúc có những lời nói tựa như thương yêu... Lời nói tựa như yêu thương thì như Đức Thế Tôn bảo: Cố gắng nhé Tỳ kheo, tự mình xuất gia khéo léo thì cũng có đủ cấm giới; lời nói tựa như tức giận thì như Đức Thế Tôn bảo: Ông là kẻ tội tử của dòng họ Thích, dòng họ Thích là chủ nhân của ông; lời nói tựa như kiêu mạn thì như Đức Thế Tôn nói: tu là bậc Như Lai Ứng Chánh Đẳng Giác, thành tựu mười Lực - đạt được bốn Vô hoa; lời nói tựa như si mê thì như Đức Thế Tôn nói: Hôm nay đại vương từ nơi nào đến đây, bảo với A-nan rằng xem trời mưa hay không, trong vườn

tại sao lớn tiếng cao giọng... Hoặc có người sinh nghi ngờ là Đức Thế Tôn đã đoạn trừ tập khí của các phiền não, vì sao lại có những lời nói tương tự phiền não như vậy...? Vì muốn làm cho người nghi ngờ mà có được cách hiểu chính xác, cho nên soạn ra luận này. Giải thích về nhân duyên ấy như vậy, thì nói là người si mê kia cũng như vậy.

Hỏi: Vì sao Đức Phật nói những lời tựa như yêu thương...?

Đáp: Bởi vì bảo vệ thừa ruộng đã được chuyển hóa làm lợi ích nhiều cho nó. Nghĩa là Đức Thế Tôn nói lời tựa như yêu thương, là muốn làm cho những Tỳ kheo đã bị Thiên Thụ phá hoại cảm được thân tâm an ổn và trừ bỏ nghi ngờ. Đó là ĐỀ-bà-đạt-đa vì tham danh lợi mà phá hoại Tăng rồi, Tôn giả Xá-lợi-tử và Đại Mục - kiền - liên cảm hóa khiến quay trở về, những Tỳ kheo ấy sinh lòng hổ thẹn vô cùng, thân tâm rung rẩy sợ hãi lại sinh ra nghi hoặc, mình đi theo Thiên Thụ không mất giới chẳng? Khi nghe Đức Thế Tôn bảo: Cố gắng lên Tỳ kheo, tự mình xuất gia khéo léo thì cũng có đủ cấm giới; thì sợ hãi rung rẩy và nghi hoặc, cả hai điều cũng được trừ bỏ. Nếu lúc ấy Đức Phật không nói như vậy, thì lòng dạ họ xấu hổ thổ huyết mà mạng chung. Còn Đức Thế Tôn nói lời tựa như tức giận, là bởi vì phá bỏ tâm lý kiêu mạn của Phạm chí kia, nghĩa là Phạm chí Am-bà-sắc-tra-kia, không nhún nhường tùy theo mẹ mà ôm lòng kiêu ngạo, ngăn cản người xuất gia chịu rơi vào nẻo ác, nhờ Đức Phật quả trách phá tan tâm lý kiêu ngạo ấy, sau đó thân thứ hai được sinh lên cõi trời thấy rõ bốn Thánh đế; Lại nhờ quả trách mà Phạm Chí Bồ-sắc-yết-la-bà-lợi kia, được tiến vào Phật pháp, đạt đến quả thù thắng còn Đức Thế Tôn nói lời tựa như kiêu mạn là vì làm cho người không biết công đức của Phật, khi đã biết rồi quy y tu theo hạnh thù thắng. Còn Đức thế Tôn nói lời tựa như si mê, là vì bàn luận về đạo để mở thông cho vị vua kia, là vì loại bỏ tâm mê ngũ của Anan, cũng là muốn là muốn phát sinh tâm lý vui thích yên lặng của mọi người trong vườn kia. Đức Phật nói những lời này tựa như phiền não, đều làm cho hữu tình có được lợi ích an lạc. Nay quả trách đệ tử mà nói là người si mê, cũng vì lợi ích cho chúng sinh như phần sau sẽ nói.

Hỏi: vì sao Độc giác và các Thanh văn tuy đoạn trừ phiền não mà có tập khí còn sót lại, Phật thì không như vậy chẳng?

Đáp: Tuệ của Thanh văn và Độc giác không mạnh mẽ sắc bén, tuy đoạn trừ phiền não mà có tập khí còn sót lại, như ngọn lửa bình thường ở thế gian tuy có đốt cháy mọi vật nhưng mà còn lại tro bụi; tuệ của Phật mạnh mẽ sắc bén, đoạn trừ các phiền não làm cho tập khí không sót lại gì, như ngọn lửa của kiếp tận hễ vật gì đã bị đốt cháy thì

không còn sót lại tro bụi. Vì các loại nhân duyên đã nói trước đây, cho nên soạn ra luận này.

Hỏi: Như Phật Thế Tôn quả trách các đệ tử, nói là người si mê, điều này có nghĩa gì?

Đáp: Là lời trách mắng, nghĩa là Phật Thế Tôn trách mắng đệ tử mà nói là người si mê, như bây giờ thầy mình dạy dỗ và bậc thầy quy phạm mẫu mực, nếu có đệ tử y chỉ gần bên cạnh, gây ra những lỗi lầm liền trách mắng rằng: Con là người ngu si không sáng suốt - không tốt đẹp; Đức Thế Tôn cũng như vậy, quả trách các đệ tử nói là người si mê.

Trong này, văn luận tổng quát có hai phần:

1. Giải thích về nghĩa Đức Phật quả trách đệ tử.
2. Giải thích về nhân duyên Đức Phật quả trách họ.

Văn đã nêu ra trước đây chín là phần thứ nhất. Như bây giờ thầy mình dạy dỗ và bậc thầy quy phạm mẫu mực, vì ngăn chặn lỗi lầm của đệ tử đã gây ra; hoặc như cha mẹ ngăn chặn lỗi lầm phòng ngừa cho con cái, mà có những lời trách mắng đều là vì lợi ích thêm cho đệ tử - con cái, chứ không có ác tâm. Đức Phật cũng như vậy, nghĩa là Đức Phật giáo hóa tóm lược có bốn loại:

1. Nên khen ngợi.
2. Nên trách mắng.
3. Nên gạt bỏ.
4. Nên dựa vào người khác.

Nên khen ngợi, là như Đức Phật khen ngợi Câu-chi-nhĩ... Nên trách mắng, là như Đức Phật trách mắng Ô-đà-di... Nên gạt bỏ, là như gạt bỏ Vô y Ca-diếp-ba..., như Đức Phật với Bà-la-môn kia rằng: Nay không phải là lúc ấy, không có thể trả lời ông được. Nên dựa vào người khác, là như Đức Phật chuyển Chánh pháp luân cho năm Tỳ kheo, lúc ấy có tám vạn chư Thiên đều đạt được Thánh đạo; Đức Phật thuyết pháp cho vua Tần-tỳ-sa-la, lúc ấy cũng có tám vạn chư Thiên và chín vạn hai ngàn người ở nước Ma-yết-đà đều đạt được Thánh đạo; Đức Phật thuyết pháp cho Đế Thích, lúc ấy cũng có tám vạn chư Thiên được tiến vào Thánh đạo; Đức Phật thuyết pháp cho La-hầu-la, lúc ấy cũng có sáu vạn chư Thiên trong nên lúc đạt được đạo. Những sự việc như vậy thì tương tự rất nhiều, cho nên Đức Thế Tôn phải dùng sự trách mắng, mà người nhập đạo thì cần phải có sự trách mắng mới được.

Có người nói: Đức Thế Tôn vì lòng Đại Bi đã thôi thúc, thường tìm kiếm phương tiện làm lợi ích cho người khác, nếu không trách mắng

Đề-bà-đạt-đa rằng ông là người ngu si ăn nước miếng - nước mũi thì sẽ làm cho vô lượng chúng sinh ngu si gây ra các việc ác, lại còn liên tiếp nhiều lần xúc não Đức Thế Tôn; nếu không chỉ trích là không bằng người nữ, thân ông dơ bẩn xấu xa chứa đầy mọi thứ bất tịnh, thì tâm dục của họ không biết do đâu mà dừng lại, cho nên quả trách đê tử nói là người si mê.

Có người nói: Sở dĩ Đức Thế Tôn trách mắng các đê tử, là muốn làm cho người chưa gieo trồng thiện căn có thể gieo trồng thiện căn; người đã gieo trồng thiện căn mà chưa thành thực thì có thể nhanh chóng thành thực; nếu người đã thành thực nhưng chưa giải thoát thì mau chóng đạt được giải thoát; nếu không trách mắng thì mất đi lợi ích tốt đẹp này, vì vậy Đức Phật quả trách đê tử nói là người si mê.

Hỏi: Nói là người si mê thì có nghĩa gì vậy? Là từ si mê sinh ra cho nên nói là người si mê, hay là hiện hành si mê cho nên nói là người si mê? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu từ si mê sinh ra cho nên nói là người si mê, thì cũng từ tham - sân - mạn - kiến... sinh ra, tại sao Đức Thế Tôn chỉ nói là người si mê? Nếu hiện hành si mê cho nên nói là người si mê, thì trong kinh không nên nói A-la-hán cũng gọi là người si mê, như trong kinh nói: “Rời xa người si mê đừng đứng trước mắt mình”; vả lại, Đức Thế Tôn quả trách Ô-đà-di rằng: “Người si mê không có mắt vì sao lại cùng với Tỳ kheo Thượng tọa tranh cãi về nghĩa rất xa xa.” Nhưng các phiền não khác cũng có hiện hành, tại sao chỉ nói là người si mê chứ không phải là loại khác?

Đáp: Có người nói như vậy: Từ si mê sinh ra cho nên gọi là người si mê.

Hỏi: Nếu như vậy cũng từ tham-sân-mạn-kiến... sinh ra, vì sao Đức Thế Tôn chỉ nói là người si mê?

Đáp: Bởi vì biến hành si mê. Nếu Đức Phật biết quả trách các A-la-hán cho là người si mê, đối với người khác có lợi ích, thì cũng quả trách thân A-la-hán kia cũng là si mê sinh ra. Như trong kinh nói: “Bị vô minh che lấp, bị kiết ái ràng buộc, người ngu cảm được thân có nhận biết, người trí cũng như vậy.” Các A-la-hán nói là người trí. Có Sư khác nói: Hiện hành si mê cho nên gọi là người si mê.

Hỏi: Nếu như vậy thì trong kinh không nên nói A-la-hán cũng gọi là người si mê?

Đáp: Tạm thời trong kinh nói rời xa người si mê đừng đứng trước mắt mình, là người tụng đã tụng sai, cần phải nói như vậy: Tỳ kheo tránh ra đừng đứng trước mắt ta. Lúc Đức Thế Tôn sắp nhập Niết-bàn,

Tôn giả Bạch Tịnh đến đứng ở trước Đức Phật dùng quạt để quạt hầu Đức Phật, lúc ấy có vô lượng chư Thiên cõi Trường Thọ đi đến nơi Đức Phật, trách Tôn giả ấy đang đứng ở trước Đức Phật ngăn che chúng tôi không thấy được Đức Thế Tôn mà làm cho chúng tôi mất đi lợi ích sau cuối, Đức Phật biết ý niệm của họ liền nên nói như vậy: Tỳ kheo tránh ra đừng đứng trước mắt ta! Vả lại, Đức Thế Tôn quả trách Ô-đà-di rằng: Người si mê không có mắt vì sao lại cùng với Tỳ kheo Thượng tọa tranh cãi về nghĩa rất xa xôi? Điều này cũng không trái ngược nhau, bởi vì lúc ấy Ô-đà-di chưa đạt được quả vị A-la-hán, hoặc nói là dị sinh, hoặc nói là Hữu học. Có Sư khác nói: Các A-la-hán cũng là hiện hành si mê, vì sao chỉ nói là người si mê chứ không phải là loại khác? Đáp: Trước đã nói là biến thành si mê, hễ dấy khởi vô minh hiện tiền ở nơi nào, thì tên gọi là người si mê dựa vào nơi ấy mà thiết lập. Bởi vì nghĩa này cho nên Đức Phật quả trách đệ tử mà nói là người si mê.

Hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn quả trách các đệ tử mà nói là người si mê?

Đáp: Bởi vì họ đối với lời nhắc nhở - lời giảng dạy của Đức Thế Tôn, không tùy theo nghĩa thực hành, không tùy thuận lời dạy, không nối tiếp lẫn nhau. Văn luận từ đây trở xuống chính là phần thứ hai, giải thích về nhân duyên Đức Phật quả trách người si mê ấy. Lời nhắc nhở - lời giảng dạy biểu hiện tổng quát về lời dạy của Đức Phật, có năng lực thực hành đúng đắn thì gọi là tùy theo nghĩa thực hành, những đệ tử kia không có năng lực thực hành đúng đắn cho nên gọi là không tùy theo nghĩa thực hành. Có người nói: Như việc cần thực hành thì gọi là tùy theo nghĩa thực hành, các đệ tử kia không như việc cần thực hành cho nên gọi là không tùy theo nghĩa thực hành. Không tùy thuận lời dạy, là đối với Thánh giáo của Phật không có năng lực tùy thuận tu các công đức. Không nối tiếp lẫn nhau, là không có năng lực tập trung trải qua thời gian dài nối tiếp nhau tu các công đức.

Hỏi: Lời nhắc nhở và lời giảng dạy có gì sai biệt?

Đáp: Ngăn chặn những điều không có lợi ích cho nên gọi là lời nhắc nhở (giáo giới), mang lại những điều có lợi ích cho nên gọi là lời giảng dạy (giáo thọ). Lại nữa, dạy cho trú trong chánh niệm thì gọi là lời nhắc nhở, dạy cho trú trong chánh tri thì gọi là lời giảng dạy. Lại nữa, khiến cho tu Hữu biểu nghiệp thì gọi là lời nhắc nhở, khiến cho tu Vô biểu nghiệp thì gọi là lời giảng dạy. Lại nữa, khiến cho tu xa-ma-tha thì gọi là lời nhắc nhở, khiến cho tu Tỳ-bát-xá-năng thì gọi là lời giảng dạy. Lại nữa, khiến cho tu Thánh đạo thì gọi là lời nhắc nhở, khiến cho

đạt được Thánh quả thì gọi là lời giảng dạy. Lại nữa, khiến cho tu pháp thiện thế gian thì gọi là lời nhắc nhở, khiến cho tu pháp thiện xuất thế gian thì gọi là lời giảng dạy. Đây gọi là sự sai biệt giữa lời nhắc nhở và lời giảng dạy.

Lại nữa, họ đối với Thánh giáo gây ra những điều ngu si, trống rỗng không có kết quả, không có sinh ra, không có ý vị, không có lợi ích tốt đẹp, làm trái lời dạy của Phật, đối với các học xứ không có năng lực tiếp nhận học hỏi, cho nên Đức Phật quở trách họ mà nói là người si mê. Trong này, Thánh giáo là ý biểu hiện cho Thánh đạo.

Hỏi: Vì sao họ đối với Thánh đạo mà làm những điều ngu si?

Đáp: Bởi vì họ không có năng lực mà làm cho Thánh đạo trở lại những điều ngu si, chỉ vì họ nối tiếp nhau tăng thêm ngu si làm chướng ngại cho Thánh đạo. Có người nói: Cũng làm cho Thánh đạo trở thành những điều ngu si, nghĩa là làm cho trở thành xa cách, không được tự tại và không hiện hành. Có người nói: Vì đoạn trừ ngu si cho nên Đức Phật nói rõ Thánh giáo, họ nghe Thánh giáo nhưng không đoạn trừ ngu si mà ngày càng tăng lên, cho nên nói họ đối với Thánh giáo của Phật gây ra những điều ngu si. Trống rỗng là biểu hiện họ không có mầm thai Thánh đạo; như trong thân người nữ không có khả năng mang thai, trống rỗng không có con cho nên gọi là gái bất dục (thạch nữ); họ cũng như vậy, tuy nghe lời dạy của Phật nhưng không có năng lực thâm nhập tiếp nhận mầm thai Thánh đạo, Phật đối với thân họ không có quả Sĩ dụng, bỏ trống công dụng cho nên gọi là trống rỗng. Không có kết quả là không có Đăng lưu và giải thoát. Không có sinh ra là không có quả Sĩ dụng. Lại nữa, sinh ra thì có nghĩa là đạt được, họ đối với Phật pháp không đạt được điều gì, cho nên gọi là không có sinh ra. Không có ý vị là họ đối với Phật pháp không có ý vị xuất gia, không có ý vị tịch tĩnh, không có ý vị Thánh đạo, không có ý Vị tịch diệt, cho nên gọi là không có ý vị. Không có lợi ích tốt đẹp, quả gọi là lợi ích tốt đẹp, họ không đạt được quả cho nên không có lợi ích tốt đẹp. Lại nữa, có hai điều mất cho nên gọi là không có lợi ích tốt đẹp, ví như thầy thuốc giỏi thương xót những người có bệnh tật mà đi tìm thuốc khắp bốn phương, tìm được thuốc rồi mang về cho họ, nhưng người bệnh coi khinh nén vào chỗ đờ bần, họ đã có hai điều mất:

1. Bệnh của mình không được trừ khỏi.
2. Công sức của thầy thuốc giỏi bị vứt bỏ.

Đức Thế Tôn cũng như vậy, trải qua ba vô số kiếp tu tập trăm ngàn công hạnh gian khổ khó thực hành, vì các hữu tình mà cầu tìm vị

thuốc Thánh pháp, đạt được rồi nói cho họ biết, nhưng họ nghe mà coi khinh không tự mình uống để thực hành, lại dụng tâm mong cầu danh lợi, họ đã có hai điều mất:

1. Không trừ được căn bệnh phiền não của mình.

2. Làm cho công lao của Đức Phật bị hoang phí. Làm trái lời dạy của Phật, là làm trái với nghĩa lý Thánh giáo của Đức Thế Tôn. Đối với các học xứ không có năng lực tiếp nhận học hỏi, là không có năng lực tu tập thực hành các pháp tùy theo pháp thực hành.

Lại nữa, họ đối với Thánh giáo gây ra những điều ngu si, bởi vì họ đoạn dứt Thánh giáo không làm cho nối tiếp theo nhau, nghĩa là Đức Phật vì họ mà nói về pháp Vô thượng, nếu nghe rồi thực hành đúng đắn chuyển tiếp nói cho người khác nghe, người khác tiếp tục thực hành đúng đắn lại nói cho người khác nghe, như vậy lần lượt chuyển tiếp làm lợi ích vô cùng tận, đó gọi là không đoạn dứt Thánh giáo của Như Lai. Họ nghe Thánh giáo mà không có năng lực thực hành đúng đắn, lại cũng không có năng lực chuyển tiếp nói cho người khác nghe, tự mình đã không có lợi ích gì cũng không lợi ích cho người khác, đó gọi là đoạn dứt Thánh giáo không làm cho nối tiếp nhau. Vì vậy nói là gây ra những điều ngu si. Trống rỗng là bởi vì chính mình không phải là pháp khí. Không có kết quả là bởi vì làm cho tâm mong mỗi quả Phật không có kết quả gì. Nghĩa là Đức Phật muốn làm cho chúng sinh nghe pháp thoát khỏi nỗi khổ của sinh tử, họ nghe pháp rồi không có thể tu tập thực hành phương tiện lia khổ, vì vậy khiến cho tâm mong mỗi Phật đạo không có kết quả. Không có sinh ra, họ không có thể đạt được sự việc tốt đẹp đã mong cầu lúc ban đầu xuất gia, nghĩa là trì giới thanh tịnh. Không có ý vị là không có ý vị của tĩnh lự. Không có lợi ích tốt đẹp là không có trí tuệ không trái ngược. Làm trái lời dạy của Phật, nghĩa là không đạt được Niết-bàn. Đức Phật nói về Chánh pháp đạt được niềm vui Niết-bàn dạy cho chúng sinh, họ không có năng lực chứng được cho nên gọi là làm trái. Đối với các học xứ không có năng lực tiếp nhận học hỏi, Đức Phật đã thi thiết các loại học xứ nhưng họ không có năng lực tiếp nhận học hỏi, có người tuy tiếp nhận học hỏi à không có năng lực luôn luôn tu tập, như Bà-đà-lê qua bốn tháng mùa mưa mới có thể tiếp nhận học hỏi; pháp ngồi ăn nên lần tuy có người luôn luôn tu tập mà không trọn vẹn; đều gọi là không có năng lực tiếp nhận học hỏi các học xứ. Vì nhân duyên này mà Đức Phật quả trách đệ tử gọi họ là người si mê.

Có sáu nhân đó là nhân tương ứng cho đến nhân năng tác.

Hỏi: Vì sao soạn ra luận này?

Đáp: Vì ngăn chặn luận thiết về không có nhân - nhân xấu ác. Nghĩa là các ngoại đạo, hoặc chấp là các pháp không có nhân mà sinh, hoặc lại chấp rằng có nhân không bình đẳng, vì ngăn chặn ý kia để biểu hiện các pháp sinh ra quyết định có nhân chẳng phải là không bình đẳng. Có người đưa ra cách nói này: Có pháp chấp là nhân duyên chẳng phải là vật thật có, như pháp Thí Dụ. Vì ngăn chặn ý kia mà biểu hiện rõ ràng về nhân duyên, hoặc là tánh - hoặc là tướng đều là thật có. Lại có người nói: Muốn dùng sáu nhân biểu hiện rõ ràng về bốn quả, khiến cho điều ấy rõ ràng như nhìn trái A-ma-lạc-ca trong bàn tay. Nghĩa là dùng hai nhân tương ứng và câu hữu (cùng có) để biểu hiện quả Sĩ dụng, dùng hai nhân đồng loại và biến hành để biểu hiện quả Đẳng lưu, dùng nhân dị thực để biểu hiện quả Dị thực, dùng nhân năng tác để biểu hiện quả Tăng Thượng. Vì nhân duyên này cho nên soạn ra luận này. Nhưng mà sáu nhân này không phải là trong kinh nói, trong kinh chỉ nói có bốn duyên, tánh gọi là nhân duyên tánh nói rộng ra cho đến tăng thượng duyên tánh, nay muốn dùng nhân phân biệt về duyên cho nên nói đến sáu nhân này.

Hỏi: Là nhân thâm nhiếp duyên hay là duyên thâm nhiếp nhân?

Đáp: thâm nhiếp lẫn nhau tùy theo sự việc của nó, nghĩa là năm nhân trước là nhân duyên, nhân năng tác là ba duyên còn lại. Có người đưa ra cách nói này: Duyên thâm nhiếp nhân chứ không phải là nhân thâm nhiếp duyên. Nghĩa là năm nhân trước là nhân duyên, nhân năng tác là tăng thượng duyên, đẳng vô gián duyên và sở duyên duyên không phải là do nhân thâm nhiếp. Lại có người nói: sáu nhân cũng là do trong kinh nói. Nghĩa là trong phần thứ sáu của kinh Tăng Nhất A Kiệp Ma nói: “Trải qua thời gian lâu xa, văn kinh dần dần không nhìn thấy nữa, các Tôn giả như giả như Ca-đa-diễn-ni-tử... dùng lực của nguyện trí quán sát sáu nhân duyên nói trong kinh, tập trung ghi chép mà soạn ra A-tỳ-đạt-ma.” Vì vậy ở đây phân biệt về sáu nhân. Từng nghe rằng kinh Tăng Nhất A Kiệp Ma, từ nên pháp tăng lên cho đến trăm pháp, nay chỉ có nên cho đến mười đang còn, những pháp khác đều ẩn kín; ở lại trong tăng nên cho đến mười, cũng ẩn kín phần nhiều, pháp còn lại rất ít. Từng nghe Tôn giả Thương-nặc-ca-y Đại A-la-hán, là đệ tử đồng trú của Tôn giả A-nan-đà, Đại đức này luôn luôn biên soạn tự mình làm Giáo thọ sư; lúc vị A-la-hán ấy nhập Niết-bàn, thì ngay trong ngày đó có bảy vạn bảy ngàn kinh Bốn Sinh và nên vạn luận A Tỳ Đạt Ma ẩn kinh không còn thấy nữa. Nên vị Luận Sư diệt độ còn có những

kinh luận ẩn kín như vậy, hướng hồ từ đó về sau cho đến bây giờ, hoặc là trăm - hoặc là ngàn các vị Luận Sư diệt độ, thì số kinh luận ẩn kín theo há có thể biết được ư? Vì vậy, sáu nhân này là trong kinh nói. Có Sư khác nói: Sáu nhân như vậy, tuy không nói đầy đủ theo thứ tự trong cùng nên kinh, nhưng nói phân tán khắp nơi trong các kinh. Nghĩa là trong kinh nói: “Đây gọi là kiến làm căn tương ứng với tính - chứng - trí.” Các kinh nói về nhân tương ứng như vậy. Lại trong kinh nói: “Nhân và sắc là duyên sinh ra nhãn thức, cả ba hòa hợp lại tiếp xúc cùng khởi lên thọ - tưởng - tư.” Các kinh nói về nhân câu hữu như vậy. Lại trong kinh nói: Như vậy Bồ-đặc-già-la thành tựu pháp thiện và pháp bất thiện, pháp thiện ẩn đi thì pháp ác xuất hiện, có lúc theo nhau cùng hiện hành bởi thiện căn chưa đoạn mất, bởi vì chưa đoạn mất cho nên từ thiện căn này còn có thể khởi lên thiện căn khác, lúc ấy đối với vị lai sẽ có pháp thanh tịnh.” Các kinh nói về nhân đồng loại như vậy. Lại trong kinh nói: “Các tà kiến, ấy là tất cả thân nghiệp-ngữ nghiệp-ý nghiệp, có những nguyện cầu đều như những gì nhìn nhận, tất cả các hành đều là chủng loại ấy. Các pháp như vậy đều có thể dẫn đến quả không vừa ý và chẳng vui mừng ưa thích chút nào.” Các kinh nói về nhân biến hành như vậy. Lại trong kinh nói: “Không có nơi nào không dung nạp ác hành của thân - ngữ - ý mà nhận lấy quả dị thực đáng yêu, có nơi chôn có dung nạp ác hành của thân - ngữ - ý thì nhận lấy quả dị thực không đáng yêu.” Các kinh nói về nhân dị thực như vậy. Lại trong kinh nói: “Hai nhân - hai duyên có thể phát sinh chánh kiến, đó là âm thanh nơi khác và tác ý đúng như lý trong tâm.” Các kinh nói về nhân năng tác như vậy. Bởi vì sáu nhân này là Phật đã nói, cho nên Tôn giả dựa vào kinh mà soạn luận.

Thế nào là nhân tương ứng? Cho đến nói rộng ra...

Hỏi: Vì sao soạn ra luận này?

Đáp: Vì ngăn chặn tông chỉ của người khác để biểu hiện chánh lý. Nghĩa là hoặc có người chấp tâm và tâm sở pháp, thứ tự trước sau mà phát sinh chứ không phải cùng lúc phát khởi. Như phái Thí Dụ, họ đưa ra cách nói này: Tâm và tâm sở pháp dựa vào theo các nhân duyên trước sau mà phát sinh, ví như những người buôn vượt qua con đường hẹp và nguy hiểm, từng người nên mà đi qua chứ không thể có hai người cùng đi qua nên lần, tâm và tâm sở pháp cũng lại như vậy, các duyên hòa hợp từng duyên nên mà phát sinh, bởi vì các duyên đối đãi đều có sai khác. Các Luận Sư A-tỳ-đạt-ma nói: Bởi vì tâm và tâm sở pháp có nhân khác nhau, cho nên có thể nói các duyên hòa hợp có sai khác; bởi

vì có nhân khác nhau, cho nên có thể nói các duyên hòa hợp không có gì sai khác. Nghĩa là tâm và tâm sở đều khác nhau, có sinh - trú - diệt - diệt hòa hợp mà sinh ra, vì vậy có thể nói hòa hợp có sai khác. Cùng dựa vào nên căn, cùng duyên với nên cảnh mà được sinh ra, cho nên có thể nói tất cả hòa hợp không có gì sai khác. Vì vậy tất cả tâm và tâm sở pháp, tùy theo sự thích hợp của mình mà cùng lúc pháp khởi.

Hoặc lại có người chấp các pháp đều tương ứng với tự tánh chứ không phải là tương ứng với tự tánh khác. Họ đưa ra cách nói như vậy: Nghĩa của tướng hỷ - lạc là nghĩa tương ứng, không có cộng tướng hỷ - lạc của pháp cùng với pháp, giống như tự tánh cùng với tự tánh. Các luận sư A-tỳ-đạt-ma: Hai sự việc hòa hợp có thể nói là tương ứng, không phải là có nghĩa tương ứng đối với nên vật, cũng không có tự Thể hỷ - lạc với tự Thể, bởi vì năng duyên và sở duyên có sai biệt. Hoặc lại có người chấp tự tánh đối với tự tánh chẳng phải là tương ứng cũng chẳng phải là không tương ứng. Họ đưa ra cách nói như vậy: Cần phải hòa hợp với tánh khác mới gọi là tương ứng, tự tánh đối với tự tánh không có nghĩa của tánh khác cho nên không gọi là tương ứng; hỷ - lạc cùng nhau là nghĩa tương ứng, tự tánh đối với tự tánh hết sức hỷ - lạc cho nên không phải là không tương ứng. Các Luận Sư A-tỳ-đạt-ma nói: Không có tự tánh hỷ-lạc với tự tánh, nghĩa giải thích như trước.

Hoặc lại có người chấp: Nghĩa của lực nhiệm trì là nghĩa tương ứng. Họ đưa ra cách nói như vậy: Nếu pháp do lực nhiệm trì của pháp kia mà sinh ra, thì pháp này tương ứng với pháp kia, vì vậy tâm tương ứng với tâm, lực giữ gìn của tâm khiến cho tâm được sinh ra; tâm sở pháp tương ứng với tâm, lực giữ gìn của tâm khiến cho nó được sinh ra; tâm không tương ứng với tâm sở pháp, không phải là lực giữ gìn kia mà được sinh ra; tâm sở pháp không tương ứng với tâm sở pháp, không phải là giữ gìn lẫn nhau mà được sinh ra. Các Luận Sư A-tỳ-đạt-ma nói: Tâm cùng với tâm sở – tâm sở cùng với tâm, đều lần lượt chuyển tiếp lực giữ gìn mà được sinh ra, lại cùng tương ứng nên thân – hai tâm không cùng lúc phát khởi, cho nên không có nghĩa tương ứng. Cho nên soạn ra luận này.

Hỏi: Thế nào là nhân tương ứng?

Đáp: Thọ cùng với pháp tương ứng của thọ là nhân tương ứng, pháp tương ứng của Thọ cùng với Thọ là nhân tương ứng; Tưởng - Tư - Xúc-Tác-Ý-Dục-Thắng giải-Niệm-Tam-ma-địa, Tuệ cùng với pháp tương ứng của Tuệ là nhân tương ứng, pháp tương ứng của Tuệ cùng với Tuệ là nhân tương ứng, đó gọi là nhân tương ứng.

Hỏi: Trong này tại sao không nói về tâm?

Đáp: Là ý của người soạn luận muốn như vậy, cho đến nói rộng ra. Hoặc có người nói: Cũng như cần phải nói về tâm mà không nói đến, thì nên biết rằng trong này là có cách nói khác, bởi vì nói về nghĩa của sáu nhân thì cũng không tận cùng được; nếu nói hết lý thì không có cách nói nào khác. Cần phải nói như vậy: Thế nào là nhân tương ứng? Đó là tất cả tâm và tâm sở pháp. Thế nào là nhân câu hữu? Đó gọi là tất cả pháp hữu vi. Thế nào là nhân đồng loại? Đó gọi là tất cả pháp quá khứ và hiện tại, cùng với pháp tương ứng - câu hữu của nó. Thế nào là nhân dị thực? Đó gọi là tất cả pháp hữu lậu thiện và bất thiện. Thế nào là nhân năng tác? Đó gọi là tất cả các pháp. Có người đưa ra cách nói như vậy. Giả sử nó như vậy thì cũng không hết lý, bởi vì không biết cái gì làm nhân cho cái gì ở phần vị này? Nếu nói trong này là cách nói khác thì đối với lý là hơn hẳn, bởi vì những người soạn ra luận sơ lược nêu ra nên ích pháp làm căn bản. Có Sư khác nói: Tâm đã nói ở trong này đã nói, nghĩa là Thọ tương ứng với Tuệ thì pháp tương ứng cũng thấu nhiếp tâm.

Hỏi: Vì sao không nói đến tự tương của tâm?

Đáp: Bình đẳng tương tự là nghĩa của tương ứng, tâm hơn hẳn như vị vua cho nên không nói đến. Như tụng nói:

“Thứ sáu tăng thượng như vị vua, nhiệm thì tự nhiên dẫn đến nhiệm,

Không nhiệm mà lại phát sinh nhiệm, nhiệm thì gọi là người ngu si.”

Lại có người nói: Dùng Tam-ma-địa. Có người nói: nay nơi tâm nói đến Tam-ma-địa, tức là đã nói đến tâm, cho nên không nói riêng biệt.

Hỏi: vì sao chỉ nói về mười pháp của Đại địa là nhân tương ứng chứ không phải là pháp khác?

Đáp: Là ý của người soạn luận muốn như vậy, cho đến nói rộng ra. Có người nói: Cần phải nói mà không nói đến thì nên biết là nghĩa này có khác. Có người nói: Nếu pháp là tất cả Giới - tất cả Địa - tất cả Thú, tất cả Sinh - tất cả Chúng - tất cả Tâm, có thể đạt được thì trong này nói đến điều ấy, pháp khác thì không như vậy cho nên ở đây không nói đến.

Hỏi: Pháp của Đại địa là nghĩa gì?

Đáp: Đại thì nghĩa là tâm như mười pháp này, nơi tâm này khởi lên rộng lớn như mặt đất cho nên gọi là Đại địa, Đại địa tức là pháp gọi là pháp Đại địa. Có người nói: Tâm gọi là Đại bởi vì Thế - dụng thù

thắng, ngay nơi Đại là địa cho nên gọi là Đại địa, là nơi nương dựa của các tâm sở, mười pháp như Thọ... đối với các Đại địa, khắp nơi có thể đạt được cho nên gọi là pháp Đại địa. Có người nói : Mười pháp như Thọ... Có khắp nơi các Phẩm tâm cho nên nhân gọi là Đại, tâm là địa của nó cho nên gọi là Đại địa, các pháp Như Thọ... tức là Đại địa, tất cả gọi là pháp Đại địa.

Hỏi: Tại sao gọi là tâm sở?

Đáp: Bởi vì là tâm vốn có.

Hỏi: Vì sao tâm và tâm sở pháp lần lượt chuyển tiếp làm nhân tương ứng?

Đáp: Bởi vì lần lượt chuyển tiếp làm nhân, lần lượt chuyển tiếp sinh ra lực, lần lượt chuyển tiếp dẫn dắt nhau, lần lượt chuyển tiếp nuôi lớn nhau, lần lượt chuyển tiếp tăng thêm nhau, lần lượt chuyển tiếp dựa vào nhau, như hai bó rau dựa vào nhau mà đứng, nhiều sợi dây xoắn lại với nhau có thể kéo được cây gỗ lớn, nhiều người nắm tay nhau có thể vượt qua dòng sông rộng, bởi vì các pháp hữu vi là tánh yếu kém, cho nên có nghĩa lần lượt chuyển tiếp dựa vào nhau mới thành tựu sự nghiệp.

Hỏi: Ông nói Thọ nếu lia Tưởng thì có thể tiếp nhận cảnh hay không?

Đáp: Nói là không có thể được, hỏi về tâm và tâm sở khác cũng như vậy.

Hỏi: Nhân tương ứng lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Tất cả tâm và tâm sở pháp, tức là thân nhiếp ba uẩn và phần ích của nên uẩn, nên xứ và phần ích của nên xứ, bảy giới và phần ích của nên giới. Đã nói về tự tánh cho nên nay sẽ nói.

Hỏi: Tương ứng là nghĩa gì?

Đáp: Nghĩa bằng nhau là nghĩa của tương ứng.

Hỏi: Các tâm sở pháp hoặc là nhiều-hoặc là ít, nghĩa là tâm thiện nhiều hơn tâm bất thiện ít, tâm bất thiện nhiều thì tâm hữu phú vô ký ít, tâm hữu phú vô ký nhiều thì tâm vô phú vô ký ít, tâm cõi Dục nhiều thì tâm cõi Sắc ít, tâm cõi Sắc nhiều thì tâm cõi Vô sắc ít, tâm hữu lậu nhiều thì tâm vô lậu ít, sao nói nghĩa bằng nhau là nghĩa của tương ứng?

Đáp: Dựa vào nghĩa bằng nhau về Thể cho nên gọi là bằng nhau. Nếu trong nên tâm mà hai Thọ-nên tưởng thì có thể không gọi là bằng nhau, nhưng trong nên tâm có nên Thọ-nên tưởng, còn lại cũng như vậy, cho nên nói nghĩa bằng nhau là nghĩa của tương ứng. Lại nữa,

bằng nhau không sai khác là nghĩa của tương ứng . Lại nữa, nghĩa vận chuyển bằng nhau là nghĩa của tương ứng, như lúc xe chuyển động thì các phần đều chuyển động cùng làm thành nên sự việc. Như vậy lúc xe tâm chuyển động đối với cảnh, thì tâm sở cũng chuyển động cùng làm thành nên sự việc, cho nên gọi là tương ứng. Lại nữa, nghĩa những việc làm bằng nhau là nghĩa của tương ứng, như chim Bồ-chim Thu... cùng nên lúc bay đến sân bãi-cùng nên lúc ăn thóc-cùng nên lúc bay lên, không trước không sau; tâm và tâm sở pháp cũng lại như vậy, cùng nên lúc hưởng về cảnh-cùng nên lúc liên tiếp nhận cảnh-cùng nên lúc rời bỏ cảnh, cho nên gọi là tương ứng. Lại nữa, nghĩa cùng thuận theo như nhau là nghĩa của tương ứng, như người thuận với nhau thì gọi là tương ứng, tâm và tâm sở pháp thuận với nhau cũng như vậy. Lại nữa, nghĩa hòa hợp như nhau là nghĩa của tương ứng, như nước và sữa hòa vào nhau thì gọi là tương ứng, tâm và tâm sở pháp hòa hợp cũng như vậy. Vụ Tôn giả nói: “Bốn sự việc như nhau cho nên gọi là tương ứng:

1. Thời phần như nhau, nghĩa là tâm và tâm sở cùng chung nên sát-năng mà hiện hành.

2. Sở y như nhau, nghĩa là tâm và tâm sở cùng dựa vào nên căn mà hiện hành.

3. Sở duyên như nhau, nghĩa là tâm và tâm sở cùng duyên với nên cảnh mà hiện hành.

4. Hành tướng như nhau, nghĩa là tâm và tâm sở cùng chung nên hành tướng mà hiện hành.”

Lại nữa, năm sự việc như nhau cho nên nói là tương ứng, tức là bốn sự việc trước và Thể của vật như nhau, nghĩa là tâm và tâm sở đều chỉ có nên vật hòa hợp mà khởi lên, cho nên gọi là tương ứng. Lại nữa, như nghĩa bó chặt nhiều cây lau là nghĩa của tương ứng, như mỗi nên cây lau không thể nào đứng nên mình được, cần phải nhiều cây lau cùng bó lại mới có thể đứng được; tâm và tâm sở pháp cũng lại như vậy, cần phải nhiều tâm dựa vào nhau mới có thể làm thành đời kiếp, dẫn đến quả - mang lại quả và chọn lấy sở duyên. Lại nữa, như nghĩa nhiều sợi thừng xoắn lại là nghĩa của tương ứng, như mỗi nên sợi dây không có thể kéo được cây gỗ, nhiều sợi dây xoắn lại với nhau mới có tác dụng kéo được; tâm và tâm sở pháp cũng lại như vậy, nói rộng ra như trước. Lại nữa, như nghĩa nắm tay nhau là nghĩa của tương ứng, như dòng sông chảy xiết nên mình không thể vượt qua được, nhiều người nắm tay nhau mới có thể vượt qua được; tâm và tâm sở pháp cũng lại như vậy, nói rộng ra như trước. Lại nữa, như nghĩa nhiều người buôn là

nghĩa của tương ứng, như nhiều người buôn cùng làm bạn bè có thể vượt qua con đường nguy hiểm; tâm và tâm sở pháp cũng lại như vậy, nói rộng ra như trước. Tôn giả Thế Hữu nói như vậy: “ nghĩa dẫn dắt nhau phát sinh là nghĩa của tương ứng.”

Hỏi: Nếu như vậy thì nhãn thức và ý thức cũng cùng dẫn dắt nhau, đó là tương ứng chăng?

Đáp: Bởi vì sở y của chúng khác nhau, nếu sở y giống nhau cùng dẫn dắt nhau thì mới là tương ứng. Lại nữa, nghĩa không lìa xa nhau là nghĩa của tương ứng.

Hỏi: Nếu như vậy thì bốn Đại chủng cũng không lìa xa nhau, đó là tương ứng chăng?

Đáp: Bốn Đại chủng không có sở y, nếu có sở y cũng không lìa xa nhau thì chính là tương ứng. Lại nữa, nghĩa có sở duyên là nghĩa của tương ứng.

Hỏi: Nếu như vậy thì sáu thức đều có sở duyên, đó là tương ứng chăng?

Đáp: Sở duyên của sáu thức khác nhau, nếu cùng sở y và có sở duyên thì mới là tương ứng. Lại nữa, nghĩa cùng chung sở duyên là nghĩa của tương ứng.

Hỏi: Nếu như vậy thì năm thức đều cùng chung nên sở duyên với ý thức, phải nó là tương ứng; vả lại, nhiều nhãn thức thì phải nói là tương ứng, như nhiều hữu tình cùng ngắm trăng đầu tháng...?

Đáp: Sở y của năm trước khác nhau, nếu cùng chung sở y và cùng chung sở duyên thì mới là tương ứng. Lại nữa, nghĩa luôn luôn hòa hợp là nghĩa của tương ứng.

Hỏi: Nếu như vậy thì thọ mạng-hơi ấm và thức, cả ba cũng luôn luôn hòa hợp, đó là tương ứng chăng?

Đáp: Không phải như vậy, bởi vì thọ mạng và hơi ấm là hai pháp không có sở y, nếu có sở y cũng luôn luôn hòa hợp thì mới là tương ứng. Lại nữa, nghĩa luôn luôn cùng sinh ra là nghĩa của tương ứng.

Hỏi: Nếu như vậy thì bốn Đại chủng luôn luôn cùng sinh ra, đó là tương ứng chăng?

Đáp: Bốn Đại chủng không có sở y, nếu có sở y và luôn luôn cùng sinh ra thì mới là tương ứng. Lại nữa, nghĩa cùng sinh trú diệt là nghĩa của tương ứng.

Hỏi: Nếu như vậy thì tùy tâm chuyển sắc - tùy tâm chuyển tâm, bất tương ứng hành cũng cùng sinh trú diệt, đó là tương ứng chăng?

Đáp: các pháp ấy không có sở y, nếu có sở y và cùng sinh trú diệt,

thì mới là tương ứng. Lại nữa, nghĩa cùng chung nên sở y-cùng chung nên sở duyên và cùng chung nên hành tướng mà chuyển là nghĩa của tương ứng.

Hỏi: Làm sao biết như vậy?

Đáp: Lẽ nào biết không phải như vậy? Lại nữa, nghĩa cùng làm nên việc là nghĩa của tương ứng.

Hỏi: Nếu như vậy thì các Nhân và Trí cùng làm nên việc, đó là tương ứng chăng?

Đáp: Các pháp ấy không cùng sinh, nếu cùng lúc phát sinh và cùng làm nên việc thì mới là tương ứng. Đại đức nói rằng: Nghĩa cùng làm bạn bè là nghĩa của tương ứng, thức và tâm sở dung nạp lẫn nhau cùng lúc mà sinh, cùng chọn lấy nên cảnh mới là tương ứng. Tôn giả Diêu Âm nói như vậy: “ Nghĩa sở y-sở duyên-hành tướng-sở tác đều giống nhau là nghĩa của tương ứng. Nguyên cơ thể nào? Bởi vì tánh của các pháp hữu vi yếu kém, lần lượt chuyển tiếp lực giữ gìn mới có thể có tác dụng, không hề thấy có nên pháp đại đại nào, nên mình dấy khởi tác dụng, cho nên nhân tương ứng này, chắc chắn có quả Sĩ dụng nối thông cả ba đời.

Thế nào là nhân câu hữu? Cho đến nói rộng ra...

Hỏi: Hai nhân Tương ứng và Câu hữu khác nhau thế nào?

Đáp: Có người nói không có gì khác nhau, bởi vì trong nên sát-na Thọ làm hai nhân cho các pháp như Tướng... Vì vậy ở đây cần phải nói như vậy: Nếu nhân tương ứng thì chính là nhân câu hữu, có nhân câu hữu mà không phải là nhân tương ứng, nghĩa là không tương ứng với nhân câu hữu. Nói như vậy thì hai nhân có khác nhau, bởi vì tuý dựa vào nên pháp mà nghĩa khác nhau.

Hỏi: Nếu như vậy thì hai nhân có gì sai biệt?

Đáp: Tên gọi chính là sai biệt, nghĩa là tên gọi nhân tương ứng-tên gọi nhân câu hữu. Lại nữa, nghĩa làm bạn bè là nhân tương ứng, nghĩa cùng chung nên quả là nhân câu hữu. Lại nữa, nghĩa cùng chung nên sở y-nên sở duyên-nên hành tướng là nhân tương ứng, nghĩa cùng chung nên sinh-nên lão-nên trú-nên diệt-nên quả-nên dị thực-nên đẳng lưu là nhân câu hữu. Lại nữa, như nghĩa cầm gậy là nhân tương ứng, như nghĩa cầm gậy rồi có những tác dụng là nhân câu hữu. Lại nữa, như nghĩa nắm tay nhau là nhân tương ứng, như nghĩa nắm tay nhau rồi vượt qua dòng sông chảy xiết là nhân câu hữu. Lại nữa, nghĩa tùy thuận với nhau là nhân tương ứng, nghĩa không lìa xa nhau là nhân câu hữu.

Hỏi: Thế nào là nhân câu hữu?

Đáp: Tâm làm nhân câu hữu cho tâm sở pháp, tâm sở pháp làm nhân câu hữu cho tâm.

Hỏi: Vì sao trong nhân tương ứng trước đây không nói đến tâm, nay trong nhân câu hữu thì nói đến tâm vậy?

Đáp: Nghĩa bình đẳng là nghĩa của nhân tương ứng, tâm vương là hơn hẳn so với tâm sở pháp, nghĩa như nhau không biểu hiện cho nên không nói đến tâm; nghĩa làm nên việc là nghĩa của nhân câu hữu, nghĩa về tâm và tâm sở pháp làm sự việc như nhau, cho nên nay nói về tâm. Trong này nói đến tâm chính là tất cả các tâm, tâm sở pháp cũng là tất cả các tâm sở pháp, như những gì thích hợp với nó lần lượt chuyển tiếp làm nhân câu hữu, tâm làm nhân câu hữu cho thân nghiệp - ngữ nghiệp của tùy tâm chuyển. Thân nghiệp - ngữ nghiệp của tùy tâm chuyển, gọi là luật nghi tinh lự và luật nghi vô lậu.

Hỏi: Vì sao trong này không nói đến thân nghiệp và ngữ nghiệp của tùy tâm chuyển làm nhân câu hữu cho tâm?

Đáp: Là ý của người soạn luận muốn như vậy, cho đến nói rộng ra. Có người nói: Cần phải nói mà không nói đến thì nên biết rằng nghĩa này có khác. Trước đây nói về nghĩa của nhân đã nói trong này cũng không thể hết được. Có người nói: Trong này phần đầu và phần sau nói rộng ra, phần giữa thì nói tóm lược, nghĩa chắc chắn có thể biết cho nên không nói đến. Có Sư khác nói: Tâm đối với thân nghiệp và ngữ nghiệp của tùy tâm chuyển có thể làm nhân, không chuyển theo quan hệ của nó bởi vì là hơn hẳn; thân nghiệp và ngữ nghiệp của tùy tâm chuyển đối với tâm chuyển theo quan hệ của nó, không có thể làm nhân bởi vì là yếu kém. Như vua đối với bề tôi có thể ban cho chức tước và bổng lộc mà không chuyển theo quan hệ của bề tôi, bề tôi đối với nhà vua chuyển theo quan hệ của nhà vua chứ không có thể ban cho chức tước và bổng lộc; ở đây cũng như vậy.

Lời bình: Tâm lần lượt chuyển tiếp làm nhân câu hữu cho thân nghiệp và ngữ nghiệp của tùy tâm chuyển. Nguyên cố thế nào? Bởi vì cùng chung nên quả, thành tựu nội sự việc.

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

Đáp: Bởi vì trước đã nói ba nhân.

Tâm làm nhân câu hữu cho tùy tâm chuyển và bất tương ứng hành, tùy tâm chuyển và bất tương ứng hành làm nhân câu hữu cho tâm.

Hỏi: Những tùy tâm chuyển và bất tương ứng hành nào lần lượt chuyển tiếp làm nhân cho tâm?

Đáp: Tâm-tâm sở pháp và tùy tâm chuyển thân-ngữ nghiệp, sinh-

lão-trú-vô thường lần lượt chuyển tiếp làm nhân cho tâm. Trong này có người nói: Tâm làm nhân câu hữu cho tự sinh-lão-trú-vô thường, chỉ có tự sinh-trú làm nhân câu hữu cho tâm chứ không phải là lão-vô thường, bởi vì có năng lựa tăng thêm cho nên gọi là nhân, lão và vô thường là pháp suy diệt cho nên không gọi là nhân. Có người nói: Tâm làm nhân câu hữu cho tự sinh-lão-trú-vô thường, tự sinh-lão-trú-vô thường làm nhân câu hữu cho tâm, bởi vì cùng giúp đỡ lẫn nhau hoàn thành nên công việc. Có người nói: Tâm làm nhân câu hữu cho tâm-tâm sở pháp và tùy tâm chuyển thân-ngữ nghiệp, sinh-lão-trú-vô thường; chỉ có tâm sinh-lão-trú-vô thường làm nhân câu hữu cho tâm, chứ không phải là những sinh... còn lại.

Lời bình: Nên đưa ra cách nói như vậy: Tâm lần lượt chuyển tiếp làm nhân câu hữu cho tâm-tâm sở pháp và tùy tâm chuyển thân-ngữ nghiệp, sinh-lão-trú-vô thường. Làm sao biết như vậy? Trong luận Phẩm Loại Túc nói: “Thế nào là pháp làm nhân câu hữu của tâm? Nghĩa là tất cả tâm sở pháp-đạo câu hữu giới - định câu hữu giới, và các pháp sinh-lão-trú-vô thường của tâm ấy.”

Hỏi: Nếu như vậy trong Phẩm Loại Túc nói lại thông hiểu thế nào? Như nói: “Hoặc có Khổ đế lấy Hữu thân kiến làm nhân, chứ không làm nhân cho Hữu thân kiến, nghĩa là trừ ra tùy miên quá khứ-hiện tại do kiến Khổ mà đoạn, và Khổ đế tương ứng với nó; trừ ra tùy miên biến hành của quá khứ-hiện tại o kiến Tập mà đoạn, và Khổ đế tương ứng với nó; trừ ra Khổ đế tương ứng với Hữu thân kiến vị lai, trừ ra Hữu thân kiến-sinh-lão-trú-vô thường của vị lai, còn lại các Khổ đế nhiễm ô.”

Đáp: Luận Phẩm Loại Túc phải nói như vậy: Trừ ra tùy miên của quá khứ và hiện tại do kiến Khổ mà đoạn, và những Khổ đế tương ứng-câu hữu kia; trừ ra tùy miên biến hành của quá khứ và hiện tại do kiến Tập mà đoạn, và Khổ đế tương ứng-câu hữu kia; trừ ra Khổ đế tương ứng với Hữu thân kiến vị lai; trừ ra Hữu thân kiến vị lai và pháp tương ứng với nó là sinh-lão-trú-vô thường, còn lại các Khổ đế nhiễm ô. Cần phải nói như vậy mà không nói, thì nên biết đó là cách nói khác.

Lại nữa, bốn Đại chủng cùng sinh lần lượt chuyển tiếp làm nhân câu hữu, đó gọi là nhân câu hữu. Trong này có người làm cho Thể của bốn Đại chủng thì tăng thêm bên không có, họ đưa ra cách nói này: Đại chủng Địa làm nhân câu hữu cho ba Đại chủng, ba Đại chủng làm nhân câu hữu cho Đại chủng Địa, cho đến Đại chủng Phong cũng như vậy. Có người muốn làm cho Thể của bốn Đại chủng chỉ tăng thêm bên có, họ đưa ra cách nói này: Đại chủng Địa làm nhân câu hữu cho bốn Đại

chủng, bốn Đại chủng làm nhân câu hữu cho Đại chủng Địa. Nguyên cố thế nào? Bởi vì Đại chủng Địa có nhiều Thể, ở trong nên làm nhân câu hữu cho nhiều, nhiều làm nhân câu hữu cho nên, cho đến Đại chủng Phong cũng như vậy.

Lời bình: Cần phải đưa ra cách nói như vậy: Thể của bốn Đại chủng hoặc chỉ tăng thêm bên có, hoặc chỉ tăng thêm bên không có, Địa làm nhân câu hữu cho ba, ba làm nhân câu hữu cho Địa. Nguyên cố thế nào? Bởi vì Địa không nhận thức được sắc do Địa phát sinh mà tạo ra, tất cả các pháp không nhận thức được tự tánh và Thể đồng loại làm nhân khác, cho đến Đại chủng Phong cũng như vậy.

Hỏi: Bốn Đại chủng chưa sinh cũng là nhân câu hữu hay không?

Đáp: Cũng là nhân câu hữu vì rơi vào nghĩa của nhân, vì có tướng của nhân. Có người nói: Đó không phải là nhân câu hữu, trong này chỉ nói về câu sinh, bởi vì bốn Đại chủng lần lượt chuyển tiếp làm nhân câu hữu.

Lời bình: Cần phải đưa ra cách nói như vậy: Bốn Đại chủng sinh hay chưa sinh đều lần lượt chuyển tiếp làm nhân câu hữu, trong này nói sinh là nói đến nghĩa có thể sinh, hoặc là sinh cùng hòa hợp, như luận Phẩm Loại Túc nói: “Thế nào là pháp do nhân mà sinh? Nghĩa là tất cả các pháp hữu vi.” Như luận ấy nói về sinh là nói đến sinh và chưa sinh, ở đây cũng như vậy.

Hỏi: Sắc đã tạo là nhân câu hữu hay không?

Đáp: Có, bởi vì tất cả các pháp hữu vi đều có các tướng như sinh... làm nhân câu hữu.

Hỏi: Sắc đã tạo làm nhân câu hữu cho sắc đã tạo hay không?

Đáp: Có làm nhân câu hữu, như tùy tâm chuyển sắc đã tạo.

Hỏi: Hữu đối tạo sắc hay không?

Đáp: Không. Có người nói: Cũng có như nhãn căn..., có nhiều cực vi cùng sinh lần lượt chuyển tiếp làm nhân câu hữu.

Lời bình: Họ không nên đưa ra cách nói như vậy, như cách nói trước là hợp lý. Nguyên cố thế nào? Bởi vì nghĩa cùng chung nên quả là ghĩa của nhân câu hữu, mà hữu đối tạo sắc không cùng chung nên quả, nhưng tất cả các tâm đều có tùy chuyển. Các tâm sở pháp và các tướng như sinh..., không phải là tất cả các tâm đều có tùy chuyển sắc của thân - ngữ nghiệp. Nghĩa của tùy tâm chuyển tổng quát có mười loại, đó là nên khởi - nên trú - nên diệt - nên quả - nên đẳng lưu - nên dị thực, thiện thì thiện - bất thiện thì bất thiện, vô ký thì vô ký - tùy theo trong nên đời. Nên quả thì gọi là quả ly hệ. Nên đẳng lưu thì gọi là quả đẳng lưu.

Nên dị thực thì gọi là quả dị thực. Tùy theo pháp mà nói tách biệt thì mười loại này nhiều ít, trong chương Căn Uẩn sẽ nói.

Hỏi: Tự tánh của tùy chuyển là gì?

Đáp: Bốn uẩn và năm uẩn, cõi Dục và cõi Vô sắc là bốn uẩn bởi vì không có tùy chuyển sắc, cõi Sắc là năm uẩn bởi vì có tùy chuyển sắc. Đã nói về tự tánh cho nên nay sẽ nói.

Hỏi: Vì sao gọi là tùy chuyển?

Đáp: Nghĩa tùy thuận với nhau là nghĩa của tùy chuyển, nghĩa thâm nhiếp thêm nhau là nghĩa của tùy chuyển, nghĩa cùng làm nên việc là nghĩa của tùy chuyển. Nghĩa tùy tâm chuyển pháp nói với tâm rằng: Ông đã làm công việc của ông, tôi cũng làm công việc của tôi. Tâm và tâm sở pháp lần lượt chuyển tiếp hưởng về nhau, do năm quan hệ cho nên nói là tùy chuyển, đó là sở y-là sở duyên, là hành tướng-là quả-là dị thực. Tâm và tùy tâm chuyển sắc - tâm bất tương ưng hành lần lượt chuyển tiếp hưởng về nhau, do hai quan hệ cho nên nói là tùy chuyển, đó là quả dị thực.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 17

LUẬN VỀ TRÍ (Phần 9)

Hỏi: Thân-ngữ nghiệp tùy tâm chuyển như thế nào, không tùy tâm chuyển như thế nào?

Đáp: Giới của cõi sắc và giới vô lậu là tùy tâm chuyển, giới của cõi Dục và thân - ngữ nghiệp còn lại là không tùy tâm chuyển.

Hỏi: Vì sao giới của cõi Dục là không tùy tâm chuyển?

Đáp: Bởi vì cõi Dục đối với giới tùy tâm chuyển kia, không phải là ruộng đất-không phải là đồ dùng, cho đến nói rộng ra. Lại nữa, cõi Dục không phải là cõi của Định, không phải là phạm vi của tu, không phải là phạm vi của lìa nhiễm, cho nên không có đạo và giới có thể tùy chuyển như vậy; cõi sắc là cõi của Định, là phạm vi của tu, là phạm vi của lìa nhiễm, cho nên có đạo và giới có thể tùy chuyển như vậy. Lại nữa, nghĩa của giới cõi Dục hỏi tâm cõi Dục rằng: Ông có thể đoạn trừ phiền não phá giới và dấy lên phá giới cho tôi hay không, nếu có thể thì tôi thuận theo ông chuyển. Nghĩa của tâm cõi Dục trả lời giới cõi Dục rằng: Tôi không có thể. Nghĩa của giới nói: Nếu không có thể thì tôi làm sao thuận theo ông chuyển? Như người sợ hải trách móc bèn hỏi người khác rằng: Ông có thể làm người cứu giúp cho tôi hay không, nếu có thể thì tôi sẽ dựa vào ông thuận theo ông mà chuyển. Người ấy trả lời rằng: không có thể. Người kia liền nói rằng: Nếu ông không có thể thì tôi làm sao dựa vào ông thuận theo ông chuyển được? Điều đang nói ở đây cũng vậy.

Hỏi: Tâm thiện của cõi sắc thì tất cả đều có giới tùy chuyển hay không?

Đáp: không phải là tất cả đều có. Nghĩa là tĩnh lự thứ nhất có sáu tâm thiện không có giới tùy chuyển:

1. Nhãn thức thiện.

2. Nhĩ thức thiện.
3. Thân thức thiện.
4. Tâm thiện lúc chết.
5. Tâm thiện phát khởi biểu nghiệp.
6. Tâm thiện tương ứng với Văn mà thành Tuệ.

Tĩnh lực thứ hai - thứ ba - thứ tư, có hai tâm thiện không có giới tùy chuyển, đó là tâm thiện lúc chết và tâm thiện do Văn mà thành.

Hỏi: vì sao cõi vô sắc không có giới tùy chuyển?

Đáp: Bởi vì cõi ấy đối với giới không phải là ruộng đất-không phải là đồ dùng, cho đến nói rộng ra. Lại nữa, giới là do Đại chủng tạo ra, cõi ấy không có Đại chủng cho nên không có giới.

Hỏi: Như tùy là không có Đại chủng vô lậu mà có giới vô lậu, như vậy cõi ấy tuy không có Đại chủng nhưng ngại gì có giới?

Đáp: Giới vô lậu không phải là lực của Đại chủng cho nên trở thành vô lậu, chỉ do lực của tâm tùy theo tâm vô lậu mà cũng phát khởi; giới hữu lậu do lực của Đại chủng hệ thuộc vào giới hạn nơi chốn (giới địa) cho nên không tương tự. Lại nữa, giới là đối trị với phá giới và phiền não dấy khởi phá giới, đạo của cõi Vô sắc không có thể đối trị với phá giới và phiền não dấy khởi phá giới, cho nên cõi ấy không có giới.

Hỏi: Nhân Luận và Sinh Luận vì sao nói đạo của cõi Vô sắc không có thể đối trị với phá giới và phiền não dấy khởi phá giới?

Đáp: Ở đó chỉ ở cõi Dục, vô sắc đối với dục có bốn sự cách xa cho nên không có đối trị, bốn sự cách xa là:

1. Giới địa cách xa.
2. Sở y cách xa.
3. Sở duyên cách xa.
4. Đối trị cách xa.

Hỏi: Nếu như vậy thì tĩnh lực thứ hai-thứ ba-thứ tư, cũng không có phá giới phiền não giấy khởi phá giới, đối trị của nơi ấy cần phải là không có giới chằng?

Đáp: Đối trị có hai loại:

1. Đoạn trừ để đối trị.
2. Chán ngán hư hoại để đối trị.

Ba tĩnh lực phía trên đối với phá giới và phiền não giấy khởi phá giới, tuy không có đoạn trừ để đối trị mà có chán ngán hư hoại để đối trị. Như Đức Thế Tôn nói: “Đệ tử bậc Thánh tiến vào giải thoát tâm bất động, có năng lực đoạn trừ bất thiện mà tu tập pháp thiện”. Không phải là trong thân ấy còn có bất thiện đáng đoạn trừ, nhưng mà dựa vào đối

trị lỗi lầm cho nên nói như vậy. Cõi Vô sắc đối với pháp giới và phiền não đầy khởi pháp giới, không có đoạn trừ để đối trị cũng không có chán ngán hư hoại để đối trị, cho nên không có giới.

Giới tùy chuyển tổng quát có hai loại:

1. Đạo câu hữu giới.
2. Định câu hữu giới.

Đạo câu hữu giới thì gọi là giới vô lậu, Định câu hữu giới thì gọi là giới của cõi sắc. Nếu như là Đạo câu hữu giới thì đó không phải là Định câu hữu giới, nếu là Định câu hữu giới thì đó không phải là Đạo câu hữu giới. Có người đưa ra cách nói này: Đạo câu hữu giới gọi là giới vô lậu, Định câu hữu giới nghĩa là tất cả giới hữu lậu và vô lậu tùy tâm chuyển. Họ đưa ra cách nói này: Tất cả Đạo câu hữu giới là Định câu hữu giới, hoặc là Định câu hữu giới mà chẳng phải là Đạo câu hữu giới, nghĩa là giới hữu lậu tùy tâm chuyển. Có Sư khác nói: Đạo câu hữu giới gọi là giới vô lậu, Định câu hữu giới có nghĩa là giới hữu lậu và vô lậu của tĩn lự căn bản. Dựa vào cách nói như vậy nên làm thành bốn câu phân biệt:

1. Có là Đạo câu hữu giới mà không phải là Định câu hữu giới, nghĩa là các giới vô lậu của địa ở phạm vi gần.

2. Có là Định câu hữu giới mà không phải là Đạo câu hữu giới, nghĩa là các giới hữu lậu của địa căn bản.

3. Có là Đạo câu hữu giới mà cũng là Định câu hữu giới, nghĩa là các giới vô lậu của địa căn bản.

4. Có chẳng phải là Đạo câu hữu giới cũng chẳng phải là Định câu hữu giới, nghĩa là các giới hữu lậu của địa phương ở phạm vi gần.

Sư ấy dựa vào đạt được, lại làm thành bốn câu phân biệt:

1. Có đạt được Đạo câu hữu giới mà chẳng phải là Định câu hữu giới, nghĩa là chưa lìa dục nhiễm tiến vào Chánh tánh ly sinh trong mười sáu tâm, Kiến đạo trong mười tám tâm: Nếu các Thánh giả vì lìa dục nhiễm thì đầy Khởi đạo gia hạnh, chín đạo vô gián và tám đạo giải thoát; nếu chưa lìa dục nhiễm thì tĩn thắng giải luyện căn, đầy lên kiến giải đối với tất cả đạo gia hạnh-vô gián và giải thoát; nếu các Thánh giả chưa lìa dục nhiễm thì dựa vào Vị chí định, khởi lên vô lượng-bất tĩn quán-trĩ tĩc niệm và niệm trú... những lúc như vậy thì đạt được Đạo câu hữu giới chứ chẳng phải là Định câu hữu giới.

2. Có đạt được Định câu hữu giới mà chẳng phải là Đạo câu hữu giới, nghĩa là các dị sinh lìa dục nhiễm và tất cả cuối cùng là đạo giải thoát; ngay lúc ấy vì lìa dục nhiễm của tĩn lự thứ nhất, dựa vào tĩn lự

thứ nhất dấy khởi đạo gia hạnh, và tất cả cuối cùng là đạo giải thoát; ngay lúc ấy vì lia dục nhiệm của tĩnh lự thứ hai, dựa vào tĩnh lự thứ hai dấy khởi đạo gia hạnh, và tất cả cuối cùng là đạo giải thoát; ngay lúc ấy vì lia dục nhiệm của tĩnh lự thứ ba, dựa vào tĩnh lự thứ ba dấy khởi đạo gia hạnh, và cuối cùng là đạo giải thoát; ngay lúc ấy vì lia dục nhiệm của tĩnh lự thứ tư, dựa vào tĩnh lự thứ tư dấy khởi đạo giới hạnh; hoặc các dị sinh dựa vào tĩnh lự căn bản, dẫn phát các loại thần thông dấy khởi đạo gia hạnh, năm đạo vô gián-ba đạo giải thoát, hoặc dấy khởi vô lượng-bất tịnh quán-trì tức niệm-niệm trúc-noãn-đảnh-nhẫn-thế đệ nhất pháp, ba giải thoát đầu-tám thắng xứ-tám biến xứ trước, và lúc ở cõi vô sắc chết đi rồi sinh vào cõi sắc, lúc ở địa phía trên của cõi sắc chết đi rồi sinh vào địa phía dưới... những lúc như vậy thì đạt được Định câu hữu giới chứ không phải là Đạo câu hữu giới.

3. Có đạt được Đạo câu hữu giới mà cũng đạt được Định câu hữu giới, nghĩa là đã lia dục nhiệm dựa vào Vị chí định, lúc tiến vào Chánh tánh ly sinh với Đạo loại trí; hoặc dựa vào địa phía trên tiến vào Chánh tánh ly sinh với mười sáu tâm; hoặc các Thánh giả lia dục nhiệm với đạo giải thoát cuối cùng, ngay lúc ấy vì lia nhiệm của tĩnh lự thứ nhất cho đến Phi tưởng phi phi tưởng xứ, dấy khởi các đạo gia hạnh-chín đạo vô gián-chín đạo giải thoát, đã lia dục nhiệm với tĩnh thắng giải luyện căn; lúc dấy lên kiến giải đối với tất cả các đạo gia hạnh-vô gián-giải thoát, A-la-hán giải thoát luyện căn dấy lên bất động đối với các đạo gia hạnh, chín đạo vô gián-chín đạo giải thoát; hoặc các lúc tu xen lẫn tĩnh lự thứ nhất cho đến tĩnh lự thứ tư; hoặc các Thánh giả dẫn phát các thần thông khởi lên đạo gia hạnh, năm đạo vô gián-ba đạo giải thoát; hoặc các Thánh giả đã lia dục nhiệm dựa vào Vị chí định, cùng khởi lên vô lượng-giải thoát-thắng xứ-biến xứ, bất tịnh quán-trì tức niệm và các niệm trú; hoặc khởi lên vô ngại giải - biên tế định - vô trách nguyện trí, Không Không - Vô nguyện Vô nguyện - Vô tướng Vô tướng tưởng vi tế tâm... những lúc như vậy thì đạt được Đạo câu hữu giới mà cũng đạt được Định câu hữu giới.

4. Có lúc không đạt được Đạo câu hữu giới cũng không đạt được Định câu hữu giới, nghĩa là các dị sinh vì lia dục nhiệm, dấy khởi đạo gia hạnh - chín đạo vô gián - tám đạo giải thoát, dựa vào Vị chí định và tĩnh lự trung gian phát khởi noãn - đảnh - nhẫn - thế đệ nhất pháp; hoặc các dị sinh dựa vào phạm vi gần của tĩnh lự thứ hai - thứ ba - thứ tư, vì lia dục nhiệm của tĩnh lự thứ nhất - thứ hai - thứ ba, dấy khởi đạo gia hạnh - chín đạo vô gián - tám đạo giải thoát; hoặc các dị sinh dựa

vào phạm vi gần của Không vô biên xứ cho đến Phi tướng phi phi tướng xứ, vì lia nhiễm của tinh lự thứ tư cho đến Vô sở hữu xứ, đấy khởi đạo gia hạnh-chín đạo vô gián-chín đạo giải thoát; hoặc các dị sinh chưa lia dục nhiễm, hoặc đã lia dục nhiễm, dựa vào các Định ở phạm vi gần như Vi chí định... hoặc là Vô sắc định, lúc đấy khởi các công đức như vô lượng-giải thoát-thắng xứ-biến xứ, và bất tịnh quán-trì tức niệm cùng các niệm trú... hoặc các Thánh giả dựa vào các Định ở phạm vi gần như ở Vị chí định... lúc đấy khởi thành tựu các công đức hữu lậu và vô lậu; dựa vào Vô sắc định, lúc đấy khởi thành tựu các công đức hữu lậu và vô lậu; tất cả phần vị không nhất định và không có tâm ...; những lúc như vậy thì không đạt được Đạo câu hữu giới cũng không đạt được Định câu hữu giới.

Sư ấy dựa vào buông xả, lại làm thành bốn câu phân biệt: 1- Có buông xả Đạo câu hữu giới mà chẳng phải là Định câu hữu giới, nghĩa là đạt được quả Dự lưu hoặc là quả Nhất lai, hoặc dần dần đạt được quả Bất hoàn, chưa lia dục nhiễm với tín thắng giải luyện căn, đạt được kiến giải đối với đạo quả thù thắng Nhất Lai bắt đầu từ quả Nhất lai, và lúc lui sụt đạo quả thù thắng Dự lưu của quả Dự lưu; lúc lui sụt từ quả Dự lưu, nghĩa là lui sụt quả đã đạt được từ luyện căn; những lúc như vậy thì buông xả Đạo câu hữu giới mà không phải là Định câu hữu giới. 2- Có buông xả Định câu hữu giới mà không phải là Đạo câu hữu giới, nghĩa là các dị sinh lui sụt từ lúc lia dục nhiễm, cho đến từ lúc lia nhiễm của tinh lự thứ ba; hoặc các dị sinh và các Thánh giả, từ cõi Dục-Sắc chết đi rồi đến cõi Vô sắc, hoặc từ cõi sắc chết đi rồi sinh vào cõi Dục; hoặc các dị sinh lui sụt từ công đức thù thắng của địa căn bản...; những lúc như vậy thì buông xả Định câu hữu giới mà không phải là Đạo câu hữu giới. 3- Có buông xả Đạo câu hữu giới cũng là buông xả Định câu hữu giới, nghĩa là các Thánh giả lui sụt từ lúc lia dục nhiễm, cho đến từ lúc lia nhiễm của phi tướng phi phi tướng xứ; hoặc dựa vào bốn tinh lự và tinh lự trung gian đạt được quả Bất hoàn; hoặc đạt được quả A-la-hán đã lia dục nhiễm; lúc tín thắng giải luyện căn đạt được kiến giải cuối cùng, A-la-hán giải thoát luyện căn đạt được bất động; từ quả Bất hoàn đến đạo quả thù thắng của Bất hoàn, và lúc lui sụt đạo quả thù thắng A-la-hán của quả A-la-hán...; những lúc như vậy thì buông xả Đạo câu hữu giới cũng là buông xả Định câu hữu giới, nghĩa là trừ ra các phần vị khác những tướng trước.

Sư ấy dựa vào thành tựu, lại làm thành bốn câu phân biệt:

1. Có thành tựu Đạo câu hữu giới mà chẳng phải là Định câu hữu

giới, nghĩa là Thánh giả chưa lìa dục nhiễm.

2. Có thành tựu Định câu hữu giới mà chẳng phải là Đạo câu hữu giới, nghĩa là các dị sinh sinh ở cõi Dục đã lìa dục nhiễm, hoặc các dị sinh sinh ở cõi Sắc.

3. Có thành tựu cả hai, nghĩa là các Thánh giả sinh ở cõi Dục đã lìa dục nhiễm, hoặc các Thánh giả sinh ở cõi Sắc - Vô sắc.

4. Có lúc không thành tựu cả hai, nghĩa là các dị sinh chưa lìa dục nhiễm, hoặc các dị sinh vào cõi Vô sắc. Dựa vào không thành tựu, cũng làm thành bốn câu phân biệt, nghĩa là thứ tự câu thứ hai trước làm câu thứ nhất ở đây, thứ tự câu thứ nhất trước làm câu thứ hai ở đây, thứ tự câu thứ tư trước làm câu thứ ba ở đây, thứ tự câu thứ ba trước làm câu thứ tư ở đây.

Tất cả luật nghi tổng quát có bốn loại:

1. Luật nghi biệt giải thoát.
2. Luật nghi tĩnh lự.
3. Luật nghi vô lậu.
4. Luật nghi đoạn trừ.

Luật nghi biệt giải thoát, nghĩa là giới của cõi Dục. Luật nghi tĩnh lự, nghĩa là giới của cõi sắc. Luật nghi vô lậu, nghĩa là giới vô lậu. Luật nghi đoạn trừ, nghĩa là lìa nhiễm của cõi Dục. Trong chín đạo vô gián nói rộng về tất cả tĩnh lự và giới vô lậu; bốn luật nghi này, như trong phẩm Hại Sinh của chương Nghiệp Uẩn sẽ nói.

Noãn tùy chuyển giới, đối với phá giới là đối trị buông xả - đối trị duy trì - đối trị phạm vi xa, trong Đảnh - Nhẫn - Thế đệ nhất pháp - kiến đạo và Tu đạo. Đạo loại trí tùy chuyển giới, đối với phá giới chỉ là đối trị duy trì và đối trị phạm vi xa. Đạo gia hạnh lìa nhiễm của cõi Dục tùy chuyển giới, đối với phá giới là đối trị buông xả - đối trị duy trì và đối trị phạm vi xa. Đạo vô gián đầu tiên tùy chuyển giới, đối với phá giới chỉ là đối trị duy trì và đối trị phạm vi xa; đối với phiền não dấy khởi phá giới, chỉ là đối trị đoạn trừ và đối trị buông xả. Bảy đạo vô gián tùy chuyển giới, đối với phá giới chỉ là đối trị duy trì và đối trị phạm vi xa; đối với phiền não dấy khởi phá giới, là đối trị đoạn trừ - đối trị buông xả - đối trị duy trì và đối trị phạm vi xa. Đạo vô gián thứ chín tùy chuyển giới, đối với phá giới là đối trị đoạn trừ - đối trị duy trì và đối trị phạm vi xa; đối với phiền não dấy khởi phá giới, là đối trị đoạn trừ - đối trị buông xả - đối trị duy trì và đối trị phạm vi xa. Chín đạo giải thoát tùy chuyển giới và các loại còn lại, thời gian sau cho đến Tận trí - Vô sinh trí. Chánh kiến vô học tùy chuyển giới, đối với phá giới và phiền não

dấy khởi phá giới, chỉ là đối trị duy trì và đối trị phạm vi xa.

Hỏi: Phẩm đạo của pháp trí có năng lực đoạn trừ phá giới và phiền não giấy khởi phá giới, có thể có tùy chuyển giới, phẩm đạo của loại trí không có công đức này, tại sao cũng có tùy chuyển giới ?

Đáp: Tôn giả Thế Hữu nói rằng: “Phẩm đạo của Loại trí đối với điều ấy tuy không có đối trị đoạn trừ và đối trị buông xả, nhưng mà có đối trị duy trì và đối trị phạm vi xa. Vả lại, phẩm đạo của pháp trí lần lược chuyển tiếp làm nhân cho phẩm đạo của Loại trí, lần lược chuyển tiếp nối lên nhau, lần lược chuyển tiếp thuộc về nhau, lần lược chuyển tiếp sinh ra nhau, “Có sự khác nói: Phẩm đạo của Loại trí, cũng có năng lực đoạn trừ phá giới và phiền não dấy khởi phá giới, nhưng bởi vì phẩm đạo của pháp trí đã đoạn trừ điều đó trước rồi, nay không có gì mà đoạn trừ cho nên cũng có tùy chuyển giới; ví như nhiều người cùng chung nên kẻ thù, nên người đã làm hại rồi, những người khác không còn gì để làm hại chứ không phải là không có khả năng làm hại; ở đây cũng như vậy. Đại đức nói rằng: Nếu phẩm đạo của pháp trí có tùy chuyển giới, phẩm đạo của Loại trí không có tùy chuyển giới, thì thuận theo luật nghi, chỉ chuyển đối với nơi có thể, chứ không chuyển đối với nơi không có thể, nhưng mà các luật nghi bao gồm đối với có thể và nơi không có thể chuyển, cho nên phẩm đạo của pháp trí và Loại trí đều có thể tùy chuyển giới.

Hỏi: Cõi Dục và cõi Sắc thì giới của cõi nào nhiều hơn?

Đáp: Có người nói như vậy: Giới của cõi Dục nhiều hơn. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì giới của cõi Dục có được từ nơi nghiệp đạo căn bản và gia hạnh sau khi dấy khởi, giới của cõi Sắc chỉ có được từ nơi nghiệp đạo căn bản, giới của cõi Dục lìa xa tánh tội và lìa xa già tội mà có được, giới của cõi Sắc chỉ lìa xa tánh tội mà có được. Nói như vậy thì giới của cõi Sắc nhiều hơn. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì tạm thời do Vị chí định thâm nhiếp, giới hỷ còn nhiều hơn cõi Dục, bởi vì có vô lượng công đức đối trị với nó, hưởng hồ còn có những giới khác của địa phía trên hay sao?

Hỏi: Hữu lậu và vô lậu thì giới của loại nào nhiều hơn?

Đáp: Có người nói như vậy: Giới của hữu lậu nhiều hơn. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì giới hữu lậu thâm nhiếp hai luật nghi và phần ít của nên luật nghi, giới vô lậu thâm nhiếp nên luật nghi và phần ít của nên luật nghi. Lại nữa, giới hữu lậu thâm nhiếp hai Giới và phần ít của nên Giới, hai xứ và phần ít của nên xứ; giới vô lậu chỉ thâm nhiếp nên phần ít của nên giới - nên xứ. Nói như vậy thì giới vô lậu nhiều hơn. Nguyên

cớ thế nào? Bởi vì tạm thời khổ pháp trí nhãn tùy chuyển giới hỷ còn nhiều hữu lậu, vốn có vô lượng công đức đối trị của nó, huống hồ lại có những giới khác của phần vị phía trên hay sao?

Hỏi: Khổ pháp trí nhãn và khổ pháp trí, cho đến Tận trí và Vô sinh trí cùng chánh kiến vô học, thì các tùy chuyển giới của loại nào là nhiều hơn?

Đáp: Có người nói như vậy: Khổ pháp trí tùy chuyển giới, là nhiều hơn nên lần so với khổ pháp trí nhãn tùy chuyển giới, như vậy lần lược chuyển tiếp cho đến Chánh kiến vô học tùy chuyển giới, là nhiều hơn nên lần so với Vô sinh trí chuyển giới. Lại có người nói: Như khổ pháp trí nhãn tùy chuyển giới, như vậy khổ pháp trí tùy chuyển giới, cho đến Đạo loại trí tùy chuyển giới cũng như vậy. Các đạo gia hạnh lìa nhiễm của cõi Dục và chín đạo vô gián - chín đạo giải thoát, thì các tùy chuyển giới của các loại sau chuyển sang nhiều hơn. Nguyên cớ thế nào? Bởi vì Như Như dần đoạn trừ phá giới và phiền não dấy khởi phá giới, giới như vậy và như vậy dần tăng nhiều lên, giới của các phần vị phía trên trước sau tương tự với nhau. Nói như vậy thì khổ pháp trí nhãn tùy chuyển giới cùng với khổ pháp trí, cho đến Chánh kiến vô học tùy chuyển giới như nhau không có sai khác. Nguyên cớ thế nào? Bởi vì cùng chuyển đối với bảy chi của thân - ngữ.

Hỏi: Nếu như vậy thì luận Thi Thiết nói nên thông hiểu thế nào? Như nói: "Khổ pháp trí là hơn hẳn so với khổ pháp trí nhãn, cho đến Tận trí là hơn hẳn so với kim cang dụ định. "

Đáp: Dựa vào nhân trưởng dưỡng cho nên nói như vậy, nghĩa là khổ pháp trí nhãn chỉ nhờ vào nên sát-na mà lớn lên, khổ pháp trí nhờ vào hai sát-na mà lớn lên, cho đến Tận trí nhờ vào vô lượng sát-na mà lớn lên, luận ấy nói về phẩm loại hơn hẳn chứ không nói đến giới nhiều hay ít.

Hỏi: Thanh văn và Phật thì giới của bậc nào nhiều hơn?

Đáp: Có người nói như vậy: Giới của Thanh văn nhiều hơn. Nguyên cớ thế nào? Bởi vì giới của Thanh văn dựa vào thân của hai cõi; giới của Phật chỉ dựa vào thân của cõi Dục. Lại nữa, giới của Thanh văn dựa vào thân của hai nẻo, giới của Phật chỉ dựa vào thân của nẻo người, nói như vậy thì giới của Phật nhiều hơn. Nguyên cớ thế nào? Bởi vì tạm thời Lực-Vô úy tùy chuyển giới còn nhiều hơn tất cả Thanh văn và Độc giác, huống hồ lại có các tùy chuyển giới của vô lượng vô biên công đức thù thắng hay sao?

Hỏi: Chư Phật Thế Tôn có ngài trăm năm chứng được Vô thượng

Chánh đẳng Bồ - đề, có ngài thậm chi đến tám vạn năm mới chứng được Bồ-đề. Nếu ngài nào trong nên trăm năm chứng được Bồ-đề, thì cũng có được giới trong thân tám vạn năm hay không? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu có được thì tại sao thân này lại được giới của thân khác? Nếu không được thì luận Thi Thiết nói phải thông hiểu thế nào?

Đáp: Như nói: “Tất cả như lai ứng chánh Đẳng Giác thấy đều bình đẳng.” Nên nói là cũng được.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao thân này lại có được giới của thân khác? Nếu được vào thân này có được giới của thân khác?

Đáp: Nếu được vào thân này có được giới của thân khác, thì cũng không có gì sai, bởi vì tương tục như nhau. Nhưng Ngài trong nên trăm năm đạt được Bồ - đề, đối với giới tùy tâm chuyển của Ngài trong nên trăm năm cũng đạt được, cũng thuộc về thân - cũng thành tựu-cũng hiện ở trước mắt; đối với giới tùy tâm chuyển của Ngài tám vạn năm đạt được, mà không thuộc về thân thành tựu - không hiện ở trước mắt. Ngài tám vạn năm đạt được Bồ - đề, đối với giới tùy tâm của Ngài tám vạn năm, cũng đạt được - cũng thuộc về thân, cũng thành tựu - cũng hiện ở trước mắt; đối với giới tùy tâm chuyển của Ngài nên trăm năm đạt được, mà không thuộc về thân thành tựu-không hiện ở trước mắt. Có người nói là không đạt được.

Hỏi: Nếu như vậy thì luận Thi Thiết nói phải không hiểu thế nào?

Đáp: Do ba sự việc như nhau cho nên gọi là bình đẳng: 1- Tu hành bình đẳng, nghĩa là như nên đức Phật trải qua ba vô số kiếp, tu sáu Ba-la-mật-đa được viên mãn, cho nên chứng được Vô thượng Chánh đẳng Bồ-đề, các Đức Phật khác cũng như vậy, cho nên gọi là bình đẳng. 2- Lợi ích bình đẳng, nghĩa là như nên Đức Phật xuất hiện ở thế gian, hóa độ vô lượng trăm ngàn na-dữu-đa chúng sinh làm cho nhập Niết-bàn, những Đức Phật khác cũng như vậy, cho nên gọi là bình đẳng. 3- Pháp thân bình đẳng, nghĩa là như nên Đức Phật thành tựu vô biên công đức như mười Lực-bốn vô sở úy-Đại Bi-ba Niệm trú và mười tám pháp Bất cộng..., những Đức Phật khác cũng như vậy, cho nên gọi là bình đẳng. Lại nữa, căn như nhau cho nên gọi là bình đẳng, bởi vì chư Phật đều đạt được giới Thượng Phẩm. Lại nữa, giới như nhau cho nên gọi là bình đẳng, nghĩa là như nên Đức Phật dựa vào tính lực thứ tư chứng được Vô thượng Chánh đẳng Bồ-đề, những Đức Phật khác cũng như vậy, cho nên gọi là bình đẳng.

Hỏi: Lúc đạt được quả A-la-hán, thì đạt được giới tùy tâm chuyển

của thân mấy địa? Đáp: Các Sư ở Phương Tây đưa ra cách nói như vậy: Đạt được giới tùy tâm chuyển của hai mươi sáu xứ thân, nghĩa là cõi Dục có chín và cõi Sắc có mười bảy. Các Luận Sư ở nước Ca-thấp-di-la nói: Đạt được giới tùy tâm chuyển của hai mươi lăm xứ thân, Bởi vì trời Đại phạm không có sứ riêng biệt, là vị lai tu chứ không phải đều hiện khởi. Nghĩa là cõi Dục-Sắc tùy theo thân ở phạm vi nào đạt được quả vô học, thì có được giới tùy tâm chuyển của thân ở phạm vi ấy, cũng là vị lai tu- cũng được hiện khởi; giới tùy tâm chuyển của thân ở những phạm vi khác, tuy là vị lai tu mà không hiện khởi, bởi vì không có thân dựa vào dị thực kia; sinh đến cõi Vô sắc đạt được quả Vô học, tuy có được giới của cõi Vô sắc mà không hiện khởi, bởi vì sinh phía trên không giới khởi định của địa dưới.

Hỏi: Dựa vào thân của địa mình có thể khởi lên tất cả giới của địa mình hay không?

Đáp: không có thể đầy khởi hết được.

Nguyên cốt thế nào? Bởi vì pháp ác hãy còn không có khả năng đầy khởi hết được, huống hồ các công đức do gia hạnh sinh ra ư!

Hỏi : Vì sao thánh giả sinh ở cõi Vô sắc thành tựu Đạo câu hữu giới chứ không phải là Định câu hữu giới?

Đáp: Bởi vì pháp hữu lậu hệ thuộc vào phạm vi nơi chốn (giới địa), không phải là cõi trên thì sinh vào cõi trên liền mất, vô lậu thì không như vậy. Lại nữa, pháp hữu lậu hơn-kém tùy theo phạm vi, sinh cõi trên chán ngán cõi dưới không có tác dụng gì thì chắc chắn không thành tựu vô lậu thì không như vậy. Vì thế cho nên Thánh giả sinh ở cõi Vô sắc, chỉ được thành tựu Đạo câu hữu giới. Luận về phần phụ đã xong cần phải tiếp tục phần chánh luận và vô ký nên biết cũng như vậy. Tự giới ấy, nghĩa là cõi Dục chỉ làm nhân đồng loại cho cõi Dục; cõi sắc và cõi vô sắc, nên biết cũng như vậy. Như nói về tự giới, tự địa cũng như vậy, bởi vì sự ràng buộc khác nhau. Nghĩa là tĩn lự thứ nhất chỉ làm nhân đồng loại cho tĩn lự thứ nhất, cho đến phi tưởng phi phi tưởng xứ, nên biết cũng như vậy, nghĩa là Na-lạc-ca chỉ làm nhân đồng loại cho Na-la-ca, cho đến trời sắc cánh cứu cũng như vậy.

Lời bình: Sư ấy không nên nói như vậy. Nếu nói như vậy thì xứ Ngũ tịnh cư, khởi lên sát-na thứ nhất, sẽ không có nhân đồng loại, bởi vì sự vô thỉ đến nay chưa sinh ra nhân ấy.

Hỏi: Nhân câu hữu lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Tất cả pháp hữu hi. Đã nói về tự tánh, cho nên nay phải nói.

Hỏi: Vì sao gọi là nhân câu hữu, câu hữu là nghĩa gì?

Đáp: Nghĩa không lìa nhau là nghĩa của câu hữu, nghĩa cùng chung nên quả là nghĩa của câu hữu, nghĩa tùy thuận với nhau là nghĩa của câu hữu. Nhân câu hữu này chắc chắn có quả Sĩ dụng gồm cả ba đời.

Thế nào là nhân đồng loại? Cho đến nói rộng ra...

Hỏi: Vì sao soạn ra luận này?

Đáp: Vì ngăn chặn tông chỉ của người khác để biểu hiện chánh lý. Nghĩa là hoặc có người chấp quá khứ - vị lai không phải là Thể thực có; hoặc có người chấp hiện tại là pháp vô vi; hoặc là chấp tự loại làm nhân đồng loại, nghĩa là tâm chỉ cùng với tâm, thọ chỉ cùng với thọ, nhưng pháp khác cũng như vậy. Vì ngăn chặn các loại chấp sai khác như vậy, biểu hiện rõ ràng thật có quá khứ - vị lai, và đời hiện tại là pháp hữu vi cùng tự loại - tha loại làm nhân đồng loại, cho nên soạn ra luận này.

Hỏi: Thế nào là nhân đồng loại?

Đáp: Thiện căn đời trước cùng với thiện căn của tự giới (cõi của mình) trong đời sau, và pháp tương ứng là nhân đồng loại; thiện căn quá khứ cùng với thiện căn của tự giới trong vị lai - hiện tại, và pháp tương ứng là nhân đồng loại; thiện căn hiện tại cùng với thiện căn của tự giới trong vị lai, và pháp tương ứng là nhân đồng loại.

Hỏi: Tại sao trong này không nói về quá khứ cùng với quá khứ là nhân đồng loại?

Đáp: Bởi vì nói đời trước cùng với đời sau là đã nói đến điều ấy rồi.

Hỏi: Vì sao không nói đến tên gọi của quá khứ ?

Đáp: Bởi vì muốn biểu hiện pháp sau không phải là nhân của trước. Nếu nói quá khứ cùng với quá khứ là nhân đồng loại, thì có lẽ có người sinh ra nghi ngờ pháp sau của quá khứ cũng là nhân của pháp trước. Nếu nói đời trước cùng với đời sau là nhân đồng loại thì nghi ngờ này liền chấm dứt. Có người nói: Văn này muốn biểu hiện nghĩa của quá khứ có trước và sau. Nếu nói quá khứ cùng với quá khứ là nhân đồng loại, thì có lẽ có người sinh ra nghi ngờ các pháp quá khứ cùng lúc lần lượt chuyển tiếp làm nhân đồng loại. Nếu nói đời trước cùng với đời sau là nhân đồng loại thì nghi ngờ này liền chấm dứt.

Hỏi: Vì sao đời trước... chỉ nói đến thiện căn, mà đời sau... nói gồm cả pháp tương ứng?

Đáp: Là ý của người soạn luận muốn như vậy, cho đến nói rộng ra. Có người nói: Đời trước... cũng cần phải nói về pháp tương ứng mà không nói đến, thì nên biết rằng điều này là có cách nói khác. Có người

nói: Văn này là ngăn chặn ý của Sa môn tương tự nối tiếp nhau, bởi vì họ đưa ra cách nói như vậy: Thiện căn chỉ làm nhân cho thiện căn, pháp tương ứng với thiện căn chỉ làm nhân cho pháp tương ứng với thiện căn. Vì ngăn chặn ý kia để biểu hiện rõ ràng thiện căn làm nhân cho thiện căn, cũng làm nhân cho pháp tương ứng; pháp tương ứng với thiện căn làm nhân cho pháp tương ứng với thiện căn, cũng làm nhân cho thiện căn, cho nên nói như vậy.

Hỏi : Tại sao trong này chỉ nói đến thiện căn và phép tương ứng mà chẳng là phép khác?

Đáp: Bởi vì dựa vào hơn hẳn mà nói, nghĩa là trong phép thiện thì thiện căn là hơn hẳn, phép tương ứng kia rất gần gũi với nhau, cho nên chỉ nói đến điều ấy. Bất thiện và vô ký nên biết cũng như vậy. Tự giới ấy, nghĩa là cõi Dục chỉ làm nhân đồng loại cho cõi Dục; cõi Sắc và cõi Vô sắc, nên biết cũng như vậy. Như nói về tự giới, tự địa cũng như vậy, bởi vì sự ràng buộc khác nhau. Nghĩa là tính lự thứ nhất chỉ làm nhân đồng loại cho tính lự thứ nhất, cho đến pho tưởng phi phi tưởng xứ, nên biết cũng như vậy. Có Sư khác nói: Như nói về tự giới, tự địa và tự xứ cũng như vậy, nghĩa là Na-lạc-ca chỉ làm nhân đồng loại cho Na-lạc-ca, cho đến trời Sắc Cứu cách nên cũng biết như vậy.

Lời bình: Sư ấy không nên đưa ra cách nói như vậy. Nếu nói như vậy thì xứ Ngũ tính cư, khởi lên sát-na thứ nhất, sẽ không có nhân đồng loại, bởi vì từ vô thỉ đến nay chưa sinh ra nhân ấy. Cần phải nói như vậy: Cùng địa mà khác xứ, đã khởi lên phiền não lần lược chuyển tiếp ràng buộc lẫn nhau, tùy theo chủng loại lần lược chuyển tiếp làm nhân đồng loại, nhưng trừ ra tùy miên của năm Bộ là Bộ khác nhau, bởi vì có sự sai biệt về ràng buộc và phạm vi giới hạn. Lại nói về quá khứ như nhau, là muốn biểu hiện thể của quá khứ và vị lai là có thật, hiện tại là pháp hữu vi. Như căn thiện, căn bất thiện và vô ký cũng như vậy. Sai biệt là trong bất thiện trừ ra tự giới, thì gọi là nhân đồng loại.

Hỏi: Tại sao bất thiện trừ ra tự giới?

Đáp: Bởi vì căn bất thiện không có giới khác nhau, hoặc là nói tự giới không có gì lựa chọn riêng biệt. Có người nói: Trong bất thiện cũng cần phải nói đến tự giới, bởi vì âm của Tự Giới cũng nói là Tự Bộ. Nghĩa là do kiến Khổ mà đoạn chỉ làm nhân đồng loại cho do kiến Khổ mà đoạn, cho đến do tu mà đoạn nên biết cũng như vậy.

Hỏi: Nếu như vậy thì trong này chỉ cần nói như căn thiện, căn bất thiện và vô ký cũng như vậy, chứ không nên tiếp tục nói đến những sự sai biệt của các căn?

Đáp: Nếu chỉ đưa ra cách nói như vậy, thì có lẽ người sinh ra nghi ngờ như căn vô ký bao gồm cả ba cõi, cho nên căn bất thiện cũng như vậy, cho nên tiếp tục cần phải nói về những sai biệt..

Hỏi: Tại sao trong này không nói đến căn bất thiện của đời trước..., cùng với căn vô ký của đời sau..., và pháp tương ứng là nhân đồng loại là nhân đồng loại; căn vô ký của đời trước..., cùng với căn bất thiện của đời sau..., và pháp tương ứng là nhân đồng loại?

Đáp: Là ý của người soạn luận muốn như vậy, cho đến nói rộng ra. Có người nói: Cần phải nói mà không nói đến, thì nên biết rằng nghĩa này có khác. Có người nói: Nếu nói như vậy thì có lẽ có người sinh ra nghi ngờ căn bất thiện cũng nối thông ba cõi; hoặc là căn vô ký chỉ thuộc về cõi Dục; hoặc lại sinh ra nghi ngờ nhân ít mà quả nhiều, hoặc là nhân nhiều mà quả ít, vì vậy không nói đến. Văn tuy không nói đến mà nghĩa thì thật có, cho nên tự Bộ làm nhân đồng loại cho nhau.

Hỏi: Trong đời vị lai có nhân đồng loại hay không? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu có thì tại sao trong này không nói? Nghĩa là trong này chỉ nói về đời trước làm nhân đồng loại cho đời sau, quá khứ làm nhân đồng loại cho vị lai-hiện tại, hiện tại làm nhân đồng loại cho vị lai mà không nói đến vị lai làm nhân đồng loại cho vị lai. Vả lại, nếu như có thì phải có hai tâm lần lượt chuyển tiếp làm nhân, lại trái với trước đã nói; nếu không có thì chương Kiến Uẩn trong luận này phải thông hiểu thế nào? Như nói: Nếu pháp làm nhân cho pháp kia, có lúc pháp này cùng pháp kia chẳng phải là nhân?

Đáp: Không có lúc nào chẳng phải là nhân. Nếu pháp đã sinh thì nhân đồng loại, nếu pháp chưa sinh thì chẳng phải là nhân đồng loại”. Vậy thì nếu pháp làm nhân cho pháp kia, có lúc pháp này cùng với pháp kia chẳng phải là nhân, làm sao đáp rằng không có lúc nào chẳng phải là nhân, làm sao đáp rằng không có lúc nào chẳng phải là nhân? Vả lại, nếu không có thì luận phẩm Loại Túc lại thông hiểu thế nào? Như nói: “ Thế nào là pháp chẳng phải là tâm làm nhân? Đáp: Bồ-đặc-la đã tiến vào Chánh tánh ly sinh. Tâm vô lậu ban đầu và các dị sinh khác, nhất định sẽ tiến vào Chánh tánh ly sinh, là tâm vô lậu ban đầu. “Nhưng dị sinh ấy, tất cả tâm vô lậu vị lai đều không phải là tâm làm nhân, vì sao chỉ nói tâm vô lậu ban đầu kia? Vả lại, nếu không có thì luận phẩm Loại Túc lại thông hiểu thế nào? Như nói”: Hoặc có khổ để lấy Hữu thân kiến làm nhân, chứ không làm nhân cho Hữu thân kiến, trừ ra Hữu thân kiến vị lai và khổ để tương ứng với nó, còn lại các khổ để nhiễm

ô. Hoặc có khổ để lấy hữu thân kiến làm nhân, cũng làm nhân cho Hữu thân kiến, tức là pháp đã trừ ra. “Nếu hữu thân kiến vị lai không làm nhân cho hữu thân kiến vị lai, thì vì sao nói là trừ ra hữu thân kiến vị lai, và khổ để tương ứng với nó? Vả lại, nếu không có thì luận Thức Thân Túc lại không hiểu thế nào? Như nói: “Đối với Nhân thức nhiễm ô của quá khứ, tất cả tùy miên của nó ở tại tâm này, hoặc có thể làm nhân chứ không phải là những tùy tăng, hoặc là những tùy tăng mà không có thể làm nhân, hoặc có thể làm nhân mà cũng là những tùy tăng, hoặc không có thể làm nhân mà cũng không phải là những tùy tăng.” Vả lại, có thể làm nhân mà không phải là những tùy tăng, nghĩa là các tùy miên ở trước tâm này, đồng loại và biến hành của nó chính là tùy miên kia, nếu không duyên với tùy miên này, giả sử duyên vào rồi đoạn, và tùy miên tương ứng này đã đoạn. Là những tùy tăng mà không có thể làm nhân, nghĩa là các tùy miên ở sau tâm này, đồng loại và biến hành chính là tùy miên kia, duyên với tùy miên chưa đoạn này. Có thể làm nhân của nó mà cũng là những tùy tăng, nghĩa là các tùy miên ở trước tâm này, đồng loại và biến hành chính là tùy miên kia, duyên với tùy miên chưa đoạn này, và tùy miên tương ứng này chưa đoạn. Không có thể làm nhân mà cũng không phải là những tùy tăng, nghĩa là các tùy miên ở sau tâm này, đồng loại và biến hành chính là tùy miên kia, hoặc không duyên với tùy miên này, giả sử duyên vào rồi đoạn; hoặc duyên vào những nơi khác, hoặc là tùy miên khác; hoặc là tùy miên biến hành không cùng phạm vi. Như nhân thức nhiễm ô của quá khứ kia, Nhân thức nhiễm ô của vị lai cũng như vậy. Bốn câu phân biệt về quá khứ thì lý ấy có thể như vậy, có thể làm thành bốn câu phân biệt về vị lai thì như thế nào? Nếu có trước sau thì không có nhân là như thế nào? Vả lại, nếu không có thì luận Thi Thiết Túc lại thông suốt thế nào? Như nói: “Các pháp quyết định do bốn sự việc, đó là nhân - quả - sở y và sở duyên”. Nếu đời vị lai không phải nhân đồng loại thì sinh rồi mới đứng, sao nói là quyết định? Vả lại, nếu không có thì phải là không có nhân mà có quả, cũng phải là không có quả mà có quả, tức là phá hỏng tông chỉ của mình. Đáp: Cần phải nói như vậy: Trong đời vị lai không có nhân đồng loại. Bởi vì không có nhân ấy, cho nên trong này không nói đến, cũng không có lỗi của hai tâm làm nhân cho nhau.

Hỏi: Chương Kiến Uẩn trong luận này nên thông hiểu như thế nào? Như nói: “Nếu pháp làm nhân cho pháp kia, cho đến nói rộng ra...”

Đáp: Có người nói: Đó là dựa vào nhân câu Hữu mà soạn luận,

bởi vì nhân câu hữu trùm khắp pháp hữu vi, tự nó có thể thành tựu quả nối thông cả ba đời. Có người nói: Đó là dựa vào hai nhân tương ứng và câu hữu mà soạn luận, bởi vì hai nhân này đều trùm khắp ba tánh, tự nó có thể thành tựu quả nối thông cả ba đời. Có người nói: Đó là dựa vào ba nhân tương ứng - câu hữu và dị thực mà soạn luận, bởi vì ba nhân này tự nó có thể thành tựu quả nối thông cả ba đời. Có người nói: Đó là dựa vào bốn nhân tương ứng - câu hữu - dị thực và năng tác mà soạn luận, bởi vì bốn nhân này nối thông cả ba đời. Có người nói: Đó là dựa vào năm nhân mà soạn luận, bởi vì trừ ra nhân năng tác trùm khắp tất cả các pháp cũng không ngăn cản được. Trong này, có người nói: Trừ ra nhân biến hành, bởi vì Thể và Dụng hạn hẹp. Cần phải nói đó là dựa vào sáu nhân mà soạn luận, bởi vì tên gọi của nhân đã biểu lộ nối thông cả sáu tâm.

Hỏi: Nếu pháp đã sinh là nhân đồng loạt hoặc là nhân biến thành, nếu pháp chưa sinh không phải là nhân đồng loạt - không phải là nhân biến hành, vậy thì nếu pháp làm nhân cho pháp kia, hoặc có lúc pháp này cùng với pháp kia không phải là nhân, tại sao đáp rằng không có lúc nào chẳng phải là nhân?

Đáp: Dựa vào phần vị sau cùng mà tinh tế đưa ra lời đáp như vậy. Nghĩa là nếu pháp ở vị này thì chắc chắn có năng lực làm nhân đồng loạt, hoặc là nhân biến hành, từ đây về sau không có lúc nào không phải là nhân, cho nên đưa ra cách nói như vậy.

Hỏi: Nếu như vậy thì trong chương Kiến Uẩn lại thông hiểu thế nào? Như nói: “Nếu pháp làm đẳng vô gián cho pháp kia, hoặc có lúc pháp này cùng với pháp kia chẳng phải là đẳng vô gián chẳng? Trả lời: nếu như lúc pháp này chưa đến đã sinh”. Trong này cũng cần phải dựa vào phần vị sau cùng, tinh tế đưa ra lời đáp như vậy: Không có lúc nào chẳng phải là đẳng vô gián. Nghĩa là nếu pháp ở phần vị này thì chắc chắn có năng lực làm đẳng vô gián, từ đây về sau không có lúc nào không phải là đẳng vô gián. Tại sao không đưa ra cách nói như vậy?

Đáp: Cũng cần phải đưa ra cách nói như vậy, mà không nói đến là có ý nghĩa khác, bởi vì biểu hiện cách nói với lời văn khác - hình thức khác; nếu dùng lời văn khác - hình thức khác mà giải thích thì nghĩa dễ dàng hiểu được. Lại nữa, bởi vì văn biểu hiện hai phương pháp - hai con đường, hai ngọn đèn - hai sự sáng tỏ, hai ngọn đuốc - hai ánh sáng, hai sự chiếu sáng - hai hình ảnh. Như nhân đồng loạt dựa vào phần vị sau cùng, tinh tế đưa ra nói như vậy: Không có lúc nào chẳng phải là nhân. Đẳng vô gián duyên cũng cần phải dựa vào phần vị này, tinh tế đưa ra

nói như vậy: Không có lúc nào chẳng phải là đẳng vô gián. Như đẳng vô gián duyên dựa vào tất cả phần vị mà nói, nếu lúc pháp này chưa đến đã sinh, thì nhân đồng loại cũng cần phải dựa vào tất cả phần vị để đưa ra cách nói như vậy. Hai văn phỏng theo nhau, cùng thông suốt cả hai nghĩa.

Hỏi: Trong luận Phẩm Loại Túc nói lại thông hiểu thế nào? Như nói: “Thế nào là pháp chẳng phải là tâm làm nhân, cho đến nói rộng ra?”

Đáp: Luận ấy chỉ nói về pháp cuối cùng không phải là tâm làm nhân, tuy nó chưa tiến vào Chánh tánh ly sinh, mà các tâm vô lậu đều không phải là tâm làm nhân. Nhưng nếu nó tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì chỉ có tâm vô lậu ban đầu là pháp chẳng phải là tâm làm nhân, nhưng tâm còn lại đều lấy tâm làm nhân. Có sư khác nói: Văn ấy không biện giải về nghĩa của nhân đồng loại là gì, mà chỉ biện giải về hai loại dị sinh, nghĩa là có pháp Bát Niết-bàn và không có pháp Bát Niết-bàn. Văn tuy không nêu ra là không có pháp Niết-bàn, nhưng ý nghĩa theo đúng phần lý biểu hiện rõ ràng biết là có. Nghĩa là văn ấy đã nói có những dị sinh khác quyết định sẽ tiến vào Chánh tánh ly sinh, bởi vì theo đúng nghĩa này thì cũng có dị sinh quyết định không tiến vào Chánh tánh ly sinh. Vậy thì gọi là không có pháp Niết-bàn, tức là không có pháp Niết-bàn nào gọi là chẳng phải tâm làm nhân.

Hỏi: Trong luận Phẩm Loại Túc nói lại thông hiểu thế nào? Như nói: “Hoặc có Khổ đế lấy hữu thân kiến làm nhân, cho đến nói rộng ra.”

Đáp: Luận ấy chỉ nói: “Trừ ra Hữu thân kiến vị lai tương ứng với Khổ đế”, chứ không nói “Và với nó”. Giả sử đưa ra nói như vậy là do người đọc nhầm lẫn.

Hỏi: Trong luận Thức Thân Túc nói lại thông hiểu thế nào? Như nói: “Đối với Nhân thức nhiễm ô của quá khứ, tất cả tùy miên..., cho đến nói rộng ra.”

Đáp: Luận ấy đối với vị lai thuận theo làm thành ba câu phân biệt, trừ ra những tùy tăng không có thể làm nhân, bởi vì nó không có về sau. Nhưng nói vị lai như quá khứ thì có ý nghĩa khác, nghĩa đang lúc sinh ra cần phải tiến vào hiện tại xác định là đồng loại, hoặc là nhân biến hành hưởng về pháp khác chưa đầy khởi, có thể nói là trước: hưởng về pháp này thì có nói những pháp còn lại gọi là sau.

Có Sư khác nói: Luận ấy nói về vị lai cũng có bốn câu phân biệt, không nói đến vị lai có tâm trước-sau, giống như quá khứ mà lại làm

nhân. Không phải là những tùy tăng, nghĩa là tùy miên tương ứng này đã đoạn mà làm những tùy tăng. Không có thể làm nhân, nghĩa là có tùy miên biến hành đồng loại, ở đời vị lai đối với nhãn thức nhiễm ô của đời vị lai duyên mà chưa đoạn thì có thể làm nhân cho nó. Cũng là những tùy tăng, nghĩa là tùy miên tương ứng này chưa đoạn mà không có thể làm nhân. Cũng không phải là những tùy tăng, nghĩa là có tùy miên biến hành đồng loại ở đời vị lai biến, hoặc không duyên với tùy miên này, giả sử duyên vào rồi đoạn; hoặc duyên vào những nơi khác, hoặc là tùy miên khác; hoặc là tùy miên biến hành không cùng phạm vi.

Hỏi: trong luận Thi Thiết Túc nói lại thông hiểu thế nào? Như nói: “Các pháp quyết định có bốn sự việc, cho đến nói rộng ra”.

Đáp: Nhân là bốn nhân, đó là nhân tương ứng-câu hữu-dị thực và năng tác. Quả là ba quả, đó là quả Sĩ dụng-dị thực và tăng thượng. Sở y là sáu loại sở y, đó là nhãn-nhĩ-tỷ-thiệt-thân và ý. Sở duyên là sáu loại sở duyên, đó là sắc-thanh-hương-vị-súc và pháp. Bốn sự việc như vậy quyết định cả ba đời cho nên không trái ngược nhau.

Hỏi: nếu đời vị lai không có nhân đồng loại và nhân biến hành, chỉ có ở quá khứ và hiện tại, thì phải là không có nhân mà có quả, như vậy thì phá hỏng tông chỉ về có ba đời?

Đáp: Thừa nhận cũng không có gì sai, bởi vì dựa theo phần vị chứ không phải là thể, mà tác dụng hòa theo phần vị của quả chứ không phải là thể của quả, nhưng phần vị cùng với thể thì không phải chính nó cũng không phải tách rời, thể tuy luôn luôn có mà phần vị không phải là luôn luôn có, cho nên nhân đồng loại và nhân biến hành, vốn không có mà nay có cũng không có gì sai. Có Sư khác nói: Trong đời vị lai có nhân đồng loại.

Hỏi: Như vậy thì phần sau nói về sáu vấn nạn dễ dàng thông hiểu, vì sao văn luận trong này không nói đến?

Đáp: Cần phải nói mà không nói đến thì nên biết rằng nghĩa này có khác, bởi vì sáu nhân đã nói đều có khác. Lại nữa, nếu nhân đồng loại có sức mạnh-có năng lực dẫn đến quả và thành tựu quả thì trong này sẽ nói: nhân đồng loại của vị lai, không có sức mạnh-không có năng lực dẫn đến thành tựu quả và thành tựu quả, cho nên không nói đến. Lại nữa, nếu nhân đồng loại đã là hiện tại-đã hòa hợp, đã có tác dụng, gánh vác trọng trách thì trong này sẽ nói; nhân đồng loại của vị lai không có sự việc như vậy, cho nên không nói đến. Lại nữa, nếu nhân đồng loại đã hiện hành, tướng của đời biểu hiện rõ ràng thì trong này sẽ

nói; nhân đồng loại của vị lai, chưa hiện hành và tướng của đời không biểu hiện rõ ràng, cho nên không nói đến.

Hỏi: Nếu đời vị lai có nhân đồng loại, thì phải có lỗi là hai tâm làm nhân cho nhau?

Đáp: Như bốn hành tướng đều có hệ thuộc, những pháp khác cũng như vậy cho nên không có lỗi ấy. Nghĩa là hành tướng Vô thường của đời vị lai, có bốn hành tướng thuận theo không ngừng sinh ra, đó là tướng hệ thuộc của sự tu tập, từ hành tướng vô thường này làm nhân cho tướng ấy, tướng ấy không phải là nhân này mà là mà là thuộc vào hành tướng vô thường, cho nên hành tướng vô thường dấy khởi nhất định phải đứng trước; hành tướng của Khổ- Không-Vô ngã cũng như vậy. Pháp hữu vi khác tương tự như vậy, nên biết! Vì vậy không có lỗi là hai tâm làm nhân cho nhau. Nếu đưa ra cách nói như vậy, thì có người dựa vào tính lự thứ tư đạt được quả A-la-hán, có thể tu chín địa vô lậu của vị lai, vô lậu đã tu đều hệ thuộc vào đây, về sau dấy khởi Thánh đạo hiện tiền ở địa khác, lại không có thể tu vô lậu của vị lai, bởi vì không có Thánh đạo nào khác hệ thuộc ở đây, cho nên thuận theo ở quá khứ và hiện tại chẳng phải là nhân đồng loại, vậy thì trái ngược nhau. Trong này đã nói thiện căn đời trước cùng với đời sau là nhân đồng loại, cho đến nói rộng ra, đừng có sai lầm như vậy. Do đó, đời vị lai không có nhân đồng loại, đối với lý là thích hợp.

Hỏi: Sắc pháp là có nhân đồng loại hay không?

Đáp: Các Sư nước ngoài đưa ra cách nói như vậy: Tất cả sắc pháp đều không có nhân đồng loại, chỉ dựa vào sức mạnh hòa hợp của duyên khác mà dấy khởi. Hiện tại thấy đào đất sâu xuống hơn trăm khuỷu tay, từ nơi ấy lấy bùn đem ra, nóng hong gió thổi trải qua thời gian, sau gặp trời mưa thì cỏ mọc lên. Vả lại, hiện tại thấy trên nóc nhà-trên đỉnh núi, trước kia không có hạt giống mà cũng mọc lên cỏ cây. Do đó biết là sắc pháp không có nhân đồng loại.

Hỏi: Nếu như vậy thì chương Đại Chúng Uẩn trong luận này nói sẽ thông hiểu thế nào? Như nói: “Đại chúng tạo sắc ở quá khứ cùng với đại chúng tạo sắc của vị lai... là nhân tăng thượng”.

Đáp: Mình đối với luận khác thì việc gì phải thông hiểu, nếu nhất định phải thông hiểu thì cần phải nói như vậy: Sức mạnh của tăng thượng duyên có gần-có xa, có ở thân này và có ở thân khác. Nếu gần và ở tại thân này thì đó gọi là nhân, nếu xa và ở tại thân khác thì đó gọi là tăng thượng. Các Luận Sư ở nước Ca-thấp-di-la nói: Sắc pháp cũng có nhân đồng loại, chỉ trừ ra sắc Vô lậu ban đầu.

Hỏi: Nếu như vậy thì tuy thông hiểu về Đại Chung Uẩn giải thích, nhưng chương ấy đã đưa ra sự việc thì phải thông hiểu thế nào?

Đáp: Trong bùn đã lấy ra trước kia có hạt giống, vì thiếu những duyên khác cho nên cỏ chưa mọc được, về sau gặp nhiều duyên thì cỏ liền mọc lên. Vả lại, bụi đất kia tích tụ trên nóc nhà-trên đỉnh núi, có cỏ mọc lên là do gió thổi hoặc chim ngậm hạt giống bay đến, cho nên được mọc lên như vậy.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 18

LUẬN VỀ TRÍ (Phần 10)

Có Sư khác nói: Sắc pháp tuy có nhân đồng loại, mà ở tại thân này chứ không phải là thân khác, tương tự làm nhân chứ không phải là không tương tự. Như phần vị Yết-la-lam của thân này, cùng với Yết-la-lam của thân này là nhân đồng loại cùng với phần vị khác làm duyên chứ không phải là nhân; cho đến phần vị lão của thân này là nhân đồng loại, cùng với phần vị khác làm duyên chứ không phải là nhân. Nếu nói như vậy thì ở trong mỗi nên phần vị, sắc ban đầu không có nhân và sắc sau cuối không có quả. Có người đưa ra cách nói như vậy: Sắc pháp tuy có nhân đồng loại, mà ở tại thân này chứ không phải là thân khác, tương tự làm nhân mà cũng không tương tự, như phần vị Yết-la-lam của thân này, cho đến phần vị lão làm nhân đồng loại: Phần vị Át-bộ-đàm của thân này cùng với phần vị Át-bộ-đàm của thân này, cho đến phần vị lão làm nhân đồng loại, cùng với phần vị Yết-la-lam làm duyên chứ không phải là nhân; cho đến phần vị lão của thân này cùng với phần vị lão của thân này làm nhân đồng loại, cùng với các phần vị trước làm duyên chứ không phải là nhân. Nếu nói như vậy thì phần Yết-la-lam là sắc ban đầu không có nhân, phần vị lão là sắc sau cuối không có quả. Hoặc có người nói: Sắc pháp tuy có nhân đồng loại ở thân này cũng ở thân khác, mà tương tự làm nhân chứ không phải là không tương tự, như phần Yết-la-lam của thân này cùng với Yết-la-lam của thân này và thân khác là nhân đồng loại, cùng với phần vị khác làm duyên chứ không phải là nhân; cho đến phần vị lão của thân này cùng với phần vị lão của thân này và thân khác là nhân đồng loại, cùng với phần vị khác là duyên chứ không phải là nhân.

Lại có người nói: Sắc pháp tuy có nhân đồng loại, ở tại thân này cũng ở tại thân khác, tương tự làm nhân cũng không tương tự, mà cùng

với phần vị trước chẳng phải là nhân đồng loại, như phần vị Yết-la-lam của thân này cùng với phần vị Yết-la-lam của thân này, cho đến phần vị lão là nhân đồng loại, cũng cùng với phần vị Yết-la-lam cho đến phần vị lão của thân khác là nhân đồng loại; phần vị Át-bộ-đàm của thân này cùng với phần vị Át-bộ-đàm cho đến phần vị lão của thân này là nhân đồng loại, cũng cùng với phần vị Át-bộ-đàm cho đến phần vị lão của thân khác là nhân đồng loại, cùng với phần vị Yết-la-lam làm duyên chứ không phải là nhân; cho đến phần vị lão của thân này cùng với phần vị lão của thân này là nhân đồng loại, cũng cùng với phần vị lão của thân khác là nhân đồng loại, cùng với các phần vị trước làm duyên chứ không phải là nhân. Hoặc lại có người nói: Sắc pháp tuy có nhân đồng loại, ở thân này cũng ở ở thân khác tương tự làm nhân cũng không tương tự, mà cùng với phần vị trước của thân này chẳng phải là nhân, như phần vị Yết-la-lam của thân này cùng với phần vị Yết-la-lam cho đến phần vị lão của thân này là nhân đồng loại, cũng cùng với phần vị Yết-la-lam cho đến phần vị lão của thân khác là nhân đồng loại; phần vị Át-bộ-đàm của thân này cùng với phần vị Át-bộ-đàm cho đến phần vị lão của thân này là nhân đồng loại, cũng cùng với phần vị Yết-la-lam cho đến phần vị lão của thân khác là nhân đồng loại cùng với phần vị Yết-la-lam của thân này làm duyên chứ không phải là nhân; cho đến phần vị lão của thân này cùng với phần vị lão của thân này là nhân đồng loại, cũng cùng với phần vị Yết-la-lam cho đến phần vị lão của thân khác là nhân đồng loại, cùng với phần vị trước của thân này làm duyên chứ không phải là nhân.

Lời bình: cần phải đưa ra cách nói như vậy: Mười phần vị của thân khác, mỗi nên phần vị đều cùng với mười phần vị của thân khác và mười phần vị của thân này làm nhân đồng loại; mười phần vị của thân này, mỗi nên phần vị đều cùng với mười phần vị của thân này, và mười phần vị của thân khác làm nhân đồng loại. Pháp đã sinh của phần vị sau cùng với pháp không sinh của phần vị trước cũng làm nhân đồng loại. Như vậy các sắc của phần ngoài cùng hưởng về với nhau là nhân đồng loại, đúng như lý phải nói như vậy.

Lại nữa, năm uẩn thiện lần lượt chuyển tiếp làm nhân đồng loại, năm uẩn nhiễm ô lần lượt chuyển tiếp làm nhân đồng loại, năm uẩn vô phú vô ký cũng lần lượt chuyển tiếp làm nhân đồng loại, bởi vì tánh tương như nhau. Có người nói: Bốn uẩn vô phú vô ký làm nhân đồng loại cho Sắc uẩn vô phú vô ký, Sắc uẩn vô phú vô ký không thể làm nhân đồng loại cho bốn uẩn vô phú vô ký, bởi vì thế lực yếu kém. Có

người nói: Sắc uẩn vô phú vô ký làm nhân đồng loại cho bốn uẩn vô phú vô ký, bốn uẩn vô phú vô ký không làm nhân đồng loại cho Sắc uẩn vô phú vô ký, bởi vì pháp mạnh hơn không làm nhân cho pháp yếu kém. Có người nói: Bốn uẩn vô phú vô ký không làm nhân đồng loại cho Sắc uẩn vô phú vô ký, Sắc uẩn vô phú vô ký cũng không làm nhân đồng loại cho bốn uẩn vô phú vô ký, bởi vì thế lực và công dụng yếu kém cùng với chủng loại khác nhau, do đó bốn uẩn vô phú vô ký lần lượt chuyển tiếp làm nhân đồng loại. Vô phú vô ký lại có bốn loại:

1. Dị thực sinh.
2. Oai nghi lộ.
3. Công xảo xứ.
4. Thông quả thắm.

Như thứ tự có thể làm nhân đồng loại cho bốn-ba-hai và nên. Có Sư khác nói: Bốn loại này lần lượt chuyển tiếp làm nhân đồng loại bởi vì cùng chung nên sự ràng và cùng chung nên tánh.

Lời bình: Sư kia không nên đưa ra cách nói như vậy, đừng bảo là gia hạnh thiện làm nhân cho nhau, ví thế cách nói trước là hợp lý.

Pháp nhiệm ô có chín phẩm, đó là Hạ hạ-Hạ trung-Hạ thượng, Trung hạ-Trung trung -Trung thượng, Thượng hạ-Thượng trung-Thượng thượng, chín phẩm lần lượt làm nhân đồng loại.

Hỏi: Nếu như vậy thì thế nào là có chín phẩm?

Đáp: Bởi vì đối trị mà có chín phẩm, cho nên pháp nhiệm ô cũng có chín phẩm, nghĩa là tu đạo Hạ hạ đối trị phiền não Thượng thượng, cho đến tu đạo Thượng thượng đối trị phiền não Hạ hạ. Lại nữa, bởi vì hiện hành cho nên cũng có chín phẩm, nghĩa là lúc các phiền não hiện ở trước mắt, hoặc là phẩm Hạ hạ, cho đến hoặc là phẩm Thượng thượng. Các pháp bất thiện cũng do dị thực có chín phẩm cho nên kiến lập chín phẩm. Pháp thiện có hai loại:

1. Sinh đắc thiện.
2. Gia hạnh thiện.

Sinh đắc thiện làm nhân đồng loại cho sinh đắc thiện, cũng làm nhân đồng loại cho gia hạnh thiện. Gia hạnh thiện làm nhân đồng loại cho gia hạnh thiện, chứ không phải là sinh đắc thiện, bởi vì pháp ấy yếu kém. Có người nói: Hai pháp thiện này lần lượt chuyển tiếp làm nhân đồng loại, bởi vì cùng chung nên sự ràng buộc và cùng chung nên tánh.

Lời bình: Người ấy không nên đưa cách nói như vậy, đừng bảo là tu gia hạnh lui sụt mà hưởng về pháp yếu kém, cho nên cách nói trước

đối với lý là thích hợp.

Có người nói: Pháp thiện có ba loại:

1. Gia hạnh thiện.
2. Ly nhiễm thiện.
3. Sinh đắc thiện.

Trong này sinh đắc thiện làm nhân đồng loại cho ba loại: ly nhiễm thiện làm nhân đồng loại cho hai loại, chứ không có sinh đắc thiện, bởi vì pháp ấy yếu kém. Gia hạnh thiện làm nhân đồng loại cho gia hạnh thiện, chứ không phải là hai pháp còn lại, bởi vì hai pháp ấy đều yếu kém. Pháp sinh đắc thiện lại có chín phẩm, đó là Hạ hạ cho đến Thượng thượng, chín phẩm lần lượt chuyển tiếp làm nhân đồng loại.

Hỏi: Nếu như vậy thì thế nào là có chín phẩm?

Đáp: Bởi vì hiện hành mà có chín phẩm. Lại nữa, bởi vì dị thực cho nên có chín phẩm. Ly nhiễm thiện và gia hạnh thiện cũng đều có chín phẩm, đó là Hạ hạ cho đến Thượng thượng. Trong này Hạ hạ làm nhân đồng loại cho chín phẩm, Hạ trung làm nhân đồng loại cho tám phẩm, cho đến Thượng thượng chỉ làm nhân đồng loại cho Thượng thượng. Hai phẩm này chỉ làm nhân cho pháp bằng nhau hoặc hơn hẳn chứ không phải là pháp yếu kém - Pháp gia hạnh thiện lại có ba loại:

1. Do Văn mà thành.
2. Do Tư mà thành.
3. Do Tu mà thành.

Pháp thiện do Văn mà thành làm nhân đồng loại cho ba loại. Pháp thiện do Tư mà thành chỉ làm nhân đồng loại cho pháp thiện do Tư mà thành, chứ không phải là do Văn mà thành bởi vì pháp đó yếu kém, không phải là do Tu mà thành bởi vì pháp đó yếu kém, và bởi vì Giới khác nhau. Pháp thiện do Tu mà thành lại có bốn loại, đó là Noãn-Đảnh-Nhẫn và Thế đệ nhất pháp. Như thứ tự có thể làm nhân bốn đồng loại cho bốn-ba-hai-nên, nghĩa giải thích như trước. Tâm thông quả của cõi Dục có bốn loại, đó là quả tĩnh lự thứ nhất cho đến quả tĩnh lự thứ tư. Như vậy bốn loại như thứ tự có thể làm nhân đồng loại cho bốn-ba-hai-nên. Có người nói: Bốn loại này không phải là làm nhân cho nhau như tĩnh lự. Có người nói: Bốn loại này lần lượt chuyển tiếp làm nhân, bởi vì cùng chung nên sự ràng buộc và cùng chung nên tánh.

Lời bình: Cách nói thứ nhất là hợp lý, bởi vì cùng chung nên phạm vi và do gia hạnh sinh ra. Các tâm thông quả như tĩnh lự thứ nhất... nên biết cũng như vậy.

Hỏi: Tĩnh lự thứ nhất có các thức thân, có tâm biến hóa làm nhân

cho nhau hay không?

Đáp: Các thức thân làm nhân đồng loại cho tâm biến hóa, tâm biến hóa không làm nhân đồng loại cho thức thân, bởi vì tâm ấy yếu kém. Dựa vào các nghĩa trước đây, cần phải làm thành hỏi-đáp.

Hỏi: Có thể có pháp sinh trước chẳng phải là nhân đồng loại của pháp sinh sau chăng?

Đáp: Có, đó là Giới không giống nhau.

Hỏi: Có thể có Giới giống nhau mà pháp sinh trước không phải là nhân đồng loại của pháp sinh sau chăng?

Đáp: Có, đó là Địa không giống nhau.

Hỏi: Có thể có Địa giống nhau mà pháp sinh trước không phải là nhân đồng loại của pháp sinh sau chăng?

Đáp: Có, đó là hữu lậu đối với vô lậu, vô lậu đối hữu lậu.

Hỏi: Có thể có pháp hữu lậu sinh trước mà không phải là nhân đồng loại của pháp hữu lậu sinh chăng?

Đáp: Có, đó là Bộ không giống nhau, hoặc là tánh không giống nhau, hoặc là hơn hẳn đối với thua kém; pháp vô lậu sinh trước đối với pháp vô lậu sinh sau, không phải là nhân đồng loại, đó gọi là hơn hẳn đối với thua kém.

Hỏi: Các nhân đồng loại, nếu như Dữ quả (thành tựu quả) thì cũng là Thủ quả (dẫn đến quả) chăng?

Đáp: Nếu như Dữ quả thì chắc chắn cũng là Thủ quả, nếu không Thủ quả thì làm sao Dữ quả? Hoặc có Thủ quả mà không Dữ quả, nghĩa là các uẩn cuối cùng của A-la-hán, đây là nói tổng quát. Nếu nói tách biệt thì dựa vào thiện - bất thiện - hữu phú vô ký - vô phú vô ký, có nhiều loại bốn câu phân biệt.

Hỏi: nhân đồng loại của thiện, nếu lúc Thủ quả thì cũng là Dữ quả chăng?

Đáp: Nên làm thánh bốn câu phân biệt:

1. Có lúc Thủ quả mà chẳng phải là Dữ quả, nghĩa là lúc đoạn thiện căn, cuối cùng do rời bỏ mà đạt được.

2. Có lúc Dữ quả mà chẳng phải là Thủ quả, nghĩa là lúc nối tiếp thiện căn thì trú vào quá khứ, do rời bỏ mà đạt được thiện.

3. Có lúc Thủ quả cũng là Dữ quả, nghĩa là không đoạn thiện căn đối với những phần vị khác.

4. có lúc không Thủ quả cũng không Dữ quả, nghĩa là trừ những tướng trước.

Hỏi: Nhân đồng loại của bất thiện, nếu lúc Thủ quả thì cũng là

Dữ quả chẳng?

Đáp: Nên làm thành bốn câu phân biệt:

1. Có lúc Thủ quả mà chẳng phải là Dữ quả, nghĩa là lúc lìa dục nhiễm, cuối cùng do rời bỏ mà đạt được.

2. Có lúc Dữ quả mà chẳng phải là Thủ quả, nghĩa là lúc lui sụt sự lìa dục nhiễm liền trú vào quá khứ, do rời bỏ mà mắc phải bất thiện.

3. Có lúc Thủ quả cũng là Dữ quả, nghĩa là chưa lìa dục nhiễm đối với những phần vị khác.

4. Có lúc không Thủ quả cũng không Dữ quả, nghĩa là trừ những tướng trước.

Hỏi: Nhân đồng loại của hữu vô phú vô ký, nếu lúc Thủ quả thì cũng là Dữ quả chẳng?

Đáp: Nên làm thành bốn câu phân biệt:

1. Có lúc Thủ quả mà chẳng phải là Dữ quả, nghĩa là lúc lìa dục nhiễm của Phi tướng Phi Phi tướng xứ, cuối cùng do rời bỏ mà đạt được;

2. Có lúc Dữ quả mà chẳng phải là Thủ quả, nghĩa là lúc lui sụt sự lìa nhiễm của Phi tướng Phi Phi tướng xứ, liền trú vào quá khứ do rời bỏ mà có được hữu phú vô ký.

3. Có lúc Thủ quả cũng là Dữ quả, nghĩa là chưa lìa nhiễm của phi tướng Phi Phi tướng xứ đối với những phần vị khác.

4. Có lúc không Thủ quả cũng không Dữ quả, nghĩa là trừ những tướng trước.

Hỏi: Nhân đồng loại của vô phú vô ký, nếu lúc Thủ quả thì cũng là Dữ quả chẳng?

Đáp: Nếu lúc Dữ quả thì chắc chắn cũng là Thủ quả. Có lúc Thủ quả mà chẳng phải là Dữ quả, nghĩa là các uẩn cuối cùng của A-la-hán. Đã dựa vào thành tựu để phân biệt về sự sai biệt của Thủ quả và Dữ quả, nay dựa vào hiện hành để phân biệt về sự sai biệt của Thủ quả và Dữ quả. Lại nữa đã dựa vào pháp không tương ưng để phân biệt về sự sai biệt của Thủ quả và Dữ quả, nay dựa vào pháp tương ưng để phân biệt về sự sai biệt của Thủ quả và Dữ quả.

Hỏi: Nhân đồng loại của thiện, nếu lúc Thủ quả thì cũng là Dữ quả chẳng?

Đáp: Nên làm thành bốn câu phân biệt:

1. Có lúc có Thủ quả mà không phải là Dữ quả, nghĩa là tâm thiện vô gián, tâm bất thiện và vô ký hiện ở trước mắt.

2. Có lúc Dữ quả mà không phải là Thủ quả, nghĩa là tâm bất

thiện và vô ký vô gián, tâm thiện hiện ở trước mắt, liền trú vào tâm thiện do quá khứ mà gián đoạn.

3. Có lúc Thủ quả mà cũng là Dữ quả, nghĩa là phần vị tâm thiện nối tiếp nhau không gián đoạn.

4. Có lúc không Thủ quả cũng không Dữ quả, nghĩa là trừ những tướng trước.

Hỏi: Nhân đồng loại của bất thiện, nếu lúc Thủ quả thì cũng là Dữ quả chăng?

Đáp: Nên làm thành bốn câu phân biệt:

1. Có lúc Thủ quả thì cũng là Dữ quả, nghĩa là tâm bất thiện vô gián, tâm thiện và vô ký hiện ở trước mắt.

2. Có lúc Dữ quả mà không phải là Thủ quả, nghĩa là tâm thiện và vô ký vô gián, tâm bất thiện hiện ở trước mắt, liền trú vào tâm bất thiện do quá khứ mà gián đoạn.

3. Có lúc Thủ quả cũng là Dữ quả, nghĩa là phần vị tâm bất thiện nối tiếp nhau không gián đoạn.

4. Có lúc không Thủ quả cũng không Dữ quả, nghĩa là trừ những tướng trước.

Hỏi: Nhân đồng loại của hữu phú vô ký, nếu lúc Thủ quả thì cũng là Dữ quả chăng?

Đáp: Nên làm thành bốn câu phân biệt:

1. Có lúc Thủ quả mà không phải là Dữ quả, nghĩa là tâm hữu phú vô ký vô gián, tâm thiện - bất thiện và vô phú vô ký hiện ở trước mắt.

2. Có lúc Dữ quả mà không phải là Thủ quả, nghĩa là tâm thiện - bất thiện và vô phú vô ký vô gián, tâm hữu phú vô ký hiện ở trước mắt, liền trú vào tâm hữu phú vô ký do quá khứ mà gián đoạn.

3. Có lúc Thủ quả cũng là Dữ quả, nghĩa là phần tâm hữu phú vô ký nối tiếp nhau không gián đoạn.

4. Có lúc không Thủ quả cũng không Dữ quả, nghĩa là trừ những tướng trước.

Hỏi: Nhân đồng loại của vô phú vô ký, nếu lúc Thủ quả thì cũng là Dữ quả chăng?

Đáp: Nên làm thành bốn câu phân biệt:

1. Có lúc Thủ quả mà không phải là Dữ quả, nghĩa là tâm vô phú vô ký vô gián, tâm thiện nhiễm ô hiện ở trước mắt.

2. Có lúc Dữ quả mà không phải là Thủ quả, nghĩa là tâm thiện nhiễm ô vô gián, tâm vô phú vô ký hiện ở trước mắt, liền trú vào tâm vô phú vô ký do quá khứ mà gián đoạn.

3. Có lúc Thủ quả cũng là Dữ quả, nghĩa là phần vị tâm vô phú vô ký nối tiếp nhau không gián đoạn.

4. Có lúc không Thủ quả cũng không Dữ quả, nghĩa là trừ những tướng trước.

Đã dựa vào tương tục để phân biệt về sự sai biệt của Thủ quả và Dữ quả, nay dựa vào sát-na để phân biệt về sự sai biệt của Thủ quả và Dữ quả, nghĩa là sau nên sát-na của tâm, có hai mươi sát-na của tâm vô gián mà dấy khởi, trong đó có thể làm thành bốn câu phân biệt. Tạm thời phân biệt về nhân đồng loại của thiện: Câu thứ nhất, nghĩa là lúc tâm thiện ở sát-na đầu tiên hiện đang trước mắt, trừ ra tâm thiện ở sát-na thứ hất hướng về tâm thiện ở mười chín sát-na sau. Câu thứ hai, nghĩa là lúc tâm thiện ở mười chín sát-na sau hiện đang trước mắt, liền trú vào tâm thiện đầu tiên ở quá khứ. Câu thứ ba, nghĩa là ngay lúc tâm thiện đầu tiên hiện đang trước mắt, hướng về tâm thiện ở sát-na thứ nhất. Câu thứ tư, nghĩa là trừ những tướng trước.

Như bốn câu phân biệt về nhân đồng loại của thiện, nhân đồng loại của bất thiện - hữu phú vô ký - vô phú vô ký, tùy theo những sự thích hợp mà có bốn câu phân biệt cũng như vậy.

Hỏi: Có thể có ngay trong nên sát-na, hoặc được nhân đồng loại mà không được nhân của nó, hoặc được nhân của nó mà không được nhân đồng loại, hoặc được nhân đồng loại mà cũng được nhân của nó, hoặc không được nhân đồng loại mà cũng không được nhân của nó chăng?

Đáp: Có, nghĩa là lúc từ quả Sa-môn phía trên lui sụt tú vào quả Dự lưu. Có bốn câu phân biệt về điều này:

1. Được nhân đồng loại mà không được nhân của nó, nghĩa là lúc bấy giờ đạt được Đạo loại trí ở sát-na thứ nhất trong quá khứ, mà không đạt được nhân của nó, bởi vì không đạt được Kiến đạo.

2. Đạt được nhân của nó mà không đạt được nhân đồng loại, nghĩa là lúc bấy giờ đạt được quả Dự lưu thuộc khứ, mà không đạt được đạo quả hơn hẳn Dự lưu thuộc quá khứ, bởi vì đạo quả hơn hẳn Dự lưu dùng quả Dự lưu làm nhân, làm nhân đồng loại cho quả Sa-môn phía trên.

3. Đạt được nhân đồng loại mà cũng đạt được nhân của nó, nghĩa là lúc bấy giờ đạt được quả Dự lưu quá khứ, trừ ra sát-na thứ nhất còn lại các sát-na nối tiếp với quả Dự lưu.

4. Không đạt được nhân đồng loại mà cũng không đạt được nhân của nó, nghĩa là trừ những tướng trước.

Hỏi: Có thể có trong nên sát-na, hoặc biết nhân đồng loại mà

không biết sở duyên của nó, hoặc biết sở duyên của nó mà không biết nhân đồng loại, hoặc biết nhân đồng loại mà cũng biết sở duyên của nó, hoặc không biết nhân đồng loại mà cũng không biết sở duyên của nó chẳng?

Đáp: Có, nghĩa là lúc trong Kiến đạo với Đạo pháp trí, có bốn câu phân biệt về điều này:

1. Biết nhân đồng loại mà không biết sở duyên của nó, nghĩa là lúc bấy giờ biết quá khứ duyên với ba phẩm Pháp trí của Khổ - Tập và Diệt.

2. Biết sở duyên của nó mà không biết nhân đồng loại, nghĩa là biết bốn phẩm pháp trí của vị lai.

3. Biết nhân đồng loại mà cũng biết sở duyên của nó, nghĩa là biết ba phẩm Đạo trí - Pháp trí - Nhẫn trí của quá khứ.

4. Không biết nhân đồng loại mà cũng không biết sở duyên của nó, nghĩa là trừ những tướng trước.

Hỏi: Năng lực của nhân đồng loại có tăng - giảm hay không?

Đáp: Có, nghĩa là nếu huân tập lâu thì năng lực của nhân tăng lên, nếu không huân tập lâu dài hoặc gặp phải tổn hại thì năng lực của nhân giảm bớt. Vả lại, năng lực của nhân trong pháp bất thiện tăng lên, như Tỳ kheo Mê-kỳ-ca đã từng tu tập tĩnh lự trong nên khu rừng, ngồi dưới nên tán cây, thì Dục tâm (tâm sở của Dục) liền khởi làm cho tâm sinh chán ngán buồn lo; liền rời bỏ nơi này đến ngồi dưới tán cây khác Sân tâm (tâm sở của Sân) lại khởi lên làm cho tâm sinh chán ngán buồn lo; lại rời bỏ nơi này đến ngồi dưới tán cây khác, Hại tâm (tâm của sở Hại) lại khởi lên. Bởi vì Tỳ kheo ấy đã từng ở tại nơi này làm vị Đại Quốc Vương, hoặc ở tại nơi này tự mình vui thú với năm sự vui sướng, thọ nhận các thứ dục lạc, nay ngồi ở nơi đó liền khởi lên Dục tâm; hoặc ở tại nơi này chém đứt tay - chân - đầu - cổ của chúng sinh, nay đến ngồi ở nơi đó liền khởi lên Sân tâm; hoặc ở tại nơi này sai khiến chúng sinh, làm những sự việc khó nhọc, giam cầm - trói cột - đánh đập, nay đến ngồi ở nơi đó liền khởi lên Hại tâm.

Tôn giả A-nan đi vào thành khát thực, cô gái Ma-đăng-già trông thấy đã sinh lòng tham đắm, liền đi theo ngắm nhìn chứ không thể nào rời xa được. Cô gái này trong năm trăm đời quá khứ làm vợ của A-nan, cho nên nay vừa trông thấy liền khởi lên Dục tâm, đi theo không rời xa.

Những sự việc như vậy đều do năng lực của nhân quá khứ tăng lên, hoặc có năng lực của nhân tăng lên do các phiền não huân tập

trong hiện đại, đồng loại và dị loại lần lượt chuyển tiếp sinh khởi lẫn nhau. Như pháp bất thiện, pháp thiện và vô ký nên biết cũng như vậy. Như Thi-bạt-la huân tập bố thí trải qua đời kiếp lâu xa, cho nên vừa mới sinh ra liền thưa với cha mẹ rằng: Nay trong nhà này có tiền bạc châu báu gì, con muốn đem giúp cho những người nghèo khổ! Những sự việc như vậy, nói rộng ra như trong kinh.

Hỏi: Nhân đồng loại lấy gì làm tự đánh?

Đáp: Tất cả pháp hữu vi trong quá khứ và hiện tại. Đã nói về tự đánh, cho nên nay sẽ nói.

Hỏi: Vì sao gọi là nhân đồng loại, đồng loại là nghĩa gì?

Đáp: Nghĩa về chủng loại như nhau là nghĩa của đồng loại, nghĩa về Giới - Địa như nhau là nghĩa của đồng loại, nghĩa về Bộ loại như nhau là nghĩa của đồng loại. Nhân đồng loại này chỉ nối thông hai đời quá khứ và hiện tại, có quả Đẳng lưu.

Thế nào là nhân biến hành? Cho đến nói rộng ra...

Hỏi: Vì sao soạn ra luận này?

Đáp: Vì ngăn chặn tông chỉ của người khác mà biểu hiện chánh lý. Nghĩa là hoặc có người chấp: Tất cả phiền não đều là biến hành. Vì ngăn chặn cái chấp ấy, mà biểu hiện các phần phiền não có loại là biến hành, có loại không phải là biến hành. Hoặc lại có người chấp: Năm bộ phiền não đều có loại là biến hành, có loại không phải là biến hành. Vì ngăn chặn cái chấp ấy, mà biểu hiện chỉ riêng phần não do kiến Khổ - Tập mà đoạn, có loại là biến hành, có loại không phải là biến hành. Hoặc lại có người chấp: Tất cả phiền não do kiến Khổ - Tập mà đoạn đều là biến hành, tất cả phiền não do kiến Diệt - Đạo mà đoạn đều là duyên vô lậu. Vì ngăn chặn cái chấp ấy, để biểu hiện phần não do kiến Khổ - Tập mà đoạn, có loại là biến hành, có loại không phải là biến hành; phiền não do kiến Diệt - Đạo mà đoạn, có loại duyên với hữu lậu, có loại duyên với vô lậu. Hoặc lại có người chấp: Nếu các phiền não nối thông với ba cõi thì chúng đều là biến hành. Vì ngăn chặn cái chấp ấy, mà biểu hiện các phiền não nối thông với ba cõi, có loại là biến hành, có loại không phải là biến hành. Hoặc lại có người chấp: Biến hành có hai loại, nên là Vô minh, hai là Hữu ái. Như phái Thí Dụ, họ đưa ra cách nói này: Căn bản của duyên khởi gọi là biến hành, Vô minh là căn bản của duyên khởi trong thời gian trước, Hữu ái là căn bản của duyên khởi ở thời gian sau này, cho nên đều là biến hành. Vì ngăn chặn cái chấp ấy, mà biểu hiện Vô minh có loại là biến hành, có loại không phải là biến hành, Hữu ái thì luôn luôn không phải là biến hành. Hoặc lại

có người chấp: Nếu các phiền não nổi thông cả năm Bộ thì gọi là biến hành, tức là vô minh và tham - sân - mạn. Vì ngăn chặn cái chấp ấy, mà biểu hiện vô minh có loại là biến hành, có loại không phải là biến hành, tham - sân và mạn thì luôn luôn không phải là biến hành. Hoặc lại có người chấp: Năm pháp là biến hành, đó là vô minh - ái - kiến - mạn và tâm. Như phái Phân Biệt Luận, vốn có bài tụng về cái chấp của họ:

Có năm pháp đều là biến hành, có thể phát sinh mọi nỗi khổ,
Nghĩa là vô minh - ái - kiến - mạn, cùng với tâm là năm biến hành.

Vì ngăn chặn cái chấp ấy, mà biểu hiện vô minh và kiến có loại là biến hành, có loại không phải là biến hành, ba loại còn lại thì luôn luôn không phải là biến hành. Bởi vì ngăn chặn các loại chấp trước sai khác như vậy, để biểu hiện rõ ràng chánh lý, cho nên soạn ra luận này.

Hỏi: Thế nào là nhân biến hành?

Đáp: Tùy miên biến hành của đời trước do kiến Khổ mà đoạn, làm nhân biến hành cho tùy miên của tự giới ở đời sau do kiến - Tập - Diệt - Đạo - Tu mà đoạn và pháp tương ứng. Tùy miên biến hành của quá khứ do kiến Khổ mà đoạn, làm nhân biến hành cho tùy miên của tự giới ở vị lai và hiện tại do kiến Tập - Diệt - Đạo - Tu mà đoạn cùng với pháp tương ứng. Tùy miên biến hành của hiện tại do kiến khổ mà đoạn, làm nhân biến hành cho tùy miên của tự giới ở vị lai do kiến Tập-Diệt-Đạo-Tu mà đoạn cùng với pháp tương ứng. Như do kiến Khổ mà đoạn, do kiến Tập mà đoạn cũng như vậy, đó gọi là nhân biến hành.

Hỏi: Trong này vì sao không nói đến quá khứ làm nhân biến hành cho quá khứ vậy?

Đáp: Bởi vì nói đến đời trước và đời sau thì đã nói đến điều ấy rồi.

Hỏi: Vì sao không nói ngay tên gọi của quá khứ?

Đáp: Bởi vì muốn biểu hiện pháp sau chẳng phải là nhân của pháp trước. Nếu nói quá khứ làm nhân biến hành cho quá khứ, thì có lẽ có người sinh nghi trong quá khứ có pháp sau cùng làm nhân cho pháp trước; nếu nói đời trước làm nhân biến hành cho đời sau, thì mối nghi này liền chấm dứt. Có người nói: Văn này muốn biểu hiện quá khứ có nghĩa trước-sau, nếu nói quá khứ làm nhân biến hành cho quá khứ, thì có lẽ có người sinh nghi các pháp quá khứ cùng lúc lần lượt chuyển tiếp làm nhân biến hành; nếu nói đời trước làm nhân biến hành cho đời sau, thì mối nghi này liền chấm dứt.

Hỏi: Tự Bộ đối với tự Bộ có nhân biến hành hay không? Giả sử

như vậy thì có gì sai? Nếu có thì tại sao trong này không nói? Nếu không có thì tại sao đối với Bộ khác lại có mà Bộ của mình không có vậy?

Đáp: Nên nói là cũng có.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao trong này không có?

Đáp: Cũng cần phải nói mà không nói đến là có ý nghĩa khác, bởi vì muốn thành lập về nghĩa không thành tựu. Nghĩa là đối với Bộ của mình có nhân biến hành, không nói mà tự nhiên thành, cho nên không cần phải nói đến; nếu đối với Bộ khác có nhân biến hành, thì nghĩa ấy không thành tựu, cho nên cần phải nói đến. Có người nói: Bởi vì biểu hiện nhân biến hành không hề lẫn tạp, nghĩa là đối với Bộ của mình có hai loại nhân, đó là nhân biến hành và nhân đồng loại, nghĩa ấy tạp loạn cho nên không nói đến; nếu đối với Bộ khác chỉ có nên nhân, đó là nhân biến hành thì nghĩa không có gì tạp loạn, cho nên chỉ nói đến điều ấy. Lại nữa, bởi vì biểu hiện môn tăng trưởng không hề lẫn tạp, nghĩa là đối với hai môn tăng trưởng của Bộ mình, đó là môn của nhân đồng loại và môn của nhân biến hành, nghĩa ấy tạp loạn cho nên không nói đến; nếu đối với Bộ khác thì chỉ có nên môn tăng trưởng, đó là môn của nhân biến hành, vì nghĩa không có gì tạp loạn, cho nên chỉ nói đến điều ấy.

Hỏi: Vì sao những đời trước chỉ nói đến tùy miên, những đời sau thì nói gồm cả pháp tương ứng?

Đáp: Những đời trước cũng cần phải nói đến pháp tương ứng mà không nói, thì nên biết rằng điều này có cách nói khác. Lại nữa, vì ngăn chặn ý của Sa-môn tương tự nối tiếp nhau, họ đưa ra cách nói này: Tùy miên biến hành chỉ làm nhân biến hành cho tùy miên, pháp tương ứng kia chỉ làm nhân biến hành cho pháp tương ứng với tùy miên. Vì ngăn chặn ý ấy, để biểu hiện tùy miên biến hành làm nhân biến hành cho tùy miên và pháp tương ứng, pháp tương ứng kia làm nhân biến hành cho pháp tương ứng với tùy miên và tùy miên, cho nên đưa ra cách nói như vậy.

Hỏi: tùy miên biến hành, đối với các tùy miên cùng có pháp như nhau, cũng là nhân biến hành hay không? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu cũng là nhân biến hành thì tại sao trong này không nói? Nếu như không phải là nhân biến hành, thì tại sao đối với pháp tương ứng là phải, mà đối với pháp cùng có như nhau lại không phải?

Đáp: Nên nói cũng là nhân biến hành, bởi vì đều làm nhân biến hành cho tất cả pháp nhiễm ô.

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

Đáp: Bởi vì pháp tương ứng kia và tùy miên ấy cùng chung nên

sở duyên - cùng chung nên hành tướng, rất gần gũi với nhau, cho nên nói đến nó, sinh... thì không như vậy cho nên không nói đến. Tự Giới thì nghĩa là cõi Dục chỉ làm nhân biến hành cho cõi Dục, cõi Sắc - Vô sắc nên biết cũng như vậy. Như nói về tự giới, tự địa cũng như vậy, bởi vì sự ràng buộc khác nhau, nghĩa là tính lự thứ nhất chỉ làm nhân biến hành cho tính lự thứ nhất, cho đến Phi tưởng phi phi tưởng xứ nên biết cũng như vậy. Ở trong tự địa thì xứ khác nhau-bộ khác nhau, cũng có thể lần lượt chuyển tiếp làm nhân biến hành, bởi vì sự ràng buộc như nhau. Lại nói về quá khứ..., bởi vì muốn biểu hiện Thể của quá khứ và vị lai là thật có, hiện tại là hữu vi. Như nói về do kiến Khổ mà đoạn, do kiến Tập mà đoạn cũng như vậy, bởi vì thể tương tự với nhau.

Hỏi: Tùy miên biến hành lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Cõi Dục có mười nên, nghĩa là do kiến Khổ mà đoạn năm kiến - nghi và vô minh, do kiến Tập mà đoạn tà kiến - kiến thủ - nghi và vô minh; Cõi Sắc và Vô sắc đều có mười nên, nên biết cũng như vậy. Trong này nói vô minh, nghĩa là năm kiến tương ứng với nghi và bất cộng vô minh. Trong luận Phẩm Loại Túc nói: “Trong chín mươi tám tùy miên, ba mươi ba loại là biến hành, sáu mươi lăm loại không phải là biến hành. ”

Hỏi: Vô minh do kiến Khổ - Tập mà đoạn, có loại là biến hành có loại không phải là biến hành, tại sao luận ấy nói có ba mươi ba loại là biến hành - sáu mươi lăm loại không phải là biến hành?

Đáp: Tôn giả Tây Phương đã nói trong bản tụng: “Trong chín mươi tám tùy miên có hai mươi bảy loại là biến hành, sáu mươi lăm loại không phải là biến hành, sáu loại cần phải phân biệt, đó là vô minh do kiến Khổ - Tập mà đoạn, có loại là biến hành, có loại không phải là biến hành. Thế nào là biến hành? Nghĩa là do kiến Khổ - Tập mà đoạn, không phải là tùy miên biến hành không tương ứng với vô minh. Thế nào là không phải biến hành? Nghĩa là do kiến Khổ - Tập mà đoạn, không phải là tùy miên biến hành tương ứng với vô minh. ” Như vậy đã nói về biến hành đối với nghĩa là thích hợp. Nếu nói như vậy: Thế nào là biến hành? Nghĩa là tùy miên biến hành do kiến Khổ - Tập mà đoạn, tương ứng với vô minh, thì sẽ không thấu nhiếp bất cộng vô minh. Vì vậy, Tôn giả kia nói đối với nghĩa là thích hợp.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao các Sư ở nước Ca-thấp-di-la không đưa ra tụng này?

Đáp: cũng cần phải đưa ra tụng này, nhưng mà không như vậy là có ý nghĩa khác, bởi vì tùy miên kia phần nhiều là biến hành. Nghĩa là

do kiến Khổ mà đoạn có mười loại vô minh, trong đó bảy loại là biến hành tức là năm kiến tương ứng với nghi và bất cộng vô minh, ba loại không phải là biến hành tức là tham-sân-mạn tương ứng với vô minh; do kiến Tập mà đoạn có bảy loại vô minh, trong đó bốn loại là biến hành tức là hai kiến tương ứng với nghi và bất cộng vô minh, ba loại không phải là biến hành tức là tham - sân - mạn tương ứng với vô minh. Vả lại, bài tụng của nước này nói ba ba loại là biến hành, sáu mươi lăm loại không phải là biến hành, thì vô minh đều nói là bất cộng vô minh, bởi vì biến hành hay không phải là biến hành đều do tự lực dấy khởi. Tùy miên tương ứng với vô minh có tám mươi ba loại, nghĩa là hai mươi bảy biến hành và năm mươi sáu không phải là biến hành. Tùy miên tương ứng với vô minh tùy theo tha lực, bởi vì hiện ở trước mắt cho nên nói là tương ứng, tức là cũng nói về tánh của nó không nhất định, cho nên không nói riêng biệt về nó.

Đã nói về tự tánh, cho nên nay sẽ nói.

Hỏi: Vì sao gọi là tùy miên biến hành, biến hành là nghĩa thế nào?

Đáp: Nghĩa về tất cả các duyên là nghĩa của biến hành, nghĩa về duyên vào năng lực duy trì là nghĩa của biến hành. Duyên vào năng lực duy trì là bởi vì có thể duyên với nhiều loại. Lại nữa, tất cả vốn có, tất cả dấy khởi tất cả, cho nên gọi là biến hành. Tất cả thứ nhất, nghĩa là từ vô thủy đến nay sinh khởi đầy đủ chín phẩm; tất cả thứ hai, nghĩa là từ vô thủy đến nay tất cả hữu tình không có gì không sinh khởi; tất cả thứ ba, nghĩa là từ vô thủy đến nay duyên pháp nơi mà sinh khởi tất cả mọi pháp hữu lậu. Trong luận Thi Thiết nói như vậy: “Không dị sinh nào từ đời kiếp lâu xa đến nay, đối với pháp hữu lậu mà không chấp làm ngã, hoặc chấp ngã sở, hoặc chấp đoạn - thường, hoặc bài bát là không có, hoặc chấp là thanh tịnh - giải thoát - xuất ly, hoặc chấp là tôn quý - hơn hẳn - bậc nhất, hoặc khởi lên nghi ngờ do dự, hoặc khởi lên ngu si tối tăm không biết gì. Vì vậy, tất cả vốn có - tất cả dấy khởi tất cả, cho nên gọi là biến hành. Lại nữa, nếu như lúc pháp hiện ở trước mắt trong khoảng nên sát-na, có thể duyên với năm Bộ làm nhân của năm Bộ, khiến cho pháp của năm Bộ ngu đại đối với sở duyên, thì gọi là biến hành”.

Hỏi: Tùy miên biến hành làm sao khiến cho pháp duyên vô lậu kia ngu đại đối với sở duyên?

Đáp: Nếu chấp ngã... là pháp vốn như vậy thì bài bát, ngã diệt mất pháp đối trị trước là ở trong sự ngu đại, sau đó đối với sự việc ấy bài bát là không có. Lại nữa, nếu như lúc pháp hiện ở trước mắt trong

khoảng nên sát-na, có thể duyên với năm Bộ làm nhân của năm Bộ, đối với pháp của năm Bộ thấy đều tùy tăng, thì gọi là biến hành.

Hỏi: Tùy miên biến hành tương ứng với pháp với câu hữu (cùng có), cũng là nhân biến hành hay không? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu cũng là nhân biến hành thì tại sao chỉ nói ba mươi ba loại là biến hành? Nếu không phải là nhân biến hành thì tại sao tương ứng với pháp câu hữu, có loại là nhân biến hành, có loại không phải là nhân biến hành?

Đáp: Có người nói như vậy: Tùy miên ấy không phải là nhân biến hành.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao tương ứng với pháp câu hữu, có loại là nhân biến hành, có loại không phải là nhân biến hành?

Đáp: Như tương ứng với pháp câu hữu, có loại là tùy miên, có loại không phải là tùy miên; như vậy tương ứng với pháp câu hữu, có loại là nhân biến hành, có loại không phải là nhân biến hành, nào có sai lầm gì?

Lời bình: Cần phải đưa ra cách nói như vậy: Tùy miên ấy cũng là nhân biến hành, bởi vì nghĩa của nhân nối thông với nhau, bởi vì tương ứng với câu hữu cùng chung nên quả.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao chỉ nói ba mươi ba loại là biến hành?

Đáp: Bởi vì luận ấy chỉ muốn phân biệt trong chín mươi tám tùy miên, có mấy loại là biến hành, ấy loại không phải là biến hành, chứ không nói tổng quát là nghĩa của nhân biến hành, cho nên không trái ngược nhau. Lại nữa, tùy miên - biến hành có đủ ba điều kiện cho nên gọi là biến hành: 1- Tùy tăng khắp nơi đối với pháp của năm Bộ; 2- Có thể duyên khắp nơi đối với pháp của năm Bộ; 3- Làm nhân khắp nơi đối với pháp của năm Bộ. Vì vậy chỉ nói đến nó. Pháp tương ứng kia chỉ có hai điều kiện, trừ ra tùy tăng khắp nơi; pháp câu hữu kia chỉ có nên điều kiện, đó là làm nhân khắp nơi, cho nên không nói đến có. Hỏi: Tùy miên- biến hành... đạt được cũng là nhân biến hành hay không? Đáp: Tôn hoa giả Tăng-già - phiệt - tô giải thích rằng: “Nếu biến hành đạt được không phải là biến hành, thì không phải là biến hành đạt được thuận theo theo là biến hành, cho nên biến hành đạt được cũng là nhân biến hành. Lời chất vấn ấy không hợp lý, như sắc đạt được đã không phải là sắc, không phải là sắc đạt được thì lẽ nào là sắc? Vì vậy, biến hành đạt được không phải là nhân biến hành, đối với lý là thích hợp”.

Hỏi: Vì sao các tướng của biến hành như sinh... là nhân biến hành,

mà tướng đạt được ấy không phải là biến hành?

Đáp: Bởi vì các tướng như sinh... cùng chung nên quả với pháp biến hành, thường tùy theo nhau không tách rời nhau, không có trước - sau mà rất gần gũi, cũng là nhân biến hành đạt được; không cùng chung nên quả với biến hành, không luôn luôn tùy theo nhau cũng không phải là không tách rời nhau, hoặc là trước-hoặc là sau không phải là rất gần gũi, như võ cây đối với cây, cho nên tướng đạt được ấy không phải là nhân biến hành.

Hỏi: Vì sao chỉ đối với pháp do kiến Khổ-Tập mà đoạn, thiết lập có tùy miên biến hành, chứ không phải là đối với pháp do kiến Diệt-Đạo mà đoạn?

Đáp: Luận sư về A-tỳ-đạt-ma trước kia nói rằng: Bởi vì đây là tổng loại của nó, nghĩa là các pháp do kiến Khổ-Tập mà đoạn, là nhà cửa-nơi sinh ra-tộc tánh căn bản của tùy miên biến hành, chứ không phải là các pháp do kiến Diệt-Đạo mà đoạn. Có người nói: Bởi vì tùy miên trong này rất kiên cố, nghĩa là tùy miên do kiến Khổ-Tập mà đoạn, đều chung nên ý-chung nên việc làm, cho nên rất kiên cố, bởi vì kiên cố cho nên từ trong đó có thể thiết lập tùy miên biến hành, pháp do kiến Diệt-Đạo mà đoạn, không cùng chung nên ý, sự nghiệp đều khác nhau cho nên rất yếu kém, bởi vì yếu kém cho nên từ trong đó không thiết lập tùy miên biến hành. Như người trong thành ấp, nếu cùng chung nên ý - cùng chung nên sự nghiệp, thì chủ của thành ấp và những kẻ oán địch khác không có thể làm cho khuất phục được; nếu những người ấy không cùng chung nên ý - sự nghiệp đều khác nhau, thì họ sẽ bị làm cho khuất phục; ở đây cũng như vậy. Có người nói: Bởi vì Ngã kiến đã tiếp nhận duy trì trong này, nghĩa là ở tại nơi này nếu có Ngã kiến, thì pháp hữu lậu nối tiếp nhau tăng lên mạnh mẽ có thể thiết lập biến hành, pháp do kiến Tập mà đoạn tuy không có Ngã kiến mà có nuôi lớn, các pháp Ngã kiến có điều kiện như vậy chứ không phải là ở trong pháp do kiến Diệt - Đạo mà đoạn. Có người nói: Bởi vì duyên khắp nơi với quan hệ nhân quả hữu lậu, nghĩa là tùy miên do kiến Khổ - Tập mà đoạn, đều có thể duyên khắp nơi với nhân quả hữu lậu, cho nên thiết lập biến hành, như tùy miên khác thì không như vậy. Có người nói: Bởi vì tùy miên này nhất định tăng trưởng đối với sở duyên, nghĩa là tùy miên do kiến Khổ - Tập mà đoạn đều duyên với hữu lậu, hề duyên với hữu lậu là dần dần tăng trưởng, như người nhìn mặt trăng thì nhãn căn thêm ít lợi; nếu tùy miên do kiến Diệt - Diệt - Đạo mà đoạn, hoặc duyên với hữu lậu - hoặc duyên với vô lậu, duyên với vô lậu thì hề có sở duyên là dần dần

tổn giảm, như người nhìn mặt trời thì nhãn căn bị sút giảm; bởi vì không nhất định cho nên ở đây không thiết lập tùy miên biến hành. Có người nói: Ở đây có hai loại quan hệ của tùy miên, nghĩa là tùy miên do kiến Khổ - Tập mà đoạn đều do hai môn làm quan hệ của tùy miên:

1. Do sở duyên.

2. Do tương ứng.

Tùy miên do kiến Diệt và kiến Đạo mà đoạn, hoặc là do hai môn quan hệ của tùy miên, hoặc chỉ là tương ứng, bởi vì không quyết định, cho nên không có thể kiến lập tùy miên biến hành. Có người nói: Trong này quyết định an lập đầy đủ hai quan hệ, cho nên nghĩa như trước đã nói. Có người nói: bốn Bộ đều có hai loại Đạo, nghĩa là trong Bộ do kiến Khổ - Tập mà đoạn, có loại là biến hành, có loại không phải là biến hành; ở trong Bộ do kiến Diệt - Đạo mà đoạn, có loại duyên hữu lậu, có loại duyên vô lậu, cho nên không cần phải vặn hỏi. Có người nói: Tất cả tùy miên rơi vào hai loại này, nghĩa là tất cả các tùy miên đều thuộc về Khổ - Tập để thâm nhiếp, cho nên chỉ riêng hai Đế này có tùy miên biến hành. Có người nói: Nếu thấy Khổ - Tập là nhân của quả hữu lậu, thì các pháp căn bản yếu kém do kiến Diệt - Đạo mà đoạn, cho nên ở đó không thiết lập tùy miên biến hành. Có người nói: Không cần phải vặn hỏi, nghĩa là tùy miên biến hành chắc chắn có thể duyên với khắp nơi, chứ không phải là có duyên với khắp nơi trong pháp do kiến Diệt - Đạo mà đoạn.

Hỏi: Vì sao tham-sân-mạn do kiến Khổ-Tập mà đoạn lại không phải là biến hành?

Đáp: Bởi vì chúng đều không có tướng của biến hành. Nghĩa là biến hành thì có thể duyên với tất cả, nhưng ba loại ấy thì không như vậy. Có người nói: Bởi vì tự tướng của ba loại này do phiền não thâm nhiếp, nghĩa là cần phải thuộc về cộng tướng do phiền não thâm nhiếp thì có thể thiết lập biến hành. Thế nào là ba loại này đều là tự tướng do phiền não thâm nhiếp? Nghĩa là dấy khởi lòng tham thì hoặc là ở thân kia chứ không ở thân này, hoặc là ở thân này chứ không ở thân kia, đối với các phần thân cũng dấy khởi khác nhau, sân - mạn cũng như vậy, cho nên đều là tự tướng. Hữu thân kiến... trong nên sát-na bao gồm tất cả sinh... của nên cõi - nên nẻo, hoặc chấp là Ngã, hoặc chấp là Ngã sở, hoặc là cho đến ngu si tối tăm không biết gì, cho nên đều là cộng tướng. Có người nói: Bởi vì khó có thể bùng phát mạnh mẽ, nghĩa là trạng thái tham-sân khó có thể bùng phát mạnh mẽ, mà cần phải dựa vào vợ con-tài sản-kẻ thù hèn hạ, thì mới bùng phát mạnh mẽ; tùy miên biến hành

có thể dễ dàng bùng phát mạnh mẽ, bởi vì tùy ý vận dụng nối tiếp nhau như dòng sông chảy xiết. Có người nói: Kiến - nghi - vô minh có thể duyên với bốn Đế, từ trong đó có thể thiết lập tùy miên biến hành, tham - sân - mạn thì cả ba loại không có điều kiện như vậy, cho nên không thiết lập tùy miên biến hành.

Hỏi: Vì sao tham - sân - mạn do kiên Diệt - Đạo mà đoạn, kiến thủ - giới cấm thủ không phải là duyên vô lậu?

Đáp: Không cần phải vặn hỏi, bởi vì duyên vô lậu không có tướng oán thù làm hại, vì tánh nhu hòa, vì hơn hẳn, vì thanh tịnh. Vì vậy, tham-sân... không phải là duyên vô lậu.

Cõi Dục có mười nên loại tùy miên biến hành, chín loại duyên nối thông với cõi khác, hai loại chỉ duyên với tự giới (cõi của mình), đó là Hữu thân kiến và Biên chấp kiến.

Hỏi: Vì sao hai kiến này không duyên với cõi khác?

Đáp: Bởi vì năng lực của cảnh sở duyên chỉ có như vậy. Lại nữa, bởi vì hai kiến này chỉ chuyển biến đối với pháp thô, nghĩa là hai kiến này chỉ đối với vật biểu hiện thô thiển, hiện thấy rõ các uẩn mà chấp Ngã và Ngã sở, mà cho là Đoạn-Thường. Nếu sinh ở cõi Dục thì đối với các uẩn vi tế của cõi Sắc-Vô sắc, không có thể trông thấy rõ ràng, cho nên không chấp làm Ngã và Ngã sở...

Hỏi: Nếu như vậy thì sinh ở cõi Sắc trông thấy rõ ràng các uẩn biểu hiện thô thiển của cõi Dục, vì sao không chấp làm Ngã và Ngã sở...?

Đáp: Bởi vì đã lìa nhiễm, nghĩa là sinh ở cõi Sắc, đối với uẩn của cõi Dục đã được lìa nhiễm, tuy trông thấy rõ ràng mà không chấp làm Ngã và Ngã sở... lại nữa, bởi vì phiền não của địa trên không duyên với địa dưới.

Hỏi: Nhờ vào luận mà phát sinh luận, vì sao phiền não của địa trên không duyên với địa dưới?

Đáp: Bởi vì đã lìa nhiễm của nơi ấy, nghĩa là cần phải lìa nhiễm của địa dưới rồi, mới dấy khởi phiền não của địa trên hiện rõ trước mắt, đối với pháp của địa dưới đã lìa nhiễm rồi, phiền não của địa trên lẽ nào lại duyên vào đó?

Hỏi: Làm thế nào biết được là cần phải lìa nhiễm của địa dưới, thì phiền não của địa trên mới có thể hiện rõ trước mắt?

Đáp: Như luận Thi Thiết nói: “Có sáu loại phi luật nghi, nghĩa là hệ thuộc ba cõi đều có hai loại:

1. Tương ứng.

2. Không tương ứng.

Lúc phi luật nghi tương ứng với cõi Dục hiện rõ trước mắt, thì sáu loại phi luật nghi thành tựu, bốn loại phi luật nghi cũng hiện rõ trước mắt, nghĩa là hai lại của cõi Dục, cõi Sắc - Vô sắc đều là không tương ứng. Lúc phi luật nghi tương ứng với cõi Sắc hiện rõ trước mắt, thì bốn loại phi luật nghi thành tựu, ba loại phi luật nghi cũng hiện rõ trước mắt, nghĩa là hai loại của cõi Sắc và không tương ứng của cõi Vô sắc. Lúc phi luật nghi tương ứng với cõi Vô sắc hiện rõ trước mắt, thì hai loại phi luật nghi thành tựu, cũng hiện rõ trước mắt, nghĩa là hai loại của cõi Vô sắc. ” Trong này pháp nhiệm gọi là phi luật nghi. Vì vậy cho nên biết cần phải lia nhiệm của địa dưới thì phiền não của địa trên mới hiện rõ trước mắt.

Hỏi: Vì sao phiền não của cõi Dục có thể duyên với cõi Sắc và Vô sắc, mà phiền não của hai cõi kia không thể có duyên với cõi Dục?

Đáp: Cõi Dục là cõi không nhất định, không phải là phạm vi của tu, không phải là phạm vi của lia nhiệm, không có thể nhiếp và điều phục tùy miên của tự giới, cho nên cần phải vượt qua mà duyên với cõi Sắc và Vô sắc; cõi Sắc và Vô sắc là cõi nhất định, là phạm vi của tu, là phạm vi của lia nhiệm, có năng lực dễ dàng thâm nhiếp và điều phục tùy miên của tự giới, cho nên hai cõi ấy không thể nào vượt qua mà duyên với địa dưới. Như người không có năng lực thâm nhiếp và điều phục thâm nhiếp, thì thâm nhiếp được dịp cùng với người khác làm điều phi pháp, nếu khéo léo thâm nhiếp và điều phục thì thậm chí không có thể đưa mắt liếc nhìn, huống là làm điều phi pháp hay sao? Ở đây cũng như vậy.

Lại nữa, người sinh ở cõi Dục đối với các uẩn của hai cõi trên, họ còn dự là có phải là khổ hay không phải là khổ? Có phải là tập hay không phải là tập? Là bất nhất hay không phải là bất nhất? Là thanh tịnh hay không phải là thanh tịnh? Bởi vì không hiểu rõ ràng cho nên phiền não của cõi Dục cần phải duyên với cõi trên. Nếu sinh ở cõi trên thì đối với các uẩn của cõi dưới đã trông thấy rõ ràng, cho nên không có gì do dự, vì vậy phiền não của cõi trên không duyên với cõi dưới. Lại nữa, nếu phiền não của cõi Sắc và cõi Vô sắc duyên với cõi Dục thì cần phải là tụy tăng. Nếu như tùy tăng thì cõi sẽ tạp loạn, cho nên phiền não của hai cõi ấy không duyên với cõi Dục.

Hỏi: Như phiền não của cõi Dục tuy duyên với cõi trên mà không tùy tăng, phiền não của cõi trên vì sao không như vậy?

Đáp: Uẩn của cõi trên mạnh hơn, cho nên phiền não của cõi Dục tuy duyên vào đó mà dấy khởi nhưng không tùy tăng ; uẩn của cõi Dục

kém hơn, cho nên phiền não của cõi trên, nếu duyên vào đây mà đấy khởi thì sẽ tùy tăng. Như người thấp kém đối với người cao quý, tuy có thể trông thấy rõ ràng mà không có thể làm tổn hại; nếu người cao quý gặp người thấp kém thì có thể làm cho tổn hại. Ở đây cũng như vậy.

Cõi sắc cũng có mười nên loại tùy miên biến hành, chín loại duyên nối thông với cõi khác, hai loại chỉ duyên với cõi của mình. Cõi Vô sắc cũng có mười nên loại tùy miên biến hành, nhưng đều là duyên với cõi của mình chứ không duyên với cõi khác, bởi vì không có cõi trên mà cũng không duyên với cõi dưới. Có người nói: Cũng có duyên với cõi khác, ngưng mà có thể duyên với định chứ không phải là hiện khởi định.

Lời bình: Người ấy không nên đưa ra cách nói như vậy, đã không có cõi trên thì có duyên vào, thì làm thế nào có thể có duyên với định? Vì vậy nói không có thì đối với lý là thích hợp.

Tính lự thứ nhất cho đến Vô sở hữu xứ đều có mười nên loại tùy miên biến hành, chín loại duyên nối thông với địa khác, hai loại chỉ duyên với địa của mình. Phi tưởng Phi Phi tưởng xứ cũng có mười nên loại tùy miên biến hành, nhưng đều là duyên với địa của mình, bởi vì không có địa trên mà cũng không duyên với địa dưới. Có người nói: Cũng có duyên với địa khác, ngưng mà có thể duyên với định chứ không phải là hiện khởi định.

Lời bình: Người ấy không nên đưa cách nói như vậy, đã không có địa trên có thể duyên vào, thì làm sao có thể có duyên với định? Vì vậy nói không có thì đối với lý là thích hợp.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 19

LUẬN VỀ TRÍ (Phần 11)

Tà kiến của cõi Dục do kiến Khổ - Tập mà đoạn, có thể duyên với Khổ - Tập của ba cõi mà không phải là cùng nên lúc, nghĩa là sát-na khác duyên với cõi Dục, sát-na khác duyên với cõi Sắc - Vô sắc.

Hỏi: Vì sao không duyên với ba cõi trong nên sát-na, hoặc là Khổ - hoặc là Tập?

Đáp: Tà kiến ấy duyên với cõi Dục cũng là tùy tăng, mà duyên với cõi Sắc - Vô sắc thì không tùy tăng.

Hỏi: Vì sao tà kiến ấy duyên với cõi Dục cũng tùy tăng, nhưng duyên với cõi Sắc - Vô sắc thì không tùy tăng?

Đáp: Bởi vì cõi Dục là nơi tùy tăng của nó, cõi Sắc - Vô sắc không phải là nơi tùy tăng của nó. Lại nữa, cõi Dục là nhà ở của nó, cõi Sắc - Vô sắc không phải là nhà ở của nó. Lại nữa, cõi Dục có quả đẳng lưu-dị thực của nó, cõi Sắc-Vô sắc không có quả đẳng lưu-dị thực của nó. Lại nữa, cõi Dục có quả biến hành thuộc năm Bộ của nó, cõi Sắc-Vô sắc không có quả biến hành thuộc năm bộ của nó. Lại nữa, cõi Dục không có pháp đối trị tận cùng với nó.

Lại nữa, nếu tà kiến ấy duyên với ba cõi ngay trong nên sát-na, hoặc là Khổ-hoặc là Tập, thì làm sao mà duyên được. Bởi vì nếu duyên với cõi Dục thì tùy tăng, duyên với cõi Sắc-Vô sắc cũng như vậy chăng? Hay là như duyên với cõi Sắc-Vô sắc là không tùy tăng, duyên với cõi Dục cũng như vậy chăng? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu như duyên với cõi Dục thì tùy tăng, duyên với cõi Sắc-Vô sắc cũng như vậy thì Giới (cõi) phải tạp loạn. Nếu như duyên với cõi Sắc-Vô sắc là không tùy tăng, duyên với cõi Dục cũng như vậy thì không hợp lý, bởi vì không có phiền não nào duyên với pháp của cõi mình mà không có đầy đủ hai tùy tăng là sở duyên và tương ứng, cho nên với pháp của địa

mình thì nhất định phải có đủ sở duyên và tương ứng. Nếu ngay trong nên sát-na duyên với ba cõi hoặc là Khổ-hoặc là Tập, đối với cảnh sở duyên có loại là tùy tăng-có loại không tùy tăng, thì cũng phải đối với pháp tương ứng có loại là tùy tăng-có loại không tùy tăng, vậy thì trái với lý của nhân này mà cũng làm hỏng pháp tương ứng, đừng có sai lầm này! Vì vậy duyên với cõi mình và cõi khác theo thời gian khác nhau, đối với lý khéo được thành lập. Như vậy, tà kiến của tĩnh lự thứ nhất do kiến Khổ-Tập mà đoạn, có thể duyên với Khổ-Tập của tám địa mà không phải là cùng nên lúc, nghĩa là sát-na khác duyên với tĩnh lự thứ nhất, sát-na khác duyên với bảy địa trên; như vậy cho đến tà kiến của Vô sở hữu xứ do kiến Khổ-Tập mà đoạn, có thể duyên với Khổ-Tập của hai địa mà không phải là cùng nên lúc, nghĩa là sát-na khác duyên với địa mình, sát-na khác duyên với địa trên. Tà kiến của Phi tưởng phi phi tưởng xứ do kiến Khổ-Tập mà đoạn chỉ duyên với Khổ-Tập của địa mình. Tà kiến của cõi Dục do kiến Diệt mà đoạn chỉ duyên với các hành Diệt của cõi Dục.

Hỏi: Vì sao tà kiến của cõi Dục do kiến Khổ-Tập mà đoạn có thể duyên với Khổ-Tập của ba cõi, nhưng tà kiến do kiến Diệt mà đoạn của cõi Dục chỉ có thể duyên với các hành diệt của cõi Dục?

Đáp: Hiệp Tôn giả nói: ” Nếu như pháp của cõi Dục do ái mà đắm trước thân kiến rồi chấp làm Ngã và Ngã sở, thì các pháp diệt này phải là sở duyên của tà kiến do kiến Diệt mà đoạn thuộc cõi Dục, chứ không phải là phiền não của nó có thể duyên với cõi khác”. Ở đây cũng như vậy. Có người nói: Khổ-Tập là pháp hữu vi, địa mình và địa khác lần lượt chuyển tiếp dẫn dắt nhau, cho nên tà kiến ấy có thể duyên với địa khác; Diệt đế là vô vi, địa mình và địa khác không có nghĩa dẫn dắt nhau, cho nên tà kiến ấy không duyên với địa khác. Như vậy, tà kiến do kiến Diệt mà đoạn của tĩnh lự thứ nhất, chỉ duyên với các hành diệt của tĩnh lự thứ nhất; cho đến tà kiến do kiến Diệt mà đoạn của Phi tưởng phi phi tưởng xứ. Tà kiến do kiến Đạo mà đoạn của cõi Dục, chỉ duyên với các hành đối trị của cõi Dục.

Hỏi: Vì sao tà kiến do kiến Khổ-Tập mà đoạn của cõi Dục có thể duyên với Khổ-Tập của ba cõi, nhưng tà kiến do kiến Đạo mà đoạn của cõi Dục chỉ có thể duyên với các hành đối trị của cõi Dục?

Đáp: Hiệp Tôn giả nói: “ Nếu như pháp của cõi Dục do ái mà đắm trước thân kiến rồi chấp làm Ngã và Ngã sở, thì pháp đối trị này phải là sở duyên của tà kiến do kiến Đạo mà đoạn thuộc cõi Dục, chứ không phải là phiền não của nó có thể duyên với cõi khác”. Ở đây cũng như

vậy. Có người nói: Sở duyên của tà kiến do kiến Khổ-Tập mà đoạn thuộc cõi Dục, bởi vì không phải là đối trị cho nên có thể duyên với địa khác; sở duyên của tà kiến do kiến Đạo mà đoạn thuộc cõi Dục, bởi vì chính là đối trị cho nên không có thể duyên với pháp đối trị của địa khác. Trong này có người nói: Tà kiến do kiến Đạo mà đoạn của cõi Dục, chỉ duyên với phẩm Đạo của Pháp trí và Vị chí định, bởi vì chỉ có nơi ấy là pháp đối trị để đoạn tà kiến này.

Lời bình: Cần phải đưa ra cách nói như vậy: Bởi vì có thể duyên với phẩm Đạo của pháp trí thuộc sáu địa có chủng loại như nhau, đều là pháp đối trị hủy hoại của cõi Dục. Như vậy, tà kiến do kiến Đạo mà đoạn của tinh lự thứ nhất, có thể duyên với phẩm Đạo của loại trí thuộc chín địa, cho đến tà kiến do kiến Đạo mà đoạn của Phi tưởng phi phi tưởng xứ, có thể duyên với phẩm Đạo của loại trí thuộc chín địa.

Hỏi: Vì sao tà kiến do kiến Diệt mà đoạn chỉ có thể duyên với các hành diệt của địa mình, nhưng tà kiến do kiến Đạo mà đoạn lại có thể duyên với phẩm Đạo của pháp trí thuộc sáu địa, hoặc là duyên với phẩm Đạo của Loại trí thuộc chín địa?

Đáp: Bởi vì hành diệt của địa mình và địa khác không phải là nhân lần lượt chuyển tiếp, mà Thánh đạo của nhiều địa làm nhân cho nhau.

Hỏi: Nếu như vậy thì phẩm Đạo của pháp trí và Loại trí cũng làm nhân cho nhau, vì sao tà kiến do kiến Đạo mà đoạn không duyên với tất cả?

Đáp: Có người nói: Tà kiến do kiến Đạo mà đoạn cũng có thể duyên với toàn bộ phẩm Đạo của pháp trí và Loại trí, bởi vì làm nhân cho nhau, vì vậy phẩm Đạo của pháp trí cũng có thể đối trị tà kiến của hai cõi trên.

Lời bình: Người ấy không nên đưa ra cách nói như vậy. Bởi vì phẩm Đạo của Loại trí không phải là pháp đối trị với pháp của cõi Dục, phẩm đạo của pháp trí đối với hai cõi trên tuy là đối trị mà không phải là bắt đầu cũng không phải là hoàn toàn; vả lại, bởi vì phẩm Đạo của pháp trí và Loại trí khác nhau về chủng loại. Có người nói: Phẩm Đạo của Loại trí thuộc chín địa là pháp đối trị đoạn của tám địa trên, tức là tà kiến sở duyên do kiến Đạo mà đoạn của địa ấy chứ không phải là Đạo của địa khác.

Lời bình: Người ấy không nên đưa ra cách nói như vậy, bởi vì pháp có thể đối trị với nhiều loại; vả lại, phẩm Đạo của loại trí lần lượt chuyển tiếp làm nhân vì vốn có chủng loại giống nhau.

Hỏi: Trong nên sát-na, tùy miên không có thể duyên với khắp tất cả, cũng không có lý nào tùy tăng khắp nơi, tại sao gọi là biến hành ?

Đáp: Dựa vào chủng loại của nó nối tiếp nhau mà nói cho nên không có gì sai lầm, nhưng tùy miên biến hành đối với nhân biến hành thì cần làm thành bốn câu Phật phân biệt:

1. Có lúc là tùy miên biến hành mà không phải là nhân biến hành, nghĩa là tùy miên biến hành của vị lai.

2. Có lúc là nhân biến hành mà không phải là tùy miên biến hành, nghĩa là tùy miên biến hành của quá khứ và hiện tại tương ứng với pháp câu hữu.

3. Có lúc là tùy miên biến hành cũng là nhân biến hành, nghĩa là tùy miên biến hành của quá khứ và hiện tại.

4. Có lúc không phải là tùy miên biến hành cũng không phải là nhân biến hành; nếu không dựa vào chủng loại của nó mà nói, thì cần phải nói là trừ những tướng trước; nếu dựa vào ngay chủng loại của nó mà nói, thì nên nói là tùy miên biến hành của vị lai tương ứng với pháp câu hữu.

Hỏi: Tất cả pháp nhiễm ô đều lấy pháp do kiến mà đoạn làm nhân chẳng? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu như tất cả pháp nhiễm ô đều lấy pháp do kiến mà đoạn làm nhân, thì chưa đoạn cũng làm nhân-đã đoạn cũng làm nhân, đã đoạn và chưa đoạn có gì sai biệt? Vả lại, nếu như vậy thì tại sao pháp nhiễm ô do tu mà đoạn của Thánh giả, có lúc dấy khởi-có lúc không dấy khởi? Không dấy khởi, nghĩa là không có sự ràng buộc của ái-các loại mạn và sân hận; dấy khởi thì nghĩa là những tham-sân-mạn và vô minh còn lại. Lại nữa, nếu như vậy thì luận Thức Thân nói nên thông hiểu thế nào? Như nói: “ Có thể có pháp bất thiện, chỉ lấy bất thiện làm nhân chẳng?

Đáp: Có nghĩa là lúc Thánh giả lui sụt sự lìa dục nhiễm, Tư nhiễm ô bắt đầu hiện rõ trước mắt”. Nếu tất cả pháp nhiễm ô, đều không lấy pháp do kiến mà đoạn làm nhân, thì luận phẩm Loại Túc phải thông hiểu thế nào? Như nói: “ Thế nào là pháp do kiến mà đoạn làm nhân? Nghĩa là tất cả pháp nhiễm ô, và dị thực của pháp do kiến mà đoạn”. Lại nữa, nếu như vậy thì trái với luận ấy nói: ” Thế nào là pháp vô ký làm nhân? Nghĩa là pháp hữu vi vô ký, và tất cả pháp bất thiện. “Lại nữa, nếu như vậy thì lại trái với luận ấy nói: ” Hoặc có khổ để lấy Hữu thân kiến làm nhân, chứ không phải là làm nhân cho Hữu thân kiến, nghĩa là trừ ra pháp quá khứ và hiện tại do kiến khổ mà đoạn, nói rộng cho đến trừ ra Hữu thân kiến vị lai và pháp tương ứng với nó, cùng với

sinh-lão-trú-vô thường, còn lại các Khổ đế ô nhiễm... “Vả lại, nếu như vậy thì luận Thức Thân nói nên thông hiểu thế nào? Như nói: ” Nhân thức bất thiện, cho đến ý thức bất thiện, đều lấy bất thiện và vô ký làm nhân”.

Đáp: Cần phải đưa ra cách nói như vậy: Tất cả pháp nhiễm ô, đều lấy pháp do kiến mà đoạn làm nhân.

Hỏi: Nếu như vậy thì chưa đoạn và đã đoạn đều có thể làm nhân, có gì sai biệt?

Đáp: Tên gọi chính là sự sai biệt, nghĩa là phần vị chưa đoạn về trước gọi là nhân chưa đoạn, phần vị đã đoạn về sau gọi là nhân đã đoạn. Lại nữa, phần vị trước chưa bị pháp đối trị làm cho hư hoại, phần vị sau tuy cũng làm nhân, mà đã bị pháp đối trị làm cho hư hoại. Lại nữa, phần vị trước từ trong tự thân có thể chướng ngại đến Thánh đạo, phần vị sau tuy cũng làm nhân, mà từ trong tự thân không chướng ngại đến Thánh đạo. Lại nữa, phần vị trước từ trong tự thân, có thể dấy khởi như có được lửa khói, phần vị sau tuy cũng làm nhân, mà từ trong tự thân không còn có thể dấy khởi như có được lửa khói. Lại nữa, phần vị trước từ trong tự thân, làm nên sự việc nhằm chán và sự việc dơ bẩn đáng quả trách, phần vị sau tuy cũng làm nhân, mà từ trong tự thân không còn có thể làm nên sự việc nhằm chán và sự việc dơ bẩn đáng quả trách. Lại nữa, phần vị trước từ trong tự thân, có thể làm những việc cần phải làm, phần vị sau tuy cũng làm nhân, mà từ trong tự thân không còn có thể làm những việc cần phải làm. Lại nữa, phần vị trước từ trong tự thân, có thể làm sự việc của nhân đồng loại và nhân biến hành, phần vị sau tuy cũng làm nhân, mà từ trong tự thân không còn có thể làm sự việc của nhân đồng loại và nhân biến hành. Lại nữa, phần vị trước từ trong tự thân, có thể làm nên quả đẳng lưu và quả dị thực, phần vị sau tuy cũng làm nhân, mà từ trong tự thân không còn có thể làm nên quả đẳng lưu và quả dị thực. Lại nữa, phần vị trước từ trong tự thân, có thể dẫn đến quả và thành tựu quả, phần vị sau tuy cũng làm nhân, mà từ trong tự thân không còn có thể dẫn đến quả và thành tựu quả. Đó gọi là sự sai biệt của chưa đoạn và đã đoạn.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao pháp ô nhiễm do tu mà đoạn của Thánh giả, có loại dấy khởi-có loại không dấy khởi?

Đáp: Pháp do kiến mà đoạn cùng với pháp do tu mà đoạn, có lúc làm nhân gần nối tiếp nhau, có lúc làm nhân xa không nối tiếp nhau. Nếu cùng với pháp do tu mà đoạn làm nhân gần nối tiếp nhau, thì Thánh giả không dấy khởi. Nếu cùng với pháp do tu mà đoạn làm nhân

xa không nối tiếp nhau, thì Thánh giả hãy còn dấy khởi. Lại nữa, nếu đã đạt được Phi trạch diệt của nó, thì Thánh giả không dấy khởi; nếu chưa đạt được Phi trạch diệt của nó, thì Thánh giả hãy còn dấy khởi. Lại nữa, pháp do tu mà đoạn dấy khởi chắc chắn dựa vào tánh dị sinh, thì Thánh giả không dấy khởi; nếu như không nhất định, thì Thánh giả hãy còn dấy khởi. Lại nữa, pháp do tu mà đoạn dấy khởi chắc chắn có thể chướng ngại đến tánh Thánh, thì Thánh giả không dấy khởi; nếu không như vậy, thì Thánh giả hãy còn dấy khởi.

Hỏi: Vì sao Thánh giả không dấy khởi, vì không còn có ai chướng?

Đáp: Bởi vì pháp ấy do đoạn kiến mà nuôi lớn, tiếp theo sau đoạn kiến thì nó hiện rõ trước mắt, tất cả đoạn kiến của Thánh giả đã đoạn cho nên pháp ấy không dấy khởi.

Hỏi: Vì sao Thánh giả không dấy khởi các loại mạn?

Đáp: Bởi vì pháp ấy do thân kiến mà nuôi lớn, tiếp theo sau thân kiến thì nó hiện rõ trước mắt, tất cả thân kiến của Thánh giả đã đoạn cho nên thân kiến ấy không dấy khởi.

Hỏi: Vì sao Thánh giả không dấy khởi phiền não của sân hận?

Đáp: Bởi vì pháp ấy là do tà kiến mà nuôi lớn, tiếp theo sau tà kiến thì nó hiện rõ trước mắt, tất cả tà kiến của Thánh giả đã đoạn cho nên pháp ấy không dấy khởi.

Hỏi: Nếu như vậy thì luận Thức thân nói nên thông hiểu thế nào? Như nói: “ Có thể có Pháp bất thiện, chỉ lấy bất thiện làm nhân chướng?”

Đáp: Có, cho nên nói rộng ra”.

Đáp: Bởi vì luận ấy dựa vào nhân chưa đoạn mà nói cho nên không trái ngược nhau. Nghĩa là pháp ấy bắt đầu dấy khởi Tu bất thiện có hai loại nhân:

1. Đã đoạn.
2. Chưa đoạn.

Luận ấy chỉ dựa vào nhân chưa đoạn mà nói. Lại nữa, luận ấy dựa vào nhân bất thiện mà nói cho nên không trái ngược nhau. Nghĩa là pháp ấy bắt đầu dấy khởi Tư bất thiện có hai loại nhân:

1. Bất thiện.
2. Vô ký.

Luận ấy chỉ dựa vào nhân bất thiện mà nói. Lại nữa, luận ấy dựa vào nhân của Bộ mình mà nói cho nên không trái ngược nhau. Nghĩa là pháp ấy bắt đầu dấy khởi Tư bất thiện có hai loại nhân:

1. Bộ của mình.
2. Bộ khác.

Luận ấy chỉ dựa vào nhân của Bộ mình mà nói. Lại nữa, luận ấy dựa vào nhân không phải là biến hành mà nói cho nên không trái ngược nhau. Nghĩa là pháp ấy bắt đầu dấy khởi Tư bất thiện có hai loại nhân:

1. Biến hành.
2. Không phải là biến hành .

Luận ấy chỉ dựa vào nhân không phải là biến hành mà nói. Lại nữa, luận ấy dựa vào nhân bất cộng mà nói cho nên không trái ngược nhau. Nghĩa là pháp ấy bắt đầu dấy khởi Tư bất thiện có hai loại nhân:

1. Cộng.
2. Bất cộng.

Luận ấy chỉ dựa vào nhân bất cộng mà nói.

Hỏi: Thánh giả trước lúc chưa lìa dục nhiễm, Tư nhiễm ô kia cũng lấy bất thiện làm nhân, tại sao luận ấy nói sau lúc sui sệt?

Đáp: Lúc bấy giờ Tư trước kia không thành tựu mà nay được thành tựu, trước kia không có ràng buộc mà nay có ràng buộc, trước kia chết mà nay sinh, cho nên chỉ nói đến điều ấy.

Hỏi: Về sau dấy khởi Tư nhiễm ô cũng lấy bất thiện làm nhân, tại sao luận ấy chỉ nói là bắt đầu dấy khởi?

Đáp: Lúc bấy giờ pháp ấy trước đã được gián đoạn mà nay nối tiếp, trước không có tác dụng mà nay có tác dụng, trước kia chết mà nay sinh, cho nên chỉ nói đến điều ấy. Có người đưa ra cách nói này: Tất cả pháp nhiễm ô, cũng không lấy pháp do kiến mà đoạn làm nhân.

Hỏi: Nếu như vậy thì phẩm Loại Túc và luận Thức Thân nói phải thông hiểu thế nào?

Đáp: Luận ấy nói về tướng chung, nếu nói tách biệt thì cần phải nói như vậy: Có sắc nhiễm ô lấy pháp do kiến mà đoạn để làm nhân, chứ không phải là tất cả sắc nhiễm ô; cho đến có Thức nhiễm ô, lấy pháp do kiến mà đoạn để làm nhân, chứ không phải là tất cả Thức nhiễm ô.

Lời bình: Người ấy không nên nói như vậy, bởi vì luận ấy nói tất cả pháp nhiễm ô đều lấy pháp do kiến mà đoạn để làm nhân, tất cả pháp bất thiện đều lấy vô ký làm nhân, còn lại những khổ đế nhiễm ô khác đều lấy Hữu thân kiến làm nhân, sáu Thức bất thiện đều lấy bất thiện và vô ký làm nhân; cách nói trước là hợp lý.

Tôn giả Thiết-ma-đạt-đa phân biệt về pháp nhiễm ô có khác. Tôn

giả đưa ra cách nói như vậy: Có pháp do kiến Khổ mà đoạn, chỉ lấy pháp do kiến Khổ mà đoạn để làm nhân; có pháp do kiến Khổ mà đoạn, chỉ lấy pháp do kiến Tập mà đoạn để làm nhân; không có hai loại làm nhân, pháp do kiến Tập mà đoạn cũng như vậy, thật ra thì không có điều này nhưng phân biệt cho nên nói vậy. Giả sử Thánh giả hiện quán Khổ rồi nhưng chưa hiện quán Tập, từ Thánh đạo dấy khởi pháp do kiến Tập mà đoạn chỉ lấy pháp do kiến tập mà đoạn để làm nhân, thì có thể dấy khởi và hiện rõ trước mắt; pháp do kiến Tập mà đoạn lấy pháp do kiến khổ mà đoạn để làm nhân, thì không dấy khởi và không hiện rõ trước mắt, bởi vì nhân đã đoạn. Có pháp do kiến Diệt mà đoạn chỉ lấy pháp do kiến Diệt mà đoạn để làm nhân, có pháp do kiến Diệt mà đoạn chỉ lấy pháp do kiến Khổ mà đoạn để làm nhân, có pháp do kiến Diệt mà đoạn chỉ lấy pháp do kiến Tập mà đoạn để làm nhân, có pháp do kiến Diệt mà đoạn chỉ lấy pháp do kiến Khổ-Tập mà đoạn để làm nhân; không có ba loại làm nhân, pháp nhiệm ô do kiến Đạo mà đoạn-do tu mà đoạn cũng như vậy, thật ra thì không có điều này nhưng phân biệt cho nên nói như vậy. Giả sử Thánh giả hiện quán Diệt rồi nhưng chưa hiện quán đạo, từ Thánh đạo dấy khởi pháp do kiến Đạo mà đoạn chỉ lấy pháp do kiến Đạo mà đoạn để làm nhân, thì có thể dấy khởi và hiện rõ trước mắt; pháp do kiến Đạo mà đoạn chỉ lấy pháp do kiến Khổ-Tập mà đoạn để làm nhân, thì không dấy khởi và không hiện rõ trước mắt, bởi vì nhân đã đoạn. Như vậy, Thánh giả ở trong tu đạo, pháp nhiệm ô do tu mà đoạn chỉ lấy pháp do tu mà đoạn để làm nhân, thì có thể dấy khởi và hiện rõ trước mắt; pháp nhiệm ô do tu mà đoạn chỉ lấy pháp do kiến Khổ-Tập mà đoạn để làm nhân, thì không dấy khởi và không hiện rõ trước mắt, bởi vì nhân đã đoạn. Nhưng lúc các Thánh giả lia dục nhiệm, pháp nhiệm ô của cõi Dục do tu mà đoạn, hoặc chỉ lấy pháp do tu mà đoạn để làm nhân, hoặc chỉ lấy pháp do kiến Khổ-Tập mà đoạn để làm nhân, hợp lai làm nên tập hợp với chín phẩm dần dần đoạn trừ. Sau đó vào lúc lui sụt thì pháp nhiệm ô của cõi Dục do tu mà đoạn, chỉ lấy pháp do tu mà đoạn để làm nhân, thì vẫn thành tựu; chỉ lấy pháp do kiến mà đoạn để làm nhân, thì không thành tựu, bởi vì nhân đã đoạn. Vả lại, vào lúc bấy giờ chỉ lấy pháp do tu mà đoạn để làm nhân, trong pháp nhiệm ô do tu mà đoạn thì vị lai vẫn thành tựu, quá khứ thì không thành tựu, bởi vì sau đó không có thể dấy khởi rõ ràng trước mắt.

Lời bình: Vị ấy không nên đưa ra cách nói như vậy, làm sao cùng chung nên pháp đối trị mà đoạn trừ phiền não, sau đó vào lúc lui sụt thì có loại thành tựu-có loại không thành tựu? Vả lại, không có thể thông

hiểu về cách giải thích của luận Phẩm Loại Túc và luận Thức Thân, do đó như cách giải thích ở trước là thích hợp.

Hỏi: Ái đối với các Giới-các Địa-các Bộ đều cách tuyệt như nhau, tại sao tùy miên biến hành có thể tùy tăng đối với Bộ khác chứ không phải là Giới khác và Địa khác?

Đáp: tùy miên biến hành đối với pháp của Bộ khác, có quả đẳng lưu hoặc là quả dị thực, cho nên có thể tùy tăng; đối với Giới khác và Địa khác không có quả đẳng lưu và quả dị thực, cho nên không tùy tăng. Lại nữa, Địa mình và Bộ khác thô-tế tương tự cho nên có thể tùy tăng, Địa trên vi tế hơn cho nên không thể tùy tăng.

Hỏi: Dị thực biến hành cùng với dị thực không biến hành có lần lượt chuyển tiếp làm nhân hay không?

Đáp: Có người đưa ra cách nói này: Dị thực biến hành làm nhân cho dị thực không biến hành, dị thực không biến hành cũng không làm nhân cho dị thực biến hành; như tùy miên biến hành làm nhân cho tùy miên không biến hành, tùy miên không biến hành của Bộ khác không có thể làm nhân cho tùy miên biến hành, dị thực cũng như vậy.

Lời bình: Người ấy không nên đưa ra cách nói như vậy, bởi vì pháp tùy miên sai khác, pháp dị thực sai khác, tùy miên có năm Bộ mà dị thực chỉ riêng do tu mà đoạn. Cần phải đưa ra cách nói như vậy: Dị thực biến hành làm nhân cho dị thực biến hành, cũng làm nhân cho dị thực không biến hành; dị thực không biến hành làm nhân cho dị thực không biến hành, cũng làm nhân cho dị thực biến hành, bởi vì Địa giống nhau-Bộ giống nhau và tánh loại như nhau.

Hỏi: Nhân biến hành lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Tất cả tùy miên biến hành của quá khứ và hiện tại, cùng với các pháp câu hữu tương ứng với nó. Đã nói về tự tánh, cho nên nay sẽ nói.

Hỏi: Vì sao gọi là nhân biến hành, biến hành là có nghĩa gì?

Đáp: Nghĩa làm nhân khắp nơi là nghĩa của biến hành. Lại nữa, nghĩa có thể duyên với khắp nơi là nghĩa của biến hành. Lại nữa, nghĩa tùy tăng khắp nơi là nghĩa của biến hành. Nhân biến hành này chỉ có quả đẳng lưu nối thông với hai đời quá khứ và hiện tại.

Thế nào là nhân dị thực? Cho đến nói rộng ra...

Hỏi: Vì sao soạn ra luận này?

Đáp: Vì ngăn chặn tông chỉ của người khác mà biểu hiện rõ ràng chánh lý. Nghĩa là hoặc có người chấp: Là Tư không có nhân dị thực, là Thọ không có quả dị thực; như phái Thí Dụ. Vì ngăn chặn cái chấp

ấy mà biểu hiện nhân dị thực và quả dị thực đều nối thông cả năm uẩn. Hoặc lại có người chấp: Chỉ riêng tâm - tâm sở có nhân dị thực và quả dị thực; như phái Đại Chúng Bộ. Vì ngăn chặn cái chấp ấy mà biểu hiện nhân quả này, cũng nối thông với các sắc bất tương ưng hành. Hoặc lại có người chấp: Chỉ riêng tâm - tâm sở và các sắc pháp, có nhân dị thực và quả dị thực. Vì ngăn chặn cái chấp ấy mà biểu hiện nhân này mà cũng nối thông với bất tương ưng hành. Hoặc lại có người chấp: Các nhân dị thực cần phải rời bỏ tự Thể thì quả ấy mới thành thực. Họ đưa ra cách nói như vậy: Các nhân dị thực cần phải tiến vào quá khứ mới mang lại quả của nó, quá khứ đã diệt cho nên không có tự thể. Vì ngăn chặn cái chấp ấy mà biểu hiện nhân dị thực đến phần vị dị thực vẫn còn có thật Thể. Hoặc lại có người chấp: Các nhân quả- dị thực nếu chưa thuần thực thì Thể của nó luôn luôn có, quả ấy thân thực rồi thì Thể của nó hủy hoại. Như Âm Quang Bộ, họ đưa ra cách nói như vậy: Giống như hạt giống, nếu mầm chưa mọc ra thì Thể của nó luôn luôn có, mầm mọc lên rồi liền hủy hoại, các nhân dị thực cũng lại như vậy. Vì ngăn chặn cái chấp ấy mà biểu hiện nhân dị thực, tuy quả đã thuần thực mà Thể của nó vẫn có. Hoặc lại có người chấp: Thiện-ác đã tạo ra không có quả khổ-vui; như các ngoại đạo. Vì ngăn chặn cái chấp ấy mà biểu hiện nghiệp thiện-ác có quả khổ-vui. Vì những lí do như vậy, cho nên soạn ra luận này.

Hỏi: Thế nào là nhân dị thực?

Đáp: Các tâm-tâm sở pháp, tiếp nhận sắc dị thực của tâm-tâm sở pháp và tâm bất tương ưng hành. Tâm-tâm sở pháp này làm nhân dị thực cho dị thực của nó. Trong này, các tâm-tâm sở pháp, nghĩa là tất cả tâm-tâm sở pháp bất thiện-thiện hữu lậu. Ở đây nói là cũng thâm nhiếp tùy chuyển sắc của nó, bởi vì bất tương ưng hành cùng chung nên quả với tâm-tâm sở. Dị thực sắc, nghĩa là sắc uẩn, tức là sắc-hương-vị-xúc của năm căn như nhãn... Tâm thì gọi là Thức uẩn, tức là sáu thức thứ nhãn... Tâm sở pháp, nghĩa là ba uẩn, tức là Thọ-Tưởng-Tư... Tâm bất tương ưng hành, nghĩa là Hành uẩn, tức là mạng căn-chúng đồng phân... Đây là biểu hiện nhân dị thực và quả dị thực đều nối thông cả năm uẩn.

Lại nữa, các nghiệp thân-ngữ, tiếp nhận sắc dị thực của tâm-tâm sở pháp và tâm bất tương ưng hành, nghiệp thân- ngữ này làm nhân dị thực cho dị thực của nó.

Hỏi: Tùy tâm chuyển nghiệp thân-ngữ, vốn cùng nên quả với tâm, như trước đã nói. Trong này lại nói đến nghiệp thân-ngữ, là nói đến

pháp nào?

Đáp: Thiện-bất thiện biểu cùng dựa vào biểu nghiệp mà phát sinh vô biểu nghiệp, không tùy tâm chuyển hai nghiệp thân-ngữ, bởi vì hai nghiệp này chắc chắn có năng lực dẫn đến quả dị thực. Có người nói: Trong này nói đến thân-ngữ biểu và sát-na này đã phát sinh vô biểu, bởi vì cùng chung nên quả. Cách nói ấy không hợp lý, bởi vì biểu nghiệp của thân- ngữ và vô biểu cùng lúc phát sinh, vô biểu của thân-ngữ không phải là nên Giới như nhau, nó không làm nhân câu hữu cho nhau. Có người nói: Biểu nghiệp cùng dựa vào biểu nghiệp mà phát sinh vô biểu của thân-ngữ, tuy không phải là cùng nên quả nhưng chắc chắn cùng lúc tiếp nhân quả dị thực, bởi vì cùng nên tâm dấy khởi. Cách nói ấy không hợp lý, bởi vì lần lượt chuyển tiếp hưởng về với nhau không phải là nhân câu hữu, thì làm sao nói chắc chắn là cùng chung nên sát-na tiếp nhận quả dị thực? Nhưng biểu và vô biểu lần lượt chuyển tiếp không làm nhân câu hữu, cho nên quả dị thực khác nhau. Ở trong biểu nghiệp có bảy chi đều khác nhau, mỗi một chi dẫn đến quả dị thực khác nhau, mỗi nên chi đều có nhiều cực vi, mỗi một cực vi có ba đời khác nhau, ở trong mỗi nên đời có nhiều sát-na, mỗi nên sát-na có quả dị thực sai khác, bởi vì không phải là nhân câu hữu; vô biểu nghiệp cũng như vậy. Tùy tâm chuyển bảy chi vô biểu có thể lần lượt chuyển tiếp làm nhân câu hữu bởi vì cùng chung quả dị thực, như trước đã nói. Trong này nói đến biểu nghiệp và vô biểu nghiệp, thì cũng thấu nhiếp tùy chuyển sinh... của nó, bởi vì cùng chung nên quả mà tiếp nhân dị thực, như trước nên biết.

Lại nữa, các tâm bất tương ưng hành tiếp nhận sắc dị thực của tâm-tâm sở pháp và tâm bất tương ưng hành, tâm bất tương ưng hành này làm nhân dị thực cho dị thực của nó, đó gọi là nhân dị thực.

Hỏi: Các tâm-tâm sở, biểu nghiệp-vô biểu nghiệp, tùy chuyển sinh..., như trước đã nói, bởi vì cùng chung nên quả; nay lại nói đến bất tương ưng hành nào?

Đáp: Nay nói đến đạt được định Vô tướng-định Diệt tận, tất cả pháp hữu lậu thiện-bất thiện và các tướng tùy chuyển sinh... của nó, bởi vì trước đây chưa nói đến.

Hỏi: Định Vô tướng tiếp nhận quả dị thực nào?

Đáp: Có người nói: Định Vô tướng tiếp nhận quả dị thực của Vô tướng và sắc; dị thực chúng đồng phần của mạn căn ấy, là quả nghiệp của tâm Hữu thuộc tính lự thứ tư, dị thực của các ẩn còn lại của nó là quả chung. Có người nói: Định Vô tướng tiếp nhận quả dị thực của Vô

tướng và sắc, dị thực của mạng căn ấy chính là quả nghiệp của tâm Hữu thuộc tính lự thứ tư, dị thực của các uẩn còn lại của nó là quả chung. Có người nói: Định Vô tướng tiếp nhận quả dị thực của Vô tướng và sắc, dị thực của các uẩn còn lại của nó là quả chung. Có người nói: Định Vô tướng chỉ tiếp nhận quả dị thực của Vô tướng, dị thực của các uẩn còn lại của nó là quả chung.

Hỏi: Nếu mạng căn cũng là quả dị thực chứ không phải là nghiệp, thì luận Phẩm Loại Túc nói phải thông hiểu thế nào? Như nói: “Nên pháp là dị thực của nghiệp mà không phải là nghiệp, đó gọi là mạng căn”.

Đáp: Tất cả mạng căn chỉ là dị thực, tất cả dị thực do nghiệp mà hiện bày. Dựa vào ý sâu xa này cho nên đưa ra cách nói như vậy, mà thật ra thì mạng căn cũng không phải là nghiệp cảm. Lại nữa, luận ấy dựa vào thế tục mà nói chứ không dựa vào thắng nghĩa, nghĩa là các thế gian trông thấy người thọ mạng ngắn ngủi thì nói là người này gây ra nghiệp chết yểu, trông thấy người thọ mạng dài lâu thì nói người này gieo nghiệp sống lâu. Có người nói: Cõi trời Vô tướng lúc không có tâm cũng tiếp nhận quả nghiệp của tâm Hữu thuộc tính lự thứ tư, lúc tâm phát sinh cũng tiếp nhận quả của Định Vô tướng.

Hỏi: Nếu lúc không có tâm cũng tiếp nhận quả của tâm Hữu, lúc tâm phát sinh cũng tiếp nhận quả của không có tâm, thì làm sao nhân-quả không điên đảo được?

Đáp: Như nghiệp có sắc cũng tiếp nhận quả của không có sắc, nghiệp không có sắc cũng tiếp nhận quả của có sắc, mà không có sai lầm điên đảo về nhân-quả; ở đây cũng như vậy. Tôn giả Thiệt-ma-đạt-đa nói rằng: “Định Vô tướng tiếp nhận quả dị thực của Vô tướng và chúng đồng phân, dị thực của mạng căn và sắc ấy, là quả nghiệp của tâm Hữu thuộc tính lự thứ tư, tâm-tâm sở ấy và tâm bất tương ưng hành còn lại, đều không phải là dị thực.”

Lời bình: Tôn giả kia không nên đưa ra cách nói như vậy, bởi vì dị thực chúng đồng phân là quả của nghiệp, tâm-tâm sở ấy và tâm bất tương ưng hành còn lại cũng có dị thực này. Vì vậy Tôn giả Phật-đà-đề-bà nói: “Định Vô tướng tiếp nhận quả dị thực của Vô tướng, mạng căn chúng đồng phân ấy, là quả nghiệp của tâm Hữu thuộc tính lự thứ tư, dị thực của các uẩn còn lại của nó là quả chung”.

Lời bình: Tôn giả ấy không đưa cách nói như vậy, bởi vì năm căn như nhãn... là quả của nghiệp. Nên đưa ra cách nói như vậy: Dị thực của Vô tướng chỉ là quả của Định Vô tướng, mạng căn chúng đồng phân ấy

và dị thực của năm sắc can, chỉ là quả nghiệp của tâm Hữu thuộc tinh lự thứ tư, dị thực của các uẩn còn lại của nó là quả chung.

Hỏi: Định Diệt tận tiếp nhận quả dị thực nào?

Đáp: Tiếp nhận quả dị thực của bốn uẩn thuộc Phi tướng phi phi tướng xứ, trừ ra mạng căn chúng đồng phần, bởi vì đó chỉ là quả nghiệp.

Hỏi: Các Đắc (nên trong bốn loại bất tương ứng pháp) tiếp nhận quả dị thực nào?

Đáp: Các Đắc tiếp nhận quả dị thực của sắc-tâm-tâm sở pháp và tâm bất tương ứng hành; sắc thì gọi là sắc-hương-vị-súc, chứ không phải là năm sắc căn, bởi vì quả nghiệp của nó; tâm-tâm sở pháp thì gọi là khổ thọ-lạc thọ và bất khổ bất lạc thọ, cùng pháp tương ứng với nó; tâm bất tương ứng hành thì gọi là các Đắc về sinh-lão-trú và vô thường.

Tôn giả Tăng-già-phiệt-tô nói rằng: “Đắc cũng có thể tiếp nhận năm căn như nhãn... và quả dị thực của mạng căn chúng đồng phần”. Tôn giả đưa ra cách nói như vậy: “Tuy mỗi nên Đắc không có năng lực dẫn dắt các chúng đồng phần, nhưng nhiều Đắc tụ tập thì có thể dẫn dắt chúng đồng phần. Nhưng mà chúng đồng phần chỉ cảm được thân nhu độ chậm chạp, như những loài giun đất... do Đắc mà cảm sắc của chín xứ, trừ ra Thanh. Tâm-tâm sở pháp bao gồm bất tương ứng hành của ba tập hợp về thọ, nghĩa là chúng đồng phần của mạng căn và các Đắc về sinh-trú-dị-diệt”.

Lời bình: Tôn giả kia không nên đưa ra cách nói như vậy, bởi vì các Đắc hướng về với nhau chứ không phải là nhân câu hữu, giả sử tập trung rất nhiều mà lại có lợi ích gì, bởi vì không phải là cùng nên quả cho nên không có thể cùng nhau dẫn dắt các chúng đồng phần. Tôn giả Diệu Âm đưa ra cách nói như vậy: “Đắc không có thể dẫn dắt các chúng đồng phần. Lúc các nghiệp dẫn dắt các chúng đồng phần của Đắc thì đối với căn xứ như nhãn..., chỉ có thể cảm nhận về sắc-hương-vị-súc của Đắc”.

Lời bình: Tôn giả ấy không nên đưa cách nói như vậy, đừng nói là Đắc của cõi vô sắc không có quả dị thực, vì vậy nên biết cách nói thứ nhất là hợp lý.

Hỏi: Trong luận Phẩm Loại Túc nói: “Thế nào là nhân dị thực? Nghĩa là tất cả pháp hữu lậu thiện và bất thiện”. Cùng với nhân dị thực mà luận này đã nói, có gì sai biệt?

Đáp: Luận này là không liễu nghĩa, luận kia là liễu nghĩa; luận này có ý khác, luận kia không có ý khác; luận này có nhân khác, luận

kia không có nhân khác; luận này dựa vào thế tục, luận kia dựa vào thắng nghĩa; luận này có ẩn hiện rõ ràng, luận kia không có ẩn hiện rõ ràng. Lại nữa, luận này nói về nhân dị thực đã sinh, luận kia nói về nhân dị thực đã sinh-chưa sinh; luận này nói về nhân dị thực của Dữ quả (dẫn đến quả), luận kia nói về nhân dị thực của Dữ quả và chưa Dữ quả. Lại nữa, luận này nói về quả của nghiệp mới, luận kia nói về quả của nghiệp cũ và mới. Lại nữa, luận này nói về nhân dị thực của quá khứ, luận kia nói về nhân dị thực của ba đời. Lại nữa, luận này nói về nhân dị thực đang Dữ quả, luận kia nói về nhân dị thực đã-đang và sẽ Dữ quả. Đây gọi là sự sai biệt giữa luận này và luận kia.

Hỏi: Vì sao trong này chỉ nói về nhân dị thực đang Dữ quả?

Đáp: Bởi vì đang Dữ quả thì tướng của nó hiện bày. Lại nữa, bởi vì quả ấy hiện rõ trước mắt mà thì thiết các hữu tình ở năm nẻo. Lại nữa, bởi vì lúc bấy giờ nhân này có tác dụng cuối cùng cho nên dùng quan hệ đang Dữ quả, để biểu hiện rõ ràng về nhân sẽ Dữ quả và đã Dữ quả. Bởi vì thích ứng đối với nghĩa, cho nên trong này chỉ nói đến nhân đang Dữ quả.

Lại nữa, trong cõi Dục có nhân dị thực của bốn uẩn đạt được nên quả, quả đó là thiện-bất thiện, tâm-tâm sở pháp và dị thực sinh... của nó; có nhân dị thực của hai uẩn đạt được nên quả, đó là thân nghiệp-ngữ nghiệp thiện-bất thiện và dị thực sinh... của nó; có nhân dị thực của nên uẩn đạt được nên quả, đó là Đắc và dị thực sinh... của nó. Trong cõi sắc có nhân dị thực của năm uẩn đạt được nên quả, đó là tùy chuyển sắc-tâm-tâm sở pháp và dị thực sinh của nó; có nhân dị thực của bốn uẩn đạt được nên quả, đó là không có tùy chuyển sắc thiện-tâm-tâm sở pháp và dị thực sinh... của nó, có nhân dị thực của hai uẩn đạt được nên quả, đó là thân-ngữ biểu thiện và dị thực sinh... của nó; có nhân dị thực của nên uẩn đạt được nên quả, đó là Đắc của định Vô tưởng và dị thực sinh... của nó. Trong cõi vô sắc có nhân dị thực của bốn uẩn đạt được nên quả, đó là tâm-tâm sở pháp thiện và những dị thực sinh của nó; có nhân dị thực của nên uẩn đạt được nên quả, đó là Đắc của định Diệt tận và những dị thực sinh của nó. Lại nữa, có nghiệp chỉ tiếp nhận dị thực của nên xứ, đó là Đắc thuộc nghiệp của mạng căn chúng đồng phần, nghiệp đó chỉ tiếp nhận dị thực của pháp xứ; có nghiệp chỉ tiếp nhận dị thực của hai xứ, đó là Đắc thuộc nghiệp của Ý xứ, nghiệp ấy chỉ tiếp nhận dị thực của Ý xứ và pháp xứ; Đắc thuộc nghiệp của Xúc xứ cũng tiếp nhận dị thực của hai Xứ, đó là Xúc xứ và Pháp xứ; Đắc thuộc nghiệp của Thân xứ tiếp nhận dị thực của ba Xứ, đó là Thân xứ - Xúc xứ và Pháp xứ; Đắc thuộc

nghiệp của Sắc - Hương - Vị xứ cũng như vậy, đều tiếp nhận dị thực của Tự xứ - Xúc xứ và pháp xứ; Đặc thuộc nghiệp của Nhân xứ tiếp nhận dị thực của bốn Xứ, đó là nhân xứ - Thân xứ - Xúc xứ và Pháp xứ; Đặc thuộc nghiệp của Nhĩ - Tỷ - Thiệt xứ cũng như vậy, nghĩa là đều tiếp nhận dị thực của Tự xứ - Thân xứ - Xúc xứ và Pháp xứ.

Có Sư khác nói: Tất cả đại chủng đều sinh ra sắc - thanh, các sắc của cõi Dục không tách rời hương - vị. Vị ấy đưa ra cách nói như vậy: Đặc thuộc nghiệp của Nhân xứ tiếp nhận dị thực của bảy xứ, đó là dị thực của Nhân xứ - Thân xứ và dị thực của Sắc - Hương - Vị - Xúc - Pháp xứ; Đặc thuộc nghiệp của Nhĩ - Tỷ - Thiệt xứ cũng như vậy, nghĩa là đều tiếp nhận dị thực của Tự xứ - Thân xứ và dị thực của Sắc - Hương - Vị - Xúc - Pháp xứ; Đặc thuộc nghiệp của Thân xứ tiếp nhận dị thực của sáu Xứ, nghĩa là dị thực của Thân xứ và dị thực của Sắc - Hương - Vị - Xúc - Pháp xứ; Đặc thuộc nghiệp của Hương - Vị - Xúc xứ cũng như vậy, nghĩa là đều tiếp nhận dị thực của Sắc - Hương - Vị - Xúc - Pháp xứ.

Như vậy đã nó đều là Đặc nhất định, Đặc không nhất định thì số đó không xác định được. Nhưng mà có nghiệp có thể tiếp nhận dị thực của tám Xứ, có nghiệp có thể tiếp nhận dị thực của chín Xứ, có nghiệp có thể tiếp nhận dị thực của mười Xứ, có nghiệp có thể tiếp nhận dị thực của mười nên Xứ, tất cả đều trừ ra Thanh xứ.

Hỏi: Vì sao có nghiệp có thể tiếp nhận dị thực của nhiều Xứ, có nghiệp có thể tiếp nhận dị thực của nên ít Xứ?

Đáp: Nếu nghiệp có các loại công năng đạt được các loại quả, thì tiếp nhận dị thực của nhiều Xứ; nếu nghiệp không có các loại công năng không đạt được các loại quả, thì tiếp nhận dị thực của nên ít Xứ. Như hạt giống bên ngoài có các loại công năng thì có được các loại quả, như cây lúa - cây mía - cây nho - ngô sen...; không có các loại công năng thì không có được các loại quả, như hạt cây Tố - chước - ca, Đa - la... Nghĩa là trong đám có loại cỏ tên là Tố - chước - ca, nên hạt mọc lên nên cây mà lại cao mấy thước, phía trên có nên ít lá, hình dáng cây ấy như cái tán; có loài cây Đa - la cao hơn nên trăm khuỷu tay, phía trên cũng thưa ít lá, hình dáng cây ấy như cái tán, thân cây thẳng tuy cao mà trái hạt rất ít. Nghiệp cũng như vậy, nhưng mà nghiệp của nên đời có được quả của ba đời, chứ không có nghiệp của ba đời mà có được quả của nên đời; nghiệp của nên sát-na có được quả của nhiều sát-na, chứ không có nghiệp của nhiều sát-na mà có được quả của nên sát-na; bởi vì quả của các nghiệp thiện - bất thiện là vô ký, như nhân không giảm

mà quả được sinh ra.

Hỏi: Đối với tạo nghiệp thì trước tiên là tạo nghiệp dẫn dắt chúng đồng phần, hay là trước tiên tạo nghiệp đầy đủ chúng đồng phần?

Đáp: Có người đưa ra cách nói như vậy: Trước tiên tạo nghiệp dẫn dắt, sau đó tạo nghiệp đầy đủ, nếu trước tiên không dẫn dắt thì về sau không có gì đầy đủ được. Giống như thợ vẽ, trước tiên đưa ra vị trí mô phỏng, sau đó tô điểm thêm nhiều màu sắc; ở đây cũng như vậy. Có Sư khác nói: Trước tiên tạo nghiệp đầy đủ, sau đó tạo nghiệp dẫn dắt, như Bồ - tát trước tiên trải qua ba vô số kiếp đạo nghiệp đầy đủ rồi, sau đó ở trong trăm đại kiếp mới tạo nghiệp dẫn dắt. Nói như vậy thì đây là sự việc không nhất định, hoặc có Bồ - tát trước tiên tạo nghiệp dẫn dắt, sau đó tạo nghiệp đầy đủ; hoặc có Bồ - tát trước tiên tạo nghiệp đầy đủ, sau đó tạo nghiệp dẫn dắt, tùy theo ý thích của người tạo nghiệp mà phát khởi.

Lại nữa, có ba loại tiếp nhận nghiệp dị thực:

1. Tiếp nhận nghiệp thuận theo pháp hiện tại.
2. Tiếp nhận nghiệp thuận theo đời sau.
3. Tiếp nhận nghiệp thuận theo đời tiếp sau.

Tiếp nhận nghiệp thuận theo pháp hiện tại, nếu nghiệp của đời này tạo tác tăng trưởng, thì ngay đời này tiếp nhận quả dị thực, chứ không phải là ở đời khác. Tiếp nhận nghiệp thuận theo đời sau, nếu nghiệp của đời này tạo tác tăng trưởng, thì vào đời sau sẽ tiếp nhận quả dị thực, chứ không phải là ở đời khác. Tiếp nhận nghiệp thuận theo đời tiếp sau, nếu nghiệp của đời này tạo tác tăng trưởng, thì vào đời thứ ba hoặc là đời thứ tư về sau, như thứ tự mà tiếp nhận quả dị thực. Nhưng nói đến thanh âm của Dị thực thì nghĩa có nhiều loại. Có nơi nói Đẳng lưu gọi là dị thực, như nói Thọ là dị thực của chi ái. Có nơi nói Trưởng dưỡng gọi là dị thực, như nói đồ ăn thức uống và các loại thuốc thang chữa bệnh có được, là dị thực của niềm vui. Có nơi nói sự việc trong giấc mơ gọi là dị thực, như nói mộng thấy những điều như vậy - như vậy, là dị thực của chủng loại. Có nơi nói giàu có tiết kiệm gọi là dị thực, như nói ngôi so nằm ở lộ trình này, sẽ có dị thực của sự giàu có tiết kiệm như vậy. Có nơi nói Phạm vương gọi là dị thực, như nói Đại Tiên ta còn chưa đi xem ánh sáng này có dị thực như thế nào? Có nơi nói dị thực gọi là dị thực, như trong này nói quả dị thực của Sắc... gọi là dị thực. Thực có hai loại:

1. Đồng loại.
2. Dị hoặc.

Đồng loại thực, tức là quả Đẳng lưu, nghĩa là thiện sinh ra thiện, bất thiện sinh ra bất thiện, vô ký sinh ra vô ký. Dị loại thực, tức là quả dị thực, nghĩa là thiện - bất thiện sinh ra quả vô ký, quả vô ký này sinh ra từ nhân khác loại của thiện và bất thiện cho nên gọi là dị thực.

Hỏi: Nếu khác loại mà thực gọi là quả dị thực, thì tại sao tên gọi của nẻo ác không phải là thực?

Đáp: Nơi ấy cũng là dị thực, nhưng bởi vì thấp kém cho nên nói không phải là thuần thực; như có những vật thuộc thôn xóm - thành ấp thấp kém thì gọi là không phải thôn xóm - thành ấp... Lại nữa, bởi vì quá thuần thực cho nên gọi là không phải thực, như thợ gốm vung về nung đốt các loại đồ sành sứ, tốn nhiều rơm cỏ - củi khô mà đồ vật đều cháy rụi, không dùng để trao đổi gì được, cũng gọi là không phải thực. Nẻo ác cũng như vậy, bởi vì quả khổ đau quá nhiều cho nên gọi là không phải thực. Lại nữa, ở những nẻo ấy không có dị thực của thiện cho nên gọi là không phải thực.

Hỏi: Nẻo súc sinh và nẻo quỷ cũng tiếp nhận quả thiện, tại sao nẻo ác đều gọi là không phải thực?

Đáp: Bởi vì nơi ấy ít quả thiện cho nên cũng gọi là không có, như sông ít nước cũng gọi là không có nước. Lại nữa, nẻo ác kia tuy có thiện, nhưng không có thể tu pháp thiện tốt đẹp khác, cho nên gọi là không phải thực; vì như nhà nông thu hoạch mùa màng rất ít cũng gọi là không phải thực, mà thật ra nẻo ác cũng có quả dị thực.

Hỏi: Tại sao pháp hữu lậu thiện và bất thiện có quả dị thực, nhưng pháp vô lậu kỳ thì không có quả dị thực?

Đáp: Bởi vì các duyên của tự tánh có ba loại thiếu - đủ không giống nhau, như hạt giống bên ngoài. Ví như hạt giống rắn chắc đặt vào giữa thửa ruộng tốt, dùng phân bón phủ lên và nước tưới thấm, đầy đủ sức mạnh của nhân duyên thì sẽ nảy mầm. Như vậy, tự tánh của pháp hữu lậu thiện và bất thiện rất rắn chắc, đặt vào giữa thửa ruộng hữu lậu, tưới thấm bằng nước Ái, che phủ bằng những kiết khác, đầy đủ sức mạnh của nhân duyên thì mầm hữu lậu mọc lên. Ví như hạt giống rắn chắc đưa vào trong kho lẫm, thiếu duyên của nước - phân thì không thể nào nảy mầm được. Như vậy, Thể của pháp hữu vi vô lậu thiện tuy là rắn chắc, nhưng thiếu nước Ái và những kiên khác tưới thấm thì mầm hữu lậu không mọc lên được. Ví như hạt giống hư hoại tuy đặt vào thửa ruộng tốt, dùng phân bón phủ lên và nước tưới thấm, nhưng thiếu sức mạnh của nhân thì không thể nào nảy mầm được. Như vậy, các pháp hữu vi vô ký, tuy dùng nước Ái và những kiến khác che phủ tưới thấm,

mà thể yếu kém thì mầm hữu lậu không mọc lên được.

Hỏi: Lại vì duyên cơ nào mà các pháp hữu vô lậu không có quả dị thục?

Đáp: Bởi vì không phải là ruộng đất-không phải là đồ dùng, cho đến nói rộng ra. Lại nữa, nếu pháp có năng lực khiến cho sinh-lão-bệnh-tử của các cõi-các nẻo luôn luôn nối tiếp nhau, thì có quả dị thục; pháp vô lậu có năng lực khiến cho sinh-lão-bệnh-tử của các cõi-các nẻo đoạn dứt tất cả, cho nên không có quả dị thục. Lại nữa, nếu pháp có năng lực khiến cho các cõi-các nẻo dần dần tăng trưởng thì có quả dị thục; pháp vô lậu có năng lực khiến cho các cõi-các nẻo dần dần tổn giảm, cho nên không có quả dị thục. Lại nữa, nếu pháp là khổ thì sinh-lão-bệnh-tử của các cõi thế gian hưởng về hành tập mà có quả dị thục; pháp vô lậu là khổ thì sinh-lão-bệnh-tử của các cõi thế gian hưởng về hành diệt, cho nên không có quả dị thục. Lại nữa, nếu pháp là sự việc của thân kiến, là sự việc của điên đảo, là sự việc của tham ái, là sự việc của tùy miên, có cấu nhiễm-có độc hại-có uế trước, thuận theo Khổ-Tập để rơi vào ba cõi thì có quả dị thục; các pháp vô lậu không giống như thế, cho nên không có quả dị thục. Lại nữa, nếu pháp vô lậu có dị thục, thì vì nhân tốt đẹp mà được quả thấp kém; nhân là pháp hữu vi vô lậu thiện, quả là pháp vô ký hữu lậu. Lại nữa, nếu pháp vô lậu có dị thục, thì vì Thánh đạo làm cho có sự nối tiếp nhau, Thánh đạo nối tiếp quả báo thì trái ngược với lý. Lại nữa, nếu pháp vô lậu có dị thục, thì nơi nào sẽ tiếp nhận? Nếu ở cõi Dục thì không hợp lý, bởi vì pháp vô lậu không hệ thuộc cõi Dục, như nghiệp của cõi sắc và vô sắc. Nếu ở cõi sắc cũng không hợp lý, bởi vì pháp vô lậu không hệ thuộc cõi sắc, như nghiệp của cõi Dục và vô sắc. Nếu ở cõi vô sắc thì cũng không hợp lý, bởi vì pháp vô lậu không hệ thuộc cõi Vô sắc, như nghiệp của cõi Dục và cõi Sắc. Nếu ở ngoài ba cõi thì cũng không hợp lý, bởi vì ngoài ba cõi không có nơi nào khác nữa. Lại nữa, Thánh đạo vô lậu đối trị với dị thục và nhân dị thục, nếu còn có thể cảm đến quả dị thục, thì còn cần phải đối trị; mà đối trị dị thục này vốn là vô lậu, lại còn cảm đến dị thục; vì đối trị dị thục ấy lại phải tu Thánh đạo, ngay Thánh đạo ấy lại cảm đến dị thục. Như vậy lần lượt chuyển tiếp thì trở thành vô cùng tận, vậy thì sẽ không có giải thoát xuất ly, đừng phát sinh sai lầm này! Vì vậy, pháp vô lậu không có quả dị thục. Lại nữa, nếu pháp vô lậu cảm đến dị thục, thì sẽ hoàn toàn không đạt được Niết-bàn, Thánh giả không cần phải chịu khó siêng năng tu tập, thì dẫn đến pháp luân chuyển trong sinh tử. Vì vậy, pháp vô lậu không có quả dị thục.

Hỏi: Lại vì duyên cố nào mà các pháp vô ký không có quả dị thực?

Đáp: Bởi vì không phải là ruộng đất-không phải là đồ dùng, cho đến nói rộng ra. Lại nữa, nếu pháp vô ký có quả dị thực, thì quả dị thực này là chính là vô ký, hay là thiện-bất thiện? Nếu như là vô ký, thì tại sao gọi là dị thực chứ không phải là dị loại thực? Nếu là thiện-bất thiện thì cũng không phải là dị thực, bởi vì quả dị thực là vô ký. Lại nữa, nếu pháp vô ký có dị thực, thì quả dị thực này là vô ký cho nên phải có dị thực, ngay nơi dị thực ấy lại cần phải tự nó cảm đến quả dị thực khác. Như vậy, lần lượt chuyển tiếp thì trở thành vô cùng tận, vậy thì sẽ không có giải thoát xuất ly, đừng phát sinh sai lầm này! Vì vậy pháp vô ký không có quả dị thực. Bởi vì các loại nhân duyên như vậy, cho nên chỉ riêng các pháp hữu lậu thiện-bất thiện là nhân dị thực.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 20

LUẬN VỀ TRÍ (Phần 12)

Hỏi: Nghiệp của nên sát-na là chỉ có thể dẫn dắt nên chúng đồng phần, hay là có thể dẫn dắt nhiều chúng đồng phần ? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu nghiệp của nên sát-na chỉ có thể dẫn dắt nên chúng đồng phần, thì luận Thi thiết nói nên thông hiểu thế nào? Như nói: “ Có các chúng sinh đã từng ở trong loài người, hoặc làm Quốc vương-hoặc làm Đại thần, có thể lực to lớn đã gây tổn hại cho vô lượng chúng sanh nên cách phi lý, thu thuế-chiếm đoạt tài sản tiền bạc để cung cấp cho chính mình và các quyến thuộc. Vì ác nghiệp này mà chết đọa vào địa ngục, trải qua vô lượng thời gian nhận chịu khổ não vô cùng. Từ nơi ấy xả mạng, lại do nghiệp còn chưa hết mà sinh trong biển rộng, nhận chịu thân hình ác thú rất to lớn, ăn nuốt vô lượng chúng sinh dưới nước mà trên đất liền, cũng bị vô lượng chúng sinh rửa thịt mà ăn, bám khắp thân thể như lông tóc quấn chặt. Đã nhận chịu khổ đau không thể nào chịu đựng nổi, dùng thân chà mạnh vào núi Pha-chi-ca, trùng sống ở thân đó đều bị giết hại, liền khiến cho nước biển ngang dọc với mức trăm ngàn du-thiện-na đều biến thành máu”. Lại nữa, nếu như vậy thì Tôn giả Vô Diệt đã nói về sự việc của Ngài, lại thông hiểu thế nào? Như nói: “Này Tỳ-kheo! Tôi đem nên bữa ăn cúng dường cho bậc phước điền, bảy lần sinh lên cõi trời làm Đại thiên Vương, bảy lần sinh trong loài người làm Đại Quốc Chúa”. Lại nữa, nếu như vậy thì Đại Ca-diếp-ba đã nói về sự việc của Ngài, lại thông hiểu thế nào? Như nói: “Này Tỳ-kheo! Tôi đem nên bát cơm nấu bằng hạt bo bo cúng dường cho bậc phước điền, nên ngàn lần sinh đến cõi Bắc-câu-lô kia, có được cơm áo tự nhiên; nên ngàn lần sinh đến cõi trời Tam Thập Tam kia, hưởng thụ vui sướng vô cùng”. Lại nữa, nếu như vậy thì trong kinh Diệm Dụ nói lại thông hiểu thế nào? Như nói: “Nên loại Bồ-đặt-già-la tạo tác tăng

trưởng bao nhiêu ác nghiệp như vậy, có lúc phải nhận chịu ở địa ngục, hoặc là nhân chịu ngay pháp hiện tại; có lúc phải nhận chịu ngay pháp hiện tại thì hưởng về nhận chịu ở địa ngục”. Nếu nghiệp của nên sát-na cũng có thể dẫn dắt nhiều chúng đồng phần, thì luận Thi Thiết nói nên thông hiểu thế nào? Như nói: “Do thế lực sai biệt của các loại nghiệp, mà thiết lập các loại sai biệt của các nẻo. Do thế lực sai biệt của các loại nẻo, mà thiết lập các loại sai biệt của các chúng sinh. Do thế lực sai biệt của các loại chúng sinh, mà thiết lập các loại sai biệt của dị thực. Do thế lực sai biệt của các loại dị thực, mà thiết lập các loại sai biệt của các căn. Do thế lực sai biệt của các loại căn, mà thiết lập các loại sai biệt của Bồ-đặc-già-la”. Vả lại, nếu như vậy thì trong kinh Thông Đạt nói lại thông hiểu thế nào? Như nói: “Làm thế nào phải biết sự sai biệt của các nghiệp? Nghĩa là nghiệp khác sinh vào địa ngục, nghiệp khác sinh vào bàn sinh, nghiệp khác sinh vào ngạ quỷ, nghiệp khác sinh lên cõi trời, nghiệp khác sinh trong loài người”. Lại nữa, nếu như vậy thì làm sao kiến lập ba nghiệp sai biệt như tiếp nhận thuận theo pháp hiện tại...? Lại nữa, nếu như vậy thì luận Thi Thiết nói phải thông hiểu thế nào? Như nói: “Tạo tác tăng trưởng nghiệp sát sinh bất Thượng, lúc thân mạng kết thúc sẽ rơi vào ngục vô gián, bất Trung sinh vào nơi khác, bậc Hạ lại sinh vào nơi khác, cho đến nói rộng ra”.

Đáp: Nên đưa ra cách nói như vậy: Nghiệp của nên sát-na chỉ có thể dẫn dắt nên chúng đồng phần .

Hỏi: Nếu như vậy thì luận Thi Thiết nói phải thông hiểu thế nào? Như nói: “ Có các chúng sinh ở trong loài người...”

Đáp: Bởi vì nghiệp còn thừa lại, bởi vì nghiệp của nẻo khác. Nghĩa là chúng sinh ấy ở trong loài người tạo tác tăng trưởng nghiệp của hai nẻo ác là địa ngục và bàng sinh, ở trong địa ngục nhận chịu nghiệp của địa ngục rồi, còn lại nghiệp của bàng sinh thì phải sinh vào trong biển rộng, cho nên âm chữ Tàn này không phải là nhằm về nên nghiệp.

Hỏi: Tôn giả Vô Diệt đã nói về sự việc của Ngài, lại thông hiểu thế nào? Như nói: “Này Tỳ - kheo! Tôi đem nên bữa ăn cúng dường cho bậc phước điền...”

Đáp: Tôn giả ấy biểu hiện về nhân ban đầu, cho nên nói lời như vậy, nghĩa là Tôn giả ấy trước kia đem nên bữa ăn để cúng dường, cho nên sinh vào nhà giàu sang có nhiều tài sản châu báu, do nghĩ đến đời trước hoặc là sức mạnh của nguyện vốn có, lại dùng trăm ngàn loại tài sản - thức ăn mà bố thí. Như vậy lần lượt chuyển tiếp trải qua nhiều đời,

luôn luôn thích bố thí mà nhận được sự giàu có vui vẻ vô cùng. Tôn giả ấy dựa vào nhân ban đầu mà nói lời như vậy. Ví như nhà nông dùng nên ít hạt giống trải qua nhiều năm gieo trồng, lần lượt chuyển tiếp tăng lên đến trăm ngàn Hộc, xướng to lời nói như vậy: Tôi gieo trồng nên ít hạt giống đến hôm nay thu hoạch trăm ngàn lần. Lại như người buôn dùng nên đồng tiền vàng, qua nhiều thời gian mua bán cho đến lúc có được ngàn vạn lần, xướng to lời nói như vậy; Tôi sử dụng nên đồng tiền, trải qua mong cầu phát sinh thêm lợi, hôm nay đến mức ngàn vạn. Những việc như vậy đều dựa vào nhân ban đầu mà đưa ra lời nói như vậy, Tôn giả cũng như thế. Lại nữa, hoặc là Tôn giả ấy ở trong nên đời, trước tiên cúng dường nên bữa ăn, sau đó lại cúng dường nhiều lần, từ đây dẫn dắt phát sinh nhiều nhân của hàng trời-người. Tôn giả ấy dựa vào nhân ban đầu, cho nên nói lời như vậy. Lại nữa, hoặc là Tôn giả ấy vào lúc cúng dường nên bữa ăn, khởi lên nhiều ý nghĩa ước nguyện, từ đây dẫn dắt đạt được nhiều quả di thực trong loài người và trên cõi trời. Lại nữa, hoặc là Tôn giả ấy nhờ vào cúng dường nên bữa ăn, khởi lên nghiệp thiện đủ ba phẩm Thượng-Trung và Hạ; nhờ nghiệp thuộc phẩm Hạ mà sinh ở trong loài người, được làm chúa tể loài người; nhờ nghiệp thuộc phẩm Trung mà sinh lên cõi trời, tiếp tục làm vua cõi trời; nhờ nghiệp thuộc phẩm Thượng mà ở đời cuối cùng sinh vào nhà họ Thích, có nhiều tài sản châu báu, được xuất gia tu đạo, thành bậc A-la-hán. Từ nghĩa lý này thì đã giải thích thông suốt về sự việc vốn có của Tôn giả Đãi-Ca-diếp-ba đã nói.

Hỏi: Trong kinh Diệm Dụ nói lại thông hiểu thế nào? Như nói: “Nên loại-Bổ-đặc-già-la...”

Đáp: Có người đưa ra cách nói như vậy: Kinh ấy nói hai người tạo ra hai loại nghiệp mà cảm hai dị thực. Nghĩa là có hai người đều làm hai mạng sống, nên người không chịu khó tu thân giới-tâm tuệ, người ấy ít phước cho nên đến trong địa ngục nhận chịu quả dị thực của nghiệp này; nên người luôn luôn chịu khó tu thân giới-tâm tuệ, người ấy nhiều phước cho nên ở ngay trong loài người nhận được quả dị thực của nghiệp này.

Hỏi: Kinh nói “Bao nhiêu ác nghiệp như vậy” là nói về nghĩa gì?

Đáp: Hoặc là ít-hoặc bằng nhau-hoặc là tương tự, cho nên nói là “Bao nhiêu ác nghiệp như vậy”. Có sư khác nói: Kinh ấy nói nên người tạo ra hai loại mà cảm hai dị thực, nghĩa là có nên người làm hại hai sinh mạng, nên nghiệp có thể dẫn đến dị thực của địa ngục, nên

nghiệp có thể dẫn đến dị thực trong loài người. Người ấy nếu không tu thân giới-tâm tuệ, thì hưởng đến địa ngục nhận lấy quả dị thực của biệt nghiệp; nếu tự mình chịu khó tu thân giới-tâm tuệ, thì nhận lấy quả dị thực của biệt nghiệp ngay trong loài người. Lại có người nói: Kinh ấy nói nên người tạo ra nên loại nghiệp mà cảm hai dị thực, nghĩa là có nên người làm hại nên sinh mạng, nghiệp này có thể dẫn đến dị thực của địa ngục, lại cũng có thể dẫn đến dị thực trong loài người. Người ấy nếu không tu thân giới-tâm tuệ, thì hưởng đến địa ngục nhận lấy quả dị thực, mà quả dị thực trong loài người giữ lại trong pháp không sinh khởi; nếu tự mình chịu khó tu thân giới-tâm tuệ, thì nhận lấy quả dị thực ngay trong loài người, còn quả dị thực của địa ngục thì giữ lại trong pháp không sinh khởi.

Lời bình: Người ấy không nên đưa ra cách nói như vậy, đừng phát sinh sai lầm bởi vì nghiệp hủy hoại và nẻo hủy hoại. Nghiệp hủy hoại, nghĩa là nên nghiệp cũng là nghiệp địa ngục-cũng là nghiệp nẻo người. Nẻo hủy hoại, là thuận theo nên dị thực cũng là nẻo địa ngục-cũng là nẻo của người, bởi vì quả tựa như nhân. Nên đưa ra cách nói như vậy: Kinh ấy nói nên người tạo ra nên loại nghiệp thì cảm nên dị thực, nghĩa là có nên người làm hại nên sinh mạng, nghiệp này có thể dẫn đến dị thực của địa ngục, người ấy nếu không tự mình chịu khó tập trung tu đạo, thành vị A-la-hán, thì hưởng đến địa ngục nhận lấy quả của nghiệp này; người ấy nếu tự mình luôn luôn chịu khó tu đạo, thành vị A-la-hán, thì có thể dẫn đến sự việc khổ đau của địa ngục, nhận lấy nghiệp này ngay trong thân người, chứ không có thể dẫn dắt chúng đồng phần, bởi vì nghiệp dẫn dắt chúng đồng phần không thể gỡ gắm được.

Hỏi: Vì vậy, Tôn giả Thế Hữu nói rằng: “Có thể có người tự mình dẫn dắt sự việc khổ đau của địa ngục mà nhận lấy trong loài người hay không?”

Đáp: Có người có thể, nghĩa là nếu chứng được quả A-la-hán, thì với định tuệ thù thắng huân tập tu thân cho nên có năng lực làm được điều này, chứ không phải là hành Hữu học và các dị sinh mà có thể làm được điều này. Ví như người đầu bếp lấy nước ngâm tay, tuy thò vào CƠM NÓNG mà không bị phỏng tay, nếu không ngâm tay thì sẽ bị bỏng. Ở đây cũng như vậy, do đó chỉ riêng bậc Vô học mới có năng lực làm được điều này”. Có sư khác nói: nghiệp của nên sát-na cũng có thể dẫn dắt nhiều chúng đồng phần .

Hỏi: Nếu như vậy thì vấn nạn trước dễ dàng thông hiểu, vấn nạn sau phải thông hiểu thế nào?

Đáp: Hữu tình tạo nghiệp thì phẩm loại không nhất định, có người đã tạo ra nghiệp tạp loạn thì có thể chuyển đổi, có người đã tạo ra nghiệp không tạp loạn thì không có thể chuyển đổi. Nếu tạp loạn có thể chuyển đổi, thì sự dẫn dắt như trước; nếu không tạp loạn không có thể chuyển đổi, thì sự dẫn dắt như sau. Như vậy, hai vấn nạn trước-sau đều thông hiểu.

Lời bình: Người ấy không nên đưa ra cách nói như vậy, đừng phát sinh sai lầm bởi vì nghiệp hủy hoại-nẻo hủy hoại. Cần phải đưa cách nói như vậy: Nghiệp của nên sát-na chỉ có thể dẫn dắt nên chúng đồng phần .

Lại nữa, chỉ do nghiệp bất thiện dẫn dắt chúng đồng phần sinh trong địa ngục, đã sinh vào nơi ấy rồi thì tiếp nhận dị thực sắc-tâm-tâm sở pháp và bất tương ứng hành của pháp bất thiện. Sắc là chín xứ trừ ra Thanh; tâm và tâm sở pháp, là Khổ thọ cùng với pháp tương ứng; Bất tương ứng hành, là mạng căn-chúng đồng phần-đắc-sinh-lão-trú-vô thường. Chỉ do nghiệp bất thiện dẫn dắt chúng đồng phần, sinh vào trong bàng sinh-ngạ quỷ, đã si những vào nẻo ấy rồi thì nhận lấy dị thực sắc-tâm-tâm sở pháp-bất tương ứng hành của pháp thiện và bất thiện. Dị thực sắc của pháp bất thiện, là chín xứ trừ ra Thanh; tâm-tâm-sở pháp, là khổ thọ và pháp tương ứng; bất tương ứng hành, là mạng căn-chúng đồng phần-đắc-sinh-trú-lão-vô thường. Dị thực sắc của pháp thiện, là bốn xứ gọi là sắc- hương-vị và xúc; tâm-tâm sở pháp, là Hỷ-Lạc-Xả thọ và pháp tương ứng; bất tương ứng hành, là đắc-sinh-lão-trú và vô thường. Có sư khác nói: Pháp thiện đối với nẻo bàn sinh-ngã quỷ không có dị thực sắc, mà chỉ có dị thực tâm-tâm sở pháp-bất tương ứng hành.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao hiện thấy trong nẻo bàng sinh-ngạ quỷ, có hình sắc xinh đẹp hoặc xấu xí?

Đáp: Vì nghiệp bất thiện bất thiện của nó, hoặc có chúng sinh lấy nghiệp thiện làm quyến thuộc. Nếu lấy nghiệp thiện làm quyến thuộc, thì có được hình sắc xinh đẹp, bởi vì năng lực của thiện chế phục được sự xấu ác bất thiện. Nếu lấy nghiệp bất thiện làm quyến thuộc, thì cảm đến hình sắc xấu xí, bởi vì sức mạnh của bất thiện làm tăng lên sự xấu ác kia.

Lời bình: Nghiệp thiện đối với nẻo bàng sinh-ngạ quỷ ấy, cũng có năng lực cảm đến dị thực sắc, đối với lý không có gì trái ngược, vì vậy nên biết cách nói đầu là thích hợp.

Chỉ do nghiệp thiện dẫn dắt chúng đồng phần, sinh trong hàng trời

- cõi Dục, đã sinh vào nơi ấy rồi thì nhận lấy dị thực sắc - tâm - tâm sở pháp và bất tương ứng hành của pháp thiện-bất thiện. Dị thực sắc của pháp thiện, là chín Xứ trừ ra thanh; tâm - tâm sở pháp, là Lạc-Hỷ-Xả thọ và pháp tương ứng; bất tương ứng hành, là mạng căn - chúng đồng phần-đắc-sinh-lão-trú và vô thường. Dị thực sắc của pháp bất thiện, là bốn Xứ gọi là Sắc-hương-vị-xúc; tâm-tâm sở pháp, là Khổ thọ và pháp tương ứng; bất tương ứng hành, là đắc-sinh-lão-trú và vô thường. Có Sư khác nói: Pháp bất thiện đối với nẻo trời - người không có dị thực sắc, chỉ có dị thực tâm - tâm sở pháp - bất tương ứng hành.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao hiện thấy trong nẻo trời - người có hình sắc xấu xí hoặc xinh đẹp?

Đáp: Vì nghiệp thiện của nẻo ấy, có lúc lấy nghiệp bất thiện làm quyến thuộc, có lúc lấy nghiệp thiện làm quyến thuộc. Nếu lấy nghiệp bất thiện làm quyến thuộc, thì cảm đến hình sắc xấu xí, bởi vì sức mạnh của bất thiện áp chế vẻ xinh đẹp của thiện. Nếu lấy nghiệp thiện làm quyến thuộc, thì cảm được hình sắc xinh đẹp, bởi vì sức mạnh của nghiệp thiện làm tăng thêm sự xinh đẹp tốt lành. Lời bình: Nên biết trong này cách nói đầu là thích hợp, bởi vì không trái với lý.

Hỏi: Hiện thấy trong loài người có người hai hình thể, người ấy là vị dị thực của nghiệp thiện, hay là vì dị thực của nghiệp bất thiện?

Đáp: Có người đưa ra cách nói như vậy: Đó là dị thực của nghiệp bất thiện. Có Sư khác nói: Đúng như nơi chốn - đúng như thời gian sinh ra nên hình thể, là dị thực của nghiệp thiện; trái với nơi chốn - trái với thời gian sinh ra hình thể thứ hai, là dị thực của nghiệp bất thiện.

Lời bình: Nên đưa ra cách nói như vậy: Người có hai hình thể ấy có căn và Thể của nam nữ, là dị thực của nghiệp thiện; đối với sắc - hương - vị - xúc của xứ sở ấy, là dị thực của nghiệp bất thiện.

Chỉ có nghiệp thiện dẫn dắt chúng đồng phần, sinh vào trong cõi Sắc, đã sinh vào nơi ấy rồi, chỉ tiếp nhận dị thực sắc - tâm - tâm sở pháp và bất tương ứng hành của pháp thiện. Sắc và bảy Xứ trừ ra Thanh - Hương - Vị; tâm - tâm sở pháp là Lạc - Hỷ - Xả thọ và pháp tương ứng; bất tương ứng hành là mạng căn - chúng đồng phần - vô tướng sự - đắc - sinh - lão - trú và vô thường. Chỉ do nghiệp thiện dẫn dắt chúng đồng phần, sinh vào trong cõi Vô sắc, đã sinh vào nơi ấy rồi, chỉ tiếp nhận dị thực tâm - tâm sở pháp và bất tương ứng hành của pháp thiện. Tâm - tâm sở pháp là Xả thọ và pháp tương ứng; bất tương ứng hành là mạng căn - chúng đồng phần - đắc - sinh - lão - trú và vô thường.

Lại nữa, có người đưa ra cách nói này: Chỉ do nghiệp bất thiện

phẩm Thượng dẫn dắt chúng đồng phần sinh trong địa ngục, đã sinh vào nơi ấy rồi chỉ nhận lấy quả dị thực của pháp bất thiện phẩm Thượng ấy. Chỉ do nghiệp bất thiện phẩm Trung dẫn dắt chúng đồng phần sinh vào nẻo bàng sinh, đã sinh vào nơi ấy rồi chỉ nhận lấy quả dị thực của pháp bất thiện phẩm Trung ấy. Chỉ do nghiệp bất thiện phẩm Hạ dẫn dắt chúng đồng phần sinh trong nẻo ngạ quỷ, đã sinh vào nơi ấy rồi chỉ nhận lấy quả dị thực của pháp bất thiện phẩm Hạ ấy.

Có Sư khác nói: Chỉ do nghiệp bất thiện phẩm Thượng dẫn dắt chúng đồng phần sinh vào trong địa ngục, đã sinh vào nơi ấy rồi nhận lấy quả dị thực của pháp bất thiện hai phẩm Thượng và Trung nơi ấy; nẻo bàng sinh và ngạ quỷ như trước đã nói lại có người nói: Chỉ do nghiệp bất thiện phẩm Thượng dẫn dắt chúng đồng phần sinh trong địa ngục, đã sinh vào nơi ấy rồi nhận lấy quả dị thực của pháp bất thiện cả ba phẩm nơi ấy; chỉ do nghiệp bất thiện phẩm Trung dẫn dắt chúng đồng phần sinh vào nẻo bàng sinh, đã sinh vào nơi ấy rồi nhận lấy quả dị thực của pháp bất thiện hai phẩm Trung - Hạ nơi ấy; nẻo ngạ quỷ như trước nói. Hoặc có người nói: Chỉ do nghiệp bất thiện phẩm Thượng dẫn dắt chúng đồng phần sinh trong địa ngục, đã sinh vào nơi ấy rồi nhận lấy quả dị thực của pháp bất thiện cả ba phẩm nơi ấy; chỉ do nghiệp bất thiện phẩm Trung dẫn dắt chúng đồng phần sinh vào nẻo bàng sinh, đã sinh vào nơi ấy rồi nhận lấy quả dị thực của pháp bất thiện cả ba phẩm nơi ấy; chỉ do nghiệp bất thiện phẩm Hạ dẫn dắt chúng đồng phần sinh trong nẻo ngạ quỷ, đã sinh vào nơi ấy rồi nhận lấy quả dị thực của pháp bất thiện hai phẩm Hạ - Trung nơi ấy. Lại có người nói: Chỉ do nghiệp bất thiện phẩm Thượng dẫn dắt chúng đồng phần sinh trong địa ngục, đã sinh vào nơi ấy rồi nhận lấy quả dị thực của pháp bất thiện cả ba phẩm nơi ấy; chỉ do nghiệp bất thiện phẩm Trung dẫn dắt chúng đồng phần sinh vào nẻo bàng sinh, đã sinh vào nơi ấy rồi nhận lấy quả dị thực của pháp bất thiện cả ba phẩm nơi ấy; chỉ do nghiệp bất thiện phẩm Hạ dẫn dắt chúng đồng phần sinh sinh trong nẻo ngạ quỷ, đã sinh vào nơi ấy rồi nhận lấy quả dị thực của pháp bất thiện cả ba phẩm nơi ấy.

Lời bình: Nên đưa ra cách nói như vậy: Có nghiệp bất thiện đủ ba phẩm dẫn dắt chúng đồng phần của nẻo địa ngục, thuận theo nên loại sinh trong địa ngục, đã sinh vào nơi ấy rồi tùy theo sự thích hợp của nó mà nhận lấy quả dị thực của pháp bất thiện thuộc ba phẩm nơi ấy; có nghiệp bất thiện đủ ba phẩm dẫn dắt chúng đồng phần của nẻo bàng sinh, thuận theo nên loại sinh trong nẻo bàng sinh, đã sinh vào nơi ấy rồi tùy theo sự thích hợp của nó mà nhận lấy quả dị thực của pháp bất thiện

thuộc ba phẩm nơi ấy; có nghiệp bất thiện đủ ba phẩm dẫn dắt chúng đồng của nẻo ngạ quỷ, thuận theo nên loại sinh trong nẻo ngạ quỷ, đã sinh vào nơi ấy rồi tùy theo sự thích hợp của nó mà nhận lấy quả dị thực của pháp bất thiện thuộc ba phẩm nơi ấy.

Lại nữa, có người đưa ra cách nói này: Chỉ do nghiệp thiện phẩm Thượng của cõi Dục dẫn dắt chúng đồng phần sinh đến cõi trời Tha Hóa Tự Tại, đã sinh đến cõi ấy rồi chỉ tiếp nhận quả dị thực của pháp thiện phẩm Thượng ở cõi ấy; chỉ do nghiệp thiện phẩm Trung của cõi Dục dẫn dắt chúng đồng phần sinh đến năm cõi phía dưới, đã sinh đến cõi ấy rồi chỉ tiếp nhận quả dị thực của pháp thiện phẩm Trung ở cõi ấy; chỉ do nghiệp thiện phẩm Hạ của cõi Dục dẫn dắt chúng đồng phần sinh trong nẻo người, đã sinh vào nơi ấy rồi chỉ tiếp nhận quả dị thực của pháp thiện phẩm Hạ cõi ấy.

Hỏi: Nếu do nghiệp thiện phẩm Hạ sinh trong nẻo người, tiếp nhận quả dị thực của pháp thiện phẩm Hạ, thì nghiệp thiện của Bồ - tát cũng tiếp nhận trong nẻo người sao nói là phẩm Thượng? Vả lại, nghiệp thiện của Bồ - tát và nghiệp thiện của cõi trời Tha Hóa Tự Tại có gì sai biệt?

Đáp: Đã nói nghiệp thiện phẩm Hạ của cõi Dục tiếp nhận trong nẻo người là trừ ra nghiệp của Bồ - tát, cho nên đưa ra cách nói như vậy, chứ không phải là nói tất cả. Bởi vì có duyên khác cho nên nghiệp của Bồ - tát hơn hẳn, mà thân của Bồ - tát là nơi nương tựa của vô biên công đức như Lực - Vô úy...; thân của trời Tha Hóa Tự Tại không có những sự việc như vậy. Bởi vì có duyên khác cho nên nghiệp của trời Tha Hóa Tự Tại hơn hẳn, mà thân của trời ấy thì thanh tịnh vi diệu như ánh lửa của cây đèn; sinh thân của Bồ - tát hãy còn có các loại đại tiện - tiểu tiện bất bình.

Có Sư khác nói: Chỉ do nghiệp thiện phẩm Thượng của cõi Dục dẫn dắt chúng đồng phần sinh đến cõi trời Tha Hóa Tự Tại, đã sinh đến cõi ấy rồi tiếp nhận quả dị thực của pháp thiện thuộc hai phẩm Thượng - Trung ở cõi ấy; nẻo người mà năm cõi trời phía dưới nói như trước. Hoặc lại có người nói: Chỉ do nghiệp thiện phẩm Thượng của cõi Dục dẫn dắt chúng đồng phần sinh đến cõi trời Tha Hóa Tự Tại, đã sinh đến cõi ấy rồi tiếp nhận quả dị thực của pháp thiện thuộc ba phẩm ở cõi ấy; chỉ do nghiệp thiện phẩm Trung của cõi Dục dẫn dắt chúng đồng phần sinh đến năm cõi trời phía dưới, tiếp nhận quả dị thực của pháp thiện thuộc hai phẩm Hạ - Trung ở cõi ấy; nẻo người nói như trước. Hoặc có người nói: Chỉ do nghiệp thiện phẩm Thượng của cõi Dục dẫn dắt chúng

đồng phần sinh đến cõi trời Tha Hóa Tự Tại, đã sinh đến cõi ấy rồi tiếp nhận quả dị thực của pháp thiện thuộc ba phẩm ở cõi ấy; chỉ do nghiệp thiện phẩm Trung của cõi Dục dẫn dắt chúng đồng phần sinh đến năm cõi trời phía dưới, đã sinh đến cõi ấy rồi tiếp nhận quả dị thực của pháp thiện thuộc ba phẩm ở cõi ấy; chỉ do nghiệp thiện phẩm Hạ của cõi Dục dẫn dắt chúng đồng phần sinh trong nẻo người, đã sinh vào nơi ấy rồi tiếp nhận quả dị thực của pháp thiện thuộc hai phẩm Hạ - Trung ở nơi ấy. Lại có người nói: Chỉ do nghiệp thiện phẩm Thượng của cõi Dục dẫn dắt chúng đồng phần sinh đến cõi trời Tha Hóa Tự Tại, đã sinh đến cõi ấy rồi tiếp nhận quả dị thực của pháp thiện thuộc ba phẩm ở cõi ấy; chỉ do nghiệp thiện phẩm Trung của cõi Dục dẫn dắt chúng đồng phần sinh đến năm cõi trời phía dưới, đã sinh đến cõi ấy rồi tiếp nhận quả dị thực của pháp thiện thuộc ba phẩm ở cõi ấy; chỉ do nghiệp thiện phẩm Hạ của cõi Dục dẫn dắt chúng đồng phần sinh trong nẻo người, đã sinh vào nơi ấy rồi tiếp nhận quả dị thực của pháp thiện thuộc ba phẩm ở nơi ấy.

Lời bình: Nên đưa ra cách nói như vậy: Có nghiệp thiện thuộc ba phẩm dẫn dắt chúng đồng phần của cõi trời Tha Hóa Tự Tại, thuận theo nên phẩm sinh đến cõi trời Tha Hóa Tự Tại, đã sinh đến cõi ấy rồi tùy theo sự thích ứng của cõi ấy mà tiếp nhận quả dị thực của pháp thiện thuộc ba phẩm ở cõi ấy; có nghiệp thiện thuộc ba phẩm dẫn dắt chúng đồng phần của năm cõi trời phía dưới, thuận theo nên phẩm sinh đến năm cõi trời phía dưới, đã sinh đến cõi ấy rồi tiếp nhận quả dị thực của pháp thiện thuộc ba phẩm ở cõi ấy; chỉ do nghiệp thiện phẩm Hạ của cõi Dục dẫn dắt chúng đồng phần sinh trong nẻo người; đã sinh vào nơi ấy rồi tiếp nhận quả dị thực của pháp thiện thuộc ba phẩm ở nơi ấy.

Lời bình: Nên đưa ra cách nói như vậy: có nghiệp thiện thuộc ba phẩm ấy dẫn dắt chúng đồng phần của cõi trời Tha Hóa Tự Tại, thuận theo nên phẩm sinh đến cõi trời Tha Hóa Tự Tại, đã sinh đến cõi ấy rồi tùy theo sự thích ứng của cõi ấy mà tiếp nhận quả. Dị thực của pháp thiện thuộc ba phẩm ở cõi ấy; có nghiệp thiện thuộc ba phẩm dẫn dắt chúng đồng phần của năm cõi trời phía dưới, thuận theo nên phẩm sinh đến năm cõi trời phía dưới, đã sinh đến cõi ấy rồi tùy theo sự thích ứng của cõi ấy mà tiếp nhận quả dị thực của pháp thiện thuộc ba phẩm ở cõi ấy; có nghiệp thiện thuộc ba phẩm dẫn dắt chúng đồng phần của nẻo người, thuận theo nên phẩm sinh vào trong vào trong nẻo người, đã sinh vào nơi ấy rồi tùy theo sự thích ứng của nơi ấy mà tiếp nhận quả dị thực

của pháp thiện thuộc ba phẩm ở nơi ấy.

Lại nữa, có nghiệp thiện thuộc ba phẩm dẫn dắt chúng đồng phần không có biệt dị của Tĩnh lự thứ nhất, thuận theo nên phẩm sinh đến Tĩnh lự thứ nhất, đã sinh đến nơi ấy rồi tùy theo sự thích ứng của nơi ấy mà tiếp nhận quả dị thực của Pháp thiện không có biệt dị thuộc ba phẩm ở nơi ấy. Chỉ do nghiệp thiện phẩm Hạ dẫn dắt chúng đồng phần của Tĩnh lự thứ hai sinh đến cõi trời Thiểu Quang, đã sinh đến cõi ấy rồi chỉ tiếp nhận quả dị thực của pháp thiện phẩm Hạ ở nơi ấy; chỉ do nghiệp thiện phẩm Trung dẫn dắt chúng đồng phần của Tĩnh lự thứ hai sinh đến cõi trời Vô Lượng Quang, đã sinh đến cõi ấy rồi chỉ tiếp nhận quả dị thực của pháp thiện phẩm Trung ở nơi ấy; chỉ do nghiệp thiện phẩm Thượng dẫn dắt chúng đồng phần của Tĩnh lự thứ hai sinh đến cõi trời Cực Quang Tịnh, đã sinh đến cõi ấy rồi chỉ tiếp nhận quả dị thực của pháp thiện phẩm Thượng ở nơi ấy. Chỉ do nghiệp thiện phẩm Hạ dẫn dắt chúng đồng phần của Tĩnh lự thứ ba sinh đến cõi trời Thiểu Tịnh, đã sinh đến cõi ấy rồi chỉ tiếp nhận quả dị thực của pháp thiện phẩm Hạ ở nơi ấy; chỉ do nghiệp thiện phẩm Trung dẫn dắt chúng đồng phần của Tĩnh lự thứ ba sinh đến cõi trời Vô Lượng Tịnh, đã sinh đến cõi ấy rồi chỉ tiếp nhận quả dị thực của pháp thiện phẩm Trung ở nơi ấy; chỉ do nghiệp thiện phẩm Thượng dẫn dắt chúng đồng phần của Tĩnh lự thứ ba sinh đến cõi trời Biến Tịnh, đã sinh đến cõi ấy rồi chỉ tiếp nhận quả dị thực của pháp thiện phẩm Thượng ở nơi ấy. Chỉ do nghiệp phẩm Hạ dẫn dắt chúng đồng phần của Tĩnh lự thứ tư sinh đến cõi trời Vô Vân, đã sinh đến cõi ấy rồi chỉ tiếp nhận quả dị thực của pháp thiện phẩm Hạ ở nơi ấy; chỉ do nghiệp thiện phẩm Trung dẫn dắt chúng đồng phần của Tĩnh lự thứ tư sinh đến cõi trời phước sinh, đã sinh đến cõi ấy rồi chỉ tiếp nhận quả dị thực của pháp thiện phẩm Trung ở nơi ấy; chỉ do nghiệp thiện phẩm Thượng dẫn dắt chúng đồng phần của Tĩnh lự thứ tư sinh đến cõi trời Quảng Quả, đã sinh đến cõi ấy rồi chỉ tiếp nhận quả dị thực của pháp thiện phẩm Thượng ở nơi ấy. Chỉ do nghiệp tạp tu Tĩnh tự phẩm Hạ dẫn dắt chúng đồng phần của tĩnh lự thứ tư sinh đến cõi trời Vô Phiền, đã sinh đến cõi ấy rồi chỉ tiếp nhận quả dị thực của pháp tạp tu Tĩnh lự phẩm Hạ ở nơi ấy; chỉ do nghiệp tạp tu Tĩnh lự phẩm Trung dẫn dắt chúng đồng phần của Tĩnh lự thứ tư sinh đến cõi trời Vô Nhiệt, đã sinh đến cõi ấy rồi chỉ tiếp nhận quả dị thực của pháp tu Tĩnh lự phẩm Trung ở nơi ấy; chỉ do nghiệp tạp tu Tĩnh lự phẩm Thượng dẫn dắt chúng đồng phần của Tĩnh lự thứ tư sinh đến cõi trời Thiện Hiện, đã sinh đến cõi ấy rồi chỉ tiếp nhận quả dị thực của pháp tạp tu Tĩnh

lự phẩm Thượng ở nơi ấy; chỉ do nghiệp tạp tu Tịnh lục phẩm Thượng Thượng dẫn dắt chúng đồng phần của Tịnh lục thứ tư sinh đến cõi trời Thiện Kiến, đã sinh đến cõi ấy rồi chỉ tiếp nhận quả dị thực của pháp tạp tu Tịnh lục phẩm Thượng Thượng ở nơi ấy; chỉ do nghiệp tạp tu Tịnh lục phẩm Thượng cao nhất dẫn dắt chúng đồng phần của Tịnh lục thứ tư sinh đến cõi trời Sắc Cứu Cánh, đã sinh đến cõi ấy rồi chỉ tiếp nhận quả dị thực của pháp tạp tu Tịnh lục phẩm Thượng cao nhất ở nơi ấy.

Có nghiệp thiện thuộc ba phẩm dẫn dắt chúng đồng phần không có biệt dị của không vô biên xứ, thuận theo nên phẩm sinh đến không vô biên xứ, đã sinh đến cõi ấy rồi tuy theo sự thích hợp của cõi ấy, tiếp nhận quả dị thực của pháp thiện thuộc ba phẩm ở nơi ấy. Có nghiệp thiện thuộc ba phẩm dẫn dắt chúng đồng phần không có biệt dị của Thức vô biên xứ, thuận theo nên phẩm sinh đến Thức vô biên xứ, đã sinh đến cõi ấy rồi tùy theo sự thích hợp của cõi ấy, tiếp nhận quả dị thực của pháp thiện thuộc ba phẩm ở nơi ấy. Có nghiệp thiện thuộc ba phẩm dẫn dắt chúng đồng phần không có biệt dị của Vô sở hữu xứ, thuận theo nên phẩm sinh đến Vô sở hữu xứ, đã sinh đến cõi ấy rồi tuy theo sự thích hợp của cõi ấy, tiếp nhận quả dị thực của pháp thiện thuộc ba phẩm ở nơi ấy. Có nghiệp thiện thuộc ba phẩm dẫn dắt chúng đồng phần không có biệt dị của Phi tưởng phi phi tưởng xứ, thuận theo nên phẩm sinh đến phi tưởng phi phi tưởng xứ, đã sinh đến cõi ấy rồi tùy theo sự thích hợp của cõi ấy, tiếp nhận quả dị thực của thiện thuộc ba phẩm ở nơi ấy.

Hỏi: Vì sao nghiệp thiện thuộc ba phẩm của Tịnh lục thứ nhất tiếp nhận quả dị thực không có biệt dị, mà nghiệp thiện thuộc ba phẩm của ba tịnh lục trên tiếp nhận quả dị thực có biệt dị?

Đáp: Bởi vì trong tịnh lục thứ nhất có chúng-có chủ an trú lẫn lộn, nhưng ba Tịnh lục trên thì không có điều này. Có Sư khác nói: Bởi vì trong Tịnh lục thứ nhất có tâm-có tứ, có các thức thân và khởi lên biểu nghiệp thân-ngữ của địa mình, mà ba Tịnh lục trên không có điều này.

Lại nữa, trong cõi Dục thì nghiệp bất thiện có quả dị thực của nên kiếp, nghiệp thiện thì không như vậy; trong cõi Dục thì nghiệp bất thiện có quả dị thực của năm nẻo, nghiệp thiện thì không như vậy.

Hỏi: Vì sao trong cõi Dục thì nghiệp bất thiện có quả dị thực của nên kiếp, mà nghiệp thiện thì không như vậy?

Đáp: Bởi vì cõi Dục là cõi bất định, không phải phạm vi của tu, không phải phạm vi của lìa nhiễm, cho nên nghiệp bất thiện mạnh hơn, nghiệp thiện thì kém hẳn. Lại nữa, trong cõi Dục thì pháp bất thiện khó đoạn - khó phá, khó có thể vượt qua, pháp thiện thì không như vậy. Lại

nữa, trong cõi Dục thì căn bất thiện mạnh mẽ, mà căn thiện thì yếu kém. Lại nữa, trong cõi Dục thì bất thiện giống như chủ, mà thiện thì giống như khách. Lại nữa, trong cõi Dục thì nhân của pháp bất thiện luôn luôn tăng trưởng, mà nhân của pháp thiện thì không như vậy. Lại nữa, trong cõi Dục thì căn bất thiện có thể đoạn mất căn thiện, mà căn thiện thì không thể nào đoạn mất căn bất thiện. Lại nữa, trong cõi Dục thì oan nghi tạp loạn, giống như vợ chồng, cho nên pháp bất thiện thì giảm xuống. Lại nữa, trong cõi Dục thì oan nghi không lẫn tạp gì, như con của hạng Chiên-đồ-la và con của kẻ giặc cùng chung ngục tù, bởi vì pháp bất thiện tăng thêm mà pháp thiện thì giảm bớt. Lại nữa, trong cõi Dục không có vật gì có thể tiếp nhận được dị thực nên kiếp của nghiệp thiện.

Hỏi: Lẽ nào không có nơi tiếp nhận nên kiếp như châu bãi - núi chúa Diệu Cao - núi Thất Kim... hay sao?

Đáp: Bởi vì đó là quả tăng thượng chứ không phải là quả dị thực, nay dựa vào quả dị thực cho nên đưa ra cách nói như vậy. Lại nữa, nghiệp thiện của cõi Dục rất tăng thượng, cũng có năng lực cảm đến dị thực của nên kiếp. Như vậy, nghiệp thiện cần phải lia Đắc thuộc phẩm thứ chín của Phi tướng phi phi tướng, đã lia khỏi nghiệp nhiễm thì chắc chắn không thể nào dẫn đến quả của chúng đồng phần. Vì vậy cõi Dục không có năng lực dễ dàng tiếp nhận dị thực của nên kiếp. Lại nữa, trong các pháp thiện thì phẩm cao nhất gọi là Vô lậu thiện, phẩm ấy không có dị thực; phẩm cao nhất trong hữu lậu thiện, gọi là Hữu đẳng thiện, phẩm ấy không thuộc về cõi Dục. Vì vậy, nghiệp thiện của cõi Dục không có dị thực của nên kiếp. Phẩm cao nhất trong nghiệp bất thiện, nghĩa là nghiệp dẫn dắt chúng đồng phần vô gián, cho nên phẩm ấy có dị thực của nên kiếp.

Hỏi: Vì sao nghiệp thiện rất tăng thượng thì có năng lực cảm đến tám vạn Đại kiếp Hữu Đẳng, mà bất thiện chỉ cảm được nên Trung kiếp?

Đáp: Nghiệp thiện tu tập ở nhiều cõi - nhiều phạm vi, mà các nghiệp bất thiện thì không như vậy.

Hỏi: Vì sao trong cõi Dục thì nghiệp bất thiện có quả dị thực của năm nẻo, mà nghiệp thiện thì không như vậy?

Đáp: Từ trước đến nay đã nói đều là nhân này, nghĩa là trong cõi Dục thì nghiệp bất thiện mạnh hơn. Trong này lại có nên nhân bất cộng, nghĩa là cõi Dục chính là thửa ruộng bất thiện; như có thửa ruộng cần cỗi thì mầm tốt đẹp khó gieo trồng được, mà cỏ dại lại dễ dàng phát

triển. Cõi Dục cũng như vậy, nghiệp thiện khó tốt tươi mà nghiệp bất thiện dễ dàng phát triển sinh sôi, cho nên nghiệp bất thiện nhận lấy quả dị thực đối với toàn bộ nên nẻo và phần ít của bốn nẻo, nghiệp thiện chỉ nhận lấy quả dị thực ở phần ít của bốn nẻo. Có Sư khác nói: Thiện và bất thiện đều có sự việc hơn hẳn nhau, cho nên không cần phải vặn hỏi. Nghĩa là nghiệp bất thiện nhận lấy quả của năm nẻo chứ không bao trùm ba cõi, nghiệp thiện nhận lấy quả trùm khắp ba cõi chứ không bao trùm năm nẻo. Đều có sự việc hơn hẳn, nghĩa là nghiệp thiện - ác đều nhận lấy quả dị thực của tất cả bốn loại chúng sinh, và đều có thể nhận lấy dị thực của năm uẩn.

Như trong kinh nói: “Nghiệp là nhân của mắt.” A-tỳ-đạt-ma nói: “Đại chúng là nhân của mắt.” Ngay luận ấy lại nói: “Mắt là nhân của mắt.”

Hỏi: Ba cách nói như vậy, lẽ nào không trái ngược nhau hay sao?

Đáp: Không có lỗi trái ngược nhau. Nghĩa là bởi vì dựa vào nhân dị thực, cho nên trong kinh nói: “Nghiệp là nhân của mắt.” Bởi vì dựa vào nhân phát sinh, nhân nương tựa, nhân an trú, nhân giữ gìn, nhân nuôi lớn, cho nên A-tỳ-đạt-ma nói: “Đại chúng là nhân của mắt.” Bởi vì dựa vào nhân đồng loại, cho nên ngay luận ấy lại nói: “Mắt là nhân của mắt.”

Hỏi: Nếu đại chúng và mắt cũng là nhân của mắt, thì tại sao trong kinh chỉ nói: Nghiệp là nhân của mắt?

Đáp: Bởi vì nghiệp là gốc rễ, như nói: “Do thế lực sai biệt của các loại nghiệp, mà thiết lập các loại sai biệt của các nẻo... cho đến do thế lực sai biệt của các loại căn, mà thiết lập các loại sai biệt của Bồ-đặc-già-la.” Lại nữa, bởi vì nghiệp là nhân sai biệt của hữu tình, nghĩa là do nghiệp mà hữu tình có sai biệt về đẹp - xấu - sang - hèn... Lại nữa, bởi vì nghiệp là nhân sai biệt của bảy chúng, nghĩa là do nghiệp mà có sai biệt về quý phạm như Tỳ-kheo... Lại nữa, bởi vì nghiệp có thể phân biệt quả yêu thích và chẳng yêu thích mà có sai biệt. Lại nữa, bởi vì nghiệp là tướng ngu - trí có thể biểu hiện rõ ràng. Lại nữa, bởi vì nghiệp phù hợp với chúng sinh mà làm cho sai biệt. Lại nữa, các căn sai biệt là bởi vì nghiệp khác nhau, như mầm cây sai biệt là bởi vì hạt giống khác nhau. Lại nữa, thọ mạng tăng giảm - tiến tới - lùi lại - hưng thịnh hay suy vong của các loài hữu tình đều do nghiệp. Lại nữa, sự sai biệt giữa các cõi - các nẻo - các đời kiếp đều do nghiệp. Bởi vì các loại nhân duyên như vậy, cho nên trong kinh chỉ nói: “Nghiệp là nhân của mắt.”

Như trong kinh nói: “Đối với tội sát sinh mà nhiều lần gây ra khắp nơi, thì sẽ đọa vào nẻo địa ngục - bàng sinh - ngạ quỷ, về sau sinh trong loài người thì thọ mạng ngắn ngủi.”

Hỏi: Bởi vì nghiệp này mà đọa vào các nẻo ác, cũng chính vì nghiệp này mà thọ mạng ngắn ngủi chăng?

Đáp: Có người đưa ra cách nói như vậy: Bởi vì nghiệp các này mà đọa vào các nẻo ác, cũng chính vì nghiệp này mà trở lại trong loài người phải chịu thọ mạng ngắn ngủi, bởi vì kinh ấy không nói là có nhân khác. Lại có người nói: Bởi vì gia hạnh sát sinh cho nên đọa vào các nẻo ác, vì căn bản sát sinh cho nên đời sau sinh trong loài người phải chịu thọ mạng ngắn ngủi. Lại có người nói: Đọa vào các nẻo ác là quả dị thực của sát sinh, đời sau sinh trong loài người phải chịu thọ mạng ngắn ngủi là quả đẳng lưu của sát sinh. Lại có người nói: Bởi vì làm hại sinh mạng mà đọa vào các nẻo ác, bởi vì ăn thịt chúng sinh mà đời sau sinh trong loài người phải chịu thọ mạng ngắn ngủi. Lại có người nói: Người làm hại sinh mạng có hai sai lầm, nên là đời sống của họ nhận chịu khổ đau chẳng có gì yêu thích, hai là đoạn mất thọ mạng yêu quý của họ; bởi vì đời sống của họ nhận chịu đau khổ chẳng có gì yêu thích, cho nên đọa vào các nẻo ác; bởi vì đoạn mất thọ mạng yêu quý của họ, cho nên đời sau sinh trong loài người phải chịu thọ mạng ngắn ngủi.

Tôn giả Thế Hữu nói rằng: “Thọ mạng ngắn ngủi trong loài người, không phải là quả dị thực của nghiệp phát sinh, bởi vì tám căn như mạng... của nẻo trời - người là dị thực, chỉ là quả dị thực của nghiệp thiện. Nhưng người tạo nghiệp ấy xưa kia ở trong loài người, trước đó tạo ra nghiệp có năng lực dẫn dắt thọ mạng của loài người, sau đó lại tạo ra nghiệp làm hại sinh mạng; nghiệp này làm quan hệ tổn hại cho nghiệp trước, nghiệp trước tiếp nhận thọ mạng hai mươi năm, bởi vì nghiệp sau làm tổn hại chỉ nhận được mười năm. Vì vậy thọ mạng con người ngắn ngủi, chứ không phải là quả dị thực của nghiệp ấy.”

Như trong kinh nói: “Con người lúc mười tuổi nhờ có năng lực tiếp nhận thực hành thiện nghiệp đạo, cho nên nam - nữ đã sinh ra thọ được hai mươi tuổi.”

Hỏi: Không có lý người này tạo nghiệp mà người khác nhận quả, tại sao cha mẹ mười tuổi tu thiện, khiến cho con cái sinh ra thọ được hai mươi tuổi?

Đáp: Tôn giả Thế Hữu đưa ra cách nói như vậy: “Bởi vì chính con người mười tuổi cùng tu thiện, lâm chung chuyển sang làm người con hai mươi tuổi, cho nên không có sai lầm về lý người này làm mà người

khác nhận.” Đại đức nói rằng: Quả dị thực của nghiệp quyết định khác nhau, nghĩa là nghiệp hai mươi tuổi cảm đến quả hai mươi tuổi, cho đến nghiệp tám vạn tuổi cảm đến quả tám vạn tuổi, nhưng bởi vì cha mẹ tu nghiệp thiện, khiến cho nghiệp của con đã tạo có năng lực mang lại quả, tuy không có lý người này tạo nghiệp mà người khác nhận quả, nhưng có nghĩa lý về nghiệp và quả làm duyên cho nhau.

Hỏi: Con người lúc mười tuổi không sát sinh... thì thành tựu nghiệp đạo hay không?

Đáp: Có người đưa ra cách nói như vậy: Đó không phải là nghiệp đạo mà chỉ cùng nhau chế lập quan hệ không làm hại sinh mạng..., bởi vì không có tâm tăng thượng và ý quyết định thọ trì không sát sinh... Có Sư khác nói: Cũng là nghiệp đạo, bởi vì họ cũng chuyên tâm lần lượt chuyển tiếp hưởng về với nhau nhận sự xa lìa.

Lại nữa, luận Thi Thiết nói: “Có bốn loại chết:

1. Thọ mạng hết mà chết chứ không phải là tài sản hết, như có nên loại người có nghiệp thọ mạng ngắn ngủi và nghiệp tài sản dồi dào, người ấy vào thời gian sau vì thọ mạng hết mà chết chứ không phải là tài sản hết.

2. Tài sản hết mà chết chứ không phải là thọ mạng chết, như có nên loại người có nghiệp tài sản thiếu thốn và nghiệp thọ mạng dài lâu, người ấy vào thời gian sau vì tài sản hết mà chết chứ không phải là thọ mạng hết.

3. Vì thọ mạng hết mà chết và tài sản hết, như có nên loại người có nghiệp thọ mạng ngắn ngủi và nghiệp tài sản thiếu thốn, người ấy vào thời gian sau vì thọ mạng hết mà chết và tài sản không còn.

4. Không phải vì thọ mạng hết mà chết cũng không phải vì tài sản hết, như có nên loại người có nghiệp thọ mạng lâu dài và nghiệp tài sản dồi dào, người ấy vào thời gian sau tuy tài sản và thọ mạng đều còn chưa hết, nhưng gặp phải duyên xấu ác mà chết không phải lúc.” Người soạn luận ấy, bởi vì biểu hiện có cái chết đột ngột, cho nên đưa ra cách nói như vậy. Đức Phật tuy tài sản và thọ mạng đều chưa hết nhưng mà nhập Niết-bàn, như vậy không phải là cái chết đột ngột, bởi vì bến bờ của Định lực đã được hoàn thành, mà công đức uy thế chưa cùng tận. Các loại hữu tình khác ở phần vị mạng chung thì ưu thế đã cùng tận, Đức Phật thì không như vậy.

Lại nữa, luận Thi Thiết nói:

Hỏi: Có thể có trường hợp không tiếp nhận thuận với pháp hiện tại để nhận lấy dị thực của nghiệp, mà tiếp nhận thuận với đời sau để

nhận lấy nghiệp và thuận với đời kế sau nữa để nhận lấy dị thực của nghiệp chẳng?

Đáp: Có, nghĩa là thuận với pháp hiện tại nhận lấy dị thực của nghiệp không hiện ở trước mắt, thuận với đời sau nhận lấy nghiệp và thuận với đời kế sau nữa nhận lấy dị thực của nghiệp hiện trước mắt.

Hỏi: Có thể có trường hợp không tiếp nhận thuận với đời sau để nhận lấy dị thực của nghiệp, mà tiếp nhận thuận với pháp hiện tại để nhận lấy nghiệp và thuận với đời kế sau nữa để nhận lấy dị thực của nghiệp chẳng?

Đáp: Có, nghĩa là thuận với đời sau nhận lấy dị thực của nghiệp không hiện ở trước mắt, thuận với pháp hiện tại nhận lấy nghiệp và thuận với đời kế sau nữa nhận lấy dị thực của nghiệp hiện trước mắt.

Hỏi: Có thể có trường hợp không tiếp nhận thuận với đời kế sau nữa để nhận lấy dị thực của nghiệp, mà tiếp nhận thuận với pháp hiện tại để nhận lấy nghiệp và thuận với đời sau để nhận lấy dị thực của nghiệp chẳng?

Đáp: Có, nghĩa là thuận với đời kế sau nữa nhận lấy dị thực của nghiệp không hiện ở trước mắt, thuận với pháp hiện tại nhận lấy nghiệp và thuận với đời sau nhận lấy dị thực của nghiệp hiện tại ở trước mắt. Lúc này cần phải chứng được quả A-la-hán, mới có sự việc này chứ không phải là người không chứng Đắc”.

Hỏi: Hàng Hữu học và dị sinh cũng phải có sự việc như vậy, tại sao luận ấy chỉ nói đến A-la-hán?

Đáp: Bởi vì chỉ riêng A-la-hán có Định-Tuệ thù thắng huân tập tu thân cho nên có năng lực như vậy, hàng Hữu học-dị sinh thì không có sự việc như vậy. Lại nữa, chỉ riêng A-la-hán có năng lực dễ dàng biết rõ nghiệp của mình có gần-có xa-có nghiệp có thể chuyển-có nghiệp không thể chuyển được, các nghiệp có thể chuyển thì dùng sức mạnh tu tập mà chuyển, nếu nghiệp không thể chuyển được thì dẫn dắt tiếp nhận ngay trước mắt chứ không có quả báo về sau. Ví như có người muốn đi đến nước khác nhưng tất cả chủ nợ đều đến ngay trước mặt, người ấy lập tức quay lại để trả mọi món nợ. Đây là nói về nghiệp đầy đủ có thể có sự việc này, bởi vì nghiệp của chúng đồng phần không cùng lúc nhận lấy, lại bởi vì mọi sự nối tiếp nhau không đoạn dứt sự nối tiếp. Có sư khác nói: Có nghiệp đời trước tuy nhận lấy dị thực mà có sót lại, thời gian này chứng được quả A-la-hán, dùng sức mạnh tu tập thù thắng và năng lực chọn lựa quyết định để dẫn dắt tiếp nhận ngay trước mắt, chỉ có A-la-hán có năng lực như vậy, cho nên luận ấy chỉ nói

đến A-la-hán.

Hỏi: Nhân dị thực lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Tất cả pháp hữu lậu thiện-bất thiện. Đã nói về tự tánh, cho nên nay sẽ nói.

Hỏi: Vì sao gọi là nhân dị thực, dị thực là ý nghĩa gì?

Đáp: khác loại mà thành thực là nghĩa của dị thực, nghĩa là nhân thiện và bất thiện lấy vô ký làm quả. Quả là nghĩa của chính muối, như trước đã nói. Nhân dị thực này chắc chắn nối thông cả ba đời và có quả dị thực.

Thế nào là nhân năng tác? Cho đến nói rộng ra...

Hỏi: Vì sao soạn ra luận này?

Đáp: Vì ngăn chặn tông chỉ của người khác mà biểu hiện rõ ràng Chánh lý. Nghĩa là hoặc có người chấp: Lúc các pháp sinh khởi không có nhân mà sinh khởi; như các ngoại đạo. Vì ngăn chặn cái chấp ấy, mà biểu hiện các pháp sinh khởi quyết định có nhân. Hoặc lại có người chấp: Lúc các pháp sinh khởi tuy là do nhân sinh ra, nhưng lúc các pháp diệt đi lại không do nhân diệt đi; như phái Thí Dụ. Vì ngăn chặn cái chấp ấy, mà biểu hiện các pháp sinh-diệt đều do nhân. Hoặc lại có người chấp: Chỉ riêng pháp hữu vi là nhân năng tác, chứ không phải là pháp vô vi. Vì ngăn chặn cái chấp ấy, mà biểu hiện pháp vô vi cũng là nhân năng tác. Hoặc lại có người chấp: Các nhân năng tác đều có tác dụng Thủ quả(dẫn đến quả) và Dữ quả(thành tựu quả). Vì ngăn chặn cái chấp ấy, mà biểu hiện nhân năng tác cũng có lúc không có năng lực Thủ quả và Dữ quả, nhưng không làm chướng ngại thì cũng thiết lập làm nhân. Hoặc lại có người chấp: Tự tánh đối với tự tánh cũng là nhân năng tác. Vì ngăn chặn cái chấp ấy, mà biểu hiện tự tánh đối với tự tánh chẳng phải là nhân năng tác. Hoặc lại có người có chấp: Các pháp vô vi cũng có nhân năng tác. Vì ngăn chặn cái chấp ấy, mà biểu hiện pháp hữu vi có nhân năng tác chứ không phải là pháp vô vi. Hoặc lại có người chấp nhận: Pháp sau đối với pháp trước không phải là nhân năng tác. Vì ngăn chặn cái chấp ấy, mà biểu hiện nhân năng tác đối với pháp trước-đối với pháp sau và tất cả các pháp đều có thể làm nhân. Vì ngăn chặn các loại chấp trước sai khác như vậy, để biểu hiện rõ ràng về nhân đích thực, cho nên soạn ra luận này.

Thế nào là nhân tác chẳng?

Đáp: Nhân và sắc làm duyên sinh ra nhãn thức, nhãn thức này lấy nhãn sắc kia-pháp tương ưng kia-pháp câu hữu kia, và nhĩ thanh-nhĩ thức, tỷ hương-tỷ thức, thiệt vị-thiệt thức, thân xúc-thân thức, ý pháp-ý

thức, tất cả các pháp hữu sắc-vô sắc, hữu kiến-vô kiến, hữu đối-vô đối, hữu lậu-vô lậu, hữu vi-vô vi... làm nhân năng tác, trừ ra tự tánh của nó. Như nhãn thức, nhĩ-tỷ-thiệt-thân-y thức cũng như vậy. Đó gọi là nhân năng tác. Trong này, pháp tương ứng kia-pháp câu hữu kia, nghĩa là các pháp câu hữu tương ứng với nhãn thức quả..., cả.

Hỏi: Sáu pháp về hai môn như nhãn sắc... trước đây, hoặc sáu pháp về ba môn, khéo léo nêu ra và khéo léo giải thích, thiết lập biểu hiện rõ ràng về Thể của tất cả các pháp làm nhân năng tác thì nghĩa ấy đã đầy đủ, tại sao lại nói thêm năm pháp về hai môn như hữu sắc-vô sắc...?

Đáp: Trước là nói rộng ra-sau là nói tóm lược, trước là nói tách biệt-sau là nói tổng quát, trước là nói phân biệt-sau là nói không phân biệt, trước là nói dần dần-sau là nói nhanh chóng. Như vậy biểu hiện rõ ràng thì nghĩa ấy đã sáng tỏ.

Hỏi: Vì sao trong này không chỉ nói là “Thế nào là nhân năng tác?”

Đáp: Tất cả các pháp”

Hỏi: Nếu nói như vậy thì thuận theo tự tánh làm nhân năng tác cho tự tánh hay sao? Nếu như vậy thì tại sao không đưa ra cách nói này: “Thế nào là nhân năng tác?”

Đáp: Tất cả các pháp, trừ ra tự tánh của nó”. Nếu nói như vậy thì thuận theo vô vi cũng có nhân năng tác, bởi vì không có lựa chọn tách biệt.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao không đưa ra cách nói này: “ Thế nào là nhân năng tác? Tất cả các pháp hữu vi, trừ ra tự tánh của nó”.

Đáp: Nếu nói như vậy thì thuận theo pháp vô vi không phải là nhân năng tác.

Hỏi: Vì sao trong này chỉ nói sáu thức lấy những pháp khác làm nhân năng tác, chứ không phải là pháp hữu vi khác?

Đáp: Bởi vì thức là hơn hẳn đối với các pháp, sáu nhân trong này đều dựa vào tính chất hơn hẳn mà nói cũng không hết lý.

Hỏi: Nếu như vậy thì nhãn thức trừ ra tự tánh của nó, còn lại tất cả các pháp là nhân năng tác, vì sao trong này trước tiên nói đến nhãn sắc, tiếp theo nói đến pháp câu hữu tương ứng với nó, sau mới nói đến tất cả các pháp như nhĩ tỷ...?

Đáp: Bởi vì nhãn sắc làm nhân năng tác cho sở-y-sở duyên của nhãn thức, có ý nghĩa về thế lực hoạt dụng ưu việt; pháp câu hữu tương ứng làm nhân năng tác cho nhãn thức, bởi vì thế lực hoạt dụng gần gũi;

nhĩ-tỷ... thì không như vậy, cho nên sau mới nói.

Hỏi: Vì sao tự tánh đối với tự tánh chẳng phải là nhân năng tác?

Đáp: Nếu tự tánh làm nhân năng tác cho tự tánh, thì thuận theo nhân-quả, năng tác-sở tác, năng sinh-sở sinh, năng dẫn-sở dẫn, năng tương-sở tương, năng chuyển-sở chuyển, năng tục-sở tục đều không có sai biệt gì. Bởi vì nhân và hai ngã có sai biệt cho nên đối với tự tánh chẳng phải là nhân năng tác. Lại nữa, tự tánh đối với tự tánh không có ích-không có tổn, không có tăng-không có giảm, không có thành-không có hoại, không có tiến-không có thoái, cho nên chẳng phải là nhân năng tác. Lại nữa, tự tánh đối với tự tánh chẳng phải là nhân, chẳng phải là đẳng vô gián, chẳng phải là sở duyên, chẳng phải là tăng thượng, cho nên chẳng phải là nhân năng tác. Lại nữa, nếu tự tánh làm nhân năng tác cho tự tánh, thì trái với các sự việc hiện thấy giữa thế gian, nghĩa là đầu ngón tay không tự chạm vào đầu ngón tay, mắt không tự trông thấy mắt, dao không tự cắt đứt dao, những người có sức mạnh không có thể tự công được mình, tất cả mọi sự việc đều như vậy. Lại nữa, tự tánh đối với tự tánh vì không có tự tại-không có quán sát đối đãi, cho nên chẳng phải là nhân năng tác. Lại nữa, tự tánh không dựa vào tự tánh, cho nên chẳng phải là nhân năng tác, như người dựa vào cây gậy mà đứng dậy được, rồi cây gậy liền ngã nhào; tự tánh đối với tự tánh thì không có nghĩa như vậy. Lại nữa, không có phần chướng ngại là nhân năng tác, tự tánh của các pháp chướng ngại đến tự tánh, cho nên chẳng phải là nhân năng tác. Chướng ngại có hai loại:

1. Thế tục, như người nằm trên giường làm chướng ngại đến người khác.

2. Thắng nghĩa, như tự tánh chướng ngại đến tự tánh làm cho không tự tại được.

Lại nữa, nếu tự tánh làm nhân năng tác cho tự tánh, thì phải nó là vô minh duyên với vô minh... chứ không phải là vô minh duyên hành..., phải nói là nhân thức làm duyên sinh ra nhân thức... chứ không phải là nhân sắc làm duyên sinh ra nhân thức..., vì vậy tự tánh đối với tự tánh chẳng phải là nhân năng tác, nghĩa ấy đã được quyết định.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 21

LUẬN VỀ TRÍ (Phần 13)

Thể của nhân năng tác chính là tăng thượng duyên, bởi vì cùng tất cả các pháp làm tự tánh. Nhưng mà nghĩa có khác nhau, đó là nghĩa về nhiều hơn hẳn là nghĩa của tăng thượng duyên, nghĩa về không chướng ngại là nghĩa của nhân năng tác.

Hỏi: Nếu nghĩa về nhiều hơn hẳn là nghĩa của tăng thượng duyên, thì sở duyên duyên cũng phải gọi là tăng thượng, bởi vì Thể của nó cũng thâm nhiếp tất cả các pháp? Như luận Phẩm Loại Túc biện giải: “Hai duyên này đều lất tất cả các pháp làm tự tánh.”

Đáp: Nếu dựa vào tương tục thì hai duyên này rộng - hẹp giống nhau; nếu dựa vào sát-na thì nghĩa về Thể của tăng thượng duyên nhiều hơn hẳn. Nghĩa là duyên với tất cả các pháp khi hành tướng Vô ngã hiện ở trước mắt, trong tất cả các pháp chẳng phải là sở duyên; nghĩa là câu hữu tương ứng với tự tánh này, chẳng phải là tăng thượng chỉ riêng tự tánh này; vì vậy các pháp câu hữu tương ứng, là tăng thượng chứ không phải là sở duyên.

Hỏi: Nếu nghĩa về không chướng ngại là nghĩa của nhân năng tác, thì Thể của nhân năng tác sẽ không thâm nhiếp tất cả các pháp, nghĩa là nên hữu tình nếu đầy khởi uẩn - giới - xứ của nên nẻo, thì hữu tình này lại không sinh ra uẩn - giới - xứ thứ hai; nếu dựa vào nên nhân sinh ra nên nhân thức, thì trong đó lại không đầy khởi thức thứ hai; như ở tại nên nơi, nếu có nên cây thì không có cây thứ hai, nếu có nên ngôi nhà thì không có ngôi nhà thứ hai. Như vậy, các pháp chướng ngại lẫn nhau, làm sao nhân này lại thâm nhiếp tất cả các pháp?

Đáp: Tuy có sự việc này mà lý không có gì trái ngược. Nghĩa là nên hữu tình nếu có nghĩa đầy khởi uẩn - giới - xứ của nên nẻo, nói với uẩn - giới - xứ của các nẻo khác rằng: Tôi đối với các ông không làm

gì chướng ngại mà thuận theo các ông sinh khởi; nếu tôi làm chướng ngại cho các ông, thì các ông không có thể hiện rõ trước mắt ở nước kia. Ví dụ về cây và ngôi nhà, theo đúng như vậy mà nói. Vả lại, ngay nơi pháp ấy làm chướng ngại, thì lúc pháp ấy nếu sinh khởi cũng không làm chướng ngại, vì vậy lúc nên pháp sắp sửa sinh khởi, thì tất cả các pháp khác cũng không làm chướng ngại. Nếu như có nên pháp làm chướng ngại đến pháp ấy, thì lúc bấy giờ pháp ấy sẽ không có thể dấy khởi. Nghĩa về không chướng ngại là nghĩa của nhân năng tác, mà năng tác thì thâm nhiếp tất cả các pháp.

Hỏi: Nhân duyên hòa hợp cho nên các pháp sinh, nhân duyên hòa hợp cho nên các pháp diệt, nhân duyên không có lúc nào không hòa hợp, tại sao các pháp không luôn luôn sinh-diệt?

Đáp: Tôn giả Thế Hữu nói như vậy. “Nên sinh hòa hợp cho nên các pháp sinh, nên diệt hòa hợp cho nên các pháp diệt, sinh-diệt hòa hợp không có hai-không có nhiều, thì các pháp làm sao luôn luôn sinh-luôn luôn diệt?” Lại nói như vậy: “Nhân duyên hòa hợp thì các pháp sinh rồi, sau đó nối tiếp nhau qua vô lượng sát-na, liên tục che phủ đè nén không có thể dấy khởi được nữa. Như người rơi xuống vách núi lại bị đất đá phía trên liên tiếp trút xuống che kín, người ấy vào lúc bấy giờ hãy còn không thể nào động dậy nổi, huống là có thể đứng dậy hay sao?” Đại đức nói rằng: Nhân duyên hòa hợp đã tạm thời mà có, thì các pháp làm sao luôn luôn sinh-diệt? Tôn giả Giác Thiên nói như vậy: “Các pháp sinh-diệt điều chỉ trong chốc lát, cần phải có tác dụng sinh rồi lại sinh, diệt rồi lại thì trở thành vô dụng, vì vậy các pháp sinh-diệt không phải là thường hằng”.

Hỏi: Lúc nhân duyên hòa hợp sinh ra các pháp, thì công năng của nhân duyên là nhiều hay là nên? Nếu nói chỉ là nên thì làm sao dựa vào nhiều? Nếu nói có nhiều thì làm sao hòa hợp?

Đáp: Có thể nói là nên, có thể nói là nhiều, bởi vì làm cùng nên việc cho nên dựa vào nhiều Thế. Lại nữa, bởi vì công năng của nhân duyên tùy thuận nhau, cho nên có thể nói là nên; vì sinh ra nhiều pháp, cho nên có thể nói là nhiều. Lại nữa, công năng của nhân duyên cùng khiến các pháp dấy khởi tác dụng, cho nên có thể nói là nên; dấy khởi tác dụng riêng biệt như sắc-thọ..., cho nên có thể nói là nhiều. Nếu công năng ấy không có nhiều loại, thì tác dụng đã dấy khởi như sắc-phi sắc... sẽ không có gì sai biệt. Vì vậy, công năng của nhân duyên đối với các pháp, không có thể nói chắc chắn là nhiều hay là nên.

Hỏi: Bởi vì có nhân duyên như vậy cho nên các pháp được sinh,

cũng có nhân duyên cho nên các pháp diệt chẳng?

Đáp: Tôn giả phái Thí Dụ nói như vậy: “Sinh cần phải đến nhân duyên, mà diệt thì không như vậy. Như lúc người bắn cung, mũi tên phát ra cần phải nhờ sức lực, mũi tên rơi thì không như vậy. Như người thợ gốm lúc quay bánh xe cần phải nhờ sức lực, bánh xe dừng thì không như vậy”. Các luận sư A-tỳ-đạt-ma nói: “ Các pháp sinh-diệt đều cần đến nhân duyên, bởi vì diệt và sinh đều là hoạt dụng của nhân duyên”.

Hỏi: Thí Dụ đã nói ở trước, nên thông hiểu thế nào?

Đáp: Không cần phải thông hiểu, bởi vì không phải là ba Tạng. Nhưng pháp của Thánh-phàm khác biệt cho nên không thể ví dụ như nhau. Và lại, mũi tên và bánh xe cũng do nhân mà rơi xuống và dừng lại nhân rơi xuống của mũi tên, nghĩa là những tấm bia-lá chắn làm đích..., nếu như không có nhân khác thì gương cung... cũng là nhân của mũi tên rơi, nếu trước không bắn thì mũi tên này từ đâu rơi xuống? Nhân dừng lại của bánh xe, nghĩa là tay và gậy..., nếu không có nhân khác thì người quay bánh xe cũng là nhân của bánh xe ngừng, nếu trước không quay thì nay do đâu mà ngừng lại?

Hỏi: Nếu tấm bia-tay quay... chướng ngại làm cho mũi tên-bánh xe phải rơi xuống-ngừng lại, thì làm nhân năng tác cho chúng như thế nào?

Đáp: Vật như tấm bia-tay quay... ngăn cản sự bay đi-ngừng lại của chúng, chứ không phải là làm trở ngại chúng rơi xuống và ngừng lại, thì làm nhân năng tác đối với lý đâu có sai lầm.

Hỏi: Nếu pháp sinh-diệt đều cần đến nhân duyên, thì nhân duyên sinh duyên có trong tất cả mọi lúc, sao không thể trong lúc sinh cũng diệt-lúc diệt cũng sinh?

Đáp: Tôn giả Thế Hữu nói như vậy: “Hai thời gian sinh-diệt hòa hợp đều khác nhau, vì vậy lúc sinh không có diệt-lúc diệt không có sinh, bởi vì nên nhân không thể nào có hai quả”. Lại nói như vậy: “Nhân duyên lúc sinh tùy thuận với pháp ấy, nhân duyên lúc diệt trái ngược có hại đến pháp ấy, tuy nhân duyên ấy trước sau cùng nên thể, mà tác dụng lợi-hại thời gian không như nhau. Giống như Tỳ kheo đã hết mùa an cư, mang theo y bát đi đến các chùa, có kẻ cướp trông thấy Tỳ kheo, trước đó chào hỏi cung kính và tùy thuận đi theo, sau đến cánh đồng vắng vẻ đoạt lấy y bát của Tỳ kheo và lẳng nhục mà bỏ đi. Nhân duyên sinh-diệt cũng lại như vậy”. Đại đức nói rằng: Hai sự việc sinh-diệt đã trái ngược lẫn nhau thì cùng có như thế nào? Tôn giả Diệu Âm nói như vậy: “Lúc các pháp sinh chưa có tác dụng thì sẽ diệt những gì? Lúc các

pháp diệt đã có tác dụng thì còn gì mà sinh? ”

Hỏi: nên pháp đã làm nhân năng tác cho nhiều pháp, nhiều pháp cũng làm nhân năng tác cho nhiều pháp; lúc nên pháp làm nhân năng tác cho nhiều pháp, là như nên pháp làm nhân cho nhiều pháp, hay là như nhiều pháp làm nhân cho nhiều pháp? Lúc nhiều pháp làm nhân năng tác cho nên pháp, là như nhiều pháp làm nhân cho nên pháp, hay là như nên pháp làm nhân cho nên pháp? Giả sử như vậy thì có gì sai? Lúc nên pháp này làm nhân năng tác cho nhiều pháp, nếu như nên pháp làm nhân cho nhiều pháp, thì tại sao không cùng nên nhân mà quả cũng thành nên? Nếu như nhiều pháp làm nhân cho nhiều pháp, thì tại sao không phải nhiều quả mà nhân cũng thành nhiều? Lúc nhiều pháp này làm nhân năng tác cho nên pháp, nếu như nhiều pháp làm nhân cho nên pháp, thì tại sao không phải nhiều nhân mà quả cũng thành nhiều? Nếu như nên pháp làm nhân cho nên pháp, thì tại sao không phải nên quả mà nhân cũng thành nên?

Đáp: Nên đưa ra cách nói như vậy: Lúc nên pháp làm nhân năng tác cho nhiều pháp, cũng như nhiều pháp làm nhân cho nên pháp; lúc nhiều pháp làm nhân năng tác cho nên pháp, cũng như nên pháp làm nhân cho nhiều pháp.

Hỏi: Nếu như vậy thì nên sẽ thành nhiều và nhiều sẽ thành nên chăng?

Đáp: Tôi nói nên cũng thành nhiều và nhiều cũng thành nên, đây là dựa vào tác dụng chứ không dựa vào thật Thể. Tôi nói các nhân lấy tác dụng làm quả, chứ không phải là lấy thật Thể làm quả. Lại nói: Các quả lấy tác dụng làm nhân chứ không phải là lấy thật Thể làm nhân, bởi vì thật Thể của các pháp thường hằng không có chuyển biến, chẳng phải là nhân-quả. Nhưng mà pháp vô vi gọi là nhân năng tác, chỉ vì không làm chướng ngại chứ không phải là có thể thành tựu quả.

Lại nữa, pháp hữu vi làm nhân năng tác cho pháp hữu vi, cũng lấy pháp hữu vi làm quả tăng thượng; pháp hữu vi không làm nhân năng tác cho pháp vô vi, cũng không lấy pháp vô vi làm quả tăng thượng; pháp vô vi không làm nhân năng tác cho pháp vô vi, cũng không lấy pháp vô vi làm quả tăng thượng; pháp vô vi tuy làm nhân năng tác cho pháp hữu vi, mà không lấy pháp hữu vi làm quả tăng thượng, bởi vì không có tác dụng Thủ quả (dẫn đến quả) và Dữ quả (mang lại quả).

Hỏi: Vì sao pháp hữu vi có nhân-có quả, mà pháp vô vi thì không có nhân-không có quả?

Đáp: Bởi vì pháp hữu vi lưu chuyển ở thế gian cho nên có nhân-

có quả, pháp vô vi thì không như vậy cho nên không có nhân-quả. Như người đi xa cần phải chuẩn bị tiền bạc lương thực mới có thể đến được nơi mình đến, chứ không phải là người không đi. Lại nữa, bởi vì pháp hữu vi có tác dụng cho nên có nhân-có quả, pháp vô vi thì không như vậy cho nên không có nhân-quả. Như người theo việc kinh doanh cần phải chuẩn bị đầy đủ mới có thể có những thành tựu, chứ không phải là người không kinh doanh. Lại nữa, bởi vì pháp hữu vi có sinh-diệt cho nên có nhân-có quả, pháp vô vi thì không như vậy cho nên không có nhân-quả. Lại nữa, bởi vì pháp hữu vi có hòa hợp cho nên có nhân-có quả, pháp vô vi thì không như vậy cho nên không có nhân-quả. Lại nữa, bởi vì pháp hữu vi có ba tướng cho nên có nhân-có quả, pháp vô vi thì không như vậy cho nên không có nhân-quả. Lại nữa, bởi vì tánh của pháp hữu vi yếu kém cho nên có nhân, vì có tác dụng cho nên có quả, như người ốm yếu dựa vào người khác mà đứng vững, chứ không phải là người khỏe mạnh; pháp vô vi thì không như vậy cho nên không có nhân-quả. Lại nữa, pháp hữu vi như vua-như quyền thuộc của vua, như người giàu sang - như quyền thuộc của người giàu sang, như Nhân-đà-la và như quyền thuộc của nhân-đà-la, cho nên có nhân-có quả; pháp vô vi thì không như vậy cho nên không có nhân-quả.

Hỏi: Pháp hữu vi không sinh là vì pháp hữu vi làm cản trở mà khiến cho nó không dấy khởi, hay là pháp vô vi làm cản trở cho nên nó không sinh?

Đáp: Bởi vì pháp hữu vi làm cản trở mà khiến cho nó không dấy khởi, chứ không phải là pháp vô vi, bởi vì pháp vô vi làm nhân năng tác cho pháp hữu vi mà không làm chướng ngại đối với tất cả mọi lúc; như nước đổ vào mương, nếu nước không chảy tự nhiên thì vì nhân gì khác chứ không phải là mương làm trở ngại.

Hỏi: Lúc pháp vô vi làm nhân năng tác và tăng thượng duyên cho pháp hữu vi, thì loại nào là hơn hẳn, là duyên với pháp hữu vi ấy hay là những pháp khác?

Đáp: Như nhau chứ không có gì sai biệt, giống như hai nhúm đậu. Nếu pháp vô vi làm sở duyên duyên cho pháp hữu vi thì có đúng có sai.

Lại nữa, pháp quá khứ làm nhân năng tác cho pháp quá khứ, cũng lấy nó làm quả tăng thượng; pháp quá khứ làm nhân năng tác cho pháp vị lai-hiện tại, cũng lấy nó làm quả tăng thượng, nghĩa nói: Nếu tôi không làm nhân năng tác gần cho ông thì ông sẽ không có nhân. Nhưng mà pháp hữu vi thì không có pháp nào là không có nhân. Pháp vị lai làm

nhân năng tác cho pháp vị lai, cũng lấy nó làm quả tăng thượng; pháp vị lai làm nhân năng tác cho pháp quá khứ-hiện tại, nhưng không lấy nó làm quả tăng thượng. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì quả và nhân cùng có hoặc là ở sau, nghĩa nói: Nếu tôi không làm nhân năng tác gần cho ông thì ông sẽ không có quả. Nhưng mà pháp hữu vi thì không có pháp nào là không có quả. Pháp hiện tại làm nhân năng tác cho pháp hiện tại, cũng lấy nó làm quả tăng thượng; pháp hiện tại làm nhân năng tác cho pháp vị lai, cũng lấy nó làm quả tăng thượng, nghĩa nói: Nếu tôi không làm nhân năng tác gần cho ông thì ông sẽ không có quả. Nhưng mà pháp hữu vi thì không có pháp nào là không có quả.

Hỏi: Vì sao pháp sau làm nhân năng tác cho pháp trước, mà pháp trước không phải là quả tăng thượng của pháp sau?

Đáp: Nghĩa về không chướng ngại là nghĩa của nhân năng tác, quả chắc chắn là do sức mạnh của nhân mà dẫn đến và thành tựu (thủ-dữ); pháp sau đối với pháp trước không có sức mạnh của dẫn đến và thành tựu, cho nên pháp trước không phải là quả của pháp sau. Như pháp hữu vi lấy pháp vô vi làm nhân năng tác mà không phải là quả của nó, bởi vì nó không có sức mạnh của Thủ quả và Dữ quả.

Lại nữa, pháp thiện làm nhân năng tác cho pháp thiện, cũng lấy nó làm quả tăng thượng. Pháp thiện làm nhân năng tác cho pháp bất thiện-vô ký, cũng lấy nó làm quả tăng thượng. Pháp bất thiện làm nhân năng tác cho pháp bất thiện, cũng lấy nó làm quả tăng thượng; pháp bất thiện làm nhân năng tác cho pháp bất thiện-vô ký, cũng lấy nó làm quả tăng thượng. Pháp vô ký làm nhân năng tác cho pháp vô ký, cũng lấy nó làm quả tăng thượng; pháp vô ký làm nhân năng tác cho pháp thiện-bất thiện, cũng lấy nó làm quả tăng thượng. Như pháp thiện-bất thiện-vô ký lần lượt chuyển tiếp làm nhân năng tác và quả tăng thượng; như vậy pháp hệ thuộc ba cõi và không hệ thuộc, pháp học-vô học-phi học phi vô học, pháp do kiến ma đoạn-do tu mà đoạn bất đoạn, pháp hữu sắc-vô sắc, pháp hữu kiến-vô kiến, pháp hữu đối-vô đối, pháp hữu lậu-vô lậu, pháp tương ứng-bất tương ứng..., nên biết cũng như vậy.

Lại nữa, có pháp thiện làm nhân năng tác gần cho pháp thiện, như do nghiệp thiện mà sinh vào nhà thích làm thiện, sinh rồi lại có thể tu nhiều hạnh tốt đẹp. Có pháp thiện làm nhân năng tác gần cho pháp bất thiện, như do nghiệp thiện mà sinh vào nhà giàu sang, sinh rồi sống buông thả tạo ra nhiều hành vi xấu ác. Có pháp bất thiện làm nhân năng tác gần cho pháp bất thiện, như do nghiệp bất thiện mà sinh vào nhà không có luật nghi, sinh rồi lại tạo ra nhiều hành vi xấu ác. Có

pháp bất thiện làm nhân năng tác gần cho pháp thiện, như do nghiệp bất thiện mà thân mắc phải bệnh tật khổ não, hoặc mất tài sản-địa vị, tâm sinh chấn ngán mà hối hận, cố gắng tu những hạnh tốt lành. Có pháp bên trong làm nhân năng tác gần cho pháp bên trong, như nên hữu tình cung cấp cho nhiều người. Có pháp bên trong làm nhân năng tác gần cho pháp bên ngoài, như những người làm nông gieo trồng cấy hái lo việc đồng áng. Có pháp bên ngoài làm nhân năng tác gần cho pháp bên ngoài, như nước-phân... giúp cho mầm lúa được lớn lên. Có pháp bên ngoài làm nhân năng tác gần cho pháp bên trong, như đồ ăn thức uống... nuôi lớn hữu tình. Có pháp của nên nẻo làm nhân năng tác gần cho pháp của năm nẻo, như có nhiều người ăn thịt nên con dê, thân họ được khỏe mạnh rồi, có người làm điều thiện, có người làm điều ác; người làm điều thiện thì được sinh vào cõi trời-người, người làm điều ác thì rơi vào ba nẻo khổ đau.

Hỏi: Nếu lúc nên hữu tình làm hại sinh mạng mà tất cả hữu tình không gây chướng ngại, thì họ đã làm nhân năng tác cho hữu tình kia, sao tất cả không cùng mắc phải tội sát sinh?

Đáp: Bởi vì hữu tình ấy tự mình sát hại đấy khỏi gia hạnh sát hại, cũng khiến cho quả đầy đủ mà mắc tội sát sinh; những hữu tình khác thì không như vậy, cho nên không mắc tội sát sinh. Lại nữa, bởi vì hữu tình ấy đấy khỏi tâm ác mà cũng đoạn mạng loài khác, cho nên mắc tội sát sinh; những hữu tình khác thì không như vậy, cho nên không mắc tội sát sinh. Những nghiệp đạo khác đều dựa theo đây cần phải biết!

Hỏi: Những tài sản vật dụng bên ngoài do cộng nghiệp của tất cả hữu tình mà sinh khỏi, tại sao kẻ trộm chỉ mắc tội đối với chủ tài sản, chứ không phải là những người khác?

Đáp: Bởi vì chủ tài sản tiếp nhận giữ gìn tài sản của mình, những người khác thì không như vậy, cho nên kẻ trộm chỉ mắc tội đối với chủ tài sản, chứ không phải là những người khác. Lại nữa, chủ tài sản đối với tài sản đấy khỏi ý tưởng về tài sản mình có, kẻ trộm đối với tài sản ấy đấy lên ý tưởng mình là chủ tài sản, cho nên chỉ mắc tội đối với tài sản của người kia, chứ không phải là những người khác. Lại nữa, nếu tài sản vật dụng là quả Sĩ dụng và quả tăng thượng đối với người kia thì mắc tội đối với người kia, tài sản vật dụng là quả tăng thượng chứ không phải là quả Sĩ dụng đối với tất cả hữu tình khác, cho nên không mắc tội trộm cắp đối với họ.

Hỏi: Quả Sĩ dụng và quả tăng thượng có gì sai biệt?

Đáp: Do công sức làm ra mà có được là quả Sĩ dụng, không chướng

ngại mà có được là quả tăng thượng. Lại nữa, tài sản vật dụng đối với người làm ra là quả Sĩ dụng, đối với người sử dụng là quả tăng thượng. Như các loại trái-hạt đối với người gieo trồng là quả Sĩ dụng cũng là quả tăng thượng, đối với người sử dụng ăn uống chỉ là quả tăng thượng. Như các loại tài sản vật dụng đối với người tìm kiếm mong cầu là quả Sĩ dụng cũng là quả tăng thượng, đối với người tiếp nhận sử dụng thì chỉ là quả tăng thượng.

Hỏi: Những vật như châu-bã, núi Tô-mê-lô... ở tại khí thế giới này do cộng nghiệp của tất cả hữu tình mà phát khởi, ở trong đó nếu có người nhập Niết-bàn, thì tại sao những vật này không giảm bớt?

Đáp: Tôn giả Thế Hữu nói như vậy: “Nếu vật là quả Sĩ dụng và quả tăng thượng gần của họ thì cũng có giảm bớt, núi Tô-mê-lô... chỉ là quả tăng thượng xa của họ, cho nên không giảm bớt gì.” Lại nói như vậy: “Núi Tô-mê-lô là do cộng nghiệp của tất cả hữu tình mà phát khởi, giả sử ở trong đó có nên hữu tình tồn tại, do nghiệp lực của họ mà duy trì vững vàng, cho nên cũng không giảm bớt, huống là có vô lượng vô biên hữu tình chưa được Niết-bàn hay sao? Như người giàu sang tuy đã mạng chung, mà cung điện-vườn cây-voi ngựa của họ không ảm mất theo họ, là bởi vì nghiệp lực của những hữu tình khác mà được duy trì; ở đây cũng như vậy.” Lại nói như vậy: “Ở trong này tuy có vô lượng hữu tình được nhập Niết-bàn và sinh đến xứ khác, mà lại có vô lượng vô biên hữu tình sinh đến thế giới này, bởi vì nghiệp lực của họ cho nên không giảm bớt.” Tôn giả Giác Thiên nói như vậy: “Đây là do nghiệp lực của quá khứ mà duy trì, cho nên không giảm bớt gì.”

Hỏi: Như chuyển luân vương đối với bốn châu lục đều được tự tại, là quả gì vậy?

Đáp: Uy thế của tự thân là quả dị thực, những vấn đề thuộc quyền cai quản là quả tăng thượng; vị ấy ở quá khứ tu tập tăng thượng, tự thân đầy đủ những nghiệp thiện cho nên nay cảm được hai quả thù thắng như vậy.

Lại nữa, có ba loại tăng thượng:

1. Tự tăng thượng.
2. Thế tăng thượng.
3. Pháp tăng thượng.

Tự tăng thượng, như có nên loại phiền não chưa đoạn mà cảnh ác hiện rõ trước mắt, vì tự mình giữ gìn không dấy khởi nghiệp ác, tự nghĩ rằng mình đừng vì điều này mà rơi vào những nẻo ác. Thế tăng thượng, như có nên loại phiền não chưa đoạn mà cảnh ác hiện rõ trước

mất, vì bảo vệ thế gian cho nên không dấy khởi nghiệp ác, tự nghĩ rằng mình đừng vì điều này mà làm cho người đời chê bai. Có người nói như vậy: đừng vì mình mà làm cho hữu tình thế gian tạo ra những nghiệp ác. Pháp tăng thượng, như có nên loại phiền não chưa đoạn mà cảnh ác hiện rõ trước mắt, vì bảo vệ pháp cho nên không giấy khởi nghiệp ác, tự nghĩ rằng chớ vì mình mà làm cho các thế gian khinh chê Chánh pháp. Ba loại tăng thượng này chính là nhân năng tác gần.

Hỏi: Vì sao ba loại này gọi là tăng thượng?

Đáp: Bởi vì không chướng ngại đối với pháp thiện, bởi vì nó dễ dàng tiếp cận với tăng thượng duyên.

Hỏi: Sức mạnh của nhân năng tác có tăng giảm hay không?

Đáp: Có, như lúc rất nhiều kéo cây gỗ lớn, trong đó có người dốc hết sức - có người không dốc hết sức, người dốc hết sức của họ thì nhân năng tác tăng lên, người không dốc hết sức thì nhân năng tác giảm xuống. Như lúc họ kéo cây gỗ, lúc dựng cột - kéo thuyền - chuyển đá..., nên biết cũng như vậy. Như bên ngoài đối với bên trong, hoặc bên trong đối với bên ngoài, trong và ngoài tự hưởng về với nhau cũng lại như vậy.

Hỏi: Nhân năng tác và quả tăng thượng thì loại nào là nhiều hơn?

Đáp: Nhân năng tác nhiều hơn mà quả tăng thượng ít hơn, bởi vì nhân năng tác thâm nhiếp tất cả pháp hữu vi và vô vi, quả tăng thượng chỉ thâm nhiếp các pháp hữu vi.

Hỏi: Vì vậy cho nên nói: “Có thể có pháp đối với pháp, chẳng phải là nhân năng tác chăng?”

Đáp: Có, đó là tự tánh đối với tự tánh.

Hỏi: Có thể có pháp đối với tha tánh, chẳng phải là nhân năng tác chăng?

Đáp: Có, đó là hữu vi đối với vô vi và vô vi đối với vô vi.”

Hỏi: Nhân năng tác lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Tất cả các pháp. Đã nói về tự tánh, cho nên nay sẽ nói.

Hỏi: Vì sao gọi là nhân năng tác, năng tác là nghĩa gì?

Đáp: Nghĩa về không chướng ngại là nghĩa của năng tác, nghĩa có việc làm là nghĩa của năng tác. Nhân năng tác này chắc chắn nối thông cả ba đời và có quả tăng thượng rời xa pháp thế gian. Như vậy đã biểu hiện rõ ràng tự tánh của sáu nhân, nay sẽ tiếp tục biểu hiện về nghĩa xen lẫn nhau và không xen lẫn nhau của sáu nhân.

Hỏi: Nếu pháp là nhân tương ứng thì pháp ấy cũng là nhân câu

hữu chẳng?

Đáp: Nếu pháp là nhân tương ứng thì pháp ấy cũng là nhân câu hữu. Có pháp là nhân câu hữu mà pháp ấy không phải là nhân tương ứng, nghĩa là pháp không tương ứng với hữu vi.

Hỏi: Nếu pháp là nhân tương ứng thì pháp ấy cũng là nhân đồng loại chẳng?

Đáp: Nên làm thành bốn câu phân biệt:

1. Có pháp là nhân tương ứng mà không phải là nhân đồng loại, nghĩa là có pháp tương ứng với vị lai.

2. Có pháp là nhân đồng loại mà không phải là nhân tương ứng, nghĩa là pháp không tương ứng với quá khứ - hiện tại.

3. Có pháp là nhân tương ứng cũng là nhân đồng loại, nghĩa là pháp tương ứng với quá khứ - hiện tại.

4. Có pháp chẳng phải là nhân tương ứng cũng chẳng phải là nhân đồng loại, nghĩa là pháp không tương ứng với vị lai và pháp vô vi.

Hỏi: Nếu pháp là nhân tương ứng thì pháp ấy cũng là nhân biến hành chẳng?

Đáp: Nên làm thành bốn câu phân biệt:

1. Có pháp là nhân tương ứng mà không phải là nhân biến hành, nghĩa là trừ ra tùy miên biến hành của quá khứ - hiện tại và pháp tương ứng với nó, còn lại các pháp tương ứng.

2. Có pháp là nhân biến hành mà không phải là nhân tương ứng, nghĩa là tùy miên biến hành của quá khứ - hiện tại và pháp tương ứng với nó cùng sinh - lão - trú - vô thường.

3. Có pháp là nhân tương ứng cũng là nhân biến hành, nghĩa là tùy miên biến hành của quá khứ - hiện tại và pháp tương ứng với nó.

4. Có pháp chẳng phải là nhân tương ứng cũng chẳng phải là nhân biến hành, nghĩa là trừ ra tùy miên biến hành của quá khứ - hiện tại và pháp tương ứng với nó cùng sinh-lão-trú-vô thường, còn lại các pháp không tương ứng.

Hỏi: Nếu pháp là nhân tương ứng thì pháp ấy cũng là nhân dị thực chẳng?

Đáp: Nên làm thành bốn câu phân biệt:

1. Có pháp là nhân tương ứng mà không phải là nhân dị thực, nghĩa là pháp tương ứng với vô lậu-vô ký.

2. Có pháp là nhân dị thực mà không phải là nhân tương ứng, nghĩa là pháp không tương ứng với hữu lậu thiện-bất thiện.

3. Có pháp là nhân tương ứng cũng là nhân dị thực, nghĩa là pháp

tương ứng với hữu lậu thiện - bất thiện.

4. Có pháp chẳng phải là nhân tương ứng cũng chẳng phải là nhân dị thực, nghĩa là pháp không tương ứng với vô lậu-vô ký.

Hỏi: Nếu pháp là nhân tương ứng thì pháp ấy cũng là nhân năng tác chăng?

Đáp: Nếu pháp là nhân tương ứng thì pháp ấy cũng là nhân năng tác; có pháp là nhân năng tác mà pháp ấy không phải là nhân tương ứng, nghĩa là pháp không tương ứng.

Hỏi: Nếu pháp nhân câu hữu thì pháp ấy cũng là nhân đồng loại chăng?

Đáp: Nếu pháp là nhân đồng loại thì pháp ấy cũng là nhân câu hữu; có pháp là nhân câu hữu mà pháp ấy chẳng phải là nhân đồng loại, nghĩa là pháp vị lai.

Hỏi: Nếu pháp là nhân câu hữu thì pháp ấy cũng là nhân biến hành chăng?

Đáp: Nếu pháp là nhân biến hành thì pháp ấy là nhân câu hữu; có pháp là nhân câu hữu mà pháp ấy chẳng phải là nhân biến hành, nghĩa là trừ ra tùy miên biến hành của quá khứ - hiện tại và pháp câu hữu tương ứng với nó, còn lại các pháp hữu vi.

Hỏi: Nếu pháp là nhân câu hữu thì pháp ấy cũng là nhân dị thực chăng?

Đáp: Nếu pháp là nhân dị thực thì pháp ấy cũng là nhân câu hữu; có pháp là nhân câu hữu mà pháp ấy chẳng phải là nhân dị thực, nghĩa là pháp hữu vi vô lậu - vô ký.

Hỏi: Nếu pháp là nhân câu hữu thì pháp ấy cũng là nhân năng tác chăng?

Đáp: Nếu pháp là nhân câu hữu thì pháp ấy cũng là nhân năng tác; có pháp là nhân năng tác mà pháp ấy chẳng phải là nhân câu hữu, nghĩa là pháp vô vi.

Hỏi: Nếu pháp là nhân đồng loại thì pháp ấy cũng là nhân biến hành chăng?

Đáp: Nếu pháp là nhân biến hành thì pháp ấy cũng là nhân đồng loại; có pháp là nhân đồng loại mà pháp ấy chẳng phải là nhân biến hành, nghĩa là trừ ra tùy miên biến hành của quá khứ - hiện tại và pháp câu hữu tương ứng với nó, còn lại các pháp quá khứ - hiện tại.

Hỏi: Nếu pháp là nhân đồng loại thì pháp ấy cũng là nhân dị thực chăng?

Đáp: Nên làm thành bốn câu phân biệt:

1. Có pháp là nhân đồng loại mà không phải là nhân dị thực, nghĩa là pháp vô lậu - vô ký của quá khứ - hiện tại.

2. Có pháp là nhân dị thực mà không phải là nhân đồng loại, nghĩa là pháp hữu lậu thiện - bất thiện của vị lai.

3. Có pháp là nhân đồng loại cũng là nhân dị thực, nghĩa là pháp hữu lậu thiện - bất thiện của quá khứ - hiện tại.

4. Có pháp chẳng phải là nhân đồng loại cũng chẳng phải là nhân dị thực, nghĩa là pháp vô lậu vô ký của vị lai và pháp vô vi.

Hỏi: Nếu pháp là nhân đồng loại thì pháp ấy cũng là nhân năng tác chăng?

Đáp: Nếu pháp nhân đồng loại thì pháp ấy cũng là nhân năng tác; có pháp nhân năng tác mà pháp ấy chẳng phải là nhân đồng loại, nghĩa là pháp vị lai và pháp vô vi.

Hỏi: Nếu pháp là nhân biến hành thì pháp ấy cũng là nhân dị thực chăng?

Đáp: Nên làm thành bốn câu phân biệt:

1. Có pháp là nhân biến hành mà không phải là nhân dị thực, nghĩa là tùy miên biến hành vô ký của quá khứ - hiện tại và pháp câu hữu tương ứng với nó.

2. Có pháp là nhân dị thực mà không phải là nhân biến hành, nghĩa là trừ ra tùy miên biến hành bất thiện của quá khứ - hiện tại và pháp câu hữu tương ứng với nó, còn lại các pháp hữu lậu thiện-bất thiện.

3. Có pháp là nhân biến hành cũng là nhân dị thực, nghĩa là tùy miên biến hành bất thiện của quá khứ - hiện tại và pháp câu hữu tương ứng với nó.

4. Có pháp chẳng phải là nhân biến hành cũng chẳng phải là nhân dị thực, nghĩa là trừ ra tùy miên biến hành vô ký của quá khứ-hiện tại và pháp câu hữu tương ứng với nó, còn lại các pháp vô ký và vô lậu.

Hỏi: Nếu pháp là nhân biến hành thì pháp ấy cũng là nhân năng tác chăng?

Đáp: Nếu pháp là nhân biến hành thì pháp ấy cũng là nhân năng tác; có pháp là nhân năng tác mà pháp ấy chẳng phải là nhân biến hành, nghĩa là trừ ra tùy miên biến hành của quá khứ-hiện tại và pháp câu hữu tương ứng với nó, còn lại tất cả các pháp khác.

Hỏi: Nếu pháp là nhân dị thực thì pháp ấy cũng là nhân năng tác chăng?

Đáp: Nếu pháp là nhân dị thực thì pháp ấy cũng là nhân năng tác;

có pháp là nhân năng tác mà pháp ấy chẳng phải là nhân dị thực, nghĩa là pháp vô ký và vô lậu.

Hỏi: Sáu nhân này có mấy nhân là sắc, mấy nhân là phi sắc?

Đáp: Hai nhân chỉ riêng phi sắc, đó là nhân tương ứng và nhân biến hành, bốn nhân còn lại nối thông cả sắc và phi sắc. Như sắc và phi sắc, hữu kiến-vô kiến, hữu đối-vô đối, hữu chấp thọ-vô chấp thọ, là trưởng dưỡng-phi trưởng dưỡng, là đại chủng-phi đại chủng, là tạo sắc-phi tạo sắc cũng như vậy.

Hỏi: Sáu nhân này có mấy nhân hữu lậu, mấy nhân vô lậu?

Đáp: Hai nhân chỉ riêng hữu lậu, đó là nhân biến hành và nhân dị thực, bốn nhân còn lại nối thông cả hữu lậu và vô lậu.

Hỏi: Sáu nhân này có mấy nhân hữu vi, mấy nhân vô vi?

Đáp: Năm nhân chỉ riêng hữu vi, nên nhân chung cả hữu vi và vô vi, đó là nhân năng tác.

Hỏi: Sáu nhân này có mấy nhân quá khứ, mấy nhân vị lai, mấy nhân hiện tại?

Đáp: Ba nhân nối thông cả ba đời, đó là nhân tương ứng-câu hữu-dị thực; hai nhân chỉ có quá khứ-hiện tại, đó là nhân đồng loại-biến hành; nên nhân nối thông cả ba đời và cũng rời xa thế gian, đó là nhân năng tác.

Hỏi: Sáu nhân này có mấy nhân thiện, mấy nhân bất thiện, mấy nhân vô ký?

Đáp: Nên nhân chỉ riêng bất thiện-vô ký, đó là nhân biến hành; nên nhân chỉ riêng thiện-bất thiện, đó là nhân dị thực; bốn nhân còn lại chung cả ba loại.

Hỏi: Sáu nhân này có mấy nhân hệ thuộc cõi Dục, mấy nhân hệ thuộc cõi Sắc, mấy nhân hệ thuộc cõi Vô sắc?

Đáp: Hai nhân chỉ hệ thuộc ba cõi đó là nhân biến hành và dị thực; bốn nhân còn lại hệ thuộc cả ba cõi và không hệ thuộc.

Hỏi: Sáu nhân này có mấy nhân là học, mấy nhân là vô học, mấy nhân là phi học phi vô học?

Đáp: Hai nhân chỉ riêng phi học phi vô học, đó là nhân biến hành và dị thực, bốn nhân còn lại chung cả ba loại.

Hỏi: Sáu nhân này có mấy nhân là kiến sở đoạn, mấy nhân là tương ứng sở đoạn, mấy nhân là bất đoạn?

Đáp: Nên nhân chỉ riêng kiến sở đoạn, đó là nhân biến hành; nên nhân chỉ riêng kiến sở đoạn và tương ứng sở đoạn, đó là nhân dị thực; bốn nhân còn lại chung cả ba loại.

Hỏi: Sáu nhân này có mấy nhân nhiễm ô, mấy nhân không nhiễm ô?

Đáp: Nên nhân chỉ riêng nhiễm ô, đó là nhân biến hành, năm nhân còn lại chung cả hai loại. Như nhiễm ô và không nhiễm ô, có tội-không có tội, hắc-bạch, hữu-phú-vô-phú, lui-sựt-chăng lui-sựt cũng như vậy.

Hỏi: Sáu nhân này có mấy nhân là có dị thực, mấy nhân không có dị thực?

Đáp: Nên nhân có dị thực, đó là nhân dị thực; năm nhân còn lại chung cả hai loại.

Hỏi: Sáu nhân này có mấy nhân là dị thực, mấy nhân không phải là dị thực?

Đáp: Hai nhân không phải là dị thực, đó là nhân biến hành và nhân dị thực; bốn nhân còn lại chung cả hai loại.

Hỏi: Sáu nhân này có mấy nhân tương ứng, mấy nhân không tương ứng?

Đáp: Nên nhân chỉ riêng tương ứng, đó là nhân tương ứng; năm nhân còn lại chung cả hai loại. Như tương ứng và không tương ứng, có sở-y-không có sở-y, có sở-duyên-không có sở-duyên, có hành-tướng-không có hành-tướng, có cảnh-giác-không có cảnh-giác, có đẳng-vô-gián-không có đẳng-vô-gián cũng như vậy.

Hỏi: Sáu nhân này có mấy nhân là bốn Đế thân nhiếp, mấy nhân không phải là bốn Đế thân nhiếp?

Đáp: Hai nhân chỉ riêng Khổ-Tập đế thân nhiếp, đó là nhân biến hành và dị thực; ba nhân chỉ riêng Khổ-Tập-Đạo đế thân nhiếp, đó là nhân tương ứng-câu hữu và đồng loại; nên nhân nối thông cả bốn Đế và phi Đế thân nhiếp, đó là nhân năng tác.

Hỏi: Sáu nhân này có mấy nhân là năm Uẩn thân nhiếp, mấy nhân chẳng phải là năm Uẩn thân nhiếp?

Đáp: Hai nhân chỉ do bốn Uẩn thân nhiếp trừ ra sắc Uẩn, đó là nhân tương ứng và nhân biến hành; ba nhân chung cả năm Uẩn thân nhiếp, đó là nhân câu hữu-đồng loại và dị thực; nên nhân chung cả năm Uẩn và phi Uẩn thân nhiếp, đó là nhân năng tác.

Hỏi: Sáu nhân này có mấy nhân là xứ nào thân nhiếp?

Đáp: Hai nhân chỉ do Ý xứ- Pháp xứ thân nhiếp, đó là do nhân tương ứng và biến hành; nên nhân chỉ do Sắc-Thanh-Ý và Pháp xứ thân nhiếp, đó là nhân dị thực; ba nhân chung cả mười hai xứ thân nhiếp, đó là nhân câu hữu-đồng loại và năng tác.

Hỏi: Sáu nhân này có mấy nhân là Giới nào thâm nhiếp?

Đáp: Nên nhân chỉ do Ý-Pháp và Ý thức thâm nhiếp, đó là nhân biến hành; nên nhân chỉ do bảy tâm giới (sáu thức và ý căn) và Pháp giới thâm nhiếp, đó là nhân tương ứng; nên nhân chỉ do Sắc-Thanh-bảy tâm và Pháp giới thâm nhiếp, đó là nhân dị thực; ba nhân chung cả mười tám Giới thâm nhiếp, đó là nhân câu hữu-đồng loại và năng tác.

Hỏi: Sáu nhân như vậy thì có quả gì?

Đáp: Nhân tương ứng và nhân câu hữu thì có quả Sĩ dụng, nhân đồng loại và nhân biến hành có quả Đăng lưu, nhân dị thực có quả Dị thực, nhân năng tác có quả Tăng thượng, quả giải thoát ấy là do đạo mà chứng chứ không phải là do nhân mà được.

Hỏi: Sáu nhân như vậy thì lúc nào Thủ quả (dẫn đến quả) và lúc nào Dữ quả (thành tựu quả)?

Đáp: Nhân tương ứng và nhân câu hữu thì hiện tại Thủ quả-hiện tại Dữ quả, nên sát-na Thủ quả-nên sát-na Dữ quả, Thủ quả trong nên sát-na-Dữ quả trong nên sát-na; nhân đồng loại và nhân biến hành thì hiện tại Thủ quả, quá khứ và hiện tại Dữ quả, nên sát-na Thủ quả-nhiều sát-na Dữ quả, Thủ quả trong nhiều sát-na-Dữ quả trong nhiều sát-na; nhân dị thực thì hiện tại Thủ quả-quá khứ Dữ quả, nên sát-na Thủ quả-nhiều sát-na Dữ quả, Thủ quả trong nhiều sát-na-Dữ quả trong nhiều sát-na. Nhân năng tác thì có người đưa ra cách nói như vậy: Hiện tại Thủ quả-quá khứ và hiện tại Dữ quả, nên sát-na Thủ quả-nhiều sát-na Dữ quả, Thủ quả trong nhiều sát-na-Dữ quả trong nhiều sát-năng. Có Sư khác nói: Nhân năng tác này thì quá khứ và hiện tại Thủ quả-quá khứ và hiện tại Dữ quả, nhiều sát-na Dữ quả-nhiều sát-na Dữ quả. Nếu lúc Thủ quả thì có thể Dữ quả, còn lại như trước đã nói. Nếu có thể hiểu rõ ràng về sáu nhân như vậy, thì đối với bốn Quả có thể quan sát đối chiếu rõ ràng, như nhìn những hạt cam khác nhau trong lòng bàn tay.

Lại nữa, tác dụng của các pháp cần phải nhờ vào nhân duyên, nhân đã biện giải rộng ra, tiếp đến phải nói về duyên. Duyên có bốn loại, như luận Thi Thiết và chương Kiến Uẩn biện giải. Nhưng luận Thi Thiết đưa ra cách nói như vậy: “Có pháp là nhân duyên mà pháp ấy cũng đẳng vô gián duyên, cũng là sở duyên duyên, cũng là tăng thượng duyên..., cho đến có pháp là tăng thượng duyên mà pháp ấy cũng là nhân duyên, cũng là đẳng vô gián duyên, cũng là sở duyên duyên”.

Hỏi: Trong tất cả các pháp, có pháp có thể làm bốn duyên là như tâm-tâm sở pháp, có pháp có thể làm ba duyên là như sắc-tâm bất tương ứng hành, có pháp có thể làm hai duyên là như pháp vô vi, tại sao

luận ấy nói: “Có pháp la nhân duyên mà pháp ấy cũng là đẳng vô gián duyên, cho đến nói rộng ra”?

Đáp: Luận ấy dựa vào lý Dung Hữu (có thể có) cho nên đưa ra cách nói như vậy, nghĩa là trong các pháp có tâm-tâm sở đầy đủ tánh của bốn duyên, chứ không nói là tất cả các pháp đều làm bốn duyên. Nếu tận cùng về lý thì cần phải đưa ra cách nói như vậy.

Hỏi: Nếu pháp là nhân duyên thì pháp ấy cũng là đẳng vô gián duyên chăng?

Đáp: Nếu pháp là đẳng vô gián duyên thì pháp ấy cũng là nhân duyên; có pháp là nhân duyên mà pháp ấy chẳng phải là đẳng vô gián duyên, nghĩa là trừ ra tâm-tâm sở pháp chẳng phải là cuối cùng của quá khứ-hiện tại, còn lại tất cả pháp hữu vi.

Hỏi: Nếu pháp là nhân duyên thì pháp ấy cũng là sở duyên duyên chăng?

Đáp: Nếu pháp là nhân duyên thì pháp ấy cũng là sở duyên duyên; có pháp là sở duyên duyên mà pháp ấy chẳng phải là nhân duyên, nghĩa là pháp vô vi.

Hỏi: Nếu pháp là nhân duyên thì pháp ấy cũng là tăng thượng duyên chăng?

Đáp: Nếu pháp là nhân duyên thì pháp ấy cũng là tăng thượng duyên; có pháp là tăng thượng duyên mà pháp ấy chẳng phải là nhân duyên, nghĩa là pháp vô vi.

Hỏi: Nếu pháp là đẳng vô gián duyên thì pháp ấy cũng là sở duyên duyên chăng?

Đáp: Nếu pháp là đẳng vô gián duyên thì pháp ấy cũng là sở duyên duyên; có pháp là sở duyên duyên mà pháp ấy chẳng phải là đẳng vô gián duyên, nghĩa là trừ ra tâm-tâm sở pháp chẳng phải là cuối cùng của quá khứ - hiện tại, còn lại tất cả các pháp.

Hỏi: Nếu pháp là đẳng vô gián duyên thì pháp ấy cũng là tăng thượng duyên chăng?

Đáp: Nếu pháp là đẳng vô gián duyên thì pháp ấy cũng là tăng thượng duyên; có pháp là tăng thượng duyên mà pháp ấy chẳng phải là đẳng vô gián duyên, nghĩa là trừ ra tâm-tâm sở pháp chẳng phải là cuối cùng của quá khứ-hiện tại, còn lại tất cả các pháp.

Hỏi: Nếu pháp là sở duyên duyên thì pháp ấy cũng là tăng thượng duyên chăng?

Đáp: Đúng như vậy.

Hỏi: Nếu đối với nên pháp đầy đủ bốn duyên thì chỉ cần nên

duyên chữ tại sao thiết lập bốn duyên?

Đáp: Dựa vào tác dụng mà thiết lập chữ không dựa vào Thể của vật, bởi vì trong Thể của nên vật có bốn tác dụng, nghĩa là tâm-tâm sở pháp trong nên sát-na dẫn dắt phát khởi tâm-tâm sở pháp đồng loại trong sát-na tiếp theo sau, cho nên thiết lập làm nhân duyên; ngay sự phát triển này, khiến tâm-tâm sở pháp trong sát-na tiếp theo sau được sinh khởi, cho nên thiết lập làm đẳng vô gián duyên; dựa vào năng lực này làm cho tâm-tâm sở pháp trong sát-na tiếp theo sau đã chọn lấy cảnh, cho nên thiết lập làm sở duyên duyên; ngay lúc ấy không chướng ngại khiến tâm-tâm sở pháp trong sát-na tiếp theo sau được sinh khởi, cho nên thiết lập làm tăng thượng duyên. Trong này, nhân duyên như pháp của hạt giống, đẳng vô gián duyên như pháp mở đường, sở duyên như pháp nhận cây gậy, tăng thượng duyên như pháp không chướng ngại. Như vậy, tâm-tâm sở pháp chẳng phải là cuối cùng của quá khứ-hiện tại có đủ tánh của bốn duyên; còn lại pháp hữu vi có tánh của ba duyên, ba pháp vô vi có tánh của hai duyên, đều dựa vào nghĩa mà nói chữ không dựa vào Thể của vật, bởi vì trong Thể của nên vật có nhiều nghĩa, như trong các pháp có pháp có năng lực thực hiện. Sáu nhân, nghĩa là tùy miên biến hành bất thiện của quá khứ-hiện tại và pháp tương ứng với nó có năng lực thực hiện. Năm nhân, nghĩa là tùy miên biến hành vô ký của quá khứ-hiện tại và pháp tương ứng với nó, hoặc là tùy miên biến hành bất thiện của quá khứ-hiện tại và pháp tương ứng với nó cùng với sinh-lão-trú-vô thường, hoặc là tâm-tâm sở pháp hữu lậu thiện-bất thiện chẳng phải là biến hành của quá khứ-hiện tại đều có năng lực thực hiện. Bốn nhân, nghĩa là tùy miên biến hành vô ký của quá khứ-hiện tại và pháp tương ứng với nó cùng với sinh-lão-trú-vô thường, hoặc là sắc-tâm bất tương ứng hành hữu lậu thiện-bất thiện chẳng phải là biến hành của quá khứ-hiện tại, hoặc là tâm-tâm sở pháp vô lậu của quá khứ hiện tại, hoặc là tâm-tâm sở pháp hữu lậu thiện-bất thiện của vị lai đều có năng lực thực hiện. Ba nhân, nghĩa là sắc- tâm bất tương ứng hành vô ký chẳng phải là biến hành của quá khứ-hiện tại, hoặc là sắc-tâm bất tương ứng hành vô lậu của quá khứ-hiện tại, hoặc là sắc-tâm bất tương ứng hành hữu lậu thiện-bất thiện của vị lai, hoặc là tâm-tâm sở pháp vô lậu vô ký củ vị lai đều có năng lực thực hiện. Hai nhân, nghĩa là sắc-tâm bất tương ứng hành vô lậu vô ký của vị lai đều có năng lực thực hiện. Nên nhân, nghĩa là pháp vô vi giống như nhau, pháp hữu vi thì có nhiều. Nghĩa của nhân không trái ngược với nhau, duyên cũng phải như vậy.

Hỏi: Nếu như vậy thì nhân và duyên có gì sai biệt?

Đáp: Tôn giả Thế hữu nói như vậy: Không có gì sai biệt, nhân tức là duyên và duyên tức là nhân. Như trong kinh nói: “Hai nhân, hai duyên có thể phát sinh Chánh kiến, nghĩa là âm thanh ngôn ngữ của người khác và nội tâm tác ý đúng như lý”. Lại như kinh Đại Nhân Duyên nói: “Đức Phật bảo với A-nan: Chi lão-tử có nguyên do như vậy, có nhân như vậy, có tập như vậy, có sinh như vậy, có duyên như vậy, đó gọi là chi Sinh”. Do đó biết rằng nhân và duyên chẳng có gì sai biệt. Lại nói như vậy: “Nếu có cái này thì có cái kia, cái này là nhân của cái kia, cũng là duyên của cái kia”.

Hỏi: Bởi vì có chiếc bình cho nên có được sự hiểu biết về chiếc bình, lẽ nào sự hiểu biết về chiếc bình này làm nhân hay sao?

Đáp: Không phải là chỉ có chiếc bình thì có sự hiểu biết về chiếc bình, bởi vì lúc không có chiếc bình mà cũng có sự hiểu biết về chiếc bình, cho dù lúc có chiếc bình mà không có sự hiểu biết về chiếc bình, nhưng mà có hòa hợp cho nên có được sự hiểu biết về chiếc bình, vì vậy hòa hợp là nhân duyên hiểu biết về chiếc bình. Có người nói như vậy: Hòa hợp là nhân, nhân hòa hợp này gọi là duyên.

Hỏi: Nếu mỗi nên pháp tách biệt thì không gọi là nhân, nhiều sự việc hòa hợp cũng thuận theo không phải là nhân chăng?

Đáp: Như mỗi nên pháp tách biệt thì không gọi là hòa hợp, nhiều sự việc tụ tập thì gọi là hòa hợp, do đó mỗi nên pháp tách biệt thì không gọi là nhân, nhiều sự việc hòa hợp mới được gọi là nhân. Lại có người nói: Đồng loại là nhân, dị loại là duyên, như lửa với lửa, lúa mì với mầm lúa mì, gọi là đồng loại.

Hỏi: Lúa mì với mầm lúa mì có gì đồng loại? Nếu cùng tên gọi lúa mì mà nói là đồng loại, thuận theo ruộng - nước... cùng chung Đại chủng cho nên cũng gọi là đồng loại, thì ruộng - nước... phải là nhân của lúa mì?

Đáp: Lại có người nói: Gần là nhân, xa là duyên.

Hỏi: Nếu như vậy thì nhân và đẳng vô gián duyên phải không có sai biệt; vả lại, tâm thiện vô gián đấy khởi bất thiện, hoặc là tâm vô ký phải là nhân chứ không phải là duyên?

Đáp: Lại có người nói: Không giống nhau là nhân, giống nhau là duyên.

Hỏi: Nếu như vậy thì nhân đối với nhân thức phải là nhân chứ không phải là duyên, bởi vì không giống nhau; vả lại, lúa mì với mầm lúa mì và tro đất phải là duyên chứ không phải là nhân, bởi vì đều là

giống nhau?

Đáp: Lại có người nói: Có năng lực sinh ra là nhân, tùy theo năng lực sinh ra là duyên.

Hỏi: Nếu như vậy thì chi Sinh đối với Lão tử sẽ không phải là duyên, tùy thuận chi Sinh và Hữu... đối với Lão tử sẽ không phải là nhân?

Đáp: Lại có người nói: Có năng lực nuôi lớn tự nhiên nối tiếp nhau là nhân, có năng lực nuôi lớn nhờ nơi khác mà nối tiếp nhau là duyên.

Hỏi: Nếu như vậy thì duyên vào tự nhiên nối tiếp nhau mà dấy khởi tâm thiện, chỉ có nuôi lớn tự nhiên nối tiếp nhau phải là nhân chứ không phải là duyên?

Đáp: Đại đức nói rằng: Chuyển là nhân - tùy chuyển là duyên, gần là nhân - xa là duyên; như gần - xa, ở nơi này - ở nơi kia, hòa hợp - không hòa hợp, ở thân này - ở thân khác, nên biết cũng như vậy.

Hỏi: Nếu như vậy thì đồng loại tùy chuyển phải là duyên chứ không phải là nhân, Vô minh duyên Hành... phải là nhân chứ không phải là duyên?

Đáp: Bởi vì Thể của nhân - duyên tuy không có gì sai biệt mà nghĩa thì có khác, đó là nghĩa về nhân thì gần gũi, nghĩa về duyên thì xa cách, vì biểu hiện nghĩa này cho nên nói nhân có sáu loại, nói duyên có bốn loại. Nếu không như vậy thì danh và số cần phải giống nhau.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 22

LUẬN VỀ TRÍ (Phần 14)

Các tâm do tùy miên cho nên gọi là tâm có tùy miên, tùy miên ấy là tùy tăng đối với tâm này chăng? Cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra luận này?

Đáp: Vì ngăn chặn tông chỉ của người khác để biểu hiện rõ ràng về Chánh lý. Nghĩa là hoặc có người chấp: Chỉ có nên tâm; như Luận giả của Thuyết Nhất Tâm Tương Tục, họ đưa ra cách nói này: Tâm có tùy miên và tâm không có tùy miên, tánh ấy không khác khi Thánh tạo hiện tiền, tánh ấy trái ngược với phiền não chứ không trái với tánh của tâm, vì đối trị phiền não chứ không phải là đối trị tâm; như vật dùng để giặt áo - mài gương - luyện vàng..., trái ngược với những vết bẩn chứ không trái với áo - gương - vàng..., Thánh đạo cũng như vậy. Vả lại, trong thân này nếu lúc Thánh đạo chưa hiện rõ trước mắt, phiền não chưa đoạn thì tâm có tùy miên; lúc Thánh đạo hiện tiền, phiền não đã đoạn thì tâm không có tùy miên. Tâm này tuy lúc có tùy miên và không có tùy miên thì khác nhau, mà tánh chỉ là nên. Như lúc áo chưa giặt - gương chưa mài - vàng đã luyện... thì gọi là áo - gương - vàng... không có vết bẩn, lúc có vết bẩn và không có vết bẩn... tuy có khác nhau, mà tánh thì không có gì khác nhau; tâm cũng như vậy. Vì ngăn chặn cái chấp ấy, mà biểu hiện rõ ràng tâm có tùy miên và tâm không có tùy miên thì tánh ấy đều khác nhau. Hoặc lại có người chấp: Tùy miên không tùy tăng đối với sở duyên, cũng không có nghĩa tùy tăng đối với pháp tương ứng. Như phái Thí Dụ, họ đưa ra cách nói này: Nếu tùy miên tùy tăng đối với sở duyên thì đối với Giới - Địa khác và pháp vô lậu cũng phải tùy tăng, bởi vì sở duyên ấy giống như Giới - Địa của mình; nếu có nghĩa tùy tăng đối với pháp tương ứng, thì phải tùy tăng trong tất cả mọi lúc chưa đoạn và đã đoạn, tương ứng cuối cùng không tách lia nhau

bởi vì giống như tự tánh. Vì ngăn chặn cái chấp ấy, mà biểu hiện các tùy miên đối với sở duyên và pháp tương ứng đều có nghĩa tùy tăng, đối với pháp hữu lậu và pháp tương ứng ở Giới - Địa của mình cho đến lúc chưa đoạn vẫn luôn luôn tùy tăng. Hoặc lại có người chấp: tùy miên chỉ có nghĩa tùy tăng đối với Bồ-đặc-già-la. Như phái Độc Tử Bộ, họ đưa ra cách nói này: Bồ-đặc-già-la gọi là có tùy miên và không có tùy miên, chứ không phải là các pháp như tâm..., bởi vì Bồ-đặc-già-la có ràng buộc và giải thoát. Vì ngăn chặn cái chấp ấy, mà biểu hiện chỉ có tâm... có ràng buộc - có giải thoát mới gọi là có tùy miên và không có tùy miên, chứ không phải là Bồ-đặc-già-la hoàn toàn không có. Vì ngăn chặn các tông chỉ của người khác và biểu hiện rõ ràng về lý không có gì điên đảo như vậy, cho nên soạn ra luận này.

Hỏi: Các tâm do tùy miên cho nên gọi là tâm có tùy miên, tùy miên ấy là tùy tăng đối với tâm này chăng?

Đáp: Hoặc là tùy tăng, hoặc là không tùy tăng. Thế nào là tùy tăng? Nghĩa là tùy miên ấy tương ứng với tâm này chưa đoạn và duyên với tâm này. Thế nào là không tùy tăng? Nghĩa là tùy miên ấy tương ứng với tâm này đã đoạn. Trong này, các tâm là có năm Bộ tâm, nghĩa là tâm do kiến Khổ mà đoạn, cho đến tâm do tương ứng mà đoạn. Tùy miên là có năm Bộ tùy miên, nghĩa là tùy miên do kiến Khổ mà đoạn, cho đến tùy miên do tương ứng mà đoạn. Bởi vì hai quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên:

1. Do tùy miên có tánh tùy tăng đối với tâm này.
2. Do tùy miên có tánh đồng bạn đối với tâm này.

Nghĩa là tâm do kiến Khổ mà đoạn, đối với tùy miên do kiến Khổ mà đoạn, bởi vì hai quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên; đối với tùy miên do kiến Tập mà đoạn, bởi vì nên quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên, đó là tánh tùy tăng; đối với những tùy miên khác vì không có hai quan hệ cho nên chẳng phải là tâm có tùy miên. Tâm do kiến tập mà đoạn, đối với tùy miên do kiến tập mà đoạn, bởi vì hai quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên; đối với tùy miên do kiến Khổ mà đoạn, bởi vì nên quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên, đó là tánh tùy tăng; đối với những tùy miên khác vì không có hai quan hệ cho nên chẳng phải là tâm có tùy miên. Tâm do kiến Diệt mà đoạn, đối với tùy miên do kiến Khổ - Tập mà đoạn, bởi vì nên quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên, đó là tánh tùy tăng; đối với những tùy miên khác vì không có hai quan hệ cho nên chẳng phải là tâm có tùy miên. Tâm do kiến Đạo mà đoạn, đối với tùy miên do kiến Đạo mà đoạn, bởi vì hai quan hệ cho nên gọi

là tâm có tùy miên; đối với tùy miên do kiến Khổ - Tập mà đoạn, bởi vì nên quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên, đó là tánh tùy tăng; đối với những tùy miên khác vì không có hai quan hệ cho nên chẳng phải là tâm có tùy miên. Tâm do tu mà đoạn, đối với tùy miên do tu mà đoạn, bởi vì hai quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên; đối với tùy miên do kiến Khổ - Tập mà đoạn, bởi vì nên quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên, đó là tánh tùy tăng; đối với những tùy miên khác vì không có hai quan hệ cho nên chẳng phải là tâm có tùy miên.

Lại nữa, tâm do kiến Khổ mà đoạn có hai loại:

1. Tâm tương ứng với tùy miên biến hành.
2. Tâm tương ứng với tùy miên chẳng phải là biến hành.

Tâm do kiến Tập mà đoạn cũng như vậy. Tâm do kiến diệt mà đoạn có hai loại:

1. Tâm tương ứng với tùy miên duyên hữu lậu.
2. Tâm tương ứng với tùy miên duyên vô lậu.

Tâm do kiến Đạo mà đoạn cũng như vậy. Tâm do tương ứng mà đoạn có hai loại:

1. Tâm nhiễm ô.
2. Tâm không nhiễm ô.

Tâm tương ứng với tùy miên biến hành do kiến Khổ mà đoạn, đối với tùy miên biến hành do kiến Khổ mà đoạn, bởi vì hai quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên; đối với tùy miên chẳng phải là biến hành do kiến Khổ mà đoạn và tùy miên biến hành do kiến tập mà đoạn, bởi vì nên quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên, đó là tánh tùy tăng; đối với những tùy miên khác vì không có hai quan hệ cho nên chẳng phải là tâm có tùy miên. Tâm tương ứng với tùy miên chẳng phải là biến hành do kiến Khổ mà đoạn, đối với tùy miên chẳng phải là biến hành do kiến Khổ mà đoạn, bởi vì hai quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên; đối với tùy miên biến hành do kiến Khổ - Tập mà đoạn, bởi vì nên quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên, đó là tánh tùy tăng; đối với những tùy miên khác vì không có hai quan hệ cho nên chẳng phải là tâm có tùy miên. Tâm tương ứng với tùy miên biến hành do kiến Tập mà đoạn, đối với tùy miên biến hành do kiến Tập mà đoạn, bởi vì hai quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên; đối với tùy miên chẳng phải là biến hành do kiến Tập mà đoạn và tùy miên biến hành do kiến Khổ mà đoạn, bởi vì nên quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên, đó là tánh tùy tăng; đối với những tùy miên khác vì không có hai quan hệ cho nên chẳng phải là tâm có tùy miên. Tâm tương ứng với tùy miên chẳng phải là biến hành

do kiến Tập mà đoạn, đối với tùy miên chẳng phải là biến hành do kiến Tập mà đoạn, bởi vì hai quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên; đối với tùy miên biến hành do kiến Khổ - Tập mà đoạn, bởi vì nên quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên, đó là tánh tùy tăng; đối với những tùy miên khác vì không có hai quan hệ cho nên chẳng phải là tâm có tùy miên. Tâm tương ứng với tùy miên duyên hữu lậu do kiến Diệt mà đoạn, đối với tùy miên duyên hữu lậu do kiến Diệt mà đoạn, bởi vì hai quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên; đối với tùy miên biến hành do kiến Khổ - Tập mà đoạn, bởi vì nên quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên, đó là tánh tùy tăng; đối với những tùy miên khác vì không có hai quan hệ cho nên chẳng phải là tâm có tùy miên.

Tâm tương ứng với tùy miên duyên vô lậu do kiến Diệt mà đoạn, đối với tùy miên duyên vô lậu do kiến Diệt mà đoạn, bởi vì hai quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên; đối với tùy miên duyên hữu lậu do kiến Diệt mà đoạn và tùy miên biến hành do kiến Khổ - Tập mà đoạn, bởi vì nên quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên, đó là tánh tùy tăng; đối với những tùy miên khác vì không có hai quan hệ cho nên chẳng phải là tâm có tùy miên. Tâm tương ứng với tùy miên duyên hữu lậu do kiến Đạo mà đoạn, đối với tùy miên duyên hữu lậu do kiến Đạo mà đoạn, bởi vì hai quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên; đối với tùy miên biến hành do kiến Khổ - Tập mà đoạn, bởi vì nên quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên, đó là tánh tùy tăng; đối với những tùy miên khác vì không có hai quan hệ cho nên chẳng phải là tâm có tùy miên. Tâm tương ứng với tùy miên duyên vô lậu do kiến Đạo mà đoạn, đối với tùy miên duyên vô lậu do kiến Đạo mà đoạn, bởi vì hai quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên; đối với tùy miên duyên hữu lậu do kiến Đạo mà đoạn và tùy miên biến hành do kiến Khổ - Tập mà đoạn, bởi vì nên quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên, đó là tánh tùy tăng; đối với những tùy miên khác vì không có hai quan hệ cho nên chẳng phải là tâm có tùy miên. Tâm nhiễm ô do tu mà đoạn, đối với tùy miên do tu mà đoạn, bởi vì hai quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên; đối với tùy miên biến hành do kiến Khổ - Tập mà đoạn, bởi vì nên quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên, đó là tánh tùy tăng; đối với những tùy miên khác vì không có hai quan hệ cho nên chẳng phải là tâm có tùy miên. Tâm không nhiễm ô do tu mà đoạn, đối với tùy miên do tu mà đoạn và tùy miên biến hành do kiến Khổ - Tập mà đoạn, bởi vì nên quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên, đó là tánh tùy tăng; đối với những tùy miên khác vì không có hai quan hệ cho nên chẳng phải là tâm có tùy miên.

Lại nữa, thuộc cõi Dục với tâm do kiến Khổ mà đoạn có mười loại, đó là tâm tương ứng năm Kiến - Nghi - Ái - Khuể - Mạn - Bất cọng vô minh; tâm do kiến Tập mà đoạn có bảy loại, đó là Tâm tương ứng hai Kiến - Nghi - Ái - Khuể - Mạn - bất cọng vô minh; tâm do kiến Diệt mà đoạn cũng như vậy; tâm do kiến Đạo mà đoạn có tám loại, đó là Tâm tương ứng ba Kiến - Nghi - Ái - Khuể - Mạn - Bất cọng vô minh; tâm do tu mà đoạn có năm loại, đó là Tâm tương ứng Ái - Khuể - Mạn - Bất cọng vô minh và Tâm không nhiễm ô, nghĩa là thiện - hữu - lậu - vô phú vô ký. Tâm tương ứng với Hữu thân kiến, đối với Hữu thân kiến và vô minh tương ứng với nó, bởi vì hai quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên; đối với những tùy miên khác do kiến Khổ mà đoạn và tùy miên biến hành do kiến Tập mà đoạn, bởi vì nên quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên, đó là tánh tùy tăng; đối với những tùy miên khác vì không có hai quan hệ cho nên chẳng phải là tâm có tùy miên. Như vậy cho đến tâm tương ứng với Mạn do kiến Khổ mà đoạn, nên biết cũng như thế. Tâm tương ứng với Bất cọng vô minh do kiến Khổ mà đoạn, đối với Bất cọng vô minh do kiến Khổ mà đoạn, bởi vì hai quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên; đối với những tùy miên khác do kiến Khổ mà đoạn và tùy miên biến hành do kiến Tập mà đoạn, bởi vì nên quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên; đó là tánh tùy tăng; đối với những tùy miên khác vì không có hai quan hệ cho nên chẳng phải là tâm có tùy miên. Tâm do kiến Tập mà đoạn, nên biết cũng như vậy. Tâm tương ứng với Tà kiến do kiến Diệt mà đoạn, đối với Tà kiến do kiến Diệt mà đoạn và vô minh tương ứng với nó, bởi vì hai quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên; đối với tùy miên duyên hữu lậu do kiến Diệt mà đoạn và tùy miên biến hành do kiến Khổ - Tập mà đoạn, bởi vì nên quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên, đó là tánh tùy tăng; đối với những tùy miên khác vì không có hai quan hệ cho nên chẳng phải là tâm có tùy miên. Tâm tương ứng với Nghi do kiến Diệt mà đoạn, nên biết cũng như vậy. Tâm tương ứng với Kiến thủ do kiến Diệt mà đoạn, đối với Kiến thủ do kiến Diệt mà đoạn và vô minh tương ứng với nó, bởi vì hai quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên; đối với những tùy miên duyên hữu lậu còn lại do kiến Diệt mà đoạn và tùy miên biến hành do kiến Khổ - Tập mà đoạn, bởi vì nên quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên, đó là tánh tùy tăng; đối với những tùy miên khác vì không có hai quan hệ cho nên chẳng phải là tâm có tùy miên. Tâm tương ứng với Ái - Khuể - Mạn do kiến Diệt mà đoạn, nên biết cũng như vậy. Tâm tương ứng với Bất cọng vô minh do kiến Diệt mà đoạn, với Bất cọng vô minh do kiến Diệt

mà đoạn, đối với Bất cộng vô minh do kiến Diệt mà đoạn, bởi vì hai quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên; đối tùy miên duyên hữu lậu do kiến Diệt mà đoạn và tùy miên biến hành do kiến Khổ - Tập mà đoạn, bởi vì nên quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên, đó là tánh; đối với những tùy miên khác vì không có hai quan hệ cho nên chẳng phải là tâm có tùy miên. Tâm do kiến Đạo mà đoạn, nên biết cũng như vậy. Tâm tương ứng với Ái do tu mà đoạn, đối với Ái do tu mà đoạn và vô minh tương ứng với nó, bởi vì hai quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên; đối với những tùy miên còn lại do tu mà đoạn và tùy miên biến hành do kiến Khổ - Tập mà đoạn, bởi vì nên quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên, đó là tánh; đối với những tùy miên khác vì không có hai quan hệ cho nên chẳng phải là tâm có tùy miên. Tâm tương ứng với Khuể - Mạn do tu mà đoạn, nên biết cũng như vậy. Tâm tương ứng với Bất cộng vô minh do tu mà đoạn, đối với Bất cộng vô minh do tu mà đoạn, bởi vì hai quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên; đối với những tùy miên còn lại do tương ứng mà đoạn và tùy miên biến hành do kiến Khổ - Tập mà đoạn, bởi vì nên quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên, đó là tánh tùy tăng; đối với những tùy miên khác vì không có hai quan hệ cho nên chẳng phải là tâm có tùy miên. Tâm không nhiễm ô do tu mà đoạn, đối với tùy miên do tương ứng mà đoạn và tùy miên biến hành do kiến Khổ - Tập mà đoạn, bởi vì nên quan hệ cho nên gọi là tâm có tùy miên, đó là tánh tùy tăng; đối với những tùy miên khác vì không có hai quan hệ cho nên chẳng phải là tâm có tùy miên. Như nói về cõi Dục, cõi Sắc và cõi Vô sắc nên biết cũng như vậy. Đó gọi là Tỳ Bà Sa tóm lược ở nơi này. Như vậy đã nói về năm Bộ tùy miên của ba cõi đối với năm Bộ tâm của tùy miên đối với ba cõi này, nếu chưa đoạn thì tùy tăng tùy thuận lẫn nhau mà tăng trưởng cho nên tùy miên tăng thêm sự ràng buộc đối với tâm; nếu đã đoạn thì không tùy tăng-không tùy thuận với nhau, vì chẳng phải là tăng trưởng cho nên tùy miên không có sự ràng buộc đối với tâm. Nhưng ở phần vị chưa đoạn thì tâm đối với tùy miên tương ứng và tùy miên sở duyên đều được kiến lập tên gọi là có tùy miên, bởi vì tương ứng thì có đủ hai quan hệ, duyên ràng buộc tâm chỉ là tùy tăng. Nếu ở phần vị đã đoạn thì tâm này chỉ đối với tùy miên tương ứng có thể được kiến lập tên gọi là có tùy miên, chứ không phải là tùy miên sở duyên ràng buộc tâm kia đến trước vì không có tùy tăng, bởi vì tùy miên tương ứng vẫn còn cánh đồng bạn đối với tâm.

Hỏi: Tại sao tâm đối với tùy miên tương ứng đã đoạn-chưa đoạn đều được kiến lập tên gọi là có tùy miên, đối với tùy miên sở duyên chỉ

ở phần vị chưa đoạn mới có thể được kiến lập tên gọi có tùy miên chứ không phải là ở phần vị đã đoạn?

Đáp: Từ trước đến nay đã nói tâm đối với tùy miên bởi vì hai quan hệ cho nên gọi là có tùy miên, nên là tánh tùy tăng, hai là tánh đồng bạn. Tùy miên tương ứng nếu ở phần vị chưa đoạn, thì bởi vì hai quan hệ cho nên tâm ở phần vị ấy kiến lập tên gọi có tùy miên; nếu ở phần vị đã đoạn, thì tùy miên tương ứng đối với tâm này tuy không có tánh tùy tăng mà có tánh đồng bạn, cho nên vẫn có thể kiến lập tên gọi có tùy miên. Tùy miên sở duyên nếu ở phần vị chưa đoạn, thì đối với tâm chỉ có tánh tùy tăng, cho nên tâm ở phần vị ấy kiến lập kiến lập tên gọi có tùy miên; nếu ở phần vị đã đoạn thì hai quan hệ đều không có, cho nên tâm ở phần vị ấy không còn có thể kiến lập tên gọi có tùy miên.

Hỏi: Nếu tùy miên tương ứng đối với tâm tương ứng, hoặc ở phần vị chưa đoạn vốn có tánh tùy tăng và tánh đồng bạn, hoặc ở phần vị đã đoạn tuy không có tánh tùy tăng mà có tánh đồng bạn, thì tâm luôn luôn đối với tùy miên tương ứng gọi là có tùy miên; tùy miên sở duyên đối với tâm sở duyên, hoặc ở phần vị chưa đoạn có tánh tùy tăng và tánh sở duyên, hoặc ở phần vị đã đoạn tuy không có tánh tùy tăng mà có tánh sở duyên, tại sao tâm đối với tùy miên sở duyên không luôn luôn kiến lập tên gọi có tùy miên?

Đáp: Tùy miên tương ứng đối tâm tương ứng rất gần gũi với nhau, mọi quan hệ đều như nhau, không thể tách rời nhau, như con dê với bộ da của nó, cho nên hay chưa đoạn vẫn luôn luôn gọi là có nhau; tùy miên sở duyên cùng với tâm sở duyên không phải là rất gần gũi, mọi quan hệ không như nhau, chưa từng hòa hợp với nhau, nếu lúc chưa đoạn thì do tánh tùy tăng mà có thể nói là có nhau, nếu ở phần vị đã đoạn thì rất cách biệt cho nên cho nên không nói là có nhau. Trong này, tên gọi về có là dựa vào sự gần gũi hết sức mà kiến lập, chứ không phải là giống như kiến lập tên gọi có sở duyên... Tôn giả Thế Hữu đưa ra cách nói như vậy: “Tùy miên tương ứng vốn là tâm mhiễm ô, tùy miên sở duyên thì không như vậy. Lại nữa, bởi vì tùy miên tương ứng không tách rời tâm, tùy miên sở duyên thì không như vậy. Lại nữa, bởi vì tùy miên tương ứng che phủ tâm, tùy miên sở duyên thì không như vậy. Lại nữa, bởi vì tùy miên tương ứng tùy tâm chuyển, tùy miên sở duyên thì không như vậy. Lại nữa, bởi vì tùy miên tương ứng nhiễu loạn tâm, tùy miên sở duyên thì không như vậy. Lại nữa, bởi vì tùy miên tương ứng và tâm tương ứng chung nên sở y-chung nên sở duyên - chung nên hành tướng - chung nên quả - chung nên đẳng lưu - chung nên dị thực, cùng

sinh - cùng trú - cùng dị - cùng diệt, hết sức gắn gũi với nhau, tùy miên sở duyên thì không như vậy”. Đại đức nói rằng: “Tùy miên tương ứng làm cho tâm tương ứng càng cường-hung hãn thêm, người trí quả trách chán ngán khó có thể tách ra được, tùy miên sở duyên đối với tâm sở duyên thì không có sự việc này”. Tôn giả Diệu Âm đưa ra cách nói như vậy: “Tùy miên tương ứng khiến cho tâm phát khởi nhiễm ô giống như khói lửa nhất định chướng ngại đến Thánh quả, tùy miên sở duyên đối với tâm sở duyên thì không có sự việc này”. Tôn giả Giác Thiên đưa ra cách nói như vậy: “Tùy miên tương ứng khiến cho tâm tương ứng mê lầm không rõ ràng đối với cảnh sở duyên, tùy miên sở duyên không có sự việc này đối với tâm sở duyên”. Bởi vì các loại nhân duyên như vậy, cho nên tùy miên tương ứng ở phần vị đoạn hay chưa đoạn vẫn luôn luôn khiến cho tâm có được tên gọi là tùy miên, nếu ở phần vị đã đoạn thì không gọi là có tùy miên.

Hỏi: Giả sử tùy miên tùy tăng đối với tâm thì tâm này chỉ do tùy miên ấy mà gọi là tâm có tùy miên chăng?

Đáp: Hoặc là do tùy miên ấy chứ không phải là tùy miên khác? Nghĩa là tâm này chưa đoạn. Thế nào là do tùy miên ấy và tùy miên khác? Nghĩa là Khổ trí đã sinh-Tập trí chưa sinh, như tùy miên sở duyên củ tâm do kiến Khổ mà đoạn-do kiến Tập mà đoạn. Trong này, do tùy miên ấy chứ không phải là tùy miên khác, nghĩa là tâm có tùy miên chỉ do tùy miên ấy tùy tăng đối với tâm cho nên gọi là tâm có tùy miên, chứ không phải là do tùy miên khác không tùy tăng đối với tâm mà gọi là tâm có tùy miên; nghĩa là tâm này chưa đoạn, ấy là nếu tâm chưa đoạn thì chắc chắn chỉ do tùy miên ấy tùy tăng đối với tâm cho nên gọi là tâm có tùy miên, chứ không phải là do tùy miên khác không tùy tăng đối với tâm mà gọi là tâm có tùy miên.

Có người nói: Văn này nên nói như vậy: Nghĩa là vốn có ràng buộc ấy là các tâm nhiễm ô. Người ấy không nên nói như thế, bởi vì vốn có ràng buộc - không vốn có ràng buộc, tâm có nhiễm ô - tâm không có nhiễm ô đều có thể như vậy; chỉ nên nói như vậy: Nghĩa là tâm này chưa đoạn, các tâm chưa đoạn gọi là có tùy miên, chỉ do tùy miên tùy tăng đối với chứ không phải là do tùy miên khác.

Do tùy miên ấy và tùy miên khác, nghĩa là tâm có tùy miên do tùy miên ấy tùy tăng đối với tâm cho nên gọi là tâm có tùy miên; và do tùy miên khác không tùy tăng đối với tâm cho nên gọi là tâm có tùy miên; nghĩa là Khổ trí đã sinh..., ấy là tâm có tùy miên do kiến Khổ mà đoạn. Lúc bấy giờ, bởi vì tùy miên biến hành ấy tùy tăng đối với tâm do kiến

Tập mà đoạn cho nên gọi là tâm có tùy miên, và bởi vì tùy miên tương ứng khác không tùy tăng đối với tâm do kiến Khổ mà đoạn cho nên gọi là tâm có tùy miên. Như vậy tức là nói tâm do kiến Khổ mà đoạn, ở trong phần vị này do tùy miên ấy của Bộ khác tùy tăng đối với tâm, và do tùy miên khác của Bộ mình không tùy tăng đối tâm, cho nên gọi là tâm có tùy miên.

Hỏi: Tại sao trong này, tùy miên của Bộ khác gọi là Bỉ (ấy), tùy miên của Bộ mình gọi là Dư (khác)?

Đáp: Bởi vì trước đây hỏi rằng “Giả sử tùy miên tùy tăng đối với tâm thì tâm này chỉ do tùy miên ấy mà gọi là tâm có tùy miên chăng”, cho nên nay đáp rằng “Tâm do kiến Khổ mà đoạn, ở trong phần vị này không phải là chỉ vì tùy miên biến hành ấy tùy tăng đối với tâm này do kiến Tập mà đoạn, cho nên gọi là tâm có tùy miên; cũng bởi vì tùy miên tương ứng khác không tùy tăng đối với tâm này do kiến Khổ mà đoạn, cho nên gọi là tâm có tùy miên. Như vậy tức là nói ngay vấn đề đã hỏi thì gọi là Bỉ, không phải là vấn đề chính thức được hỏi thì gọi là Dư; tùy miên của Bộ khác vào lúc bấy giờ chưa đoạn, bởi vì tùy tăng cho nên đó là vấn đề chính đã hỏi, tùy miên của Bộ mình vào lúc bấy giờ đã đoạn, không còn tùy tăng cho nên không phải là vấn đề chính được hỏi đến.

Có người nói: Tùy miên của Bộ mình lúc bấy giờ chuyển biến rất khác với phần vị trước đây, cho nên nói đó là Dư, nghĩa là trước đây chưa đoạn mà nay đã đoạn. Có người nói: Tùy miên của Bộ mình trước kia được tự tại tùy theo ý muốn mà làm, nay đã đoạn cho nên không được tự tại, không có gì có thể làm được cho nên nói là Dư. Có người nói: Tùy miên của Bộ mình trước đây thành tựu, nay không thành tựu cho nên nói là Dư. Có người nói: Tùy miên của Bộ mình nay bị Thánh đạo đoạn diệt tận cùng rất khác với trước kia, cho nên nói đó là Dư. Có người nói: Tùy miên của Bộ mình đã bị Thánh đạo chọn lựa tách biệt để nhanh chóng đoạn trừ, không giống như trước đây cùng với bốn Bộ khác đồng thời dần dần đoạn mà trừ, cho nên nói là Dư (Dư có nghĩa là còn lại và khác, Bỉ có nghĩa là chính nó).

Hỏi: Tâm do tu mà đoạn cũng có nghĩa này, nghĩa là đoạn nên phẩm cho đến tám phẩm thì tâm nhiễm đã đoạn; do tùy miên ấy chưa đoạn và tùy miên khác đã đoạn gọi là có tùy miên, tại sao không nói đến?

Đáp: Đây là ý của người soạn luận muốn như vậy... lại nữa, cần phải nói mà không nói đến, thì nên biết là nghĩa này có khác. Lại nữa, nếu Bộ khác là Bỉ - Bộ khác là Dư, thì trong này nói đó là tâm do tu mà

đoạn, tuy có nghĩa này mà Bộ mình là Bỉ - Bộ mình là Dư cho nên ở đây không nói. Lại nữa, trong này chỉ nói đoạn rồi cuối cùng không còn lui sụt là tâm do tu mà đoạn, tuy có nghĩa này mà nó đoạn hết, hoặc là có trở lại lui sụt, cho nên không nói đến.

Hỏi: Các tùy miên thì thế nào là tùy tăng đối với sở duyên, thế nào là tùy tăng đối với tương ứng?

Đáp: Các Sư Tây phương đưa ra cách nói như vậy: Bởi vì tánh hệ phược cho nên tùy tăng đối với sở duyên, bởi vì tánh đồng bạn cho nên tùy tăng đối với tương ứng. Các luận Sư của nước ca - thấp - di - la nói: Đối với cảnh sở duyên thì hành tướng khác nhau mà tùy theo cái chấp tăng thêm, cho nên gọi là tùy tăng đối với sở duyên; đối với pháp tương ứng thì làm cho giống như sai lầm của mình mà tùy thuận tăng thêm, cho nên gọi là tùy tăng đối với tương ứng. Có Sư khác nói: Các tùy miên tùy tăng đối với sở duyên như đối với tương ứng, tùy tăng đối với tương ứng như đối với sở duyên.

Hỏi: Nếu như vậy thì luận Phẩm Loại Túc nói phải thông hiểu thế nào? Như nói: “Thế nào là tùy miên tùy tăng của Dục tham? Nghĩa là đáng yêu - đáng vui - đáng mừng - vừa ý. ” Tùy miên ấy không có nghĩa tự động duyên đối với tương ứng, vì sao cũng nói là có đáng yêu...?

Đáp: Tùy miên ấy biểu hiện tướng tham, nghĩa là tùy miên Dục tham có các tướng như đáng yêu..., cho nên nói như thế, chứ không biểu hiện về tướng sở duyên - tương tương ứng. Tôn giả Thế Hữu đưa ra cách nói như vậy: “Bởi vì bốn sự việc cho nên nói các tùy miên có nghĩa tùy tăng:

1. Rơi vào ác ý, như trong đại chúng có nên người làm điều xấu xa để cho nhiều người nơi ấy đều rơi vào ý xấu xa; như vậy ở trong nên phẩm tương ứng khởi lên nên tùy miên, liền khiến cho tâm - tâm sở pháp của phẩm này đều rơi vào ý xấu xa.

2. Như lửa nóng, như đưa sắt nóng vào trong chậu nước nhỏ, chậu và nước trong chậu đều nóng lên; như vậy ở trong pháp của nên phẩm tâm khởi lên nên phiền não, liền khiến cho tất cả tâm - tâm sở pháp đều trở thành phiền não bức bách.

3. Như khói bụi, như khói bụi dơ bẩn đã dính vào áo quần, thì áo quần đều trở thành dơ bẩn; như vậy trong phẩm tâm có nên tùy miên thì cả phẩm tâm đều trở thành nhiễm ô.

4. Đáng chê trách ghét bỏ, như trong Tăng chúng có nên người phạm lỗi thì cả chúng đều bị chê trách; như vậy trong phẩm tâm có nên tùy miên thì cả phẩm tâm đều đáng chê trách ghét bỏ. ” Như đối với

tương ứng có bốn sự việc này cho nên gọi là tùy tăng, đối với cảnh sở duyên cũng tăng bốn sự việc này cho nên gọi là tùy tăng, nghĩa là nếu sở duyên tăng trưởng bốn sự việc này thì nói là phiền não tùy tăng đối với sở duyên.

Hỏi: Tùy miên của quá khứ - vị lai cũng tùy tăng hay không?

Đáp: Tùy miên ấy cũng tùy tăng. Nếu tùy miên ấy không tùy tăng, thì tâm không nhiễm ô ở phần vị hiện đang trước mắt sẽ không có tùy miên, tức là trái với kinh nói như nói: “Đức Phật bảo với Kết - man - mẫu: Trẻ sơ sinh đang còn nằm ngửa, hãy còn không có thể biết được cảnh dục hơn - kém, hưởng hồ có thể khởi lên Dục tham ràng buộc tâm, nhưng mà vẫn bị tùy miên Dục tham ràng buộc”.

Hỏi: Quá khứ - vị lai đã không có tác dụng, thì tại sao có thể nói là tùy miên tùy tăng?

Đáp: Bởi vì nó có thể khởi lên, nhất định hiện rõ trước mắt, như lửa không hiện rõ ra mà có thể bốc lên khói. Tôn giả Diệu Âm nói như vậy: “Tuy nó không có tác dụng chọn lấy cảnh, mà đối với sở duyên và pháp tương ứng thì nó có công năng ràng buộc như hiện tại, cho nên tùy miên ấy có nghĩa tùy tăng.” Tôn giả Thiết-ma-đạt-ma nói rằng: Do nắm quan hệ cho nên có thể nói tùy miên quá khứ - vị lai có nghĩa tùy tăng:

1. Vì nhân của nó chưa hết.
2. Vì nó có thể chưa đoạn.
3. Vì chưa chuyển sở y của nó.
4. Vì chưa biết sở duyên của nó.
5. Vì chưa có được pháp đối trị với nó.

Hỏi: Các tâm do tùy miên cho nên gọi là tâm có tùy miên, tùy miên ấy sẽ đoạn đối với tâm này chăng?

Đáp: Hoặc sẽ đoạn, hoặc không thể đoạn. Thế nào là sẽ đoạn? Nghĩa là tùy miên ấy duyên với tâm này. Thế nào là không thể đoạn? Nghĩa là tùy miên ấy tương ứng với tâm này. Trong này biểu hiện rõ ràng tùy miên đối với cảnh sở duyên thì có thể nói là sẽ đoạn chứ không phải là đối với tương ứng. Nghĩa là đối với sở duyên thì có thể kềm chế phiền não làm cho không hiện khởi tạo ra những sai lầm, chứ không phải là đối với tương ứng mà có thể kềm chế phiền não làm cho không còn tương ứng với các tâm, cho nên đối với sở duyên thì có thể nói là sẽ đoạn chứ không phải là đối với tương ứng.

Có người nói: Văn này nên nói như vậy: “Thế nào là sẽ đoạn? Nghĩa là tùy miên ấy duyên với tâm này chưa đoạn. Thế nào là không

thể đoạn? Nghĩa là tùy miên ấy duyên với tâm này đã đoạn và tương ứng với tâm này.” Người ấy nói không hợp lý, nguyên cố thể nào? Bởi vì trước đây hỏi các tâm do tùy miên cho nên gọi là tâm có tùy miên, tùy miên ấy sẽ đoạn đối với tâm này hay không? Nay chỉ cần nói: “Thế nào là sẽ đoạn? Nghĩa là tùy miên ấy duyên với tâm này.” Đối với nghĩa đã đầy đủ, đâu cần phải nói thêm là chưa đoạn. Nếu tùy miên đã đoạn thì tâm không do nó mà gọi là có tùy miên, thì không phải là vấn đề đã hỏi, vì vậy không cần phải nói thêm là chưa đoạn. Vả lại, “Duyên với tâm này đã đoạn và...”, nói theo lý thì không cần phải nói duyên tâm tùy miên, bởi vì nếu đã đoạn thì không cần phải là vấn đề đã hỏi, mà chỉ cần nói: “Thế nào là không thể đoạn? Nghĩa là tùy miên ấy tương ứng với tâm này.” Nghĩa ấy đã đầy đủ. Nhưng mà trong này nói các tùy miên đối với sở duyên thì có thể đoạn chứ không phải là đối với tương ứng, là dựa vào nghĩa của tâm gọi là có tùy miên mà nói, chứ không dựa vào nghĩa tùy tăng để nói, bởi vì nghĩa tùy tăng đều có thể đoạn.

Hỏi: Các tùy miên do đâu sẽ đoạn?

Đáp: Do sở duyên. Trước đã biểu hiện về nghĩa, nay nêu rõ vấn đề ấy, nghĩa là các tùy miên do lực đối trị khiến cho nó đối với cảnh không còn khởi lên sai lầm, thì có thể nói là sẽ đoạn; như người ngăn cản con cái không để cho chúng tiếp tục đi vào quán rượu - nhà chứa - sòng bạc - rạp hát... Nếu làm cho tùy miên tách rời pháp tương ứng, thì điều này không hề có, vì vậy nói là tùy miên đối với pháp tương ứng không có nghĩa của đoạn.

Ông nói tùy miên do sở duyên mà sẽ đoạn chẳng?

Đáp: Đúng như vậy.

Hỏi: Nếu như vậy thì các tùy miên duyên hữu lậu do kiến Diệt - Đạo mà đoạn, tùy miên ấy dựa vào đâu mà sẽ đoạn? Nếu nói đoạn ở đây - đoạn ở kia thì đều phi lý!

Đáp: tùy miên duyên vô lậu do kiến Diệt-Đạo mà đoạn, dựa vào sở duyên mà đoạn, bởi vì cái này đoạn cho nên cái kia cũng đoạn. Trong này ý nói: Cần phải nhờ vào Tuệ mà nhận thức rõ phiền não sở duyên thì tùy miên mới đoạn, để thành tựu lý này cho nên dùng cách hỏi-đáp chất vấn làm cho thông hiểu (Phương pháp Vấn-Đáp-Nạn-Thông).

Hỏi: Ông nói tùy miên do sở duyên mà sẽ đoạn chẳng? Câu hỏi này trước đây tuy nói lược qua mà chưa thẩm định rõ ràng, nếu không thẩm định tông chỉ của người mà cho phép nói về sai lầm của người, thì điều này không hề có. Trả lời đúng như vậy, là trả lời rằng cần phải nhờ

vào Tuệ mà nhận thức rõ phiền não sở duyên thì tùy miên mới đoạn, lý ấy đã được quyết định, càng không có ý nghĩa nào khác, cho nên nói là đúng như vậy. Nếu như vậy thì các tùy miên duyên hữu lậu do kiến Diệt - Đạo mà đoạn, tùy miên ấy dựa vào đâu mà sẽ đoạn? Nếu nói đoạn ở đây-đoạn ở kia thì đều phi lý, đây là chất vấn. Ý chất vấn ấy nói rằng tùy miên duyên hữu lậu do kiến Diệt - Đạo mà đoạn thì dựa vào đâu mà sẽ đoạn? Nếu nói nhờ vào Tuệ mà nhận thức rõ Khổ - Tập này cho nên có thể đoạn, thì lý ấy không đúng, bởi vì lúc nhận thức rõ Khổ - Tập thì tùy miên này chưa đoạn. Nếu nói nhờ vào Tuệ mà nhận thức rõ Diệt - Đạo kia cho nên có thể đoạn, thì lý cũng không đúng, bởi vì Diệt - Đạo chẳng phải là cảnh sở duyên này. Trả lời rằng tùy miên duyên vô lậu do kiến Diệt - Đạo mà đoạn, dựa vào sở duyên mà đoạn, bởi vì cái này đoạn cho nên cái kia cũng đoạn, thì đây là thông tỏ. Ý thông tỏ này nói tùy miên duyên hữu lậu do Kiến Diệt - Đạo mà đoạn nhờ vào tùy miên duyên vô lậu mà được sinh trưởng, lúc nhận thức rõ Diệt - Đạo thì tùy miên duyên vô lậu này đoạn, cho nên tùy miên duyên vô lậu ấy do kiến Diệt - Đạo mà đoạn, cũng tùy theo mà đoạn; như người bệnh ốm yếu nhờ vào cây gậy mà đứng, rời bỏ cây gậy liền ngã nhào, vấn đề này cũng như vậy.

Hỏi: Trước đây xác định tông chỉ nói rằng cần phải nhờ vào Tuệ mà nhận thức rõ phiền não sở duyên thì tùy miên mới đoạn, nay đã thông tỏ lại nói rằng sở duyên đoạn cho nên năng duyên cũng tùy theo mà đoạn, lẽ nào không trái ngược nhau ư? Như trái nường vào cây thì cây lay động trái hãy còn rụng, hướng hồ cây nghiêng đổ mà trái không rơi rụng hay sao? Vấn đề này cũng như vậy.

Đáp: Vả lại, trước đây đã nói cần phải nhờ vào Tuệ mà nhận thức rõ phiền não sở duyên thì tùy miên mới đoạn, là không nói cần phải nhờ vào Tuệ mà đoạn phiền não sở duyên thì tùy miên mới đoạn, mà chỉ nói cần phải nhờ vào Tuệ mà nhận thức rõ tất cả phiền não sở duyên thì tùy miên mới đoạn, cho nên không trái ngược nhau. Nghĩa là nhờ vào Tuệ mà nhận thức rõ duyên vô lậu - phiền não sở duyên và Diệt - Đạo, cho nên tùy miên duyên hữu lậu do kiến Diệt - Đạo mà đoạn cũng đoạn. Căn cứ vào nghĩa lý này cho nên Khổ pháp nhẫn và Tập pháp nhẫn có năng lực đoạn tùy miên biến hành trên duyên, Diệt trí và Đạo trí trong phần vị tu đạo có năng lực đoạn Hoặc (phiền não) do tu mà đoạn của chín địa.

Có Sư khác nói: Nhờ vào sở duyên cho nên tùy miên đoạn, là ý biểu hiện phiền não sở duyên đoạn cho nên tùy miên mới đoạn. Để

thành tựu lý này cho nên dùng cách hỏi - đáp chất vấn làm cho thông hiểu. Ông nói tùy miên do sở duyên mà sẽ đoạn chăng? Trả lời đúng như vậy. Nếu như vậy thì các tùy miên duyên vô lậu do kiến Diệt - Đạo mà đoạn, tùy miên ấy dựa vào đâu mà sẽ đoạn? Nếu nói bởi vì tương ứng mà đoạn cho nên tùy miên đoạn, thì lý ấy không đúng, bởi vì trước đây nói tùy miên chẳng phải là đối với tương ứng mà có thể nói là đoạn. Nếu nói bởi vì sở duyên ấy đoạn cho nên tùy miên đoạn thì lý cũng không đúng, bởi vì sở duyên là Diệt - Đạo không có những sai lầm thì không có thể đoạn. Trả lời: Tùy miên duyên hữu lậu do kiến Diệt - Đạo mà đoạn đã đoạn cho nên tùy miên sở duyên này cũng đoạn theo.

Hỏi: Trước đây xác định tông chỉ nói rằng sở duyên đoạn cho nên tùy miên mới đoạn, nay nói phiền não năng duyên đoạn cho nên tùy miên mới đoạn, lẽ nào không trái ngược nhau hay sao?

Đáp: Không có gì trái ngược nhau cả, nghĩa là tùy miên duyên vô lậu dựa vào tùy miên duyên hữu lậu mà được sinh trưởng, nhờ cái kia duy trì tiếp nhận mà cái này được nối tiếp nhau, cái kia đoạn sự duy trì thì cái này cũng đoạn theo. Như thân - cành... của cây dựa vào gốc rễ mà đứng vững, nếu chặt đứt gốc rễ của cây thì thân - cành đều đổ theo. Vấn đề này cũng như vậy. Cách nói ấy không hợp lý, bởi vì trái với tông chỉ trước đây. Văn của bản luận này vốn có sự chất vấn và thông tỏ khác nhau, vì có lúc sở duyên đoạn mà năng duyên chưa đoạn, có lúc năng duyên đoạn mà sở duyên chưa đoạn.

Hoặc lại có người nói: Nhờ vào sở duyên cho nên tùy miên đoạn, là ý nói rằng cần phải nhờ vào Đạo có sở duyên thì tùy miên mới đoạn. Cách nói ấy không hợp lý, bởi vì Đức Thế Tôn nói: “Như vậy tám chi Thánh đạo có năng lực đoạn trừ những khổ đau của quá khứ - vị lai - hiện tại, loại bỏ làm cho thay đổi - xa lìa tất cả không còn nhiễm ô - đạt được Niết-bàn tịch tĩnh.” Vì vậy nên nói: Đạo có sở duyên hay Đạo không có sở duyên đều có năng lực đoạn trừ phiền não. Vả lại, ở phần sau nói thì hoặc là chất vấn, hoặc là không tỏ đều không tương ứng, cho nên cách nói ấy không hợp lý.

Tôn giả Thiết-ma-đạt-đa nói rằng: “Do bốn quan hệ mà các tùy miên đoạn diệt:

1. Bởi vì sở duyên đoạn, như tùy miên duyên hữu lậu do kiến Diệt - Đạo mà đoạn.
2. Bởi vì năng duyên đoạn, như tùy miên duyên với Giới khác.
3. Bởi vì năng duyên và sở duyên đều đoạn, như tùy miên chẳng phải là biến hành do kiến Khổ - Tập mà đoạn.

4. Bởi vì có được đối trị, như những tùy miên khác hẳn có được pháp đối trị thì nó sẽ đoạn.”

Tôn giả Thế Hữu đưa ra cách nói như vậy: “Do năm quan hệ mà các tùy miên đoạn diệt:

1. Nhận thức rõ sở duyên cho nên đoạn, như tùy miên duyên vô lậu và tùy miên biến hành duyên với Giới của mình.

2. Sở duyên cho đoạn cho nên đoạn, như tùy miên duyên hữu lậu do kiến Diệt - Đạo mà đoạn.

3. Năng duyên đoạn cho nên đoạn, như tùy miên biến hành duyên với Giới khác.

4. Năng duyên và sở duyên đều đoạn cho nên đoạn, như tùy miên không phải là biến hành do kiến Khổ - Tập mà đoạn.

5. Có được đối trị cho nên đoạn, như tùy miên do tu mà đoạn.”

Hỏi: Giả sử tùy miên sẽ đoạn đối với tâm, thì tâm này chỉ do tùy miên ấy cho nên gọi là tâm có tùy miên chăng?

Đáp: Hoặc là do tùy miên ấy chứ không phải là tùy miên khác, hoặc là do tùy miên ấy và tùy miên khác. Thế nào là do tùy miên ấy chứ không phải là tùy miên khác? Nghĩa là tâm không nhiễm ô do tu mà đoạn. Thế nào là do tùy miên ấy và tùy miên khác? Nghĩa là tâm nhiễm ô. Trong này, không nhiễm ô là do chọn lấy khác với nhiễm ô. Do tu mà đoạn là chọn lấy khác với vô lậu, nghĩa là tâm thiện hữu lậu và tâm vô phú vô ký. Tâm này do tùy miên ấy, là do tùy miên tùy tăng duyên với tâm này, cho nên gọi là tâm có tùy miên; không phải là tùy miên khác, nghĩa là không phải do tùy miên tương ứng mà gọi là tâm có tùy miên, bởi vì tâm này không có tùy miên tương ứng. Tâm nhiễm ô do tùy miên ấy, là do tùy miên tùy tăng duyên với tâm này, cho nên gọi là tâm có tùy miên; và tùy miên khác, nghĩa là do những tùy miên tương ứng khác, cho nên gọi là tâm có tùy miên.

Hỏi: Vì sao trong này tùy miên sở duyên thì nói là Bỉ (ấy), còn tùy miên tương ứng lại nói là Dư (khác)?

Đáp: Bởi vì trước đây hỏi rằng “Giả sử tùy miên sẽ đoạn đối với tâm, thì tâm này chỉ do tùy miên ấy cho nên gọi là tâm có tùy miên chăng?” “Trước đây nói tùy miên chỉ có nghĩa sẽ đoạn đối với sở duyên chứ không phải là đối với tương ứng, vì vậy nói là Bỉ. Bởi vì chỉ nói đến tùy miên sở duyên sẽ đoạn, ngay nơi tùy miên này là vấn đề chính để hỏi cho nên nói là Bỉ, tùy miên tương ứng không phải là vấn đề chính đã hỏi đến cho nên nói là Dư.

Hỏi: Vì sao lại đưa ra cách hỏi - đáp như vậy?

Đáp: Bởi vì làm cho người nghi ngờ có được sự quyết định. Nghĩa là hoặc có người nghi rằng chỉ có tùy miên sẽ đoạn, bởi vì tâm do tùy miên ấy mà gọi là có tùy miên; tùy miên tương ứng thì không thể là sẽ đoạn, bởi vì tâm không do tùy miên ấy mà gọi là có tùy miên? Muốn làm cho mối nghi ngờ này có được sự quyết định, cho nên biểu hiện tâm nhiễm ô cũng do tùy miên ấy mà gọi là có tùy miên. Hoặc lại có người nghi rằng: Tùy miên tương ứng cũng sẽ có thể đoạn? Vì vậy nay lại biểu hiện tùy miên tương ứng không có nghĩa sẽ đoạn. Hoặc lại có người nghi rằng: Tâm đối với tùy miên mà gọi là có, vì chỉ dựa vào tánh tùy tăng? Vì vậy nay lại biểu hiện rõ ràng là dựa vào tánh đồng bạn, nghĩa là tâm không có nhiễm ô chỉ dựa vào tánh tùy tăng gọi là có tùy miên; nếu tâm nhiễm ô thì dựa vào cả hai tánh.

Hỏi: Có thể có tùy miên đoạn mà Tuệ không nhận thức rõ sở duyên của nó chăng?

Đáp: Nên làm thành bốn câu phân biệt:

1. Có lúc tùy miên đoạn mà Tuệ không nhận thức rõ sở duyên của nó, nghĩa là lúc các dị sinh lìa nhiễm của cõi Dục cho đến lìa nhiễm của Vô sở hữu xứ, đoạn tùy miên duyên với Địa trên và tùy miên duyên vô lậu; hoặc là các Thánh giả vào lúc hiện quán Khổ - Tập đế của cõi Dục, đoạn tùy miên duyên với cõi khác, lúc hiện quán Diệt - Đạo đế, đoạn tùy miên duyên hữu lậu do kiến Diệt - Đạo mà đoạn, dùng Diệt trí - Đạo trí lìa tất cả tùy miên do tu mà đoạn.

2. Có lúc Tuệ nhận thức rõ sở duyên của nó mà tùy miên không đoạn, nghĩa là lúc các dị sinh lìa nhiễm của cõi Dục cho đến lìa nhiễm của Vô sở hữu xứ, tùy miên của các phẩm trước - sau đã đoạn; lúc lìa nhiễm của Tĩnh lự thứ nhất cho đến lìa nhiễm của Vô sở hữu xứ, từ cõi Dục cho đến Thức vô biên xứ vốn có tùy miên duyên với Địa khác. Hoặc là các Thánh giả vào lúc hiện quán Khổ - Tập đế của cõi Sắc - Vô sắc, thì cõi Dục vốn có tùy miên duyên với cõi khác; lúc hiện quán Khổ đế, thì tùy miên duyên với cõi của mình do kiến Tập mà đoạn, tùy miên duyên hữu lậu do kiến Diệt - Đạo mà đoạn và tất cả tùy miên do tu mà đoạn; lúc hiện quán Tập đế, thì tùy miên duyên với cõi của mình do kiến Khổ mà đoạn, tùy miên duyên hữu lậu do kiến Diệt - Đạo mà đoạn và tất cả tùy miên do tu mà đoạn; lúc dùng Khổ trí - Tập trí và Thế tục tí lìa nhiễm do tu mà đoạn, thì tùy miên duyên hữu lậu do kiến mà đoạn và tùy miên các phẩm trước - sau do tu mà đoạn; lúc dùng Diệt trí - Đạo trí lìa nhiễm do tu mà đoạn, thì tùy miên duyên vô lậu, và tất cả tùy miên khác của hết bảy dị sinh - Thánh giả, lúc không đoạn phiền

não mà nhận thức rõ cảnh sở duyên của phiền não.

3. Có lúc tùy miên đoạn mà Tuệ cũng nhận thức rõ sở duyên của nó, nghĩa là lúc các dị sinh lìa nhiễm của cõi Dục cho đến lìa nhiễm của Vô sở hữu xứ, vốn có tùy miên của phẩm mình duyên với Địa của mình. Hoặc là lúc các Thánh giả hiện quán Khổ - Tập đế, thì tùy miên duyên với cõi của mình do kiến Khổ - Tập mà đoạn; lúc hiện quán Diệt - Đạo đế, thì tùy miên duyên vô lậu do kiến Diệt - Đạo mà đoạn; lúc dùng Khổ trí - Tập trí và Thế tục trí lìa nhiễm do tu mà đoạn, thì tùy miên của phẩm mình - địa mình do tu mà đoạn.

4. Có lúc tùy miên không đoạn mà Tuệ cũng không nhận thức rõ sở duyên của nó, nghĩa là trừ ra những tướng trước.

Hỏi: Có thể có trong nên sát-năng, tùy miên đoạn mà Tuệ không nhận thức rõ sở duyên của nó chăng?

Đáp: Nên làm thành bốn câu phân biệt, nhưng mà có nhiều phần vị, nghĩa là phần vị Khổ - Tập pháp trí nhãn và phần vị Diệt - Đạo pháp loại trí nhãn đều có bốn câu phân biệt. Bốn câu phân biệt của phần vị Khổ pháp trí nhãn: Câu thứ nhất, nghĩa là tùy miên duyên với cõi khác do kiến Khổ mà đoạn của cõi Dục; câu thứ hai, nghĩa là tùy miên duyên với cõi mình do kiến Tập mà đoạn của cõi Dục, tùy miên duyên hữu lậu do kiến Diệt - Đạo mà đoạn, và tùy miên do tu mà đoạn thuộc cõi Dục; câu thứ ba, nghĩa là tùy miên duyên với cõi mình do kiến Khổ mà đoạn thuộc cõi Dục; câu thứ tư, nghĩa là trừ ra những tướng trước. Phần vị Tập pháp trí nhãn tùy theo sự thích ứng của phần vị, có bốn câu phân biệt cũng như vậy.

Phần vị Diệt - Đạo pháp loại trí nhãn, nếu tong phần vị dị sinh trước đã lìa nên phần nhiễm của cõi Dục, và đối với bảy Địa trên hoặc lìa nên phần - hoặc lìa toàn phần, thì có thể làm thành bốn câu phân biệt. Bốn câu phân biệt của phần vị Diệt pháp trí nhãn: Câu thứ nhất, nghĩa là tùy miên duyên hữu lậu thuộc cõi Dục do kiến Diệt mà đoạn trước đây chưa lìa; câu thứ hai, nghĩa là tùy miên duyên vô lậu thuộc cõi Dục do kiến Diệt mà đoạn trước đây đã lìa; câu thứ ba, nghĩa là tùy miên duyên vô lậu thuộc cõi Dục do kiến Diệt mà đoạn trước đây chưa lìa; câu thứ tư, nghĩa là tùy miên duyên hữu lậu thuộc cõi Dục do kiến Diệt mà đoạn trước đây đã lìa, hoặc là trừ ra những tướng trước. Phần vị Diệt loại trí nhãn và phần vị Đạo pháp loại trí nhãn tùy theo sự thích ứng của phần vị, có bốn câu phân biệt cũng như vậy. Nếu lúc các dị sinh lìa nhiễm của cõi Dục cho đến lìa nhiễm của Vô sở hữu xứ, trong mỗi nên đạo vô gián đều có thể làm thành bốn câu phân biệt: Câu thứ

nhất, nghĩa là tùy miên của phẩm mình duyên với Địa khác; câu thứ hai, nghĩa là tùy miên duyên với các phẩm trước-sau của Địa mình; câu thứ ba, nghĩa là tùy miên duyên với phẩm mình và Địa mình; câu thứ tư, nghĩa là tùy miên duyên với các phẩm trước-sau của Địa khác, hoặc là trừ ra những tướng trước.

Hỏi: Có thể có Đắc (đạt được) đối với đoạn phiền não mà không Xả (buông bỏ), xả mà không Đắc, cũng Đắc cũng Xả, không Đắc không xả chăng?

Đáp: Có. Đắc mà không Xả, nghĩa là lúc các dị sinh lìa nhiễm của cõi Dục cho đến lìa nhiễm của Vô sở hữu xứ, hoặc là lúc các Thánh giả đoạn trừ phiền não, trừ ra lúc đạt được quả vị. Xả mà không Đắc, nghĩa là các dị sinh từ lúc lìa nhiễm lìa xuống Địa phía dưới mất đi rồi sinh đến Định thứ hai trở lên, từ hai cõi trên mất đi rồi sinh vào cõi Dục; hoặc là các Thánh giả trong phần vị Hưởng lui sụt mà đoạn. Cũng Đắc cũng Xả, nghĩa là các dị sinh ở Địa trên mất đi rồi sinh đến định thứ nhất trở lên; hoặc là lúc các Thánh giả luyện căn đạt được quả và lui sụt quả. Không Đắc không Xả, nghĩa là trừ ra những tướng trước.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 23

LUẬN VỀ TRÍ (Phần 15)

Hỏi: Có thể có thân tác chứng đối với Diệt tùy miên mà Tuệ không nhận thức rõ Diệt ấy chăng?

Đáp: Nên làm thành bốn câu phân biệt:

1. Có lúc thân tác chứng đối với Diệt tùy miên mà Tuệ không nhận thức rõ Diệt ấy, nghĩa là lúc các dị sinh lìa nhiễm của cõi Dục cho đến lìa nhiễm của Vô sở hữu xứ, diệt tất cả các tùy miên của phẩm mình và Địa mình. Hoặc là lúc các Thánh giả hiện quán khổ, thì diệt các tùy miên do kiến Khổ mà đoạn; lúc hiện quán Tập thì diệt các tùy miên do kiến Tập mà đoạn; lúc hiện quán Đạo thì Diệt các tùy miên do kiến Đạo mà đoạn; trong phần vị tu đạo dùng Khổ - Tập - Đạo và Thế lực trí tùy theo sự thích ứng của trí; lúc lìa nhiễm của cõi Dục cho đến lìa nhiễm của Phi tưởng phi phi tưởng xứ, diệt tất cả các tùy miên của phẩm mình-Địa mình do tu mà đoạn. Nếu dùng Khổ - Tập - Đạo và Thế tục trí tùy theo sự thích ứng của trí, thì lúc đạt được quả và luyện căn thành tựu mà chứng diệt các tùy miên đã đoạn.

2. Có lúc Tuệ nhận thức rõ Diệt ấy mà thân không tác chứng, nghĩa là lúc hiện quán Diệt thì diệt các tùy miên do kiến Khổ - Tập - Đạo và tu mà đoạn; trong phần vị tu đạo, nếu vào lúc dùng Diệt trí lìa nhiễm của cõi Dục cho đến lìa nhiễm của Phi tưởng phi phi tưởng xứ, trừ ra đạt được quả vị, thì diệt các tùy miên đã đoạn-chưa đoạn tùy theo những hiện quán, và còn lại tất cả dị sinh - Thánh giả lúc không chứng Trạch diệt mà nhận thức về diệt, diệt các tùy miên ngay nơi sự nhận thức ấy.

3. Có lúc thân tác chứng đối với Diệt tùy miên mà Tuệ cũng nhận thức rõ Diệt ấy, nghĩa là lúc hiện quán Diệt thì diệt các tùy miên do kiến Diệt mà đoạn; trong phần vị tương ứng đạo, nếu vào lúc dùng Diệt trí lìa nhiễm của cõi Dục cho đến lìa nhiễm của Phi tưởng phi phi tưởng

xứ, thì diệt các tùy miên đã quán và đã chứng; nếu lúc dùng Diệt trí luyện các thành tựu, thì diệt các tùy miên đã quán và đã chứng.

4. Có lúc thân không tác chứng đối với Diệt tùy miên mà Tuệ cũng không nhận thức rõ Diệt ấy, nghĩa là trừ ra những tướng trước.

Hỏi: Có thể trong nên sát-na thân tác chứng đối với Diệt tùy miên mà Tuệ không nhận thức rõ Diệt ấy chăng?

Đáp: Nên làm thành bốn câu phân biệt, nghĩa là lúc dùng Diệt pháp trí đạt được quả Nhất Lai:

1. Có lúc thân tác chứng đối với Diệt tùy miên mà Tuệ không nhận thức rõ Diệt ấy, nghĩa là lúc bấy giờ diệt các tùy miên do kiến mà đoạn thuộc cõi Sắc - Vô sắc.

2. Có lúc Tuệ nhận thức rõ Diệt ấy mà thân không tác chứng, nghĩa là Diệt các tùy miên của ba phẩm sau do tu mà đoạn thuộc cõi Dục.

3. Có lúc thân tác chứng đối với Diệt tùy miên mà Tuệ cũng nhận thức rõ Diệt ấy, nghĩa là Diệt tất cả các tùy miên của sáu phẩm trước do kiến mà đoạn và do tu mà đoạn thuộc cõi Dục.

4. Có lúc thân không tác chứng đối với Diệt tùy miên mà Tuệ cũng không nhận thức rõ Diệt ấy, nghĩa là diệt các tùy miên do tương ứng mà đoạn thuộc cõi Sắc - Vô sắc. Như lúc dùng Diệt pháp trí đạt được quả Nhất Lai, trong nên sát-na có bốn câu phân biệt; như vậy lúc dùng Diệt trí chuyển căn của hàng Dự lưu - Nhất lai hoặc Bất hoàn, trong nên sát-na đều có thể làm thành bốn câu phân biệt.

Hỏi: Thế nào là Nhân cảnh đoạn Thức?

Đáp: Khổ trí đã sinh mà Tập trí chưa sinh nếu tâm duyên do kiến Tập mà đoạn-do kiến Khổ mà đoạn, thì gọi là nhân cảnh đoạn thức. Trong này, nếu Thức là nhân đoạn-cảnh đoạn, mà tự Thể chưa đoạn thì gọi là nhân cảnh đoạn thức. Có những người muốn làm cho tùy miên biến hành và các pháp câu hữu tương ứng với nó chẳng phải là nhân biến hành đối với Bộ mình. Họ đưa ra cách nói này: “Khổ trí đã sinh mà Tập trí chưa sinh; nếu tâm duyên do kiến Tập mà đoạn - do kiến Khổ mà đoạn, thì nhân của tâm này hoàn toàn đoạn - cảnh hoàn toàn đoạn, mà tự Thể chưa đoạn cho nên gọi là nhân cảnh đoạn thức. Lúc bấy giờ nếu tâm duyên do kiến Tập mà đoạn - do kiến Tập-Diệt-Đạo và tu mà đoạn, thì nhân của tâm này tuy hoàn toàn đoạn mà cảnh chưa đoạn, cho nên không phải là nhân cảnh đoạn thức. Lúc bấy giờ nếu tâm duyên do kiến Tập mà đoạn-do kiến Khổ-Tập-Diệt-Đạo và tu mà đoạn, thì nhân của tâm này tuy hoàn toàn đoạn mà cảnh có đoạn - có chưa đoạn, cho

nên không phải là nhân cảnh đoạn thức.” Có những người muốn làm cho tùy miên biến hành và các pháp câu hữu tương ứng với nó cũng làm thành nhân biến hành của Bộ mình. Họ đưa ra cách nói này: “Khổ trí đã sinh mà Tập trí chưa sinh; nếu tâm duyên do kiến Tập mà đoạn - do kiến Khổ mà đoạn, thì nhân của Bộ mình thuộc tâm này chưa đoạn mà nhân của Bộ khác hoàn toàn đoạn - cảnh hoàn toàn đoạn, bởi vì tự tự Thể chưa đoạn cho nên gọi là nhân cảnh đoạn thức. Lúc bấy giờ nếu tâm duyên do kiến Tập mà đoạn - do kiến Tập - Diệt - Đạo và tu mà đoạn, thì nhân của tâm này có đoạn - có chưa đoạn, bởi vì cảnh chưa đoạn cho nên không phải là nhân cảnh đoạn thức. Lúc bấy giờ nếu tâm duyên do kiến Tập mà đoạn - do kiến Khổ Tập Diệt Đạo và tu mà đoạn, thì nhân và cảnh của tâm này đều có đoạn - có chưa đoạn, cho nên không phải là nhân cảnh đoạn thức.” Đã hiển bày về tự tánh của nhân cảnh đoạn thức, tiếp theo cần phải biểu hiện rõ ràng về tùy miên tùy tăng của nhân cảnh đoạn thức, tiếp theo cần phải biểu hiện rõ ràng về tùy miên tùy tăng của nhân cảnh đoạn thức.

Hỏi: Có bao nhiêu tùy miên tùy tăng đối với Thức này?

Đáp: Mười chín.

Hỏi: Nên tâm chẳng?

Đáp: Không phải như vậy. Điều ấy như thế nào? Nghĩa là chưa lìa nhiễm Dục, Khổ pháp trí đã sinh mà Tập pháp trí chưa sinh, nếu tâm duyên thuộc cõi Dục do kiến Tập mà đoạn - do kiến Khổ mà đoạn, thì nhân cảnh đoạn thức này có bảy tùy miên tùy tăng thuộc cõi Dục do kiến Tập mà đoạn, bốn tùy miên tùy tăng là sở duyên tương ứng đối với Thức này, đó là Tà kiến - Kiến thủ - Nghi và Vô minh; ba tùy miên tùy tăng đối với Thức này chỉ có sở duyên, đó là Ái - khuể và mạn. Lúc đã lìa nhiễm Dục mà chưa lìa nhiễm Sắc, Khổ loại trí đã sinh nhưng Tập loại trí chưa sinh, nếu tâm duyên thuộc cõi Sắc do kiến Tập mà đoạn - do kiến Khổ mà đoạn, thì nhân cảnh đoạn thức này có sáu tùy miên tùy tăng thuộc cõi Sắc do kiến Tập mà đoạn, bốn tùy miên tùy tăng là sở duyên tương ứng đối với Thức này, như nói ở cõi Dục; hai tùy miên tùy tăng đối với Thức này chỉ có sở duyên, đó là Ái và Mạn.

Hỏi: Chưa lìa nhiễm Dục thì cũng có thể như vậy, tại sao nói là đã lìa nhiễm Dục?

Đáp: Trong này nói có thể hiện hành thì cần phải lìa nhiễm của Địa dưới, lúc ấy phiền não của Địa trên mới được hiện hành, cho nên đưa ra cách nói này. Đã lìa nhiễm Sắc, Khổ loại trí đã sinh mà Tập loại trí chưa sinh, nếu tâm duyên thuộc cõi Vô sắc do kiến Tập mà đoạn

- do kiến Khổ mà đoạn, thì nhân cảnh đoạn thức này có sáu tùy miên tùy tăng thuộc cõi Vô sắc do kiến Tập mà đoạn, bốn tùy miên tùy tăng là sở duyên tương ứng đối với Thức này, hai tùy miên tùy tăng đối với Thức này chỉ có sở duyên, như nói ở cõi Sắc. Trong này có người đọc: Đã lìa nhiễm Sắc mà chưa lìa nhiễm Vô sắc. Người ấy không nên đọc rằng: Bởi vì Tập loại trí chưa sinh cho nên đã biểu hiện rõ ràng là chưa lìa nhiễm Vô sắc.

Hỏi: Trong phần vị do tu mà đoạn cũng có thể kiến lập Nhân cảnh đoạn thức, nghĩa là đã đoạn phẩm Thượng Thượng cho đến phẩm Hạ Trung, mà chưa đoạn tám phẩm cho đến nên phẩm tâm, tâm duyên này trước đó đã đoạn nên phẩm cho đến tám phẩm, nhân của nên phẩm trước cho đến tám phẩm đã đoạn, cho nên cũng phải gọi là Nhân cảnh đoạn thức, tại sao không nói đến?

Đáp: Cũng cần phải nói mà không nói đến, thì nên biết rằng nghĩa này có khác. Lại nữa, nếu Thức của Bộ khác lấy Bộ khác làm nhân - Bộ khác làm cảnh, mà nhân và cảnh đã đoạn nhưng Thể chưa đoạn, thì trong này nói đến điều ấy; tâm do tu mà đoạn lấy Bộ mình làm nhân - Bộ mình làm cảnh, tuy nhân và cảnh đều đoạn nhưng không nói là nhân cảnh đoạn thức. Lại nữa, Nhân trong này là nói đến nhân biến hành, bởi vì chỉ có nhiễm ô, những nhân còn lại thì không nhất định; Thức trong này là chỉ nói đến các tâm tương ứng với tùy miên, bởi vì chỉ có nhiễm ô. Vì vậy mà nói Nhân cảnh đoạn thức, chỉ thuộc về ba cõi do kiến Tập mà đoạn.

Hỏi: Vì sao sau nhân mới nói đến tùy miên?

Đáp: Bởi vì nghĩa của tạng A-tỳ-đạt-ma cần phải dùng mười bốn sự việc để hiểu biết, đó là sáu nhân-bốn duyên-thâu nhiếp - tương ứng-thành tựu và không thành tựu. Nếu người dùng mười bốn sự việc như vậy, hiểu biết về A -tỳ-đạt-ma không có gì sai lầm, thì gọi là bậc Thầy về A-tỳ-đạt-ma, chứ không phải là người chỉ đọc và nhớ về văn. Có Sư khác nói: Cần phải dùng bảy sự việc để hiểu biết về nghĩa của tạng A-tỳ-đạt-ma, đó là Nhân thiện xảo, Tự tướng thiện xảo - cộng tướng thiện xảo, Thâu nhiếp-không thâu nhiếp thiện xảo, Tương ứng - không tương ứng thiện xảo, thành tựu-không thành tựu thiện xảo. Nếu người dùng bảy sự việc như vậy để hiểu biết về A-tỳ-đạt-ma không có gì sai lầm, thì gọi là bậc Thầy về A-tỳ-đạt-ma, chứ không phải là người chỉ đọc và giữ lấy văn. Vì vậy cho nên sau nhân mới nói đến các tùy miên, đối với nghĩa chẳng sai lầm gì.

CHƯƠNG I: TẬP UẨN (Tiếp Theo)

Phẩm Thứ Ba: LUẬN VỀ BỔ-ĐẶC-GIÀ-LA

LUẬN VỀ BỔ-ĐẶC-GIÀ-LA (Phần 1)

Nên Bổ-đặc-già-la, đối với mười hai chi duyên khởi của đời này, có mấy quá khứ, mấy vị lai, mấy hiện tại? Như vậy, những chương và giải thích về nghĩa từng chương đã lĩnh hội rồi, tiếp đến cần phải giải thích rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra luận này?

Đáp: Bởi vì ngăn chặn tông chỉ của người khác để biểu hiện nghĩa lý đúng đắn, nghĩa là hoặc có người chấp Thế của quá khứ - vị lai chẳng phải là thật có, hiện tại tuy có nhưng là vô vi. Vì ngăn chặn tông chỉ ấy mà biểu hiện rõ ràng Thế của quá khứ - vị lai là thật có, hiện tại là hữu vi bởi vì thuộc về lưu chuyển (Thế). Hoặc lại có người chấp rằng duyên khởi là vô vi; như luận giả thuộc phái Phân Biệt.

Hỏi: Họ dựa vào đâu mà đưa ra cách nói như vậy?

Đáp: Bởi vì họ dựa vào kinh. Nghĩa là trong kinh nói: “Như Lai xuất thế hay không xuất thế, thì pháp vẫn tồn tại trong pháp tánh. Phật tự mình thành bậc Đăng Giác mà khai bày rõ ràng cho người khác...” Vì vậy biết rằng duyên khởi là pháp vô vi. Vì ngăn chặn tông chỉ ấy mà biểu hiện rõ ràng duyên khởi là pháp hữu vi bởi vì thuộc về ba đời, chứ không có pháp vô vi thuộc về ba đời.

Hỏi: Nếu pháp duyên khởi chẳng phải là vô vi, thì sẽ giải thích như thế nào về kinh mà họ đã dẫn chứng?

Đáp: Bởi vì kinh nói về nghĩa quyết định của nhân quả, nghĩa là Phật xuất thế hay không xuất thế, thì vô minh vẫn quyết định là nhân của các hành, các hành quyết định là quả của vô minh, như vậy cho đến Sinh quyết định là nhân của Lão tử, Lão tử quyết định là quả của Sinh. Pháp vẫn tồn tại trong pháp tánh là nghĩa đã được quyết định, chứ không phải là nghĩa của vô vi, ý trong kinh là như vậy. Nếu không như vậy thì trong kinh cũng nói: “Như Lai xuất thế hay không xuất thế, thì pháp vẫn tồn tại trong pháp tánh, Sắc luôn luôn là tướng Sắc, cho đến Thức luôn luôn là Tướng thức, Địa luôn luôn là tướng cứng cho đến Phong luôn luôn là tướng động, Hát-lê-đức-kê luôn luôn là vị đấng, Yết-trúc-ca-lô-tử-ni luôn luôn là vị cay.” Lẽ nào năm uẩn... cũng là vô vi hay sao? Năm uẩn đã là hữu vi thì duyên khởi cũng như vậy, nghĩa là

tự tướng của năm uẩn... đã được quyết định cho nên nói như vậy, duyên khởi cũng dựa vào nhân quả đã được quyết định cho nên nói như vậy. Vì ngăn chặn những cái chấp sai khác như vậy để biểu hiện rõ ràng nghĩa lý chính xác, cho nên soạn ra luận này.

Trong này, luận giải đã mở đầu phần luận thuận theo biện giải về năm sự việc:

1. Vì sao chỉ nói đến nên Bồ-đặc-già-la?
2. Nói như thế nào là nên Bồ-đặc-già-la?
3. Vì sao chỉ nói đến đời này?
4. Nói như thế nào là đời này?
5. Nói như thế nào là hiện tại?

Vì sao chỉ nói đến nên Bồ-đặc-già-la? Bởi vì tránh cái lỗi vừa nhiều vừa rối tong văn luận, nếu nói tất cả Bồ-đặc-già-la thì văn luận vừa nhiều vừa rối cũng trở thành vô dụng, nếu nói nên thì biết những Bồ-đặc-già-la khác cũng như vậy.

Nói như thế nào là nên Bồ-đặc-già-la? Nếu có trải qua tất cả mười hai chi này như bậc thang bước lên cao, thì ở đây đã nói đến. Nghĩa là nếu quá khứ khởi lên Vô minh - Hành, thì dẫn dắt được Thức-Danh sắc-Lục xứ -Lúc-Thọ trong hiện tại, lại từ hiện tại khởi lên Ái - Thủ - Hữu, dẫn dắt được Sinh - Lão tử của vị lai, là nên Bồ-đặc-già-la đã nói đến ở đây. Nếu như có người trong quá khứ khởi lên Vô minh - Hành, dẫn dắt được Thức cho đến Thọ tong hiện tại, hiện tại không còn khởi lên Ái-Thủ - Hữu dẫn dắt được Sinh - Lão tử cả vị lai, thì không phải là vấn đề nói đến ở đây. Như trong chương Trí uẩn nói: “Thành tựu tám chi gọi là hành giả bậc Học.” Như thế nào là bậc Học, thì chương ấy đã nói: “Nếu có người trải qua tất cả Tam-ma-bát-đề như bậc thang bước lên cao.” Điều này trong chương ấy đã nói. Nghĩa là nếu trước tiên bước vào Định có tâm-có tứ, tiếp đến tiến vào Định không có tâm - không có tứ, tiếp đến tiến vào Định không có tâm - không có tứ, tiếp đến tiến vào Định Vô Sắc, tiếp đến tiến vào Định Diệt tận, rời khỏi Định Diệt tận dấy khởi tâm hữu lậu hiện rõ trước mắt, thì trong chương ấy nói đến điều đó. Nếu có người trước tiên bước vào Định có tâm-có tứ, tiếp đến tiến vào Định không có tâm - không có tứ, tiếp đến tiến vào Định Vô sắc, tiếp đến tiến vào Định Diệt tận, rời khỏi Định Diệt tận dấy khởi tâm vô lậu hiện rõ trước mắt, thì không phải là vấn đề mà chương ấy nói đến - vả lại, như kinh nói: “Trước trông thấy người con gái hình dáng dung mạo đoan chánh trẻ trung rất vui thích, tiếp đến lại thấy người ấy già yếu gầy gò, tiếp đến lại thấy người ấy bệnh nặng khốn khổ, tiếp đến lại thấy người

ấy chết trải qua nên ngày cho đến bảy ngày, tiếp đến lại thấy người ấy phình tướng máu mủ rửa nát, tiếp đến lại thấy thân ấy xương cốt rời rã không còn máu thịt..., sau đó lại thấy hài cốt ấy mục nát bạc xám như màu chim bồ câu.” Nếu có người trải qua tất cả các giai đoạn như đã nói ở trên, thì đó là những điều trong kinh ấy nói đến. Nếu không như vậy thì không phải là kinh ấy đã nói. Trong này cũng như vậy, chỉ nói là trải qua tất cả mười hai chi, chứ không nói đến những gì khác.

Vì sao chỉ nói đến đời này? Bởi vì nói đến đời hiện tại thì biết quá khứ - vị lai cũng như vậy, cho nên không có gì khác. Nói như thế nào là đời này? Nghĩa là nên chúng đồng phần thì nói là đời này. Nói như thế nào là hiện tại? Nghĩa là nói về chúng đồng phần hiện tại, chứ không nói đến sát-năng hiện tại và phần vị hiện tại.

Hỏi: Nên Bồ-đặc-già-la đối với mười hai chi duyên khởi của đời này, có mấy quá khứ, mấy vị lai, mấy hiện tại?

Đáp: Hai quá khứ, đó là Vô minh - Hành; hai vị lai, đó là Sinh - Lão tử; tám hiện tại, đó là Thức - Danh sắc - Lục xứ - Xúc - Thọ - Ái - Thủ - Hữu.

Hỏi: Mười hai chi này đều có đủ quá khứ - vị lai - hiện tại, tại sao chỉ nói quá khứ và vị lai đều có hai chi, mà hiện tại thì có tám chi?

Đáp: Người không có Tuệ nhãn thì dùng nhân hiện tại để suy ra quả vị lai, dùng quả hiện tại để suy ra nhân quá khứ, có thể biết cũng có nhân quả, cho nên đưa ra cách nói như vậy. Dùng nhân hiện tại, nghĩa là Ái - Thủ và Hữu; suy ra quả vị lai, đó là Sinh - Lão tử. Dùng quả hiện tại, đó là Thức - Danh sắc - Lục xứ - Xúc và Thọ; suy ra nhân quá khứ, đó là Vô minh - Hành - Đức Thế Tôn muốn khiến cho người không có Tuệ nhãn, dùng nhân - quả hiện tại để suy ra có quá khứ - vị lai, vì vậy vẫn có thể lo liệu được những việc làm. Quả của đời quá khứ - nhân của đời vị lai, căn cứ vào đây làm Môn cũng có thể biết là có, cho nên luận này chỉ đưa ra cách nói như vậy. Lại nữa, nói có hai chi trong quá khứ tức là ngăn chặn cái chấp về sinh tử vốn không có mà nay có, nói có hai chi trong vị lai tức là ngăn chặn cái chấp về sinh tử có rồi trở lại không có, nói có tám chi hiện tại là thành lập nhân quả sinh tử nối tiếp nhau. Như vậy, sự nghiệp giáo hóa của Như Lai đã trọn vẹn, cho nên đưa ra cách nói như vậy. Lại nữa, nói có hai chi trong quá khứ tức là ngăn chặn về Thường kiến, nói có hai chi trong vị lai tức là ngăn chặn về Đoạn kiến, nói có tám chi hiện tại tức là biểu hiện rõ ràng Trung đạo. Như vậy, sự nghiệp giáo hóa của Như Lai đã trọn vẹn, cho nên đưa ra cách nói như vậy. Lại nữa, nói có hai chi trong quá khứ tức là biểu

hiện sinh tử có nhân, nói có hai chi trong vị lai tức là biểu hiện sinh tử có quả, nói có tám chi hiện tại tức là biểu hiện nhân quả nối tiếp nhau, từ đây hữu tình có thể lo liệu được những việc làm, cho nên đưa ra cách nói như vậy. Lại nữa, nói có hai chi trong quá khứ là loại bỏ sự ngu dốt về thời gian trước, nói có hai chi trong vị lai là loại bỏ sự ngu dốt về thời gian sau, nói có tám chi hiện tại là loại bỏ sự ngu dốt về thời gian giữa, từ đây hữu tình có thể lo liệu được những việc làm, cho nên đưa ra cách nói như vậy. Lại nữa, trong này chỉ nói về nhân quả nên đời, nghĩa về nhân quả của đời khác theo như vậy có thể biết được, cho nên đưa ra cách nói này.

Luận Phẩm Loại Túc nói như vậy: “Thế nào là pháp duyên khởi? Nghĩa là tất cả pháp hữu vi.”

Hỏi: Luận này và luận ấy đã nói có gì khác nhau?

Đáp: Luận này nói là Bất liễu nghĩa, luận ấy nói là liễu nghĩa. Luận này nói có nghĩa khác, luận ấy nói không có nghĩa gì khác. Luận này nói có ý sâu kín, luận ấy nói không có ý sâu kín. Luận này nói có nhân riêng biệt, luận ấy nói không có nhân riêng biệt. Luận này nói là thế tục, luận ấy nói là Thắng nghĩa. Luận này chỉ nói pháp duyên khởi thuộc số hữu tình, luận ấy nói chung về pháp duyên khởi thuộc số hữu tình và không phải số hữu tình. Luận này chỉ nói về pháp duyên khởi có căn, luận ấy nói chung về pháp duyên khởi có căn và không có căn. Luận này chỉ nói về pháp duyên khởi có Tâm, luận ấy nói chung về pháp duyên khởi có Tâm và không có Tâm. Luận này chỉ nói về pháp duyên khởi chấp thọ, luận ấy nói chung về pháp duyên khởi chấp thọ và chẳng phải là chấp thọ. Lại nữa, duyên khởi có bốn loại:

1. Sát-năng.
2. Ràng buộc với nhau.
3. Phân vị.
4. Nói tiếp xa.

Luận này nói về phân vị và nói tiếp xa, luận ấy nói về sát-năng và ràng buộc với nhau.

Hỏi: vì sao luận này chỉ nói về pháp duyên khởi thuộc số hữu tình?

Đáp: Là ý của người soạn luận muốn như vậy, cho đến nói rộng ra. Lại nữa, không có cần phải vặn hỏi về ý của người soạn luận này, bởi vì người soạn luận dựa vào kinh mà soạn luận, trong kinh chỉ nói về pháp duyên khởi thuộc số hữu tình, cho nên luận này cũng như vậy.

Hỏi: Dựa vào luận mà phát sinh luận, vì sao Đức Thế Tôn chỉ nói

về pháp duyên khởi thuộc số hữu tình?

Đáp: Bởi vì quán sát căn duyên mà giáo hóa, nghĩa là Đức Phật quán sát căn duyên của hữu tình đã được giáo hóa ấy nên nghe gì thích hợp, chỉ nói về pháp duyên khởi thuộc số hữu tình, thì có thể hiểu rõ ràng và làm được những việc đáng làm, cho nên đưa ra cách nói này. Lại nữa, vì thuận với chi Hữu, nghĩa là số hữu tình tùy thuận với chi Hữu, thì nghĩa ấy là hơn hẳn. Pháp của số hữu tình từ vô thủy đến nay xoay tròn trong ba cõi nối tiếp nhau mãi không dứt, nghĩa về Hữu hơn hẳn cho nên gọi là Hữu. Pháp của số hữu tình tùy thuận với Hữu này cho nên gọi là chi Hữu, vì vậy Đức Thế Tôn chỉ nói về pháp duyên khởi thuộc số hữu tình, luận này dựa vào kinh ấy cũng chỉ nói về pháp duyên khởi thuộc số hữu tình. Lại nữa, các loài hữu tình từ vô thủy đến nay xoay tròn trong sinh tử nhận chịu khổ não vô cùng, đều do chấp trước mê lầm về pháp của số hữu tình, cho nên Đức Thế Tôn chỉ khai thị cho họ về pháp duyên khởi thuộc số hữu tình, luận này dựa vào kinh ấy mà đưa ra cách nói như vậy.

Hỏi: Như vậy, tự tánh của duyên khởi là gì?

Đáp: Năm uẩn và bốn uẩn là tự tánh của duyên khởi đã nói trong luận này, nghĩa là cõi Dục và cõi Sắc lấy năm uẩn làm tự tánh, nếu cõi Vô sắc thì lấy bốn uẩn làm tự tánh. Như nói về tự tánh, tướng phần của ngã - vật và tánh vốn có cũng như vậy. Đã nói về tự tánh, cho nên nay sẽ nói.

Hỏi: Vì sao gọi là duyên khởi, duyên khởi là có nghĩa gì?

Đáp: Chờ duyên mà khởi cho nên gọi là duyên khởi.

Chờ những duyên nào? Nghĩa là các duyên như nhân duyên... Hoặc có người nói: Có duyên có thể khởi cho nên gọi là duyên khởi, nghĩa là có tánh - tướng đều có thể khởi. Lại có người nói: Thuận theo có duyên mà khởi cho nên gọi là duyên khởi, nghĩa là cần phải có duyên thì pháp này mới được sinh khởi. Có người đưa ra cách nói như vậy: Mọi duyên khởi đều riêng biệt thuận theo duyên đều riêng biệt hòa hợp mà sinh khởi. Hoặc lại có người nói: Đều thuận theo duyên mà khởi cho nên gọi là duyên khởi.

Hỏi: Có pháp thuận theo bốn duyên mà sinh, đó là tâm - tâm sở; có pháp thuận theo ba duyên mà sinh, đó là Định Diệt tận và Định Vô tướng; có pháp thuận theo hai duyên mà sinh, đó là tất cả sắc và những bất tương ứng hành khác; sao nói là đều thuận theo duyên mà khởi cho nên gọi là duyên khởi?

Đáp: Chính là vì điều này cho nên gọi là Đều. Nghĩa là pháp cần

phải thuận theo bốn duyên mà sinh, đều do bốn duyên mà sinh chứ không phải là ba-không phải là hai; pháp cần phải thuận theo ba duyên mà sinh, đều do ba duyên mà sinh chứ không phải là bốn-không phải là hai; pháp cần phải thuận theo hai duyên mà sinh, đều do hai duyên mà sinh chứ không phải là bốn - không phải là ba; cho nên gọi là Đều. Lại nữa, dựa vào tăng thượng duyên cho nên nói là Đều, nghĩa là mỗi nên pháp vào lúc đang sinh khởi đều trừ ra tự tánh còn lại tất cả các pháp đều làm tăng thượng duyên cho pháp ấy. Lại nữa, đều cùng lúc sinh khởi cho nên nói là Đều, như nói tâm của tất cả các hữu tình cùng sinh - cùng trú - cùng diệt. Lại nữa, đều do nên sát-năng cho nên nói là Đều. Lại nữa, tất cả đều có mười hai chi này, từ vô thủy đến nay cho đến lúc chứng được quả vị Vô học, cho nên nói là Đều.

Hỏi: Các loài hữu tình, hoặc có người nhập Niết-bàn trước, hoặc có người nhập Niết-bàn sau, làm sao có thể nói là pháp duyên khởi như nhau? Đáp: Bởi vì đều có đủ mười hai chi cho nên nói là như nhau. Lại nữa, bởi vì đều đạt được Niết-bàn mới rồi bỏ duyên khởi, cho nên nói là như nhau. Lại nữa, tướng chung của duyên khởi không có bắt đầu - không có kết thúc, tất cả hữu tình cùng có pháp này, cho nên nói là như nhau. Lại nữa, người nhập Niết-bàn trước thì đối với pháp duyên khởi trước ít sau nhiều, người nhập Niết-bàn sau thì đối với pháp duyên khởi trước nhiều sau ít, cho nên nói là như nhau. Nghĩa là các hữu tình đều có vô lượng các pháp duyên khởi của quá khứ - vị lai, tuy đời kiếp lưu chuyển có ít - có nhiều mà Thể ấy tính ra thì tất cả đều như nhau.

Như trong kinh nói: “Đức Phật bảo với Tỳ kheo: Ta sẽ nói cho ông biết về pháp duyên khởi và duyên đã sinh pháp.”

Hỏi: Pháp duyên khởi và duyên đã sinh pháp, sai biệt thế nào?

Đáp: Có người đưa ra cách nói như vậy: Không có gì sai biệt. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì trong luận Phẩm Loại Túc đưa ra cách nói như vậy: “Thế nào là pháp duyên khởi? Nghĩa là tất cả các pháp hữu vi. Thế nào là duyên đã sinh pháp? Nghĩa là tất cả pháp hữu vi.” Vì vậy biết rằng hai pháp này không có gì sai biệt. Có Sư khác nói: Cũng có sai biệt, nghĩa là tên gọi đã có sai biệt, bởi vì pháp này gọi là pháp duyên khởi, pháp kia gọi là duyên đã sinh pháp. Lại nữa, nhân gọi là pháp duyên khởi, quả gọi là duyên đã sinh pháp. Như nhân - quả; như vậy năng tác - sở tác, năng thành - sở thành, năng sinh - sở sinh, năng chuyển - sở chuyển, năng khởi - sở khởi, năng dẫn - sở dẫn, năng tục - sở tục, năng tương - sở tương, năng thủ - sở thủ, nên biết cũng như vậy. Lại nữa, pháp sinh trước thì gọi là pháp duyên khởi, pháp sinh sau thì

gọi là duyên đã sinh pháp. Lại nữa, pháp quá khứ thì gọi là pháp duyên khởi, pháp vị lai - hiện tại thì gọi là duyên đã sinh pháp. Lại nữa, pháp quá khứ - hiện tại thì gọi là pháp duyên khởi, pháp vị lai thì gọi là duyên đã sinh pháp. Lại nữa, Vô minh gọi là pháp duyên khởi, Hành gọi là duyên đã sinh pháp; cho đến Sinh gọi là pháp duyên khởi, Lão tử gọi là duyên đã sinh pháp.

Hiếp Tôn giả nói: “Vô minh chỉ gọi là pháp duyên khởi, Lão tử chỉ gọi là duyên đã sinh pháp, mười chi giữa cũng gọi là pháp duyên khởi, cũng gọi là duyên đã sinh pháp.” Tôn giả Diệu Âm đưa ra cách nói như vậy: “Hai chi quá khứ chỉ gọi là pháp duyên khởi, hai chi vị lai chỉ gọi là duyên đã sinh pháp, tám chi hiện tại cũng gọi là pháp duyên khởi, cũng gọi là duyên đã sinh pháp.”

Tôn giả Vọng Mãn nó có bốn câu phân biệt:

1. Có pháp duyên khởi mà không phải là duyên đã sinh pháp, nghĩa là pháp vị lai.

2. Có duyên đã sinh pháp mà không phải là pháp duyên khởi, nghĩa là năm uẩn cuối cùng của A-la-hán tong quá khứ và hiện tại.

3. Có pháp duyên khởi cũng là duyên đã sinh pháp, nghĩa là từ ra năm uẩn cuối cùng của A-la-hán trong quá khứ và hiện tại, còn lại các pháp quá khứ và hiện tại.

4. Có pháp không phải là pháp duyên khởi cũng không phải là duyên đã sinh pháp, nghĩa là pháp vô vi.

Luận Tập Dị Môn và luận Pháp Uẩn đều nói như vậy: “Nếu Vô minh sinh Hành, quyết định an trú không tạp loạn, thì gọi là pháp duyên khởi, cũng gọi là duyên đã sinh pháp. Nếu Vô minh sinh Hành, không quyết định - không an trú mà tạp loạn, thì gọi là duyên đã sinh pháp chứ không phải là pháp duyên khởi, cho đến Sinh trừ ra Lão tử, nên biết cũng như vậy.”

Tôn giả Thế Hữu đưa ra cách nói như vậy: “Nếu pháp là nhân thì gọi là pháp duyên khởi, nếu pháp có nhân thì gọi là duyên đã sinh pháp. Lại nữa, nếu pháp là hoà hợp thì gọi là pháp duyên khởi, nếu có pháp có hòa hợp thì gọi là duyên đã sinh pháp. Lại nữa, nếu pháp là Sinh thì gọi là pháp duyên khởi, nếu pháp có Sinh thì gọi là duyên đã sinh pháp. Lại nữa, nếu pháp là Khởi thì gọi là pháp duyên khởi, nếu pháp có khởi thì gọi là duyên đã sinh pháp. Lại nữa, nếu pháp là Năng tác thì gọi là pháp duyên khởi, nếu pháp có Năng tác thì gọi là duyên đã sinh pháp.” Đại đức nói rằng: “Chuyển gọi là pháp duyên khởi, Tùy chuyển gọi là duyên đã sinh pháp.” Tôn giả Giác Thiên đưa ra cách nói như vậy: “Lúc

các pháp sinh gọi là pháp duyên khởi, các pháp sinh rồi gọi là duyên đã sinh pháp.” Trong kinh đã nói về pháp duyên khởi và duyên đã sinh pháp, sai biệt như vậy.

Trong luận này chỉ nói đến duyên khởi thuộc thời gian, nghĩa là mười hai phần vị thiết lập mười hai chi, trong mỗi nên chi đều có đủ năm uẩn.

Tôn giả Thiết-ma-đạt-ma nói rằng: “Trong nên sát-na có mười hai chi, na như khởi tâm tham mà hại chúng sinh, Si tương ứng với pháp này là Vô minh; Tư tương ứng với pháp này là Hành; Tâm tương ứng với pháp này là Thức; khởi lên có biểu nghiệp nhất định phải có cùng lúc với danh sắc, các căn cùng nhau kết bạn trợ giúp tức là Danh sắc và Lục xứ; Xúc tương ứng với pháp này là Xúc; Thọ tương ứng với pháp này là Thọ; Tham tức là Ái; chính các Triền tương ứng với pháp này là Thủ; hai nghiệp thân-ngữ đã dấy khởi là Hữu; các pháp như vậy dấy khởi tức là sinh; thành thực làm cho thay đổi là Lão, hư hoại không còn là Tử.” Tâm sân si sát hại có mười nên chi bởi vì không có chi Ái, tuy có lý này mà trong luận này nói về duyên khởi thuộc thời gian, dựa vào mười hai phần vị thiết lập mười hai chi, trong mỗi nên chi đều có đủ năm uẩn chứ không phải là sát-na có mười hai chi. Nhưng luận Thức Thân lại đưa ra cách nói như vậy: “Đối với cảnh đáng yêu bởi vì không biết gì cho nên khởi lên tham đắm. Trong này, không biết gì là Vô minh, nảy sinh tham đắm là Hành, phân biệt hiểu rõ là cảnh là Thức, Thức cùng với uẩn là Danh sắc, Danh sắc đã dựa vào các căn là Lục xứ, Lục xứ hòa hợp là Xúc, có thể tiếp nhận Xúc là Thọ, vui mừng với những cảm Thọ là Ái, Ái rộng thêm ra là Thủ, dẫn dắt nghiệp của đời sau là Hữu, các uẩn dấy khởi là Sinh, các uẩn thành thực làm cho thay đổi là Lão, các uẩn hư hoại không còn là Tử, bên trong nóng bức là Sầu, khốc lóc đau thương là Bi, năm thức tương ứng cảm thọ không bình đẳng là Khổ, Ý thức tương ứng cảm thọ không bình đẳng là Ưu, tâm lo lắng là Não, cho đến nói rộng ra.”

Hỏi: Thuyết trước và thuyết sau có gì sai biệt?

Đáp: Thuyết trước là nên tâm, thuyết sau là nhiều tâm. Thuyết trước là sát-na, thuyết sau là tương tục. Đó gọi là sai biệt. Luận ấy tuy nói nhiều tâm nối tiếp nhau có mười hai chi nhưng không giống với luận này, bởi vì luận ấy đã nó có mười hai chi mà phần nhiều là pháp riêng biệt, hoặc là cùng lúc dấy khởi; luận này đã nói có mười hai chi đều có đủ năm uẩn và thời gian đều khác.

Luận Thi Thiết nói: “Thế nào là Vô minh? Nghĩa là tất cả phiền

não của quá khứ.” Luận ấy không nên đưa ra cách nói như thế, nếu đưa ra cách nói ấy thì rời bỏ tự tương, nên đưa ra cách nói như vậy: Thế nào là Vô minh? Nghĩa là phần vị của phiền não của quá khứ. Thế nào là Hành? Nghĩa là phần vị nghiệp của quá khứ. Thế nào là Thức? Nghĩa là tâm nối tiếp phát sinh và bạn bè trợ giúp của nó. Thế nào là Danh sắc? Nghĩa là kiết sinh rồi nhưng chưa đầy khởi bốn loại sắc căn như Nhãn..., năm phần vị trung gian của Lục xứ chưa đầy đủ, đó là Yết - la - lam, Át-bộ-đàm, Bế-thi, Kiện-nam và Bát-la-xa-khư, là phần vị của Danh sắc. Thế nào là Lục xứ? Nghĩa là bốn sắc căn đã đầy khởi, Lục xứ đã đầy đủ chính là phần vị Bát-la-xa-khư, các căn như Nhãn... chưa có thể làm nơi nương tựa cho Xúc, là phần vị của Lục xứ. Thế nào là Xúc? Nghĩa là các căn như Nhãn... tuy có thể làm nơi nương tựa cho Xúc nhưng chưa biết rõ sự sai biệt của khổ-vui, cũng chưa có thể tránh được các duyên tổn hại như chạm vào lửa - chạm vào dao-ăn đồ độc-ăn rác rưởi, ái ăn uống-ái dâm-ái vật dùng hãy còn chưa hiện hành, là phần vị của Xúc. Thế nào là Thọ? Nghĩa là có thể phân biệt khổ-vui, cũng có thể tránh được duyên tổn hại, không chạm vào lửa - chạm vào dao, không ăn đồ độc-đồ rác rưởi, tuy đã khởi lên ái ăn uống mà chưa đầy khởi ái dâm và ái vật dùng là phần vị của Thọ. Thế nào là Ái? Nghĩa là tuy đã khởi lên ái ăn uống-ái dâm và ái tiền của vật dùng quý báu, nhưng chưa vì ái này mà tìm kiếm khắp nơi không từ gian lao mệt mỏi, là phần vị của Ái. Thế nào Thủ? Nghĩa là do ba ái mà tìm kiếm khắp nơi, tuy trải qua nhiều nguy hiểm ách nạn nhưng không từ gian lao mệt mỏi, vẫn chưa khởi lên nghiệp thiện - ác vì quả báo của vị lai, là phần vị của Thủ. Thế nào là Hữu? Nghĩa là lúc tìm kiếm cũng khởi lên nghiệp thiện - ác vì quả báo của vị lai, là phần vị của Hữu. Thế nào là Sinh? Nghĩa là ngay phần vị của Thức hiện tại, lúc ở vị lai gọi là phần vị của Sinh. Thế nào là Lão tử? Nghĩa là ngay phần vị Danh sắc - Lục xứ - Xúc và Thọ hiện tại, lúc ở vị lai gọi là phần vị của Lão tử.

Lại nữa, có người nói: Vô minh có hai loại:

1. Sự việc lẫn lộn.
2. Sự việc không lẫn lộn.

Lại có hai loại:

1. Sự việc rõ ràng.
2. Sự việc không rõ ràng.

Vô minh duyên Hành cũng có hai loại:

1. Suy nghĩ về nghiệp.
2. Suy nghĩ song về nghiệp.

Hành duyên Thức cũng có hai loại:

1. Cùng với hối hận.
2. Không cùng với hối hận.

Thức duyên Danh sắc cũng có hai loại:

1. Thâu nhiếp nẻo đáng yêu.
2. Thâu nhiếp nẻo không yêu thích.

Danh sắc duyên Lục xứ cũng có hai loại:

1. Trưởng dưỡng.
2. Dị thực.

Lục xứ duyên Xúc cũng có hai loại:

1. Xúc hữu đối.
2. Xúc tăng ngữ.

Xúc duyên Thọ cũng có hai loại:

1. Thân thọ.
2. Tâm thọ.

Thọ duyên Ái cũng có hai loại:

1. Ái dâm dục.
2. Ái tiền của đồ vật.

Ái duyên Thủ cũng có hai loại:

1. Kiến môn chuyển.
2. Ái môn chuyển.

Thủ duyên Hữu cũng có hai loại:

1. Nội môn chuyển.
2. ngoại môn chuyển.

Hữu duyên Sinh cũng có hai loại:

1. Sát-năng sinh.
2. Chúng đồng phân sinh.

Sinh duyên Lão tử, Lão có hai loại:

1. Lão do mắt mà thấy.
2. Lão do tuệ mà thấy.

Tử có hai loại:

1. Sát-na tử.
2. chúng đồng phân tử.

Như trong kinh nói: “Đức Phật bảo với Tỳ kheo: Xưa ta mang cỏ đi đến tán cây Bồ-đề, đến nơi rồi trải cỏ ra mà ngồi đến kiết già, quán sát thuận-nghịch về mười hai chi duyên khởi, dựa vào cái này có cho nên cái kia có, cái này sinh cho nên cái kia sinh, nghĩa là Vô minh duyên Hành cho đến Sinh duyên Lão tử, Lão tử dụcên sâu bi khổ ưu não”.

Hỏi: Thế nào là Bồ-tát quán sát thuận-nghịch về mười hai chi duyên khởi?

Đáp: Nếu dùng nhân suy ra quả thì gọi là quán sát thuận, nếu dùng quả suy ra nhân thì gọi là quán sát nghịch. Lại nữa, nếu từ vi tế đi vào đi vào thô thiển thì gọi là quán sát thuận, nếu từ thô thiển đi vào vi tế thì gọi là quán sát nghịch. Như thô và tế; như vậy có thể thấy và không thể thấy, hiện thấy rõ và chẳng phải là hiện thấy rõ, biểu hiện rõ ràng và chẳng phải là biểu hiện rõ ràng, nên biết cũng như vậy. Lại nữa, nếu nhờ vào gần mà quán sát xa thì gọi là quán sát thuận, nếu nhờ vào xa mà quán sát gần thì gọi là quán sát nghịch. Như gần và xa; như vậy ở nơi này và ở nơi kia, hiện rõ trước mắt và không hiện rõ trước mắt, chúng đồng phần này và chúng đồng phần kia, nên biết cũng như vậy.

Hỏi: Trong kinh này nói Vô minh duyên Hành, tại sao không nói Vô minh nhân Hành?

Đáp: Kinh khác cũng nói Vô minh nhân Hành. Như kinh Đại Nhân Duyên Pháp Môn nói: “Đức Phật bảo với A-nan: Lão tử có nhân như vậy, có duyên như vậy, có đầu mối như vậy, gọi là Sinh. Như nói Sinh là nhân của Lão tử, cho đến nói Vô minh là nhân của Hành”.

Hỏi: Nên kinh tuy nói là Vô minh nhân Hành, mà nhiều kinh nói Vô minh duyên Hành, là có ý gì chẳng?

Đáp: Nếu nói Vô minh nhân Hành thì chỉ nói về hành nhiệm ô, nếu nói vô minh duyên Hành thì nói chung về Hành nhiệm ô và không nhiệm ô. Lại nữa, nếu nói Vô minh nhân Hành thì chỉ nói về hành có tội, nếu nói Vô minh duyên Hành thì chỉ nói về hành có tội - có phước và bất động. Lại nữa, nếu nói Vô minh nhân Hành thì chỉ nói về nhân duyên, nếu nói Vô minh duyên Hành thì nói chung cả bốn duyên. Vì vậy nhiều kinh nói là Vô minh duyên Hành.

Hỏi: Vì sao chỉ nói Vô minh duyên Hành mà không nói Hành duyên Vô minh?

Đáp: Cũng cần phải nói Hành duyên Vô minh mà không nói đến, thì nên biết là có cách nói khác. Lại nữa, Vô minh duyên Hành thì thế lực tùy thuận gần gũi mạnh mẽ hơn, Hành duyên Vô minh thì không như vậy. Lại nữa, Vô minh duyên Hành thì nghĩa ấy đã được quyết định, Hành duyên Vô minh thì không như vậy, bởi vì nghiệp hữu lậu của A-la-hán không nảy sinh Vô minh. Lại nữa, Hành duyên Vô minh là do sức mạnh của Vô minh. Như trong kinh nói: “Tác ý không đúng lý do si mê phát sinh cho nên có thể dẫn đến Vô minh”. Vì vậy chỉ nói là Vô minh duyên Hành. Lại nữa, Hành đối với Vô minh chỉ có nghĩa về

duyên, Vô minh đối với Hành thì có nhân và có duyên, cho nên chỉ nói là Vô minh duyên duyên Hành. Lại nữa, trong kinh này nói về duyên khởi thuộc thời gian, các uẩn ở phần vị trước thì gọi là Vô minh, các uẩn ở phần vị sau thì gọi là Hành, nhân trước - quả sau lần lượt chuyển tiếp dẫn dắt nhau, cho nên không nói là Hành duyên Vô minh.

Hỏi: Vô minh là duyên nối thông sinh ra mười hai chi, vì sao chỉ nói Vô minh duyên Hành?

Đáp: Cũng cần phải nói đến những chi khác mà không nói, thì nên biết rằng cách nói này là có khác. Lại nữa, Vô minh duyên Hành có sự thể hoạt dụng tùy thuận, những chi khác thì không như vậy. Lại nữa, Vô minh duyên Hành có sự thể hoạt dụng mạnh mẽ hơn hẳn, những chi khác thì không như vậy. Lại nữa, Vô minh đối với Hành luôn luôn làm duyên gần, cho nên chỉ nói đến điều ấy; đối với mười chi như Thức... chỉ làm duyên xa, vì vậy không nói đến. Như gần và xa; thì ở nơi này và ở nơi kia, hiện rõ trước mắt và không hiện rõ trước mắt, chúng đồng phân này và chúng đồng phân khác, cũng như vậy. Lại nữa, Vô minh làm duyên bất cộng cho Hành, vì vậy chỉ nói đến điều ấy; cùng với mười chi như Thức... chỉ làm cộng duyên, cho nên không nói đến. Lại nữa, trong kinh này nói về duyên khởi thuộc thời gian, trước sau theo thứ tự lần lượt chuyển tiếp sinh khởi lẫn nhau, nếu nói Vô minh duyên Vô minh thì không có trước sau, nếu nói Vô minh duyên Thức... thì chẳng theo thứ tự, cho nên chỉ nói là Vô minh duyên Hành.

Hỏi: Trong kinh này nói Hành duyên Thức, có chỗ khác nói Danh sắc duyên Thức, nơi khác lại nói Hành và Danh sắc duyên sinh ra Thức, ba cách nói như vậy có gì sai biệt?

Đáp: Hành duyên Thức là nói về nghiệp sai biệt, Danh sắc duyên Thức là nói về Thức trú sai biệt, Hành và Danh sắc duyên sinh ra Thức là nói về sở y-sở duyên sai biệt. Lại nữa, Hành duyên Thức là nói về lúc ban đầu dẫn dắt, Danh sắc duyên Thức là nói về lúc dẫn dắt rồi đến giữ gìn, Hành và Danh sắc duyên sinh ra Thức là nói về lúc giữ gìn rồi đến tăng trưởng. Lại nữa, Hành duyên Thức là nói về lúc nối tiếp sinh ra, Danh sắc duyên Thức là nói về lúc nối tiếp sinh ra rồi đến an trú, Hành và Danh sắc duyên sinh ra Thức là nói về lúc an trú rồi đến tiếp nhận cảnh. Lại nữa, Hành duyên Thức là nói về danh sắc của nghiệp, Danh sắc duyên Thức là nói về Danh sắc của dị thực, Hành và Danh sắc duyên sinh ra Thức là nói đến Danh sắc của sở y-sở duyên. Lại nữa, Hành duyên Thức là nói về Thức của nẻo ác, Danh sắc duyên Thức là nói về Thức của trời - người cõi Dục, Hành và Danh sắc duyên sinh ra

Thức là nói về Thức của cõi Sắc-Vô sắc.

Hiếp Tôn giả nói: “ Hành duyên Thức là nói về Thức của Trung Hữu, Danh sắc duyên Thức là nói về Thức của Sinh Hữu, Hành và Danh sắc duyên sinh ra Thức là nói về Thức của bốn Hữu”. Có sư khác nói: Hành duyên Thức là nói về Thức nhiễm ô, Danh sắc duyên Thức và hai duyên sinh ra Thức là nói về Thức nhiễm ô và không nhiễm ô. Như nhiễm ô và không nhiễm ô, thì hữu phú và vô phú, có tội và không có tội, lui sụt và không lui sụt, nên biết cũng như vậy. Lại có người nói: Hành duyên Thức là nói về duyên Thức ở phần vị của chi duyên, Danh sắc duyên Thức là nói về Thức ở phần vị của chi Danh sắc, hai duyên sinh ra Thức là nói về Thức ở phần vị của chi Lục xứ và phần vị sau.

Hỏi: Trong kinh này nói Thức duyên Danh sắc, nơi khác lại nói là Danh sắc duyên Thức, hai loại này có gì sai biệt?

Đáp: Thức duyên Danh sắc là biểu hiện tác dụng của Thức, Danh sắc duyên Thức là biểu hiện tác dụng của Danh sắc. Lại nữa, Thức và Danh sắc lại làm duyên cho nhau, như hai bó rau dựa vào nhau mà đứng, như voi - ngựa - thuyền và người cưỡi-người điều khiển lần lượt chuyển tiếp dựa vào nhau để đến được nơi mình muốn đến. Thức và danh sắc cũng lại như vậy, Thức làm duyên cho nên Danh sắc nối tiếp sinh ra, Danh sắc làm duyên mà Thức được an trú, cho nên nói hai chi này lại làm duyên cho nhau. Lại nữa, Thức duyên Danh sắc là nói về lúc ban đầu nối tiếp, Danh sắc duyên Thức là nói về lúc tiếp tục sinh ra ở phần vị sau. Lại nữa, Thức duyên Danh sắc là nói về lúc nối tiếp sinh ra thì Thức có thể sinh ra Danh sắc, Danh sắc duyên Thức là nói về sự nối tiếp sinh ra về sau Thức dựa vào Danh sắc mà trú. Lại nữa, Thức duyên Danh sắc là nói về Danh sắc đã sinh ra Danh sắc duyên Thức là nói về Danh sắc tự mình sinh ra. Lại nữa, Thức duyên Danh sắc là dựa vào trước sau mà nói, Danh sắc duyên Thức là dựa vào cùng lúc mà nói.

Hỏi: Trong kinh này nói Danh sắc duyên Lục xứ, không phải nói là tất cả hữu tình trong bốn loại, nghĩa là Thai - Noãn - Thấp sinh với các căn dần dần phát khởi thì có thể nói Danh sắc duyên Lục xứ, hữu tình Hóa sinh thì các căn phát khởi mau chóng, làm sao có thể nói Danh sắc duyên Lục xứ, hữu tình Hóa sinh thì các căn phát khởi mau chóng, làm sao có thể nói Danh sắc duyên Lục xứ, chỉ nên nói là Thức duyên sinh ra Lục xứ chăng?

Đáp: Có người đưa ra cách nói như vậy: Kinh này chỉ nói ba loại chúng sinh ở cõi Dục, chứ không nói chủng loại Hóa sinh của cõi trên,

cũng không có gì sai lầm. Nên đưa ra cách nói như vậy: Kinh này nói chung cả bốn loại chúng sinh của ba cõi, nghĩa là loài Hóa sinh lúc mới thọ sinh, tuy đầy đủ các căn mà chưa mạnh mẽ nhanh nhạy, về sau dần dần tăng trưởng mới được mạnh mẽ nhanh nhạy. Lúc chưa mạnh mẽ nhanh nhạy thì trong sát-na thứ nhất gọi là chi Thức, sát-na thứ hai về sau gọi là chi Danh sắc, đến phần vị mạnh mẽ nhanh nhạy thì gọi là chi Lục xứ, vì vậy kinh này nói không có gì sai về quan hệ không phủ khắp.

Hỏi: Lục xứ tức là thân nhiếp ở trong Danh sắc, tại sao lại nói là Danh sắc duyên Lục xứ?

Đáp: điều này trước đây đã nói, lúc bốn sắc căn như Nhãn... chưa phát khởi thì gọi là phần vị Danh sắc, bốn căn phát khởi rồi có đủ Lục xứ cho nên gọi là phần vị Lục xứ. Hóa sinh tuy là sáu căn phát khởi mau chóng, mà chưa mạnh mẽ nhanh nhạy thì gọi là phần vị Danh sắc, lúc đã mạnh mẽ nhanh nhạy về sau thì gọi là phần vị Lục xứ, cho nên không có gì sai.

Hỏi: Trong kinh này nói Lục xứ duyên Xúc, Có nơi khác nói là Danh sắc duyên Xúc, nơi khác lại nói hai chi này duyên sinh ra Xúc, ba cách nói như vậy có gì sai biệt?

Đáp: Lục xứ duyên Xúc là biểu hiện sở y của Xúc, nghĩa là biểu hiện tất cả vật bên ngoài hòa hợp cần phải nhờ vào bên trong, bởi vì pháp bên trong mạnh hơn cho nên chỉ nói đến sở y, vì vậy kinh này nói là Lục xứ duyên xúc. Danh sắc duyên Xúc là biểu hiện tùy tăng của Xúc, hai chi duyên sinh ra Xúc là biểu hiện sở y và sở duyên của Xúc riêng biệt. Lại nữa, Lục xứ duyên Xúc là nói về Xúc của nẻo ác, Danh sắc duyên Xúc là nói về Xúc của trời - người cõi Dục, hai chi duyên sinh ra Xúc là nói về Xúc của cõi Sắc - Vô sắc. Lại nữa, Lục xứ duyên Xúc là nói về phần vị của Xúc, Danh sắc duyên Xúc là nói về Xúc hiện tại, hai chi duyên sinh ra Xúc là nói về Xúc của ba hòa hợp. Lại nữa, Lục xứ duyên Xúc là nói về phần Xúc ở phần vị Xúc, Danh sắc duyên Xúc là nói về Xúc ở phần vị trước, hai chi duyên sinh ra Xúc là nói về Xúc ở phần vị sau.

Hỏi: Xúc và Thọ cùng sinh khởi, vì sao kinh này chỉ nói Xúc duyên Thọ, chứ không nói là Thọ duyên Xúc?

Đáp: Cả hai tuy cùng sinh khởi mà Xúc duyên Thọ chứ không phải là Thọ duyên Xúc, bởi vì sự tùy thuận mạnh hơn, nghĩa là Xúc đối với Thọ thì lực tùy thuận mạnh hơn chứ không phải là Thọ đối với Xúc. Như đèn và ánh sáng tuy là cùng phát khởi nhưng ánh sáng nhờ

vào đèn mà tồn tại và đèn nhờ vào ánh sáng mà có tác dụng; điều này cũng như vậy. Lại nữa, trong kinh này nói về duyên khởi thuộc phần vị, phần vị trước gọi là Xúc, phần vị sau gọi là Thọ, cho nên không cần phải vặn hỏi.

Hỏi: Vì sao các uẩn ở phần vị trước thì gọi là Xúc, các uẩn ở phần vị sau lại gọi là Thọ?

Đáp: Bởi vì phần vị trước chưa có thể phân biệt được sự sai biệt của cảnh giới khổ - vui, chỉ thích tiếp Xúc đối với các loại cảnh giới, cho nên nói là Xúc. Phần vị sau có thể hiểu rõ cảnh giới khổ - vui, tránh xa nguy hiểm tìm đến chỗ yên ổn, cho nên nói là Thọ. Lại nữa, Trước đây nói Xúc và Thọ tuy là cùng sinh khởi mà Xúc đối với Thọ vốn có lực tùy thuận mạnh hơn, Xúc làm nhân cho Thọ chứ không phải là Thọ làm nhân cho Xúc, nhân trước quả sau thì lý ấy là tất nhiên, do đó không cần phải vặn hỏi.

Hỏi: Vì sao Xúc tùy thuận Thọ mạnh hơn chứ không phải là Thọ tùy thuận Xúc mạnh hơn? Đáp: Cần phải nhờ vào cảnh tiếp xúc mới cảm Thọ được thuận - nghịch chứ không phải là cảm Thọ thuận - nghịch rồi mới tiếp Xúc với cảnh, cho nên Xúc đối Thọ thì sự tùy thuận là mạnh hơn chứ không phải là Thọ đối với Xúc mà có sự tùy thuận mạnh hơn. Đây là dựa vào nghĩa lý của duyên khởi mà nói, chứ không dựa vào nhân quả hữu tương ứng để nói.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 24

LUẬN VỀ BỔ-ĐẶC-GIÀ-LA (Phần 2)

Hỏi: Cảm thọ vui và cảm thọ không khổ - không vui làm duyên cho Ái thì sự việc có thể như vậy, bởi vì yêu thích cảm thọ này mà rong ruổi khắp nơi tìm cầu sự việc vừa ý nói mình, tại sao cảm thọ về khổ cũng làm duyên cho Ái, mà kinh này nói chung là Thọ duyên Ái?

Đáp: Tôn giả Thế Hữu nói như vậy: Khổ làm duyên cho Ái mạnh hơn hai cảm thọ còn lại, cho nên Đức Thế Tôn nói: “Bị cảm thọ khổ bức bách thì yêu thích những đồ vật vui sướng, bởi vì yêu thích những đồ vật vui sướng cho nên liền khởi lên tham tùy miên đối với cảm thọ vui sướng mà nối tiếp nhau tăng trưởng.” Có Sư khác nói: Ba cảm thọ đều làm duyên mạnh hơn cho Ái. Nghĩa về cảm thọ vui nói: Mình có thể khởi lên Ái khiến cho nảy sinh nối tiếp nhau hơn hẳn hai cảm thọ còn lại. Nghĩa là bởi vì loài hữu tình tham đắm theo Ngã, mà rong ruổi khắp nơi tìm cầu, tạo ra những việc làm thiện - ác, từ đó các quả báo nối tiếp nhau vô cùng tận. Nghĩa về cảm thọ khổ nói: Mình có thể khởi lên Ái khiến cho nảy sinh nối tiếp nhau hơn hẳn hai cảm thọ còn lại. Nghĩa là các hữu tình bị Ngã làm cho các bức bách, tham sự cảm thọ vui sướng yêu thích, mà rong ruổi khắp nơi tìm cầu, tạo ra những việc làm thiện - ác, từ đó các quả báo nối tiếp nhau không dừng lại. Nghĩa về cảm thọ không khổ - không vui nói: Mình có thể khởi lên Ái khiến cho nảy sinh nối tiếp nhau hơn hẳn hai cảm thọ còn lại. Nghĩa là đối với ba Tĩnh lự dưới thuộc cõi Dục, Ngã hãy còn khởi lên Ái mà tạo ra những việc làm thiện - ác, khiến cho nảy sinh nối tiếp nhau, huống là đối với Địa phía trên là nơi không có khổ - vui mà không có thể khởi lên Ái hay sao?

Hiếp Tôn giả nói: “Ba cảm thọ đều có thể làm duyên đầy khởi Ái.” Luận Thức Thân nói: “Nếu có ba cảm thọ chưa đoạn - chưa biết, thì có thể đầy khởi các Ái dẫn đến những quả đau khổ, cho nên biết ba

cảm thọ đều là duyên của Ái.”

Hỏi: Thế nào là ba cảm thọ đều có thể dấy khởi Ái?

Đáp: Ái có năm loại:

1. Ái hòa hợp.
2. Ái không hòa hợp.
3. Ái biệt ly.
4. Ái không biệt ly.

5. Ái ngu dốt. Cảm thọ vui chưa sinh thì khởi lên Ái hòa hợp, cảm thọ vui đã sinh thì khởi lên Ái không biệt ly, cảm thọ khổ chưa sinh thì khởi lên Ái không hòa hợp, cảm thọ khổ đã sinh thì khởi lên Ái biệt ly, cảm thọ không khổ - không vui chưa sinh thì khởi lên Ái hòa hợp, cảm thọ không khổ - không vui đã sinh thì khởi lên Ái không biệt ly, ở trong đó phần nhiều là Ái ngu dốt đã được sinh trưởng.

Hỏi: Ái đã thâm nhiếp trong Thủ, vì sao kinh này nói Ái duyên Thủ?

Đáp: Bởi vì phần vị Ái mới sinh lấy âm Ái mà nói, phần vị Ái rộng thêm lấy âm Thủ mà nói. Lại nữa, phẩm Hạ gọi là Ái, phẩm Thượng gọi là Thủ, cho nên không có gì sai.

Hỏi: Thọ duyên Ái và Ái duyên Thủ, hai loại này sai biệt thế nào?

Đáp: Nếu Ái lấy thọ làm nhân thì gọi là Thọ duyên Ái, nếu Ái lấy Ái làm nhân thì gọi là Ái duyên Thủ. Lại nữa, nếu Ái là quả của Thọ thì gọi là Thọ duyên Ái, nếu Ái là quả của Ái thì gọi là Ái duyên Thủ. Như nhân và quả; sinh và sở sinh, dưỡng và sở dưỡng, tăng và sở tăng, dẫn và sở dẫn, chuyển và tùy chuyển, nên biết cũng như vậy. Lại nữa, nếu Ái làm nhân của Ái thì gọi là Thọ duyên Ái, nếu Ái làm nhân nghiệp thì gọi là Ái duyên Thủ. Lại nữa, nếu Ái lấy Ái làm quả thì gọi là Thọ duyên Ái, nếu Ái lấy nghiệp làm quả thì gọi là Ái duyên Thủ. Như nhân và quả; sinh và sở sinh, dưỡng và sở dưỡng, tăng và sở tăng, dẫn và sở dẫn, chuyển và tùy chuyển, nên biết cũng như vậy.

Hỏi: Vì sao duyên khởi của thời gian trước thì Vô minh làm đầu, duyên khởi của thời gian sau thì Ái làm đầu?

Đáp: Bởi vì hai phiền não này đều là căn bản, nghĩa là Vô minh chính là căn bản của thời gian trước, Hữu Ái là căn bản của thời gian sau. Lại nữa, phần vị phiền não của thời gian trước đã hoại diệt cho nên khó có thể hiểu biết rõ ràng, vì vậy nói là Vô minh; phần vị phiền não của thời gian sau đang hiện rõ trước mắt, cầu quả báo của vị lai (đương hữu) cho nên nói là Ái. Lại nữa, Vô minh có bầy quan hệ, cho nên nói

là bắt đầu duyên khởi của thời gian trước:

1. Bao quát năm Bo.
2. Có khắp sáu Thức.
3. Nối thông ba cõi.
4. Là tánh tùy miên.
5. Có thể dấy khởi nghiệp nặng của thân - ngữ.
6. Làm gia hạnh mạnh hơn cho thiện căn đoạn dứt.
7. Là tánh biến hành.

Ái chỉ có sáu quan hệ, cho nên nói là ở đầu tiên duyên khởi của thời gian sau, đó là trong bảy quan hệ trước trừ ra tánh biến hành. Lại nữa, Vô minh có ba quan hệ, cho nên nói là ở đầu tiên duyên khởi của thời gian trước:

1. Thường làm kẻ đứng đầu.
2. Tương ứng với tất cả phiền não.

3. Là tánh biến hành. Ái có thể dẫn dắt mạnh hơn đối với quả báo của vị lai, cho nên nó là ở đầu tiên duyên khởi của thời gian sau. Lại nữa, Vô minh có bốn quan hệ, cho nên nói là ở đầu tiên duyên khởi của thời gian trước:

1. Duyên với hữu lậu và vô lậu.
2. Duyên với hữu vi và vô vi.
3. Là biến hành và không phải biến hành.
4. Duyên với cõi mình và cõi khác.

Ái chỉ duyên với hữu lậu, duyên với hữu vi, không phải là biến hành, duyên với cõi mình, cho nên nói là ở đầu tiên duyên khởi của thời gian sau. Lại có nghĩa khác, về sau sẽ rộng ra - Thủ duyên Hữu, là nếu có phiền não lại có thể phát sinh nghiệp dẫn dắt đến quả báo của đời sau, chứ không phải là không có phiền não. Hữu duyên Sinh, là nếu Hữu có thể dẫn dắt các nghiệp của quả báo đời sau, thì quả báo đời sau sẽ phát sinh chứ không phải là không có nghiệp dẫn dắt. Sinh duyên Lão tử, nghĩa là nếu có Sinh thì có Lão tử.

Hỏi: Vì sao trong ba tướng hữu vi mà sinh độc lập nên chi, còn Lão tử cùng đứng trong nên chi?

Đáp: Hiệp Tôn giả nói: “Đức Thế Tôn có năng lực dễ dàng biết rõ về công năng sai biệt của các pháp, những người khác không có năng lực này, cho nên đối với sự việc này không cần phải đưa ra chất vấn.” Lại có người nói: Lúc các pháp sinh thì sinh có tác dụng, cho nên độc lập nên chi; lúc các pháp diệt thì Lão tử vô thường cùng có tác dụng, cho nên đứng cùng nên chi. Có Sư khác nói: Sinh khiến cho các pháp

nối tiếp nhau tăng trưởng, cho nên độc lập nên chi; Lão tử làm cho các pháp không nối tiếp nhau - không tăng trưởng, cho nên đứng dừng nên chi. Hoặc lại có người nói: Sinh làm cho có tác dụng hòa hợp các pháp, cho nên độc lập nên chi; Lão tử làm cho các pháp tách rời không còn tác dụng, cho nên đứng cùng nên chi.

Tôn giả Thế Hữu đưa ra cách nói như vậy; Sinh làm cho các pháp từ vị lai đi vào hiện tại, cho nên độc lập nên chi; Lão tử làm cho các pháp từ hiện tại đi vào quá khứ, cho nên đứng cùng nên chi.” Tôn giả Diệu Âm đưa ra cách nói như vậy: “Sinh có tác dụng hơn hẳn, nên mình làm được nên sự việc, cho nên độc lập nên chi; Lão tử có tác dụng kém cõi, kết hợp làm chung nên sự việc, cho nên đứng cùng nên chi. Như người có sức mạnh nên mình làm được nên sự việc, người yếu đuối thì không như vậy.”

Hỏi: Vì sao bệnh không thiết lập chi Hữu?

Đáp: Bởi vì không có tướng của chi. Lại nữa, nếu pháp trong tất cả thời gian, tất cả nơi chốn, tất cả là có, thì thiết lập chi Hữu; bệnh không phải là tất cả thời gian, không phải là tất cả nơi chốn, không phải là tất cả đều có, cho nên không thiết lập chi Hữu. Như Tôn giả Bạc - cử - la nói: “Tôi xuất gia ở trong Phật pháp, tuổi quá tám mươi hãy còn không nhớ có chút bệnh đau đầu, huống là những bệnh về thân.” Tôn giả ấy sinh tại châu Thiện - bộ thuộc cõi Dục, hãy còn không có chút bệnh, huống là cõi khác - xứ khác hay sao? Vì bệnh không bao phủ khắp nơi, cho nên không thiết lập chi Hữu.

Hỏi: Trong kinh này nói Lão tử duyên ưu bi khổ sầu não, vì sao ưu bi... không thiết lập chi Hữu?

Đáp: Bởi vì không có tướng của chi, nghĩa là năm loại như sầu bi... làm tan hoại chi Hữu, như sương-mưa đá... làm hại các mầm non. Lại nữa, sầu bi... không phải là tất cả thời gian, không phải là tất cả nơi chốn, không phải là tất cả đều có, giống như tật bệnh, vì vậy sầu bi... không thiết lập chi Hữu.

Hỏi: Năm loại như sầu bi... này không phải là chỉ nói đến Lão tử làm duyên, bởi vì mười hai chi Hữu như Vô minh... làm duyên mà sinh ra?

Đáp: Kinh này nói Vô minh duyên Hành và năm loại như sầu bi..., cho đến Sinh duyên Lão tử và năm loại như sầu bi..., nhưng mà không nói đến điều ấy là có những cách nói khác. Lại nữa, nên biết là kinh này lấy sự việc cuối cùng để biểu hiện cho sự việc bắt đầu, lão tử làm duyên đã sinh ra sầu bi..., nên biết cho đến Vô minh cũng như vậy. Lại

nữa, trong phần vị Lão tử đầy khởi nhiều sâu bi..., cho nên chỉ nói đến điều ấy. Lại nữa, trong phần vị Lão tử, các loại như sâu bi... đã đầy khởi thì phần nhiều là phẩm Thượng, cho nên chỉ nói đến điều ấy. Lại nữa, người tạo ra nghiệp ác, người hủy phạm tịnh giới, ở trong phần vị này sinh ra nhiều tâm trạng sâu bi..., cho nên chỉ nói đến điều ấy.

Như trong kinh nói: “Nếu người nam hoặc người nữ nào tạo ra ba loại ác hành của thân - ngữ và ý, hoặc phá hủy tịnh giới, thì lúc sắp mạng chung, tướng của nẻo ác hiện rõ ra, như ngày sắp tối thì bóng của ngọn núi lớn đã che phủ thân người. Đang lúc như vậy, thân tâm kinh hoàng sợ hãi, sinh ra khổ não vô cùng, cho đến nói rộng ra.” Vì vậy chỉ nói Lão tử làm duyên.

Hỏi: Vô minh là có nhân hay không? Lão tử là có quả hay không? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu như có thì chi của duyên khởi phải có mười ba hoặc là mười bốn, nếu không có thì Vô minh không có nhân - Lão tử không có quả, phải là vô vi?

Đáp: Nên đưa ra cách nói như vậy: Vô minh và Lão tử tuy có nhân - quả, mà không phải là chi Hữu, vì vậy không có gì sai lầm về mười ba hay mười bốn chi. Nhân của Vô minh, đó là tác ý không đúng như lý. Quả của Lão tử, đó là sâu bi khổ ưu não. Lại có người nói: Vô minh có nhân, nghĩa là trước vô minh; Lão tử có quả, nghĩa là sau Lão tử; Vô minh và Lão tử của quá khứ - vị lai có nhiều sát-năng, cho nên không có gì sai lầm về mười ba hay mười bốn chi. Có Sư khác nói: Vô minh có nhân, nghĩa là trước Lão tử; Lão tử có quả, nghĩa là sau Vô minh; bởi vì Ái - Thủ trong hiện tại tức là Vô minh của quá khứ, Danh sắc - Lục xứ - Xúc - Thọ của hiện tại chính là Lão tử của vị lai. Nếu nói Thọ duyên Ái thì tức là nói Lão tử duyên Vô minh, giống như bánh xe quay vòng từ trên xuống dưới, hết vòng này đến vòng khác mãi không ngừng. Như vậy chi Hữu nối tiếp nhau từ vô thủy, tuy có nhân - quả mà không có gì sai lầm về chi mười ba hay mười bốn.

Hỏi: Lại nữa, Đức Thế Tôn vì tiếp nhận giáo hóa, thiết lập duyên khởi ít nhiều không nhất định. Nghĩa là hoặc có nơi nói về nên duyên khởi, đó là tất cả pháp hữu vi gọi chung là duyên khởi, như nói: “Thế nào là duyên khởi?

Đáp: Đó là tất cả pháp hữu vi.”

Hoặc lại có nơi nói về hai duyên khởi, đó là nhân và quả. Hoặc lại có nơi nói về ba duyên khởi, đó là ba đời riêng biệt; hoặc là phiền não - nghiệp và sự việc là ba, Vô minh - Ái - Thủ gọi là phiền não, Hành - Hữu là nghiệp, những chi còn lại là sự việc. Hoặc lại có nơi nói về bốn

duyên khởi, đó là Vô minh - Hành và Sinh - Lão tử; tám chi của hiện tại thâm nhiếp vào trong bốn loại, đó là Ái - Thủ đưa vào Vô minh, Hữu đưa vào Hành, Thức đưa vào Sinh, Danh sắc - Lục xứ - Xúc - Thọ đưa vào Lão tử. Hoặc lại có nơi nói về năm duyên khởi, đó là Ái - Thủ - Hữu và Sinh - Lão tử; bảy chi của thời gian trước thâm nhiếp vào trong năm chi này, đó là Vô minh đưa vào Ái - Thủ, Hành đưa vào Hữu, Thức đưa vào sinh, Danh sắc - Lục xứ - Xúc - Thọ đưa vào Lão tử. Hoặc lại có nơi nói về sáu duyên khởi, đó là trong ba đời đều có nhân - quả. Hoặc lại có nơi nói về bảy duyên khởi, đó là Vô minh - Hành - Thức - Danh sắc - Lục xứ - Xúc và Thọ; năm chi của thời gian sau thâm nhiếp vào trong bảy chi này, đó là Ái - Thủ đưa vào Vô minh, Hữu đưa vào Hành, Sinh đưa vào Thức, Lão tử đưa vào Danh sắc - Lục xứ - Xúc và Thọ. Hoặc lại có nơi nói về tám duyên khởi, đó là tám chi của hiện tại; bốn chi của quá khứ - vị lai thâm nhiếp vào trong tám chi này, đó là Vô minh đưa vào Ái - Thủ, Hành đưa vào Hữu, Sinh đưa vào Thức, Lão tử đưa vào Danh sắc - Lục xứ - Xúc và Thọ. Hoặc lại có nơi nói về chín duyên khởi, như trong kinh Đại Nhân Duyên Pháp Môn nói. Hoặc lại có nơi nói về mười duyên khởi, như trong kinh Thành Dụ nói. Hoặc lại có nơi nói về mười nên duyên khởi, như trong Trí Sự nói. Hoặc lại có nơi nói về mười hai duyên khởi, như trong vô lượng kinh khác đã nói.

Lại nữa, pháp duyên khởi mười hai chi này, tức là phiền não - nghiệp - khổ lần lượt chuyển tiếp làm duyên, nghĩa là phiền não sinh nghiệp, nghiệp sinh khổ, khổ sinh khổ, khổ sinh phiền não, phiền não sinh phiền não, phiền não sinh nghiệp, nghiệp sinh khổ, khổ sinh khổ. Phiền não sinh nghiệp, nghĩa là Vô minh duyên Hành. Nghiệp sinh khổ, nghĩa là Hành duyên Thức. Khổ sinh khổ, nghĩa là Thức duyên Danh sắc, cho đến Xúc duyên Thọ. Khổ sinh phiền não, nghĩa là Thọ duyên Ái. Phiền não sinh phiền não, nghĩa là Ái duyên Thủ. Phiền não sinh nghiệp, nghĩa là Thủ duyên Hữu. Nghiệp sinh khổ, nghĩa là Hữu duyên Sinh. Khổ sinh khổ, nghĩa là Sinh duyên Lão tử.

Lại nữa, pháp duyên khởi mười hai chi này, có hai sự nối tiếp và ba phần. Hai sự nối tiếp, nghĩa là Thức và Sinh có thể nối tiếp sinh ra. Ba phần, nghĩa là phiền não - nghiệp và sự việc. Vô minh - Ái - Thủ là phiền não, Hành - Hữu là nghiệp, những chi còn lại là sự việc. Có Sự khác nói: Hai sự nối tiếp, nghĩa là Hành - Hữu nối tiếp quả báo của vị lai; ba phần, nghĩa là ba đời. Vả lại, mười hai chi thâm nhiếp làm ba Tự, nghĩa là phiền não - nghiệp và khổ. Như gọi là ba Tự, cũng gọi là ba Tập - ba Hữu - ba Đạo, tùy theo tướng nên biết!

Lại nữa, pháp duyên khởi mười hai chi này, có rễ - có thân - có cành - có lá - có hoa - có quả, giống như cây lớn. Trong này, phần rễ có nghĩa là Vô minh - Hành, phần thân ấy nghĩa là Thức - Danh sắc, phần cành ấy nghĩa là Lục xứ. Phần lá ấy nghĩa là Xúc - Thọ, phần hoa ấy nghĩa là Ái - Thủ - Hữu, phần quả ấy nghĩa là Sinh - Lão tử. Cây pháp duyên khởi mười hai chi này, hoặc là có hoa - có quả, hoặc là không có hoa - không có quả; có hoa - có quả ấy nghĩa là phàm phu và bậc Hữu học, không có hoa - không có quả ấy nghĩa là A-la-hán.

Hỏi: Pháp duyên khởi mười hai chi này, có mấy là sát-na, mấy là tương tục?

Đáp: Hai sát-na, nghĩa là Thức và Sinh, còn lại đều là tương tục.

Hỏi: Pháp duyên khởi mười hai chi này, có mấy là nhiễm ô, mấy là không nhiễm ô?

Đáp: Có người nói như vậy: Năm nhiễm ô, đó là Vô minh - Thức - Ái - Thủ và Sinh, còn lại thông cả nhiễm ô và không nhiễm ô. Lời bình: Người ấy không nên đưa ra cách nói như vậy, bởi vì trong này nói về duyên khởi thuộc phần vị, nên nói như vậy: Tất cả đều thông với nhiễm ô và không nhiễm ô; trong năm chi đã nói trước đây, tâm - tâm sở pháp chỉ là nhiễm ô, còn lại thông với nhiễm ô và không nhiễm ô. Có người nói như vậy: Tâm - tâm sở pháp thuộc hai chi Thức - Sinh chắc chắn là nhiễm ô, còn lại đều không nhất định.

Hỏi: Pháp duyên khởi mười hai chi này, có mấy là dị thực, mấy không phải là dị thực?

Đáp: Có người nói như vậy: Năm chi chẳng phải là dị thực, bảy chi là dị thực.

Lời bình: Người ấy không nên đưa ra cách nói như vậy, bởi vì trong này nó về duyên khởi thuộc phần vị, nên nói như vậy: Tất cả đều thông với dị thực và không phải là dị thực, nhưng lúc Vô minh - Thức - Ái - Thủ - Sinh, thì tâm - tâm sở pháp chắc chắn không phải là dị thực, còn lại thông với hai loại. Có người nói như vậy: Tâm - tâm sở pháp thuộc hai chi Thức - Sinh chắc chắn không phải là dị thực, còn lại đều không nhất định.

Hỏi: Pháp duyên khởi mười hai chi này, mấy chi có dị thực, mấy chi không có dị thực?

Đáp: Có người nói như vậy: Hai chi Hành - Hữu chắc chắn có dị thực, còn lại thông với hai loại.

Lời bình: Người ấy không nên đưa ra cách nói như vậy, bởi vì trong này nói về duyên khởi thuộc phần vị, nên nói như vậy: Tất cả đều

thông với hai loại.

Hỏi: Pháp duyên khởi mười hai chi này, có mấy chi thuộc cõi Dục, mấy chi thuộc cõi Sắc, mấy chi thuộc cõi Vô sắc?

Đáp: Có người nói như vậy: Cõi Dục đầy đủ mười hai chi; cõi Sắc có mười nên chi, trừ ra Danh sắc; cõi Vô sắc có mười chi, trừ ra Danh sắc và Lục xứ. Cõi Sắc nên nói như vậy: Thức duyên Lục xứ, bởi cõi ấy không có lúc nào bốn căn chưa đầy khởi; cõi Vô sắc nên nói Thức duyên Xúc, bởi vì cõi ấy không có sắc và năm căn.

Lời bình: Nên nói theo cách như vậy: Ba cõi đều đầy đủ mười hai chi Hữu.

Hỏi: Lúc sinh ở cõi Sắc thì các căn mau chóng đầy khởi, sao nói là có phần vị Danh sắc? Cõi Vô sắc không có sắc - không có năm căn, sao nói là có phần vị Danh sắc - Lục xứ?

Đáp: Cõi sắc tuy năm căn nhất định mau chóng đầy khởi, mà sinh chưa bao lâu, căn không mạnh mẽ nhanh nhạy, cho nên lúc bấy giờ chỉ là chi Danh sắc thâm nhiếp. Cõi Vô sắc tuy không có sắc và năm căn, mà có danh và ý căn. Điều ấy nên đưa ra cách nói như vậy: Thức duyên Danh, Danh duyên Ý xứ, Ý xứ duyên Xúc. Vì vậy ba cõi đều đầy đủ mười hai chi.

Lại nữa, chi Hữu tương tự cũng làm cho chi Hữu tương tự nối tiếp nhau, nghĩa là chi Hữu thuộc cõi Dục cũng làm cho chi Hữu của cõi Dục nối tiếp nhau; chi Hữu của cõi Sắc và Vô sắc cũng như vậy, chỉ trừ ra phần vị Thọ. Phần vị này có lúc có thể làm cho chi Hữu không tương tự vẫn nối tiếp nhau, nghĩa là sinh ở cõi Dục, nếu chưa lìa nhiễm Dục, thì khởi lên Ái - Thủ - Hữu của cõi Dục hiện rõ trước mắt, dẫn dắt Sinh - Lão tử trong vị lai, lúc ấy có nên Ái - nên Thủ - nên Hữu của hiện tại, nên Sinh - nên Lão tử của vị lai; nếu đã lìa nhiễm Dục, chưa lìa nhiễm của Tịnh lự thứ nhất, thì khởi lên Ái - Thủ - Hữu của Tịnh lự thứ nhất hiện rõ trước mắt, dẫn dắt Sinh - Lão tử của vị lai, lúc ấy có hai Ái - hai Thủ - hai Hữu của hiện tại, hai Sinh - hai Lão tử của vị lai. Như vậy cho đến đả lìa nhiễm của Vô sở hữu xứ mà chưa lìa nhiễm của Phi tưởng phi tưởng xứ, khởi lên Ái - Thủ - Hữu của Phi tưởng phi tưởng xứ hiện rõ trước mắt dẫn dắt Sinh - Lão tử của vị lai, lúc ấy có chín Ái - chín Thủ - chín Hữu của hiện tại, chín Sinh - chín Lão tử của vị lai. Lúc ấy ở cõi Dục chết đi sinh đến Phi tưởng phi tưởng xứ. Lúc xưa ở Phi tưởng phi tưởng xứ, Ái - Thủ của hiện tại nay là Vô minh trong quá khứ, Hữu của hiện tại nay là Hành trong quá khứ, Sinh trong vị lai này là Thức của hiện tại, Lão tử trong vị lai này là Danh - Ý - Xúc - Thọ của

hiện tại. Lúc xưa ở Địa khác, các chi hoặc là hiện tại - hoặc là vị lai, thì nay không phải là quá khứ - không phải là vị lai - không phải là hiện tại. Nguyên cố thế nào? Bởi vì nhân - quả - lần lượt chuyển tiếp dựa vào nhau mà nói là có, nhưng nhân quả của Địa ấy đều không thành tựu, cho nên chẳng phải là quá khứ - vị lai - hiện tại. Lúc ấy ở Phi tướng phi phi tướng xứ chết đi sinh đến Vô sở hữu xứ. Lúc nào ở Vô sở hữu xứ, Ái - Thủ của hiện tại nay là Vô minh trong quá khứ, Hữu của hiện tại nay là Hành trong quá khứ, Sinh trong vị lai nay là Thức của hiện tại, Lão tử trong vị lai nay là Danh - Ý - Xúc - Thọ của hiện tại. Lúc xưa ở Địa khác, các chi hoặc là hiện tại - hoặc là vị lai, nay chẳng phải là quá khứ - chẳng phải là vị lai - chẳng phải là hiện tại. Nguyên cố thế nào? Bởi vì nhân - quả lần lượt chuyển tiếp dựa vào nhau mà nói là có, nhưng nhân quả của Địa ấy đều không thành tựu, cho nên chẳng phải là quá khứ - vị lai - hiện tại. Lúc ấy ở Vô sở hữu xứ chết đi lần lượt chuyển tiếp cho đến sinh về lại cõi Dục. Lúc xưa ở cõi Dục, Ái - Thủ của hiện tại nay là Vô minh trong quá khứ, Hữu của hiện tại nay là Hành trong quá khứ, Sinh trong vị lai nay là Thức của hiện tại, Lão tử trong vị lai nay là Danh sắc - Lục xứ - Xúc - Thọ của hiện tại. Lúc xưa ở Địa khác, các chi hoặc là hiện tại - hoặc là vị lai, nay chẳng phải là quá khứ - chẳng phải là vị lai - chẳng phải là hiện tại. Nguyên cố thế nào? Bởi vì nhân - quả lần lượt chuyển tiếp dựa vào nhau mà nói là có, nhưng nhân quả của Địa ấy đều không thành tựu, cho nên chẳng phải là quá khứ - vị lai - hiện tại.

Lại nữa, nếu sinh ở cõi Dục thành tựu các căn có thể tạo nghiệp - có thể dẫn đến quả báo của vị lai, thì lúc ấy ở phần vị Vô minh hiện đang trước mắt, nên chi hiện tại đó là Vô minh, các chi còn lại thuộc về vị lai; thời gian từ phần vị Vô minh đến phần vị Hành, hai chi hiện tại đó là Vô minh - Hành, các chi còn lại thuộc về vị lai; thời gian từ phần vị Hành đến phần vị Thức, hai chi quá khứ đó là Vô minh - Hành, nên chi hiện tại đó là Thức, các chi còn lại thuộc về vị lai; thời gian từ phần vị Thức đến phần vị Danh sắc, hai chi quá khứ đó là Vô minh - Hành, hai chi hiện tại đó là Thức - Danh sắc, các chi còn lại thuộc về vị lai. Như vậy cho đến thời gian từ phần vị Thủ đến phần vị Hữu, hai chi quá khứ đó là Vô minh - Hành, tám chi hiện tại đó là Thức cho đến Hữu, hai chi vị lai đó là Sinh - Lão tử; thời gian từ phần vị Hữu đến phần vị Sinh, mười chi quá khứ đó là Vô minh cho đến Hữu, nên chi hiện tại đó là Sinh, nên chi vị lai đó là Lão tử; thời gian từ phần vị Sinh đến phần vị Lão tử, mười chi quá khứ đó là Vô minh cho đến Hữu, hai chi hiện tại đó là Sinh - Lão tử.

Tôn giả Vọng Mãn đưa ra cách nói như vậy: “Thời gian phần vị Vô minh - Hành hiện đang trước mắt, hai chi hiện tại gọi là Vô minh - Hành, mười chi vị lai có tám chi thuộc về Sinh thứ hai đó là Thức cho đến Hữu, có hai chi thuộc về Sinh thứ ba đó là Sinh - Lão tử; thời gian phần vị Sinh - Lão tử hiện đang trước mắt, hai chi hiện tại đó là Sinh - Lão tử, mười chi quá khứ có tám chi thuộc về Sinh thứ hai trước - đó là Thức cho đến Hữu, hai chi thuộc về Sinh thứ ba đó là Vô minh - Hành; thời gian tám phần vị như Thức... hiện đang trước mắt, tám chi hiện tại đó là Thức cho đến Hữu, hai chi quá khứ đó là Vô minh - Hành, hai chi vị lai đó là Sinh - Lão tử. ” Như nói về sinh ở cõi Dục, nói về sinh ở cõi Sắc - Vô sắc nên biết cũng như vậy. Lại nữa, trong các kinh Đức Phật vì giáo hóa chúng sinh mà nói về pháp duyên khởi, có lúc lấy nhân làm lối vào, có lúc lấy quả làm lối vào, có lúc lấy nhân và quả làm lối vào.

Hỏi: Vì giáo hóa những chúng sinh nào mà lấy nhân làm lối vào để nói về pháp duyên khởi? Cho đến vì giáo hóa những chúng sinh nào mà lấy nhân và quả làm lối vào để nói về pháp duyên khởi?

Đáp: Vì người ngu muội đối với nhân thì lấy nhân làm lối vào để nói về pháp duyên khởi, vì người ngu muội thì lấy quả làm lối vào để nói về pháp duyên khởi, vì người ngu muội đối với nhân quả thì lấy cả nhân và quả làm lối vào để nói về pháp duyên khởi. Lại nữa, vì người bắt đầu sự nghiệp tu học thì lấy quả làm lối vào để nói về pháp duyên khởi, vì người vượt lên trên tác ý thì lấy nhân làm lối vào để nói về pháp duyên khởi, Lại nữa, vì người thích giản lược thì lấy nhân làm lối vào để nói về pháp duyên khởi, vì người thích cả mở rộng và giản lược thì lấy cả nhân và quả làm lối vào để nói về pháp duyên khởi. Lại nữa, vì người căn cơ nhanh nhạy thì lấy nhân làm lối vào để nói về pháp duyên khởi, vì người căn cơ chậm chạp thì lấy quả làm lối vào để nói về pháp duyên khởi, vì người căn cơ trung bình thì lấy cả nhân và quả làm lối vào để nói về pháp duyên khởi.

Hỏi: Nếu vì người căn cơ chậm chạp thì lấy quả làm lối vào để nói về pháp duyên khởi, người ấy sẽ có thể hiểu được, thân đời sau của Bồ-tất có căn cơ thật là thú thắng so với các hữu tình, vì nhân duyên gì mà lấy quả làm lối vào để quán về pháp duyên khởi?

Đáp: Trong quá khứ, Bồ-tất trải qua vô lượng vô biên đời kiếp, đều lấy quả làm lối vào để quán về pháp duyên khởi, vị lai cũng như vậy, cho nên hiện tại Bồ-tất trú trong thân cuối cùng cũng thực hiện quán pháp này. Lại nữa, Bồ-tất cũng quán Vô minh duyên Hành lần lượt chuyển tiếp cho đến Sinh duyên Lão tử, Như vậy quán thuận phần

nhiều đối với Nhị thừa, hoặc là có lúc tương ứng tập pháp quán nghịch, cho nên không thể nói là chỉ lấy quả làm lối vào. Lại nữa, Bồ-tát hiện quán về sự đau khổ của lão - bệnh - tử, dấy lên tư duy như vậy: Lão - bệnh - tử này vì sao mà có? Biết rõ do sinh mà có, lại tư duy: Sinh vì sao mà có? Biết rõ là do Hữu mà có, cho đến nói rộng ra, bởi vì trước đây đã thấy quả cho nên thực hiện pháp quán này. Lại nữa, có trời Tịnh cư, giúp Bồ - tát phát tâm chán ngán về Hữu (quả báo) cho nên hiện bày cảnh tượng lão - bệnh - tử, Bồ - tát trông thấy rồi chán ngán Hữu mà xuất gia, đã xuất gia rồi thuận theo những điều đã thấy trước đây, lấy quả làm lối vào để quán về pháp duyên khởi. Lại nữa, bởi vì thuận theo hiện quán, nghĩa là Bồ - tát về sau vào lúc hiện quán đối với Đế, trước tiên quán về Khổ đế; nay học về hiện quán cho nên trước hết là quán đối với quả. Lại nữa, trước tiên đưa ra cách nói như vậy: Vì người bắt đầu sự nghiệp tu học thì lấy quả làm lối vào để nói về pháp duyên khởi, Bồ - tát cũng là người bắt đầu sự nghiệp tu học, cho nên lấy quả làm lối vào để quán về pháp duyên khởi. Bồ - tát tuy là từ vô lượng kiếp đến nay tu tập pháp quán duyên khởi, mà thân cuối cùng mới bắt đầu thiết lập pháp môn này, cho nên gọi là bắt đầu sự nghiệp tu học. Lại nữa, Bồ - tát từ kiếp trước vào lúc bắt đầu sự nghiệp tu học, lấy quả làm lối vào để quán về pháp duyên khởi; nay tuy luyện tập thành thạo như lúc tu tập xưa kia, nhưng vẫn lấy quả làm lối vào để quán vào pháp duyên khởi. Như người đối với cây cao tuy sau nhiều lần trèo lên, nhưng nếu vào lúc trèo lên thì vẫn từ gốc mà trèo lên. Lại nữa, bởi vì muốn hiện rõ cảnh tượng cây sinh tử bị đốt cháy, như người đốt cây thì trước hết đốt trụ cành lá, sau mới đến phần gốc rễ của cây; Bồ - tát cũng như vậy, lấy quả làm lối vào để quán về pháp duyên khởi, tùy theo những nơi đã quan sát làm cho vĩnh viễn không sinh nữa.

Hiếp Tôn giả nói: “Không thể vì Bồ-tát lấy quả làm lối vào để quán về duyên khởi mà liền gọi là người căn cơ chậm chạp”. Nhưng quán hành thì tổng quát là có hai loại:

1. Tùy ái hành.
2. Tùy kiến hành.

Tùy ái hành là lấy quả làm lối vào để quán về pháp duyên khởi, dựa vào vô nguyện Tam-ma-địa tiến vào Chánh tánh ly sinh. Tùy kiến hành là Lấy nhân làm lối vào để quán về pháp duyên khởi, dựa vào Không Tam-ma-địa tiến vào Chánh tánh ly sinh. Chỉ ngoại trừ Bồ-tát, Bồ-tát tuy là bắt đầu tùy ái hành lấy quả làm lối vào để quán về pháp duyên khởi, mà có năng lực dựa vào Không Tam-ma-địa tiến vào chánh

tánh ly sinh. Vì vậy có người hỏi rằng: Có thể có người Tùy ái hành, lấy quả làm lối vào để quán về pháp duyên khởi, mà dựa vào Không Tam-ma-địa tiến vào chánh tánh ly sinh chăng? Trả lời: Có, như các Bồ-tát.

Như trong kinh nói: “Đức Phật bảo với Tỳ kheo: Lúc ta chưa chứng được Tam Bồ-đề, nên mình ở nơi vắng lặng tư duy như vậy: Chúng sinh ở thế gian tuy luôn luôn bị sự bức bách tổn hại của nỗi khổ sinh-lão-tử, mà không có thể biết rõ ràng đúng như thật về pháp lia khởi nỗi khổ ấy. Lại dấy lên ý niệm như vậy: Cái gì có mà lão tử có, lão tử này lấy cái gì làm duyên? Dấy lên ý niệm này rồi liền khởi lên hiện quán: Có sinh cho nên có Lão tử, Lão tử này do sinh làm duyên. Lại dấy lên ý niệm như vậy: Cái gì có mà sinh có, sinh này lấy gì làm duyên? Dấy lên ý niệm này rồi liền khởi lên hiện quán: Có Hữu cho nên có Sinh, Sinh này do Hữu làm duyên. Như vậy cho đến, tiếp tục dấy lên ý niệm như vậy: Cái gì có mà Danh sắc có, Danh sắc này lấy gì làm duyên? Dấy lên ý niệm này rồi liền khởi lên hiện quán: Có Danh sắc cho nên có Thức, Thức này do Danh sắc làm duyên. Liền dấy lên ý niệm như vậy: Ta thuận theo quay trở lại với tâm có đủ Thức này. Nguyên cơ thể nào? Bởi vì Danh sắc duyên Thức, Thức duyên Danh sắc, Danh sắc duyên Lục xứ, cho đến nói rộng ra”.

Hỏi: Lúc Bồ-tát quán về pháp duyên khởi này, chưa đạt được tuệ vô lậu chân thật của Kiến đạo, làm sao có thể nói là khởi lên hiện quán?

Đáp: Lúc bấy giờ chưa đạt được hiện quán chân thật, nhờ vào Thế tục trí hiện thấy rõ duyên khởi, tựa như hiện quán cho nên thiết lập gọi là hiện quán.

Hỏi: Tại sao Bồ-tát quán duyên khởi ngược lại, chỉ đến nơi Thức thì tâm quay trở lại, vì sức mạnh của trí không còn hay là cảnh giới của trí không còn? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu sức mạnh của trí không còn thì không thích hợp với Chánh lý, bởi vì trí của Bồ-tát nhận thức không còn có giới hạn. Nếu cảnh giới của trí không còn thì cũng không đúng lý, bởi vì Hành và Vô minh còn chưa quán sát?

Đáp: Nên đưa ra cách nói như vậy: Không phải là sức mạnh của trí không còn, không phải là cảnh giới của trí không còn, chỉ bởi vì Bồ-tát trước đây đã quán sát đối với Hành - Vô minh, nghĩa là trước khi quán về Hữu tức là đã quán về Hành, trước khi quán về Ái - Thủ là đã quán về Vô minh.

Hỏi: Trước khi quán về Lão tử là đã quán về Danh sắc - Lục xứ - Xúc - Thọ, trước khi quán về Sinh là đã quán về Thức, thì đối với Danh

sắc... không cần phải quán sát trở lại chăng?

Đáp: Trước giản lược - sau mở rộng, trước tổng quát sau tách biệt, không có lỗi về quán trở lại.

Hỏi: Nếu như vậy thì Sinh và Thức không có gì khác nhau về mở rộng hay giản lược, vì sao phải quán trở lại?

Đáp: Bởi vì chán ngán sợ hãi đối với Sinh, cho nên tiếp tục quán sát cũng không có gì sai, nghĩa là ta thành bậc Thế Tôn trước đây còn ở địa vị Bồ-tát chán ngán sinh - lão - bệnh - tử, vượt thành xuất gia, dấy lên tư duy như vậy: Nỗi khổ của Lão tử này do đâu mà có? Ngay lập tức hiện thấy rõ là do tâm nối tiếp sinh ra. Lại tư duy về tâm này do đâu mà dấy khởi? Liền biết là do nghiệp. Lại tư duy nghiệp này từ đâu mà sinh ra? Biết là từ phiền não sinh ra. Lại tư duy phiền não dựa vào đâu mà sinh ra? Liền biết là dựa vào sự việc. Lại tư duy sự việc này do đâu mà chuyển? Liền biết chuyển này do kiết mà sinh ra tâm. Lúc bấy giờ Bồ-tát liền dấy lên ý niệm như vậy: Tất cả lỗi lầm tai họa đều do tâm này. Vì vậy đối với tâm này sinh ra chán ngán hết sức lạ lùng, tuy không có mở rộng hay giản lược mà vẫn quán trở lại, nghĩa về quay trở lại ngang Thức thuộc về nơi này.

Hỏi: Vô minh đã giản lược vì sao không quán sát?

Đáp: Bởi vì chi Hành ngăn cách, nghĩa là quán về duyên khởi cần phải dựa vào thứ tự, không thể nào vượt qua Hành mà quán về Vô minh. Có người đưa ra cách nói này: Trước khi quán Hữu duyên Sinh thì đã quán về Danh sắc của nghiệp, sau lúc quán Danh sắc duyên Thức tức là quán về Danh sắc của dị thực; nếu tiếp tục quán Hành duyên Thức, thì cũng quán về Danh sắc của nghiệp, cùng với trước không khác cho nên không quán trở lại. Có sư khác nói: Trước khi quán Hữu duyên Sinh, thì đã quán về duyên xa; sau lúc quán Danh sắc duyên Thức, tức là quán về duyên gần. Nếu tiếp tục quán Hành duyên Thức, thì cũng quán về duyên xa, cùng với trước không khác cho nên không quán trở lại. Như gần và xa; ở nơi này và ở nơi kia, hiện tiền và không hiện tiền, chúng đồng phần này và chúng đồng phần khác, nên biết cũng như vậy. Hoặc có người nói: Lúc trước quán Hữu duyên Sinh thì đã quán về duyên sinh ra trước, lúc sau quán Danh sắc duyên Thức tức là quán về duyên sinh ra cùng lúc; nếu tiếp tục quán Hành duyên Thức thì cũng quán về duyên sinh ra trước, cùng với trước không khác cho nên không quán trở lại. Lại có người nói: Lúc trước quán Hữu duyên Sinh thì đã quán về duyên chuyển, lúc sau quán Danh sắc duyên Thức tức là quán về duyên tùy chuyển; nếu tiếp tục quán Hành duyên Thức thì cũng

quán về duyên chuyển, cùng với trước không khác cho nên không quán trở lại. Hoặc lại có người nói: Bởi vì tránh lối không cùng tận cho nên không quán trở lại, nghĩa là trước quán Lão tử tức là quán về Danh sắc - Lục xứ - Xúc - Thọ của đời này, trước quán Sinh tức là quán về Thức của đời này; sau quán Danh sắc - Lục xứ - Xúc - Thọ tức là quán về Lão tử của đời thứ hai trước đây, sau quán Thức tức là quán về Sinh của đời thứ hai trước đây. Nếu tiếp tục quán Vô minh - Hành thì cần phải quán về đời thứ ba trước đây, nếu như vậy thì cũng cần phải quán về đời thứ tư, như vậy lần lược chuyển tiếp thì trở thành không cùng tận, cho nên không quán trở lại vô minh và Hành.

Tôn giả Thế Hữu đưa ra cách nói như vậy: “Vì sao đến ngang Thức thì tâm quay trở lại? Bởi vì Thức thích trú trong Thức trú, nghĩa là Thức không muốn rời bỏ Thức trú. Thức trú ấy tức là Danh sắc, vì vậy quán Thức rồi trở lại quán Danh sắc”. Lại đưa ra cách nói như vậy: “Thức và Danh sắc làm duyên lẫn nhau”. Lại đưa ra cách nói như vậy: “Hai chi này lần lược chuyển tiếp làm nhân-quả”. Đại đức nói rằng: “ Vì sao đến ngang Thức thì tâm quay trở lại? Bởi vì lần lược qua chi Thức không có gì để duyên vào, giống như con sâu đo bò đến đầu ngọn cỏ, phía trước không có nơi bám vào thì lập tức bò lui lại phía sau; quán tâm cũng như vậy, chỉ thuận theo đến Thức, còn lại không phải là cảnh của nó cho nên liền lui lại”. Hiếp Tôn giả nói: “Vì sao đến ngang Thức thì tâm quay trở lại? Bởi vì duyên quay trở lại. Nghĩa là trước đã nói Thức duyên Danh sắc, nay lại tiếp tục nói Danh sắc duyên Thức, trước làm nhân thì nay chuyển sang làm quả, cảnh quay trở lại cho nên tâm cũng quay trở lại”. Tôn giả Diệu Âm đưa ra cách nói như vậy: “Vì sao đến ngang Thức thì tâm quay trở lại? Bởi vì Thức là nguồn gốc của mọi khổ đau sinh tử. Nghĩa là Bồ-tát chán ngán nỗi khổ của sinh tử, vượt thành xuất gia để suy xét tìm tòi về nỗi khổ của lão - bệnh - tử ở thế gian, cái gì làm căn bản? Đó là do kiết mà sinh ra tâm. Lại suy xét tâm này do cái gì mà dẫn dắt? Đó là do nghiệp. Lại suy xét nghiệp này do cái gì mà phát khởi? Đó là do phiền não. Lại suy xét phiền não dựa vào đâu mà khởi lên? Đó là do sự việc. Lại suy xét sự việc này do cái gì làm căn bản? Đó là do kiết mà sinh ra tâm. Liên dấy lên ý niệm như vậy: Kiết này sinh ra tâm luôn luôn làm căn bản của mọi nỗi khổ đau sinh tử, thật đáng chán ngán lo sợ! Đến ngang chỗ này cần phải trở lại tương ứng pháp đối trị thật sự”. Tôn giả Thiết-ma-đạt-đa nói rằng: “Vì sao đến ngang Thức thì tâm quay trở lại”. Lúc phần vị vô minh - Hành hiện đang trước mắt, hai chi hiện tại...”, cho đến nói rộng ra.

Như trong kinh nói: Đức Phật bảo với Tỳ kheo: Vào lúc bấy giờ ta dấy lên ý niệm như vậy: Cái gì không có cho nên lão tử không có? Cái gì diệt cho nên lão tử diệt? Dấy lên ý niệm này rồi liền khởi lên hiện quán: Sinh không có cho nên Lão tử không có, Sinh diệt cho nên Lão tử diệt. Như vậy cho đến tiếp tục dấy lên ý niệm như vậy: Cái gì không có cho nên Hành không có? Cái gì diệt cho nên Hành diệt? Dấy lên ý niệm này rồi liền khởi lên hiện quán: Vô minh không có cho nên Hành không có, Vô minh diệt cho nên Hành diệt, Hành diệt cho nên Thức diệt, cho đến nói rộng ra”.

Hỏi: Vì sao Bồ-tát trong phần vị lưu chuyển chỉ quán về mười chi, trong phần vị hoàn diệt thì quán đầy đủ mười hai chi?

Đáp: Bởi vì Bồ-tát chán ghét lưu chuyển cho nên chỉ quán mười chi, yêu thích hoàn diệt cho nên quán đầy đủ mười hai chi. Lại nữa, Trong phần vị lưu chuyển rất nhiều lỗi lầm tai họa, vì tâm lôi kéo yếu kém cho nên chỉ quán mười chi; trong phần vị hoàn diệt rất nhiều những công đức, tâm lôi kéo mạnh hơn cho nên quán đầy đủ mười hai chi. Trong các kinh, có nơi nói duyên khởi như ngọn đèn, có nơi nói duyên khởi như đồng lửa, có nơi nói duyên khởi như tòa thành.

Hỏi: vì sao Đức Thế Tôn nói về pháp duyên khởi như ngọn đèn - như đồng lửa - như tòa thành?

Đáp: Bởi vì thuận theo những gì đang thấy mà ngay lúc ấy bây giờ làm thí dụ, nghĩa là chúng sinh được giáo hóa hiện đang thấy ngọn đèn, thì lấy ngọn đèn làm thí dụ để hiển bày về pháp duyên khởi. Nếu chúng sinh được giáo hóa đang thấy đồng lửa, thì lấy đồng lửa làm thí dụ để hiển bày về pháp duyên khởi. Nếu chúng sinh được giáo hóa đang thấy tòa thành, thì lấy tòa thành làm thí dụ để hiển bày về pháp duyên khởi. Lại nữa, nếu chúng sinh được giáo hóa nghe nói đến thí dụ ngọn đèn mà hiểu được pháp duyên khởi, thì Đức Phật nói giống như ngọn đèn. Nếu chúng sinh được giáo hóa nghe nói đến thí dụ đồng lửa mà hiểu được pháp duyên khởi, thì Đức Phật nói giống như đồng lửa. Nếu chúng sinh được giáo hóa nghe nói đến thí dụ tòa thành mà hiểu được pháp duyên khởi, thì Đức Phật nói giống như tòa thành. Lại nữa, Nếu chúng sinh được giáo hóa có Ái - Thủ thuộc phẩm Hạ, thì Đức Phật vì họ mà nói về duyên khởi như ngọn đèn. Nếu chúng sinh được giáo hóa có Ái - Thủ thuộc phẩm Trung, thì Đức Phật vì họ mà nói về duyên khởi như đồng lửa. Nếu chúng sinh được giáo hóa có Ái - Thủ thuộc phẩm Thượng, thì Đức Phật vì họ mà nói về duyên khởi như tòa thành. Như Ái - Thủ thuộc ba phẩm; ba căn - ba Lạc nên biết cũng như vậy.

Như Đức Thế Tôn nói: “Vô minh duyên Hành, Thủ duyên Hữu...”, cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra luận này?

Đáp: vì cần phải phân biệt nghĩa lý trong kinh. Nghĩa là trong kinh nói: “Vô minh duyên Hành, Thủ duyên Hữu”. Tuy đưa ra cách nói như vậy mà không biện giải rộng ra, kinh là nơi căn cứ chủ yếu của luận này, điều bấy trong kinh chưa biện giải thì nay cần phải phân biệt rõ ràng. Lại nữa, vì làm cho người nghi có được sự quyết định, nghĩa là Thế của Hành và Hữu đều là nghiệp. Hoặc có người sinh nghi là Thế ấy không có gì khác biệt, vì hiểu có sự sai biệt cho nên soạn ra luận này.

Hỏi: Thế nào là Vô minh duyên Hành? Thế nào là Thủ duyên Hữu?

Đáp: Vô minh duyên Hành, đây là biểu hiện rõ ràng về nghiệp tạo tác - tăng trưởng trong những đời trước, cảm được dị thực của quả báo hiện tại, và dị thực đã tiếp nhận. Thủ duyên Hữu, đây là biểu hiện rõ ràng về nghiệp tạo tác - tăng trưởng trong đời hiện tại, cảm được dị thực của quả báo tương lai. Đây là biểu hiện rõ ràng về nghiệp, nghĩa là đây chính là tất cả nghiệp hữu lậu thiện và bất thiện đã tạo ra - đang tạo mà Đức Thế Tôn khai thị biểu hiện rõ ràng. Trong những đời trước, là biểu hiện rõ ràng nghiệp này ở trong chúng đồng phần khác của đời trước đã không còn - đã diệt đi - đã tách rời - đã biến đổi. Tạo tác tăng trưởng, là biểu hiện rõ ràng nghiệp này phát khởi trọn vẹn từ phiền não sinh ra có thể cảm được quả. Cảm được dị thực của quả báo hiện tại, là biểu hiện rõ ràng nghiệp này cảm được các quả dị thực của đời này. Và dị thực đã tiếp nhận, là biểu hiện rõ ràng nghiệp này đã tiếp nhận các quả dị thực của đời trước; tất cả mọi sự tạo tác tăng trưởng thiện và bất thiện của đời trước, thì quả dị thực ấy hoặc đã thành thực-hoặc đang thành thực, nên biết rằng đều ở trong phần vị của chi Hành. Trong đời hiện tại, là biểu hiện rõ ràng nghiệp này chỉ ở trong chúng đồng phần của đời này mà tạo tác tăng trưởng, chứ không phải là trong những đời khác. Cảm được dị thực của quả báo tương lai, là biểu hiện rõ ràng nghiệp này cảm được các quả dị thực trong đời vị lai; tất cả mọi sự tạo tác tăng trưởng thiện và bất thiện của đời này, thì quả dị thực ấy ở trong đời này hoặc là chưa thành thực, nên biết điều ở trong phần vị của chi Hữu.

Hỏi: Vì sao nghiệp đã tạo trong đời quá khứ có quả đã thành thực thì gọi là Hành, nghiệp đã tạo của đời hiện tại thì quả chưa thành thực ở trong đời này lại gọi là Hữu?

Đáp: Bởi vì quả của nghiệp đã tạo trong đời quá khứ, thì đã chín muồi, đã suy sụp, đã tiếp nhận sử dụng, đã mang lại kết quả, đã làm xong công việc, không còn thể lực, không còn tiếp tục dẫn dắt dị thực của quả báo vị lai, nhưng mà đã đạo tác và đã chuyển biến, cho nên nói là Hành. Nghiệp đã tạo của đời hiện tại, quả chưa thành thực ở trong đời này, cùng với quả của nghiệp quá khứ trái ngược nhau, cho nên nói là Hữu. Có người đưa ra cách nói như vậy: Quả của nghiệp đã tạo trong đời quá khứ đã chín muồi, là nghiệp cũ cho nên nói là Hành; nghiệp đã tạo trong đời hiện tại thì quả chưa thành thực ở trong đời này, là nghiệp mới cho nên nói là Hữu. Có sư khác nói: Quả của nghiệp đã tạo trong đời quá khứ đã chín muồi, đã mang lại kết quả cho nên nói là Hành; nghiệp đã tạo trong đời hiện tại thì quả chưa thành thực trong đời này, chưa mang lại kết quả cho nên gọi là Hữu.

Hỏi: Tạo tác và tăng trưởng có gì sai biệt?

Đáp: Có người nói: Hai việc này không có gì sai biệt, nghĩa là sai biệt do tên gọi, bởi vì nên gọi là tạo tác, nên gọi là tăng trưởng. Lại nữa, nghĩa cũng có sai biệt, nghĩa là có lúc do nên hành động thiện - ác mà sinh vào nẻo thiện - ác, có lúc do ba hành động thiện - ác mà sinh vào nẻo thiện - ác. Do nên hành động, là lúc gia hạnh chỉ có tạo tác, lúc thành tựu đầy đủ thì có đủ hai loại. Do ba hành động, là làm nên hoặc là hai thì chỉ có tạo tác, nếu làm ba thì có đủ hai loại. Lại nữa, có lúc do nên nghiệp vô gián mà đọa vào địa ngục, có lúc do năm nghiệp vô gián mà đọa vào địa ngục. Do nên nghiệp, là lúc gia hạnh chỉ có tạo tác, lúc thành tựu đầy đủ thì có cả hai loại. Do năm nghiệp, là làm bốn nghiệp mà chỉ có tạo tác, nếu làm năm nghiệp thì có đủ hai loại. Mười nghiệp đạo thiện và bất thiện cũng như vậy.

Lại nữa, có lúc do nhiều nghiệp mà cảm đến quả của nên đời, như các Bồ-tát do ba ngàn hai trăm nghiệp phước mà cảm được thân cuối cùng, tạo ra ba ngàn nên trăm nghiệp phước mà chỉ là tạo tác, tạo ra ba ngàn hai trăm nghiệp phước thì đầy đủ cả hai loại. Lại nữa, cố tình suy nghĩ tạo nghiệp thì có đủ hai loại, không cố tình hay suy nghĩ mà tạo nghiệp thì chỉ có tạo tác. Lại nữa, suy nghĩ trước khi tạo nghiệp thì có đủ hai loại, khinh suất mà tạo nghiệp thì chỉ có tạo tác. Lại nữa, có nghiệp gia hạnh thì có đủ hai loại, không có nghiệp gia hạnh thì chỉ có tạo tác. Lại nữa, nghiệp xác định trong ba thời gian thì có đủ hai loại, nghiệp không xác định thời gian thì chỉ có tạo tác. Lại nữa, nghiệp xác định nơi chốn tiếp nhận thì chỉ có tạo tác. Lại nữa, nghiệp chắc chắn tiếp nhận quả thì chỉ có tạo tác. Lại nữa, nghiệp bất thiện tiếp nhận ở nẻo ác thì

có đủ hai loại, tiếp nhận ở cõi người - trời thì chỉ có tạo tác; nghiệp thiện tiếp nhận ở cõi người - trời thì có đủ hai loại, tiếp nhận ở nẻo ác thì chỉ có tạo tác. Lại nữa, nghiệp bất thiện lấy nghiệp bất thiện làm quyến thuộc thì có đủ hai loại, lấy nghiệp thiện làm quyến thuộc thì chỉ có tạo tác; nghiệp thiện lấy nghiệp thiện làm quyến thuộc thì có đủ hai loại, lấy nghiệp bất thiện làm quyến thuộc thì chỉ có tạo tác.

Lại nữa, nghiệp bất thiện ở trong thân tà kiến - ngu muội về nhân quả thì có đủ hai loại, ở trong thân chánh kiến - không ngu muội về nhân quả thì chỉ có tạo tác; nghiệp thiện cùng với nghiệp bất thiện trái ngược nhau. Lại nữa, nghiệp bất thiện ở trong thân phá giới - phá kiến thì có đủ hai loại, ở trong thân phá giới mà không phá kiến thì chỉ có tạo tác; nghiệp thiện ở trong thân có đủ giới - có đủ kiến thì có đủ hai loại, ở trong thân không có đủ giới mà có đủ kiến thì chỉ có tạo tác. Lại nữa, nghiệp bất thiện ở trong thân làm hỏng gia hạnh - làm hỏng ý lạc thì có đủ hai loại, ở trong thân làm hỏng gia hạnh mà không làm hỏng ý lạc thì chỉ có tạo tác; nghiệp thiện ở trong thân có đủ gia hạnh - có đủ ý lạc thì có đủ hai loại, ở trong thân có đủ ý lạc mà không có đủ gia hạnh thì chỉ có tạo tác. Lại nữa, nếu nghiệp gây ra rồi không buông rời - không loại bỏ - không dựa vào pháp đối trị thì có đủ hai loại, nếu nghiệp gây ra rồi có thể không buông rời - có thể loại bỏ - dựa vào pháp đối trị thì chỉ có tạo tác. Lại nữa, nếu nghiệp thiện luôn luôn giác ngộ trong ba thời gian thì có đủ hai loại, nếu không như vậy thì chỉ có tạo tác. Lại nữa, nếu nghiệp gây ra rồi mà không ăn năn thay đổi thì có đủ hai loại, nếu nghiệp gây ra rồi mà có ăn năn thay đổi thì chỉ có tạo tác. Lại nữa, nếu nghiệp gây ra rồi mà luôn luôn nhớ nghĩ thì có đủ hai loại, nếu nghiệp gây ra rồi mà không luôn luôn nhớ nghĩ thì chỉ có tạo tác. Lại nữa, nếu nghiệp gây ra sự việc đến cuối cùng thì có đủ hai loại, nếu không đến cuối cùng thì chỉ có tạo tác. Lại nữa, nếu nghiệp nhiều lần gây ra thì có đủ hai loại, nếu không liên tục gây ra thì chỉ có tạo tác. Lại nữa, nếu nghiệp gây ra rồi mà hoan hỷ ca ngợi hồi hướng cho quả thì có đủ hai loại, nếu không như vậy thì chỉ có tạo tác. Lại nữa, tâm sáng suốt rõ ràng thực hiện thì có đủ hai loại, không sáng suốt rõ ràng thì chỉ có tạo tác. Những điều như vậy thì gọi là sự si biệt giữa tạo tác và tăng trưởng.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 25

LUẬN VỀ BỔ-ĐẶC-GIÀ-LA (Phần 3)

Hỏi: Vô minh duyên Hành và Thủ duyên Hữu có gì sai biệt?

Đáp: Vô minh duyên Hành, như trước đã nói rộng. Nghiệp duyên này, Đức Thế Tôn nói là nên phiền não, gọi là các Thủ. Đây gọi là sự sai biệt giữa Vô minh duyên Hành và Thủ duyên Hữu.

Hỏi: Vì sao lại soạn ra luận này?

Đáp: Trước đây tuy nói về sự sai biệt trong tự tánh của nghiệp thụ động phát sinh, nghĩa là nghiệp trước thuộc về đời quá khứ, nghiệp sau thuộc về đời hiện tại; nghiệp trước đã mang lại quả, nghiệp sau chưa mang lại quả; nghiệp trước là cũ, nghiệp sau là mới; nhưng mà chưa nói về sự sai biệt trong tự tánh của duyên tự động phát sinh, nay cần phải nói về điều ấy cho nên soạn ra luận này.

Hỏi: Vì sao nghiệp duyên của quá khứ chỉ nói là Vô minh, nghiệp duyên của hiện tại thì nói tất cả phiền não?

Đáp: Bởi vì lúc tạo nghiệp trong quá khứ, đối với nhiều loại sự việc không thấy hiện rõ ra cho nên không thể biết, vì vậy chỉ nói là Vô minh làm duyên. Nghĩa là đối với sở duyên nối tiếp nhau cùng đầy khởi như cảnh giới - chủng loại - đời sống - châu lục - phần vị - nơi nương tựa - gia hạnh..., đều không thể biết được. Cảnh giới là ba cõi, không biết trong quá khứ ở tại cảnh giới nào tạo ra nghiệp này? Chủng loại là năm nẻo, không biết trong quá khứ ở tại chủng loại nào tạo ra nghiệp này? Đời sống là bốn loại chúng sinh, không biết trong quá khứ ở tại đời sống nào tạo ra nghiệp này? Châu lục là bốn châu, không biết trong quá khứ ở tại châu lục nào tạo ra nghiệp này? Phần vị là mười loại phần vị như Yết-la-lam..., không biết trong quá khứ ở tại phần vị nào tạo ra nghiệp này? Nơi nương tựa là nơi nương tựa của mười nghiệp đạo thiện và bất thiện, không biết trong quá khứ ở tại nơi nương tựa nào tạo ra

ngiệp này? Gia hạnh là những gia hạnh do trí hữu tình vả chẳng phải là trí hữu tình mà phát khởi, không biết trong quá khứ do gia hạnh nào tạo ra nghiệp này? Cùng đấy khởi là tham-sân-si..., không biết trong quá khứ do trạng thái cùng đấy khởi nào tạo ra nghiệp này? Nói tiếp nhau là nam - nữ..., không biết trong quá khứ dựa vào sự nối tiếp nhau nào tạo ra nghiệp này? Sở duyên là quá khứ - vị lai - hiện tại, hoặc là sắc - thanh - vị - xúc - pháp, không biết trong quá khứ tâm duyên vào những loại nào tạo ra nghiệp này? Tuy không thấy hiện rõ ra cũng không thể biết được, mà bởi vì phần vị của nghiệp phát khởi đều có Vô minh, cho nên nói chung là Vô minh ấy làm duyên. Lúc tạo nghiệp trong hiện tại thì đối với nhiều loại sự việc, đều thấy hiện rõ ra, đều có thể biết được, cho nên nói có đủ tất cả phiền não làm duyên.

Lại nữa, nghiệp của quá khứ đã suy sụp, đã tiếp nhận sử dụng, đã mang lại kết quả, là nghiệp cũ, không còn thể mạnh sử dụng, không sáng suốt rõ ràng, cho nên chỉ nói là Vô minh làm duyên. Nghiệp của hiện tại thì chưa suy sụp, chưa tiếp nhận sử dụng, chưa mang lại kết quả, là nghiệp mới, có thể mạnh sử dụng, rất sáng suốt rõ ràng, cho nên nói là tất cả phiền não làm duyên. Lại nữa, nghiệp của quá khứ vi tế khó hiểu rõ được, hoặc là chính mình - hoặc là nơi khác đều không thấy hiện rõ ra, không biết do những phiền não nào nào mà phát sinh, nhưng phiền não đấy khởi thì nhất định phải có Vô minh, cho nên chỉ nói là Vô minh làm duyên. Nghiệp của hiện tại lộ bày thô kệch dễ dàng nhận biết, hoặc là chính mình - hoặc là nơi khác đều có thể thấy hiện rõ ra, biết là do những phiền não ấy mà phát sinh, cho nên nói là tất cả phiền não làm duyên. Lại nữa, tánh của nghiệp quá khứ không mạnh mẽ nhanh nhạy, tướng của nó ám muội thuận với Vô minh, cho nên chỉ nói là Vô minh làm duyên. Tánh của nghiệp hiện tại mạnh mẽ nhanh nhạy, tướng của nó sáng tỏ rõ ràng thuận với các Thủ, cho nên nói có đủ tất cả phiền não làm duyên.

Hỏi: Nghiệp do A-la-hán tạo ra, thì gọi là Vô minh duyên Hành, hay là gọi Thủ duyên Hữu?

Đáp: Không gọi là Vô minh duyên Hành, cũng không gọi là Thủ duyên Hữu, bởi vì A-la-hán không có Vô minh cũng không có Thủ. Nhưng nghiệp của họ đã mang lại quả, thì nên biết là thâm nhiếp ở trong phần vị của chi Hành; chưa mang lại quả, thì nên biết là thâm nhiếp ở trong phần vị của chi Hữu, bởi vì đều là chủng loại ấy, nhưng không phải là do mười hai chi Hữu thâm nhiếp.

Có thể có Hành duyên Vô minh mà không duyên với Minh chăng?

Cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao trong này dựa vào Minh - Vô minh mà soạn luận này?

Đáp: Là ý của người soạn luận muốn như vậy, cho đến nói rộng ra. Lại nữa, bởi vì hai pháp này đều là pháp căn bản, nghĩa là Vô minh làm căn bản cho pháp thuộc phẩm tạp nhiễm, Minh làm căn bản cho pháp thuộc phẩm thanh tịnh. Lại nữa, bởi vì hai pháp này đều là pháp đứng đầu. Như nói: Vô minh là đứng đầu, Vô minh là trạng thái đầu tiên, sinh ra vô lượng chủng loại pháp ác - bất thiện, và dấy khởi vô tâm - vô quý thuộc loại này; Minh là đứng đầu, Minh là trạng thái đầu tiên, sinh ra vô lượng chủng loại pháp thiện - thanh tịnh, và dấy khởi tâm quý tăng thượng thuộc loại này. Lại nữa, bởi vì Minh cùng đối trị gần với Vô minh, nghĩa là Vô minh thì đối trị gần với Minh, Minh thì đối trị gần với Vô minh. Lại nữa, bởi vì Minh và Vô minh trái ngược lẫn nhau, nghĩa là Vô minh trái với Minh - Minh trái với Vô minh. Lại nữa, Minh và Vô minh không thâm nhiếp lẫn nhau, mà cảnh sở duyên thì thâm nhiếp lẫn nhau, nghĩa là đều duyên với bốn Thánh đế, đều duyên với hữu lậu và vô lậu, đều duyên với hữu vi và vô vi. Nhưng mà danh - nghĩa của các hành có rộng - hẹp, như nói: Vô minh duyên Hành.

Các Luận sư A-tỳ-đạt-ma nói: Ý trong này nói về duyên khởi thuộc phần vị, cho nên âm Hành này là nói về năm Thủ Uẩn. Tôn giả Diệu Âm nói: “Âm Hành này chỉ nói về các nghiệp; như nói: Hành tạo tác có tổn hại, thì âm Hành ấy nói về nghiệp bất thiện; như nói: Hành tạo tác không có tổn hại, thì âm Hành ấy nói về nghiệp thiện; như nói: Tạo tác các hành hữu vi, thì âm Hành ấy chỉ nói về Tư; như nói: Sắc - tâm và tâm sở pháp, tâm bất tương ưng hành và vô vi, thì âm Hành ấy nói về Hành uẩn bất tương ưng; như nói: Sắc - thọ - tưởng - hành - thức uẩn, thì âm Hành ấy nói chung về Hành uẩn tương ưng và bất tương ưng; như nói: Sắc - thọ - tưởng - hành - thức thủ uẩn, thì âm Hành ấy chỉ nói về Hành uẩn lậu tương ưng và bất tương ưng; như nói: Thân - ngữ - ý hành, thì âm Thân Hành ấy nói về hơi thở vào ra, âm Ngữ Hành ấy chỉ nói về tâm - tứ, âm Ý Hành ấy nói về tưởng - tư, cho nên âm Hành ấy nói về nên uẩn đầy đủ và phần ít của hai uẩn; như nói: Hành có tội - phước và bất động, thì âm Hành ấy nói về nghiệp hữu lậu thiện - bất thiện. ”

Như nói: Ở trong các hành có năm lỗi lầm tai họa, có sợ hãi - có kính phục - khổ não và xúc phạm, không có Ngã và Ngã sở, những người có trí không thấy hành này, có thể rời xa các hành. Có người nói:

Âm Hành ấy nói về pháp bất thiện, bởi vì nói hành ấy có sợ hãi - có kính phục - có khổ não và xúc chạm. Có người nói: Âm Hành ấy chỉ nói về năm Thủ Uẩn, bởi vì nói hành ấy không Ngã và Ngã sở, những người có trí không thấy hành này, có thể rời xa các hành. Như nói: Các hành vô thường vì pháp có sinh - diệt. Có người nói: Âm Hành ấy nói về tất cả các pháp hữu vi, bởi vì câu thứ ba nói là do sinh diệt. Có người nói: Âm Hành ấy chỉ nói về năm Thủ Uẩn, bởi vì câu thứ tư nói sự vắng lặng ấy là niềm vui, tên gọi là niềm vui vắng lặng chỉ biểu hiện trạch diệt chứ không phải là pháp vô lậu có trạch diệt. Như nói: Hành có tội và hành không có tội, thì âm Hành ấy nói về nghiệp thiện và bất thiện. Như nói: Ba hành tốt đẹp và ba hành xấu ác, thì âm Hành nói về nghiệp thiện và bất thiện, cùng với tham - sân - tà kiến, vô tham - vô sân - chánh kiến. Như nói: Tất cả các hành là Vô thường, tất cả các pháp là Vô ngã, Niết - bàn là vắng lặng tuyệt đối, thì âm Hành ấy nói về tất cả các pháp hữu vi. Âm Hành trong này cũng nói về tất cả các pháp hữu vi, bởi vì Minh và Vô minh đều là duyên.

Hỏi: Có thể có Hành duyên Vô minh mà không duyên với Minh chăng?

Đáp: Không có, vì sao mà không có? Bởi vì Hành như vậy chỉ lấy Vô minh làm duyên chứ không phải là Minh.

Hỏi: Có thể có Hành duyên với Minh mà không duyên với Vô minh chăng?

Đáp: Không có, vì sao mà không có? Bởi vì Hành như vậy chỉ lấy Minh làm duyên chứ không phải là Vô minh.

Hỏi: Có thể có Hành duyên với Vô minh mà cũng duyên với Minh chăng?

Đáp: Có, tại vì sao? Bởi vì chủng loại của các hành có mười nên loại, cõi Dục có bốn loại, đó là thiện - bất thiện, hữu phú vô ký và vô phú vô ký; cõi Sắc có ba loại, đó là thiện - hữu phú vô ký và vô phú vô ký; cõi Vô sắc có ba loại, như nói về cõi Sắc, cùng với hành vô lậu là mười nên loại. Trong này, hành thiện của cõi Dục, thì Minh và Vô minh đều không phải là nhân của hành, mà chỉ làm ba duyên, đó là Đẳng vô gián - Sở duyên và Tăng thượng; hành bất thiện lấy Vô minh làm bốn nhân, đó là Tương ứng - Câu hữu - Đồng loại và Biến hành, cũng làm bốn duyên, Minh không phải là nhân của nó mà chỉ làm hai duyên, đó là Sở duyên và Tăng thượng. Hành hữu phú vô ký của cõi Dục, lấy Vô minh làm bốn nhân như trước nói, cũng làm bốn duyên; Minh không phải là nhân của nó, mà chỉ làm nên duyên, đó là Tăng thượng. Hành

vô phú vô ký của cõi Dục, từ ra Vô minh dị thực, Vô minh không phải là nhân của nó, mà chỉ làm ba duyên, đó là trừ ra Nhân duyên; Minh không phải là nhân của nó, mà chỉ làm nên duyên, đó là Tăng thượng duyên; Vô minh dị thực lấy Vô minh làm nên nhân, đó là nhân dị thực, chỉ làm ba duyên đó là trừ ra sở duyên, bởi vì Vô minh dị thực không phải là phạm vi của ý; Minh không phải là nhân của nó, chỉ làm nên duyên, đó là Tăng thượng duyên.

Hành thiện của cõi Sắc, Minh và Vô minh đều không phải là nhân của nó, chỉ làm ba duyên, đó là trừ ra nhân duyên. Hành hữu phú vô ký của cõi Sắc, lấy Vô minh làm bốn nhân, đó là tương ưng - câu hữu - đồng loại và biến hành, cũng làm bốn duyên; Minh không phải là nhân của nó, chỉ làm hai duyên, đó là Sở duyên và Tăng thượng. Hành vô phú vô ký của cõi Sắc, Vô minh không phải là nhân của nó, chỉ làm ba duyên, đó là trừ ra Nhân duyên; Minh không phải là nhân của nó, chỉ làm nên duyên, đó là Tăng thượng duyên. Như nói về ba hành của cõi Sắc, ba hành của cõi Vô sắc thì nói cũng như vậy.

Hành vô lậu trừ ra Minh ban đầu và lúc nó cùng có được Vô minh nhưng không phải là nhân của nó, chỉ làm hai duyên là Sở duyên và Tăng thượng; lấy Minh làm ba nhân, đó là tương ưng - câu hữu và đồng loại, cũng làm bốn duyên; Minh ban đầu và Vô minh không phải là nhân của nó, chỉ làm hai duyên là Sở duyên và Tăng thượng; Minh cũng không phải là nhân của nó, chỉ làm nên duyên là Tăng thượng duyên; Minh ban đầu cùng có được Vô minh đều không phải là nhân của nó, chỉ làm nên duyên là Tăng thượng duyên. Đây gọi là Tỳ - bà - sa tóm lược ở nơi này. Vì vậy, tất cả các hành đều có thể lấy Minh và Vô minh làm duyên, lý khéo léo thành lập, bởi vì Tăng thượng duyên không có nơi nào không có mặt.

Hỏi: Có thể Hành không duyên với Vô minh cũng không duyên với Minh chăng?

Đáp: Không có. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì không có nên hữu tình nào từ lâu xa đến nay, không đối với Thánh đạo mà bài báng cho là chẳng phải Đạo, trước đã bài báng Đạo rồi, hữu tình ấy vào thời gian sau tạo tác tăng trưởng mà cảm đến nghiệp Đại địa; hoặc vào thời gian sau tạo tác tăng trưởng mà cảm đến nghiệp Tiểu vương; hoặc vào thời gian sau tạo tác tăng trưởng mà cảm đến nghiệp Đại vương; hoặc vào thời gian sau tạo tác tăng trưởng mà cảm đến nghiệp Chuyển luân vương. Nhờ vào nhân này, nhờ vào duyên này, nhờ vào Thánh đạo kia lần lượt chuyển tiếp mà cảm được Đại địa vốn có thành ấp - thôn xóm

- loài người - loài Phi nhân - súc vật, hoa màu - thóc lúa - cỏ thuốc - cây cối - rừng rậm, tăng trưởng sinh sôi tươi tốt. Như vậy, bốn duyên của tâm trước đối với tâm sau chỉ làm nên Tăng thượng duyên.

Trong này, đích thực nói về tà kiến bài bác đạo đối với Thánh đạo vô lậu, đối với các nghiệp thiện hữu lậu và quả đều có thể làm duyên, biểu hiện tất cả các hành không có hành nào không duyên với Minh và Vô minh, bởi vì Tăng thượng duyên lần lượt chuyển tiếp hưởng về với nhau, không nơi nào không có.

Cảm đến nghiệp Đại địa, nghĩa là có năng lực cảm được mọi vật như đại địa - núi rừng - sông biển - vườn cây - cỏ thuốc..., đối với những vật ấy tự tại tiếp nhận tất cả để hưởng thụ. Cảm đến nghiệp Tiểu vương, nghĩa là có năng lực cảm được địa vị vua chúa chiếm cứ lãnh địa cai quản. Cảm đến nghiệp Đại vương, nghĩa là có năng lực cảm được địa vị vua chúa chiếm lĩnh đất nước rộng lớn để cai quản. Cảm đến nghiệp Chuyển luân vương, nghĩa là có năng lực cảm được địa vị tràn đầy sức mạnh chiếm lĩnh đứng đầu nên thế giới..., như các Thiên tử Khuất-hạ-noa, Nê-n-lỗ-đồ, chí-na...

Lại nữa, cảm đến nghiệp Tiểu vương, nghĩa là có năng lực cảm được địa vị vua chúa chiếm lĩnh đất đai rộng lớn; cảm đến nghiệp Đại vương, nghĩa là có năng lực cảm được địa vị chiếm lĩnh đứng đầu nên lãnh thổ, như Khuất-hạ-noa, Nê-n-lỗ-đồ...; cảm đến nghiệp Chuyển luân vương, nghĩa là có năng lực cảm được địa vị chiếm lĩnh nên châu...

Lại nữa, cảm đến nghiệp Tiểu vương, nghĩa là có năng lực cảm được địa vị chiếm lĩnh đứng đầu nên lãnh thổ; cảm đến nghiệp Đại vương, nghĩa là có năng lực cảm được địa vị vua chúa chiếm lĩnh nên châu; cảm đến nghiệp Chuyển luân vương, nghĩa là có năng lực cảm được địa vị chiếm lĩnh hai châu...

Lại nữa, cảm đến nghiệp Tiểu vương, nghĩa là có năng lực cảm được địa vị vua chúa chiếm lĩnh nên châu; cảm đến nghiệp Đại vương, nghĩa là có năng lực cảm được địa vị chiếm lĩnh hai – ba châu; cảm đến nghiệp Chuyển luân vương, nghĩa là có năng lực cảm được địa vị vua chúa chiếm lĩnh bốn châu.

Có người nói như vậy: Cảm đến nghiệp Tiểu vương, nghĩa là có năng lực cảm được địa vị vua chúa dựa vào sự sai khiến của Chuyển luân Thánh vương; cảm đến nghiệp Đại vương, nghĩa là có năng lực cảm được địa vị Thái tử của Chuyển luân vương; cảm đến nghiệp Chuyển luân vương, nghĩa là có năng lực cảm được địa vị Chuyển luân vương.

Có Sư khác nói: Cảm đến nghiệp Tiểu vương, nghĩa là có năng lực cảm được địa vị Thái tử chưa quán đảnh của Luân vương; cảm đến nghiệp Đại vương, nghĩa là có năng lực cảm được địa vị Thái tử đã quán đảnh của Luân vương; cảm đến nghiệp Chuyển luân vương, nghĩa là có năng lực cảm được địa vị Chuyển luân vương.

Nhờ vào nhân này, nghĩa là nhờ vào nghiệp thiện đã tạo tác này. Nhờ vào duyên này, nghĩa là nhờ vào sự bài báng đạo của tà kiến này. Nhờ vào Thánh đạo kia, nghĩa là nhờ vào sự bài báng của Thánh đạo kia. Nhờ vào nhân duyên này và Thánh đạo kia, lần lượt chuyển tiếp cảm được Đại địa vốn có dị thực trong - ngoài của hữu tình - vô tình và quả tăng thượng. Việc ấy thế nào? Như các ngoại đạo chán ngán sự tăng - giảm của thế gian, lại chán ngán những nỗi khổ oán ghét mà gặp nhau - yêu thương mà biệt ly giữa thế gian, cuộc sống tại gia bức bách giống như ngục tù, mà vội vàng xuất gia. Đã xuất gia rồi, bởi vì giải thoát mà thọ trì các loại khổ hạnh phi lý, chấp là thanh tịnh có thể chứng được giải thoát như như, nhờ vào tà đạo khổ hạnh như vậy. Như vậy càng cách xa Thánh đạo, vì cách xa Thánh đạo cho nên không chứng được giải thoát, liền dấy lên nghĩ như vậy: Tuy có giải thoát mà không có Thánh đạo, nếu là có Thánh đạo thì sao mình không đạt được, mình tu khổ hạnh khó thực hành như vậy, qua nên thời gian dài mà không đạt được cho nên biết là không có đạo. Đã bài báng đạo rồi buông bỏ những pháp đã thọ trì, dấy lên tư duy như vậy: Người tu nghiệp phước, còn không có được niềm vui sướng tự tại như ý đối với sinh tử, huống là không tu phước hay sao? Đã tư duy rồi, dùng các loại phương tiện mưu cầu các của cải châu báu, tổ chức lễ hội bố thí lớn, nhờ đó đó phát nguyện rằng: Nguyện phước thiện này của tôi, có thể cảm được những vật trong - ngoài của Đại địa..., được làm Tiểu vương, hoặc làm Đại vương, hoặc làm Luân vương, thân nhiếp tất cả tự tại tùy theo những ước nguyện đều được kết quả mong cầu.

Lại như ở trong đạo chán ngán lo buồn về địa vị - tài sản - thọ mạng giữa thế gian có lúc tăng lúc giảm, lại chán ngán nỗi khổ oán ghét mà phải gặp nhau - yêu thương mà phải ly biệt của thế gian, cuộc sống tại gia bức bách giống như ngục tù, lưu chuyển trong sinh tử nhận chịu những khổ đau dữ dội, bởi vì giải thoát cho nên vội vàng xuất gia. Đã xuất gia rồi, ít ham muốn - ưa vừa đủ, chịu khó tập tụng khổ hạnh, đầu đêm cuối đêm không hề ngủ nghỉ, nương vào núi non tiếp nhận bảy pháp Đại - Tiểu, ngồi xếp bằng tròn thẳng thân yên lặng suy nghĩ, bắt đầu từ lúc mặt trời lặn đến lúc mặt trời mọc, dốc lòng tư duy mà tiếp

nhận tướng Định, tinh tiến mạnh mẽ trải qua nhiều thời gian, do hai nhân duyên mà không đạt được Thánh đạo:

1. Thiện căn chưa thuần thực.
2. Khởi lên gia hạnh tà.

Thiện căn chưa thuần thực, nghĩa là dựa vào Phật pháp nhanh chóng nhất ba đời, mới được giải thoát. Trong đời thứ nhất gieo trồng thuộc phần giải thoát; trong đời thứ hai tu tập khiến cho thành thực; trong đời thứ ba đã thành thực rồi, dẫn khởi Thánh đạo có thể chứng được giải thoát. Người ấy trước đây chưa gieo trồng thiện căn thuộc phần giải thoát, cho nên trong đời này thiện căn chưa thuần thực. Khởi lên gia hạnh tà, nghĩa là người ấy thọ trì đối trị điên đảo, bởi vì điều này cho nên không đạt được Thánh đạo, liền dấy lên nghĩ như vậy: Tuy có giải thoát mà không có Thánh đạo, nếu là có Thánh đạo thì sao mình không đạt được, mình tu khổ hạnh tinh tiến như vậy, trải qua thời gian dài không đạt được cho nên biết là không có đạo. Đã bài báng đạo rồi buông bỏ những pháp đã thọ trì, dấy lên tư duy như vậy: Người tu nghiệp phước, còn không có được niềm vui sướng tự tại như ý đối với sinh tử, huống là không tu phước hay sao? Đã tư duy rồi, dùng các loại phương tiện mưu cầu các cửa cải châu báu, tổ chức lễ hội bố thí lớn, cung cấp chăm sóc người bệnh, cung kính phụng dưỡng người có đức hạnh, tự mình làm và bày cho người khác làm, thấy người khác làm trong lòng tùy hỷ, tương ứng những nghiệp phước mạnh mẽ không hề mệt mỏi, nhờ đó phát nguyện: Nguyện phước thiện này của tôi, có thể cảm được những vật trong - ngoài của Đại địa..., được làm Tiểu vương, hoặc làm Đại vương, hoặc làm Luân vương, thân nhiếp tất cả tự tại tùy theo những ước nguyện đều được kết quả mong cầu. Đã ở ngôi vua dùng pháp trị nước, khiến cho vạn vật trong - ngoài đều được sinh sôi tốt tươi. Nếu không có Thánh đạo thì tà kiến bài báng đạo không biết do đâu có thể phát sinh, cho nên Thánh đạo kia làm Tăng thượng duyên gần cho tà kiến này. Nếu như không có tà kiến thì bố thí cùng tâm thiện không biết do đâu mà được dấy khởi, cho nên pháp nhiếp ô làm Tăng thượng duyên gần cho pháp không nhiếp ô. Nếu không có phước bố thí thì không cảm được ngôi vua, nếu không có ngôi vua thì các vật trong - ngoài không biết do đâu mà sinh trưởng tốt tươi, cho nên trí của hữu tình làm Tăng thượng duyên gần cho các vật bên ngoài. Bốn duyên của tâm trước như vậy, nghĩa là tà kiến cùng với tâm có đủ bốn duyên, pháp cầu hữu tương ứng kia đều là nhân duyên của nó, nghi... là đẳng vô gián duyên của nó, Thánh đạo là sở duyên của nó, trừ ra tự Thể của nó còn

lại tất cả các pháp đều là tăng thượng duyên của nó. Đối với tâm sau chỉ làm nên tăng thượng duyên, nghĩa là bốn duyên của tâm trước chỉ làm nên tăng thượng duyên cho bố thí cùng với tâm sau.

Hỏi: Bố thí cùng với tâm sau cũng có bốn duyên, nhân duyên nghĩa là các pháp câu hữu tương ứng với nó, đẳng vô gián duyên nghĩa là tâm sở pháp tiếp theo tâm trước của nó, sở duyên nghĩa là vật đã bố thí và người tiếp nhận vật bố thí, tăng thượng duyên nghĩa là trừ ra tự Thể của nó còn lại tất cả các pháp. Như vậy bốn duyên của tâm sau đối với tâm trước cũng làm nên tăng thượng duyên, vì sao trong này không nói đến?

Đáp: Cũng cần phải nói mà không nói đến, thì nên biết rằng điều này là có cách nói khác. Có người nói như vậy: Bởi vì trước giống như sau, nghĩa ấy có thể biết cho nên không nói thêm nữa. Có Sư khác nói: Tâm trước làm duyên cho tâm sau là thuận với nghĩa, chứ không phải là tâm sau đối với tâm trước, vì vậy không nói đến.

Hỏi: Bốn duyên của tâm sau đều thâm nhiếp vào trong bốn duyên của tâm trước, tăng thượng duyên ấy trừ ra tự nó thâm nhiếp nó, còn lại tất cả pháp khác, vì sao lại nói bốn duyên của tâm trước làm nên tăng thượng duyên cho tâm sau?

Đáp: Trong này nên nói bốn duyên của tâm trước cũng làm đủ bốn duyên cho tâm sau, nhưng chỉ nói là làm nên tăng thượng, thì nên biết rằng đây là nói về tăng thượng duyên gần, nghĩa là tăng thượng duyên gần của tà kiến trước kia không đưa vào tâm sau, ba duyên trước thâm nhiếp tất cả tâm sau vốn có, tăng thượng duyên gần không đưa vào tâm trước. Ba duyên trước thâm nhiếp như nơi khác nói: Bốn duyên của nhãn thức, nghĩa là các pháp câu hữu tương ứng kia là nhân duyên của nó, tâm sở pháp tiếp theo sau tâm đã diệt trước đó là đẳng vô gián duyên của nó, sắc là sở duyên duyên của nó, nhãn là tăng thượng duyên của nó. Như nơi ấy chỉ nói đến tăng thượng duyên gần, ở đây cũng thuận theo như vậy, cho nên không có gì sai. Có người nói như vậy: Trong tăng thượng duyên của tâm tà kiến trước kia, theo lý hù thật sự có đủ bốn duyên của tâm sau, nhưng tăng thượng duyên thì nghĩa ấy rộng khắp và có tất cả mọi nơi, cho nên chỉ nói đến tăng thượng duyên.

Hỏi: Nếu như vậy thì tâm sau cũng là tăng thượng duyên của tâm trước thâm nhiếp, đã nói là bốn duyên của tâm trước làm tăng thượng duyên cho tâm sau, vậy thì tự Thể phải làm tăng thượng duyên cho tự Thể, chính là trái với nghĩa của tông chỉ sao?

Đáp: Trong này nên nói bốn duyên của tâm trước đối với tâm sau

chỉ làm nên tăng thượng duyên, trừ ra tự tánh của nó, nhưng mà không nói đến bởi vì trước đây đã nói. Nghĩa là trong phẩm trước đã nói về các Thức, trừ ra tự tánh của nó, còn lại tất cả các pháp làm nhân năng tác, cho nên không nói lại nữa. Nếu đối với những luận khác - uẩn khác - ngày khác đã nói thì ngôn ngữ hãy còn có thể làm chứng cứ, huống hồ đối với luận này - uẩn này - ngày này nói tiếp theo phẩm trước mà không làm chứng cứ được sao? Có người nói: Trong này nói đến tăng thượng gần, cho nên không có gì sai.

Lại nữa, nếu dựa vào nhân duyên mà nói, thì trong này dựa vào ngôn từ mà biểu hiện về nghĩa đã được xác định. Nghĩa là dựa vào nhân duyên mà soạn luận thì cần phải có ba câu phân biệt, trước đây dựa vào bốn duyên mà soạn luận cho nên chỉ có cùng nên câu.

Hỏi: Có thể Hành duyên Vô minh mà không duyên với Minh chăng?

Đáp: Có, đó là Vô minh dị thực và Hành nhiễm ô. Trong này, Vô minh dị thực lấy Vô minh làm nên nhân, đó là nhân dị thực, Minh không phải là nhân của nó; Hành nhiễm ô lấy Vô minh làm bốn nhân, đó là tương ứng - câu hữu - đồng loại và biến hành, Minh không phải là nhân của nó.

Hỏi: Có thể có Hành duyên với Minh mà không duyên với Vô minh chăng?

Đáp: Có, đó là trừ ra Minh ban đầu, còn lại các Hành vô lậu. Nghĩa là còn lại Hành vô lậu lấy Minh làm ba nhân, đó là nhân tương ứng - câu hữu và đồng loại, Vô minh không phải là nhân của nó.

Hỏi: Có thể có Hành duyên với Vô minh mà cũng duyên với Minh chăng?

Đáp: Không có. Tại vì sao? Bởi vì Minh và Vô minh cách xa nhau, chắc chắn không có nên Hành mà lấy cả hai pháp làm nhân. Như có tụng nói:

Hư không - đại địa cách xa nhau, hai bờ của biển cũng lại xa. Nơi mặt trời mọc - lặn cũng xa, chánh pháp - tà pháp xa trong xa.

Hỏi: Có thể có Hành không duyên với Vô minh mà cũng không duyên với Minh chăng?

Đáp: Có, đó là trừ ra Vô minh dị thực, còn lại các hành vô phú vô ký, và Minh ban đầu cùng hành thiện hữu lậu.

Hỏi: Trong này nói từ ra Vô minh dị thực, thì nghĩa này là gì?

Đáp: Đó là ba mươi bốn tùy miên của cõi Dục, và những dị thực do tương ứng - câu hữu - sinh... của nó mà cảm được, như vậy gọi là Vô

minh dị thực. Có người nói như vậy: Ba mươi bốn tùy miên bất thiện của cõi Dục đã cảm được dị thực, cũng gọi là Vô minh dị thực, bởi vì đạt được và đã đạt được cùng chung nên quả. Có Sư khác nói: Nghiệp thân-ngữ bất thiện đã cảm đến dị thực, cũng gọi là vô minh dị thực, bởi vì tự động dấy khởi cùng chung nên quả.

Lời bình: cả hai cách nói đều phi lý, bởi vì tự động đạt được và thụ động đạt được - tự động dấy khởi và thụ động dấy khởi, lần lượt chuyển tiếp hưởng về với nhau chứ không phải là nhân câu hữu, không cùng chung nên quả; dị thực của nghiệp thân - ngữ đã cảm được và tùy miên có được, không phải là Vô minh dị thực, cho nên cách nói ban đầu đối với lý là thích hợp. Còn lại các hành vô phú vô ký, nghĩa là dị thực của tất cả các pháp thiện, dị thực của tất cả các nghiệp thân - ngữ bất thiện và sinh... của nó, tất cả bất thiện đạt được và dị thực như sinh... của nó, tất cả sắc trưởng dưỡng và các đặc - sinh... của nó, tất cả pháp đẳng lưu và các đặc - sinh... của nó, tất cả pháp câu hữu tương ứng - oai nghi lộ - công xảo xứ - thông quả tâm và các đặc - sinh... của nghiệp thân - ngữ đã dấy khởi. Các hành như vậy thì Minh và Vô minh đều không phải là nhân của chúng, nhưng không phải là không có nhân, nghĩa là hoặc có bốn nhân, hoặc có hai nhân, như lý cần phải nói. Minh ban đầu, nghĩa là khổ pháp trí nhãn hiện hành, Vô minh không phải là nhân của nó bởi vì tánh là vô lậu, Minh cũng không phải là nhân của nó, hoặc cùng lúc - hoặc trước đều là Vô minh, nhưng không phải là không có nhân bởi vì nó có nhân tương ứng và câu hữu.

Hỏi: Minh ban đầu đều đạt được cũng là Minh và Vô minh nhưng đều không phải là nhân của nó, nhưng không phải là không có nhân, bởi vì nó cùng với sinh... có thể làm nhân câu hữu cho nó. Đây là câu thứ tư tại sao không nói, câu thứ hai trước đây tại sao không trừ ra?

Đáp: Câu này cũng phải nói, câu trước cũng cần phải trừ ra, mà không như vậy là vì có cách nói khác. Có người nói như vậy: Điều này đã thâm nhiếp vào trong câu thứ hai, bởi vì Khổ pháp nhãn là pháp câu hữu. Điều ấy không nên nói như vậy, bởi vì đạt được và đã đạt được không phải là nhân câu hữu, trước đây đã nói cho nên cách nói trước đây là thích hợp, dựa vào nghĩa như vậy mà có hỏi - đáp bàn luận.

Hỏi: Có thể có trong một sát-na mà có hai mươi bốn Đặc, cùng sinh với Khổ pháp trí nhãn, là chủng loại của Khổ pháp trí nhãn, mà cùng với Khổ pháp trí nhãn không có nghĩa làm nhân cho nhau chăng?

Đáp: Có, đó là dựa vào tính lự thứ tư mà tiến vào Chánh tánh ly sinh, lúc Khổ pháp trí nhãn hiện rõ trước mắt, có sáu địa đều có bốn

hành tướng, Khổ pháp trí nhãn và Đắc cùng lúc hiện rõ trước mắt, lúc ấy cùng với Khổ pháp trí nhãn không có nghĩa làm nhân cho nhau. Hành thiện hữu lậu, nghĩa là tất cả thiện hữu lậu - năm uẩn - Minh và Vô minh đều không phải là nhân của nó; nhưng không phải là không có nhân, nghĩa là hoặc có ba nhân - hoặc có hai nhân, như lý cần phải nói. Bởi vì điều này cho nên nói nếu dựa vào nhân duyên thì Hành nhờ vào Minh và Vô minh mà có ba câu phân biệt.

Hỏi: Vì sao gọi là Vô minh, Vô minh có nghĩa là gì?

Đáp: Không thông suốt - không hiểu biết - không rõ ràng là nghĩa của Vô minh.

Hỏi: Nếu như vậy thì trừ ra Vô minh, các pháp còn lại cũng không thông suốt - không hiểu biết - không rõ ràng, vì sao không gọi là Vô minh?

Đáp: Nếu không thông suốt - không hiểu biết - không rõ ràng lấy ngu si làm tự tánh thì đó là Vô minh, những pháp khác thì không như vậy, cho nên không phải là Vô minh.

Hỏi: Vì sao gọi là Minh, Minh có nghĩa là gì?

Đáp: Có thể thông suốt - có thể hiểu biết - có thể rõ ràng là nghĩa của Minh.

Hỏi: Nếu như vậy thì tuệ hữu lậu cũng có thể thông suốt - có thể hiểu biết - có thể rõ ràng, vì sao không gọi là Minh?

Đáp: Nếu thông suốt - hiểu biết - rõ ràng, có năng lực thông đạt chân thật đối với bốn Đế thì gọi là Minh; các tuệ hữu lậu tuy thông suốt - hiểu biết rõ ràng, mà không có năng lực thông đạt chân thật đối với bốn Đế, cho nên không gọi là Minh. Như bốn phần Thuận quyết trạch là Noãn... tuy có năng lực mạnh mẽ nhanh nhạy suy xét tìm hiểu về bốn Đế, cho nên không gọi là Minh. Lại nữa, nếu thông suốt - hiểu biết - rõ ràng có năng lực thông đạt đến cùng đối với bốn Đế, thì đó gọi là Minh; các tuệ hữu lậu tuy thông suốt - hiểu biết - rõ ràng, mà không có năng lực thông đạt tận cùng đối với bốn Đế, cho nên không gọi là Minh. Lại nữa, nếu thông suốt - hiểu biết - rõ ràng có năng lực thông đạt quyết định đối với bốn Đế, thì đó gọi là Minh; các tuệ hữu lậu tuy thông suốt - hiểu biết - rõ ràng, mà không có năng lực thông đạt quyết định đối với bốn Đế, cho nên không gọi là Minh. Lại nữa, nếu thông suốt - hiểu biết rõ ràng có năng lực đối với bốn Đế thấy rồi không trở lại không thấy, biết rồi không trở lại không biết, hiện quán rồi không trở lại bị tà trí do dự không biết gì làm cho lu mờ, thì đó gọi là Minh; các tuệ hữu lậu tuy thông suốt - hiểu biết rõ ràng, mà đối với bốn Đế không có năng

lực như vậy, cho nên không gọi là Minh. Lại nữa, nếu thông suốt - hiểu biết rõ ràng về pháp do đoạn mà đoạn, khiến cho phiền não cuối cùng không có năng lực tăng trưởng, thì đó gọi là Minh; các tuệ hữu lậu tuy thông suốt hiểu biết rõ ràng, nhưng không có được năng lực này, cho nên không gọi là Minh. Lại nữa, nếu thông suốt - hiểu biết rõ ràng về các Hữu bị phá hoại, thì đó gọi là Minh; các tuệ hữu lậu tuy thông suốt - hiểu biết rõ ràng, mà tăng trưởng cho Hữu, cho nên không gọi là Minh. Lại nữa, nếu thông suốt - hiểu biết rõ ràng có năng lực đoạn dứt pháp nối tiếp Hữu - nối tiếp Lão tử, có năng lực làm cho sinh tử đoạn diệt tận cùng, thì đó gọi là Minh; có tuệ hữu lậu tuy thông suốt - hiểu biết rõ ràng, nhưng không có năng lực như vậy, cho nên không gọi là Minh. Lại nữa, nếu thông suốt - hiểu biết rõ ràng hướng đến hành diệt khổ, và hướng đến hành diệt các quả báo sinh tử - lão tử của thế gian, thì đó gọi là Minh; các tuệ hữu lậu tuy thông suốt - hiểu biết rõ ràng, mà hướng đến hành tập - khổ, và hướng đến hành tập các quả báo sinh tử - lão tử của thế gian, cho nên không gọi là Minh. Lại nữa, nếu thông suốt - hiểu biết rõ ràng chẳng phải là sự việc của thân kiến, chẳng phải là sự việc của tùy miên, chẳng phải là sự việc điên đảo, chẳng phải là tham - sân - si - mạn, an trú nơi biết đủ không không có cấu uế - ô trược, không rơi vào sự thâm nhiếp của khổ - tập thuộc các Hữu, thì đó gọi là Minh; các tuệ hữu lậu tuy thông suốt - hiểu biết rõ ràng, mà trái ngược cùng với trước, cho nên không gọi là Minh. Lại nữa, nếu thông suốt - hiểu biết rõ ràng không có Vô minh, thì đó gọi là Minh; các tuệ hữu lậu tuy thông suốt - hiểu biết rõ ràng, mà còn có Vô minh, cho nên không gọi là Minh. Lại nữa, có năng lực chữa lành bệnh bằng chú thuật, thì đó gọi là Minh, nghĩa là người thế gian bị ma quỷ vương vảo thì minh chú có năng lực chữa khỏi, như vậy Thánh đạo có năng lực chữa lành các bệnh phiền não của chúng sinh, cho nên nói là Minh; các tuệ hữu lậu không có năng lực chữa trị tận cùng căn bệnh phiền não, cho nên không gọi là Minh. Lại nữa, các tuệ hữu lậu tùy thuận với hai phẩm, bởi vì đối với hai phẩm đều làm ba duyên, cho nên không gọi là Minh, cũng không phải là Vô minh; như người đối với bạn thân và kẻ thù của người khác đều tùy thuận với họ, người ấy đối với họ không phải là người thân cũng không phải là kẻ thù; ở đây cũng như vậy. Lại nữa, phẩm tuệ hữu lậu có thể bài bác Minh, cho nên không gọi là Minh; tuệ hữu lậu thiện tùy thuận với Minh mà có thể dẫn dắt sinh ra tà kiến bài bác đạo, như bề tôi phản tặc, cho nên không gọi là Minh. Lại nữa, các tuệ vô lậu soi chiếu rõ ràng xuyên suốt đối với bốn Thánh đế, như lúc ban ngày mắt

nhìn thấy các cảnh sắc hình tượng, cho nên gọi là Minh; các tuệ hữu lậu không thấy rõ ràng xuyên suốt đối với bốn Đế, như lúc ban đêm mắt nhìn thấy các cảnh sắc hình tượng, cho nên không gọi là Minh.

Hỏi: Trừ ra Minh là pháp làm nhân, và chẳng phải là pháp của Minh cùng các pháp khác, có mấy Giới - mấy Xứ - mấy Uẩn thâm nhiếp?

Đáp: Nên Giới - nên Xứ - nên Uẩn thâm nhiếp. Trong này, trừ ra Minh là pháp làm nhân, nghĩa là trừ ra Minh ban đầu còn lại các tuệ vô lậu; và chẳng phải là pháp của Minh, nghĩa là tất cả các pháp hữu lậu và trừ ra tuệ vô lậu, còn lại các pháp vô lậu; các pháp khác, nghĩa là Minh ban đầu. Nó thuộc về nên Giới - nên Xứ - nên Uẩn thâm nhiếp, nghĩa là thâm nhiếp Pháp giới và Pháp xứ.

Hỏi: Trừ ra tâm là pháp làm nhân, và chẳng phải là pháp của tâm cùng các pháp khác, có mấy Giới - mấy Xứ - mấy Uẩn thâm nhiếp?

Đáp: Hai Giới - nên Xứ - nên Uẩn thâm nhiếp. Trong này, trừ ra tâm là pháp làm nhân, nghĩa là trừ ra tâm tương ứng với Khổ pháp trí nhãn hiện hành, còn lại các tâm vô lậu; và chẳng phải là pháp của tâm, nghĩa là mười nên Xứ; các pháp khác, nghĩa là tâm tương ứng với Khổ pháp trí nhãn hiện hành. Nó thuộc về hai Giới - nên Xứ - nên Uẩn thâm nhiếp, nghĩa là thâm nhiếp Ý giới - Ý thức giới - Ý xứ và Thức uẩn.

Hỏi: Nếu pháp là Minh thì pháp ấy là nhân của Minh chăng? Đáp: Nên làm thành bốn câu phân biệt:

1. Có pháp là Minh mà không phải là nhân của Minh, nghĩa là Minh vị lai.

2. Có pháp là nhân của Minh mà không phải là Minh, nghĩa là quá khứ - hiện tại trừ ra tuệ vô lậu còn lại các hành vô lậu, và pháp câu hữu tương ứng với Minh vị lai.

3. Có pháp là Minh mà cũng là nhân của Minh, nghĩa là các tuệ hữu lậu của quá khứ và hiện tại.

4. Có pháp chẳng phải là Minh cũng chẳng phải là nhân của Minh, nghĩa là nếu nói về chủng loại của nó, thì đó là Đắc vô lậu của vị lai, và sinh... của nó; nếu không nói về chủng loại của nó, thì đó là trừ ra những tướng trước.

Hỏi: Nếu pháp là Minh thì pháp ấy lấy Minh làm nhân chăng?

Đáp: Nên làm thành bốn câu phân biệt:

1. Có pháp là Minh mà không phải là lấy Minh làm nhân, nghĩa là Minh ban đầu.

2. Có pháp lấy Minh làm nhân mà không phải là Minh, nghĩa là

pháp câu hữu tương ứng với Minh, và trừ ra Đắc vô lậu ban đầu cùng với sinh... của nó, còn lại các Đắc vô lậu và sinh... của nó.

3. Có pháp là Minh mà cũng lấy Minh làm nhân, nghĩa là trừ ra Minh ban đầu, còn lại các tuệ vô lậu.

4. Có pháp không phải là Minh mà cũng không phải là Minh làm nhân, nếu nói về chủng loại của nó, thì đó là Đắc vô lậu ban đầu và sinh... của nó; nếu không nói về chủng loại của nó, thì đó là trừ ra những tướng trước. Vả lại, có đạo tùy tín hành và đạo tùy pháp hành, trong này đạo tùy tín thành làm nhân cho đạo tùy tín hành, cũng làm nhân cho đạo tùy pháp hành; đạo tùy pháp hành chỉ làm nhân cho đạo tùy pháp hành, chứ không phải là đạo tùy tín hành, bởi vì nó yếu hơn. Có người nói vậy: Đạo tùy tín hành cũng chỉ làm nhân cho đạo tùy tín hành, chứ không phải là đạo tùy pháp hành, bởi vì trong lúc kiến đạo thì chắc chắn tùy tín hành không chuyển thành tùy pháp hành.

Lời bình: Người ấy không nên nói như vậy, bởi vì cùng nên sự nối tiếp nhau thì có nghĩa có thể được, lại là đạo mạnh hơn thì làm sao không phải là nhân? Do đó, cách nói trước đối với lý là thích hợp.

Lại nữa, có đạo tín giải và đạo kiến chí, trong này đạo tín giải làm nhân cho đạo tín giải, cũng làm nhân cho đạo kiến chí; đạo kiến chí chỉ làm nhân cho đạo kiến chí, chứ không làm nhân cho đạo tín giải, bởi vì nó yếu hơn. Lại nữa, có đạo thời giải thoát và đạo bất thời giải thoát, trong này đạo thời giải thoát làm nhân cho đạo thời giải thoát, cũng làm nhân cho đạo bất thời giải thoát; đạo bất thời giải thoát chỉ làm nhân cho đạo bất thời giải thoát, chứ không làm nhân cho đạo thời giải thoát, bởi vì nó yếu hơn. Lại nữa, có kiến đạo - tu đạo và vô học đạo, trong này kiến đạo làm nhân cho kiến đạo, cũng làm nhân cho tu đạo và vô học đạo; tu đạo làm nhân cho tu đạo, cũng làm nhân cho vô học đạo, chứ không làm nhân cho kiến đạo, bởi vì nó yếu hơn; vô học đạo chỉ làm nhân cho vô học đạo, chứ không làm nhân cho kiến đạo và tu đạo, bởi vì nó kém hơn. Lại nữa, có Thanh văn đạo - Độc giác đạo và Phật, trong này Thanh văn đạo chỉ làm nhân cho Thanh văn đạo, chứ không làm nhân cho hai đạo còn lại, bởi vì cách rất xa; Độc giác đạo chỉ làm nhân cho Độc giác đạo, chứ không làm nhân cho Thanh văn đạo, bởi vì nó kém hơn và cách rất xa, cũng không làm nhân cho Phật đạo, bởi vì cách rất xa; Phật đạo chỉ làm nhân cho Phật đạo, chứ không làm nhân cho hai đạo còn lại, bởi vì hai đạo ấy kém hơn và cách rất xa.

Lại nữa, Thánh đạo cũng dựa vào thân nam cũng dựa vào thân nữ, trong này Thánh đạo dựa vào thân nữ làm nhân cho Thánh đạo dựa vào

thân nữ, cũng làm nhân cho Thánh đạo dựa vào thân nam; Thánh đạo dựa vào thân nam chỉ làm nhân cho Thánh đạo dựa vào thân nam, chứ không làm nhân cho Thánh đạo dựa vào thân nữ, bởi vì nó kém hơn. Có người nói như vậy: Hai Thánh đạo ấy lần lượt chuyển tiếp làm nhân cho nhau tùy theo căn tánh nhanh nhạy hay chậm chạp của hai thân. Cách nói ấy phi lý, bởi vì thân nam và thân nữ hơn - kém đã được xác định, Thánh đạo dựa vào hai thân hơn - kém cũng đã được xác định. Có Sư khác nói: Hai Thánh đạo ấy lần lượt chuyển tiếp chứ không làm nhân, bởi vì dựa vào chủng loại khác biệt. Cách nói ấy phi lý, bởi vì trước kia ở tại thân nữ tiến vào Thánh đạo rồi về sau chuyển thành thân nam, Thánh đạo đã đầy khởi thuận theo không có nhân, vì vậy trong này thì cách nói trước là hợp lý.

Lại nữa, có người nói nên đạo, có người nói nhiều đạo. Nói nên đạo, nghĩa là không nói kiến đạo tức là tu đạo và vô học đạo, bởi vì ba đạo kiến - tu và vô học khác nhau, chỉ nói Thánh đạo dựa vào thân nam - nữ, Thánh đạo trong hai thân này là nên. Nói nhiều đạo, là nói Thánh đạo trong hai thân khác nhau bởi vì dựa vào chủng loại khác nhau. Nói nhiều đạo lại có hai loại:

1. Đưa ra cách nói như vậy: Thánh đạo dựa vào thân nữ ở trong thân nữ, cũng đạt được - cũng thuộc về thân - cũng thành tựu - cũng hiện rõ trước mắt; Thánh đạo dựa vào thân nam ở trong thân nữ, đạt được mà không thuộc về thân - thành tựu nhưng không hiện rõ trước mắt. Thánh đạo dựa vào thân nam ở trong thân nam, cũng đạt được - cũng thuộc về thân - cũng thành tựu - cũng hiện rõ trước mắt; Thánh đạo dựa vào thân nữ ở trong thân nam, không đạt được - không thuộc về thân - không thành tựu - không hiện rõ trước mắt, bởi vì dựa vào thân nam đạt được Thánh đạo, về sau nhất định không có nghĩa trở lại thọ thân nữ, cũng bởi vì dựa vào thân nữ thì chắc chắn là thấp kém.

2. Đưa ra cách nói như vậy: Thánh đạo dựa vào thân nữ ở trong thân nữ, cũng đạt được - cũng thuộc về thân - cũng thành tựu - cũng hiện rõ trước mắt; Thánh đạo dựa vào thân nam ở trong thân nữ, không đạt được - không thuộc về thân - không thành tựu - không hiện rõ trước mắt, bởi vì dựa vào chủng loại khác nhau. Nói về hai Thánh đạo ở trong thân nam, nên biết cũng như vậy. Cách nói ấy phi lý, bởi vì trước kia dựa vào thân nữ đạt được Thánh đạo rồi, về sau chuyển thành thân nam thuận theo lại đạt được đạo, cho nên cách nói thứ nhất là hợp lý.

Như vậy, kiến đạo dựa vào thân chín xứ, đó là người ở ba châu trừ ra châu Bắc cầu-lô và sáu cõi trời Dục, bởi vì chín xứ này đều có thể

tiến kiến đạo. Nói nên đạo, nghĩa là dựa vào thân chín xứ mà kiến đạo chỉ là nên, bởi vì dựa vào chủng loại giống nhau, Thánh đạo ấy dựa vào thân nam - nữ cùng chung chủng loại. Nói nhiều đạo, là nói dựa vào thân chín xứ à kiến đạo khác nhau, bởi vì dựa vào xứ sở khác nhau. Nói nhiều đạo thì lại có hai loại:

1. Đưa ra cách nói như vậy: Dựa vào thân ở châu Thiệm - bộ mà kiến đạo ở trong thân của châu Thiệm - bộ, cũng đạt được - cũng thuộc về thân - cũng thành tựu - cũng hiện rõ trước mắt; kiến đạo dựa vào thân tám xứ còn lại ở trong thân của châu Thiệm - bộ, đạt được mà không thuộc về thân - thành tựu nhưng không hiện rõ trước mắt.

2. Đưa ra cách nói như vậy: Kiến đạo dựa vào thân của châu Thiệm - bộ ở trong thân của châu Thiệm - bộ, cũng đạt được - cũng thuộc về thân - cũng thành tựu - cũng hiện rõ trước mắt; kiến đạo dựa vào thân tám xứ còn lại ở trong thân của châu Thiệm - bộ, không đạt được - không thuộc về thân - không thành tựu - không hiện rõ trước mắt. Cách nói ấy phi lý, bởi vì dựa vào thân của châu Thiệm - bộ đạt được quả Dự lưu rồi, về sau sinh vào xứ khác thuận theo lại đạt được đạo. Nhưng không có nghĩa này, cho nên cách nói thứ nhất là hợp lý. Nói về hai loại kiến đạo ở trong thân tám xứ còn lại, nên biết cũng như vậy.

Như vậy, tu đạo dựa vào thân ba cõi, nói nên đạo là nói thân ba cõi nhưng tu đạo chỉ là nên, nói nhiều đạo là nói thân ba cõi tu đạo khác nhau. Nói về nhiều đạo thì lại có hai loại:

1. Đưa ra cách nói như vậy: Tu đạo dựa vào thân cõi Dục ở trong thân cõi Dục, cũng đạt được - cũng thuộc về thân - cũng thành tựu - cũng hiện rõ trước mắt; tu đạo dựa vào thân hai cõi trên ở trong thân cõi Dục, đạt được mà không thuộc về thân - thành tựu mà không hiện rõ trước mắt.

2. Đưa ra cách nói như vậy: Tu đạo dựa vào thân cõi Dục ở trong thân cõi Dục, cũng đạt được - cũng thuộc về thân - cũng thành tựu - cũng hiện rõ trước mắt; tu đạo dựa vào thân cõi Sắc - Vô sắc ở trong thân cõi Dục, không đạt được - không thuộc về thân - không thành tựu - không hiện rõ trước mắt. Cách nói ấy phi lý, vì dựa vào thân cõi Dục đạt được quả Bất hoàn, về sau sinh vào hai cõi trên thuận theo lại đạt được quả. Nhưng không có nghĩa này, cho nên cách nói thứ nhất là hợp lý. Nói về hai loại tu đạo đối với thân ở cõi trên, nên biết cũng như vậy. Vô học đạo của Nhị thừa cũng dựa theo như vậy, nên biết.

Như vậy, Vô thượng Chánh đẳng Bồ-đề dựa vào thân ở phần vị trăm năm của châu Thiệm - bộ, cho đến dựa vào thân tám vạn năm

này. Nói nên đạo là nói Vô thượng Bồ-đề dựa vào thân ở phần vị trăm năm chính là cho đến Vô thượng Bồ-đề dựa vào thân tám vạn năm. Nói nhiều đạo là nói Vô thượng Bồ-đề dựa vào thân ở phần vị trăm năm cho đến Vô thượng Bồ-đề dựa vào thân tám vạn năm, Thể ấy đều khác nhau. Nói nhiều đạo ấy lại có hai loại:

1. Đưa ra cách nói như vậy: Vô thượng Bồ-đề dựa vào thân ở phần vị trăm năm ở trong thân của phần vị trăm năm, cũng đạt được - cũng thuộc về thân - cũng thành tựu - cũng hiện rõ trước mắt; Vô thượng Bồ-đề dựa vào thân của các phần vị khác ở trong thân của phần vị trăm năm, đạt được mà không thuộc về thân - thành tựu nhưng không hiện rõ trước mắt.

2. Đưa ra cách nói như vậy: Vô thượng Bồ-đề dựa vào thân của phần vị trăm năm ở trong thân của phần vị trăm năm, cũng đạt được - cũng thuộc về thân - cũng thành tựu - cũng hiện rõ trước mắt; Vô thượng Bồ-đề dựa vào thân của các phần vị khác ở trong thân của phần vị trăm năm, không đạt được - không thuộc về thân - không thành tựu - không hiện rõ trước mắt.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao Luận Thi Thiết nói “Công đức của chư Phật, tất cả bình đẳng không khác.”

Đáp: Bởi vì ba sự việc:

1. Tương ứng hành như nhau. Nghĩa là hết thảy chư Phật đều trải qua ba Đại kiếp A-tăng-xí-da tu tập tròn vẹn bốn pháp Ba-la mật-đa mà đạt được Vô lượng Bồ-đề.

2. Pháp thân như nhau, nghĩa là hết thảy chư Phật đều thành tựu vô lượng vô biên công đức thù thắng như mười Lực - bốn Vô úy...

3. Lợi ích như nhau, nghĩa là mỗi nên Đức Phật đều hóa độ vô lượng vô biên hữu tình khiến cho giải thoát.

Lại nữa, căn như nhau, nghĩa là hết thảy chư Phật đều an trú trong Căn Thượng Thượng. Lại nữa, Giới như nhau, nghĩa là hết thảy chư Phật đều đạt được Giới Thượng Thượng. Lại nữa, Đạo như nhau, nghĩa là hết thảy chư Phật đều thành tựu Đạo Thượng Thượng.

Lời bình: Trong này cách nói thứ nhất là hợp lý, bởi vì dựa vào chủng loại giống nhau.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 26

LUẬN VỀ BỔ-ĐẶC-GIÀ-LA (Phần 4)

Hơi thở ra vào nên nói là dựa vào thân mà chuyển, hay là dựa vào tâm mà chuyển? Cho đến nói rộng ra ...

Hỏi : Vì sao soạn ra luận này?

Đáp : Vì làm cho người nghi ngờ có được quyết định đúng đắn. Nghĩa là trong kinh nói : “Đức Phật bảo với Trưởng giả: Hơi thở ra vào này là pháp thuộc về thân, thân làm căn bản, hệ thuộc vào thân, dựa vào thân mà chuyển.” Trong luận Thi Thiết nói: “Vì sao người chết thì hơi thở ra vào không chuyển động? Nghĩa là hơi thở ra vào chuyển động nhờ lực của tâm, người chết không có tâm mà chỉ có thân.” Hơi thở ra vào này, nên nơi nói là dựa vào thân, nên nơi nói là dựa vào tâm. Hoặc có người sinh nghi: Như vậy hai nơi nói đều là không hiểu nghĩa, hoặc là đều hiểu nghĩa. Vì muốn biểu hiện rõ ràng về hai nghĩa lý chân thật này cho nên soạn ra luận này.

Hỏi: Hơi thở ra vào nên nói là dựa vào thân mà chuyển chăng?

Đáp: Nên nói là cũng dựa vào thân mà chuyển, cũng dựa vào tâm mà chuyển, như những gì thích hợp với nó. Thế nào gọi là như những gì thích hợp với nó? Có người đưa ra cách nói như vậy: Như những gì thích hợp với nó ở ba cấp độ Thượng - Trung - Hạ, nghĩa là hơi thở ra vào lúc sơ ấu thuộc về bậc Hạ, lúc trưởng thành thuộc về bậc Trung, lúc già yếu thuộc về bậc Thượng. Nói như vậy thì dựa vào bốn quan hệ cho nên gọi là như những gì thích hợp. Nghĩa là hơi thở ra vào do bốn quan hệ mà chuyển vận :

1. Có hơi thở nhờ vào thân.
2. Đường gió thông suốt.
3. Lỗ chân lông mở thông.
4. Nơi hơi thở vào ra với tâm thô thiển hiện tiền. Cần phải có đủ

bốn quan hệ này thì hơi thở vào ra sẽ chuyển động. Vì vậy cho nên nói là như những gì thích hợp.

Vì biểu hiện nghĩa này cho nên lại đưa ra cách nói như vậy.

Nếu hơi thở vào ra chỉ dựa vào thân chuyển chứ không dựa vào tâm mà chuyển, thì ở phần vị của đỉnh Vô tướng - đỉnh Diệt tận có hơi thở vào ra cũng phải là chuyển động. Bởi vì phần vị ấy có thân cho hơi thở ra vào nương tựa, đường gió cũng thông suốt, lỗ chân lông cũng mở ra, nhưng không có nơi hơi thở vào ra với tâm thô hiển hiện tiền, vì không có tâm cho nên tuy có ba quan hệ mà thiếu mất một quan hệ, do đó hơi thở không chuyển động. Nhưng cõi ấy thì tất cả bốn quan hệ đều không có, cho nên hơi thở không chuyển động. Nếu hơi thở vào ra chỉ dựa vào thân - tâm mà chuyển chứ không như những gì thích hợp, thì ở trong vỏ trứng và các phần vị Yết-la-lam, Át - bộ - đàm, Bế - thi, Kiện - nam trong thai mẹ, có căn chưa đầy đủ - chưa thành thực, cùng với phần vị Tĩnh lự thứ tư, thì hơi thở vào ra cũng chuyển động.

Hỏi: Vì sao ở phần vị Yết-la-lam thì hơi thở không chuyển động?

Đáp: Bởi vì phần vị ấy rất mong manh, nếu hơi thở chuyển động thì nó phải lưu động trôi nổi.

Hỏi: Vì sao phần vị Át - bộ - đàm, Bế - thi và Kiện - nam với các căn chưa đầy đủ - chưa thành thực mà hơi thở không chuyển động?

Đáp: Bởi vì thân ấy vào lúc bấy giờ đường gió chưa thông suốt - lỗ chân lông chưa mở ra, nếu hơi thở chuyển động thì thân phải bị tan hoại, nhưng ở trong vỏ trứng và trong thai mẹ, từ phần vị tự Yết-la-lam cho đến các căn chưa đầy đủ - chưa thành thực, lúc bấy giờ chưa có thân để cho hơi thở nương tựa, đường gió chưa thông suốt - lỗ chân lông chưa mở ra, chỉ có tâm thô hiển nơi hơi thở hiện tiền, tuy có nên quan hệ mà thiếu mất ba quan hệ, cho nên hơi thở không chuyển động. Hỏi: Tại sao ở Tĩnh lự thứ tư mà hơi thở không chuyển động? Đáp: Bởi vì tâm ở phần vị ấy rất vi tế, cho nên hơi thở không chuyển động. Lại nữa, bởi vì Nội môn chuyển, nghĩa là hơi thở cần phải dựa vào tâm của Ngoại sự mà chuyển, tâm của các địa từ Tĩnh lự thứ tư trở lên là Nội sự chuyển, cho nên hơi thở không chuyển động. Lại nữa, bởi vì rất vắng lặng, nghĩa là hơi thở cần phải dựa vào tâm lay động với vàng thì dấy khởi hơi thở vào ra, tâm của các địa từ Tĩnh lự thứ tư trở lên rất vắng lặng, cho nên hơi thở không chuyển động.

Tôn giả Thế Hữu đưa ra cách nói như vậy: “Tiến vào Tĩnh lự thứ tư thì đạt được chuyển y, nghĩa là thân nương vào, có đại chủng vi diệu của Tĩnh lự thứ tư khiến cho tất cả các lỗ chân lông khép kín lại không

còn lỗ hở, cho nên không phải là nơi nương tựa của hơi thở, vì vậy lúc bấy giờ hơi thở không còn chuyển động nữa.” Đại đức nói rằng : “Tiến vào Tĩnh lự thứ tư thì tâm không lay động, tâm không lay động cho nên thân cũng không lay động, thân không lay động cho nên hơi thở không còn chuyển động nữa, bởi vì lúc tiến vào Định ấy thì tất cả các pháp động đều chấm dứt.” Tôn giả Diệu Âm đưa ra cách nói như vậy:” Tiến vào Tĩnh lự thứ tư thì tất cả pháp thô nặng đều chấm dứt, cho nên hơi thở không còn chuyển động nữa. Nghĩa là trong Cõi Dục có Dục tham thô thiển, phần vị Tĩnh lự thứ nhất có tâm - có tứ, Tĩnh lự thứ hai có Hỷ, Tĩnh lự thứ ba có Lạc ; vì vậy phát sinh thân tam thô nặng, bởi vì thô nặng cho nên hơi thở không chuyển động.” Như vậy, nếu ở địa phía dưới tiến vào Tĩnh lự thứ tư, thì chỉ có thân để cho hơi thở nương tựa và đường gió thông suốt, nhưng lỗ chân lông không mở ra cũng không có nơi của hơi thở với tâm thô thiển hiện tiền, tuy có hai quan hệ mà thiếu mất hai quan hệ, cho nên hơi thở không chuyển động.

Hỏi: Vì sao chỉ nói hơi thở không còn chuyển động ở Tĩnh lự thứ tư, chứ không nói về sinh của Tĩnh lự thứ tư ?

Đáp: Là ý của người soạn luận muốn như vậy, cho đến nói rộng ra. Lại nữa, cũng phải nói về sinh của Tĩnh lự thứ tư với hơi thở không còn chuyển động nữa, nhưng mà không nói đến thì nên biết rằng vấn đề này là có cách nói khác. Lại nữa, đã nói tiến vào Định ấy thì nên biết là cũng nói về sinh nơi ấy. Như trong kinh nói: “Trước ở nơi này tiến vào Tĩnh lự ấy thì sau mới sinh về nơi ấy.”

Hỏi: Tĩnh lự thứ tư cũng có giới hạn của gió, Bởi vì bốn Đại chủng không tách rời nhau, vì sao sinh về nơi ấy mà không có hơi thở chuyển động?

Đáp: Tĩnh lự thứ tư tuy có giới hạn của gió mà không gọi là hơi thở vào ra, bởi vì đối với thân ấy không còn gì vào ra. Có người nói: Sinh về nơi ấy tuy có giới hạn của gió mà không có bốn loại quan hệ đã nói trước đây, cho nên không gọi là hơi thở. Bởi vì hơi thở vào ra cũng dựa vào thân mà chuyển, cũng dựa vào tâm mà chuyển và như những gì thích hợp, cho nên dưới từ địa ngục vô giáo trên đến cõi trời Biến Tịnh, các căn của hữu tính trong đó đầy đủ và thành thực, hơi thở ra vào dựa vào thân tâm mà chuyển. Trong này, nói các căn đầy đủ và thành thực là biểu hiện đầy đủ bốn quan hệ trước đây, chứ không nói về nghĩa đầy đủ và thành thực các căn như nhãn..., nghĩa là bốn quan hệ trước đây có thể phát sinh hơi thở cho nên nói là căn; vốn có cho nên gọi là đầy đủ; thành thực nói là tác dụng, tức là bốn quan hệ trước đây đầy đủ mà có

hoạt dụng, cho nên nói là các căn đầy đủ và thành thực.

Có người nói: Nói căn đầy đủ và thành thực, là chọn lấy căn chưa đầy đủ và thực ở trong thai - trứng, biểu hiện của đường gió thông suốt và lỗ chân lông mở ra, hai quan hệ về thân - tâm tiếp theo sau tự nói nên biết. Trong này, có hơi thở vào - có hơi thở ra, có nơi hơi thở vào ra - không có nơi hơi thở vào ra. Hơi thở vào, đó là hơi thở theo gió đi vào thân. Hơi thở ra, đó là hơi thở theo gió rời khỏi thân. Nơi có hơi thở vào ra, đó là cõi Dục và ba Tịnh lự dưới. Nơi không có hơi thở vào ra, đó là Tịnh lự thứ tư và bốn vô sắc. Sinh vào nơi có hơi thở vào ra, nơi không có hơi thở vào ra mà tâm hiện rõ trước mắt thì hơi thở không chuyển động. Sinh vào nơi có hơi thở vào ra, nơi có hơi thở vào ra mà tâm hiện rõ trước mắt thì hơi thở cũng không chuyển động. Sinh vào nơi có hơi thở vào ra và có hơi thở vào ra mà tâm hiện rõ trước mắt, nếu không như những gì thích hợp thì hơi thở cũng không chuyển động. Cần phải sinh vào nơi có hơi thở vào ra và có hơi thở vào ra mà tâm hiện rõ trước mắt, như những gì thích hợp với nó thì hơi thở mới được chuyển động.

Hỏi: Hơi thở vào ra hệ thuộc nơi nào, hệ thuộc theo thân hay là hệ thuộc theo tâm vậy?

Đáp: Có người đưa ra cách nói như vậy: Hệ thuộc tùy theo nơi thân, có những người muốn làm cho hơi thở vào ra hệ thuộc tùy theo nơi thân, họ nói người sinh ở cõi Dục nếu tâm của cõi Dục hiện rõ trước mắt, thì thân cõi Dục ấy với hơi thở vào ra thuộc cõi Dục tùy theo tâm Cõi Dục mà chuyển, ngay nơi tâm này mà quán. Ngay lúc ấy nếu tâm của Tịnh lự thứ nhất hiện rõ trước mắt, thì thân cõi Dục ấy với hơi thở vào ra thuộc cõi Dục, tùy theo tâm của Tịnh lự thứ nhất mà chuyển, ngay nơi tâm này mà quán.

Hỏi: Nếu như vậy thì luận Thi Thiết nói nên thông hiểu thế nào? Như nói: “Hơi thở nào ra thuộc cõi Dục lúc lìa nhiệm của cõi Dục thì đạo vô gián cuối cùng không còn.”

Đáp: Hơi thở vào ra thuộc cõi Dục, có lúc tùy theo tâm của cõi Dục mà chuyển, có lúc tùy theo tâm của Tịnh lự thứ nhất mà chuyển. Tùy theo tâm của cõi Dục mà chuyển, là lúc bấy giờ hiện rõ trước mắt. Lại nữa, đó là dựa vào Trạch diệt mà nói cho nên không có gì trái nhau. Tức là lúc ấy nếu tâm của Tịnh lự thứ hai - thứ ba hiện rõ trước mắt, thì thân cõi Dục ấy nơi hơi thở vào ra thuộc cõi Dục, tùy theo tâm của Tịnh lự thứ hai - thứ ba mà chuyển, ngay nơi tâm này mà quán. Sinh ở Tịnh lự thứ nhất, nếu tâm của Tịnh lự thứ nhất hiện rõ trước mắt, thì thân của Tịnh lự thứ nhất ấy với hơi thở vào ra thuộc Tịnh lự thứ nhất, tùy theo

tâm của Tĩnh lự thứ nhất mà chuyển, ngay nơi tâm này mà quán. Ngay lúc ấy nếu tâm của cõi Dục hiện rõ trước mắt, thì thân của Tĩnh lự thứ nhất ấy với hơi thở vào ra thuộc Tĩnh lự thứ nhất tùy theo tâm của cõi Dục mà chuyển, chứ không phải là do tâm này mà quán. Ngay lúc ấy nếu tâm của Tĩnh lự thứ hai - thứ ba hiện rõ trước mắt, thì thân của Tĩnh lự thứ nhất ấy với hơi thở vào ra thuộc Tĩnh lự thứ nhất, tùy theo tâm của Tĩnh lự thứ hai - thứ ba mà chuyển, ngay nơi tâm này mà quán. Sinh ở Tĩnh lự thứ hai, nếu tâm của Tĩnh lự thứ hai hiện rõ trước mắt, thì thân của Tĩnh lự thứ hai ấy với hơi thở vào ra thuộc Tĩnh lự thứ hai, tùy theo tâm của Tĩnh lự thứ hai mà chuyển, ngay nơi tâm này mà quán. Ngay lúc ấy tâm của Tĩnh lự thứ nhất và tâm cõi Dục hiện rõ trước mắt, thì thân của Tĩnh lự thứ hai ấy và hơi thở vào ra thuộc Tĩnh lự thứ hai, tùy theo tâm của Tĩnh lự thứ nhất và tâm cõi Dục mà chuyển, chứ không phải là do tâm mà quán. Ngay lúc ấy nếu tâm của Tĩnh lự thứ ba hiện rõ trước mắt, thì thân của Tĩnh lự thứ hai và hơi thở vào ra thuộc Tĩnh lự thứ hai, tùy theo tâm của Tĩnh lự thứ ba mà chuyển, ngay nơi tâm này mà quán. Sinh ở Tĩnh lự thứ ba, nếu tâm của Tĩnh lự thứ ba hiện rõ trước mắt, thì thân của Tĩnh lự thứ ba ấy và hơi thở ra thuộc Tĩnh lự thứ ba, tùy theo tâm của Tĩnh lự thứ ba mà chuyển, ngay nơi tâm này mà quán. Ngay lúc ấy nếu tâm cõi Dục và tâm của Tĩnh lự thứ nhất - thứ hai hiện rõ trước mắt, thì thân của Tĩnh lự thứ ba ấy và hơi thở ra vào thuộc Tĩnh lự thứ ba, tùy theo tâm của cõi Dục và tâm của Tĩnh lự thứ nhất - thứ hai mà chuyển, chứ không phải là do tâm này mà quán.

Có những người muốn làm cho hơi thở vào ra hệ thuộc tùy theo nơi thân, họ nói hơi thở ra vào của cõi Dục do tâm thuộc bốn nơi mà quán, hơi thở ra vào của Tĩnh lự thứ nhất do tâm thuộc ba nơi mà quán, hơi thở ra vào của Tĩnh lự thứ hai do tâm thuộc hai nơi mà quán, hơi thở ra vào của Tĩnh lự thứ ba chỉ do tâm của Tĩnh lự thứ ba mà quán.

Hỏi: Nếu hơi thở ra vào hệ thuộc tùy theo nơi thân, thì luận Thi Thiết nói nên thông hiểu thế nào? Như nói: “Vì sao người chết thì hơi thở ra vào không chuyển động? Nghĩa là hơi thở ra vào do lực của tâm mà chuyển, người chết thì không có tâm mà chỉ có thân.”

Đáp: Bởi vì biểu hiện hơi thở ra vào tùy theo tâm mà chuyển, chắc chắn không tách rời tâm cho nên đưa ra cách nói như vậy, chứ không nói hơi thở này hệ thuộc tùy theo nơi tâm. Có sư khác nói: Hệ thuộc tùy theo nơi tâm, có những người muốn làm cho hơi thở hệ thuộc tùy theo nơi tâm, họ nói sinh ở cõi Dục, nếu tâm của cõi Dục hiện rõ trước mắt, thì lúc ấy thân cõi Dục với hơi thở vào ra thuộc Tĩnh lự thứ

nhất - thứ hai - thứ ba tùy theo tâm của Tĩnh lực thứ nhất - thứ hai - thứ ba mà chuyển, ngay khi tam này mà quán. Sinh vào Tĩnh lực thứ nhất, nếu tâm của Tĩnh lực thứ nhất hiện rõ trước mắt, thì lúc ấy thân Tĩnh lực thứ nhất với hơi thở vào ra thuộc Tĩnh lực thứ nhất, tùy theo tâm của Tĩnh lực thứ nhất mà chuyển, ngay nơi tâm này mà quán. Nếu tâm cõi Dục hiện rõ trước mắt, thì lúc ấy thân Tĩnh lực thứ nhất với hơi thở ra vào thuộc cõi Dục tùy theo tâm cõi Dục mà chuyển, ngay nơi tâm này mà quán. Nếu tâm của Tĩnh lực thứ hai - thứ ba hiện rõ trước mắt, thì lúc ấy thân Tĩnh lực thứ nhất với hơi thở vào ra thuộc Tĩnh lực thứ hai - thứ ba, tùy theo tâm của Tĩnh lực thứ hai - thứ ba mà chuyển, ngay nơi tâm này mà quán. Sinh vào Tĩnh lực thứ hai, nếu tâm của Tĩnh lực thứ hai hiện rõ trước mắt, thì lúc ấy thân Tĩnh lực thứ hai với hơi thở ra vào thuộc Tĩnh lực thứ hai với hơi thở vào ra thuộc Tĩnh lực thứ hai, tùy theo tâm của Tĩnh lực thứ hai mà chuyển, ngay tâm này mà quán. Ngay lúc ấy nếu tâm của cõi Dục và tâm của Tĩnh lực thứ nhất hiện rõ trước mắt, thì lúc ấy thân Tĩnh lực thứ hai với hơi thở vào ra của cõi Dục và Tĩnh lực thứ nhất, tùy theo tâm của cõi Dục và tâm của Tĩnh lực thứ nhất mà chuyển, ngay nơi tâm này mà quán. Ngay lúc ấy nếu tâm của Tĩnh lực thứ ba hiện rõ trước mắt, thì lúc ấy thân Tĩnh lực thứ hai với hơi thở vào ra thuộc Tĩnh lực thứ ba, tùy theo tâm của Tĩnh lực thứ ba mà chuyển, ngay nơi tâm này mà quán. Sinh vào Tĩnh lực thứ ba, nếu tâm của Tĩnh lực thứ ba hiện rõ trước mắt, thì lúc ấy thân của Tĩnh lực thứ ba với hơi thở vào ra thuộc Tĩnh lực thứ ba, tùy theo tâm của tĩnh lực thứ ba mà chuyển. Ngay lúc ấy nếu tâm của cõi Dục và tâm của Tĩnh lực thứ nhất - thứ hai hiện rõ trước mắt, thì lúc ấy thân Tĩnh lực thứ ba với hơi thở vào ra thuộc cõi Dục và Tĩnh lực thứ nhất - thứ hai, tùy theo tâm của cõi Dục và tâm của Tĩnh lực thứ nhất - thứ hai mà chuyển.

Có những người muốn làm cho hơi thở vào ra hệ thuộc tùy theo nơi tâm, họ nói hơi thở vào ra của cõi Dục, chỉ do tâm cõi Dục mà quán, cho đến hơi thở ra vào của Tĩnh lực thứ ba chỉ do tâm Tĩnh lực thứ ba mà quán.

Hỏi: Nếu hơi thở ra vào hệ thuộc tùy theo nơi tâm, thì trong kinh đã nói phải thông hiểu thế nào? “Như nói: “Đức Phật bảo với Trưởng giả: Hơi thở ra vào này là pháp thuộc về thân, thân làm căn bản, hệ thuộc vào thân, dựa vào thân mà chuyển.”

Đáp: Bởi vì biểu hiện hơi thở ra vào do lực của thân mà chuyển động, chắc chắn không tách rời thân cho nên đưa ra cách nói như vậy, chứ không nói là hơi thở này hệ thuộc tùy theo nơi thân.

Lời bình: Hơi thở ra vào này hệ thuộc tùy theo nơi thân, là phạm vi của thân, cho nên cách nói trước là hợp lý.

Hỏi: Hơi thở vào ra thì gió đi vào trước, hay là đi ra trước?

Đáp: Nên nói là đi vào trước, nghĩa là gió từ hơi thở này trước hết đi vào mũi, lưu chuyển đến yết hầu; lại từ yết hầu, lưu chuyển đến vùng tim; tiếp tục từ vùng tim lưu chuyển đến vùng rốn; lại từ vùng rốn dần dần di chuyển rộng ra, đến khắp các bộ phận của cơ thể. Có người nói: Đi ra trước, nghĩa là trong vùng rốn có gió thì hơi thở ấy lên lưu chuyển tỏa khắp từ trên xuống dưới, mở thông các lỗ chân lông mới thoát ra đến bên ngoài.

Lời bình : Người ấy không nên đưa ra cách nói như vậy, bởi vì gió từ hơi thở thông có năng lực mở thông chân lông. Cần phải nói như vậy: Có nghiệp sinh ra gió mở thông các lỗ chân lông, lỗ chân lông mở thông rồi mới có gió từ hơi thở vào ra trong ấy.

Hỏi: Ở trong thai và trứng đến phần vị nào của hơi thở vào ra chuyển động?

Đáp: Đến phần vị có đủ sắc căn - sáu xứ tròn đầy thì gió từ hơi thở mới chuyển động. Nghĩa là lúc sắp sinh thì gió từ hơi thở đi vào trước, gió từ hơi thở đi vào rồi thì gọi là đã sinh; đến lúc sắp chết thì gió từ hơi thở thoát ra sau, không còn đi vào nữa thì gọi là chết. Từ đây có thể quán sát phạm vi với giới hạn của sự sống và cái chết. Có Sư khác nói: Lúc sắp sửa sinh ra thì gió từ hơi thở thoát ra trước, gió từ hơi thở thoát ra rồi thì gọi là đã sinh ra; đến lúc sắp chết thì gió từ hơi thở đi vào sâu và không còn thoát ra nữa, đó gọi là đã chết. Như nói: Làm sao khiến cho mình sống mãi, khiến cho hơi thở của mình luôn luôn được đi ra? Có những người muốn tiến vào Tĩnh lự thứ tư thì gió từ hơi thở thoát ra sau không còn tiếp tục đi vào, đó gọi là đã nhập định; lúc sắp xuất định thì gió từ hơi thở đi vào trước, gió từ hơi thở đi vào rồi, đó gọi là đã nhập định; lúc sắp xuất định thì gió từ hơi thở đi vào trước, gió từ hơi thở đi vào rồi, gọi là đã xuất định. Có Sư khác nói: Có những người sắp tiến vào Tĩnh lự thứ tư thì gió từ hơi thở đi vào sâu và không còn thoát ra nữa, đó gọi là đã nhập định; lúc sắp xuất định thì gió từ hơi thở thoát ra trước, gió từ hơi thở thoát ra rồi, đó gọi là đã xuất định. Lời Bình: Trong này cách nói trước là hợp lý.

Hỏi: Hơi thở vào ra này Trí hữu tình (Hữu tình số) hay là chẳng phải chí hữu tình

Đáp: Chính là Trí hữu tình.

Hỏi: Hơi thở vào ra này là có chấp thọ hay không chấp thọ?

Đáp: Chính là không chấp thọ, trong thân tuy có gió chấp thọ mà hơi thở vào ra thì không chấp thọ.

Hỏi: Hơi thở vào ra này là trường dưỡng, là dị thực hay đẳng lưu?

Đáp: Chỉ là đẳng lưu, trong thân khi có dị thực sinh ra gió là gió được trường dưỡng, nhưng mà hơi thở vào ra chỉ là đẳng lưu. Nhưng trong kinh nói: “Đức Phật bảo với A-nan: giống như bắn mũi tên, đuôi của từng mũi tên nối tiếp nhau; điều hòa hơi thở vào ra khiến cho không hỗn loạn, thì biết rằng đó gọi là đồ ăn thức uống thù thắng.”

Hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn nói hơi thở vào ra gọi là đồ ăn thức uống?

Đáp: Bởi vì có năng lực tổn hại và ít lợi, nghĩa là không có đồ ăn thức uống nào tuyệt diệu nhất làm lợi ích cho thân, bằng có phương tiện điều hòa hơi thở vào ra cũng không có đồ ăn thức uống nào tệ hại nhất làm tổn hại đến thân, bằng không có phương tiện hơi thở vào ra vì vậy Đức Thế Tôn nói đó là đồ ăn thức uống.

Hỏi: Như bắn mũi tên, đuôi của từng mũi tên nối tiếp nhau ấy là nghĩa gì?

Đáp: Như dùng mũi tên sau bắn vào mũi tên trước mũi tên sau chạm vào đuôi mũi tên trước, chính là nghĩa nói đến trong này. Có người nói: Trong này chỉ biểu hiện về nghĩa trước sau không gián đoạn, chứ không nói đến nghĩa của mũi tên sau, chạm vào mũi tên trước, cũng không nhất định nói đến nghĩa nhưng dùng mũi tên sau bắn vào mũi tên trước, như trong kinh nói: “Có mang đến - có mang đi, có ý niệm mang đến - mang đi có ý niệm tu tập mang đến - tu tập mang đi.” Trong này, mang đến có nghĩa là hơi thở vào, mang đi có nghĩa là hơi thở ra. Như luận Thi Thiết nói: “Hít gió đưa vào bên trong thì gọi là mang đến, dẫn gió đưa ra bên ngoài thì gọi là mang đi.” Như ống hơi thở của thở luyện vàng, ống hơi mở ra - đóng lại thì gió thuận theo mà vào ra; ở đây cũng như vậy. Có người đưa ra cách nói như vậy hơi thở ra gọi là mang đến hơi thở gọi là mang đi. Có Sư khác nói: Hơi thở ấm gọi là mang đến hơi thở lạnh gọi là mang đi. Lại có người nói: Hơi thở đi lên gọi là mang đến, hơi thở đi xuống gọi là mang đi.

Lời Bình: Trong này, cách nói thứ nhất là hợp lý, tự động duyên với ý niệm ấy gọi là ý niệm mang đến - mang đi, tức là ngay nơi ý niệm này và các pháp câu hữu tương ứng với ý niệm này, hoặc là tu trì - hoặc là luyện tập - hoặc nhiều điều đã làm, đó gọi là ý niệm tu tập mang đến - mang đi.

Hỏi : tự tánh của Trì tất niệm(Quán số tất) này là gì?

Đáp: Tuệ là tự tánh, nhưng bởi vì trong tập hợp này thì năng lực có ý niệm tăng lên cho nên gọi đó là niệm. Như bốn niệm Trú và Trú tức niệm thì bản tánh phát sinh niệm lấy tuệ làm tự tánh, nhưng trong tập hợp ấy bởi vì năng lực của niệm tăng lên cho nên gọi là niệm. Như trừ ra sắc tướng lấy tuệ làm tự tánh, nhưng trong tập hợp ấy bởi vì năng lực của tướng tăng lên cho nên gọi đó là tướng. Ở đây cũng như vậy, nếu cùng với quyến thuộc thì bốn vẫn - năm vẫn là tự tánh của nó. Trì tất niệm này, Giới thì gọi là cõi Dục và cõi Sắc chứ không phải là cõi vô Sắc, Địa là năm địa đó là cõi Dục Tĩnh lự trung gian và cự phần của ba Tĩnh lự dưới. Có những người làm cho Địa của ba Tĩnh lự căn bản phía dưới cũng có căn xã họ nói niệm này nối thông với tám địa, đó là năm địa trước và ba Tĩnh lự phí dưới; sở y thì dựa vào cõi Dục, chứ không phải là cõi sắc và vô sắc. Có Sư khác nói: dựa vào cõi Dục và cõi Sắc chứ không phải là cõi vô Sắc. Nhưng lúc mới phác khởi thì cần phải dựa vào cõi Dục. Hành tướng thì không phải là hành tướng của bậc Thánh. Sở duyên là duyên với gió từ hơi thở. Niệm trú là gia hạnh của Thân niệm trú, không phải là niệm trú căn bản. Nếu dựa vào bốn niệm trú mở rộng ra mà nói thì thân niệm trú này duyên với sắc pháp.

Hỏi: Vì sao trong kinh nói: “Trì tức niệm nối thông cả bốn niệm trú?”

Đáp: Bởi vì pháp này có năng lực dẫn khởi bốn niệm trú, cho nên đưa ra cách nói như vậy.

Hỏi: Quán bất tịnh cũng có năng lực dẫn khởi bốn niệm trú, vì sao không nói đến bốn niệm trú?

Đáp: Cũng có kinh nói pháp quán bất tịnh này nối thông cả bốn niệm trú. Như nói: “Nếu quán những sự việc như xanh ứ - máu mủ rửa nát - giòi bọ ăn thịt..., thì gọi là thân niệm trú.” Lại nói: “Nếu quán trong thân này có cảm thọ có thể dẫn phát cái tham thanh tịnh cũng làm cho dừng lại, thì gọi là Thị niệm trú.” Lại nói: “Nếu quán không có ý gây tổn hại mà thương xót tất cả khắp các xứ sở, thì gọi là Tâm niệm trú.” Lại nói: “Nếu quán đoạn trừ tham - sân - si, lìa nhiễm trước, dấy khởi sáng suốt đạt đến mọi nỗi khổ không còn, thì gọi là Pháp niệm trú.”

Hỏi: Tuy nên kinh này nói pháp quán bất tịnh nối thông cả bốn niệm trú, nhưng vô lượng kinh khác nói Trì tức niệm nối thông cả bốn niệm trú, chứ không phải là quán bất tịnh thì có ý gì?

Đáp: Bởi vì Trì tức niệm mà phiền não hiện hành, vẫn có thể dựa vào hơi thở để điều phục các phiền não và dẫn phát bốn niệm trú; như người sợ giặc cướp thì nhanh chóng chạy về nơi thành trì ẩn nấp, đó

là tướng của Đại chủng đã được quyết định. Nếu quán bất tịnh không phải là nơi luyện tập thành thực, tánh chẳng vững chắc, có lúc lạc mất ý niệm mà phiền não hiện hành thì không có thể dựa vào đó để nhanh chóng điều phục phiền não và dẫn phát bốn niệm trú. Nói không phải là nơi chốn, nghĩa là bởi vì các tướng tạo sắc chẳng nhất định. Vì vậy nhiều kinh nói Trì tức niệm nối thông cả bốn niệm trú chứ không phải là quán bất tịnh. Lại nữa, bởi vì Trì tức niệm là pháp tăng thêm, tướng là căn bản của quán không, do đó ngay lập tức có thể dẫn phát bốn niệm trú, vì vậy chỉ nói về Trì tức niệm. Nếu quán bất tịnh tăng thêm tướng về hữu tình, như nói xương này là nam hay nữ, sẽ chướng ngại đến quán không, không có thể nhanh chóng dẫn phát bốn niệm trú, vì vậy không nói đến. Lại nữa, bởi vì sở duyên của Trì tức niệm rất gần gũi, không có các loại tướng, không theo thứ tự nhất định, không dựa vào hữu tính, tùy ý vận dụng mà chuyển, từ đó nhanh chóng có năng lực dẫn phát bốn niệm trú, cho nên chỉ nói đến nó. Nếu như quán bất tịnh thì cùng với pháp này trái ngược nhau, cho nên không nói đến. Lại nữa, bởi vì Trì tức niệm chỉ riêng nội đạo phát khởi chứ không cùng với ngoại đạo, vì vậy ngay lập tức có thể dẫn phát bốn niệm trú, cho nên chỉ nói về pháp ấy. Nếu như quán bất tịnh thì ngoại đạo cũng phát khởi, không có thể nhanh chóng dẫn phát bốn niệm trú, vì vậy không nói đến. Pháp Trì tất niệm này, về trí thì cùng nên trí thế tục; Tam-ma-địa thì chẳng phải là Tam-ma-địa; cùng căn là cùng nên căn xả; thời gian tương ứng là nối thông cả ba đời; duyên với thời gian thì quá khứ duyên với quá khứ, hiện tại duyên với hiện tại - vị lai, nếu pháp sinh thì duyên với vị lai, nếu pháp không sinh thì duyên với ba đời. Thiện - bất thiện và vô ký, thì chỉ có thiện; duyên với thiện - bất thiện và vô ký, thì chỉ duyên với vô ký. Hệ thuộc và không hệ thuộc, thì hệ thuộc cõi Dục và cõi Sắc; duyên với hệ thuộc và không hệ thuộc, thì chuyển với hệ thuộc cõi Dục và cõi Sắc. Học - vô học và phi học phi vô học, thì chỉ có phi học phi vô học; duyên với học - vô học và phi học phi vô học, thì chỉ duyên với phi học phi vô học. Do kiến mà đoạn - do tu mà đoạn và không đoạn, thì chỉ riêng do tu mà đoạn; duyên với đ kiến mà đoạn - do tu mà đoạn và không đoạn, thì chỉ duyên với do tu mà đoạn. Duyên với danh và duyên với nghĩa, thì chỉ duyên với nghĩa. Duyên với tự tướng tục - tha tướng tục và phi tướng tục, thì chỉ duyên với tự tướng tục.

Lại nữa, pháp Trì tức niệm này căn cứ vào sáu nhân cho nên cần phải biết về tướng của nó:

1. Số.

2. Tỳ.

3. Chỉ.

4. Quán.

5. Chuyển.

6. Tĩnh.

Sổ có năm loại:

1. Mãn sổ.

2. Giảm sổ.

3. Tăng sổ.

4. Loạn sổ.

5. Tĩnh sổ.

Mãn sổ có nghĩa là từ nên đếm đến mười. Giảm sổ có nghĩa là từ hai bậc đếm thành nên bậc. Tăng cửa sổ có nghĩa là từ nên bậc đếm thành hai bậc. Loạn sổ có nghĩa là đếm vượt qua mười. Có sư khác nói: Đối với nhập nói là xuất - đối với xuất nói là nhập, đó gọi là loạn sổ. Lại có người nói: Đếm không có thứ tự cho nên gọi là loạn sổ. Tĩnh sổ là đối với năm hơi thở vào đếm thành năm hơi thở vào, đối với năm hơi thở ra đếm thành năm hơi thở ra.

Hỏi: Hơi thở vào là đếm trước, hay hơi thở ra được đếm trước?

Đáp: Trước đếm hơi thở vào, sau đếm hơi thở ra, bởi vì lúc sinh thì hơi thở đi vào và lúc chết thì hơi thở đi ra. Và lại, quán như vậy thì thân tâm được an ổn bởi vì không phải là điên đảo. Lại nữa, quán như vậy thì biểu hiện đối với sự sống và cái chết, trước vào - sau ra chứ không phải là điên đảo. Tùy là buộc tâm theo hơi thở tùy bên ngoài vào bên trong, nghĩa là từ lỗ mũi lưu chuyển đến Yết hầu, tiếp tục từ Yết hầu lưu chuyển đến vùng tim, tiếp tục từ vùng tim lưu chuyển đến vùng rốn, như vậy lần lượt chuyển tiếp cho đến ngón chân mà tâm đều đi theo; tâm tiếp tục theo hơi thở từ bên trong ra bên ngoài, nửa hạt mè - nên hạt mè, nửa hạt thóc - nên hạt thóc, nửa lóng tay - nên lóng tay, nửa ngón tay - nên ngón tay, nửa gang tay - nên gang tay, nửa khủy tay - nên khủy tay, nửa tầm tay - nên tầm tay, cho đến nói rộng ra, tùy theo thế lực của căn, hơi thở đi gần hay xa thì tâm đều đi theo. Chỉ có nghĩa là quán sát gió là hơi thở, ban đầu ở lỗ mũi, tiếp theo ở Yết hầu, tiếp theo ở vùng tim, tiếp theo ở vùng rốn lần lượt chuyển tiếp cho đến cuối cùng ở ngón chân, tùy theo hơi thở dừng lại thì tâm ở đó mà quán sát. Có người nói: Chỉ nghĩa là trú tâm quán sát hơi thở, trú khắp nơi trong thân như sợi chỉ trong hạt châu. Quán có nghĩa là gió từ hơi thở này nếu đến lỗ mũi thì có thể quán sát kỹ càng, nếu đến Yết hầu thì cũng quán

sát kỹ càng, như vậy lần lượt chuyển tiếp cho đến ngón chân cũng quán sát kỹ càng. Quán sát gió từ hơi thở rồi, lại lấy lên ý niệm này: Trong tập gió này có bốn Đại chủng, bốn Đại chủng này sinh ra các tạo sắc, những tạo sắc này là nơi nương tựa của tâm và tâm sở. Như vậy, hành giả quán sát hơi thở làm trước tiên rồi lần lượt chuyển tiếp khắp nơi có thể quán sát đối với năm Thủ uẩn. Chuyển là vận chuyển hơi thở vào ra này mà quán sát phần khởi Thân niệm trú, lần lượt chuyển tiếp cho đến phát khởi Pháp niệm trú. Tịnh là bắt đầu từ Noãn cho đến vô học. Có người nói: Bốn loại Thuận quyết trạch phần cũng là do chuyển thân nhiếp, Tịnh có nghĩa là bắt đầu từ Khổ pháp trí nhân cho đến vô học. Có người nói: Từ phần vị bốn niệm trú cho đến Định Kim Cang Dụ đều là do chuyển thân nhiếp, bởi vì có phiền não cho nên chưa gọi là Tịnh, Tận trí phát khởi về sau mới gọi là Tịnh.

Lại nữa, trong này Sở thực hiện hai sự việc:

1. Có thể đếm hơi thở vào ra.
2. Có thể rời bỏ tham đắm.

Dựa vào tâm thì Tùy thực hiện hai sự việc :

1. Có thể thuận theo hơi thở ra vào.
2. Có thể rời bỏ xuất ly.

Dựa vào tâm thì Chỉ thực hiện hai sự việc:

1. Có thể dừng lại ở hơi thở.
2. Có thể Trú vào Đẳng trì.

Quán thực hiện hai việc:

1. Có thể quán sát hơi thở vào ra.
2. Có thể tiếp nhận tướng của tâm - tâm sở pháp không có gì sót

lại.

Chuyển thực hiện hai sự việc:

1. Có thể chuyển sang quán sát hơi thở.
2. Có thể tiến vào quán sát Đế.

Có người nói: Chuyển thực hiện hai sự việc:

1. Có thể rời bỏ tánh dị sinh.
2. Có thể đạt được tánh Thánh.

Có người nói: Chuyển thực hiện hai sự việc:

1. Có thể rời bỏ phiền não.
2. Có thể làm sạch trí kiến.

Tịnh thực hiện hai sự việc:

1. Có thể quán sát thánh Đế.
2. Có thể tiến vào Thánh đạo.

Có người nói: Tịnh thực hiện hai sự việc:

1. Có thể chứng được cảnh giới Niết - bàn Hữu dư y.
2. Có thể chứng tỏ cảnh giới Niết - bàn Vô dư y.

Có Sư khác nói: Tịnh thực hiện hai sự việc:

1. Có thể chứng được Hiện pháp lạc trú.
2. Có thể chứng được hai cảnh giới Niết . bàn.

Hỏi: Sáu tức niệm này, mấy là phẩm Xa-ma-tha, mấy là phẩm Tỳ-bát-xá-na?

Đáp: Có người đưa ra cách nói như vậy: Ba loại trước là phẩm Xa-ma-tha, ba loại sau là phẩm Tỳ-bát-xá-na. Lại có người nói: Ba loại trước là Tỳ-bát-xá-na, ba loại sau là phẩm Xa-ma-tha. Nói như vậy thì pháp này không quyết định, hoặc có lúc bất cả đều là phẩm Xa-ma-tha, hoặc có lúc tất cả đều là phẩm Tỳ-bát-xá-na.

Như Đức Bạt-già-phạm ở trong kinh, vì giáo hóa chúng sinh mà nói kệ rằng: “Khéo tu tập Tức niệm đầy đủ, dần dần học theo lời Phật dạy, có năng lực soi sáng thế gian, như mặt trời ra khỏi mây dày.”

Hỏi: Trong tụng này nói Tức niệm đầy đủ, thì ai gọi là đầy đủ, ai không đầy đủ?

Đáp: Có người đưa ra cách nói như vậy: Phật gọi là đầy đủ, Độc giác và Thanh văn đều gọi là không đầy đủ. Có Sư khác nói: Phật và Độc giác đều gọi là đầy đủ, Thanh văn thì không đầy đủ. Hoặc có người nói: Trong Thanh văn Thừa thì người đến bờ giác ngộ cũng gọi là đầy đủ, những Thanh văn còn lại thì gọi là không đầy đủ. Lại có người nói: Bạc vô học của ba Thừa đều gọi là đầy đủ, bạc Hữu học thì gọi là không đầy đủ. Hoặc lại có người nói: Thánh giả gọi là đầy đủ, dị sinh thì không đầy đủ. Nói như vậy thì những người có đủ sáu nhân đã nói ở trên thì gọi là đầy đủ, nếu không có đủ thì gọi là không đầy đủ.

Như trong kinh nói: “Đức Phật bảo với Tỳ kheo: Ta muốn ngồi yên lặng hai tháng, các ông không cần phải tham vấn, chỉ trừ ra lúc đem thức ăn đến và quét dọn rác rưởi đất đai. Ngay sau đó Đức Thế Tôn nhập thất ngồi yên lặng.”

Hỏi: Tại sao Đức Thế Tôn ngồi yên lặng rất lâu?

Đáp: Hằng hà sa chư Phật từ quá khứ đến nay với Pháp vốn như vậy, đều thuận theo ngồi yên lặng như vậy. Tôn giả Thế Hữu đưa ra nói như vậy: “Bởi vì Đức Thế Tôn muốn nói pháp bí mật cho chư Thiên.” Có người nói: Bởi vì đoạn trừ tâm lý trì hoãn và phóng túng của Tỳ kheo. Có người nói: Bởi vì quán sát căn bệnh của Tỳ kheo. Có người nói: Bởi vì muốn nói pháp vi diệu cho hữu tình ở thế giới khác. Có người

nói: Bởi vì đốc thúc các Tỳ kheo đang giảm sút hạnh đầu đà. Có người nói: Bởi vì thương xót các hữu tình được giáo hóa ở đời vị lai, nghĩa là hữu tình được giáo hóa ở đời vị lai nghe sự việc này rồi dấy lên ý niệm như vậy: Đức Như lai hãy còn có ý ngồi yên lặng trải qua nhiều thời gian, hạng chúng ta lẽ nào có thể không ngồi yên lặng ư? Có người nói: Bởi vì ngăn chặn sự bài báng của ngoại đạo, nghĩa là các ngoại đạo hủy báng Đức Phật rằng: Kiêu - đáp - ma này thích nơi ồn ào náo nhiệt, ưa bàn tán nhiều lời, rời bỏ niềm vui vắng lặng của cuộc sống thanh nhàn. Vì ngăn chặn các loại bài báng như vậy, cho nên Đức Phật ngồi yên lặng trải qua nhiều thời gian. Có người nói: Bởi vì duy trì và bảo vệ cây công đức pháp phân Bồ - đề, như trồng cây rồi thì cần phải tiếp tục chăm sóc vun bồi; cây Bồ - đề phần cũng lại như vậy, tuy đã viên mãn nhưng cũng phải trải qua thời gian dài ngồi yên lặng để duy trì và bảo vệ. Có người nói: Bởi vì tiếp nhận niềm an lạc của Pháp vi diệu. Có người nói: Bởi vì quan sát về pháp vi diệu mà chư Phật đã chứng đắc. Có người nói: Bởi vì duy trì và bảo vệ khổ hạnh khó thực hành mà thân đã chịu đựng. Có người nói: Bởi vì muốn hiện bày tuy chứng được vô thượng Bồ - đề đã lâu, mà rất kính trọng giống như hôm nay vừa mới chứng được. Đại đức nói rằng: “Do hai nhân duyên mà Đức Như Lai ngồi yên lặng trải qua hai tháng:

1. Tự tiếp nhận niềm an lạc của pháp vĩ đại.

2. Bởi vì thương xót cho các hữu tình.” Hiếp Tôn giả nói: “Bởi vì làm cho người khác đối với chánh pháp sinh lòng khao khát và ngưỡng mộ”

Như kinh ấy nói: “Qua hai tháng rồi, lúc bấy giờ Đức Thế Tôn từ chỗ ngồi yên lặng mà đứng dậy đi ra ngoài, đến nơi trước đây trải chỗ ngồi mà ngồi, hiện bày tướng như vậy khiến cho các Tỳ kheo đều đi đến nơi Đức Phật.”

Hỏi: Lúc bấy giờ Đức Thế Tôn hiện bày những tướng gì?

Đáp: Có người nói như vậy: Làm cho mặt đất hơi rung chuyển. Có Sư khác nói: Phát ra ánh sáng chói lòa. Hoặc có người nói: Phát ra âm thanh cõi Phạm. Lại có người nói: “Hóa làm Tỳ kheo vây tròn xung quanh trước sau thăm hỏi và cung kính hầu hạ; lúc ấy các Tỳ kheo thấy rồi, biết Đức Phật từ chỗ ngồi yên lặng mà đứng lên, trong tâm hết sức hồ thẹn nghĩ rằng: Chúng ta vì sao không sớm đến thăm hỏi Đức Phật? Ngay lập tức nói cho nhau biết và cùng nhau đi đến nơi Đức Phật đến rồi đầu lay sát hai chân của Đức Thế Tôn, thăm hỏi xong đứng dậy lùi lại ngồi về bên. Đức Thế Tôn bảo rằng: Nếu có ngoại đạo đến hỏi

các ông: Đại Sư của các ông ngồi yên lặng hai tháng nhập định như thế nào? Lúc ấy các ông nên trả lời họ rằng: Nhập Trì tức niệm.”

Hỏi: Các hạng ngoại đạo hãy còn không biết có tên gọi Trì tức niệm, huống hồ biết được tự tánh của pháp ấy, vì sao Đức Thế Tôn đưa ra cách nói như vậy?

Đáp: Bởi vì muốn dẫn dắt thâu nhiếp các hạng ngoại đạo và hữu tình được giáo hóa tiến vào Phật Pháp. Nghĩa là có ngoại đạo và hữu tình được giáo hóa tin tưởng pháp ấy, nghe Đức Thế Tôn ngồi im lặng hai tháng nhập Trì tức niệm, họ sinh tâm hy hữu mà đi đến nơi Đức Phật, Đức Phật nói pháp cho họ khiến họ tin tưởng vâng lời thực hành. Lại nữa, bởi vì muốn bảo vệ cho Tỳ kheo mới tu học khiến họ không rời bỏ đối với Phật Pháp. Nghĩa là có Tỳ kheo mới bước vào Phật pháp, học Pháp Trì tức niệm mà tâm không kính trọng, muốn quay về với ngoại đạo, lại tìm cầu những pháp khác. Nhờ vào lời này của Đức Phật, các hạng ngoại đạo đi đến nơi Đức Phật mà cung kính tiếp nhận giáo pháp, thì tâm của các Tỳ kheo này vẫn không suy sụt.

Hỏi: Lúc Đức Phật ngồi yên lặng tiến vào khắp tất cả Tĩnh lự - Giải thoát - Đẳng trì - Đẳng chí, vì sao chỉ nói là nhập trì tức niệm?

Đáp: Tuy tiến vào tất cả Tĩnh lự - Giải thoát - Đẳng trì - Đẳng chí, mà Trì tức niệm là pháp đứng đầu của các pháp ấy, cho nên chỉ nói đến Trì tức niệm. Lại nữa, Tĩnh lự - Giải thoát - Đẳng trì - Đẳng chí đều là các quyền thuộc trước - sau của Trì tức niệm, cho nên Đức Thế Tôn chỉ nói đến Trì tức niệm.

Như kinh ấy nói: “Đức Phật bảo với Tỳ kheo: Ta đã nghĩ đến hơi thở vào ra và biết rõ ràng ta đã nghĩ đến hơi thở vào ra, Ta đã nghĩ đến hơi thở vào ra ngắn và biết rõ ràng Ta đã nghĩ đến hơi thở vào ra ngắn, Ta đã nghĩ đến hơi thở vào ra dài và biết rõ ràng Ta đã nghĩ đến hơi thở vào ra dài, Ta đã cảm giác hơi thở vào ra khắp nơi thân thể và biết rõ ràng Ta đã cảm giác hơi thở vào ra khắp nơi thân thể, Ta đã dừng lại hơi thở vào ra lưu động trong thân và biết rõ ràng ta đã dừng lại hơi thở vào ra lưu động trong thân.”

Hỏi: Hơi thở vào ra, là trước dài - sau ngắn, hay là trước ngắn-sau dài?

Đáp: Trước ngắn - sau dài. Làm sao biết được như vậy? Bởi vì như luận Thi Thiết nói: “Lúc Bồ-tát mới nhập định thì hơi thở gấp gáp, nhập định lâu rồi thì hơi thở đã an trú. Như người gắng nặng đi qua nơi khó khăn nguy hiểm thì hơi thở của họ gấp gáp - dồn dập, sau đến quãng đường bằng phẳng thì hơi thở liền trở lại bình thường. Vì vậy, hơi thở

vào ra trước ngắn - sau dài.”

Hỏi: Quán sát gió của hơi thở này từ mũi mà đi vào, lại từ mũi đi ra, vì sao lại nói: “Ta cảm giác hơi thở vào ra khắp nơi thân thể”?

Đáp: Tức niệm chưa thành thì quán sát hơi thở vào ra từ mũi mà vào ra. Tức niệm thành tựu rồi thì quán sát lỗ chân lông trên thân giống như cuống ngó sen, gió của hơi thở vào ra khắp nơi ở trong ấy.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao không phải là xuất định?

Đáp: Bởi vì gia hạnh Ý Lạc đều chưa chấm dứt. Như lúc Bồ - tát tuy thực hiện pháp quán này mà không xuất định, cũng bởi vì gia hạnh Ý lạc chưa chấm dứt, cho nên không có gì sai trái. Tôn giả Thế Hữu nói như vậy: “Như quán tất cả Đại chúng tạo sắc mà hợp thành thân mạng, đều là vô thường - Khổ - Không - Vô ngã, như bệnh hoạn - như ung nhọt - như tên nhọn, đầy rẫy bất tịnh mà không rời bỏ.” Duyên vào cảm giác về gió của hơi thở thì không gọi là xuất định, điều này cũng thuận theo như vậy. Dừng lại hơi thở vào ra lưu động trong thân, nghĩa là làm cho gió của hơi thở dần dần vi tế cho đến không sinh ra. Nên biết trong này nói nghĩ đến hơi thở vào ra ấy là chung, nghĩ đến hơi thở vào ra ngắn - dài... là riêng. Lại nữa, nghĩ đến hơi thở vào ra ấy là Trì tức niệm củacõi Dục, nghĩ đến hơi thở vào ra ngắn ấy là Tĩnh lực thứ nhất, nghĩ đến hơi thở vào ra dài ấy là Tĩnh lực thứ hai, cảm giác hơi thở vào ra khắp nơi thân thể ấy là Tĩnh lực thứ ba, dừng lại hơi thở vào ra lưu động trong thân ấy là Tĩnh lực thứ tư.

Lại kinh ấy nói: “Ta đã cảm giác có Hỷ trong hơi thở vào ra và biết rõ ràng Ta đã có cảm giác có Hỷ trong hơi thở vào ra, ta đã cảm giác có lạc trong hơi thở vào ra và biết rõ ràng Ta đã cảm giác có Lạc trong hơi thở vào ra, Ta đã cảm giác có tâm hành trong hơi thở và biết rõ ràng Ta đã cảm giác có tâm hành trong hơi thở vào ra, Ta đã dừng lại tâm hành trong hơi thở vào ra và biết rõ ràng Ta đã dừng lại tâm hành trong hơi thở vào ra.”

Nên biết rằng trong này, cảm giác có Hỷ ấy là quán về Hỷ trong đại vị Tĩnh lực thứ nhất - thứ hai, cảm giác có lạc ấy là quán về Lạc trong địa vị Tĩnh lực thứ ba, cảm giác có tâm hành ấy là quán về Tướng và Tư, dừng lại tâm hành thì có nghĩa là làm cho tâm hành ấy dần dần vi tế cho đến không sinh ra nữa.

Lại kinh ấy nói: “Ta đã nhận biết tâm trong hơi thở vào ra và biết rõ ràng ta đã nhận biết tâm trong hơi thở vào ra, Ta đã làm cho tâm hoan Hỷ trong hơi thở vào ra và biết rõ ràng Ta đã làm cho tâm hoan hỷ trong hơi thở vào ra, Ta đã làm cho tâm thâm nhiếp giữ gìn trong hơi thở

vào ra và biết rõ ràng Ta đã làm cho tâm thân nhiếp giữ gìn trong hơi thở vào ra, Ta đã làm cho tâm giải thoát trong hơi thở vào ra và biết rõ ràng Ta đã làm cho tâm giải thoát trong hơi thở vào ra.”

Nên biết rằng trong này, nhận biết tâm có nghĩa là quán về thể của Thức; làm cho tâm hoan hỷ..., là tuy Đức Phật không tiếp tục làm cho tâm hoan hỷ - thân nhiếp giữ gìn - giải thoát, nhưng lúc Bồ - tát có sự việc như vậy cho nên tiếp tục quán trở lại.

Lại kinh ấy nói: “Ta đã tùy theo quán Vô thường - đoạn - lìa - diệt trong hơi thở vào ra và biết rõ ràng Ta đã tùy theo quán Vô thường - đoạn lìa - diệt trong hơi thở vào ra.”

Tôn giả Thế Hữu đưa ra cách nói như vậy: “Tùy theo quán vô thường, nghĩa là quán Vô thường trong gió của hơi thở. Tùy theo quán Đoạn là quán về tám kết đoạn trừ. Tùy theo quán Lìa là quán về kết Ái đoạn trừ. Tùy theo quán Diệt là quán về pháp kết đoạn trừ.” Có người nói: Tùy theo quán Vô thường là quán về bốn Đại chủng là Vô thường, tùy theo quán Đoạn là quán về kết vô minh đoạn trừ, tùy theo quán Lìa là quán về kết Ái đoạn trừ, tùy theo quán Diệt là quán về những Kết khác đoạn trừ. Có người nói: Tùy theo quán Vô thường là quán về sắc vô thường, tùy theo quán Đoạn là quán về Kết quá khứ đoạn trừ, tùy theo quán Lìa là quán về Kết hiện tại đoạn trừ, tùy theo quán Diệt là quán về kết vị lai đoạn trừ. Có người nói: Tùy theo quán Vô thường là quán về Đại chủng tạo sắc... đều là Vô thường, tùy theo quán Đoạn là quán về khổ thọ đoạn trừ, tùy theo quán Lìa là quán về Lạc thọ đoạn trừ, tùy theo quán Diệt là quán về bất khổ bất lạc thọ đoạn trừ. Đại đức nói rằng: “Tùy theo quán Vô thường là quán về năm Thủ uẩn Vô thường, tùy theo quán Đoạn là quán về năm Thủ uẩn không - Vô ngã, tùy theo quán Lìa là quán về năm Thủ uẩn là khổ, tùy theo quán Diệt là quán về năm Thủ uẩn không chuyển biến - tịch diệt.”

Lại kinh ấy nói: “Nay Ta nhập định này hãy còn là thô thiển, Ta cần phải tiếp tục nhập định vi tế sâu xa khác.”

Hỏi: Trong này thì định nào là định vi tế sâu xa?

Đáp: Có người nói là Tĩnh lự thứ tư, có người nói là Vô sắc, có người nói là Diệt định.

Lại kinh ấy nói: “Lúc ấy có ba vị trời đoan nghiêm rất xinh đẹp, vào lúc cuối đêm đi đến nơi Ta. Vị trời thứ nhất nói mạng sống người này đã chết; vị trời thứ hai nói mạng sống người này đang chết; vị trời thứ ba nói mạng sống người này không phải là đã chết cũng không phải là đang chết, nhưng mà trú trong định thù thắng vắng lặng như vậy.”

Hỏi: Họ là trời cõi nào, sao đưa ra cách nói lạ lùng đến thế?

Đáp: Bởi vì là trời cõi Dục cho nên căn tánh và phẩm loại sai khác. Nghĩa là người căn tánh chậm chạp thì dấy lên ý nghĩa như vậy: Đại Sa - môn này không có hơi thở ra vào, thân không lay động, không có suy nghĩ làm việc, chắc chắn là mạng sống đã đi qua. Nếu người căn tánh bình thường thì dấy lên ý nghĩa như vậy: Đại Sa - môn này hãy còn có hơi ấm, thân không hư hoại đã nát, tuy không phải là đã chết, nhưng mạng sống rồi sẽ đi qua. Nếu người căn tánh nhanh nhạy thì đã từng thấy chư Phật và đệ tử bậc Thánh nhập định như vậy, thân tâm không lay động, thời gian sau thì xuất định trở lại bình thường, cho nên nói lời như vậy: Mạng sống người này không phải là đã chết..

Lại kinh ấy nói: “Đức Phật bảo với Tỳ kheo: Nếu có người hỏi rằng thế nào Thánh trí, thế nào là Thiên trí, thế nào là Phạm trí, thế nào Phật trí, thế nào là Học trí, thế nào là Vô học trí? Thì cần phải thẳng thắn trả lời rằng: Đó là Trì tức niệm.” Nguyên cớ thế nào? Bởi vì Trì tức niệm này có thể khiến cho người Hữu học chứng được điều chưa chứng, có thể khiến cho người Vô học đạt được Hiến pháp lạc trú. Trì tức niệm này không xen tạp phiền não cho nên gọi là Thánh trí; tự tánh sáng ngời thanh tịnh cho nên gọi là Thiên trí; tự tánh vắng lặng cho nên gọi là Phạm trí; chư Phật an trú nhiều cho nên gọi là Phật trí; do Học mà đạt được cho nên gọi là Học trí; Vô học đạt được cho nên gọi là Vô học trí. Người Hữu học nhờ vào pháp này mà đạt được Hiến quán thù thắng, đoạn trừ phiền não cho nên gọi là chứng được điều chưa chứng; người Vô học nhờ vào pháp này mà đạt được tâm bất động giải thoát, cho nên gọi là đạt được Hiến pháp lạc trú.

Có người nói: Trì tức niệm này, là tất cả của bậc Thánh có năng lực dẫn phát tánh Thánh cho nên gọi là Thánh trí; nói rộng ra cho đến, là tất cả của bậc Vô học có năng lực dẫn phát tánh Vô học cho nên gọi là Vô học trí. Người Hữu học nhờ vào pháp này có thể chứng A-la-hán, cho nên gọi là chứng được điều chưa chứng; người Vô học trí. Bốn loại an lạc là:

1. Niềm an lạc xuất gia.
2. Niềm an lạc xa lìa.
3. Niềm an lạc vắng lặng.
4. Niềm an lạc Tam Bồ - đề.

Hỏi: Trì tức niệm này là Phi học phi vô học. Tại sao gọi là Học trí và Vô học trí?

Đáp: Học và Vô học ấy là vốn có trong thân.

LUẬN A TỶ ĐẠT MA TỶ BÀ SA

QUYỂN 27

LUẬN VỀ BỔ-ĐẶC-GIÀ-LA (Phần 5)

Như tâm của hữu tình có sắc nối tiếp nhau dựa vào thân mà chuyển, cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra luận này?

Đáp: Bởi vì làm cho người nghi ngờ có được quyết định đúng đắn. Nghĩa là hoặc có người nghi ngờ cõi Dục và cõi Sắc có sắc chất cho nên tâm nối tiếp nhau dựa vào sắc chất mà chuyển, cõi Vô sắc đã không có sắc chất thì tâm nối tiếp nhau sẽ không có nơi dựa vào mà chuyển. Bởi vì muốn làm cho mỗi nghi này có được quyết định đúng đắn, biểu hiện tâm của cõi Vô sắc đều nối tiếp nhau cũng có nơi dựa vào mà chuyển, cho nên soạn ra luận này.

Hỏi: Như tâm của hữu tình có sắc nối tiếp nhau dựa vào thân mà chuyển, tâm của hữu tình không có sắc chất nối tiếp nhau dựa vào thân mà chuyển?

Đáp: Dựa vào mạng căn - chúng đồng phần, và tâm bất tương ưng hành còn lại tương tự như vậy. Thế nào là bất tương ưng hành còn lại? Đó là Đắc - sinh - lão - trú - vô thường...

Hỏi: Tâm của cõi Dục và cõi Sắc nối tiếp nhau mà chuyển cũng dựa vào mạng căn - chúng đồng phần..., vì sao trong này chỉ nói là dựa vào thân?

Đáp: Cũng cần phải nói là dựa vào mạng căn - chúng đồng phần... mà chuyển, nhưng không nói đến là bởi vì có cách nói khác. Có người đưa ra cách nói như vậy: Bởi vì dựa vào nghĩa nhiều, nghĩa là tâm của cõi Dục và cõi Sắc nối tiếp nhau mà chuyển dựa vào nghĩa phần nhiều thuộc về thân, chứ không phải là mạng căn... làm chỗ dựa cho nghĩa phần nhiều, đó là bởi vì vô lượng sắc pháp như nhãn căn... làm sở y cho nhãn thức... Có Sư khác nói: Bởi vì thân thô thiển cho nên chỉ nói là dựa

vào thân, mạng căn... vi tế rất khó mà chỉ ra rõ ràng. Nếu sinh ở cõi Dục thì nhãn thức hiện rõ trước mắt, thức này lấy nhãn và vô gián diệt ý làm năng y và sở y, lấy Đại chủng thân căn làm sở y của nhãn căn và lấy Đại chủng của mạng căn - chúng đồng phần làm sở y của thân căn, đắc - sinh - lão - trú - vô thường... là năng y chứ không phải là sở y. Như nhãn thức, nhĩ - tỷ - thiệt thức nên biết cũng như vậy. Nếu nhãn thức hiện rõ trước mắt, thì thức này lấy thân và vô gián diệt ý làm năng y và sở y, lấy Đại chủng của mạng căn - chúng đồng phần làm sở y của thân căn, đắc - sinh - lão - trú - vô thường... làm năng y chứ không phải là sở y. Nếu ý thức hiện rõ trước mắt, thì thức này lấy vô gián diệt ý làm năng y và sở y, lấy thân căn và Đại chủng của mạng căn - chúng đồng phần làm sở y của thân căn, đắc - sinh - lão - trú - vô thường... là năng y chứ không phải là sở y. Như sinh ở cõi Dục, sinh ở cõi Sắc cũng như vậy. Sai biệt là ở cõi Sắc không có tỷ thức và thiệt thức. Nếu sinh ở cõi vô Sắc, ý thức hiện rõ trước mắt, thì thức này lấy vô gián diệt ý làm năng y và sở y, bởi vì mạng căn - chúng đồng phần và đắc - sinh - lão - trú - vô thường... là năng y chứ không phải là sở y.

Có người đưa ra cách nói như vậy: Nếu sinh ở cõi Dục, nhãn thức hiện rõ trước mắt, thì thức này lấy nhãn và vô gián diệt ý làm năng y và sở y, bởi vì thân căn và sắc - hương - vị - xúc - mạng căn - chúng đồng phần, đắc - sinh - lão - trú - vô thường... là năng y chứ không phải là sở y. Như nhãn thức, ý nhĩ - tỷ - thiệt thức nên biết cũng như vậy. Nếu thân thức hiện rõ trước mắt, thì thức này lấy thân và vô gián diệt ý làm năng y và sở y, bởi vì sắc - hương - vị - xúc - mạng căn - chúng đồng phần, đắc - sinh - lão - trú - vô thường... là năng y chứ không phải là sở y. Nếu ý thức hiện rõ trước mắt, thì thức này lấy vô gián diệt ý làm năng y và sở y, bởi vì thân căn và sắc - hương - vị - xúc - mạng - căn - chúng đồng phần, đắc - sinh - lão - trú - vô thường... là năng y chứ không phải là sở y. Như sinh ở cõi Dục, sinh ở cõi Sắc cũng như vậy. Sai biệt là ở cõi Sắc không có tỷ thức - thiệt thức và hương - vị. Sinh ở cõi vô Sắc như trước đã nói: Có Sư khác nói: Nếu sinh ở cõi Dục, nhãn thức hiện rõ trước mắt, thì thức này lấy nhãn và vô gián diệt ý làm năng y và sở y, bởi vì bốn uẩn cùng sinh là năng y chứ không phải là sở y. Như nhãn thức, nhĩ - tỷ - thiệt và thân thức nên biết cũng như vậy. Nếu ý thức hiện rõ trước mắt, thì thức này lấy vô gián diệt ý làm năng y và sở y, bởi vì bốn uẩn cùng sinh ra là năng y chứ không phải là sở y. Như sinh ở cõi Dục, sinh ở cõi Sắc nên biết cũng như vậy. Sai biệt là ở cõi Sắc không có tỷ thức và thiệt thức. Sinh ở cõi vô Sắc, ý thức hiện rõ trước mắt, thì thức này

lấy vô gián diệt ý làm năng y và sở y, bởi vì ba uẩn cũng sinh là năng y chứ không phải sở y.

Hỏi: Thể của mạng căn là nên vật hay là nhiều vật? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu là nên vật thì tại sao chặt đứt tay chân... mà không chết, chặt đứt đầu - lưng thì sẽ chết? Nếu là nhiều vật thì tại sao tay chân... bị đứt lìa khỏi thân mà không có mạng sống?

Đáp: Nên nói thể của mạng căn là nên vật.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao chặt đứt tay chân... mà không chết?.

Đáp: Mạng căn có hai loại:

1. Dựa vào thân đầy đủ.

2. Dựa vào thân không đầy đủ. Lúc chặt đứt tay chân... khiến lìa khỏi thân thì dựa vào mạng căn diệt của thân đầy đủ, dựa vào mạng căn khởi của thân không đầy đủ. Thân sở y của mạng cũng có hai loại:

1. Chưa chặt đứt tay chân... thì gọi là thân đầy đủ.

2. Lúc chặt đứt tay chân... thì gọi là không đầy đủ. Chặt đứt tay chân... rồi thì thân đầy đủ sẽ diệt, thân không đầy đủ sẽ sinh, vì vậy mạng và thân dựa vào nhau mà chuyển.

Hỏi: Vì sao chặt đứt đầu và lưng thì chết, chặt đứt tay chân... mà lại không chết?.

Đáp: Bởi vì hai chỗ đầu và lưng là đoạn rất dễ chết, cho nên chặt đứt thì chết, còn tay chân... thì không như vậy. Lại nữa, hữu tình cõi Dục dựa vào Đoàn thực mà tồn tại, cổ họng thông với những loại thức ăn, bụng là nơi chứa thức ăn, vì vậy chặt đứt hai chỗ này thì mạng căn sẽ chấm dứt. Lại nữa, đầu là nơi nương tựa của nhiều căn như nhãn..., chặt đứt đầu thì hủy hoại các căn như nhãn... Bụng là nơi nương tựa của gió và hơi thở, chặt đứt lưng bụng thì sẽ hủy hoại thì hơi thở không còn nương tựa. Vì vậy chặt đứt hai chỗ này thì mạng căn sẽ chấm dứt, tay chân... thì không như vậy cho nên không đáng chất vấn làm gì. Có người nói: Thể của mạng căn là nhiều vật, mạng căn trong tay chân... có nơi nương tựa khác nhau, bởi vì có thể dựa vào những số lượng riêng biệt.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao lúc chặt đứt tay chân... khiến cho lìa khỏi thân mà không có mạng sống?.

Đáp: Bởi vì tay chân... hệ thuộc vào thân cho nên nếu chúng lìa khỏi thân thì mạng sống không sinh khởi. Như lúc tay chân... chưa lìa khỏi thân thì dựa vào thân căn gọi là số hữu tình, lìa khỏi thân thì không như vậy. Mạng căn cũng như vậy, cho nên khi tay chân lìa khỏi thân thì mạng sống không sinh khởi.

Lời bình: Nên nói Thể của mạng căn là nên vật, có nên mạng cho

nên gọi là có mạng. Như có nên tâm gọi là có tâm, có nên tâm diệt gọi là không có tâm, có nên tâm diệt gọi là không có tâm. Nên thọ - nên tưởng nên tư cũng như vậy. Như vậy, hữu tình có nên mạng cho nên gọi là có mạng, nhưng mà mạng căn này chỉ bất tương ứng hành dị thực. Như tâm - thọ..., thân của nên hữu tình trong nên sát - ma chỉ có nên chứ không có hai.

Thế nào là chúng đồng phần? Nghĩa là đồng tình của hữu tình giống như Thể của mạng căn là nên vật, làm chỗ dựa khắp nơi cho tất cả thân thể, là do Hành uẩn bất tương ứng thân nhiếp, chỉ là tánh vô phú vô ký, chỉ là hữu lậu nối thông cả ba cõi.

Hỏi: Chúng đồng phần này là trưởng dưỡng - là đẳng lưu hay là dị thực?

Đáp: Là dị thực và đẳng lưu, không phải là trưởng dưỡng, bởi vì không phải là sắc pháp. Dị thực có nghĩa là những đồng phần của nẻo (thú), như hữu tình nẻo địa ngục lần lượt chuyển tiếp giống như nhau, cho đến hữu tình nẻo người - trời... cũng như vậy. Đẳng lưu có nghĩa là những đồng phần của cõi (giới), như hữu tình ở cõi Dục lần lượt chuyển tiếp giống như nhau; đẳng lưu có nghĩa là thời gian sau mới cảm được, như cùng với Sa-môn - Bà-la-môn... lần lượt chuyển tiếp giống như nhau. Châu lục - nơi chốn và chủng tộc họ hàng... là đồng phần của hữu tình, như lý nên biết. Có Sư khác nói: Đồng phần của hữu tình thân nhiếp chung cả tánh thiện - bất thiện và vô ký, nghĩa là đồng phần của hữu tình Tư hưởng - Tứ quả là tánh thiện thân nhiếp, đồng phần của hữu tình tạo năm nghiệp vô gián là tánh bất thiện thân nhiếp, các phần còn lại thì tánh vô ký thân nhiếp.

Lời bình: Người ấy không nên nói như vậy, bởi vì pháp tuy có ba loại mà đồng phần của hữu tình chỉ do vô ký thân nhiếp, vì vậy nên biết rằng cách nói trước là hợp lý.

Hỏi: Nếu đạt được chúng đồng phần thì lúc ấy xả bỏ chúng đồng phần chẳng?

Đáp: Nên đưa ra thuận theo câu trước, nghĩa là nếu đạt được chúng đồng phần thì lúc ấy chắc chắn xả bỏ chúng đồng phần; có lúc xả bỏ chúng đồng phần mà không đạt được chúng đồng phần, đó là lúc A-la-hán nhập Niết-bàn.

Hỏi: Nếu lúc chết nơi này - sinh nơi kia thì chắc chắn xả bỏ chúng đồng phần mà đạt được chúng đồng phần chẳng?

Đáp: Nên làm thành bốn câu phân biệt:

1. Có lúc chết nơi này-sinh nơi kia mà không xả bỏ chúng đồng

phần, cũng không đạt được chúng đồng phần, như ở địa ngục chết đi vẫn sinh vào địa ngục, cho đến ở cõi trời chết đi vẫn sinh vào cõi trời...

2. Có lúc xả bỏ chúng đồng phần-đạt được chúng đồng phần, mà không phải chết nơi này - sinh nơi kia, đó là các phần vị tiến vào Chánh tánh ly sinh.

3. Có lúc chết nơi này - sinh nơi kia mà cũng xả bỏ chúng đồng phần - cũng đạt được chúng đồng phần, đó là sự sống chết trong địa ngục... và những nẻo khác...

4. Có lúc không chết nơi này - sinh nơi kia cũng không xả bỏ chúng đồng phần - không đạt được chúng đồng phần, nghĩa là trừ ra những tướng trước.

Không có Ái nên nói là do kiến mà đoạn hay là Tu mà đoạn? Cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra luận này?

Đáp: Vì cần phải phân biệt nghĩa lý trong kinh. Nghĩa là trong kinh nói: “Ái có ba loại:

1. Dục ái.
2. Hữu ái.
3. Vô hữu ái.”

Trong kinh tuy đưa ra cách nói này mà không phân biệt rộng ra, cũng không nói đến Vô hữu ái là do kiến mà đoạn hay là do tu mà đoạn, kinh là căn bản của luận này, kinh đã không nói đến điều ấy cho nên nay cần phải giải thích. Lại nữa, bởi vì ngăn chặn cái chấp lạ lùng để biểu hiện về nghĩa trong kinh, nghĩa là hoặc có người nói: Trong kinh đã nói Vô hữu ái; là bao gồm Kiến - tu mà đoạn. Như Luận giả phái phân Biệt; vì ngăn chặn cái chấp ấy để biểu hiện rõ ràng trong kinh đã nói; Vô hữu ái chỉ do tu mà đoạn, cho nên soạn ra luận này.

Hỏi: Vô hữu ái nên nói là do kiến mà đoạn hay là do tu mà đoạn?

Đáp: Nên nói là do tu mà đoạn. Vô hữu là chúng đồng phần vô thường, duyên vào Ái này cho nên gọi là Vô hữu ái, vì vậy Ái này chỉ do tu mà đoạn, bởi vì chúng đồng phần là do tu mà đoạn. Có người đưa ra cách nói như vậy: Vô hữu ái hoặc do kiến mà đoạn, hoặc do tu mà đoạn. Thế nào là do kiến mà đoạn? Nghĩa là đối với pháp do tu mà đoạn, không có mà lại tham.

Hỏi: Ai đưa ra cách nói này?

Đáp: Luận giả phái phân Biệt, ý họ nói rằng: Ba cõi là vô thường cho nên gọi là Vô hữu, luôn luôn duyên với tham ấy thì gọi là Vô hữu ái; vô thường đã bao gồm do kiến - tu mà đoạn, thì luôn luôn duyên với

ái kia cũng chung cho cả hai loại. Ở trong nghĩa này thì Vô hữu ái chỉ nên nói là do tu mà đoạn, nghĩa là ở trong luận này tùy thuận với nghĩa không trái ngược trong kinh, Vô hữu ái chỉ nên nói là do tu mà đoạn. Trong này có người nói: Nếu tùy theo nghĩa trong kinh nói thì Vô hữu ái chỉ do tu mà đoạn. Trong này có người nói: Nếu tùy theo nghĩa trong kinh nói thì Vô hữu ái chỉ do tu mà đoạn, nên tùy theo nghĩa chân thật để nói thì Vô hữu ái bao gồm do kiến - tu mà đoạn. Nguyên cơ thế nào? Nghĩa là trong kinh nói: “Như có nên loại sợ hãi do khổ thọ bức bách cho nên dấy lên ý niệm như vậy. Nếu sau khi mình chết thì đoạn hoại không có nữa, lẽ nào không vui hay sao? “Trong kinh này nói: “Chúng đồng phần ấy vào thời gian sau sẽ vô thường, gọi là không có”. Như vậy, Vô hữu ái chỉ do tu mà đoạn, cho nên Vô hữu ái không phải mà do kiến mà đoạn. Trong này Luận chủ nói là tùy theo nghĩa của kinh, cùng với Luận giả phái phân biệt tranh nhau giải thích về nghĩa trong kinh, cho nên nói Vô hữu ái chỉ do tu mà đoạn. Nếu tùy theo nghĩa chân thật thì như sau sẽ nói: Ba cõi vô thường cho nên gọi là Vô hữu, ba cõi vô thường bao gồm do kiến - tu mà đoạn, cho nên Vô hữu ái cũng gồm cả hai loại.

Có người đưa ra cách nói như vậy: Vô hữu ái này, hoặc là tùy theo nghĩa chân thật, hoặc là tùy theo nghĩa trong kinh, đều cần phải nói rằng chỉ do tu mà đoạn; ba cõi vô thường tuy gồm cả hai loại; mà ái khởi lên thì chỉ do tu mà đoạn, bởi vì Vô hữu ái dựa vào chán ngán khổ đau mà sinh; nhưng ái trong vị lai không có hiện trạng khổ đau, chỉ là do tu mà đoạn những hiện trạng khổ đau này, vì vậy Vô hữu ái chỉ do tu mà đoạn. Đoạn kiến tuy duyên với năm Bộ không có hiện trạng, mà Vô hữu ái không thể nào duyên với tất cả, chỉ duyên với đoạn diệt chúng đồng phần của vị lai. Do đó, Tôn giả Diệu Âm nói rằng: “ Bỏ-đặc-già-la dấy khởi Vô hữu ái, chỉ duyên với chấp thọ uẩn - giới - xứ mà dấy khởi, bởi vì sự bức bách ấy duyên với sự đoạn hoại trong vị lai ấy mà dấy khởi ái, chứ không có sự bức bách hữu tình do kiến mà đoạn làm cho yêu thích sự đoạn hoại ấy, cho nên Vô hữu ái chỉ do tu mà đoạn.” Từ trước đến nay là nói vắn tắt về Vô hữu ái chỉ do tu mà đoạn.

Từ đây về sau là Luận giả phái ứng Lý và Luận giả phái phân Biệt đối diện nhau hỏi đáp chất vấn làm cho thông suốt, hiển bày rộng về Vô hữu ái chỉ do tu mà đoạn.

Ông nói Vô hữu ái chỉ do tu mà đoạn, thì những người Dự lưu chưa đoạn ái này chăng? Đây là Luận giả phái phân Biệt hỏi, xác định lại tông chỉ trước đây, nếu không xác định tông chỉ của người khác mà nói

sai lầm của người ta thì không hợp lý.

Trả lời đúng như vậy, là Luận giả pháí ứng Lý trả lời. Nghĩa là sự thiết lập đã được quyết định thuận với nghĩa lý không điên đảo trong kinh, cho nên nói đúng như vậy.

Vì sao ông cần phải nói những người Dự lưu dấy khởi tâm niệm như vậy: Nếu sau khi mình chết thì đoạn hại không có nữa, lẽ nào không an lạc hay sao? Đây là Luận giả pháí phân Biệt sắp muốn đưa ra vấn nạn để xác định lại tông chỉ của pháí ứng Lý biểu hiện trái với chánh nghĩa.

Trả lời không phải như vậy, là Luận giả pháí Ứng Lý ngăn chặn câu hỏi của pháí Phân Biệt để hiển bày về nghĩa không có gì trái ngược.

Hỏi: Vì sao người Dự Lưu không dấy khởi ái này?

Đáp: Bởi vì thấy rõ pháp tánh. Nghĩa là người Dự Lưu thấy rõ tánh của các pháp với nhân quả nối tiếp nhau, cho nên không yêu thích đoạn loại. Lại nữa, bởi vì tin tưởng vào nghiệp quả. Nghĩa là người Dự lưu tin sâu sắc vào nghiệp quả trước sau nối tiếp nhau, cho nên không yêu thích đoạn hoại. Lại nữa, bởi vì thông hiểu rõ ràng về không. Nghĩa là người Dự lưu đạt được không giải thoát môn, biết rõ không có Ngã và Ngã sở, nay có mà sau mất, cho nên không khởi lên yêu thích - tham đắm sự đoạn diệt sau này. Lại nữa, Vô hữu ái này là do đoạn kiến mà trưởng dưỡng, cần phải sau đoạn kiến mới hiện rõ trước mắt, những người Dự lưu đã đoạn dứt đối với đoạn kiến, cho nên không khởi lên cái này. Lại nữa, những người Dự lưu đạt được Vô hữu ái chứ không phải là Trạch diệt, cho nên chắc chắn không cần dấy khởi.

Tùy theo điều tôi đã nói nếu Vô hữu ái chỉ do tu mà đoạn, những người Dự lưu chưa đoạn ái này thì nên nói là người Dự lưu khởi lên tâm niệm như vậy: Nếu sau khi mình chết thì đoạn hoại không có nữa, lẽ nào không an lạc hay sao? Nếu người Dự lưu không khởi lên tâm niệm như vậy: nếu sau khi mình chết thì đoạn hoại không có nữa, lẽ nào không an lạc hay sao? Thì không nên nói là Vô hữu ái chỉ do tu mà đoạn, những người Dự lưu chưa đoạn ái này. Đưa ra cách nói như vậy, đều không hợp lý. Đây là Luận giả pháí Phân Biệt trước sau đưa ra hai vấn đề thay đổi để tìm cách chất vấn, vấn đề trước biểu hiện thuận với tông mà trái với nghĩa, vấn đề sau biểu hiện thuận với nghĩa mà trái với tông, cả hai đều không thích hợp cho nên tổng kết nói rằng: Đưa ra cách nói như vậy, đều không hợp lý. Đây là Luận giả pháí Phân Biệt trước sau đưa ra hai vấn đề thay đổi để tìm cách chất vấn, vấn đề trước biểu

hiện thuận với tông mà trái với nghĩa, vấn đề sau biểu hiện thuận với nghĩa mà trái với tông, cả hai đều không thích hợp cho nên tổng kết nói rằng: Đưa ra cách nói như vậy, đều không hợp lý. Luận giả phái Ứng Lý về sau có ý thông suốt nói rằng: Tông chỉ của tôi không nói những người chưa đoạn ái đều cần phải hiện rõ trước mắt, hoặc có người chưa đoạn ái mà không hiện rõ trước mắt, hoặc có người đã đoạn ái mà có thể hiện rõ trước mắt. Nếu người chưa đoạn ái thì đều cần phải hiện rõ trước mắt, vậy thì phải là không có giải thoát xuất ly, bởi vì pháp chưa đoạn không có phạm vi giới hạn, giả sử dấy khởi thì dấy khởi đến lúc nào có thể tận cùng? Đây là chuyển lại vấn đề sau để làm thông suốt vấn nạn trước của Luận giả phái phân Biệt.

Trong luận Nhân Minh nói: “Phá bỏ nghĩa lý của người khác có ba phương pháp:

1. Phá bỏ sự do dự phân minh.
2. Phá bỏ cách giải thích sai lầm.
3. Phá bỏ sự loại trừ.”

Trong kinh “Phật nói rõ là phá bỏ luận thuyết của người khác cũng có ba cách:

1. Phá bỏ hơn hẳn người ta.
2. Phá bỏ ngang với người ta.
3. Phá bỏ tông chỉ sai trái.

Phá bỏ hơn hẳn người ta, như Phạm Chí Trường Trao thừa với Đức Phật rằng: Tôi không chấp nhận tất cả. Đức Phật bảo với người ấy: Ông cũng không chấp nhận kiến giải này của mình hay sao? Phạm chí liền tự mình khuất phục.

Phá bỏ ngang với người ta, như ngoại đạo Ba-tra-lê thừa với Đức Phật rằng: Kiêu-đáp-ma có biết biến hóa kì ảo hay không? Nếu không biết thì không phải là người Nhất thiết trí, nếu biết thì phải là huyền hoặc. Đức Phật bảo với người ấy rằng: Ở ấp Câu-trà có người ác tên là Lam-bà-chú-trà, là nên người phá giới và làm điều ác, ông có biết người đó hay không? Ngoại đạo trả lời: Tôi biết. Đức Phật bảo với người ấy rằng: Ông cũng phải là người phá giới và độc ác. Ngoại đạo liền tự mình khuất phục.

Phá bỏ tông chỉ sai trái, như trưởng giả Ô-ba-ly thừa với Đức Phật rằng: Tội của thân nghiệp to lớn chứ không phải là tội của ý nghiệp. Đức Phật bảo với Trưởng giả rằng: Rừng Đàn-trạch-ca, rừng Yết-lăng-già... do ai đã làm nên, há không phải là do ác ý của người Tiên mà làm ra chăng? Trưởng giả trả lời rằng: Đúng như vậy. Đức Phật bảo rằng:

Thân nghiệp có thể làm được điều này chăng? Trưởng giả nói rằng: Không thể nào. Đức Phật bảo rằng: Nay ông há không trái với lời đã nói trước đây chăng? Trưởng giả liền tự nhiên khuất phục.”

Ở trong ba cách này, Luận giả phái Ứng Lý dựa vào cách phá bỏ ngang với người ta để làm thông suốt vấn nạn trước. Điều này có ba loại nói rộng ra như sau.

Các ông cũng nói ái dị thực của địa ngục - bày sinh và nạ quỷ chỉ do tu mà đoạn, những người Dự lưu chưa đoạn ái này chăng? Đây là Luận giả phái Ứng Lý hỏi, thẩm định rõ ràng tông chỉ của người khác, nếu không xác định tông chỉ của người khác mà nói sai lầm của người ta thì không hợp lý.

Trả lời đúng như vậy, là Luận giả phái Phân Biệt trả lời. Lý của câu hỏi đã được xác định, cho nên nói là đúng như vậy.

Vì sao ông cần phải nói những người Dự lưu khởi lên tâm niệm như vậy: Mình sẽ làm Long vương Ai-la-phiệt-noa, Long vương Thiện Trú, Quỷ vương Diễm-ma thống lãnh tất cả các hữu tình thuộc cõi quỷ? Đây là Luận giả phái Ứng Lý sắp muốn đưa ra vấn nạn để xác định lại tông chỉ của phái Phân Biệt biểu hiện trái với chánh nghĩa.

Trả lời không phải như vậy, là Luận giả phái Phân Biệt ngăn chặn câu hỏi của phái Ứng Lý để hiển bày về nghĩa không có gì trái ngược.

Hỏi: Vì sao người Dự lưu không dấy khởi ái này?

Đáp: Bởi vì nẻo kia là ngu muội; mà Thánh thì có trí; bởi vì nẻo kia là dị sinh, mà Thánh chẳng phải là dị sinh; bởi vì nẻo kia vui với ác ý, mà ý Thánh thì vui với thiện pháp; bởi vì nẻo kia có nhiều ác nghiệp phá giới, mà Thánh giả thì thành tựu giới pháp thanh tịnh. Lại nữa, tất cả Thánh giả đạt được Phi trạch diệt của các nẻo, cho nên không thích sinh đến nơi ấy.

Hỏi: Thánh giả đối với nẻo ác đều không dấy khởi ái chăng?

Đáp: Tuy không thích sinh đến nơi ấy nhưng mà có yêu thích tiền của vật dùng, như Thiên Đế thích cũng yêu thích Dục-xoa Thiết chi áo xanh, Long vương Ai-la-phiệt-noa, Long vương Thiện Trú... Các bậc Dự lưu nghe các bậc cha mẹ đọa trong nẻo ác cũng sinh khởi ý niệm yêu thương, nay ngăn chặn phát sinh niệm ái cho nên trả lời là không phải như vậy.

Tùy theo điều tôi đã nói nếu ái dị thực của địa ngục – bày sinh và nạ quỷ chỉ do tu mà đoạn, những người Dự lưu chưa đoạn ái này, thì phải nói là người Dự lưu khởi lên tâm niệm như vậy: Mình sẽ làm Long vương Ai-la-phiệt-noa... Vậy thì không nên nói là ái dị thực của địa ngục

- bần sinh - nọ quý chỉ do tu mà đoạn, những người Dự lưu chưa đoạn ái này. Đưa ra cách nói như vậy, đều không hợp lý. Đây là Luận giả phái Ứng Lý trước sau đưa ra hai vấn đề thay đổi để tìm cách chất vấn, vấn đề trước biểu hiện thuận với tông mà trái với nghĩa, vấn đề sau biểu hiện thuận với nghĩa mà trái với tông, cả hai đều không thích hợp cho nên tổng kết nói rằng: Đưa ra cách nói như vậy, đều không hợp lý. Luận giả phái Ứng Lý với ý thứ nhất này nói: Như ái thuộc nẻo ác, Thánh giả chưa đoạn mà không hiện rõ trước mắt, Vô hữu ái cũng phải như vậy, cho nên những vấn nạn ấy không thuận với chánh lý.

Các ông cũng nói bởi vì các năng triền - sở triền cho nên làm hại mạng của cha mẹ, triền này chỉ do tu mà đoạn, những người Dự lưu chưa đoạn triền này chẳng? Đây là câu hỏi của Luận giả phái Ứng Lý, còn lại như trước đã nói.

Trả lời đúng như vậy, là Luận giả phái Phân Biệt trả lời, còn lại nói như trước. Vì sao ông cần phải nói những người Dự lưu khởi lên triền như vậy cho nên làm hại mạng của cha mẹ? Đây là Luận giả phái Ứng Lý sắp muốn đưa ra vấn nạn để xác định lại tông chỉ của phái Phân Biệt biểu hiện trái với chánh nghĩa.

Trả lời không phải như vậy, là Luận giả phái phân biệt ngăn chặn câu hỏi của phái Ứng Lý để hiển bày về nghĩa không có gì trái ngược.

Hỏi: Vì sao người Dự lưu không khởi lên triền này?

Đáp: Nếu có người vui với ác ý thuộc phẩm Thượng thì có thể khởi lên triền này, những người Dự lưu thì với ý vui trong thiện pháp. Lại nữa, nếu có người không có tâm quý thuộc phẩm Thượng thì có thể phát khởi triền này, mà những người Dự lưu thì có tâm quý. Lại nữa, triền này do tà kiến mà trưởng dưỡng, nó phát khởi sau tà kiến, những người Dự lưu đoạn trừ tà kiến cho nên không phát khởi triền này. Lại nữa, những người Dự lưu đã cảm được triền này là Phi trạch diệt, cho nên đến lúc cảm được nghiệp này thì không thực hiện ngăn chặn mà hoàn toàn không phát khởi.

Tùy theo điều tôi đã nói nếu vì năng triền và sở triền mà làm hại mạng của cha mẹ triền này chỉ do tu mà đoạn, những người Dự lưu chưa đoạn triền này, thì phải nói là người Dự lưu không phát khởi triền như vậy mà làm hại mạng của cha mẹ. Nếu người Dự lưu không phát khởi triền như vậy mà làm hại mạng của cha mẹ, thì không nên nói là bởi vì các năng triền - sở triền mà làm hại mạng của cha mẹ, triền này chỉ do tu mà đoạn, những người Dự lưu chưa đoạn triền này. Đưa ra cách nói như vậy, đều không hợp lý. Đây là Luận giả phái Ứng Lý trước sau đưa

ra hai vấn đề thay đổi để tìm cách chất vấn, còn lại nói như trước.

Trong này, ý của Luận giả phái Ứng Lý nói: Như triền sát hại này, Thánh giả chưa đoạn mà không hiện rõ trước mắt, Vô hữu ái cũng phải như vậy, cho nên những vấn nạn ấy không hợp với chánh lý.

Các ông cũng nói đối với pháp do tu mà đoạn, không có mà lại tham; tham này chỉ do tu mà đoạn, những người Dự lưu chưa đoạn tham này chăng? Đây là câu hỏi của Luận giả phái Ứng Lý, còn lại nói như trước.

Trả lời đúng như vậy, là Luận giả phái Phân Biệt trả lời, còn lại nói như trước.

Trong này, pháp do tu mà đoạn, nghĩa là pháp thiện hữu lậu. Vô hữu, nghĩa là đoạn mất thiện căn ấy. Nếu đối với pháp này khởi lên tham thì gọi là Vô hữu tham, đoạn mất thiện căn này là do tu mà đoạn, cho nên duyên vào đây mà phát khởi ái? Đây là Luận giả phái Ứng Lý sắp muốn đưa ra vấn nạn để xác định lại tông chỉ của phái Phân Biệt biểu hiện trái với chánh nghĩa.

Trả lời không phải như vậy, là Luận giả phái Phân Biệt ngăn chặn câu hỏi của phái Ứng Lý để hiển bày về nghĩa không có gì trái ngược.

Hỏi: Vì sao người Dự lưu không khởi lên ái này?

Đáp: Bởi vì bậc Thánh đối với pháp thiện luôn luôn vui với thành tựu chứ không muốn rời xa, đoạn mất thiện căn này thì pháp thiện không thành tựu làm cho xa rời thiện, vì vậy Thánh giả không duyên vào pháp ấy mà khởi lên ái. Lại nữa, bậc Thánh đối với pháp thiện luôn luôn vui thích tăng tiến, đoạn mất thiện căn này thì có thể làm cho pháp thiện tổn giảm suy thoái, vì vậy Thánh giả không duyên vào pháp ấy mà khởi lên ái. Lại nữa, pháp thiện Vô hữu ái này là do tà kiến đã trưởng dưỡng, phát khởi sau tà kiến; những người Dự lưu đã đoạn trừ tà kiến, cho nên không có ái này. Lại nữa, Thánh giả đối với pháp này đã đạt Phi trạch diệt, cho nên chắc chắn không phát khởi.

Tùy theo điều tôi đã nói xấu đối với pháp này do tu mà đoạn, không có mà lại tham; tham này chỉ do tu mà đoạn, những người Dự lưu chưa đoạn tham này, thì phải nói là người Dự lưu duyên vào pháp này mà khởi lên ái. Nếu người Dự lưu không duyên vào pháp này mà khởi lên ái; thì không nên nói với pháp do tu mà đoạn, không có mà lại tham; tham này chỉ do tu mà đoạn, những người Dự lưu chưa đoạn tham này. Đưa ra cách nói như vậy, đều không hợp lý. Đây là Luận giả phái Ứng Lý trước sau đưa ra hai vấn đề thay đổi để tìm cách chất vấn, còn lại nói như trước. Ý sau này của Luận giả phái Ứng Lý nói: Như pháp

thiện Vô hữu ái, bậc Thánh tuy chưa đoạn mà không hiện rõ trước mắt, Vô hữu ái cũng phải như vậy, cho nên những vấn nạn ấy không thuận với chánh lý.

Pháp kia đã hợp lý thì pháp này cũng thuận theo như vậy. Đây là Luận giả phái Ứng Lý tổng quát đưa ra kết luận về ba vấn đề ấy để thành lập nghĩa lý của mình, nghĩa là ba vấn đề đầu - giữa - sau đã nói đến trước đây, đã hợp với chánh lý thì lý mà tôi đã nói trước kia cũng thuận theo như vậy, không đáng kể chất vấn.

Hỏi: Vô hữu là gọi cho pháp nào?

Đáp: Ba cõi đều vô thường.

Hỏi: Vì sao lại soạn ra phần luận này?

Đáp: Bởi vì khiến cho người nghi ngờ có được quyết định đúng đắn. Nghĩa là hoặc có người nghi ngờ người soạn ra luận này chỉ giải thích thuận theo nghĩa của kinh, chứ không giải thích thuận theo nghĩa chân thật. Vì muốn làm cho mỗi nghi ngờ này được quyết định rõ ràng, biểu hiện luận này từ trước đến nay thành lập thuận theo nghĩa trong kinh đã nói là Vô hữu ái chỉ do tu mà đoạn, nay thuận theo nghĩa chân thật biểu hiện Vô hữu ái bao gồm cả do kiến - tu mà đoạn, bởi vì ba cõi đều vô thường gồm cả do kiến - tu mà đoạn. Lại nữa, Luận giả phái Phân Biệt hỏi Luận giả phái Ứng Lý rằng: Ông từ trước đến nay tuy dùng ngôn từ biện giải để thuyết phục tôi, mà đối với lý chân thật hãy còn chưa thẩm định rõ ràng, nay cần phải nói chắc chắn vô hữu là gì mà nói ái này chỉ do tu mà đoạn? Luận giả phái Ứng Lý trả lời Luận giả phái phân biệt rằng: Tôi từ trước đến nay tuy dùng ngôn từ biện giải pháp để thuyết phục ông thành lập thuận theo nghĩa trong kinh, bởi vì ba cõi đều vô thường gồm cả do kiến - tu mà đoạn. Có người nói như vậy: Từ trước đến nay nói về ái, nay nói đến Vô hữu, là muốn biểu hiện cả hai loại này đều do tu mà đoạn. Trong này đã nói ba cõi đều thường, là chỉ nói đến chúng đồng phần diệt cả ba cõi, chứ không nói đến tất cả.

Lời bình: Như cách nói trước là hợp lý, bởi vì ba cõi đều vô thường là nói không có chọn lựa, duyên với pháp thiện đoạn mất hẳn còn có ái dấy khởi, duyên với các pháp vô thường do kiến mà đoạn lẽ nào không dấy khởi ái hay sao? Bởi vì đoạn kiến thì chấp toàn bộ đối với năm Bộ là Ngã và Ngã sở đoạn diệt trong vị lai, sau đó thuận theo mà khởi ái, tuy không duyên với toàn bộ mà duyên với mỗi nên Bộ riêng biệt dấy khởi ái, đối với lý mà sai lầm?

Hỏi: Các pháp vô lậu cũng có vô thường, vì sao trong này chỉ nói

đến ba cõi?

Đáp: Nếu tướng vô thường là sở duyên của ái, thì trong này nói đến điều ấy; vô thường của vô lậu không phải là sở duyên của ái, cho nên ở đây không nói đến. Lại nữa, nếu tướng vô thường do ái mà tùy tăng, thì trong này nói đến điều ấy; vô thường của vô lậu không phải là tùy tăng của ái; cho nên không nói đến.

Như Đức Thế Tôn nói: “Tâm giải thoát tham - sân - si ...” Cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Bởi vì cần phải phân biệt nghĩa lý trong kinh. Nghĩa là trong kinh nói: “Tâm giải thoát tham - sân - si.” Trong kinh tuy nói như vậy nhưng không phân biệt rộng ra, như thế nào là tâm giải thoát, tâm giải thoát là có tham - sân - si, hay là tâm giải thoát lìa tham - sân - si? Kinh là căn bản của luận này, những điều trong kinh không phân biệt, thì nay cần phải nói đến. Lại nữa, bởi vì ngăn chặn tông chỉ của người khác để hiển bày chánh nghĩa, nghĩa là hoặc có người chấp tâm tánh vốn thanh tịnh. Như Luận giả phái Phân Biệt, họ nói rằng tâm vốn là thanh tịnh do khách trần phiền não mà nhiễm ô, cho nên tướng là không thanh tịnh. Vì ngăn chặn cái chấp kia để biểu hiện rõ ràng tâm tánh chẳng phải vốn là thanh tịnh do khách trần phiền não mà nhiễm ô cho nên tướng là không thanh tịnh, thì sao không phải là khách trần phiền não vốn là tánh nhiễm ô tương ứng với tâm vốn là tánh thanh tịnh, cho nên tướng của nó là thanh tịnh? Nếu khách trần phiền não vốn là tánh nhiễm ô, tuy tương ứng với tâm vốn là tánh thanh tịnh, không bởi vì khách trần phiền não làm cho tướng của nó không thanh tịnh, bởi vì nghĩa tương tự. Vả lại, tâm này vốn là tánh thanh tịnh, sinh ra trước khách trần phiền não hay là cùng lúc sinh ra? Nếu sinh ra trước thì phải là tâm sinh rồi dừng lại đợi chờ phiền não, nếu như vậy thì phải dừng lại trải qua hai sát - ma, sẽ có lỗi trái với tông chỉ. Nếu cùng lúc sinh ra, thì làm sao có thể nói tâm tánh vốn là thanh tịnh? Tông chỉ của ông không nói là tâm vị lai có thể nói vốn là tánh thanh tịnh. Vì ngăn chặn cái chấp sai khác trong tông chỉ của người ta như vậy, và hiển bày về lý không có gì điên đảo trong tông của mình, cho nên soạn ra luận này.

Hỏi: Như Đức Thế Tôn nói: “Tâm giải thoát tham - sân - si.” Như thế nào là tâm được giải thoát, tâm có tham - sân - si hay là tâm lìa tham - sân - si?

Đáp: Tâm lìa tham - sân - si được giải thoát.

Hỏi: Tâm lìa tham - sân - si thì giải thoát xưa nay, vì sao lại nói

là được giải thoát?

Đáp: Tuy dựa theo phiền não thì giải thoát xưa nay, nhưng không dựa vào đời kiếp lưu chuyển (Hành thế) và đang còn nối tiếp nhau, nay đã được giải thoát. Nghĩa là nếu phiền não trong thân chưa đoạn - tâm chưa lưu chuyển theo đời kiếp thì không còn nối tiếp nhau, bởi vì tâm không có thể tự tại lưu chuyển theo đời kiếp đang nối tiếp nhau, cho nên không gọi là giải thoát. Nếu những phiền não trong tự thân đoạn trừ, thì lúc bấy giờ tâm này tự tại lưu chuyển theo đời kiếp đang nối tiếp nhau, cho nên gọi là được giải thoát. Có người nói như vậy: Tâm tương ứng với tham - sân - si được giải thoát.

Hỏi: Ai đưa ra cách nói này?

Đáp: Luận giả phái Phân Biệt, họ nói tâm nhiễm ô và không nhiễm ô, thể của nó không có gì khác nhau. Nghĩa là nếu tương ứng với phiền não chưa đoạn thì gọi là tâm nhiễm ô, nếu lúc tương ứng với phiền não đã đoạn thì gọi là tâm không nhiễm ô. Như những đồ dùng bằng đồng, lúc chưa trừ bỏ dơ bẩn, tâm cũng như vậy. Họ không nên nói như vậy, nếu đưa ra cách nói như vậy thì lý sẽ trái ngược nhau. Nguyên cơ thể nào? Bởi vì không phải là tâm này cùng với tham - sân - si lẫn tạp - thích ứng - hòa hợp với nhau, mà vì tham sân si chưa đoạn thì tâm không giải thoát, tham sân si đoạn thì tâm liền giải thoát. Trong này ý nói tâm và phiền não nếu tương ứng thì không có nghĩa giải thoát, bởi vì đối trị giống nhau. Nếu lúc chưa đoạn, thì bởi vì chưa đoạn cho nên không gọi là giải thoát; nếu bị đoạn rồi thì cả hai đều không thành tựu, không gọi là giải thoát. Các pháp tương ứng không có thể làm cho tánh đồng bạn xa lìa chúng thì hãy còn không gọi là đoạn, huống hồ gọi là giải thoát ư? Vì vậy, tâm tâm giải thoát nhất định không có phiền não, vốn là nghĩa tương ứng.

Để chứng minh cho nghĩa này, lại dẫn trong kinh: “Đức Thế Tôn cũng nói: Tỳ kheo nên biết! Mặt trời - mặt trăng này do năm thứ che phủ mà lu mờ, không sáng tỏ - không soi chiếu - không tỏa rộng - không thanh tịnh. Những gì là năm thứ? Đó là:

1. Mây.
2. Khói.
3. Bụi.
4. Sương mù.
5. Tay của A-tố-lạc Hạt-la-hô.”

Trong này, mây là như lúc giữa mùa Hạ có nên ít mây cuộn lên, trong chốc lát tăng lên che khắp cả bầu trời hư không, che kín mặt trời

- mặt trăng đều khiến cho không hiện rõ ra. Khói là như đốt cháy cỏ cây trong rừng núi - đồng rộng, trong chốc lát khói cuộn lên che khắp bầu hư không, che kín mặt trời - mặt trăng đều khiến cho không hiện rõ ra. Bụi là như lúc hạn hán, gió mạnh xoáy tròn cuốn hết bụi đất, trong chốc lát cuộn lên che lấp bầu hư không, che kín mặt trời - mặt trăng đều khiến cho không hiện rõ ra. Sương mù là như mùa Thu - mùa Đông, sương mù giăng khắp trên núi dưới sông; lại nghe ở nước ngoài lúc mưa mới tạnh, mặt trời tỏa chiếu khắp nơi núi non sông suối; hơi đất bốc lên ngùn ngụt, mù mịt khắp nơi bao trùm cả bầu hư không, che kín mặt trời - mặt trăng đều khiến cho không hiện rõ ra. Tay của A-tổ-lạc Hạt-la-hồ, nghĩa là lúc A-tổ-lạc đánh nhau với trời, trời dùng mặt trời - mặt trăng để làm cờ xí, nhờ vào uy lực của mặt trời - mặt trăng cho nên trời luôn thắng A-tổ-lạc; lúc ấy A-tổ-lạc Hạt-la-hồ vương rất tức giận đối mặt với mặt trời - mặt trăng mà muốn hủy diệt, nhưng bởi vì sức mạnh tăng thượng do nghiệp của các hữu tình, cho nên tất cả trí tuệ và pháp thuật của A-tổ-lạc không thể nào hủy diệt được, liền dùng tay che khuất khiến cho tạm thời ẩn mất.

Như trong kinh nói: “Tỳ kheo nên biết! Không có thân hình nào to lớn đoan nghiêm rất tuyệt vời như A-tổ-lạc Hạt-la-hồ.” Đây là nói về thân biến hóa, chứ không phải là nói đến thân thật. Như mặt trời - mặt trăng không lẫn tạp - không thích ứng - không hòa hợp cùng với năm thứ che phủ, những thứ che phủ kia chưa lìa ra thì mặt trời - mặt trăng này không sáng tỏ - không soi chiếu - không tỏa rộng - không thanh tịnh, những thứ che phủ kia nếu lìa xa mặt trời - mặt trăng này sẽ sáng tỏ - soi chiếu - tỏa rộng và thanh tịnh. Như vậy, không phải là tâm này lẫn tạp - thích ứng - hòa hợp cùng với tham - sân - si, mà vì tham - sân - si chưa đoạn thì tâm không giải thoát. Trong này nói: Như mặt trời - mặt trăng không phải là lẫn tạp - thích ứng cùng với năm thứ ngăn che từ xưa đến nay, về sau lúc lìa khỏi chúng thì mặt trời - mặt trăng sẽ sáng tỏ - soi chiếu - tỏa rộng - thanh tịnh; tâm cũng như vậy, không phải là từ vô thì lẫn tạp - thích ứng cùng với tham - sân - si, sau lúc lìa khỏi chúng thì gọi là được giải thoát. Vì vậy, cần phải sau khi lìa tâm tham - sân - si, lúc đoạn trừ tham - sân - si thì gọi là được giải thoát, lúc ấy đã được quyết định.

Như thế nào là tâm giải thoát, quá khứ vị lai hay hiện tại? Cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Bởi vì ngăn chặn tông chỉ của người khác để hiển bày chánh

nghĩa. Nghĩa là người không phân biệt rõ ràng đối với ba đời, bác bỏ không có các pháp quá khứ - vị lai. Vì ngăn chặn các chấp ấy mà cần phải hiển bày thất có quá khứ - vị lai. Hoặc lại có người chấp, không có lúc đang sinh và lúc đang diệt. Như phái Thí Dụ, họ nói thời gian chỉ có hai loại:

1. Đã sinh.
2. Chưa sinh.

Lại có hai loại:

1. Đã diệt.
2. Chưa diệt.

Ngoài hai loại này ra thì không có gì đang sinh và đang diệt. Vì ngăn chặn cái chấp ấy mà cần phải hiển bày thật có phần vị đang sinh và đang diệt. Lại nữa, trước đây nói tâm lìa tham - sân - si thì được giải thoát, mà chưa nói đến tâm nào là ở đời - giải thoát đối với điều gì? Nay muốn nói đến điều ấy, cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Như thế nào là tâm giải thoát tất cả chướng ngại. Nói vị lai, tức là ngăn chặn cái chấp bác bỏ không có pháp thật có thuộc quá khứ - vị lai. Tâm vô học, hiển bày tâm Vô học gọi là được giải thoát. Lúc sinh, hiển bày có lúc đang sinh - đang diệt để ngăn chặn cái chấp của phái Thí Dụ. Giải thoát tất cả chướng ngại, hiển bày với tất cả chướng ngại đều được giải thoát. Nghĩa là lúc lìa phiền não thuộc phẩm Hạ Hạ của Phi tướng phi phi tướng xứ do tu mà đoạn, bởi vì biết tất cả các Tập, đối với chướng ngại vật thuộc năm Bộ của ba cõi đều được giải thoát, lúc bấy giờ đạt được toàn bộ các pháp vô vi.

Hỏi: Lúc bấy giờ tất cả các tâm vị lai được giải thoát, vì sao chỉ nói đến lúc vị lai sinh?

Đáp: Tạm thời đưa ra lúc vị lai sinh làm Môn, tương tự hiển bày tất cả đều được giải thoát, bởi vì lúc bấy giờ đều được tự tại đối với thân lưu chuyển theo đời kiếp. Lại nữa, bởi vì tâm lúc sinh là đạo giải thoát, tâm này là đứng đầu lìa tất cả chướng ngại. Bởi vì tâm vị lai này đều được giải thoát, cho nên chỉ nói về nó.

Lại nữa, giải thoát có hai loại:

1. Giải thoát lưu chuyển theo đời kiếp.
2. Giải thoát nối tiếp nhau.

Tâm lúc đang sinh có đủ hai loại giải thoát, cho nên chỉ nói về nó; tâm vị lai khác tuy có giải thoát nối tiếp nhau mà không có giải thoát lưu chuyển theo đời kiếp, cho nên không nói đến.

Hỏi: Lúc bấy giờ năm uẩn đều được giải thoát, vì sao chỉ nói đến

tâm giải thoát?

Đáp: Nêu ra tâm làm Môn, tương tự hiển bày tất cả năm uẩn vị lai đều được giải thoát. Lại nữa, bởi vì dựa vào hơn hẳn mà nói, nghĩa là trong năm uẩn thì tâm là hơn hẳn, nói tâm giải thoát tức là nói tất cả. Như nói nhà vua đến, tức là nói tất cả quan lại - thê thiếp. Lại nữa, lúc bấy giờ tuy có những tâm sở pháp mà đều dựa vào tâm, cho nên chỉ nói đến tâm ấy. Bởi vì tâm to lớn cho nên tâm sở gọi là tất cả Đại địa, nhờ vào tâm sở mà phát khởi tùy chuyển sắc - bất tương ưng hành, dựa vào các tâm mà sinh cho nên chỉ nói đến tâm chứ không nói đến uẩn khác. Lại nữa, bởi vì tâm là chúa tể, nếu tâm thanh tịnh thì uẩn khác cũng như vậy, cho nên chỉ nói đến tâm. Lại nữa, lúc tu Tha tâm thông thì đạo vô gián chỉ duyên vào tâm, cho nên trong này chỉ nói đến tâm. Vấn đề này như phẩm thứ nhất đã nói rộng ra.

Hỏi: Tâm học và tâm phi học cũng được giải thoát, vì sao chỉ nói đến tâm vô học?

Đáp: Bởi vì dựa vào hơn hẳn mà nói, nghĩa là nếu nói đến pháp hơn hẳn, thì pháp Vô học hơn hẳn chứ không phải là pháp Học...; nếu nói đến hữu tình hơn hẳn, thì hữu tình Vô học hơn hẳn chứ không phải là hữu tình Học...; cho nên trong này chỉ nói đến Vô học. Lại nữa, bởi vì tâm Vô học có nhiều giải thoát, có công đức hơn hẳn, mà không có những lỗi lầm, cho nên tâm này nói đến Vô học; tâm khác thì không như vậy. Vì vậy, Tôn giả Diệu Âm nói rằng: “Bởi vì nhiều - vì hơn hẳn - vì không có những lỗi lầm, cho nên chỉ nói tâm Vô học gọi là giải thoát.” Lại nữa, bởi vì tâm Vô học có đủ hai loại giải thoát, đó là tự tánh giải thoát và tương tục giải thoát, cho nên chỉ nói đến Vô học, tâm khác thì không như vậy.

Vì vậy, trong này nên làm thành bốn câu phân biệt:

1. Có tâm là tự đánh giải thoát mà không phải là tương tục giải thoát, nghĩa là tâm Học vô lậu.

2. Có tâm là tương tục giải thoát mà không phải là tự tánh giải thoát, nghĩa là tâm Vô học vô lậu.

3. Có tâm là tự tánh giải thoát mà cũng là tương tục giải thoát, nghĩa là tâm Vô học vô lậu.

4. Có tâm chẳng phải là tự tánh giải thoát cũng không phải là tương tục giải thoát, cho nên chỉ nói đến Vô học, tâm khác thì không như vậy.

Vì vậy, trong này nên làm thành bốn câu phân biệt:

1. Có tâm là tự tánh giải thoát mà không phải là tương tục giải

thoát, nghĩa là tâm Học vô lậu.

2. Có tâm là tương tục giải thoát mà không phải là tự tánh giải thoát, nghĩa là tâm vô Học vô lậu.

3. Có tâm là tự tánh giải thoát mà cũng là tương tục giải thoát, nghĩa là tâm Vô học vô lậu.

4. Có tâm chẳng phải là tự tánh giải thoát cũng chẳng phải là tương tục giải thoát, nghĩa là tâm Học hữu lậu và tâm dị sinh.

Lại nữa, nếu tâm giải thoát toàn phần, thì trong này nói đến; tâm Học chỉ có giải thoát nên phần, tâm Phi học phi vô học hoặc là toàn phần không giải thoát - hoặc là nên phần không giải thoát, cho nên không nói đến. Lại nữa, nếu tâm chỉ có giải thoát - chỉ có không ràng buộc, chỉ có trí chứ không có vô trí, thì trong này nói đến; tâm khác thì không như vậy, cho nên không nói đến. Lại nữa, nếu tâm giải thoát chướng ngại của năm Bộ và sở duyên của năm Bộ, thì trong này nói đến; tâm khác thì không như vậy, cho nên không nói đến. Lại nữa, nếu tâm có chánh giải thoát chứ không có tà giải thoát, có chánh trí chứ không có tà trí và không có oán địch, thì trong này nói đến; tâm khác thì không như vậy. Lại nữa, nếu tâm không bị tám loại tà làm cho khuất phục, thì trong này nói đến; tâm khác thì không như vậy.

Tâm Học tuy là xa lìa tám loại tà mà hãy còn bị chướng ngại, cho nên cũng gọi khuất phục. Lại nữa, nếu tâm hoàn toàn có năng lực đoạn dứt quả báo của vị lai và đạt được Phi trạch diệt của tất cả các cõi, thì trong này nói đến; tâm khác thì không như vậy. Lại nữa, nếu tâm giải thoát hoàn toàn viên mãn, thì trong này nói đến; tâm khác thì không như vậy. Lại nữa, nếu tâm chỉ thuộc về giải thoát giống như Ma-lỗ-đa yêu thích trong sự nối tiếp nhau, thì trong này nói đến; tâm khác thì không như vậy. Lại nữa, nếu tâm hoàn toàn cắt bỏ các phiền não của ba cõi giống như cắt bỏ râu tóc, thì trong này nói đến. Lại nữa, nếu tâm đã đoạn đánh phiền não dựa vào Hữu thứ nhất, thì trong này nói đến. Lại nữa, nếu tâm tương ứng có niềm vui khinh an rộng lớn vi diệu, thì trong này nói đến.

Tâm Học tuy là có niềm vui khinh an, mà tâm ấy hãy còn có oán địch phiền não chưa vĩnh viễn chấm dứt, cho nên không có thể gọi là rộng lớn vi diệu; ví như Quốc vương chưa trừ hết oán địch, hoặc tuy là đã hết mà các nước lân cận chưa đến triều cống, lúc bấy giờ chưa được hưởng thụ niềm vui sướng to lớn. Tâm Học hãy còn phiền não chưa trừ hết, thiện căn của ba cõi chưa tụ tập toàn bộ, cho nên niềm vui khinh an kia không có thể gọi là rộng lớn vi diệu. Lại nữa, nếu tâm tương ứng

có niềm vui khinh an, đã buông bỏ gánh nặng, không bởi vì phiền não, ý nghĩa và lời nói đã điều phục gọi là vắng lặng, thì trong này nói đến. Lại nữa, nếu tâm rời bỏ dựa vào phiền não - nhất định dựa vào thiện căn, rời bỏ uẩn tạp nhiễm - đạt được uẩn thanh tịnh, rời bỏ tụ hữu tình ô nhiễm ô - đạt được tụ hữu tình thanh tịnh, vĩnh viễn vắng lặng trong ý nghĩ và lời nói tịch tĩnh viên mãn, thì trong này nói đến. Tâm Học còn có phiền não, chưa hòa vào trong số phước điền của thắng nghĩa, như kệ nói:

Tham dục làm hủy hoại chúng sinh, như ruộng có cỏ dại sinh sôi,
Người bố thí không có tham dục, được quả tốt đẹp không nghi ngờ.

Lại nữa, nếu làm hại mạng sống người kia thì mắc tội vô gián, trong này nói đến điều ấy. Lại nữa, nếu công đức và lỗi lầm không thực hành xen lẫn nhau, thì trong này nói đến điều ấy. Lại nữa, nếu đoạn trừ những vướng mắc, phá vỡ những bờ ngăn, loại bỏ những chứng ngại, thì trong này nói đến điều ấy. Lại nữa, nếu đoạn trừ bốn cách ăn, phá tan bốn ma oán, xa lìa bốn thức trú cuối cùng vượt qua chín nơi chốn của hữu tình, cắt đứt những đường sinh, tận cùng giới hạn của nẻo sinh - lão - bệnh - tử, thì trong này nói đến điều ấy. Lại nữa, trong này không cần phải vận hỏi người soạn luận, bởi vì người soạn luận dựa vào kinh để soạn luận, kinh nói tâm Vô học được giải thoát chứ không phải là Hữu học..., cho nên chỉ nói đến Vô học.

Hỏi: Lúc Trận trí tu thiện căn của ba cõi, cũng giải thoát hay không?

Đáp: Cũng được giải thoát, bởi vì vĩnh viễn lìa bỏ chướng ngại.

Hỏi: Quả A-la-hán lui sụt rồi vẫn đạt được, lúc bấy giờ tâm nào cũng gọi là được giải thoát, là tâm quá khứ hay là tâm vị lai?

Đáp: Chỉ riêng tâm vị lai gọi là được giải thoát, chứ không phải là tâm quá khứ, bởi vì không còn thuộc về thân và lưu chuyển theo đời kiếp, bởi vì đã giải thoát, cho nên nay tuy trở lại đạt được mà không gọi là giải thoát.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 28

LUẬN VỀ BỔ-ĐẶC-GIÀ-LA (Phần 6)

Hỏi: Sự việc ấy như thế nào?

Đáp: như Kim cang dụ định của đạo vô gián sắp diệt và Tận trí của đạo giải thoát sắp sinh. Nếu Kim cang dụ định của đạo vô gián đang diệt, Tận trí của đạo giải thoát đang sinh, thì lúc bấy giờ gọi là lúc sinh tâm Vô học vị lai giải thoát tất cả chướng ngại. Trong này, Kim cang dụ định sắp diệt, nghĩa là lúc sử dụng tướng sinh; Tận trí sắp sinh, nghĩa là sắp đến tướng sinh; lúc bấy giờ vẫn còn gọi là chưa được giải thoát, bởi vì chưa nhất định lưu chuyển theo đời kiếp đang nối tiếp nhau. Kim cang dụ định đang diệt, nghĩa là lúc sử dụng tướng diệt; Tận trí đang sinh, nghĩa là đang sử dụng tướng sinh; lúc bấy giờ mới gọi là nay được giải thoát, bởi vì chắc chắn có năng lực lưu chuyển theo đời kiếp đang nối tiếp nhau. Nếu Kim cang dụ định đã diệt và Tận trí đã sinh, thì lúc bấy giờ gọi là đã được giải thoát, trong này tạm thời nêu ra phần vị sắp giải thoát để hiển bày phần vị đang giải thoát.

Hỏi: Vì sao gọi là Kim cang dụ định?

Đáp: Bởi vì không có phiền não gì mà không đoạn trừ không phá tan - không xuyên thủng - không vỡ nát, ví như kim cang không có vật gì mà không đoạn trừ - không phá tan không xuyên thủng không vỡ nát, hoặc là ngà - hoặc là ngọc - hoặc là đá..., vì vậy Định này gọi là Kim cang dụ. Giả sử trong thân hữu tình có đủ mọi phiền não mà có thể phát khởi Định này, thì lúc bấy giờ có thể nhanh chóng đoạn trừ tất cả phiền não của ba cõi. Làm thế nào biết được như vậy? Bởi vì lúc Kim cang dụ định hiện rõ trước mắt, thì nhanh chóng chứng được pháp đoạn phiền não do kiến - tu mà đoạn của ba cõi.

Hỏi: Đạo vô gián này lấy bốn uẩn - năm uẩn làm tụ tánh, vì sao chỉ nói về Định vậy?

Đáp: Bởi vì chỉ tăng về Định. Như Kiến đạo lấy năm uẩn làm tự tánh, bởi vì chỉ tăng về kiến cho nên cho nên chỉ gọi là Kiến đạo. Như trí thế tục hiện quán biên lấy bốn uẩn - năm uẩn làm tự tánh, bởi vì chỉ tăng về Trí cho nên chỉ gọi là Trí. Như bốn Thông hạnh lấy bốn uẩn - năm uẩn làm tự tánh, bởi vì chỉ tăng về Thông tuệ cho nên chỉ gọi là Thông hạnh. Như vậy, đạo này tuy lấy bốn uẩn - năm uẩn làm tự tánh mà chỉ tăng về Định, cho nên chỉ gọi là Kim cang dụ định.

Hỏi: Vì sao đạo này chỉ tăng về Định?

Đáp: Bởi vì phiền não thuộc phẩm Hạ Hạ của Phi tướng xứ rất khó đoạn trừ - khó phá bỏ và rất khó vượt qua, cần phải dùng Định kiên cố làm nơi nương tựa, phát khởi tinh tiến mạnh mẽ mới có thể trừ bỏ được. Ví như có người muốn giết hại Hương tượng (voi chúa), trước tiên phải đặt chân vững vàng rồi sau đó mới phát ra sức mạnh, thì có thể thành tựu sự giết hại Hương tượng; cho nên đạo này chỉ tăng về tác dụng của Định. Lại nữa, phiền não thuộc phẩm Hạ Hạ của Phi tướng phi phi tướng xứ vô cùng vi tế chứ không rõ ràng - không hiện bày, khó có thể nhận biết được, cần phải dựa vào Định thù thắng khiến cho tâm lắng sâu tường tận thì mới có thể đoạn trừ được. Như người bắn giỏi muốn bắn trúng nẫy lông, dựa vào phương pháp thuận tiện khéo léo khiến cho tâm lắng sâu tường tận thì mũi tên phát ra mới trúng đích; cho nên đạo này chỉ tăng về tác dụng của Định.

Hỏi: Kim cang dụ Định này có mấy trí?

Đáp: Có sáu trí, đó là bốn Loại trí và Diệt - Đạo pháp trí. Trong này, hoặc có lúc dùng Khổ loại trí tư duy về các hành của Phi tướng phi phi tướng xứ, làm hành tướng Vô thường - Khổ - Không - Vô ngã, đạt được quả A-la-hán. Hoặc có lúc dùng Tập loại trí tư duy về các hành Nhân của phi tướng phi phi tướng xứ, làm hành tướng nhân Tập sinh duyên, đạt được quả A-la-hán. Hoặc có lúc dùng Diệt pháp trí tư duy về các hành Diệt của cõi Dục, làm hành tướng Diệt tĩnh diệu ly, đạt được quả A-la-hán. Hoặc có lúc dùng Đạo pháp trí tư duy về các hành Đạo của cõi Dục, làm hành tướng Đạo như hành xuất, đạt được quả A-la-hán. Hoặc có lúc dùng Diệt loại trí, hoặc tư duy về các hành Diệt của Phi tướng phi phi tướng xứ, làm hành tướng Diệt tĩnh diệu ly, đạt được quả A-la-hán. Hoặc có lúc dùng Đạo loại trí, tư duy về phẩm đạo thuộc Loại trí của chín địa, làm hành tướng Đạo như hành xuất, đạt được quả A-la-hán. Như vậy đều gọi là Kim cang dụ định. Đây gọi là Tỳ-bà-sa tóm lược ở nơi này.

Hỏi: Kim cang dụ định này dựa vào địa nào, có mấy hành tướng?

Đáp: Có người đưa ra cách nói như vậy: Dựa vào vị chí định có năm mươi hai hành tướng, nghĩa là dựa vào Vị chí định, hoặc có lúc dùng Khổ loại trí, tư duy về các hành của Phi tướng phi phi tướng xứ, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán; hoặc có lúc dùng Tập loại trí, tư duy về các hành Nhân của Phi tướng phi phi tướng xứ, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán; hoặc có lúc dùng Diệt pháp trí, tư duy về các hành Diệt của cõi Dục, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán; hoặc có lúc dùng Đạo pháp trí, tư duy về các hành Đạo của cõi Dục, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán. Như vậy, bốn trí có mười sáu hành tướng.

Hoặc có lúc dùng Diệt loại trí, hoặc tư duy về các hành Diệt của Tĩnh lự thứ nhất, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán; cho đến hoặc tư duy về các hành Diệt của Phi tướng phi phi tướng xứ, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán. Như vậy, tám trí có ba mươi hai hành tướng, đủ mười sáu hành tướng trước thành ra bốn mươi tám hành tướng.

Hoặc có lúc dùng Đạo loại trí, tư duy về phẩm đạo thuộc Loại trí của chín địa, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán. Như vậy, nên trí có bốn hành tướng, đủ bốn mươi tám hành tướng trước thành ra năm mươi hai hành tướng của Kim cang dụ Định. Như dựa vào Vị chí định, cho đến dựa vào Tĩnh lự thứ tư cũng như vậy.

Dựa vào Không vô biên xứ có hai mươi tám hành tướng, nghĩa là dựa vào Không vô biên xứ, hoặc có lúc dùng Khổ loại trí, tư duy về các hành của Phi tướng phi phi tướng xứ, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, để đạt được quả A-la-hán; hoặc có lúc dùng Tập loại trí, tư duy về các hành Nhân của Phi tướng phi phi tướng xứ, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán. Như vậy, hai trí có tám hành tướng. Hoặc lúc dùng Diệt loại trí, hoặc tư duy về các hành Diệt của Không vô biên xứ, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán; cho đến hoặc tư duy về các hành Diệt của Phi tướng phi phi tướng xứ, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán. Như vậy, bốn trí có mười sáu hành tướng, đủ tám hành tướng

trước thành ra hai mươi bốn hành tướng. Hoặc có lúc dùng Đạo loại trí, tư duy về phẩm đạo thuộc Loại trí của chín địa, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán. Như vậy, nên trí có bốn hành tướng, đủ hai mươi bốn hành tướng trước thành ra hai mươi tám hành tướng của Kim cang dụ Định.

Dựa vào Thức vô biên xứ có hai mươi bốn hành tướng của Kim cang dụ Định, nghĩa là trừ ra bốn hành tướng tư duy về các hành Diệt của Không vô biên xứ, còn lại như nói dựa vào Không vô biên xứ. Dựa vào Vô sở hữu xứ có hai mươi hành tướng của Kim cang dụ Định, nghĩa là trừ ra bốn hành tướng tư duy về các hành Diệt của Thức vô biên xứ, còn lại như nói dựa vào Thức vô biên xứ.

Có Sư khác nói: Dựa vào Vị chí định, hoặc có lúc dùng Khổ loại trí, tư duy về các hành của Phi tưởng phi phi tưởng xứ, làm bốn hành tướng và tùy theo một hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán; hoặc có lúc dùng Tập loại trí, tư duy về các hành Nhân của Phi tưởng phi phi tưởng xứ, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán; hoặc có lúc dùng Diệt pháp trí, tư duy về các hành Diệt của cõi Dục, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán; hoặc có lúc dùng Đạo pháp trí, tư duy về các hành Đạo của cõi Dục, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán. Như vậy, bốn trí có mười sáu hành tướng.

Hoặc có lúc dùng Diệt loại trí, hoặc tư duy về các hành Diệt của Tĩnh lự thứ nhất, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng, trong đó, đạt được quả A-la-hán; cho đến hoặc tư duy về các hành Diệt của Phi tưởng phi phi tưởng, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán. Như vậy, tám trí có ba mươi hai hành tướng, đủ mười sáu hành tướng trước thành ra bốn mươi tám hành tướng.

Hoặc có lúc dùng Đạo loại trí, hoặc tư duy về các hành Đạo của Tĩnh lự thứ nhất, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán; cho đến hoặc tư duy về các hành Đạo của Phi tưởng phi phi tưởng xứ, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán. Như vậy, tám trí có ba mươi hai hành tướng, đủ bốn mươi tám hành tướng trước thành ra tám mươi hành tướng của Kim cang dụ Định. Như dựa vào Vị chí định, cho đến dựa vào Tĩnh lự thứ tư cũng như vậy.

Dựa vào Không vô biên xứ có bốn mươi hành tướng của Kim cang

dụ Định. Nghĩa là dựa vào Không vô biên xứ, hoặc có lúc dùng Khổ loại trí; tư duy về các hành của Phi tướng phi phi tướng xứ, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán; hoặc có lúc dùng Tập loại trí, tư duy về các hành Nhân của Phi tướng phi phi tướng xứ, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán. Như vậy, hai trí có tám hành tướng. Hoặc có lúc dùng Diệt loại trí, hoặc tư duy về các hành Diệt của Không vô biên xứ, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán. Như vậy, bốn trí có mười sáu hành tướng, đủ tám hành tướng trước thành ra hai mươi bốn hành tướng. Hoặc có lúc dùng Đạo loại trí, hoặc tư duy về các hành Đạo của Không vô biên xứ, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán; cho đến hoặc tư duy về các hành Đạo của Phi tướng phi phi tướng xứ, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán. Như vậy, bốn trí có mười sáu hành tướng, đủ hai mươi bốn hành tướng trước thành ra bốn mươi hành tướng của Kim cang dụ Định.

Dựa vào Thức vô biên xứ có ba mươi hai hành tướng của Kim cang dụ Định, nghĩa là trừ ra tám hành tướng tư duy về các hành Diệt - Đạo của Không vô biên xứ, còn lại như dựa vào Không vô biên xứ đã nói. Dựa vào Vô sở hữu xứ có hai mươi bốn hành tướng của Kim cang dụ Định, nghĩa là trừ ra tám hành tướng tư duy về các hành Diệt - Đạo của Thức vô biên xứ, còn lại như dựa vào Thức vô biên xứ đã nói.

Tôn giả Diệu Âm đưa ra cách nói như vậy: “Dựa vào Vị chí định có mười ba hành tướng của Kim cang dụ Định, nghĩa là trong Kiến đạo có bốn Loại trí nhãn, trong Tu đạo liả nhiễm của Phi tướng phi phi tướng xứ do tu mà đoạn có chín đạo vô gián, đó gọi là mười ba hành tướng của Kim cang dụ Định. Như dựa vào Vị chí định, cho đến dựa vào Tĩnh lự thứ tư cũng như vậy. Dựa vào Không vô biên xứ cho đến Vô sở hữu xứ, đều chỉ có chín hành tướng của Kim cang dụ Định, nghĩa là trừ ra bốn Loại trí nhãn, còn lại như dựa vào Vị chí định đã trình bày.”

Nói như vậy thì dựa vào Vị chí định có nên trăm sáu mươi bốn hành tướng của Kim cang dụ Định. Nghĩa là dựa vào Vị chí Định, hoặc có lúc dùng Khổ loại trí, tư duy về các hành của Phi tướng phi phi tướng xứ, làm bốn hành tướng và tùy theo nên nên hành tướng trong đó đạt được quả A-la-hán; hoặc có lúc dùng Tập loại trí, tư duy về các hành Nhân của Phi tướng phi phi tướng xứ, làm bốn hành tướng và tùy theo một hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán; hoặc có lúc dùng Diệt pháp trí, tư duy về các hành Diệt của Cõi Dục, làm bốn hành tướng và

tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán; hoặc có lúc dùng Đạo pháp trí, tư duy về các hành đạo của cõi Dục, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán. Như vậy, bốn trí có mười sáu hành tướng.

Hoặc có lúc dùng Diệt loại trí, hoặc tư duy về các hành Diệt của Tĩnh lự thứ nhất, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán; cho đến hoặc tư duy về các hành Diệt của Phi tướng phi phi tướng xứ, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán. Như vậy, bốn nhân tám thành ra ba mươi hai hành tướng, đủ mười sáu hành tướng trước thành ra bốn mươi tám hành tướng. Như vậy, hoặc tư duy về các hành Diệt của Tĩnh lự thứ nhất - thứ hai, hoặc tư duy về các hành Diệt của Tĩnh lự thứ hai - thứ ba, hoặc tư duy về các hành Diệt của Tĩnh lự thứ ba - thứ tư, hoặc tư duy về các hành Diệt của Tĩnh lự thứ tư và Không vô biên xứ, hoặc tư duy về các hành Diệt của Không vô biên xứ và Thức vô biên xứ, hoặc tư duy về các hành Diệt của Thức vô biên xứ và Vô sở hữu xứ, hoặc tư duy về các hành Diệt của Vô sở hữu xứ và Phi tướng phi phi tướng xứ, đều làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán. Như vậy, bốn nhân bảy thành ra hai mươi tám hành tướng trước thành ra bảy mươi sáu hành tướng.

Như vậy, hoặc tư duy về các hành Diệt của Tĩnh lự thứ nhất - thứ hai - thứ ba, hoặc tư duy về các hành Diệt của Tĩnh lự thứ hai - thứ ba - thứ tư, hoặc tư duy về các hành Diệt của Tĩnh lự thứ ba - thứ tư và Không vô biên xứ, hoặc tư duy về các hành Diệt của Tĩnh lự thứ tư - Không vô biên xứ và Thức vô biên xứ, hoặc là tư duy về các hành Diệt của Thức vô biên xứ - Vô sở hữu xứ và Phi tướng phi phi tướng xứ, đều làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán. Như vậy, bốn nhân sáu thành ra hai mươi bốn hành tướng, đủ bảy mươi sáu hành tướng trước thành ra nên trăm hành tướng.

Như vậy, hoặc tư duy về các hành Diệt của bốn Tĩnh lự, hoặc tư duy về các hành Diệt của Tĩnh lự thứ hai cho đến Không vô biên xứ, hoặc tư duy về các hành Diệt của Tĩnh lự thứ ba cho đến Thức vô biên xứ, hoặc tư duy về các hành Diệt của Tĩnh lự thứ tư cho đến Vô sở hữu xứ, hoặc tư duy về các hành Diệt của Không vô biên xứ cho đến Phi tướng phi phi tướng xứ, đều làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán. Như vậy, bốn nhân năm thành ra hai mươi hành tướng, đủ nên trăm hành tướng trước thành ra nên trăm hai mươi hành tướng.

Như vậy, hoặc tư duy về các hành Diệt của bốn Tĩnh lự và Không vô biên xứ, hoặc tư duy về các hành Diệt của Tĩnh lự thứ hai cho đến Thức vô biên xứ, hoặc tư duy về các hành Diệt của Tĩnh lự thứ ba cho đến Vô sở hữu xứ, hoặc tư duy về các hành Diệt của Tĩnh lự thứ tư cho đến Phi tưởng phi phi tưởng xứ, đều làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán. Như vậy, bốn nhân bốn thành ra mười sáu hành tướng, đủ nên trăm hai mươi hành tướng trước thành ra nên trăm ba mươi sáu hành tướng.

Như vậy, hoặc tư duy về các hành Diệt của Tĩnh lự thứ nhất cho đến Thức vô biên xứ, hoặc tư duy về các hành Diệt của Tĩnh lự thứ hai cho đến Vô sở hữu xứ, hoặc tư duy về các hành Diệt của Tĩnh lự thứ ba cho đến Phi tưởng phi phi tưởng xứ, đều làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán. Như vậy, ba nhân bốn thành ra mười hai hành tướng, đủ nên trăm ba mươi sáu hành tướng trước thành ra nên trăm bốn mươi tám hành tướng.

Như vậy, hoặc tư duy về các hành Diệt của Tĩnh lự thứ nhất cho đến Vô sở hữu xứ, hoặc tư duy về các hành Diệt của Tĩnh lự thứ hai cho đến Phi tưởng phi phi tưởng xứ, đều làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán. Như vậy, hai nhân bốn thành ra tám hành tướng, đủ nên trăm bốn mươi tám hành tướng trước thành ra nên trăm năm mươi sáu hành tướng.

Như vậy, hoặc tư duy về các hành Diệt của Tĩnh lự thứ nhất cho đến Phi tưởng phi phi tưởng xứ, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán. Bốn hành tướng này đủ nên trăm năm mươi sáu hành tướng trước thành ra nên trăm sáu mươi hành tướng.

Hoặc có lúc dùng Đạo loại trí, tư duy về phẩm đạo thuộc Loại trí của chín địa, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trước thành ra nên trăm sáu mươi bốn hành tướng của Kim cang dụ Định. Như vậy dựa vào Vị chí định, cho đến dựa vào Tĩnh lự thứ tư cũng như vậy.

Dựa vào Không vô biên xứ, có năm mươi hai hành tướng của Kim cang dụ Định. Nghĩa là dựa vào Không vô biên xứ, hoặc có lúc dùng Khổ loại trí, tư duy về các hành của Phi tưởng phi phi tưởng xứ, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán; hoặc có lúc dùng Tập loại trí, tư duy về các hành Nhân của Phi tưởng phi phi tưởng xứ, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán. Như vậy, hai trí có tám hành tướng. Hoặc có lúc dùng Diệt loại trí, hoặc tư duy về các hành Diệt của Không vô biên

xứ, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán; cho đến hoặc tư duy về các hành Diệt của Phi tướng phi phi tướng xứ, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán. Như vậy, bốn nhân bốn thành ra mười sáu hành tướng, đủ tám hành tướng trước thành ra hai mươi bốn hành tướng.

Như vậy, hoặc tư duy về các hành Diệt của Không vô biên xứ và Thức vô biên xứ, hoặc tư duy về các hành Diệt của Thức vô biên xứ và Vô sở hữu xứ, hoặc tư duy về các hành Diệt của Vô sở hữu xứ và Phi tướng phi phi tướng xứ, đều làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán. Như vậy, ba nhân bốn thành ra mười hai hành tướng, đủ hai mươi bốn hành tướng trước thành ra ba mươi sáu hành tướng. Như vậy, hoặc tư duy về các hành Diệt của Không vô biên xứ - Thức vô biên xứ và Vô sở hữu xứ, hoặc tư duy về các hành Diệt của Thức vô biên xứ - Vô sở hữu xứ và Phi tướng phi phi tướng xứ, đều làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán. Như vậy, hai nhân bốn thành ra tám hành tướng, đủ ba mươi sáu hành tướng trước thành ra bốn mươi bốn hành tướng. Như vậy, hoặc tư duy về các hành Diệt của Không vô biên xứ cho đến Phi tướng phi phi tướng xứ, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán. Bốn hành tướng này đủ bốn mươi bốn hành tướng trước thành ra bốn mươi tám hành tướng.

Hoặc có lúc dùng Đạo loại trí; tư duy về phẩm đạo thuộc Loại trí của chín địa, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán. Bốn hành tướng này đủ bốn mươi tám hành tướng trước thành ra năm mươi hai hành tướng của Kim cang dụ Định.

Dựa vào Thức vô biên xứ, có ba mươi sáu hành tướng của Kim cang dụ Định. Nghĩa là dựa vào Thức vô biên xứ, hoặc có lúc dùng Khổ loại trí, tư duy về các hành Phi tướng phi phi tướng xứ, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán; hoặc có lúc dùng Tập loại trí, tư duy về các hành Nhân của Phi tướng phi phi tướng xứ, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán. Như vậy, hai trí có tám hành tướng. Hoặc có lúc dùng Diệt loại trí, hoặc tư duy về các hành Diệt của Không vô biên xứ, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng đó, đạt được quả A-la-hán; cho đến hoặc tư duy về các hành Diệt của Phi tướng phi phi tướng xứ, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán. Như vậy, ba nhân bốn thành ra mười hai hành tướng, đủ tám hành tướng trước thành ra hai mươi tám hành tướng. Như vậy, hoặc

tư duy về các hành Diệt của Thức vô biên xứ và Vô sở hữu xứ, hoặc tư duy về các hành Diệt của Vô sở hữu xứ và Phi tưởng phi phi tưởng xứ, đều làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đã được quả A-la-hán. Như vậy, hai nhân bốn thành ra tám hành tướng, đủ hai mươi hành tướng trước thành ra hai mươi tám hành tướng. Như vậy, hoặc tư duy về các hành Diệt của Thức vô biên xứ cho đến Phi tưởng của phi phi tưởng xứ, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán. Bốn hành tướng này đủ hai mươi tám hành tướng trước thành ra ba mươi hai hành tướng.

Hoặc có lúc dùng Đạo loại trí, tư duy về phẩm đạo thuộc Loại trí của chín địa, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán. Bốn hành tướng này đủ ba mươi hai hành tướng trước thành ra ba mươi sáu hành tướng của Kim cang dụ Định.

Dựa vào vô sở hữu xứ, có hai mươi bốn hành tướng của Kim cang dụ Định. Nghĩa là dựa vào Vô sở hữu xứ, hoặc có lúc dùng Khổ loại trí, tư duy về các hành của Phi tưởng phi phi tưởng xứ, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán; hoặc có lúc dùng Tập loại trí, tư duy về các hành Nhân của Phi tưởng phi phi tưởng xứ, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán. Như vậy, hai trí có tám hành tướng. Hoặc có lúc dùng Diệt loại trí, hoặc tư duy về các hành Diệt của Vô sở hữu xứ, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán; hoặc tư duy về các hành Diệt của Phi tưởng phi phi tưởng, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán; hoặc tư duy về các hành Diệt của Vô sở hữu xứ và Phi tưởng phi phi tưởng xứ, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán. Như vậy, ba nhân bốn thành ra mười hai hành tướng, đủ tám hành tướng trước thành ra hai mươi hành tướng.

Hoặc có lúc dùng Đạo loại trí, tư duy về phẩm đạo thuộc Loại trí của chín địa, làm bốn hành tướng và tùy theo nên hành tướng trong đó, đạt được quả A-la-hán. Bốn hành tướng này đủ hai mươi hành tướng trước thành ra hai mươi bốn hành tướng của Kim cang dụ Định.

Trong này, dựa vào định Vô sắc, không phát khởi pháp trí, cũng Không duyên với Khổ-Tập và Diệt của địa dưới, bởi vì định Vô sắc chỉ duyên với địa mình và địa trên. Từ trước đến đây đã nói về Kim cang dụ Định của người sinh ở cõi Dục, sinh ở hai cõi trên, như thích hợp nên biết đã phát Khởi nhiều ít. Nghĩa là sinh vào hai cõi trên chắc chắn không phát khởi Pháp trí, bởi vì cõi ấy chán ngán Khổ - Tập đế của cõi

dưới cho nên không muốn quán lại nữa; đã Không quán về Khổ - Tập của cõi dưới, cũng không quán đến Diệt - Đạo trí lấy Khổ - Tập trí làm đầu tiên. Nếu sinh vào địa trên không dựa vào địa dưới mà lia bỏ những phiền não còn lại, thì bởi vì địa trên tự nhiên cố định hẳn hơn cả địa dưới; ngoại trừ sinh vào Phi tướng phi phi tướng xứ, bởi vì nơi ấy không cố định vô lậu của địa mình, nhất định phải dựa vào Vô sở hữu xứ bên dưới mà phát khởi định vô lậu để lia bỏ những phiền não còn lại. Nếu sinh vào Tĩnh lực của địa trên, thì nhất định không duyên với Khổ - Tập và Diệt ở Tĩnh lực của địa dưới, bởi vì chán ngán Khổ - Tập của địa ấy, như đã nói về Pháp trí.

Hỏi: Tâm chưa giải thoát, nên nói là giải thoát; tâm đã giải thoát, nên nói là giải thoát chăng?

Đáp: Tâm đã giải thoát, nên nói là giải thoát.

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Bởi vì trước đây tuy nói đến tâm giải thoát tham - sân - si, lại nói về lúc tâm Vô học vị lai sinh khởi thì giải thoát tất cả chướng ngại, mà chưa nói đến tâm chưa giải thoát nên nói là giải thoát, tâm đã giải thoát nên nói là giải thoát, any cần phải nói về điều ấy cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Sao nói là tâm này gọi là đã giải thoát?

Đáp: Bởi vì tánh vốn có giải thoát đối với tham - sân - si.

Hỏi: Nếu như đã giải thoát đối với tham - sân - si, thì tại sao lại nói là nay được giải thoát?

Đáp: Bởi vì dựa vào phiền não cho nên gọi là đã giải thoát; nếu dựa vào sự lưu chuyển theo đời kiếp đang nối tiếp nhau thì gọi là nay được giải thoát, bởi vì nay trong phần vị này mới có thể lưu chuyển theo đời kiếp đang nối tiếp nhau. Đối với nghĩa như vậy, vì chưa thông đạt mà đưa ra lời chất vấn này: Nếu đã giải thoát thì không nên nói là giải thoát, nếu như giải thoát thì không nên nói là đã giải thoát, tâm đã giải thoát mà nói là giải thoát thì không hợp với chánh lý. Tuy dựa vào nghĩa trước thì vấn nạn này đã loại bỏ, mà nay lại dẫn ra sự việc khác để giải thích về điều ấy. Như trong kinh nói: “Đại Vương bây giờ từ nơi nào đến?” Nhà vua ấy tuy đã đến mà nói nay đến, ở đây cũng thuận theo như vậy, không cần phải vặn hỏi làm gì! Trong này, Luận chủ vì biểu hiện về nghĩa này, lại dẫn ra kinh khác để hỏi vặn lại người chất vấn. Nay cần phải hỏi về điều ấy, như Đức Thế Tôn nói:

“Nếu đoạn ái không còn sát lại, như hoa sen mọc ở trong nước, Tuy theo rời bỏ cả hai bên, như rắn lột bỏ tấm da.”

Ông thừa nhận cách nói này là cách nói thích hợp chăng? Người chất vấn trả lời đúng như vậy. Vì sao ông phải cho rằng đã rời bỏ hay chưa rời bỏ nói là rời bỏ? Người chất vấn trả lời đã rời bỏ thì nói là rời bỏ. Tùy theo điều tôi đã nói: Nếu đã rời bỏ thì không nên nói là rời bỏ, nếu rời bỏ thì không nên nói là đã rời bỏ, đã rời bỏ mà nói là rời bỏ, thì không hợp với chánh lý.

Trong này, Luận chủ hỏi vặn lại người chất vấn làm cho người ấy tự hiểu, là với cách giải thích của họ như cách hiểu của họ mà giải thích thông suốt. Nhưng trong bài tụng này, hai câu trước biểu hiện về nghĩa đã rời bỏ, vì đã đoạn trừ phiền não ở giữa thế gian, tâm không có gì vướng mắc giống như hoa sen; hai câu sau biểu hiện về nghĩa nay đang rời bỏ, không trú vào sáu căn - sáu trần bên này hay bên kia, bởi gì giống như rấn lột bỏ da cũ không có gì lưu luyến. Đó là đối với chuyện xưa mà nói âm là Nay, như vậy không có gì sai. Ở đây cũng thuận theo như vậy, tuy đã giải thoát mà nói nay đang giải thoát, vẫn không có gì lỗi lầm. Để chứng minh về nghĩa này, lại dẫn ra kinh khác để vặn hỏi người chất vấn, như Đức Thế Tôn nói:

“Đoạn trừ mạn tự mình khéo định, tâm khéo léo cởi bỏ tất cả,

Luôn luôn vắng lặng không phóng túng, vượt cái chết đến bờ giải thoát.”

Ông thừa nhận cách nói này là cách nói thích hợp chăng? Người chất vấn trả lời đúng như vậy. Ông muốn thế nào, là đã đến thì nói là đến hay là chưa đến thì nói là đến? Người chất vấn trả lời đã đến thì nói là đến. Tùy theo điều tôi đã nói: Nếu đã đến thì không nên nói là đến, nếu đến thì không nên nói là đã đến, đã đến mà nói là đến, thì không hợp với chánh lý.

Đây là giải thích về vấn nạn, ý như trước nên biết. Nghĩa là trong bài tụng này, hai câu trước biểu hiện về nghĩa đã đến, hai câu sau biểu hiện về nghĩa nay đang đến. Đó là đối với chuyện xưa mà nói âm là Nay, như vậy không có gì sai. Ở đây cũng thuận theo như vậy, cho nên tổng kết nói rằng: Pháp kia đã hợp lý thì pháp này cũng thuận theo như vậy. Tức là biểu hiện trong này sử dụng cách giải thích giống như người ta, khuyên người chất vấn ấy đối với các kinh cần phải khéo léo phân biệt về Liễu nghĩa và Bất liễu nghĩa. Lại đưa ra cách nói này: Do đó, đối với các kinh cần phải phân biệt về nghĩa lý. Như Đức Thế Tôn nói:

“Thú quay về rừng núi, chim về với hư không, Thánh về với Niết - bàn, pháp quay về phân biệt.”

Bốn loại như vậy đến nơi quay về của mình mới được an lạc, vì vậy người trí cần phải khéo phân biệt nghĩa lý đối với Kinh, không nên như lời nói mà vội vàng đưa ra kiến giải. Nếu như lời nói mà hiểu, thì làm cho Thánh giáo trước - sau trái ngược nhau, cũng khiến cho tâm mình khởi lên chấp trước điên đảo. Như Đức Thế Tôn nói: “Tỳ kheo nên biết! Dựa vào chán ngán mà lìa nhiễm, dựa vào lìa nhiễm mà giải thoát, dựa vào giải thoát mà đến cảnh giới Niết - bàn...”

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này? Đáp: Bởi vì phân biệt rộng về nghĩa trong kinh. Nghĩa là trong Kinh nói: “Dựa vào chán ngán mà lìa nhiễm...” Tuy nói như vậy mà không biện giải rộng ra, thế nào là dựa vào chán ngán mà lìa nhiễm, cho đến thế nào là dựa vào giải thoát mà đến cảnh giới Niết - bàn? Kinh là nơi nương tựa căn bản của luận này, điều gì trong kinh không nói thì nay cần phải phân biệt, cho nên soạn ra phần luận này. Như Đức Thế Tôn nói: “Tỳ kheo nên biết! Dựa vào chán ngán mà lìa nhiễm, dựa vào lìa nhiễm mà giải thoát, dựa vào giải thoát mà đến cảnh giới Niết - bàn.”

Hỏi: Trong nên tập hợp của tâm thì có đủ chán ngán - lìa nhiễm và giải thoát, vì sao chỉ nói dựa vào chán ngán mà lìa nhiễm - dựa vào lìa nhiễm mà giải thoát, chứ không nói dựa vào giải thoát mà lìa nhiễm - dựa vào lìa nhiễm mà chán ngán?

Đáp: Bởi vì phát sinh tùy thuận với hơn hẳn. Nghĩa là ba pháp này tuy là cùng phát sinh, nhưng mà chán ngán đối với lìa nhiễm phát sinh tùy thuận hơn hẳn, lìa nhiễm đối với chán ngán phát sinh tùy thuận kém hơn; lìa nhiễm đối với giải thoát phát sinh tùy thuận hơn hẳn, giải thoát đối với lìa nhiễm phát sinh tùy thuận kém hơn. Như xúc và Thọ tuy là cùng phát sinh, mà nói là lúc duyên Thọ, chứ không nói là Thọ duyên lúc; ở đây cũng như vậy. Trong này, dựa vào có hai loại:

1. Năng sinh.
2. Năng đắc.

Năng sinh, đó là dựa vào chán ngán mà lìa nhiễm, dựa vào lìa nhiễm mà giải thoát. Năng đắc, nghĩa là dựa vào giải thoát mà đến cảnh giới Niết - bàn. Vì vậy, ở trong này đưa ra thuận với câu sau.

Hỏi: Nếu là nương tựa thì cũng là duyên vào chăng?

Đáp: Nếu là duyên vào thì đó cũng là nương tựa. Hoặc có lúc là nương tựa mà không phải là duyên vào, nghĩa là dựa vào giải thoát mà đến cảnh giới Niết - bàn. Lại nữa, dựa vào có hai loại:

1. Thuận nhau.
2. Giống nhau.

Thuận nhau, nghĩa là dựa vào chán ngán mà lìa nhiễm, dựa vào lìa nhiễm mà giải thoát. Giống nhau, nghĩa là dựa vào giải thoát mà đến cảnh giới Niết - bàn.

Hỏi: Thế nào là chán ngán?

Đáp: Nếu đối với các hành Vô học mà chán ngán - ghét bỏ - trái ngược thì gọi là chán ngán.

Hỏi: Chán ngán cũng gồm cả Học và Phi học phi vô học, vì sao trong này chỉ nói đến Vô học?

Đáp: Cũng cần phải nói đến Học và Phi học phi vô học, nhưng mà không nói đến thì nên biết là nghĩa này có khác. Lại nữa, bởi vì trong này dựa vào hơn hẳn mà nói, nghĩa là nếu nói đến pháp hơn hẳn, thì pháp Vô học là hơn hẳn; nếu nói đến hữu tình hơn hẳn; thì hữu tình Vô học là hơn hẳn; cho nên chỉ nói đến Vô học. Lại nữa, nếu nói đến cứu cánh thì nên biết là cũng nói đến đầu và giữa, cho nên không nói cả hai. Lại nữa, pháp Vô học là căn bản của pháp thiện, cho nên chỉ nói đến Vô học, nghĩa là các pháp thiện đều dựa vào Vô học mà được sinh trưởng. Lại nữa, nếu có chán ngán mà không có vui thích, có lìa nhiễm mà không có nhiễm trước, có giải thoát mà không có ràng buộc, có trí tuệ mà không có ngu dốt, thì trong này nói đến. Lại nữa, nếu có chán ngán mà không trở lại chán ngán, có lìa nhiễm mà không trở lại lìa nhiễm, có giải thoát mà không trở lại giải thoát, thì trong này nói đến. Lại nữa, nếu đối với chán ngán... mà tụ tập trọn vẹn, thì trong này nói đến.

Tôn giả Diệu Âm nói như vậy: “Bởi vì pháp Vô học có nhiều thù thắng chứ không có lỗi lầm, cho nên chỉ nói đến Vô học.” Đại đức nói rằng: “ Nếu cõi - nẻo - sinh và lão - bệnh - tử đều không còn, thì trong này nói đến; Học... thì không như vậy, cho nên không nói đến.”

Hỏi: Chán ngán lấy gì làm tự tánh, là Tuệ hay là Vô tham? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu là Tuệ thì những gì đã nói sau đây nên không hiểu thế nào? Như nói: “Thế nào là dựa vào chán ngán mà lìa nhiễm?”

Trả lời: Nếu chán ngán tương ứng với thiện căn không có tham - không có cùng tham, không có sân - không có cùng sân, không có si - không có cùng si, thì gọi là dựa vào chán ngán mà lìa nhiễm.”

Hỏi: Trong này, không có tham - không có sân thì có thể như vậy, nhưng không có si thì thế nào? Bởi vì không có si chính là Tuệ, lẽ nào Tuệ và Tuệ có nghĩa tương ứng, mà nói chán ngán tương ứng với thiện căn không có si hay sao? Nếu là không có tham thì những gì đã nói sau đây nên thông hiểu thế nào? Như nói: “Thế nào là dựa vào chán ngán

mà lia nhiễm?

Trả lời: Nếu chán ngán tương ứng với thiện căn không có tham - không có cùng tham, cho đến nói rộng ra.”

Hỏi: Trong này, không có sân - không có si thì có thể nói như vậy, nhưng không có tham thì thế nào? Nếu chán ngán là không có tham, thì tại sao nói không có tham tương ứng chán ngán? Bởi vì tự tánh và tự tánh không có ý nghĩa tương ứng, cho nên trong chương Kiên Uẩn đã nói lại làm sao thông hiểu? Như nói: “ Có sự việc có thể chán ngán chứ không phải chứ không phải là có thể xa lia, đó là Khổ - Tập nhãn trí không đoạn các phiền não; có sự việc có thể chán ngán mà cũng có thể xa lia, đó là Khổ - Tập nhãn trí đoạn các phiền não.” Nhãn trí là Tuệ chứ không phải là tánh của không có tham, làm sao lấy chán ngán lấy không có tham làm thế?

Đáp: Có người đưa ra cách nói như vậy: Chán ngán lấy Tuệ làm tự tánh.

Hỏi: Nếu như vậy thì những gì đã nói sau đây nên thông hiểu thế nào? Như nói: “Thế nào là dựa vào chán ngán mà lia nhiễm?”

Trả lời: Nếu chán ngán tương ứng với thiện căn không có tham - không có cùng tham, cho đến nói rộng ra.” Văn này chỉ cần nói Không có tham - không có sân, chứ không cần nói là không có si, người đọc lời văn dễ dàng mà nhân tiện đưa ra cách nói này. Có Sư khác nói: Chán ngán lấy không có tham làm tự tánh.

Hỏi: Nếu như vậy thì những gì đã nói sau đây nên thông hiểu thế nào? Như nói: “ Thế nào là dựa vào chán ngán mà lia nhiễm,” cho đến nói rộng ra.

Đáp: Văn này chỉ cần nói Không có tham - không có sân, chứ không cần nói là không có si, nhưng nói không có tham là biểu hiện rõ ràng về nơi nương tựa, nghĩa là hoặc có lúc dựa vào thiện căn không có tham cho nên tâm giải thoát đối với tham, hoặc có lúc dựa vào thiện căn không có sân cho nên tâm giải thoát đối với sân, hoặc có lúc dựa vào thiện căn không có si cho nên tâm giải thoát đối với si; hoặc có lúc dựa vào thiện căn không có tham cho nên tâm giải thoát đối với hai loại, cho đến hoặc có lúc dựa vào thiện căn không có si cho nên tâm giải thoát đối với hai loại; hoặc có lúc dựa vào thiện căn không có tham cho nên tâm giải thoát đối với ba loại, cho đến hoặc có lúc dựa vào thiện căn không có si cho nên tâm giải thoát đối với ba loại. Trong này, biểu hiện rõ ràng dựa vào thiện căn không có tham cho nên tâm giải thoát đối với ba loại, do đó nói là nếu chán ngán tương ứng với thiện căn không có

tham - không có cùng tham, cho đến nói rộng ra, chứ không nói là có thiện căn Không có tham riêng biệt tương ứng với chán ngán.

Hỏi: Trong chương Kiến Uẩn đã nói lại thông hiểu thế nào?

Đáp: Chán ngán không phải là Nhẫn trí tương ứng với Nhẫn trí mà thiết lập tên gọi Nhẫn trí, trong chương Kiến Uẩn dựa vào sự lẫn tạp với nhau để nói về tánh có thể chán ngán.

Lời bình: Có pháp riêng biệt gọi là chán ngán mà không phải là Tuệ - Không phải là không có tham, là tâm sở pháp cùng với tâm tương ứng, vấn đề này nói ở phần sau. Lại có những pháp khác tương tự các tâm sở pháp cùng với tâm tương ứng như vậy. Nhưng trong chương Kiến Uẩn nói Khổ - Tập nhẫn trí gọi là có thể chán ngán, bởi vì Nhẫn trí ấy tương ứng với chán ngán, cho nên gọi là có thể chán ngán, chứ không phải là tự tánh của chán ngán. Trong này đã nói là chán ngán thuộc vô lậu. Chán ngán thuộc hữu lậu, nghĩa là quán bất tịnh, trì tức niệm, ba nghĩa về niệm trú. Quán bảy xứ thiện tương ứng với Nõan - Đảnh - Nhẫn - Thế đệ nhất pháp, tùy theo sự thích hợp của pháp ấy; và tương ứng với Thế tục trí Hiện quán biên, tùy theo sự thích hợp của trí ấy; cùng với những Tĩnh lực hữu lậu khác, Vô sắc - Vô lượng - Giải thoát - Thắng xứ - Biến xứ, như bệnh tật - như ung nhọt - như tên nhọn..., tùy theo tướng thô biểu hiện rõ ràng phần ít, nếu biểu hiện rõ ràng rộng ra thì vượt quá bốn biển rộng.

Hỏi: Nếu sự việc chủ động chán ngán thì sự việc ấy là thụ động chán ngán ư?

Đáp: Nên làm thành bốn câu phân biệt:

1. Có sự việc chủ động chán ngán mà không phải là thụ động chán ngán, đó là chán ngán thuộc vô lậu.

2. Có sự việc thụ động chán ngán mà không phải là chủ động chán ngán, đó là trừ ra chán ngán thuộc hữu lậu, còn lại cú pháp hữu lậu.

3. Có sự việc chủ động chán ngán cũng là thụ động chán ngán, đó là chán ngán thuộc hữu lậu.

4. Có sự việc không phải là chủ động chán ngán cũng không phải là thụ động chán ngán, đó là trừ ra chán ngán thuộc vô lậu, còn lại các pháp vô lậu.

Duyên với hành tướng Vô ngã của tất cả các pháp, tuy cũng duyên với sự việc thụ động chán ngán, mà là hành tướng vui thích, không tương ứng với chán ngán, như trước đã nói.

Hỏi: Thế nào là dựa vào chán ngán mà lìa nhiễm?

Đáp: Nếu chán ngán tương ứng với thiện căn không có tham - không có cùng tham, không có sân - không có cùng sân, không có si - không có cùng si, thì gọi là dựa vào chán ngán mà lìa nhiễm. Trong này chữ cùng (đẳng) là biểu hiện rõ ràng về thế mạnh thuộc phẩm Thượng, bởi vì rộng khắp cho nên nói là cùng.

Lại nữa, nếu tùy theo những gì thích hợp mà duyên với tất cả các cảnh thì gọi là cùng. Lại nữa, tham - sân - si là duyên với những trí hữu tình, tham tất cả là duyên với trí phi hữu tình, là pháp giống nhau cho nên gọi là Cùng. Có người nói như vậy: Trong này chỉ cần đến thiện căn không có tham, bởi vì thiện căn này là pháp đối trị gần với tham nhiễm, cho nên gọi là lìa nhiễm; thiện căn không có sân - không có si, là người có thể đọc thông thạo nhân tiện mà đọc ra. Có Sư khác nói: Không có sân - không có si tuy không phải là đích thực lìa nhiễm, mà là tự giúp lìa nhiễm, cho nên cũng nói đến. Hoặc có người nói: Chữ Nhiễm là nói chung cho tất cả phiền não, nói lìa nhiễm là thâm nhiếp chung tất cả pháp thiện hữu vi, nay tùy theo thế mạnh cho nên chỉ nói đến không có tham - không có cùng tham...

Hỏi: Thế nào là dựa vào lìa nhiễm mà giải thoát?

Đáp: Nếu lìa nhiễm tương ứng với tâm, đã thắng giải - đang thắng giải và sẽ thắng giải, thì gọi là dựa vào lìa nhiễm mà giải thoát. Trong này, giải thoát là trong tất cả tâm sở pháp thuộc đại địa lấy thắng giải làm tự tánh. Nhưng trong tất cả các pháp có hai loại giải thoát:

1. Vô vi, gọi là Trạch diệt.

2. Hữu vi, gọi là Thắng giải.

Thắng giải này lại có hai loại:

1. Nhiễm ô, gọi là Thắng giải tà.

2. Không nhiễm ô, gọi là Thắng giải chánh.

Thắng giải chánh lại có hai loại:

1. Hữu lậu, đó là những pháp tương ứng với quán bất tịnh, trì tức niệm....

2. Vô lậu, đó là những pháp tương ứng với Khổ pháp trí nhãn...

Vô lậu lại có hai loại:

1. Hữu học, nghĩa là phát khởi trong sự nối tiếp nhau của bốn Hướng, ba Quả và bảy Bồ-đặc-già-la.

2. Vô học, nghĩa là phát khởi trong sự nối tiếp nhau của quả A-la-hán.

Vô học lại có hai loại:

1. Thời tâm giải thoát, nghĩa là phát khởi trong sự nối tiếp nhau

của năm chủng tánh trước.

2. Thời tâm giải thoát, nghĩa là phát khởi trong sự nối tiếp nhau của tánh Bất động.

Vô học giải thoát lại có hai loại:

1. Tâm giải thoát, nghĩa là lìa tham.
2. Tuệ giải thoát, nghĩa là lìa vô minh.

Hỏi: Nếu giải thoát này lấy thắng giải làm thể, thì lậu Thi Thiết nói nên thông hiểu thế nào? Như nói: “Thế nào là lìa tham mà tâm giải thoát? Nghĩa là thiện căn không có tham đối trị với tham dục. Thế nào là lìa vô minh mà tuệ giải thoát? Nghĩa là thiện căn không có si đối trị với ngu si.” Thắng giải không phải là do ba thiện căn thâm nhiếp, làm sao có thể nói tâm - tuệ giải thoát là hai thiện căn?

Đáp: Văn ấy nên nói: Thế nào là lìa tham mà tâm giải thoát? Nghĩa là thiện căn không có tham tương ứng với tâm giải thoát. Thế nào là lìa vô minh mà tuệ giải thoát? Nghĩa là thiện căn không có si tương ứng giải thoát. Nhưng mà không nói đến, thì nên biết văn ấy là có cách nói khác. Lại nữa, tâm - tuệ giải thoát thật ra không phải là thiện căn, mà bởi vì tương ứng với thiện căn cho nên lấy tên gọi thiện căn để nói. Lại nữa, trong này biểu hiện rõ ràng nơi nương tựa của giải thoát, nghĩa là tâm giải thoát dựa vào thiện căn không có tham mà được sinh trưởng, dùng thiện căn không có tham đối trị với tham dục cho nên tâm được giải thoát; tuệ giải thoát dựa vào thiện căn không có si mà được sinh trưởng, dùng thiện căn không có si đối trị với ngu si cho nên tuệ được giải thoát. Đây là đối với sở y mà nói về Thể năng y, cho nên không trái ngược nhau.

Hỏi: Thế nào là dựa vào giải thoát mà đến cảnh giới Niết - bàn?

Đáp: Nếu tham vĩnh viễn đoạn - sân vĩnh viễn đoạn - si vĩnh viễn đoạn, tất cả phiền não vĩnh viễn đoạn, thì gọi là dựa vào giải thoát mà đến cảnh giới Niết - bàn.

Hỏi: Hữu thân kiến ... tùy theo nên pháp đoạn đều là Niết - bàn, vì sao trong này là tham vĩnh viễn đoạn cho đến tất cả vĩnh viễn đoạn?

Đáp: Tuy mỗi nên pháp đoạn đều là Niết - bàn, mà trong này chỉ nói đến Niết - bàn viên mãn, cho nên không cần vặn hỏi. Lại nữa, tên gọi của Niết - bàn chỉ thuộc về Vô học, phần vị học chưa trọn vẹn thì không gọi là Niết - bàn cho nên nói như vậy.

Hỏi: Vì nghĩa gì mà gọi là Niết - bàn?

Đáp: Phiền não diệt cho nên gọi là Niết - bàn. Lại nữa, ba thứ lửa chấm dứt cho nên gọi là Niết - bàn. Lại nữa, ba tướng vắng lặng cho

nên gọi là Niết - bàn. Lại nữa, lia các nẻo cho nên gọi là Niết - bàn. Lại nữa Bàn gọi là rừng rậm Niết gọi là ra khỏi, ra khỏi rừng rậm che kín nên gọi là Niết - bàn. Lại nữa, Bàn gọi là đan dệt, Niết gọi là không, bởi vì không đan dệt cho nên gọi là Niết - bàn. Như có sợi tơ thì có những vật được đan dệt, không có sợi tơ thì không như vậy. Như nếu có nghiệp phiền não thì sẽ đan dệt ra sinh tử, Vô học không có nghiệp phiền não cho nên không dệt thành sinh tử, vì vậy gọi là Niết - bàn. Lại nữa, Bàn gọi là hậu hữu, Niết gọi là không có hậu hữu cho nên gọi là Niết - bàn. Lại nữa, bàn gọi là ràng buộc, Niết gọi là xa lia ràng buộc cho nên gọi là Niết - bàn. Lại nữa, bàn gọi là tất cả khổ nạn của sinh tử, Niết gọi là vượt qua, tất cả khổ nạn, củ sinh tử cho nên gọi là Niết - bàn.

Hỏi: Chán ngán và lia nhiễm gặp giải thoát gặp Niết - bàn có gì sai biệt?

Đáp: Chán ngán điều ác - điều trái ngược gọi là chán ngán; không có gì mong cầu gọi là lia nhiễm tâm không còn cấu uế, gọi là giải thoát, vĩnh viễn rời bỏ gánh nặng, gọi là Niết - bàn. Lại nữa, hủy bỏ phiền não, gọi là chán ngán, hủy bỏ át hành gọi là lia nhiễm; đối với duyên xa lia ràng buộc, gọi là giải thoát; các uẩn vĩnh viễn vắng lặng, gọi là Niết - bàn. Lại nữa, chê bỏ cõi Dục gọi là chán ngán; xa lia cõi Sắc, gọi là lia nhiễm; thoát khỏi cõi Vô sắc, gọi là giải thoát, chứng được sự vắng lặng vĩnh viễn, gọi là Niết - bàn. Lại nữa, chán ngán do kiến mà đoạn, gọi là chán ngán, xa lia do tu mà đoạn, gọi là lia nhiễm, đến cõi Vô học, gọi là giải thoát, chứng được vắng lặng vĩnh viễn gọi là Niết - bàn.

Tôn giả Diệu Âm đưa ra cách nói như vậy: “Chán ngán gọi là Bạc địa, lia nhiễm gọi là Ly dục địa, giải thoát gọi là Vô học địa, Niết - bàn gọi là quả của các địa. “Tôn giả Ca-đa- diển-mi-tử tùy thuận với nghĩa kinh nói như vậy: “Căn luật nghi - Giới luật nghi - Vô hối - Hoan hỷ - An lạc - Đẳng trì là tu hành địa, trí kiến như thật là kiến địa, chán ngán là Bạc địa, lia nhiễm là Ly dục địa, giải thoát là Vô học địa, Niết - bàn là quả của các địa.” Đó là sự sai biệt giữa bốn loại chán ngán - lia nhiễm - giải thoát và Niết - bàn.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 29

LUẬN VỀ BỔ-ĐẶC-GIÀ-LA (Phần 7)

Như Đức Thế Tôn nói: Có ba cõi, đó là cõi Đọa - cõi Ly - cõi Diệt..

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Bởi vì phân biệt rộng về nghĩa lý trong kinh. Nghĩa là trong kinh nói: “Tỳ kheo A-nan đi đến nơi Tôn giả Thượng tọa Danh.”

Hỏi: Vì sai A-nan đi đến nơi Tôn giả ấy?

Đáp: Tôn giả A-nan là người vui với pháp, là vị tướng trong Chánh pháp, thâm nhiếp tiếp nhận Thánh giáo, điều khiển con thuyền Thánh giáo, luôn luôn đi lại xem xét bốn chúng, để truyền dạy nhắc nhở, nhiều lần quán sát các vị Tỳ kheo, đừng có lười nhác - đam mê ký luận, hoặc tư duy điên đảo đối với cảnh giới; Khiến cho nên đời trôi qua vô ích trong sự sa sút ngã nghiêng ấy, vì vậy đi đến nơi Tôn giả ấy. Lại nữa, Tôn giả A-nan dấy lên ý niệm như vậy: Thượng tọa Danh ấy luôn luôn vui với sự vắng lặng ở chốn A-luyện-nhã, dũng mãnh tinh tiến chịu khó, đã chứng được phẩm đức vi diệu nào, mình phải đến hỏi han, nếu có thể nói cho mình về phẩm đức đã chứng được, thì mình chấp tay tùy hỷ ca ngợi; nếu không như vậy thì mình phương tiện ân cần nêu rõ gia hạnh, khiến cho vị ấy mau chóng chứng được, đừng trải qua thời gian dài ở chốn A-luyện-nhã kia mà trống rỗng không đạt được gì. Vì vậy đi đến nơi Tôn giả ấy.

Như kinh ấy nói: “Tỳ kheo A-nan đến nơi rồi, thiết lập ngôn luận đồng phần chứ không phải là không đồng phần.”

Hỏi: Như thế nào gọi là ngôn luận đồng phần?

Đáp: Nếu người ở chốn A-luyện-nhã, thì hỏi theo pháp A-luyện-nhã; nếu người ở chốn A-luyện-nhã, thì hỏi theo pháp A-luyện-nhã; nếu người trì Tỳ-nại-da, thì hỏi về Tỳ-nại-da; nếu người tụng Tố - đất

-lãm, thì hỏi về Tố-đát-lãm; nếu người học A-tỳ-đạt-ma, thì hỏi về A-tỳ-đạt-ma; đây gọi là ngôn luận đồng phần. Ngược lại với điều này thì gọi là ngôn luận không đồng phần. Nghĩa là người ở chốn A-luyện-nhã, thì dùng ba Tạng mà hỏi; người trì Tỳ-nại-da, thì hỏi về A-luyện-nhã và hai Tạng khác; người tụng Tố-đát-lãm, thì hỏi A-luyện-nhã và hai Tạng khác; người học A-tỳ-đạt-ma, thì hỏi về A-luyện-nhã và hai Tạng khác; hoặc lại hỏi về sự việc khác, đều gọi là ngôn luận không đồng phần.

Tôn giả A-nan sợ dĩ chỉ đưa ra ngôn luận đồng phần, bởi vì nếu đưa ra ngôn luận không đồng phần, thì Tôn giả ấy không hiểu được, sẽ không có thể trả lời; đã không có thể trả lời thì tâm xấu hổ, vì xấu hổ cho nên tranh cãi chống đối nhau. Không muốn làm cho Tôn giả ấy khởi lên lỗi lầm như vậy, cho nên chỉ đưa ra ngôn luận đồng phần, nghĩa là chỉ hỏi Tôn giả ấy với pháp A-luyện-nhã.

Như kinh ấy nói: “Lúc bấy giờ A-nan hỏi Thượng tọa Danh: Nếu có Tỳ kheo, ở chốn A-luyện-nhã, hoặc ở dưới tán cây, hoặc ở trong nhà yên lặng, hoặc ở giữa bãi tha ma, thì phải luôn luôn tư duy về pháp thực hành như thế nào? Lúc ấy Thượng tọa Danh trình bày với A-nan rằng: Nếu có Tỳ kheo ở chốn A-luyện-nhã, hoặc ở dưới tán cây, hoặc ở trong nhà yên lặng, hoặc ở giữa bãi tha ma, thì phải luôn luôn tư duy về hai loại pháp thực hành, đó là Xa-ma-tha và Tỳ - bát - xá - na. Nguyên cố thế nào? Bởi vì nếu tâm huân tu Xa-ma-tha, thì dựa vào Tỳ-bát-xá-na mà được giải thoát; nếu tâm huân tu Tỳ-bát-xá-na, thì dựa vào Xa-ma-tha mà được giải thoát; nếu tâm huân tu Xa-ma-tha và Tỳ-bát-xá-na, thì dựa vào ba loại cảnh giới mà được giải thoát. Thế nào là ba cảnh giới? Đó là cảnh giới của Đoạn, cảnh giới của Ly và cảnh giới của Diệt.”

Hỏi: Dựa vào nghĩa của Đối pháp (A-tỳ-đạt-ma) thì ở trong nên tâm có Xa-ma-tha và Tỳ-bát-xá-na, làm sao kiến lập hai loại hành giả sai biệt như vậy?

Đáp: Bởi vì gia hạnh cho nên có hai loại sai biệt, nghĩa là lúc gia hạnh hoặc phần nhiều tu tập tư lương thuộc Xa-ma-tha, hoặc phần nhiều tu tập tư lương thuộc Tỳ-bát-xá-na. Người phần nhiều tu tập tư lương thuộc Xa-ma-tha, nghĩa là lúc gia hạnh luôn luôn vui với cuộc sống đơn độc, ở nơi vắng lặng nhàn tản, sự chốn ồn ào và thấy rõ lỗi lầm của sự lẩn tạp âm ĩ, luôn ở trong nhà yên lặng, lúc tiến vào Thánh đạo, gọi là hành giả Xa-ma-tha. Người phần nhiều tu tập tư lương thuộc Tỳ-bát-xá-na, nghĩa là lúc gia hạnh luôn luôn vui với sự đọc tụng tư duy về ba Tạng, nhiều lần quán sát đối với tự tướng và công tướng của tất cả các pháp, lúc tiến vào Thánh đạo, gọi là hành giả Tỳ-bát-xá-na.

Lại nữa, hoặc có người buộc tâm vào nên duyên chứ không phân biệt pháp tướng, hoặc có người phân biệt pháp tướng mà không buộc tâm vào nên duyên. Nếu buộc tâm vào nên duyên chứ không phân biệt pháp tướng, hoặc có người phân biệt pháp tướng mà không buộc tâm vào nên duyên. Nếu buộc tâm vào nên duyên chứ không phân biệt pháp tướng, thì lúc tiến vào Thánh đạo, gọi hành giả Xa-ma-tha. Nếu phân biệt mà không buộc tâm vào nên duyên, thì lúc tiến vào Thánh đạo, gọi là hành giả Tỳ-bát-xá-na. Lại nữa, nếu người căn tánh nhanh nhạy, thì gọi là hành giả Tỳ-bát-xá-na; nếu người căn tánh chậm chạp, thì gọi là hành giả Xa-ma-tha. Như căn tánh nhanh nhạy và căn tánh chậm chạp; như vậy lực của nhân và lực của duyên, lực nội phần và lực ngoại phần, lực của chánh tư duy bên trong và lực của nghe âm thanh khác bên ngoài, nên biết cũng như thế.

Hỏi: Thể của cảnh giới Đoạn - Ly và Diệt là vô vi - không có nhân - không có quả, làm sao lại nói đến tâm huân tu Xa-ma-tha và Tỳ-bát-xá-na thì dựa vào ba loại cảnh giới mà được giải thoát?

Đáp: Bởi vì trong kinh ấy đối với duyên thắng giải của Niết - bàn lấy âm Giới mà nói; nghĩa là người tu hành tuy lúc gia hạnh tinh tiến dũng mãnh tu tập hai loại tư lương của Chỉ - Quán, nhưng nếu đối với thắng giải của Niết - bàn không khởi lên quyết định hướng đến chứng đắc, thì cuối cùng không thể nào đoạn các phiền não để tâm được giải thoát, cho nên duyên với thắng giải của Niết - bàn gọi là cảnh giới, dựa vào cảnh giới này mà tâm được giải thoát.

Như kinh ấy nói: “Lúc bấy giờ A-nan hỏi Thượng tọa Danh: Đoạn như thế nào mà gọi là cảnh giới của Đoạn, Ly như thế nào mà gọi là cảnh giới của Ly, Diệt như thế nào mà gọi là cảnh giới của Diệt? Thượng tọa Danh nói: Đoạn tất cả các hành cho nên gọi là cảnh giới của Đoạn, Ly tất cả các hành cho nên gọi là cảnh giới của Ly, Diệt tất cả các hành cho nên gọi là cảnh giới của Diệt. Tôn giả A-nan nghe rồi chấp tay tùy hỷ ca ngợi mà cáo từ rút lui. Tiếp tục đến đạo tràng Trúc Lâm đem sự việc này hỏi năm trăm Tỳ kheo, họ lại đều trả lời như Thượng tọa Danh.”

Hỏi: Các Tỳ kheo ấy làm sao mà trả lời?

Đáp: Có người đưa ra cách nói như vậy: Từ trẻ đến già theo thứ tự mà trả lời, như lúc kết tập pháp thì người trẻ hỏi trước. Có Sư khác nói: Từ già đến trẻ theo thứ tự mà trả lời, như vật mang đi bố thí từ già cho đến trẻ. Lại có người nói: Nên Tỳ kheo trả lời, những Tỳ kheo còn lại đều tùy hỷ. Hiếp Tôn giả nói: “Trước tiên là tác bạch rồi sau đó thứ tự

tiến hành bàn bạc, tiếp nhận bàn bạc gọi là trả lời.”

Như kinh ấy nói: “Lúc bấy giờ A-nan nghe rồi chấp tay tùy hỷ ca ngợi, cáo từ đi đến nơi Đức Phật, đến rồi đánh lễ sát hai chân của Đức Thế Tôn, sau đó lùi lại đứng về bên phía, đem nghĩa lý của câu anỳ thư hỏi Đức Thế Tôn, Đức Thế Tôn vẫn trả lời như Thượng tọa Danh và các Tỳ kheo ấy.”

Hỏi: Tôn giả A-nan có thể chấp nhận nghĩa lý của Thượng tọa và năm trăm Tỳ kheo đã nói hay không? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu có thể chấp nhận thì tại tùy hỷ ca ngợi?

Đáp: A-nan có thể chấp nhận nghĩa của Thượng tọa ấy đã nói.

Hỏi: Vì sao lại đem thưa hỏi Đức Thế Tôn?

Đáp: Như Đức Thế Tôn biết rõ mà cố ý hỏi, Tôn giả A-nan cũng lại như vậy. Nguyên cốt thế nào? Bởi vì A-nan muốn biểu hiện có cùng cái thấy - cùng mong muốn văn nghĩa quyết định trong cách thuyết pháp khéo léo, như Đại Sư nói thì đồ chúng cũng như vậy; như Thân giáo nói thì đệ tử cũng như vậy, như Quĩ phạm nói thì người đọc tiếp nhận cũng như vậy. Như vậy văn nghĩa vi diệu đã được quyết định, dựa vào đó tu học cho đến có thể chứng quả A-la-hán; không giống như văn nghĩa của ngoại đạo đã nói, thầy và đồ chúng đều lần lượt chuyển tiếp trái ngược nhau, dựa vào đó tu học trống rỗng không có gì chứng thực. Lại nữa, A-nan muốn dùng lời vi diệu của Đức Phật để xác minh mà xác minh về nghĩa đã nói, cho nên lại thưa hỏi Đức Phật. Nếu không dùng lời vi Diệu của Đức Phật để xác minh thì nghĩa đã nói vẫn có thể bị khuynh động, mà bốn chúng trong đời vị lai sẽ không tin tưởng tôn trọng. Như văn thư phù tiết ở thế gian, nếu không có dấu ấn của nhà vua thì những người tiến hành giải quyết không cung kính tiếp nhận; ở đây cũng như vậy, cho nên lại thưa hỏi Đức Phật.

Như kinh ấy nói: “Đức Phật hỏi A-nan: Ông biết Thượng tọa và năm trăm Tỳ kheo có công đức gì? A-nan thưa với Đức Phật: Thượng tọa Danh và năm trăm Tỳ kheo ấy đều là bậc A-la-hán, các lậu đã hết - đã rời bỏ gánh nặng, không còn các Kiết Hữu, nhanh chóng được lợi mình, khéo hoàn thành Thánh chỉ, tâm giải thoát dễ dàng. Đức Phật bảo với A-nan: Đúng như ông đã nói!”

Hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn hỏi về công đức của học?

Đáp: Vì muốn mở toang kho báu công đức chân thật của hạnh út ham muốn - vui vừa đủ đã bị che phủ, để cho các thế gian biết rồi mà cung kính cúng dường đạt được quả tốt đẹp. Như kho tàng che giấu của thế gian, tuy nhiều châu báu ngọc ngà mà đất các phủ lấp không được

hiện bày rõ ràng, nếu có người khai phá để cho vô lượng người khác thu thập nhận lấy và thọ dụng được sự vui sướng ở thế giàu có ở thế gian; ở đây cũng như vậy cho nên Đức Phật hỏi về điều đó. Lại nữa, bởi vì mở bày hiểu biết về ý nguyện thù thắng cho thí chủ, nghĩa là có thí chủ, luôn luôn dùng bốn loại đồ dùng cung cấp như y phục..., cúng dường cho Thượng tọa và năm trăm Tỷ kheo ấy, nhưng không biết là họ có công đức thù thắng, muốn làm cho biết rồi hoan hỷ hăng hái phát khởi ý nguyện thù thắng : Chúng ta được gặp phát điền như vậy, đã gieo trồng chủng tử thiện, chắc chắn ở đời sau nhận được niềm vui sướng to lớn. Vì vậy, Đức Thế Tôn hỏi về công đức ấy. Lại nữa, bởi vì ngăn chặn sự phỉ báng của thế gian, họ nói là Thượng tọa ấy ở trong thai mẹ trải qua sáu mươi năm, đã ra khỏi thai rồi thì hình dáng và dung mạo

Già yếu không có y đức gì, cho nên mới sinh ra đã đặt tên là Thượng tọa, sau này tuy xuất gia vẫn bị chế ngạo: Tuổi trẻ khỏe mạnh tinh tiến chịu khó ngày đêm hầy còn khí mà đạt được quả, hưởng hồ người già yếu này sức lực yếu kém lại có thể đạt được quả hay sao? Và lại, Thượng tọa ấy đã độ cho năm trăm Tỷ kheo mới học trước đây đi theo Thiên Thọ, mọi người chê bai rằng: Già nua ốm yếu như vậy mà tham đắm danh lợi, độ cho năm trăm người để bàn người hầu hạ cung phụ cho chính mình sai khiến, chứ không có năng lực dạy dỗ nhắc nhở, khiến cho họ đi theo tà pháp. Năm trăm Tỷ kheo trước đây được giáo hóa sai lạc, sau tuy quay về với chánh pháp đạt được quả Vô học, mà có người phỉ báng rằng: Hạng người ngu này trước khi tham lam lợi dưỡng bỏ phật theo tà đạo, tuy sau này quay lại mà không đạt được điều gì. Bởi vì ngăn chặn những sự phỉ báng như vậy, cho nên Đức Phật hỏi về công đức của họ, khiến cho thế gian cùng biết mà từ bỏ tội lỗi phỉ báng để thường xuyên tu pháp cúng kính cúng dường, ở đời tương lai sinh ra cõi trời và được giải thoát.

Kinh ấy tuy nói về ba cảnh giới của Đoạn - Ly và Diệt, mà không biện giải rộng về sự sai biệt của ba cảnh giới: kinh ấy là nơi nương tựa căn bản của luận này, kinh ấy không nói thì nay cần phải nói đến cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Thế nào là cảnh giới của đoạn?

Đáp: Trừ ra kiết ái, đoạn những kiết khác thì gọi là cảnh giới của đoạn.

Hỏi: Thế nào là cảnh giới của Ly?

Đáp: Đoạn kiết ái thì gọi là cảnh giới của Ly.

Hỏi: Thế nào là cảnh giới của Diệt?

Đáp: Đoạn các pháp thuận kiết khác thì gọi là cảnh giới của Diệt.

Trong này, trước là căn cứ theo A-tỳ-đạt-ma, dựa vào Lý thế tục mà nói về sai biệt của ba cảnh giới, Bởi vì, đạo đối trị gần có sự sai biệt. Đoạn những kiết khác, là đoạn kiết còn lại. Pháp thuận kiết, nghĩa là trừ ra chín kiết, còn lại các pháp hữu lậu. Đây gọi là nên loại sai biệt của ba cảnh giới. Lại có người nói: nếu đoạn tám kiết và tương ứng này cùng với sinh..., thì gọi là cảnh giới của đoạn, nếu đoạn kiết ái và tương ứng này cùng với sinh..., thì gọi là cảnh giới của Ly, nếu đoạn các pháp thuận kiết khác và tương ứng này cùng với sinh..., thì gọi là cảnh giới của Diệt, tất là thiện hữu lậu và các hữu vi - vô phú vô ký gọi là pháp thuận kiết. Lại có người nói: Nếu đoạn kiết vô minh thì gọi là cảnh giới của đoạn, nếu đoạn kiết ái thì gọi là cảnh giới của Ly, nếu đoạn các kiết còn lại, thì gọi là cảnh giới của Diệt. Lại có người nói: Hoặc có các pháp này có thể ràng buộc mà không có thể nhiễm ô, đoạn pháp ấy thì gọi là cảnh giới của Đoạn; hoặc có các pháp có thể ràng buộc mà cũng có thể nhiễm ô, đoạn pháp ấy thì gọi là cảnh giới của Ly; hoặc có các pháp không có thể ràng buộc - không có nhiễm ô, mà lại bị ràng buộc - bị nhiễm ô, đoạn trừ các pháp ấy thì gọi là cảnh giới của Diệt. Lại có người nói: Hoặc có các pháp là có thể ràng buộc mà không có thể nhiễm ô, đoạn trừ các pháp ấy thì gọi là cảnh giới của Đoạn; hoặc có các pháp là có thể ràng buộc - là có thể nhiễm ô, đoạn trừ các pháp ấy thì gọi là cảnh giới của Ly; hoặc có các pháp không có thể ràng buộc cũng không có thể nhiễm ô, mà là bị ràng buộc - bị nhiễm ô, đoạn trừ pháp ấy thì gọi là cảnh giới của Diệt. Có Sư khác nói: Chỉ đoạn các tùy miên có tự tánh.

Hỏi: trong kinh ấy nói phải thông hiểu thế nào? Như nói: “Đoạn tất cả các hành cho nên gọi là cảnh giới của Đoạn, Ly tất cả các hành cho nên gọi là cảnh giới của Ly, Diệt tất cả các hành cho nên gọi là cảnh giới của Diệt.” Trong luận Phẩm Loại Túc nói lại thông hiểu thế nào?. Như nói: “Thế nào là pháp bị đoạn?”

Trả lời: Tất cả các pháp hữu lậu.

Hỏi: Thế nào là pháp biết khắp?

Trả lời: Tất cả các pháp hữu lậu.” Người ấy đưa ra trả lời như vậy: Nếu các tùy miên duyên với tám kiết mà dấy khởi, đoạn trừ chúng thì gọi là cảnh giới của Ly; nếu các tùy miên duyên với những pháp khác mà dấy khởi, đoạn trừ chúng thì gọi là cảnh giới của Diệt.

Lời bình: Vấn đề ấy không nên nói như vậy, bởi vì các pháp hữu

lậu trước tiên là bị ràng buộc, lúc lìa bỏ ràng buộc thì đều được đoạn trừ. Có người đưa ra cách nói như vậy: Chỉ đoạn tùy miên của ái, vì có tự tánh.

Hỏi: Nếu như vậy thì trước đây nói trong kinh và luận phải thông hiểu thế nào? Vị ấy đưa ra trả lời như vậy: Nếu tùy miên của ái duyên với tám kiết mà dấy khởi; đoạn trừ nó thì gọi là cảnh giới của Đoạn; nếu tùy miên của ái duyên với kiết ái mà dấy khởi; đoạn trừ nó thì gọi là cảnh giới của Ly; nếu tùy miên của ái duyên với những pháp khác mà dấy khởi, đoạn trừ nó thì gọi là cảnh giới của Diệt.

Lời bình: Người ấy không nên đưa ra cách nói như vậy: “Đoạn trừ Thế của phiền não thì gọi là cảnh giới của Đoạn, đối với cảnh xa lìa ràng buộc thì gọi là cảnh giới của Ly, rời bỏ những gánh nặng thì gọi là cảnh giới của Diệt.” Hiếp Tôn giả nói: “Không có ràng buộc, ràng buộc chấm dứt thì gọi là cảnh giới của Đoạn; không có nhiễm ô, nhiễm ô chấm dứt thì gọi là cảnh giới của Ly; không có quả của nó, quả của nó chấm dứt thì gọi là cảnh giới của Diệt.” Tôn giả Thiết-ma-đạt-đa nói rằng: “Đoạn trừ các phiền não thì gọi là cảnh giới của Đoạn, không có tham đối trị với tham thì gọi là cảnh giới của Ly, diệt hết quả của sự nối tiếp nhau thì gọi là cảnh giới của Diệt.” Tôn giả Tả Thủ đưa ra cách nói như vậy: “Đoạn trừ nối tiếp nhau cho nên gọi là cảnh giới của Đoạn, đối với duyên xa lìa ràng buộc cho nên gọi là cảnh giới của Ly, lìa bỏ chấp thọ cho nên gọi là cảnh giới của Diệt.”

Lại có người nói: Đoạn trừ phiền não của quá khứ cho nên gọi là cảnh giới của Đoạn, đoạn trừ phiền não của hiện tại cho nên gọi là cảnh giới của Ly, đoạn trừ phiền não của vị lai cho nên gọi là cảnh giới của Diệt; như đoạn trừ phiền não, đoạn trừ uẩn cũng như vậy. Lại có người nói: Đoạn trừ khổ thọ cho nên gọi là cảnh giới của Đoạn, đoạn trừ Lạc thọ cho nên gọi là cảnh giới của Ly, đoạn trừ Bất khổ bất lạc thọ cho nên gọi là cảnh giới của Diệt; như đoạn trừ ba Thọ, đoạn trừ pháp thuận với ba Thọ cũng như vậy. Lại có người nói: Nếu đoạn trừ khổ khổ thì gọi là cảnh giới của Đoạn, nếu đoạn trừ Hoại khổ thì gọi là cảnh giới của Ly, nếu đoạn trừ Hành Khổ thì gọi là cảnh giới của Diệt. Lại có người: Nếu đoạn cõi Dục thì gọi là cảnh giới của Đoạn, nếu đoạn cõi Sắc thì gọi là cảnh giới của Ly, nếu đoạn cõi Vô sắc thì gọi là cảnh giới của Diệt. Những cách nói như vậy đều dựa vào thế tục, tùy theo nên môn để biện giải về ba cảnh giới khác biệt, đều chẳng phải là Thắng nghĩa.

Hỏi: Các cảnh giới Đoạn là cảnh giới Ly chăng?

Đáp: Đúng như vậy.

Hỏi: Nếu như cảnh giới Ly thì cũng là cảnh giới Đoạn chăng?

Đáp: Đúng như vậy.

Hỏi: Các cảnh giới Đoạn là cảnh giới Diệt chăng?

Đáp: Đúng như vậy.

Hỏi: Nếu như cảnh giới Diệt thì cũng là cảnh giới Đoạn chăng?

Đáp: Đúng như vậy.

Hỏi: Các cảnh giới Ly là cảnh giới Diệt chăng?

Đáp: Đúng như vậy.

Hỏi: Nếu như cảnh giới Diệt thì cũng là cảnh giới Ly chăng?

Đáp: Đúng như vậy.

Hỏi: Vì sao lại soạn ra phần luận này?

Đáp: Bởi vì trước đây căn cứ theo A-tỳ-đạt-ma, dựa vào lý thế tục ngay nơi pháp đối trị gần để biện giải về ba cảnh giới khác biệt, nay thuận theo kinh biểu hiện về Thể của ba cảnh giới này không có gì sai biệt. Nghĩa là pháp hữu lậu vào lúc mỗi nên pháp đoạn trừ, đều đoạn trừ được nên pháp, mỗi nên pháp đoạn trừ này căn cứ theo nghĩa sai biệt mà nói là cảnh ba giới, do đó nghĩa của ba cảnh giới này tuy có sai khác mà Thể không có gì khác nhau.

Như Đức Thế Tôn nói: “Có ba tướng, đó là tướng về Đoạn - tướng về Ly - tướng về Diệt...”

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Bởi vì phân biệt rộng về nghĩa trong kinh. Nghĩa là trong Kinh ấy nói có ba loại tướng, đó là Đoạn - Ly và Diệt. Trong kinh tuy nói ra như vậy, nhưng mà không phân biệt rộng ra, kinh ấy là căn bản của luận này, những điều trong kinh ấy không giải thích thì nay cần phải giải thích, cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Thế nào là tướng về Đoạn?

Đáp: Trừ ra kiết ái, đoạn kiết còn lại - giải trừ các tướng, gọi là tướng về Đoạn. Trừ ra kiết ái, đoạn kiết còn lại - giải trừ các tướng, gọi là tướng về đoạn.

Hỏi: Thế nào là tướng về Ly?

Đáp: Đoạn kiết ái - giải trừ các tướng, gọi là tướng về Ly.

Hỏi: Thế nào là tướng về Diệt?

Đáp: Đoạn các pháp thuận kiết còn lại - giải trừ các tướng, gọi là tướng về Diệt. Trong này, giải thích rộng ra như cảnh giới, nên biết!

Hỏi: Vì sao trong này không nói ba tướng như ba cảnh giới trước lần lượt chuyển tiếp ngay trong nhau?

Đáp: Cần phải nói mà không nói đến, thì nên biết là nghĩa này có khác. Lại nữa, trong này muốn hiển bày theo tướng khác - văn khác cho nên đưa ra cách nói như vậy, bởi vì nếu đưa ra tướng khác - văn khác mà nói thì dễ dàng thọ trì. Lại nữa, trong này muốn biểu hiện rõ ràng hai cánh cửa - hai mưu lược - hai bậc cấp - hai bước chân - hai cảnh vật - hai ngọn đuốc - hai ánh sáng - hai hình ảnh - hai văn từ mô phỏng lẫn nhau; như cảnh giới ngay trong nhau, tướng cũng thuận theo như vậy; như tướng không ngay trong nhau, cảnh giới cũng thuận theo như vậy, nhưng bởi vì mô phỏng theo nhau cho nên đưa ra cách nói như vậy.

Hỏi: Ngoài mười sáu hành tướng có Tuệ vô lậu hay không? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu như có thì tại sao trong luận Thức Thân à chương Trí Uẩn không nói? Nếu như không có thì căn này đã nói phải thông hiểu thế nào? Như nói: “Thế nào là tướng về Đoạn?”

Đáp: Trừ ra kiết ái, đoạn kiết còn lại - giải trừ các tướng, gọi là tướng về Đoạn...”

Tướng về Đoạn... này tương ứng với Thánh tuệ của hành tướng nào? Trong luận Phẩm Loại Túc lại làm sao thông hiểu? Như nói: “Thế nào là Tận trí? Nghĩa là biết đùng như thật Ta đã biết Khổ - đã đoạn Tập - đã chứng Diệt - đã tu Đạo, không tu lại nữa.” Hai trí như vậy do hành tướng mà thâm nhiếp? Trong luận Tập Dị Môn nói lại làm sao thông hiểu? Như nói: “Biết rõ ràng như thật Ta đã hết Dục lậu - Hữu lậu - Vô minh lậu là Tận trí, không còn gì sẽ hết nữa là Vô sinh trí.” Hai trí như vậy do hành tướng nào thâm nhiếp? Trong chương Kiến Uẩn của luận này nói lại làm sao thông hiểu? Như nói: “Lúc cảm thọ về Lạc thọ biết đúng như thật về cảm thọ Lạc thọ.” Là hành tướng nào? Trong kinh đã nói lại làm sao thông hiểu? Như nói: “Biết rõ ràng như thật đời sống của Ta đã hết, phạm hạnh đã lập, việc làm đã xong, không tiếp nhận Hậu hữu.” Là hành tướng nào?

Đáp: Có người đưa ra cách nói như vậy: Ngoài mười sáu hành tướng không có Tuệ vô lậu nào khác, vì vậy trong luận Thức Thân và chương Trí Uẩn của lậu này không nói là có Tuệ vô lậu.

Hỏi: Trong này đã nói phải thông hiểu như thế nào? Như nói: “Thế nào là tướng về Đoạn?” Nói rộng ra cho đến Tướng về Đoạn... này tương ứng với Thánh tuệ của hành tướng nào?

Đáp: Đây là căn cứ theo sở duyên mà kiến lập ba Tướng chứ không dựa vào hành tướng, bởi vì ba Tướng này đều làm duyên với bốn hành tướng Diệt, nghĩa là duyên vào Đoạn cho nên gọi là tướng về Đoạn, không làm hành tướng Đoạn đối với Tướng về Đoạn này, hai

Tưởng còn lại cũng như vậy. Nếu đưa ra cách nói như vậy, thì ba Tưởng này như ba cảnh giới trước đây lần lượt chuyển tiếp ngay trong nhau.

Hỏi: Trong luận Phẩm Loại Túc lại làm sao thông hiểu? Như nói: “Thế nào là Tận trí”? Nói rộng ra cho đến hai trí như vậy do hành tướng nào thâm nhiếp?

Đáp: Biết đúng như thật Ta đã biết khổ, không biết lại nữa, là duyên thâm nhiếp hai hành tướng của Khổ, đó là Khổ và Vô thường; Ta đã đoạn Tập, không đoạn gì nữa, là duyên thâm nhiếp bốn hành tướng của Tập; Ta đã chứng Diệt, không chứng gì nữa, là duyên thâm nhiếp bốn hành tướng của Diệt; ta đã tu Đạo, không tu gì nữa, là duyên thâm nhiếp bốn thành tướng của Đạo.

Hỏi: Trong luận Tập Dị Môn lại làm sao thông hiểu? Như nói: “Biết rõ ràng như thật Ta đã hết Dục lậu...” Nói rộng cho đến hai trí như vậy do hành tướng nào thâm nhiếp?

Đáp: Thâm nhiếp sáu hành tướng, đó là Khổ - Vô thường và duyên với bốn hành tướng của Tập.

Hỏi: Trong chương Kiến Uẩn đã nói lại thông hiểu thế nào? Như nói: “Lúc cảm thọ về Lạc thọ biết đúng như thật về cảm thọ Lạc thọ”. Là hành tướng nào?

Đáp: Luận ấy đối với Thánh đạo nói âm Lạc Thọ, tức là duyên thâm nhiếp bốn hành tướng của Đạo.

Hỏi: Trong Kinh đã nói lại làm sao thông hiểu? Như nói: “Biết rõ ràng như thật đời sống của Ta đã hết...” Nói rộng cho đến là hành tướng nào?

Đáp: Biết rõ ràng như thật đời sống của Ta đã hết, là duyên với bốn hành tướng của Tập; Phạm hạnh đã lập, là duyên với bốn hành tướng của Đạo; việc làm đã xong, là duyên với bốn hành tướng của Diệt; không tiếp nhận Hậu hữu, là duyên với hai hành tướng của Khổ, đó là Khổ và Vô thường.

Lại nữa, bởi vì năm duyên cho nên kinh đưa ra cách nói như vậy chứ không nói đến hành tướng. Thế nào là năm duyên? Đó là:

1. Bởi vì ý lạc, nghĩa là lúc gia hạnh khởi lên ý vui vẻ như vậy: Làm thế nào phải khiến cho đời sống của mình vĩnh viễn chấm dứt, nói rộng cho đến không tiếp nhận Hậu hữu.

2. Bởi vì đối trị, nghĩa là tu pháp đối trị thù thắng như vậy làm cho đời sống vĩnh viễn chấm dứt, nói rộng cho đến không tiếp nhận Hậu hữu.

3. Bởi vì việc làm, nghĩa là nhờ vào những việc làm thù thắng như

vậy khiến cho đời sống vĩnh viễn chấm dứt, nói rộng cho đến không tiếp nhận Hậu hữu.

4. Bởi vì nối tiếp nhau, nghĩa là đạt được nối tiếp nhau thù thắng như vậy khiến cho đời sống vĩnh viễn chấm dứt, nói rộng cho đến không tiếp nhận Hậu hữu.

5. Bởi vì Bồ-đặc-già-la, nghĩa là Bồ-đặc-già-la này dễ hiện bày - dễ thi thiết tất cả đời sống chấm dứt, nói rộng cho đến không tiếp nhận Hậu hữu. Dựa vào năm duyên bày cho nên đưa ra cách nói như vậy, chứ không nói là có riêng hành tướng như vậy. Có Sư khác nói: Ngoài mười sáu hành tướng có Tuệ vô lậu riêng khác.

Hỏi: Nếu như vậy thì những ăn nói ở phần sau dễ dàng thông hiểu, vì sao luận Thức Thân và chương Trí Uẩn không nói?

Đáp: Cần phải nói mà không nói đến, thì nên biết rằng nghĩa này có khác. Lại nữa, nếu có hành tướng hiện tại hòa hợp, có thể hoàn thành những việc làm có tác dụng, thì luận Thức Thân và chương Kiến Uẩn nói đến rất rõ ràng; sự tụ tập của vị lai ấy cuối cùng Không phát khởi, vì vậy không nói đến. Lại nữa, nếu có hành tướng có thể tiến vào Kiến đạo - đạt được quả - lìa nhiễm - chấm dứt các lậu, thì luận Thức Thân và chương Kiến Uẩn biểu hiện rất rõ ràng; hành tướng ấy không có tác dụng này, cho nên không nói đến, nghĩa là hành tướng ấy sau quả Vô học mới phát khởi rõ ràng trước mắt, tiếp nhận niềm vui với pháp hiện tại - du hí thần thông, quán sát những việc làm trước đây, tiếp nhận sử dụng Thánh tài. Lại nữa, nếu có hành tướng có thể đạt được bốn đạo gia hạnh - vô gián - giải thoát - thắng tiến, thì luận Thức Thân và chương Kiến Uẩn biểu hiện rất rõ ràng; các hành tướng ấy chỉ cách xa gia hạnh - cách xa thắng thì đạo mới được hiện khởi, cho nên không nói đến.

Nếu đưa ra cách nói như vậy: Ngoài mười sáu hành tướng có Tuệ vô lậu. Nói theo cách ấy thì trong này dựa vào hành tướng riêng biệt mà Kiến lập ba Tướng, nghĩa là hành tướng Đoạn tương ứng với Tướng, gọi là tướng về Đoạn; hành tướng Ly tương ứng với Tướng, gọi là tướng về Ly; hành tướng Diệt tương ứng với Tướng, gọi là tướng về Diệt. Như vậy ba Tướng, dựa vào hành tướng riêng biệt để Kiến lập ba loại, chứ Không căn cứ theo sở duyên. Nghĩa là đối với mỗi nên Trạch Diệt vô vi Khởi lên ba Tướng này, như đối với nên mục tiêu mà ba mũi tên đã bắn trúng, nhưng tướng của mũi tên đều khác nhau, dựa vào đây mà nói thì ba Tướng là Đoạn - Ly và Diệt không ngay trong nhau.

Cần phải đưa ra cách nói như vậy: Các tướng về Đoạn là tướng về Ly chẳng? Trả lời Không phải như vậy. Nói rộng cho đến nếu như tướng

về Diệt thì đó là tướng về Ly chăng? Trả lời không phải như vậy.

Lời bình: Nên đưa ra cách nói như vậy: Ngoài mười sáu hành tướng không có Tuệ vô lậu nào khác, đối với lý là thích hợp. Nhưng trong này nói ba Tướng là Đoạn - Ly và Diệt, nếu như Vô lậu thì lần lượt chuyển tiếp ngay trong nhau; nếu như là Hữu lậu thì có thể làm ba loại hành tướng như Đoạn... Không ngay trong nhau, vì vậy trong này không nói đến sự quyết định.

CHƯƠNG I: TẬP UẨN (Tiếp Theo)

Phẩm Thứ Tư : LUẬN VỀ ÁI KÍNH

LUẬN VỀ ÁI KÍNH (Phần 1)

Thế nào là Ái? Thế nào là Kính? Những chương như vậy và giải thích về nghĩa từng chương, đã lãnh hội rồi, tiếp theo cần phải giải thích rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp : Bởi vì phân biệt rộng về nghĩa trong kinh. Nghĩa là trong Kinh nói: “Nếu có người tụ tập làm quý viên mãn, thì nên biết là ái kính cũng được viên mãn.” Trong kinh tuy nói ra như vậy, mà không phân biệt thế nào là Ái, thế nào là Kính? Kinh là nơi nương tựa căn bản của luận này, những điều trong kinh ấy không phân biệt thì nay cần phải phân biệt tường tận. Lại nữa, vì muốn chỉ trích là pháp không phải của bậc Thiện sĩ Khiến cho từ bỏ, vì muốn ca ngợi các pháp của bậc Thiện sĩ Khiến cho tụ tập, vì muốn biểu hiện rõ ràng lúc năm Trước tăng lên rộng lớn thì hữu tình rất khó mà đạt được. Trong này, không phải là pháp của bậc Thiện sĩ, nghĩa là có nên loại hữu tình, ái thì làm trở ngại cho Kính, Kính thì làm trở ngại cho ái. Ái làm trở ngại cho Kính; như có cha mẹ đối với con hết sức cưng chiều, con đối với cha mẹ có ái mà không có Kính; thầy đối với đệ tử nên biết cũng như vậy. Loại này gọi là ái thì làm trở ngại cho Kính. Kính làm trở ngại cho ái, như có cha mẹ đối với con rất nghiêm khắc, con đối với cha mẹ có Kính mà không có ái; thầy đối với đệ tử nên biết cũng như vậy. Loại này gọi là Kính thì làm trở ngại cho ái. Như vậy đều gọi không phải là pháp của bậc Thiện sĩ. Pháp của bậc Thiện sĩ, nghĩa là có nên loại hữu tình, ái thì thêm kính, Kính thì thêm ái. Ái và Kính cùng thực hành thì gọi là pháp của bậc Thiện sĩ. Nếu có pháp này tăng lên trọn vẹn, thì nên biết chính là hữu tình rộng lớn, hữu tình như vậy thật là khó có được. Cuộc đời nếu không có Phật, thì hạng này khó gặp được; giả sử là có thì đây là vị Đại Bồ-tát, các vị Đại Bồ-tát chắc chắn có đủ ái và kính. Vì hiển bày sự việc này và ba loại nhân duyên đã nói trước đây, cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Thế nào là ái?

Đáp: Những trạng thái tâm lý về yêu thích - cùng yêu thích, hôn hờ - cùng hôn hờ, vui vẻ - cùng vui vẻ thì gọi là ái. Luận Sư của bản luận này đối với văn từ ý nghĩa khác nhau có được sự khéo léo tài tình,

cho nên dùng các loại văn từ biểu hiện rõ ràng về Ái này, mà Thế không có gì khác biệt.

Hỏi: Ái lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Ái có hai loại:

1. Nhiễm ô gọi là tham.
2. Không nhiễm ô gọi là tín.

Hỏi: Những gì tham thì đều là ái chẳng?

Đáp: Nên đưa ra thuận theo câu trước nói tham đều là ái; có ái mà không phải là tham, đó chính là tín.

Hỏi: Những gì tín đều là ái chẳng?

Đáp: Có người nói như vậy: Tín có hai loại, nên là đối với cảnh chỉ có tín chứ không mong cầu, hai là đối với cảnh cũng tín mà cũng mong cầu. Vì vậy, trong này nên làm thành bốn câu phân biệt:

1. Có lúc là tín mà Không phải là ái, đó là tín chứ không mong cầu.

2. Có lúc là ái mà không phải là tín, đó là ái nhiễm ô.

3. Có lúc cũng là tín mà cũng là ái, đó là tín mà cũng mong cầu.

4. Có lúc không phải là tín cũng không phải là ái, đó là trừ ra những tướng trước.

Hỏi: Thế nào là Kính?

Đáp: Những trạng thái tâm lý có Kính trọng - có tánh kính trọng, có tự tại - có tánh tự tại. Đối với người tự tại có tâm lý chuyển sang sợ sệt thì gọi là Kính. Luận Sư của bản luận này đối với văn từ ý nghĩa khác nhau có được sự khéo léo tài tình, cho nên dùng các loại văn từ biểu hiện rõ ràng về Kính này, mà Thế Không có gì khác biệt.

Hỏi: Kính lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Kính lấy tầm quý làm tự tánh.

Thế nào là ái kính? Cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao lại soạn ra phần luận này?

Đáp: Trước đây tuy nói riêng về tự tánh của ái - Kính, mà chưa nói chung đối với sự chuyển đổi cùng nên cảnh, nay muốn biểu hiện rõ ràng hai loại ái - Kính chuyển đổi đối với nên cảnh, cho nên soạn ra phần này.

Hỏi: Thế nào là ái Kính?

Đáp: Như có nên loại hữu tình đối với Phật - Pháp - Tăng - Thân giáo - Quý phạm, và mình thuận theo nên người có trí - tôn trọng người cùng chung phạm hạnh, tâm yêu thích vui cung Kính mà an trú; nếu đối với điều này mà có ái và kính, thì gọi là ái Kính. Trong này, nói

nên loại hữu tình, nghĩa là dị sinh hoặc Thánh giả. Dị sinh đối với Phật thì tâm yêu thích vui vẻ cung kính mà an trú, họ dấy lên ý niệm như vậy: Nhờ uy lực của Phật cho nên chúng ta thoát khỏi các loại sự việc khổ đau do tai họa bất ngờ - vua chúa sai sử, và có được các loại đồ vật cung cấp cho đời sống của thế gian. Thánh giả đối với Phật thì tâm yêu thích vui vẻ cung kính an trú, họ dấy lên ý niệm như vậy: Nhờ uy lực của Phật cho nên chúng ta vĩnh viễn rời bỏ nhân của các nẻo ác, đoạn trừ hai mươi loại Tát-ca-da kiến (Hữu thân kiến), đạt được quyết định đúng đắn, thấy được bốn Thánh đế, ở trong những sự việc khổ đau của luân hồi sinh tử không giới hạn, đã làm thành giới hạn rõ ràng. Lại nữa, dị sinh và Thánh giả đối với Phật đều yêu thích tâm vui vẻ cung kính an trú, đều dấy lên ý niệm như vậy: Nhờ uy lực của Phật cho nên chúng ta xuất gia thọ giới Cụ túc đạt được tánh Tỳ kheo, cùng với những tư lương lợi ích an lạc khác nữa. Vì vậy, Tôn giả Ô-đà-di nói: “Đức Thế Tôn đối với mình có ân đức to lớn, đó là từ bỏ vô lượng khổ đau cho mình, ban cho mình vô lượng niềm vui, diệt sạch vô lượng điều ác cho mình, phát sinh vô lượng điều ác cho mình, phát sinh vô lượng điều thiện cho mình.” Lại nữa, dị sinh và Thánh giả đối với Phật đều dấy lên ý niệm như vậy: Đức Thế Tôn mở ra tuệ nhãn cho chúng ta, cho nên chúng ta cần phải ái Kính đối với Đức Thế Tôn. Vì vậy, Tôn giả Xá-lợi-tử nói: “Nếu Đức Thế Tôn không xuất hiện ở thế gian, thì tất cả chúng ta đều sống mù - chết mù.” Lại nữa, dị sinh và Thánh giả đối với Phật đều dấy lên ý niệm như vậy: Phật là bậc pháp Vương đầu tiên khai mở rõ ràng Chánh pháp Vô thượng, khiến cho các hữu tình thông hiểu rõ ràng không trái ngược về sự tạp nhiễm - thanh tịnh, ràng buộc - giải thoát, luân hồi - tịch diệt, sinh tử và Niết-bàn, người khác thì không ai có năng lực này, cho nên chúng ta cần phải ái Kính. Lại nữa, dị sinh và Thánh giả đối với Phật đều dấy lên ý niệm như vậy: Đức Thế Tôn lần đầu tiên thoát khỏi vỏ bọc của vô minh, tuyên thuyết về Chánh pháp, cũng khiến cho vô lượng vô biên hữu tình thoát khỏi vỏ bọc của vô minh, người khác thì không ai có năng lực này, cho nên chúng ta cần phải ái kính. Lại nữa, dị sinh và Thánh giả đối với Phật đều dấy lên ý niệm như vậy: Từ vô thủy đến nay, bầy pháp môn dựa vào định thù thắng ẩn kín không hiện bày, Đức Phật xuất hiện ở thế gian mở bày rõ ràng không trái ngược, khiến cho vô lượng chúng sinh dựa vào đó để tiến vào cung điện của Đại Niết-bàn, người khác thì không có năng lực này, cho nên chúng ta cần phải ái Kính. Lại nữa, dị sinh và Thánh giả đối với Phật đều dấy lên ý niệm như vậy: Nhờ uy lực của Phật cho nên có năng lực khiến cho

vô lượng vô biên hữu tình đều tu tập các pháp thiện, nghĩa là từ pháp quán bất tịnh cho đến Vô sinh trí, người khác thì không ai có năng lực này, cho nên chúng ta cần phải ái kính. Lại nữa, dị sinh và Thánh giả đối với Phật đều dấy lên ý niệm như vậy: Nhờ uy đức của Phật cho nên những kho báu công đức như Niệm trú - Chánh đoạn - Thần túc - Căn - Lực - Giác chi - Đạo chi... là ba mươi bảy loại Bồ-đề phần xuất hiện giữa thế gian, làm lợi ích an lạc cho vô biên hữu tình, vì vậy cần phải ái Kính .

Dị sinh và Thánh giả đối với Pháp thì tâm yêu thích vui vẻ cung Kính an trú, đều dấy lên ý niệm như vậy: Mình dựa vào pháp này giải thoát tất cả Khổ não của thân tâm, cuối cùng được an lạc. Dị sinh và Thánh giả đối với Tăng thì tâm yêu thích vui vẻ cung kính an trú, đều dấy lên ý niệm như vậy: Nhờ uy lực của Tăng cho nên mình được xuất gia với niềm tin thanh tịnh ở trong Chánh pháp Tỳ-nại-da, thọ giới Cụ túc đạt được tánh Tỳ kheo, có thể chính thức thọ trì nên trăm lễ nên pháp Yết-ma, an lạc mà trú chứ không có gì hủy phạm, từ đó nhanh chóng chứng được Niết-bàn cứu cánh. Dị sinh và Thánh giả đối với Thân giáo - Quý phạm và mình thuận theo nên người có trí tôn trọng người cùng chung phạm hạnh, tâm yêu thích vui vẻ cung kính mà an trú, thì dấy lên ý niệm như vậy: Những thầy và bạn bè với mình , khiến cho mình đối với pháp chịu khó tu tập chánh hạnh nhanh chóng được thành tựu trọn vẹn.

Ở trong cảnh thù thắng của Tam bảo và Thầy bạn đã nói trước đây, dấy khởi đầy đủ ái Kính, còn lại thì không nhất định, nên làm thành bốn câu phân biệt:

1. Hoặc có cảnh khởi lên ái mà không phải là kính, như cha mẹ đối với con, thầy đối với đệ tử...

2. Hoặc lại có cảnh khởi lên Kính mà không phải là ái, như đối với người đức hạnh chứ không phải là thầy dạy của mình.

3. Hoặc lại có cảnh khởi lên ái và kính, như có nên loại là con đối với cha mẹ - đệ tử đối với thầy...

4. Hoặc lại có cảnh không khởi lên ái kính, đó là trừ ra những tướng trước.

Hỏi: Ái Kính như vậy có ở nơi nào?

Đáp: Ba cõi - năm nẻo tuy đều có thể có, mà trong này nói về ái Kính thù thắng chỉ thuộc về nẻo người ở cõi Dục, chứ không phải là cõi khác, bởi vì ái Kính này chỉ có trong Phật Pháp.

Thế nào là cúng dường? Cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Nổi vì phân biệt rộng về nghĩa lý trong kinh. Nghĩa là trong kinh nói:

“Nếu như đối với Phật-Pháp-Tăng, và những học xứ đã tiếp nhận. Tự mình luôn cung kính cúng dường, thì mới gọi là người có trí. Nếu như không buông thả thân tâm, tu tập Tam-ma-địa thù thắng. Tự mình luôn cung kính cúng dường, thì không lui sụt gần Niết-bàn.”

Trong kinh tuy nói ra như vậy, nhưng không phân biệt rộng thế nào là cúng dường, thế nào là cung kính? Kinh ấy là nơi nương tựa căn bản của luận này, kinh ấy không giải thích thì nay cần phải giải thích. Lại nữa, bởi vì muốn chỉ trích không phải là pháp của bậc Thiện sĩ, khiến cho phải từ bỏ; vì muốn ca ngợi các pháp của bậc Thiện sĩ, khiến cho thuận theo tu tập; vì muốn biểu hiện rõ ràng lúc năm Trước tăng lên thì hữu tình rộng lớn rất khó khăn mà có được. Trong này, không phải là pháp của bậc Thiện sĩ, nghĩa là có nên loại hữu tình, nếu cúng dường thì làm trở ngại đến cung kính, nếu cung kính thì làm trở ngại đến cúng dường. Thế nào là cúng dường thì làm trở ngại đến cung kính? Nghĩa là như người tại gia, hoặc có nam, nữ tuy đầy đủ thế mạnh, có thể dùng các loại đồ ăn thức uống - ngọc ngà châu báu cung cấp cho cuộc sống để cúng dường cha mẹ, mà vậy vào khả năng này sinh tâm kinh dễ vô phép với cha mẹ; như người xuất gia, hoặc có đệ tử phước đưa đa văn, tuy đối với Thầy của mình có thể thiết bầy cúng dường các loại tài vật và pháp, mà cậy vào việc làm này thì đối với Thầy không sinh tâm cung kính. Những loại này đều là cúngdường thì làm trở ngại đến cung Kính. Thế nào là cung kính thì làm trở ngại đến cúng dường? Nghĩa là như có nên loại hữu tình sợ hãi uy lực của người Khác, tuy cung Kính người ấy mà không cúng dường. Như vậy, đều gọi là không phải pháp của bậc Thiện sĩ. Pháp của bậc Thiện sĩ, nghĩa là có nên loại hữu tình, nếu cúng dường thì người ấy tăng thêm cung Kính, nếu cung kính thì người ấy tăng thêm cúng dường; hai sự việc đều thực hành, gọi là pháp của bậc Thiện sĩ. Nếu như có pháp này tăng lên trọn vẹn đầy đủ, thì nên biết rằng đây chính là hữu tình rộng lớn, hữu tình như vậy thật là khó có được. Cuộc đời nếu không có Phật, thì những bậc này rất khó gặp được; giả sử là có thì đây là vị Đại Bồ-tát, các vị Đại Bồ-tát chắc chắn đủ hai điều này. Vì hiển bày sự việc này và ba loại nhân duyên đã nói trước đây, cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Thế nào là cúng dường?

Đáp: Điều này có hai loại:

1. Cúng dường tài vật.

2. Cúng dường giáo pháp.

Về phương diện cúng dường tài vật.

Hỏi: Cúng dường tài vật lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Có người đưa ra cách nói như vậy: Vì lợi ích thêm cho nên xả các loại tài vật, chính những tài vật đã xả là tự tánh của sự cúng dường. Có Sư khác nói: Người chủ động cúng dường, thì hai nghiệp thân - ngữ là tự tánh của sự cúng dường. Hoặc có người nói: Chính năng lực phát sinh tâm - tâm sở ấy là tự tánh của sự cúng dường. Lại có người nói: Người nhận đã nhận rồi thì đại chủng của các căn và những tạo sắc khác đều được tăng trưởng, là tự tánh của sự cúng dường.

Lời bình: Nên đưa ra cách nói như vậy: Hoặc tài vật đã xả, hoặc hai nghiệp thân - ngữ của người chủ động thì xả, hoặc năng lực phát sinh tâm - tâm sở pháp ấy, hoặc người nhận đã nhận rồi thì đại chủng của các căn và tạo sắc được tăng trưởng, đều là tự tánh của sự cúng dường. Như vậy, cúng dường tài vật là sử dụng toàn bộ năm uẩn để làm tự tánh. Đã nói về tự tánh, cho nên nay sẽ nói.

Hỏi: Vì sao gọi là cúng dường tài vật, có dường tài vật là có nghĩa gì?

Đáp: Nghĩa có thể làm duyên, là nghĩa của cúng dường. Sự cúng dường lấy tài vật làm đầu tiên cho nên gọi là cúng dường tài vật. Nếu vì lợi ích thêm mà xả các loại tài vật, người nhận đã nhận rồi thì thân tâm thêm ích lợi, như vậy gọi là bố thí mà cũng gọi là cúng dường. Nếu vì lợi ích thêm mà xả các loại tài vật, người đã nhận rồi thì thân tâm bị giảm sút, như vậy gọi là bố thí chứ không gọi là cúng dường. Nếu vì tổn hại mà xả các vật không thích hợp, người nhận đã nhận rồi, hoặc nhờ vào thần thông, hoặc nhờ vào chú thật thuốc thang, hoặc nhờ vào năng lực phước đức, thân tâm vẫn được tăng trưởng, việc này tuy không phải là bố thí mà gọi là cúng dường. Nếu vì tổn hại mà xả các vật không thích hợp, người nhận đã nhận rồi thì thân tâm bị giảm sút, việc này không gọi là bố thí mà cũng không phải là cúng dường.

Hỏi: Cúng dường tài vật này có ở nơi nào?

Đáp: Chỉ thuộc về cõi Dục chứ không phải là cõi Sắc và Vô sắc, chỉ thuộc về bốn nẻo chứ không phải là Nại-lạc-ca (Địa ngục).

Hỏi: Cúng dường tài vật này thì ai thực hiện - ai tiếp nhận?

Đáp: Có người đưa ra cách nói như vậy: Nẻo bàng sinh thực hiện thì chỉ riêng nẻo bàng sinh tiếp nhận. Có Sư khác nói: Nẻo bàng sinh thực hiện chỉ riêng nẻo bàng sinh tiếp nhận, nẻo quỷ thực hiện có hai

nỗ tiếp nhận, nỗ người thực hiện có ba nỗ tiếp nhận, nỗ trời thực hiện có bốn nỗ tiếp nhận, bởi vì dưới không đến được trên mà trên thì đến được dưới.

Lời bình: Nên đưa ra cách nói như vậy: Bốn nỗ đều có thể lần lượt chuyển tiếp mà cúng dường.

Hỏi: Trong luận Thi Thiết nói: “Lúc người cõi trời muốn ăn thì lấy đồ dùng quý báu trống không, đem áo che phía trên mà đặt trước chỗ ngồi, trái qua trong chốc lát tùy theo phước lực của họ, đồ ăn thức uống ngon hay dở tự nhiên đầy đủ.” Đã như vậy thì nhận sự cúng dường của người khác là như thế nào?

Đáp: Tuy không nhận đồ ăn thức uống của người khác cúng dường, mà có nhận phẩm vật cung cấp như hương hoa khác.

Về phương diện cúng dường giáo pháp.

Hỏi: Cúng dường giáo pháp lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Có người đưa ra cách nói như vậy: Dùng lời nói của người thuyết pháp làm tự tánh. Có Sư khác nói: Lấy lời nói đã phát khởi gọi là tự tánh. Hoặc có người nói: Lấy tâm và tâm sở pháp của người chủ động phát ra lời nói làm tự tánh của sự cúng dường giáo pháp. Lại có người nói: Người nhận nghe rồi phát sinh giác trí tuệ thiện xảo chưa từng có, lấy làm tự tánh.

Lời bình: Nên đưa ra cách nói như vậy: Hoặc là lời nói của người thuyết pháp, hoặc là tâm và sở pháp của người chủ động phát ra lời nói, hoặc là người nhận nghe rồi phát sinh giác tuệ thiện xảo chưa từng có, đều là tự tánh của sự cúng dường giáo pháp. Như vậy, cúng dường giáo pháp là sử dụng toàn bộ năm uẩn để làm tự tánh. Đã nói về tự tánh, cho nên nay sẽ nói.

Hỏi: Vì sao gọi là cúng dường giáo pháp, cúng dường giáo pháp là có nghĩa gì?

Đáp: Nghĩa có thể làm duyên, là nghĩa của cúng dường. Sự cúng dường lấy pháp làm đầu tiên cho nên gọi là cúng dường giáo pháp. Nếu vì lợi ích thêm mà nói pháp cho người khác, người khác nghe pháp rồi phát sinh giác tuệ thiện xảo chưa từng có, như vậy gọi là bố thí chứ không gọi là cúng dường. Nếu vì tổn hại mà nói pháp chỉ trích người khác, người khác nghe vậy rồi trú trong sự ghi nhớ chính đáng, hoan hỷ tiếp nhận chứ không kể đến cõi ấy, phát sinh giác tuệ thiện xảo chưa từng có, việc này tuy không phải là bố thí mà gọi là cúng dường. Nếu vì tổn hại mà nói pháp chỉ trích người khác, người khác nghe rồi dấy tâm căm hận, không phát sinh giác tuệ thiện xảo chưa từng có, việc này

không gọi là bố thí mà cũng không phải là cúng dường.

Hỏi: Cúng dường giáo pháp này có ở nơi nào?

Đáp: Cúng dường giáo pháp này thuộc về cõi Dục và cõi Sắc, chứ không phải là cõi Vô sắc, ở năm nẻo đều có. Địa ngục có là như con của Từ Thọ sinh trong địa ngục, nói là trong nhà tắm thấy những dụng cụ gây khổ đau, liền nói bài tụng rằng:

Từng nghe thế gian nhận chịu mọi khổ - vui, không phải mình - không phải người mà gây ra, nhận chịu những khổ - vui đều duyên với thân, nếu thân diệt thì không có gì nhận nữa. Lúc ấy vô lượng chúng sinh địa ngục ấy nghe bài tụng này rồi thoát khỏi khổ đau chốn địa ngục, từ địa ngục mang chung sinh lên cõi trời thọ nhận vui sướng. Bằng sinh có là như loài chim Ca-tân-chiết-la tự tu phạm hạnh nói pháp cho người nói pháp cho người khác. Nẻo quỷ có là như quỷ mẹ Phát Ái vì các quỷ con mà nói tụng này:

Con im lặng là tốt đẹp nhất, con im lặng như gió về đêm,

Lúc mẹ nhận thức được sự thật, cũng sẽ khiến cho con thấy được.

Cõi người có thì như hiện tại đang thấy rõ. Cõi trời có, là trong tầng trời cõi Dục như Đức Từ Tôn bố xứ thuyết pháp cho chư Thiên; trong tầng trời cõi Sắc như Thủ Thiên tử đến thưa với Đức Phật rằng: Như bốn chúng vây quanh Đức Thế Tôn ở đây, nói Chánh pháp cho họ nghe rồi vâng lời thực hành, con nghe pháp rồi trở về cõi trời Vô Nhiệt, nói pháp cho các vị trời ở đó cũng như vậy.

Hỏi: Cúng dường giáo pháp này thì ai thực hiện - ai tiếp nhận?

Đáp: Có người đưa ra cách nói như vậy: Nẻo địa ngục thực hiện thì chỉ riêng nẻo địa ngục tiếp nhận, cho đến chỉ có cõi trời thực hiện thì chỉ riêng cõi trời tiếp nhận. Có Sư khác nói: Cõi địa ngục thực hiện thì chỉ riêng cõi địa ngục tiếp nhận, cõi bàng sinh thực hiện thì có hai cõi tiếp nhận, cõi quỷ thực hiện thì có ba cõi tiếp nhận, cõi người thực hiện thì có bốn cõi tiếp nhận, cõi trời thực hiện thì có năm cõi tiếp nhận. Lời bình: Nên đưa ra cách nói như vậy: Năm cõi đều có thể lần lượt chuyển tiếp mà cúng dường.

Hỏi: Thế nào là cung kính?

Đáp: Những người có cung kính - có tánh cung kính, có tự tại - có tánh tự tại. Đối với người tự tại có tâm lý chuyển sang sợ hãi, thì gọi là cung kính. Luận Sư của bản luận này đối với văn nghĩa khác nhau có được sự khéo léo tài tình, cho nên dùng các loại văn từ để biểu hiện rõ ràng về cung kính, mà Thế không có gì khác biệt; cung kính cũng lấy tám tướng làm tự tánh.

LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 30

LUẬN VỀ ÁI KÍNH (Phần 2)

Thế nào là cung kính cúng dường? cho đến nói rộng ra....

Hỏi: Vì sao lại soạn ra phần luận này ?

Đáp: Trước đây tuy nói tách biệt về tự tánh của cung kính cúng dường, nhưng chưa nói tổng quát về sự chuyển đổi đối với nên cảnh, nay cần hiểu rõ ràng hai pháp này chuyển đổi đối với nên cảnh, cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Thế nào là cung kính cúng dường?

Đáp: Như có nên loại hữu tình đối với Phật-Pháp-Tăng-Thân giáo-Quỹ phạm, và mình thuận theo người có trí, tôn trọng người cùng chung phạm hạnh, thiết lập sự cúng dường cung kính mà an trú, nếu đối với điều này có sự cúng dường và cung kính, thì gọi đó là cung kính cúng dường

Trong này, nghĩa nên loại hữu tình như trước đã nói, đó là dự sinh hoặc là thánh giả. Đối với Phật thiết lập sự cúng dường cung kính mà an trú, là chỉ thiết lập sự cúng dường tài vật cung kính mà an trú, chứ không phải là cúng dường Pháp. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì Phật đối với các Pháp đã đạt được cứu cánh, không còn tiếp nhận pháp học từ người khác, không ai có năng lực nói pháp cho Đức Thế Tôn khiến phát sanh giác tuệ thiện xảo chưa từng có. Đối với Pháp thiết lập sự cúng dường cung kính mà an trú, có bản không nói đến cung kính cúng dường Pháp, bởi vì đối với Niết-bàn không có nghĩa về duyên. Trước đây, nói cúng dường, nghĩa là có thể làm duyên, cho nên không nói đến. Nhưng có bản nói là tuy đối với Niết-bàn không có nghĩa sinh trưởng, mà có nghĩa đối với Niết-Bàn làm cho hiểu bày rõ ràng, nghĩa là dùng tài vật và giáo pháp để cúng dường Niết-bàn khiến cho các hữu tình cung kính mong cầu chứng được, từ đây lần lượt chuyển tiếp đoạn trừ chướng ngại

mà chứng được.

Lại nữa, Pháp có hai loại:

1. Thế tục, nghĩa là các pháp như danh, thân...
2. Thắng nghĩa, đó là cứu cánh Niết-bàn. Tuy đối với pháp thắng nghĩa không có nghĩa sinh trưởng, cho nên đối với pháp cũng có sự cung kính cúng dường.

Hỏi: Những vật cúng dường Pháp thì nên ai tiếp nhận ?

Đáp: Vật cúng dường Pháp thế tục thì sư thuyết pháp nên tiếp nhận, hoặc nên dùng vật này để viết chép Chánh Pháp. Vật cúng dường pháp thắng nghĩa, nên chịu khó giữ gìn hơn nữa, giống như giữ gìn vật dùng trong chùa tháp .

Đối với Tăng thiết lập sự cúng dường cung kính mà an trú, bao gồm cả hai sự cúng dường tài vật và pháp. Cúng dường tài vật, nghĩa là dùng các vật phẩm như hương hoa, y phục, đồ ăn uống... để cúng dường Tăng chúng, hoặc tổ chức những việc như hội lớn mỗi năm..., đó gọi là cúng dường tài vật cho Tăng, cúng dường Pháp, như là dùng những âm thanh như ba sự khế hợp, vì mọi người giải thích rộng về chánh pháp, hoặc ở trong chúng luận bàn-quyết đoán và chọn lựa; hoặc ở trong chúng ca ngợi công đức tốt đẹp, trình bày những nguyện vọng của mình khiến mọi người vui thích, những việc như vậy đều gọi là cúng dường Pháp đối với Tăng.

Đối với Thân giáo Quĩ phạm và mình thuận theo nên người có trí, tôn trọng người cùng chung phạm hạnh, thiết lập sự cúng dường cung kính mà an trú, cũng bao gồm hai loại cúng dường Tài vật và Pháp. Cúng dường tài vật, nghĩa là dùng y bát, đồ ăn thức uống, thuốc thang và mình thuận theo, nên Sa môn để cung cấp đầy đủ mà cúng dường vị ấy. Cúng dường Pháp, nghĩa là dùng ba Tạng để khuyến khích khiến họ thọ trì, hoặc giải thích giúp họ khiến cho không nghi ngờ vướng mắc, hoặc lại khuyến khích cầu mong khiến cho tu tập chánh hạnh, những sự việc như vậy đều gọi là cúng dường Pháp.

Trong cảnh thù thắng của Tam Bảo và thầy bạn đã nói ở trên, tùy thuận cúng dường cung kính mà an trú, ở trong hoàn cảnh khác thì không quyết định, có sự cúng dường thì theo như trước cần phải nói.

Hỏi: Cung kính cúng dường có đủ ở nơi nào ?

Đáp: Cõi Dục có đủ chứ không phải là cõi Sắc-Vô sắc. Ở trong cõi Dục thì bốn loại có đủ chứ không phải là Nại-lạc-ca, bởi trong địa ngục không có cúng dường tài vật mà chỉ có pháp.

Hỏi: Cúng dường tài vật và pháp này ai thiết lập, ai tiếp nhận ?

Đáp: Phật có năng lực thiết lập hai loại cúng dường tài vật và pháp đối với tất cả hữu tình, họ tùy theo sự thích hợp mà có thể tiếp nhận, tất cả hữu tình đối với Phật, tùy theo sự thích hợp có thể thiết lập cúng dường tài vật chứ không phải là cúng dường Pháp, bởi vì không có ai có năng lực nói Pháp cho Phật và không có năng lực phát sinh giác tuệ thiện xảo chưa từng có của Phật. Độc giác trừ Phật ra thì có năng lực thiết lập hai loại cúng dường tài vật và pháp đối với tất cả hữu tình, họ tùy theo sự thích hợp mà có thể tiếp nhận, tất cả hữu tình đối với Độc giác, tùy theo sự thích hợp mà thiết lập sự cúng dường tài vật, chứ không phải là sự cúng dường pháp. Xá lợi tử trừ Phật và Độc giác ra, có năng lực thiết lập sự hai loại cúng dường tài vật và pháp đối với tất cả hữu tình, họ tùy theo sự thích hợp mà tiếp nhận, tất cả hữu tình đối với Xá lợi tử, tùy theo chỗ thích hợp có thể thiết lập sự cúng dường tài vật, chứ không phải là cúng dường pháp. Đại Mục-kiền-liên trừ Phật, Độc giác và Xá lợi tử ra, có năng lực thiết lập hai loại cúng dường tài vật và pháp đối với tất cả hữu tình, họ tùy theo sự thích hợp mà có thể tiếp nhận; tất cả hữu tình đối với Đại Mục-Kiền-Liên, tùy theo sự thích hợp có thể thiết lập cúng dường tài vật, chứ không phải là cúng dường pháp. Cho đến người căn tánh nhanh nhạy đối với người căn tánh chậm chạp, tùy theo sự thích hợp có thể thiết lập hai loại cúng dường tài vật và pháp, họ tùy theo sự thích hợp mà có thể tiếp nhận; người căn tánh chậm chạp đối với người căn tánh nhanh nhạy, tùy theo sự thích hợp có thể thiết lập cúng dường tài vật chứ không phải là cúng dường pháp, họ tùy theo sự thích hợp mà tiếp nhận.

Hỏi: Nếu không dùng pháp để cúng dường Phật thì trong pháp đã nói phải thông hiểu thế nào? Như nói: “Này Tỳ kheo, lành thay! lành thay! Ông mới có thể dùng âm thanh hòa nhã trong treo tuyệt vời, rõ ràng dễ hiểu, sáng tỏ, đọc tụng chánh pháp làm cho ta hoan hỷ”

Đáp: Đức Thế Tôn muốn khiến cho Văn câu chi nhĩ có được sự vô úy cho nên nói ra như vậy, chứ không phải Đức Phật tiếp nhận sự cúng dường pháp từ vị ấy. Nghĩa là Thân giáo Ca-đa-diễn-na sai Tỳ kheo ấy đi đến nơi Đức Phật, vì các Tỳ kheo ấy ở vùng lạnh lẽo biên giới xa xôi để cầu xin năm điều :

1. Xin luôn được tắm gội.
2. Dùng da thú làm áo lót thân và đồ dùng trải chỗ ngồi.
3. Xin luôn luôn mang giày da bọc quanh chân.
4. Xin trì luật để cho người thứ năm được thọ giới đầy đủ.
5. Xin phép nếu có Tỳ kheo sai người mang y cho Tỳ kheo khác,

nếu Tỳ kheo ấy không nhận thì chúng con phân xử y này như thế nào?

Văn câu chi nhĩ vâng lời Thân giáo sai bảo đi đến nơi Đức Phật. Đức Thế Tôn với uy đức sâu nặng, hàng Thích Phạm bảo vệ thế gian hãy còn không có thể đứng gần bên để nhìn thẳng hướng hồ Tỳ kheo ấy mà vội vàng dám tự mình thưa thỉnh hay sao? Đức Phật biết sự việc này liền bảo với A-nan rằng: ông có thể dẫn Tỳ kheo kia đến phòng ngủ của Ta, trải đồ nằm mà nghỉ ngơi ở đó ! A-nan làm theo lời dạy, Đức Phật và Tỳ kheo ấy cùng nghỉ ngơi đến cuối đêm, biết Tỳ kheo ấy không còn mệt mỏi liền bảo cho biết rằng: Ông nên tụng cho ta nghe về pháp mà ông đã hiểu! Văn câu chi nhĩ dùng ba âm thanh phù hợp tụng về pháp mà mình đã hiểu, Đức Thế Tôn hoan hỷ vì muốn làm cho Tỳ kheo ấy có được sự can đảm không sợ hãi điều gì để có thể trình bày những điều thưa thỉnh cho nên khen ngợi rằng: Lành thay! Lành thay!...

Có người đưa ra cách nói như vậy: Đức Thế Tôn khen ngợi Tỳ kheo ấy trong quá khứ đã tu nghiệp đạo thanh tịnh mà cảm được âm thanh tuyệt vời như vậy, khiến người thích nghe cho nên nói như vậy, chứ không phải là tiếp nhận sự cúng dường pháp từ Tỳ kheo ấy.

Có Sư khác nói: Đức Thế Tôn khen ngợi Tỳ kheo ấy có năng lực đọc tụng khéo léo và thọ trì các kinh như Ba-la-diễn-noa, Kiến đế... cho nên nói ra như vậy, chứ không phải là tiếp nhận sự cúng dường pháp từ Tỳ kheo ấy.

Hoặc có người nói: Bởi vì tỳ kheo ấy ở nước Phong Mã 12m các Phật sự, Đức Thế Tôn khen ngợi Tỳ kheo ấy lại khiến cho vô lượng hữu tình trong nước ấy cung kính tôn trọng tiếp nhận giáo pháp, cho nên nói ra như vậy, chứ không phải là tiếp nhận sự cúng dường pháp từ vị Tỳ kheo ấy.

Lại có người nói: Đức Phật khen ngợi đệ tử có nhiều nhân duyên chứ không phải là tiếp nhận giáo pháp; hoặc là bởi vì ngăn chặn sự phỉ bán của họ, như bảo với Vô Diệt rằng: nay ta đau lưng, ông có thể vì các Tỳ kheo mà giải thích rộng về pháp tiếp cận kiên cố, chỉ có ông có năng lực nói về sự việc thù thắng như vậy. Hoặc muốn làm cho người ấy nói năng có uy lực nghiêm túc, như bảo với Mục-Liên: Chỉ có ông có năng lực nói về pháp vi diệu cho các hàng Thích chủng ở thành Kiếp tỷ la. Hoặc muốn hiển bày công đức to lớn của người ấy, như Đức Phật khen ngợi Xa-lợi-tử rằng: ông có năng lực nói pháp như Sư tử hống, lời ông đã nói là lời quyết định.

Hỏi: Trong kinh khác nói lại thông hiểu thế nào? Như nói: “Đức Phật bảo với A-nan đà: Lành thay! Lành thay! Như ông đã nói tinh tiến

mau chóng được vô lượng bồ đề, ta nghe ông nói sinh tâm hoan hoan hỷ vô cùng”

Đáp: Đức Phật vì Khánh hỷ đã nói đúng lúc cho nên nói ra lời này, chứ không phải là tiếp nhận giáo pháp. Nghĩa là Đức Bạc-già-phạm vì giáo hóa hữu tình mà đã từng vượt qua đường xa vất vả mệt mỏi, lưng đau ê ẩm, đến dưới nên tán cây dùng y Bảy điều xếp thành bốn để làm đồ nằm, lấy y năm điều che trên thân thể, y tăng già chi làm gối kê đầu, nằm nghiêng hông bên phải giống như Sư tử chúa, bảo với A-nan rằng: Ông có thể vì các Tỷ kheo mà nói pháp, không nên để thời gian đi qua vô ích ! Lúc bấy giờ A-nan vâng theo thánh chỉ của Đức Phật vì chúng Tỷ kheo mà nói Bảy giác chi rằng: Nay các nhân giả! Những giác chi như Niệm,... là Đức Thế Tôn của chúng ta tự hiểu rõ tự nói ra, dựa vào sự chán ngán xa rời đoạn diệt mà hồi hướng đối với tất cả. Như vậy cho đến những Giác chi như Xả..., nói rộng ra cũng như vậy.

Lúc Đức Thế Tôn nghe A-nan nói về tinh tiến liền lấy lên trí kiến nhớ lại đời trước: Ta ở trong ba vô số kiếp quá khứ, nhờ vào sức mạnh tinh tiến mà tu gia hạnh nhanh chóng được trọn vẹn, mau chứng được Vô thượng Chánh giác Bồ-đề. Nghĩ rồi phát sinh hoan hỷ thù thắng, nhờ vào sức mạn của tâm hoan hỷ này mà lưng đau liền khỏi hẳn, lập tức đứng dậy sửa lại y phục ngồi xếp bàn tròn, bảo với A-nan rằng: Ông nói về tinh tiến cho đại chúng nghe chẳng? A-nan thưa với Đức Phật: Vâng đúng như vậy Đức Thế Tôn! Đức Thế Tôn khen A-nan rằng: Lành thay! Lành thay! Ta nhờ tinh tiến mà mau chứng được Bồ-Đề, nay ông nói đến nói điều này cho nên ta hoan hỷ. Đức Phật khen ngợi nói đúng lúc, chứ không phải tiếp nhận cúng dường.

Hỏi: Trong Tỳ-nại-da nói lại thông hiểu như thế nào? Như nói: “Này A-nan! Nay Ta tặng thêm pháp thiện xuất ly sinh tâm hoan hỷ vô cùng”. Nếu muốn tiếp nhận sự cúng dường pháp của người khác thì tăng trưởng pháp thiện xuất ly như thế nào?

Đáp: Bởi vì Đức Phật lấy sự việc của người khác để làm sự việc của chính mình, pháp thiện của người khác tăng thêm liền nói ra như vậy. Nghĩa là loài hữu tình phần nhiều dựa vào Phật pháp mà xuất gia với niềm tin thanh tịnh, thọ giới cụ túc, tụng trì ba tạng, ở chốn A-luyện-nhã vắng lặng tư duy, tiến vào quyết định đứng đảnh đạt được quả lìa dục cho đến lậu tận, hoặc gieo trồng chủng tử giải thoát sinh lên cõi trời. Đức Phật biết sự việc này vô cùng hoan hỷ nên dấy lên ý niệm như vậy: Vô lượng hữu tình nhờ uy lực của ta mà tăng trưởng pháp thiện thế gian và xuất thế gian, việc của họ đã làm cũng chính là việc của Ta,

thật là đáng vui mừng. Vì vậy nói ra như thế. Nhưng Đức Thế Tôn biết chắc chắn không tiếp nhận của sự cúng dường pháp từ người khác, bởi vì công đức của pháp thân vô cùng viên mãn, mà sinh thân chắc chắn cần đến sự cung cấp của cơm áo..., cho nên có tiếp nhận sự cúng dường tài vật của người khác

Thế nào là thân lực? Cho đến nói rộng ra...

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Bởi ngăn chặn tông chỉ của người khác để hiển bày về chánh nghĩa. Nghĩa là hoặc có người chấp: thân lực và thân yếu kém không có tự thể riêng biệt. Như Luận pháp phân biệt, họ đưa ra cách nói như vậy: Lúc tâm có lực thì nói là thân lực, lúc tâm không có lực thì nói là thân yếu kém, cho nên thân lực và thân yếu kém không có tự thể riêng biệt, do xúc xứ thâm nhiếp. Hoặc có người chấp: Tự thể của thân lực chính là tinh tiến, tự thể của thân yếu kém tức là giải đãi. Như pháp Mật Độ đã chấp, vì ngăn chặn cái chấp ấy mà biểu hiện rõ ràng có khác biệt giữa thân lực và thân yếu kém, chứ không phải là tinh tiến hay giải đãi. Có người chấp: Thân lực và thân yếu kém không có tự thể nhất định. Như pháp Thí dụ, họ đưa ra cách nói như vậy: Lực của voi mạnh hơn ngựa, lực của ngựa mạnh hơn trâu, cho nên biết mạnh và yếu không có tự thể nhất định. Vì ngăn chặn cái chấp ấy mà hiển bày thân lực yếu kém có tự thể nhất định, do xúc xứ thâm nhiếp, bởi vì tự tánh của tất cả các pháp đều xác định, cho nên các pháp hữu vi đều có tự thể hơn kém đã được quyết định. Như mắt đối với sắc trông thấy rõ ràng thì gọi là sự trông thấy hơn hẳn, không rõ ràng thì gọi là yếu kém, nói rộng ra cho đến ý biết các pháp cũng lại như vậy, trong đó điều có tánh hơn kém nhất định, thân lực và thân yếu kém nên biết cũng như vậy

Hỏi: Nếu thân lực và thân yếu kém đều có tánh nhất định, thì Pháp Thí Dụ chất vấn nên thông hiểu như thế nào?

Đáp: Tuy voi, ngựa... có mạnh yếu đối đãi nhau, tên gọi không quyết định mà có thể nhất định. Nghĩa là ngựa kém hơn so với voi, bởi vì Đại chủng nhiều hơn Đại chủng ít, nếu ngựa kém hơn so với trâu, thì bởi vì Đại chủng ít mạnh hơn Đại chủng nhiều. Như ngựa, các loài khác nên biết cũng như vậy, bởi vì mạnh và yếu do Đại chủng đều sai khác, cho nên đối đãi lẫn nhau tùy tên gọi tuy không nhất định mà thể luôn luôn khác biệt. Vì ngăn chặn cái chấp kì lạ của các tông chỉ khác như vậy, mà để biểu rõ ràng về thân lực, thân yếu kém thật sự có thể riêng biệt, cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Thế nào là thân lực?

Đáp: Những thân dũng mãnh, mạnh khỏe, nhanh nhẹn có năng lực làm được mọi việc thì gọi là thân lực. Luận Sư của bản luận này đối với văn nghĩa khác nhau có được sự khéo léo tài tình, cho nên dùng các loại văn từ để biểu hiện rõ ràng về thân lực mà thể không có gì sai khác.

Hỏi: Thế nào là thân yếu kém?

Đáp: Những thân dũng mãnh, mạnh khỏe, nhanh nhẹn có năng lực làm được mọi việc thì gọi là thân lực. Luận Sư của bản luận này đối với văn nghĩa khác nhau có được sự khéo léo tài tình, cho nên dùng các loại văn từ để biểu hiện rõ ràng về thân yếu kém mà thể không có gì sai khác.

Hỏi: Thân lực và thân yếu kém có mấy thứ thâm nhiếp, mấy thứ nhận biết?

Đáp: Nên thứ thâm nhiếp đó là xúc xứ, hai thức nhận biết đó là thân thức và ý thức. Trong thân thức chỉ hiểu rõ sự tương của nó. Ý thức hiểu rõ về tự tướng và cộng tướng của nó. Lời nói này chính là ngăn chặn Luận giả phái phân biệt chấp thân lực và thân yếu kém không có tự có tự thể riêng biệt, biểu hiện rõ ràng hai thân này có tự thể riêng biệt. Nếu không có tự thể thì sẽ không phải là xúc xứ thâm nhiếp và do hai thứ nhận biết, bởi vì tâm lực có hay không có chẳng phải là xúc xứ thâm nhiếp và hai thức nhận biết, như hai lực sĩ vào lúc sáp vào nhau, cổ tay vừa giao nhau thì biết rõ đối phương mạnh hay yếu. Trong này, Luận chủ dẫn ra sự việc hiện tại để thí dụ, muốn làm cho người trí, người ngu đều được hiểu rõ. Dựa vào đây mà ngăn chặn pháp Mật Bộ chấp thân lực là tinh tiến, thân yếu kém là giải đãi, hiển bày thân lực và yếu kém không phải tinh tấn hay giải đãi. Nếu không như vậy thì cổ tay vừa giao nhau lẽ nào biết rõ mạnh hay yếu? Tinh tấn và giải đãi không phải là dùng tay tiếp xúc mà có thể biết được. Lại như người mạnh nắm lấy người yếu thì sức hơn kém biết rõ lẫn nhau cũng như vậy. Trong này, Luận chủ dẫn ra thí dụ thứ hai để tiếp xúc hiển bày về nghĩa ấy khiến cho dễ dàng biết rõ. Dựa vào đây mà ngăn chặn phái Thí Dụ chấp thân lực thân yếu kém không có tự thể nhất định, biểu hiện rõ ràng hai thân này có tự thể nhất định. Nếu không như vậy thì không phải là vừa nắm lấy liền biết rõ mạnh hay yếu, bởi vì đối đãi nhau nhờ vào pháp chữ chắc chắn không phải là do Thân thức mà có thể biết rõ được.

Hỏi: Thân lực và thân yếu kém lấy gì làm tự tánh ?

Đáp: Có người đưa ra cách nói như vậy: Lấy Đại chủng làm tự

tánh.

Hỏi: Đại chủng nào Tăng gọi là thân lực, Đại chủng nào thân gọi là thân yếu kém?

Đáp: Có người nói Đại chủng không có tăng riêng biệt, nhưng bốn đại chủng có mạnh mẽ thì gọi là thân lực, có gầy yếu gọi là thân yếu kém. Có người nói: Địa giới tăng cho nên gọi là thân lực, Thủy giới tăng gọi là thân yếu kém. Vật bên ngoài cũng như vậy, núi non, cây cối... bởi vì Địa giới tăng cho nên thể của chúng rắn chắc, dưa, bầu, mướp, bí..., bởi vì Thủy địa giới nên thể của chúng mềm yếu. Có Sư khác nói: Thân lực và thân yếu kém không phải là bốn đại chủng mà là do Xúc đã tạo ra.

Hỏi: Trong bảy xúc đã tạo ra thì cái gì tăng mà gọi là thân lực, cái gì tăng gọi là thân yếu kém ?

Đáp: Có người nói: Bởi vì tăng phần nặng cho nên gọi là thân lực, tăng phần nhẹ gọi là thân yếu kém. Vật bên ngoài cũng như vậy, nặng thì thể cứng rắn, nhẹ thì thể yếu mềm. Có người nói: Hai loại này do xúc mà tạo ra chứ không phải là do bảy xúc thân nhiếp, nghĩa là bảy loại bên ngoài có riêng xúc đã tạo ra, gọi là thân lực và thân yếu kém.

Lời bình: Nên đưa ra cách nói như vậy. Ngay nơi bốn Đại chủng và xúc đã tạo ra, đều là tư tánh của thân lực và thân yếu kém, nghĩa là nếu điều hòa cùng nhau gọi là thân lực, nếu không điều hòa cùng nhau gọi là thân yếu kém.

Hỏi: Như trong kinh nói: “Thân của Bồ-tát có đủ lực Na-la-diên” Lực này thì lượng của nó như thế nào?

Đáp: Có người đưa ra cách nói như vậy: Lực của mười con trâu bình thường bằng lực của nên con trâu lông nhỏ (hào ngư), lực của mười con trâu lông nhỏ bằng lực nên con trâu lông xanh (thanh ngư), lực của mười con trâu xanh bằng lực của một con voi bình thường, lực của mười con voi bình thường bằng lực nên con voi chúa (hương tượng), lực của mười con voi chúa bằng lực của nên Đại-nặc-kiện-na, lực của mười Đại-nặc-kiện-na bằng lực của Bác-la-tắc-kiến-đế, lực mười con Bác-la-tắc-kiến bằng nửa lực của Na-la-diên, hai nửa lực của Na-la-diên bằng lực của nên Na-la-diên. Thân lực của Bồ-tát cùng với lực này bằng nhau.

Có Sư khác nói: Lượng này rất ít, cần phải nói là lực của mười con trâu bình thường bằng lực của nên con trâu lông nhỏ, lực của mười con trâu xanh bằng lực của nên con voi bình thường, lực của mười con

voi bình thường bằng lực của nên con voi rừng(dã tượng), lực của mười con voi rừng bằng lực của nên con voi Yết-noa-lỗ-ha, lực của mười con voi Yết-noa-lỗ-ha bằng lực của nên con voi A-la-trạch-ca, lực của mười con voi A-la-trạch-ca bằng lực của nên con voi Căng-kì-lạc-ca, lực của mười con voi Căng-kì-lạc-ca bằng lực của nên con voi ở Tuyết sơn, lực của mười con voi ở Tuyết sơn bằng lực của nên con voi ở Hương sơn, lực của mười con voi ở Hương sơn bằng lực của nên con voi ở Thanh sơn, lực của mười con voi ở Thanh sơn bằng lực của nên con voi ở Hoàng sơn, lực của mười con voi ở Hoàng sơn bằng lực của nên con voi ở Xích sơn, lực của mười con voi Xích sơn bằng lực của nên con voi ở Bạch sơn, lực của mười con voi ở Bạch sơn bằng lực của nên con voi Ốt-bát-la, lực của mười con voi Ốt-bát-la bằng lực của nên con voi Câu-mâu-đà, lực của mười con voi Câu mâu đà bằng lực của nên con voi Bát-đạt-ma, lực của mười con voi Bát-đạt-ma bằng lực của nên con voi Bôn-trà-lợi-ca, lực của mười con voi Bôn-trà-lợi-ca bằng lực của nên con voi Bát-đặc-mạc-ca, lực của mười con voi Bát-đặc-mạc-ca bằng lực của nên con voi Đại-bát-đặc-mạc-ca , lực của mười con voi Đại-bát-đặc-mạc-ca bằng lực của nên Đại Hương tượng, lực của mười con voi bình thường bằng lực của nên con voi rừng, lực của mười Đại Hương tượng bằng lực của nên Đại nặc kiện na, lực của mười Đại-nặc kiện-na bằng lực của nên Bát-la-tắc-kiến, lực của mười Bát-la-tắc-kiến bằng lực của nên Sa lãng già, lực của mười Sa lãng già bằng lực của nên Phật lãng già, lực của mười Phật lãng già bằng lực của nên Già-lộ-na, lực của mười Già-lộ-na bằng lực của nên Phật-la-già-lộ-na, lực của mười Phật-già-lộ-na bằng nửa lực của Na-la-diên, hai nửa lực của Na-la-diên bằng lực của nên Na-la-diên. Thân lực của Bồ-tát cùng với lực này bằng nhau.

Hoặc có người nói: Lượng này hãy còn ít cần cần phải nói thân của Bồ-tát có mười tám đốt xương lớn, nên đốt xương lớn đều có lực của nên Na-la-diên.

Lại có người nói: Lượng này hãy còn ít cần cần phải nói thân của Bồ-tát có mười tám đốt xương lớn, nên đốt xương lớn đều có lực của mười tám Na-la-diên.

Hoặc lại có người nói: Lượng này hãy còn ít, cần phải nói là trong thân của Bồ-Tát có tổng cộng ba trăm hai mươi đốt xương lớn nhỏ, đốt xương nhỏ nhất có lực của nên Na-la-diên, đốt xương lớn tiếp đó có lực của hai Na-la-diên, lần lượt lớn hơn thì lực tăng lên gấp bội.

Có người khác lại nói: Lượng này hãy còn ít, cần phải nói thân

lực của Bồ-Tát bằng lực của nên ngàn con voi chúa Ái-la-phạt-noa. Lực con voi chúa này thì lượng ấy thế nào? Nghĩa là toàn thân của con voi chúa này tươi sáng trắng nõn như sắc hoa sen trắng Câu-mâu-đà, bảy chi an trú tốt lành có đủ sáu ngà, đầu của voi chúa đỏ hồng như sắc của Nhân-đạt-la-cù-bác-ca, sườn hai bên trái phải đều hai Du-thiện-na rười, phần thân trước sau đều nên Du-thiện-na, thân lượng vòng quanh là bảy Du-thiện-na, cao thấp chỉ nên Du-thiện-na rười. Đây là thân thường xuyên biến hóa không nhất định, voi chúa này có tám ngàn Long tượng làm quyến thuộc, thân đều tươi sáng trắng nõn như Câu-mâu-đà, có đủ sáu ngà, bảy chi an trú tốt lành, đầu ấy đỏ hồng như son trước khói lửa. Nếu Chuyển luân vương xuất hiện thế gian, thì trong những coi voi này có nên con thuận theo mà ứng hiện. Trời Tam thập tam muốn dạo chơi trong vườn, nhờ phước lực của Trời, cho nên lúc vừa khởi Tâm, khiến cho ngà của Đại tượng vương hiện ra màu sắc kì lạ, liền dấy lên ý niệm rằng; Bạc Thiên Đế Thích nay cần cỡi mình đi vào khu vườn dạo chơi. Ngay lập tức từ châu Thiệm bộ này ẩn đi mà đến hiện ra ở trước cung của Thiên Đế Thích, trên thân hiện ra ba mươi hai đầu, đều có đủ sáu ngà như màu sắc của đầu vốn có, đầu này và đầu vốn có là ba mươi ba đầu, trên mỗi nên ngà hóa làm bảy chiếc hồ, trong mỗi nên hồ hóa làm bảy đóa hoa sen, trên mỗi nên hoa sen hóa làm bảy tòa nhà báu, trong mỗi nên tòa nhà hóa làm bảy đài báu, trong mỗi nên đài báu hóa làm bảy bức rèm báu, trong mỗi bức rèm báu hóa làm bảy Thiên nữ, mỗi nên Thiên nữ hóa làm bảy người hầu hạ, mỗi nên người hầu hạ hóa làm bảy kĩ nữ tấu lên các loại kĩ nhạc. Hóa hiện như vậy rồi, lúc ấy Thiên Đế Thích và các quyến thuộc bước lên đầu voi vốn có ấy, ba mươi hai vị trời và các quyến thuộc bước lên ba mươi hai đầu voi đã được hóa hiện, gia tộc chư thiên trong mười ngàn cung thành khác bước lên trên lưng voi ấy, thân thể nhẹ nhàng cất lên giống như gió xoay tròn thổi vào cánh hoa sen hoặc lay động lớp vỏ của cây hoa, lướt hư không đi đến khu vườn dạo chơi. Lúc bấy giờ, chư Thiên đều không tự trong thấy có người nào trước sau, đến nơi rồi cùng bước xuống, tất cả đi đến khu rừng vui đùa thích thú, hưởng thụ niềm vui tuyệt vời. Lúc ấy Long tượng kia cũng tự mình hóa thân như hình dáng Thiên tử dạo chơi hưởng thụ niềm vui. Lực của voi Ái-la-phạt-noa là như vậy.

Có người nói như vậy: Lực này hãy còn ít, cần phải nói trong thân của Bồ-tát có mười tám đốt xương lớn, mỗi nên đốt xương lớn đều có lực như nên ngàn voi chúa Ái-la-phạt-noa.

Có người lại nói: Lực này hãy còn ít, cần phải nói trong thân của

Bồ-tát tổng cộng có ba trăm hai mươi đốt lớn nhỏ, đốt xương nhỏ nhất có lực như nên ngàn lần voi chúa Ái-la-phạt-noa, lần lượt lớn thì lực tăng lên gấp bội.

Đại đức nói rằng: Lực này còn ít, cần phải nói là ý lực của Bồ-tát vô biên thì thân lực cũng như vậy. Làm sao biết như vậy? Nghĩa là xưa kia Bồ-tát ở gần người Cát tường nhận bó cỏ Cát tường đi đến cội cây Bồ đề, tự mình trải ra làm chỗ ngồi ngồi xếp kiết già, phát ra lời nguyện kiên cố: Nếu chưa vĩnh khứ trừ hết các lậu và chứng được Vô thượng Bồ Đề thì ta nhất định không rời chỗ ngồi này, Vô thượng Bồ đề từ hiện tại sắp đi vào đời vị lai. Lúc bấy giờ, ba ngàn đại thiên thế giới vang lên sáu loại chấn động, lông tóc của Bồ-tát cũng không lay động. Vì vậy cho nên biết thân lực của Bồ-tát giống như ý lực với lượng không có gì giới hạn.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao trong kinh nói thân Bồ-tát có lực của Na-la-diên?

Đáp: Bởi vì lực này cả thế gian cùng kính trọng cho nên lấy làm thí dụ mà thật ra không phải như vậy.

Hỏi: Bồ-tát nhờ đâu mà tích tập thân lực này?

Đáp: Bởi vì cần phải hiểu rõ ra tất cả đều là thù thắng. Nghĩa là các sắc lực, tộc tánh, tự tại, quyến thuộc, của cải, địa vị, công đức, danh tiếng, trí kiến, uy mãnh đều là thù thắng, cho nên hữu tình kiêu ngạo mà tiếp nhận giáo pháp. Lại nữa, muốn làm nơi nương tựa cho Vô thượng chánh đẳng Bồ Đề mà tích lập thân này. Nghĩa là Vô thượng chánh đẳng Bồ Đề của Phật cần phải dựa vào thân này mới được an trú, giả sử Vô thượng chánh đẳng Bồ đề đặt ở trên đỉnh núi chúa Diệu Cao, thì núi chúa ấy sẽ nát vụn giống như bụi nhỏ, bởi vì Lực, Vô úy... là những pháp rất tôn trọng. Vì vậy châu Thiệm bộ trong ba ngàn đại thiên thế giới có tòa kim cương, trên cùng là phần đất, dưới dựa vào Kim luân, Bồ-tát ngồi trên đó thành tựu Chánh Đẳng Giác, trừ nơi này ra không có nơi nương tựa nào kiên cố hơn, cho nên Bồ-tát mới thành Phật, đang muốn kinh hành mà chân từ từ đặt xuống đất, lập tức làm cho đại địa vang lên sáu loại chấn động, liền phát khởi thắng giải mới có thể kinh hành. Lại nữa, vì muốn dẫn dắt thân nhiếp hữu tình đã giáo hóa giống như sai khiến, cho nên tích tập thân lực này. Nghĩa là Vô thượng Giác sử dụng lực này khiến phá tan kiêu mạn của hữu tình rồi sau đó mới hóa độ cho họ, do đó lúc tại gia cùng với những người dòng họ Thích thường xuyên đấu sức đủ mọi cách, nhưng điều thắng được tất cả, sắp nhập Niết-bàn cũng dùng thân lực điều phục các lực sĩ mà độ thoát cho

họ, nghĩa là Đức Thế Tôn đến lúc duyên hóa độ sắp hết nhập Niết-bàn tịch diệt, đi đến trong ấp Ba-la thuộc thành Câu-thi, năm trăm lực sĩ nghe tin rồi vì Đức Phật mà sửa sang đường đi ngay trên con đường ấy có tảng đá lớn dài sáu mươi khuỷu tay, rộng ba mươi khuỷu tay. Các lực sĩ ấy muốn chuyển đi nhưng dốc hết thân lực mà không thể nào làm cho nhút nhích được. Đức Thế Tôn đã đến trông thấy rồi hỏi rằng: “Đồng tử ! Các ông muốn làm điều gì?” họ nghe hỏi mà ngơ ngẩn, trộm dấy ý niệm như vậy: Thế lực của chúng ta ở châu Thiêm bộ được tôn sùng là bậc nhất, làm sao Đức Thế Tôn lại gọi là Đồng tử? Dấy lên ý niệm rồi cùng thưa với Đức Phật rằng: Chúng con vì Đức Thế Tôn mà sửa sang đường đi, cùng nhau chuyển tảng đá này nhưng không thể nào làm cho nhút nhích được, ai có thể có năng lực thương xót để trừ bỏ tảng đá này chăng? Đức Phật nói: Ta có năng lực, các người tránh ra xa! Đức Phật liền dùng ngón chân hất tảng đá đặt trong lòng bàn tay, ném lên hư không rồi rơi xuống vẫn tiếp nhận tảng đá, dùng miệng thổi tan ra làm giống như bụi nhỏ, lại làm như củ mà bỏ bên cạnh con đường. Các lực sĩ kinh ngạc ca ngợi được điều chưa từng có, cung kính lễ bái chấp tay lại thưa với Đức Phật rằng: điều này là Như Lai dùng thần lực như thế nào? Đức Thế Tôn bảo rằng: Đưa tảng đá đặt trong lòng bàn tay lại ném lên hư không, sau lại đón lấy bỏ bên cạnh đường, đều là lực của thân do cha mẹ Ta sinh ra, dùng miệng thổi tan ra khiến cho giống như bụi nhỏ là lực của thần thông, hợp lại như củ là lực của thắng giải. Các lực sĩ nghe rồi hoan hỷ nhảy múa, lại thưa với đức Phật rằng: Có thể có lực khác có năng lực hơn hẳn lực như lực như vậy của Đức Thế Tôn hay không? Đức Phật trả lời rằng: Có, đó là lực của Vô thường. Đức Phật bảo với các lực sĩ: Đó là thân lực do cha mẹ sinh ra, hoặc là lực của thần thông, và lực của thắng giải, hôm nay vào giữa đêm đều hoại diệt vì lực của Vô thường. Lúc ấy các lực sĩ nghe lời Đức Phật đã nói sinh lòng hết sức chán ngán xa lìa đối với thế gian, Đức Phật liền vì họ mà nói pháp quan trọng đúng như ý muốn khiến cho các lực sĩ và vô lượng trời người còn lại ở nơi ấy đạt được Pháp nhãn thanh tịnh, vĩnh viễn rời xa nẻo ác. Bởi vì Hữu thứ tám... Cho nên dẫn dắt thân nhiếp hữu tình đã được giáo hóa, giống như sai khiến mà tích tập thân lực này.

Hỏi: Thân lực của Bồ-tát viên mãn vào lúc nào?

Đáp: Vào lúc hai mươi lăm tuổi, từ đây về sau đến năm tròn năm mươi tuổi thì lực ấy không giảm sút qua thời gian này về sau thì thân lực của Đức Thế Tôn dần dần suy thái. Có người nói: Thân lực của đức Thế Tôn không giảm sút, giống như ý lực không có gì suy thoái

Lời bình: Pháp thân của Như Lai tuy không có gì suy thoái, mà lực của sinh thân sinh chắc chắn có giảm sút, bởi vì các quả dị thực có suy thoái. Vì vậy Tôn giả Ô-đà-di nói “Nay thấy sắc lực của Đức Thế Tôn suy giảm, các căn biến đổi, nghĩa là năm sắc căn”

Hỏi: Những hữu tình khác có lực này hay không?

Đáp: lực này là bất cộng, tất cả hữu tình không có được, chỉ riêng thân cuối cùng của Bồ-tát mới có được. Như đầu tiên nói: Lực và Lượng của Bồ-tát rất là sút giảm mà hãy còn khó có được, huống là nói cách thứ hai, cách thứ ba... mà loài hữu tình khác lại có được hay sao? Nhưng lúc thế giới Hiền kiếp này mới thành, có những hữu tình có đủ năng lực của Na-la-diên, hoặc có người có nên nửa lực của Na-la-diên, hoặc có người có lực cả Bát-la-tắc-kiến-đề, hoặc có người có lực của Ma-ha-nặc-kiện-na. Những lực sĩ này đầy khắp thế gian, qua thời gian này về sau dần dần sút giảm, cho đến thời gian hiện tại hoàn toàn không có lực ấy.

Lúc Đức Phật tại thế có ba người dòng họ Thích có đủ năng lực của Bát-la-tắc-kiến-đề, đó là A-nan-đà, Thích tử Thiết ma, Thích-nữ-cù Bà. Lúc bấy giờ cũng có đầy đủ những người có lực của Ma-ha-nặc-kiện-na, lực của voi, lực của ngựa, lực của trâu... không thể nào kể xiết. Hoặc Độc giác Lâm giác cũng có lực của Na-la-diên, hoặc Độc giác Bộ hành du thì lực ấy không thể nói chắc chắn được, bởi vì họ phần nhiều là chủng tánh Thanh văn, về sau gặp duyên khác biệt mà đạt được quả Vô học, tuy vui với sự tịch tĩnh mà có lúc ở trong chúng, như năm trăm vị Tiên cùng ở chung nên nơi mà đạt được quả.

Lâm giác dụ thì cần tánh thù thắng cho nên thích rời ra nên mình, nên biết rằng Đức Phật chắc chắn không có hai vị cùng xuất hiện ở thế gian, như Xá-lợi-tử hãy còn không có cùng lúc xuất hiện, huống là Lâm giác dụ hơn hẳn Xá-lợi-tử gấp nhiều lần ư? Những người Thanh văn thì lực ấy không nhất định, như nói về Độc giác Bộ hành dụ. Lực của các Chuyển-luân-vương cũng nhất định. Luân vương cai quản bốn châu thì có lực của Na-la-diên, Luân vương cai quản ba châu thì có lực của Phật lẳng già, Luân vương cai quản hai châu thì có lực của Bát-la-tắc-kiến-đề, Luân vương cai quản nên châu thì có lực của Ma-ha-nặc-kiện-na. Bốn luân báu này cũng có sai khác. Luân vương cai quản bốn châu thì có Kim luân báu, lượng ấy đích thực bằng bốn Câu-lô-xá, Luân vương cai quản ba châu thì có Ngân luân báu, lượng ấy đích thực bằng ba Câu-lô-xá, Luân vương cai quản hai châu thì có Đồng luân báu, lượng ấy đích thực bằng hai Câu-lô-xá, Luân vương cai quản nên châu thì có

Thiết luân báu, lượng ấy đích thực bằng nên Câu-lô-xá. Như bốn luân báu có sự sai biệt này, nên biết vật báu khác cũng có hơn kém, nghĩa là Luân vương của quần bốn châu thì vật báu khác tốt đẹp nhất, cho đến các Luân vương cai quản nên châu thì vật báu xấu kém nhất.

Hỏi: Thân lực của các loài hữu tình đã khác nhau, thì sự an lập của xương cốt có cái sai biệt hay không?

Đáp: Cũng có sai biệt, nghĩa là lực của người bình thường thì các đốt xương cách xa nhau, người có lực của voi, ngựa thì các đốt xương gần khít nhau, người có lực của Đại Nặc-kiện-na thì các đốt xương tiếp cận nhau như những tấm ván ghép liền nhau, người có lực của bát la tặc kiến đề thì những đốt xương móc lấy nhau, người có lực của Na la diên thì những đốt xương nối liền nhau như sợi xích, những đốt xương của Bồ-tát lần lượt chuyển tiếp đan xen nhau như rồng cuộn khúc kết chặt lại, cho nên hơn hẳn. Đã nói về thân lực của Đức Phật, nay sẽ nói đến ý lực. Nghĩa là Phật Thế Tôn thành tựu vô biên công đức không thể nghĩ bàn như mười lực-bốn vô sở-ba niệm trú..., tùy theo công dụng sai biệt mà lập ra các tên gọi, đủ đối với mười loại để gọi là ý lực. Thế nào gọi là mười loại? Đó là:

1. Trí lực về xứ phi xứ
2. Trí lực về nghiệp pháp tập
3. Trí lực về tính lực-giải thoát-đẳng trì-đẳng chí-phát khởi-tập
nhiễm-thanh tịnh
4. Trí lực về cá loại cảnh giới
5. Trí lực về các loại thắng giải
6. Trí lực về căn hơn kém
7. Trí lực về hành của mọi nẻo
8. Trí lực về túc trú tùy niệm
9. Trí lực về sinh tử
10. Trí lực về lậu tận

Hỏi: Mười lực như vậy lấy gì làm tự tánh, nghĩa là ý lực của Đức Phật do trí mà thành, lấy trí làm thể do trí mà thâm nhiếp. Như trong kinh nói: “Biết rõ ràng như thật đối với xứ-phi xứ...” cho đến nói rộng ra. Đã nói đến tự tánh, nguyên cơ nay sẽ nói.

Hỏi: Vì sao gọi là lực, Lực là nghĩa gì?

Đáp: Nghĩa về không thể làm cho khuất phục là nghĩa của lực, nghĩa về không bị đè nén, nghĩa về không bị bẻ gãy, nghĩa về không bị làm hại, nghĩa về không thể làm lay chuyển, nghĩa về không bị che lấp, nghĩa về có năng lực hiểu biết khắp cả, nghĩa về có năng lực gánh

vác, nghĩa về kiên cố, nghĩa về tối thắng, nghĩa về có năng lực chế phục người khác, chính là nghĩa của Lực.

Giới là trí lực về túc trí tùy niệm và trí lực về sanh tử thuộc cõi Sắc những trí lực còn lại nếu là hữu lậu thì hệ thuộc ba cõi, vô lậu thì đều là không hệ thuộc.

Địa là trí lực về túc trí tùy niệm và trí lực về sanh tử về bốn Tĩnh lực căn bản, là tánh chung, cận thân Vô sắc và bất định địa không phải là chung sở ý cho nên không có hai trí lực này. Những lực khác, nếu hữu lậu thì thuộc về mười nên địa, đó là cõi Dục-bốn Tĩnh lực-bốn vô sắc và vị trí định-Tĩnh lực trung gian, nếu vô lậu thì thuộc về chín địa.

Sở y là đều dựa vào người cõi Dục với thân đại tướng phu của châu Thiệm bộ, bởi vì chỉ dựa vào thân này mà được thành Phật. Hành tướng là mười hành tướng của trí lực về xứ-phi xứ và trí lực về hành của mọi nẻo, hoặc là hành tướng khác, tám hành tướng khổ-tập của trí lực về nghiệp-pháp-tập, hoặc là hành tướng khác. Trí lực thứ ba, thứ tư, thứ năm, thứ sáu là mười hai hành tướng khổ-tập và đạo, hoặc là hành tướng khác. Trí lực về túc trí tùy niệm và trí lực về sanh tử là hành tướng khác chứ không phải là mười sáu hành tướng. Trí lực về lậu tận là sự ham muốn đối với các quả báo khiến duyên vào cảnh lậu tận thì đó là nói đến bốn hành tướng của Diệt hoặc là hành tướng khác, sự ham muốn với các quả báo khiến dựa vào thân lậu tận gọi là trí lực về lậu tận thì đó là nói đến mười sáu hành tướng, hoặc là hành tướng khác.

Sở duyên là trí lực về xứ-phi xứ duyên với tất cả pháp, trí lực về nghiệp-pháp-tập chỉ duyên với Khổ-Tập, trí lực thứ ba, thứ tư, thứ năm, thứ sáu duyên với ba đế, trừ Diệt đế, trí lực về hành của mọi nẻo chỉ duyên với bốn đế, trí lực và túc trí tùy niệm duyên với năm uẩn của đời trước thuộc cõi dục và cõi Sắc, trí lực về sanh tử duyên với sắc xứ, trí lực về lậu tận nếu duyên với cảnh lậu tận thì duyên với Diệt đế, nếu dựa vào thân lậu tận thì duyên với tất cả pháp.

Niệm trú là trí lực về các loại thắng giải và trí lực về túc trí tùy niệm, chỉ riêng pháp niệm trú, trú lực về sanh tử, chỉ riêng thân niệm trú, trú lực về lậu tận, nếu như duyên với cảnh lậu tận thì là pháp niệm trú, dựa vào thân lậu tận thì đầy đủ bốn Niệm trú, những lực khác đều gồm cả bốn niệm trú.

Trí thì trí lực về xứ-phi xứ và trí lực về hành của mọi nẻo gồm chung mười trí. Trí lực về nghiệp Pháp tập chỉ có tám trí, trừ ra Diệt Đạo trí. Trí lực thứ ba, thứ tư, thứ năm, thứ sáu chỉ có chín trí, trừ ra Diệt trí. Trí lực về túc trí tùy niệm và trí lực về sanh tử chỉ có thể tục trí. Trí lực về

lậu tận thì chỉ có sáu trí, đó là Pháp trí-Loại trí-Diệt trí-Tận trí-Vô sinh trí và Thế tục trí, nếu dựa vào thân lậu tận thì gồm chung mười trí.

Tam-ma-địa cùng hành thì trí lực về xứ phi xứ và trí lực về hành của mọi nẻo, có đủ Tam-ma-địa hoặc không có đủ. Trí lực về nghiệp pháp tập duyên với Khổ-Tập thì có đủ Không-Vô nguyện hoặc không có đủ. Trí lực thứ ba, thứ tư, thứ năm, thứ sáu duyên với Khổ Tập Đạo thì có đủ không-vô nguyện hoặc không có đủ. Trí lực về túc trí tùy niệm và trí lực về sanh tử không phải là Tam-ma-địa cùng có. Trí lực về lậu tận, nếu duyên với cảnh lậu tận thì vô tướng có đủ hoặc không đủ, nếu dựa vào thân lậu tận thì ba Tam-ma-địa cùng có hoặc không cùng có.

Căn tương ứng thì nói tổng quát đều tương ứng với ba căn, đó là Lạc-Hỷ và Xả căn

Quá khứ-vị lai-hiện tại thì mười lực này đều thông với ba đời.

Duyên với quá khứ -vị lai-hiện tại là trí lực về xứ-phi xứ và trí lực về hành của mọi nẻo, duyên với ba đời và lìa xa đời. Trí lực thứ hai, thứ ba, thứ tư, thứ tư, thứ năm, thứ sáu, duyên với ba đời. Trí lực về túc trí tùy niệm, Quá khứ-hiện tại-vị lai thì duyên với quá khứ, vị lai thì duyên với ba đời. Trí lực về sinh tử, nếu là Quá khứ thì duyên với Quá khứ, hiện tại thì duyên với hiện tại, sinh pháp vị lai thì duyên với vị lai, nếu duyên cảnh lậu tận thì duyên với lìa xa đời, nếu dựa vào thân lậu tận thì duyên với ba đời và lìa xa đời.

Thiện-Bất thiện và vô ký thì mười lực này đều là thiện.

Duyên với thiện-bất thiện với vô ký, trí lực về lậu tận nếu duyên với cảnh lậu tận thì chỉ duyên với thiện, nếu dựa vào thân lậu tận thì duyên với ba loại. Chín lực còn lại đều duyên với ba loại. Có Sư khác nói: Trí lực thứ ba chỉ duyên với thiện và vô ký. Vấn đề ấy không nên nói như vậy, bởi vì lực này duyên với tất cả pháp hữu vi tạp nhiễm và thanh tịnh, mà trong pháp tạp nhiễm thì có bất thiện.

Hệ thuộc và không lệ thuộc, trí lực về túc trí tùy niệm và trí lực về sinh tử chỉ hệ thuộc cõi Sắc. Tám lực còn lại, nếu là hữu lậu thì hệ thuộc ba cõi, nếu là vô lậu thì không hệ thuộc.

Duyên với hệ thuộc và không hệ thuộc, thì trí lực về túc trí tùy niệm và trí lực về sinh tử duyên với hệ thuộc cõi Dục-cõi Sắc. Trí lực về nghiệp-pháp -tập duyên với hệ thuộc ba cõi. Trí lực về lậu tận, nếu duyên cảnh với lậu tận thì duyên không hệ thuộc, nếu dựa vào thân lậu tận thì duyên với hệ thuộc ba cõi và không hệ thuộc. Những lực còn lại duyên với hệ thuộc ba cõi và không hệ thuộc.

Học-vô học phi học-phi vô học, thì trí lực về túc trí tùy niệm và

trí lực về sinh tử chỉ có phi học và phi vô học. Tám lực còn lại nếu là vô lậu thì đó là Vô học, nếu là hữu lậu thì đó là phi học phi vô học

Duyên với học-vô học và phi học phi vô học, thì trí lực về nghiệp-pháp-tập, trí lực về túc trí tùy niệm và trí lực về sanh tử chỉ duyên với phi học phi vô học. Trí về lậu tận, nếu duyên với cảnh lậu tận thì chỉ duyên với phi học phi vô học, nếu dựa vào thân lậu tận thì duyên với ba loại. Những lực còn lại đều duyên với ba loại.

Do kiến mà đoạn-do tu mà đoạn và không đoạn, thì trí lực về túc trí tùy niệm và trí lực về sinh tử chỉ do tu mà đoạn. Tám lực còn lại, nếu là hữu lậu thì tu mà đoạn, nếu là vô lậu thì không đoạn.

Duyên với do kiến mà đoạn-do tu mà đoạn và không đoạn, thì trí lực về nghiệp-pháp-tập và trí lực về túc trí tùy niệm duyên với do kiến-tu mà đoạn, trí lực về sinh tử duyên với tu mà đoạn. Trí lực về lậu tận, nếu duyên cảnh với lậu tận thì duyên với không đoạn, nếu dựa vào thân lậu tận thì duyên với ba loại. Những lực còn lại đều duyên với ba loại.

Duyên với danh-duyên với nghĩa, thì trí lực về các loại thắng giải-trí lực về căn hơn kém về sanh tử chỉ duyên với nghĩa. Trí lực về lậu tận. Nếu duyên với cảnh lậu tận thì chỉ duyên với nghĩa, nếu dựa vào thân lậu tận thì duyên với tất cả danh và nghĩa. Những lực còn lại đều duyên với danh và nghĩa.

Duyên tự tương tục-tha tương tục và phi tương tục, thì trí lực xử phi xử và trí lực về hành của mọi nẻo duyên với ba loại. Trí lực về lậu tận, nếu duyên với cảnh với lậu tận thì duyên với phi tương tục, nếu dựa vào thân lậu tận thì duyên với ba loại. Những lực còn lại thì duyên với tự tha tương tục.

Gia hạnh đắc và ly nhiễm đắc, thì mười lực này đều có thể nói là do hạnh đắc, bởi vì trải qua ba vô số kiếp tích tập gia hạnh thù thắng mà đạt được, đều có thể nói là ly nhiễm đắc, bởi vì lúc lìa nhiễm với Hữu Đảnh đạt được Tận trí mà đạt được các lực.

Hỏi: Mười lực như vậy thì gia hạnh như thế nào?

Đáp: Gia hạnh này có hai loại:

1. Gia hạnh gần, đó là thuận quyết trạch phần...,
2. Gia hạnh xa, đó là bắt đầu từ lúc không lui sụt tâm Bồ-đề...,

Hỏi: Trí lực về nghiệp-pháp-tập và trí lực về sanh tử đều có thể duyên với nghiệp, có gì sai biệt?

Đáp: Từ nhân đi vào quả là trí lực về nghiệp-pháp-tập, từ quả đi vào nhân là trí lực về sinh tử. Như nhân quả, như vậy thì không hiện

thấy, hiện thấy, xa gần cũng thế.

Hỏi: Vô biểu nghiệp làm sao biết được?

Đáp: Từ quả đi vào nhân, từ thô đi vào tế, từ hiện thấy đi vào không hiện thấy, từ gần đi vào xa, như vậy mà biết được.

Hỏi: Trí lực về túc trí tùy niệm và trí lực về sinh tử, hàng Nhị thừa cũng có vì sao chỉ riêng Đức phật là kiến lập về lực mà hàng Nhị thừa chỉ nói là trí?

Đáp: Trước đây nói về các nghĩa như không thể làm cho khuất phục... là nghĩa của lực, hàng Nhị thừa tuy có mà không có nghĩa này cho nên không gọi là lực, như Xá-lợi-tử tuy tiến vào Tĩnh lực thứ tư mà không biết rõ những sự việc như con người sẽ sinh về nơi nào và từ đâu mà đến...

Hỏi: Hàng Nhị thừa cũng có trí về lậu vĩnh viễn không còn, tại sao không phải là lực?

Đáp: Bởi vì trí Phật mạnh mẽ-sắc bén-nhanh chóng đoạn trừ phiền não và tập khí còn lại của nó, chứ không phải là hàng Nhị thừa. Lại nữa trí Phật có năng lực biết rõ không sai lầm về thời gian tự-tha tương tục và các lậu vĩnh viễn không còn, Thanh văn và Độc giác không có năng lực như vậy. Lại nữa, không bởi vì tự mình biết các lậu không còn mà gọi là lực lậu tận, mà bởi có năng lực biết rõ về lậu tận sai biệt của các loài hữu tình trong vô biên thế giới khác và vì họ nói về phương tiện lậu nên cánh rõ ràng không sai lầm thì gọi là lực lậu tận, Thanh văn và Độc giác không có nghĩa như vậy.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ SA

QUYỂN 31

LUẬN VỀ ÁI KÍNH (Phần 3)

Đã nói về mười lực của Phật, nên nói đến bốn Vô úy. Thế nào là bốn? Đó là:

1. Chánh đẳng Giác vô úy. Như trong kinh nói “Ta là bậc chánh Đẳng giác đối với các pháp, nếu có Sa môn-phạm chí-thiên ma-phạm... ở thế gian, dựa vào pháp thiết lập vấn nạn, khiến nhớ lại đối với pháp như vậy không phải là Chánh Đẳng giác, thì điều này này không hề có. Giả sử sẽ có thì Ta đối với điều này nhìn nhận đúng đắn không biết do đâu mà được an ổn không có gì sợ hãi, tự xưng ta vào địa vị tôn quý của bậc Đại tiên, chính là bậc Sư tử hống ở giữa đại chúng chuyển Đại phạm luân, tất cả sa môn-phạm chí-thiên ma-phạm... ở thế gian vốn không có năng lực chuyển được”

2. Lậu vĩnh tận vô úy. Như trong kinh nói: “Ta đối với các lậu đã được vĩnh viễn không còn, nếu sa môn-phạm chí-thiên ma-phạm... ở thế gian, dựa vào pháp thiết lập vấn nạn hoặc khiến nhớ lại các lậu như vậy chưa được vĩnh viễn hết sạch, thì điều này không hề có. Giả sử có..., cho đến nói rộng ra.”

3. Thuyết chướng pháp vô úy. Như trong kinh nói: Ta vì đệ tử nói về pháp chướng ngại, nhiễm thì chắc chắn bị chướng ngại. Nếu sa môn-phạm chí-thiên ma-phạm... ở thế gian, dựa vào pháp thiết lập hoặc nhớ lại các pháp chướng ngại này nhiễm mà không bị chướng ngại thì điều này không hề có. Giả sử sẽ có..., cho đến nói rộng ra”

4. Thuyết xuất đạo vô úy. Như trong kinh nói : “Ta vì đệ tử nói về đạo có năng lực xuất ly, tu thì chắc chắn thoát khổ. Nếu sa môn-phạm chí-thiên ma-phạm... ở thế gian, dựa vào pháp thiết lập hoặc nhớ lại tu đạo như vậy không có năng lực thoát khổ, thì điều này không hề có. Giả sử sẽ có thì Ta đối với điều này nhìn nhận đúng đắn không biết do đâu

mà được an ổn không có gì sợ hãi, tự xưng Ta vào địa vị tôn quý của bậc Đại tiên chính là bậc Sư tử hống ở giữa đại chúng chuyển Đại phạm luân, tất cả sa môn-phạm chí-thiên ma-phạm... ở thế gian vốn không có năng lực chuyển được”

Hỏi: Bốn pháp vô úy này lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Cũng lấy trí làm tự tánh. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì vô úy thứ nhất tức là Lực thứ nhất, vô úy thứ hai tức là Lực thứ mười, vô úy thứ ba tức là Lực thứ hai, vô úy thứ tư tức là Lực thứ bảy. Đã nói về tự tánh, nguyên cơ nay sẽ nói đến.

Hỏi: Vì sao gọi là Vô úy, Vô úy nghĩa là gì?

Đáp: Nghĩa về không nhiếp nhược là nghĩa của Vô úy, nghĩa về không khuynh động, nghĩa về dũng mãnh, nghĩa về an ổn, nghĩa về thanh tịnh, nghĩa về tươi sáng, nghĩa về không kinh hãi, đều là nghĩa của Vô úy.

Giới là bốn Vô úy này, nếu hữu lậu thì thuộc ba cõi, vô lậu thì không hệ thuộc. Địa là bốn Vô úy này, nếu hữu lậu thì thuộc về mười nên địa, vô lậu thì thuộc chín địa. Sở y là bốn Vô úy này đều dựa vào người cõi Dục với thân Đại tướng phu của châu Thiệm bộ, bởi vì chỉ dựa vào thân này mà được thành Phật.

Hành tướng của mười sáu hành tướng của Vô úy thứ nhất, hoặc là hành tướng khác. Vô úy thứ hai là sự ham muốn đối với các quả báo khiến duyên vào cảnh lậu tận gọi là Vô úy lậu tận, đó là nói đến bốn hành tướng của Diệt, hoặc là hành tướng khác, sự ham muốn đối với quả báo khiến dựa vào thân lậu tận, gọi là Vô úy lậu tận, đó là nói đến mười sáu hành tướng, hoặc là hành tướng khác. Vô úy thứ ba là tám hành tướng của khổ-tập, hoặc là hành tướng khác. Vô úy thứ tư là mười sáu hành tướng, hoặc là hành tướng khác.

Sở duyên là Vô úy thứ nhất duyên với tất cả các pháp. Vô úy thứ hai nếu duyên với cảnh lậu tận thì duyên với Diệt đế nếu dựa vào thân lậu tận thì duyên với tất cả các pháp. Vô úy thứ ba duyên với Khổ-Tập

Đế: Vô úy thứ tư chỉ duyên với Bốn Đế.

Niệm trú: Vô úy thứ hai nếu duyên với cảnh lậu tận thì à pháp niệm trú, nếu dựa vào thân lậu tận thì đủ bốn Niệm trú. Ba Vô úy còn lại đều đủ bốn Niệm trú.

Trí thì Vô úy thứ nhất và vô úy thứ tư đều gồm cả mười trí. Vô úy thứ hai nếu duyên với cảnh lậu tận thì chỉ có sáu trí, đó là Pháp trí-loại trí-Diệt trí-Tận trí-Vô sinh trí và thế tục trí, nếu dựa vào thân lậu tận thì

gồm cả mười trí. Vô úy thứ ba chỉ có tám trí, đó là trừ ra Diệt-Đạo trí.

Tam-ma-địa cùng có: Vô úy thứ nhất và Vô úy thứ tư có ba Tam-ma-địa hoặc khôn cùng có. Vô úy thứ hai nếu duyên với cảnh lậu tận thì cùng có vô tướng hoặc không cùng có, nếu dựa vào thân lậu tận thì cùng có ba Tam-ma-địa hoặc không cùng có. Vô úy thứ ba duyên với Khổ-tập cùng có Không-Vô nguyện, hoặc không cùng có.

Căn tương ứng thì nói tổng quát đề tương ứng với ba căn đó là Lạc-hỷ-xả. Quá khứ-vị lai và hiện tại, thì Vô úy này đều nối thông cả ba đời.

Duyên với quá khứ-vị lai-hiện tại, thì Vô úy thứ nhất và Vô úy thứ tư duyên với ba đời và lìa xa đời. Vô úy thứ hai nếu duyên với cảnh lậu tận thì duyên với lìa xa đời, nếu dựa vào thân lậu tận thì duyên với ba đời và lìa ba đời.

Thiện-Bất thiện và vô ký thì bốn Vô úy này đều là thiện. Duyên với thiện-bất thiện và vô ký, Vô úy thứ hai nếu duyên với cảnh lậu tận thì duyên với ba loại. Ba Vô úy còn lại đều duyên với ba loại.

Hệ thuộc và không hệ thuộc, bốn Vô úy này nếu hữu lậu thì hệ thuộc ba cõi, vô lậu thì không hệ thuộc.

Duyên với hệ thuộc và không hệ thuộc, thì vô úy thứ nhất và Vô úy thứ tư duyên với hệ thuộc ba cõi và không hệ thuộc. Vô úy thứ hai nếu duyên với cảnh lậu tận thì duyên với không lệ thuộc, nếu dựa vào thân lậu tận thì duyên với hệ thuộc ba cõi và không hệ thuộc. Vô úy thứ ba chỉ duyên với hệ thuộc ba cõi.

Học-vô học và phi học phi vô học, bốn Vô úy này nếu là vô lậu thì đó là vô học, hữu lậu thì đó là phi học phi vô học.

Duyên với học-vô học và phi học phi vô học, vô úy thứ nhất và vô úy thứ tư duyên với cả ba loại. Vô úy thứ hai nếu duyên với cảnh lậu tận thì duyên với phi học phi học, nếu dựa vào thân lậu tận thì duyên với ba loại. Vô úy thứ ba chỉ duyên với phi học phi vô học.

Do kiến đoạn, do tu mà đoạn và không đoạn, bốn vô úy này nếu là hữu lậu thì do tu mà đoạn, vô lậu thì không đoạn.

Duyên với do kiến mà đoạn, do tu mà đoạn và không đoạn, vì vô úy thứ nhất và vô úy thứ tư duyên với cả ba loại. Vô úy thứ hai nếu duyên với cảnh lậu tận thì duyên với không đoạn, nếu dựa vào thân lậu tận thì duyên với cả ba loại. Vô úy thứ ba duyên với do kiến-tu mà đoạn.

Duyên với danh, duyên với nghĩa, vô úy thứ hai nếu duyên với cảnh lậu tận thì chỉ duyên với nghĩa, nếu dựa vào thân lậu tận thì duyên

với tất cả danh và nghĩa. Ba vô úy còn lại đều duyên với danh nghĩa.

Duyên với tương tục-tha tương tục và phi tương tục, thì vô úy thứ nhất và Vô úy thứ tư duyên với cả ba loại. Vô úy thứ hai nếu duyên với cảnh lậu tận thì duyên với phi tương tục, nếu dựa vào thân lậu tận thì duyên với cả ba loại. Vô úy thứ ba thì duyên với tự-tha tương tục.

Gia hạnh đặc-ly nhiễm đặc, thì bốn Vô úy này đều có thể nói là gia hạnh đặc, bởi vì trải qua ba vô số kiếp tích tập gia hạnh thù thắng mà đạt được, đều có thể nói là ly nhiễm đặc, bởi vì lúc lìa nhiễm của Hữu đánh đạt được Tận trí mà đạt được vô úy.

Hỏi: Bốn Vô úy này thì gia hạnh như thế nào?

Đáp: Gia hạnh này có hai loại:

1. Gia hạnh gần, đó là Thuận quyết trạch phần...
2. Gia hạnh xa, đó là bắt đầu từ lúc không lui sụt tâm Bồ đề...

Như vậy đã nói về mười Lực và bốn Vô sở úy, mỗi nên lực thâm nhiếp bốn Vô úy, mỗi nên vô úy thâm nhiếp mười Lực và bốn mươi Vô úy. Nhưng trước đã nói vô úy thứ nhất tức là Lực thứ nhất, vô úy thứ hai tức là Lực thứ mười, vô úy thứ ba tức là Lực thứ hai, vô úy thứ tư tức là Lực thứ bảy, dựa vào nhau mà hiển bày để nói về ý thật. Đức Thế Tôn thành tựu bốn mươi Lực và bốn mươi Vô úy, dựa vào căn bản mà nói cho nên chỉ nói là thành tựu mười Lực và bốn Vô sở úy.

Hỏi: Nếu mười Lực thâm nhiếp bốn vô úy, bốn vô úy thâm nhiếp mười lực, thì Lực và Vô úy có gì sai biệt?

Đáp: Có người nói hai pháp không có gì sai biệt, bởi vì thâm nhiếp lẫn nhau. Có người nói hai pháp cũng có gì sai biệt, mà tên gọi tức là sai biệt, nghĩa là tên gọi là Lực, tên gọi là Vô úy. Lại nữa, kiên cường là Lực, dũng cảm quyết đoán là Vô úy. Lại nữa, an trú là Lực, không thể làm cho khuynh động là Vô úy. Lại nữa, không thể làm cho khuất phục là Lực, không khiếm nhược là vô úy. Tự lợi là Lực, lợi tha là Vô úy. Lại nữa, tự mình nhiếp thọ là Lực, nhiếp thọ người khác là Vô úy. Lại nữa không do người khác mà thắng là Lực, có thể thắng được người khác là Vô úy. Lại nữa không do người khác mà hàng phục là Lực, có thể hàng phục người khác là Vô úy.

Lại nữa, trí của tự tướng là Lực, trí của cộng tướng là Vô úy. Lại nữa trí là Lực, biện giải là Vô úy. Lại nữa, nhân là Lực, quả là Vô úy. lại nữa, tự mình thông đạt là Lực, có thể giải thích cho người khác là Vô úy. Lại nữa, thông đạt về nghĩa lý là Lực, thông đạt về văn từ là Vô úy. Lại nữa, pháp nghĩa vô ngại giải là Lực, tự biện vô ngại giải là Vô úy. Lại nữa, đối với nghĩa của pháp giải thích không trở ngại, hoàn toàn

sáng tỏ là Lực, đối với ngôn từ biện luận không trở ngại, hoàn toàn sáng tỏ là Vô úy. Lại nữa, tích tập là Lực, thọ dụng à Vô úy. Lại nữa, như tự làm dồi dào tài sản châu báu là Lực, như có thể phân chia giúp cho người là Vô úy. Lại nữa, như hiểu rõ phương pháp chữa bệnh là Lực, như có thể chữa lành bệnh là Vô úy. Lại nữa, trí tuệ sáng suốt là Lực, không sợ người khác chất vấn là Vô úy. Đó gọi là sự sai biệt giữa Lực và Vô úy, nên nói đến Đại bi.

Hỏi: Đại bi lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Lấy trí làm tự tánh. Có người nói: Đại bi là tự tánh riêng chứ không phải do trí thâm nhiếp. Nói như vậy thì Đại bi là trí không thể riêng biệt, như biết thuốc và bệnh... mà cứu chữa có hiệu quả. Đã nói về tự tánh, nguyên cơ nay sẽ nói.

Hỏi: Vì sao gọi là Đại bi, Đại bi có nghĩa là gì?

Đáp: Bạt tể khổ nạn chồng chất giúp cho hữu tình cho nên gọi là Đại bi, nghĩa là trong khổ nạn tột cùng của địa ngục-bàng sanh-ngạ quỷ, cứu giúp khiến thoát ra mà an trí những nơi vui sướng như người trời... Lại nữa, cứu giúp chúng sinh ra khỏi bùn lầy cùng cực, cho nên gọi là Đại bi, nghĩa là loài hữu tình chìm trong bùn lầy chồng chất phiền não, đưa cánh tay Chánh pháp kéo lên khiến cho thoát ra mà an trí vào trong Thánh đạo và Đạo quả. Lại nữa, trao cho những hữu tình những nghĩa lợi to lớn, cho nên gọi là Đại bi, nghĩa là dạy cho chúng sanh đoạn trừ ba ác đạo, tu tập ba diệu hạnh, gieo trồng chủng tử giàu có vui sướng tôn quý, cảm được quả tôn quý vô cùng giàu có vui sướng, hình sắc tuyệt vời mọi người đều thích nhìn, da thịt thân thể mịn màng tươi sáng thanh tịnh, hoặc làm Luân vương, hoặc làm Đế thích, hoặc làm Ma vương, hoặc làm Phạm vương, lần lượt chuyển tiếp cho đến hoặc là sanh đến Hữu đảnh, hoặc lại gieo trồng chủng tử ba thừa dẫn dắt đạt được Bồ-đề Niết-bàn của ba thừa. Như vậy nhờ vào uy lực của Đại bi.

Lại nữa, do đạt được giá trị to lớn, cho nên gọi là Đại bi, nghĩa là tất cả mọi lúc ở tất cả mọi nơi, bố thí tất cả mọi vật yêu quý như thân mạng-tài sản và vợ con..., cứu giúp khổ nạn nghèo khó thiếu thốn cho các chúng sinh, thọ trì đầy đủ giới cấm thanh tịnh, thà bỏ thân mạng chứ không hề hủy phạm, từ những đánh mắng-lãng nhục-cắt lìa thân thể cho đến đoạn dứt mạng sống mà không hề oán giận, tinh tấn thực hành khổ hạnh chưa từng tạm nghỉ, luôn luôn ở nơi vắng lặng chuyên tu Tĩnh lực, vì tuệ thù thắng cho nên cầu pháp không hề lời lộng. Viên mãn giá trị to lớn với phước đức-trí tuệ-tư lương như vậy, mới đạt được Đại bi thanh tịnh cứu giúp mọi khổ nạn như vậy, không giống như hàng Nhị thừa

hoặc giúp cho nên cho nên bữa ăn, trì giới nên đêm, cho đến tư duy về nên bài tụng bốn câu liền đạt được quả ấy.

Lại nữa, đạt được gia hạnh to lớn, cho nên gọi là Đại bi, nghĩa là cần phải trải qua ba vô số Đại kiếp tu tập trăm ngàn khổ hạnh khó thực hành mới đạt được Đại bi vô hạn như vậy, không giống hàng Thanh văn căn tánh nhanh nhạy trải qua sáu mươi kiếp tu các gia hạnh liền đạt được Bồ-đề, không giống như hàng Độc giác căn tánh rất nhanh nhạy chỉ trải qua trăm kiếp tu các gia hạnh liền được Bồ-đề.

Lại nữa, dựa vào thân to lớn mà phát khởi, cho nên gọi là Đại bi, nghĩa là Đại bi này quyết định dựa vào thân do ba mươi hai loại tướng Đại tướng phu mà trang nghiêm tám mươi vẻ đẹp xen nhau trang điểm cho thân thể, thân màu vàng ròng luôn luôn tỏa sáng nên tầm, không ai có thể nhìn thấy đỉnh đầu, chúng sinh nào được gặp đều cảm thấy được lợi ích. Đại bi dựa vào thân thù thắng như vậy, không giống như công đức mà hàng Nhị thừa dựa vào thân thấp bé, tướng mạo không tròn vẹn, không có uy đức cũng có thể hiện khởi được.

Lại nữa, xả bỏ niềm an lạc to lớn với vô lượng vô biên pháp bất cộng của Phật vô cùng thù thắng, hết sức tuyệt vời, vượt qua trăm ngàn câu chi biển rộng, vòng quanh núi non cùng những nơi hiểm nạn, đi khắp nơi mười phương cứu khổ cho chúng sanh, đem lại niềm an lạc cho chúng sanh. Như vậy đều là uy lực của Đại bi.

Lại nữa, vì hóa độ vô lượng hữu tình khó hóa độ mà tạo ra những việc làm vô cùng vất vả thật khó làm được cho nên gọi là Đại bi, nghĩa là Đức Phật tuy ở địa vị tôn quý nhất mà vì chúng sanh, cho nên lúc làm thợ gốm, có lúc làm người buôn, có lúc làm lực sĩ, có lúc làm chủ săn, có lúc làm vai hề, có lúc làm bán trắng hoa, có lúc đẩy thuyền mủng... Làm những việc xen tạp thấp kém như vậy, để cứu giúp các loại hữu tình đã được cảm hóa. Có lúc dẫn A-nan đi qua khắp năm nẻo, ngày đêm không ngừng làm lợi ích cho hữu tình. Có lúc làm cho Chỉ Man được độ thoát mà kéo dài hoặc rút ngắn khoảng cách lúc xa-lúc gần, khiến cho kẻ ấy được điều phục rồi sau đó mới hóa độ.

Tuy các Đức Phật thành tựu phẩm đức tầm quý tăng thượng nhưng vì hữu tình mà hiện rõ tướng âm tàng, khiến cho họ trông thấy rồi chấm dứt sự phỉ báng, vô lượng hữu tình nghe thấy đều thuận theo được cảm hóa. Tuy là từ lâu xa đoạn trừ sự vội vàng, đùa cợt, nhưng vì hữu tình mà hiện ra tướng lưỡi rộng dài cho đến bờ tóc che kín khuôn mặt, khiến cho hữu tình nhờ đó mà tiếp nhận sự giáo hóa của Đức Phật. Những sự việc như vậy, vô lượng vô biên mà tất cả nhờ vào uy lực của Đại bi.

Lại nữa, khuynh động và đại xả, cho nên gọi là đại bi, nghĩa là Đức Phật thành tựu hai loại Đại pháp:

1. Đại xả.
2. Đại bi.

Nếu Đức Phật an trú trong pháp Đại xả thì giả sử các loài hữu tình khắp mười phương, cùng lúc thổi tù và lớn và đánh trống lớn, hoặc hiện ra tiếng sấm vang động, chớp giạt sáng lòe, sét nổ đĩnh tai, núi rừng đất đai rung chuyển long trời lở đất, không thể nào làm Đức Phật khởi tâm nghe nhìn sự việc đang xảy ra. Nếu lúc Đức Phật hiện khởi pháp Đại bi, đánh vào núi Đại xả làm cho chấn động, cũng khiến cho vô lượng sức mạnh của Na-la-diên hợp lại thành thân, như luồng gió rất mạnh thổi vào ngọn cỏ nhỏ bé khắp nơi bỗng bênh chuyển động, làm những việc lợi lạc tốt đẹp cho hữu tình. Do những nghĩa trên đây, cho nên gọi là Đại bi.

Đại bi như vậy thì Giới chỉ là cõi Sắc, địa chỉ thuộc về Tịnh lự thứ tư. Sở y là chỉ dựa vào người ở cõi Dục với thân Đại Trưởng Phu của châu Thiêm bộ, bởi vì chỉ dựa vào thân này mà đạt được Đại bi. Hành tướng thì không phải là mười sáu hành tướng mà là hành tướng khác. Sở duyên là duyên với tất cả các pháp của hữu tình trong ba cõi. Niệm trú thì có pháp niệm trú. Trí thì chỉ có Thế tục trí. Tam-ma-địa cùng có thì không phải là cùng có Tam-ma-địa. Căn tương ứng thì tương ứng với xả căn. Quá khứ-vị lai-hiện tại thì đều là ba đời. Duyên với quá khứ-vị lai-hiện tại thì duyên với ba đời. Thiện-bất thiện và vô ký thì chỉ là thiện. Duyên với Thiện-bất thiện và vô ký thì duyên với cả ba loại. Hệ thuộc và không hệ thuộc thì chỉ hệ thuộc cõi sắc. Duyên với hệ thuộc và không hệ thuộc thì duyên với hệ thuộc ba cõi. Học-vô học và phi học phi vô học thì chỉ phi học phi vô học. Do kiến mà đoạn_do tu mà đoạn và không đoạn, thì chỉ duyên với do kiến-tu mà đoạn. Duyên với danh-duyên với nghĩa thì duyên với tất cả danh nghĩa. Duyên với tự tướng tục-tha tương tục và phi tương tục, tuy duyên với tất cả tư-tha tương tục mà phần nhiều là duyên với tha tương tục. Gia hạnh đắc và ly nhiễm đắc, có thể nói là gia hạnh đắc, bởi vì trải qua ba vô số kiếp tích tập gia hạnh thù thắng mà đạt được, có thể là ly nhiễm đắc, bởi vì lúc lìa nhiễm của Hữu đẳng đạt được Tận trí mà đạt được Đại bi.

Hỏi: Thế nào gọi là gia hạnh Đại bi?

Đáp: Gia hạnh này có hai loại:

1. Gia hạnh gần, đó là Thuận quyết trạch phân...
2. Gia hạnh xa, đó là bắt đầu từ lúc không lui sụt tâm Bồ đề...

Hỏi: Đại bi này do lực nào thâm nhiếp?

Đáp: Do trí lực về xứ phi xứ thâm nhiếp, bởi vì công đức bất cộng của Đức Thế Tôn phần nhiều thâm nhiếp trong trí lực về xứ phi xứ.

Hỏi: Bi và Đại bi có gì sai biệt?

Đáp: Nên biết sơ lược có tám loại sai biệt:

1. Tự tánh sai biệt, đó là Bi lấy thiện căn vô sân làm tự tánh, Đại bi lấy thiện căn vô si làm tự tánh.

2. Hành tướng sai biệt, đó là Bi làm hành tướng của Khổ Khổ, Đại bi làm hành tướng của ba Khổ.

3. Sở duyên sai biệt, đó là Bi chỉ duyên với cõi Dục, Đại bi duyên với tất cả ba cõi.

4. Dựa vào địa sai biệt, đó là Bi dựa vào tất cả mười địa, tức là bốn Tĩnh lự-bốn cận phần, Tĩnh lự trung gian và cõi Dục, Đại bi chỉ dựa vào tĩnh lự thứ tư.

5. Sở y sai biệt, đó là Bi dựa vào tất cả thân ba thừa và thân dị sinh, Đại bi chỉ dựa vào thân Phật.

6. Chứng đắc sai biệt, đó là Bi đạt được lúc lìa nhiễm của cõi Dục cho đến lìa nhiễm của Tĩnh lự thứ ba, Đại bi chỉ đạt được lúc lìa nhiễm của Hữu đẳng.

7. Cứu tế sai biệt, đó là bi chỉ cứu tế hy vọng, Đại bi thành tựu sự nghiệp cứu tế.

8. Ai mãn sai biệt, đó là Bi thương xót không bình đẳng, Đại bi thương xót bình đẳng.

Trên đây gọi là sự sai biệt giữa Bi và Đại bi. Đã nói về Đại bi Đức Phật, tiếp theo sẽ nói về ba niệm trú. Thế nào là ba? Đó là:

1. Lúc Đức Phật thuyết pháp, nếu các đệ tử cung kính lắng nghe tiếp nhận, như lời dạy vâng mạng thực hành, Như Lai đối với họ không sinh tâm hoan hỷ không hăng hái mừng rỡ chỉ khởi lên Đại xả trú trong niệm chánh tri tùy theo sự thích hợp mà dạy dỗ.

2. Lúc đức Phật thuyết pháp, nếu các đệ tử không cung kính lắng nghe tiếp nhận, không như lời dạy vâng mạng thực hành, Như Lai đối với họ không sinh tâm sân hận, không hề chán chường oán trách, không rời bỏ trách nhiệm bảo vệ, chỉ khởi lên Đại xả trú trong niệm chánh tri tùy theo sự thích hợp mà dạy dỗ.

3. Lúc đức Phật thuyết pháp, nên phần đệ tử cung kính lắng nghe tiếp nhận, như lời dạy vâng mạng thực hành, nên phần đệ tử không cung kính lắng nghe tiếp nhận, không như lời dạy vâng mạng thực hành, Như Lai đối với họ không sinh tâm hoan hỷ cũng không sân hận chỉ khởi lên

Đại xả trú trong niệm chánh tri. Như vậy ba loại Niệm trú bất cộng nên biết cũng thâm nhiếp ở trí lực về xứ phi xứ, nghĩa phân biệt rộng ra như lý cần phải suy nghĩa!

Hỏi: Mười tám loại bất cộng này của Đức Phật, có mấy loại có thể làm chi thù thắng đối với thuyết pháp?

Đáp: Trừ ra ba Niệm trú, còn lại mười lăm loại đều có thể làm Chi thù thắng đối với thuyết pháp. Nguyên cơ thể nào? Bởi vì Đức Phật dựa vào mười Lực có thể thiết lập luận thuyết của mình, dựa vào bốn Vô úy có thể phá vỡ luận thuyết của người khác, dựa vào Đại bi mà khởi lên ý muốn thuyết pháp. Do ba loại này thành tựu sự nghiệp thuyết pháp, ba loại niệm trú có Lực như vậy, chỉ vào lúc thuyết pháp đối với chúng đệ tử không sinh tâm vui buồn, phát khởi Đại xả trú trong niệm chánh tri, gọi là pháp bất cộng.

Như trong kinh nói: “Như Lai thành tựu bảy loại diệu pháp. Thế nào là bảy loại ? Đó là:

1. Biết rõ pháp
2. Biết rõ nghĩa
3. Biết rõ thời
4. Biết rõ lượng
5. Tự biết mình
6. Biết rõ chúng
7. Biết rõ sự sai biệt về hơn kém của Bồ-đặc-già-la.”

Hỏi: Bảy loại diệu pháp này thì loại nào có bao nhiêu tánh trí?

Đáp: Bảy loại này đều là tánh Thế tục trí. Có người đưa ra cách nói như vậy: Ba loại biết rõ pháp, biết rõ lượng, biết rõ chúng chỉ là Thế tục trí, nên loại biết rõ nghĩa đối với sự ham muốn về các quả báo khiến cho chỉ có Niết-bàn, là thắng nghĩa thì lấy sau trí làm tánh, đó là: Pháp trí-Loại trí-Diệt trí-Tận trí-Vô sinh trí và Thế tục trí, đối với sự ham muốn về các quả báo khiến cho tất cả pháp đều là thắng nghĩa thì lấy mười trí làm tánh. Biết rõ thời và tự biết mình, lấy tám trí tánh, trừ Diệt trí và Tha tâm trí. Biết rõ sự sai biệt về hơn kém của Bồ-đặc-già-la, lấy chín trí làm tánh, trừ diệt trí. Có Sư khác nói: Biết rõ thời cũng lấy chín trí làm tánh, đó là trừ ra Diệt trí.

Lời bình: Những điều đã nói như vậy tuy cũng có lý, nhưng mà trong kinh tất cả bảy loại này đều là tánh của Thế tục trí. Bởi vì điều biết rõ về sự và pháp có sai biệt.

Hỏi: Bảy loại diệu pháp này do lực mà thâm nhiếp?

Đáp: Đều do trí lực về xứ phi xứ thâm nhiếp.

Như trong kinh nói “Như Lai thành tựu năm Thánh trí về Tam-ma-địa. Thế nào là năm? Đó là:

1. Có trí nội chứng phát sinh, biết Tam-ma-địa này là Thánh lìa nhiễm.

2. Có trí nội chứng phát sinh, biết Tam-ma-địa này không phải là nơi tiếp cận của người ngu, mà là nơi ca ngợi của người trí.

3. Có trí nội chứng phát sinh, biết Tam-ma-địa này là niềm vui hiện tại và niềm vui về sau.

4. Có trí nội chứng phát sinh, biết Tam-ma-địa này tịch tĩnh vi diệu, là đạo ngăn lại làm cho tâm hồn luôn luôn hưởng đến mà có sự chứng đắc.

5. Có trí nội chứng phát sinh, biết Tam-ma-địa này do chánh niệm mà nhập, do chánh niệm mà xuất.”

Hỏi : Năm Thánh trí về Tam-ma-địa này thì loại nào có bao nhiêu tánh trí?

Đáp: Năm loại này đều là tánh Thế tục trí. Có người đưa ra cách nói như vậy: Đều là tánh của tám trí, đó là trừ ra diệt trí và Tha tâm trí. Tôn giả Diêu Âm đưa ra cách nói như vậy: “Đều này là tánh của sáu trí, đó là trừ ra Khổ-Tập-Diệt và Tha tâm trí”

Lời bình: Những cách nói như vậy tuy cũng có lý, nhưng mà trong kinh nói tất cả năm loại này đều là tánh Thế tục, bởi vì đều biết rõ về Định và sự việc có sai biệt.

Hỏi: Năm Thánh trí về Tam-ma-địa do lực nào thâm nhiếp?

Đáp: Đều do trí lực về xứ phi xứ thâm nhiếp. Dựa vào giải thích về thân lực luận về những pháp gần kề rõ ràng.

Thế nào là Trạch diệt? Cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Vì ngăn chặn tôn chỉ của người khác để hiển bày chánh nghĩa. Nghĩa là hoặc có người chấp: Trạch diệt-Phi trạch diệt-Vô thường diệt không phải là thể có thật. Như phái Thí dụ đã nói, vì ngăn chặn cái chấp ấy mà hiển bày ba loại Diệt đều có thể thật. Hoặc lại có người chấp: Ba loại Diệt này đều là vô vi. Như Luận giả phân biệt đã nói, vì ngăn chặn cái chấp ấy mà hiển bày hai loại diệt là vô vi, Vô thường diệt là hữu vi. Vì vậy mà soạn ra phần luận này.

Hỏi: Thế nào là Trạch diệt?

Đáp: Các Diệt là lìa bỏ hệ thuộc, được lìa bỏ hệ thuộc đã đạt được thì gọi là Trạch diệt.

Hỏi: Thế nào là phi trạch diệt?

Đáp: Các Diệt mà không phải là lìa bỏ hệ thuộc, nghĩa là các pháp diệt cũng không lìa bỏ hệ thuộc, không đạt được lìa bỏ hệ thuộc mà đạt được, gọi là phi trạch diệt.

Hỏi: Thế nào là Vô thường diệt?

Đáp Các hành tản ra, hư hoại, sụp đổ, mất đi và lui sụt, thì gọi là Vô thường diệt.

Trong này, tản ra, hư hoại, sụp đổ, mất đi và lui sụt, vẫn tự tuy có sai biệt cùng biểu hiện về Vô thường diệt. Vả lại, nói các hành tản ra..., không giống như sự tung vãi các loại đậu mè... làm cho đến chỗ khác, mà chỉ biểu hiện do Vô thường diệt không còn có tác dụng gì nữa. Nghĩa là tự tánh của pháp hữu vi luôn có bởi vì tướng sinh, cho nên có tác dụng phát khởi, bởi vì tướng diệt, cho nên không còn tác dụng gì nữa gọi là tản ra, hư hoại, sụp đổ, mất đi và lui sụt.

Hỏi: Phi trạch diệt và Vô thường diệt có gì sai biệt?

Đáp: Phi trạch diệt nhờ vào khả năng chọn lựa mà thoát khỏi những dịch bệnh, tai họa bất ngờ, sâu não và các loại ma sự như thực hành các pháp khổ đau của thế gian, không phải là pháp điều phục, đoạn trừ, vượt qua đối với các tham dục. Vô thường diệt là các hành tản ra, hư hoại, sụp đổ, mất đi và lui sụt. Đây gọi là sự sai biệt giữa hai loại diệt.

Trong này, thoát khỏi những dịch bệnh, tai họa bất ngờ, sâu não và các loại ma sự cùng các pháp khổ đau, là hiển bày về pháp hữu lậu Phi trạch diệt thoát khỏi các pháp thực hành của thế gian, là hiển bày về pháp vô lậu Phi trạch diệt; không phải là pháp điều phục-đoạn trừ-vượt qua đối với các tham dục, là hiển bày về điểm khác nhau với Trạch diệt.

Hỏi: Vì sao trong này chỉ nói về sự sai biệt giữa Phi trạch diệt và Vô thường diệt, mà không nói đến Trạch diệt?

Đáp: Là ý của người soạn luận muốn như vậy, cho đến nói rộng ra. Lại nữa, trong này cần phải đưa ra cách nói như vậy.

Hỏi: Trạch diệt-Phi trạch diệt và Vô thường diệt có gì sai biệt?

Đáp: Trạch diệt là dựa vào khả năng chọn lựa cho nên pháp hữu lậu diệt mất, Phi trạch diệt là không dựa vào khả năng chọn lựa mà thoát khỏi những dịch bệnh, nói rộng ra như trước, Vô thường diệt là tản ra, hư hoại, sụp đổ, mất đi và lui sụt. Lại nữa, Trạch diệt là giải thoát, là tướng xa lìa hệ thuộc, Phi trạch diệt là giải thoát mà không phải là tướng xa lìa hệ thuộc. Vô thường diệt không phải là giải thoát không phải là tướng xa lìa hệ thuộc. Lại nữa, Trạch diệt đạt được từ pháp hữu

lậu trong trong ba đời, Phi trạch diệt đạt được từ pháp hữu vi không sinh của vị lai, Vô thường diệt chuyển biến từ tất cả pháp của hiện tại. Lại nữa, Trạch diệt là thiện, đạt được nó cũng thiện, Phi trạch diệt là vô ký, đạt được nó cũng vô ký, Vô thường diệt gồm cả ba loại, đạt được nó cũng là ba loại. Lại nữa, Trạch diệt là vô lậu, đạt được nó gồm cả hữu lậu và vô lậu. Trạch diệt là vô lậu, đạt được nó chỉ có hữu lậu, Vô thường diệt gồm cả hai loại, đạt được nó cũng gồm hai loại. Lại nữa, Trạch diệt là không hệ thuộc đạt được nó hoặc là hệ thuộc cõi Sắc hoặc là hệ thuộc cõi Vô sắc, hoặc là không hệ thuộc; Phi trạch diệt là không hệ thuộc đạt được nó chỉ là hệ thuộc ba cõi, Vô thường diệt hệ thuộc ba cõi, đạt được nó cũng hệ thuộc ba cõi, hoặc là không hệ thuộc. Lại nữa, Trạch diệt là phi học phi vô học, đạt được nó hoặc là học, hoặc là vô học, hoặc là phi học phi vô học; Phi trạch diệt là phi học phi vô học đạt được nó cũng chỉ là phi học phi vô học; Vô thường diệt gồm cả ba loại, đạt được nó cũng là ba loại. Lại nữa Trạch diệt là không đoạn, đạt được nó hoặc là do tu mà đoạn, hoặc là không đoạn; Phi trạch diệt là không đoạn, đạt được nó chỉ là do tu mà đoạn; Vô thường diệt gồm cả ba loại, đạt được nó cũng là ba loại. Lại nữa, Trạch diệt và Phi trạch diệt đều không nhiễm ô, đạt được nó cũng đều không nhiễm ô; Vô thường diệt gồm cả nhiễm ô và không nhiễm ô, đạt được nó cũng là hai loại. Như nhiễm ô và không nhiễm ô, có tội và không có tội, lui sụt và không lui sụt cũng như vậy.

Lại nữa, Trạch diệt không có dị thực, đạt được nó là có dị thực, hoặc là không có dị thực; phi trạch diệt không có dị thực, đạt được nó cũng không có dị thực, Vô thường diệt gồm cả hai loại, đạt được nó cũng có hai loại. Lại nữa, Trạch diệt là đạo quả, đạt được nó hoặc là đạo, là đạo quả, hoặc là chẳng phải đạo, chẳng phải đạo quả, đạt được nó hoặc là đạo, là đạo quả, hoặc là chẳng phải là đạo chẳng phải là đạo quả, Phi trạch diệt chẳng phải là đạo, chẳng phải là đạo quả, đạt được nó cũng chẳng phải là đạo chẳng phải là đạo quả; Vô thường diệt hoặc là đạo mà chẳng phải là đạo quả, hoặc là đạo cũng là đạo quả, hoặc chẳng phải đạo, chẳng phải đạo quả. Lại nữa, Trạch diệt thâm nhiếp Diệt đế, đạt được nó thâm nhiếp ba đế, trừ ra diệt đế; Phi trạch diệt không phải là đế thâm nhiếp, đạt được nó thâm nhiếp hai đế, đó là Khổ-Tập; Vô thường diệt thâm nhiếp ba đế, trừ ra diệt đế, đạt được nó cũng như vậy.

Cần phải đưa ra biện pháp biện giải rộng về sự sai biệt như vậy, mà không như vậy là bởi vì vì trước đây đã nói, nghĩa là Trạch diệt là

xa lìa hệ thuộc, Phi trạch diệt và Vô thường diệt không phải xa lìa hệ thuộc, đều không phải xa lìa hệ thuộc, cho nên cần phải biện giải về phân biệt. Có người nói: Hai loại diệt đều không dụng công mà được cùng với hai loại kia có khác nên không cần phải nói.

Hỏi: Đã biết Trạch diệt lấy xa lìa hệ thuộc làm thể, thì cần phải nói vì sao gọi là Trạch diệt chẳng?

Đáp: Trạch ấy gọi là Tuệ, Diệt là quả của nó, Diệt do Trạch mà được cho nên gọi là Trạch diệt. Lại nữa, luôn luôn vất vả, luôn luôn gia hạnh, luôn luôn dụng công chọn lựa các pháp đạt được diệt này, cho nên gọi là trạch diệt. Nghĩa là Khổ nhãn-khổ trí quyết định chọn lựa Khổ để đạt được diệt từ pháp do kiến Khổ mà đoạn, Tập nhãn-Tập trí quyết định chọn lựa Tập để, đạt được diệt từ pháp do kiến Tập mà đoạn, Diệt nhãn-Diệt trí quyết định chọn lựa Diệt để, đạt được diệt từ pháp do kiến Diệt mà đoạn, Đạo nhãn-Đạo trí quyết định chọn lựa Đạo để, đạt được diệt từ pháp do kiến Đạo mà đoạn. Dùng những trí như Khổ... nhiều lần quyết định chọn lựa Khổ thánh để..., đạt được diệt từ pháp do tu mà đoạn, cho nên gọi là Trạch diệt.

Hỏi: Tự tánh của Trạch diệt chỉ là nên hay là nhiều vật?

Đáp: Có người nói là nên vật.

Hỏi: Nếu như vậy thì lúc chứng Trạch diệt do kiến mà đoạn pháp cũng chứng Trạch diệt do tu mà đoạn pháp hay không? Nếu cũng chứng thì đối trị sau tu sẽ trở thành vô dụng, nếu không chứng thì làm sao nên vật mà phần ít thì chứng, phần ít lại không chứng?

Đáp: Có người nói là hai vật:

1. Trạch diệt do kiến mà đoạn pháp.
2. Trạch diệt do tu mà đoạn pháp.

Hỏi: Nếu như vậy thì khi chứng Trạch diệt do kiến Khổ mà đoạn pháp, cũng chứng Trạch diệt do kiến Tập Diệt Đạo mà đoạn pháp hay không? Nếu cũng chứng thì đối trị sau tu sẽ trở thành vô dụng, nếu không chứng thì làm sao nên vật mà phần ít thì chứng, phần ít lại không chứng?

Đáp: Có người nói là năm vật, nghĩa là do Trạch diệt do kiến mà đoạn pháp có bốn, Trạch diệt do tu mà đoạn có nên.

Hỏi: Nếu như vậy thì lúc chứng Trạch diệt do kiến-tu mà đoạn pháp thuộc cõi dục, cũng chứng Trạch diệt do kiến-tu mà đoạn pháp thuộc cõi Sắc-Vô Sắc hay không? Nếu cũng chứng thì đối trị sau tu sẽ trở thành vô dụng, nếu không chứng thì làm sao nên vật mà phần ít thì chứng, phần ít lại không chứng?

Đáp: Có người nói Trạch diệt có mười nên vật, nghĩa là Trạch diệt do kiến mà đoạn pháp có tám, Trạch diệt do tu mà đoạn pháp có ba.

Hỏi: Nếu như vậy thì lúc chứng Trạch diệt do tu mà đoạn pháp phẩm Thượng Thượng thuộc cõi Dục, cũng chứng Trạch diệt do tu mà đoạn của tám phẩm sau thuộc cõi Dục hay không? Nếu cũng chứng thì đối trị sau tu sẽ trở thành vô dụng, nếu không chứng thì làm sao nên vật mà phần ít thì chứng, phần ít lại không chứng? Trạch diệt do tu mà đoạn pháp của chín phẩm thuộc cõi Sắc-Vô sắc, nêu ra hỏi cũng như vậy.

Đáp: Có người nói Trạch diệt có ba mươi lăm vật, nghĩa là Trạch diệt do Kiến mà đoạn pháp có tám, Trạch diệt do tu mà đoạn pháp thuộc ba cõi đều có chín thành ra hai mươi bảy, cộng với tám ở trước là ba mươi lăm.

Hỏi: Nếu như vậy lúc chứng Trạch diệt do tu mà mà đoạn pháp thuộc Tĩnh lự thứ nhất, cũng chứng Trạch diệt do tu mà đoạn pháp thuộc ba Tĩnh lự sau hay không? Nếu cũng chứng thì đối trị sau tu sẽ trở thành vô dụng, nếu không chứng thì làm sao nên vật mà phần ít thì chứng-phần ít lại không chứng? Pháp do tu mà đoạn thuộc bốn Địa Vô sắc, nêu ra hỏi cũng như vậy.

Đáp: Có người nói Trạch diệt có tám mươi chín vật, nghĩa là Trạch diệt do kiến mà đoạn pháp có tám, Trạch diệt do tu mà đoạn pháp thuộc chín địa đều có chín thành ra tám mươi mốt, cộng với tám ở trước là tám mươi chín.

Hỏi: Nếu như vậy thì pháp do kiến mà đoạn thuộc chín địa trong ba cõi, mỗi địa đều có bốn bộ, chín phẩm sai biệt, làm sao Trạch diệt chỉ có tám loại? Vả lại, pháp do kiến-tu mà đoạn thì mỗi địa mỗi nên bộ mỗi nên phẩm đều có nhiều loại, làm sao Trạch diệt chỉ có nên loại?

Lời bình: Nên đưa ra cách nói như vậy: Tùy theo pháp hữu lậu có thể như vậy thì Trạch diệt cũng như vậy, tùy theo thể của sự việc hệ thuộc có như vậy thì Thể lìa xa hệ thuộc cũng có như vậy.

Hỏi: Đã biết Trạch diệt tùy theo sự việc hệ thuộc có lượng như vậy, thì lúc các loại hữu tình chứng Trạch diệt, là cùng chứng như nhau hay là chứng khác nhau? Giả sử như vậy thì có gì sai? Hay cả hai đều có sai lầm? Nếu cùng chứng như nhau thì tại sao Niết-bàn gọi là pháp Bất cộng? Vả lại, nếu như vậy thì nếu lúc nên hữu tình đạt được Niết-bàn, tất cả hữu tình đều phải đạt được, nếu như vậy sẽ không nhờ vào dụng công mà tự nhiên giải thoát. Nếu chứng khác nhau, thì tại sao Niết-bàn gọi là không đồng loại? Vả lại, trong kinh nói nên hiểu như thế nào? Như nói “Như Lai giải thoát và các A-la-hán khác giải thoát không có

gì khác nhau”

Đáp: Nên đưa ra cách nói như vậy: Lúc các hữu tình chứng Trạch diệt, đều cùng chứng như nhau.

Hỏi: Nếu như vậy tại sao Niết-bàn gọi là pháp bất cộng?

Đáp: Thể của Niết-bàn tuy thật sự giống nhau, nhưng dựa theo chứng đắc mà nói thì gọi là bất cộng, bởi vì chứng đắc lia xa hệ thuộc thì mỗi loại hữu tình khởi hiện riêng biệt trong sự tương tục của mình.

Hỏi: Nếu lúc nên hữu tình đạt được Niết-bàn, thì các hữu tình khác vì sao không đạt được?

Đáp: Nếu trong thân có Niết-bàn đạt được thì gọi đạt được Niết-bàn, không có thì không như vậy, cho nên không có sai lầm là trong nên lúc tất cả hữu tình đều đạt được Niết-bàn. Có sư khác nói: Lúc các loại hữu tình chứng Trạch diệt thì tất cả đều chứng khác nhau.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao Niết-bàn gọi là không đồng loại?

Đáp: Ngăn chặn về nhân đồng loại, cho nên đưa ra cách nói như vậy. Nghĩa là các Trạch diệt không có nhân đồng loại, cho nên gọi là không đồng loại, chứ không phải là các hữu tình không có Trạch diệt lần lượt chuyển tiếp tương tự.

Hỏi: Khổ pháp trí nhẫn không có nhân đồng loại, cũng cần phải gọi là pháp không đồng loại, vì sao pháp hữu vi đều gọi là đồng loại, mà chỉ nói Niết-bàn gọi là không đồng loại?

Đáp: Khổ trí pháp nhẫn tuy không có nhân đồng loại, nhưng có thể làm nhân đồng loại cho các pháp khác, cho nên cũng gọi là đồng loại, Niết-bàn thì không có như vậy. Lại nữa, các pháp hữu vi cùng do ba môn Uẩn-Giới-Xứ thân nhiếp, cùng thuộc về ba đời, cùng có sinh diệt, cùng có Thượng-Trung-Hạ, cùng có trước sau, cùng từ nhân mà sinh, cùng có năng lực sinh ra quả, cho nên gọi là đồng loại, Niết-bàn thì không như vậy cho nên gọi là không đồng loại. Lại nữa, trong tất cả các pháp chỉ có Niết-bàn là thiện, là thường hằng, pháp khác thì không như vậy cho nên gọi là không đồng loại. nghĩa là các pháp khác có thiện mà không thường hằng, có thường hằng mà không phải là thiện, có pháp không phải là hai loại thiện và thường hằng, chỉ riêng Niết-bàn có đủ hai nghĩa thiện và thường hằng, cho nên chỉ riêng Niết-bàn gọi là pháp không đồng loại.

Hỏi: Trong kinh đã nói lại thông hiểu như thế nào? Như nói: “Như Lai giải thoát và các A-la-hán giải thoát không có gì khác nhau”

Đáp: Giải thoát trong thân ba thừa tuy khác nhau nhưng mà thiện và thường hằng như nhau cho nên nói không có gì khác nhau. Lại nữa,

nói này biểu hiện rõ ràng trong nên tương tục có đạo ba thừa cùng chứng giải thoát, nghĩa là dựa vào thân khác đã chứng giải thoát, tuy đều có khác nhưng trong nên thân có tánh ba thừa cùng chứng giải thoát, tùy theo thừa nào dẫn dắt phát khởi Thánh đạo, cũng có thể chứng được Niết-bàn này.

Lời bình: Vấn đề ấy không nên đưa ra cách nói như vậy, nên nói theo cách này: Các loài hữu tình có khắp trong ở trong mỗi nên pháp hữu lậu, đều cùng chứng được nên Thể của Trạch diệt. Trước đây nói Trạch diệt tùy theo sự việc hệ thuộc với số lượng bao nhiêu, vì vậy cách nói trước đối với lý thì thích hợp.

Hỏi: Ở trong vật bên ngoài là cũng chứng được Thể của Trạch diệt hay không? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu cũng chứng được Thể của Trạch diệt, thì đối với pháp bên ngoài đã không có nghĩa thành tựu, làm sao thành tựu được Trạch diệt của nó? Vả lại trong kinh nói nên thông hiểu như thế nào? Như nói: “Tôn giả Xá Lợi Tử nói: Minh đoạn trừ các ái đạt được giải thoát bên trong” nếu trong vật bên ngoài không đạt được Trạch diệt, thì trong kinh đã nói làm sao thông hiểu? Như nói “đoạn tất cả các hành cho nên gọi là cõi đoạn, lìa tất cả các hành cho nên gọi là cõi Ly diệt tất cả các hành cho nên gọi là cõi Diệt”

Đáp: Nên đưa ra cách nói như vậy: Ở trong vật bên ngoài cũng đạt được Trạch diệt.

Hỏi: Nếu như vậy thì đối với vật bên ngoài đã không có nghĩa thành tựu làm sao đạt được Trạch diệt đối với vật ấy?

Đáp: Tuy với vật bên ngoài không có nghĩa thành tựu, nhưng cũng có đạt được Trạch diệt đối với vật ấy như không thành tựu tám căn là mạng... của quá khứ-vị lai, mà có chứng được Trạch diệt đối với các căn ấy, vật bên ngoài cũng như vậy có gì trái ngược nhau?

Hỏi: Trong kinh đã nói lại thông hiểu thế nào? Như nói: “Tôn giả Xá Lợi Tử nói: Minh đoạn trừ các ái được giải thoát bên trong”

Đáp: Nói đạt được giải thoát đối với nội uẩn, nên biết là đối với bên ngoài cũng đạt được giải thoát. Lại nữa, giải thoát vật bên trong mà đạt được, cho nên cũng gọi là bên trong, nghĩa là trong thân bên trong tu đạo mới đạt được. Lại nữa, vật bên ngoài giải thoát, đạt được là bên trong cho nên cũng gọi là bên trong, nghĩa là đạt được cái đạt được của nó là nội uẩn thấu nhiếp. Lại nữa, đoạn phiền não bên trong mà đạt được cái diệt của nó cho nên cũng gọi là bên trong, nghĩa là trong vật bên ngoài vốn có Trạch diệt, đạo phiền não luôn luôn trói buộc bên trong mới đạt được. Vì vậy trong kinh nói: “Đạt được giải thoát bên

trong”. Có Sư khác nói: Trong vật bên ngoài không có Trạch diệt có thể đạt được, chỉ đoạn trừ sự ràng buộc của các phiền não luôn luôn trói buộc mà đạt được Trạch diệt.

Hỏi: Nếu như vậy thì trong kinh đã nói nên thông hiểu như thế nào? Như nói “Đoạn trừ tất cả các hành cho nên gọi là cõi Đoạn...”

Đáp: Kinh ấy nên nói: Đoạn các hành cho nên gọi là cõi đoạn, cho đến nói rộng ra. không cần phải nói tất cả mà lại nói tất cả, thì nên biết rằng đó là mới nói đến tất cả thuộc phần ít, nghĩa là tất cả có hai loại:

1. Tất cả thuộc phần ít.
2. Tất cả thuộc toàn phần.

Trong kinh ấy chỉ nói đến tất cả thuộc phần ít. Có người đưa ra cách nói như vậy: Trong các vật bên ngoài tuy có Trạch diệt mà không thể nào đạt được.

Lời bình: Người ấy không nên đưa ra cách nói như vậy, thà nói không có chứ không nên nói có mà không thể nào đạt được, bởi vì không thể nào đạt được thì đâu cần cái diệt vô dụng như vậy làm gì? Nên đưa ra cách nói như vậy: Cũng có và cũng đạt được. Nguyên cơ thể nào? Bởi vì các pháp hữu lậu từ vô thủy đến nay do phiền não trói buộc mà không được giải thoát, nếu đoạn trừ phiền não mà lìa xa sự trói buộc của nó thì được giải thoát. Như người bị trói chặt, sau khi được cởi trói thì người gọi là được cởi trói, chứ không phải nói sợi dây trói. Đã chứng được giải thoát từ những hệ thuộc, cho nên trong vật bên ngoài cũng được giải thoát. Nếu không như vậy trái ngược với luận Phẩm Loại Túc đã nói, như nói: “Thế nào là đạt được pháp tác chứng? Trả lời: Tất cả pháp thiện”. Nếu trong vật bên ngoài tuy có Trạch diệt mà không thể nào đạt được, cần phải có pháp thiện chứ không phải là được tác chứng, thì trái với luận ấy nói, cho nên bên ngoài cũng có Trạch diệt có thể đạt được.

Hỏi: Tự tánh của Trạch diệt là ngay nơi uẩn này hay chỉ là uẩn không có? Nếu ngay nơi uẩn này thì hữu tình xưa nay phải được giải thoát, bởi vì là uẩn thành tựu xưa nay. Nếu chỉ là uẩn không có, thì như thế nào không có mà chịu khó tu tập Thánh đạo?

Đáp: Cần phải nói là Trạch diệt không phải ngay nơi uẩn này, cũng không phải là uẩn không có, chỉ từ trong các uẩn hữu lậu đạt được có tự tánh riêng biệt.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 32

LUẬN VỀ ÁI KÍNH (Phần 4)

Như vậy, Trạch diệt cũng gọi là Niết-bàn, cũng gọi là không đồng loại, cũng gọi là chẳng phải tự, cũng gọi là chẳng phải hiển, cũng gọi là tối thắng, cũng gọi là thông đạt, cũng gọi là A-la-hán, cũng gọi không thân cận, cũng gọi là không tu tập, cũng gọi là đáng yêu thích, cũng gọi là gần, cũng gọi là diệu, cũng gọi là xuất ly.

Hỏi: Vì sao Trạch diệt cũng gọi là Niết-bàn?

Đáp: Bàn gọi là Nêo (thú), Niết gọi là ra khỏi; vĩnh viễn ra khỏi các nêo, cho nên gọi là Niết-bàn. Lại nữa, Bàn gọi là hôi thối, Niết gọi là không có; vĩnh viễn không có các phiền não-nghiệp dơ bẩn hôi thối, cho nên gọi là Niết-bàn. Lại nữa, Bàn là rừng rậm, Niết gọi là vĩnh viễn xa lìa; vĩnh viễn lìa xa tất cả ba tai họa, ba tướng trạng của rừng rậm các uẩn, cho nên gọi là Niết-bàn. Lại nữa, Bàn gọi là đan dệt, Niết gọi là không; trong này vĩnh viễn không có dây tơ của phiền não, nghiệp, không đan dệt tấm lụa của quả dị thực sinh tử cho nên gọi là Niết-bàn. Còn lại như trước đã nói.

Hỏi: Vì sao Trạch diệt cũng gọi là không đồng loại?

Đáp: Bởi vì không có nhân đồng loại, cũng không phải là nhân đồng loại, còn lại như trước đã nói.

Hỏi: Vì sao Trạch diệt cũng gọi là không phải tự?

Đáp: Bởi vì lìa xa các tự, nghĩa là nói đến pháp hữu vi không có tướng an trú, đó là nói về pháp hữu vi cần phải có bốn loại cùng quy tự, nghĩa là tự thể và ba tướng. Nếu nói đến pháp hữu vi có tướng an trú, thì đó là nói về pháp hữu vi cần phải có năm loại cùng quy tự, nghĩa là tự thể và bốn tướng. Lại nữa, các Giới-các Thú-các Sinh-các Uẩn-các Thế-các Khổ đều gọi là tự, Trạch diệt khác với những pháp ấy cho nên gọi là không phải tự.

Hỏi: Vì sao Trạch diệt cũng gọi là chẳng hiển bày?

Đáp: Hiển bày nghĩa là ca ngợi, công đức, trí tuệ của Niết-bàn thành tựu đến mức cao nhất, không cần đến ca ngợi cho nên là chẳng cần hiển bày. Lại nữa, công đức của Niết-bàn không có giới hạn cho nên không thể nào ca ngợi nổi. Như nói: Kỹ thuật của người này không có giới hạn, không thể nào ca ngợi hết, cho nên gọi là không thể hiển bày.

Lại nữa, hiển bày gọi là chê bai, công đức của Niết-bàn viên mãn tuyệt đối như ngọc quý Ma ni tròn trịa, sáng ngời, trong suốt không thể nào chê bai, cho nên gọi là không thể hiển bày. Lại nữa, công đức của Niết-bàn an trú tuyệt đối như thể của ngọc Ma ni không có gì thêm bớt, tùy theo nơi đã đặt vào thì liền an trú không thể nào chê bai, cho nên không thể nào hiển bày. Lại nữa, hiển bày nghĩa là nói rõ ràng ra, Niết-bàn là do hiện tượng của bậc Thánh mà chứng, không thể nói rõ ràng ra được, cho nên gọi là không thể hiển bày. Lại nữa, các pháp hữu vi có nhân-có quả, có thể lấy nhân để nói rõ ràng quả ấy, cũng có thể dùng quả để nói rõ ràng về nhân của nó, Niết-bàn là vô vi không có nhân-không có quả, không có thể nói rõ ràng được cho nên gọi là không phải hiển bày. Lại nữa, hiển bày nghĩa là biểu hiện rõ ràng, Niết-bàn không có những chủng tánh sai biệt như Bà-la-môn, Sát-đế-lợi... có thể biểu hiện rõ ràng, cũng không có các tướng xanh-vàng-đỏ-trắng... có thể biểu rõ ràng, cho nên gọi gọi là không phải hiển bày. Lại nữa, hiển bày nghĩa là biểu hiện rõ ra, các pháp hữu vi hoặc thể là sắc thì tướng của nó biểu hiện rõ ra, hoặc tuy chẳng phải là sắc mà dựa vào sắc mà chuyển cũng có thể biểu hiện rõ ra, Niết-bàn thì không như vậy, cho nên gọi là không hiển bày.

Hỏi: Vì sao Trạch diệt cũng gọi là tối thắng?

Đáp: Bởi vì tuyệt vời nhất, như các vật dụng trang nghiêm, áo quần, đồ ăn thức uống... tuyệt vời nhất của thế gian, gọi là tối thắng: Niết-bàn cũng như vậy. Tôn giả Diêu âm đưa ra cách nói như vậy: “Trạch diệt Niết-bàn là pháp tối thắng ở trong các pháp, nghĩa là tối thắng ở trong các nghĩa, là sự tối thắng trong mọi sự, là lý tối thắng trong các lý, là quả tối thắng trong các quả, cho nên gọi là tối thắng.”

Hỏi: Vì sao Trạch diệt cũng gọi là thông đạt?

Đáp: Thông đạt nghĩa là tuệ, Niết-bàn là quả của tuệ, cho nên cũng gọi là thông đạt. Như chín loại Biến Tri là quả của Trí, cho nên cũng gọi là Biến tri, cũng như sáu xứ là quả của nghiệp, cho nên gọi là nghiệp vốn có. Lại nữa, Trạch diệt Niết-bàn là quả của sự thông đạt,

cho nên gọi là thông đạt: Như Thiên nhân -Thiên nhĩ là quả của thông, cho nên cũng gọi là thông.

Hỏi: Vì sao Trạch diệt cũng gọi là A-la-hán?

Đáp: Bởi vì ứng thọ cúng dường, nghĩa là A-la-hán có nghĩa tổng quát là Ứng, không có vật phẩm cúng dường nào tuyệt diệu bậc nhất của thế gian mà Trạch diệt Niết-bàn không ứng thọ. Lại nữa, La-hán nghĩa là Ứng, A nghĩa là không; Trạch diệt Niết-bàn đối với các cõi, các nẻo không tùy theo lưu chuyển, cho nên gọi là không tùy theo. Lại nữa La-hán gọi là giặc, cũng gọi là oán, A nghĩa là không có; trong Niết-bàn không có giặc oán phiền não, cho nên Trạch diệt gọi là A-la-hán.

Hỏi: Vì sao Trạch diệt cũng gọi là không thân cận?

Đáp: Bởi vì lìa xa gốc rễ của sự thân cận. Nghĩa là có pháp thân cận với pháp hữu vi bởi vì tham lấy quả của nó, như tham bóng mát, hoa, lá, quả... mà thân cận với tán cây; Niết-bàn không có quả làm cho tham lấy nó, cho nên gọi là không thân cận.

Hỏi: Vì sao nói Niết-bàn là nơi người trí cần phải thân cận?

Đáp: Người trí tức là Phật và Đệ tử Phật. Người trí cần phải hiểu rõ ràng và sinh khởi đạt được chứng ngộ cho nên gọi là thân cận, không phải tham lấy quả ấy cho nên cũng là không thân cận.

Hỏi: Vì sao Trạch diệt cũng gọi là không tu tập?

Đáp: Bởi vì không còn tương tục, nếu còn tương tục thì liên tục hiện rõ trước mắt và dần dần tăng tiến, gọi là có thể tu tập; Niết-bàn thì không như vậy, cho nên cũng gọi là không tu tập.

Hỏi: Nếu như vậy thì bài tụng nói nên thông hiểu như thế nào?

“Kiều-đáp-ma ở dưới tán cây, lặng yên suy nghĩa không phóng dật,

Không lâu đi theo dấu của Đạo, Niết-bàn hiện rõ ở trong tâm.”

Đáp: Bởi vì dựa vào tâm hiện khởi mà đạt được Niết-bàn, cho nên gọi là hiện rõ ở trong tâm, chứ không nói là Niết-bàn có nghĩa của sự tu tập

Hỏi: Vì sao Trạch diệt cũng gọi là đáng yêu thích?

Đáp: Bởi vì đó là Pháp mà bậc Thánh ưa thích, nghĩa là các Thánh giả sợ hãi sự khổ đau, Niết-bàn là pháp lìa xa khổ đau, cho nên Thánh giả yêu thích. Lại nữa, Thánh giả chán ngán sinh tử, pháp ấy không có sinh tử cho nên Thánh giả yêu thích, nghĩa là trong Niết-bàn vĩnh viễn lìa xa tất cả mọi sự lưu chuyển. Lại nữa, Thánh giả chán ngán lỗi phá giới, pháp ấy không có lỗi phá giới, cho nên Thánh giả yêu thích; nghĩa là trong Niết-bàn vĩnh viễn lìa xa tất cả mọi sự phá giới. Bởi vì Niết-bàn

cho nên Đức Phật nói về giới vô lậu, gọi là giới mà bậc Thánh yêu quý. Giới này có thể chứng được Diệt lìa xa phá giới, vì vậy cũng gọi là Thời ái giải thoát, bởi vì yêu thích thời gian chờ đợi đạt được Niết-bàn.

Hỏi: Vì sao Trạch diệt cũng gọi là gần?

Đáp: Bởi vì đạt được Thánh đạo hiện đang chứng đắc. Như trong kinh nói: “Tinh tiến thành tựu mười lăm pháp, gọi là bước vào dấu tích của học và gần với Niết-bàn.” Lại nữa, không chọn lấy tương tục mà chứng đắc, cho nên Trạch diệt gọi là gần; nghĩa là Sát-đế-lợi, Bà-la-môn... có thể tu đạo đều chứng được Niết-bàn. Lại nữa, không chọn lấy xứ sở mà chứng đắc, cho nên Trạch diệt gọi là gần, nghĩa là ở tại thành ấp, hoặc chốn A-luyện-nhã, tu tập Thánh đạo đều đạt được Niết-bàn. Lại nữa, dựa vào thắng giải, cho nên Trạch diệt gọi là gần; nghĩa là các Thánh giả vào lúc Diệt nhân-Diệt trí hiện rõ trước mắt, nhờ vào lực của thắng giải cho nên quán sát rõ ràng như đối diện trước mắt. Lại nữa, như sự việc gần kề, cho nên Trạch diệt gọi là gần; nghĩa là tùy theo nơi ở thế nào cũng đều có thể chứng đắc. Như Luận Phẩm Loại túc nói: “Thế nào là pháp xa? Nghĩa là pháp quá khứ-vị lai. Thế nào là pháp gần? Nghĩa là pháp hiện tại và các vô vi.” Lại nữa, dựa vào gần mà đạt được, cho nên Trạch diệt gọi là gần; nghĩa là đời hiện tại thì nói là gần, dựa vào đời hiện tại phát khởi chứng đắc lìa xa hệ thuộc, đạt được Trạch diệt cho nên gọi là gần. Lại nữa, rời bỏ pháp gần để tiến vào, cho nên Trạch diệt gọi là gần; nghĩa là đời hiện tại thì nói là pháp gần, rời bỏ pháp gần này mà tiến vào Niết-bàn, cho Niết-bàn gọi cũng là gần.

Hiếp tôn giả nói: “Người chịu khó tu đạo hướng thẳng đến Niết-bàn, cho nên gọi là gần” Lại nữa, nơi nương tựa của Thánh đạo đều có sai biệt, Niết-bàn không nhất định cho nên gọi là gần, bởi vì người có thể tu đạo thì đều chứng đắc.

Hỏi: Thánh đạo cũng vi diệu, như luận Phẩm Loại túc nói: “Thế nào là pháp vi diệu? Nghĩa là Pháp học-Vô học và Trạch diệt vô vi” Tại sao chỉ riêng Niết-bàn gọi là vi diệu?

Đáp: Bởi vì Niết-bàn là vi diệu trong mọi điều vi diệu. Lại nữa, Thánh đạo tuy là vi diệu nhưng xen tạp vô thường, Niết-bàn thì không như vậy, cho nên chỉ nên mình được gọi là vi diệu. Lại nữa, Thánh đạo tuy vi diệu mà có pháp chán ngán lỗi lầm có thể đối trị, đó là Không Không; Niết-bàn thì không như vậy, cho nên chỉ nên mình được gọi là vi diệu.

Hỏi: Thánh đạo cũng là pháp xuất ly, như phẩm Loại Túc nói: “Thế nào là pháp xuất ly? Đó là giới thiện của cõi Dục, và định thiện ly

sinh của cõi Sắc-Vô Sắc, cùng với Học-Vô học-Trạch diệt vô vi.” Tại sao chỉ riêng Niết-bàn gọi là xuất ly?

Đáp: Bởi vì là xuất ly chứ không phải là xuất ly. Thánh đạo là xuất ly mà cũng là có xuất ly, bởi vì lúc nhập Niết-bàn thì xuất ly nơi ấy. Lại nữa, Niết-bàn là pháp xuất ly chân thật, nghĩa là pháp hữu lậu có hai Xả:

1. Xả do đoạn trừ.
2. Xả do từ bỏ.

Pháp hữu lậu vô vi chứ không có Xả do đoạn trừ mà có Xả do từ bỏ, chỉ có Trạch diệt thì hai loại Xả đều không có, cho nên gọi là pháp xuất ly chân thật. Lại nữa, Niết-bàn là công đức của sự xuất ly tuyệt đối. Như trong kinh nói “Lấy sắc để xuất ly với dục, lấy vô sắc mà xuất ly với sắc, lấy Thánh đạo mà xuất ly với Vô sắc, lấy Niết-bàn mà xuất ly tất cả các pháp hữu vi.”

Hỏi: Đã biết Thể của Phi trạch diệt không phải là lìa xa hệ thuộc, thì cần phải nói vì sao gọi là Phi trạch diệt chẳng?

Đáp: Không có tuệ chọn lựa mà đạt được diệt này, cho nên gọi là Phi trạch diệt, bởi vì không phải là quả của sự chọn lựa. Lại nữa, Diệt này không bởi vì luôn luôn vất vả, luôn luôn gia hạnh-luôn luôn dụng công chọn lựa các pháp mà đạt được, cho nên gọi là Phi trạch diệt. Lại nữa, Diệt này không phải là do nhiều lần quyết định chọn lựa về khổ... mà đạt được, cho nên gọi là Phi trạch diệt.

Hỏi: Nếu như vậy thì Diệt này do đâu mà đạt được?

Đáp: Do thiếu Duyên, như đối diện với nên phương, hết thấy những cảnh như sắc-thanh-hương-vị-xúc... của các phương còn lại đều diệt, tâm-tâm sở pháp có thể duyên vào nơi đó, do thiếu duyên nên cuối cùng không sinh khởi, nhờ vào trạng thái không sinh khởi này mà đạt được Phi trạch diệt.

Hỏi: Đối với các pháp ở đời nào mà đạt được Phi trạch diệt?

Đáp: có người nói như vậy: Đối với các pháp ba đời đều đạt Phi trạch diệt, bởi vì đều là hữu vi.

Hỏi: Nếu như vậy thì đời nào không đạt được Diệt này? Đạt được và không đạt được lại có gì khác nhau?

Đáp: Có Sư khác nói: Chỉ đạt được phi trạch diệt đối với các pháp quá khứ -vị lai chứ không phải là đối với hiện tại, bởi vì pháp hiện tại thuộc về các hành của thân.

Hỏi: Nếu như vậy thì Diệt này thuận theo mỗi nên niệm đạt được rồi lại xả bỏ, xả bỏ rồi lại đạt được, nghĩa là các pháp vị lai tiến vào

hiện tại, lúc ấy Phi trạch diệt đạt được rồi lại xả bỏ; lúc các pháp hiện tại tiến vào quá khứ, lúc ấy Phi trạch diệt xả bỏ rồi lại đạt được; nhưng mà Phi Trạch diệt không có nghĩa như vậy?

Đáp: Hoặc có người nói: Chỉ đạt được Phi trạch diệt đối với pháp vị lai, chứ không phải là quá khứ hay hiện tại. Nguyên cơ thể nào? Bởi vì các pháp quá khứ đã thuộc về hành của thân, các pháp hiện tại đang là hành của thân.

Hỏi: Nếu như thì diệt này đạt được rồi đã xả bỏ, nghĩa là lúc pháp vị lai tiến vào hiện tại, lúc ấy Phi trạch diệt đạt được rồi đã xả bỏ, nhưng mà Phi trạch diệt không có nghĩa như vậy.

Lời bình: Phi trạch diệt này chỉ đạt được đối với pháp không sinh của vị lai. Nguyên cơ thể nào? Bởi vì Diệt này vốn là muốn ngăn chặn pháp hữu vi khiến cho vĩnh viễn không sinh khởi, nếu như pháp không sinh khởi thì Diệt này nhất định phát khởi; như hữu tình hệ thuộc với pháp ham muốn, hiện tại đang diễn ra, quá khứ được Diệt này.

Hỏi: Trạch diệt và Phi trạch diệt thì pháp nào là nhiều?

Đáp: Có người nói như vậy: Trạch diệt nhiều, Phi trạch diệt ít. Nguyên cơ thể nào? Bởi vì Trạch diệt đạt được gồm chung cả pháp của ba đời, Phi trạch diệt đạt được đối với pháp không sinh của vị lai. Có sự khác nói: Phi trạch diệt nhiều, Trạch diệt ít. Nguyên cơ thể nào? Bởi vì Phi trạch diệt đạt được gồm chung cả pháp hữu lậu - vô lậu, Trạch diệt chỉ đạt được đối với pháp hữu lậu.

Lời bình: Nên đưa ra cách nói như vậy: Phi trạch diệt nhiều, Trạch diệt ít. Nguyên cơ thể nào? Bởi vì Phi trạch diệt như số lượng của pháp hữu vi, Trạch diệt chỉ như số lượng của pháp hữu lậu. Nếu không như vậy thì các pháp có thể sinh, nếu như đạt được không sinh thì sẽ không đạt được Phi trạch diệt.

Tự tánh của hai diệt, nhiều ít tuy như vậy mà dựa vào đạt được, nên làm thành bốn câu phân biệt:

1. Có pháp vào lúc ấy đạt được Trạch diệt mà không đạt được Phi trạch diệt, đó là pháp hữu lậu ở quá khứ-hiện tại và vị lai có thể phát sinh.

2. Có pháp vào lúc ấy đạt được Phi trạch diệt mà không đạt được Trạch diệt, đó là pháp vô lậu không sinh ở vị lai.

3. Có pháp vào lúc ấy đạt được Trạch diệt cũng đạt được Phi trạch diệt, đó là pháp hữu lậu không sinh ở vị lai.

4. Có pháp vào lúc ấy không đạt được Trạch diệt cũng không đạt được Phi trạch diệt, đó là pháp vô lậu ở quá khứ-hiện tại và vị lai có

thể phát sinh.

Hỏi: Các loại hữu tình, đối với Phi trạch diệt là đều đạt được như nhau hay là đạt được không như nhau?

Đáp: Điều này không quyết định, đối với pháp có chung Phi trạch diệt thì đạt được như nhau, đối với pháp không cùng chung Phi trạch diệt thì đạt được khác nhau. Các loài dị sinh nếu ở cùng nên nẻo, đối với pháp của nẻo khác thì đạt được Phi trạch diệt trong từng sát-na, bởi vì lúc những cảnh như sắc... diệt trong từng niệm, cho nên duyên vào nhân thức... kia cuối cùng không sinh khởi. Như ở cùng nên nẻo, cùng nên giới, cùng nên địa, cùng nên xứ cũng như vậy.

Hỏi: Do pháp thiện nào mà những người tu hành đạt được Phi trạch diệt đối với các nẻo ác?

Đáp: Hoặc nhờ vào bố thí, hoặc nhờ vào trì giới, hoặc nhờ vào Văn tuệ, hoặc nhờ vào Tư tuệ, hoặc nhờ vào Tu tuệ, mà những người tu hành đạt được Phi trạch diệt đối với các nẻo ác.

Nhờ vào bố thí, là có người tuy bắt đầu thực hành bố thí rất nhiều trải qua mười hai năm mà không đạt được Phi trạch diệt đối với các nẻo ác, như Phệ-la-ma, Khuất-lô-la..., bởi vì không luôn luôn chán ngán sinh tử. Có người tuy chỉ nên lần bố thí nên nắm cơm mà đạt được Phi trạch diệt đối với nẻo ác, bởi vì họ luôn luôn hết sức chán ngán sinh tử.

Nhờ vào trì giới, có người tuy suốt đời trì giới Biệt giải thoát mà không đạt được Phi trạch diệt đối với các nẻo ác, như trước đã nói. Có người tuy có thể trì giới nên ngày nên đêm mà đạt được Phi trạch diệt đối với nẻo ác, như trước đã nói.

Nhờ vào Văn tuệ, có người tuy hiểu rõ đầy đủ văn nghĩa trong ba tạng mà không đạt được Phi trạch diệt đối với nẻo ác, như trước đã nói. Có người tuy hiểu rõ nên bài tụng bốn câu mà đạt được Phi trạch diệt đối với nẻo ác, như trước đã nói.

Nhờ vào Tư tuệ, có người tuy tư duy đầy đủ về sách luận trong ngoài mà không đạt được Phi trạch diệt đối với nẻo ác, như trước đã nói. Có người tuy tư duy nên phần ít của pháp quán mà đạt được Phi trạch diệt đối với nẻo ác, như trước đã nói, tức là pháp quán Bất tịnh - Trì tức niệm... và các Niệm trú.

Nhờ vào Tu tuệ, có người tuy đạt được đầy đủ về Định thế tục của tám địa mà không đạt được Phi trạch diệt đối với nẻo ác, như trước đã nói, tức là những ngoại cảnh như Mãnh-hi - tử... Có người tuy tu tập phần ít các pháp quán mà đạt được Phi trạch diệt đối với nẻo ác, như trước đã nói, tức là người căn tánh rất chậm chạp đối với các nẻo Noãn-Đảnh-

Nhẫn, lúc đạt được Nhẫn phẩm hạ, đều đạt được Phi trạch diệt đối với các nẻo ác.

Đại đức nói rằng: Cần phải dùng tuệ vô lậu để hiểu biết về duyên khởi thì mới đạt được Phi trạch diệt đối với các nẻo ác, bởi vì lìa xa Thánh đạo thì không có thể vượt qua các nẻo ác.

Lời bình: Vấn đề ấy không nên nói như vậy, bởi vì Bồ-tát trong chín mươi một kiếp không rơi vào nẻo ác, lẽ nào nhờ vào tuệ vô lậu để hiểu biết về duyên khởi chẳng? Nên đưa ra cách nói như thế vậy: Hoặc là bố thí, hoặc là trí giới, cho đến Nhẫn phẩm hạ đều đạt được Phi trạch diệt đối với nẻo ác.

Hỏi: Phi trạch diệt của ba nẻo ác là đạt được cùng nên lúc, hay là đạt được riêng biệt?

Đáp: Có người đưa ra cách nói như vậy: Chắc chắn đạt được cùng nên lúc.

Hỏi: Nếu như vậy thì Thiên thụ đã đạt được Phi trạch diệt của hai nẻo ác chứ không phải địa ngục là như thế nào?

Đáp: Kẻ ấy chỉ trừ ra nên đời ở địa ngục, tất cả những đời khác và hai nẻo đều nhanh chóng đạt được Phi trạch diệt.

Hỏi: Đã trừ ra nên đời, lẽ nào là không phải là đạt được riêng biệt sao?

Đáp: Có sư khác nói: Bố thí-trì giới-văn tuệ..., nếu đạt được Phi trạch diệt đối với các nẻo ác, thì có lúc riêng biệt-có lúc tổng quát; Thuận quyết trạch phần đạt được thì nhất định đạt được tổng quát.

Hỏi: Thiên thụ lẽ nào không đạt được Thuận quyết trạch phần chẳng?

Lời bình: Nên đưa ra cách nói như vậy: Phần vị Nhẫn đạt được tổng quát, những phần vị trước thì không nhất định.

Đã nói đạt được Phi trạch diệt đối với nẻo ác, nay sẽ nói đến đạt được Phi trạch diệt ở nẻo thiện.

Lúc Nhẫn tăng thượng, chỉ trừ ra bảy đời của người, trời ở cõi Dục, ở cõi Sắc, Vô sắc thì mỗi nên nơi đều có nên đời; đối với tất cả những đời còn lại đều đạt được Phi trạch diệt. Hàng Dự lưu hưởng đến quả nhất lai, lúc không khởi định thì gia hạnh đạo, đạt được Phi trạch diệt sáu đời ở cõi Dục; nếu lúc khởi định thì phải đến đạo vô gián thứ sáu, đạt được Phi trạch diệt sáu đời ở cõi Dục. Hàng Nhất lai vào lúc hưởng đến quả Bất lai, lúc không khởi định thì gia hạnh đạo, đạt được Phi trạch diệt nên đời ở cõi Dục; nếu lúc khởi định thì phải đến đạo vô gián thứ chín, đạt được Phi trạch diệt nên đời ở cõi Dục, lúc bấy giờ đạt

được Trạch diệt tất cả các đời ở cõi Dục

Pháp không lui sụt vào lúc lìa nhiễm của Tĩnh lực thứ nhất, lúc không khởi định thì gia hạnh đạo, đạt được Phi trạch diệt hai đời ở Tĩnh lực thứ nhất ; nếu lúc khởi định thì phải đến đạo vô gián thứ chín, đạt được Phi trạch diệt hai đời ở Tĩnh lực thứ nhất, lúc bấy giờ tất cả các đời ở Tĩnh lực thứ nhất đều đạt được Trạch diệt. Nếu pháp lui sụt thì lúc lìa nhiễm của Tĩnh lực thứ nhất, hoặc khởi Định, hoặc không khởi Định, đều là lúc đến đạo vô gián thứ chín, đạt được Trạch diệt tất cả các đời Tĩnh lực thứ nhất chứ không đạt được Phi trạch diệt, bởi vì đời có thể lui sụt. Cho đến lìa nhiễm của Vô sở hữu xứ, nên biết cũng như vậy.

Pháp không lui sụt vào lúc lìa nhiễm của Phi tưởng phi phi tưởng xứ, lúc không khởi Định là gia hạnh đạo, đạt được Phi trạch diệt nên đời ở Phi tưởng phi phi tưởng xứ; nếu lúc khởi định phải đạt đến đạo Vô gián thứ chín đạt được Phi trạch diệt nên đời ở Phi tưởng phi phi tưởng xứ, lúc bấy giờ đối với tất cả các đời đều đạt được Trạch diệt. Nếu Pháp không lui sụt vào lúc lìa nhiễm của Phi tưởng phi phi tưởng xứ, lúc không khởi Định là gia hạnh đạo, đạt được Phi trạch diệt khi sinh ở tám địa; nếu lúc khởi định phải đạt đến đạo Vô gián thứ chín, đạt được Phi trạch diệt khi sinh ở tám địa, lúc bấy giờ đối với tất cả các đời đều đạt được Trạch diệt.

Đã nói về nơi sinh đạt được Phi trạch diệt, nay sẽ nói đến phiền não đạt được Phi trạch diệt.

Lúc Nhãn tăng thượng, đạt được phi trạch diệt đối với phiền não do kiến đoạn tùy theo đạo vô gián đạt được Trạch diệt kia. Thánh giả đối với Tu đạo không lui sụt pháp, lúc lìa nhiễm của Dục, không khởi định là lúc hạnh đạo, đạt được Phi trạch diệt đối với phiền não của cõi Dục do tu mà đoạn; nếu lúc khởi định thì tùy theo đến mỗi nên đạo vô gián kia mà đạt được Phi trạch diệt, lúc bấy giờ đạt được Trạch diệt ở phiền não ấy. Nếu pháp lui sụt thì lúc lìa nhiễm của Dục, hoặc khởi định, tùy theo lúc đến mỗi nên đạo vô gián kia, đạt được Trạch diệt ở phiền não ấy, chứ không đạt được Phi trạch diệt của nó. Cho đến lìa nhiễm của phi tưởng phi phi tưởng xứ, tùy theo sự thích hợp sẽ nói đến.

Hỏi: Các pháp lui sụt, lúc nào đạt được Phi trạch diệt đối với phiền não do tu mà đoạn?

Đáp: Có người đưa ra cách nói: Lúc Tín thắng giải luyện căn đạt được Kiến trí, lúc Thời giải thoát luyện căn đạt được Bất động, đạt được Phi trạch diệt đối với phiền não đã đoạn do tu mà đoạn.

Lời bình: Nên đưa ra cách nói như vậy: Nếu có được quyết định

không còn lui sụt, thì lúc đấy khởi phiền não kia, đạt được Phi trạch diệt đối với phiền não ấy.

Hỏi: Nếu lúc ở nơi đấy đạt được Phi trạch diệt, thì cũng đạt được Phi trạch diệt kia chăng?

Đáp: Nên làm thành bốn câu phân biệt:

1. Có pháp trước đạt được Phi trạch diệt sau đạt được Trạch diệt, đó là phiền não do kiến mà đoạn của ba cõi, và pháp không lui sụt, không khởi Định, là phiền não do tu mà đoạn của ba cõi...

2. Có pháp trước đạt được Trạch diệt-sau đạt được Phi trạch diệt, đó là pháp lui sụt- là phiền não do tu mà đoạn của ba cõi...

3. Có pháp cùng lúc đạt được Phi trạch diệt và Trạch diệt, đó là pháp không lui sụt, nếu khởi Định thì là phiền não do tu mà đoạn của ba cõi...; nếu pháp lui sụt thì là nhiễm thuộc tám phẩm trước của cõi Dục, tùy theo lúc đoạn vô gián hiện ở trước mắt, năm thức như Nhãn... nhiễm ô của phẩm ấy, và những pháp tương ưng, đạt được Phi trạch diệt tuyệt đối với sở duyên hiện có và Trạch diệt của nó. Lúc đạo vô gián là nhiễm thuộc phẩm thứ chín của cõi Dục, nhiễm ô thuộc phẩm ấy và năm thức thiện-vô ký như nhãn..., và những pháp tương ưng, đạt được Phi trạch diệt và Trạch diệt của nó đối với sở duyên hiện có. Là nhiễm thuộc tám phẩm trước của Tĩnh lự thứ nhất, tùy theo lúc đạo vô gián hiện ở trước mắt, ba thức như nhãn... nhiễm ô của phẩm ấy và những pháp tương ưng, đạt được Phi trạch diệt và Trạch diệt của nó đối với sở duyên hiện có.

4. Có pháp có lúc đối với hai diệt đều không đạt được, đó là trừ ra những tướng trước.

Đã nói về phiền não đạt được Phi trạch diệt, nay sẽ nói đến Thánh đạo đạt được Phi trạch diệt

Tùy tín hành đạt được Phi trạch diệt đối với đạo Tùy pháp hành. Tùy pháp hành đạt được Phi trạch diệt đối với đạo Tùy tín hành-Tín thắng giải và thời giải thoát. Tín thắng giải nếu quyết định đạt được quả vô học dựa vào đạo Thắng tín giải, thì đạt được Phi trạch diệt đối với đạo Kiến chí. Kiến chí đạt được Phi trạch diệt đối với đạo Tín thắng giải-Thời giải thoát. Thời giải thoát nếu quyết định dựa vào Thời giải thoát đạt được cứu cánh, thì đạt được Phi trạch diệt đối với đạo Bất thời giải thoát. Bất thời giải thoát đạt được Phi trạch diệt đối với đạo Thời

giải thoát.

Chủng tánh Thanh văn lúc đạt được quyết định đối với đạo thanh văn, đạt được Phi trạch diệt đối với đạo Độc giác-Phật. Chủng tánh Độc giác lúc đạt được quyết định đối với đạo Độc giác, đạt được Phi trạch diệt đối với đạo Thanh văn - Phật. Chủng tánh Phật lúc đạt được quyết định đối với đạo Phật, đạt được Phi trạch diệt đối với đạo Thanh văn-Độc giác. Quả A-la-hán có sáu chủng tánh: Chủng tánh lui sụt pháp, nếu dựa vào đạo tư duy đến kết quả cuối cùng, thì đạt được Phi trạch diệt đối với bốn đạo phía trên và nên đạo phía dưới; cho đến chủng tánh rất thông đạt, nếu dựa vào đạo rất thông đạt đến kết quả cuối cùng, thì đạt được Phi trạch diệt đối với nên đạo phía trên và bốn đạo phía dưới; chủng tánh bất động đạt được Phi trạch diệt đối với năm đạo phía dưới.

Hỏi: Nếu lúc tinh tiến đạt được Phi trạch diệt, thì Diệt này vì sao không phải là đạo quả?

Đáp: Bởi vì không vì Diệt này mà tu đạo, nghĩa là bởi vì Niết-bàn và vì lìa nhiễm mà chịu khó tu đạo, bởi vì tu đạo cho nên đạt được Phi trạch diệt đối với những nẻo ác. Nếu vì diệt mà tu đạo thì không đạt được Diệt này đối với những nẻo ác; đạt được Phi trạch diệt không phải là đối với sinh tử. Không chán ngán lo sợ sâu sắc, mà còn có thể đối với cõi ác đạt được pháp ấy, cho nên Phi trạch diệt không gọi là đạo quả. Như Luận Phẩm Loại Túc: “Thế nào là pháp thuộc về quả? Đó là tất cả pháp hữu vi và Trạch diệt. Thế nào là pháp không phải thuộc về quả? Đó là hư không Phi trạch diệt”

Hỏi: Phi trạch diệt đạt được là quả của tâm nào?

Đáp: Có người đưa ra cách nói này: Diệt này đạt được là quả của tâm dẫn dắt chúng đồng phần. Có Sư khác nói: diệt này đạt được là quả của tâm sinh nối tiếp.

Lời bình: Nên đưa ra cách nói như vậy: Tùy theo tâm nào an trú mà đạt được Phi trạch diệt, thì nói Diệt này là quả của tâm ấy.

Hỏi: Đạt được Phi trạch diệt đối với pháp nào?

Đáp: Đạt được đối với pháp hệ thuộc ba cõi và pháp không hệ thuộc. Sinh ở cõi Dục thì đạt được đối với bốn pháp, sinh ở cõi Sắc-Vô sắc nên biết cũng như vậy. Phi trạch diệt đạt được tùy theo sinh ở địa nào thì hệ thuộc ở địa ấy, chỉ là thân nhiếp tánh vô phú vô ký, chỉ là đẳng lưu, bởi vì tùy theo lực của sở y phát khởi mà đạt được Diệt này.

Hỏi: Phi trạch diệt đạt được dần dần tăng trưởng ở trong pháp nào?

Đáp: Nếu sinh ở cõi Dục thì Phi trạch diệt đạt được dần dần tăng trưởng đối với năm thức thân hệ thuộc cõi Dục, cũng có ý thức nhất định duyên với hiện tại, đối với những pháp này Phi trạch diệt đạt được cũng dần dần tăng trưởng; nhưng bởi vì khó nhận biết cho nên không biểu hiện rõ ràng riêng biệt. Phi trạch diệt đạt được dần dần tăng trưởng ở trong ba thức thân hệ thuộc cõi Sắc và ở trong các pháp Vô lượng-Giải thoát-thắng xứ-Biến xứ..., ở trong pháp Biến xứ của cõi Vô sắc. Nếu sinh ở cõi Sắc thì Phi trạch diệt dần dần tăng trưởng đối với năm thức thân hệ thuộc cõi Dục; Phi trạch diệt đạt được dần dần tăng trưởng ở trong ba thức thân hệ thuộc cõi Sắc và ở trong các pháp Vô lượng-Giải thoát-Thắng xứ-Biến xứ..., ở trong pháp Biến xứ của cõi Vô sắc. Sinh ở cõi Vô sắc thì Phi trạch diệt đạt được dần dần tăng trưởng ở trong năm thức thân hệ thuộc cõi Dục, ở trong ba thức thân hệ thuộc cõi Sắc và ở trong các pháp Vô lượng-Giải thoát-Thắng-Biến xứ..., ở trong pháp Biến xứ của cõi Vô sắc.

Hỏi: Thánh giả sinh ở cõi Sắc, đạt được Phi trạch diệt đối với pháp nào của cõi Dục-Sắc ?

Đáp: Nếu chết ở cõi Dục sinh đến Tịnh lự thứ nhất, trừ ra cõi Dục dựa vào địa phía trên khởi phẩm tâm biến hóa và pháp đã khởi, đối với pháp còn lại của cõi Dục, và dựa vào cõi Dục, khởi pháp của cõi Sắc đều đạt được Phi trạch diệt. Nếu chết ở cõi Dục sinh đến Tịnh lự thứ hai, trừ ra cõi Dục và Tịnh lự thứ nhất, dựa vào địa phía trên khởi phẩm tâm biến hóa thuộc quả của ba Tịnh lự trên và pháp đã khởi,

Cùng với Tịnh lự thứ nhất dựa vào địa phía trên khởi bốn thức thân..., đối với pháp còn lại của cõi Dục và Tịnh lự thứ nhất và dựa vào cõi Dục-Tịnh lự thứ nhất khởi pháp của địa phía trên thuộc cõi Sắc, đều đạt được Phi trạch diệt.

Nếu chết ở Tịnh lự thứ nhất sinh đến Tịnh lự thứ hai, trừ ra Tịnh lự thứ nhất, dựa vào địa phía trên khởi phẩm tâm biến hóa thuộc quả của ba Tịnh lự trên và pháp đã khởi, cùng với Tịnh lự thứ nhất dựa vào địa phía trên khởi bốn thức thân, đối với pháp còn lại của Tịnh lự thứ nhất và dựa vào Tịnh lự thứ nhất khởi pháp của địa phía trên-phía dưới, đều đạt được Phi trạch diệt. Nếu chết ở cõi Dục sinh đến Tịnh lự thứ ba, trừ ra cõi Dục-Tịnh lự thứ hai-thứ nhất, dựa vào địa phía trên khởi phẩm tâm biến hóa thuộc quả của của hai Tịnh lự trên và pháp đã khởi, cùng với Tịnh lự thứ nhất dựa vào địa phía trên khởi bốn thức thân..., đối với pháp còn lại của cõi Dục, hai Tịnh lự đầu và dựa vào cõi Dục, hai Tịnh lự đầu khởi pháp của địa phía trên thuộc cõi Sắc, đều đạt được Phi trạch

diệt.

Nếu chết ở Tĩnh lự thứ nhất sinh đến Tĩnh lự thứ ba, trừ ra Tĩnh lự đầu, dựa vào địa phía trên khởi phẩm tâm biến hóa thuộc quả của hai Tĩnh lự trên và pháp đã khởi, cùng với Tĩnh lự thứ nhất dựa vào địa phía trên khởi bốn thức thân..., đối với pháp còn lại của Tĩnh lự đầu, và dựa vào hai Tĩnh lự đầu khởi pháp của địa phía trên-phía dưới, đều được Phi trách diệt.

Nếu chết ở Tĩnh lự thứ hai sinh đến Tĩnh lự thứ ba, trừ ra Tĩnh lự hai, dựa vào địa phía trên khởi phẩm tâm biến hóa thuộc quả của hai Tĩnh lự trên và pháp đã khởi, đối với pháp còn lại của Tĩnh lự thứ hai, và dựa vào Tĩnh lự thứ hai khởi pháp của địa phía trên-phía dưới, đều được Phi trách diệt.

Nếu chết ở cõi Dục đến Tĩnh lự thứ tư, trừ ra cõi Dục, ba Tĩnh lự đầu, dựa vào Tĩnh lự thứ tư khởi tâm biến hóa thuộc quả của Tĩnh lự thứ tư và pháp đã khởi, cùng với Tĩnh lự thứ nhất dựa vào Tĩnh lự thứ tư khởi bốn thức thân..., đối với pháp còn lại của cõi Dục, ba Tĩnh lự đầu khởi pháp của Tĩnh lự thứ tư đều đạt được Phi trách diệt

Nếu chết ở thứ nhất sinh đến Tĩnh lự thứ tư, trừ ra ba Tĩnh lự đầu, dựa vào Tĩnh lự thứ tư khởi tâm biến hóa thuộc quả của Tĩnh lự thứ tư và pháp đã khởi, cùng với Tĩnh lự thứ nhất dựa vào Tĩnh lự thứ tư khởi bốn thức thân..., đối với pháp còn lại của ba Tĩnh lự đầu khởi pháp của địa phía trên-phía dưới đều đạt được Phi trách diệt.

Nếu chết ở Tĩnh lự thứ hai sinh đến Tĩnh lự thứ tư, trừ ra Tĩnh lự thứ hai-thứ ba, dựa vào Tĩnh lự thứ tư khởi tâm biến hóa thuộc quả của Tĩnh lự thứ tư và pháp đã khởi, cùng với Tĩnh lự thứ hai-thứ ba và dựa vào Tĩnh lự thứ hai-thứ ba khởi pháp của địa phía trên-phía dưới, đều đạt Phi trách diệt.

Nếu chết ở Tĩnh lự thứ ba sinh lên Tĩnh lự thứ tư, trừ ra Tĩnh lự thứ tư khởi tâm biến hóa thuộc quả của Tĩnh lự thứ tư và pháp đã khởi đối với pháp còn lại của Tĩnh lự thứ ba, và dựa vào Tĩnh lự thứ ba khởi pháp địa phía trên-phía dưới, đều đạt được Phi trách diệt.

Hỏi: Thánh giả sinh đến cõi Vô sắc, đạt được Phi trách diệt đối với pháp nào của cõi Dục-Sắc và Vô sắc?

Đáp: Nếu chết ở cõi Dục sinh đến Không vô biên xứ, đối với pháp của cõi Dục-Sắc và dựa vào cõi Dục-Sắc khởi pháp của Cõi Vô sắc, đều đạt được Phi trách diệt. Nếu chết ở Tĩnh lự thứ nhất sinh đến Không vô biên xứ, đối với pháp của bốn Tĩnh lự và dựa vào bốn Tĩnh lự phát khởi pháp cõi trên-cõi dưới, đều đạt được Phi trách diệt. Nếu chết ở

Tĩnh lự thứ hai sinh đến Không vô biên xứ, đối với pháp của ba Tĩnh lự sau, và dựa vào ba Tĩnh lự trên khởi pháp của địa Phía trên-phía dưới, đều đạt được Phi trạch diệt. Nếu chết ở Tĩnh lự thứ ba sinh đến Không vô biên xứ, đối với pháp của hai Tĩnh lự sau, và dựa vào hai Tĩnh lự trên khởi pháp của địa phía trên-phía dưới, đều đạt được Phi trạch diệt. Nếu chết ở Tĩnh lự thứ tư sinh đến Không vô biên xứ, đối với pháp của địa Tĩnh lự thứ tư khởi pháp của địa phía trên-phía dưới, đều đạt được Phi trạch diệt.

Nếu chết ở cõi Dục cho đến sinh ở Phi tưởng phi phi tưởng xứ, đối với pháp của ba Vô sắc phía dưới-cõi Dục-Sắc, dựa vào cõi Dục-Sắc-ba Vô sắc phía dưới khởi pháp của Hữu đảnh, đều đạt được Phi trạch diệt. Nếu chết ở Tĩnh lự thứ nhất cho đến sinh ở Phi tưởng phi phi tưởng xứ, đối với pháp của cõi Sắc, ba Vô sắc phía dưới, và dựa vào cõi Sắc, ba Vô sắc phía dưới khởi pháp địa phía trên-phía dưới, đều đạt được Phi trạch diệt. Cho đến nếu chết ở Vô sở hữu xứ sinh đến Phi tưởng phi phi tưởng xứ, đối với pháp của Vô sở hữu xứ, và dựa vào Vô sở hữu xứ khởi pháp của Hữu Đảnh, đều đạt được Phi trạch diệt.

Hỏi: Thánh giả sinh đến cõi vô sắc rồi đạt được Phi trạch diệt đối với pháp của cõi Dục-Sắc hay không?

Đáp: Không đạt được, bởi vì trước đã đạt được.

Hỏi: Thánh giả sinh đến địa trên của cõi Vô sắc rồi đạt được Phi trạch diệt đối với pháp của địa dưới hay không?

Đáp: Không đạt được, bởi vì trước đã đạt được.

Hỏi: Là người nhập Niết-bàn trước đạt được Phi trạch diệt nhiều, hay là người nhập Niết-bàn sau đạt được Phi trạch diệt nhiều?

Đáp: Người nhập Niết-bàn trước đạt Phi trạch diệt nhiều, người nhập Niết-bàn sau đạt được Phi trạch diệt ít. Như lúc Phật Âm Quang nhập Niết-bàn thì đạt được Phi trạch diệt nhiều, lúc Phật Năng Tịch nhập Niết-bàn đạt được Phi trạch diệt ít, lúc Phật Năng Tịch nhập Niết-bàn đạt được Phi trạch diệt nhiều, lúc Phật Từ Thị nhập Niết-bàn đạt được Phi trạch diệt ít.

Hỏi: Như thế nào là A-la-hán lúc trú tâm cuối cùng, thành tựu Phi trạch diệt nhiều nhất, ở cõi Dục, cõi Dục hay là cõi Vô sắc?

Đáp: Ở cõi Vô sắc, A-la-hán lúc trú tâm cuối cùng, thành tựu Phi trạch diệt nhiều nhất, bởi vì tất cả các sắc pháp không còn hiện hành, lúc bấy giờ tuy không có trước đây chưa đạt được, nay mới đạt được Phi trạch diệt, mà có vô lượng Phi trạch diệt đạt được vẫn còn hiện trước mắt, cho nên gọi là thành tựu nhiều. Có những người khác đối với vấn

đề này đưa ra hỏi-đáp rằng: “Có thể có Uẩn-Xứ-Giới không nối tiếp nhau mà vĩnh viễn diệt, vào lúc ấy không đạt được Phi trạch diệt chăng? Trả lời: Có, đó là A-la-hán ở cõi vô sắc lúc trú tâm cuối cùng, tuy có Vô lượng Uẩn-Xứ-Giới không nối tiếp nhau mà vĩnh viễn diệt, nhưng vào lúc ấy hoàn toàn không đạt được Phi trạch diệt”

Lời bình: Điều ấy không nên đưa ra cách nói như vậy. Nguyên cơ thể nào? Bởi vì không có Uẩn-Xứ-Giới nào không nối tiếp nhau mà vĩnh viễn diệt, vào lúc ấy không đạt được Phi trạch diệt.

Hỏi: A-la-hán ở cõi Vô sắc lúc trú tâm cuối cùng, đối với Uẩn-Xứ-Giới vĩnh viễn diệt không nối tiếp nhau, lẽ nào không phải là không đạt được Phi trạch diệt hay sao?

Đáp: Tuy không phải là nay đạt được mà gọi là thành tựu, bởi vì trước đã đạt được. Nghĩa là A-la-hán ở cõi Vô sắc, nếu lúc quyết định nhập Niết-bàn, trừ ra sát-na đang sinh trong đời vị lai, đối với Uẩn-Xứ-Giới còn lại đều đạt được Phi trạch diệt.

Như trong kinh nói: “Có hai cảnh giới Niết-bàn, đó là cảnh giới Niết-bàn Hữu-dư-y và cảnh giới Niết-bàn Vô-dư-y...”

Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Bởi vì phân biệt rộng về nghĩa của trong kinh. Nghĩa là trong kinh nói: “Có hai cảnh giới Niết-bàn:

1. Cảnh giới Niết-bàn Hữu-dư-y.

2. Cảnh giới Niết-bàn Vô-dư-y.” Trong kinh tuy đưa ra cách nói như vậy mà không biện giải rộng ra, thế nào là cảnh giới Niết-bàn Hữu-dư-y, thế nào là cảnh giới Niết-bàn Vô-dư-y? Kinh ấy là nơi nương tựa căn bản của luận này, những điều kinh ấy không phân biệt thì nay đều cần phải phân biệt. Lại nữa, trước đây nói: Thế nào là Trạch diệt? Đó là các Diệt lìa xa hệ thuộc. Lìa xa hệ thuộc này là Niết-bàn, nhưng Niết-bàn có hai loại:

1. Hữu-dư-y.

2. Vô-dư-y.

Nay cần phải phân biệt về sự sai biệt của hai loại này. Lại nữa, bởi vì ngăn chặn tông chỉ của người khác để hiển bày về chánh nghĩa. Nghĩa là hoặc có người chấp: Cảnh giới Niết-bàn Hữu-dư-y có tự tánh, cảnh giới Niết-bàn Vô-dư-y không có tự tánh. Vì ngăn chặn cái chấp ấy để hiển bày hai loại cảnh giới Niết-bàn đều có tự tánh. Hoặc lại có người chấp: Cảnh giới Niết-bàn Hữu-dư-y là hữu lậu, cảnh giới Niết-bàn Vô-dư-y là Vô lậu. Vì ngăn chặn cái chấp ấy để hiển bày hai loại cảnh giới Niết-bàn đều là Vô lậu. Hoặc có người chấp: cảnh giới Niết

-bàn Hữu-dư-y là hữu vi, cảnh giới Niết-bàn Vô-dư-y là vô vi. Vì ngăn chặn cái chấp ấy để hiển bày hai loại Niết-bàn đều là vô vi. Hoặc có người chấp : Cảnh giới Niết-bàn Hữu dư là thiện, cảnh giới Niết-bàn Vô dư y là vô ký. Vì ngăn chặn cái chấp ấy để hiển bày hai loại cảnh giới Niết-bàn đều là tánh thiện. Hoặc có người chấp cảnh giới Niết-bàn Hữu dư y là đạo chứ không phải là đạo quả, cảnh giới Vô dư y là đạo quả chứ khi không phải là đạo. Vì ngăn chặn cái chấp ấy hiển bày hai loại Cảnh giới Niết-bàn đều là đạo quả. Hoặc có người chấp: Cảnh giới Hữu dư y là đạo quả, cảnh giới Niết-bàn Vô-dư-y là không phải là đạo quả. Vì ngăn chặn cái chấp ấy để hiển bày hai loại cảnh giới Niết-bàn đều là đạo quả. Hoặc lại có người chấp: cảnh giới Niết-bàn Hữu-dư-y là Đế thâm nhiếp, cảnh giới Niết-bàn Vô dư y không phải là Đế thâm nhiếp. Vì ngăn chặn cái chấp ấy để hiển bày hai loại cảnh giới Niết-bàn đều là Đế thâm nhiếp. Hoặc có người chấp: Cảnh giới Niết-bàn Hữu-dư -y là Vô học, cảnh giới Niết-bàn Vô-dư-y là phi học phi vô học. Vì ngăn chặn cái chấp ấy để hiển bày hai loại cảnh giới Niết-bàn đều là Phi học phi vô học. Bởi vì các loại nhân duyên đã nói trên đây, cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Thế nào là cảnh giới Niết-bàn Hữu-dư-y?

Đáp: Nếu A-la-hán vĩnh viễn không còn các lậu, thọ mạng hãy còn giữ lại, sắc do đại chủng tạo ra hãy nối tiếp nhau chưa đoạn, dựa vào năm căn thân mà tâm nối tiếp nhau chuyển biến, bởi vì còn dựa vào pháp khác, các kiết vĩnh viễn không còn, đạt được Xúc chứng cho nên gọi là cảnh giới Niết-bàn Hữu dư y. Trong này, thọ mạng có nghĩa là mạng căn.

Hỏi: Vì sao không nói đến Chúng đồng phần?

Đáp: Bởi vì là ý của người soạn luận muốn như vậy, cho đến nói rộng ra. Lại nữa, đều cần phải nói mà không nói đến, thì nên biết rằng nghĩa này có khác. Lại nữa, bởi vì mạng căn chúng đồng phần đều là quả do nghiệp dẫn dắt, mang căn luôn luôn là dị thực cho nên trong này chỉ nói đến mạng căn mà chuyển những sắc tâm còn lại, trong đó đại chủng này mà tạo sắc phát sinh, dựa vào sắc đã tạo mà tâm tâm sở dấy lên, bởi vì tâm là chủ, cho nên trong này chỉ nói đến sắc tâm. Đại chủng tạo sắc là hiển bày tổng quát về sắc thân; dựa vào năm căn thân mà tâm nối tiếp nhau là hiển bày về tâm tâm sở; cũng có những bất tương ưng hành như sinh..., nhưng bởi vì khó biết rõ ràng, vì thuộc về pháp trước, cho nên không hiển bày riêng biệt. Như vậy do các pháp nối tiếp nhau chưa đoạn mà đạt được các kiết vĩnh viễn không còn, gọi là cảnh giới

Niết-bàn Hữu dư y.

Có người đưa ra cách nói như vậy: Đại chủng tạo sắc là thân, năm căn là căn, tâm nối tiếp nhau là nhận biết, thân căn này nhận biết nhau chưa đoạn, các kiết vĩnh viển không còn thì gọi là cảnh giới Niết-bàn Hữu dư y. Như trong kinh nói: “Thân căn nhận biết chưa đoạn thì gọi là Niết-bàn Hữu dư y.” Nói về Hữu dư y, thì y có hai loại:

1. Y theo phiền não.

2. Y theo sinh thân. A-la-hán này tuy không có phiền não để dựa theo mà có sinh thân để nương tựa.

Lại nữa, y có hai loại:

1. Y theo nhiễm ô.

2. Y theo không nhiễm ô. A-la-hán này không có nhiễm ô để dựa theo mà có nương tựa vào không nhiễm ô; đã đạt được các kiết vĩnh viển không còn, gọi là cảnh giới Niết-bàn Hữu dư y, đạt được Xúc chứng. Văn tự tuy khác nhau mà hiển bày cùng nên nghĩa.

Hỏi: Thế nào là cảnh giới Niết-bàn Vô dư y?

Đáp: Tức là A-la-hán vĩnh viển không còn các lậu, thọ mạng đã diệt, đại chủng tạo sắc nối tiếp nhau đã đoạn, dựa vào năm căn thân mà tâm không còn chuyển biến, bởi vì không dựa vào pháp nào khác, các kiết vĩnh viển không còn, gọi là cảnh giới Niết-bàn Vô dư y. Trong này, thọ mạng đã diệt là hiển bày về mạng căn và chúng đồng phần đã diệt, bởi vì đều là quả do nghiệp dẫn dắt, mà đưa ra mạng căn thì nên biết cũng chính là nói đến chúng đồng phần. Đại chủng tạo sắc nối tiếp nhau đã đoạn, là hiển bày tổng quát về sắc thân nối tiếp nhau đã đoạn. Dựa vào năm căn thân mà tâm không còn chuyển biến, là hiển bày về tâm tâm sở không còn nối tiếp nhau. Không nói đến những bất tương ứng hành như sinh, nghĩa như trước đã nói.

Có người đưa ra cách nói như vậy: Đại chủng tạo sắc là hiển bày về thân, năm căn là hiển bày về căn, tâm nối tiếp nhau là hiển bày về sự nhận biết. Như vậy, sắc thân-tâm và tâm sở pháp, hoặc thân căn nhận biết nối tiếp nhau đã đoạn, các vĩnh kiết không còn gọi là cảnh giới Niết-bàn Vô-dư-y. Nghĩa là A-la-hán sắp nhập Niết-bàn, gió trong thân khởi lên làm cho không điều hòa, bởi vì không điều hòa cho nên lửa trong thân suy kém, vì lửa suy kém cho nên thức ăn không tiêu hóa, vì thức ăn không tiêu hóa cho nên không khởi lên ý muốn ăn uống, vì không có ý ăn uống cho nên không còn ăn uống nữa, vì không ăn uống nữa cho nên đại chủng giảm sút, vì đại chủng giảm sút cho nên các căn do sắc tạo cũng giảm sút theo, vì căn giảm sút cho nên tâm-tâm sở pháp

không còn nơi nương tựa và không còn nối tiếp nhau, vì tâm-tâm sở pháp không nối tiếp nhau cho nên mạng căn đều đoạn, vì mạng căn đều đoạn cho nên gọi là nhập Niết-bàn. Vô-dư-y vốn không có hai loại y:

1. Vì không có phiền não để dựa vào.

2. Vì không có sinh thân để dựa vào. Lại nữa, vì không có nhiễm ô để dựa vào, vì không có không nhiễm ô để dựa vào. Bởi vì không dựa vào pháp nào cho nên các kiết vĩnh viễn không còn, thì gọi là cảnh giới Niết-bàn Vô-dư-y.

Hỏi: Vì sao trong này không nói đến câu đạt được Xúc chứng?

Đáp: Bởi vì dựa vào sự đạt được của hiện tại mà nói đến câu đạt được Xúc chứng, sự đạt được của hiện tại đoạn dứt cho nên không nói đến. Lại nữa, dựa vào Bồ-đặc-già-la mà thiết lập đạt được Xúc chứng, trong này không có Bồ-đặc-già-la, mà chỉ có pháp tánh, cho nên không nói.

Hỏi: Có thể có A-la-hán không trú vào cảnh giới Niết-bàn Hữu-dư-y, và cảnh giới Niết-bàn Vô dư y chăng?

Đáp: Về lý tuy là không có nhưng dựa vào trong này đã nói thì cũng có, nghĩa là trong này nói đủ ba sự việc thì gọi là cảnh giới Niết-bàn Hữu-dư-y, ba sự việc không có thì gọi là cảnh giới Vô-dư-y. A-la-hán sinh ở cõi Vô sắc, vì không có sắc thân cho nên không phải là trú trong cảnh giới Niết-bàn Hữu-dư-y, vì có tâm chuyển cho nên không phải là trú trong Vô-dư-y. A-la-hán sinh ở cõi Sắc đã nhập Định Diệt tận, vì không có tâm chuyển cho nên không phải trú trong cảnh giới Niết-bàn Hữu-dư-y, vì có sắc thân cho nên không phải là trú trong cảnh giới Niết-bàn Vô-dư-y. A-la-hán sinh ở cõi Dục không có đủ năm căn, vì năm căn không đầy đủ cho nên không phải trú trong cảnh giới Niết-bàn Hữu dư y, vì có sắc thân cho nên không phải trú trong cảnh giới Niết-bàn Vô dư y.

Có người nói: Văn này nên nói như vậy: “Thế nào là cảnh giới Niết-bàn Hữu-dư-y? Trả lời: Nếu A-la-hán vẫn còn giữ lại thọ mạng mà các kiết vĩnh viễn không còn đạt được Xúc chứng. Thế nào là cảnh giới Niết-bàn Vô-dư-y? Trả lời: Chính là A-la-hán đã diệt thọ mạng, các kiết vĩnh viễn không còn”.

Nếu đưa ra cách nói như vậy thì A-la-hán sinh ở ba cõi, hoặc có sắc thân hoặc không có sắc thân, hoặc có tâm chuyển hoặc không có tâm chuyển, hoặc có đủ năm căn-hoặc không đủ năm căn, nhưng có thọ mạng thì đều gọi là trú trong cảnh giới Niết-bàn Hữu-dư-y, thọ mạng diệt rồi đều gọi là trú trong cảnh giới Niết-bàn Vô-dư-y. Nên đưa ra

cách nói như vậy, là Luận sư của bản luận này vì muốn làm lợi ích cho các chúng đệ tử, khiến cho dễ dàng hiểu được mà đưa ra cách nói như vậy.

Hỏi: Di sinh Hữu học đã đạt được lìa xa hệ thuộc, sự lìa xa hệ thuộc ấy là cảnh giới Niết-bàn nào thâm nhiếp ?

Đáp: Đó không phải là hai loại cảnh giới Niết-bàn thâm nhiếp. Nghĩa là các di sinh đã được lìa xa hệ thuộc, chỉ thuận theo gọi là Đoạn-gọi là Ly- gọi là Diệt-gọi là Đế, chứ không gọi là Biến tri, không gọi là quả Sa-môn, không gọi là cảnh giới Niết-bàn Hữu-dư-y, không gọi là cảnh giới Niết-bàn Vô dư-y. Nếu các bậc Hữu học đã đạt được lìa xa hệ thuộc thì gọi là Đoạn-gọi là Ly-gọi là Diệt-gọi là Đế, có phần vị gọi là Biến tri, có phần vị không gọi là Biến tri, có phần vị gọi là quả Sa-môn, có phần vị không gọi là quả Sa-môn, chứ không gọi là cảnh Niết-bàn Hữu-dư-y, không gọi là cảnh Niết-bàn Vô-dư-y. Nếu các bậc Vô học đã đạt được lìa xa hệ thuộc thì gọi là Đoạn-gọi là Ly-gọi là Diệt-gọi là Đế, gọi là Biến trí, gọi là quả Sa-môn, có lúc gọi là cảnh giới Niết-bàn Hữu-dư-y, có lúc gọi là cảnh giới Niết-bàn Vô-dư-y.



LUẬN TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 33

LUẬN VỀ ÁI KÍNH (Phần 5)

Niết-bàn nên nói là Học-Vô học hay là Phi học phi vô học? Cho đến nói rộng ra...

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Trước đây tuy nói có hai loại Niết-bàn, mà chưa nói rõ Niết-bàn là Học-là Vô học hay là Phi học phi phi học, nay cần nói đến điều ấy. Lại nữa, vì ngăn chặn tông chỉ của người khác để hiển bày về chánh nghĩa. Nghĩa là hoặc có người chấp Niết-bàn là có Học-có Vô học-Phi học phi vô học; như phái Độc Tử Bộ đã chấp. Vì ngăn chặn cái chấp ấy để hiển bày Niết-bàn chỉ là Phi học phi vô học, cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Niết-bàn nên gọi là Học-là Vô học hay là Phi học phi vô học?

Đáp: Niết-bàn nên nói là Phi học phi vô học, bởi vì nghĩa về Học và Vô học không tương ứng nhau. Nghĩa là quả khác nhau thì rõ ràng là do sự tiến tu, cho nên gọi là Học; tiến tu đầy đủ lại không có quả nào khác để có thể tiến tu, là chủng loại của học mà không phải chính là Học ấy, cho nên gọi là Vô học. Niết-bàn đối với hai nghĩa này đều không có, cho nên gọi là Phi học phi vô học.

Có người đưa ra cách nói như vậy: Niết-bàn là có Học-có Vô học và có Phi học phi vô học. Như phái Độc Tử Bộ, họ đưa ra cách nói này: “Tự tánh Niết-bàn có ba loại tướng: Học, Vô học. Phi học phi vô học. Thế nào là Học? Nghĩa là Học đạt được các kết đoạn trừ, đạt được Xúc chứng. Thế nào là Vô học? Nghĩa là Vô học đạt được các kết đoạn trừ, đạt được Xúc chứng. Thế nào là Phi học phi vô học? Nghĩa là hữu lậu đạt được các kết đoạn trừ, đạt được Xúc chứng.”

Cách nói ấy có sai lầm, bởi vì Niết-bàn lại có ba loại đạt được? Có

ba loại đạt được thì phải có ba tướng, nên pháp không thể nào có ba loại thể, bởi vì tướng chính là Thể. Vì ngăn chặn cách nói ấy, cho nên đưa ra cách nói như vậy: Ở trong nghĩa này, Niết-bàn chỉ nên nói là Phi học phi vô học. Nghĩa là ở trong nghĩa không có gì trái ngược của luận này, chỉ nên nói rằng Niết-bàn chỉ là tánh Phi học Phi vô học, bởi vì tướng thường trú không có gì thay đổi. Trong này, Luận Chủ bàn đến đây thì cần phải dẫn lại, nếu đưa ra cách nói khác thì chỉ uổng công vô ích.

Có người nói: Trong này cần phải đưa ra cách nói khác, bởi vì hỏi-đáp để quyết định chọn lựa làm cho lý càng rõ ràng hơn. Nghĩa là Luận giả Ứng Lý tranh biện với Luận giả Phân biệt, những điều đã nói có sai lầm để hiển bày điều mình nói không có gì sai sót.

Luận giả phân biệt đã nói có hai cách:

1. Nói Niết-bàn trước là Phi học phi vô học sau chuyển thành Học, trước là Học sau chuyển thành Vô học, trước là Vô học lại chuyển thành Học;

2. Nói Niết-bàn có ba loại, nghĩa là Học thì thường là Học, Vô học thì thường là Vô học, Phi học Phi vô học thì thường là Phi học phi vô học.

Nếu đối chiếu cách nói trước để giải thích đoạn văn này, mà ông nói Niết-bàn là có Học-có Vô học-có Phi học phi vô học chăng? Đây là Luận giả Ứng Lý hỏi, xác định lại tông chỉ trước đây. Nếu không xác định tông chỉ của người ta mà nói họ sai lầm thì không hợp với lý.

Trả lời đúng như vậy! Là Luận giả phân biệt trả lời: Tôi nói Niết-bàn chuyển biến không nhất định, có thể có ba loại cho nên nói đúng như vậy.

Sao ông cần phải cho rằng người tu hành trước tiên dùng đạo thế tục để vĩnh viễn đoạn trừ dục tham và sân giận, đạt được Phi học phi vô học, lìa xa hệ thuộc đạt được, ngay lúc ấy chưa đạt được hiện quán đối với bốn đế, tu tập hiện quán, đạt được hiện quán rồi, chứng quả Bất hoàn chuyển thành Học chăng? Đây là Luận giả Ứng Lý hỏi.

Người tu hành ấy trước là dị sinh nay chuyển thành Học, hay lìa xa hệ thuộc đạt được mà chuyển thành Học chăng?

Trả lời đúng như vậy! Là luận giả phân biệt trả lời. Thuật lại câu hỏi trước, đối với lý không có gì trái ngược cho nên nói đúng như vậy.

Vả lại, sao ông cần phải cho rằng người tu hành trước tiên dùng đạo thế tục để vĩnh viễn đoạn trừ dục tham và sân giận, đạt được Phi học phi vô học, lìa xa hệ thuộc đạt được, về sau chứng quả Bất hoàn thì ngay lúc ấy lìa xa hệ thuộc phải chuyển thành Học chăng? Đây là Luận

giả Ứng lý hỏi vặn.

Tông chỉ của Luận giả Phân biệt e rằng Luận giả Ứng lý thuật lại không hợp với lý, ngay lập tức lại dùng lý chất vấn rằng: Nếu người ta tu hành lúc này chuyển thành Học, thì trước kia phải là thể thường trú của Học, chưa chứng quả Bất hoàn, chưa có Học đạt được, đã gọi là Học thì không hợp với chánh lý.

Sao ông cần phải cho rằng A-la-hán hưởng học, đoạn trừ các kiết, chứng quả A-la-hán, lúc ấy chuyển thành Vô học chẳng?

Trả lời đúng như vậy! Là Luận giả Phân biệt trả lời. Thuật lại câu hỏi trước, đối với lý không có trái ngược cho nên nói đúng như vậy.

Vả lại, sao ông cần phải cho rằng A-la-hán hưởng học, đoạn trừ các kiết ấy phải chuyển thành Vô học chẳng? Đây là Luận giả Ứng lý hỏi vặn.

Tông chỉ của Luận giả Phân biệt e rằng Luận giả Ứng lý thuật lại không hợp với lý, ngay lập tức lại dùng lý chất vấn rằng: Nếu người ta tu hành lúc này thành Vô Học, thì trước kia phải là thể thường trú của Vô Học, chưa chứng quả A-la-hán, không có Vô học đạt được, đã gọi là Vô Học thì không hợp với chánh lý.

Sao ông cần phải cho rằng A-la-hán Vô học đoạn trừ kiết, lúc lui sụt quả A-la-hán, lúc ấy chuyển thành Học chẳng? Đây là Luận giả Ứng lý hỏi.

Người tu hành ấy trước kia là Vô học, nay chuyển thành Học, hay là lìa xa hệ thuộc đạt được mà chuyển thành Học chẳng?

Trả lời đúng như vậy! Là Luận giả Phân biệt trả lời. Thuật lại câu hỏi trước, đối với lý không có trái ngược cho nên nói đúng như vậy.

Vả lại, sao ông cần phải cho rằng A-la-hán Vô học, đoạn trừ các kiết, lúc lui sụt quả A-la-hán, thì lúc ấy phải chuyển thành Học chẳng? Đây là Luận giả Ứng lý hỏi vặn.

Tông chỉ của Luận giả Phân biệt e rằng Luận giả Ứng lý thuật lại không phù hợp với lý, ngay lập tức lại dùng lý chất vấn rằng: Nếu người tu hành đến lúc này chuyển thành Học, thì trước kia phải là Thể thường trú của Học, chưa lui sụt quả A-la-hán, không có Học đạt được, đã gọi là Học thì không phù hợp với chánh lý.

Nếu đối chiếu cách nói sau để giải thích đoạn văn này, mà ông nói Niết-bàn có Học-có Vô Học và có Phi học phi vô học chẳng? Đây là Luận giả Ứng lý hỏi, xác định lại Tông chỉ trước đây. Nếu không xác định Tông chỉ của người ta mà nói họ sai lầm thì không hợp lý.

Trả lời đúng như vậy! Là Luận giả Phân biệt trả lời. Tôi nói thể

loại của Niết-bàn sai biệt, chắc chắn có ba loại cho nên nói đúng như vậy.

Sao ông phải cho rằng người tu hành trước tiên dùng đạo thế tục để vĩnh viễn đoạn trừ dục tham và sân giận, đạt được Phi học phi vô học, lìa xa hệ thuộc đạt được, ngay lúc ấy chưa đạt được hiện quán đối với Bốn đế, tu tập hiên quán, đạt được hiện quán rồi, chuyển thành Học chẳng? Đây là Luận giả Ứng lý hỏi.

Người tu hành ấy trước kia là dị sinh nay chuyển thành Học, hay là lìa xa hệ thuộc đạt được mà thành Học chẳng?

Trả lời đúng như vậy! Là Luận giả Phân biệt trả lời, đối với lý không có gì trái ngược cho nên nói đúng như vậy.

Vả lại, Sao ông phải cho rằng người tu hành trước tiên dùng đạo thế tục để vĩnh viễn đoạn trừ dục tham và sân giận, đạt được Phi học phi vô học, lìa xa hệ thuộc đạt được, về sau chứng được quả Bất hoàn, thì ngay lúc ấy lìa xa hệ thuộc phải chuyển thành Học chẳng? Đây là Luận giả Ứng lý chất vấn.

Ông nói Niết-bàn tùy theo Học mà đạt được mà thành Học, nay đã có Học đạt được thì phải chuyển thành Học, nếu người tu hành đến lúc này chuyển thành Học thì trước kia phải là Thể thường trú của Học? Là Luận giả Phân biệt hỏi vặn lại để thông tỏ chất vấn.

Tôi nói Niết-bàn là Học thì thường là Học, chưa chứng quả Bất hoàn, chưa có Học đạt được, đã gọi là Học thì không phù hợp với chánh lý. Đây là Luận giả Ứng lý thông tỏ lời hỏi của Luận giả Phân biệt, tiếp tục trở thành lời chất vấn trước đây. Nghĩa là trước kia vào lúc chưa chứng quả Bất hoàn, chưa có Học đạt được, có thể đoạn trừ kiết thuận năm Hạ phần, đoạn trừ kiết ấy có thể không gọi là Học, nay có Học đạt được có thể đoạn trừ kiết ấy, vì sao không gọi là Học? Nếu có Học đạt được mà không gọi là Học, thì không nên nói Niết-bàn tùy theo Học đạt được mà nói là Học. Sao ông không cần phải cho rằng A-la-hán hưởng Học đoạn trừ các kiết, chứng quả A-la-hán, lúc ấy chuyển thành Vô học chẳng? Đây là Luận giả Ứng lý hỏi.

Người ta tu hành trước kia là Học nay chuyển thành Vô học, hay là lìa xa hệ thuộc đạt được mà chuyển thành Vô học chẳng?

Trả lời đúng như vậy! Là Luận giả phân biệt trả lời. Thuật lại câu hỏi trước, đối với lý không có trái ngược cho nên nói đúng như vậy.

Vả lại sao ông cần phải cho rằng A-la-hán hưởng Học đoạn trừ các kiết, lúc chứng quả A-la-hán, thì đoạn trừ kiết ấy phải chuyển thành Vô học chẳng? Đây là Luận giả Ứng lý chất vấn.

Ông nói Niết-bàn tùy theo Vô học đạt được thành Vô học, nay đã có Vô học đạt được thì phải chuyển thành Vô học. Nếu người tu hành đến lúc này thành Vô học, thì trước kia phải là thể thường trú của Vô học? Là Luận giả Phân biệt hỏi vặn để thông tỏ chất vấn.

Tôi nói Niết-bàn là Vô học thì thường là Vô học, chưa chứng quả A-la-hán, không có Vô học đạt được, đã gọi là Vô học thì không hợp với chánh lý. Đây là Luận giả Ứng lý thông tỏ lời hỏi vặn của Luận giả Phân biệt, tiếp tục trở thành lời chất vấn trước đây. Nghĩa là trước kia lúc chưa chứng quả Vô học, không có Vô học đạt được, có thể đoạn trừ tất cả các kiết, đoạn trừ kiết ấy không thể gọi là Vô học, nay đã có Vô học đạt được có thể đoạn trừ kiết ấy, vì sao không gọi là Vô học? Nếu có Vô học đạt được mà không gọi là Vô học, thì không nên nói Niết-bàn tùy theo Vô học đạt được mà nói là Vô học.

Sao ông cần phải cho rằng các A-la-hán Vô học đoạn trừ kiết, lúc lui sụt quả A-la-hán, thì lúc ấy chuyển thành Học chăng? Đây là Luận giả ứng lý hỏi.

Người tu hành ấy trước kia là Vô học nay chuyển thành Học, hay là lìa xa hệ huộc đạt được mà chuyển thành Học chăng?

Trả lời đúng như vậy! Là Luận giả Phân biệt trả lời. Thuật lại câu hỏi trước đối với lý không có gì trái ngược cho nên nói đúng như vậy.

Vả lại sao ông cần phải cho rằng các A-la-hán Vô học đoạn trừ kiết, lúc lui sụt quả A-la-hán, thì đoạn trừ kiết ấy phải chuyển thành Học chăng? Đây là Luận giả Ứng lý chất vấn.

Ông nói Niết-bàn tùy theo học đạt được mà thành Học, nay đã có Học đạt được thì phải chuyển thành Học. Nếu người tu hành lúc này chuyển thành Học, thì trước kia phải là Thể thường trú của Học? Là Luận giả Phân biệt hỏi vặn lại để thông tỏ chất vấn.

Tôi nói Niết-bàn là học thì thường là Học, chưa lui sụt quả A-la-hán, không có Học đạt được, đã gọi là Học thì không hợp với chánh lý. Đây là Luận giả Ứng lý thông tỏ lời hỏi vặn của Luận giả Phân biệt, trở thành lời chất vấn trước đây. Nghĩa là trước kia vào lúc chưa lui sụt quả Vô học, chưa có Học đạt được, có thể đoạn trừ phần kiết do kiến mà đoạn và do tu mà đoạn, đoạn trừ kiết ấy có thể không gọi là Học, nay đã có Học đạt được có thể đoạn trừ kiết ấy, vì sao không gọi là Học? Nếu có Học đạt được mà không gọi là Học, thì không nên nói Niết-bàn tùy theo Học đạt được mà nói là Học.

Lại nữa, có bài tụng khác nói: Ông nói Niết-bàn chỉ là Phi học phi vô học chăng? Còn lại như tụng trước đây. Nếu dựa vào tụng này

thì cần phải đưa ra cách nói như vậy: trong này đủ hỏi đáp chất vấn và thông tỏ. Nghĩa là Luận giả phân biệt hỏi, Luận giả Ứng Lý trả lời, Luận giả Phân biệt chất vấn, Luận giả Ứng lý thông tỏ.

Ông nói Niết-bàn chỉ là Phi học Phi vô học? Đây là Luận giả Phân biệt hỏi, xác định lại tông chỉ trước đây. Nếu không xác định tông chỉ của người ta mà nói lầm thì không hợp lý.

Trả lời đúng như vậy! Là Luận giả Ứng lý trả lời. Tôi nói Niết-bàn chỉ là Phi học phi vô học, bởi vì đúng với lý và thuận với kinh cho nên nói đúng như vậy.

Sao ông cần phải cho rằng người tu hành trước tiên dùng đạo thế tục để vĩnh viễn đoạn trừ tham dục và sân giận, đạt được phi học phi vô học, lìa xa hệ thuộc đạt được, ngay lúc ấy chưa đạt được hiện quán đối với Bốn đế, tu tập Hiện quán đạt được hiện quán rồi chứng quả Bất hoàn chuyển thành Học chăng? Đây là Luận giả phân biệt hỏi, nghĩa như trước giải thích.

Trả lời đúng như vậy! là Luận giả Ứng lý trả lời, nghĩa như trước giải thích.

Vả lại, sao ông cần phải cho rằng người tu hành trước tiên dùng đạo thế tục để vĩnh viễn đoạn trừ dục tham và sân giận, đạt được Phi học phi vô học, lìa xa hệ thuộc đạt được, về sau chứng quả Bất hoàn, thì lìa xa hệ thuộc ấy phải chuyển thành Học. Đây là Luận giả Phân Biệt chất vấn.

Như pháp hữu vi tương tự cùng với đạt được, đã có Học đạt được, có thể đoạn trừ kiết ấy, thì lúc đoạn trừ kiết ấy phải chuyển thành Học. Nếu người tu hành đến lúc này chuyển thành Học, thì trước kia phải là thể Thường trú của Học? Đây là Luận giả Ứng lý thông tỏ.

Các pháp hữu vi chuyển biến không nhất định, và có tác dụng có thể tùy theo đạt được mà nói, Niết-bàn thường trú không có tác dụng, không tùy theo đạt được mà biến đổi. Nếu lúc này là Học thì trước kia cũng phải là Học, thì e rằng Luận giả Phân biệt thuật lại không hợp lý, ngay lập tức lại dùng lý để chất vấn rằng: Chưa lui sụt quả A-la-hán, không có Học đạt được, đã gọi là Học thì không hợp với chánh lý.

Trong hai đoạn văn này, đoạn trước là ngăn chặn cách nói về Niết-bàn có chuyển biến, đoạn sau là ngăn chặn cách nói về Niết-bàn có quyết định, cả hai đoạn đều hiển bày Thể thường trú của Niết-bàn chỉ là tánh Phi học phi vô học, không nên gọi là Học.

Lại nữa, Niết-bàn không phải trước là Phi học phi vô học. Cho đến nói rộng ra...

Hỏi: Vì sao phải soạn ra phần luận này?

Đáp : Vì muốn làm cho nghĩa trước đây được sáng tỏ rõ ràng. Nghĩa là trước đây tuy phân biệt rộng ra mà nghĩa ý chưa sáng tỏ rõ ràng lắm, nay cần phải nói sơ lược về tông chỉ của người khác có sai lầm, mà tông chỉ của mình không có gì sai sót, cho nên soạn ra phần luận này. Lại nữa, Niết-bàn không phải trước là Phi học phi vô học, sau chuyển thành Học; trước là Học sau chuyển thành Vô học; trước là Vô học sau lại chuyển thành Học; là ý ngăn chặn cách nói về Niết-bàn tùy theo sự đạt được mà biến đổi, bởi vì Vô thường cho nên không hợp với chánh lý. Vả lại, Niết-bàn không phải là Học có Vô học và có Phi học phi vô học, là ý ngăn chặn về cách nói Thể loại của Niết-bàn sai biệt mà có ba loại khác nhau.

Nếu như vậy thì Niết-bàn tùy theo phần vị sai biệt, bởi vì có tạp loạn cho nên không hợp với chánh lý. Nghĩa là phần vị dị sinh có đủ ba mà đạt được nên, đến phần vị Hữu học có đủ ba mà đạt được hai, đến phần vị Vô học cũng có đủ ba loại. Nếu có đủ mà đạt được ba thì phải có Học đạt được, nếu chỉ đạt được hai thì sẽ không phải là đầy đủ. Đạt được Niết-bàn nếu phần vị Vô học dùng Vô học đạt được toàn bộ ba loại, các phần vị như hữu học... thuận theo cũng như vậy, thì không nên nói là Học đạt được đoạn trừ các kiết gọi là Học, Vô học đạt được đoạn trừ các kiết gọi là Vô học, hữu lậu đạt được đoạn trừ các kiết gọi là Phi học phi vô học. Nếu nói các phần vị tuy đều có đủ ba loại, mà tùy theo sự đạt được cho nên tất cả chỉ gọi là nên, vậy thì Niết-bàn tùy theo sự đạt được mà chuyển biến phải có lỗi vô thường như trước đã nói, do đó cách nói này cũng không hợp với lý. Nếu như vậy thì phải trở thành ba phần, bởi vì các pháp không quyết định cho nên phải có tạp loạn vậy thì không nên thiết lập tánh tướng của các pháp là có quyết định. Tổng quát là dùng chánh lý để phá bỏ hai cách nói trước, nghĩa là Luận giả Phân biệt đưa ra hai cách nói, nên là nói về Niết-bàn tùy theo phần vị không nhất định, nên là nói về Niết-bàn có ba loại tánh nhất định, vậy thì thể của Niết-bàn có Thường và Vô thường cho nên làm thành hai phần.

Lại nữa, cách nói sau của Luận giả Phân biệt, cũng tùy theo năng lực đạt được mà có nghĩa của sự chuyển biến, chuyển biến không phải là nên nên gọi là hai. Nếu không tùy theo mà đạt được chuyển biến, thì làm thế nào có thể nói Niết-bàn có đủ là Niết-bàn có ba loại ? Nếu nên Niết-bàn tùy theo đạt được mà chuyển biến, thì tất cả các pháp đều thuận theo không nhất định, nếu không quyết định thì phải có tạp

loạn, nếu có tạp loạn thì không nên thiết lập tánh tướng quyết định như Thường, Vô thường... Đức Phật cũng không nói Niết-bàn có tánh Học và tánh Vô học, là tổng quát dẫn chứng Thánh giác để phá bỏ hai cách nói trước, nghĩa là trong kinh nói: “Không hề nói Niết-bàn là Học có Vô Học”. Cách nói của Luận giả phân biệt quyết định là phi lý, tuy không có nơi nào nói Niết-bàn chỉ là Phi học phi vô học, nhưng bởi vì không tương ứng với nghĩa của Học Vô học, thì chắc chắn là tánh Phi học phi vô học. Bởi vì Niết-bàn luôn luôn là Phi học phi vô học, các pháp quyết định không có tạp loạn, Niết-bàn luôn luôn trú trong tự tánh chứ không rời bỏ tự tánh, thường trú không có thay đổi, cho nên Niết-bàn chỉ nên nói là Phi học phi vô học. Đã là nói về tông chỉ của người khác có sai lầm rồi, và hiển bày tông chỉ của mình không có những sai sót, bởi vì Niết-bàn chỉ là nên loại, tánh tướng của các pháp quyết định không có gì tạp loạn, Niết-bàn thường trú không có gì thay đổi, lý ấy thành tựu đích thực.

Nghĩa đạt được (Đắc) trong này, như trong phẩm Đắc ở chương Định Uẩn phần sau sẽ phân biệt rộng ra.

Như trong kinh nói: “Người tu hành thành tựu Vô học Giới Uẩn, Định Uẩn, Tuệ Uẩn, Giải thoát Uẩn và Giải thoát Tri kiến Uẩn. Cho đến nói rộng ra....

Hỏi: vì sao soạn ra phần luận này ?

Đáp: Bởi vì phân biệt rộng về nghĩa trong kinh. Như trong kinh nói: “Người tu hành thành tựu Giới Uẩn Vô học...” Cho đến nói rộng ra. Trong kinh tuy nói ra như vậy mà không phân biệt rộng hơn, thế nào là Giới Uẩn Vô học cho đến Giải thoát tri kiến uẩn Vô học? Kinh là nơi nương tựa căn bản của luận này, những gì trong kinh không phân biệt, thì nay đều cần phải phân biệt. Lại nữa, trước đây nói về đạo quả mà chưa nói về đạo, nay cần phải nói đến điều ấy. Lại nữa, trước đây nói về quả A-la-hán Vô vi, nhưng chưa nói về quả A-la-hán Hữu vi, nay cần phải nói đến điều ấy. Lại nữa, trước đây nói về Niết-bàn, nhưng chưa nói về Bồ-đề, nay cần nói đến điều ấy, cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Cũng có thành tựu Học uẩn, hoặc là Phi học phi vô học uẩn, vì sao trong kinh không nói?

Đáp: Cần phải nói mà không nói đến, thì nên biết rằng nghĩa này có khác. Lại nữa, đây là Phật Thế Tôn nói nên cách giản lược cho các đệ tử. Lại nữa, đây là Phật Thế Tôn dựa vào Pháp thù thắng mà nói. Nghĩa là pháp Vô học thù thắng trong các pháp, hữu tình Vô học thù

thắng trong các hữu tình, cho nên chỉ nói đến Vô học. Lại nữa, đây là Phật Thế Tôn khen ngợi Trưởng tử, cho nên nói ra như vậy. Nghĩa là Đức Phật có lúc khen ngợi Trưởng tử, có lúc khen ngợi Trung tử, có lúc khen ngợi Ấu tử. Có lúc khen ngợi Trưởng tử, như bài kệ nói:

A-la-hán niềm vui bậc nhất, vì vĩnh viễn đoạn trừ khát ái,

Cũng vĩnh viễn đoạn trừ các mạn, phá toạc màng lưới của vô minh.

Có lúc khen ngợi Tung tử, như Đức Phật khen ngợi hàng Thánh giả Bất hoàn. Có lúc khen ngợi ấu tử, như rong kinh Trì dụ khen ngợi Dự lưu. Nay khen ngợi hàng Trưởng tử, cho nên chỉ nói đến Vô học. Lại nữa, nếu có Giới uẩn thì không bị ác giới làm cho hư hoại, Định uẩn không bị tán loạn cho rối ren, Tuệ uẩn khôn có ác tuệ làm cho che lấp, Giải thoát uẩn không bị phiền não làm cho hỗn loạn, Giải thoát tri kiến không bị Vô minh làm cho mù昧, trong này nói đến vấn đề ấy; Học uẩn và phi học phi vô học uẩn, không có nghĩa như vậy cho nên không nói đến.

Hỏi: Thế nào là Giới uẩn Vô học?

Đáp: Thân luật nghi ngũ luật nghi Vô học và mạng thanh tịnh. Nghĩa là trong kinh nói: Trong chi Vô học thì Chánh nghiệp tức là thân luật nghi trong này, Chánh ngữ tức là ngữ luật nghi trong này, Chánh mạng tức là mạng thanh tịnh trong này. Kinh nói: Ba loại này gọi chung là Giới uẩn.

Hỏi: Lìa nghiệp thân ngữ không có Chánh mạng nào khác, vì sao trong này kiến lập ba loại?

Đáp: Bởi vì hai pháp hắc bạch đối lập với nhau mà kiến lập. Nghĩa là trong bảy nghiệp đạo bất thiện trước, do sân, si mà khởi thân nghiệp gọi là tà nghiệp, do sân si mà khởi ngữ nghiệp gọi là tà ngữ, do tham mà khởi thân ngữ nghiệp gọi là tà mạng, vốn là mạng sống bất chánh, xa lìa ba loại này thì gọi là Chánh nghiệp Chánh ngữ và Chánh mạng.

Có người nói: Nếu vì mạng sống mà làm điều đùa cợt vui thú, khởi lên thân nghiệp ngữ nghiệp bất thiện thì gọi là tà mạng: nếu vì chuyện khác mà khởi lên thân nghiệp ngữ nghiệp bất thiện thì gọi là tà nghiệp tà ngữ: xa lìa ba loại này thì gọi là Chánh mạng... Có người nói: Nếu vì mạng sống mà làm những việc chú thuật trị bệnh, khởi lên thân nghiệp, ngữ nghiệp bất thiện thì gọi là tà mạng: nếu vì chuyện khác mà khởi lên thân nghiệp ngữ nghiệp bất thiện thì gọi là tà nghiệp tà ngữ: xa lìa ba loại này thì gọi là Chánh mạng... Có người nói: Nếu do bốn loại ái mà khởi lên thân nghiệp, ngữ nghiệp bất thiện thì gọi là tà mạng; nếu

do những chuyện khác mà khởi lên thân nghiệp, ngũ nghiệp bất thiện thì gọi là tà nghiệp, tà ngữ; xa lìa ba loại này thì gọi là Chánh mạng... Có người nói: Nếu do năm loại như dưa nịnh, lừa dối..., khởi lên thân nghiệp, ngũ nghiệp bất thiện thì gọi là tà mạng; nếu do những chuyện khác khởi lên thân nghiệp, ngũ nghiệp bất thiện thì gọi là tà nghiệp, tà ngữ; xa lìa ba loại này thì gọi là Chánh mạng... Có người nói: Giá tội của thân nghiệp, ngũ nghiệp gọi là tà mạng, tánh tội của thân nghiệp-ngũ nghiệp gọi là tà nghiệp, ngũ nghiệp, xa lìa ba loại này thì gọi là Chánh mạng... Có người nói: Sau gia hạnh khởi lên thân nghiệp, ngũ nghiệp bất thiện, thì gọi là tà mạng; thân nghiệp, ngũ nghiệp bất thiện thuộc nghiệp đạo căn bản, gọi là tà nghiệp, tà ngữ; xa lìa ba loại này thì gọi là Chánh mạng...

Hỏi: Vì sao Uẩn này gọi là Thi-la (giới)?

Đáp: Thi-la nghĩa là mát mẻ, bởi vì xa lìa sự nóng bức phiền muộn của phá giới. Lại nữa, Thi-la nghĩa là tập luyện học hành, ở trong ba học thì loại này đứng đầu tiên, như nói: Trì giới cho nên không có gì ân hận, cho đến nói rộng ra. Thân nghiệp, ngũ nghiệp vô lậu trong sự tương tục của Vô học, gọi là Giới uẩn Vô học.

Hỏi: Thế nào là Định uẩn Vô học?

Đáp: Tam-ma-địa Vô học, đó là Không, Vô nguyện, Vô tướng.

Hỏi: Thể của Định chỉ có nên, đó là Tam-ma-địa trong tâm sở pháp, vì sao kiến lập ba loại sai biệt?

Đáp: Bởi vì đối trị gần với ba loại chướng nghĩa là Tam-ma-địa không đối trị gần với Hữu thân kiến, Tam ma địa Vô nguyện đối với trị gần với Giới cấm thủ, Tam-ma-địa Vô tướng đối trị gần với Nghi. Lại nữa, bởi vì hành tướng khác nhau, nghĩa là ba hành tướng của Tam-ma-địa Không đều chính là Không Vô ngã; mười hành tướng của Tam-ma-địa Vô nguyện đều chính là Khổ - Vô thường, Tập, Đạo đều có bốn; bốn hành tướng của Tam-ma-địa Vô tướng đều chính là duyên với bốn hành tướng của Diệt. Lại nữa, bởi vì ba sự việc:

1. Vì đối trị.

2. Vì ý lạc.

3. Vì sở duyên đối trị cho nên kiến lập Tam-ma-địa Không, nghĩa là hành tướng Vô ngã đối trị với Ngã kiến, hành tướng không đối trị với Ngã sở kiến. Như ngã kiến-Ngã sở kiến, Dĩ kiến-dĩ sở kiến, năm ngã kiến- mười lăm ngã sở kiến cũng như vậy. Lại nữa, hành tướng Vô ngã đối trị với ngã sở ái. Như Ngã ái-Ngã sở ái, Ngã mạn-ngã sở mạn cũng như vậy. Vì ý lạc cho nên kiến lập Tam-ma-địa Vô nguyện, nghĩa là

các bậc Hiền thánh bởi vì Ý lạc, cho nên không mong quả báo và thánh đạo. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì các bậc Hiền thánh dựa vào Ý lạc, cho nên không mong cầu lưu chuyển với Thánh đạo trong Uẩn khổ của thế gian; dựa vào lưu chuyển và uẩn khổ của thế gian, cho nên cũng không mong duyên với hành tướng của Đạo. Tuy không phải không mong, mà vì Ý lạc cho nên thiết lập tên gọi Vô nguyện.

Hỏi: Vì sao Thánh giả tu tập Thánh đạo?

Đáp : Bởi vì Niết-bàn, nghĩa là ngoài Thánh đạo ra, lại không có pháp nào có năng lực đạt được Niết-bàn, cho nên tu tập Thánh đạo chứ không phải là Ý lạc vốn có.

Vì sở duyên cho nên kiến lập Tam-ma-địa Vô tướng, nghĩa là trong Diệt đế không có mười tướng, cho nên gọi là Vô tướng. Tướng của năm trần-nam nữ và ba pháp hữu vi, gọi là mười tướng. Lại nữa, bởi vì trong Diệt đế không có tướng Thượng-Trung-Hạ và tướng uẩn thế gian, cho nên gọi là vô tướng. Bốn hành tướng của Diệt lấy đây làm sở duyên cho nên gọi là Vô tướng.

Hỏi: Thế nào là Tuệ uẩn Vô học?

Đáp: Vô học chánh kiến trí, tụng này là hợp lý. Có tụng khác nói: Tám trí vô học, đó là bốn pháp trí và bốn loại trí. Tụng ấy quá tổng quát, bởi vì Tận trí và Vô sinh trí thâm nhiếp trong ấy. Có tụng khác nói: Vô học tác ý tương ứng với pháp chọn lựa cuối cùng-chọn lựa cao nhất, nói rộng ra cho đến Tỳ-bát-xá-na. Lại có tụng nói: Vô học tri kiến, minh giác hiện quán. Tụng ấy cũng rất tổng quát, bởi vì tận trí và Vô sinh trí cũng thâm nhiếp trong ấy.

Hỏi: Thế nào là Giải thoát Uẩn Vô học?

Đáp: Vô học tác ý tương ứng với tâm, đã thắng giải, đang thắng giải và sẽ thắng giải do uẩn này thâm nhiếp, chứ không phải là Giải Thoát kiến trí tương ứng và thắng giải do uẩn này thâm nhiếp, chứ không phải là Giải thoát Vô vi. Đó là trong tất cả các pháp có hai pháp gọi là giải thoát:

1. Trạch diệt, tức là giải thoát vô vi.
2. Thắng giải tức là giải thoát hữu vi. Đối với cảnh tự tại mà thiết lập tên gọi giải thoát, chứ khôn phải là nói đến lìa xa hệ thuộc.

Hỏi? Thế nào là Giải thoát trí kiến uẩn Vô học?

Đáp: Tận trí và Vô sinh trí

Hỏi: Vì sao hai loại trí này gọi là giải thoát trí kiến uẩn?

Đáp: Bởi vì trong thân Giải thoát chỉ có hai trí này, vì hai trí này có năng lực thẩm định và quyết đoán sự việc giải thoát vào bậc nhất.

Hỏi: Tuệ uẩn Vô học và Giải thoát trí kiến uẩn Vô học có gì sai biệt?

Đáp: Khổ Tập trí Vô học là Tuệ uẩn Vô học, bởi vì duyên với pháp ràng buộc; Diệt Đạo trí Vô học là Giải thoát là giải thoát trí kiến uẩn Vô học, bởi vì duyên với pháp giải thoát. Lại nữa, Khổ Tập diệt trí Vô học là Tuệ uẩn Vô học, bởi vì những này duyên với giải thoát vô vi hữu lậu chứ không duyên với trí vô lậu giải thoát; Đạo trí Vô học là Giải thoát trí kiến uẩn Vô học, bởi vì trí này duyên với giải thoát hữu vi vô lậu, cũng duyên với trí vô lậu duyên với giải thoát. Lại nữa, Khổ Tập Đạo trí Vô học là Tuệ uẩn Vô học, bởi vì không duyên với pháp lìa xa hệ thuộc. Đó gọi là sự sai biệt giữa Tuệ uẩn Vô học và Giải thoát trí kiến uẩn Vô học, đó gọi là sự sai biệt về tướng thô của thế tục. Nếu nói về sự sai biệt của thắng nghĩa chân thật, thì phải nói như trước, nghĩa là Vô học chánh kiến trí là Tuệ uẩn Vô học, Tận trí-Vô sinh trí là Giải thoát trí kiến uẩn Vô học. Lại nữa, đối trị tà tuệ là tuệ uẩn Vô học, đối trị không hiểu biết là Giải thoát trí kiến uẩn Vô học. Lại nữa, nếu tuệ mạnh mẽ, nhanh nhạy, suy xét tìm tòi tường tận, gia hạnh không ngừng, là tuệ uẩn Vô học; nếu tuệ uẩn không mạnh mẽ, không nhanh nhạy, không suy xét tìm tòi tường tận, ngừng nghỉ gia hạnh, là Giải thoát trí kiến uẩn Vô học.

Năm uẩn như vậy, về giới thì không phải là hệ thuộc ba cõi, về địa thì giới uẩn thuộc về sáu địa, đó là bốn tĩnh lự Vị chí và Trung gian: bốn uẩn còn lại hệ thuộc về chín địa, đó là sáu địa trước và ba Vô sắc phía dưới.

Hỏi: Năm uẩn như vậy có sai biệt về phẩm Thượng Trung Hạ hay không?

Đáp: Trong nên tương tục không có sự sai biệt này, trong tương tục khác nhau thì có, nghĩa là Phật thuộc phẩm Thượng, Độc giác thuộc phẩm Trung, Thanh văn thuộc phẩm Hạ. Lại nữa, người lợi căn là phẩm Thượng, người trung căn là phẩm Trung, người độn căn là phẩm hạ. Công đức hữu vi tuy có vô lượng, mà năm căn này thù thắng nhất cho nên thiết lập làm Uẩn.

Như Đức Thế Tôn nói: “Tỳ kheo nên biết! Chỉ có nên cứu cánh chứ không có cứu cánh nào khác...”

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Vì cần phải phân biệt về nghĩa trong kinh. Như trong kinh nói: “Chỉ có nên cứu cánh chứ không có cứu cánh nào khác.” Tuy nói ra như vậy mà không phân biệt, là cứu cánh siêng năng dũng mãnh, hay

là cứu cánh của sự việc thành tựu? Kinh là nơi nương tựa của Luận này, điều gì trong kinh không nói thì nay cần phải nói đến, cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Cứu cánh có hai, nói nên là như thế nào?

Đáp: Hiếp Tôn giả nói: “Hai cứu cánh này, mỗi nên loại chỉ có nên cho nên nói là nên”. Nghĩa là chỉ có nên cứu cánh của siêng năng dững mãnh, chứ không có cứu cánh của siêng năng, dững mãnh nào khác nữa, và chỉ có cứu cánh của sự việc thành tựu, chứ không có cứu cánh của sự việc thành tựu nào khác nữa. Như Đức Thế tôn nói: “Chỉ có nên Đế chứ không có Đế thứ hai nào khác nữa. Đế ấy cũng mỗi nên loại chỉ có nên loại cho nên nói là nên”. Nghĩa là chỉ có nên khổ Đế, chứ không có Khổ Đế thứ hai nào khác nữa, cho nên chỉ có nên Đạo đế, chứ không có đạo đế thứ hai nào khác nữa. Ở đây cũng như vậy, cho nên nói là nên. Có người đưa ra cách nói như vậy: Vì ngăn chặn tà đạo, tà giải thoát của ngoại đạo cho nên nói là nên. Nghĩa là các ngoại đạo vọng chấp các loại lửa hình, tự nhện đói nằm trên tro than nuốt không khí theo mặt trời mà chuyển động, hoặc chỉ uống nước ăn trái cây ăn phân dơ, mặc áo rách nát nằm trên cây trên sỏi đá, lao xuống vách núi nhảy vào ngọn lửa, đi lại như trâu, bò..., cho là đạo chân thật. Đức Phật vì ngăn chặn điều ấy mà nói như vậy. Đó là sự luyện tập của người ngu dốt tà đạo, Đạo chân thật chỉ có nên chứ không đạo chân thật thứ hai nào khác nữa, không có thân, ý không có giới hạn, đời quy tụ sạch sẽ tháp miếu... là sự giải thoát chân thật. Đức Phật vì ngăn chặn điều ấy mà nói như vậy: Đó là nơi sinh ra chứ không phải là sự giải thoát chân thật, sự giải thoát chân thật chỉ có nên, gọi là cứu cánh của sự việc thành tựu.

Có Sư khác nói: Chỉ có nên cứu cánh của siêng năng dững mãnh có năng lực đoạn trừ nhân của sinh tử, chỉ có nên cứu cánh của sự thành tựu có năng lực loại bỏ khổ đau của sinh tử, cho nên nói là nên chứ không phải là có hai loại. hoặc có người nói: Cứu cánh chỉ có nên, đó là cứu cánh của sự việc thành tựu. Vì chứng được điều này cho nên tu tập cứu cánh của siêng năng dững mãnh, do đó nói cứu cánh chỉ có nên chứ không có hai.

Lại có người: Ngoại đạo đều đối với tông chỉ của chính mình khởi lên ý tưởng là cứu cánh. Đức Phật vì ngăn chặn điều ấy nó nói như vậy. Trong cách nói pháp không tốt sẽ không có cứu cánh chân thật, do thói quen của người ngu không có năng lực vĩnh viễn lìa bỏ tham-sân-si, trong cách nói pháp tốt lành có cứu cánh chân thật do thói quen của người trí có năng lực vĩnh viễn lìa bỏ tham-sân-si.

Hoặc lại có người nói: Không phải Đức Phật muốn hiển bày cứu cánh chân thật cho nên nói chỉ có là nên, mà chỉ vì biểu hiện rõ ràng về sai lầm của ngoại đạo. Nghĩa là các ngoại đạo nổi lên tranh luận với nhau, người dấy khởi Đoạn Kiến thì chấp Đoạn làm cứu cánh, bác bỏ Thường kiến là sai; người dấy khởi Thường Kiến thì chấp Thường làm cứu cánh, bác bỏ Đoạn kiến là sai. Vì hiển bày sai lầm của họ, Đức Phật đã nói như vậy: Nếu Đoạn là cứu cánh thì Thường kiến phải sai trái, nếu Thường là cứu cánh thì Đoạn kiến phải sai trái, bởi vì cứu cánh chỉ có nên chứ không có cứu cánh thứ hai, cho nên chấp đoạn - chấp Thường đều không phải là cứu cánh.

Hỏi: Trong này pháp nào gọi là cứu cánh?

Đáp: Đức Thế Tôn có lúc đối với đạo nói với âm là cứu cánh, có lúc đối với đoạn nói âm cứu cánh. Nhân quả xuất thế đều cứu cánh cho nên đối với đạo nói âm là cứu cánh, như Đức Thế Tôn nói:

“Nên loại thông minh mà kiêu mạn, không thể nào biết được cứu cánh.

Bởi vì loại ấy không chứng đạo, cho nên không điều phục mà chết.”

Nên loại, đó là là ngoại đạo. Họ quả thật ngu si, tự mình thông tuệ mà sinh ra kiêu mạn, cho nên gọi là thông minh mà kiêu mạn. Cứu cánh, nghĩa là cứu cánh của sự siêng năng dũng mãnh. Ngoại đạo đối với cứu cánh này không thấy biết đúng như thật, cho nên gọi là không thể nào biết được. Tám chi Thánh đạo gọi là đạo, ngoại đạo đối với đạo này vì không thể nào chứng được, cho nên không biết như thật. Không điều phục mà chết, nghĩa là có phiền não phát sinh có phiền não mà chết, bởi vì không có được đạo điều phục chân thật. Đối với đoạn nói âm là cứu cánh, như Đức Thế Tôn nói:

“Người đã đến được nơi cứu cánh, không còn sợ không còn nghi hối. Vĩnh viễn nhỏ mũi tên của Hữu, người ấy trú thân đời sau cuối. Đây chính là cứu cánh bậc nhất, dấu tích của tịch tĩnh vô thượng, Dấu tích của bất tử sinh thanh tịnh, bởi vì các tướng đều không còn.”

Cứu cánh, nghĩa là cứu cánh của sự việc thành tựu. Đã có năng lực đến được nơi ấy thì gọi là đã đến được nơi. Không còn sợ, nghĩa là khéo thông đạt về pháp duyên khởi, khéo tu tập về Không giải thoát môn, cho nên không sợ nẻo ác và khổ đau của sinh tử. Không còn nghi, nghĩa là không giống như ngoại đạo trú trong ác luật nghi và tà trí kiến, phát khởi các loại ngôn thuyết do dự, nghi ngờ do mình mà chứng. Không còn hối, nghĩa là đã đoạn trừ cái biết tất cả về giới cấm thủ, và đã sinh

khởi về trí cứu cánh, cho nên không có gì thay đổi hồi tiếc. Mũi tên của Hữu, đó là hai loại mũi tên của Hữu:

1. Mũi tên ái.
2. Mũi tên Kiến.

Khéo tu tập Thánh đạo đạt được sự đoạn trừ cái biết tất cả, loại bỏ hoàn toàn mọi biến đổi, vĩnh viễn không còn lưu chuyển, cho nên gọi là vĩnh viễn nhỏ bỏ. Tự Thể cuối cùng gọi là thân đời sau cuối, vĩnh viễn đoạn dứt nhân duyên không còn nhận chịu sinh tử trong đời vị lai, cho nên nói là người ấy trú thân đời sau cuối. Đây chính là cứu cánh bậc nhất, nghĩa là cứu cánh của sự việc thành tựu, đối với cứu cánh của sự siêng năng dũng mãnh, vượt qua hẳn điều ấy cho nên gọi là bậc nhất. Dấu tích của tịch tĩnh vô thượng, ba thứ lửa chấm dứt cho nên gọi là trí tịch tĩnh, lập thành nơi chốn cho nên gọi là dấu tích, hơn hẳn trong mọi dấu tích cho nên gọi là Vô thượng. Dấu tích của bất tử thanh tịnh, dấu tích như trước đã nói, lìa xa các phiền não tùy phiền não cho nên gọi là thanh tịnh, thường trú không có gì thay đổi cho nên gọi là bất tử. Bởi vì các tướng đều không còn, nghĩa là trong Niết-bàn đều vắng lặng không còn các tướng của khổ, nghiệp, phiền não.

Lại trong kinh nói: “Có nên Phạm chí tên là Số-mục-liên, đi đến nơi Đức Phật thưa hỏi Đức Phật rằng: Thưa Kiều-đáp-ma tôn quý! Ngài giáo thọ, giáo giới cho các Tỷ kheo..., họ tiếp nhận lời dạy rồi, đều có thể chứng được cảnh giới Niết-bàn cứu cánh cao nhất hay không? Đức Thế Tôn bảo rằng: Sự việc này không nhất định, nên loại có năng lực chứng được, nên loại thì không chứng được”.

Ở đây cũng đối với đoạn nói âm là cứu cánh, bởi vì Niết-bàn chính là cứu cánh của sự đoạn trừ. Lại nữa, có siêng năng dũng mãnh, có cứu cánh của sự siêng năng dũng mãnh, có sự việc thành tựu, có cứu cánh của sự việc thành tựu.

Hỏi: Thế nào là siêng năng dũng mãnh? Thế nào là cứu cánh của sự siêng năng dũng mãnh? Thế nào là sự việc thành tựu? Thế nào là cứu cánh của sự việc thành tựu?

Đáp: Đạo của dị sinh là siêng năng dũng mãnh, chứ không phải là cứu cánh của sự siêng năng dũng mãnh; họ đã đạt được đoạn trừ là sự việc thành tựu, chứ không phải là cứu cánh của sự việc thành tựu. Đạo của Thánh giả là siêng năng dũng mãnh là cứu cánh của sự siêng năng dũng mãnh; họ đã được đoạn trừ là sự việc thành tựu, là cứu cánh của sự việc thành tựu. Lại nữa, đạo hữu lậu là siêng năng dũng mãnh, chứ không phải là cứu cánh của sự siêng năng dũng mãnh; điều mà đạo ấy

được đoạn trừ là sự việc thành tựu, chứ không phải là sự việc cứu cánh của sự việc thành tựu. Đạo vô lậu là siêng năng dững mãnh, là sự cứu cánh của sự siêng năng dững mãnh; điều mà đạo ấy đạt được đoạn trừ là sự việc thành tựu, là cứu cánh của sự việc thành tựu. Lại nữa, Đạo của Hưởng là siêng năng dững mãnh chứ không phải là cứu cánh của sự siêng năng dững mãnh, đạo ấy mà đạt được đoạn trừ là sự việc thành tựu, chứ không phải là cứu cánh của sự việc thành tựu. Lại nữa, Đạo của Quả là siêng năng dững mãnh chứ không phải là cứu cánh của sự siêng năng dững mãnh, đạo ấy mà đạt được đoạn trừ là sự việc thành tựu, chứ không phải là cứu cánh của sự việc thành tựu. Lại nữa, Đạo của Học là siêng năng dững mãnh chứ không phải là cứu cánh của sự siêng năng dững mãnh, đạo ấy mà đạt được đoạn trừ là sự việc thành tựu, chứ không phải là cứu cánh của sự việc thành tựu. Lại nữa, Đạo của Vô học là siêng năng dững mãnh chứ không phải là cứu cánh của sự siêng năng dững mãnh, đạo ấy mà đạt được đoạn trừ là sự việc thành tựu, chứ không phải là cứu cánh của sự việc thành tựu.

Như trong kinh nói: “Đức Phật bảo với Tỳ kheo: Có những ngoại đạo tuy cùng thi thiết sự đoạn trừ cái biết về các thủ, mà họ không có năng lực thi thiết đầy đủ, nghĩa là họ chỉ thi thiết sự đoạn trừ cái biết về Dục thủ-Kiến thủ-giới thủ chứ không phải là Ngã ngữ thủ. Điều này có nghĩa gì?”

Hỏi: Vì sao soạn ra phần Luận này?

Đáp: Vì phân biệt rộng về nghĩa trong kinh. Như trong kinh nói: “Đức Phật bảo với Tỳ kheo: Có những ngoại đạo...” Trong kinh tuy nói ra như vậy, mà không phân giải rộng hơn về nghĩa ấy, kinh là nơi nương tựa căn bản của luận này, điều trong kinh không giải thích thì nay đều cần phải giải thích rộng ra, cho nên soạn ra phần luận này.

Ý câu hỏi trong này có ba loại khác biệt:

1. Hỏi về ngoại đạo thật sự không biết rõ ràng về nghĩa đoạn trừ các thủ, vì sao Đức Thế Tôn nói là cùng thi thiết sự đoạn trừ cái biết về các Thủ?

2. Hỏi về ngoại đạo thật sự không có năng lực nói đến sự đoạn trừ cái biết về các Thủ, vì sao Đức Thế Tôn nói là họ thi thiết sự đoạn trừ cái biết về ba Thủ?

3. Hỏi về ngoại đạo cũng có năng lực đoạn trừ phần ít Ngã ngữ thủ, lẽ nào không thi thiết mà chỉ nói đoạn trừ ba thủ?

Ở trong ba câu hỏi này, trước tiên trả lời câu hỏi thứ hai, nghĩa là các ngoại đạo thật sự không có năng lực nói đến sự đoạn trừ cái biết

về các Thủ, vì sao Đức Thế Tôn nói là họ thi thiết sự đoạn trừ cái biết về ba Thủ?

Có người đưa ra cách nói như vậy: Đây là Đức Thế Tôn nói pháp nên cách kinh suất. Người ấy không nên nói như thế, nguyên cố thế nào? Bởi vì Đức Thế Tôn nói pháp không phải là hoàn toàn không có nguyên nhân hoặc là nên ít nguyên nhân. Nghĩa là người ấy đã nói là bài báng Đức Thế Tôn, cho nên cần phải ngăn chặn, chỉ trích, can gián điều trái ngược. Nguyên cố thế nào? Bởi vì đức Thế Tôn vĩnh viễn lìa xa lời nói vô nghĩa, điều đã nói ra đều phù hợp thì chắc chắn có nhiều lợi ích, dựa vào thừa ruộng, dựa vào đồ dùng mà rưới làn mưa giáo pháp nhân duyên to lớn thì mới nói pháp. Vì vậy tất cả lời nói của Đức Thế Tôn nói ra, đều khiến cho hữu tình đạt được nhiều lợi lạc. Do đó, người ấy đã nói chính là bài báng Đức Thế Tôn.

Lại có người nói: Lời nói này hiển bày người kia đoạn trừ được phần ít về Thủ. Người ấy không nên nói như thế, nguyên cố thế nào? Bởi vì dị sinh cũng có năng lực đoạn trừ được phần ít Ngã ngữ thủ. Nghĩa là người ấy đã nói không thuận theo chánh lý, cho nên cần phải ngăn chặn, chỉ trích, can gián điều trái ngược. Nguyên cố thế nào? Bởi vì như có dị sinh ở phần vị lìa nhiễm Dục hoàn toàn đoạn trừ Dục thủ, từ phần vị lìa nhiễm của vô sở hữu xứ, có thể đoạn trừ được phần ít Kiến thủ, Giới thủ. Như vậy, từ phần vị lìa nhiễm của Tĩnh lự thứ nhất cho đến phần vị lìa nhiễm của Vô sở hữu xứ, cũng có năng lực đoạn trừ được phần ít Ngã ngữ thủ. Nếu đoạn trừ được phần ít mà thi thiết, thì cũng cần phải thi thiết sự đoạn trừ Ngã ngữ thủ, vì vậy người ấy đã nói không thuận theo chánh lý.

Nhưng Phật Thế Tôn đã ví vô lượng đại chúng trời, người mà nói rộng về pháp quan trọng, khai mở rõ ràng không có gì trái ngược, khiến cho tùy theo chủng loại đều hiểu được. Có những ngoại đạo, trộm nghe Đức Phật nói về tên gọi như Uẩn Giới Xứ Cái Niệm trú cho đến Giác chi..., hoặc có lúc đầy đủ, hoặc không đầy đủ, những ngoại đạo này nếu có người được nghe tên gọi của Dục thủ, liền dấy lên nói như vậy: Mình cũng thi thiết sự đoạn trừ cái biết về Dục thủ. Nếu có người được nghe tên gọi của Kiến thủ thì dấy lên nói như vậy: Mình cũng thi thiết sự đoạn trừ cái biết về Kiến thủ. Nếu có người được nghe tên gọi của Giới thủ, thì dấy lên nói như vậy: Mình cũng thi thiết sự đoạn trừ cái biết về Giới thủ.

Đây là Luận chủ dựa vào thắng nghĩa mà trả lời, đối với lý không có gì trái ngược bởi vì không có bài báng Đức Phật. Nghĩa là lúc Đức

Thế Tôn chưa xuất thế, các hạng ngoại đạo có được nhiều danh lợi, lúc Đức Phật đã xuất thế thì các hạng ngoại đạo bị che khuất, như mặt trời mọc rồi thì ánh sáng của đom đóm ẩn mất, danh lợi và đồ chúng dần dần giảm bớt. Họ liền tụ tập nên nơi để cùng nhau bàn bạc: Lúc Kiều-đáp-na chưa xuất thế, danh lợi của thế gian đều thuộc về chúng ta, đã xuất thế rồi thì lập tức đều về với người ấy; nhưng Kiều-đáp-na không có thật đức hơn hẳn so với chúng ta, mà chỉ giỏi về kinh luận, hình dung tướng mạo đoan nghiêm chúng ta không sánh kịp; tuy hình dung tướng mạo ấy khó có thể làm cho mất đi, mà kinh luận của ông ấy dễ dàng có thể lấy trộm, chúng ta nếu có được thì vẫn còn có danh lợi tìm đến. Họ lại cùng nhau bàn bạc: Tô-thi-ma là bậc thông minh trí tuệ, có trí nhớ ưu việt, nếu sai người ấy đi đến nơi Kiều-đáp-na, xin làm người theo học, ông ta chắc chắn sẽ nói về nhiều kinh luận cho học trò, nghe rồi sẽ trở về nói lại cho chúng ta. Bàn bạc rồi họ cùng nhau đi đến chỗ Tô-thi-ma, thăm hỏi khuyến khích người ấy. Người ấy liền nhận lời chỉ dạy, đi đến nơi Đức Phật để tìm cách trộm lấy pháp. Đức Phật dùng mười lực-bốn vô sở úy, ở giữa đại chúng nói rộng về pháp quan trọng. Lúc ấy ngoại đạo kia đi kinh hành gần bên cạnh, vì trộm lấy pháp cho nên tâm tư run rẩy trống rỗng, đối với lời nói đầy đủ thì không thể nào tiếp nhận đầy đủ, hoặc có thể tiếp nhận đầy đủ mà không hiểu rõ ý nghĩa. Nhưng pháp quan trọng mà Phật Thế Tôn đã nói, hoặc có lúc đầy đủ, hoặc là không đầy đủ, đối với những việc đã làm thì không có gì không đầy đủ.

Như trong kinh nói: “Nếu các hữu tình có thể trú vào trong thân, quán sát theo thân thì như đất trên móng tay ; nếu các hữu tình không trú vào trong thân, quán sát theo thân thì như đất trên mặt đất.” Kinh này đã nói đối với những việc đã làm tuy gọi là đầy đủ, mà đối với những điều đã nói thì gọi là không đầy đủ.

Như trong kinh nói: “Bốn loại Niệm trú”. Kinh này đã nói cả hai đều đầy đủ. Như trong kinh nói: “Sáu giới Năm cái Bảy Giác chi...” Đối với những việc tuy gọi là đầy đủ, mà đối với những việc đã nói thì gọi là không đầy đủ. Như trong kinh nói: “Mười tám Giới, mười Cái, mười Bốn giác chi...” Kinh này đã nói cả hai đều đầy đủ.

Như vậy Đức Phật giảng nói hoặc có đầy đủ, hoặc không đầy đủ, mà ngoại đạo ấy không có năng lực tiếp nhận đầy đủ, hoặc uy là tiếp nhận đầy đủ nhưng không hiểu rõ nghĩa, tùy theo những gì đã thọ trì mà thi thiết sai lầm. Để chứng minh cho nghĩa này lại dẫn trong kinh: “Như nhiều Tỳ kheo tập trung ở nên nơi, có những ngoại đạo đi đến như vậy: Như Kiều-đáp-na vì các đệ tử mà nói rộng về pháp quan trọng, nghĩa là

nói thế này: Tỳ kheo các ông cần phải đoạn trừ năm Cái. Năm cái như vậy có thể làm cho tâm bị nhiễm ô, khiến cho Tuệ lực yếu kém, tổn hại đến Giác phần, chướng ngại đến Niết-bàn. Đối với Bốn niệm trú cần phải khéo léo trú tâm, đối với Bảy Giác chi cần phải siêng năng tu tập. Chúng ta cũng có thể vì các đệ tử nói về pháp quan trọng này, thì pháp quan trọng mà Kiều-đáp-ma đã nói, so với chúng ta có khác gì nhau, mà nay các ông chỉ quay về với các ông ấy chẳng?”

Nhưng ngoại đạo kia còn không có năng lực nhận biết được Danh tướng của Năm cái, huống là có thể hiểu được sự an trú trong Bốn niệm trú, tu tập bảy Giác chi hay sao? Nhưng trộm nghe lời Đức Phật đã nói cho nên dấy lên nói như vậy, thì thiết sự đoạn trừ về các Thủ nên biết cũng như vậy. Nghĩa là ngoại đạo kia cùng sống với Cái cùng chết với Cái, hãy cần không nhận biết được Cái, huống là biết được năng lực đối trị của Niệm trú, Giác chi hay sao?

Để hiển bày lý này lại dẫn ra chứng cứ khác: “Lại như ngoại đạo Ma-kiệt-địa-ca, không biết thân mình là nơi quy tụ mọi bệnh tật, không dẫn lại trong sát-na mà hoàn là Khổ Không Vô ngã, đi đến nơi Đức Phật vỡ bụng mà nói: Nay thân này của tôi đã không có các bệnh tật, nên biết chính là Niết-bàn cứu cánh”

Ngoại đạo kia hãy còn không biết về danh tướng của không có bệnh là gì, huống hồ có thể hiểu được Niết-bàn cứu cánh hay sao? Nhưng trộm nghe lời Đức Phật đã nói cho nên dấy lên nói như vậy, thì thiết sự đoạn trừ về các Thủ nên biết cũng như vậy. Nghĩa là thân ngoại đạo kia không có đau đớn khổ sở mà chấp là không có bệnh tật, được ăn uống ngon lành thì chấp là Niết-bàn. Ngoại đạo ấy hãy còn không biết bốn đại điều hòa thích hợp thì gọi là không có bệnh tật, huống hồ có thể hiểu được tâm điều hòa thích hợp cho nên gọi là Niết-bàn hay sao? Lại nữa, ngoại đạo ấy hãy không biết Thánh đạo vô lậu gọi là không có bệnh tật, huống hồ có thể hiểu được đạo quả cứu cánh gọi là Niết-bàn hay sao? Nhưng trộm nghe lời Đức Phật đã nói mà dấy lên nói xằng bậy như vậy, thì thiết sự đoạn trừ về các Thủ nên biết cũng như vậy.

Trả lời câu hỏi thứ hai xong, tiếp đến trả lời câu hỏi thứ ba: Vì sao ngoại đạo chỉ có thi thiết sự đoạn trừ cái biết về ba Thủ chứ không phải là Ngã ngữ thủ? Ở đây hỏi về ngoại đạo cũng có năng lực đoạn trừ phần ít Ngã thủ thủ, lẽ nào không thiết thi?

Đáp: Ngoại đạo kia suốt đời chấp có Ngã chân thật và hữu tình, thân mạng, sinh trưởng, ngăn lực nuôi dưỡng cùng Bồ-đặc-già-da. Ngoại đạo kia đã chấp có Ngã chân thật..., lẽ nào chấp nhận thi thiết

sự đoạn trừ Ngã ngữ thủ, thì rời bỏ tông chỉ của mình quay lại dựa vào cách nhìn của người khác, vì vậy không thi thiết sự đoạn trừ Ngã ngữ thủ. Lại nữa các ngoại đạo kia chấp có Ngã cho nên sợ hãi Vô ngã, như đứng trước hố sâu, cho nên không thi thiết sự đoạn trừ Ngã ngữ thủ. Lại nữa, các ngoại đạo kia dấy lên ý niệm như vậy: Có Ngã cho nên sống, nếu không có Ngã không có thân mạng thì sẽ trở thành không sống. Vì vậy không thi thiết đoạn trừ Ngã ngữ thủ. Lại nữa các ngoại đạo kia dấy lên ý niệm như vậy: Nếu mình thi thiết sự đoạn trừ Ngã ngữ thủ, thì người chung phạm hạnh hãy còn khinh rẽ mình rồi bỏ mình mà đi, huống hồ người khác sợ hãi khinh rẽ hay sao? Vì vậy không thi thiết sự đoạn trừ Ngã ngữ thủ.

Trả lời câu hỏi thứ ba xong, tiếp đến trả lời câu hỏi thứ nhất: Nói là cúng thi thiết sự đoạn trừ cái biết về các Thủ, điều này có nghĩa gì? Ý câu hỏi này nói: Các ngoại đạo kia thật sự không biết rõ ràng về nghĩa đoạn trừ các Thủ, vì sao Đức Thế Tôn nói là cùng thi thiết sự đoạn trừ cái biết về các Thủ?

Đáp: Đây là Phật Thế Tôn tùy theo lời ngoại đạo kia nói, nghĩa là ngoại đạo kia tự nói mình biết rõ ràng, Đức Thế Tôn thuật lại điều họ nói chứ không phải là tự ý mình nói.

Để chứng minh về nghĩa này cho nên lại dẫn trong kinh: “Như Đức Phật Thế Tôn nói: Các ngoại đạo kia thi thiết là Thật có hữu tình đoạn diệt hư hoại.” Nhưng dựa vào thẳng nghĩa thì không thật có hữu tình, chỉ tùy theo lời họ nói mà đưa ra cách nói như vậy. Điều này cũng như vậy, cho nên không có gì sai lầm, bởi vì không phải là thuật lại lời người khác nói thì cùng chung ý với họ.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 34

LUẬN VỀ ÁI KÍNH (Phần 6)

Như trong kinh nói: “Có hai sự biết khắp (biến tri), đó là trí biết khắp và đoạn biết khắp”... cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Bởi vì phân biệt rộng về nghĩa trong kinh. Nghĩa là trong kinh nói: “Có hai sự biết khắp, đó là trí biết khắp và đoạn biết khắp.” Trong kinh tuy nói ra như vậy, nhưng không biện giải rộng về nghĩa ấy, kinh là nơi nương tựa căn bản của Luận này, những điều trong kinh không giả thích thì luận này đều cần phải giải thích rộng ra. Lại nữa, trước đây đã nói đoạn trừ cái biết về các Thủ, mà không phân biệt về nghĩa đoạn trừ cái biết đối với các Thủ, nay cần phải phân biệt cho nên soạn ra luận này.

Hỏi: Thế nào là trí biết khắp?

Đáp: Các trí Kiến minh giác hiện quán, đó gọi là trí biết khắp. Trong này, các tên gọi cùng hiển bày nên nghĩa, bởi vì Luận chủ của bản luận này đối với các nghĩa của các chữ có được sự khéo léo tài tình cho nên đưa ra cách nói, đó là đối trị với không biết gì cho nên gọi là Trí, đối trị với ác kiến cho nên gọi là Kiến, đối trị với vô minh cho nên gọi là minh, đối trị với giác cho nên gọi là giác, đối trị với hiện quán cho nên gọi hiện quán.

Hỏi: Trong này là nói đến những trí nào cũng gọi là trí biết khắp?

Đáp: Có người đưa ra cách nói như vậy: Chỉ nói đến vô lậu, nói đến hiện quán. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì không phải là thế tục trí mà có thể gọi là hiện quán. Lại có người nói: Nói chung cả trí hữu lậu, vô lậu đều gọi là trí biết khắp. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì biết khắp các pháp trong kinh phần nhiều nói là Thế tục trí.

Hỏi: Lẽ nào Thế tục trí cũng gọi là hiện quán chăng?

Đáp: Quán sát rõ ràng là nghĩa của hiện quán. Trong Thế tục trí, có năng lực quán sát rõ ràng các pháp thì cũng gọi là hiện quán, chứ không phải vô lậu được gọi là hiện quán. Bởi vì trong kinh Thành dụ có nói như vậy: “Lúc Ta chưa chứng được Tam-bồ-đề, hiện quán đúng như thật về Sinh duyên Lão tử, chứ không phải là lúc chưa chứng được Tam-bồ-đề mà đã có hiện quán về duyên khởi, với trí vô lậu chân thật có thể gọi là hiện quán.” Vì vậy cho nên biết có Thế tục trí cũng gọi là hiện quán.

Hỏi: Thế tục trí như thế nào cũng gọi là trí biết khắp?

Đáp: Trừ ra thắng giải tác ý tương ứng với Thế tục trí, còn lại Văn-tư-tu quán sát tự tướng, cộng tướng, những Thế tục trí rất rõ ràng ấy cũng được gọi là hiện quán, cũng gọi là trí biết khắp. Văn mà thành tuệ, như quán về tự tướng và cộng tướng của mười tám giới... Tư mà thành tuệ, như trì tức Niệm, bốn niệm trú... Tu mà thành tuệ, như Noãn Đảnh Nhẫn Thế đệ nhất pháp... Những tuệ này và tuệ vô lậu đều gọi là trí biết khắp.

Hỏi: Thế nào là đoạn biết khắp?

Đáp: Các tham vĩnh viễn đoạn trừ, sân si vĩnh viễn đoạn trừ, tất cả phiền não vĩnh viễn đoạn trừ, đó gọi là đoạn biết khắp.

Hỏi: Đối với cảnh sở duyên có thể biết khắp cho nên thiết lập sự biết khắp, gọi là đoạn thì không có sở duyên và tác dụng của biết khắp, vì sao gọi là biết khắp?

Đáp: Đoạn là quả của trí cho nên cũng gọi là biết khắp. Như A-la-hán là quả của Giải, cho nên cũng gọi là Giải; Thiên nhân thiên nhĩ là quả của Thông, cho nên cũng gọi là Thông, sáu xứ bên trong đều là quả của Nghiệp, cho nên gọi là Nghiệp vốn có. Trong này cũng như vậy, đoạn là quả của trí thì cũng gọi là biết khắp.

Hỏi: Do tu mà đoạn thì đoạn là quả của trí, cho nên có thể nói là biết khắp; do kiến mà đoạn thì đoạn Xã là quả của Nhẫn, vì sao gọi là biết khắp?

Đáp: Tôn giả Tăng-già-phiệt-đô nói rằng: “Đây là quả của Tuệ cho nên gọi là biết khắp. Nghĩa là biết khắp có hai loại:

1. Lấy tuệ làm tánh.
2. Lấy trí làm tánh.”

Vị ấy không nên đưa ra cách nói như vậy, bởi vì trong kinh chỉ có hai sự biết khắp:

1. Trí biết khắp.

2. Đoạn biết khắp.

Trí biết khắp lấy trí làm tự tánh, đoạn biết khắp lấy đoạn làm tự tánh, đoạn là quả của trí cho nên gọi là biết khắp, chưa hề có nơi nào nói là tuệ biết khắp, bởi vì biết khắp là tên gọi về tác dụng của trí.

Hiếp tôn giả nói: Nên nói đoạn này gọi là Xã biết khắp, bởi vì xã bỏ sinh tử mà được đoạn này.” Tôn giả đưa ra cách nói như vậy: “Nên nói đoạn này gọi là lý biết khắp, bởi vì thấy rõ nghĩa lý tối thắng của pháp tối thắng, đạt được đoạn tối thắng cứu cánh này”

Hai cách nói này đều là Bất liễu nghĩa, bởi vì cả hai không giải thích về đoạn gọi là biết khắp.

Tôn giả Phật Hộ đưa ra cách nói như vậy: “Đoạn tuy đối với cảnh không có tác dụng của sự biết khắp, nhưng dựa theo tướng mà nói thì cũng gọi là biết khắp. Như mắt của quá khứ, vị lai, tuy không có thấy sắc nhưng dựa theo tướng mà nói có thể gọi là mắt, tai cho đến ý và các tâm sở.., nên biết cũng như vậy. Ở đây cũng như vậy, đoạn là tướng của trí cho nên gọi là biết khắp”

Cách nói ấy phi lý, nguyên cơ thế nào? Bởi vì đoạn này luôn luôn không có tác dụng của sự biết khắp.

Có sư khác nói: Do nhân mà đoạn thì đoạn là quả của thế tục trí, cho nên cũng gọi là biết khắp. Cách nói ấy phi lý, bởi vì từ cõi Dục cho đến Vô sở hữu xứ, thì sự việc có thể như vậy, nhưng trong địa Hữu đảnh thì đoạn do kiến mà đoạn, làm thế nào có thể nói là quả của Thế tục trí, bởi vì thế tục trí ở địa ấy không có tác dụng vĩnh viễn đoạn trừ. Vả lại, phần vị di sinh lúc dùng đạo thế tục để đoạn do kiến mà đoạn thuộc tám địa dưới thì chưa gọi là biết khắp, đến lúc phần vị Kiến đạo thiết lập sự biết khắp thì không có Thế tục trí, làm thế nào nói là quả của Thế tục trí?

Lại có người nói: Do kiến mà đoạn thì đoạn là quả Si dụng của trí vô lậu, cho nên cũng gọi là biết khắp. Nghĩa là trí vô lậu thì đoạn đạo vô gián thứ sáu của cõi Dục thì lúc cứng quả Nhất lai, đạt được tất cả đoạn do kiến mà đoạn thuộc ba cõi; đoạn do tu mà đoạn sáu phẩm của cõi Dục, là quả Nhất lai; dùng trí vô lậu để đoạn đạo vô gián thứ chín của cõi Dục thì lúc chứng quả Bất hoàn, đạt được tất cả đoạn do kiến mà đoạn thuộc ba cõi, và đạt được đoạn do tu mà thuộc cõi dục, là quả Bất hoàn. Lúc định Kim cang dụ hiện trước mắt, đạt được tất cả đoạn do kiến tu mà đoạn thuộc ba cõi, là quả A-la-hán. Vì vậy đoạn ấy cũng gọi là biết khắp.

Người ấy không nên đưa ra cách nói như vậy, bởi vì sáu sự biết

khấp của kiến đạo sẽ không phải là biết khấp. Nên đưa ra cách nói này: Nhẫn là quyết thuộc của trí, là chủng tộc của trí cho nên cũng gọi là trí; đoạn là quả của trí cho nên gọi là biết khấp. Như người sinh ra trong dòng dõi Kiều-đáp-ma thì gọi là Kiều-đáp-ma. Ở đây cũng thuận theo như vậy.

Hỏi: Đoạn nên Thân kiến cũng gọi là biết khấp, vì sao lại nói các tham vỹn viển đoạn trừ cho đến tất cả phiền não vỹn viển đoạn trừ thì gọi là đoạn biết khấp?

Đáp: Tuy đoạn được kiết mà cũng gọi là biết khấp, nhưng trong này nói về sự biết khấp viên mãn bởi vì tất cả các kiết không còn mới gọi là đoạn biết khấp viên mãn.

Lại nữa, Đức Thế Tôn có lúc đối với trí nói đến âm biết khấp, có lúc đối với đoạn mà nói đến âm biết khấp, như bài kệ nói:

*“Nho đồng đức hạnh và tịch tĩnh, có thể lợi ích các thế gian,
Có trí có năng lực biết khấp, tham ái sinh ra mọi khổ đau.
Có trí nói lời cần phải làm, không làm thì không cần phải nói,
Người trí cần phải biết tất cả, có nói nhưng không có việc làm.”*

Nhân duyên của Vua Đa Cầu là căn bản của tụng này. Nghĩa là xưa kia có vị Vua tên gọi Đa Cầu, bẩm tính hung bạo, tham cầu không chán, cướp đoạt tài sản châu báu của người dân trong nước. Thế là các quan phụ tá bàn bạc cùng nhau phế ngôi của vua, đưa người em kế lên ngôi vua. Lúc ấy vua Đa Cầu đến nên áp thuộc vùng biên giới trong nước, bện cỏ làm dếp để tự nuôi sống mình. Như vậy qua thời gian dài, em vua bỗng nhiên nhớ lại, hỏi các quan rằng: Đại huynh của ta ở nơi nào? Các quan trả lời rằng: Nghe nói ở tại nên áp thuộc vùng biên giới, bện cỏ làm dếp tự sống qua ngày. Nhà vua nghe nói trong lòng buồn phiền mà tư duy như vậy: Anh mình đã như vậy, nay mình đâu cần ở ngôi vua làm gì? Lập tức cho người mời đến ban cho nên áp, nhưng nhiều người lân cận không cung cấp thức ăn cho ông ta. Như vậy, lại ban cho hai áp, ba áp cho đến nên nửa đất nước, ông ta vẫn như xưa không thỏa mãn liền tiếp tục dấy binh giết chết em mình tự lên ngôi vua.

Lúc ấy Thiên Đế thích biết chuyện rồi nghĩ rằng: Nay vua ác độc này không hề biết đến ân nghĩa, bây giờ Ta cần phải đến đó lừa dối mà làm phiền lòng nhà vua. Liền tự hóa làm hình Bà la môn, đội mũ khoác áo có ôm bình cầm gậy, đi chỗ nhà vua kia, nói những lời tốt lành, ca ngợi cầu nguyện rồi đứng ở nên phía. Nhà vua nói: Nay Phạm chí! Ông từ nơi nào đến? Bà-la-môn nói: Từ ngoài biển rộng đến đây. Ngoài biển

có sự việc gì cảnhng? Trả lời rằng: Tôi thấy có nên đất nước ấy, yên ổn giu có vui vẻ, dân chúng rất đông, châu báu kì lạ đầy đủ khắp nước ấy. Nhà vua nói: Sức Ta có thể có được điều ấy không? Bà la môn nói; Đi đến thì chắc chắn có thể có được. Nhà vua lại hỏi rằng: Ai dẫn đường cho Ta? Trả lời rằng: Tôi có thể dẫn đường. Nhà vua nói: Mấy ngày sẽ có thể lên đường? Bảy ngày sau. Nói xong liền đi mất.

Lúc ấy, vua Đa Cầu triệu tập binh lính, lo liệu các thứ vật dụng và lương thực đầy đủ. Đến ngày thứ bảy, xa giá nghiêm túc sắp sửa khởi hành, tìm Bà-la-môn nhưng cuối cùng không thể nào tìm được. Nhà vua liền buồn phiền dấy lên ý nghĩa như vậy: Nếu đến nơi ấy thì sẽ có nguồn lợi to lớn! Bởi vì mất đi điều ấy cho nên sự mong mỏi không được như ý, liền đi vào căn phòng nặng trĩu phiền muộn oán giận mà ngồi. Cả nước không người nào hiểu được nỗi sầu muộn của nhà vua.

Lúc ấy, Bồ-tát Thích ca sinh sống ở thôn Đại Bà-la-môn trong nước ấy, có chút nhân duyên cho nên đi đến chốn Vương đô, nghe sự việc như vậy sinh tâm tương xót, nói với các quan rằng: tôi có thể cởi bỏ nỗi sầu muộn thắt chặt trong tâm nhà vua. Các quan hoan hỷ dẫn đến trước nhà vua, dùng lời tốt lành để ca ngợi và cầu nguyện xong rồi đứng ở bên phía, giảng giải kệ trong phẩm Nghĩa cho nhà vua nghe:

Người hứng thú mong cầu các dục, luôn luôn khởi lên những hy vọng. Nếu những ham muốn được thỏa mãn, thì lòng dạ vô cùng hoan hỷ. Người hứng thú mong cầu các dục, luôn luôn khởi lên những hy vọng. Nếu những ham muốn không được thỏa mãn, thì sầu não như bị trúng tên.

Như vậy theo thứ tự giảng giải kệ tụng chỉ trích về ham muốn trong phẩm Nghĩa ấy cho nhà vua nghe hết rồi, lập tức Bồ-tát tự lia xa nhiệm dục. Nhà vua nghe tức thì trừ bỏ nỗi sầu muộn trong tâm, liền vì Bồ-tát mà nói bài kệ đầu: Nho đầu đức hạnh và tịch tĩnh..., cho đến nói rộng ra.

Nghĩa bài tụng này rõ ràng, không cần phải phân biệt làm gì.

Bồ-tát vì nhà vua nói bài tụng thứ hai: Có trí nói lời cần phải làm..., cho đến nói rộng ra.

Nửa trước của bài tụng này là quả trách Đế thích , nghĩa là người có trí nói lời hứa hẹn với người khác thì nhất định phải làm, nếu không muốn làm thì không nên nói; nửa sau là trách nhà vua, nghĩa là người có trí cần phải biết tất cả, nếu có nói ra mà không làm thì có ý muốn quấy nhiễu nhau. Nhưng không có sự việc chân thật, sao nhà vua đốc lòng tin chắc lời nói huyền ảo kia? Ai sẽ có năng lực đến được ngoài

biển? Ai lại có năng lực đến được bờ biển bên kia? Mong nhà vua đừng theo đuổi việc gì ngoài phạm vi của mình!

Đối với đoạn nói đến âm biết khắp. Như trong kinh nói: “Đức Phật bảo với Tỳ kheo: Ta sẽ nói cho ông về pháp đã biết khắp, tự tánh biết khắp, người có năng lực biết khắp. Pháp đã biết khắp, đó là năm Thủ uẩn. Tự tánh biết khắp, đó là tham vĩnh viễn đoạn trừ, người có năng lực biết khắp, đó là A-la-hán vĩnh viễn không còn các lậu, không chấp là có những pháp không cần phải ghi nhớ sau khi Như lai diệt độ.”

Trong này, pháp đã biết khắp gọi là năm Thủ uẩn.

Hỏi: Dựa vào sự biết khắp nào mà đưa ra cách nói như vậy, là trí biết khắp, hay là đoạn biết khắp? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu dựa vào trí biết khắp mà nói, thì phải nói tất cả pháp là những gì biết khắp, tại sao chỉ nói là năm Thủ uẩn? Nếu dựa vào đoạn biết khắp mà nói, thì cũng không hợp lý, bởi vì năm Thủ uẩn gồm cả hai sự biết khắp, do đó những gì biết khắp không nên nói là chỉ dựa vào đoạn biết khắp?

Đáp: Trong này chỉ dựa vào trí biết khắp mà nói.

Hỏi: Nếu như vậy thì nên nói tất cả pháp là những gì biết khắp, tại sao chỉ nói là năm Thủ uẩn?

Đáp: Như trong Bốn đế, chỉ nói Khổ đế là cần phải biết khắp, giải thích nguyên cố của điều ấy chính là dựa vào đây. Có sư khác nói: Trong này chỉ dựa vào đoạn biết khắp mà nói.

Hỏi: Năm Thủ uẩn này gồm cả hai sự biết khắp, do đó những gì biết khắp không nên nói là chỉ dựa vào đoạn biết khắp mà đưa ra cách nói như vậy?

Đáp: Như trong Bốn đế, chỉ nói diệt đế là cần phải tác chứng, giải thích về nguyên cố của điều ấy chính là dựa vào đây. Trong này lại có nên nhân bất cộng, đó là đoạn biết khắp chỉ có thể đạt được đối với Thủ uẩn, chứ không phải là tự tánh biết khắp nào khác, nghĩa là tham vĩnh viễn đoạn trừ, sân, si vĩnh viễn đoạn trừ, tất cả phiền não vĩnh viễn đoạn trừ.

Hỏi: Trong kinh khác nói: “Tất cả hành Đoạn Ly Diệt gọi là cảnh giới của Đoạn Ly Diệt.” Tất cả hành tức là tất cả pháp hữu lậu, vì sao trong này chỉ nói tất cả phiền não đoạn trừ gọi là đoạn biết khắp?

Đáp: kinh ấy là Liễu nghĩa thì không có cách nói nào khác, kinh này là Bất liễu nghĩa thì có cách nói khác. Nghĩa là Đức Thế Tôn nói: Phiền não là trước tiên các pháp hữu lậu đều vĩnh viễn đoạn trừ. Lại nữa, bởi vì các phiền não khó đoạn trừ, khó phá bỏ, khó có thể vượt qua được, cho nên chỉ nói đến điều đó. Lại nữa, bởi vì các phiền não có

nhiều tai họa sai lầm, không nhận ra chánh lý, chướng ngại đến Niết-bàn và các Thánh đạo, cho nên chỉ nói đến nó. Lại nữa, bởi vì phiền não là tự tánh đoạn trừ, đoạn trừ rồi không thành tựu, pháp hữu lậu khác không phải là tự tánh đoạn trừ, đoạn trừ rồi vẫn thành tựu, cho nên chỉ nói đến phiền não vĩnh viễn đoạn trừ. Lại nữa, bởi vì các phiền não đang lần lượt chuyển tiếp trái ngược nhau với Thánh đạo, các pháp hữu lậu thiện-vô phú-vô ký khác thì không như vậy, cho nên chỉ nói đến phiền não. Như ngọn đèn cùng với bóng tối lần lượt chuyển biến trái ngược nhau, chứ không phải là bình đựng dầu bắc đèn, nhưng lúc ngọn đèn được thắp sáng thì đích thực có công năng phá tan bóng tối, cũng làm cho bình đựng nóng lên dầu cạn tim cháy. Như vậy Thánh đạo cùng với phiền não trái ngược lẫn nhau, cho nên Thánh đạo hiện tiền thì đích thực đoạn trừ phiền não, cũng khiến cho pháp hữu lậu khác bị đoạn trừ, bởi vì pháp hữu lậu và phiền não cùng chung sự đối trị.

Người có năng lực biết khắp, đó là A-la-hán, cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Hữu học cũng là người có năng lực biết khắp, vì sao chỉ nói là A-la-hán?

Đáp: Bởi vì dựa vào thù thắng mà nói, nghĩa là pháp Vô học là pháp thù thắng nhất trong các pháp, Bồ-đặc-già-la Vô học là bậc thù thắng nhất ở trong các Bồ-đặc-già-la, cho nên chỉ nói đến A-la-hán. Lại nữa, Học tuy biết khắp mà chưa có năng lực đoạn khắp, Vô học biết khắp mà cũng có năng lực đoạn khắp, cho nên chỉ nói đến Vô học. Lại nữa, trong này chỉ nói đến đoạn biết khắp, nghĩa là Vô học cứu cánh viên mãn đối với đoạn biết khắp, Hữu học thì không như vậy, cho nên chỉ nói đến Vô học. Lại nữa, bởi vì đoạn khắp cho nên gọi là đoạn biết khắp, Hữu học thì không như vậy, cho nên không nói đến Hữu học. Lại nữa, trước đây nói tất cả phiền não vĩnh viễn đoạn trừ gọi là đoạn biết khắp, nay nói thành tựu sự biết khắp này chỉ riêng A-la-hán.

Những người Quy y Phật thì quy y nơi nào? Cho đến nói rộng ra

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Vì đối với người không phải là nơi quy y mà khởi lên ý tưởng quy y, biểu hiện rõ ràng nơi quy y chân thật, khiến cho họ rời bỏ nơi ấy quay về nơi này. Như trong kinh nói:

“Mọi người vì sợ hãi bức bách, phần nhiều quay về nương tựa các núi,

Vườn cây yên lặng và rừng rậm, cây to đơn độc và tháp miếu...

Quy y nơi này không ưu việt, quy y nơi này không tôn quý,

Không nhờ vào quy y nơi này, có thể giải thoát mọi đau khổ.
 Đối với những người quy y Phật, quy y Pháp và quy y Tăng,
 Ở trong phạm vi Bốn thánh đế, luôn luôn dung tuệ mà quán sát
 Biết về Khổ và Khổ tập, biết vĩnh viễn vượt qua các khổ,
 Biết rõ về Tám chi Thánh đạo, hướng về chốn Niết-bàn an vui
 Quy y nơi này ưu việt nhất, quy y nơi này tôn quý nhất, chắc chắn
 nhờ quy y nơi này, có thể giải thoát mọi khổ đau”

Lại nữa, vì đối với người quy y có ngu si lầm lạc, giúp cho họ có
 được hiểu biết đúng đắn, không có gì lưỡng lự. Nghĩa là hoặc có người
 nói: Quy y Phật là quy y thân tướng được kết hợp tạo thành do đầu cổ
 bụng lưng và tay chân...của Như lai. Nay hiển bày thân này do cha mẹ
 sinh ra và nuôi lớn, là pháp hữu lậu chứ không phải là nơi quy y, nơi quy
 y ấy là Pháp Vô học thành tựu Bồ đề của Phật chính là Pháp thân. Hoặc
 lại có người nói: Quy y Pháp là quy y Ba đế, hoặc là các pháp thiện_
 bất thiện-vô ký..., hoặc là Học xứ chế định cho Tỷ kheo, đó là điều này
 nên làm-điều này không nên làm... Nay hiển bày những pháp này là hữu
 vi hữu lậu chứ không phải là nơi quy y, nơi quy y ấy chỉ có Diệt đế, là
 Niết-bàn hết ái. Hoặc lại có người nói: Quy y Tăng là quy y Tăng xuất
 gia thuộc bốn dòng họ. Nay hiển bày oai nghi hình tướng của Tăng này,
 đều là hữu lậu chứ không phải là nơi quy y, nơi quy y có nghĩa là thành
 tựu pháp Học-Vô học của Tăng già. Vì những nhân duyên này cho nên
 soạn ra phần luận này.

Hỏi: Những người quy y Phật thì quy y nơi nào?

Đáp: Nếu pháp Phật có - hiện có - tướng cùng với tướng mà thi
 thiết bằng mọi ngôn từ giải thích, gọi là Phật đà; quy y tất cả pháp Vô
 học thành tựu Bồ đề ấy, thì gọi là quy y Phật. Trong này nếu pháp thân
 thật có, thì đó là hiển bày thật có thể của Phật lấy pháp làm tự tánh. Lời
 nói này là vì ngăn chừa, hoặc có người nói: Phật chỉ là tên gọi, chỉ là ý
 tưởng, chỉ là tạm mượn để chứ không có thể chân thật. hiện có là hiển
 bày Thể của Phật như hiện tại có thật chứ không phải là đã từng có. Các
 ý tưởng là hiển bày duyên với những ý tưởng về Phật. Tưởng ấy là hiển
 bày tướng này cùng khởi lên tất cả. Thi thiết nghĩa là dựa vào tướng mà
 thi thiết tên gọi. Ngôn thuyết nghĩa là dựa vào tên gọi mà chuyển đổi
 bằng ngôn từ giải thích.

Hỏi: Nếu pháp Vô học thành tựu Bồ-đề ấy là Phật chân thật thì
 trong kinh đã nói phải thông hiểu thế nào? Như nói: “Này Trưởng giả!
 Sao gọi là Phật? Nghĩa là có người họ Thích cạo bỏ râu tóc, khoác áo cà
 sa, chánh tín xuất gia, đầy đủ Nhất thiết trí thì gọi là Phật”

Đáp: Dùng thân sở y để hiển bày pháp năng y, cho nên đưa ra cách nói như vậy, đối với lý không có gì trái ngược.

Hỏi: Nếu như vậy thì ác tâm làm thân Phật chảy máu, vì sao điều ấy mắc tội Vô gián?

Đáp: Bởi vì làm hại thân sở y, khiến cho pháp năng y cũng hủy hoại theo, cho nên phải mắc tội Vô gián. Lại nữa, thân ấy duyên với pháp Vô học thành tựu Bồ đề, bởi vì khởi lên ác tâm cho nên phải mắc tội vô gián, nghĩa là người kia vì chán ghét pháp Vô học mà làm tổn hại thân Phật thì phải mắc tội vô gián, chứ không phải là chỉ khởi tâm muốn làm thân Phật chảy máu.

Hỏi: Những người quy y Pháp thì quy y nơi nào?

Đáp: Nếu pháp thật có, hiện có, tướng cùng với tướng mà thi thiết bằng mọi ngôn từ giải thích, gọi là Đạt-ma, quy y ái tận ly diệt và Niết-bàn như vậy, thì gọi là quy y pháp. Trong này, nếu pháp thật có, thì đó là hiển bày thật có Niết-bàn. Lời nói này vì ngăn chặn có người đưa ra cách nói như vậy: Chỉ có các Khổ diệt trừ thì nói là Niết-bàn, chứ không phải là thể thật có. Vì muốn hiển bày Niết-bàn thật có tự thể, cho nên đưa ra cách nói như vậy. Hiện có là hiển bày Niết-bàn như hiện tại có thật chứ không phải là có trên giả thiết. Còn lại như trước đã giải thích. Có bản chỉ nói: Quy y ái tận ly diệt và Niết-bàn thì gọi là quy y Pháp chứ không nói ngôn từ như thật có, hiện có... Điều này có nghĩa gì? Nghĩa là thể của Niết-bàn vắng lặng lìa xa tướng, ý tưởng, tên gọi và ngôn từ giải thích vốn không đạt tới, bởi vì ở trong phạm vi không có mà chấp là không, thì điều này không hợp lý. Vì tà kiến bác bỏ không có Niết-bàn vắng lặng hiện thực có thể đạt được, cho nên điều này chỉ cần nói là người tụng quên mất.

Hỏi: Những người Quy Y Tăng thì quy y nơi nào?

Đáp: Nếu pháp thật có, hiện có tướng cùng với tướng mà thi thiết bằng mọi ngôn từ giải thích, gọi là Tăng già, quy y tất cả pháp, Học - vô học thành tựu Tăng già ấy, thì gọi là quy y Tăng. Trong này nếu pháp thật có, thì đó hiển bày thật có thể của Tăng già lấy pháp làm tự tánh. Lời nói này là ngăn chặn, hoặc có người nói: Tăng chỉ là tên gọi, chỉ là ý tưởng, chỉ là tạm mượn để thi thiết chứ không có thể chân thật. Hiện có là hiển bày Thể của Tăng như hiện tại thật có chứ không phải là đã từng có... Còn lại như trước đã giải thích.

Hỏi: Cái gì là sở quy y? Cái gì là năng quy y? Quy y là nghĩa gì?

Đáp: Sở quy y nghĩa là toàn phần Diệt đế và phần ít của Đạo đế, đó là trừ ra hai đạo vô lậu của Bồ-tát, và trừ ra ba đạo vô lậu của Độc

giác, những đạo đế còn lại đều là sở quy y thì có người nói là tên gọi..., có người nói là ngữ nghiệp, có người nói cũng là thân nghiệp, có người nói là tín. Nên đưa ra cách nói như vậy. là thân nghiệp-ngữ nghiệp và năng lực khởi lên tâm, tâm sở pháp của nó, cùng với các tùy hành. Như vậy năm uẩn thiện là thể của Năng quy y. nghĩa của quy y đó là nghĩa về cứu hộ là nghĩa của quy y.

Hỏi: Nếu nghĩa về cứu hộ là nghĩa của quy y, thì Thiên thụ cũng đã từng quy y Tam bảo, tại sao lại đọa vào địa ngục Vô gián?

Đáp: Những hữu tình quy y Phật, Pháp, Tăng bảo, không phá bỏ học xứ không vi phạm luật nghi, không vượt qua pháp đắc, thì có năng lực cứu hộ; Thiên thụ phá bỏ Học xứ, hủy phạm luật nghi, trái ngược pháp đắc, tuy quy y tam bảo mà không đạt được cứu hộ. Giống như người sợ hãi kẻ thù, tìm đến nương nhờ Quốc vương xin được cứu hộ, Quốc vương bảo rằng: Nếu ông luôn luôn tự mình không trái với pháp luật của ta, không vượt qua giới hạn ta quy định, thì ta có thể luôn luôn làm nơi cứu hộ cho ông; nếu làm trái pháp luật của ta, vượt qua giới hạn ta đã quy định, thì ta không thể nào cứu hộ được. Chúng sinh cũng như vậy, sợ hãi nẻo ác và khổ đau của sinh tử, cho nên quy y Phật, Pháp, Tăng, nếu không phá hỏng giới, chịu khó tu đạo thì được cứu hộ; còn lại thì không như vậy. Lại nữa, tùy theo tâm quy y thuộc ba phẩm Thượng Trung Hạ, vẫn được Tam bảo cứu hộ như vậy, do đó Thiên Thụ chỉ trừ ra nên đời ở địa ngục và cõi người, đối với những nẻo ác, nẻo thiện khác thì sinh tử đều đạt được Phi trạch diệt, lẽ nào là không phải là Tam bảo cứu hộ cho Thiên thụ hay sao? Vì vậy nghĩa về cứu hộ chính là nghĩa của quy y.

Hỏi: Quy y Phật là quy y nên đức Phật, hay là hết thảy chư Phật? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu quy y nên Đức Phật thì làm sao không phải là quy y nên phần ít? Nếu quy y hết thảy chư Phật thì làm sao chỉ nói là con quy y Đức Phật, chứ không nói là hết thảy? Trong kinh đã nói lại thông hiểu như thế nào? Như nói: “Con là đệ tử của Như lai Thắng quán, con là đệ tử của Như lai Đảnh kế, cho đến con là đệ tử của Như lai Năng Tịch”

Đáp: Nên đưa ra cách nói như vậy: Quy y Phật là quy y hết thảy chư Phật vì số lượng vượt quá hằng hà sa số.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao chỉ nói là con quy y Đức Phật, chứ không nói là hết thảy?

Đáp: Phật là nói tổng quát thấu nhiếp hết thảy Như lai, bởi vì cùng chung chủng loại cho nên dùng nên từ mà nói hết thảy.

Hỏi: Trong kinh đã nói lại thông hiểu như thế nào? Như nói: “Con là đệ tử của Như lai Thắng Quán...”

Đáp: Tùy theo sự xuất gia thấy được chân lý nhờ vào Đức Phật ấy, thì nói con là Đức Phật ấy. Đây là nói về nương tựa chứ không nói đến quy y.

Hỏi: Quy y Pháp là quy y các Uẩn diệt của tự tướng tục, hay là quy y các uẩn diệt của trí vô tình? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu cũng quy y các Uẩn diệt của Tha tướng tục..., thì làm sao chỉ nói là con quy y Pháp, chứ không nói là hết thấy? Vả lại, làm sao nói nghĩa về cứu hộ là nghĩa của quy y, bởi vì các uẩn diệt của Tha tướng tục..., đối với mình không có nghĩa về cứu hộ?

Đáp: Nên đưa ra cách nói như vậy: Quy y hết thấy uẩn diệt của Tự Tha tướng tục và trí vô tình.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao chỉ nói là con quy y Pháp, chứ không nói là hết thấy?

Đáp: Pháp là nói tổng quát thấu nhiếp hết thấy pháp diệt, bởi vì cùng chung chủng loại cho nên dùng nên từ mà nói hết thấy

Hỏi: Các uẩn diệt của Tha tướng tục..., đối với mình không có nghĩa về cứu hộ, thì quy y làm gì?

Đáp: Pháp ấy tuy đối với mình không có nghĩa về cứu hộ, mà pháp ấy đối với người khác lại có nghĩa về cứu hộ, bởi vì sự cứu hộ bằng nhau, cho nên cũng quy y và dựa vào đây mà đạt được, do đó nói đến quy y

Nếu dựa vào tự tánh tùy theo pháp hữu lậu có nơi ấy, do Tự Tha mà đạt được lìa xa hệ thuộc, tất cả diệt đối với mình đều có nghĩa cứu hộ.

Hỏi: Quy y Tăng là quy y nên đệ tử của Phật, hay là quy y tất cả đệ tử của Phật? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu chỉ quy y nên đệ tử của Phật, thì làm sao không quy y nên phần ít? Nếu như quy y tất cả đệ tử của Phật, thì làm sao chỉ nói là con quy y Tăng, chứ không nói là hết thấy? Vả lại, trong kinh nói nên thông hiểu như thế nào? Như nói: “Đức Phật bảo khách buôn: Đời vị lai có Tăng, ông cũng nên quy y.”

Đáp: Nên nói là quy y tất cả đệ tử của Phật.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao chỉ nói là con quy y Tăng, chứ không nói hết thấy?

Đáp: Tăng là nói tổng quát thấu nhiếp các đệ tử của Phật, bởi vì cùng chung chủng loại cho nên dùng nên từ mà nói hết thấy.

Hỏi: Trong kinh đã nói, lại thông hiểu thế nào? Như nói: “Đức

Phật bảo với khách buôn..”

Đáp: Quá khứ-hiện tại tuy cũng có đệ tử của Như lai khác mà không phải là hiện tại trông thấy, Tăng ở đời vị lai hiện rõ và trông thấy, cho nên chỉ nói đến Tăng ở đời vị lai, bởi vì hiểu rằng thế gian hiện tại trông thấy như Kiều-trần-na... Lại nữa, bởi vì hiển bày Tăng bảo rất khó được gặp, nghĩa là tuy Phật xuất hiện ở thế gian mà Tăng hầu còn chưa có. Lại nữa Tăng ở đời vị lai không phải là hiện thấy, cho nên Đức Phật chỉ nói đến Tăng vị lai là có khiến cho những khách buôn si tâm khao khát và ngưỡng mộ. Lại nữa, hiện tại-quá khứ tuy có Tăng khác, nhưng đức Phật muốn hiển bày trong vị lai sẽ có đệ tử của mình, cho nên nói như vậy. Lại nữa, trong kinh giải thích cũng nói, tức là hiển bày cũng có đệ tử của Phật khác khiến cho họ quy y, sợ rằng khách buôn nói là không có Tăng bảo ở vị lai, cho nên Đức Phật ví khách buôn mà nói khiến cho cũng quy y.

Hỏi: Ở nẻo nào và ở nơi nào có sự quy y này?

Đáp: Quy y có hai loại:

1. Cùng với luật nghi.
2. không cùng với luật nghi.

Cùng với luật nghi, là chỉ thuộc về ba châu của loài người chứ không nơi nào khác. Không cùng luật nghi là gồm cả các nẻo, các nơi khác.

Hỏi: Nếu không thọ quy y mà thọ luật nghi, thì lúc ấy có được luật nghi hay không?

Đáp: Có người nói không được luật nghi, bởi vì người thọ luật nghi cần phải dựa vào ba quy y, vì ba quy y là cửa ngõ đạt được luật nghi. Có người nói cũng được luật nghi, nghĩa là không biết thứ tự trước sau để thọ ba quy y và luật nghi, hoặc quên mất, thì người không thọ ba quy y mà thọ được luật nghi, như vậy người trao quyền phải mắc tội; nếu như kiêu mạn mà không thọ ba quy y, chỉ thọ luật nghi, thì người ấy chắc chắn không thể được.

Hỏi: Là cần phải tự mình phát ra lời nói bày tỏ thọ quy y thì mới được quy y, hay là người khác nói lời bày tỏ thọ quy y thì cũng được quy y?

Đáp: Có người đưa ra cách nói như vậy: Cần phải tự mình nói lời bày tỏ thọ quy y thì mới được quy y.

Hỏi: Nếu như vậy thì trong kinh nói nên thông hiểu như thế nào? Nghĩa là “Lúc Đức Thế Tôn sắp nhập Niết-bàn, A-nan thưa với Đức Phật: Trong thành Câu-thi có các lực sĩ và quyền thuộc của họ đều cùng

nhau quy y Phật-Pháp-Tăng bảo”

Đáp: Có người đưa ra cách nói như vậy: Nhờ Thần lực của Đức Phật lúc sắp Niết-bàn, dựa vào lời nói của người khác bày tỏ thọ ba quy y thì cũng được quy y, lúc khác thì không được, mà cần phải tự mình thọ. Có sư khác nói: Tôn giả A-nan trước đó đi vào thành Câu-thi, cho các lực sĩ... thọ ba quy y rồi, sau mới thưa với Đức Phật. Bởi vì muốn hiển bày Đức Thế Tôn sắp nhập Niết-bàn mà còn có vô lượng đệ tử được hóa độ, cho nên nói như vậy, chứ không phải là do lúc này A-nan thưa với Đức Phật mới được quy y. Lại có người nói của người khác bày tỏ thọ ba quy y thì cũng được quy y, như người nữ Ca-thi-ca và những người cầm khác, nhờ vào lời nói của người khác mà bày tỏ mà được quy y.

Hỏi: Có người còn trong thai mẹ, hoặc đang còn là trẻ sơ sinh, những bà mẹ thay con thọ ba quy y và luật nghi, thì thai nhi hoặc trẻ sơ sinh cảm được hay không?

Đáp: Bởi vì thai nhi và trẻ sơ sinh vô tâm, tuy đều không cảm được nhưng cần phải cho thọ, khiến sau này trẻ thơ ấy thuận theo mà tu thiện, nghĩa là trẻ thơ ấy trưởng thành nếu phá hoại Tam bảo, hoặc tạo ra ác nghiệp, thì họ sẽ bị quả trách rằng: lúc con còn trong thai mẹ hoặc đang còn là trẻ sơ sinh, trước kia đã thọ ba quy y và luật nghi, làm sao bây giờ lại khinh chê Tam bảo tạo ra những ác nghiệp? Người ấy nghe mà hổ thẹn, sinh lòng kính trọng Tam bảo, lia bỏ những ác nghiệp, lại tiếp tục thọ trì. Vì có lợi ích như vậy, cho nên cần phải trước tiên cần phải thọ thay cho thai nhi và trẻ sơ sinh. Lại nữa vì khiến cho Thiên thần ủng hộ con mình, cho nên những bà mẹ thay cho con mình thọ ba quy y và luật nghi, nghĩa là thọ thay con rồi tin tưởng cung kính Tam bảo, chư Thiên, Thiện thần chắc chắn sẽ ủng hộ thai nhi không để cho phải chết bất ngờ, không gặp phải bệnh tật nan y.

Hỏi: Trẻ thơ ấy trong đời trước tu thiện nghiệp gì, nay ở trong bụng mẹ hoặc đang còn là trẻ sơ sinh mà đã được mẹ cho thọ ba quy y và luật nghi?

Đáp: Trẻ thơ ấy trong đời trước luôn luôn thích ca ngợi ba quy y và giới hạnh thanh tịnh cũng khuyến khích vô lượng trăm ngàn hữu tình quy y Tam bảo và thọ giới thanh tịnh, hoặc lại bố thí vật dụng tiền bạc cho người khác thọ trì ba quy y và luật nghi, cho nên thân đời này cảm được lợi ích tốt lành như vậy. Như trong kinh nói: “Người quy y Phật, không rơi vào nẻo ác mà sinh trong chốn trời-người, thọ những niềm vui sướng”

Hỏi: Hiện thấy ở thế gian, người quy y Phật, không rơi vào nẻo

ác, hoặc là nhận chịu nhiều đau khổ, vì sao Đức Thế Tôn đưa ra cách nói như vậy?

Đáp: Nếu tâm tăng thượng không chú ý đến thân mạng, thì người quy y Phật cảm được lợi ích tốt lành này, chứ không nói là tất cả cho nên không trái ngược. Có Sư khác nói: Đây là dựa vào người đã được chứng tịnh mà nói, chứ không nói là tất cả.

Hỏi: Phật dựa vào Pháp sinh ra, Pháp hơn hẳn so với Phật, vì sao trước tiên nói là quy y Phật?

Đáp: Phật là Giáo chủ, nếu Đức Phật không nói thì pháp không hiển hiện được, vì vậy trước hết là quy y Phật. Lại nữa, như người có bệnh, trước hết tìm tòi lương y. Tiếp đó cấu có thuốc tốt lành, sau cùng tìm người chăm sóc. Phật như lương y, Pháp như thuốc tốt, Tăng như người khéo léo chăm sóc cho người bệnh uống thuốc, cho nên ba quy y theo thứ tự như vậy.

CHƯƠNG I: TẠP UẨN (Tiếp Theo)

Phẩm Thứ Năm: LUẬN VỀ VÔ TÂM QUÝ

LUẬN VỀ VÔ TÂM QUÝ (Phần 1)

Thế nào là không có Tâm? Thế nào là không có Quý? Các chương và giải thích về nghĩa từng chương như vậy đã lãnh hội rồi, tiếp theo cần giải thích rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Bởi vì phân biệt rộng về nghĩa trong kinh. Nghĩa là trong kinh nói: “Không có Tâm, không có Quý.” Tuy nói như vậy mà không biện giải rộng ra, thế nào là không có Tâm, thế nào là không có Quý? Kinh là nơi nương tựa căn bản của Luận này, những điều mà kinh không phân biệt thì nay cần phải phân biệt rộng ra. Lại nữa, vì khiến cho người nghi có được quyết định đúng đắn, nghĩa là hai pháp này lần lượt chuyển tiếp như nhau, hữu tình ở thế gian thấy người không có Tâm thì nói là không có Quý, thấy người không có Quý thì nói là không có Tâm. Chớ bảo rằng Thế của hai pháp là nên, nay muốn biểu hiện rõ ràng sự sai biệt về tánh tướng, khiến cho người nghi ngờ ấy có được cách hiểu quyết định. Lại nữa, hai pháp như vậy chỉ là bất thiện, cũng là thi thiết, cũng là thi thiết về nhân hơn hẳn bất thiện. Như nói: Triền nào tương ứng với phẩm tâm thì luôn luôn là bất thiện, đó là không có Tâm, không có Quý. Nay hiển bày về tướng ấy khiến cho nhanh chóng chán ngán mà đoạn trừ. Lại nữa, hai pháp như vậy phá hoại thế gian, như Đức Thế Tôn nói: “Có hai pháp Đen có thể phá hoại thế gian, đó là không có Tâm và không có Quý” Nay hiển bày về Tướng ấy khiến cho nhanh chóng chán ngán mà đoạn trừ.

Lại nữa, hai pháp như vậy có thể làm cho chúng sinh có đủ loại sai biệt, như trong kinh nói: “Nếu thế gian không có chúng sinh nào không có Tâm, không có Quý, thì không có các loại sai biệt như heo chó...” Nay hiển bày về tướng ấy khiến cho nhanh chóng chán ngán mà đoạn trừ, vì vậy soạn ra phần luận này.

Hỏi: Thế nào là không có Tâm?

Đáp: Các loại không có Tâm, không hề có Tâm, không có Tâm nào khác, không có xấu hổ, không có xấu hổ gì khác, không có kính trọng, không có kính trọng nào khác, không có tự tại, không có tánh tự tại, đối với người tự tại không có sợ hãi chuyển đổi, đó gọi là không có

Tâm. Luận chủ của bản luận này có được sự khéo léo tài tình, đối với danh nghĩa khác nhau mà đưa ra các loại giải thích, văn tuy sai biệt mà thể không có gì khác nhau.

Hỏi: Trong này đã nói đến tên gọi-từ ngữ sai biệt, là hiển bày tự tánh, là hiển bày hành tướng hay hiển bày sở duyên?

Đáp: Có người đưa ra cách nói như vậy; Đây là hiển bày về tự tánh của không có Tâm.

Hỏi: Nếu như vậy thì hành tướng của không có Tâm là gì?

Đáp: Như các hành tướng của Tâm, Tâm sở pháp bất thiện, hành tướng này cũng như vậy. Nguyên cơ thể nào? Bởi vì tương ứng với các pháp bất thiện.

Hỏi: Sở duyên của không có Tâm là gì?

Đáp: Bốn thánh đế. Có Sư khác nói: Đây là hiển bày về hành tướng của không có Tâm. Hành tướng này đối với hành tướng khác, nên làm thành bốn câu phân biệt:

1. Có lúc không có Tâm mà không phải là hành tướng của không có Tâm chuyển đổi, đó là không có Tâm làm hành tướng khác chuyển đổi.

2. Có lúc hành tướng của không có Tâm chuyển đổi mà không phải không có Tâm, đó là pháp tương ứng với không có Tâm, làm hành tướng của không có Tâm chuyển đổi.

3. Có lúc không có Tâm cũng là hành tướng của không có Tâm chuyển đổi, đó là không có Tâm làm hành tướng của không có Tâm chuyển đổi.

4. Có lúc không phải là không có Tâm cũng không phải là hành tướng của không có Tâm chuyển đổi, đó là nếu chọn lấy chủng loại này thì nên nói là pháp tương ứng với không có Tâm làm hành tướng, khác chuyển đổi, nếu không như vậy thì nên nói là trừ ra những tướng trước

Như nói về chuyển đổi có bốn câu phân biệt, đã chuyển đổi, đang chuyển đổi nên biết cũng như vậy. Như hành tướng của không có Tâm có ba lần, bốn câu phân biệt, các hành tướng khác nên biết cũng như vậy.

Hỏi: Nếu như vậy thì tự tánh của không có Tâm là gì?

Đáp: Tự thể và tự tướng chính là tự tánh của nó. Như nói: Tự tánh của các pháp chính là sự tự tướng của các pháp tánh đồng loại chính là cộng tướng.

Hỏi: Sở duyên của không có Tâm là gì?

Đáp: Bốn Thánh đế. Lại có người nói: Đây là hiển bày về sở duyên của không có Tâm. Nghĩa là các loại không có Tâm, không hề

có Tâm, không có Tâm gì khác, không có xấu hổ, không có xấu hổ, không có xấu hổ gì khác, là nói về duyên với Khổ, Tập đế; không có kính trọng, không có tánh kính trọng, không có tự tại, không có tự tánh tự tại, đối với người tự tại không có sợ hãi chuyển đổi, là nói về duyên với Diệt, Đạo đế. Tự tánh và hành tướng đều nói như trước.

Hỏi: Thế nào là không có Quý?

Đáp: Các loại không có Quý, không hề có Quý, không có quý gì khác, không có sĩ nhục, không hề có sĩ nhục, không có sĩ nhục gì khác, ở trong tội lỗi không sợ-không hãi, không thấy sợ hãi, đó gọi là không có Quý. Luận chủ của bản luận này có được sự khéo léo tài tình, đối với danh nghĩa khác nhau mà đưa ra các loại giải thích, văn tuy sai biệt mà Thể không có gì khác.

Hỏi: Trong này đã nói đến tên gọi từ ngữ sai biệt, là hiển bày tự tánh, là hiển bày hình tướng hay là hiển bày sở duyên?

Đáp: Có người đưa ra cách nói như này: Đây là hiển bày về tự tánh của không có Quý.

Hỏi: Nếu như vậy thì hành tướng của không có Quý là gì?

Đáp: Như các hành tướng của tâm-tâm sở pháp bất thiện, hành tướng này cũng như vậy. Nguyên cố thể nào? Bởi vì tương ứng với pháp bất thiện.

Hỏi: Sở duyên của không có Quý là gì?

Đáp: Bốn thành đế. Có Sư khác nói: Đây là hiển bày về hành tướng của không có Quý, hành tướng này đối với hành tướng khác, nên làm thành bốn cấu phân biệt:

1. Có lúc không có Quý mà không phải là hành tướng của không có Quý chuyển đổi, đó là không có Quý làm hành tướng khác chuyển đổi.

2. Có lúc hành tướng của không có Quý chuyển đổi mà không phải là không có Quý, đó là pháp tương ứng với không có Quý làm hành tướng của không có Quý chuyển đổi.

3. Có lúc không có Quý cũng là hành tướng của không có Quý chuyển đổi, đó là không có Quý làm hành tướng của không có Quý chuyển đổi.

4. Có lúc không phải là không có Quý cũng không phải là hành tướng của không có Quý chuyển đổi, đó là nếu chọn lấy chủng loại này, thì nên nói là pháp tương ứng với không có Quý làm hành tướng khác chuyển đổi, nếu không như vậy thì nên nói là trừ ra những tướng trước.

Như nói về chuyển đổi có bốn cấu phân biệt, đã chuyển đổi,

đang chuyển đổi nên biết cũng như vậy. như hành tướng của không có Quý có ba lần, bốn câu phân biệt, các hành tướng khác nên biết cũng như vậy.

Hỏi: Nếu như vậy thì tự tánh của không có Quý là gì?

Đáp: Tự thể và Tự tướng chính là tự tánh của nó. Như nói: “ Tự tánh của các pháp chính là tự tướng của các pháp ,tánh đồng loại chính là cộng tướng.

Hỏi: Sở duyên của không có Quý là gì?

Đáp: Bốn thánh đế. Lại có người nói: “Đây là hiển bày về sở duyên của không có Quý. Nghĩa là các loại không có Quý, không hề có Quý, không có Quý gì khác, không có sỉ nhục, không hề có sỉ nhục, không có sỉ nhục gì khác, là nói về duyên với diệt-Đạo đế; ở trong các tội lỗi không sợ, không hãi, không thấy sợ hãi, là nói về duyên với Khổ, Tập đế. Tự tánh là hành tướng đều như trước đã nói.

Hỏi: Không có Tàm và không Quý có gì sai biệt?

Đáp: Đối với người tự tại không có sợ hãi chuyển đổi, là không có Tàm; ở trong các tội lỗi không thấy sợ hãi, là không có Quý; sai biệt là như vậy.

Hỏi: Vì sao lại soạn ra phần luận này?

Đáp: A-tỳ-đạt-ma nói: Hai pháp này lần lượt chuyển tiếp tương ứng với tướng tương tự của nó. Nay cần phải phân biệt về tánh tướng sai biệt của không có Tàm và không có Quý, cho nên soạn ra phần luận này. Nghĩa là đối với người tự tại không có sợ hãi chuyển đổi, là không có Tàm; ở trong các tội lỗi không thấy sợ hãi là không có Quý. Lại nữa, không cung kính là không có Tàm, không sợ hãi là không có Quý. Lại nữa, không chán ngán phiền não hèn hạ là không có Tàm, không chán ngán, ác hạnh, đê tiện là không có Quý. Lại nữa, làm điều ác không tự nhìn lại mình là không có Tàm, làm điều ác không nhìn lại người khác là không có Quý. Lại nữa, làm điều ác không tự xấu hổ với mình là không có Tàm, làm điều ác không cảm thấy nhục với người khác là không có Quý. Lại nữa, làm điều ác mà không xấu hổ nhục nhã là không có Tàm, làm điều ác mà cao ngạo phóng túng là không có Quý. Lại nữa, chỉ nên mình tạo tội mà không xấu hổ nhục nhã là không có Tàm, tạo tội với người khác mà không xấu hổ nhục nhã là không có Quý. Lại nữa, nếu tạo tội đối với nên ít người mà không xấu hổ nhục nhã là không có Tàm, nếu tạo tội đối với nhiều người mà không xấu hổ nhục nhã là không có quý. Lại nữa, nếu tạo tội đối với hữu tình nẻo ác mà không xấu hổ nhục nhã là không có Tàm, nếu tạo tội đối với hữu

tình nẻo thiện mà không xấu hổ nhục nhã là không có Quý. Lại nữa, nếu tạo tội với người ngu mà không xấu hổ nhục nhã là không có Tàm, nếu tạo tội đối với người Trí mà không hổ thẹn nhục nhã là không có Quý. Lại nữa nếu tạo tội đối với người thấp hèn mà không xấu hổ nhục nhã là không có Tàm, nếu tạo tội đối với người tôn quý mà không xấu hổ nhục nhã là không có Quý. Lại nữa, nếu tạo tội đối với người tại gia mà không xấu hổ nhục nhã là không có Tàm, nếu tạo tội đối với người xuất gia mà không xấu hổ nhục nhã là không có Quý. Lại nữa, nếu tạo tội đối với người không phải là thân giáo, Quĩ phạm mà không xấu hổ nhục nhã là không có Tàm, nếu tạo tội đối với những bậc Thân giáo, Quĩ phạm mà không xấu hổ nhục nhã là không có Quý. Lại nữa, nếu làm những điều ác mà không xấu hổ với trời là không có Tàm, nếu lúc làm điều ác mà không cảm thấy nhục với người là không có Quý. Lại nữa, đối với những nhân xấu ác mà không có thể chỉ trích gạt bỏ là không có Tàm, đối với những quả xấu ác không có thể chán ngán sợ hãi là không có Quý. Lại nữa, Đẳng lưu của tham là không có Tàm, Đẳng lưu của si là không có Quý. Đây gọi là sự sai biệt giữa không có Tàm và không có Quý

Như vậy hai pháp chỉ hệ thuộc cõi Dục, chỉ là bất thiện, tất cả tâm, tâm sở pháp bất thiện đều tương ứng với khắp nơi chỉ trừ ra tự tánh.

Hỏi: Không có Tàm, không có Quý đã chỉ là bất thiện gây ra tai họa lầm lỗi sâu nặng, vì sao không đưa vào trong tánh của tùy miên?

Đáp: Bởi vì hai pháp này không có tướng của tùy miên, nghĩa là phiền não vi tế là tướng của tùy miên, hai pháp này thô nặng cho nên không phải là tùy miên. Lại nữa, phiền não mạnh mẽ sắc bén cho nên không phải là tùy miên. Lại nữa, nếu không liên tục dấy khởi, lúc dấy khởi rồi trải qua thời gian dài nối tiếp nhau thì phiền não là tướng của tùy miên; hai pháp này liên tục dấy khởi, dấy khởi rồi không trải qua thời gian dài nối tiếp nhau, cho nên không phải là tùy miên. Lại nữa, phiền não sâu dày là tướng của tùy miên, hai pháp này mỏng mảnh cho nên không phải là tùy miên. Lại nữa, tập khí kiên cố, phiền não khó diệt là tướng của tùy miên, như ngọn lửa ở nơi than cứng, sức nóng khó chấm dứt, phiền não này cũng như vậy; hai pháp này tập khí mong manh dễ bị diệt trừ cho nên không phải là tùy miên, như ngọn lửa ở nơi lá cỏ, sức nóng dễ bị chấm dứt, hai pháp này cũng như vậy. Lại nữa, phiền não căn bản là tướng của tùy miên, hai pháp này đã là tùy phiền não thâm nhiếp, cho nên không phải là tùy miên, mà là quả Đẳng lưu của tham và vô minh.

LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 35

LUẬN VỀ VÔ TÂM QUÝ (Phần 2)

Thế nào là Tâm ? Thế nào là Quý? Cho đến nói rộng ra...

Hỏi: vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Vì phân biệt rộng nghĩa trong kinh. Nghĩa là trong kinh nói: “Có Tâm, có Quý”. Tuy nói như vậy mà không biện giải rộng ra, thế nào là Tâm, thế nào là Quý? Kinh là nơi nương tựa căn bản của luận này, những điều trong kinh không phân biệt thì nay cần phải phân biệt rộng ra. Lại nữa, bởi vì muốn làm cho mọi người nghi ngờ có được quyết định đúng đắn, nghĩa là hai pháp này lần lượt chuyển tiếp giống như nhau, hữu tình thế gian thấy người có Tâm thì nói là có Quý, thấy người có quý thì nói là có Tâm. Chớ bảo rằng hai pháp này thì Thể của nó là nên, nay cần phải biểu hiện rõ ràng sự sai biệt về tánh tướng khiến cho người nghi ngờ ấy hiểu được nên cách đúng đắn. Lại nữa, trước đây tuy đã nói về không có Tâm, không có Quý mà chưa nói đến pháp đối trị gần của chúng, nay cần phải nói về pháp đối trị gần của chúng, đó gọi là Tâm, Quý. Lại nữa. Hai pháp như vậy chỉ là tánh thiện, cũng là thi thiết về nhân hơn hẳn của pháp thiện. Như nói: Pháp nào tương ưng với phẩm tam thì luôn luôn là thiện, đó là Tâm và Quý. Muốn hiển bày về tướng ấy khiến cho chịu khó tu tập. Lại nữa hai pháp này như vậy giữ gìn thế gian, như Đức Thế Tôn nói: Có hai pháp Trắng có thể bảo vệ thế gian, đó là Tâm và Quý”. Nếu không có hai pháp này thì sẽ không có nẻo thiện và giải thoát, cần phải hiển bày về tướng ấy khiến cho chịu khó tu tập. Lại nữa, hai pháp như vậy có thể làm cho hữu tình có đủ loại sai biệt, đó là cha mẹ, anh em trai, chị em gái, nam nữ, quyến thuộc, tôn quý, hèn mọn, già trẻ, lớn nhỏ. Nếu không có hai pháp này thì giống như các loại trâu, dê..., sẽ không có sự sai biệt giữa tôn quý, hèn mọn, già trẻ, lớn nhỏ, cần phải hiển bày về tướng ấy khiến cho chịu

khó tu tập, vì vậy soạn ra phần luận này.

Hỏi: Thế nào là Tàm?

Đáp: Các loại có Tàm, vốn có Tàm, có Tàm khác nhau, có xấu hổ, vốn có xấu hổ, có xấu hổ khác nhau, có kính trọng, có tánh kính trọng, có tự tại, có tánh tự tại, đối với người tự tại có sợ hãi chuyển đổi, đó gọi là Tàm. Luận chủ của bản luận này đối với danh nghĩa khác nhau, có được sự khéo léo tài tình mà đưa ra các loại giải thích, văn tuy sai biệt nhưng Thể không có gì khác biệt.

Hỏi: Trong này đã nói đến tên gọi, từ ngữ sai biệt, là hiển bày tự tánh, là hiển bày hành tướng hay là hiển bày sở duyên?

Đáp: Có người đưa ra cách nói này: Đây là hiển bày về tự tánh của Tàm.

Hỏi: Nếu như vậy thì hành tướng của Tàm là gì?

Đáp: Như hành tướng của tất cả tâm, tâm sở pháp thiện, hành tướng này cũng như vậy. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì tương ứng với các pháp thiện.

Hỏi: Sở duyên của Tàm là gì?

Đáp: Tất cả các pháp. Có Sư khác nói: Đây là hiển bày về hành tướng của Tàm. Hành tướng này đối với những hành tướng khác, nên làm thành bốn câu phân biệt:

1. Có Tàm nhưng không phải là hành tướng của Tàm chuyển đổi, đó là Tàm làm hành tướng khác chuyển đổi.

2. Có hành tướng của Tàm chuyển đổi nhưng không phải là Tàm, đó là pháp tương ứng với Tàm làm hành tướng của Tàm chuyển đổi.

3. Có Tàm cũng là hành tướng của Tàm chuyển đổi, đó là Tàm làm hành tướng của Tàm chuyển đổi.

4. Có lúc không phải là Tàm cũng không phải là hành tướng của Tàm chuyển đổi, đó là nếu chọn lấy chủng loại này thì nên nói là pháp tương ứng với Tàm làm hành tướng khác chuyển đổi, nếu không như vậy thì nên nói là trừ ra những tướng trước.

Như nói về chuyển đổi có bốn câu phân biệt, đã chuyển đổi, đang chuyển đổi nên biết cũng như vậy. Như hành tướng của Tàm có ba lần, bốn câu phân biệt, các hành tướng khác nên biết cũng như vậy.

Hỏi: Nếu như vậy thì tự tánh của Tàm là gì?

Đáp: Tự thể và tự tướng chính là tự tánh của nó. Như nói: tự tánh của các pháp chính là tự tướng của các pháp, bởi vì tánh đồng loại là cộng tướng.

Hỏi: Sở duyên của Tàm là gì?

Đáp: Tất cả các pháp. Lại có người nói: Đây là hiển bày về sở duyên của Tàm. Nghĩa là các loại có Tàm, vốn có Tàm, có Tàm khác nhau, có xấu hổ, vốn có xấu hổ, có xấu hổ khác nhau, là nói về duyên với Khổ, Tập đế, có cung kính, có tánh cung kính, có tự tại, đối với người tự tại có sợ hãi chuyển đổi là nói về duyên với Diệt-Đạo đế. Tự tánh và hành tướng đều như trước đã nói.

Hỏi: Thế nào là Quý?

Đáp: Các loại có Quý, vốn có Quý, có quý khác nhau, có sĩ nhục, vốn có sĩ nhục, có sĩ nhục khác nhau, ở trong các tội lỗi có sợ có hãi, thấy rất sợ hãi, đó gọi là Quý. Luận chủ của bản luận này đối với danh nghĩa khác nhau, có được sự khéo léo tài tình mà đưa ra các loại giải thích, văn tuy sai biệt nhưng Thể không có gì khác biệt.

Hỏi: Trong này đã nói đến tên gọi-từ ngữ sai biệt, là hiển bày tự tánh, là hiển bày hành tướng hay là hiển bày sở duyên?

Đáp: có người đưa ra cách nói như này: Đây là hiển bày về tự tánh của Quý.

Hỏi: Nếu như vậy thì hành tướng của tất cả tâm-tam sở pháp thiện, hành tướng này cũng như vậy. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì tương ứng với các pháp thiện.

Hỏi: Sở duyên của Quý là gì?

Đáp: Tất cả các pháp. Có Sư khác nói: Đây là hiển bày về hành tướng của Quý, hành tướng này đối với hành tướng khác, nên làm thành bốn câu phân biệt:

1. Có Quý nhưng không phải là hành tướng của quý chuyển đổi, đó là Quý làm hành tướng khác chuyển đổi.

2. có hành tướng của Quý chuyển đổi nhưng không phải là Quý, đó là pháp tương ứng với Quý làm hành tướng của quý chuyển đổi.

3. Có Quý cũng là hành tướng của Quý chuyển đổi, đó là Quý làm hành tướng của Quý chuyển đổi.

4. Có lúc không phải Quý cũng không phải là hành tướng của Quý chuyển đổi, đó là nếu chọn lựa chủng loại này thì nên nói là pháp tương ứng với Quý làm hành tướng khác chuyển đổi, nếu không như vậy thì nên nói là trừ ra những tướng khác những tướng trước.

Như nói về chuyển đổi có bốn câu phân biệt, đã chuyển đổi, đang chuyển đổi nên biết cũng như vậy. Như hành tướng của quý có ba lần, bốn câu phân biệt, các hành tướng khác nên biết cũng như vậy.

Hỏi: Nếu như vậy thì tự tánh của Quý là gì?

Đáp: Tự thể và Tự tướng chính là Tự tánh của nó. Như nói: Tự

tánh của các pháp chính là tự tướng của các pháp, bởi vì tánh đồng loại là cộng tướng.

Hỏi: Sở Duyên của Quý là gì?

Đáp: Tất cả các pháp. Lại có người nói: Đây là hiển bày về sở duyên của Quý. Nghĩa là các loại có Quý, vốn có Quý, có Quý khác nhau, có sở nhục, vốn có sở nhục, có sở nhục khác nhau, là nói về duyên với Diệt-Đạo đế; ở trong các tội lỗi có sợ, có hãi, thấy rất sợ hãi, là nói về duyên với Khổ-Tập đế. Tự tánh và hành tướng đều như trước đã nói.

Hỏi: Tàm và Quý có gì sai biệt?

Đáp: Đối với người tự tại có sợ hãi chuyển đổi là Tàm, ở trong các tội lỗi thấy rất sợ hãi là Quý. Sai biệt giữa Tàm và Quý là như vậy.

Hỏi: Vì sao lại soạn ra phần luận này?

Đáp: A-tỳ-đạt-ma nói: Hai pháp này lần lượt chuyển tiếp tương ứng với tướng của chúng giống như nhau, nay cần phải phân biệt về sự sai biệt của hai loại tánh tướng của Tàm và Quý, cho nên soạn ra phần Luận này. Nghĩa là đối với người tự tại có sợ hãi chuyển đổi là Tàm, ở trong các tội lỗi thấy rất sợ hãi là Quý. Lại nữa, có sự cung kính là Tàm, có sự sợ hãi là Quý. Như vậy theo thứ tự cùng với trước đã nói về sự sai biệt giữa không có Tàm và không có Quý, ngược lại với nhau tùy theo đó mà nói rộng ra. Hai pháp như vậy đều hệ thuộc ba cõi và không hệ thuộc, chỉ là thiện, chỉ là thiện khắp nơi tương ứng với tất cả tâm thiện.

Hỏi: Nếu như vậy thì luận Thi thiết nói phải thông hiểu như thế nào? Như nói: “Bảy lực có mấy hữu lậu, mấy vô lậu?”

Trả lời: Hai loại chỉ là hữu lậu, đó là Tàm-Quý và năm loại hữu lậu và vô lậu đó là Tín...”

Đáp: Luận ấy nên nói Bảy lực đều gồm chung hữu lậu và vô lậu, mà không nói như vậy là có ý nghĩa khác. Nghĩa là luận ấy nói về lực gia hạnh và căn bản, trong phần vị gia hạnh thì Tàm-Quý tăng trưởng cho nên nói chỉ là hữu lậu, trong phần vị căn bản thì Tín... tăng trưởng cho nên nói gồm chung cả hai loại. Nếu không như vậy thì Thánh đạo sẽ không tương ứng với Tàm Quý, vì Thánh giả không cần đến Tàm-Quý Tăng thượng, cho nên Tàm-Quý chắc chắn

Gồm chung cho vô lậu. Hoặc có lúc không có Tàm tựa như Tàm mà chuyển đổi, nghĩa là lúc làm ác mà có xấu hổ như lấy vợ lấy chồng... hoặc lại có lúc có Tàm tựa như không có Tàm chuyển đổi, nghĩa là lúc làm thiện không có xấu hổ như thực hành bố thí... Hoặc có lúc không

có Tâm tựa như không có Tâm chuyển đổi, nghĩa là lúc làm ác không có xấu hổ như người săn bắn, giết mổ... Hoặc lại có lúc có Tâm tựa như Tâm mà chuyển đổi, nghĩa là lúc làm thiện có xấu hổ như hối hận về sai lầm của mình... Hoặc có lúc không có Quý tựa như Quý mà chuyển đổi, nghĩa là lúc làm ác có sỉ nhục như lấy vợ, lấy chồng... Hoặc có lúc có Quý tựa như không có Quý chuyển đổi, nghĩa là lúc làm thiện không có sỉ nhục như thực hành bố thí... Hoặc có lúc không có Quý chuyển đổi, nghĩa là lúc làm ác không có sỉ nhục như người săn bắn, giết mổ... Hoặc lại có lúc có Quý tựa như Quý mà chuyển đổi, nghĩa là lúc làm thiện có sỉ nhục như hối hận về sai lầm của mình...

Thế nào là căn bất thiện tăng thượng? Thế nào là căn bất thiện vi tế cùng hiện hành? Cho đến nói rộng ra...

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Vì phân biệt rộng về nghĩa trong kinh. Như trong kinh nói: “Người ấy hãy còn có căn bất thiện vi tế cùng hiện hành chưa đoạn trừ, từ đó có pháp bất thiện khác sinh ra, vì vậy sẽ lui sụt”. Trong kinh tuy nói như vậy nhưng không biện giải rộng về nghĩa ấy, cũng không nói thế nào là căn bất thiện tăng thượng, thế nào là căn bất thiện vi tế cùng hiện hành? Kinh là nơi nương tựa của bản luận này, những điều trong không phân biệt thì ta cần phải phân biệt rộng ra, cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Vì sao trong này không nói đến căn bất thiện thuộc phẩm Trung?

Đáp: Là ý người soạn luận muốn như vậy, cho đến nói rộng ra. Lại nữa, cần phải nói mà không nói đến thì nên biết rằng nghĩa này có cách nói khác. Lại nữa, đã nói phần đầu và cuối tức đã hiểu bày phần giữa. Như đầu và cuối; trên, dưới, hướng đi vào, đã rời ra gia hạnh, cứu cánh nên biết cũng như vậy.

Lại nữa, nếu pháp thô thiển hiện rõ dễ biết, dễ dàng có thể thi thiết, dễ dàng hiển bày, dễ dàng giải thích thì trong này nói đến, phẩm Trung thì không như vậy nên không nói đến. Nghĩa là người căn tánh nhanh nhạy là như Chỉ-man..., người căn tánh chậm chạp là như Xà nô..., thô thiển hiện rõ dễ biết, dễ dàng có thể thi thiết, dễ dàng hiển bày, dễ dàng giải thích: Căn tánh trung bình thì không như vậy. Lại nữa phẩm Trung thâm nhiếp ở giữa phẩm Thượng và phẩm Hạ, cho nên không nói tách biệt. Nghĩa là lúc nói phẩm Thượng thì phẩm Trung ở phía trên phẩm Hạ yếu kém, lúc nói phẩm Hạ thì phẩm Trung ở phía dưới, phẩm Thượng mạnh hơn. Lại nữa, phẩm Thượng và phẩm Hạ là điều hiếm lạ

ít có giữa thế gian, vì vậy mà không nói đến: phẩm Trung rất nhiều chứ không phải là hiếm lạ, cho nên lược qua mà không nói đến.

Hỏi: Thế nào là căn bất thiện tăng thượng?

Đáp: Các căn bất thiện có thể đoạn trừ mất căn thiện và lúc lìa nhiễm dục thì nó bị rời bỏ đầu tiên.

Hỏi: Các căn bất thiện có thể đoạn mất căn thiện, là ngay lúc lìa nhiễm dục thì nó bị rời bỏ đầu tiên, hay là có lúc nào khác? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu ngay lúc lìa nhiễm dục thì nói Và là như thế nào? Nếu có lúc nào khác thì có thể đoạn mất căn thiện, vậy các căn bất thiện sẽ đoạn mất vào lúc nào?

Đáp: Có người nói: ngay lúc lìa nhiễm dục.

Hỏi: Nếu như vậy thì nói Và là như thế nào?

Đáp: Bởi vì nghĩa có khác nhau, nghĩa là căn bất thiện tăng thượng rất mạnh mẽ nhanh nhạy cho nên có thể đoạn mất căn thiện, rất thô thiển nặng nề cho nên gọi tăng thượng:

1. Bởi vì có thể đoạn diệt các căn thiện.
2. Bởi vì lúc lìa nhiễm dục thì nó bị rời bỏ đầu tiên. Có người nói là có lúc khác.

Hỏi: Nếu như vậy thì có thể đoạn mất căn thiện, các căn bất thiện sẽ đoạn mất vào lúc nào?

Đáp: Lúc lìa nhiễm Dục sẽ đoạn mất đầu tiên.

Hỏi: Có lúc khác là như thế nào?

Đáp: Nhiều ít có khác nhau, nghĩa là có thể đoạn mất căn thiện thì ít, căn bất thiện rời bỏ đầu tiên thì nhiều, chứ không phải là lúc lìa dục thì đầu tiên đã đoạn mất, tất cả đều có thể đoạn mất căn thiện.

Hỏi: Chỉ có tà kiến có thể đoạn mất căn thiện, vì sao lại nói là căn bất thiện?

Đáp: Tuy trong thời gian căn bản là do tà kiến đoạn mất, mà đến phần vị gia hạnh thì do căn bất thiện, hiển bày lúc gia hạnh có thể lược hoạt dụng mạnh hơn cho nên nói là căn bất thiện. Nghĩa là pháp nhiễm-tịnh đều có thể lược hoạt dụng tăng thượng lúc gia hạnh chứ không phải là lúc cứu cánh. Như nói: Bồ-tát thấy lão bệnh tử bức bách não hại thế gian, tâm tư hết sức chán ngán lìa xa, đầu tiên phát khởi tâm nguyện Vô thượng Chánh giác, dựa vào tâm này mà trải qua ba Đại Kiếp A-tăng-xí-da, tu tập các khổ hạnh khó thực hành mà không hề thối chuyển. Thời gian này thật khó chứ không phải lúc đạt được Tận trí, tu căn thiện tăng trưởng hệ thuộc ba cõi của đời vị lai, cho nên lúc gia hạnh thì thể lược hoạt dụng là hơn hẳn.

Có người đưa ra cách nói như vậy: Sở dĩ tà kiến có thể đoạn mất căn thiện, thì nên biết rằng đều là sức mạnh của căn bất thiện. Nghĩa là căn bất thiện chèn ép lấn át căn thiện khiến cho dần dần suy yếu không có thể lực nữa, sau đó tà kiến mới có thể đoạn mất căn thiện, cho nên đưa ra cách nói như vậy.

Lại có người nói: Đây là nói tà kiến tương ứng với căn bất thiện si có thể đoạn trừ căn thiện chứ không nói đến phần vị trước như tham... tuy thật sự tà kiến có thể đoạn trừ căn thiện, mà lúc bấy giờ si tăng lên, cho nên đưa ra cách nói như này, như Niệm trú...

Có Sư khác nói: Trong này chỉ nói đến căn bất thiện si chuyển đổi, bởi vì tùy theo lúc chuyển đổi cùng tăng thượng, nghĩa là lúc tham sân chuyển đổi tăng thượng chứ không phải là lúc tùy theo chuyển đổi, tà kiến tùy theo lúc chuyển đổi tăng thượng chứ không phải là lúc đối với chuyển đổi, chỉ có si tăng thượng trong tất cả mọi lúc, cho nên chỉ nói đến si.

Chính là do những nhân duyên đã nói như vậy, cho nên không thiết lập tà kiến mà chính là căn bất thiện đoạn mất căn thiện.

Hỏi: Thế nào là căn bất thiện vi tế cùng hiện hành?

Đáp: Các căn bất thiện lúc lìa nhiễm dục mà nó rời bỏ cuối cùng, bởi vì rời bỏ nó cho nên gọi là lìa nhiễm dục. Nghĩa là Tham-sân-si thuộc phẩm Hạ hạ của cõi Dục gọi là căn bất thiện vi tế cùng hiện hành, vì vậy lúc rời bỏ nó thì gọi là lìa nhiễm dục, vi tế khó đoạn trừ cho nên lìa bỏ cuối cùng.

Hỏi: Lúc tà kiến đoạn mất căn thiện là làm nên phẩm mà đoạn, hay là làm chín phẩm mà đoạn? Nếu như vậy thì có gì sai? Nếu làm nên phẩm mà đoạn thì vì sao trước đây nói các căn bất thiện có thể đoạn trừ căn thiện? Những lời đã nói ra không phải là chỉ có nên, tiếp theo sau đã nói lại thông hiểu thế nào? Như nói: “Thế nào là căn thiện vi tế cùng hiện hành?”

Đáp: Lúc đoạn mất căn thiện thì nó rời bỏ cuối cùng.” Nếu làm chín phẩm mà đoạn, thì tại sao trước nói các căn bất thiện có thể đoạn trừ căn thiện lúc lìa nhiễm thì nó bị rời bỏ đầu tiên, gọi là căn bất thiện tăng thượng? Làm sao do nên phẩm tà kiến mà đoạn lại gọi là do chín phẩm mà đoạn căn thiện? Làm sao do nên phẩm tà kiến mà đoạn gọi là do chín phẩm mà đoạn căn thiện?

Đáp: Có người đưa ra cách nói này: Làm nên phẩm mà đoạn.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao trước nói các căn bất thiện có thể đoạn mất căn thiện?

Đáp: Văn trước chỉ cần nói căn bất thiện có thể đoạn mất căn thiện, không cần nói là Các(chữ) mà nói đến Các là muốn hiển bày tà kiến mà đoạn mất căn thiện tương ứng với căn bất thiện si, bởi vì chủng loại vị lai có nhiều sát-na, cho nên đưa ra cách nói như vậy. Lại nữa, lúc đang đoạn mất căn thiện tuy không có nhiều phẩm mà phần vị gia hạnh thì có nhiều phẩm loại, những lời đã nói hiển bày gồm cả gia hạnh dựa vào đoạn trừ và đang đoạn trừ đều gọi là đoạn trừ.

Hỏi: Tiếp theo sau đã nói lại thông hiểu thế nào? Như nói: “Thế nào là căn thiện vi tế cùng hiện hành?”

Đáp: Lúc đoạn mất căn thiện thì nó rời bỏ cuối cùng”. Dựa vào hiện hành mà đoạn cho nên đưa ra cách nói như vậy. nghĩa là tà kiến phẩm Hạ hạ hiện ở trước mắt làm cho căn thiện phẩm Thượng Trung không hiện hành, như vậy cho đến nếu tà kiến phẩm Thượng Trung hiện ở trước mắt thì làm cho căn thiện phẩm Hạ Trung không hiện hành. Nếu tà kiến phẩm Thượng Thượng hiện ở trước mắt, thì làm sao căn thiện phẩm Hạ hạ không hiện hành, và làm cho chín phẩm đều không thành tựu. Do đó, căn thiện thuộc tám phẩm đầu, trước không được hiện hành, sau không được thành tựu; lúc căn thiện thuộc phẩm thứ chín không được hiện hành tức là không được thành tựu. Bởi vì theo thứ tự không được hiện hành, cho nên sau đưa ra cách nói như vậy: Lúc đoạn mất căn thiện thì nó rời bỏ cuối cùng, gọi là căn thiện vi tế cùng hiện hành. Bởi vì trong nên lúc không đạt được thành tựu, cho nên trước đưa ra cách nói như vậy: Lúc lìa nhiễm dục thì nó bị rời bỏ đầu tiên, gọi là có thể đoạn mất căn thiện chính là căn bất thiện tăng thượng. Vì vậy hai cách nói trước - sau đều dễ dàng thông hiểu, nên đưa ra cách nói này: Làm chín phẩm mà đoạn.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao trước nói các căn bất thiện tăng thượng, cho đến nói rộng ra?

Đáp: Có nhiều loại chín phẩm, đó là chín phẩm hiện hành, có chín phẩm dị thực, có chín phẩm đối trị, có chín phẩm đoạn mất căn thiện.

Chín phẩm hiện hành, nghĩa là có lúc phẩm Hạ hạ hiện hành, cho đến có lúc phẩm Thượng thượng hiện hành. Có tức là nói hiện hành này làm nhân của chín phẩm, nghĩa là gia hạnh đạt được thì phẩm Hạ hạ làm nhân của chín phẩm, cho đến phẩm Thượng Trung làm nhân của hai phẩm, phẩm Thượng thượng chỉ làm nhân cho phẩm Thượng thượng, bởi vì yếu làm nhân của mạnh, chứ không phải là mạnh làm nhân của yếu, không phải là nơi được trú trọng. Không phải là gia hạnh đạt được thì chín phẩm đều có thể lần lượt chuyển tiếp làm nhân.

Chín phẩm dị thực, nghĩa là nghiệp của phẩm Thượng thượng tiếp nhận dị thực phẩm Thượng thượng, cho đến nghiệp của phẩm Hạ hạ tiếp nhận dị thực phẩm Hạ hạ. Như luận Thi thiết nói: “Nếu gây tội sát sinh phẩm Thượng thượng thì sinh vào địa ngục Vô gián, phẩm Thượng trung thì sinh vào địa ngục Đại nhiệt, cho đến phẩm Hạ hạ thì sinh vào bàng sinh, ngạ quỷ...”

Chín phẩm đối trị, nghĩa là Minh của phẩm Hạ hạ đoạn trừ Vô minh của phẩm Thượng thượng, cho đến Minh của phẩm Thượng thượng đoạn trừ Vô minh của phẩm Hạ hạ.

Chín phẩm đoạn mất căn thiện, nghĩa là tà kiến của Phẩm Hạ hạ đoạn mất căn thiện của phẩm Thượng thượng, cho đến tà kiến của phẩm Thượng thượng đoạn mất căn thiện của phẩm Hạ hạ. Nếu dựa vào chín phẩm đoạn mất căn thiện mà nói, thì tà kiến ấy sẽ có chín phẩm. Nếu dựa vào chín phẩm đối trị, thì tà kiến ấy chỉ có nên phẩm. Bởi vì chín phẩm đối trị, cho nên trước nói lúc lìa nhiễm dục thì nó bị rời bỏ đầu tiên; bởi vì chín phẩm đoạn mất căn thiện, cho nên sau nói lúc đoạn mất căn thiện thì nó bị rời bỏ cuối cùng. Vì vậy, hai cách nói trước - sau đều dễ dàng thông hiểu.

Lại nữa, pháp đoạn trừ có hai loại:

1. Như do kiến mà đoạn, cho nên có thể đoạn trừ chín phẩm tà kiến, lúc lìa nhiễm dục thì nên phẩm lập tức đoạn trừ.

2. Như do tu mà đoạn, cho nên đã đoạn chín phẩm căn thiện, lúc đoạn mất căn thiện thì chín phẩm dần dần đoạn mất.

Hỏi: Đoạn mất căn thiện là có nghĩa gì?

Đáp: Không phải là như búa rìu chặt đứt cây ở thế gian, bởi vì tà kiến không tiếp xúc với thiện, nhưng trong sự nối tiếp nhau lúc tà kiến hiện ở trước mắt, làm cho các căn thiện thành tựu có thể diệt mất, không thành tựu có thể sinh ra, cho nên gọi là đoạn mất. Nếu trong sự nối tiếp nhau không có căn thiện đạt được, thì lúc bấy giờ gọi là căn thiện đã đoạn mất.

Hỏi: Tự tánh của đoạn mất căn thiện này là gì?

Đáp: Có người đưa ra cách nói này: Lấy không tin làm tự tánh, nghĩa là tin cho nên căn thiện nối tiếp, không tin cho nên căn thiện đoạn mất. Có Sư khác nói: Lấy tà kiến làm tự tánh, nghĩa là do tà kiến mà căn thiện đoạn mất. Hoặc có người nói: Lấy các phiền não mà căn thiện đoạn mất. Lại có người nói: Lấy tất cả các pháp làm tự tánh, nghĩa là lúc đoạn mất căn thiện thì tất cả các pháp đều tùy thuận. Phái Thí dụ nói: Không có tự tánh thật sự, nghĩa là nối tiếp nhau của đoạn mất căn

thiện, trước có căn thiện lúc này đoạn diệt thì có tự tánh gì, đã dẫn thí dụ hiện có như trước nói trong phần Đảnh.

Lời bình: Nên đưa ra cách nói này: Các căn thiện đoạn mất lấy không thành tựu làm tự tánh, là do Uẩn vô phú vô ký-tâm bất tương ứng hành thâm nhiếp. Đây chính là nói ở trong bất tương ứng còn có những pháp tương tự như vậy.

Hỏi: Cõi nào, nẻo nào, nơi chốn nào có thể đoạn mất căn thiện?

Đáp: Ở cõi Dục chứ không phải là cõi Sắc-Vô sắc, ở nẻo người chứ không phải là nẻo nào khác, ở ba châu trừ ra châu phía Bắc.

Tôn giả Cù-sa-phạt-ma nói rằng: Chỉ riêng châu Thiệm bộ là có thể đoạn mất căn thiện, bởi vì người ở châu này đối với nghiệp thiện, ác gây ra thật mạnh mẽ, sắc bén, chứ không phải là những châu khác.

Hỏi: Nếu như vậy thì trong chương Căn Uẩn đã nói phải thông hiểu như thế nào? Như nói: “Người châu Thiệm-bộ thành tựu nhiều nhất là mười chín căn, thành tựu ít nhất là tám căn. Như châu Thiệm bộ, châu Đông thắng thân và châu Tây ngư hóa cũng như vậy”

Đáp: Đoạn văn ấy nên nói: Người ở hai châu Đông-Tây thành tựu nhiều nhất là mười chín căn, thành tựu ít nhất là mười ba căn. Nhưng mà không đưa ra cách nói như vậy, thì nên biết người tụng sai lầm.

Lời bình: Vấn đề ấy không nên nói như vậy, bởi vì tất cả những lời tụng ấy không có gì khác nhau, ba châu đã tạo tác đều mạnh mẽ sắc bén, cho nên biết cách nói trước đối với lý là thích hợp.

Hỏi: Bồ-đặc-già-la như thế nào có thể đoạn mất căn thiện?

Đáp: Chỉ có người kiến hành thì có thể đoạn mất căn thiện, chứ không phải là người ái hành, bởi vì người kiến hành có ý thích kiên cố đối với nghiệp thiện-ác đã gây ra thật mạnh mẽ sắc bén, còn người ái hành nông cạn vội vàng đối với phẩm nhiếp-tịnh đều không mạnh mẽ. Ở trong kiến hành thì người nam-người nữ đều có thể đoạn mất căn thiện.

Tôn giả Cù-sa-phạt-ma nói rằng: Chỉ riêng người nam là có thể đoạn mất căn thiện, bởi vì trí tánh cứng rắn. Như luận Thi thiết nói: “Người nam tạo nghiệp mạnh hơn chứ không phải là người nữ, người nam luyện căn mạnh hơn chứ không phải người nữ, người nam ý thích mạnh hơn chứ không phải người nữ”. Vì vậy biết là người nữ không có thể đoạn mất căn thiện.

Hỏi: Nếu như vậy thì trong chương Căn Uẩn đã nói lại thông hiểu như thế nào? Như nói: “Nếu thành tựu nữ căn thì nhất định thành tựu tám căn, nam căn cũng như vậy”.

Đáp: Văn ấy nên nói là nếu thành tựu nữ căn thì nhất định thành tựu mười ba căn, nếu thành tựu nam căn thì nhất định thành tựu tám căn, nhưng không đưa ra cách nói như vậy thì nên biết là người tụng sai lầm.

Lời bình: Vấn đề ấy không nên nói như vậy, bởi vì tất cả những lời tụng đều không có gì khác nhau, nam nữ đã tạo tác đều mạnh mẽ sắc bén, như Bà-la-môn nữ Chiên-chước-ca với ác tâm phỉ báng Đức Phật còn hơn những đấng trượng phu. Nhưng mà luận Thi thiết nói người nam mạnh hơn là dựa vào phần nhiều mà nói chứ không phải là nói tất cả. Vì vậy nên biết cách nói trước là hợp lý.

Hỏi: Đối với Trĩ Bán-trạch-ca (hoàng môn) không có hình, hai hình có thể đoạn mất căn thiện hay không?

Đáp: Không thể nào. Nguyên cơ thể nào? Bởi vì trước nói ý thích kiên cố đã tạo tác mạnh mẽ sắc bén thì có thể đoạn mất căn thiện, còn những Phiến trĩ... kia thì ý thích nông cạn vội vàng mà tạo tác yếu kém. Lại nữa, người Kiến hành thì có thể đoạn mất căn thiện, còn loại ấy là ái hành thì không thể nào đoạn mất căn thiện. Lại nữa, người nhiều sân thì có thể đoạn mất căn thiện, còn loại ấy nhiều tham thì không thể nào đoạn mất căn thiện.

Hỏi: Đoạn mất căn thiện như thế nào, chỉ ở cõi dục hay là tất cả ba cõi? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu chỉ đoạn mất căn thiện ở cõi Dục thì luận Thức thân nói phải thông hiểu thế nào? Như nói: “Nếu làm hại trứng kiến mà tâm không có nên chút hối hận thì nên nói là người đoạn mất căn thiện của ba cõi”. Nếu đoạn mất tất cả căn thiện của ba cõi, thì căn thiện của cõi phía trên ấy, trước không thành tựu nay làm sao đoạn mất?

Đáp: Nên nói là chỉ đoạn mất căn thiện của cõi Dục.

Hỏi: Nếu như vậy thì luận Thức Thân nói phải thông hiểu như thế nào?

Đáp: Văn ấy nên nói nếu làm hại trứng kiến mà tâm không có nên chút hối hận, thì phải nói là người ấy đoạn mất căn thiện trong ba cõi. Nhưng mà không đưa ra cách nói như vậy, là muốn làm đầy đủ con số ba, nghĩa là trước thành tựu căn thiện của cõi Dục, căn thiện của cõi trên đã không thành tựu, lúc này lại đoạn mất căn thiện của cõi Dục thì căn thiện ba cõi đều không thành tựu. Bởi vì đoạn mất căn thiện phải ở con số ba thì mới đầy đủ, cho nên là nói người ấy đoạn mất căn thiện trong ba cõi. Có người nói đoạn mất tất cả căn thiện của ba cõi.

Hỏi: Căn thiện của cõi phía trên ấy, trước không thành tựu thì nay làm sao đoạn mất?

Đáp: Ở trong chỗ không thành tựu lại không thành tựu, bởi vì chuyển thành xa cho nên nói là đoạn mất. Lại nữa, căn thiện của cõi phía trên dựa vào căn thiện của cõi Dục mà sinh trưởng tươi tốt, nếu căn thiện của cõi Dục đoạn mất thì căn thiện của cõi phía trên bị khô héo, cho nên nói là đoạn mất căn thiện của cõi phía trên. Lại nữa, căn thiện của cõi Dục làm cửa ngõ, làm gia hạnh, làm nơi dừng chân cho căn thiện của cõi trên, nếu căn thiện của cõi Dục đoạn mất thì căn thiện của cõi phía trên không có cửa ngõ..., cũng nói là đoạn mất. Lại nữa, nếu đích thực căn thiện của cõi Dục không đoạn mất, thì căn thiện của cõi Dục đoạn mất cho nên căn thiện của cõi phía trên không có thể sinh trưởng tích tập, vì vậy nói là đoạn mất.

Do đó, Tôn giả Diệu Âm nói rằng: Nếu không đoạn mất căn thiện của cõi Dục, thì căn thiện của cõi Sắc-Vô sắc có thể được sinh trưởng, vì cõi này đoạn mất cho nên cõi kia càng không thể sinh ra, cũng nói là đoạn mất.”

Hỏi: Vì sao chỉ nói sát hại trứng kiến mà tâm không có hối hận, chứ không nói đến sự việc khác?

Đáp: Bởi vì điều ấy hoàn toàn không có lỗi - không có tác dụng gì, nghĩa là những trứng kiến đối với con người không có lỗi cũng không có tác dụng gì mà cố ý sát hại hãy còn không có tâm hối hận, huống hồ là những điều có lỗi, có tác dụng hay sao? Vì vậy biết rằng loại ấy đã đoạn mất căn thiện, cho nên chỉ nói đến điều ấy.

Hỏi: Là đoạn mất căn thiện của gia hạnh, hay là đoạn mất căn thiện của sinh đắc (sinh ra mà có được)?

Đáp: Là đoạn mất căn thiện của gia hạnh thì trước đã đó đã rời bỏ. Có người đưa ra cách nói này: Cũng đoạn mất căn thiện của gia hạnh.

Hỏi: Căn thiện ấy trước đó đã không thành tựu, làm sao gọi là nay đoạn mất?

Đáp: Ở trong chỗ không thành tựu lại không thành tựu, bởi vì chuyển thành xa cho nên nói là đoạn mất. Như vậy đều có nhiều nghĩa, như trong ba cõi đã nói rộng hơn. Trong này lại có nên nghĩa Bất cộng, nghĩa là thiện căn của gia hạnh dùng căn thiện của sinh đắc làm nhân duyên, làm căn bản, làm đấng khởi, cho nên lúc căn thiện này đoạn mất cũng nói là đoạn mất căn thiện kia.

Hỏi: Là chỉ có tà kiến duyên với hữu lậu có thể đoạn mất căn thiện, hay là cũng duyên với vô lậu?

Đáp: Có người đưa ra cách nói này: Chỉ có tà kiến duyên với hữu lậu có thể đoạn mất căn thiện. Nguyên cơ thể nào? Bởi vì có đủ thế lực

manh mẽ của hai loại ràng buộc.

Lời bình: Nên đưa ra cách nói này: Tà kiến duyên với vô lậu cũng có thể đoạn mất căn thiện, vô lậu tuy không có sở duyên ràng buộc, mà nhờ vào lực trưởng dưỡng cho nên cũng tăng mạnh.

Hỏi: Là chỉ có tà kiến duyên với hữu vi có thể đoạn mất căn thiện, hay là cũng duyên với vô vi?

Đáp: Có người đưa ra cách nói này: Chỉ có tà kiến duyên với hữu vi có thể đoạn trừ căn thiện. Nghĩa như trước đã nói.

Lời bình: Nên đưa ra cách nói này: Tà kiến duyên với vô vi cũng có thể đoạn mất căn thiện. Nghĩa như trước đã nói.

Hỏi: Là chỉ có tà kiến duyên với giới, địa đồng phần có thể đoạn mất căn thiện, hay là cũng duyên với giới, địa không đồng phần?

Đáp: Có người đưa ra cách nói này: Chỉ có tà kiến duyên với giới địa đồng phần có thể đoạn mất căn thiện. Nghĩa là đã nói như trước.

Lời bình: Nên đưa ra cách nói này: Tà kiến duyên với giới, địa không đồng phần cũng có thể đoạn mất căn thiện. Nghĩa như trước đã nói.

Hỏi: Trong duyên với giới, địa đồng phần, là tà kiến bài bàng nhân có thể đoạn mất căn thiện, hay là tà kiến bài bàng quả?

Đáp: Có người đưa ra cách nói này: Chỉ có tà kiến bài bàng nhân có thể đoạn mất căn thiện, như nói: Nếu làm hại trứng kiến mà không có nên chút hối hận, thì nên nói người ấy đoạn mất căn thiện của ba cõi. Có Sư khác nói: Chỉ có tà kiến bài bàng quả có thể đoạn mất căn thiện, như nói: Nếu quyết định chấp là không có thiện-không có ác-không có nghiệp quả- dị thực, thì nên nói người đoạn mất căn thiện của ba cõi.

Lời bình: Nên nói là tà kiến bài bàng nhân, bài bàng quả như đạo giải thoát. Người bài bàng nhân cho rằng căn thiện thành tựu được đều diệt mất, người bài bàng quả cho rằng căn thiện không thành tựu được đều sinh ra, vì vậy hai loại này đều có thể đoạn mất căn thiện.

Hỏi: Lúc đoạn mất chín phẩm căn thiện, là không dấy khởi đoạn mất hay là liên tục dấy khởi?

Đáp: Có người đưa ra cách nói này: Không dấy khởi đoạn mất như Kiến đạo. Có Sư khác nói: Liên tục dấy khởi đoạn mất như tu đạo.

Lời bình: Nên nói là không nhất định, có lúc không dấy khởi mà có thể nối tiếp nhau đoạn hết chín phẩm, có lúc chỉ đoạn nên phẩm liền dấy khởi, hoặc hai, hoặc ba cho đến hoặc là tám phẩm, sau đó mới dấy khởi tiếp tục đoạn phẩm sau.

Hỏi: Người trú trong luật nghi lúc đoạn mất căn thiện, là trước

tiên rời bỏ luật nghi rồi sau đó đoạn mất căn thiện, hay là rời bỏ ngay lúc đoạn mất?

Đáp: Có người đưa ra cách nói này: Trước là rời bỏ luật nghi rồi sau đó đoạn mất căn thiện, nghĩa là trong thân người ấy trước tiên dấy lên nên loại tà kiến rời bỏ luật nghi, sau đó dấy khởi nên loại tà kiến đoạn mất những căn thiện; như gió mạnh thổi vào cây trước tiên bẽ gãy cánh lá rồi sau đó bật gốc rễ, tà kiến đoạn mất căn thiện cũng lại như vậy.

Lời bình: Nên nói là không nhất định. Nguyên cố thế nào? Bởi vì tùy theo mỗi nên loại tâm ấy dấy khởi mỗi nên luật nghi của tâm ấy rời bỏ thì luật nghi của tâm ấy cũng rời bỏ theo.

Hỏi: Lúc căn thiện nối tiếp thì chín phẩm lập tức nối tiếp, hay là mỗi nên phẩm dần dần nối tiếp?

Đáp: Có người đưa ra cách nói này: Mỗi nên phẩm dần dần nối tiếp. Có Sư khác nói: Nếu thuận theo từ trong địa ngục chết rồi phải sinh vào địa ngục thì có thể nối tiếp ba phẩm; nếu thuận theo từ địa ngục chết rồi phải sinh vào bàn sinh-ngạ quỷ thì có thể nối tiếp sáu phẩm; nếu thuận theo từ trong địa ngục chết rồi sẽ sinh vào nẻo trời-người thì có thể nối tiếp chín phẩm.

Lời bình: Nên đưa ra cách nói này: Chín phẩm lập tức nối tiếp, theo thứ tự hiện rõ trước mắt. Như người chữa lành bệnh, trong nên lúc trừ hết bệnh về sau dần dần phát sinh sức lực. Nhưng mà người ấy thuận theo từ trong địa ngục chết rồi phải sinh vào địa ngục, thì ba phẩm căn thiện có được cũng thuộc về thân thành tựu, cũng hiện rõ trước mắt; nếu sáu phẩm căn thiện có được mà không thuộc về thân thành tựu, không hiện rõ trước mắt. Người phải sinh vào bàng sinh-ngạ quỷ, ba phẩm căn thiện có được mà không thuộc về thân thành tựu, không hiện rõ trước mắt. Người sẽ sinh vào nẻo trời, người, thì chín phẩm căn thiện có được cũng thuộc về thân thành tựu, cũng hiện rõ trước mắt.

Hỏi: Căn thiện bị đoạn mất là nhiều, hay được nối tiếp là nhiều?

Đáp: Tùy theo nơi ấy mà đoạn mất, trở lại nơi ấy mà đoạn mất. Nghĩa là đoạn mất ở cõi Dục thì cõi Dục lại nối tiếp, đoạn mất nơi Sinh đắc thì sinh đắc lại nối tiếp, đoạn mất chín phẩm thì chín phẩm lại nối tiếp.

Hỏi: Đoạn mất căn thiện rồi ở trong pháp hiện tại vẫn có thể nối tiếp hay không?

Đáp: Tạm thời dựa vào luận Thi thiết nói thì lúc ấy trong pháp hiện tại không thể nào nối tiếp căn thiện được, quyết định ở trong địa

ngục có lúc sinh hoặc lúc chết mới có thể nối tiếp căn thiện, như luận ấy nói: “Nếu làm hại trướng kiến mà tâm không có nên chút hối hận thì nên nói người này đoạn mất căn hiện của ba cõi, người ấy đối với pháp hiện tại không thể nào nối tiếp căn thiện, chắc chắn ở trong địa ngục vào lúc sinh hoặc lúc chết mới có thể nối tiếp căn thiện”.

Hỏi: Lúc sinh ở địa ngục thì ai có thể nối tiếp căn thiện, lúc chết ở địa ngục thì ai có thể nối tiếp căn thiện?

Đáp: Nếu ở trong địa ngục mà thân Trung hữu chưa tiếp nhận quả dị thực của tà kiến đoạn mất căn thiện, thì người ấy lúc sinh ở địa ngục có thể nối tiếp căn thiện. Nếu ở trong địa ngục mà thân Trung hữu đã tiếp nhận quả Dị thực của tà kiến ấy, cho đến lúc chết ở địa ngục mà quả dị thực của tà kiến ấy không còn thì có thể nối tiếp căn thiện. Nguyên cớ thế nào? Bởi vì như tà kiến cùng với căn thiện gây trở ngại cho nhau, quả của nó cũng như vậy. Lại nữa, nếu đoạn mất căn thiện do sức mạnh của nhân thì lúc chết ở địa ngục mới nối tiếp, nếu đoạn mất căn thiện do sức mạnh của duyên thì lúc sinh ở địa ngục có thể nối tiếp. Lại nữa, nếu đoạn mất căn thiện do sức mạnh của mình thì lúc chết ở địa ngục mới nối tiếp, nếu đoạn mất căn thiện do sức mạnh của người khác thì lúc sinh có thể nối tiếp. Lại nữa, nếu đoạn mất do sức mạnh của tự tánh thì lúc chết mới nối tiếp, nếu đoạn mất do sức mạnh của tư lương thì lúc sinh có thể nối tiếp. Lại nữa, nếu kiến và giới đều hủy hoại mà đoạn mất lúc chết mới nối tiếp, nếu kiến hủy hoại, giới không hủy hoại mà đoạn mất thì lúc sinh có thể nối tiếp. Lại nữa, nếu ý thích và gia hạnh đều hủy hoại mà đoạn mất thì lúc chết mới nối tiếp, nếu ý thích và gia hạnh không hủy hoại mà đoạn thì lúc sinh có thể nối tiếp. Lại nữa, nếu Thường kiến vì gia hạnh mà đoạn mất thì lúc chết mới nối tiếp, nếu đoạn kiến vì gia hạnh mà đoạn mất thì lúc sinh mới nối tiếp.

Tôn giả Diêu Âm nói rằng: “Người kia đoạn mất căn thiện, hoặc có lúc sinh vào địa ngục, thấy quả dị thực của nghiệp bất thiện cùng hiện rõ trước mắt, liền dấy lên nghĩa rằng: Trước đây mình tự gây ra ác nghiệp như vậy, nay phải nhận chịu quả báo không như ý này. Lúc khởi lên niềm tin này gọi là nối tiếp căn thiện. Hoặc có người sinh vào địa ngục rồi liền nhận chịu quả dị thực khổ đau, dấy lên ý nghĩ như vậy: Trước đây mình tự gây ra ác nghiệp như vậy, nay vẫn tự mình nhận chịu quả báo khổ đau như vậy. lúc khởi lên niềm tin này gọi là nối tiếp căn thiện”. Lại nữa, nếu dựa vào lý mà nói thì người đoạn mất căn thiện ở trong pháp hiện tại cũng có lúc có thể nối tiếp, nghĩa là người ấy nếu gặp được bạn tốt hiểu biết nhiều, đầy đủ giới hạnh, biện tài khéo léo,

ngôn từ chuẩn mực, oai nghi nghiêm túc, có thể nói pháp cho nghe, dẫn dắt phát khởi tâm tư, nói cho biết rằng: Ông nên sinh lòng tin hiểu đối với chánh lý nhân quả, đừng khởi lên bài bàng tà vạy, như dùng tâm trong sáng thanh tịnh cung kính cúng dường đối với tôi, ở bên những người cùng chung phạm hạnh tôn trọng khác cũng nên như vậy, từ đây khiến cho ông luôn luôn được yên lành. Người ấy nghe lời nói đó hoan hỷ mà tiếp nhận, nên biết rằng chính là căn thiện đã nối tiếp. Vì vậy, căn thiện có lúc nối tiếp trong pháp hiện tại, có lúc nối tiếp khi chuyển đổi thân.

Hỏi: Ai nối tiếp trong pháp hiện tại, ai nối tiếp khi chuyển thân?

Đáp: Nếu người đoạn mất căn thiện mà không tạo nghiệp vô gián thì có thể nối tiếp trong pháp hiện tại, nếu người đoạn mất căn thiện mà không tạo nghiệp vô gián thì có thể nối tiếp trong pháp hiện tại, nếu người đoạn mất căn thiện mà cũng tạo nghiệp vô gián thì chuyển thân mới nối tiếp. Lại nữa, nếu đoạn mất căn thiện do sức mạnh của duyên thì có thể nối tiếp trong pháp hiện tại, nếu đoạn mất căn thiện do sức mạnh của nhân thì chuyển thân mới có thể nối tiếp. Lại nữa, nếu đoạn mất do sức mạnh của người khác thì có thể nối tiếp trong pháp hiện tại, nếu đoạn mất do sức mạnh của chính mình thì chuyển thân mới có thể nối tiếp. Lại nữa, nếu đoạn mất do sức mạnh của tư lương thì có thể nối tiếp trong pháp hiện tại, nếu đoạn mất do sức mạnh của tự tánh thì chuyển thân mới có thể nối tiếp. Lại nữa, nếu kiến hủy hoại, giới không hủy hoại mà đoạn thì có thể nối tiếp trong pháp hiện tại, nếu kiến và giới đều hủy hoại mà đoạn thì chuyển thân mới có thể nối tiếp. Lại nữa, nếu ý thích hủy hoại - gia hạnh không hủy hoại mà đoạn thì có thể nối tiếp trong pháp hiện tại, nếu ý thích và gia hạnh đều hủy hoại mà đoạn thì chuyển thân mới có thể nối tiếp.

Hỏi: Nếu trong pháp hiện tại cũng có thể nối tiếp, thì trước đây luận Thi thiết nói phải thông hiểu như thế nào?

Đáp: Luận ấy nói trong pháp hiện tại không có thể nối tiếp, chính là nói đến có người đoạn mất căn thiện mà cũng tạo nghiệp vô gián, hoặc đoạn mất căn thiện do sức mạnh của nhân...

Hỏi: Nếu trong pháp hiện tại nối tiếp căn thiện, thì người ấy mạng chung rồi sinh vào địa ngục chăng?

Đáp: Người ấy không quyết định sinh vào địa ngục, chỉ có người chuyển thân nối tiếp căn thiện thì chắc chắn sinh vào địa ngục.

Hỏi: Trú trong những tâm nào có thể đoạn mất căn thiện?

Đáp: Hoặc là trú vào tâm nghi, hoặc trú vào chánh kiến. Nghĩa là

đối với nhân quả, có lúc sinh nghi là nhân quả này có lẽ phải có, hoặc nảy sinh chánh kiến về nhân quả này quyết định là có, lúc bấy giờ căn thiện có lại được tiếp tục phát khởi, căn thiện được phát khởi cho nên gọi là nối tiếp căn thiện.

Hỏi: Ai trú vào tâm nghi mà nối tiếp, ai trú vào chánh kiến mà nối tiếp?

Đáp: Có người đưa ra cách nói này: Chuyển thân nối tiếp là trú làm tâm nghi mà nối tiếp, nối tiếp trong pháp hiện tại là trú vào chánh kiến mà nối tiếp.

Lời bình: Nên đưa ra cách nói như vậy: Điều này không quyết định.

Hỏi: Căn thiện nếu nối tiếp thì có thể phát khởi chăng?

Đáp: Có người đưa ra cách nói này: Nối tiếp trong pháp hiện tại thì có thể phát khởi hiện rõ trước mắt, nối tiếp khi chuyển thân thì chỉ là thành tựu.

Lời bình: Nên đưa ra cách nói như vậy: Điều này không quyết định.

Hỏi: Nếu trong pháp hiện tại nối tiếp căn thiện, thì thân hiện tại ấy có thể tiến vào chánh tánh ly sinh hay không?

Đáp: Có người nói: Không thể nào, bởi vì tà kiến ấy hủy hoại sự nối tiếp nhau, căn thiện yếu kém hãy còn không có thể phát sinh Thuận quyết trạch phần, huống hồ có thể tiến vào chánh tánh ly sinh hay sao? Có người nói: Thân này tuy hiện tại không có thể tiến vào Chánh tánh ly sinh mà thể dẫn dắt phát khởi Thuận quyết trạch phần.

Lời bình: Nên đưa ra cách nói này: Thân ấy có thể dẫn dắt phát khởi Thuận quyết trạch phần, lại cũng có thể tiến vào Chánh tánh ly sinh, cho đến có thể đạt được quả A-la-hán. Như Bà-la-môn Ốt-yết-tra... đoạn mất căn thiện rồi, Tôn giả Xá-lợi-tử vì họ mà nói pháp khiến cho nối tiếp căn thiện, dần dần đạt được Kiến đế cho đến cứu cánh. Như trong Tỳ-nại-da nói rộng ra.

Hỏi: Giết người đoạn căn thiện và làm hại trướng kiến, loại nào tội nặng hơn?

Đáp: Tạm thời dựa vào luận thi thiết mà nói, nếu trú trong những ràng buộc thì dị thực phải nhận chịu những tội ấy bằng nhau chứ không có gì sai biệt, nếu sự ràng buộc không như nhau thì tùy theo tội mà khác biệt. Có người đưa ra cách nói này: Làm hại trướng kiến nặng hơn chứ không phải là giết người đoạn căn thiện. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì trướng kiến thành tựu các căn thiện. Lại có người nói: Giết người đoạn

căn thì mắc tội nặng hơn. Nguyên cớ thế nào? Bởi vì người là nẻo thiện mà làm hại thì tội nặng hơn.

Lời bình: Nên đưa ra cách nói như vậy: Nếu dựa vào các sự phạt tội thì giết người đoạn căn thiện sẽ mắc tội nặng vì mắc phải Biên tội (Ba-la-di tội); nếu dựa vào nghiệp đạo thì làm hại trướng kiến là nặng, bởi vì nó thành tựu các pháp thiện.

Hỏi: Những người đoạn mất căn thiện thì họ đều là tánh Tà định tụ chăng?

Đáp: Có người đưa ra cách nói như này: Những người đoạn mất căn thiện thì họ đều là tánh Tà định tụ; hoặc có lúc là tánh Tà định tụ mà không phải là đoạn mất căn thiện, như vua Vị Sinh Oán (A-xà-thế)..., bởi vì họ tạo nghiệp vô gián mà không đoạn mất căn thiện.

Lời bình: Nên đưa ra cách nói như vậy: Vấn đề này có bốn câu phân biệt:

1. Có người đoạn mất căn thiện mà không phải là tánh Tà định tụ, như Lục Sư Bố Lạt Noa..., họ đoạn mất căn thiện mà không tạo nghiệp vô gián.

2. Có người là tánh Tà định tụ mà không phải là đoạn mất căn thiện, như vua Vị Sinh Oán...

3. Có người đoạn mất căn thiện mà cũng tạo nghiệp vô gián.

4. Có người không đoạn mất căn thiện mà cũng không phải là Tánh Tà định tụ, đó là trừ ra những tướng trước.

Hỏi: Ở nơi nào nhận lấy quả dị thực của tà kiến đoạn căn thiện

Đáp: Ở địa ngục Vô gián nhận lấy quả Dị thực ấy; như nơi hưởng về của A-la-hán thì cao nhất là đến chốn Niết-bàn, nơi hưởng về của người đoạn mất căn thiện thì thấp nhất là đến địa ngục vô gián. Lại nữa, như Tư của định Hữu Đảnh là pháp thù thắng trong pháp thiện hữu lậu, cho nên tiếp nhận quả dị thực của Hữu Đảnh; như vậy tà kiến đoạn căn thiện là pháp hơn hẳn trong mọi pháp ác cho nên nhận lấy quả dị thực ở địa ngục vô gián.

Hỏi : Ở nơi nào nhận lấy quả của nghiệp vô gián?

Đáp : Nếu người đoạn mất căn thiện thì các nghiệp vô gián và các tội phá Tăng chắc chắn nhận chịu ở địa ngục vô gián; nếu người không đoạn mất căn thiện ngoài bốn nghiệp vô gián thì hoặc là nhận chịu quả dị thực ở trong địa ngục vô gián hoặc là ở trong địa ngục khác.

Hỏi : Tà kiến đoạn căn thiện đối với chúng đồng phần là chỉ có thể đầy đủ hay là cũng có thể dẫn dắt ?

Đáp: Cũng có thể dẫn dắt, cũng có thể đầy đủ. Có người đưa ra

cách nói này: Chỉ có thể đầy đủ chứ không thể dẫn dắt. Nguyên cơ thể nào ? Bởi vì nghiệp có thể dẫn dắt quả của chúng đồng phần mà tà kiến kia không phải là nghiệp.

Lời bình: Cách nói trước là thích hợp, bởi vì tà kiến có tương ứng với nghiệp có tư duy, cho nên tà kiến và nghiệp ấy cùng chung nên quả.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 36

LUẬN VỀ VÔ TÂM QUÝ (Phần 3)

Thế nào là căn thiện tăng thượng của cõi Dục? Thế nào là căn thiện vi tế cùng hiện hành? Cho đến nói rộng ra....

Hỏi : Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp : Vì phân biệt biệt rộng về nghĩa trong kinh. Nghĩa là trong kinh nói người ấy còn có căn thiện vi tế cùng hiện hành chưa đoạn, từ đây có những pháp thiện vi khác sẽ phát khởi nhờ vào sự thanh tịnh này. Trong kinh tự nói ra như vậy mà không phân biệt rộng về nghĩa ấy, cũng không nói thế nào là căn thiện tăng thiện của cõi Dục, thế nào là căn thiện vi tế cùng hiện hành. Kinh là nơi nương tựa căn bản của luận này, những điều trong kinh không phân biệt thì nay cần phải phân biệt rộng về điều ấy cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi : Vì sao trong này không nói đến căn thiện phẩm Trung ?

Đáp: Là ý của người soạn luận muốn như vậy, cho đến nói rộng ra. Lại nữa điều này cần phải nói mà không nói đến thì nên biết nghĩa này có khác. Lại nữa, là nói đến phần trước và sau tức là đã hiện bày phân giữa; như trước - sau thì trên - dưới, hướng đi vào - đã rồi ra, gia hạnh - cứu cánh, nên biết cũng như vậy. Lại nữa, nếu pháp thô thiển - hiện rõ dễ dàng hiểu được - dễ dàng có thể thi thiết, dễ dàng biểu hiện - dễ dàng giải thích thì trong này nói đến pháp ấy, phẩm trung thì không như vậy cho nên không nói đến. Lại nữa, phẩm Trung thâm nhiếp ở giữa phẩm Thượng và Hạ, cho nên không nói riêng biệt. Lại nữa, phẩm Thượng và Hạ là điều hiếm có và ít thấy giữa thế gian, vì vậy mà nói đến ; phẩm Trung rất nhiều chứ không phải là hiếm có cho nên lược qua mà không nói.

Hỏi: Vì sao trong này chỉ nói đến căn thiện của cõi Dục chứ không nói đến căn thiện của cõi sắc ?

Đáp: Là ý của người soạn luận muốn như vậy, cho đến nói rộng ra. Lại nữa, điều cần nói phải đến mà không nói đến thì nên biết nghĩa này có khác. Lại nữa căn thiện của cõi sắc, vô sắc, lấy căn thiện của cõi Dục làm cửa ngõ, làm gia hạnh, làm con đường để tiến vào. Nếu nói đến điều này thì nên biết là cũng nói đến điều kia, cho nên không nói riêng biệt. Lại nữa, trong này chỉ nói đến pháp đối trị gần, nghĩa là tiếp theo phần trước nói về hai căn bất thiện và pháp đối trị gần của chúng, tức là hai loại căn thiện của cõi Dục, cho nên chỉ nói đến điều ấy. Lại nữa, căn thiện vi tế tăng thượng của cõi Dục dễ dàng hiện rõ, dễ dàng hiểu biết, dễ dàng thi thiết, cho nên trong này nói đến điều ấy; căn thiện tăng thượng củ cõi Sắc - Vô sắc tuy dễ dàng hiện rõ, dễ dàng hiểu biết, dễ dàng có thể thi thiết mà vi tế thì không như vậy, cho nên không nói đến. Bởi vì hai nghĩa trên không có nghĩa đoạn mất căn thiện, cho nên tướng của căn thiện vi tế khó có thể thi thiết được.

Hỏi: Thế nào là căn thiện tăng thượng của cõi Dục ?

Đáp: Lúc Bồ-tát tiến vào chánh tánh ly sinh mà đạt được Thế tục trí hiện quán biên của cõi Dục, và lúc Như Lai đạt được Tận trí mà đạt được căn thiện không có tham - không có sân - không có si. Căn thiện như vậy thật là thù thắng nhất ở trong các căn thiện hệ thuộc cõi Dục, cho nên gọi là tăng thượng.

Hỏi: Thế nào là căn thiện vi tế cùng hiện hành ?

Đáp: Lúc đoạn mất căn thiện thì nó rời bỏ cuối cùng, bởi vì rời bỏ nó cho nên gọi là đoạn mất căn thiện. Căn thiện như vậy thì thâm nhiếp ở phẩm Hạ hạ trong Sinh đắc thiện hệ thuộc cõi Dục, gọi là vi tế cùng hiện hành.

Hỏi: Trong này vì sao lấy thời gian Tận trí đã đạt được căn thiện để so sánh thế tục trí hiện quán biên mà biện giải về sự sai biệt ?

Đáp: Có người đưa ra cách nói như vậy: trong này không dùng căn thiện đã đạt được với thời gian Tận trí để so sánh thế tục trí hiện quán biên mà hiện giải về sự sai biệt, nhưng dùng thế tục trí hiện quán biên để so sánh thế tục trí hiện quán biên mà biện giải về sự sai biệt, nghĩa là thế tục trí hiện quán biên của Thanh văn thì yếu kém, của Độc giác thì trung bình, của Bồ-tát thì hơn hẳn. Vả lại, dùng Tận trí vào lúc đã đạt được căn thiện để so sánh Tận trí vào lúc đã đạt được căn thiện mà biện giải về sự sai biệt, nghĩa là Tận trí vào lúc đã đạt được căn thiện thì Thanh văn là yếu kém, Độc giác là trung bình, Như Lai là hơn hẳn.

Có Sư khác nói: trong này cũng lấy Tận trí vào lúc đã đạt được căn thiện để so sánh Thế tục trí hiện quán biên mà biện giải về sự sai

biệt, nghĩa là Thế tục trí hiện quán biên của Bồ-tát thì yếu kém, Tận trí vào lúc đã đạt được căn thì hơn hẳn, Thanh văn và Độc giác cũng như vậy. Lại nữa, Thế tục trí hiện quán biên của Bồ-tát hơn hẳn so với Tận trí vào lúc đã đạt được căn thiện của Độc giác; Thế tục trí hiện quán biên của Độc giác hơn hẳn so với Tận trí vào lúc đã đạt được căn thiện của Thanh văn.

Hoặc có người nói: Trong này không muốn biện giải về hai sự sai biệt mà chỉ trình bày về hai loại này bình đẳng không có gì khác biệt, nghĩa là hai loại này đều nhờ vượt qua Hữu Đảnh mà đạt được Thế tục trí hiện quán biên, vượt qua cái đạt được của Hữu Đảnh do kiến mà đoạn; Tận trí vào lúc đã đạt được căn thiện, vượt qua cái đạt được của Hữu Đảnh do tu mà đoạn.

Hỏi: Nhị thừa cũng như vậy, vì sao không nói đến ?

Đáp: Bởi vì họ không có thể vượt qua được Tập khí của Hữu Đảnh do kiến, tu mà đoạn chứ không phải tăng thượng. Lại có người nói: Trong này không muốn nói về hai sự sai biệt và hai loại bình đẳng, mà chỉ nói đến Thế tục trí hiện quán biên ở cõi Dục của Bồ-tát, và căn thiện ở cõi Dục đã đạt được lúc ở tận trí của Như Lai, là căn thiện tăng thượng của cõi Dục hơn hẳn căn thiện đã đạt được của hàng Nhị thừa.

Hỏi: Nếu như vậy thì Thanh văn và Độc giác lẽ nào không có căn thiện tăng thượng hay sao ?

Đáp: Bởi vì hàng Nhị thừa lại lần lượt chuyển tiếp hưởng về chủng loại bậc thấp khác mà gọi là tăng thượng chứ không phải là hưởng về Thượng Thừa.

Hỏi: Thế tục trí hiện quán biên tiến vào Chánh tánh ly sinh rồi mới đạt được, vì sao nói là đạt được lúc tiến vào?

Đáp: Lý nên nói là tiến vào rồi mới đạt được mà nói là đạt được lúc tiến vào, thì đây là đã tiến vào gọi là lúc tiến vào tức là đối về gần mà nói về âm xa; như nói Đại Dương hôm nay từ nơi nào đến? Đây cũng là đã đến mà nói là nay đến; như nói lúc cảm nhận Lạc thọ biết đúng như thật về cảm nhận Lạc thọ..., đây cũng là đã cảm nhận gọi là lúc cảm nhận; như nói đoạn khổ - đoạn vui tiến vào Tĩnh lự thứ tư, đây cũng là đối với khổ đã đoạn mà gọi là đoạn; như nói tư duy pháp mà tiến vào Từ đẳng trí, đây cũng là đã tiến vào mà gọi là tiến vào; như nói tâm của A-la-hán giải thoát dục lậu, hữu lậu và vô minh lậu, đây là đối với Dục lậu cũng đã giải thoát mà gọi là giải thoát. Trong này cũng như vậy, đã tiến vào mà gọi là lúc tiến vào.

Lại có người nói: Chính xác cần phải nói là lúc Bồ-tát tiến vào

Chánh tánh ly sinh đạt được Thế tục trí hiện quán biên, bởi vì trí ban đầu của các Đế đều gọi là Chánh tánh ly sinh, các Nhẫn gọi là tiến vào. Nghĩa là Khổ, Tập, Diệt loại nhẫn lúc tiến vào Khổ, Tập, Diệt loại trí thì gọi là đạt được Thế tục trí hiện quán biên. Như lúc định Kim cang dụ hiện ở trước mắt thì gọi là lúc đạt được Tận trí, ở đây cũng như vậy.

Hỏi: Vì sao nói trí này là hiện quán biên ?

Đáp: Bởi vì hiện quán Khổ biên-Tập biên-Diệt biên mà đạt được trí này, cho nên gọi là Hiện quán biên. Có người nói: Đây là lúc các Sư Du-già quán Thánh đế gần bên tu mà đạt được, cho nên gọi là Hiện quán biên. Tôn giả Diêu âm nói rằng : “Trí này gần với hiện quán nên gọi là Hiện quán biên, như vật gần bên thân thì gọi là Thân biên”.

Hỏi : Hiện quán biên này do tu pháp thiện của thế tục lấy bốn uẩn - năm uẩn làm tự tánh, vì sao nói là Thế tục trí ?

Đáp : bởi vì trí tăng lên cho nên gọi là trí; giống như Kiến đạo lấy năm uẩn làm tự tánh, bởi vì Kiến tăng lên cho nên gọi là Kiến; định Kim cang dụ lấy bốn uẩn - năm uẩn làm tự tánh, bởi vì Định tăng lên nên gọi là Định; bốn loại Thông hành lấy bốn uẩn - năm uẩn làm tự tánh, bởi vì Thông tăng lên nên gọi là Thông, ở đây cũng như vậy.

Hỏi: Hiện quán biên về Khổ thì Thế tục trí của cõi Dục và Thế tục trí của cõi Sắc, trí của cõi nào là hơn hẳn ?

Đáp: Cõi sắc là hơn hẳn bởi vì cõi hơn hẳn. Hiện quán biên về Tập - Diệt cũng như vậy.

Hỏi : Thế tục trí của cõi Dục hiện quán biên về Tập và Thế tục trí của cõi Sắc hiện quán biên về Khổ, trí của cõi nào hơn hẳn ?

Đáp: Cõi Dục là nơi nương tựa hơn hẳn cho nên hơn hẳn, cõi sắc là cõi hơn hẳn cho nên hơn hẳn. Lấy Diệt mà hỏi về Khổ - Tập cũng như vậy.

Hỏi: Thế tục trí của cõi Dục hiện quán biên về Khổ và Thế tục trí của cõi Sắc hiện quán biên về Tập, trí của cõi nào là hơn hẳn ?

Đáp: Cõi Sắc là hai sự việc hơn hẳn cho nên hơn hẳn :

1. Cõi hơn hẳn.

2. Nơi nương tựa hơn hẳn. Lấy Khổ hỏi về Diệt, lấy Tập hỏi về Diệt cũng như vậy.

Hỏi: Thế tục trí của cõi Dục hiện quán biên về Khổ và Thế tục trí của cõi Dục hiện quán biên về Tập, trí của cõi nào là hơn hẳn?

Đáp: Hiện quán biên về Tập là hơn hẳn, bởi vì nơi nương tựa hơn hẳn. Lấy Tập hỏi về Diệt cũng như vậy. Như cõi Dục, cõi Sắc cũng như vậy.

Hỏi: Vì sao lúc Thế tục trí hiện quán biên thì không tu pháp trí ?

Đáp: Bởi vì Pháp trí đối với Thế tục trí hiện quán biên không phải là ruộng đất - không phải là vật dụng, cho đến nói rộng ra. Lại nữa, trí này tu hiện quán biên cho nên gọi là Thế tục trí quán biên, nếu lúc Pháp trí cũng tu thì phải gọi là Thế tục trí hiện quán biên chứ không phải là hiện quán biên. Lại nữa, trước nói trí này vượt qua Hữu Đảnh do Kiến mà đoạn cho nên đạt được, không phải là lúc Pháp trí có thể vượt qua Hữu Đảnh do Kiến mà đoạn cho nên không tu trí này. Lại nữa đối với những việc làm của mỗi nên Đế đã làm xong - gia hạnh đã ngừng thì có thể tu trí này, lúc trú trong Pháp trí có nhiều việc phải làm - gia hạnh chưa ngừng lại, nghĩa là lúc Pháp trí tuy biết Khổ của cõi Dục mà chưa biết Khổ của cõi Sắc - Vô sắc, tuy đoạn Tập của cõi Dục mà chưa đoạn Tập của cõi Sắc - Vô sắc, tuy chứng Diệt của cõi Dục mà chưa chứng Diệt của cõi Sắc - Vô sắc, cho nên lúc là Pháp trí thì không tu trí này. Lại nữa, đối với mỗi nên Đế hiện quán cứu cánh và đoạn kiến, lúc này đã đoạn hết thì có thể tu trí này, lúc trú trong Pháp trí không có sự việc như vậy, cho nên không tu.

Hỏi: Vì sao lúc là Đạo loại trí thì không tu trí này?

Đáp: Bởi vì Đạo loại trí đối với trí này không phải là ruộng đất - không phải là vật dụng, cho đến nói rộng ra. Lại nữa, trí này là quyền thuộc của Kiến đạo - hệ thuộc với kiến đạo, Đạo loại trí là Tu đạo cho nên không tu trí này. Lại nữa, trí này là quyền thuộc của Hưởng đạo - hệ thuộc với Hưởng đạo, đạo loại trí là Quả đạo cho nên không tu trí này. Lại nữa, trí này là Tùy tín hành - Tùy pháp hành trong sự nối tiếp nhau, lúc tu Đạo loại trí thì gọi là Tín thắng giải - Kiến chí nối tiếp nhau, cho nên không tu trí này. Lại nữa, trí này gọi là hiện quán biên, đối với ba Đế có âm Biên chuyển đổi cho nên tu trí này. Như nói về Tát-ca-da Khổ biên, Tát-ca-da Tập biên, Tát-ca-da Diệt biên, mà không nói đến Tát-ca-da Đạo biên, cho nên lúc là Đạo loại trí thì không tu trí này.

Hỏi: Dựa vào luận mà sinh ra luận, vì sao đối với ba Đế có âm Biên chuyển đổi mà không là đối với Đạo đế?

Đáp: Bởi vì trí ấy có năng lực biết tất cả Khổ, đoạn tất cả Tập, chứng tất cả Diệt, mà không năng lực tu tất cả Đạo, Đức Phật cũng đối với đạo cần phải tu tập, tu đều không cùng tận cho nên không có âm Biên chuyển đổi. Lại nữa, nếu Đế thì đạo hữu lậu - vô lậu đều có thể có những việc làm, thì có âm Biên chuyển đổi; Đạo đế chỉ là đạo vô lậu có thể có những việc làm, cho nên không có âm Biên chuyển đổi. Như đạo hữu lậu - vô lậu, đạo thế gian - xuất thế gian, đạo có vị - không có vị,

đạo dựa vào tham đắm - dựa vào xuất ly, nên biết cũng như vậy.

Lại nữa, Khổ đế là có, là có quả, đối với trí ấy có âm biên chuyển đổi, nghĩa là Khổ - Tập đế là có - là có quả, Diệt đế tuy chẳng phải là có mà là có quả, Đạo đế chẳng phải là có - chẳng phải là có quả cho nên không có âm Biên chuyển đổi. Bởi vì đối với đạo đế không nói đến Biên, cho nên lúc là Đạo loại trí thì không tu trí này. Lại nữa, từ lúc không thể biết giới hạn ban đầu cho đến nay, đạo đế tục đối với ba Đế đã từng có những việc làm, cho rằng mình là đạo, nay đến lúc Đạo loại trí hiện rõ trước mắt, thấy chân đạo có nên nó liền xấu hổ, vì vậy mà không tu. Như trong thôn ấp nếu chưa lập ra người đứng đầu, thì có người tự cho là cao quý - tự mình xưng là người đứng đầu, về sau lập ra người đứng đầu thì người tự cho là cao quý kia xấu hổ mà bỏ đi, ở đây cũng như vậy.

Lại nữa, Thế tục trí hiện quán biên là có, là có quả, Khổ - Tập đế là có, là có quả; Diệt đế tuy chẳng phải là có mà là có quả, cho nên lúc thấy nó thì tu Thế tục trí; Đạo đế không phải là có - không phải là có quả, cho nên lúc thấy nó thì không tu trí này. Lại nữa, Khổ - Tập đế có vô biên lỗi lầm tai họa; Diệt đế có vô biên lợi ích tốt đẹp, cho nên lúc thấy nó thì tu Thế tục trí; Đạo đế không có vô biên lỗi lầm tai họa cũng không có vô biên lợi ích tốt đẹp, cho nên lúc thấy nó thì không tu trí này.

Lại nữa, từ vô thủy đến nay Thế tục trí đối với ba Đế đã có nhiều công năng, cho nên biết đoạn diệt mà không cứu cánh, bởi vì đối với Hữu Đảnh không có công năng, nay đối với ba Đế đạt được hiện quán, thì bởi vì cứu cánh cho nên nó liền hoan hỷ, như cùng thấy Dục pháp dấy khởi được hiện rõ trước mắt, vì vậy mà tu. Từ vô thủy đến nay đối với Đạo Thánh đế chưa có công năng, nói là chưa tu tập cho nên lúc Kiến đạo thì không tu trí này. Lại nữa, đối với Khổ - Tập - Diệt lúc đạt được hiện quán mà chưa thấy chân đạo, cho nên thế tục trí vẫn tự cho là đạo, vì vậy mà tu. Đối với Đạo Thánh đế lúc đạt được hiện quán thì thấy chân đạo, cho nên Thế tục trí này tự biết chẳng phải là đạo, vì vậy không tu nữa. Trong này cần phải nói về thí dụ Quạ và Khổng tước. Lại nữa, lúc thấy ba Đế hãy còn chưa vĩnh viễn đoạn trừ tà Kiến bài bán đạo, và chưa vĩnh viễn đoạn trừ chẳng phải đạo mà cho là đạo, bởi vì giới cấm thủ cho nên những Thế tục trí hãy còn tự xưng là đạo, vì vậy mà tu; thấy Đạo đế rồi thì chúng đều vĩnh viễn đoạn trừ cho nên không còn tu Thế tục trí này nữa.

Hỏi: Lúc đạt được Đạo loại trí như rời bỏ Kiến đạo, thì Thế tục trí

hiện quán biên này là cũng rời bỏ hay không ?

Đáp: Không rời bỏ. Nguyên cố thế nào? Bởi vì đạo hữu lậu - vô lậu rời bỏ pháp khác nhau, nghĩa là đạo vô lậu vì ba duyên mà rời bỏ:

1. Vì lui sụt.
2. Vì đắc quả.
3. Vì luyện căn.

Đạo hữu lậu vì bốn duyên mà bỏ:

1. Vì lui sụt.
2. Vì vượt qua giới.
3. Vì đoạn mất căn thiên.
4. Vì rời bỏ chúng đồng phần. Lúc Đạo loại trí đối với bốn duyên rời bỏ hữu lậu đều không có, cho nên vào lúc bấy giờ không rời bỏ trí này. Lại nữa, Đạo loại trí và Kiến đạo hiện hành thành tựu đều trái ngược nhau, cho nên lúc bấy giờ liền rời bỏ; Đạo loại trí và Thế tục trí hiện quán biên, tuy hiện hành trái ngược nhau mà thành tựu không trái ngược nhau, cho nên lúc bấy giờ không rời bỏ.

Hỏi: Vì sao trong tu đạo trí này không hiện rõ trước mắt ?

Đáp: Bởi vì Thế tục trí hiện quán biên này là quyền thuộc của Kiến đạo, hệ thuộc với Kiến đạo, cho nên đối với Tu đạo chắc chắn không hiện rõ trước mắt. Lại nữa, trí này là quyền thuộc của Hưởng đạo, hệ thuộc với Hưởng đạo, bởi vì Tu đạo kèm theo quả cho nên không hiện rõ trước mắt. Lại nữa, trí này dựa vào Tùy tín hành - Tùy pháp hành nối tiếp nhau, trong Tu đạo không có sự nối tiếp nhau này cho nên không hiện rõ trước mắt. Lại nữa, trí này và Tu đạo tuy thành tựu không trái ngược nhau mà hiện hành trái ngược nhau, cho nên không phát khởi. Lại nữa, trí này cùng với sở duyên - hành tướng của Kiến đạo đều rất giống nhau, cho nên đối với phần vị Tu đạo chắc chắn không hiện rõ trước mắt. Giới của Thế tục trí hiện quán biên này chỉ có cõi Dục và cõi Sắc.

Hỏi: Vì sao trí này hông phải là ở cõi vô sắc ?

Đáp: Bởi vì cõi vô sắc không phải là ruộng đất - không phải là vật dụng đối với trí này, cho đến nói rộng ra. Lại nữa, nếu cõi nào có Kiến đạo thì cõi ấy sẽ có trí này, trong cõi vô sắc không có Kiến đạo cho nên trí này cũng không có.

Hỏi: Dựa vào luận mà sinh ra luận, vì sao trong cõi Vô Sắc không có Kiến đạo ?

Đáp: Bởi vì cõi Vô sắc không phải là ruộng đất - không phải là vật dụng đối với Kiến đạo, cho đến nói rộng ra. Lại nữa, nếu cõi nào có

hành tướng Vô ngã duyên với tất cả các pháp, thì cõi ấy có Kiến đạo; trong cõi vô sắc không có hành tướng vô ngã duyên với tất cả các pháp, cho nên không có Kiến đạo. Lại nữa, nếu cõi nào có căn thiện của hành đế thì cõi ấy có Kiến đạo, trong cõi vô sắc không có căn thiện của hành đế, cho nên không có Kiến đạo. Lại nữa, nếu cõi nào có Thuận quyết trạch phần thì cõi ấy có Kiến đạo, trong cõi Vô Sắc không có Thuận quyết trạch phần, cho nên không có Kiến đạo. Lại nữa, nếu cõi nào có Nhân - có Trí thì cõi ấy có Kiến đạo, trong cõi Vô Sắc có Trí mà không có Nhân, cho nên không có Kiến đạo. Lại nữa, nếu cõi nào có Pháp trí - Loại trí thì cõi ấy có Kiến đạo, trong cõi Vô Sắc tuy có Loại trí mà không với Pháp trí, cho nên không có Kiến đạo. Lại nữa, nếu cõi nào có Chỉ - Quán bình đẳng, học chỉ riêng Quán tăng lên, thì cõi ấy có Kiến đạo, trong cõi Vô Sắc thì Chỉ tăng lên chứ không phải là Quán, cho nên không có Kiến đạo. Lại nữa, nếu cõi nào có trí duyên với khắp nơi thì cõi ấy có Kiến đạo, trong cõi Vô Sắc không có trí duyên với khắp nơi, cho nên không có Kiến đạo. Bởi vì không có Kiến đạo cho nên ở nơi đó mà tu Thế tục trí cũng không có. Lại nữa, giả sử trí này có ở cõi Vô Sắc nhưng không có thể tu tập cho nên sẽ trở thành vô dụng, vì vậy ở cõi ấy không có. Nghĩa là tu trí này thì cần phải dựa vào Kiến đạo, Kiến đạo chỉ có thể tu từ địa dưới chứ không có thể tu ở địa trên, cho nên ở cõi ấy giả sử là có thì cũng không có thể tu được. Và lại, trong cõi Vô Sắc không có nhân của Kiến đạo tùy theo sự thích ứng của nó, tức là không có nhân của trí này.

Về địa thì trí này có trong bảy địa, đó là cõi Dục - Vị chí - Tĩnh lự trung gian và bốn Tĩnh lự. Nếu dựa vào vị trí định tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì lúc ấy tu Kiến đạo của nên địa, tu Thế tục trí hiện quán biên của hai địa. Nếu dựa vào tĩnh lự thứ nhất tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì lúc ấy tu Kiến đạo của hai địa, tu Thế tục trí hiện quán biên của ba địa. Nếu dựa vào Tĩnh lự trung gian tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì lúc ấy tu Kiến đạo của ba địa, tu Thế tục trí hiện quán biên của bốn địa. Nếu dựa vào Tĩnh lự thứ hai tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì lúc ấy tu Kiến đạo của bốn địa, tu Thế tục trí hiện quán biên của năm địa. Nếu dựa vào Tĩnh lự thứ ba tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì lúc ấy tu Kiến đạo của năm địa, tu Thế tục trí hiện quán biên của sáu địa. Nếu dựa vào Tĩnh lự thứ tư tiến vào Chánh tánh ly sinh, thì lúc ấy tu Kiến đạo của sáu địa, tu Thế tục trí hiện quán biên của bảy địa.

Về sở y thì trí này dựa vào thân của cõi Dục chứ không phải là cõi Sắc - Vô Sắc.

Hỏi: Trí này là dựa vào thân dị sinh, hay là dựa vào thân Thánh giả? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu dựa vào thân dị sinh thì tại sao không gọi là pháp dị sinh? Nếu dựa vào thân Thánh giả thì tại sao Thánh giả không hiện rõ trước mắt?

Đáp: Có người nói trí này không dựa vào thân dị sinh, cũng không dựa vào thân Thánh giả, bởi vì không có nơi nương tựa nào.

Lời bình: Người ấy không nên đưa ra cách nói như vậy, vì sao gọi là căn thiện mà không có nơi nào nương tựa? Nên nói như vậy: Dựa vào thân Thánh giả, bởi vì dựa vào thân Tùy tín - tùy pháp hành mà tu tập đạt được.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao không hiện rõ trước mắt ?

Đáp: Bởi vì trí này cùng với Kiến đạo trí ngược nhau về hiện hành, vượt qua phần vị Kiến đạo không thể nào phát khởi được. Nếu như trong phần vị Kiến đạo mà Kiến đạo trong chốc lát không hiện rõ trước mắt, thì trí này liền phát khởi. Bởi vì Kiến đạo không có nghĩa đoạn dứt trong sát-na, cho nên trí này không thể nào hiện rõ trước mắt.

Hỏi: Nếu không hiện rõ trước mắt thì làm sao có thể nói trí này dựa vào thân Tùy tín - Tùy pháp hành?

Đáp: Bởi vì thân ấy có hai loại, nên là nơi nương tựa của Kiến đạo, hai là nơi nương tựa của Thế tục trí hiện quán biên. Kiến đạo đối với thân nương tựa của Kiến đạo, đạt được cũng thuộc về thân thành tựu, cũng hiện rõ trước mắt; Thế tục trí hiện quán biên đối với thân ấy, đạt được mà không thuộc về thân thành tựu, không hiện rõ trước mắt. Thế tục trí hiện quán biên đối với thân nương tựa của Thế tục trí hiện quán biên, đạt được cũng thuộc về thân thành tựu, cũng hiện rõ trước mắt; Kiến đạo đối với thân ấy, đạt được mà không thuộc về thân thành tựu, không hiện rõ trước mắt. Nếu ở phần vị Kiến đạo mà thân nương tựa của Thế tục trí này hiện ở trước mắt, thì trí này thành tựu cũng hiện ở trước mắt, Kiến đạo chỉ thành tựu ở vị lai. Nhưng phần vị Kiến đạo chắc chắn phát khởi ở thân nương tựa của Kiến đạo, cho nên Kiến đạo thành tựu cũng hiện ở trước mắt, trí này chỉ thành tựu ở vị lai. Nếu ở phần vị của Kiến đạo không phát khởi ở thân nương tựa của Kiến đạo, thì không có nghĩa Kiến đạo thấy rõ ở Thánh đế, sẽ không phải là Thánh giả, vì vậy cần phải phát khởi thân nương tựa của Kiến đạo. Nhờ vào đây mà thân ấy đạt được Phi-trạch-diệt, cho nên trí này suy cho cùng là không phát khởi.

Về hành tướng thì trí này có tất cả mười hai hành tướng, đó là sự tu tập hiện quán biên về Khổ thì làm bốn hành tướng của Khổ, sự tu tập

hiện quán biên về Tập thì làm bốn hành tướng của Tập, sự tu tập hiện quán biên về Diệt thì làm bốn hành tướng của Diệt.

Về sở duyên thì trí này duyên với ba Đế của ba cõi, sự tu tập hiện quán biên về Khổ thì duyên với Khổ đến của ba cõi, sự tu tập hiện quán biên về Tập thì duyên với Tập đế của ba cõi, sự tu tập hiện quán biên về Diệt thì duyên với Diệt đế của ba cõi.

Hỏi: Đây là duyên tổng quát hay là duyên tách biệt ?

Đáp: Duyên tách biệt. Nghĩa là cõi Dục thì tùy theo sự thích hợp mà duyên với ba đế của cõi Dục, cõi Sắc thì tùy theo sự thích hợp mà duyên với ba đế của cõi Sắc - Vô Sắc. Có người nói: Duyên tổng quát, nghĩa là cõi Dục thì tùy theo sự thích hợp mà duyên với ba đế của ba cõi, cõi Sắc cũng như vậy.

Lời bình: Cách nói trước là thích hợp, bởi vì như pháp phần - loại phần của trí vô lậu đều duyên tách biệt.

Về Niệm trú thì trí này đã tu tập hiện quán biên về Khổ - Tập bao gồm bốn Niệm trú, đã tu tập hiện quán biên về Diệt thì chỉ có Pháp niệm trú. Về trí thì trí này chỉ là Thế tục trí. Về Định thì trí này không cùng với Định. Về căn tương ứng thì trí này tương ứng với với tất cả ba căn, đó là Lạc - Hỷ và Xả căn. Về quá khứ - vị lai - hiện tại, thì trí này chỉ là sự tu tập hiện quán biên về Khổ - Tập ở vị lai duyên với ba đời, sự tu tập hiện quán biên về Diệt thì duyên với rời xa thời gian (ly thế). Về thiện - bất thiện và vô ký, thì trí này chỉ là thiện, sự tu tập hiện quán biên về Khổ - Tập của cõi Dục thì duyên với ba loại, cõi Sắc thì duyên với thiện - vô ký; sự tu tập hiện quán biên về Diệt thì chỉ duyên với thiện. Hệ thuộc ba cõi và không hệ thuộc, thì trí này hệ thuộc cõi Dục Sắc, sự tu tập hiện quán biên về Khổ - Tập ở cõi Dục thì duyên với hệ thuộc cõi Dục, ở cõi Sắc thì duyên với hệ thuộc cõi Sắc - Vô Sắc ; sự tu tập hiện quán biên về Diệt thì duyên với không hệ thuộc.

Về Học - Vô học và Phi học phi vô học, thì trí này là Phi học phi vô học, duyên với Phi học phi vô học. Về kiến sở đoạn - tu sở đoạn và không đoạn, thì trí này chỉ do tu mà đoạn, Sự tu tập hiện quán biên về Khổ - Tập thì duyên với Kiến - tu sở đoạn; sự tu tập hiện quán biên về Diệt thì duyên với không đoạn. Về duyên với danh - duyên với nghĩa, thì trí này do sự tu tập hiện quán biên về Khổ - Tập duyên chung cả danh và nghĩa, sự tu tập hiện quán biên về Diệt thì chỉ duyên với nghĩa. Về duyên với Tự tương tục - Tha tương tục và Phi tương tục, thì trí này do sự tu tập hiện quán biên về Khổ - Tập duyên với Tự - Tha tương tục, sự tu tập hiện quán biên về Diệt thì duyên với Phi tương tục. Về gia hạnh

đắc - Ly nhiễm đắc và Sinh đắc, thì trí này chỉ có gia hạnh đắc. Về Văn - Tư - Tu mà thành, thì trí này ở cõi Dục là do Tư mà thành, không phải là do văn mà thành bởi vì trí này hơn hẳn, không phải do tu mà thành bởi vì không nhất định; ở cõi Sắc là do tu mà thành, không phải là do Văn mà thành bởi vì trí này hơn hẳn, không phải do tư mà thành bởi vì cõi ấy không có Tư tuệ. Cõi ấy nếu lúc Tư thì tiến vào Định, cho nên thuộc về ý địa. Ở năm trước thì trí này thuộc về ý địa chứ không phải là năm thức, bởi vì trong năng thức không có gia hạnh thiện.

Hỏi: Trí này là có dị thực hay không có dị thực?

Đáp: Có dị thực bởi vì là thiện hữu lậu.

Hỏi: Trí này tiếp nhận quả của dị thực ở nơi nào?

Đáp: Cõi Dục thì ở cõi Dục, cõi Sắc thì ở cõi Sắc, Tĩnh lực thứ nhất thì ở Tĩnh lực thứ nhất, cho đến Tĩnh lực thứ tư thì ở Tĩnh lực thứ tư.

Hỏi: Hàng Thanh văn thì có thể như vậy, bởi vì họ có thể có sự tương tục của cõi sắc, Phật và Độc giác thì làm sao có thể như vậy, bởi vì không phải là Phật, Độc giác có thể có sự tương tục của cõi sắc mà tiếp nhận dị thực này?

Đáp: Chủng tánh Bồ-đặc-già-la cũng từng có Uẩn-Giới-Xứ tương tục của cõi sắc, ở nơi ấy lần lượt chuyển tiếp nhận lấy dị thực này.

Hỏi: Nếu như vậy thì làm sao thành tựu nhân trong sự tương tục của Thánh giả mà đạt được quả trong sự tương tục của dị sinh?

Đáp: Bởi vì nghĩa như vậy cho phép làm nhân quả cũng không có sai lầm gì. Như trong chương Nghiệp Uẩn nói: “Nếu có đủ hai loại ràng buộc của kiết do tu mà đoạn, thiếu đi ràng buộc của kiết do kiến mà đoạn, hai-Kiết do tu mà đoạn”. Những người dự lưu đã thành tựu, kiết do tu mà đoạn đã là nhân của nẻo ác, lẽ nào không phải là thành tựu nhân trong sự tương tục của Thánh giả mà đạt được quả trong sự tương tục của dị sinh hay sao? Vì vậy ở đây đã nói cũng không có gì sai lầm. Ở đây nói không sinh nhân quả thì có thể có sự việc này, nếu có thể sinh thì không có sự việc như vậy. Lại có người nói: “Phật và Độc giác cũng có Uẩn-Giới-Xứ tương tục của cõi sắc giống như Thanh văn, ở nơi ấy lần lượt chuyển tiếp nhận lấy quả dị thực của trí này.

Lời bình: Vấn đề ấy đều không nên đưa ra cách nói như vậy. Nên đưa ra cách nói này: Thế tục trí hiện quán biên là hữu lậu-hữu ký cho nên nói là có dị thực mà không có nghĩa từng tiếp nhận và sẽ tiếp nhận, cho nên không cần phải vặn hỏi về tiếp nhận thân dị thực.

Hỏi: Có thể có hai thánh giả cùng sinh vào nên địa, đối với Thế tục trí hiện quán biên mà nên vị thành tựu, nên vị không thành tựu

chăng?

Đáp: Có, nghĩa là nên vị dựa vào Tĩnh lự thứ nhất tiến vào Chánh tánh ly sinh, nên vị dựa vào Tĩnh lự thứ hai tiến vào Chánh tánh ly sinh, họ mạng chung đều sinh vào Tĩnh lự thứ hai. Vị dựa vào Tĩnh lự thứ nhất thì không thành tựu trí này, bởi vì vượt qua địa mà rời bỏ; vị dựa vào Tĩnh lự thứ hai thì thành tựu trí này, bởi vì sinh vào địa của mình mà không rời bỏ.

Hỏi: Có thể có hai A-la-hán cùng ở nên địa, đối với Thế tục trí hiện quán biên mà nên vị thành tựu, nên vị không thành tựu chăng?

Đáp: Có, nghĩa là lúc trước kia nên vị dựa vào Tĩnh lự thứ nhất tiến vào Chánh tánh ly sinh, nên vị dựa vào Tĩnh lự thứ hai tiến vào Chánh tánh ly sinh, họ mạng chung đều sinh vào Tĩnh lự thứ hai, trú trong thân Trung Hữu đạt được quả A-la-hán. Vị dựa vào Tĩnh lự thứ nhất thì không thành tựu trí này, bởi vì vượt qua địa mà rời bỏ; vị dựa vào Tĩnh lự thứ hai thì thành tựu trí này, bởi vì sinh vào địa của mình mà không rời bỏ.

Hỏi: Thanh văn-Độc giác và Như Lai vào lúc đạt được Tận trí đều tu căn thiện thuộc chín địa của ba cõi, trong này vì sao chỉ nói Như Lai đã đạt được căn thiện của cõi Dục chứ không phải là ai khác?

Đáp: Tuy thực sự đều đạt được nhưng ở trong này muốn nói đến căn thiện tăng thượng của cõi Dục, cho nên không nói đến Nhị thừa và những địa khác đã đạt được.

Hỏi: Các A-la-hán lúc đạt được Tận trí đều tu căn thiện thuộc chín địa của ba cõi hay không?

Đáp: Điều này không quyết định. Nếu sinh ở cõi Dục lúc đạt được Tận trí thì có thể tu chín địa của ba cõi trong vị lai, sinh ở Tĩnh lự thứ nhất lúc đạt được Tận trí thì có thể tu tám địa của hai cõi trong vị lai, sinh ở cõi trên không tu cõi dưới bởi vì thuộc về hữu lậu, cho đến nếu sinh ở Phi tưởng phi phi tưởng xứ lúc đạt được Tận trí thì có thể tu nên địa của nên cõi trong vị lai. Trong này, căn thiện hơn hẳn cho nên chỉ nói về căn thiện, mà thật ra thì tu đầy đủ bốn Uẩn-năm Uẩn.

Hỏi: Sự tu tập như vậy là gia hạnh đạt được, là lìa nhiễm đạt được hay là sinh đạt được?

Đáp: Là lìa nhiễm đạt được, cũng là gia hạnh đạt được, bởi vì lúc lìa nhiễm của Hữu Đảnh mà đạt được. Thanh văn và Độc giác cũng bởi vì gia hạnh hiện ở trước mắt nhưng không phải là sinh đạt được vì điều ấy không phải là hơn hẳn.

Hỏi: Sự tu tập này là do Văn mà thành, là do Tư mà thành hay là

do Tu mà thành?

Đáp: Cả ba loại đều có, nghĩa là ở cõi Dục thì do Văn-Tư mà thành, ở cõi Sắc thì do Văn-Tu mà thành, ở cõi vô sắc thì do Tu mà thành.

Hỏi: Vì sao Thế tục trí hiện quán biên không phải là do Văn mà thành? Lúc đạt được Tận trí mà tu tập căn thiện có do Văn mà thành chăng?

Đáp: Trí ấy là quyền thuộc kiến đạo, luôn luôn mạnh mẽ sắc bén là sự tu tập của đạo nhanh chóng, cho nên không phải là do Văn mà thành. Trí này là quyền thuộc của Tận trí, Tận trí ngừng mong cầu là đạo có thể tham dự, cho nên có thể tu tất cả các gia hạnh thiện.

Hỏi: Căn thiện như vậy là thuộc về ý địa, hay là thuộc về năm thức?

Đáp: Chỉ thuộc về ý địa, bởi vì trong năm thức không có gia hạnh thiện, tuy có sinh đắc thiện mà không phải là sự tu tập của căn thiện này, cho nên chỉ thuộc về ý địa.

Hỏi: Nếu căn thiện này chỉ thuộc về ý địa thì luận Thi Thiết nói lên không hiểu thế nào? Như nói: “A-la-hán đạt được Tận trí rồi, có sáu pháp luôn luôn an trú là có hay là không có? Giả sử là có thì có mấy quá khứ thành tựu, mấy vị lai thành tựu, mấy hiện tại thành tựu?”

Đáp: Có, nghĩa là A-la-hán khi mắt thấy sắc rồi, tâm không vui không buồn luôn luôn trú trong xả bỏ, đầy đủ niệm chánh tri, nói rộng cho đến ý biết pháp rồi, tâm không vui không buồn luôn luôn trú trong xả bỏ, đầy đủ niệm chánh tri. A-la-hán ấy đạt được Tận trí rồi, nếu ban đầu khởi lên nhãn thức thiện hiện ở trước mắt, thì lúc ấy thành tựu quá khứ có nên-vị lai có sáu và hiện tại có nên, từ đây diệt rồi không xả bỏ. Nếu khởi lên nhĩ thức thiện hiện ở trước mắt, thì lúc ấy thành tựu quá khứ có hai-vị lai có sáu và hiện tại có nên, từ đây diệt được rồi không xả bỏ; cho đến nếu khởi lên ý thức thiện hiện ở trước mắt, thì lúc ấy thành tựu quá khứ và vị lai đều có sáu-hiện tại có nên.

Lại có người nói: Nếu ban đầu khởi lên nhãn thức thiện hiện ở trước mắt, thì lúc ấy quá khứ không có, chỉ thành tựu vị lai có sáu và hiện tại có nên, từ đây diệt rồi không xả bỏ. Nếu khởi lên nhĩ thức thiện hiện ở trước mắt, thì lúc ấy thành tựu quá khứ có nên-vị lai có sáu và hiện tại có nên, từ đây diệt rồi không xả bỏ; cho đến nếu khởi lên ý thức thiện hiện ở trước mắt, thì lúc ấy thành tựu quá khứ có năm-vị lai có sáu và hiện tại có nên, từ đây diệt rồi không xả bỏ. Nếu tiếp tục khởi lên ý thức thiện, hoặc các thức khác hiện ở trước mắt, thì lúc ấy thành tựu quá

khứ và vị lai đều có sáu-hiện tại có nên.

Hỏi: Như vậy đã nói làm sao thông hiểu?

Đáp: Đây là nói đến sự khởi lên và diệt đi trong thân thanh tịnh không còn lậu hoặc, chứ không nói đến sự khởi lên và diệt đi của sinh tử từ vô thủy đến nay. Nhưng ở đây đã nói không phải là căn thiện đã tu tập lúc đạt được Tận trí, cho nên không có lỗi trái ngược nhau.

Lại có người nói: Sáu pháp luôn luôn an trú cũng chỉ là ý địa, bởi vì nói mắt thấy sắc rồi cho đến ý biết pháp rồi, tâm không vui không buồn luôn luôn trú trong xả bỏ, đầy đủ niệm chánh tri.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao lại nói là lúc nhãn thức thiện... hiện ở trước mắt thì thành tựu hiện tại có nên?

Đáp: Nên biết đây là luôn luôn trú trong gia hạnh, chứ không phải là luôn luôn trú trong Thế, cho nên không trái ngược nhau.

Hỏi: Sáu pháp luôn luôn an trú lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Lấy niệm tuệ làm tự tánh. Làm sao biết như vậy? Bởi vì như trong kinh nói: “Các A-la-hán, tâm khéo giải thoát có đủ sáu pháp luôn luôn an trú. Thế nào là sáu? Nghĩa là mắt thấy sắc rồi cho đến ý biết pháp rồi, tâm không vui không buồn luôn luôn trú trong xả bỏ, đầy đủ niệm chánh tri. Nếu cùng chọn lấy tương ưng-câu hữu thì bốn uẩn-năm uẩn làm tự tánh”.

Đã nói về tự tánh nguyên cơ nay sẽ nói.

Hỏi: Vì sao gọi là luôn luôn an trú (Hằng trú), luôn luôn an trú là nghĩa gì?

Đáp: Các A-la-hán luôn luôn an trú vào đây chưa từng rời bỏ, cho nên gọi là luôn luôn an trú?

Hỏi : Tất cả các A-la-hán đều có sáu pháp luôn luôn an trú này chăng?

Đáp : Có người nói như vậy: Không phải là tất cả A-la-hán đều có sáu pháp này, nghĩa là Bất thời giải thoát đã được giới hạn của Tỉnh lự thứ tư mà nguyện trí thì mới có sáu pháp này. Lời bình :Nên đưa ra cách nói như vậy: Tất cả A-la-hán đều có sáu pháp này. Vì sao biết như vậy? Bởi vì sáu pháp luôn luôn an trú này đều lấy niệm tuệ trong thân thanh tịnh không còn lậu hoặc làm Thế, các A-la-hán không có vị nào không thành tựu niệm tuệ này.

Hỏi : Sáu pháp luôn luôn an trú này có ở Giới-Địa nào?

Đáp : Có người nói sáu pháp này chỉ có tại hai địa ở cõi Dục-Sắc, đó là cõi Dục và Tỉnh lự thứ nhất, bởi vì thuộc về ý địa cũng cùng ra vào với nhãn thức thiện..., cho nên không thuộc về địa trên. Lại có người nói

: Có ở năm địa, đó là cõi Dục và bốn Tịnh lự, ý thức của năm địa đều cùng ra vào với các thứ như nhĩn...

Lời bình: Nên đưa ra cách nói như vậy: Cùng có ở mười nên địa trong ba cõi, đó là cõi Dục-Vị chí-Tịnh lự trung gian-bốn Tịnh lự và bốn Vô sắc, ý thức niệm tuệ có khắp nơi các địa.

Hỏi : Sáu pháp luôn luôn an trú này là có sai biệt về Thượng-Trung-Hạ hay không?

Đáp: Có, nghĩa là Như Lai thuộc bậc Thượng, Độc giác thuộc bậc Trung, Thanh văn thuộc bậc Hạ. Lại nữa, chủng tánh của pháp bất động là bậc Thượng, chủng tánh của pháp lui sụt là bậc Hạ, bốn chủng tánh còn lại là bậc Trung.

Hỏi: Nếu Thanh văn và Độc giác cũng thành tựu sáu pháp luôn luôn an trú, thì tại sao nói ba loại Niệm trú là pháp bất cộng của Phật?

Đáp: Đức Phật luôn luôn vì chúng sinh mà thuyết ra những pháp quan trọng, là bậc dẫn dắt chúng sinh, cho nên chỉ nói đến ba Niệm trú; Thanh văn và Độc giác không có sự việc này cho nên không nói là có. Lại nữa, Thanh văn và Độc giác tuy có phần ít mà không phải là cứu cánh, cho nên không kiến lập. Lại nữa, Thanh văn và Độc giác tuy đoạn tham-sân mà có tập khí còn lại, nếu vào lúc đời chúng có điều gì trái-thuận thì sinh tâm giống như tham-sân-buồn-vui, cho nên không kiến lập là có ba Niệm trú. Lại nữa, sáu pháp luôn luôn an trú và ba Niệm trú có khác nhau về sự kiến lập, đó là ba Niệm trú dựa vào Đại chúng mà kiến lập, sáu pháp luôn luôn an trú dựa vào cảnh mà kiến lập; đối với cảnh không khởi lên buồn vui thì dễ, đối với Đại chúng thì khó, cho nên Thanh văn và Độc giác đều có sáu pháp luôn luôn an trú, chứ không có ba Niệm trú.

Hỏi: Vì sao lúc đạt được Tận trí thì nhanh chóng tu căn thiện của ba cõi thuộc vị lai chứ không phải là lúc nào khác?

Đáp: Bởi vì lúc bấy giờ phiền não của ba cõi vĩnh viễn không còn lại không có những tạo tác, chỉ cần tâm thế tục nhập định-xuất định thọ dụng các định, cho nên vào lúc này tu căn thiện của ba cõi. Lại nữa, lúc này vĩnh viễn rời bỏ các tử phiền não mà xưa kia chưa hề rời bỏ, và lần đầu đạt được các tụ công đức mà xưa kia chưa từng đạt được, cho nên có thể nhanh chóng tu căn thiện của ba cõi. Lại nữa, lúc này tâm đạt được ngôi vua tự tại, trên đầu buộc dải lụa trắng nõn tốt lành của giải thoát, căn thiện của ba cõi đều đến triều cống; như lúc bước lên ngôi vua trên đầu buộc dải lụa trắng, tất cả các quốc gia đều đến triều cống. Lại nữa, lúc này có năng lực phá tan oán địch phiền não mà xưa kia chưa phá

tan, thiện căn của ba cõi đều đến nghênh đón chúc mừng, như người có năng lực phá tan thù oán của nước đối địch rồi, lúc trở về nước mình tất cả nhân dân trong nước đều đến nghênh đón chúc mừng. Lại nữa, lúc này có năng lực chế phục lực sĩ của phiến não mà xưa kia chưa kể phục, căn thiện của ba cõi đều cùng nhau chúc mừng ca ngợi; như giữa Đại chúng có người có năng lực hàng phục Đại lực sĩ vốn chưa từng bị ai làm cho phải hàng phục, thì mọi người đều chúc mừng ca ngợi. Lại nữa, lúc này giải thoát cứu cánh đầy đủ, có thể kề cận tu tập căn thiện của ba cõi, nghĩa là bắt đầu từ kiến đạo dần dần cho đến định kim cang dụ, giải thoát chưa đầy đủ mà chỉ có thể nên phần ít tùy theo sự thích hợp để tu tập, lúc đạt được Tận trí thì giải thoát đầy đủ cho nên có thể kề cận tu tập căn thiện của ba cõi; như người lúc dẫn nước tưới tiêu đồng ruộng, nên thừa ruộng đầy nước rồi lại đưa vào nên thửa ruộng khác cho đến các thửa ruộng, tất cả đều đầy rồi thì dòng nước ấy tràn ra chảy đến khắp các chỗ khác. Lại nữa, lúc này có thể không còn phiến não ràng buộc cho nên căn thiện của ba cõi đều được giải thoát, thế mạnh hoạt dụng tăng lên cho nên nhanh chóng tu tập, nghĩa là từ vô thủy đến nay pháp thiện của ba cõi luôn luôn bị phiến não ràng buộc, không được tự tại, không có thể mạnh hoạt dụng, vì vậy không thể nào tu tập đầy đủ. Nếu người tu hành vào lúc lìa nhiễm dục, thì đạt được phần ít giải thoát mà ràng buộc còn lại vẫn nhiều, cho đến lúc lìa phiến não ràng buộc thuộc tám phẩm của Hữu Đảnh, tuy nhiều giải thoát mà còn có nên ít ràng buộc. Nếu vào lúc lìa phẩm thứ chín của Hữu Đảnh, thì các ràng buộc căn thiện của ba cõi đều đoạn trừ mà được tự tại, cho nên tất cả đều nhanh chóng tu tập. Giống như lúc buộc chín xấp lụa thành nên bó, nếu cắt đứt nên xấp-hai xấp cho đến cắt đứt tám xấp mà bó lụa ấy không rời ra, lúc cắt đứt xấp thứ chín thì bó lụa ấy mới rời ra. Ở đây cũng như vậy. Lại nữa, từ vô thủy đến nay pháp thiện của ba cõi đều cùng chán ngán lo sợ đối với phiến não của Hữu Đảnh, tuy có nhiều phương tiện mà chưa có thể đoạn trừ tất cả cho nên nhanh chóng tu tập.

Lại nữa, thế lực của định Kim cang dụ tăng mạnh, tất cả phiến não đều có thể vĩnh viễn diệt trừ, đã dẫn dắt Tận trí cũng có thể đạt được toàn bộ tất cả giải thoát, cho nên phần vị này có thể tu tập toàn bộ căn thiện của ba cõi. Lúc A-la-hán thời giải thoát đạt được Tận trí có thể tu ba mươi hành tướng của hai trí, đó là mười bốn hành tướng của Tận trí trừ ra Không-Vô ngã, mười sáu hành tướng của Vô học Chánh kiến trí. Nếu bốn Tĩnh lự -Vị chí và trung gian thì mỗi nên địa tu đầy đủ Pháp trí và Loại trí, mỗi trí đều có ba mươi hành tướng. Nếu ba vô

sắc thì chỉ tu ba mươi hành tướng của loại trí. Lúc A-la-hán Bất thời giải thoát đạt được Tận trí có thể tu bốn mươi bốn hành tướng của ba trí, đó là Tận trí và vô sinh trí đều có mười bốn hành tướng, Vô học Chánh kiến trí có mười sáu hành tướng. Nếu bốn Tĩnh lực-Vị chí và trung gian thì mỗi nên địa tu đầy đủ Pháp trí và Loại trí, mỗi trí đều có bốn mươi bốn hành tướng. Nếu ba Vô sắc thì chỉ tu bốn mươi bốn hành tướng của Loại trí. Đây gọi là sự tu tập căn thiện vô lậu.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 37

LUẬN VỀ TÂM QUÝ (Phần 4)

Các tâm thuộc quá khứ thì tâm ấy có biến đổi và hư hại chăng?
Cho đến nói rộng...

Hỏi : Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp : Vì ngăn chặn tông chỉ của người khác mà hiển bày về chánh nghĩa. Nghĩa là hoặc có người chấp: Quá khứ và vị lai không phải là Thể thật có, hiện tại và vô vi. Họ ngu si mê hoặc không hiểu rõ về ba đời mà dấy lên cái chấp như vậy, vì ngăn chặn cái chấp ấy mà cần phải hiển bày quá khứ và vị lai là có thật, hiện tại là pháp hữu vi. Lại nữa, có các ngoại đạo chấp là lúc pháp hữu vi hiện hành ở thế gian thì tánh tướng của vật thay đổi. Có các ngoại đạo chấp là lúc pháp hữu vi hiện hành ở thế gian thì tánh tướng của vật nương về với nhau. Vì ngăn chặn những cái chấp ấy mà hiển bày pháp hữu vi trước diệt-sau sinh, cho nên soạn ra phần luận này.

Các pháp biến đổi hư hoại, sơ lược có hai loại:

1. Thời gian biến đổi hư hoại.
2. Lý biến đổi hư hoại. Thời gian biến đổi hư hoại, nghĩa là đời quá khứ, bởi vì hiện tại biến đổi hư hoại cho nên gọi là quá khứ. Lý biến đổi hư hoại, nghĩa là pháp nhiễm ô, bởi vì các pháp nhiễm ô đều trái với lý. Tâm nhiễm ô thuộc quá khứ có đủ hai loại biến đổi hư hoại, tâm không nhiễm ô chỉ có thời gian biến đổi hư hoại; tâm nhiễm ô thuộc vị lai hiện tại chỉ có lý biến đổi hư hoại, tâm không nhiễm ô thì không gọi là biến đổi hư hoại. Đây gọi là Tỳ-bà-sa giản lược ở nơi này.

Hỏi: Các tâm thuộc quá khứ thì tâm ấy có biến đổi và hư hoại chăng?

Đáp: Các tâm thuộc quá khứ thì tâm ấy đều biến đổi và hư hoại. Nghĩa là tâm nhiễm ô có đủ hai loại biến đổi và hư hoại, cho nên gọi

là tâm biến đổi và hư hoại; tâm không nhiễm ô chỉ có thời gian biến đổi hư hoại, cho nên gọi là tâm biến đổi hư hoại. Có tâm biến đổi hư hoại mà tâm ấy phải là quá khứ, nghĩa là tâm tương ứng với tham-sân của hiện tại và vị lai, tâm ấy chỉ do lý biến đổi hư hoại cho nên gọi là tâm biến đổi hư hoại. Để chứng minh cho nghĩa này lại dẫn lời trong kinh: “Như Đức Thế Tôn nói: Tỳ kheo các ông! Nếu bị giặc thù cướp xẻ thân thể của các ông, hoặc là cắt lìa các phần thân thể, các ông đối với giặc thù đừng khởi tâm biến đổi hư hoại, cũng phải giữ gìn miệng đừng phát ra lời nói dữ dằn. Nếu tâm biến đổi hư hoại và phát ra lời nói dữ dằn, thì thật là chướng ngại đối với những mong cầu của mình”. Đây là chứng minh cho tâm sân gọi là biến đổi hư hoại. Oán nghĩa là oán đối, tặc nghĩa là trộm cướp.

Hỏi: Vì sao chỉ nói cướp xẻ các phần thân thể?

Đáp: Bởi vì muốn hiển bày về nhân có thể gây ra nhiều đau khổ, nghĩa là các vật như dao sắc-giáo nhọn... lúc gây tổn hại cho thân thể, có lúc đưa vào thì khổ, lúc kéo ra thì không khổ, có lúc kéo ra thì khổ, lúc đưa vào thì không khổ, nếu dùng cưa để cắt xẻ thì đưa vào kéo ra đều khổ, đối với sự đau khổ cùng cực này hãy còn không nên sân hận, huống hồ đối với nỗi khổ bình thường mà phải sân hận hay sao? Những mong cầu của mình là cố gắng hưởng đến Niết-bàn.

Lại nữa, Đức Thế Tôn nói: “Tỳ kheo các ông đối với cảnh ham muốn tuyệt diệu không nên phát khởi tâm ý biến đổi hư hoại”. Đây là chứng minh cho tâm tham gọi là biến đổi hư hoại. Cảnh ham muốn tuyệt diệu, nghĩa là năm thứ ham muốn tuyệt diệu. Tâm biến đổi hư hoại, nghĩa là tâm dâm dục.

Hỏi: Nếu từ hiện tại đến quá khứ nói là pháp quá khứ, gọi là thời gian biến đổi hư hoại, thì từ vị lai đến hiện tại vì sao pháp hiện tại không gọi là thời gian biến đổi hư hoại?

Đáp: Nếu biến đổi hư hoại rồi không còn biến đổi hư hoại nữa thì gọi là thời gian biến đổi hư hoại, hiện tại biến đổi hư hoại lại phải biến đổi hư hoại, cho nên không nói là thời gian biến đổi hư hoại. Lại nữa, nếu thời gian có đủ thời gian biến đổi và tác dụng hư hoại thì gọi là thời gian biến đổi hư hoại, hiện tại tuy có thời gian biến đổi mà không có tác dụng hư hoại, bởi vì pháp hiện tại có tác dụng cho nên không gọi là thời gian biến đổi hư hoại. Lại nữa, thế gian cùng chấp nhận đối với pháp đã tàn tạ và diệt mất thì gọi là thời gian biến đổi hư hoại chứ không nói đến hiện tại, vì vậy hiện tại không phải là thời gian biến đổi hư hoại.

Hỏi: Tất cả phiền não không có loại nào không trái với lý, đều

phải gọi là lý biến đổi hư hoại, vì sao chỉ nói đến hai tâm tham-sân gọi là biến đổi hư hoại?

Đáp: Là ý của người soạn luận muốn như vậy, cho đến nói rộng ra. Có người nói trong này cũng nên nói đến tâm tương ứng với những phiền não khác gọi là biến đổi hư hoại, nhưng mà không nói thì nên biết rằng nghĩa này có khác. Có người nói không cần phải vặn hỏi về ý của người soạn luận. Bởi vì người soạn luận dựa vào kinh mà soạn luận, trong kinh chỉ nói tâm tương ứng với tham-sân thì gọi là biến đổi hư hoại, chứ không phải là những phiền não khác, cho nên không nói đến.

Hỏi: Gác lại vấn đề về người soạn luận, vì sao Đức Thế Tôn chỉ nói đến tâm tương ứng với tham-sân thì gọi là biến đổi hư hoại, chứ không nói đến tâm khác?

Đáp: Đức Phật quán sát hữu tình đã được giáo hóa cần phải nghe về tâm tương ứng với tham-sân thì gọi là biến đổi hư hoại, mà được hiểu biết rõ ràng để hoàn thành những việc đã làm, cho nên nói đến hai loại này chứ không phải là những phiền não khác. Lại nữa, Đức Phật quán sát về sở y và cảnh sở duyên của hai loại biến đổi hư hoại này, cho nên chỉ nói đến chúng. Sở y của tham biến đổi hư hoại, nếu tham hiện rõ trước mắt thì thân diệu dàng- thoải mái và vui vẻ; sở duyên biến đổi hư hoại, nếu vào lúc cảnh mà mình yêu thích hiện rõ trước mắt, tâm-tâm sở pháp đắm nhiễm say mê đối với cảnh ấy thì sở y trống rỗng như vật vô tình, đối với cảnh thô lậu cấu nhiễm mà thấy là trong sạch tuyệt diệu. Sở y của sân biến đổi hư hoại, nếu sân hiện rõ trước mắt thì thân thô lỗ ngang ngược-nặng nề, bực bội; sở duyên biến đổi hư hoại, nếu lúc cảnh mà mình chán ghét hiện rõ trước mắt, tâm-tâm sở pháp chán ghét ngao ngán đối với cảnh ấy, thì không muốn đối diện hưởng hồ có thể nhìn đến cảnh ấy hay sao, ở trong cảnh đẹp đẽ tuyệt vời cho là xấu xí hèn hạ.

Lại nữa, Đức Phật quán sát hình sắc của hai loại biến đổi hư hoại này, cho nên chỉ nói đến chúng. Sắc của tham biến đổi hư hoại, nếu tham hiện rõ trước mắt thì làm cho thân sở y biến đổi thành ra màu vàng; hình biến đổi hư hoại, nếu tham tăng thượng luôn luôn hiện khởi, thì hình thể người nam ẩn đi, hình thể người nữ xuất hiện. Sắc của sân biến đổi hư hoại, nếu sân hiện rõ trước mắt thì làm cho thân sở y biến đổi thành ra màu sắc thái; hình biến đổi hư hoại, nếu sân tăng thượng luôn luôn hiện khởi, thì hình tướng con người diệt mất, hình tướng loài rắn sinh ra. Từng nghe có nên ngoại đạo Ly hệ (Ni-kiền-tử), tuy theo

Phật xuất gia mà không rời bỏ kiến chấp vốn có, nghe đệ tử Phật nói đến các loại sai lầm trong pháp ấy, sinh tâm sân giận sâu nặng, bởi vì sân giận cho nên biến làm rắn độc.

Lại nữa, Đức Phật quán sát phần vị và chúng đồng phần của hai loại biến đổi hư hoại này, cho nên chỉ nói đến chúng. Phần vị của tham biến đổi hư hoại, do sức mạnh của tham cho nên nói về những sai biệt giữa nam-nữ, tuổi thơ-tuổi trẻ-trưởng thành và già nua; chúng đồng phần biến đổi hư hoại, như Đức Thế Tôn nói: “Có trời cõi Dục tên gọi là Hý Vong, vị trời ấy đam mê vui đùa làm cho thân vô cùng mệt mỏi, tâm liền quên mất ý niệm, bởi vì quên mất ý niệm mà chết đi”. Phần vị của sân biến đổi hư hoại, do sức mạnh của sân cho nên cũng nói về những sai biệt giữa nam-nữ, tuổiii thơ- tuổi trẻ- trưởng thành và già nua; chúng đồng phần biến đổi hư hoại, như Đức Thế Tôn nói: “Có trời cõi Dục tên là Ý Phần, vị trời ấy giận dữ cho nên liếc mắt nhìn nhau, bởi vì nhìn nhau như vậy cho nên sự giận giữ càng tăng lên, như vậy trải qua thời gian dài mà chết đi”.

Lại nữa, Đức Phật quán sát về thân mình-thân người khác và các vật dụng của hai loại biến đổi hư hoại này, vượt quá những phiền não khác, cho nên chỉ nói đến chúng. Lại nữa, Đức Phật quán sát hai loại này có thể phát sinh các loại sai lầm trái-thuận, vượt quá những phiền não khác, cho nên chỉ nói đến chúng. Lại nữa, Đức Phật quán sát hai loại này là nguồn gốc của sự đấu tranh, vượt qua những phiền não khác, cho nên chỉ nói đến chúng. Lại nữa, các loại sai lầm sâu nặng của thế gian, phần nhiều do yêu-ghét, cho nên chỉ nói đến chúng. Lại nữa, hai loại tùy miên này có mặt khắp sáu thức, đều đầy khởi sức mạnh của mình, cho nên chỉ nói đến chúng. Lại nữa, hai loại tùy miên này là phiền não căn bản của những vui buồn, lại có thể sinh trưởng dựa vào các loại sai lầm tai hại và mọi nỗi khổ não của các thân tâm, cho nên chỉ nói đến chúng.

Các tâm nhiễm trước thì tâm ấy biến đổi hư hoại chẳng? Cho đến nói rộng...

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Trước đây nói đối với cảnh ham muốn tuyệt diệu, không nên khởi tâm tham; đối với sự cất xẻ chi phần của cơ thể, không nên khởi tâm sân, đừng cho rằng chỉ có tham-sân của cõi Dục do tu mà đoạn thì gọi là biến đổi hư hoại, muốn hiển bày về tham của ba cõi và tham-sân thuộc năm bộ đều gọi là biến đổi hư hoại, cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Các tâm nhiễm trước thì tâm ấy biến đổi hư hoại chăng?

Đáp: “Các tâm nhiễm trước thì tâm ấy đều biến đổi hư hoại, nghĩa là quá khứ thì do thời gian và lý biến đổi hư hoại cho nên gọi là tâm biến đổi hư hoại, vị lai và hiện tại thì chỉ do lý biến đổi hư hoại cho nên gọi là tâm biến đổi hư hoại. Có tâm biến đổi hư hoại nhưng tâm ấy không phải là nhiễm trước, nghĩa là tâm không tương ứng với tham của quá khứ. Nếu nhiễm ô thì do hai loại biến đổi hư hoại cho nên gọi là tâm biến đổi hư hoại, không nhiễm ô thì chỉ do thời gian biến đổi hư hoại cho nên gọi là tâm biến đổi hư hoại; và tâm tương ứng với sân của hiện tại-vị lai, tâm này chỉ do lý biến đổi hư hoại nên gọi là tâm biến đổi hư hoại. Để chứng minh cho nghĩa này lại dẫn lời trong kinh: “Như Đức Thế Tôn nói: Tỳ kheo các ông! Nếu bị giặc thù...” nói rộng cho đến “Thật là chướng ngại đối với những mong cầu của mình”. Trong này giản lược cho nên chỉ nói về lý nhiễm trước, cũng cần phải nói là có tâm chán ghét.

Hỏi: Các tâm chán ghét thì tâm ấy biến đổi hư hoại chăng?

Đáp: Các tâm chán ghét thì tâm ấy đều biến đổi hư hoại, nghĩa là quá khứ thì do hai loại biến đổi hư hoại cho nên gọi là tâm biến đổi hư hoại, vị lai và hiện tại thì chỉ do lý biến đổi hư hoại cho nên gọi là tâm biến đổi hư hoại. Có tâm biến đổi hư hoại nhưng tâm ấy không phải là chán ghét, nghĩa là tâm không tương ứng với sân của quá khứ. Nếu nhiễm ô thì do hai loại biến đổi hư hoại cho nên gọi là tâm biến đổi hư hoại, không nhiễm ô thì chỉ do thời gian biến đổi hư hoại cho nên gọi là tâm biến đổi hư hoại; và tâm tương ứng với tham của hiện tại-vị lai, tâm này chỉ do lý biến đổi hư hoại cho nên gọi là tâm biến đổi hư hoại. Để chứng minh cho nghĩa này cũng cần phải dẫn lời trong kinh: “Như Đức Thế Tôn nói: Tỳ kheo các ông đối với cảnh ham muốn tuyệt diệu không nên phát khởi tâm lý biến đổi hư hoại”. Tuy các tâm nhiễm ô đều gọi là biến đổi hư hoại, nhưng bởi vì như trước đã nói, cho nên chỉ nói đến hai loại.

Thế nào là tùy miên? Cho đến nói rộng ra...

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Bởi vì muốn làm cho người nghi ngờ có được quyết định rõ ràng. Nghĩa là Đức Thế Tôn nói: “Tùy miên và ác tác hợp lại tạo thành nên cái”. Hoặc có người sinh nghi ngờ là lia tùy miên ra không có ác tác, lia ác tác ra không có tùy miên chăng? Bởi vì muốn làm cho người nghi ngờ này có được quyết định rõ ràng, hiển bày lia tùy miên ra có ác tác, lia ác tác ra có tùy miên, cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi : Thế nào là tùy miên?

Đáp: Những tâm không vắng lặng-không dừng lại, tùy tiện nóng nảy, tâm tùy miên-tánh nóng vội, đó gọi là tùy miên. Trong này, Luận chủ đối với danh-nghĩa đối với danh nghĩa khác biệt có sự khéo léo tài tình, cho nên đưa ra nhiều cách giải thích, vẫn tuy sai biệt mà Thế không có gì khác nhau.

Hỏi: Thế nào là ác tác?

Đáp: Những tâm bồn chồn lo lắng-áo não-biến đổi, tâm ác tác-tánh hối tiếc, đó gọi là ác tác. Những danh-nghĩa như vậy, như trước đã nói.

Hỏi: Những tâm có tùy miên thì tâm ấy tương ứng với ác tác chăng?

Đáp: Nên làm thành bốn câu phân biệt, bởi vì hai loại này đều có nghĩa rộng và hẹp:

1. Có tâm có tùy miên mà không phải là tương ứng với ác tác, nghĩa là không có tâm ác tác mà có tánh nóng vội, tức là tâm nhiễm ô thuộc năm bộ của cõi sắc-Vô sắc, tâm thuộc bốn bộ do kiến mà đoạn và năm thức nhiễm ô do tu mà đoạn của cõi Dục, ác tác không tương ứng với ý thức nhiễm ô.

2. Có tâm có ác tác mà không phải là tương ứng với tùy miên, nghĩa là không có tâm nhiễm ô mà có tánh hối tiếc, tức là những Tỳ kheo giữ gìn học xứ phần nhiều có tâm này, như cần phải thu dọn các vật dụng là giường ghế... mà không thu dọn, và cần phải đóng cửa mà lại không đóng... Dựa vào phước và chẳng phải là phước, cũng có tâm này.

Trong này, ác tác tổng quát có bốn câu phân biệt:

1. Có ác tác là thiện khởi lên từ nơi bất thiện.
2. Có ác tác là bất thiện khởi lên từ nơi thiện.
3. Có ác tác là khởi thiện lên từ nơi thiện.
4. Có ác tác là bất thiện khởi lên từ nơi bất thiện.

Câu thứ nhất, nghĩa là như có nên người làm điều ác rồi tâm sinh ra hối tiếc. Điều mình đã làm không phải là việc làm tốt đẹp, vì sao làm điều bất thiện này? Như các tỳ kheo giữ gìn học xứ đều có những vi phạm vượt quá liền sinh ra hối hận.

Câu thứ hai, nghĩa là như có nên người làm điều thiện rồi tâm sinh ra hối tiếc. Điều mình đã làm không phải là việc làm tốt đẹp, vì sao làm điều vô dụng này? Như trưởng giả Thắng Gia bố thí thức ăn cho vị Độc giác rồi tâm sinh ra hối tiếc: Ta thà đem thức ăn này cho những người

tôi tớ làm việc còn hơn, vì sao lại bố thí cho Sa-môn đầu trọc kia?

Câu thứ ba, nghĩa là như có nên người làm chút điều thiện rồi tâm sinh ra hối tiếc. Điều mình đã làm không phải là làm vì thiện, sao không làm nhiều điều thiện này vậy? Như Tôn giả Vô Diệt nói: “Nếu mình biết người ấy có uy đức này thì cần phải bố thí nhiều hơn nữa, sao quá ít như vậy?”

Câu thứ tư, nghĩa là như có nên người làm chút điều ác rồi tâm sinh ra hối tiếc. Điều mình đã làm không phải là làm vì điều tốt, sao không làm nhiều điều như vậy chứ? Như những người giết mổ làm chút điều ác rồi hối tiếc không làm nhiều hơn nữa.

Trong bốn câu này, câu thứ nhất-câu thứ ba gọi là có ác tác mà không phải là tâm tương ứng với tùy miên.

3. Có tâm có tùy miên cũng tương ứng với ác tác, nghĩa là tâm nhiễm ô có tánh hối tiếc, tức là câu thứ hai-thứ tư trong bốn câu trước đã nói chính là câu này.

Hỏi: Trong này tại sao không nói là có tâm nóng vội-có tánh hối tiếc, mà chỉ nói là tâm nhiễm ô có tánh hối tiếc?

Đáp: Chỉ vì tâm nhiễm ô nhất định là có nóng vội, tuy không nói mà tự nhiên thành tựu. Nếu nói là có tâm nóng vội, thì nghi là trong tâm nhiễm ô có lúc không có nóng vội, cho nên chỉ nói đến tâm nhiễm ô, tức là vì điều này mà câu thứ hai trước đây nói không có tâm nhiễm ô mà có tánh hối tiếc, nghĩa không có nóng vội cũng không nói mà tự nhiên thành tựu. Nếu nói không có tâm nóng vội mà có tánh hối tiếc, thì nghi là không có tâm nhiễm ô, hoặc là có lúc nóng vội, cho nên trước chỉ nói là không có tâm nhiễm ô.

4. Có tâm không có tùy miên cũng không phải là tương ứng với ác tác, nghĩa là trừ ra những tướng trước. Những tên gọi trong này dùng âm Tướng mà nói, nó pháp đã lập nên, tên gọi đã phù hợp với cách nói thì làm thành ba câu trước; chưa lập nên, tên gọi chưa phù hợp với cách nói thì làm thành câu thứ tư, cho nên nói là trừ ra những tướng trước. Điều này lại nói thế nào? Nghĩa là trong Thức uẩn làm thành bốn câu phân biệt này: Câu thứ nhất chọn lấy không có ác tác mà có tâm tùy miên, câu thứ hai chọn lấy không có tùy miên mà có tâm ác tác, câu thứ ba chọn lấy tùy miên cũng có tâm ác tác, trừ những điều này ra còn lại tâm không có tùy miên và tâm không có ác tác làm thành câu thứ tư.

Thế nào là hôn trầm? Cho đến nói rộng ra...

Hỏi : Vì sao soạn ra phần luận này?

Vì làm cho người nghi ngờ có được rõ ràng, như Đức Thế Tôn nói:

“Hôn trầm và thụ miên hợp lại làm thành nên cái”. Hoặc có người sinh nghi ngờ là lia hôn trầm có thụ miên, lia thụ miên ra không có hôn trầm chăng? Bởi vì muốn làm cho nghi ngờ này có được quyết định rõ ràng, hiển bày lia hôn trầm ra có thụ miên, lia thụ miên ra có hôn trầm, cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Thế nào là hôn trầm?

Đáp: Những thân có tánh nặng nề, tâm có tánh nặng nề, thân không điều hòa, tâm không điều hòa, thân lơ mờ, tâm lơ mờ, thân mê muội, tâm mê muội, tâm mờ mịt có tánh nặng nề, đó gọi là hôn trầm. Trong này, Luận chủ đối với danh-nghĩa khác biệt có được sự khéo léo tài tình, cho nên đưa ra nhiều cách giải thích, văn tuy sai biệt mà Thể không có gì khác nhau.

Thân có tánh nặng nề là hiển bày hôn trầm tương ứng với năm thức. Tâm có tánh nặng nề là hiển bày hôn trầm tương ứng với ý thức. Do đó, những câu còn lại nên biết cũng như vậy. Tâm mờ mịt có tánh nặng nề là hiển bày những loại này đều là tánh của tâm sở pháp.

Hỏi: Thế nào là thụ miên?

Đáp: Những tâm thụ miên mờ mịt yếu ớt mà chuyển đổi, tâm mê muội với tánh hời hợt, đó gọi là tâm thụ miên. Thụ miên là hiển bày loại này chỉ tương ứng với ý thức. Mờ mịt yếu ớt mà chuyển đổi là hiển bày lúc tỉnh ngủ khác nhau và không có tâm yên định. Tâm mê muội với tánh hời hợt, hiển bày tự tánh này là tâm sở pháp, nghĩa là hời hợt tất là lược bỏ sự tương ứng với năm thức, mê muội lược bỏ các Định và ý phân biệt?

Hỏi: Những tâm có hôn trầm thì tâm ấy tương ứng với thụ miên chăng?

Đáp: Nên làm thành bốn câu phân biệt, bởi vì hai loại này cùng có nghĩa rộng và hẹp:

1. Có tâm có hôn trầm mà không phải là tương ứng với thụ miên, nghĩa là không có tâm thụ miên mà có tánh hôn trầm, tất là tất cả tâm nhiễm ô của cõi Sắc-Vô sắc, và các tâm nhiễm ô lúc tỉnh ngủ của cõi Dục.

2. Có tâm có thụ miên mà không phải là tương ứng với hôn trầm, nghĩa là không có tâm nhiễm ô mà có tánh thụ miên, tức là thụ miên thiện-vô phú vô ký của cõi Dục tương ứng với ý thức.

3. Có tâm có hôn trầm mà cũng tương ứng với thụ miên, nghĩa là tâm nhiễm ô có tánh thụ miên, tất là thụ miên nhiễm ô của cõi Dục tương ứng với ý thức; trong này hỏi-đáp như nói trong phần tùy miên-ác

tác trước đây.

4. Có tâm không có hôn trầm cũng không phải là tương ưng với thụy miên nghĩa là trừ ra những tướng trước.

Trong này, những tên gọi dùng âm Tướng mà nói, nếu pháp đã lập nên, tên gọi đã phù hợp với cách nói thì làm thành ba câu trước; chưa lập nên, tên gọi chưa phù hợp với cách nói thì làm thành câu thứ tư, cho nên nói là trừ ra những tướng trước. Điều này lại nói thế nào? Nghĩa là trong Thức vẫn làm thành bốn câu phân biệt này: câu thứ nhất chọn lấy có hôn trầm mà không có tâm thụy miên, câu thứ hai chọn lấy có thụy miên mà không có tâm hôn trầm, câu thứ ba chọn lấy có hôn trầm cũng có tâm thụy miên trừ những điều này ra còn lại tâm không có hôn trầm và tâm không có thụy miên làm thành câu thứ tư.

Thụy miên nên nói là thiện chăng? Cho đến nói rộng ra...

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: trước đây nói tâm thụy miên lấy mê muội hơi hột làm tánh, nhưng chưa nói đó là thiện-là bất thiện hay vô kiến, nay cần phải nói đến điều ấy, cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Thụy miên nên nói là thiện, là bất thiện hay vô lý?

Đáp: Thụy miên nên nói hoặc là thiện, hoặc là bất thiện, hoặc là vô lý, nghĩa là lúc thụy miên thì tâm - tâm sở pháp vốn có ba loại. Thế nào là thiện? Nghĩa là tâm thiện thụy miên mờ mịt yếu ớt mà chuyển đổi, tâm mê muội với tánh hơi hột. Bởi vì lúc tỉnh ngủ thì tâm ấy thích thật hành đối với những điều thiện, do thói quen huân tập cho nên trong giấc ngủ mộng thấy cũng loại chuyển theo. Như hiện tại vốn có ưa thích thực hành đối với những điều thiện, do thói quen huân tập mà người ấy ở trong trạng thái đã chết hoặc trong trạng thái Trung Hữu cũng loại chuyển theo. Ở đây cũng như vậy.

Hỏi: Pháp thiện này trong giấc ngủ thấy mà phát khởi là gia hạnh thiện hay là sinh đắc thiện.

Đáp: Chỉ là sinh đắc thiện bởi vì mờ mịt yếu ớt. Có sư khác nói: Cũng là gia hạnh thiện, bởi vì đối với văn nghĩa cũng vốn có sự chọn lựa.

Thế nào là bất thiện? Nghĩa là tâm bất thiện thụy miên mờ mịt yếu ớt mà chuyển đổi, đam mê muội với tánh hơi hột. Bởi vì lúc tỉnh ngủ thì tâm ấy thích thực hành đối với những điều bất thiện, do thói quen huân tập cho nên trong giấc ngủ mộng thấy cũng lại chuyển theo. Như hiện tại vốn có ưa thích thực hành đối với những điều bất thiện, do thói quen huân tập mà người ấy ở trong trạng thái đã chết hoặc trong

trạng thái Trung Hữu cũng lại chuyển theo. Ở đây cũng như vậy.

Hỏi: Pháp bất thiện này trong giấc ngủ mộng thấy mà phát khởi là do kiến mà đoạn, hay là do tu mà đoạn?

Đáp: Gồm cả hai loại do kiến-tu mà đoạn.

Thế nào là vô ký? Nghĩa là tâm vô ký thụ miên mờ mịt yếu ớt mà chuyển, tâm mê muội với tánh hời hợt. Bởi vì lúc tỉnh ngủ thì tâm ấy thích thực hành đối với những điều vô ký, do thói quen huân tập cho nên trong giấc ngủ mộng thấy cũng lại chuyển theo. Như hiện tại vốn có ưa thích thực hành đối với những điều vô ký, do thói quen huân tập mà người ấy ở trong trạng thái đã chết hoặc trong trạng thái Trung Hữu cũng lại chuyển theo. Ở đây cũng như vậy.

Hỏi: Pháp vô ký này trong giấc ngủ mộng thấy mà phát khởi là hữu phú hay là vô phú?

Đáp: Cả hai loại đều có. Hữu phú vô ký, nghĩa là Thân kiến-Biên kiến của cõi Dục tương ứng với thụ miên. Vô phú vô ký, nghĩa là Oai nghi lộ-Công xảo xứ-Dị thực sinh chứ không phải là Thông quả. Oai nghi lộ, là như trong giấc ngủ mộng thấy tự cho là những việc làm của mình. Dị thực sinh, là như trong giấc ngủ mộng thấy, trừ ra những điều đã nói ở trước, còn lại vô ký chuyển biến. Có Sư khác nói: chỉ riêng dị thực sinh là vô phú vô ký trong thụ miên, bởi vì tâm mờ mịt yếu ớt không phát khởi thân-ngữ, cho nên không có tánh của oai nghi và công xảo.

Trong giấc mộng nên nói là phước tăng trưởng chăng? Cho đến nói rộng ra...

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Trước đây nói thụ miên gồm cả thiện bất thiện và vô ký, như chưa nói trong giấc mộng có phước tăng trưởng..., nay cần phải nói đến điều ấy cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Trong giấc mộng nên nói là phước tăng trưởng, là chẳng phải phước tăng trưởng, hay là chẳng phải phước-không phải là chẳng phải phước tăng trưởng?

Đáp: Trong giấc mộng nên nói hoặc là phước tăng trưởng, hoặc là chẳng phải phước tăng trưởng, hoặc chẳng phải phước-không phải là chẳng phải phước tăng trưởng. Có nơi nói Đắc gọi là tăng trưởng. Có nơi nói Sinh gọi là tăng trưởng. Nơi nào nói Đắc gọi là tăng trưởng? Như trong chương Định uẩn nói: “Vì sao lúc dị sinh lui sụt thì kiết do kiến-tu mà đoạn lại tăng trưởng? Đệ tử của Đức Thế Tôn lúc lui sụt thì chỉ có kiết do tu mà đoạn còn tăng trưởng”. Nơi ấy nói Đắc gọi là tăng trưởng.

Nơi nào nói Sinh gọi là tăng trưởng? Như luận Thi Thiết nói: “Lúc đi sinh dấy khởi tùy miên dục tham thì chắc chắn dấy khởi năm pháp:

1. Tùy miên dục tham.
2. Tùy miên dục tham tăng trưởng sinh.
3. Tùy miên vô tăng trưởng.

Trong này nói Tư có thể giữ lấy quả yêu thích-chẳng yêu thích... gọi là tăng trưởng, bởi vì Tư này có thể giữ lấy quả như sự thích ứng.

Phước tăng trưởng, là như có người trong giấc mộng bố thí làm phước thọ trì trai giới, hoặc thuận theo nên phước khác nối tiếp nhau mà chuyển. Sự việc ấy như thế nào? Nghĩa là người ấy thuận theo lực thắng giải của thiện lúc tỉnh ngủ, trong giấc mộng vẫn chuyển tựa như điều thiện ấy, cho nên như lúc tỉnh ngủ có thể giữ lấy quả yêu thích, nói là tăng trưởng. Nghĩa là nếu lúc tỉnh ngủ thích thật hành bố thí, hoặc dùng đồ ăn thức uống, hoặc dùng áo quần-đồ nằm-thuốc than-nhà cửa..., cung cấp giúp đỡ cho người khác, nhờ vào lực thắng giải của thói quen huân tập này, cho nên trong giấc mộng vẫn chuyển tựa như những việc đã làm này. Nếu vào lúc tỉnh ngủ thích làm phước nghiệp, hoặc chịu khó tu sửa đường xá-cầu cống-vườn rừng-hoa quả-ao hồ-nhà cửa phước thiện- thờ kính Phật Pháp Tăng, hoặc vui vẻ chăm sóc người bệnh-cung cấp hầu hạ người có đức hạnh, hoặc tìm cách làm phước thiện như tổ chức pháp hội lớn mỗi năm năm, nhờ vào lực thắng giải của thói quen huân tập này, cho nên trong giấc mộng vẫn chuyển tựa như những việc đã làm này. Nếu là lúc tỉnh ngủ thọ trì tám trai giới và các giới cấm, nghĩa là luật nghi của bảy chúng như Tỳ kheo..., nhờ vào lực thắng giải của thói quen huân tập này, cho nên trong giấc mộng vẫn chuyển tựa như những việc đã làm này. Nếu vào lúc tỉnh ngủ vui thích đọc tụng-lắng nghe thuyết giảng, trao truyền tư duy, chọn lựa văn nghĩa trong ba Tạng, nhờ vào lực thắng giải của thói quen huân tập này. Nếu vào lúc tỉnh ngủ tu pháp quán Bất tịnh, hoặc các môn quán hành như Trì tức niệm-bốn Niệm trú..., nhờ vào lực thắng giải của thói quen huân tập này, cho nên trong giấc mộng vẫn chuyển tựa như những điều đã tu này. Nhờ vào lực thắng giải của những điều như vậy, cho nên trong giấc mộng mà phước nghiệp vẫn được tăng trưởng.

Chẳng phải phước tăng trưởng, là như có người trong giấc mộng làm hại mạng sống, lấy vật không cho, tà hạnh dâm dục, cố tình vọng ngữ uống các thứ rượu, hoặc thuận theo nên điều chẳng phải phước khác nối tiếp nhau mà chuyển. Sự việc ấy như thế nào? Người ấy thuận theo lực thắng giải của điều ác lúc tỉnh ngủ, trong giấc mộng vẫn chuyển tựa

như những điều ác kia. Như lúc tỉnh ngủ chọn lấy quả chẳng yêu thích, nói là tăng trưởng. Nghĩa là nếu lúc tỉnh ngủ thích làm hại mạng sống loài khác như giết mổ trâu, dê..., hoặc lấy vật không cho như trộm cắp-cướp giật..., hoặc tà hạnh dâm dục như kẻ gian dâm sai trái, hoặc cố tình vọng ngữ như giả dối chứng đắc, hoặc uống các thứ rượu như người mê rượu, hoặc làm những điều khác như đánh đập-chưởi mắng-dèm siểm chia rẽ đôi bên, làm trò mua vui-ca hát ngâm nga-uống rượu ăn thịt, tham đắc năm thứ dục lạc, ghét bỏ Tam bảo-Kiều mạn-tà kiến-ganh ghét..., vì lực thắng giải của thói quen huân tập này, cho nên trong giấc mộng vẫn chuyển tựa như những điều đã làm kia. Vì vậy ở trong giấc mộng mà các nghiệp chẳng phải phước cũng nhất định tăng trưởng.

Chẳng phải phước-không phải là chẳng phải phước tăng trưởng, là như có người trong giấc mộng chẳng phải phước và không phải là chẳng phải phước nối tiếp nhau mà chuyển. Sự việc ấy như thế nào? Người ấy thuận theo lực thắng giải chẳng phải thiện-chẳng phải ác lúc tỉnh ngủ, cho nên trong giấc mộng vẫn tựa như việc làm ấy mà chuyển. Như lúc tỉnh ngủ có thể chọn lấy quả chẳng yêu thích-không phải là quả chẳng yêu thích, nói là tăng trưởng. Nghĩa là nếu lúc tỉnh ngủ làm nên oai nghi lộ hoặc là công xảo xứ, hoặc là như những việc gieo trồng-gánh gồng..., do lực thắng giải của thói quen huân tập này, cho nên trong giấc mộng vẫn chuyển tựa như những việc đã làm kia. Vì vậy ở trong giấc mộng mà các nghiệp chẳng phải phước- không phải là chẳng phải phước cũng nhất định tăng trưởng.

Hỏi: Nếu ở trong giấc mộng mà phước tăng trưởng thì tại sao Đức Phật nói người ngu si lúc ngủ không có quả dị thực?

Đáp: Như người lúc tỉnh ngủ có thể làm các loại việc làm như gieo trồng..., lúc ngủ thì không thể nào làm được. Như vậy, lúc tỉnh ngủ có thể tu các loại nghiệp thù thắng thiện, nghĩa là có thể đọc tụng-lắng nghe thuyết giảng-trao chuyên chọn lựa văn nghĩa, tu các pháp quán Bất tịnh- Trì tứ niệm..., tách biệt và tổng quát về Niệm trú-Thuận quyết trạch phân, tiến vào quyết định chính xác, đạt được quả Dự lưu cho đến có thể đạt được quả A-la-hán; hoặc lại có thể tu nghiệp tốt đẹp của trời-người. Lúc ngủ đối với những điều này đều không thể nào thành tựu, cho nên nói là lúc ngủ không có quả dị thực. Vì vậy, Tôn giả Thế Hữu nói rằng: “Quả của nghiệp phước đã làm lúc ngủ rất ít cho nên nói là không có quả, chứ không phải là nói hoàn toàn không có”.

Hỏi: Nếu ở trong giấc mộng mà chẳng phải phước tăng trưởng thì tại sao Đức Phật nói là ngủ say chứ đừng khởi lên hiểu biết xấu ác?

Đáp: Như người lúc tỉnh ngủ liên tục khởi lên các loại hiểu biết xấu ác tăng thượng, lúc ngủ thì không có, cho nên nói ra như vậy, chứ không phải là nói rằng trong giấc mộng thì tất cả những điều chẳng phải phước đều không tăng trưởng.

Hỏi: Trong giấc mộng thì việc thiện-bất thiện có thể dẫn dắt chúng đồng phần hay không?

Đáp: Không thể nào, bởi vì nghiệp rõ ràng thì có năng lực dẫn dắt chúng đồng phần, mà nghiệp trong giấc mộng thì mê muội yếu kém. Có người nói cũng có thể nghĩa là nghiệp, trong giấc mộng có thể dẫn dắt chúng đồng phần tối tâm yếu kém của các loại sâu bọ-côn trùng..., chứ không phải là những loài mạnh mẽ nào khác.

Lời bình: Nói như vậy thì không nên đưa ra cách nói như thế, như cách nói trước là thích hợp. Lúc ngủ chỉ có thể tạo nghiệp viên mãn chứ không phải là nghiệp dẫn dắt, bởi vì tùy theo sức mạnh khác mà chuyển đổi tánh mê muội yếu kém vốn có.

Như vậy cảm được dị thực năm uẩn của cõi dục, thì mộng gọi cho pháp gì?

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Trước tuy nói về tác dụng của giấc mộng mà chưa nói đến tự tánh của giấc mộng, nay cần phải nói đến điều ấy. Lại nữa, vì ngăn chặn tông chỉ của người khác để hiểm bày tránh nghĩa. Nghĩa là hoặc có người chấp: Giấc mộng không phải là có thực như pháp thí dụ, họ đưa ra cách nói này: Trong giấc mộng tự thấy mình ăn uống no đủ-các căn thỏa mãn vui vẻ, tỉnh giấc rồi vẫn đói khát-sức lực thân thể trống rỗng yếu đuối; trong giấc mộng tự thấy quyến thuộc vay tròn trở lên năm loại âm nhạc, thích thú cảm nhận niềm vui, tỉnh giấc rồi đều không có gì mà chỉ nên mình ở nơi tàn tạ, buồn hiu; trong giấc mộng tự thấy bốn loại binh lính vây quanh, tìm cách chạy trốn khắp nơi, tỉnh giấc rồi, yên lành vô sự. Vì vậy, nên biết rằng giấc mộng không phải là có thực.

Để ngăn chặn cái chấp ấy mà hiển bày giấc mộng là có thực, nếu giấc mộng không có thực, thì trái với Kinh. Như trong Kinh nói: “Lúc ta làm Bồ-tát, ở trong nên đêm thấy năm giấc mộng lớn”. Lại trong Kinh nói: “Đại vương Thắng Hoa ở trong nên đêm thấy mười giấc mộng lớn”. Trong Tỳ-nại-da nói: “Vua Hất-lực-kê ở trong nên đêm thấy mười bốn giấc mộng”. Lại trong kinh nói: “Mẹ của A-nan-địa-ca đến thưa với Đức Phật rằng: Chồng của con phạm giới đã mạng chung rồi, vào ban đêm hiện rõ trong giấc mộng, thân hình lúc trước đến nói với con rằng: Bà là vợ tôi có thể làm chuyện xưa kia chăng? Thưa Đức Thế Tôn! Lúc

ấy còn hoàn toàn không có ý tưởng gì khác, từng không có nên ý niệm tùy thuận với tâm của ông ấy. Đức Thế Tôn bảo rằng: Lành thay! Lành thay! Bà là người thuộc quả Bất hoàn, lẽ nào lại nhiễm sự việc của dục tình ấy hay sao”? Lại trong kinh nói: “Các ông nên đoạn trừ pháp như mộng. Pháp này là gì? Đó là năm Thủ uẩn”. Lại trong kệ nói: “Như người đã gặp trong giấc mộng, tỉnh giấc rồi thì không thấy nữa, chết rồi đối với điều yêu thích, không còn thấy cũng lại như vậy”.

Nếu giấc mộng không phải là thực thì cùng với những điều đã nói ở đây sẽ trái ngược với nhau, bởi vì nhân duyên này cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Mộng là gọi cho pháp gì?

Đáp: Các tâm- tâm sở pháp lúc ngủ say chuyển đổi theo sở duyên, người ấy tỉnh ngủ rồi tùy theo sự ghi nhớ có thể nói cho người khác biết rằng mình đã mộng thấy sự việc như vậy và như vậy, đó là mộng.

Hỏi: Nếu trong giấc mộng đã thấy, tỉnh giấc rồi không nhớ nữa, giả sự còn nhớ nhưng không thể nào nói cho người khác biết, thì có phải là, mộng hay không?

Đáp: Điều này cũng là mộng nhưng không trọn vẹn, nếu trọn vẹn thì ở đây đã nói.

Hỏi: Mộng lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Chính là lấy tâm-sở pháp lúc mộng để làm tự tánh. Có người nói như vậy: Lấy ý làm tự tánh, nhờ vào thế lực của ý mà các tâm sở chuyển đổi chọn lấy cảnh trong mộng. Có sư khác nói: Lấy niệm làm tự tánh, nhờ vào thế lực của niệm mà tỉnh giấc rồi tùy theo sự ghi nhớ để nói cho người khác biết hoặc có người nói: Lấy năm Thủ uẩn làm tự tánh, bởi vì lúc mộng thì các uẩn lần lượt chuyển tiếp giúp cho nhau làm thành sự việc trong mộng. Lại có người nói lấy tất cả pháp làm tự tánh của mộng, bởi vì đều là sự việc sở duyên của tâm mộng.

Lời bình: Những cách nói như vậy tuy đều có ý nghĩa nhưng mà cách nói đầu tiên đối với lý là thích hợp nhất, bởi vì trong này nói các tâm-sở pháp lúc ngủ say chuyển đổi theo sở duyên. Đây là hiển bày lúc ngủ, lúc tâm-sở pháp đối với cảnh sở duyên rõ ràng mà chuyển thì nói là mộng chứ không nói là điều gì khác.

Hỏi: Mộng thuộc về ý địa chứ không phải là năm thức thân, làm sao trong mộng có thể thấy được sắc...?

Đáp: Có người nói mộng là tướng tốt lành hay không tốt lành mà các quỷ thần chỉ rõ trước cho người ấy biết, tuy thuộc về ý địa nhưng chuyên với sắc... Tôn giả Diệu Âm đưa ra cách nói như vậy: “Trong

mộng thì pháp vốn như vậy có thể thấy được tướng tốt lành hay không tốt lành ở tương lai”. Thông đạt sự việc trong mộng mà soạn ra cách nói về mộng, các Tiên nhân đều đưa ra cách nói như vậy. Đại đức nói rằng: “Trong mộng tuy không có năm thức như Nhân...Có thể thấy được sắc..., nhưng nhờ vào ý địa mà sự thức của giác ngũ yếu đi để cho mộng thấy sắc. Như mẹ củA-nan-địa-ca đã thấy sự việc trong mộng”. Tôn giả Thế Hữu đưa ra cách nói như vậy. “Do năm nhân duyên mà thấy sự việc trong mộng, như tụng ấy nói: Do thói quen huân tập nghi-lo, phân biệt đã từng nhớ nghĩ lại. Cũng do loài phi nhân dẫn dắt năm duyên dẫn đến mộng nên biết”.

Sách Thọ-phệ-đà đưa ra cách nói như vậy: “Do bảy nhân duyên mà mộng thấy các sắc..., như tụng ấy nói: Bởi vì: Đã từng thấy-nghe-nhận, hy vọng cầu mong cũng phân biệt. Những điều sẽ có và các bệnh, bảy duyên dẫn đến mộng nên biết”.

Cần phải nói về năm duyên mà thấy sự việc trong mộng: 1. Do người khác dẫn dắt, nghĩa là hoặc chư thiên-chư Tiên, thần quỷ-chú thực-cổ thuốc do gần gũi tốt đẹp mà nghĩ đến, và do các bậc Thánh hiền dẫn dắt cho nên mộng thấy.

2. Do đã từng trải qua, nghĩa là trước đây thấy-nghe và hiểu biết sự việc này, hoặc đã từng luyện tập thông thảo các loại sự nghiệp, nay vẫn mộng thấy như vậy.

3. Do những điều sẽ có, nghĩa là nếu sẽ có sự việc tốt lành hay không tốt lành, thì pháp vốn như vậy sẽ thấy tướng ấy trong mộng.

4. Do phân biệt, nghĩa là nếu tư duy, huy vọng mong cầu, nghi ngờ, lo lắng thì sẽ mộng thấy.

5. Do các bệnh tật, nghĩa là lúc các Đại chủng không điều hòa thích hợp, thì tùy theo những yếu tố tăng giảm của các Đại chủng mà mộng thấy chủng loại ấy.

Hỏi: Cõi nào-nẻo nào-nơi nào có mộng này?

Đáp: Cõi dục có mộng chứ không phải là cõi Sắc-vô sắc, bởi vì hai cõi ấy không ngủ, chỉ ở trong cõi Dục là có ngủ. Có người đưa ra cách nói như vậy: Bốn nẻo có mộng, chỉ trừ ra địa ngục, nẻo ấy vì khổ đau Bất bách cho nên không có ngủ nghĩ.

Cần phải nói là địa ngục cũng có thể có mộng, như luận Thi Thiết nói: “Trong địa ngục Đẳng hoạt tuy bị lửa nóng bất bách làm cho xương thịt cháy khô tan nát, mà có lúc gió lạnh thổi qua, hoặc bởi vì ngục tốt nói to rằng Sống, thì tội nhân liền sống lại và xương thịt lại sinh ra, cảm thọ đau khổ tạm thời dần lại, lập tức phát sinh đôi chút vui sướng”. Vì

vậy cho nên biết cũng có ngủ nghỉ, nhờ đó mà có mộng.

Hỏi: Những Bộ-đặc-già-la nào có mộng?

Đáp: Dị sinh và Thành giả đều có thể có mộng. Trong hàng Thánh giả từ quả Dự lưu cho đến A-la-hán, Độc giác cũng đều có mộng, chỉ trừ Đức Thế Tôn. Nguyên có thế nào? Bởi vì mộng tựa như điên đảo mà Đức Phật với tất cả tập khí điên đảo đều đã đoạn trừ hết sạch, cho nên không còn có mộng. Như vào lúc tỉnh ngủ thì tâm-tâm sở pháp không còn chuyển đổi điên đảo, lúc ngủ nghỉ cũng như vậy.

Hỏi: Đức Phật cũng có thụy miên chăng?

Đáp: Có. Làm thế nào biết như vậy? Bởi vì trong Kinh nói. Như trong Kinh nói: “Những người Ly hệ đến nơi Đức Phật đưa ra câu hỏi như vậy: Kiêu-đáp-ma Tôn kính có thuận miên hay không? Đức Thế Tôn bảo rằng: Những người thờ lửa nên biết, lúc Ta rất nóng nực thì cũng tạm thời ngủ nghỉ để giải trừ trạng thái nóng nực khó chịu. Họ lại thưa với Đức Phật: Thế gian có nên loại Sa-môn, Phạm-chí nói như vậy: người có ngủ nghỉ tức là ngu si, Kiêu-đáp-ma tôn Kính sẽ không có điều này chăng? Đức Thế Tôn bảo rằng: Nếu như có các lậu tạp nhiễm-có thân đời sau-có quả đau khổ của sinh lão bệnh tử, chưa đoạn trừ-chưa biết khắp mà ham ngủ nghỉ thì có thể gọi là ngu si. Phật đối với các lậu tạp nhiễm và quả đau khổ của sinh lão bệnh tử trong thân đời sau đã đoạn trừ-đã biết khắp, cho nên tuy có ngủ nghỉ mà không gọi là ngu si”.

Nhưng mà các thụy miên tóm lược có hai loại:

1. Nhiễm ô.
2. Không nhiễm ô.

Các nhiễm ô thì Phật và Độc giác A-la-hán đều đã đoạn trừ-đã biết khắp. Các thụy miên không nhiễm ô là bởi vì điều hòa thân tâm, cho đến chư Phật cũng hiển rõ trước mắt, huống hồ người khác mà không lấy khỏi hay sao? Vì vậy biết rằng chư Phật cũng có thụy miên. Do đó, thụy miên có ở tất cả năm nẻo, Trung hữu cũng có; ở trong thai-trứng khi các căn của thân phần đã đầy đủ thì cũng có thụy miên.

Hỏi: Sự việc đã thấy trong giấc mộng là đã từng trải qua, hay không phải là đã từng trải qua? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu đã từng trải qua thì tại sao mộng lại thấy người có sừng, lẽ nào đã từng thấy có lúc thấy người có sừng hay sao? Trong Kinh đã nói sẽ thông hiểu thế nào? Như nói: “Bồ-tát ở trong nên đêm thấy năm giấc mộng lớn:

1. Mộng thấy thân mình nằm trên mặt đất, đầu kê lên núi chúa Diệu Cao, tay phải tung nước trong biển lớn, phía Tây, tay trái khoáy

nước trong biển lớn phía Đông, hai chân quấy nước phía Nam.

2. Mộng thấy có loài cỏ tốt lành tên gọi là kiên Cố, mọc ra từ trong rốn, cao dần lên- lớn dần lên che khắp cả bầu hư không.

3. Mộng thấy có các loài chim thân trắng-đầu đen, bám vào chân Bồ-tát, cao ngất đến đầu gối thì vòng trở lại tiếp tục lù xuống phía dưới.

4. Mộng thấy có loài chim bốn màu từ bốn phía bay đến bên cạnh Bồ-tát và đều trở thành nên màu.

5. Mộng thấy trên núi rác rưởi hôi thối, kinh hành qua lại mà không bị vấy bẩn”. Bồ-tát đã từng trải qua sự việc này ở nơi nào mà mộng thấy? Nếu sự việc đã mộng thấy không phải là đã từng trải qua thì Bồ-tát vì sao không phải là điên đảo?

Đáp: Có người đưa ra cách nói như vậy: Sự việc đã thấy trong giấc mộng đều là sự việc đã từng trải qua.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao mộng thấy người có sừng, lẽ nào đã từng có lúc thấy người có sừng hay sao?

Đáp: Người ấy vào lúc tỉnh ngủ thấy người ở nơi khác, thấy sừng ở nơi khác, trong giấc mộng lơ mơ hỗn loạn mà thấy cùng nên nơi, cho nên không có gì sai. Lại nữa, ở trong biển lớn có loài vật tựa như con người, trên đầu có sừng, người ấy đã từng thấy loài vật đó, nay lại mộng thấy; bởi vì khắp nơi trong biển lớn có hình dạng và chủng loại của tất cả hữu tình, cho nên gọi là biển lớn.

Hỏi: Năm giấc mộng của Bồ-tát lại thông hiểu thế nào? Lẽ nào Bồ-tát đã từng trải qua sự việc như vậy chăng?

Đáp: Đã từng trải qua có hai loại:

1. Đã từng thấy.

2. Đã từng nghe.

Lúc xưa kia Bồ-tát tuy chưa từng thấy mà đã từng nghe cho nên nay mộng thấy điều đó.

Hỏi: Bồ-tát nghe đến sự việc như vậy vào lúc nào?

Đáp: Đã từng thấy trong pháp của chư Phật đời quá khứ tu tập phạm hạnh, chư Phật đời quá khứ cũng đã từng mộng thấy sự việc này mà thuyết giảng cho đệ tử biết, được nghe từ chư Phật đời quá khứ cho nên nay lại mộng thấy. Có người lại nói như vậy: Con người ở thời gian bắt đầu của kiếp thành cũng có người mộng thấy sự việc như vậy, từ đó chuyên nhau thuật lại Bồ-tát được nghe, vì vậy đến lúc này lại mộng thấy điều đó. Lại có người nói: Sự việc đã thấy trong giấc mộng không nhất định là phải đã từng trải qua.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao Bồ-tát không phải là điên đảo?

Đáp: Bởi vì đây là điểm báo trước của quả vị vô Thượng Chánh đẳng Bồ đề, cho nên không phải là điên đảo.

Hỏi: Những sách đoán mộng do ai soạn ra?

Đáp: Do Tiên nhân soạn ra, các vị tiên nhờ vào sức mạnh của trí Túc tùy niệm nhớ lại sự việc lúc trước mà soạn ra sách này.

Hỏi: Trí ấy không có năng lực quán sát cảnh vị lai mà quán sát cảnh vị lai chính là Nguyễn trí, các vị Tiên Không có Nguyễn trí, làm sao có thể soạn ra sách đoán mộng bói xem sự việc của vị lai?

Đáp: Các vị Tiên nhờ vào sự so sánh mà biết sự việc trong mộng của vị lai, nghĩa là thấy trong quá khứ mộng như vậy thì có quả như vậy, hiện tại cũng như vậy, từ đó so sánh biết rằng trong vị lai mộng thấy như vậy thì cũng sẽ có quả như vậy. Do đó, các vị Tiên có thể soạn ra các loại sách đoán mộng. Có người nói các vị Tiên cũng có vị đạt Nguyễn trí vi diệu, có thể soạn ra sách này để cho các hữu tình tránh khỏi ách nạn

Hỏi: Cảnh trong mộng và cảnh trong trí Túc trú tùy niệm, cảnh nào là nhiều.

Đáp: Cảnh trong mộng nhiều hơn, chứ không phải là cảnh trong trí Túc trú tùy niệm của Tĩnh lực thứ tư. Nguyên cố thế nào? Bởi vì trí Túc trú tùy niệm của Tĩnh lực thứ tư chỉ có năng lực nhớ lại sự việc của ba vô số kiếp, mộng thì có thể biết được vô số sự việc của vô số Đại kiếp. Có người hỏi rằng: Có thể có người không tiến vào Tĩnh lực không thoát khỏi Thông tuệ mà có thể biết được vô số sự việc trong vô số Đại kiếp hay không?

Đáp: Có, đó là mộng.

Hỏi: Như Đức Thế Tôn nói: “Các ông cần phải đoạn trừ các pháp như mộng. Pháp này là gì? Đó là năm Thủ uẩn”. Vì sao thủ uẩn lại nói là như mộng?

Đáp: Bởi vì tánh là sát-na, vì không tồn tại lâu dài, vì lừa dối hữu tình, vốn là pháp hoại diệt, vốn là tánh giả tạo không thật, vốn là khó thỏa mãn, cho nên nói năm Thủ uẩn là pháp như mộng.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 38

LUẬN VỀ VÔ TÂM QUÝ (Phần 5)

Như trong kinh nói: “Có năm Cái”, là năm Cái thâm nhiếp các Cái, hay là các Cái thâm nhiếp năm cái? Cho đến nói rộng ra...

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Bởi vì muốn làm cho người nghi ngờ có được quyết định rõ ràng. Như trong kinh nói: “Có năm Cái:

1. Cái tham dục.
2. Cái sân hận.
3. Cái hôn trầm thụy miên.
4. Cái tùy miên ác tác.
5. Cái nghi”.

Có lẽ có người sinh nghi là Cái chỉ có năm loại, Vô minh không phải là cái chẳng? Bởi vì muốn làm cho mỗi nghi này có được quyết định rõ ràng, mà hiển bày ngoài năm cái ra còn có cái thứ sáu riêng biệt, đó là cái vô minh. Vì nhân duyên này cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Là năm Cái thâm nhiếp các Cái, hay là các Cái thâm nhiếp năm Cái?

Đáp: Các Cái thâm nhiếp năm cái, không có phải là năm cái thâm nhiếp các cái. Không thâm nhiếp những loại nào? Đó là Cái vô minh, bởi vì các Cái nhiều hơn cho nên có thể thâm nhiếp năm Cái, năm cái ít hơn cho nên không thâm nhiếp hết các Cái. Như đồ đựng to lớn có thể úp trên đồ đựng nhỏ bé, đồ đựng nhỏ bé không thể nào che hết đồ đựng to lớn. Tùy miên Vô minh tuy cũng là Cái, nhưng bởi vì nặng nề không nói là ở trong năm cái. Đức Thế Tôn thiết lập riêng biệt làm cái thứ sáu, nghĩa là thế lực của năm cái trước đều bằng nhau, chỉ riêng Vô minh là nặng nề cho nên nói tách biệt. Để chứng minh cho nghĩa này, lại dẫn lời

trong kinh, như Đức Thế Tôn nói:

“Bởi vì cái Vô minh che phủ, bị kiết ái luôn luôn ràng buộc. Người ngu-người trí đều cảm được, có nhận thức về bản thân như vậy”.

Hỏi: Vô minh là Cái cũng là kiết ái là kiết cũng có Cái, vì sao trong này nói Vô minh chỉ là cái, nhưng mà không nói thì nên biết điều này là có cách nói khác. Lại nữa, bởi vì muốn hiển bày các loại văn-các loại giải thích, nếu dùng các loại văn, các loại giải thích thì nghĩa dễ dàng hiểu được-dễ dàng có thể thọ trì, ngoài ra thì sẽ phức tạp lẫn lộn thêm. Lại nữa, bởi vì muốn hiển bày hai Môn, cho đến nói rộng ra. Như Vô minh nói là Cái, thì Ái cũng phải như vậy. Như Ái nói là kiết thì Vô minh cũng phải như vậy. Để hiển bày hai Môn, cho đến nói rộng ra, vì vậy Vô minh chỉ nói là Cái, Ái chỉ gọi là kiết. Lại nữa, Vô minh nhiều nghĩa về Cái mà ít nghĩa về kiết cho nên chỉ nói là Cái; Ái nhiều nghĩa về kiết mà ít nghĩa về Cái, cho nên chỉ nói là kiết. Lại nữa, Vô minh thì nghĩa về Cái là nặng mà nghĩa về kiết là nhẹ cho nên chỉ nói là Cái; Ái thì nghĩa về kiết là nặng mà nghĩa về Cái là nhẹ, cho nên chỉ nói về kiết, lại nữa, nghĩa về che phủ là nghĩa của Cái, trong các phiền não lại không có phiền não thứ hai có thể che phủ Tuệ nhãn của hữu tình như Vô minh, cho nên nói là Cái. Nghĩa về ràng buộc là nghĩa của kiết, trong các phiền não lại không có phiền não thứ hai ràng buộc hữu tình ở lâu dài ở trong sinh tử nhưng tham Ái, cho nên nói là kiết. Các loài hữu tình bị Cái vô minh làm cho mù lòa, bị kiết Ái làm cho vướng chặt, không thể nào rời bỏ sinh tử để hưởng về Niết-bàn được. Ví như có người gặp phải hai tên giặc thù, nên tên trói chặt tay chân người ấy, nên tên lấy vải bịt mắt người ấy, người này bị trói chặt mà mắt lại không thấy gì cả, không thể nào chạy trốn đến nơi yên ổn được. Hữu tình cũng như vậy, bị Vô minh che phủ, bị tham ái trói chặt, không thể nào rời bỏ sinh tử để hưởng đến Niết-bàn được. Trong này cần phải nói thí dụ về hai tên giặc thù. Xưa có hai tên giặc, nên gọi là Y-lợi, nên gọi là Xả-sa, luôn luôn cùng nhau giao du đi lại thân thiết. Nếu gặp người có của cải thì nên tên trói chặt chân tay, nên tên bôi đất vào mắt người ta, lấy hết của cải mà đi. Người ấy bị trói chặt, mắt kại không trông thấy gì nữa, thế là ở nơi đó chịu khổ đến chết. Hữu tình cũng như vậy, bị Vô minh-ham ái làm cho che mờ vướng chặt và đắm chìm trong sinh tử.

Vì vậy Tôn giả Diệu Âm nói: “Các loài hữu tình bị vô minh làm cho mù lòa bị tham ái làm cho vướng chặt ở mãi trong sinh tử mà tăng trưởng phát ác”. Vì vậy, vô minh chỉ nói là Cái, Ái chỉ gọi là kiết, nghĩa ấy đã thiết lập chính xác. Nhưng mà thế lực hoạt dụng của Cái Vô minh

nặng nề hơn hẳn, nên mình nó mạnh hơn năm Cái trước, cho nên Đức Phật không nói ở trong năm Cái, bởi vì thế lực của năm cái đều bằng nhau.

Các Cái thì đó là sự che phủ chằng?

Đáp: Trước đây dựa vào nghĩa lý trong kinh chỉ ở ngoài năm Cái thiết lập riêng biệt Vô minh làm Cái thứ sáu, nay cần phải dựa vào nghĩa lý đối chỉ mà nói tất cả phiền não không có loại nào không phải là Cái, bởi vì nghĩa về che phủ ngăn cách là nghĩa của Cái tất cả phiền não đều có thể che phủ ngăn cách Thánh Đạo và căn Thiệt gia hạnh của thánh đạo, cho nên đều gọi là Cái, bởi vì nhân duyên này mà tiếp tục soạn ra phần luận này.

Hỏi: Các Cái thì đó là sự che phủ chằng?

Đáp: Nên làm thành bốn câu phân biệt, trong này cái là dựa vào tánh tướng mà nói đến năm loại như tham dục... hoặc là quá khứ, hoặc là vị lai, hoặc là hiện tại, không có loại nào không phải là tánh tướng của Cái đã được thiết lập trong năm loại, cho nên đều gọi là cái. Trong này, sự che phủ (phú) là dựa vào tác dụng mà nói, tất cả phiền não ở thời gian hiện tại có tác dụng của sự che phủ nên gọi là phú, quá khứ và vị lai không có tác dụng của sự che phủ cho nên không gọi là phú. Bởi vì hai loại này cùng có rộng-hẹp, cho nên làm thành bốn câu phân biệt:

1. Có lúc là Cái mà không phải là phú, đó là năm Cái thuộc quá khứ-vị lai, loại này có tánh tướng của Cái cho nên gọi là Cái, nhưng mà không có tác dụng của sự che phủ cho nên không gọi là phú, bởi vì quá khứ thì tác dụng đã dừng lại, mà vị lai thì chưa có tác dụng.

Hỏi: Cái của quá khứ che phủ sự tương tục của quá khứ, Cái của vị lai che phủ sự tương tục của vị lai, Cái của hiện tại che phủ sự tương tục của hiện tại, vì sao nay lại nói quá khứ-vị lai là Cái chứ không phải là phú?

Đáp: Nếu dựa vào tự tánh của các pháp mà nói thì phú gồm cả ba đời, bởi vì tự tánh của các pháp nối thông của ba đời. Nếu dựa vào Bồ-đặc-già-la mà nói thì phú chỉ thuộc về hiện tại bởi vì Bồ-đặc-già-la chỉ có hiện tại, nghĩa là chỉ đối với pháp Uẩn-Giới-Xứ của hiện tại mà thiết lập Bồ-đặc-già-la chứ không phải là đối với quá khứ vị lai, bởi vì điều ấy thuộc về pháp số chứ không phải là hữu tình. Nay chỉ dựa vào Bồ-đặc-già-la kia để kiến lập về nghĩa của phú, cho nên chỉ có ở hiện tại. Vả lại, trước đây đã nói phú dựa vào tác dụng mà thiết lập cho nên không cần phải chất vấn làm gì.

2. Có lúc là phú mà không phải là Cái đó là trừ ra năm cái, còn lại

các phiền não hiện rõ trước mắt. Điều này lại nói thế nào? Nghĩa là tất cả phiền não của cõi Sắc-Vô sắc, kiến-mạng-vô minh và năm cái của cõi dục vốn không thâm nhiếp các Triền (ràng buộc) hiện rõ trước mắt, đó gọi là phú chứ không phải là Cái.

Hỏi: Chỉ sao chỉ nói phiền não hiện tại là phú chứ không phải là thời gian khác?

Đáp: Nếu nói đến hiện tại thì nên biết rằng cũng nói đến quá khứ và vị lai, bởi vì tánh tướng giống nhau, nhưng mà đời hiện tại có tác dụng của phú hiển bày, cho nên chỉ nói đến hiện tại. Lại nữa, phiền não hiện tại che phủ ngăn cách Thánh đạo và căn thiện gia hạnh của thánh đạo đối với sự tương tục của mình, quá khứ và vị lai thì không như vậy, cho nên chỉ nói hiện tại. Lại nữa, phiền não hiện tại phát khởi các nghiệp đối với sự tương tục của mình, quá khứ vị lai thì không như vậy, cho nên chỉ nói hiện tại. Lại nữa, phiền não hiện tại Thủ quả và Dự quả đối với sự tương tục của mình, quá khứ và vị lai thì không như vậy, cho nên chỉ nói hiện tại. Lại nữa, phiền não hiện tại có thể là nhân đồng loại-nhân biến hành-nhân dị thực và tiếp nhận quả đẳng lưu-quả dị thực đối với sự tương tục của mình, quá khứ và vị lai thì không như vậy, cho nên chỉ nói hiện tại. Lại nữa, phiền não hiện tại có thể làm nhiệm ô-hiện tại có thể chỉ trích khiến cho chìm vào bùn lầy-rơi vào chỗ phi lý đối với sự tương tục của mình, quá khứ và vị lai thì không như vậy, cho nên chỉ nói hiện tại. Lại nữa, phiền não hiện tại gây ra điều nhiệt não-gây ra sự tổn hại đối với sự tương tục của mình, quá khứ và vị lai thì không như vậy, cho nên chỉ nói hiện tại. Lại nữa, phiền não hiện tại làm ngu tự tánh và làm ngu sở duyên đối với sự tương tục của mình, quá khứ và vị lai thì không như vậy, cho nên chỉ nói hiện tại. Lại nữa, phiền não tự tại ngu muội về pháp ba đời và pháp lìa thế gian đối với sự tương tục của mình, quá khứ và vị lai thì không như vậy, cho nên chỉ nói hiện tại. Lại nữa, phiền não hiện tại làm chướng ngại đến hành tướng sở duyên-sở y khiến cho không giải thoát được, quá khứ và vị lai thì không như vậy, cho nên chỉ nói đến hiện tại. Bởi vì các loại nhân duyên như vậy, cho nên chỉ nói phiền não hiện tại gọi là Phú.

3. Có lúc là Cái mà cũng là Phú, đó là năm Cái thuận theo nên Cái hiện rõ trước mắt. Nghĩa là lúc Cái tham dục hiện rõ trước mắt, thì phần vị tỉnh ngủ có ba Cái hiện rõ trước mắt, đó là ba Cái trước và thụy miên. Như Cái tham dục, Cái sân hận-ác tác-nghi cũng như vậy.

Nếu lúc Cái hôn trầm hiện rõ trước mắt, thì phần vị tỉnh ngủ chắc chắn có hai Cái hiện rõ trước mắt, đó là hai Cái trước và thụy miên. Như

Cái hôn trầm, Cái tùy miên cũng như vậy.

Nếu lúc Cái tùy miên hiện rõ trước mắt, thì nhất định có ba cái hiện rõ trước mắt, đó là tùy miên-hôn trầm và tùy miên. Như vậy, lúc năm Cái hiện rõ trước mắt, cũng gọi là Cái bởi vì có tánh tướng của Cái, cũng gọi là Phú bởi vì có tác dụng của sự che phủ.

4. Có lúc không phải là Cái cũng không phải là Phú, đó là trừ ra những tướng trước.

Những tên gọi trong này dùng âm Tướng mà nói. Nếu pháp đã thuyết lập tên gọi đã phù hợp với cách nói thì làm thành ba câu trước; chưa thuyết lập tên gọi chưa phù hợp với cách nói thì làm thành câu thứ tư, cho nên nói là trừ ra những tướng trước. Điều này lại nói thế nào? Nghĩa là trong Hành uẩn làm thành bốn câu phân biệt: Năm Cái thuộc quá khứ và vị lai thuộc câu thứ nhất; trừ ra năm cái, còn lại các phiền não hiện tại là câu thứ hai; năm Cái của hiện tại là câu thứ ba; còn lại Hành uẩn tương ứng và bất tương ứng, cùng với bốn uẩn toàn phần và ba vô vi là câu thứ tư.

Các tùy miên Vô minh hệ thuộc cõi Dục, thì tất cả các loại ấy đều là bất thiện chăng? Cho đến nói rộng ra...

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Trước đây hiển bày vô minh cũng là tánh của Cái, nhưng chưa hiển bày về bất thiện, nay cần hiển bày về điều đó. Lại nữa, vì ngăn chặn tông chỉ của người khác để hiển bày chánh nghĩa. Nghĩa là hoặc có người chấp tất cả phiền não đều là bất thiện. Như phái Thí Dụ, họ đưa ra cách nói như vậy: Tất cả phiền não không do tuệ phương tiện khéo léo thâm nhiếp giữ gìn đều là bất thiện. Vì ngăn chặn cái chấp ấy để hiển bày các phiền não có loại là bất thiện, có loại là vô ký.

Hỏi: Tất cả phiền não không do tuệ phương tiện khéo léo thâm nhiếp giữ gìn mà thuận theo đều là bất thiện, làm sao cũng nói là có loại thuộc về vô ký vậy?

Đáp: Bởi vì cảm quả không yêu thích cho nên gọi là bất thiện, chứ không phải là không do tuệ phương tiện khéo léo thâm nhiếp giữ gìn. Nếu không như vậy thì vô phú vô ký, phải có loại bất thiện, trong tánh của nó cũng có lúc không phương tiện khéo léo.

Hoặc lại có người chấp của cõi Dục đều là bất thiện, tất cả phiền não của cõi Sắc-Vô sắc đều là vô ký. Vì ngăn chặn cái chấp ấy để hiển bày Thân kiến-Biên kiến của cõi Dục và vô mong tương ứng với nó cũng là vô ký. Bởi vì nhân duyên này cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Các tùy miên vô minh hệ thuộc cõi Dục, thì tất cả các loại ấy

đều là bất thiện chăng?

Đáp: Các tùy miên Vô minh bất thiện đều thuộc về cõi Dục. Có tùy miên Vô minh hệ thuộc cõi Dục mà không phải là bất thiện, đó là Hữu thân kiến-Biên chấp kiến hệ thuộc cõi Dục tương ứng với vô minh.

Hỏi: Vì sao thân kiến-biên kiến của cõi Dục và các pháp câu hữu tương ứng với nó không phải là bất thiện?

Đáp: Nếu hệ của pháp là không có Tàm-không có Quý, hoặc tương ứng với nó, hoặc cùng có với nó, hoặc do nó mà sinh ra thì đều là bất thiện; các pháp như Thân kiến... cùng với nó trái ngược nhau, cho nên không phải là bất thiện. Phần còn lại giải thích rộng hơn như phẩm Bất Thiện trong chương Kiết Uẩn ở sau.

Các tùy miên Vô minh hệ thuộc cõi Sắc-Vô sắc, thì tất cả các loại ấy đều là vô ký chăng? Cho đến nói rộng ra...

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Trước đây hiển bày về Vô minh có loại là tánh bất thiện, nhưng chưa hiển bày cũng là vô ký, nay cần phải hiển bày về điều đó, cho nên tiếp tục soạn ra phần luận này.

Hỏi: Các tùy miên Vô minh hệ thuộc cõi Sắc-Vô sắc, thì tất cả các loại ấy đều là vô ký chăng?

Đáp: Các tùy miên Vô minh hệ thuộc cõi Sắc-Vô sắc đều là vô ký. Có tùy miên Vô minh là vô ký nhưng không phải là hệ thuộc cõi Sắc-Vô sắc đó là Hữu thân kiến-Biên chấp kiến, hệ thuộc cõi dục tương ứng với Vô minh.

Hỏi: Vì sao phiền não hệ thuộc cõi Sắc-Vô sắc, và các pháp câu hữu tương ứng với nó không phải là bất thiện?

Đáp: Nếu Thể của pháp là không có Tàm-không có Quý, hoặc tương ứng với nó, hoặc cùng có với nó, hoặc do nó mà sinh ra thì đều là bất thiện; các pháp như phiền não hệ thuộc hai cõi trên, cùng với nó trái ngược nhau cho nên không phải là bất thiện. Phần còn lại giải thích rộng hơn như phẩm Bất Thiện trong chương Kiết Uẩn ở sau.

Các tùy miên Vô minh do kiến Khổ-Tập mà đoạn thì các loại ấy đều là biến hành chăng? Cho đến nói rộng ra...

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Trước đây nói Vô minh là bất thiện hoặc là vô ký, mà chưa nói nó là biến hành hay không phải là biến hành, nay cần phải nói đến điều đó, cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Các tùy miên Vô minh do kiến Khổ-Tập mà đoạn, thì các

loại ấy đều là biến hành chăng?

Đáp: Các tùy miên Vô minh là biến hành đều do kiến Khổ-Tập mà đoạn. Có tùy miên Vô minh do kiến Khổ-Tập mà đoạn nhưng không phải là kiến hành, đó là tùy miên chẳng phải là biến hành do kiến Khổ-Tập mà đoạn tương ứng với Vô minh, tất là tùy miên tham-sân-mạng tương ứng với Vô minh do kiến Khổ-Tập mà đoạn.

Hỏi: Các tùy miên Vô minh do kiến Diệt-Đạo mà đoạn, thì các loại ấy đều chẳng phải là biến hành chăng?

Đáp: Các tùy miên Vô minh do kiến Diệt-Đạo mà đoạn đều chẳng phải là biến hành. Có tùy miên Vô minh chẳng phải là biến hành nhưng không phải là do kiến Diệt-Đạo mà đoạn, đó là tùy miên chẳng phải là biến hành tương ứng với Vô minh do kiến Khổ-Tập mà đoạn, tức là tùy miên tham-sân-mạng tương ứng với vô minh do kiến Khổ-Tập mà đoạn. Trong này, nghĩa về biến hành và chẳng phải là biến hành, nơi khác đã nói nhiều cho nên không biểu hiện rõ ràng.

Thế nào là tùy miên Vô minh bất cộng? Cho đến nói rộng ra...

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: trước đây nói Vô minh cũng là tánh của Cái, là bất thiện hoặc là vô ký, là biến hành và chẳng phải là biến hành, mà chưa nói vô minh là bất cộng hay chẳng phải là bất cộng, nay cần phải nói đến điều đó. Lại nữa, trước đây nói phiền não tương ứng với Vô minh, nhưng chưa nói phiền não không tương ứng với Vô minh, nay cần phải nói đến điều đó cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Thế nào là tùy miên Vô minh bất cộng?

Đáp: Các Vô minh đối với khổ không hiểu rõ, đối với Tập-Diệt-Đạo không hiểu rõ. Trong này, không hiểu rõ là hiển bày về nghĩa không muốn chấp nhận, nghĩa là bởi vì Vô minh mê mờ che phủ tâm tư, không mong muốn-không chấp nhận đối với bốn Thánh đế, cho nên gọi là không hiểu rõ, chứ không phải chỉ là không sáng suốt. Như người nghèo hèn đã ăn thức ăn dở vào trong bụng, tuy gặp được thức ăn ngon mà vẫn không muốn ăn; dị sinh cũng như vậy, Vô minh che phủ tâm tư, tuy nghe bốn Thánh đế mà cũng không mong muốn và cũng không chấp nhận.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao không gọi là tà kiến?

Đáp: Không có hành tướng chuyển đổi thì nói là tà kiến, ở đây chỉ là không mong muốn chứ không phải là không có hành tướng, cho nên không phải là tà kiến. Lại nữa, hủy bán vật thật có thì gọi là tà kiến, ở đây chỉ là không chấp nhận, cho nên không phải là tà kiến.

Hỏi: Trong này đã nói không hiểu rõ, thì đó là hiển bày về tự tánh là hiển bày về hành tướng, hay là hiển bày về sở duyên?

Đáp: Có người nói như vậy: Đây là hiển bày về tự tánh của Vô minh.

Hỏi: Như vậy hành tướng của Vô minh thế nào?

Đáp: Không biết gì-tối tăm mờ mịt và ngu si thì đây là hành tướng của Vô minh.

Hỏi: Như vậy sở duyên của Vô minh thế nào?

Đáp: Tức là bốn Thánh đế. Có sư khác nói: Đây là hiển bày về hành tướng của Vô minh, nghĩa là Vô minh này chỉ chuyển đổi hành tướng không hiểu rõ đối với bốn Thánh đế.

Hỏi: Nếu như vậy thì Phẩm Loại Túc đã nói phải thông hiểu thế nào? Như nói: “Thế nào là tùy tăng của tùy miên Vô minh bất cộng? Đó là không biết gì-tối tăm mờ mịt và ngu si”.

Đáp: Cần phải biết rằng luận ấy là có cách nói khác, luận ấy nói hành tướng của Vô minh là không cùng tận, nghĩa là Vô minh này lại có hành tướng không hiểu rõ. Có người nói: Không hiểu rõ tức là không biết gì-tối tăm mờ mịt và ngu si, cho nên không có lỗi trái ngược nhau.

Hỏi: Như vậy tự tánh của Vô minh thế nào.

Đáp: Tự thể và tự tướng chính là tự tánh của Vô minh như nói: Tự tánh của các pháp chính là tự tướng của các pháp, tánh đồng loại là cộng tướng.

Hỏi: Như vậy sở duyên của Vô minh thế nào?

Đáp: Tức là bốn Thánh đế. Lại có người nói: Đây là hiển bày về sở duyên của Vô minh, nghĩa là đối với khổ không hiểu rõ thì nói là duyên với khổ đế, đối với Tập-Diệt-Đạo không hiểu rõ thì nói là duyên với Tập-Diệt-Đạo đế. Tự tánh và hành tướng đều nói như trước.

Lời bình: Nên đưa ra cách nói này: Như vậy Vô minh đối với bốn Thánh đế, luôn luôn là ngu si chậm chạp, luôn luôn là tối tăm mê muội, luôn luôn không hiểu rõ ràng, luôn luôn không quyết đoán chọn lựa, lấy đó làm tự tánh của nó.

Đã nói về tự tánh, nguyên cơ nay sẽ nói:

Hỏi: Như vậy Vô minh vì sao gọi là bất cộng, bất cộng nghĩa là gì?

Đáp: Như vậy Vô minh do tự lực mà dấy khởi, chứ không phải tương ứng với tùy miên khác mà dấy khởi, cho nên gọi là bất cộng; không phải là như tham... tương ứng với Vô minh và tha lực mà dấy khởi. Có người nói như vậy: Như vậy Vô minh không phải là lẫn tạp với tùy

miên khác mà dấy khởi, cho nên gọi là bất cộng. Có sư khác nói: Như vậy Vô minh và tùy miên khác không cùng chung ý thích, cho nên gọi là bất cộng. Hoặc có người nói: Như vậy Vô minh và tùy miên khác do tạo tác khác nhau, cho nên gọi là bất cộng. Lại có người nói: Như vậy Vô minh mê mờ bốn Thánh đế, không tương ứng với tùy miên mà dấy khởi, cho nên gọi là bất cộng. Hoặc lại có người nói: Vô minh không tương ứng với tùy miên, chỉ là do di sinh mà dấy khởi, cho nên gọi là bất cộng. Có người khác lại nói: Như vậy Vô minh đối với phiền não dấy khởi gọi là đứng đầu và cao nhất, cho nên gọi là bất cộng.

Hỏi: Vô minh bất cộng là chỉ do kiến mà đoạn, hay là gồm cả năm bộ? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu chỉ do kiến mà đoạn thì luận thức thân nói phải không hiểu thế nào? Như nói: “Vô minh bất cộng tương ứng với tâm, Vô minh ấy là do tu mà đoạn”. Nếu gồm cả năm bộ, thì văn của bản luận này vì sao không nói mà chỉ nói là đối với khổ không hiểu rõ, đối với Tập-Diệt-Đạo không hiểu rõ vậy?

Đáp: Nên đưa ra cách nói này: Như vậy Vô minh chỉ do kiến mà đoạn.

Hỏi: Nếu như vậy thì luận Thức thân nói phải thông hiểu thế nào?

Đáp: Văn của luận ấy nên nói như vậy: Vô minh tương ứng với tâm mà không tương ứng với tùy miên, vô minh ấy là do tu mà đoạn. Không nên nói là Vô minh bất cộng tương ứng với tâm, vô minh ấy là do tu mà đoạn.

Hỏi: Nói rằng Vô minh bất cộng tương ứng với tâm, và nói Vô minh tương ứng với tâm và không tương ứng với tùy miên, nghĩa có gì khác nhau?

Đáp: Vô minh do tu mà đoạn có lẽ có tùy miên không tương ứng, mà không gọi là bất cộng. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì nhờ tha lực mà dấy khởi, nghĩa là nếu Vô minh do tự lực mà dấy khởi, chứ không phải là tương ứng với tùy miên khác mà dấy khởi thì gọi là bất cộng; Vô minh do tu mà đoạn tuy có lúc không tương ứng với tùy miên mà dấy khởi, nhưng không phải là do tự lực mà dấy khởi, là do tự lực của phần hận... mà dấy khởi, cho nên không gọi là bất cộng. Có người nói như vậy: Vô minh bất cộng đều có ở năm bộ.

Hỏi: Nếu như vậy thì văn của bản luận này vì sao không nói?

Đáp: Trong luận này chỉ nói đến Vô minh bất luận do kiến Đạo mà đoạn, bởi vì Vô minh này mê mờ bốn Thánh đế, không tương ứng với tùy miên mà dấy khởi; do tu mà đoạn thì tuy không phải là tương

ưng với tùy miên mà dấy khởi, nhưng không mê mờ đối với Đế, cho nên không nói đến. Lại nữa, trong luận này chỉ nói là chỉ có dị sinh dấy khởi Vô minh bất động; do tu mà đoạn thì Thánh giả cũng dấy khởi, cho nên không nói đến. Lại nữa, trong này chỉ nói Vô minh bất cộng duyên với tất cả hữu lậu-vô lậu-hữu vi và vô vi; do tu mà đoạn chỉ duyên với hữu lậu-hữu vi, cho nên không nói đến. Lại nữa, trong này chỉ nói Vô minh bất cộng do tự lực mà dấy khởi; do tu mà đoạn nhờ vào tha lực mới dấy khởi, cho nên không nói đến.

Hỏi: Vô minh bất cộng do tu mà đoạn này có trong tầng nào?

Đáp: Nếu là cõi Dục thì mười tiểu phiền não địa pháp (mười tâm sở) đều có thể có trong tâm; tính lự thứ nhất thì dua nịnh-lừa dối-kiêu mạn đều có thể có trong tâm; tính lự thứ hai trở lên các địa trên, thì chỉ có thể có trong tâm tương ứng với kiêu mạn.

Hỏi: Vô minh bất cộng đã nói trong này hiện khởi ở phần vị nào?

Đáp: Nếu các dị sinh do lực thắng giải mà phát khởi chánh kiến, hoặc khởi lên tà kiến, lúc tâm mệt mỏi thì nhiều lần dấy khởi không liên tục; Vô minh bất cộng mê mờ đối với bốn thánh đế, nghĩa là duyên với hành tướng của bốn đế mà không mong muốn-không chấp nhận và không hiểu rõ.

Hỏi: Trong tất cả các tâm đều có Bát-nhã, vì sao nay lại nói vô minh bất cộng không hiểu rõ đối với đế?

Đáp: Tuệ bị Vô minh làm cho mờ khuất, cho nên không sáng suốt-không thanh tịnh, đối với bốn Thánh đế cũng không có thể hiểu rõ. Lại nữa, trong này chỉ nói Vô minh bất cộng không hiểu rõ đối với đế, chứ không nói đến Bát-nhã, cho nên không cần phải vặn.

Hỏi: Có thể tùy miên không tương ứng với tùy miên chẳng?

Đáp: Có, tức là Vô minh bất cộng và tùy miên Vô minh cùng dấy khởi như phần... do tu mà đoạn đã nói trước đây.

Hỏi: Có thể có tùy miên mà không gọi là có tùy miên chẳng?

Đáp: Có, tức là Vô minh bất cộng và tùy miên vô minh cùng dấy khởi như phần... do tu mà đoạn duyên với tùy miên ấy đã đoạn hết, trước đây đã nói.

Hỏi: Có thể có tùy miên không tùy tăng đối với các tùy miên chẳng?

Đáp: Có, tức là trước đây đã nói vô minh bất cộng duyên với vô lậu.

Hỏi: Có thể có tùy miên chẳng phải là do các tùy miên mà là tùy

tăng chẳng?

Đáp: Có, đó là các tùy miên đã lia bỏ hệ thuộc.

Hỏi: Như có tùy miên không tương ứng với tùy miên mà dấy khởi, có thể có tùy miên không tương ứng với Triền để dấy khởi chẳng?

Đáp: Không có, bởi vì các tùy miên đều cùng dấy khởi với hôn trầm và tùy miên.

Hỏi: Như có tùy miên không tương ứng với tùy miên mà dấy khởi, có thể cũng có Triền mà không tương ứng với Triền để dấy khởi chẳng?

Đáp: Không có, bởi vì các tâm nhiễm ô đều cùng dấy khởi với hôn trầm và tùy miên.

Hỏi: Như có tùy miên không tương ứng với tùy miên mà dấy khởi, có thể cũng có Triền không tương ứng với tùy miên mà dấy khởi chẳng?

Đáp: Không có, bởi vì các Triền cần phải tương ứng với thùy miên Vô minh mà dấy khởi.

Hỏi: Thế nào là Tùy miên-Triền bất cộng?

Đáp: Không có Tùy miên-Triền bất cộng.

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Bởi vì làm cho người nghi ngờ có được quyết định rõ ràng. Nghĩa là Vô minh và Tùy miên đều gồm cả sáu thức-năm bộ và ba cõi, bát thiên và vô ký đều có mặt khắp tất cả các tâm nhiễm ô. Hoặc có người sinh nghi như Vô minh và bất cộng, thì Tùy miên cũng như vậy. Muốn làm cho mối nghi này được quyết định rõ ràng, để hiển bày Tùy miên và Triền không có bất cộng.

Hỏi: Hôn trầm-Tùy miên đều cùng có với tất cả các tâm nhiễm ô, vì sao trong này chỉ nói Tùy miên chứ không phải là Hôn trầm?

Đáp: Là ý của người soạn luận muốn như vậy, cho đến nói rộng ra. Lại nữa, cũng cần phải nói đến Hôn trầm mà không nói thì nên biết có cách nói khác. Lại nữa, Hôn trầm và Tùy miên luôn luôn tương ứng với nhau, cho nên trong này nói nên loại thì đã nói đến loại còn lại. Lại nữa, bởi vì Tùy miên-Triền tùy thuận với phóng dật gây ra nhiều sai lầm với tính chất kiên cố và mạnh liệt, Hôn trầm thì không như vậy, cho nên chỉ nói đến Tùy miên.

Dựa vào kinh này chỉ thiết lập Tùy miên ở trong môn năm kiết thuận phần Thượng, luận phẩm Loại Túc chỉ nói Tùy miên ở trong mười phiền não Đại địa pháp, trong luận thi Thiết chỉ nói Tùy miên ở trong năm pháp: “Lúc dị sinh lấy khởi thùy miên dục tham thì chắc chắn khởi

lên năm pháp..

1. Tỳ miên dục tham.
2. Tỳ miên dục tham tăng trưởng sinh.
3. Tỳ miên vô minh.
4. Tỳ miên vô minh tăng trưởng sinh.
5. Tỳ miên”.

Những nơi như vậy đều bởi vì Tỳ miên có nhiều sai lầm, cho nên chỉ nói đến nó chứ không phải là loại khác, trong này cũng như vậy. Lại nữa, bởi vì Tỳ miên-Tiền liên tục hoạt động mạnh liệt gây rối loạn cho bốn chi-năm chi Tĩnh lực, cho nên chỉ nói đến nó; Hôn trầm ngu độn tùy thuận với Đẳng trì tựa như Định mà chuyển biến, Hôn trầm hiện rõ trước mắt thì nhanh chóng tiến vào Định, sai lầm nhẹ hơn cho nên trong này không nói về nó. Lại nữa, bởi vì Tỳ miên-Tiền làm hủy hoại phẩm thiện khiến cho không có thể chuyên chú vào cảnh Định, Hôn trầm thì không như vậy, cho nên chỉ nói đến Tỳ miên. Lại nữa, bởi vì Tỳ miên-Tiền gây ra rối loạn cho phẩm tâm, đối với các pháp thiện không muốn chịu khó tu tập, giả sử có muốn chịu khó tu tập thì nhanh chóng trở lại buồn rơi bỏ dỡ; Hôn trầm thì không như vậy, cho nên chỉ nói đến Tỳ miên. Lại nữa, bởi vì hôn trầm ấy chuyển biến tựa như Vô minh, ở trước đã nói nhiều; tùy miên Vô minh thì đã nói về nó, cho nên không nói đến nữa. Lại nữa, bởi vì Tỳ miên-Tiền mạnh liệt và kiên cố gây ra nhiều sai lầm; hoặc có người nói là Tỳ miên giống như tùy miên cũng có bất cộng, cho nên chớ nói đến Tỳ miên thì không có bất cộng.

CHƯƠNG I: TẠP UẨN**Phẩm Thứ Sáu : LUẬN VỀ TƯỚNG****LUẬN VỀ TƯỚNG (Phần 1)**

Sắc pháp sinh-lão-trú-vô thường nên nói là sắc hay là phi sắc? Như vậy các chương giải thích về nghĩa từng chương đã lãnh hội rồi, tiếp đến cần phải giải thích rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Vì phân biệt rộng về nghĩa trong kinh. Như trong kinh nói : “Đức Phật bảo với Tỳ kheo: pháp có hai loại, nên là hữu vi, hai là vô vi, pháp hữu vi khởi lên tiếng cũng có thể biết rõ, tận là trú - dị cũng có thể biết rõ. Pháp vô vi không có khởi lên mà có thể biết rõ, không có tận - trú - dị mà có thể biết rõ”.

Các Sư đối với nghĩa lý của kinh này, không biết đúng như thật mà khởi lên các loại chấp. Nghĩa là hoặc có người chấp: Các tướng hữu vi không phải là thể thật có. Như phái thí dụ, họ đưa ra cách nói này: Các tướng hữu vi là do Hành uẩn bất tương ưng thâm nhiếp, mà Hành uẩn bất tương ưng thì thể không có thật, cho nên các tướng hữu vi không phải là thể thật có. Vì ngăn chặn cái chấp ấy để hiển bày tự thể thật có của tướng hữu vi. Hoặc lại có người chấp: Các tướng hữu vi đều là vô vi. Như luận giả phái phân biệt, họ đưa ra cách nói này : Nếu thể của tướng hữu vi là tánh hữu vi yếu kém, thì sẽ không có thể là sinh pháp-trú pháp-dị pháp và diệt pháp; bởi vì thể của tướng hữu vi là đánh vô vi mạnh mẽ, cho nên sẽ có thể là sinh pháp cho đến diệt pháp. Hoặc lại có người chấp: Ba tướng trước là hữu vi, tướng diệt là vô vi. Như Pháp Mật Bộ, họ đưa ra cách nói này: Nếu thể của tướng vô thường là tánh hữu vi yếu kém, thì không có thể là diệt pháp, bởi vì là tánh vô vi mạnh cho nên sẽ có thể là diệt pháp. Vì ngăn chặn cái chấp ấy để hiển bày tướng hữu vi đều là hữu vi. Hoặc lại có người chấp: Tướng và tướng phụ thuộc của nó (sở tướng), tất cả đều tương tự. Như Sa-môn tương tự - tương tục, họ đưa ra cách nói này: Thể của sắc pháp sinh-trú-lão-vô thường vẫn là sắc, cho đến thể của thức pháp sinh-lão-trú-vô thường vẫn là thức. Vì ngăn chặn cái chấp ấy để hiển bày tướng hữu vi chỉ do Hành uẩn bất tương ưng thâm nhiếp. Hoặc lại có người chấp: Năm uẩn như sắc, lúc ra khỏi thai thì gọi là sinh, lúc nối tiếp nhau thì gọi là trú, lúc suy sụp biến đổi thì gọi là Dị, lúc mạng sống chấm dứt thì gọi là Diệt. Như các

Sư thuộc phái Kinh Bộ đã chấp. Vì ngăn chặn cái chấp ấy để hiển này năm uẩn chỉ là tướng của chúng đồng phần chứ không phải là tướng hữu vi, mà tướng hữu vi là các pháp hữu vi trong mỗi nên sát-na đều có đủ bốn tướng.

Lại nữa, vì làm cho người nghi ngờ có được quyết định rõ ràng, như trong chứng Định Uẩn nói: “Pháp quá khứ đạt được hoặc là quá khứ - hoặc là vị lai - hoặc là hiện tại, pháp vị lai - hiện tại đạt được cũng như vậy. “Hoặc có người sinh nghi : như đạt được và pháp có loại cùng thời gian, có loại khác thời gian; tướng và tướng phụ thuộc của nó cũng phải như vậy. Vì làm cho mối nghi kia được quyết định rõ ràng, để hiển bày tướng và pháp không có thời gian khác nhau. Nguyên cố thế nào? Bởi vì đạt được những gì đạt được (sở đắc) không cùng chung nên quả, không nhất định cùng hiện hành, không phải là nhân câu hữu, hoặc là thời gian khác nhau; tướng và tướng phụ thuộc của nó thì cùng chung nên quả, quyết định cùng hiện hành, là nhân câu hữu cho nên chắc chắn cùng nên thời gian.

Vì ngăn chặn các loại tông chỉ kỳ lạ đã nói ở trước, và để loại bỏ nghi ngờ cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Sắc pháp sinh - trú - lão - vô thường nên nói là sắc hay là phi sắc?

Đáp: Nên nói là phi sắc. Trong này, sắc pháp nghĩa là mười sắc xứ và phần ít của pháp xứ. Tướng hữu vi kia chỉ là phi sắc, chỉ riêng pháp xứ thâm nhiếp, đây chính là chủng loại sai khác của năng tướng và sở tướng.

Hỏi: Phi sắc pháp sinh - trú - lão - vô thường nên nói là phi sắc hay là sắc?

Đáp: Nên nói là phi sắc. Trong này, phi sắc pháp nghĩa là ý xứ và phần ít của pháp xứ. Tướng hữu vi kia như trước đã nói, đây chính là chủng loại giống nhau của sở tướng và năng tướng.

Hỏi: Pháp hữu kiến sinh-trú-lão-vô thường nên nói là hữu kiến hay là vô kiến?

Đáp : Nên nói là vô kiến. Trong này, pháp hữu kiến nghĩa là sắc. Tướng hữu vi kia chỉ là vô kiến, chỉ riêng pháp xứ thâm nhiếp. Đây chính là chủng loại sai khác của năng tướng và sở tướng.

Hỏi: Pháp vô kiến sinh-trú-lão-vô thường nên nói là vô kiến hay là hữu kiến?

Đáp: Nên nói là vô kiến. Trong này, pháp vô kiến nghĩa là mười nên xứ, trừ ra sắc xứ. Tướng hữu vi kia như trước đã nói, đây chính là

chủng loại giống nhau của sở tướng và năng tướng.

Hỏi: Pháp hữu đối sinh-trú-lão-vô thường nên nói là hữu đối hay là vô đối?

Đáp: Nên nói là vô đối. Trong này, pháp hữu đối nghĩa là mười sắc xứ. Tướng hữu vi kia chỉ là vô đối, chỉ riêng pháp xứ thâm nhiếp. Đây chính là chủng loại sai khác của năng tướng và sở tướng.

Hỏi: Pháp vô đối sinh-trú-lão-vô thường nên nói là vô đối hay là hữu đối?

Đáp: Nên nói là vô đối. Trong này, pháp vô đối nghĩa là ý xứ và pháp xứ. Tướng hữu vi kia như trước đã nói. Đây chính là chủng loại giống nhau của sở tướng và năng tướng.

Hỏi: Pháp hữu lậu sinh-trú-lão-vô thường nên nói là hữu lậu hay là vô lậu?

Đáp: Nên nói là hữu lậu. Trong này, pháp hữu lậu nghĩa là mười sắc xứ và phần ít của hai xứ. Tướng hữu vi kia chỉ là hữu lậu, chỉ riêng pháp xứ thâm nhiếp. Từ đây về sau các môn năng tướng và sở tướng đều là chủng loại giống nhau.

Hỏi: Pháp vô lậu sinh-trú-lão-vô thường nên nói là vô lậu hay là hữu lậu?

Đáp: Nên nói là vô lậu. Trong này, pháp vô lậu nghĩa là ý xứ và phần ít của pháp xứ. Tướng hữu vi kia chỉ là vô lậu, chỉ riêng pháp xứ thâm nhiếp.

Hỏi: Pháp hữu vi sinh-trú-lão-vô thường nên nói là hữu vi hay là vô vi?

Đáp: Nên nói là hữu vi. Trong này, pháp hữu vi nghĩa là mười nên xứ và phần ít của pháp xứ. Tướng hữu vi kia chỉ là hữu vi, chỉ riêng pháp xứ thâm nhiếp.

Hỏi: Pháp vô vi sinh-trú-lão-vô thường nên nói là vô vi hay là hữu vi?

Đáp: Nên nói là vô vi. Bởi vì pháp không có sinh-trú-lão-vô thường. Trong này, pháp vô vi nghĩa là phần ít của pháp xứ, là vô vi cho nên không có tướng hữu vi.

Trên đây đã nói về năm loại hai môn của năng tướng-sở tướng có giống nhau và có khác nhau, sau này nói đến năm loại ba môn của năng tướng-sở tướng, tất cả đều giống nhau. Như thuận theo nên biết thâm nhiếp xứ nhiều ít, và tùy theo sự thích hợp để ngăn chặn những cái chấp sai khác trước đây. Nghĩa là nói về năng tướng-sở tướng cùng chung thời gian, tức là ngăn chặn bốn tướng có thời gian sai khác của

phái Kinh Bộ; nói những tướng như sắc... do những phi sắc thân nhiếp; tức là ngăn chặn Sa-môn phái tương tự. Tương tục, nói những tướng như sắc... vẫn do sắc... thân nhiếp; nói những tướng như sinh... đều là hữu vi, tức là ngăn chặn luận giả phái Phân Biệt và pháp Mật Bộ nói những tướng như sinh... là pháp vô vi; mười môn phân biệt về các tướng như sinh..., tất cả đều ngăn chặn phái Thí Dụ nói thể của các tướng như sinh... không phải là thật có, pháp không phải là thật có như cái bình-cái áo... thì không cần phải phân biệt nhiều như vậy.

Thế nào là lão? Cho đến nói rộng ra...

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Trước đã dựa vào đạo lý Thánh Hiền để hiển bày các tướng hữu vi, nay cần phải dựa vào đạo lý thế tục để hiển bày về tướng hữu vi; trước đã dựa vào ngôn thuyết của Thánh Hiền để hiển bày về tướng hữu vi, nay cần phải dựa vào ngôn thuyết của thế tục để hiển bày về tướng hữu vi; trước đã dựa vào thắng nghĩa để hiển bày về tướng hữu vi, nay cần phải dựa vào thế tục để hiển bày tướng hữu vi. Lại nữa, trước đã hiển bày về tướng hữu vi vi tế, nay cần phải hiển bày về tướng hữu vi thô thiển, trước đã hiển bày về tướng hữu vi do giác tuệ thấy hiện rõ, nay cần phải hiển bày về tướng hữu vi do sắc căn thấy hiện rõ; trước đã hiển bày về tướng hữu vi trong sát-na, nay cần phải hiển bày về tướng hữu vi trong tương tục; trước đã hiển bày về tướng hữu vi liên tục ràng buộc, nay cần phải hiển bày về phần vị của tướng hữu vi, cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Vì sao trong này không hỏi về Sinh?

Đáp: Là ý của người soạn luận muốn như vậy, cho đến nói rộng ra. Lại nữa, cũng cần phải hỏi mà không hỏi đến thì nên biết trong này là có cách nói khác. Lại nữa, nếu làm cho các pháp tổn giảm và tán hoại thì trong này nói đến điều ấy, Sinh làm cho các pháp tăng trưởng hưng thịnh, vì vậy không nói đến. Lại nữa, nếu làm cho các pháp suy thoái và ly tán thì trong này nói đến điều ấy, Sinh làm cho các pháp tăng mạnh và hòa hợp, vì vậy không nói đến.

Hỏi: Thế nào là lão?

Đáp: Tướng của các hành hưởng về rời bỏ-chín muồi và biến đổi, đó gọi là lão. Trong kinh nói : “Tóc chưa dần-tóc bạc đi, da chùng lại-da nhăn nheo, sắc lực suy tổn, thân cong-lưng gù, hơi thở hỗn hển gấp gáp, hình hài ốm yếu tàn tạ, bước đi chậm chạp yếu ớt, nhờ vào gậy chống để đi lại, thân thể nổi nhiều chấm đen, giống như bức tranh nhiều màu, các căn mê muội chín muồi, từng bộ phận cơ thể biến đổi hư hoại, toàn

thân run rẩy, rên rĩ mỗi khi chuyển động, các hành suy sụp hư hao, đó gọi là lão.”

Trong A-tỳ-đạt-ma hoặc nói là Uẩn chín muồi, hoặc như tướng của lão đã nói trong này. Các hành hưởng về, là hưởng đến cửa của cái chết. Các hành rời bỏ, là rời bỏ tuổi trẻ mạnh khỏe. Các hành chín muồi, là các căn mê muội chín muồi. Các hành biến đổi, là thân lực suy sụp biến đổi.

Tôn giả Thế Hữu đưa ra cách nói như vậy: “Các hành tổn hoại cho nên gọi là Lão, như những chiếc áo cũ. Các hành cũ kỹ hư hoại cho nên gọi là Lão, như những chiếc xe hỏng. Các hành suy yếu cho nên gọi là Lão, như những căn nhà mục nát. Các hành suy sụp tàn tạ cho nên gọi là Lão, như những đóa hoa khô héo. Các hành kéo dài chậm chạp cho nên gọi là Lão, như các loại nhạc khí. “Đại đức nói rằng: “Đã sinh ra các hành giảm sút nhiều dẫn đến suy sụp, cho nên gọi là Lão.”

Hỏi: Thế nào là tử?

Đáp: Các loại hữu tình kia từ chúng đồng phần các loại hữu tình kia di chuyển-hư hoại mất đi, rời bỏ hơi ấm của thọ mạng, mạng căn diệt mất, vất bỏ các Uẩn, thân chôn vùi, đó gọi là tử. Trong kinh nói về tử cùng với tướng này giống nhau, câu văn tuy nhiều mà nghĩa không có gì khác biệt, bởi vì cùng hiển bày về cái chết.

Hỏi: Thế nào là vô thường ?

Đáp: Các hành rời rạc hư hoại-tan vỡ-mất đi-sụt lui, đó gọi là vô thường. Trong này, câu văn tuy có nhiều loại mà nghĩa cũng không có gì khác biệt, bởi vì đều cùng hiển bày rõ ràng về nghĩa vô thường.

Hỏi: Thế nào là vô thường làm rời rạc hư hoại các hành?

Đáp: Không giống như tung vãi hủy hoại những vật như lúa-đậu..., nhưng làm cho các hành không có tác dụng nữa, cho nên gọi là rời rạc hư hoại. Nghĩa là việc làm của nên sát-na đã làm xong, đến sát-na thứ hai không còn có thể làm được nữa.

Hỏi: Tử và Vô thường có gì sai biệt?

Đáp: Những cái chết là vô thường. Có lúc vô thường nhưng không phải là tử, đó là trừ ra tử, còn lại các hành diệt đi.

Hỏi: Vì sao lại soạn ra phần luận này?

Đáp: Thế gian cho rằng việc vô thường và tử không có gì khác nhau, cần phải hiển bày về sự sai biệt ấy cho nên soạn ra phần luận này. Nghĩa là chết chỉ có bên trong, chỉ có trí hữu tình, chỉ có căn tâm; vô thường bao gồm cả trong-ngoài, trí hữu tình-vô tình, có căn-không có căn, có tâm-không có tâm. Đó gọi là sai biệt giữa tử và vô thường.

Hỏi: Thế nào là tử cũng là vô thường? Thế nào là vô thường mà không phải là tử?

Đáp: Mạng căn diệt cuối cùng thì gọi là tử cũng là vô thường, mạng căn diệt ở thời gian khác thì gọi là vô thường chứ không phải là tử. Lại nữa, các uẩn diệt cuối cùng thì gọi là tử cũng là vô thường, các uẩn diệt ở thời gian khác thì gọi là vô thường chứ không phải là tử. Lại nữa, các uẩn diệt bên trong thì gọi là tử cũng là vô thường, các uẩn diệt bên ngoài thì gọi là vô thường chứ không phải là tử. Như trong-ngoài, trí hữu-tình-trí vô tình, có căn-không có căn, có tâm-không có tâm, nên biết cũng như vậy.

Hỏi: Lực của nghiệp mạnh hay là lực của vô thường mạnh hơn?

Đáp: Nghiệp lực mạnh hơn chứ không phải là lực của vô thường. Trong này thánh đạo dùng âm Nghiệp mà nói. Vô thường thì nghĩa là tướng diệt. Đức Phật đối với thánh đạo, hoặc nói là Thọ, hoặc nói là Tướng, hoặc nói là Tư hoặc nói là Ý, hoặc nói là ngọn đèn, hoặc nói là Tín-Tinh tiến-Niệm-Định-Tuệ, hoặc nói là thuyền-bè-núi-đá-nước-hoa, hoặc nói là Từ-Bi-Hỷ-Xả. Như vậy, mỗi nên loại giải thích riêng biệt như trong kinh. Trong này, thánh đạo nói tên gọi là nghiệp, cho nên lực của nghiệp mạnh chứ không phải là lực của vô thường.

Có người đưa ra cách nói này: Lực của vô thường mạnh chứ không phải là lực của nghiệp. Nguyên cố thế nào? Bởi vì nghiệp này cũng vô thường. Như người có thể giết nên ngàn người đối địch thì người này gọi là hơn hẳn nên ngàn người đối địch. Nghĩa này cũng như vậy, cho nên lực của vô thường mạnh chứ không phải là lực của nghiệp. Ở trong nghĩa này lực của nghiệp mạnh chứ không phải là lực của vô thường. Nguyên cố thế nào? Bởi vì nghiệp có thể diệt mất các hành của ba đời, vô thường chỉ diệt mất các hành của hiện tại. Nghĩa là lực của thánh đạo diệt mất các hành của ba đời, đoạn trừ các hành ấy, đạt được trạch diệt; vô thường chỉ có thể diệt mất các hành của hiện tại, làm cho nó không còn có tác dụng. Lại nữa, lực của nghiệp thánh đạo có thể diệt mất các hành có thể sinh và không thể sinh, làm cho đạt được trạch diệt; vô thường chỉ có thể diệt mất các hành của hiện tại, làm cho nó không còn có tác dụng. Lại nữa, lực của nghiệp thánh đạo có thể diệt mất các hành có thể sinh và không thể sinh, làm cho đạt được trạch diệt; cũng khiến cho các hành ở đời vị lai hoàn toàn không sinh mà đạt được phi trạch diệt; vô thường chỉ có thể diệt mất các hành có thể sinh chứ không phải là các hành không có thể sinh, cho nên lực của nghiệp mạnh hơn.

Có người đưa ra cách nói này: Trong này, nghiệp thì có năng lực

dẫn đến nghiệp chúng đồng phần của năm nẻo, vô thường thì nghĩa là tướng diệt, cho nên lực của nghiệp mạnh chứ không phải là lực của vô thường. Có người nói: Lực của vô thường mạnh chứ không phải là lực của nghiệp. Nguyên cớ thế nào? Bởi vì nghiệp này cũng vô thường. Ở trong nghĩa này lực của nghiệp mạnh chứ không phải là lực của vô thường. Nguyên cớ thế nào? Bởi vì sự hòa hợp thì khó mà biệt ly rất dễ. Như làm ra đồ dùng thì khó nhưng hủy hoại đồ dùng thì rất dễ. Nghĩa này cũng như vậy, cho nên lực của nghiệp mạnh hơn.

Lại có người nói: Trong này, lực của nghiệp có nghĩa là tất cả các loại nghiệp của thân-ngữ và ý, lực của vô thường thì nghĩa là tướng của vô thường, cho nên lực của nghiệp mạnh chứ không phải là lực của vô thường. Có người nói: Lực của vô thường mạnh chứ không phải là lực của nghiệp. Nguyên cớ thế nào? Bởi vì nghiệp này cũng vô thường. Ở trong nghĩa này thì lực của nghiệp mạnh chứ không phải là lực của vô thường. Nguyên cớ thế nào? Bởi vì lực của nghiệp có năng lực cảm đến tất cả các quả của pháp, vô thường chỉ có thể diệt mất pháp sinh khởi.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 39

LUẬN VỀ TƯỚNG (Phần 2)

Như Đức Thế Tôn nói: Có tướng hữu vi của ba loại hữu vi, pháp hữu vi khởi lên cũng có thể biết rõ, tận và trú-dị cũng có thể biết rõ. Trong nên sát-na thế nào là khởi?

Đáp: Sinh.

Thế nào là tận?

Đáp: Vô thường.

Thế nào là trú-dị?

Đáp: Lão.

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Vì cần phải phân biệt về nghĩa trong kinh. Nghĩa là trong kinh nói có tướng hữu vi của ba loại hữu vi, cho đến nói rộng ra. Tuy nói ra như vậy mà không biểu hiện rõ ràng thế nào là khởi-tận, thế nào là trú-dị?

Kinh là nơi nương tựa căn bản của luận này, những điều trong kinh không nói thì nay cần phải nói đến. Lại nữa, vì ngăn chặn tông chỉ của người khác để hiển bày chánh nghĩa. Nghĩa là hoặc có người chấp: Ba tướng hữu vi không phải là trong nên sát-na. Như phái Thí Dụ, họ đưa ra cách nói này: Nếu trong nên sát-na có ba tướng hữu vi, thì phải cùng nên pháp-cùng nên lúc cũng sinh-cũng lão-cũng diệt, nhưng mà không có lý này cho nên trái ngược lẫn nhau, cần phải nói là các pháp bắt đầu khởi thì gọi là sinh, sau tận thì gọi là diệt, khoảng giữa chín muồi thì gọi là lão. Vì ngăn chặn cái chấp ấy mà hiển bày trong nên sát-na có đầy đủ ba tướng.

Hỏi: Nếu như vậy thì phải là cùng nên pháp-cùng nên lúc cũng sinh-cũng lão-cũng diệt chẳng?

Đáp: Lúc tác dụng khác nhau, cho nên không trái ngược nhau.

Nghĩa là lúc pháp sinh thì sinh có tác dụng, lúc pháp diệt thì lão-diệt mới có tác dụng. Thế tuy cùng nên lúc mà dụng thì có trước-sau, nên pháp sinh-diệt có tác dụng trọn vẹn thì gọi là nên sát-na. Do nhân duyên như vậy cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Tự tánh của các hành có chuyển biến hay không ? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu có chuyển biến thì sao nói là các pháp không rời bỏ tự tánh? Nếu không có chuyển biến thì tại sao trong này nói là có trú-dị?

Đáp : Nên nói là tự tánh của các hành không có chuyển biến.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao trong này nói là có trú-dị?

Đáp: Trong này nói đến trú dị là tên gọi khác của lão, chứ không phải là nói đến chuyển biến. Như sinh gọi là khởi, vô thường gọi là tận, lão gọi là trú-dị, nên biết cũng như vậy. Lại nữa, có nhân duyên cho nên nói là không có chuyển biến, có nhân duyên cho nên nói là có chuyển biến. Có nhân duyên cho nên nói là không có chuyển biến, nghĩa là tất cả các pháp đều trú trong tự thể, tự ngã-tự vật-tự tánh-tự tướng không có gì chuyển biến. Có nhân duyên cho nên nói là có chuyển biến, nghĩa là pháp hữu vi lúc có được thể mạnh thì sinh ra, lúc không còn thể mạnh thì diệt đi; lúc có được sức mạnh thì sinh ra, lúc không còn sức mạnh thì diệt đi; lúc có được Sĩ dụng thì sinh ra, lúc không còn Sĩ dụng thì diệt đi; lúc có được Tăng thượng thì sinh ra, lúc không còn Tăng thượng thì diệt đi; lúc có được công năng thì sinh ra, lúc không còn công năng thì diệt đi; lúc phát triển thì sinh ra, lúc khô héo thì diệt đi; lúc tăng tiến thì sinh ra, lúc suy thoái thì diệt đi; lúc hưng thịnh thì sinh ra, lúc sa sút thì diệt đi; lúc mạnh mẽ nhanh nhạy thì sinh ra, lúc chậm chạp nặng nề thì diệt đi; lúc tốt tươi thì sinh ra, lúc khô tàn thì diệt đi; lúc hòa hợp thì sinh ra, lúc ly tán thì diệt đi; cho nên có chuyển biến.

Lại nữa, chuyển biến có hai loại:

1. Tự thể chuyển biến.
2. Tác dụng chuyển biến.

Nếu dựa vào tự thể chuyển biến mà nói; thì nên nói các hành không có chuyển biến, bởi vì tự thể của nó không có thay đổi. Nếu dựa vào tác dụng chuyển biến mà nói, thì nên nói các hành cũng có chuyển biến, nghĩa là pháp vị lai chưa có tác dụng, nếu đến hiện tại thì sẽ có tác dụng, nếu tiến vào quá khứ thì tác dụng đã chấm dứt, cho nên có chuyển biến.

Lại nữa, chuyển biến có hai loại:

1. Tự thể chuyển biến.

2. Công năng chuyển biến.

Nếu dựa vào tự thể chuyển biến mà nói, thì nên nói các hành không có chuyển biến, bởi vì tự thể của nó không có thay đổi. Nếu dựa vào công năng chuyển biến mà nói, thì nên nói các hành cũng có chuyển biến, nghĩa là đời vị lai có công năng như sinh..., đời hiện tại có công năng như diệt..., đời quá khứ có công năng mang lại quả, cho nên có chuyển biến.

Lại nữa, chuyển biến có hai loại:

1. Vật chuyển biến.
2. Đời chuyển biến.

Nếu dựa vào vật chuyển biến mà nói, thì nên nói các hành không có chuyển biến, bởi vì vật luôn luôn không có sự thay đổi. Nếu dựa vào đời chuyển biến mà nói, thì nên nói các hành cũng có chuyển biến, nghĩa là đời vị lai-hiện tại-quá khứ thay đổi, đã có chuyển biến thì nói có tướng khác nhau cũng không có lỗi trái với lí.

Hỏi: Các tướng hữu vi đối với pháp hữu vi, là chính tự tướng hay là cộng tướng? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu như là tự tướng thì tại sao nên pháp mà có bốn tướng? Nếu như là cộng tướng thì tại sao tất cả các pháp hữu vi đều có bốn tướng khác nhau?

Đáp: Có người đưa ra cách nói này: Đây là tự tướng.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao nên pháp mà có bốn tướng?

Đáp: Nên pháp có bốn tướng cũng không có sai lầm. Như nên sắc pháp có nhiều loại tướng, đó là như bệnh tật-như ung nhọt-như mũi tên, cho đến nói rộng ra là nên trăm bốn mươi tướng. Nhưng tự tướng này không giống như tướng cứng-ướt-nóng-động của bốn Đại chủng, chỉ bởi vì mỗi nên pháp đều có sinh-trú-dị-diệt khác nhau, cho nên gọi là tự tướng.

Lại nữa, tự tướng có hai loại :

1. Tự tướng của chủ.
2. Tự tướng của khách.

Tướng hữu vi này là tự tướng thuộc khách của pháp hữu vi chứ không phải là tự tướng của chủ, cho nên nên pháp có bốn tướng cũng không có sai lầm.

Lại nữa, tự tướng có hai loại:

1. Tự tướng của tánh vốn có.
2. Tự tướng kết hợp với tướng khác.

Tướng hữu vi này là tự tướng kết hợp với tướng khác của pháp hữu vi chứ không phải là tự tướng của tánh vốn có, cho nên nên pháp có bốn

tướng cũng không có gì sai. Có Sư khác nói: Đây là cọng tướng.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao tất cả các pháp hữu vi đều có bốn tướng khác nhau?

Đáp: Bởi vì tướng tự cho nên gọi là cọng tướng. Như trên nên pháp có bốn tướng như sinh..., pháp khác cũng như vậy chứ không giống như nên sợi tơ xuyên vào nhiều đóa hoa, cho nên gọi là cọng tướng.

Lại có người nói: Đây không phải là tự tướng cũng không phải là cọng tướng, bởi vì danh và nghĩa về sinh-trú-dị-diệt của pháp hữu vi thì giống nhau mà thể khác nhau. Nhưng các tướng như sinh... này là pháp tiêu biểu, nếu có dấu hiệu này thì biết là hữu vi; như tướng Đại sĩ đối với Đại sĩ ấy, không gọi là tự tướng cũng chẳng gọi là cọng tướng mà chỉ là dấu hiệu tiêu biểu, nếu có dấu hiệu này thì biết là Đại sĩ. Các tướng như sinh... cũng như vậy.

Lời bình: Nên đưa ra cách nói này: Đây là cọng tướng. Nhưng cọng tướng có hai loại :

1. Cọng tướng tự thể, đó là mỗi nên pháp hữu vi thì tự thể đều có bốn nghĩa như sinh...,

2. Cọng tướng của hòa hợp, đó là mỗi nên pháp hữu vi đều hòa hợp với bốn tướng như sinh..., bốn tướng này chỉ là cọng tướng của sự hòa hợp.

Hỏi: Tướng sinh lại có tướng sinh khác hay không? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu có thì tướng này còn có tướng khác, tướng này còn có tướng khác như vậy lần lượt chuyển tiếp phải trở thành vô cùng tận? Nếu không có thì cái gì sinh ra tướng sinh này mà tướng khác tiếp tục sinh ra?

Đáp: Nên đưa ra cách nói này : Tướng sinh còn có tướng sinh.

Hỏi: Nếu như vậy thì tướng sinh phải trở thành vô cùng tận hay sao?

Đáp: Có người đưa ra cách nói này: Chấp nhận điều này là không cùng tận cũng không có gì sai, bởi vì ba đời bao la rộng lớn lẽ nào không có nơi an trú hay sao? Bởi vì nhân duyên này mà sinh tử khó đoạn trừ-khó phá bỏ-khó vượt qua, những khổ đau sinh trưởng làm cho nối liền nhau không cùng tận, lại cùng trong nên sát-na cho nên không có lỗi vì không cùng tận. Có Sư khác nói: Lúc các hành sinh ra thì ba pháp cùng đầy khởi :

1. Pháp.
2. Sinh.
3. Sinh sinh.

Trong này, sinh có năng lực sinh ra hai pháp, đó là pháp và sinh sinh; sinh sinh chỉ sinh ra nên pháp, đó là sinh. Do đạo lý này cho nên không có lỗi vì không cùng tận.

Hỏi: Vì sao sinh có năng lực sinh ra hai pháp, mà sinh sinh chỉ có sinh ra sinh?

Đáp: Bởi vì pháp tánh vốn như vậy, cho nên không cần phải chất vấn làm gì. Như những người nữ, có người sinh ra hai con, có người sinh chỉ nên con, lẽ nào phải lấy làm thắc mắc hay sao?

Lời bình: Nên đưa ra cách nói này: Lúc các hành sinh ra thì có chín pháp cùng đầy khởi:

1. Pháp.
2. Sinh.
3. Sinh sinh.
4. Trú.
5. Trú trú.
6. Dị.
7. Dị dị.
8. Diệt.
9. Diệt diệt.

Trong này, sinh có năng lực sinh ra tám pháp, đó là pháp và bốn tùy tướng của ba tướng; sinh sinh chỉ sinh ra nên pháp, đó là sinh. Do đạo lý này cho nên không có lỗi vì không cùng tận.

Hỏi: Vì sao sinh có năng lực sinh ra tám pháp, mà sinh sinh chỉ sinh ra sinh?

Đáp: Bởi vì pháp tánh vốn như vậy, cho nên không cần phải chất vấn làm gì. Như các loài gà-chó..., có con sinh ra tám con, có con sinh chỉ nên con, lẽ nào phải lấy làm thắc mắc hay sao? Như sinh và sinh sinh; trú và trú trú, dị và dị dị, diệt và diệt diệt, nên biết cũng như vậy.

Hỏi: Lúc các hành đầy khởi, trừ ra tự tánh của nó, các pháp hữu vi khác đều có tác dụng, có năng lực sinh ra pháp này, vì sao chỉ nói là sinh có năng lực sinh ra pháp này?

Đáp: Lúc các hành đầy khởi thì sinh chính thức có năng lực sinh ra, pháp khác chỉ là hỗ trợ cho nên chỉ nói sinh có năng lực sinh ra pháp này. Như lúc người nữ sinh con, tuy có những người nữ khác nhưng chỉ là hỗ trợ cho người mẹ đang sinh, vì vậy người mẹ đang sinh mới gọi là người sinh đẻ.

Tôn giả Thế Hữu đưa ra cách nói như vậy: “Cần phải có sinh cho nên pháp này được sinh ra, vì vậy chỉ nói là sinh có năng lực sinh

ra pháp này. “Nghĩa này có khác, bởi vì cũng cần đến duyên khác thì pháp này mới sinh ra. Lại đưa ra cách nói này: “Nếu không có sinh thì pháp này không sinh ra, cho nên chỉ nói là sinh có năng lực sinh ra pháp này. “Nghĩa này cũng có khác, bởi vì nếu không có duyên khác thì pháp sẽ không sinh ra. Đại đức nói rằng: “Bởi vì tướng sinh thù thắng, cho nên nói sinh có năng lực sinh ra. Nghĩa là lúc pháp dấy khởi tuy có duyên khác mà sinh là thù thắng nhất; như lúc ca múa-viết chữ-vẽ tranh-nhuộm áo... tuy có duyên khác, nhưng chỉ nói đến người thực hiện là hơn hẳn. “Như chỉ nói đến sinh có năng lực sinh ra pháp này cho nên gọi là tướng sinh, tướng trú-dị-diệt nên biết cũng như vậy.

Hỏi: Các pháp hữu vi có tướng trú hay không? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu như có thì trong tướng hữu vi tại sao không nói đến? Như Đức Thế Tôn nói có tướng hữu vi của ba loại hữu vi, chứ không nói là có bốn? Vả lại, trong kinh nói phải thông hiểu thế nào? Như nói: “Sắc pháp sinh-trú-lão-vô thường nên nói là sắc hay là phi sắc? Cho đến nói rộng ra... “Trong luận phẩm loại Túc nói phải thông hiểu thế nào? Như nói: “Thế nào là sinh? Đó là các hành dấy khởi. Thế nào là trú? Đó là các hành sinh rồi không hủy hoại. Thế nào là lão? Đó là cách hành chín muồi. Thế nào là vô thường? Đó là các hành sinh đã hủy hoại.”

Đáp: Nên đưa ra cách nói này: Pháp hữu vi có tướng trú.

Hỏi: Nếu như vậy thì trong tướng hữu vi tại sao không nói đến?

Đáp: Trong kinh nên nói có tướng hữu vi của bốn loại hữu vi, nhưng không nói đến thì nên biết rằng điều ấy là có cách nói khác. Lại nữa, các pháp hữu vi thật có tướng trú, tựa như vô vi cho nên Đức Phật không nói ở trong tướng hữu vi. Lại nữa, nếu như pháp có thể làm cho hành tổn giảm, thì Đức Thế Tôn nói ở trong tướng hữu vi; bởi vì tướng trú có thể làm cho các hành tăng thêm, vì vậy không nói ở trong tướng hữu vi.

Hỏi: Sinh cũng có thể làm cho các hành tăng thêm, tại sao nói ở trong tướng hữu vi?

Đáp: Sinh có năng lực làm cho các hành tổn giảm nhất chứ không phải là lão-vô thường. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì nếu sinh không dẫn dắt khiến cho tiến vào hiện tại, thì lão do đâu mà suy sụp, vô thường lẽ nào diệt đi? Bởi vì sinh dẫn dắt các hành tiến làm cho tiến vào hiện tại, cho nên lão có thể suy sụp, vô thường có thể diệt đi, vì vậy sinh có năng lực làm cho các hành tổn giảm nhất. Ví như có người ẩn kín trong rừng rậm, có ba kẻ oán địch muốn tìm cách để gây tổn hại, nên kẻ lười người ấy ra từ trong rừng rậm, nên kẻ làm tổn hại sức lực người ấy, nên kẻ

đoạn mất tính mạng của người ấy. Nếu nên kẻ không từ trong rừng rậm kéo người ấy ra, thì hai kẻ còn lại đâu làm cho tổn hại được? Ba tướng đối với hành nên biết cũng như vậy.

Lại nữa, nếu như pháp có thể làm cho các hành hòa hợp và làm cho rời rã hư hoại, thì Đức Thế Tôn nói ở trong tướng hữu vi; tướng sinh có thể làm cho các hành hòa hợp, dị-diệt có thể làm cho các hành rời rã hư hoại, tướng trú thì không như vậy, cho nên không nói ở trong tướng hữu vi.

Lại nữa, nếu như pháp có thể làm cho các hành trải qua đời kiếp, thì Đức Thế Tôn nói ở trong tướng hữu vi; tướng sinh làm cho các hành từ đời vị lai tiến vào đời hiện tại, dị-diệt làm cho các hành từ đời hiện tại tiến vào đời quá khứ, tướng trú thì không như vậy, cho nên không nói ở trong tướng hữu vi.

Lại nữa, nên tách biệt về hữu vi gọi là tướng hữu vi, tướng trú rơi vào trong bộ vô vi, cho nên Đức Phật không nói đến tên gọi của tướng hữu vi.

Có người nói kinh ấy cũng nói đến tướng trú. Như kinh ấy nói: “Tận và trú-dị cũng có thể biết rõ.” Trú tức là tướng trú.

Hỏi: Vì sao chỉ nói có tướng hữu vi của ba loại hữu vi?

Đáp: Bởi vì trú-dị hợp lại thành nên cho nên chỉ nói là ba; Đức Thế Tôn muốn khiến cho chúng sinh chán ngán pháp hữu vi mà vui cầu tịch diệt, cho nên ở kinh ấy kết hợp trú-dị để nói. Như nêu rõ Thất Lợi cùng với Hắc Nhĩ, khiến cho các hữu tình đều xả bỏ trú-dị.

Hỏi: Trong kinh đã nói lại thông hiểu thế nào? Như nói: “Này Tỳ kheo! Các hành không dừng lại.”

Đáp: Bởi vì không dừng lại lâu cho nên nói là không dừng lại, chứ không phải là nói hoàn toàn không có tướng trú trong sát-na. Tôn giả Thế Hữu đưa ra lời giải thích như vậy: “Trong kinh chỉ ngăn chặn về trú trong sát-na sau mà nói là không dừng lại, chứ không phải là nói các hành không dừng lại trong sát-na. Nếu hoàn toàn không dừng lại, thì Đức Thế Tôn không cần phải kiến lập-thi thiết về đời kiếp và sát-na.” Lại đưa ra cách giải thích này: “Tướng trú trong sát-na vi tế khó biết-khó có thể thi thiết, cho nên nói là không dừng lại. Nghĩa là lượng sát-na chính là sự nhận biết của Đức Phật chứ không phải là cảnh giới của các hàng Thanh văn-Độc giác. Như nhờ vào thân thông chỉ trong khoảng thời gian co duỗi cánh tay, Đức Phật từ nơi này ẩn đi đến cõi Sắc cứu cánh, ở giữa khoảng cách ấy không phải là nối tiếp nhau, có thể có nghĩa từ nơi này hướng đến nơi kia, cũng không phải là nên pháp

di chuyển đến nơi kia; nhưng không có nghĩa từ nơi này vượt qua đến nơi kia, cho nên quyết định sinh-diệt nối tiếp nhau từng sát-na nên. Từ nơi này đến nơi kia, ở giữa khoảng cách ấy các sát-na vô cùng vi tế, chỉ có Đức Phật mới có năng lực biết được, vì vậy cho nên nói các hành không dừng lại. Đại đức giải thích rằng: “Các hành sinh rồi, tuy trú trong thời gian ngắn mà lão-vô thường nhanh chóng làm cho tổn giảm, cho nên nói là không dừng lại.” Có người đưa ra cách nói này: Pháp hữu vi không có tướng trú.

Hỏi: Trước đây đã nói nên thông hiểu thế nào? Như nói: “Sắc pháp sinh trú-lão-vô-thường, cho đến nói rộng ra...”

Đáp: “Trước đây nên nói là sắc pháp sinh-lão-vô thường, cho đến nói rộng ra. Không cần phải nói đến trú mà nói đến trú, thì nên biết trú này là tên gọi khác của lão. Như sinh gọi là khởi, vô thường gọi là tận, lão gọi là trú nên biết cũng như vậy, cho nên trong ba tướng thì lão gọi là trú-dị.

Hỏi: Trong luận phẩm Loại Túc nói lại thông hiểu như thế nào? Như nói: “Thế nào là trú? Đó là các hành sinh rồi không hủy hoại.”

Đáp: Luận ấy đã nói, tôi không có năng lực thông hiểu.

Lời bình: Đã không có năng lực thông hiểu thì cần phải tin là có trú, do sức mạnh của tướng trú mà các hành sinh rồi có thể chọn lấy quả của chính mình, có thể chọn lấy sở duyên; do sức mạnh của dị-diệt mà sau nên sát-na không còn có tác dụng. Nếu không có tướng trú thì các hành sẽ không có nhân quả nối tiếp nhau, tâm-tâm sở pháp sẽ không có sở duyên, cho nên chắc chắn là có trú.

Hỏi: Nói đến tướng dị, vì là hoại diệt cho nên gọi là tướng dị, hay vì chuyển biến cho nên gọi là tướng dị? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu vì hoại diệt cho nên gọi là tướng dị, hay vì chuyển biến cho nên gọi là dị tướng? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu vì hoại diệt cho nên gọi là tướng dị, thì phải giống như tông chỉ về chuyển biến của ngoại đạo?

Đáp: Nên đưa ra cách nói này: Không phải là vì hoại diệt mà vì chuyển biến mà gọi là tướng dị, nhưng mà làm cho các hành có tác dụng tổn hoại, tác dụng cũ nát, tác dụng gây yếu, tác dụng suy tàn, tác dụng chậm chạp kéo dài, cho nên gọi là tướng dị. Có người đưa ra cách nói này: Làm chuyển biến cho nên gọi là tướng dị.

Hỏi: Nếu như vậy thì phải giống như nghĩa chuyển biến trong tông chỉ đã lập của ngoại đạo?

Đáp: Đó là cái chấp về các hành nối tiếp nhau mà chuyển thì phần vị trước không diệt, chuyển biến làm cho thành phần vị sau, như

củ trở thành tro, sữa trở thành sữa đặc... Nay nói lúc các hành nối tiếp nhau chuyển đổi thì trước diệt-sau sinh mà có chuyển biến. Nghĩa là pháp hữu vi lúc sinh thì thế lực tràn đầy, lúc diệt thì thế lực suy sụp; lúc sinh thì năng lực mạnh mẽ, lúc diệt thì năng lực yếu kém; lúc sinh thì gọi là mới, lúc diệt thì gọi là cũ; lúc sinh thì tươi tốt, lúc diệt thì khô héo; lúc sinh thì hòa hợp, lúc diệt thì ly tán; lúc sinh thì phát triển, lúc diệt thì sa sút; lúc sinh thì mạnh mẽ nhanh nhạy, lúc diệt thì chậm chạp nặng nề; lúc sinh có được tác dụng, lúc diệt thì không còn tác dụng; lúc sinh thì được tăng thượng, lúc diệt thì không còn tăng thượng; lúc sinh thì có được công năng, lúc diệt thì không còn công năng; lúc sinh thì tràn đầy, lúc diệt thì khô cạn; lúc sinh thì tăng tiến, lúc diệt thì sụt giảm; lúc sinh thì có được Sử dụng, lúc diệt thì không còn Sử dụng; lúc sinh thì chưa chín muồi, lúc diệt thì đã chín muồi. Vì vậy gọi là chuyển biến chứ không giống như ngoại đạo.

Hỏi: Các tướng hữu vi và pháp của tướng phụ thuộc, là giống nhau hay là khác nhau? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu giống nhau thì tại sao là bốn chứ không phải là nên, nên không phải là bốn? Nhưng chọn lấy cùng nên lúc thì cần phải đưa ra bốn cách giải thích. Nếu khác nhau thì tại sao không lấy tướng khác để làm tướng?

Đáp: Có người đưa ra cách nói này: Tướng và tướng phụ thuộc giống nhau.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao bốn không làm thành nên, nên không làm thành bốn, và chọn lấy cùng nên lúc thì cần phải đưa ra bốn cách giải thích?

Đáp: Tướng tuy có bốn mà thế chỉ là nên, bởi vì có nhiều tướng ở nên tự thế; đối với nên sở duyên đưa ra bốn cách giải thích, lý cũng không có gì trái ngược, bởi vì như đối với nên vật khởi lên nhiều hành tướng như vô thường... Có Sư khác nói: Tướng và tướng phụ thuộc khác nhau.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao không lấy tướng khác để làm tướng?

Đáp: Không có sai lầm như vậy, bởi vì năng tướng và sở tướng từ vô thủy đến nay luôn luôn hòa hợp, không tách rời nhau, thường tùy theo nhau, trú lẫn lộn với nhau.

Tôn giả Thế Hữu đưa ra cách nói như vậy: “Tướng và tướng phụ thuộc khác nhau, nhưng các năng tướng dựa vào sở tướng mà dấy khởi, như khói dựa vào lửa, vì vậy không lấy tướng khác để làm tướng.”

Lại nữa, năng tướng đã là tai họa lỗi lầm của sở tướng, tuy không tách rời nhau mà tướng không giống nhau; như bệnh hoạn đã là tai họa

lỗi lầm của con người, tuy không tách rời nhau mà tướng đều khác nhau. Nếu tướng của bệnh hoạn và con người không khác nhau, thì bệnh ấy nếu chữa lành thì con người cũng sẽ không có.

Đại đức nói rằng: “Đức Phật nói Sinh... là tướng hữu vi, cho nên biết hệ thuộc với nhau mà tướng không giống nhau, như nhà cửa... hệ thuộc vào con người mà tướng có khác nhau.”

Hỏi: Nếu tất cả sát-na đều có tướng lão thì tại sao đầu không mọc tóc bạc trong tất cả mọi lúc?

Đáp: Vấn nạn này phi lý, bởi vì tướng lão và tóc bạc không gắn liền với nhau, tóc bạc là sắc hữu kiến-hữu đối, tướng lão là phi sắc vô kiến-vô đối, hai thể đã khác nhau thì làm sao chất vấn rằng có tướng lão thì lập tức có tóc bạc? Lại nữa, lão và trẻ trung khỏe mạnh hoặc có trái ngược nhau, hoặc không trái ngược nhau. Nếu trái ngược nhau thì đầu mọc tóc bạc, không trái ngược nhau thì không mọc tóc bạc. Lại nữa, nếu nhiều Đại chủng tăng thêm và ít Đại chủng suy giảm thì không mọc tóc bạc, nếu nhiều Đại chủng suy giảm mà ít Đại chủng tăng thêm thì đầu mọc tóc bạc. Lại nữa, khí thế mạnh mẽ thì không mọc tóc bạc, khí thế suy yếu thì đầu mọc tóc bạc. Lại nữa, tóc bạc không do tướng lão mà mọc ra, chỉ là lúc chúng đồng phần sắp phải mất hết thì có tướng đáng chán ngán của dị thực này phát khởi; như lúc rượu-dầu... sắp phải cạn hết thì pháp vốn như vậy từ trong cạn bã dơ bẩn phát sinh.

Hỏi: Cõi nào-nẻo nào-nơi nào có tóc bạc?

Đáp: Ở cõi Dục có chứ không phải là ở cõi Sắc-Vô sắc; nẻo địa ngục không có; người ở ba châu có tóc bạc, trừ ra châu Bắc-câu-lô, bởi vì châu đó không có tướng đáng chán ngán như vậy, nhờ vào nghiệp thuần tịnh mà sinh đến châu ấy; bởi vì nghiệp ược tạp cho nên tóc bạc mọc lên.

Hỏi: Như vậy thì tóc bạc có ở những loại người nào?

Đáp: Dị sinh và Thánh giả đều có tóc bạc. Trong các Thánh giả thì từ quả Dự lưu cho đến Độc giác đều có tóc bạc, chỉ ngoại trừ Đức Thế Tôn, bởi vì Phật không có những tướng đáng chán ngán này, bởi vì tóc bạc đều là ược tạp. Chư Phật đều không có những nỗi khổ như tóc thưa-tóc bạc-da xếp-da nhăn-âm thanh bị phá hoại-bộ phận cơ thể bị rời rạc, cũng không có tâm rối loạn dần dần rời bỏ các căn, lúc nhập Niết-bàn thì các căn nhanh chóng hoại diệt.

Hỏi: Đức Phật do nghiệp gì mà cảm được quả này?

Đáp: Trước kia, lúc làm vị Bồ-tát trải qua ba vô số kiếp tu tập các loại khổ hạnh khó thực hành mà phát khởi nghiệp thiện, những sát-na

sau chuyển đổi tăng lên càng thêm mạnh mẽ, tin và tuệ kiên cố vững mãnh đối với những công hạnh đã làm, không hề có sự ngừng nghỉ cạn kiệt. Nhờ vào nghiệp thiện này làm nhân tương tự, nay nhận được quả thù thắng tương tự như vậy, cho nên không có những sự việc như tóc bạc-mặt nhăn...

Hỏi: Nếu tất cả sát-na đều có tướng vô thường, thì tại sao không phải trong tất cả mọi lúc đều có tướng thi hài hiện rõ ra?

Đáp: Nếu có thân căn diệt-có thân căn sinh thì có tướng thi hài hiện bày. Lại nữa, nếu có thân tâm diệt-có thân tâm sinh thì không có tướng thi hài hiện bày, nếu có thân tâm diệt mà không có thân tâm sinh thì có tướng thi hài hiện bày. Lại nữa, nếu thân của trí hữu tình diệt-thân của trí hữu tình sinh thì không có tướng thi hài hiện bày, nếu thân của trí hữu tình diệt mà thân của trí vô tình sinh thì có tướng thi hài hiện bày. Lại nữa, nếu thân có chấp thọ diệt-thân có chấp thọ sinh thì không có tướng thi hài hiện bày, nếu thân có chấp thọ diệt mà thân không có chấp thọ sinh thì có tướng thi hài hiện bày. Lại nữa, do lực tăng thượng vì nghiệp của các hữu tình mà sau khi mạng chung có tướng thi hài hiện bày, nghĩa là các hữu tình cần phải tiếp nhận để sử dụng những vật như da thịt-gân xương-lông tóc-răng móng-võ sừng của chủng loại ấy; do lực tăng thượng vì nghiệp của các hữu tình mà lúc còn sống chưa có tướng thi hài hiện bày, nghĩa là trong nên ngày đêm có tổng cộng sáu mươi bốn chín vạn chín ngàn chín trăm tám mươi sát-na sinh diệt của năm uẩn, nếu nên sát-na đều có tướng thi hài hiện bày thì thi hài của nên hữu tình cả mặt đất không có nơi nào chứa đựng hết được, đã không chôn vùi thì thật là đáng ghê sợ, các loại hữu tình không còn nơi nào để chạy trốn. Do đó, dựa vào lực tăng thượng vì nghiệp của hữu tình mà lúc còn sống chưa có tướng thi hài hiện bày.

Hỏi: Hữu tình hóa sinh sau khi mạng chung vì sao không có tướng thi hài hiện bày?

Đáp: Bởi vì lúc hữu tình hóa sinh thọ sinh và mạng chung thì các phần của thân căn nhanh chóng được rời bỏ; như người giữa dòng nước thoát nổi lên-thoắt chìm xuống, không thể nào biết được người ấy chìm xuống đến nơi nào và nổi lên từ nơi nào, vì vậy hữu tình hóa sinh sau khi chết không có tướng thi hài hiện bày. Lại nữa, hữu tình hóa sinh có thân thể nhẹ nhàng tuyệt vời, giống như ngọn lửa-mây mù-chớp điện lóe lên rồi tắt ngấm không còn gì sót lại, cho nên không có tướng thi hài hiện bày. Lại nữa, nhiều Đại chúng thì chết đi sẽ có thi hài, hữu tình hóa sinh nhiều sắc đạo cho nên không có thi hài. Lại nữa, nhiều phi căn thì

chết đi sẽ có thi hài, hữu tình hóa sinh nhiều căn pháp cho nên không có thi hài. Lại nữa, nhiều pháp có thể rời bỏ như lông tóc-răng móng... thì chết đi sẽ có thi hài, hữu tình hóa sinh ít pháp có thể rời bỏ cho nên không có thi hài. Lại nữa, nhận lấy tinh huyết... để thành tựu thân mạng thì chết đi sẽ có thi hài, hữu tình hóa sinh thì không như vậy cho nên không có thi hài.

Hỏi: Lúc các pháp hữu vi phát sinh, vì thể là pháp sinh mà sinh, hay là cùng với tướng sinh hòa hợp mà sinh? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu Thể là pháp sinh mà sinh, thì tướng sinh phải là vô dụng. Nếu cùng với tướng sinh hòa hợp mà sinh, thì pháp vô vi cùng với tướng sinh hòa hợp cho nên cũng thuận theo có thể sinh ra?

Đáp: Nên đưa ra cách nói này: Thể là pháp sinh cho nên sinh ra.

Hỏi: Nếu như vậy thì tướng sinh phải là vô dụng hay sao?

Đáp: Tuy Thể là pháp sinh nhưng nếu không có tướng sinh hòa hợp thì không thể nào sinh ra được, cho nên lúc pháp sinh thì nhờ vào tướng sinh hòa hợp; vì tướng sinh là nhân thù thắng của pháp sinh; như pháp đáng phá bỏ thì nhân của phá bỏ có thể phá bỏ, và pháp đáng đoạn trừ thì nhân của đoạn trừ có thể đoạn trừ, cho nên pháp đáng sinh ra thì tướng của sinh ra có thể sinh ra. Có người đưa ra cách nói này: Cùng với tướng sinh hòa hợp mà sinh ra.

Hỏi: Nếu như vậy thì pháp vô vi cùng với tướng sinh hòa hợp cho nên cũng thuận theo có thể sinh ra?

Đáp: Pháp vô vi không có nghĩa cùng với tướng sinh hòa hợp cho nên không có thể sinh ra; như hư không..., không có nhân phá bỏ hòa hợp cho nên không thể nào phá bỏ, không có nhân đoạn trừ hòa hợp cho nên không thể nào đoạn trừ; không có tướng sinh hòa hợp cho nên không thể nào sinh, nên biết cũng như vậy, bởi vì tướng sinh và pháp sinh chưa từng hòa hợp. Hai loại tướng Trú-Dị của pháp hữu vi, hỏi và đáp nên biết cũng như vậy.

Hỏi: Lúc các pháp hữu vi diệt mất, vì Thể là pháp vô thường mà diệt, hay là cùng với tướng vô thường hòa hợp mà diệt? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu Thể là pháp vô thường mà diệt thì tướng vô thường phải trở thành vô dụng. Nếu cùng với tướng vô thường hòa hợp mà diệt, thì pháp vô vi hòa hợp với vô thường cho nên cũng thuận theo có thể diệt mất?

Đáp: Nên đưa ra cách nói này: Thể là pháp vô thường cho nên diệt mất.

Hỏi: Nếu như vậy thì tướng vô thường phải là vô dụng?

Đáp: Tuy Thế là pháp vô thường, nhưng nếu không có tướng vô thường hòa hợp thì không thể nào diệt mất, cho nên lúc pháp vô vi diệt mất thì do vô thường hòa hợp; vì vô thường là nhân thù thắng của pháp diệt, như pháp đáng sinh thì nhân của sinh có thể sinh, ở đây cũng như vậy. Có người đưa ra cách nói này: Cùng với tướng vô thường hòa hợp cho nên diệt mất.

Hỏi: Nếu như vậy thì vô vi cùng với vô thường hòa hợp cũng phải có thể diệt mất?

Đáp: Vô vi không có nghĩa hòa hợp với vô thường cho nên không có nghĩa diệt mất; như hư không..., không có tướng sinh hòa hợp cho nên không thể nào sinh ra, ở đây cũng như vậy, bởi vì vô thường và pháp vô vi chưa từng hòa hợp. Có Sư khác nói: Thế của hữu vi là sinh-trú-diệt, nếu không có bốn tướng thì không thể nào biết được; giống như trong bóng tối có chiếc bình-cái áo..., nếu không có ngọn đèn soi sáng thì không thể nào biết được. Ở đây cũng như vậy, cho nên tướng hữu vi là liễu nhân của pháp vô vi.

Lời bình: Nên biết trong này, cách nói thứ nhất là hợp lý.

Hỏi: Như pháp hữu vi có tướng hữu vi, pháp vô vi cũng có tướng vô vi chăng? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu có thì tại sao vô vi gọi là pháp không phải tự? Nếu không có thì luận phẩm Loại Túc nói phải thông hiểu thế nào? Như nói: “Thế nào là pháp không sinh, không trú, không diệt? Đó là tất cả các pháp vô vi.”

Đáp: Nên đưa ra cách nói này: Các pháp vô vi không có tướng vô vi.

Hỏi: Nếu như vậy thì luận phẩm Loại Túc nói phải thông hiểu như thế nào?

Đáp: Ngược lại đối với hữu vi cho nên đưa ra cách nói này, nghĩa là pháp hữu vi có sinh-trú-diệt, vô vi khác với hữu vi cho nên nói là không sinh... Như trong kinh nói: “Đức Phật bảo với Tỳ kheo: Các ông có sinh-có lão-có tử-có ẩn-có hiện. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì các hành của các ông giống như sự việc huyễn ảo, như hơi nóng dưới ánh mặt trời...”

Hỏi: Trong này đã nói sinh hiện ra-tử ẩn đi có gì sai biệt?

Đáp: Có người đưa ra cách nói này: Không có gì sai biệt, sinh tức là hiện ra-tử chính là ẩn đi, tất cả đều là tánh của sát-na. Tôn giả Thế Hữu đưa ra cách nói như vậy: “Lúc vào thai mẹ thì gọi là sinh, lúc ra khỏi thai mẹ thì gọi là xuất, lúc các uẩn chín muồi thì gọi là ẩn, lúc xả bỏ các uẩn thì gọi là tử.” Hiếp Tôn giả nói: “Lúc có được các uẩn Trung

Hữu thì gọi là hiện, lúc xả bỏ thì gọi là ẩn ; lúc có được các uẩn thuộc phần sinh thì gọi là sinh, lúc xả bỏ thì gọi là tử.” Tôn giả Diêu Âm đưa ra cách nói như vậy: “Lúc có được các uẩn thuộc thai-noãn-thấp sinh thì gọi là sinh, bởi vì các căn dần dần sinh ra; lúc hủy hoại thì gọi là tử bởi vì có thi hài khác.

Lúc các uẩn của hóa sinh dấy khởi thì gọi là hiện, bởi vì các căn nhanh chóng xuất hiện; lúc hủy hoại thì gọi là ẩn, bởi vì không có thi hài nào khác.” Đại đức nói rằng: “Ở trong các nẻo, lúc bắt đầu thọ sinh thì gọi là sinh, lúc mạng căn không còn thì gọi là tử; các uẩn trung gian, lúc ở sát-na sinh thì gọi là hiện, lúc ở sát-na diệt thì gọi là ẩn.” Tôn giả Giác Thiên đưa ra cách nói như vậy: “Hữu tình có sắc lúc sinh thì gọi là sinh, lúc tử thì gọi là tử; hữu tình vô sắc lúc sinh thì gọi là hiện, lúc tử thì gọi là ẩn: Đó gọi là sự sai biệt giữa sinh hiện ra-tử ẩn đi.

CHƯƠNG I: TẬP UẨN (Tiếp Theo)

Phẩm Thứ Bảy: LUẬN VỀ VÔ NGHĨA

LUẬN VỀ VÔ NGHĨA (Phần 1)

Như Đức Thế Tôn nói: “Tu các công hạnh khổ hạnh khác, nên biết rằng đều là vô nghĩa, không có được lợi ích an vui, như khua mái chèo trên mặt đất.”

Các chương như vậy và giải thích ý nghĩa của từng chương đã lãnh hội rồi, tiếp theo cần phải giải thích rộng ra.

Hỏi : Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Vì muốn phân biệt nghĩa lý trong kinh, tuy tất cả các luận đều là giải thích về kinh, nhưng phẩm này giải thích nghĩa lý của nhiều kinh. Nghĩa là trong kinh nói: “Đức Thế Tôn an trú dưới tán cây Bồ-đề bên hồ Ô-lô-tần-loa cạnh sông Nê-lan-thiện-na, sau khi thành Phật chưa lâu nói vấn tắt về pháp quan trọng cho các thanh văn, bảo với các Tỷ kheo: Ta đã giải thoát cách tu khổ hạnh vô nghĩa, được giải thoát điều ấy thật là tốt đẹp vô cùng, bởi vì từ nguyện lực chính đáng nhanh chóng chứng đắc đạo quả Vô thường Bồ-đề. Lúc ấy, các Tỷ kheo nghe lời Đức Phật đã nói; hoan hỷ hăng hái cung kính tôn trọng, thâm nhiếp tâm tư tập trung lắng nghe tiếp nhận pháp quan trọng. Lúc bấy giờ ác ma dấy lên ý niệm như vậy: Nay Sa-môn dòng họ Kiều-đáp-ma kia, ở dưới tán cây Bồ-đề nói pháp cho mọi người, các thanh văn ấy cung kính lắng nghe tiếp nhận, bây giờ mình phải đến đó để gây ra những trở ngại. Thế là ác ma tự hóa làm thân Ma-nạp-bà (người tu phạm hạnh), đi đến trước Đức Phật nói bài kệ rằng:

Nay Nhân giả rời bỏ khổ hạnh, là đạo chân tịnh của Cổ Tiên. Lại tu theo đạo uesthiêm khác, chắc chắn không đạt được thanh tịnh.

Nghĩa trong bài kệ này, là nói ác ma kia dấy lên ý tưởng thanh tịnh chân thật đối với thân chư thiên, khởi lên ý tưởng có thể chứng được đạo thanh tịnh chân thật đối với cách tu khổ hạnh của ngoại đạo xưa kia, đến thưa với Đức Phật rằng: Nay Nhân giả vì sao rời bỏ đạo vi diệu khổ hạnh thanh tịnh chân thật có thể đạt được của các vị Tiên xưa kia, mà tu theo đạo vui thú phóng túng uesthiêm trước thấp kém khác vậy? Đạo này chắc chắn không thể nào đạt được thanh tịnh, hợp thời hãy nhanh chóng rời bỏ! Vì vậy Đức Phật nói bài tụng này cho người ấy rằng: “Tu các công hạnh khổ hạnh khác...” Ý bài tụng này nói: Không phải là ta không

có năng lực tu tập đối với pháp tu khổ hạnh của ngoại đạo kia mà cố ý rời bỏ, nhưng Ta quán sát kỹ càng pháp tu khổ hạnh như vậy, rốt cuộc không thể nào đoạn trừ các phiền não, đạt được lợi ích có ý nghĩa chân thật, cho nên Ta rời bỏ mà trải qua tu tập công hạnh vi diệu trong xứ sở chân thật, nhờ đó đã chứng được đạo quả Vô thường Bồ-đề, có năng lực bạt trừ nổi khổ dữ dội của chúng sinh trong dòng sinh tử.

Nghĩa của bài tụng này là các loại khổ hạnh mà ngoại đạo đã tu, ở ngoài Chánh pháp cho nên nói là các công hạnh khổ hạnh khác.

Có người nói: Nên nói là khổ hạnh thấp hèn. Nghĩa là các khổ hạnh tóm lại có hai loại:

1. Thù thắng, đó là tám thánh và quyến thuộc của Thánh đạo.

2. Hèn kém, đó là các khổ hạnh mà ngoại đạo đã tu, bởi vì xen lẫn với chấp Ngã cho nên đặt tên gọi là hèn kém. Lại nữa, các khổ hạnh mà ngoại đạo kia đã tu, là vì cầu mong quả khổ sinh tử của thế gian, bởi vì quả thấp kém cho nên đặt tên gọi là hèn kém.

Có người nói: Nên nói là khổ hạnh Bất tử. Nói là Bất tử, đó là tên gọi khác của trời, tức là gọi Thiên ma với tên gọi là Bất tử. Ma tôn sùng pháp tu khổ hạnh của ngoại đạo như vậy, cho nên ở đây gọi là khổ hạnh bất tử. Lại nữa, các ngoại đạo đều mong cầu những dục lạc tuyệt vời trong loài trời, mà tu pháp khổ hạnh ngày cho nên nói là khổ hạnh bất tử.

Tiếp theo nói “Nên biết rằng đều là vô nghĩa”, tu các pháp khổ hạnh ấy nên biết rằng có thể dẫn đến sự suy tổn từ đời này đến đời khác, cho nên gọi là “Đều là vô nghĩa.” Lại nói “Không có được lợi ích an vui”, là giải thích lại ý nghĩa của câu trước. Lợi nghĩa là lợi ích, an nghĩa là an lạc. Các pháp khổ hạnh ấy không có năng lực đoạn trừ vĩnh viễn các phiền não, không có năng lực dẫn dắt sinh ra pháp thiện thù thắng, không đạt được lợi ích an lạc đến mức cứu cánh. “Như khua mái chèo trên mặt đất”, tuy uốn công vác vả mà cuối cùng không có gì vừa ý; khổ hạnh của ngoại đạo nên biết cũng như vậy, tuy chịu khó tu tập mà không có được lợi ích an vui.” Lúc ấy, Thiên ma kia lại thưa thỉnh Đức Phật rằng: Nếu pháp khổ hạnh này không có được lợi ích an vui thì Phật tu theo đạo gì mà được thanh tịnh chân thật? Đức Thế Tôn bảo rằng: Ta tu ba pháp Giới-Định-Tuệ, ở trong đạo thanh tịnh chân thật. Đạt được quả thanh tịnh cứu cánh, và đạo quả Vô thượng Bồ-đề.”

Trong kinh tuy nói như vậy nhưng không phân biệt về nghĩa ấy, kinh là nơi nương tựa căn bản của luận này, những điều trong kinh không phân biệt thì nay cần phải phân biệt tất cả, cho nên soạn ra phần

luận này.

Hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn đưa ra cách nói như vậy: Tu các công hạnh khổ hạnh khác đều là vô nghĩa?

Đáp: Bởi vì công hạnh ấy hướng về cái chết-gắn với cái chết-đến nơi cái chết, chứ không phải là khổ hạnh như vậy có năng lực vượt lên trên cái chết. Nghĩa là các hữu tình vì muốn vượt lên trên biển rộng lão tử cho nên tu pháp khổ hạnh ấy, nhưng pháp khổ hạnh ấy từ nơi kiến chấp mà dấy khởi gặp bội, làm cho chìm đắm trong biển rộng lão tử, cho nên Đức Phật nói tu những pháp ấy đều là vô nghĩa. Ba loại sinh-lão-tử có mặt khắp các cõi, lão tử chính là do hữu tình chán ngán cái chết, dấy khởi chán ngán quá mức cho nên ở đây chỉ nói đến điều ấy.

Tôn giả Diệu Âm đưa ra cách nói như vậy: “Tất cả mọi sự lưu chuyển đều gọi là vô nghĩa, tất cả mọi sự hoàn diệt đều gọi là có nghĩa. Như vậy khổ hạnh là từ kiến chấp mà dấy khởi trái ngược với hoàn diệt, tùy thuận với lưu chuyển, cho nên nói tu những pháp ấy đều là vô nghĩa” Đại đức nói rằng: “Khổ đau trong ba nẻo ác đều gọi là vô nghĩa, giải thoát của nẻo thiện đều gọi là có nghĩa. Như vậy khổ hạnh là dấy lên tà phương tiện, trái với những nẻo thiện, thuận với nẻo ác khổ đau, cho nên nói tu những pháp ấy đều là vô nghĩa.”

Tôn giả Thế Hữu đưa ra cách nói như vậy: “Khổ hạnh như vậy có thể làm cho chúng sinh rơi vào dòng sinh tử, luôn luôn nhận lấy mọi khổ đau của các cõi-các nẻo-các đời-các chốn, cho nên nói tu những pháp ấy đều là vô nghĩa.”

Vả lại, Đức Thế Tôn nói: “Ngồi kiết già, thân đoan nghiêm, chánh nguyện trú vào niệm đối diện...”

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này? Đáp: Vì cần phải phân biệt nghĩa lý trong kinh. Như trong kinh nói: “Có những Tỷ kheo, ở chốn A-luyện-nhã, hoặc ở dưới tán cây, hoặc ở trong tịnh thất, mỗi kiết già, thân đoan nghiêm, chánh nguyện trú vào niệm đối diện...”. Tuy trong kinh nói như vậy, mà không phân biệt về nghĩa ấy, kinh là nơi nương tựa căn bản của luận này, điều gì trong kinh không giải thích thì nay cần phải giải thích, cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Trong các oai nghi đều có thể tu thiện, vì sao chỉ nói đến ngồi kiết già?

Đáp: Bởi vì đây là oai nghi thường ngày của Hiền Thánh, nghĩa là vô lượng vô biên chư thật và đệ tử Phật trong quá khứ-vị lai đều trú trong oai nghi này mà nhập định. Lại nữa, oai nghi như vậy thuận với phẩm thiện, nghĩa là nếu đi-đứng thì thân thể mau chóng mệt nhọc, nếu

lúc ngồi dựa lưng hoặc nằm thì tăng thêm cảm giác ngủ vùi mơ màng, chỉ có ngồi kiết già thì không có lỗi lầm ấy, cho nên có thể tu tập phẩm thiện thù thắng. Lại nữa, bởi vì oai nghi như vậy thì trái với pháp ác, nghĩa là những ai oai nghi khác thì thuận với các pháp bất thiện như dâm dục..., chỉ có ngồi kiết già mới có thể ngược với các pháp bất thiện. Lại nữa, bởi vì oai nghi như vậy dẫn dắt hàng trời-người... đi vào Chánh pháp, nghĩa là những oai nghi khác không có năng lực dẫn dắt người-trời-rồng-quỷ-A tố lạc... khiến cho tiến vào Phật pháp như oai nghi ngồi kiết già. Lại nữa, bởi vì oai nghi như vậy làm nảy sinh tâm cung kính tin tưởng của hàng người-trời..., nghĩa là những oai nghi khác không có năng lực phát khởi tâm niệm cung kính tin tưởng của người-trời-rồng-quỷ-A tố lạc..., như oai nghi ngồi kiết già. Giả sử oai nghi này có nảy sinh tâm-tử ác để làm phát sinh điều thiện cho người khác thì hãy còn cần phải an trú, huống là tự mình thuận theo để phát sinh phẩm thiện thù thắng hay sao? Lại nữa, bởi vì chỉ dựa vào oai nghi này mà chứng được đạo quả Vô thường Bồ-đề, nghĩa là dựa vào những oai nghi khác cũng có thể chứng được Bồ-đề của Nhị thừa, nhưng không có năng lực chứng được Bồ-đề của Phật. Lại nữa, bởi vì trú trong oai nghi này thì làm cho quân ma sợ hãi, nghĩa là xưa kia Đức Phật ngồi kiết già ở dưới tán cây Bồ-đề phá tan hai loại quân ma, đó là Tự Tại Thiên và các phiền não, làm cho chúng ma trông thấy oai nghi này thì hết sức kinh sợ, phần lớn đều rút lui tan tác. Lại nữa, bởi vì đây là pháp bất cộng đối với ngoại đạo, nghĩa là những oai nghi khác thì ngoại đạo cũng có, chỉ riêng oai nghi ngồi kiết già thì ngoại đạo không có. Lại nữa, bởi vì ngồi kiết già thuận với tu Định, nghĩa là những pháp thiện tản mát trú trong những oai nghi khác đều có thể tụ tập, nếu tu pháp thiện về Định thì chỉ có ngồi kiết già là tùy thuận nhất. Bởi vì các loại nhân duyên như vậy, cho nên chỉ nói đến oai nghi ngồi kiết già.

Hỏi: Nghĩa về ngồi kiết già là có ý nghĩa gì?

Đáp: Là nghĩa về tướng tròn trịa mà an tọa. Phái Thanh Luận nói: “Dùng hai mu bàn chân đặt lên trên hai bắp vế, như rồng cuộn tròn, ngồi thẳng tư duy, cho nên gọi là ngồi kiết già.” Hiếp Tôn giả nói: “Hai chân chồng lên nhau, trái phải đan chéo nhau, chánh quán về cảnh giới, gọi là ngồi kiết già, bởi vì chỉ có oai nghi này thuận với tu Định.” Đại đức nói rằng: “Đây là cách ngồi cát tường của Hiền Thánh, cho nên gọi là ngồi kiết già.”

Hỏi: Đoan thân là nghĩa gì?

Đáp: Là nghĩa về thân ngay thẳng mà an tọa.

Hỏi: Chánh nguyện là nghĩa gì?

Đáp: Là nghĩa về thuận với phẩm thiện mà chú tâm.

Hỏi: Trú trong niệm đối diện là nghĩa gì?

Đáp: Diện là cảnh Định, đối là đang nhìn chăm chú, niệm này khiến cho tâm đang nhìn chăm chú vào cảnh Định, rõ ràng không có gì trái ngược, cho nên gọi là niệm đối diện. Lại nữa, diện là phiền não, đối là đối trị, niệm này đối trị phiền não đứng đầu có thể làm thành sinh tử, cho nên gọi là niệm đối diện. Lại nữa, diện là khuôn mặt của mình, đối là hướng về nhìn chăm chú, niệm này khiến cho tâm hướng về nhìn chăm chú khuôn mặt của mình, mà quán sát cảnh khác, cho nên gọi là niệm đối diện.

Hỏi: Vì sao buộc niệm vào khuôn mặt của mình vậy?

Đáp: Bởi vì từ vô chỉ đến nay, nam vì sắc của nữ, nữ vì sắc của nam, phần lớn dựa vào khuôn mặt mà quán sát khuôn mặt của mình để điều phục những phiền não. Lại nữa, tâm tham của hữu tình phần lớn dựa vào mi-mắt-môi-răng-tai-mũi... trên khuôn mặt mà nảy sinh chứ không phải là những phần thân thể khác, cho nên quán sát khuôn mặt của mình để điều phục loại bỏ tham dục. Lại nữa, khuôn mặt có bảy lỗ thường chảy ra vật bất tịnh, sinh tâm chán ngán lìa xa hơn hẳn những phần thân khác, cho nên quán sát khuôn mặt của mình mà tu hạnh chán ngán lìa bỏ. Lại nữa, khuôn mặt của mình nhìn thấy mong sẽ không khởi lên nhiều tham ái, cho nên buộc niệm ấy vào khuôn mặt chứ không phải là nơi nào khác, nếu không nhìn vào thì tự mình không trông thấy mình. Lại nữa, hành giả tu quán thì phần lớn thích quán sát về tướng của mười hai xứ, trên khuôn mặt luôn luôn có chín xứ sai biệt, cho nên phải quán sát khuôn mặt.

Cũng có nơi nói trú trong niệm bối diện, hai nghĩa của đối và bối đều hợp lý chứ không có gì trái ngược. Nguyên cơ thể nào? Bởi vì lực của niệm này rời bỏ tạp nhiễm, hướng về thanh tịnh; rời bỏ sinh tử, hướng về Niết-bàn; rời bỏ lưu chuyển, hướng đến hoàn diệt; rời bỏ năm dục, hướng đến cảnh Định; rời bỏ Tát-ca-da kiến, hướng về Không giải thoát môn; rời bỏ chấp Ngã, hướng về Vô ngã; rời bỏ tà pháp, hướng về Chánh pháp. Vì vậy, đối và bối đều hợp lý chứ không có gì trái ngược. An trú trong niệm này thì gọi là trú trong niệm đối diện.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 40

LUẬN VỀ VÔ NGHĨA (Phần 2)

Hỏi: Thế nào gọi là trú trong niệm đối diện?

Đáp: Hành giả tu quán buộc niệm ở giữa chặng mày, hoặc quán bầm xanh, hoặc quán sinh trưởng, hoặc quán máu mủ thối rữa, hoặc quán nát rã hư hoại, hoặc quán màu đỏ kỳ dị, hoặc quán bị thú ăn thịt, hoặc quán phân chia rời xa, hoặc quán xương trắng, hoặc quán bộ xương. Quán những tướng trạng này gọi là trú trong niệm đối diện.

Hỏi: Vì sao buộc niệm ở giữa chặng mày?

Đáp: Hành giả tu quán trước hết dựa vào nơi này phát sinh niềm vui của Hiền Thánh, sau đó dần dần lan khắp thân thể, cho nên hành giả buộc niệm ở giữa chặng mày. Như cảm thọ dục lạc thì nơi nam căn-nữ căn phát sinh dục lạc trước tiên, sau đó dần dần lan khắp thân thể, Tu pháp quán này cũng như vậy.

Cũng có bản nói: Buộc niệm vào chỗ sáng-tối, chỗ sáng nghĩa là mắt, tức là nói buộc niệm ở giữa chót mũi. Lại có bản nói: Buộc niệm ở bờ tóc. Hoặc có bản nói: Buộc niệm ở chót mũi. Có bản nói: Trú trong niệm không có tham đi kèm; đây tức là nói: Trú trong niệm đi cùng Xa-ma-tha. Hoặc có người nói: Trú trong niệm đi cùng với minh; đây chính là nói: Trú trong niệm đi cùng Tỳ-bát-xá-na. Hành giả tu quán buộc niệm ở chặng mày như vậy..., quán sát những tướng bầm xanh... của tử thi, tức là quán Bất tịnh, trong luận này gọi là trú trong niệm đối diện.

Hỏi: Vì sao trong này chỉ nói về quán Bất tịnh gọi là niệm đối diện, chứ không phải là Trì tức niệm và quán Giới sai biệt?

Đáp: Trong này cũng cần phải nói đến Trì tức niệm và quán Giới sai biệt gọi là niệm đối diện, nhưng mà không nói đến tức là có cách nói khác. Lại nữa, nên biết trong này tạm thời nói đến quán thứ nhất, nghĩa là quán Bất tịnh chính là đầu tiên trong những pháp quán, nên biết rằng

nói về pháp quán thứ nhất tức là hiển bày pháp quán thứ hai và thứ ba. Lại nữa, nên biết trong này dựa vào phần nhiều mà nói, nghĩa là người tu quán phần nhiều dựa vào môn quán Bất tịnh để tiến vào Thánh đạo, chứ không phải là Trì tức niệm và quán Giới sai biệt, cho nên chỉ nói đến quán Bất tịnh. Tôn giả Diệu Âm đưa ra cách nói như vậy: “Tất cả niệm do tác ý như lý đã dẫn dắt đều gọi là niệm đối diện, chứ không phải là chỉ riêng quán Bất tịnh.” Nhưng mà Tôn giả Ca-đa-diễn-ni-tử tùy thuận trong kinh, lại nói quán Bất tịnh gọi là niệm đối diện, nghĩa là trong kinh nói: “Có những Tỷ kheo ở chốn A-luyện-nhã, hoặc ở dưới tán cây, hoặc ở trong tịnh thất, ngồi kiết già, thân đoạn nghiêm, chánh nguyện trú trong niệm đối diện, vì đoạn trừ tham dục-lìa xa tham dục cho nên tâm được an trú nhiều.” Như vì đoạn trừ tham dục, như vậy vì đoạn trừ sân hận-hôn trầm-thụy niên-tùy miên-ác tác và nghi, nên biết cũng như vậy. Tham dục nặng nhất ở trong năm Cái, lại ở đầu tiên cho nên chỉ nói đến tham dục. Pháp đối trị gần với tham dục, đó là quán Bất tịnh, nếu đoạn trừ tham dục thì những Cái khác cũng đoạn trừ theo, cho nên không nói riêng biệt. Pháp đối trị gần với tham dục gọi là niệm đối diện.

Hỏi: Hành giả tu quán buộc niệm ở giữa chặng mày, lúc bấy giờ nên nói là trú ở phần vị nào?

Đáp: Vượt lên trên phần vị tác ý. Nhưng mà Sư Du-già tu quán Bất tịnh, tổng quát có ba phần vị:

1. Phần vị bắt đầu tu tập.
2. Phần vị tu tập đã thành thục.
3. Phần vị vượt lên trên tác ý.

Người tu pháp quán này lại có ba loại:

1. Thích giản lược.
2. Thích mở rộng.
3. Thích mở rộng và giản lược.

Trong này, người chỉ thích giản lược, nghĩa là hành giả tu pháp quán ấy, trước hết đến nơi bãi tha ma quán sát những tướng bầm xanh... của tử thi, khéo chọn lấy tướng rồi lui về ngồi ở nên chỗ quán lại tướng ấy. Nếu tâm tán loạn không rõ ràng, thì lại đến nơi bãi tha ma, như trước quán sát để khéo chọn lấy tướng ấy. Như vậy cho đến nếu có thể rõ ràng, tâm không tán loạn thì nhanh chóng trở lại trú xứ, rửa chân rồi đến chỗ ngồi mà ngồi kiết già, điều hòa thân tâm khiến cho lìa xa các Cái, suy nghĩ nhớ và quán sát về tướng đã chọn lấy trước đây, dùng lực thắng giải làm thay đổi thuộc về thân của mình. Bắt đầu từ bầm xanh

cho đến bộ xương rời rạc, ở trong bộ xương rời rạc, trước hết quán về xương chân, tiếp theo quán về xương mắt cá, tiếp theo quán về xương ống chân, tiếp theo quán về xương đầu gối, tiếp theo quán về xương đùi, tiếp theo quán về xương hông, tiếp theo quán về xương lưng, tiếp theo quán về xương sống, tiếp theo quán về xương sườn, tiếp theo quán về xương vai, tiếp theo quán về xương cánh tay, tiếp theo quán về xương khuỷu tay, tiếp theo quán về xương cổ tay, tiếp theo quán về xương bàn tay, tiếp theo quán về xương bả vai, tiếp theo quán về xương cổ, tiếp theo quán về xương hàm, tiếp theo quán về xương răng, cuối cùng quán về xương đầu lâu. Lực thắng giải ấy quán sát về tướng bất tịnh như vậy rồi, buộc niệm ở giữa chặng mây, sâu như vậy mà an trú. Lại chuyển niệm này đưa vào thân niệm trú, lần lượt chuyển tiếp cho đến tiến vào pháp niệm chú. Đó là hành giả tu quán thích giản lược đã thành tựu về quán Bất tịnh.

Người chỉ thích mở rộng, nghĩa là hành giả tu pháp quán ấy, trước hết đến nơi bãi tha ma quán sát những tướng bầm sanh... của tử thi, như trước nói rộng..., lần lượt chuyển tiếp cho đến buộc niệm ở giữa chặng mây để dừng lại rồi; tiếp tục chuyển niệm này, trước hết quán về đầu lâu, tiếp theo quán về xương răng, lần lượt chuyển tiếp cho đến cuối cùng quán về xương chân. Lực thắng giải ấy quán về xương của mình rồi, lại quán về xương nơi khác ở bên cạnh xương của mình, dần dần đầy khắp nên giường-nên phòng-nên chùa-nên khu vườn-nên thôn ấp-nên thửa ruộng-nên thung lũng-nên đất nước, lần lượt chuyển tiếp cho đến bến bờ biển rộng, trùm khắp mặt đất, tâm mắt và nơi chốn chứa đầy xương trắng rời rạc. Lại dần dần lược bỏ, cho đến chỉ quán về bộ xương rời rạc của chính mình, từ trong đó dần dần tiếp tục lược bỏ xương chân, lần lượt chuyển tiếp cho đến cuối cùng quán về đầu lâu. Lực thắng giải ấy quán sát về tướng bất tịnh như vậy rồi, buộc niệm ở giữa chặng mây, có thể như vậy mà an trú, tiếp tục chuyển niệm này đưa vào thân niệm trú, lần lượt chuyển tiếp cho đến đưa vào pháp niệm trú. Đó gọi là hành giả tu quán thích mở rộng đã thành tựu về quán Bất tịnh.

Người thích mở rộng và giản lược, nghĩa là hành giả tu pháp quán ấy, trước hết đi đến bãi tha ma quán sát những tướng bầm xanh... của tử thi, như trước nói rộng ra, lần lượt chuyển tiếp cho đến bến bờ biển rộng, trùm khắp mặt đất, tâm-mắt và nơi chốn chứa đầy xương trắng rời rạc. Lại dần dần lược bỏ, lần lượt chuyển tiếp cho đến cuối cùng quán về đầu lâu, buộc niệm ở giữa chặng mây dừng lại nên chút rồi, nhiều lần tiếp tục mở rộng và giản lược, quán sát như trước đến lúc thuần phục

rồi, buộc niệm ở giữa chặng mây, sâu như vậy mà an trú. Lại chuyển niệm này đưa vào thân niệm trú, lần lượt chuyển tiếp cho đến đưa vào pháp niệm trú. Đó gọi là hành giả tu quán thích mở rộng và giản lược đã thành tựu về quán Bất tịnh.

Hỏi: Vì sao lúc tu pháp quán Bất tịnh này, liên tục mở rộng và giản lược duyên với cảnh bất tịnh?

Đáp: Bởi vì muốn hiển bày tâm quán được tự tại, nghĩa là người có được tự tại đối với cảnh giới, mới có năng lực liên tục mở rộng và giản lược mà quán, nếu không tự tại thì không có năng lực này. Lại nữa, Sư Du-già ấy dấy lên ý niệm như vậy: Mình từ vô thủy sinh tử đến nay bởi vì phiền não loạn tâm mà bất tịnh nói là thanh tịnh, nay quán sát đúng như thật đối với bất tịnh, muốn khiến cho thuần thực thì phải nhiều lần quán mở rộng và giản lược. Lại nữa, bởi vì muốn hiển bày thế lực to lớn của căn thiện, nghĩa nói rằng mình chọn lấy nên ít tướng bất tịnh thì có thể dần dần mở rộng đầy khắp mặt đất, lại dần dần lược bỏ chỉ quán phần ít, không phải là thế lực to lớn đối với cảnh hay sao? Lại nữa, Sư Du-già ấy tự hiển bày năng lực to lớn, cho nên nhiều lần quán sát mở rộng và giản lược đối với cảnh, đó là từ vô thủy đến nay bị sức mạnh của dục tham nắm giữ, đối với cảnh bất tịnh không thể nào tự tại để quán sát mở rộng hay giản lược, nay chế phục dục tham mà được tự tại, cho nên có thể nhiều lần quán sát mở rộng và giản lược đối với cảnh bất tịnh. Vì vậy, trong này nên làm thành bốn câu phân biệt:

1. Có lúc quán Bất tịnh mà sở duyên ít chứ không phải là tự tại ít, đó là hành giả chỉ đối với chính mình mà nhiều lần quán Bất tịnh.

2. Có lúc quán Bất tịnh mà tự tại ít chứ không phải là sở duyên ít, đó là hành giả tạm thời khởi lên ý tưởng bất tịnh đối với khắp nơi mặt đất, nhưng không có năng lực quán sát nhiều lần.

3. Có lúc quán Bất tịnh mà sở duyên ít và tự tại cũng ít, đó là hành giả tạm thời khởi lên ý tưởng bất tịnh đối với chính mình, nhưng không có năng lực quán sát nhiều lần.

4. Có lúc quán Bất tịnh chẳng phải là sở duyên ít cũng chẳng phải là tự tại ít, đó là hành giả có năng lực quán sát nhiều lần về bất tịnh đối với khắp nơi mặt đất.

Lại có bốn câu phân biệt :

1. Có lúc quán Bất tịnh mà sở duyên vô lượng chứ không phải là tự tại vô lượng, đó chính là câu thứ hai trước đây.

2. Có lúc quán Bất tịnh mà tự tại vô lượng chứ không phải là sở duyên vô lượng, đó chính là câu thứ nhất trước đây.

3. Có lúc quán Bất tịnh mà sở duyên vô lượng cũng là tự tại vô lượng, đó chính là câu thứ tư trước đây.

4. Có lúc quán Bất tịnh mà không phải là sở duyên vô lượng cũng không phải là tự tại vô lượng, đó chính là câu thứ ba trước đây.

Hỏi: Lúc tu ba loại quán Bất tịnh này, ngang đầu thì gọi là phần vị bắt đầu tu tập, ngang đầu thì gọi là phần vị tu tập đã thành thực, ngang đầu thì gọi là phần vị vượt lên trên tác ý?

Đáp: Chỉ có loại thích giản lược, bắt đầu đi đến bãi tha ma quán sát những tướng bầm xanh... của tử thi, nói rộng cho đến dùng lực thắng giải làm thay đổi thuộc về thân của mình; bắt đầu từ tướng bầm xanh cho đến tướng xương trắng rời rạc, tất cả đều gọi là phần vị bắt đầu tu tập. Từ nơi xương trắng rời rạc, trước hết quán về xương chân, nói rộng cho đến cuối cùng quán về đầu lâu; lại từ trong này loại trừ phần nữa-quán sát phần nữa; tiếp tục loại trừ nên phần, chỉ quán sát nên phần, tất cả đều gọi là phần vị tu tập đã thành thực. Dùng lực thắng giải quán sát về tướng bất định như vậy rồi, buộc niệm ở giữa chặng mây, sâu như vậy mà an trú, cho đến nói rộng ra, tất cả đều gọi là phần vị vượt lên trên tác ý.

Người thích mở rộng và giản lược, bắt đầu đi đến bãi tha ma quán sát những tướng bầm xanh... của tử thi, nói rộng cho đến nhiều lần tiếp tục mở rộng và giản lược, quán sát như trước, trong đó cuối cùng lại dần dần lược bỏ, cho đến chỉ quán về bộ xương rời rạc của chính mình, tất cả đều gọi là phần vị bắt đầu tu tập. Từ trong đó tiếp tục lược bỏ xương chân, lần lược chuyển tiếp cho đến cuối cùng quán về đầu lâu; lại từ trong này loại bỏ phần nữa-quán sát phần nữa; tiếp tục loại bỏ nên phần, chỉ quán sát nên phần, tất cả đều gọi là phần vị tu tập đã thành thực. Đến lúc thuần thực rồi, buộc niệm ở giữa chặng mây, sâu như vậy mà an trú, cho đến nói rộng ra, tất cả đều gọi là phần vị vượt lên trên tác ý.

Có người đưa ra cách nói này: Người chỉ thích giản lược, bắt đầu đi đến bãi tha ma quán sát những tướng bầm xanh... của tử thi, nói rộng cho đến dùng lực thắng giải làm thay đổi thuộc về thân của mình; bắt đầu từ tướng bầm xanh cho đến bộ xương rời rạc, như vậy đều gọi là phần vị bắt đầu tu tập đã thành thực. Dùng lực thắng giải quán sát về tướng bất tịnh như vậy rồi, buộc niệm ở giữa chặng mây, sâu như vậy mà an trú, cho đến nói rộng ra, như vậy đều gọi là phần vị vượt lên trên tác ý. Người chỉ thích mở rộng, bắt đầu đi đến bãi tha ma quán sát những tướng bầm xanh... của tử thi, nói rộng cho đến buộc niệm ở giữa

chặng mày, dừng lại nên thời gian ngắn, như vậy đều gọi là phần vị bắt đầu tu tập. Dừng lại nên lúc rồi, tiếp tục chuyển niệm mày trước hết quán về đầu lâu, nói rộng cho đến cuối cùng quán về đầu lâu, như vậy đều gọi là phần vị tu tập đã thành thực. Dừng lực thẳng giải quán sát về tướng bất tịnh như vậy rồi, buộc niệm ở giữa chặng mày, sâu như vậy mà an trú, cho đến nói rộng ra, như vậy đều gọi là phần vị vượt lên trên tác ý người thích mở rộng và giản lược, bắt đầu đi đến bãi tha ma quán sát những tướng bầm xanh... của tử thi, nói rộng cho đến buộc niệm ở giữa chặng mày, dừng lại nên thời gian ngắn, như vậy đều gọi là phần vị bắt đầu tu tập. Dừng lại nên lúc rồi, nhiều lần tiếp tục mở rộng và giản lược, quán sát như trước, cho đến thuần thực, như vậy đều gọi là phần vị tu tập đã thành thực. Đến lúc tu tập thành thực rồi, buộc niệm ở giữa chặng mày, có thể như vậy mà an trú, cho đến nói rộng ra, như vậy đều gọi là phần vị vượt lên trên tác ý.

Có Sư khác nói: Trước nói đến ba loại tu pháp quán mày bắt đầu đi đến bãi tha ma, nói rộng cho đến buộc niệm ở giữa chặng mày, sâu như vậy mà an trú, đều bao gồm phần vị bắt đầu tu tập và phần vị tu tập đã thành thực. Có sai biệt là phần vị bắt đầu tu tập, ở trong thời gian tu tập pháp quán thì tâm có tán loạn; phần vị tu tập đã thành thực, ở trong thời gian tu tập pháp quán thì tâm không còn tán loạn. Nếu chuyển niệm mày lại quán về đầu lâu, hoặc bên trái-hoặc bên phải, hoặc sau-hoặc trước, khởi lên ý tưởng bất tịnh đưa vào thân niệm chú, lần lượt chuyển tiếp cho đến đưa vào pháp niệm trú, đến ngang chỗ này gọi là phần vị vượt lên trên tác ý.

Lại có người nói: Ba loại như thích giản lược..., bắt đầu đi đến bãi tha ma, nói rộng cho đến buộc niệm ở giữa chặng mày, sâu như vậy mà an trú, đều bao gồm ba phần vị. Có sai biệt là phần vị bắt đầu tu tập thì tâm có tán loạn cũng không rõ ràng, phần vị tu tập đã thành thực tuy không tán loạn mà chưa rõ ràng, phần vị vượt lên trên tác ý thì tâm không tán loạn mà cũng được rõ ràng. Lại nữa, phần vị bắt đầu tu tập là phẩm Hạ, cho nên thực hành tu quán chậm chạp và có nhiều trở ngại; phần vị tu tập đã thành thực là phẩm Trung, cho nên thực hành tu quán có phần nhanh nhạy nhưng vẫn còn có trở ngại; phần vị vượt lên trên tác ý là phẩm Thượng, cho nên thực hành tu quán nhanh chóng hoàn toàn không có gì trở ngại. Đây gọi là sai biệt giữa ba phần vị.

Hỏi : Quán bất tịnh lấy gì làm tự tánh ? Đáp : Lấy căn thiện không có tham làm tự tánh. Người tu Định thì nói : Lấy tuệ làm tự tánh. Nguyên cớ thế nào ? Bởi vì lấy kinh để suy xét, như trong kinh nói : “Mắt thấy

sắc rồi thuận theo quán về bất tịnh, tư duy đúng như lý...” Cho nên quán là Tuệ. Có Sư khác nói : Lấy sự chán ngán làm tự tánh. Nguyên cơ thể nào ? Bởi vì chán ngán sở duyên. Lời bình : Quán bất tịnh này lấy căn thiện vô tham làm tự tánh, chứ không phải là tuệ-không phải là chán ngán. Nguyên cơ thể nào ? Bởi vì đối trị với tham.

Hỏi : Trong kinh nói trước đây nên thông hiểu thế nào ? Đáp : Bởi vì tương ứng với tuệ cho nên nói là quán, mà thể này là căn thiện của tham là pháp đối trị gần duyên với sắc tham. Nếu cùng với bốn uẩn-năm uẩn quyến thuộc làm tự tánh của nó, thì quán Bất tịnh này về Giới là chỉ có cõi Dục-cõi Sắc, bởi vì cõi sắc không có quán Bất tịnh duyên với sắc pháp ; về địa thì ở mười địa, đó là thuộc về cõi Dục-Tĩnh lự trung gian và bốn Tĩnh lự-bốn cận phần ; về Sở y thì chỉ dựa vào thân của cõi Dục, bởi vì thân của cõi Sắc-Vô sắc không khởi lên pháp quán này ; về Hành tướng thì không phải là mười sáu hành tướng ; về Sở duyên thì chỉ duyên với Sắc xứ của cõi Dục làm cảnh.

Hỏi : Pháp quán Bất tịnh này là duyên với tất cả Sắc xứ của cõi Dục, hay là duyên với nên phần ít?

Đáp : Pháp quán này duyên với tất cả Sắc xứ của cõi Dục.

Hỏi : Nếu như vậy thì trong kinh nói phải thông hiểu thế nào? Như trong kinh nói: “Tôn giả Vô Diệt đang ngồi yên lặng dưới tán cây trong nên khu rừng, đến giữa đêm khuya có bốn thiên nữ đều mang tên là Duyệt Ý, đoan nghiêm xinh đẹp vô cùng, đi đến trước chỗ ngồi của Tôn giả Vô Diệt, chấp tay cung kính đảnh lễ dưới hai chân, rồi lùi lại đứng về nên phía, thưa với Tôn giả rằng: Bốn Thiên nữ chúng con, có thể biến hóa tự tại đối với bốn xứ:

1. Tùy ý muốn hóa hiện các loại sắc thân tuyệt diệu nhất với những tướng yêu thích, chúng con đều có thể hầu hạ làm cho vui sướng.

2. Tùy ý muốn hóa hiện các loại y phục tuyệt vời nhất.

3. Tùy ý muốn hóa hiện các loại vật dụng trang nghiêm tuyệt vời

4. Tùy ý muốn hóa hiện các loại hương hoa-đồ ăn thức uống-châu báu tuyệt vời nhất cùng với tất cả những dục lạc vốn có. Tôn giả có thể tự mình cùng tiếp nhận hay không? Lúc ấy Tôn giả Vô Diệt dấy lên tư duy như vậy: Bốn thiên nữ này cố tình đến gặp để quấy nhiễu làm phiền nhau, mình nên khởi lên quán Bất tịnh đối với họ. Đã tư duy rồi tiến vào Tĩnh lự thứ nhất, nhưng không thể nào khởi lên quán Bất tịnh; lần lượt chuyển tiếp liền tiế vào Tĩnh lự thứ tư, cũng không thể nào khởi lên được, liền dấy lên nghĩ rằng: Bốn thiên nữ này có các loại sắc, cho nên mình không thể nào quán thành bất tịnh được, nếu họ hoàn toàn là

nên loại sắc thì mình nhất định có thể quán được. Liên bảo với họ rằng: Các cô có thể tự mình đều vì tôi mà hiện ra thân màu xanh hay không? Lúc ấy các Thiên nữ hiện ra thân màu xanh, nhưng Tôn giả không thể nào quán thành bất tịnh được, khiến họ hiện ra màu vàng-đỏ nhưng vẫn như cũ không thể nào quán được. Lại khởi lên ý niệm rằng: Nếu hóa thành màu trắng thì thuận với tướng về hài cốt, nếu họ lại có thể hiện rõ làm màu trắng, thì mình chắc chắn có thể quán bất tịnh đối với họ. Lập tức bảo với họ rằng: Các cô lại vì tôi mà biến thân làm màu trắng! Các Thiên nữ vì Tôn giả mà biến thành màu trắng, Tôn giả lại cũng không thể nào quán thành bất tịnh được.”

Đáp: Bởi vì hình sắc của các Thiên nữ tươi sáng như ánh sáng tuyệt diệu, khó mà khởi lên chán ngán vì bất tịnh.

Vì sao Tôn giả Vô Diệt khiến các Thiên nữ chuyển thành bốn màu sắc xanh-vàng-đỏ-trắng?

Đáp: Bởi vì muốn quán về tướng biến hoại của các màu sắc. Lại nữa, bởi vì sắc tướng di chuyển dễ dàng khởi lên chán ngán. Lại nữa, bởi vì màu xanh tùy thuận với tướng và bầm xanh, màu vàng tùy thuận với tướng về máu mủ rửa nát, màu đỏ tùy thuận với tướng về màu đỏ kỳ dị, màu trắng tùy thuận với tướng về hài cốt. Lại nữa, xanh-vàng-đỏ-trắng là gốc của mọi màu sắc, cũng không có tranh luận cho nên khiến chuyển biến, trải qua thử nghiệm tự tâm có thể khởi lên chán ngán hay không? Tôn giả Vô Diệt biết sắc chất tuyệt diệu của họ, không thể nào quán sát để khởi lên tướng về bất tịnh, liền vội nhắm mắt im lặng mà ngồi. Các Thiên nữ biết Tôn giả hoàn toàn không có tâm ô nhiễm, hổ thẹn mà lạy dưới chân rồi bỗng nhiên biến mất. Như hai lực sĩ lúc xoắn tay vào nhau, biết sức lực đã như nhau thì buông tay mà rút lui, Thiên nữ và Vô Diệt nên biết cũng như vậy.

Hỏi: Đã như vậy thì tại sao nói là quán Bất tịnh có thể duyên với tất cả sắc của cõi Dục?

Đáp: Vô Diệt không thể nào khởi lên tướng bất tịnh đối với tất cả Sắc xứ khắp nơi cõi Dục, nhưng người khác thì có năng lực, cho nên không trái ngược nhau. Như Phật-Độc giác và thanh văn lợi căn như xá-lợi-cử... đều có năng lực quán sát bất tịnh.

Hỏi: Có ai duyên với sắc thân của Phật mà khởi lên quán bất tịnh hay không?

Đáp: Có người đưa ra cách nói này: Không có ai có năng lực, bởi vì sắc thân của Phật vi diệu, vô cùng tươi sáng như ánh sáng thanh tịnh, cho nên không thể nào chán ngán. Có Sư khác nói: Phật có năng lực

tự duyên với mình khởi lên quán bất tịnh, người khác không ai có năng lực như vậy.

Hoặc có người nói: Quán bất tịnh có hai loại:

1. Duyên khởi do sắc.

2. Sai lầm do sắc, là có năng lực duyên với thân Phật. Sai lầm do sắc, là không có năng lực duyên với Phật.

Lại có người nói : Quán bất tịnh có hai loại:

1. Cảnh của cộng tướng.

2. Cảnh của tự tướng.

Cảnh của cộng tướng là có năng lực duyên với thân Phật. Cảnh của tự tướng là không có năng lực duyên với Phật.

Quán bất tịnh này, về Niệm trú thì đều là thân niệm trú. Có người nói: Pháp quán này không phải Niệm trú căn bản, nhưng có thể là gia hạnh của thân niệm trú. Về trí thì cùng có thế tục trí. Về Tam-ma-địa thì không phải là cùng có Tam-ma-địa. Về căn tương ứng thì nói chung chỉ tương ứng với ba căn, đó là Lạc-Hỷ và xả căn. Về quá khứ-vị lai-hiện tại thì gồm cả ba đời, quá khứ duyên với quá khứ, hiện tại duyên với hiện tại, pháp sinh ở vị lai duyên với vị lai, nếu pháp không sinh thì duyên với ba đời. Về thiện-bất thiện và vô ký, thì thiện duyên với cả ba loại. Về hệ thuộc và không hệ thuộc, thì hệ thuộc cõi Dục-Sắc duyên với hệ thuộc cõi Dục. Về học-vô học và phi học phi vô học, thì phi học phi vô học duyên với phi học vi vô học. Về do kiến mà đoạn-do tu mà đoạn và không đoạn, thì do tu mà đoạn duyên với do tu mà đoạn. Về duyên với danh-duyen với nghĩa, thì chỉ duyên với nghĩa. Về duyên với tự tướng tục-tha tướng tục và phi tướng tục, thì duyên với tự tướng tục và tha tướng tục. Về gia hạnh đắc - ly nhiễm đắc và sinh đắc, thì có gia hạnh đắc và có ly nhiễm đắc, chứ không phải là sinh đắc. Ly nhiễm đắc, nghĩa là lúc lìa nhiễm mà tu đạt được. Gia hạnh đắc, nghĩa là thực hiện gia hạnh hiện ở trước mắt. Phật không có gia hạnh, Độc giác gia hạnh bậc Hạ, thanh văn hoặc là gia hạnh bậc trung, hoặc là gia hạnh bậc thượng, dị sinh gia hạnh bậc thượng hiện ở trước mắt. Về từng đạt được và chưa từng đạt được, thì gồm cả từng đạt được và chưa từng đạt được. Thánh giả và dị sinh thân sau cuối của Bồ-tát gồm cả từng đạt được và chưa từng đạt được, dị sinh khác chỉ là từng đạt được. Về văn-tư-tu mà thành, thì gồm cả ba loại. Về ý địa và năm thức thân, thì chỉ thuộc về ý địa.

Hỏi: Nếu như vậy thì trong kinh nói phải thông hiểu thế nào? Như trong kinh nói: “Mắt thấy sắc rồi thuận theo quán bất tịnh, tư duy đúng

như lý, cho đến nói rộng ra.”

Đáp: Năm thức là cửa ngõ dẫn dắt phát sinh ý thức khởi lên quán bất tịnh, cho nên nói như vậy. Nhưng mà quán bất tịnh chỉ thuộc về ý thức, như hành gần với ý chỉ thuộc về ý địa, bởi vì cũng do năm thức mà dẫn dắt phát ra. Trong kinh cũng nói: “Mắt thấy sắc rồi, nói rộng cho đến ý biết pháp rồi, khởi lên sáu hành gần với ý là hỷ-ưu-xả.” Ở đây cũng như vậy.

Hỏi: Pháp quán Bất tịnh này cũng duyên với thanh-hương-vị-xúc-pháp hay không?

Đáp: Pháp quán này chỉ duyên với sắc chứ không duyên với năm loại còn lại.

Hỏi: Nếu như vậy thì trong kinh nói phải thông hiểu thế nào? Như trong kinh nói: “Mắt thấy sắc rồi, nói rộng cho đến ý biết pháp rồi, thuận theo quán bất tịnh, tư duy đúng như lý”.

Đáp: Do cửa ngõ của sáu thức dẫn dắt quán bất tịnh, cho nên nói như vậy, nhưng mà quán bất tịnh duyên với sắc chứ không phải là loại nào khác. Lại nữa, dựa vào pháp đối trị chung, cho nên nói như vậy, nghĩa là quán bất tịnh tuy chỉ duyên với sắc, mà có thể đối trị duyên với tham của sáu cảnh, như người bị tham sắc làm cho che kín, thì tu quán bất tịnh mà loại bỏ tham sắc; bị tham thanh-hương... làm cho che kín, thì tu pháp quán này mà loại bỏ lòng tham ấy, cho nên nói như vậy. Lại nữa, trước hết khởi lên quán bất tịnh đối với Sắc xứ, chán ngán lo sợ các sắc; sau đó dựa vào năm cảnh như sắc-thanh... cũng có thể chán ngán lo sợ, chán ngán lo sợ sắc-thanh... tuy là pháp quán khác chứ không phải là quán bất tịnh, nhưng mà do quán bất tịnh đã dẫn dắt sinh ra, cho nên gọi là quán bất tịnh. Lại nữa, trước hết duyên với Sắc xứ tu quán bất tịnh đã được thuần thục, sau đó đối với cảnh khác cũng cần phải chán ngán lo sợ, nếu có thể thì tốt, nếu không có thể thì trở lại duyên với Sắc xứ khởi lên quán bất tịnh. Như lúc sắp đánh nhau, trước hết phải bố trí đồn lũy doanh trại vững vàng, rồi sau đó mới xuất trận giao tranh, nếu thắng trận thì tốt, nếu không thắng trận thì trở về dựa vào đồn lũy doanh trại. Ở đây cũng như vậy, cho nên đưa ra cách nói này, nhưng mà quán bất tịnh chỉ duyên với sắc chứ không phải là loại nào khác. Lại nữa, trước hết khởi lên quán bất tịnh đối với Sắc xứ, sau đó đối với thanh-hương... khởi lên quán chán ngán khác, hành tướng chán ngán của quán này và quán kia như nhau, cho nên cũng nói quán kia là quán bất tịnh. Lại nữa, quán bất tịnh có hai loại:

1. Căn bản.

2. Đẳng lưu.

Nếu là căn bản thì chỉ duyên với Sắc xứ, nếu là đẳng lưu thì duyên với tất cả thanh-hương..., cho đến tâm tâm sở pháp hữu lậu. A-tỳ-đạt-ma chỉ nói về quán bất tịnh căn bản cho nên nói là duyên với Sắc xứ, còn trong kinh nói gồm cả quán bất tịnh căn bản và đẳng lưu, cho nên nói thấy sắc rồi, nói rộng cho đến ý biết pháp rồi, thuận theo quán bất tịnh, tư duy đúng như lý.

Hỏi: Người nào có thể khởi lên pháp quán bất tịnh này?

Đáp: Thánh giả-dị sinh đều có thể hiện khởi, Thánh giả thì bao gồm tất cả phần vị Học và Vô học.

Hỏi: Nơi nào khởi lên pháp quán bất tịnh này?

Đáp: Chỉ có người ở ba châu có thể bắt đầu hiện khởi, trong loài trời không có những tướng bầm xanh..., cho nên sáu cõi trời Dục chỉ có thể phát khởi sau. Có người nói: Bắt đầu và sau cuối đều chỉ có ở nẻo người, trong sáu cõi trời Dục không có tướng bất tịnh như bầm xanh..., cho nên cũng không hiện khởi.

Hỏi: Ở đây quán tất cả chẳng phải là bộ xương rời rạc..., trở thành bộ xương rời rạc..., lẽ nào không phải là điên đảo hay sao?

Đáp: Bởi vì pháp quán này là thiện, vì tác ý đúng như lý mà dẫn dắt phát sinh, vì lấy căn thiện vô tham làm tự tánh, vì dẫn dắt phát sinh già hạnh thù thắng của thánh đạo, vì điều phục phiền não, vì cảm quả yêu thích, tuy không đúng như thật mà không phải là điên đảo. Có người đưa ra cách nói này : Pháp quán bất tịnh này cũng gọi là điên đảo, bởi vì đối với không phải là bất tịnh mà quán là bất tịnh.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao không phải là bất thiện?

Đáp: Bởi vì hai duyên cho nên gọi là bất thiện:

1. Sở duyên trái ngược.

2. Tự tánh trái ngược. Pháp quán bất tịnh này tuy sở duyên trái ngược trái ngược mà không phải là tự tánh trái ngược, cho nên chẳng phải là bất thiện.

Lại nữa, bởi vì hai duyên cho nên gọi là bất thiện:

1. Sở duyên trái ngược.

2. Ý thích trái ngược, cho nên chẳng phải là bất thiện.

Lại nữa, trong kinh nói: “Có năm đẳng chí hiện trông thấy. Thế nào là năm? Đó là có Tỷ kheo quán sát tự thân đúng như thật, từ thân đến đỉnh đầu chứa đầy các loại bất tịnh, nghĩa là lông-tóc-răng-móng-bụi bần-da thịt-xương-tủy-gân-mạch, gan-phổi-lá lách-thận-ruột già-ruột non-bao tử-túi mật-sinh tạng-thục tạng-đàm-nhiệt-tim-bụng, nước

tiểu-phân-nước mũi-nước miếng-mồ hôi-nước mắt-máu-mủ-mỡ-não-màng-mô. Ví như có người nhìn thấy bên trong kho lẫm, các loại tạp vật như thóc lúa, đậu mè... chứa đầy trong đó. Ở đây cũng như vậy, đó gọi là Đẳng chí hiện thấy thứ nhất. Lại có Tỳ kheo quán sát tự thân đúng như thật, từ chân đến đỉnh đầu chứa đựng các loại bất tịnh, đó là lông-tóc... nói rộng như trước, lại quán trừ bỏ da thịt-máu mủ... chỉ quán về hài cốt và thức ở trong hành, đó là Đẳng chí hiện thấy thứ hai. Lại có Tỳ kheo quán sát tự thân đúng như thật, từ chân đến đỉnh đầu chứa đầy các loại bất tịnh, đó là lông-tóc... nói rộng như trước, lại quán trừ bỏ da thịt-máu mủ... chỉ quán về hài cốt và thức ở trong hành, cũng trú vào đời này, cũng trú vào đời sau, đó gọi là Đẳng chí hiện thấy thứ ba, Lại có Tỳ kheo quán sát tự thân đúng như thật, từ chân đến đỉnh đầu chứa đầy các loại bất tịnh, đó là lông-tóc... nói rộng như trước, lại quán trừ bỏ da thịt-máu mủ... chỉ quán về hài cốt và thức ở trong hành, không trú vào đời này, chỉ trú vào đời sau, đó gọi là Đẳng chí hiện thấy thứ tư. Lại có Tỳ kheo quán sát tự thân đúng như thật, từ chân đến đỉnh đầu chứa đầy các loại bất tịnh, đó là lông-tóc... nói rộng như trước, lại quán trừ bỏ da thịt-máu mủ... chỉ quán về hài cốt và thức ở trong hành, không trú vào đời này, không trú vào đời sau, đó gọi là Đẳng chí hiện thấy thứ năm.”

Hỏi: Như vậy, năm loại Đẳng chí hiện thấy lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Có người đưa ra cách nói này: Lấy tuệ làm tự tánh, bởi vì nói quán sát đúng như thật. Có Sư khác nói: Lấy Tam-ma-địa làm tự tánh, bởi vì nói là Đẳng chí.

Lời bình: Nên đưa ra cách nói này: Lấy vô tham làm tự tánh, bởi vì quán sát bất tịnh để đối trị với tham, nhưng mà nó quán sát và Đẳng chí, đây là từ hai loại ấy sinh ra và sinh ra hai loại ấy, cũng cùng tương ứng với Định-Tuệ. Đã nói về tự tánh, nguyên cơ nay sẽ nói.

Hỏi: Vì sao gọi là Đẳng chí hiện thấy?

Đáp: Hiện thấy nghĩa là mất, do mất thấy sắc dẫn dắt phát sinh Đẳng chí, cho nên lập thành tên gọi hiện thấy; dựa vào Đẳng chí phát sinh có thể phát sinh Đẳng, hoặc là hiện thấy tương ứng với Đẳng chí, cho nên gọi là Đẳng chí.

Hỏi: Trong năm loại thì bốn loại sau cũng quán đối với thức, làm sao có thể nói hiện thấy nghĩa là mất?

Đáp: Bởi vì mất hiện thấy các vật bất tịnh, lần lượt thay đổi dẫn dắt phát sinh năm loại Đẳng chí hiện thấy như vậy, trong năm loại thì bốn loại sau cũng có thể duyên với thức, đối với lý không có gì trái ngược.

Hỏi: Ai có năm loại Đẳng chí hiện thấy này?

Đáp: Đẳng chí thứ nhất-thứ hai thì dị sinh và Thánh giả đều có được, Đẳng chí thứ ba là người Dự lưu và người Nhất lai vốn có, Đẳng chí thứ tư là người Bất hoàn vốn có, Đẳng chí thứ năm là A-la-hán vốn có. Như trong kinh nói : “Xá-lợi-tử nói : Đức Thế Tôn đã phát khởi Đẳng chí hiện thấy, bởi vì cảnh đã biết thông đạt không còn sót lại gì, cho nên nói là vô thượng. Các Sa-môn Bà-la-môn khác... đều không thể nào sánh kịp.”

Hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn đạt được năm loại quán bất tịnh như vậy mà gọi là vô thượng?

Đáp: Bởi vì có năng lực điều phục tất cả các cảnh sở duyên, cho nên nói là Vô thượng. Có người đưa ra cách nói này: Bởi vì quán đúng như thật cho nên nói là vô thượng, nghĩa là quán về tóc thì đúng là tóc, quán về lông thì đúng là lông, cho đến nói rộng ra.

Lời bình: Người ấy không nên đưa ra cách nói này, nếu đưa ra cách nói như vậy thì hiển bày Đức Thế Tôn quán nhiều cảnh theo pháp quán bất tịnh, nhưng thật sự là quán ít cảnh bởi vì lông-tóc... chỉ thân nhiếp nên phần ít sắc của cõi Dục. Nên nói như vậy: Cách nói trước là thích hợp, bởi vì có năng lực điều phục tất cả, cho nên gọi là Vô thượng. Thanh văn-Độc giác không có năng lực điều phục toàn bộ, bởi vì tất cả Sắc xứ đều là bất tịnh; Vô Diệt không có năng lực quán sắc của thiên nữ là bất tịnh, cho nên ngoài Đức Phật ra thì không ai có năng lực quán sắc thân của Phật là bất tịnh. Vả lại, Đức Thế Tôn nói: Đây Đại mục-kiền-liên! Phạm thiên Đế-ra không nói trú trong vô tướng thứ sáu ấy chăng? Cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Vì phân biệt rộng về nghĩa lý trong kinh. Nghĩa là trong kinh nói: “Thời gian Đức Thế Tôn an trú trong vườn Cấp-cô-độc, rừng Thệ-đa thuộc thành Thất-la-phiệt, vào giữa đêm khuya có ba Phạm Thiên, tỏa ánh sáng chói lòa đi đến nơi Đức Phật, đến nơi rồi đánh lễ dưới hai chân của Đức Thế Tôn, sau đó lùi về đứng ở bên. Lúc đó Phạm Thiên thứ nhất tiến lên thưa với Đức Phật rằng: Đại tiên nên biết! Nhiều Tỳ-kheo Ni ở nước Sa-kế-đa trong đêm nay sẽ qua đời. Nói lời này xong lùi lại đứng về bên. Phạm Thiên thứ hai lại tiến lên thưa với Đức Phật: Đại tiên nên biết! nhiều Tỳ kheo ni trong chúng ấy có người hữu dư y mà diệt độ. Nói lời này xong lùi lại đứng qua bên. Phạm Thiên vương thứ ba lại tiến lên thưa với Đức Phật: Đại tiên nên biết! Nhiều Tỳ Kheo Ni trong chúng ấy có người nhập Niết-bàn Vô

dư y. Nói lời này xong lùì lại đứng về nên bên. Lúc ấy ba Phạm thiên vương chấp tay cung kính đi ngang Đức Phật ba vòng đánh lễ dưới hai chân Đức Phật rồi bỗng nhiên biến mất. Vào sáng sớm hôm sau, Đức Thế Tôn đi đến chúng Tỳ kheo, trải chỗ ngồi mà ngồi, bảo với chúng Tỳ Kheo rằng. Vào giữa đêm khuya hôm qua, có ba Phạm thiên vương tỏa sáng chói lòa đi đến chỗ Ta nói rộng cho đến biến mất. Lúc bấy giờ Cụ Thọ Đại-mục-kiền-liên ở trong chúng Tỳ Kheo dấy lên ý niệm như vậy: Những Phạm thiên nào có trí kiến này, biết người nào trú trong Hữu vô y và Vô dư y? Dấy lên ý niệm này rồi vào Tam-ma-địa, như khoảng thời gian co duỗi cánh tay của người tráng sĩ, từ rừng Thệ đa ẩn đi mà đến nơi Phạm thế, cách chỗ ngồi của Phạm thiên Đế-sa không xa mà xuất hiện, từ Tam-ma-địa đứng lên, sửa sang lại y phục, đi đến chỗ Phạm Thiên Đế-sa, đưa ra câu hỏi này: Những Phạm thiên vương nào có trí kiến này, biết người nào trú trong Hữu dư y và Vô dư y?”

Hỏi: Đại Mục-kiền-liên có kiến thù thắng, hơn hẳn Phạm thiên Đế-sa nhiều gấp bội, tại sao lại đến hỏi Phạm Thiên Đế-sa?

Đáp: Đại Mục-kiền-liên biết mà cố tình hỏi như Đức Phật có lúc biết mà cố ý hỏi.

Hỏi: Có Phạm Thiên khác hơn hẳn Phạm thiên vì sao chỉ hỏi Phạm Thiên khác hơn hẳn Phạm Thiên Đế-sa vì sao chỉ hỏi Phạm Thiên Đế-sa?

Đáp: Phạm thiên này vốn là đệ tử cộng trú với đại Mục-kiền-liên qua hỏi thăm nhau mà hỏi. Lại nữa, Phạm thiên Đế-sa ấy trú trong quả vị Bất hoàn, những Phạm thiên khác có người không biết, muốn biểu hiện phẩm đức của Phạm thiên ấy khiến cho những Phạm thiên khác cung kính tôn trọng, cho nên chỉ hỏi vị ấy “Lúc ấy Phạm thiên Đế-sa trả lời Tôn Giả rằng: Chính là trời Phạm chúng có trí kiến này, biết người nào trú trong Hữu dư y và Vô dư y. Đại Mục-kiền-liên lại hỏi vị ấy rằng: Những trời Phạm chúng đều có trí kiến thù thắng như vậy chăng? Phạm Thiên Đế-sa đáp rằng: Không phải là họ đều có trí kiến thù thắng này, nếu trời Phạm chúng đối với thọ mạng lâu dài - thân sắc tuyệt diệu và danh dự của cõi trời không sinh tâm vui mừng vừa đủ, không biết đúng như thật về sự xuất ly thù thắng thì không có trí kiến này: nếu trời Phạm chúng đối với thọ mạng lâu dài - thân sắc tuyệt diệu và danh dự của cõi trời có thể sinh tâm vui mừng vừa đủ, cũng biết đúng như y thật về sự xuất ly thù thắng thì có trú kiến này. Tôn giả lại hỏi: Trời ấy làm sao biết người nào trú trong Hữu dư y và Vô dư y? Đế-sa đáp rằng: Nếu có Tỳ kheo đạt được A-la-hán là Câu giải thoát thì trời Phạm chúng ấy

dấy lên ý niệm như vậy: Nay Đại đức này là vị Câu giải thoát, cho đến có thân thì người-trời đều thấy, thân hoại mạng chung cũng không có ai thấy; nếu có Tỳ kheo đạt được A-la-hán không phải là Câu giải thoát mà là Tuệ giải thoát, thì trời Phạm chúng ấy dấy lên ý niệm như vậy: Nay Đại đức này là vị Tuệ giải thoát, cho đến có thân thì người-trời đều thấy, thân mạng chung cũng không có ai thấy; nếu có Tỳ kheo không phải là A-la-hán, không phải là vị Câu giải thoát, không phải là vị Tuệ giải thoát, nhưng chính vị thân chứng, thì trời Phạm chúng ấy dấy lên ý niệm như vậy: Nay Đại Đức này là thân Vị Thân chứng, đang tu căn thù thắng-thân cận bạn tốt, nếu được tùy thuận phòng ốc- vật dụng-tiền của, thì nhất định sẽ không còn phiền não, chứng được tâm vô lậu và Tuệ giải thoát ở trong pháp hiện tại có năng lực tự mình thông đạt, chứng trú đầy đủ, cũng tự mình biết rõ đời sống của mình đã hết phạm hạnh đã lập, việc làm đã hoàn thành, không tiếp nhận thân đời sau; nếu có Tỳ kheo tuy không phải là vị Thân chứng mà chính là vị Kiến chí, thì trời Phạm chúng ấy dấy lên ý niệm như vậy: Nay Đại đức này là vị kiến chí, đang tu căn Thù thắng, thân cận bạn tốt, nói rộng cho đến không tiếp nhận thân đời sau; nếu có Tỳ kheo tuy không phải là vị Kiến chí mà là vị Tín giải, thì trời Phạm chúng ấy dấy lên ý niệm như vậy: Nay Đại đức này là vị Tín thắng giải đang tu căn thù thắng, nói rộng cho đến không tiếp nhận thân đời sau. Phạm thiên Đế Sa nói lời này xong im lặng mà đứng”

Hỏi: Phạm thiên Đế-sa vì sao không nói đến Tùy tín hành và Tùy pháp hành? Đáp: Nếu Bồ-đặc-già-la là người ở cảnh giới ấy, thì Phạm thiên Đế-sa sẽ nói đến; Tùy tín hành và Tùy Pháp hành không phải phải là cảnh giới của Phạm Thiên Đế-sa, cho nên không nói đến. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì nếu người có Tha tâm trí biết về Kiến đạo, thì quyết định trước hết phát khởi pháp trí vô lậu, người sinh lên cõi trên thì pháp trí vô lậu chắc chắn không hiện rõ trước mắt, cho nên Tùy tín hành và Tùy Pháp hành không phải là cảnh giới của Phạm thiên Đế-sa. Lại nữa, nếu Bồ-đặc-già-la ở xứ sở của Phạm thiên nhưng không có chủng loại ấy, thì Phạm thiên Đế-sa sẽ nói đến, Tùy tín hành ở xứ sở của Phạm thiên nhưng không có chủng loại ấy, cho nên Phạm thiên Đế-sa không nói đến.

“Lúc bấy giờ Tôn giả Đại Mục-kiền-liên nghe Phạm thiên Đế-sa nói pháp ngữ rồi, hoan hỷ hăng hái thị hiện dạy dỗ, khen ngợi khuyến khích chúc mừng, ân cần từ biệt tiến vào Tam-ma-địa, như khoảng thời gian co duỗi cánh tay của người tráng sĩ, từ cõi Phạm thiên ẩn hình đến

trong chúng Tỳ kheo ở rừng Thệ đa bỗng nhiên mà xuất hiện, từ Tam-ma-địa đứng lên tiến đến trước chỗ Đức Phật, đánh lễ dưới hai chân của Đức Thế Tôn rồi lùi về ngai nên bên, đem tất cả sự việc nói trên mà thưa với Đức Thế Tôn. Đức Phật liền hỏi rằng: Nay Đại Mục-kiền-liên! Phạm thiên Để-sa không nói trú trong Vô tướng thứ sáu ấy chăng? Mục-kiền-liên thưa rằng: Thưa Đức Thế Tôn! Đúng như vậy. Nói lời này rồi liền từ chỗ ngai đứng dậy, đánh lễ dưới chân đức Phật, chấp tay mà cung kính thưa với Đức Phật rằng: Nay chính lúc thích hợp xin nguyện thuyết giảng về trú trong Vô tướng thứ sáu cho chúng hội nghe, khiến cho các Tỳ kheo nghe rồi thọ trì! Đức Phật bảo với Mục-kiền-liên: Lắng nghe cho kỹ càng, lắng nghe cho kỹ càng! Phải có gắng tác ý, Ta sẽ nói cho ông! Khiến có Tỳ kheo, đối với tất cả các tướng, không còn tư duy nữa, chứng được tâm Vô tướng, trú đầy đủ trong Tam-ma-địa, đó gọi là trú trong Vô tướng thứ Sáu”

Trong kinh tuy đưa ra cách nói như vậy, mà không phân biệt về nghĩa lý ấy, kinh là nơi nương tựa căn bản của Luận này, trong kinh không giải thích thì nay cần giải thích. Lại nữa, có người đối với kinh ấy không hiểu rõ nghĩa lý ấy liền chấp là duyên với Diệt đế mà tiến vào Chánh tánh ly sinh, bởi vì Kiến đạo gọi là trú trong Vô tướng, chỉ riêng trong Diệt đế là không có các tướng. Vì ngăn chặn cái chấp ấy mà cần phải hiển bày Kiến đạo không phải là chỉ duyên với Diệt, cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Thế nào gọi là trú trong Vô tướng thứ sáu?

Đáp: Tùy tín hành-Tùy pháp hành gọi là trú trong Vô tướng thứ sáu.

Hỏi: Vì sao biết được Tùy tín hành-Tùy pháp Phạm Thiên Để-sa đã nói đến năm loại, chưa nói đến Tùy tín hành-Tùy pháp hành, cho nên biết hai loại này hợp lại thành trú trong Vô tướng thứ sáu. Nguyên cơ thể nào? Bởi vì hai loại Vô tướng này không có thể an lập, không có thể thi thiết, ở nơi này hay ở nơi kia. Hoặc là khổ pháp trí nhãn, hoặc là Khổ pháp trí, nói rộng ra cho đến hoặc là Đạo loại trí nhãn, bởi vì Vô tướng này không có thể an lập, không có thể thi thiết, ở nơi này hay ở nơi kia, cho nên gọi là trú trong Vô tướng thứ sáu.

Hỏi: Vì sao hai loại này hợp lại thành nên?

Đáp: Chính là đoạn văn này nói hai loại này đều là Vô tướng không có thể an lập, không có thể thi thiết. Lại nữa, bởi vì hai loại này đều không dấy khởi tâm không tương tự, vì hai loại này đều có mười lăm tâm, vì phẩm tâm của hai loại này hiện hành như nhau, vì hai loại

này đều là tạo nhanh chóng, vì ý thích của hai loại pháp không có thể an lập và thi thiết, vì hai loại này đều là đạo khó nhận biết, vì hai loại này đều là không hiện thấy.

Hỏi: Hai loại này đối với tất cả đều không hiện thấy chăng?

Đáp: Không phải như vậy, bởi vì đối với thanh văn. Độc giác tuy không hiện thấy, mà đối với Phật Thế Tôn thì hiện thấy. Lại nữa, hai loại này thì địa như nhau. Đạo như nhau - phẩm như nhau - ly nhiễm như nhau, cho nên hợp lại thành nên.

Hỏi: Năm loại trước đã không phải là vô tướng thân nhiếp, vì sao nói loại này gọi là trú vô tướng thứ sáu?

Đáp: Trú trong vô tướng là thánh giả thứ sáu trong hàng thánh giả, cho nên gọi là trú trong vô tướng thứ sáu, chứ không phải là trú vô tướng có tổng quát sáu loại, loại này gọi là thứ sáu: Như nơi khác nói giết hại hổ thứ năm, không phải là bốn con trước cũng gọi là hổ, nhưng pháp làm hại tổng quát có năm loại, loại thứ năm gọi là hổ, trong này cũng như vậy. Lại như nơi khác nói vua tăng thượng thứ sáu, không phải là năm người trước cũng gọi là vua, nhưng pháp tăng thượng tổng quát có sáu loại, vua tăng thượng là thứ sáu, ở đây cũng như vậy. Trú trong vô tướng là thứ sáu, không phải là sáu loại đều gọi và trú vô tướng, nhưng nói tâm vô tướng thì có nhiều loại nghĩa, đó là hoặc nói về không, hoặc nói về vô tướng, hoặc nói về bất động tâm giải thoát, hoặc nói về phi tướng phi phi tướng xứ. Giải thích rộng về nguyên cơ thì như chương Trí vẫn nói rõ. Trong này, vô tướng chính là nói đến nghĩa kiến tạo, như trước đã giải thích. Vả lại, bởi vì rất nhanh chóng khó mà biết rõ ràng, nghĩa là tha tâm trí của thanh văn thực hiện gia hạnh cao nhất chỉ biết được hai tâm, đó là tâm tương ứng với khổ pháp trí nhãn và khổ pháp trí; nếu muốn biết tâm thứ ba thì chính là biết tâm thứ mười sáu. Nếu tha tâm trí của độc giác thực hiện gia hạnh cao nhất thì chỉ biết được bốn tâm, đó là hai tâm đầu và tâm tương ứng với diệt loại trí nhãn. Diệt loại trí. Có người nói: Độc giác chỉ biết được ba tâm, đó là hai tâm đầu và tâm tương ứng với tập loại trí, chỉ riêng tha tâm trí của Phật có năng lực biết tất cả theo thứ tự, cho nên kiến đạo gọi là vô tướng.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 41

LUẬN VỀ VÔ NGHĨA (Phần 3)

Như trong kinh nói: Đức Phật chuyển pháp luân, các Tỷ kheo như Kiêu-trần-na.. thấy pháp, Địa thần Dược-xoa cất tiếng bày tỏ khắp nơi: Hôm nay Đức Thế Tôn ở tại Lộc Uyển, nơi các Tiên nhân tu hành thuộc thành Bà-la-ni-tư, ba lần chuyển pháp luân có đủ mười hai tướng, cho đến nói rộng ra”

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Vì muốn phân biệt nghĩa lý trong kinh. Nghĩa là trong kinh nói: “Đức Phật chuyển pháp luân, Địa thần Dược-xoa cất tiếng bày tỏ khắp nơi” Trong kinh tuy nói ra như vậy, mà không phân biệt về nghĩa ấy, không nói Địa thần vì tự mình có trí kiến, hay là nhờ người khác mà biết rồi cất tiếng bày tỏ khắp nơi? Kinh là nơi nương tựa căn bản của luận này, trong kinh không giải thích thì nay cần phải giải thích. Lại nữa, muốn là cho người nghi ngờ có được quyết định, trong kinh nói “Địa thần cất tiếng bày tỏ khắp nơi: Đức Phật ba lần chuyển pháp luân ở đại Lộc uyển: Hoặc có người sinh nghi: Địa thần tự mình có trí kiến hiện lượng biết sự việc như vậy? Vì muốn làm cho mối nghi này được quyết định, hiển bày đại thần chỉ có trí đạt được mối nghi ngờ này được tử nơi sinh, bởi vì chuyển pháp luân không phải là cảnh hiện lượng. Vì nhân duyên như vậy cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Là đại thần kia có chánh trí kiến mà biết Đức Phật chuyển pháp luân và Tỷ kheo thấy pháp phải không?

Đáp: Không có, bởi vì sự việc này rất lâu xa chứ không phải là cảnh của địa thần.

Hỏi: Địa thần làm sao biết được?

Đáp? Bởi vì năm duyên.

1. Vì tin và Đức Thế Tôn nghĩa là Đức Phật khởi tâm thế tục: Ta

chuyển pháp luân khiến cho Tỳ kheo thấy pháp. Vì vậy mà Địa thần biết được. Nghĩa là Đức Phật nếu khởi tâm vô lậu hay là tâm thế tục chưa từng đạt được, thì tất cả hữu tình không có ai có thể biết được; nếu lúc khởi tâm thế tục đã từng đạt được, thì các loại hữu ích tình có người có năng lực biết được. Nghĩa là lúc Đức Phật khởi tâm thế tục này, nếu muốn làm cho hạng lợi căn cũng không biết, thì Xá-lợi-tử... tiến vào phạm vi của tinh lự thứ tư, dấy khởi nguyện trí vi diệu cũng không thể nào biết được; nếu muốn làm cho nẻo ác cũng biết, thì các loại vượn, khỉ... cũng có thể biết rõ ràng; nếu muốn làm cho nẻo thiện cũng biết, thì hạng tôi tớ thấp kém... cũng có thể biết rõ ràng; nếu muốn làm cho hạng lợi căn cũng không biết, thì Xá-lợi-tử... tiến vào phạm vi tinh lự thứ tư, dấy khởi nguyện trí vi diệu cũng không thể nào biết được; nếu muốn làm cho nẻo ác cũng biết thì các hàng trời, người không có ai có thể biết được. Nay Đức Phật muốn làm cho đại thần biết, cho nên khởi tâm thế tục đã từng đạt được: ta chuyển pháp luân khiến cho tỳ kheo thấy pháp. Địa thần biết rồi cất tiếng bày tỏ khắp nơi.

Hỏi: Vì sao Đức Phật khởi tâm thế tục này.

Đáp: Bởi vì qua vô số kiếp tu tập các loại khổ hạnh khó thực hành, vì lợi ích cho hữu tình, nay chuyển pháp luân khiến cho Tỳ kheo thấy pháp, chính là gia hạnh xưa kia, đến nay mới đạt được quả, sinh lòng hoan hỷ sâu sắc, cho nên khởi tâm này. Lại nữa, xưa phát hoàng thệ, làm lợi ích cho người khác, nay mới đạt được quả, cho nên khởi tâm này. Lại nữa, xưa phát đại nguyện vì cứu người khác, nay mới đạt được quả, cho nên khởi tâm này. Lại nữa, mong mỗi thắng nghĩa, làm lợi ích yên vui cho hữu tình, nay quả bắt đầu toại nguyện, cho nên khởi tâm này.

2. Hoặc là Đức Phật bảo với người khác: Ta chuyển pháp luân khiến cho Tỳ kheo thấy pháp. Vì vậy mà Địa thần nghe được. Nghĩa là nếu đối với người có được tâm thiện xảo, thì Đức Phật khởi tâm rồi lập tức có thể biết rõ ràng; nếu chỉ đối với người có được lời nói thiện xảo, thì Đức Phật bảo với người khác rồi mới có thể biết rõ ràng.

Hỏi: Vì sao Đức Phật Thế Tôn bảo với người khác khiến cho biết?

Đáp: Bởi vì Đức Thế Tôn muốn biểu hiện những lời chân thành chính xác trong cách thuyết pháp khéo léo là thấy như nhau, vui thích như nhau, mọi người đều cùng thừa nhận cho nên bảo với người khác.

Được biết, bởi vì trải qua ba vô số kiếp tu nhiều khổ hạnh, làm lợi ích cho hữu tình, nay mới đạt được quả, sinh lòng hoan hỷ sâu sắc, cho

nên bảo với người khác được biết. Lại nữa, Đức Thế Tôn tự biểu hiện về pháp tôn quý nhất - thù thắng nhất ở trong chính mình, sáu pháp của các đạo, không có gì có thể sánh bằng, cho nên bảo với người khác được biết. Lại nữa, muốn hiển bày Phật pháp thật sự có năng lực xuất ly - có thần biến to lớn, cho nên bảo với người khác được biết. Lại nữa, Đức Phật muốn biểu hiện rõ ràng về công đức chân thật của Kiều-trần-na..., cũng nêu rõ ruộng phước tốt lành của thế gian, cho nên bảo với người khác khiến biết được. Lại nữa, muốn làm cho trời, người cung kính tin tưởng sâu sắc đối với thánh giáo của Đức Phật, cho nên bảo với người khác khiến biết được. Lại nữa, Đức Thế Tôn tự biểu hiện về pháp xa lìa keo kiệt, đối với pháp khiến có vốn không có thầy trao truyền, cho nên bảo với người khác khiến biết được. Lại nữa, Đức Phật muốn biểu hiện chính mình có pháp của bậc Đại sĩ chứ không phải là đạo nào khác, cho nên bảo với người khác khiến biết được. Lại nữa, Đức Thế Tôn tự biểu hiện là có tướng thông minh chứ không có đạo nào khác, cho nên bảo với người khác khiến biết được. Như trong kinh nói : “Những người thông minh có ba loại tướng: 1. Do khéo tư duy mà tư duy; 2. Do khéo thực hiện mà thực hiện. 3. Do khéo nói năng mà nói năng”.

3. Hoặc từ Đại Đức Thiên Tiên mà nghe được, nghĩa là Đức Phật chuyển pháp luân khiến cho năm Tỳ kheo thấy pháp.

Hỏi: Như thế nào gọi là Đại Đức Thiên Tiên?

Đáp: Có người đưa ra cách nói này: Là trời Tịnh Cư. Có sự khác nói: Là trời cõi Dục đã thấy Thánh đế. Lại có người nói: Có trời trường thọ đã từng thấy tướng chuyển pháp luân của chư Phật Thế Tôn đời quá khứ, nay thấy Đức Thế Tôn có tướng như vậy, hoan hỷ bảo với người khác khiến biết được, Địa thần đã nghe mà cất tiếng bày tỏ khắp nơi.

4. Hoặc là lúc ấy Tôn giả Kiều-trần-na... khởi tâm thế tục: Đức Phật chuyển pháp luân khiến cho chúng ta thấy pháp. Vì vậy mà Địa thần biết được.

Hỏi: Tại sao Tôn giả khởi tâm thế tục?

Đáp: Bởi vì đã làm hại hai mươi loại Tát-ca-da-kiến, bởi vì đã đoạn tuyệt tất cả các nhân của nẻo ác, bởi vì sinh tử không có giới hạn nay đã có giới hạn, bởi vì biển khổ không có bờ bến nay đã có bờ bến, bởi vì đã thấy thánh đế, bởi vì tiến vào chánh định tụ, sinh lòng hoan hỷ sâu sắc cho nên khởi tâm này. Lại nữa, xưa kia đã phát khởi Hoằng thệ Đại nguyện và tu các khổ hạnh, nay cảm quả toại nguyện mà sinh lòng hoan hỷ sâu sắc, cho nên khởi tâm này.

5. Hoặc là Tôn giả ấy nói với người khác mà Địa thần nghe

được.

Hỏi: Vì sao Tôn giả nói với người khác khiến cho biết được?

Đáp: Bởi vì Tôn giả muốn biểu hiện những lời chân thành chính xác trong các thuyết pháp khéo léo là thấy như nhau - vui thích như nhau, mọi người đều cùng thừa nhận cho nên bảo với người khác được biết. Lại nữa, muốn hiển bày Đức Thế Tôn trải qua ba vô số kiếp tu nhiều khổ hạnh, nay mới đạt được quả, cho nên bảo với người khác biết được. Lại nữa, muốn hiển bày Phật pháp là pháp tôn quý nhất, thù thắng nhất ở trong chín mươi sáu pháp của các đạo, cho nên bảo với người khác biết được. Lại nữa, muốn hiển bày Phật pháp thật sự có năng lực xuất ly - có thần biến to lớn, cho nên bảo với người khác biết được. Lại nữa, muốn làm cho trời người cung kính tin tưởng sâu sắc đối với thánh giáo của Đức Phật, cho nên bảo với người khác khiến biết được. Lại nữa, vì muốn dẫn dắt phát sinh tâm vui thích giáo pháp của vô lượng hữu tình, cho nên bảo với người khác khiến biết được. Lại nữa, muốn làm cho vô lượng hữu tình biếng nhác trở thành chịu khó tinh tiến, cho nên bảo với người khác khiến biết được. Lại nữa, muốn hiển bày Đức Như Lai rời bỏ khổ hạnh cùng cực mà có quả vị lớn lao, cho nên bảo với người khác khiến biết được. Lại nữa, muốn biểu hiện chính mình quy y Phật pháp không ủng hộ ích vô ích, cho nên bảo với người khác khiến biết được.

Nghĩa về chuyển pháp luân như phẩm bất hoàn trong chương Định uẩn ở sau sẽ biểu hiện rõ ràng rộng ra.

Lại trong kinh nói “Có những Tỳ kheo đắc quả A-la-hán, các lậu đã không còn, trời Tam Thập Tam nhiều lần tập hợp trong Thiện Pháp Đường, nói rõ ràng ở nơi ấy có Tôn giả ấy, hoặc là đệ tử của Tôn giả ấy, cạo bỏ râu tóc, khoác mặc ca-sa, chánh tín xuất gia chịu khó tu tập Thánh đạo, các lậu đã không còn, chứng được tâm vô lậu và Tuệ giải thoát, ở trong pháp hiện tại có năng lực tự mình thông đạt, chứng trú đầy đủ, cũng tự mình biết rõ ràng, đời sống của mình đã hết, phạm hạnh đã lập, việc làm đã hoàn thành, không tiếp nhận thân đời sau, cho đến nói rộng ra”.

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Vì muốn phân biệt nghĩa lý trong kinh. Nghĩa là trong kinh viên sinh thọ nói: “Có những Tỳ kheo đắc quả A-la-hán, các lậu đã không còn, trời Tam Thập Tam...” Cho đến nói rộng ra. Trong kinh tuy nói ra như vậy, mà không phân biệt về nghĩa ấy, không nói đến trời Tam Thập Tam là tự mình có trí kiến, hay là nhờ vào người khác mà biết, cho nên tập hợp trong Thiện Pháp Đường nói rõ ràng về sự việc ấy. Kinh là

nơi nương tựa căn bản của luận này, điều gì trong kinh không giải thích thì nay cần phải giải thích. Lại nữa, muốn làm cho người nghi ngờ có được quyết định rõ ràng, nghĩa là có người sinh nghi: Trời ấy tự mình có trí kiến hiện tượng mà biết sự việc như vậy? Muốn làm cho mỗi nghi này được quyết định, cho nên hiển bày vị trời ấy chỉ có trí kiến tỷ lượng là trí đạt được từ nơi sinh, bởi vì đối với đức lậu tận không phải là cảnh hiện lượng, vì nhân duyên như vậy cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Vì các vị trời ấy có chánh trí kiến mà biết các tỳ kheo đắc quả A-la-hán, không còn các lậu chướng?

Đáp: Không có, bởi vì sự việc này rất sâu xa, không phải là cảnh của họ.

Hỏi: Họ làm sao biết được.

Đáp: Bởi vì năm duyên.

1. Vì tin vào Đức Thế Tôn, nghĩa là Đức Phật khởi tâm thế tục: Các Tỳ kheo này đắc quả A-la-hán, các lậu đã không còn. Vì vậy mà các vị trời biết được. Nghĩa là Đức Phật nếu khởi tâm vô lậu hay là tâm thế tục chưa từng đạt được, thì tất cả hữu tình không có ai có thể biết được, nếu lúc khởi tâm thế tục đã từng đạt được, thì các loại hữu tình có người có năng lực biết được. Nghĩa là lúc Đức Phật khởi tâm thế tục này nói rộng ra như trước cho đến hiện tại Đức Phật muốn khiến cho các vị trời ấy biết, cho nên khởi tâm thế tục đã từng đạt được : Các Tỳ Kheo này đắc quả A-la-hán, các lậu đã không còn, các vị trời ấy biết rồi tập hợp trong Thiện Pháp Đường để ca ngợi nói về sự việc ấy.

Hỏi: Vì sao Đức Phật khởi tâm thế tục này?

Đáp: Bởi vì các vị A-la-hán chân thật phù hợp với ý Phật, nghĩa là nếu các Tỳ Kheo vĩnh viễn đoạn hết quả báo của đời sau, chính là chân thật phù hợp với ý của Đức Phật, các Tỳ Kheo này đã không còn các lậu, vĩnh viễn đoạn kết quả báo của đời sau, đều có thể chân thật phù hợp với ý của Đức Phật, cho nên khởi tâm thế tục làm cho các vị trời biết mà tập trung để ca ngợi nói đến sự việc ấy.

2. Hoặc là Đức Phật nói cho người khác biết: Các Tỳ Kheo này đắc quả A-la-hán, các lậu đã không còn. Vì vậy các vị trời nghe được. Nghĩa là nếu đối với người có được tâm thiện xảo, thì Đức Phật khởi tâm rồi lập tức có thể biết được; nếu người chỉ có được thiện xảo đối với lời nói, thì Đức Phật nói cho họ biết rồi mới có thể biết rõ ràng.

Hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn nói cho họ khiến họ biết được?

Đáp: Bởi vì Đức Thế Tôn muốn biểu hiện những lời chân thành chính xác trong cách thuyết pháp khéo léo là thấy như nhau. Vui thích

như nhau, mọi người đều cùng thừa nhận cho nên nói cho họ được biết. Lại nữa, Đức Thế Tôn tự mình biểu hiện về pháp tôn duy nhất - thù thắng nhất ở trong chín mươi sáu pháp của các đạo, không có gì có thể sánh bằng, cho nên nói cho họ được biết. Lại nữa, muốn hiển bày Phật pháp thật sự có năng lực xuất ly - có thần biến to lớn, cho nên nói cho họ được biết. Lại nữa, Đức Phật muốn biểu hiện rõ ràng về công đức chân thật của các Tỳ Kheo ấy, cũng nêu rõ ruộng phước tốt lành của thế gian, cho nên nói cho họ được biết. Lại nữa, muốn làm cho trời - người cung kính tin tưởng sâu sắc đối với thánh giáo của Đức Phật, cho nên nói cho họ được biết. Lại nữa, Đức Phật muốn khuyến khích những người tu hành khác phát tâm tinh tiến dũng mãnh, cho nên nói cho họ được biết.

3. Hoặc từ Đại đức Thiên Tiên mà nghe được, nghĩa là các Tỳ Kheo ấy đã không còn các lậu.

Hỏi: Như thế nào gọi là Đại đức Thiên Tiên?

Đáp: Người chứng đắc A-la-hán trong hàng trời.

Hỏi: Tất cả các A-la-hán ấy đều biết sự việc này mà nói cho người khác biết chăng?

Đáp: Không phải như vậy, người có căn cơ thù thắng mới có thể biết được, không phải là những người khác.

4. Hoặc là Tôn giả ấy khởi tâm thế tục: Mình đã không còn các lậu, đắc quả A-la-hán. Vì vậy mà các vị trời biết được.

Hỏi: Vì sao Tôn giả khởi tâm thế tục?

Đáp: Bởi vì Tôn giả ấy từ vô thủy đến nay thân tâm bị phiền não hừng hực nóng bức làm cho phiền muộn, bây giờ mới được mát mẻ yên lành; từ vô thủy đến nay nối tiếp theo nhau trong sinh tử, nay mới được vĩnh viễn đoạn trừ; đã rồi bỏ nung đốt bức bách, mà được mát mẻ yên lành; rời bỏ mùi vị có ái, cảm được mùi vị không có ái; rời bỏ tham đắm, cảm được xuất ly; rời bỏ nhiễm ô, cảm được thanh tịnh; sinh lòng hoan hỷ hết sức cho nên khởi tâm này.

5. Hoặc là lúc ấy nói với người khác mà chư Thiên nghe được.

Hỏi: Vì sao Tôn giả nói với người khác khiến cho được biết?

Đáp: Bởi vì Tôn giả muốn biểu hiện những lời chân thành chính xác trong cách thuyết pháp khéo léo là thấy như nhau và vui thích như nhau, mọi người đều cùng thừa nhận, cho nên nói với người khác được biết; còn lại tùy theo sự thích hợp, như nói trong duyên Đức Phật bảo với người khác và Tôn giả Kiều-trần-na nói với người khác. Lại nữa, muốn khiến cho những người trước đây cung cấp y phục - đồ ăn thức

uống - vật dùng ngồi nằm - thuốc thang cho Tôn giả, những thí chủ cùng nghe sinh lòng hoan hỷ, công đức càng tăng thêm, cho nên nói với người khác được biết. Lại nữa, muốn khiến cho những người trước đây không cung kính tin tưởng, sinh lòng cung kính tin tưởng, cho nên nói với người khác khiến được biết. Lại nữa, muốn biểu hiện xuất gia chịu khó tu hành khổ hạnh có quả thì thắng, cho nên nói với người khác khiến được biết.

Hỏi: Các Thiên Thân khác cũng có ca ngợi nói đến vị không còn các lậu chằng?

Đáp: Nên nói cũng có.

Hỏi: Vì sao chỉ nói đến trời Tam Thập Tam?

Đáp: Bởi vì chư Thiên cõi ấy nhiều lần tập hợp nói về những việc thiện - ác, cho nên chỉ nói đến chư Thiên cõi ấy. Nghĩa là chư Thiên cõi ấy vào mỗi nửa tháng, thường thường vào ngày mồng tám, hoặc ngày mười bốn, hoặc ngày mười lăm, tập trung ở Thiên Thập Đường xem xét cân nhắc về thiện - ác của thế gian nhiều ít. Lại nữa, trời Tam Thập Tam thường cùng nhau xem xét người tạo nghiệp thiện - ác, thấy người tạo nghiệp thiện thì ủng hộ cho họ, thấy người tạo nghiệp ác thì cùng nhau chỉ trích chê bai, cho nên chỉ nói đến chư Thiên cõi ấy. Lại nữa, trời Tam Thập Tam thấy người tạo nghiệp thiện thì hoan hỷ ca ngợi, cho nên chỉ nói đến chư Thiên cõi ấy. Lại nữa, trời Tam Thập Tam có cây viên sinh dụ cho A-la-hán, cho nên chỉ nói đến chư Thiên cõi ấy.

Hỏi: Trời Tam Thập Tam cũng cùng nhau ca ngợi nói về hàng Hữu học hay không?

Đáp: Cũng cùng nhau nói về những người Hữu học, nếu các hữu tình hiếu thảo phụng dưỡng cha mẹ, thì chư Thiên cõi ấy hãy còn ca ngợi nói đến họ, huống là người Hữu học hay sao?

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao trong kinh nói là chư Thiên cõi ấy chỉ cùng nhau ca ngợi nói đến bậc A-la-hán?

Đáp: Bởi vì dựa vào sự hơn hẳn mà nói, nghĩa là Bồ-đặc-già-la trong pháp Vô học đều hơn hẳn Hữu học, cho nên chỉ nói đến Vô học. Lại nữa, nếu bậc A-la-hán xuất hiện giữa thế gian, thì chúng chư Thiên tăng lên, chúng phi Thiên giảm bớt, như lúc trăng tròn thì biển rộng tràn đầy, cho nên chỉ nói đến Vô học. Lại nữa, nếu bậc A-la-hán xuất hiện giữa thế gian, thì quân đội của chư Thiên đánh thắng A-đổ-lạc, như lúc đánh nhau trông thấy Thiên tử Thiên Dũng, cho nên chỉ nói đến Vô học. Lại nữa, nếu bậc A-la-hán xuất hiện giữa thế gian, thì Thiên tử sinh ra sau có thọ mạng - sắc thân và danh tiếng hơn hẳn Thiên tử sinh ra trước,

như người nghèo hèn lấy nước cơm để bố thí hơn hẳn những thí chủ khác, cho nên chỉ nói đến Vô học. Lại nữa, nếu bậc A-la-hán xuất hiện giữa thế gian, thì dùng nên ít đồ vật để bố thí sẽ cảm được quả báo to lớn, như Ca-diếp ba bố thí cho Tôn giả Vô Diệt nên bữa ăn sơ sài, mà nhiều đời trở lại chốn trời - người nhận quả vi diệu thù thắng, cho nên chỉ nói đến Vô học. Lại nữa, nếu bậc A-la-hán xuất hiện giữa thế gian, thì có thể làm cho người trông thấy sinh tâm thanh tịnh chút ít được sinh lên cõi trời hưởng thụ vui sướng, như loài chó La-hán xuất hiện giữa thế gian, thì nhiều ngục tù sinh tử được cởi bỏ, như nhà vua sinh con mà đại xá cho thiên hạ, cho nên chỉ nói đến Vô học. Lại nữa, nếu bậc A-la-hán xuất hiện giữa thế gian, thì con đường của nẻo thiện - nẻo ác hiện bày rõ ràng, như lúc mặt trời mọc thì soi sáng mọi nơi yên lành - nguy hiểm, cho nên chỉ nói đến Vô học. Lại nữa, nếu bậc A-la-hán xuất hiện giữa thế gian, thì có thể làm cho chư Thiên không mất địa vị của chư Thiên, như Thiên Đế Thích trừ sạch những tướng suy sụp, cho nên chỉ nói đến Vô học. Lại nữa, nếu bậc A-la-hán xuất hiện giữa thế gian, thì khiến cho Thiên Tiên đầy khắp trong những khung trời, như được bạn tốt thân nhiếp giữ gìn đầy đủ công đức, cho nên chỉ nói đến Vô học. Lại nữa, nếu bậc A-la-hán xuất hiện giữa thế gian, thì có thể khiến cho chư Thiên chán ngán năm thứ dục lạc, như Thiên Đế Thích và Diêm-ma Luân vương, tuy dục lạc tuyệt diệu hiện bày trước mắt mà có thể sinh lòng chán ngán rời bỏ, cho nên chỉ nói đến Vô học. Lại nữa, nếu bậc A-la-hán xuất hiện giữa thế gian, thì có thể làm cho thế gian lắng nghe chánh pháp, vật báu của Bồ đề phần thấy đều dồi dào đầy đủ, như thuyền báu giữa biển rộng tùy theo nơi chốn mà đến, cho nên chỉ nói đến Vô học. Lại nữa, nếu bậc A-la-hán xuất hiện giữa thế gian, thì tất cả hữu tình thấy đều hưởng thụ niềm vui, như làn mưa ngọt ngào tưới xuống thì cấy cây gieo trồng được mùa bội thu, cho nên chỉ nói đến Vô học. Bởi vì các loại nhân duyên như vậy, cho nên bậc chư Thiên chỉ nói đến Vô học.

Hỏi: Trời Tam Thập Tam là khen ngợi nói đến tất cả A-la-hán, hay là nên phần ít?

Đáp: Có người đưa ra cách nói này: Khen ngợi nói đến tất cả, bởi vì chư Thiên cõi ấy thích khen ngợi phẩm đức của người khác, các A-la-hán đã hoàn thành việc làm của mình thật là hiếm có, cho nên đều khen ngợi nói đến. Lại có người nói: Không khen ngợi nói đến tất cả. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì có hàng trăm ngàn A-la-hán, dựa vào trong hang núi mà nhập tịch diệt, những người cùng cư trú hãy còn không biết

được, hưởng gì trời - người khác cách xa mà cùng nhau khen ngợi nói đến hay sao?

Hỏi: Khen ngợi nói đến những A-la-hán nào?

Đáp: Như trong kinh này đã khen ngợi nói đến. Nghĩa là A-la-hán tạo tác tăng trưởng về nghiệp danh dự, thì chư Thiên khen ngợi nói đến bậc ấy; nếu không tạo tác về nghiệp danh dự, giả sử có tạo tác mà không tăng trưởng, thì chư Thiên không khen ngợi nói đến. Lại nữa, nếu có người sang trọng mà xuất gia, thì chư Thiên khen ngợi nói đến người ấy, như Vương tử họ Thích ... Lại nữa, nếu có người giàu có - công đức to lớn, thì chư Thiên khen ngợi nói đến người ấy, như Vô Diệt... Lại nữa, nếu có người Đại trí làm lợi ích cho người khác không biết mệt mỏi, thì chư Thiên khen ngợi nói đến người ấy, như Xa-lợi-tử... Lại nữa, nếu người có năng lực hộ trì Phật pháp, mọi người cùng đến quy y, thì chư Thiên khen ngợi nói đến người ấy, như Âm Quang... Lại nữa, nếu có người lúc sinh ra làm chấn động trời đất, hiện bày ánh sáng rực rỡ, thì chư Thiên khen ngợi nói đến người ấy. Lại nữa, nếu có người xuất gia tinh tiến chịu khó khổ hạnh, có thể làm điều khó làm, hộ trì Phật pháp, lợi ích cho người - trời, thì chư Thiên khen ngợi nói đến người ấy, những bậc A-la-hán khác thì chư Thiên không khen ngợi nói đến.

Hỏi: Người tăng thượng mạn, chư Thiên biết hay không?

Đáp: Có người đưa ra cách nói này: Có biết và không biết. Nghĩa là người dựa vào công đức thù thắng mà khởi lên tăng thượng mạn, thì chư Thiên không biết được; nếu người dựa vào công đức kém cỏi mà khởi lên tăng thượng mạn, thì chư Thiên sẽ biết. Lại nữa, nếu người dựa vào công đức vi diệu mà khởi lên tăng thượng mạn, thì chư Thiên không biết được; nếu người dựa vào công đức thô thiển mà khởi lên tăng thượng mạn, thì chư Thiên sẽ biết. Lại nữa, nếu người dựa vào công đức của cõi trên mà khởi lên tăng thượng mạn, thì chư Thiên không biết được; nếu người dựa vào công đức của cõi dục mà khởi lên tăng thượng mạn, thì chư Thiên sẽ biết... Có sư khác nói: Người tăng thượng mạn, chư Thiên không biết được. Như Thiên Đế Thích vào lúc thế gian không có Phật, nếu thấy ngoại đạo ở nên mình nơi vắng vẻ, liền đi đến chỗ ấy quan sát - lễ lạy cung kính, nói là Như Lai. Đế Thích hãy còn như vậy, huống hồ những Thiên chúng khác hay sao?

Hỏi: Những người phạm giới, chư Thiên biết hay không?

Đáp: Có biết và không biết. Nghĩa là phạm vào giới thô nặng, thì chư Thiên sẽ biết; nếu phạm vào giới vi tế, thì chư Thiên không biết được.

Như trong kinh nói: “Các quan phụ tá của nước Ma-kiệt-đà, có người là Hóa pháp điều phục, có người là Pháp tùy pháp hành...” cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Vì cần phải phân biệt nghĩa lý trong kinh. Nghĩa là kinh Thắng Uy nói như vậy: “Nên thời Đức Phật ở tại rừng Quận-thị-ca thuộc ấp Na-địa-ca, lúc ấy nước Ma-kiệt-đà có tám vạn bốn ngàn vị quan phụ tá, qua đời cùng nên lúc”. Có người nói: Vì dịch bệnh cho nên họ mạng chung. Có người nói: Họ bị vua Vị Sinh Oán (A-xà-thế) giết hại. Nghĩa là Vị Sinh Oán giết hại vua cha rồi, cũng giết hại tám vạn bốn ngàn vị quan phụ tá. Các quyển thuộc của họ đến chỗ A-nan nói lời như vậy: Ở ấp đó thuộc nước kia có nhiều người tin Phật, khi thân hoại mạng chung thì Đức Như Lai đều ghi nhận là họ sinh vào những nơi chốn như thế; tám vạn bốn ngàn vị quan hầu cận của vua trước ở nước Ma-kiệt-đà cũng đều tin Phật, nay đã qua đời nhưng chưa được Đức Thế Tôn ghi nhận về nơi chốn mà họ sinh đến, chỉ mong thưa thỉnh giúp cho! A-nan nhận lời của họ, vào sáng sớm hôm sau đi đến chỗ của Đức Như Lai, đánh lễ dưới hai chân rồi lùi lại đứng về bên, cung kính chấp tay hiện rõ tướng thân ái, phương tiện thưa thỉnh rằng: Ở ấp đó thuộc nước kia có nhiều người tin Phật, khi thân hoại mạng chung thì Đức Phật ghi nhận nơi sinh của họ, vua Ảnh-kiên và tám vạn bốn ngàn vị quan của nước Ma-kiệt-đà cũng đều tin Phật, nay đã mạng chung mà Đức Như Lai không ghi nhận, các quyển thuộc của họ sinh tâm sầu não, nếu đức Phật không ghi nhận nơi chốn sinh đến cho họ, thì e rằng quyển thuộc của họ khởi tâm trách móc căm giận, chỉ mong đức Thế Tôn xét thương-mà ghi nhận cho họ! Vả lại, Đức Phật thành tựu quả vị đẳng chánh Giác tại nước Ma-kiệt-đà này, nơi ấy có ân nặng và vua Ảnh-kiên tin sâu sắc vào Tam bảo, cung kính cúng dường chưa từng có gì thiếu sót, cho nên Đức Thế Tôn nhất định tùy thuận ghi nhận cho họ. Đức Phật thương xót họ cho nên yên lặng nhận lời, liền mang y bát đi vào ấp Na-địa-ca, khát thực đúng như pháp, thọ thực xong trở về đến rừng Quận-thị-ca, thu xếp y bát, rửa tay chân rồi đi vào phòng nghỉ ngơi, trải chỗ ngồi mà ngồi, thân yên-ý định, bằng lòng tư duy, quán xét nơi chốn sinh về của các vị quan nước Ma-kiệt-đà

Hỏi: Đức Phật đối với các pháp thì lúc vừa mới khởi tâm, trí kiến vô ngại tự nhiên mà chuyển, vì sao phải đi vào phòng để tập trung dốc lòng tư duy quán sát?

Đáp: Bởi vì muốn hiển bày nghiệp quả hết sức sâu xa, vô cùng

vi tế, khó hiểu biết được, khó biểu hiện rõ ràng, khó thấy hiện rõ ra, vì vậy trong tất cả ba Tạng giáo pháp thì tạng Tỳ-nại-da thật là vô cùng sâu xa, phần nhiều trình bày về tướng sai biệt của nghiệp quả. Trong các kinh nói về nơi chốn của nghiệp quả thật là hết sức sâu xa, hai loại Hành-Hữu trong mười hai chi thật là vô cùng sâu xa, trí lực về tự nghiệp trong mười Lực của Phật thật là hết sức sâu xa, nghiệp uẩn thứ tư trong tám uẩn này thật là vô cùng sâu xa, nghiệp quả của hữu hình thật là hết sức sâu xa trong bốn điều khó suy nghĩ, cho nên Đức Phật phải đi vào phòng để tập trung dốc lòng tư duy quán sát. Lại nữa, Đức Phật muốn biểu hiện rõ ràng về thân tâm- nhân quả, chương ngại- đối trị, mạng chung - thọ sinh của các vị quan nước Ma-kiệt-đà, tất cả đều có các loại sai biệt, cho nên phải đi vào phòng tập trung dốc lòng tư duy quán sát. Lại nữa, người cần phải tiếp nhận cảm hóa hãy còn chưa tập trung, nghĩa là Đức Phật thuyết pháp không phải là vì nên người, như Long Vương tuôn mưa chắc chắn tưới thấm khắp nơi vì chờ đợi vô lượng hữu hình cần phải cảm hóa, cho nên tạm thời đi vào phòng để lắng lòng tư duy. Lại nữa, bởi vì thiên tử thảng uy hãy còn chưa đến, nghĩa là vua Ảnh-kiên bị con trai giết hại rồi sinh vào nhà của Đa Văn Thiên, tên gọi là Thắng Uy, thiên tử ấy nghe Đức Như Lai nói về nơi sinh sai biệt của các quan phụ tá, thì nhất định phải đến lắng nghe tiếp nhận, vì chờ đợi Thiên tử ấy cho nên Đức Phật tạm thời phải đi vào phòng. Lại nữa, vì muốn làm cho A-nan kính trọng đối với giáo pháp, nghĩa là nếu vì điều ấy mà thuyết pháp nên cách kính suất, thì A-nan không kính trọng sâu sắc đối với giáo pháp, muốn làm cho khao khát và ngưỡng mộ được nghe thì nhất định thọ trì tư duy đúng như lý để nói rộng ra cho người khác biết, cho nên Đức Phật tạm thời đi vào phòng lắng lòng tư duy. Lại nữa, bởi vì đoạn trừ tâm lý kiêu mạn của người ngu, nghĩa là người không có trí thì thật sự không hiểu biết gì, mà ôm lòng ngạo mạn cho là thông minh, nếu người khác thưa hỏi thì không quán sát nông sâu mà vội vàng trả lời nên cách kính suất, Đức Phật muốn đoạn trừ tâm lý kiêu mạn ấy, cho nên tự mình biểu hiện trí kiến đối với tất cả các pháp tùy vận dụng mà chuyển, nếu được người khác hỏi han thì hãy còn tư duy kỹ càng, khoan thai mà trả lời, huống gì người không có trí hỏi han mà vội vàng trả lời thì hay sao? Lại nữa, bởi vì Đức Phật muốn tự mình biểu hiện về pháp của bậc thiện sĩ, nghĩa là các bậc thiện sĩ có ba loại tướng, tức là do khéo tư duy mà tư duy..., cho nên không phải hỏi rồi mà trả lời nên cách tùy tiện. Lại nữa, Bởi vì Đức Phật muốn tự mình biểu hiện về tướng của người trí, nghĩa là những người trí tư duy kỹ càng rồi mới nói,

cho nên Đức Phật được thưa hỏi nhưng vẫn lắng lòng tư duy.

Có người đưa ra cách nói này: “Đức Phật muốn đi vào phóng để dạo chơi trong cảnh giới của tĩn lực, cho nên A-nan thưa hỏi mà không trả lời. Lúc bấy giờ vào khoảng xế chiều, Đức Phật từ trong Định mà đứng dậy, đi ra đến giữa đại chúng, trải chỗ ngồi như thường lệ, khoan thai mà ngồi. Tôn giả A-nan tiến lên đến trước Đức Phật, đánh lễ dưới hai chân, chắp tay cung kính mà thưa với Đức Phật rằng: Hôm nay Đức Như Lai đi lại ung dung, gương mặt thật thanh lịch, các căn vắng lặng nhất định là dạo chơi trong cảnh giới tĩn lực tiếp nhận niềm vui của pháp hiện có, lời con thưa thỉnh trước đây, chỉ mong Đức Thế Tôn nói cho con biết! Đức Phật bảo với A-nan: Đúng như vậy! như ông đã nói, lắng nghe kỹ càng và hãy cố gắng suy nghĩ, ta sẽ nói cho ông biết, tám vạn bốn ngàn vị quan phụ tá ở nước Ma-kiệt-đà đã mạng chung, có người là Hóa pháp điều phục, có người là pháp tùy pháp hành, đều đoạn trừ ba kiết, đạt được quả dự lưu không còn lui sụt nữa, chắc chắn hưởng đến bồ đề, cuối cùng có bảy lần trở lại, trở lại chốn trời-người bảy lần, lưu chuyển qua lại làm thành giới hạn của khổ đau, nên loại sinh vào cõi trời tứ đại vương chúng, như vậy cho đến nên loại sinh linh vào trong chúng đồng phần của cõi tha hóa tự tại, cho đến nói rộng ra”

Hỏi: Quan phụ tá có nghĩa là gì?

Đáp: Họ luôn luôn hộ trì Phật-Pháp-Tăng bảo khiến cho không có gì giám sát, cho nên gọi là phụ tá. Lại nữa, vì họ đều là những người cung cấp hầu hạ trong cung vua Tần-tỳ-sa-la, cho nên gọi là phụ tá. Lại nữa, họ đều là những người giúp đỡ vua Tần-tỳ-sa-la thu nhiếp nuôi dưỡng dân chúng trong nước, cho nên gọi là phụ tá. Lại nữa, họ là những người từ đời trước đã từng được đặt tên, nghĩa là “Xưa có vị vua, đầy đủ bảy báu, làm vị vua cai quản bốn châu thiên hạ, dẫn đầu tám vạn bốn ngàn người phụ tá, cưỡi hư không để dạo chơi khắp nơi. Lúc ấy những vòng xe báu bỗng nhiên dừng lại, không vận hành nữa, nhà vua liền kinh sợ nói với các quan rằng: Mong là không phải mất đi ngôi vị, có lẽ mạng sống hết rồi chăng? Thần cây Bồ-đề ngửa mặt thưa với nhà vua rằng: Từ đây xuống dưới không xa, có cây Bồ-đề, chư Phật dựa vào cây đó mà thành tựu quả vị Đẳng chánh giác, không nên ở phía trên cưỡi hư không mà đi. Nhà vua nghe liền hạ xuống đánh lễ sám hối nhận lỗi, cùng với những người phụ tá cung kính vòng quanh cây về phía bên phải, thiết lễ cúng dường rồi theo đường khác mà đi, Chuyển luân vương lúc ấy nay chính là vua Ảnh-kiên, tám vạn bốn ngàn phụ tá lúc ấy nay là những vị quan bị Vị Sinh Oán giết hại. “Vì vậy, biết rằng phụ

tá là tên gọi đời trước, trong kinh tuy nói như vậy mà không phân biệt về nghĩa ấy, kinh là nơi y cứ căn bản của luận này, trong kinh không giải thích thì nay cần phải giải thích, cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Vì sao những người ấy gọi là hóa pháp điều phục? Vì sao những người ấy gọi là pháp tùy pháp hành?

Đáp: Nếu ở trong loài trời mà thấy pháp thì gọi là hóa pháp điều phục, nếu ở trong loài người mà thấy pháp thì gọi là pháp tùy, pháp hành. Lại nữa nếu không thọ trì giới mà thấy pháp thì gọi là hóa pháp điều phục, nếu thọ trì giới mà thấy pháp thì gọi là pháp tùy pháp hành. Lại nữa, nếu ở trong loài người gieo trồng các căn thiện, cũng làm cho thành thực, về sau sinh trong loài trời đạt được giải thoát thì gọi là hóa pháp điều phục, nếu ở trong loài người gieo trồng các căn thiện, cũng làm cho thành thực, ngay ở trong loài người đạt được giải thoát thì gọi là pháp tùy pháp hành. Lại nữa, nếu ở trong loài người tu căn thiện thuận quyết trạch phần, về sau sinh trong loài trời được thông đạt thì gọi là hóa pháp điều phục, nếu ở trong loài người tu căn thiện thuận quyết trạch phần, ngay từ trong loài người được thông đạt thì gọi là pháp tùy pháp hành. Lại nữa, nếu ở trong loài người tu đạo gia hạnh, về sau sinh trong loài trời tiến vào chánh tánh ly sinh thì gọi là hóa pháp điều phục, nếu ở trong loài người tu đạo gia hạnh, ngay từ trong loài người tiến vào chánh tánh hy sinh thì gọi là pháp tùy pháp hành. Lại nữa, nếu ở trong loài người tu căn thiện thực hành đế, về sau sinh trong loài trời đạt được hiện quán về đế thì gọi là hóa pháp điều phục, nếu ở trong loài người tu căn thiện thực hành đế, ngay từ trong loài người đạt được hiện quán về đế thì gọi là pháp tùy pháp hành. Lại nữa, nếu ở trong loài người tu sửa căn thiện, về sau sinh trong loài trời thấy được thanh tịnh thì gọi là hóa pháp điều phục, nếu ở trong loài người tu sửa căn thiện, ngay từ trong loài người thấy được thanh tịnh thì gọi là pháp tùy pháp hành. Lại nữa, nếu ở trong loài người thọ giới nhờ tên gọi, về sau sinh trong loài trời đạt được giới mà bậc thánh yêu quý thì gọi là hóa pháp điều phục, nếu ở trong loài người thọ giới nhờ tên gọi, ngay từ trong loài người đạt được giới mà bậc thánh yêu quý thì gọi là pháp tùy pháp hành. Lại nữa, nếu ở trong loài người có được luật nghi biệt giải thoát tĩn lực, về sau sinh trong loài trời đạt được luật nghi vô lậu thì gọi là hóa pháp điều phục, nếu ở trong loài người có được luật nghi biệt giải thoát tĩn lực, ngay từ trong loài người đạt được luật nghi vô lậu thì gọi là pháp tùy pháp hành. Lại nữa, nếu ở trong loài người thọ giới tác ý, về sau sinh trong loài trời đạt được giới của pháp vốn như vậy thì gọi là hóa pháp điều phục

nếu ở trong loài người thọ giới tác ý, ngay từ trong loài người đạt được giới của pháp vốn như vậy thì gọi là pháp tùy pháp hành. Lại nữa, nếu ở trong loài người đạt được giới tăng thượng-tâm học tăng thượng, về sau sinh trong loài trời đạt được tuệ học tăng thượng thì gọi là hóa pháp điều phục, nếu ở trong loài người đạt được giới tăng thượng-tâm học tăng thượng, ngay từ trong loài người đạt được tuệ học tăng thượng thì gọi là pháp tùy pháp hành. Lại nữa, nếu ở trong loài người tu chi dự lưu, về sau sinh trong loài trời đạt được quả dự lưu thì gọi là hóa pháp điều phục, nếu ở trong loài người tu chi dự lưu ngay từ trong loài người đạt được quả dự lưu thì gọi là pháp tùy pháp hành. Lại nữa, nếu ở trong loài người có được niềm tin thế tục, về sau sinh trong loài trời được chứng tịnh thì gọi là hóa pháp điều phục, nếu ở trong loài người có được niềm tin thế tục, ngay từ trong loài người được chứng tịnh thì gọi là pháp tùy pháp hành. Lại nữa, nếu ở trong loài người tu ba mươi bảy pháp phần Bồ đề, về sau sinh trong loài trời đạt được đầy đủ thì gọi là hóa pháp điều phục, nếu ở trong loài người tu ba mươi bảy pháp phần Bồ đề, ngay từ trong loài người đạt được đầy đủ thì gọi là pháp tùy pháp hành.

Hỏi: Tại sao trong loài trời được thấy pháp thì gọi là hóa pháp điều phục, ngay từ trong loài người được thấy pháp thì gọi là pháp tùy pháp hành?

Đáp: Bởi vì nếu ở trong loài trời được thấy pháp thì tu gia hạnh ít, nếu ở trong loài người được thấy pháp thì tu nhiều gia hạnh. Nghĩa là ở trong loài người được thấy pháp, trước hết phải chịu khó cung kính cúng dường thầy bạn, tụng tố-đát-lãm, học tỳ-nại-da, lắng nghe tiếp nhận quyết trạch A-tỳ-đạt-ma, từ duy quán sát đối với tự tướng và cộng tướng của tất cả các pháp, được thuần phục rồi đi đến chốn núi rừng ở nơi vắng vẻ yên lặng đầu đêm - cuối đêm trừ bỏ ngủ nghỉ, dần dần còn thọ trì bảy pháp đại-tiên, bắt đầu từ lúc mặt trời lặn đến lúc mặt trời mọc, ngồi kiết già và giữ cho đỉnh đầu yên lặng, đi lại thì cầm pháp trượng, tinh tiến tràn đầy, buộc niệm tư duy mới tiến vào thánh đạo. Đó là do nhiều pháp gia hạnh như vậy, cho nên gọi là pháp tùy pháp hành. Nếu ở trong loài trời được thấy pháp, thì do xưa kia ở trong loài người đã có văn-tư-tu cho nên bây giờ tùy ý vận dụng mà thánh đạo hiện rõ trước mắt. Đó là thọ thân hóa sinh thấy pháp mà điều phục, cho nên lập thành tên gọi riêng biệt là hóa pháp điều phục.

Thế nào là đa dục? Cho đến nói rộng ra

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Vì muốn phân biệt nghĩa lý trong kinh nghĩa là trong kinh

nói có nhiều ham muốn, có không vui đủ. Trong kinh tuy nói như vậy nhưng không biệt về nghĩa lý ấy, kinh là nơi y cứ căn bản của luận này, điều trong kinh không giải thích thì nay cần giải thích, cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Thế nào là đa dục?

Đáp: Những điều ham muốn-đã ham muốn-đang ham muốn, đó gọi là nhiều ham muốn. Luận sư của bản luận này có được sự thiện xảo đối với danh nghĩa khác nhau, cho nên dùng các loại tên gọi để biểu hiện rõ ràng về nhiều ham muốn, lời văn tuy có khác mà thể không có gì khác biệt.

Hỏi: Thế nào là không vui đủ?

Đáp: Những điều không vui, không vui như nhau, không vui cùng khắp, không cùng vui, không đáng vui, đó gọi là không vui đủ. Luận sư của bản luận này có được sự thiện xảo đối với danh nghĩa khác nhau, cho nên dùng các loại tên gọi để biểu hiện rõ ràng về không vui đủ, lời văn tuy có khác mà thể không có gì khác biệt.

Nhiều ham muốn và không vui đủ có gì sai biệt? Cho đến nói rộng ra

Hỏi: Vì sao lại soạn ra phần luận này?

Đáp: Vì muốn làm cho người nghi ngờ có được quyết định rõ ràng. Nghĩa là hai pháp này lần lượt chuyển tiếp tương tự, thấy kẻ nhiều ham muốn thì người thế gian cùng nói là không vui đủ, thấy người không vui đủ thì người thế gian cùng nói là nhiều ham muốn. Hoặc có người sinh nghi hai pháp này là nên vì làm cho mỗi nghi ấy được quyết định, hiển bày hai loại này có nghĩa khác nhau, cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Nhiều ham muốn và không vui đủ có gì sai biệt?

Đáp: Đối với sắc-thanh-hương vị-xúc, áo quần-ăn uống-gường ghế-thuốc thang và những vật dụng của cải đáng yêu khác chưa có được, những phương tiện mong cầu-tìm kiếm-nhớ tưởng, đó gọi là nhiều ham muốn. Trong này, đối với sắc-thanh-hương-vị-xúc đáng yêu chưa có được, dựa theo người tại gia mà nói, thì họ rong ruổi khắp nơi tìm cầu đối với sắc-thanh... đáng yêu chưa có được, nghĩa là người làm nông thì tìm cầu ruộng vườn-trâu dê, tích trữ các vật dụng cung cấp cho đời sống như áo, quần, nhà cửa, thóc lúa,... nếu là người giàu sang thì họ mưu cầu địa vị-lãnh thọ-thành ấp-voi ngựa, châu báu và các loại dục lạc. Đối với áo quần, ăn uống, giường ghế, thuốc thang và những vật dụng của cải khác chưa có được, dựa theo người xuất gia mà nói, thì họ mưu cầu các loại như y bát, phòng ốc, vật dụng của cải và đệ tử... chưa

có được. Những sự mong cầu... thì tên gọi tuy có khác mà thể không có gì sai khác, bởi vì đều là biểu hiện rõ ràng về nghĩa của nhiều ham muốn. Đối với sắc-thanh-hương-vị-xúc, áo quần, ăn uống, giường ghế, thuốc thang và những vật dụng của cải đáng yêu khác đã có được, mà lại còn mong mỗi, còn ham muốn, còn ưa thích, còn mưu cầu đó gọi là không vui đủ. Trong này, đối với sắc, thanh, hương, vị, xúc đáng yêu đã có được, dựa theo người tại gia mà nói, thì họ đối với sắc thanh... đáng yêu đã có được mà không sinh lòng vui đủ, lại mong cầu thêm nữa, nghĩa là người làm nông đối với ruộng vườn... có được nên lại mong có hai, cho đến nói rộng ra, nếu là người giàu sang thì đối với địa vị, hơn người... có được nên lại mong có hai, cho đến nói rộng ra, đối với áo, quần, ăn uống, giường ghế, thuốc thang và những vật dụng của cải khác đã có được, dựa theo người xuất gia mà nói, thì họ đối với áo quần... đã có được mà không sinh lòng vui đủ, lại mong cầu thêm nữa, nghĩa là đối với y bát, phòng ốc, vật dụng của cải và đệ tử... có được lại mong có hai, cho đến nói rộng ra. Những sự mong cầu thêm... thì tên gọi tuy có khác mà thể không có gì sai khác, bởi vì đều là biểu hiện rõ ràng về nghĩa của không vui đủ. Sự sai biệt như vậy, là hiển bày về nhiều ham muốn, những phương tiện mong cầu tìm kiếm-nhớ tưởng, thì nhiều ham muốn là nhân của những sự mong cầu nếu tâm không yêu thích thì không có những sự mong cầu, và hiển bày về không vui đủ, lại còn mong mỗi, còn ham muốn, còn ưa thích, còn mưu cầu, thì không vui đủ, là nhân của những mong mỗi thêm nữa... Đây chính là biểu hiện rõ ràng về nhiều ham muốn và không vui đủ, tuy cùng lấy căn bất thiện là tham để làm tự tánh, mà dựa vào cảnh chưa có được đã có được để phát khởi, cho nên có sai biệt.

Có người đưa ra cách nói này, không vui đủ là nhân, nhiều ham muốn là quả, trong này nhân-quả biểu hiện rõ ràng cho nhau. Hoặc có người nói: Mong cầu là nhiều ham muốn, tìm kiếm là không vui đủ. Lại có người nói khó thỏa mãn là bởi vì nhiều ham muốn, nhiều mong cầu, khó nuôi dưỡng là bởi vì không vui đủ, thích chọn lựa. Có sư khác nói: Nhiều ham muốn chỉ thuộc về ý địa, bởi vì duyên với vị lai, không vui đủ gồm cả sáu thức thân, bởi vì duyên với hiện tại.

Lời bình: nên đưa ra cách nói này: hai loại này đều là tất cả căn bất thiện tham của cõi dục, đều gồm cả sáu thức, nghĩa là tất cả hai loại khiến cho đối với cảnh giới của sắc thanh... đã có được mang nghĩa không vui đủ, gọi là không vui đủ, khiến cho đối với cảnh giới của sắc thanh... chưa có được mang nghĩa nhiều mong cầu, gọi là nhiều ham

muốn. Vì vậy, hai loại này đều chung cho cõi dục, sáu thức đều phát khởi căn bất thiện tham.

Thế nào là thiếu dục? Cho đến nói rộng ra

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Vì muốn phân biệt nghĩa lý trong kinh nghĩa là ktrong kinh nói có ít ham muốn, có biết vừa đủ. Trong kinh tuy nói như vậy mà không phân biệt về nghĩa lý ấy, kinh là nơi y cứ căn bản của luận này, điều trong kinh không giải thích thì nay cần phải giải thích. Lại nữa, trước nói nhiều ham muốn và không vui đủ, nay muốn nói đến pháp đối trị gần của chúng, cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Thế nào là ít ham muốn?

Đáp: Những điều không ham muốn, không quá ham muốn, không đáng ham muốn, đó gọi là ít ham muốn. Luận sư của bản luận này có được sự thiện xảo đối với danh nghĩa khác nhau, cho nên dùng các loại tên gọi để biểu hiện rõ ràng về ít ham muốn, lời văn tuy có khác mà thể không có gì sai khác.

Hỏi: thế nào là vui vừa đủ?

Đáp: Những niềm vui, vui như nhau, vui cùng khắp, quá vui và đáng vui, đó gọi là vui vừa đủ. Luận sư của bản luận này có được sự thiện xảo đối với danh nghĩa khác nhau, cho nên dùng các loại tên gọi để biểu hiện rõ ràng về vui vừa đủ, lời văn tuy có khác mà thể không có gì sai khác.

Ít ham muốn và vui vừa đủ có gì sai biệt? Cho đến nói rộng ra

Hỏi: Vì sao lại soạn ra phần luận này?

Đáp: Vì muốn làm cho người nghi ngờ có được quyết định rõ ràng. Nghĩa là hai pháp này lần lượt chuyển tiếp tương tự, thấy người ít ham muốn thì người thế gian cùng nói là vui vừa đủ, thấy người vui vừa đủ thì người thế gian cùng nói là ít ham muốn. Hoặc có người sinh nghi hai pháp này là nên vì làm cho mỗi nghi ấy được quyết định, hiển bày hai loại này có nghĩa khác nhau cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Ít ham muốn và vui vừa đủ có gì sai biệt?

Đáp: Đối với sắc, thanh, hương, vị, xúc, áo quần, ăn uống, giường ghế, thuốc thang và những vật dụng của cải đáng yêu khác chưa có được, đều không mong cầu, không đòi hỏi, không nhớ tưởng, không tìm cách để có được, đó gọi là ít ham muốn. Trong này đối với sắc, thanh, hương, vị, xúc đáng yêu chưa có được, dựa theo người tại gia mà nói, thì họ không sinh lòng mong cầu đối với sắc, thanh... đáng yêu chưa có được, nghĩa là người làm nông thì không sinh lòng mong cầu đối với địa

vị hơn người... Đối với áo quần, ăn uống, giường ghế, thuốc thang và những vật dụng của cải khác chưa có được, dựa theo người xuất gia mà nói, thì họ không sinh lòng mong cầu đối với y bát, phòng ốc, vật dụng của cải và đệ tử... chưa có được. Những sự không mong cầu... thì tên gọi tuy có khác mà thể không có gì khác nhau, bởi vì đều là biểu hiện rõ ràng về nghĩa của ít ham muốn.

Hỏi: Vì sao trong này hỏi về ít ham muốn mà lại trả lời là không ham muốn?

Đáp: Sắc, Thanh... và đặt dụng của cải đáng yêu chưa có được, tổng quát có hai loại: Như pháp và không như pháp. Đối với như pháp thì có ham muốn, đối với không như pháp thì không sinh lòng ham muốn. Lại nữa, đối với điều gì cần tiếp nhận thì có ham muốn, đối với điều gì không nên tiếp nhận thì không sinh lòng ham muốn. Lại nữa, đối với điều gì có thể ngăn bớt khổ đau thì có ham muốn, đối với điều gì tăng thêm phiền não thì không sinh lòng ham muốn. Lại nữa, đối với mong cầu phạm hạnh thì có ham muốn, đối với mong cầu tham dục - mong cầu quả báo - mong cầu tà phạm hạnh thì không sinh lòng ham muốn. Lại nữa, đối với việc làm lợi ích cho người khác thì có ham muốn. Đối với việc làm gây tổn hại cho người khác thì không sinh lòng ham muốn. Nên biết trong này nói không sinh lòng ham muốn, nghĩa là ham muốn bất thiện; có ham muốn, đó là ham muốn thuộc về thiện.

Đối với sắc, thanh, hương, vị, xúc, áo quần, ăn uống, giường ghế, thuốc thang và những vật dụng của cải đáng yêu khác đã có được, đều không mong cầu nữa - không ham muốn nữa - không ưa thích nữa - không theo đuổi nữa, đó gọi là vui vừa đủ. Trong này, đối với sắc, thanh, hương, vị, xúc đáng yêu đã có được, dựa theo người tại gia mà nói, thì họ sinh lòng vui vừa đủ đối với sắc, thanh... đáng yêu đã có được cho nên không mong cầu thêm nữa, nghĩa là người làm nông đối với ruộng vườn... hễ có được đầy đủ thì sinh lòng; vui vừa đủ, không mong cầu thêm nữa; nếu là người giàu sang, thì đối với địa vị hơn người... tùy theo những gì đã có được thì sinh lòng vui vừa đủ, không mong cầu thêm nữa. Đối với áo quần, ăn uống, giường ghế, thuốc thang và những vật dụng của cải khác đã có được, dựa theo người xuất gia mà nói, thì họ sinh lòng vừa đủ đối với áo quần... đã có được, cho nên không mong cầu thêm nữa, nghĩa là đối với y bát, phòng ốc, vật dụng của cải và đệ tử..., tùy theo những gì đã có được thì sinh lòng vui vừa đủ, không mong cầu thêm nữa. Những sự không mong cầu thêm nữa... thì tên gọi tuy có khác mà thể không có gì khác nhau, bởi vì đều là biểu hiện rõ ràng về

nghĩa của vui vừa đủ.

Sự sai biệt như vậy, là hiển bày ít ham muốn, không mong cầu - không theo đuổi, cho đến nói rộng ra, thì ít ham muốn chính là nhân của không mong cầu - không theo đuổi..., bởi vì nếu tâm có yêu thích thì có mong cầu - theo đuổi... và hiển bày về vui vừa đủ, không mong cầu thêm nữa... thì vui vừa đủ chính là nhân của không mong cầu thêm nữa..., bởi vì nếu tâm có tham thì có mong cầu thêm nữa... Đây chính là biểu hiện rõ ràng về ít ham muốn và vui vừa đủ, tuy cùng lấy căn thiện vô tham để làm tự tánh, mà dựa vào cảnh chưa có được – đã có được để phát khởi, cho nên có sai biệt.

Có người đưa ra cách nói này: Vui vừa đủ là nhân, ít ham muốn là quả, trong này nhân - quả biểu hiện rõ ràng cho nhau. Hoặc có người nói: Không mong mỏi ham muốn là ít ham muốn, không theo đuổi mong cầu là vui vừa đủ. Lại có người nói: Dễ thỏa mãn là bởi vì ít ham muốn - ít mong cầu, dễ nuôi dưỡng là bởi vì vui vừa đủ - không chọn lựa. Có su khác nói: Ít ham muốn chỉ thuộc về ý địa, bởi vì duyên với vị lai; vui vừa đủ gồm chung sáu thức thân, bởi vì duyên với hiện tại.

Lời bình: Nên đưa ra cách nói như vậy: Hai loại này đều là hệ thuộc ba cõi và không có hệ thuộc, căn thiện vô tham đều gồm chung sáu thức, nghĩa là tất cả hai loại khiến cho đối với cảnh giới của sắc, thanh... đã có được sinh ra nghĩa vui vừa đủ, gọi là vui vừa đủ; khiến cho đối với cảnh giới của sắc, thanh... chưa có được mang nghĩa ít mong cầu, gọi là ít ham muốn. Vì vậy, hai loại này đều gồm cả hệ thuộc ba cõi và không hệ thuộc, sáu thức đều phát khởi căn thiện vô tham.

Nên biết trong này có lúc ít ham muốn mà gọi là nhiều ham muốn, như chỉ cần nên lạng thuốc thì có thể giúp ích đầy đủ, nhưng lại mong cầu hai lạng... Có lúc nhiều ham muốn mà gọi là ít ham muốn, như cần có trăm ngàn các loại vật dụng cung cấp cho đời sống thì mới có thể giúp ích đầy đủ, nhưng chỉ mong muốn chừng ấy chứ không mong cầu nhiều thêm nữa. Có lúc ít mong cầu mà gọi là không vui đủ, như có được nên ít đồ vật đã có thể giúp ích đầy đủ, nhưng lại mong cầu ít hơn nữa. Có lúc nhiều lại mong cầu mà gọi là vui vừa đủ, như có được nên ít đồ vật thì hoàn toàn chưa giúp ích đầy đủ, càng cần đến trăm ngàn thứ cung cấp cho thân mới đủ, nhưng chỉ mong cầu như vậy chứ không mong cầu nhiều hơn nữa.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 42

LUẬN VỀ VÔ NGHĨA (Phần 4)

Thế nào là khó thỏa mãn? Cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Vì muốn phân biệt nghĩa là lý trong kinh, nghĩa là trong kinh nói có loại khó thỏa mãn, có loại khó nuôi dưỡng. Trong kinh tuy nói ra lời này mà không phân biệt về nghĩa ấy, kinh là nơi y cứ căn bản của luận này, điều trong kinh không phải thích thì nay cần phải giải thích, cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Thế nào là khó thỏa mãn?

Đáp: Những người coi trọng thức ăn, coi trọng cho ăn, ăn nhiều, nuốt nhiều, ăn to, nuốt to, không phải là ít mà có thể có ích, đó gọi là khó thỏa mãn. Những loại coi trọng thức ăn... thì tên gọi tuy có khác mà thể không có gì khác biệt, bởi vì đều là biểu hiện rõ ràng về nghĩa của khó thỏa mãn.

Hỏi: Thế nào là khó nuôi dưỡng?

Đáp: Những loại ham ăn, rất ham ăn, tham lam, rất tham lam, đắm say, rất đắm say, thềm muốn, rất thềm muốn, thích nhia nuốt, thích nếm, mút, chọn lựa mà ăn, chọn lựa mà nuốt, không có điều gì có thể có ích được, đó gọi là khó nuôi dưỡng. Ham ăn, rất ham ăn... thì tên gọi tuy có khác mà thể không có gì khác biệt, bởi vì đều là biểu hiện rõ ràng về nghĩa của khó nuôi dưỡng.

Hỏi: Khó thỏa mãn và khó nuôi dưỡng có gì sai biệt?

Đáp: Ngay trước đây đã nói, đó gọi là sai biệt giữa hai loại ấy.

Hỏi: Vì sao lại soạn ra phần này?

Đáp: Vì muốn làm cho người nghi ngờ có được quyết định rõ ràng. Nghĩa là hai pháp này lần lượt chuyển tiếp tương tự, thấy người khó thỏa mãn thì người thế gian đều nói người này khó nuôi dưỡng, thấy

người khó nuôi dưỡng thì người thế gian đều nói người này là khó thỏa mãn hoặc có người sinh nghi là hai pháp này chỉ là nên, vì làm cho mỗi nghi ấy được quyết định, hiển bày hai loại này có nghĩa khác nhau, cho nên soạn ra phần luận này. Nghĩa là ngay trước đây nói đến những loại coi trọng ăn nuốt..., không phải là ít mà có thể có ích, đó gọi là khó thỏa mãn; những loại ham ăn, rất ham ăn..., không có điều gì có thể có ích được, đó gọi là khó nuôi dưỡng. Lại nữa, nhiều ham muốn mà khó thỏa mãn, bởi vì mong cầu nhiều thức ăn; không vui đủ là khó nuôi dưỡng, bởi vì chọn lựa mà ăn. Trong này, văn tóm lược chỉ dựa theo thức ăn mà nói, nên biết rằng áo quần...cũng có hai nghĩa, có bản không có hỏi, đáp về sự sai biệt này.

Hỏi: Vì sao trong này không hỏi đến sự sai biệt?

Đáp: Nên hỏi mà không hỏi đến thì nên biết rằng nghĩa này có khác. Lại nữa, trả lời không khác với trước cho nên không hỏi lại nữa, không giống như nhiều ham muốn và không vui đủ, cho nên trả lời khác với trước.

Thế nào là dễ thỏa mãn? Cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Vì muốn phân biệt nghĩa lý trong kinh nghĩa là trong kinh nói có loại dễ thỏa mãn, có loại dễ nuôi dưỡng. Trong kinh tuy nói ra lời này mà không phân biệt về nghĩa ấy, kinh là nơi y cứ văn bản của luận này, điều trong kinh không giải thích thì nay cần phải giải thích. Lại nữa, trước nói đến khó thỏa mãn, khó nuôi dưỡng, nay muốn nói đến pháp đối trị gần của chúng, cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Thế nào là dễ thỏa mãn?

Đáp: Những loại này không coi trọng thức ăn, không coi trọng cho ăn, không ăn nhiều, không nuốt nhiều, không ăn to, không nuốt lớn, ít mà có thể có ích thì gọi là dễ thỏa mãn. Không coi trọng thức ăn... thì tên gọi tuy có khác mà thể không có gì khác nhau, bởi vì đều là biểu hiện rõ ràng về nghĩa của dễ thỏa mãn.

Hỏi: Thế nào là dễ nuôi dưỡng?

Đáp: Những loại không ham ăn, không quá ham ăn, không tham lam, không quá tham lam, không đắm say, không quá đắm say, không thêm muốn, không quá thêm muốn, không thích nahi nuốt, không thích nếm mút, không chọn lựa mà ăn, không chọn lựa mà nuốt, hễ có được thì đã có ích, đó gọi là dễ nuôi dưỡng. Những loại không ham ăn... thì tên gọi có khác mà thể không có gì khác nhau, bởi vì đều là biểu hiện rõ ràng về nghĩa của dễ nuôi dưỡng.

Hỏi: Dễ thỏa mãn và dễ nuôi dưỡng có gì sai biệt?

Đáp: Ngay trước đây đã nói, đó gọi là sai biệt giữa hai loại ấy.

Hỏi: Vì sao lại soạn ra phần luận này?

Đáp: Vì muốn làm cho người nghi ngờ có được quyết định rõ ràng. Nghĩa là hai pháp này lần lượt chuyển tiếp tương tự, thấy người dễ thỏa mãn thì người thế gian cùng nói người này là dễ nuôi dưỡng, thấy người dễ nuôi dưỡng thì người thế gian cùng nói người này là dễ thỏa mãn. Hoặc có người sinh nghi hai pháp này chỉ là nên, vì làm cho mỗi nghi ấy được quyết định, hiển bày về hai loại này có nghĩa khác nhau, cho nên soạn ra phần luận này. Nghĩa là ngay trước đây nói không coi trọng thức ăn..., ít mà có thể có ích, thì gọi là dễ thỏa mãn; những loại không ham ăn..., hễ có được thì đã có ích, đó gọi là dễ nuôi dưỡng. Lại nữa, ít ham muốn là dễ thỏa mãn, bởi vì không mong cầu thức ăn; vui vừa đủ là dễ nuôi dưỡng, bởi vì không chọn lựa mà ăn. Trong này, văn tóm lược chỉ dựa theo thức ăn mà nói, nên biết rằng áo quần... cũng có hai nghĩa, có bản không có hỏi, đáp về sự sai biệt này.

Hỏi: Vì sao trong này không hỏi đến sự sai biệt?

Đáp: Cần phải hỏi mà không hỏi đến thì nên biết rằng nghĩa này có khác. Lại nữa, trả lời không khác với trước cho nên không hỏi đến nữa, không giống như ít ham muốn và vui vừa đủ, cho nên trả lời khác với trước.

Nên biết trong này có lúc ăn ít mà gọi là khó thỏa mãn, như ăn nên nắm cơm có thể no đủ, mà lại ăn hai nắm... có lúc ăn nhiều mà gọi là dễ thỏa mãn, như ăn nên học mới có thể no đủ, nhưng chỉ ăn những gì có được chứ không ăn nhiều hơn nữa.

Xưa có con voi cái tên gọi là ma-đồ, từ phương khác chở Phật-đà-đô đi vào nước Ca-thấp-di-la, nhờ phước lực ấy mà sau khi mạng chung sinh vào cõi này được làm thương trượng phu, xuất gia tu đạo thành bậc A-la-hán, vì sức mạnh của tập khí kiếp trước mà mỗi ngày ăn nên học mới được no đủ. Lúc sắp nhập Niết-bàn, tập hợp những tỳ kheo ni đã từng cúng dường thân cận, nói rằng: tôi sẽ nói cho các cô về pháp thù thắng của tôi. Ni chúng nói có vẻ trách móc: Tôn giả đã dễ thỏa mãn, quả thật có pháp thù thắng hay sao? A-la-hán nói: Các cô đừng tự mình xem thường, tôi thật sự là dễ thỏa mãn. Tỳ kheo ni nói: Ngay ăn nên học, như thế nào là dễ thỏa mãn? A-la-hán nói: Các cô không biết trước khi tôi sinh ở nơi này, đã từng làm con voi cái chở Phật-đà-đô đi vào nước này, nhờ thiện nghiệp ấy nay được làm người xuất gia tu đạo thành bậc A-la-hán, vì sức mạnh của tập khí còn lại cho nên mỗi ngày phải ăn

nên học năm đầu cơm, luôn luôn tự mình hạn chế số lượng, chỉ ăn nên học, dễ thỏa mãn như vậy không phải là tôi thì là ai? Lúc ấy tỳ kheo ni đánh lễ sám hối nhận lỗi của mình.

Lại nữa, vua Thắng quân nhờ sức mạnh của phước đức mà mỗi ngày có thể ăn cơm - uống nước mía, mỗi loại hai học lớn, nước và cơm này nhờ vào nên cây mía và nên nhánh lúa mà sinh ra, nhưng tự mình hạn chế số lượng đều ăn nên học.

Đây đều là ăn nhiều mà gọi là dễ thỏa mãn.

Có lúc chọn lựa để ăn mà gọi là khó nuôi dưỡng, như ăn thức ăn sơ sài đủ để có thể no đủ, mà vì ham ăn cho nên chọn lựa thức ăn để ăn. Có lúc chọn lựa để ăn mà gọi là dễ nuôi dưỡng, như ăn thức ăn sơ sài không có thể suy trì được thân thể, chọn lựa để ăn thì mới có thể no đủ, mà tâm không tham đắm đối với thức ăn ngon. Có lúc tham nhiều mà ăn ít, như quạ, diều hâu... có lúc ăn nhiều mà tham ít, như voi, ngựa... có lúc tham và ăn đều nhiều, như chó – mèo...có lúc tham và ăn đều ít như rùa, cua.

Khó thỏa mãn và khó nuôi dưỡng đều là căn bất thiện tham, bao gồm cả sáu thức thuộc cõi dục; dễ thỏa mãn về dễ nuôi dưỡng đều là căn thiện vô tham, bao gồm cả sáu thức, hệ thuộc ba cõi và không hệ thuộc. Như trong kinh nói: : “Có bốn thánh chứng đều lấy vui vừa đủ làm tự tánh của mình”. Bốn thánh chứng này nói rộng ra như trong phẩm luận về bất hoàn ở Chương Định Uẩn.

CHƯƠNG I: TẠP UẨN (Tiếp Theo)**Phần Thứ Tám: LUẬN VỀ TƯ****LUẬN VỀ TƯ** (Phần 1)

Thế nào là tư? Thế nào là Lự? Các chương như vậy và giải thích về nghĩa từng chương đã lãnh hội rồi, tiếp đến cần phải giải thích rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Vì ngăn chặn tông chỉ của người khác để hiển bày về chánh nghĩa. Nghĩa là hoặc có người chấp: Tư và Lự đều là tâm. Như phái thí dụ, họ nói Tư và Tự là sự sai biệt của tâm, không có thể riêng biệt. Vì ngăn chặn cái chấp ấy để hiển bày Tư và Lự là tâm sở pháp, có tự thể riêng biệt. Hoặc lại có người chấp : Âm của Tư và Lự tuy có khác mà thể không có gì khác. Như phái Thanh luận, họ nói âm vận của Tư và Lự tuy khác nhau mà thể không có gì khác. Vì ngăn chặn cái chấp ấy để hiển bày tự thể của hai loại này cũng khác nhau, cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Thế nào là Tư (suy nghĩ) ? Đáp : Những suy nghĩ, cùng suy nghĩ, thâm suy nghĩ, tánh của suy nghĩ - chủng loại của suy nghĩ, tâm hành, ý nghiệp, đó gọi là Tư. Luận sư của bản luận này có được sự thiện xảo đối với danh nghĩa khác nhau, cho nên dùng các loại tên gọi để biểu hiện rõ ràng về thể của tư, lời văn tuy có khác mà thể không có gì khác biệt.

Hỏi: Tư trong này là nói đến những loại tư nào?

Đáp: Có người đưa ra cách nói này: Đây là nói về Tư dẫn dắt chúng đồng phần. Có Sư khác nói: Đây là nói về Tư của chúng đồng phần viên mãn.

Lời bình: Nên đưa ra cách nói này: Trong này nói tổng quát về tất cả ý nghiệp, hoặc có thể là Tư dẫn dắt chúng đồng phần, hoặc có thể là Tư của chúng đồng phần viên mãn, hoặc là tư hữu lậu, hoặc là Tư vô lậu, hoặc là Tư thuộc về ý địa, hoặc là Tư thuộc về năm thức, đều tên gọi là Tư, bởi vì tất cả đều có tướng tạo tác.

Hỏi: Thế nào là Lự (lo nghĩ).

Đáp: Nhưng lo nghĩ, cùng lo nghĩ, thêm lo nghĩ, cân nhắc, tính toán, quán sát, đó gọi là Lự. Luận sư của bản luận này có được sự thiện xảo đối với danh nghĩa khác nhau, cho nên dùng các loại tên gọi

để biểu hiện rõ ràng về thể của Lự, lời văn tuy có khác mà thể không có gì khác biệt.

Hỏi: Lự trong này là nói đến những loại Lự nào?

Đáp: Có người đưa ra cách nói này: đây là nói về Lự thông đạt của bốn thánh đế, nghĩa là kiến đạo... mà quán sát bốn thánh đế đúng như thật. Có sư khác nói: Trong này đích thực nói về lự do tu là thành, nghĩa là Noãn - Đảnh - Nhẫn và Thế đệ nhất pháp. Hoặc có người nói: Trong này đích thực nói về Lự do tư mà thành, nghĩa là quán bất tịnh - trì lực niệm..., cho đến Niệm Trụ. Lại có người nói: Trong này đích thực nói về Lự do Văn mà thành, nghĩa là phân biệt về tự tướng và cộng tướng của các pháp, an lập trên tự tướng và cộng tướng của các pháp, trừ tà các ngu về thể của vật và cái ngu về sở duyên, ở trong các pháp không tăng, không giảm. Hoặc lại có người nói: Trong này đích thực nói về Lự do sinh mà có được, nghĩa là đối với mười hai phần giáo trong ba tạng, thọ trì, chuyển đọc trọn vẹn và truyền bá khắp nơi.

Lời bình: Nên đưa ra cách nói này: Trong này nói tổng quát về tất cả Bát-nhã, hoặc là do sinh mà có được, hoặc là do văn mà thành, hoặc là do Tư mà thành, hoặc là do Tu mà thành, hoặc là thông đạt về đế, hoặc là hữu lậu, hoặc là vô lậu, hoặc là thuộc về ý địa, hoặc là thuộc về năm thức, đều nói tên gọi là Lự, bởi vì tất cả đều có tướng quán sát.

Tư và Lự có gì sai biệt ?

Hỏi: Vì sao lại soạn ra phần luận này?

Đáp: Vì muốn làm cho người nghi ngờ có được quyết định rõ ràng. Nghĩa là hai pháp này lần lượt chuyển tiếp tương tự, thấy người tư nhiều thì người thế gian cùng nói là người này lự nhiều, thấy người lự nhiều thì người thế gian cùng nói là người này tư nhiều. Hoặc có người sinh nghi hai pháp này là nên, vì làm cho mối nghi ấy được quyết định, hiển bày hai loại này thì thể của nó đều khác biệt, cho bên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Tư và Lự có gì sai biệt?

Đáp: Tư là nghiệp. Lự là tuệ, đó gọi là sai biệt, Lại nữa, Tư và tướng tạo tác, Lự là tướng quán sát. Lại nữa, có năng lực phân biệt về quả thuộc ái, phi ái khiến cho không tạp loạn, là tướng thuộc về tư; có năng lực phân biệt về tự tướng và cộng tướng của các pháp khiến cho không có gì nghi hoặc, là tướng thuộc về lự.

Hỏi: Tất cả các pháp hữu lậu thiện. Bất thiện đều có thể cảm đến quả dị thực thuộc ái và phi ái. Tại sao chỉ nói là Tư có năng lực phân biệt về quả thuộc ái, phi ái chứ không phải là pháp khác?

Đáp: Vì Tư là ưu việt nhất cho nên đưa ra cách nói như vậy, nghĩa là tư có năng lực cảm được quả thuộc ái – phi ái với thế lực ưu việt nhất cho nên chỉ nói về tư. Như Kệ-Thư-Nhiêm tuy có duyên khác nhưng bởi vì con người là hơn hẳn, cho nên con người có được tên gọi ấy, ở đây cũng như vậy.

Hỏi: Phân biệt về tự tướng và cộng tướng của các pháp thì tâm - tâm sở khác cũng có năng lực này, vì sao nói đây là tuệ chứ không phải là pháp khác?

Đáp: Vì tuệ là ưu việt nhất cho nên đưa ra cách nói như vậy, nghĩa là tuệ phân biệt về tự tướng và cộng tướng của các pháp nên cách ưu việt nhất, cho nên chỉ nói về tuệ, dẫn chứng thí dụ như trước.

Hỏi: Những tuệ nào có năng lực phân biệt về tự tướng của các pháp, những tuệ nào có năng lực phân biệt về cộng tướng của các pháp?

Đáp: Phân biệt về tướng của nên vật, đó là phân biệt về tự tướng, phân biệt về tướng của nhiều vật, đó là phân biệt về cộng tướng. Lại nữa, phân biệt về mỗi nên uẩn..., đó là phân biệt về tự tướng; phân biệt về hai uẩn, ba uẩn..., đó là phân biệt về cộng tướng. Lại nữa, do Văn - Tư mà thành tuệ, phần nhiều phân biệt về tự tướng; do Tu mà thành tuệ, phần nhiều phân biệt về cộng tướng. Lại nữa, tuệ không thấu nhiếp do mười sáu hành tướng, phần nhiều phân biệt về tự tướng; tuệ thấu nhiếp do mười sáu hành tướng chỉ phân biệt về cộng tướng. Lại nữa, tuệ lúc thực hành đế, phần nhiều phân biệt về tự tướng, tuệ lúc hiện quán chỉ phân biệt về cộng tướng. Lại nữa, tuệ quán riêng biệt các Đế thì gọi là phân biệt về tự tướng, tuệ quán tổng quát các đế thì gọi là phân biệt về cộng tướng.

Hỏi: Hai loại tuệ này nên biết như thế nào?

Đáp: Như các loại đồ vật ở gần vật báu để thanh, thì tự tướng không hiện này, bởi vì đều giống như màu sắc của Vật báu ấy, tuệ phân biệt về cộng tướng nên biết cũng như vậy, như các loại đồ vật cách xa vật báu để Thanh, thì màu sắc xanh, vàng... khác nhau hiện bày rõ ràng, tuệ phân biệt về tự tướng nên biết cũng như vậy. Lại nữa, như người cầm đuốc. Lại nữa, như tấm gương xa soi chiếu thì tướng riêng biệt không hiện này, tuệ phân biệt về cộng tướng nên biết cũng như vậy, như tấm gương soi chiếu gần thì tướng riêng biệt đều rõ ràng, tuệ phân biệt về tự tướng nên biết cũng như vậy. Lại nữa, như người từ xa nhìn những cảnh vậy núi rừng..., tuệ phân biệt về cộng tướng nên biết cũng như vậy, như người ở gần nhìn những cảnh vật núi rừng..., tuệ phân biệt về tự tướng

nên biết cũng như vậy.

Hỏi: Trong này đã nói đến tuệ do Văn-Tư-Tu mà thành, thì tướng ấy thế nào?

Đáp: Có người đưa ra cách nói này: “Nếu đối với người hai phần giáo trong ba Tạng, thọ trì chuyển đọc trọn vẹn và truyền bá khắp nơi, thì gọi là tuệ do văn mà thành, dựa vào đây phát sinh tuệ do Tư mà thành, dựa vào đây phát sinh tuệ do tu thành thành, từ đây đoạn trừ phiền não chứng được Niết-bàn, như dựa vào quặng vàng sinh ra vàng, dựa vào vàng sinh ra kim cương, từ đây có thể phá tan những vật như núi đá....

Lời bình: Nên đưa ra cách nói này: Nếu đối với người hai phần giáo trong ba tạng, thọ trì... chuyển đọc trọn vẹn và truyền bá khắp nơi, là tuệ do sinh mà có được, dựa vào đây phát sinh tuệ do văn mà thành, dựa vào đây phát sinh tuệ do Tư mà thành, dựa vào đây phát sinh tuệ do Tu mà thành, từ đây đoạn trừ phiền não chứng được Niết-bàn; như dựa vào hạt giống sinh ra mầm non, dựa vào mầm non sinh ra thân cây, dựa vào thân cây chuyển biến sinh ra cành, lá, hoa, quả. Lại nữa, dựa vào văn sinh tuệ thì gọi là tuệ do văn mà thành, dựa vào tư sinh tuệ thì gọi là tuệ do tư mà thành, dựa vào tu sinh tuệ thì gọi là tuệ do tu mà thành. Lại nữa, do văn mà dẫn dắt tuệ thì gọi là tuệ do văn mà thành, do tư mà dẫn dắt tuệ thì gọi là tuệ do tư mà thành, do tu mà dẫn dắt tuệ thì gọi là tuệ do tu mà thành. Lại nữa, tuệ phát khởi do lực của duyên thì gọi là tuệ do văn mà thành, tuệ phát khởi do lực của nhân thì gọi là tuệ do tư mà thành, tuệ phát khởi do lực của nhân và duyên thì gọi là tuệ do tu mà thành. Lại nữa, tu phát khởi do lực của nhân và duyên thì gọi là tuệ do tu mà thành. Lại nữa, tuệ phát khởi do tha lực thì gọi là tuệ do văn mà thành, tuệ phát khởi do tự lực thì gọi là tuệ do tư mà thành, tuệ phát khởi do tự lực mà tha lực thì gọi là tuệ do tu mà thành. Lại nữa, tuệ phát khởi do lực của tư lương thì gọi là tuệ do văn mà thành, tuệ phát khởi do lực của tự tánh thì gọi là tuệ do tư mà thành, tuệ phát khởi do lực của tư lương và tự tánh thì gọi là tuệ do tu mà thành. Lại nữa, tuệ phát khởi do ngoại lực thì gọi là tuệ do văn mà thành, tuệ phát khởi do nội lực thì gọi là tuệ do tư mà thành, tuệ phát khởi do ngoại lực và nội lực thì gọi là tuệ do tu mà thành. Lại nữa, tuệ phát khởi do lực của giáo thì gọi là tuệ do văn mà thành, tuệ phát khởi do lực của nghĩa thì gọi là tuệ do tư mà thành, tuệ phát khởi do lực của định thì gọi là tuệ do tu mà thành.

Hỏi: Ba tuệ như vậy có gì sai biệt?

Đáp: Tuệ do văn mà thành, đối với tất cả mọi lúc đều dựa vào tên gọi mà hiểu rõ ý nghĩa, người tu hành dấy lên ý niệm như vậy: Tổ-đát-lãm, tỳ-nại-da và A-tỳ-đạt-ma đã nói là có ý nghĩa gì? Thân giáo quỹ phạm và người cùng phạm hạnh đã nói là có ý nghĩa gì? Các luận thuyết khác đã nói là có ý nghĩa gì? Tùy theo những ý niệm ấy đều có năng lực hiểu rõ ràng. Tuệ do Tư mà thành, có lúc dựa vào tên gọi mà hiểu rõ ý nghĩa, có lúc không dựa vào tên gọi mà hiểu rõ ý nghĩa. Tuệ do tu mà thành, đối với tất cả mọi lúc không dựa vào tên gọi mà hiểu rõ ý nghĩa.

Như có ba người bước vào hồ nước tắm gội, người thứ nhất chưa học cách bơi, người thứ hai đã học nhưng bơi chưa thành thạo, người thứ ba học bơi đã thành thạo. Người chưa học cách bơi, đối với tất cả mọi lúc cần phải bám vào những lùm cỏ ven bờ, sau đó mới có thể tắm gội, tuệ do văn mà thành, bên biết cũng như vậy, người đã học nhưng bơi chưa thành thạo, hoặc là bám vào lùm cỏ mà vẫn có thể tắm gội được, tuệ do tư mà thành, nên biết cũng như vậy, người học bơi đã thành thạo, đối với tất cả mọi lúc không cần bám vào chỗ nào mà cứ tự nhiên tắm rửa, tuệ do tu mà thành, nên biết cũng như vậy.

Lại nữa, tuệ do văn mà thành làm nhân của ba tuệ; tuệ do Tư mà thành chỉ là nhân của tư tuệ chứ không phải là nhân của Văn tuệ, bởi vì tư tuệ là yếu kém, không phải là nhân của tu tuệ bởi vì Tư tuệ ở cảnh giới khác; tuệ do tu mà thành chỉ làm nhân của tu tuệ chứ không phải là nhân của văn tuệ, bởi vì tu tuệ là yếu kém, không phải là nhân của tư tuệ, bởi vì tu tuệ cũng yếu kém và ở cảnh giới khác. Lại nữa, tuệ do văn mà thành chỉ là quả của văn tuệ chứ không phải là quả của hai tuệ còn lại, bởi vì văn tuệ là hơn hẳn; tuệ do tư là thành là quả của hai tuệ chứ không phải là quả của Tư tuệ, bởi vì tu tuệ là hơn hẳn ở cảnh giới khác, tuệ do tu mà thành là quả của hai tuệ chứ không phải là quả của tư tuệ, bởi vì tu tuệ của cảnh giới khác. Lại nữa, tuệ do văn mà thành lúc hiện rõ trước mắt thì chỉ tu văn tuệ, tuệ do tư mà thành lúc hiện rõ trước mắt thì chỉ tu tư tuệ, tuệ do tu mà thành lúc hiện rõ trước mắt thì có năng lực tu cả ba tuệ.

Hỏi: Vì sao hai tuệ vào lúc hiện rõ trước mắt thì chỉ tu chủng loại của mình, tuệ do tu mà thành lại có năng lực tu cả ba loại?

Đáp: Hai tuệ Văn-Tư không dựa vào định mà phát sinh, thế lực thấp kém cho nên lúc hiện rõ trước mắt chỉ tu chủng loại của mình và chủng loại khác ở vị lai; tuệ do tu mà thành dựa vào Định phát sinh, thế lực tăng mạnh cho nên lúc hiện rõ trước mắt thì có năng lực tu chủng

loại của mình và tu chủng loại khác. Tu chủng loại của mình là hiện tại tập tu thì vị lai có thể ty. Tu chủng loại khác là chỉ tu thuộc vị lai. Lại nữa, tuệ do Văn-Tư mà thành, lúc sát ma thứ nhất hiện rõ trước mắt chỉ thành tựu hiện tại, về sau lúc không khởi lên thì chỉ thành tựu quá khứ, tuệ do tu mà thành chưa từng đạt được, sát ma thứ nhất hiện rõ trước mắt thì thành tựu vị lai, hiện tại, sát-na thứ hai về sau thành tựu cả ba đời, về sau lúc không khởi lên thì chỉ thành tựu quá khứ vị lai. Các sư khác nói : Hai tuệ văn - Tư có luyện tập xuyên suốt tốt đẹp thì lúc hiện rõ trước mắt, cũng tu pháp thiện thuộc chủng loại của mình ở vị lai. Đó là nói đến thành tựu chứ không phải là như trước đã nói.

Ba tuệ như vậy, về giới thì cõi dục có hai, đó là tuệ do văn mà thành và tuệ do Tư mà thành, cõi sắc có hai, đó là tuệ mà thành và tuệ do tu mà thành, cõi vô sắc chỉ có tuệ do tu mà thành.

Hỏi: Vì sao cõi dục không có tuệ do tu mà thành?

Đáp: Bởi vì cõi dục là cõi không nhất định, không phải là nơi của tu, không phải là nơi của lìa nhiễm, nếu lúc muốn tu thì rơi vào trong phạm vi của tư.

Hỏi: Vì sao cõi sắc, vô sắc không có tuệ do tư mà thành?

Đáp: Bởi vì cõi sắc, vô sắc là cõi của định, là nơi của tu, là nơi của lìa nhiễm, nếu lúc sắp tư thì thuộc về trong phạm vi của tu.

Hỏi: Vì sao cõi vô sắc không có tuệ do văn mà thành.

Đáp: Bởi vì cõi ấy không có nhĩ căn để tùy ý nghe pháp, tuệ do văn mà thành cần phải nhờ vào nhĩ căn để tùy ý nghe pháp, rồi lần lượt chuyển đổi có thể dẫn dắt hiện rõ trước mắt.

Có người đưa ra cách nói này: Cõi dục có đủ ba tuệ, cõi sắc, vô sắc như trước đã nói. Tuệ do tu mà thành ở cõi dục, như thế tục trí hiện quán biên, cùng các Tam-ma-địa không không, vô nguyện vô nguyện, vô tướng, vô tướng, mà lúc tận trí đã tu căn thiện tương ứng của cõi dục. Nhưng bởi vì rất ít cho nên các nơi không nói đến. Có sư khác nói: Cõi dục và cõi sắc đều có đủ ba tuệ, cõi vô sắc chỉ có tuệ do tu mà thành. Hoặc có người nói: Cõi dục và cõi sắc đều có đủ ba tuệ, cõi vô sắc có hai loại, đó là tuệ do tư -tu mà thành. Lại có người nói: Ba cõi đều có đủ ba tuệ.

Lời bình: Nên biết trong này, cách nói thứ nhất là hợp lý.

Về địa thì tuệ do văn mà thành thuộc về năm địa, đó là cõi dục và bốn tỉnh lự. Có người nói: thuộc về sáu địa, đó là năm địa trước và tỉnh lự trung gian, Có người nói: Thuộc về bảy địa, đó là sắc địa trước và vị chí. Tuệ do tư mà thành chỉ thuộc về nên địa, đó là cõi dục. Tuệ do tu

mà thành. Hữu lậu thì thuộc về mười bảy địa, đó là bốn tĩnh lực - bốn cận phần. Tĩnh lực trung gian - bốn vô sắc và bốn cận phần, vô lậu thì thuộc về chín địa, đó là bốn tĩnh lực - vị chí - trung gian và ba vô sắc dưới.

Về sở y thì tuệ do Văn mà thành dựa vào thân của cõi dục và cõi sắc, tuệ do tư mà thành dựa vào thân của cõi dục, tuệ do tu mà thành dựa vào thân của ba cõi.

Về hành tướng, có người đưa ra cách nói này: Tuệ do Văn - Tư mà thành không phải là mười sáu thành tướng, bởi vì là hữu lậu, tuệ do tu mà thành thuộc về người sáu thành tướng, hoặc là hành tướng khác.

Lời bình: Nên đưa ra cách nói này; ba tuệ đều chung cho cả mười sáu hành tướng và hành tướng khác, bởi vì mười sáu hành tướng bao gồm cả hữu lậu và vô lậu.

Hỏi: Nếu ba tuệ đều chung cho cả mười sáu hành tướng và hành tướng khác, như vậy ba tuệ có gì sai biệt?

Đáp: Như trước đã nói về các loại sai biệt, nhưng tuệ do văn-tư mà thành, bởi vì tự lực cho nên không có tu thuộc vị lai, bởi vì tha lực cho nên có tu thuộc vị lai; tuệ do tu mà thành, bởi vì tự lực cho nên có tu thuộc vị lai, đó gọi là sai biệt.

Về sở duyên thì ba tuệ đều duyên với tất cả các pháp. Về niệm trú thì ba tuệ đều bao gồm cả bốn niệm trú. Về trí thì tuệ do văn - tư mà thành, chỉ là thế tục trí, tuệ do tu mà thành bao gồm cả mười trí. Về căn tương ứng thì tuệ do văn - tư mà thành tương ứng với ba căn, đó là Lạc - Hỷ và Xả, tuệ do tư mà thành tương ứng với hai căn, đó là hỷ và xả. Về Tam-ma-địa cùng có, tuệ do văn - tư mà thành cùng có và không cùng có với ba Tam-ma-địa. Về quá khứ vị lai hiện tại, ba tuệ này đều thuộc về ba đời, duyên với ba đời và tách biệt thời gian. Về thiện, bất thiện, vô ký, ba tuệ này đều là thiện, duyên với ba loại. Về hệ thuộc và không hệ thuộc cõi dục, tuệ do tu mà thành hệ thuộc cõi sắc, vô sắc và không hệ thuộc, ba tuệ đều duyên với hệ thuộc ba cõi là không hệ thuộc. Về học, vô học mà phi học phi vô học, tuệ do Văn - Tư mà thành chỉ là phi học phi vô học, tuệ do tu mà thành bao gồm của ba loại, ba tuệ đều duyên với ba loại. Do kiến mà đoạn - do tu mà đoạn và không đoạn, thứ tuệ do văn - tư mà thành chỉ do tu mà đoạn, tuệ do tu mà thành gồm cả do tu mà đoạn và không đoạn, ba tuệ đều duyên với ba loại. Về duyên với sanh - duyên với nghĩa, thì ba tuệ này đều duyên với ba loại. Thuộc về ý địa - thuộc về năm thức phần, thì ba tuệ này chỉ thuộc về ý địa, bởi vì trong năm thức không có gia hạnh thiện. Về gia hạnh đắc - ly nhiễm đắc và sinh đắc, thì ba tuệ này đều bao gồm gia hạnh đắc và ly nhiễm

đắc, chứ không phải là sinh đắc, tuệ do văn - tư mà thành và ly nhiễm đắc, bởi vì lúc lia nhiễm của Hữu Đảnh mà đạt được.

Có người nói: ba tuệ tuy là gia hạnh đắc mà cũng có thể nói là sinh đắc, nơi bình từ địa trên mất đi, lúc sinh vào địa dưới cũng có đạt được. Có sư khác nói: Tuệ do văn mà thành, ở cõi dục thì chỉ là gia hạnh đắc, ở cõi sắc thì có thể nói là gia hạnh đắc, có thể nói là sinh đắc. Có thể nói là gia hạnh đắc, nghĩa là ở cõi dục gia hạnh tu tập tuệ do văn mà thành, quán sát tự tướng và cộng tướng của các pháp, người hết sức thuần phục từ cõi dục mất đi, sinh ra đến cõi sắc mới có thể đạt được. Có thể nói là sinh đắc, thì tuy ở cõi dục gia hạnh tu tập tuệ do văn mà thành, quán sát tự tướng và cộng tướng của các pháp, nếm chưa thanh thì lúc ấy hãy còn chưa có thể đạt được, cần phải sinh đến cõi sắc thì mới đạt được tuệ ấy. Tuệ do Tư mà thành chỉ là gia hạnh đắc, tuệ do tu mà thành gồm cả ba loại đắc, bởi vì lúc gia hạnh - lia nhiễm - sinh ra mà đạt được.

Hỏi: Ba tuệ như vậy thì thanh văn - độc giác mà như lai vốn có mấy loại?

Đáp: Tuy như lai có đủ ba tuệ, nhưng chính là tuệ do tu mà thành đã hiển bày, nguyên cơ thế nào? Bởi vì tự nhiên giác ngộ vốn có công đức tu tập của mười lực - bốn vô úy và đại bi... độc giác tuy vốn có ba tuệ, nhưng chính là tuệ do tư là thành đã hiển bày. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì độc giác tuy tự nhiên giác ngộ, mà không có các công đức tu tập của mười lực - bốn vô úy..., nhờ tư duy ngẫm nghĩ nhiều mà nhập đạo. Thanh văn tuy vốn có ba tuệ, nhưng chính là tuệ do văn mà thành đã hiển bày. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì họ nghe pháp âm mà nhập đạo.

Lại nữa, ba tuệ như vậy đều có thể gọi là tuệ do văn mà thành, như nói: Nhờ nghe nhiều mà có năng lực nhận biết pháp...; đều có thể gọi là tuệ do tư mà thành, như trong này nói lo nghĩ tức là lo nghĩ thuộc về tuệ, tựa như tư duy cho nên cũng gọi là tư; đều có thể gọi là tuệ do tu mà thành, như nói: Thế nào là phép nên tu? Đó là pháp hữu vi thiện. Lại trong kinh nói: Có ba loại tuệ:

1. Tuệ của ngôn thuyết cứu cánh, tức là tuệ do văn mà thành nói trong này.
2. Tuệ của tư lự cứu cánh, tức là tuệ do tư mà thành nói trong này.
3. Tuệ của xuất ly cứu cánh, tức là tuệ do tu mà thành nói trong này. Tất cả gia hạnh thiện thuộc tâm. Tâm sở đều thâm nhiếp vào ba phẩm tuệ như vậy.

Thế nào là tâm? Cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Vì ngăn chặn tông chỉ của người khác để hiển bày chánh nghĩa. Nghĩa là hoặc có người chấp: Tâm - Tứ chính là tâm. Như pháp thí dụ, vì ngăn chặn cái chấp ấy để hiển bày tâm và tứ là tâm sở pháp. Hoặc lại có người chấp: Tâm-Tứ là giả tạm chứ không có thật. Vì ngăn chặn cái chấp ấy để hiển bày hai loại này là pháp có thật, cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Thế nào là tâm?

Đáp: Những tâm tìm kiếm - biện giải sáng tỏ biểu hiện rõ ràng - suy đoán - phác họa - phân biệt về tánh - phân biệt về loại, đó gọi là tâm. Những tâm tìm kiếm... tuy tên gọi có khác mà thể không có gì sai biệt, bởi vì đều là hiển bày rõ ràng tự tánh của tâm.

Hỏi: Thế nào là Tứ?

Đáp: Những tâm dò xét, quán sát, tùy hành, tùy chuyển, tùy lưu, tùy thuộc, đó gọi là tứ. Những tâm dò xét, quán sát... tuy tên gọi có khác mà thể không có gì sai biệt, bởi vì đều là hiển bày rõ ràng tự tánh của tứ.

Hỏi: Tâm và Tứ có gì sai biệt?

Đáp: Tâm có thành thô gọi là tâm, tâm có thánh tế gọi là tứ, đó gọi là sai biệt giữa tâm và tứ.

Hỏi: Vì sao loại soạn ra phần luận này?

Đáp: Vì muốn là cho người nghi ngờ có được quyết định rõ ràng. Nghĩa là hai pháp này lần lượt chuyển đổi tương tự, thấy người tâm nhiều thì người thế gian cùng nói người này là tứ nhiều, thấy người tứ nhiều thì người thế gian cùng nói người này là tâm nhiều. Hoặc có người sinh nghi hai pháp này có thể là nên. Vì muốn là cho mối nghi ấy được quyết định, để hiển bày tự thể của hai loại này khác nhau, cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Trong này đã nói về tâm có tánh thô tế là hiển bày nghĩa gì?

Đáp: Có người đưa ra cách nói này: Đây là hiển bày về tánh thô - tánh tế của tâm. Nếu nói như vậy thì tâm-tứ phải lấy tâm làm tự tánh, cũng không tương ứng với nên vật, bởi vì không cùng có thô-tế trong nên vật. Có sư khác nói: Ở đây hiển bày lúc tâm thô thì có tánh của tâm, lúc tâm tế thì có tánh của tứ. Nếu nói như vậy thì cần phải hiển bày tâm và tứ không phải là cùng nên tâm, bởi vì lúc tâm thô - tế thì sát-na khác nhau.

Lời bình: nên đưa ra cách nói như vậy: trong này biểu hiện rõ ràng ngay trong nên tâm thì thánh thô gọi là tầm, tánh tế gọi là tứ. Nếu nói như vậy thì hẳn bày trong nên tâm có tầm có tứ, tầm khiến cho tâm thô, tứ khiến cho tâm tế.

Hỏi: làm sao cùng nên tâm mà lại pháp thô-tế không trái ngược lẫn nhau?

Đáp: Bởi vì những tạo tác khác nhau, tánh của tầm mạnh mẽ nhanh nhạy, tánh của tứ chậm chạp không nhạy, vì cùng giúp cho nên tâm, tuy thô-tế mà không trái với nhau

Hỏi: Tâm tứ thô tế thì tướng của chúng như thế nào?

Đáp: Như cây kim và lông chim bó lại thành nên bó, áp vào thân sẽ sinh ra cảm nhận nhanh nhạy và chậm chạp, tầm và tứ cũng như vậy. Lại như nước và rượu hòa vào nhau ngậm ở trong miệng, sẽ sinh ra cảm giác nhanh nhạy và chậm chạp, tầm và tứ cũng như vậy. Lại như muối và bột trộn vào nhau đặt vào trong miệng, sẽ sinh ra cảm giác nhanh nhạy và chậm chạp, tầm và tứ cũng như vậy.

Luận Pháp uẩn nói: “Như trời nổi sấm sét chấn động, người thổi tù và vang dội ban đầu to về sau nhỏ, tầm và tứ cũng như vậy”. Lại nói như vậy: “Như chim bay giữa hư không, lúc giương cánh bay lên, trước thô-sau tế, tầm và tứ cũng như vậy”.

Những cách nói ấy đều hiển bày tầm tứ không cùng lúc tăng thêm tác dụng vì có trước-sau. Có người đưa ra cách nói này: như lấy bơ chín đặt vào trong nước lạnh, ánh sáng mặt trời chiếu vào, bởi vì nước và ánh sáng mặt trời cho nên không tan ra cũng không đông lại. Như vậy nên tâm có tầm có tứ, hai lực này tùy theo mà duy trì không phải là thô cũng không phải là tế, cho nên tầm và tứ có thể tương ứng lẫn nhau, tầm khiến cho tâm thô, tứ khiến cho tâm tế.

Trong này sơ lược có ba loại phân biệt:

1. Phân biệt về tự tánh, đó là tầm và tứ
2. Phân biệt về tùy niệm, đó là niệm tương ứng với ý thức
3. Phân biệt về suy đoán, đó là ý địa không nhất định. Tuệ của cõi dục thuộc năm thức thân chỉ có nên loại phân biệt về tự tánh, tuy cũng có niệm mà không phải là phân biệt về tùy niệm, bởi vì không có thể nhớ nghĩ, tuy cũng có tuệ mà không phải là phân biệt về suy đoán, bởi vì không có năng lực suy đoán. Ý nghĩa của cõi dục có đủ ba loại phân biệt. Ba thức thân của tinh lự thứ nhất chỉ có nên loại phân biệt về tự tánh, tuy có niệm và tuệ mà không phải là hai loại phân biệt kia, nghĩa như trước nói. Ý địa của tinh lự thứ nhất, nếu là bất định thì có đủ ba

loại phân biệt, nếu thuộc về định thì có hai loại phân biệt, đó là tự tánh và tùy niệm, tuy cũng có tuệ mà không phải là phân biệt về suy đoán, bởi vì nếu lúc suy đoán thì rời khỏi định. Tâm của tính lự thứ hai, thứ ba, thứ tư, nếu là bất định thì có hai loại phân biệt, đó là tùy niệm và suy đoán, trừ ra tự tánh bởi vì nó không có tầm và tứ, nếu thuộc về định thì chỉ có nên loại phân biệt về tùy niệm. Tâm của cõi vô sắc, nếu là bất định thì có hai loại phân biệt, trừ ra tự tánh, nếu thuộc về định thì chỉ có nên loại phân biệt về tùy niệm. Các tâm vô lậu tùy theo bất định mà có, chỉ có phân biệt, nghĩa là trừ ra suy đoán mà có, chỉ có nên phân biệt, đó là tùy niệm, không có đủ ba loại là bởi vì không có bất định.

Thế nào là tùy miên? Cho đến nói rộng ra

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Vì ngăn chặn tông chỉ của người khác để hiển bày chánh nghĩa. Nghĩa là hoặc có người chấp: Tùy miên và tâm tán loạn không có thể riêng biệt. Vì ngăn chặn cái chấp ấy và cần phải hiển bày thể của hai loại này là khác nhau, cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Thế nào là tùy miên?

Đáp: Những tâm không vắng lặng-không dừng lại-nóng vội lãng xãng, tánh nóng vội của tâm, đó gọi là tùy miên. Không vắng lặng... tuy tên gọi có khác mà thể không có gì sai biệt, bởi vì đều là hiển bày rõ ràng tự tánh của tùy miên.

Hỏi: Thế nào là tâm loạn

Đáp: Những tâm tán loạn... tuy tên gọi có khác mà thể không có gì sai biệt, bởi vì đều là hiển bày rõ ràng tự tánh của tâm loạn.

Hỏi: Tùy miên và tâm loạn có gì sai biệt?

Đáp: Tướng không vắng lặng gọi là tùy miên, tướng không phải là nên cảnh gọi là tâm loạn, đó gọi là sai biệt giữa hai loại.

Hỏi: Vì sao lại soạn ra phần luận này?

Đáp: Vì làm cho người nghi ngờ có được quyết định rõ ràng. Nghĩa là hai pháp này lần lượt chuyển đổi tương tự, thấy người tùy miên thì người thế gian cùng nói người này là tâm loạn, thấy người tâm loạn thì người thế gian cùng nói người này là tùy miên. Hoặc có người sinh nghi hai loại này chỉ là nên. Vì muốn làm cho mỗi nghi này được quyết định, hiển bày thể của hai loại này là khác nhau, cho nên soạn ra phần luận này.

Tướng không vắng lặng, nghĩa là khiến cho tâm nóng vội làm chướng ngại đến định của năm chi, bốn chi. Tướng không phải là nên cảnh nghĩa là khiến cho tâm trôi nổi theo sắc thanh-hương vị xúc ở bên

ngoài.

Hỏi: Tùy miên và tâm loạn thì tương ấy như thế nào?

Đáp: Như người đang ngồi trên giường bỗng nhiên vụt đứng lên, tùy miên cũng như vậy, bởi vì tâm phát động, vừa thúc giục đã làm cho hoạt động, tâm loạn cũng như vậy, bởi vì khiến cho tâm thường xuyên di chuyển đối với cảnh. Lại như làm cho nước từ miệng suối phun ra, tùy miên cũng như vậy, bởi vì làm cho tâm nóng vội, làm cho nước phun ra rồi chảy tràn các ao hồ, tâm loạn cũng như vậy, bởi vì làm cho tâm tản mát khắp nơi.

Hỏi: Tâm loạn lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Lấy Tam-ma-địa-nhiễm ô làm tự tánh có người đưa ra cách nói này: Có tâm sở riêng biệt gọi là tâm loạn, chứ không phải là tam-ma-địa.

Lời bình: Nên đưa ra cách nói này, cách nói trước là hợp lý, tức là Tam-ma-địa tương ứng với phiền não, khiến cho tâm thường xuyên di chuyển đối với cảnh, cho nên gọi là tâm loạn.

Tùy miên và tâm loạn tuy luôn luôn tương ứng, nhưng dựa theo tác dụng tăng lên, cần phải làm thành bốn câu phân biệt:

1. Có lúc tâm gọi là có tùy miên nhưng không phải là có tâm loạn, đó là lúc rất nóng vội đối với nên cảnh của tam-ma-địa.

2. Có lúc tâm gọi là có tâm loạn nhưng không phải là có tùy miên, đó là lúc tâm không quá nóng vội đối với nhiều cảnh của tam-ma-địa.

3. Có lúc tâm gọi là có tùy miên mà cũng có tâm loạn, đó là lúc rất nóng vội đối với tam-ma-địa ở nhiều cảnh.

4. Có lúc tâm không gọi là có tùy miên cũng không phải là có tâm loạn, đó là lúc không quá nóng vội đối với tam-ma-địa ở nên cảnh.

Đại đức nói rằng: nếu tâm gọi là có tâm loạn thì cũng gọi là có tùy miên, có tâm gọi là có tùy miên nhưng không phải là có tâm loạn, đó là lúc rất nóng vội đối với tam-ma-địa ở nên cảnh, như đi nên đường mà chạy băng băng không nghĩ.

Lại nữa, bởi vì trong này nói đến tâm sở, thuận theo nên nói đến những pháp đại địa, nghĩa là pháp đại địa có mười loại:

1. Thọ.
2. Tưởng.
3. Tư.
4. Xúc.
5. Dục.
6. Tác ý.

7. Thắng giải.

8. Niệm.

9. Tam-ma-địa.

10. Tuệ.

Pháp đại phiền não địa cũng có mười loại:

1. Bất tín.

2. Giải đãi.

3. Phóng dật.

4. Tùy miên.

5. Vô minh.

6. Vong niệm.

7. Bất chánh tri.

8. Tâm loạn.

9. Phi lý tác ý.

10. Tà thắng giải.

Hai loại pháp đại địa này, tên gọi tuy là hai mươi loại mà thể chỉ có mười lăm, nghĩa là trong pháp đại địa thì thọ tưởng-tư-xúc-dục, tên gọi là năm-thể cũng là năm, trong pháp đại phiền não địa thì bất tín-giải trí-phóng dật-tùy miên-vô minh, tên gọi cũng năm mà thể cũng là năm. Mười pháp còn lại thì tên gọi tuy có mười mà thể chỉ có năm, nghĩa là trong pháp đại phiền não địa thì vong niệm chính là niệm trong pháp đại địa, bất chánh tri chính là tuệ trong pháp đại địa, tâm loạn, tà thắng giải chính là thắng giải trong pháp đại địa, bất chánh tri chính là tuệ trong pháp đại địa, tâm loạn chính là tam-ma-địa trong pháp đại địa, phi lý tác ý chính là tác ý trong pháp đại địa, tà thắng giải chính là thắng giải trong pháp đại địa. Nhưng mà pháp đại địa gồm cả nhiễm ô và không nhiễm ô, pháp đại phiền não địa chỉ có nhiễm ô, năm pháp như niệm... thuận với phẩm thiện thù thắng, phần nhiều kiến lập ở trong các phẩm thiện. Hoặc có người sinh nghi chỉ là không nhiễm ô, cho nên lại nói ở trong phiền não địa. Có người nói: năm loại thuận với nhiễm ô cũng hơn hẳn, cho nên nói lại lần nữa, hôn trầm thuận với định, còn lại không nhiễm khắp nơi, cho nên không kiến lập ở trong pháp đại địa này. Nhưng ở trong này nên làm thành bốn câu phân biệt.

1. Có lúc là pháp đại địa nhưng không phải là pháp đại phiền não địa, đó là thọ-tưởng-tư-xúc-dục.

2. Có lúc là pháp đại phiền não địa nhưng không phải là pháp đại địa, đó là bất tín-giải đãi-phóng dật-tùy miên-vô minh.

3. Có lúc là pháp đại địa mà cũng là pháp đại phiền não địa, đó là

vong niệm. Bất chánh tri, tâm loạn, phi lý tác ý, tà thắng giải.

4. Có lúc không phải là pháp đại địa cũng không phải là pháp đại phiền não địa, đó là trừ ra những tướng trước.

Có những người muốn cho tâm loạn không phải là tam-ma-địa, họ nói hai loại pháp đại địa này, tên gọi có hai mươi. Thế có mười sáu, đã làm thành bốn câu phân biệt so với trước có khác nhau. Nghĩa là câu thứ nhất có sáu pháp tức là năm loại trước và tam-ma-địa, câu thứ hai cũng có sáu pháp, đó là năm loại trước và tâm loạn, câu thứ ba có bốn pháp, đó là trong năm loại trước trừ ra tâm loạn, câu thứ tư như trước đã nói.

Lời bình: Trong này các nói trước là hợp lý.

Pháp tiểu phiền não địa có mười loại:

1. Phẫn.
2. Hậ.
3. Phú.
4. Nã.
5. Siểm.
6. Cuồng.
7. Riêng.
8. Kiêu.
9. Tật.
10. Hại.

Pháp đại thiện địa có mười loại:

1. Tín.
2. Tinh tiến.
3. Tàm.
4. Quý.
5. Vô tham.
6. Vô sân.
7. Khinh an.
8. Xả.
9. Bất phóng tật.
10. Bất hại.

Pháp đại bất thiện địa có năm loại:

1. Vô minh.
2. Hôn trầm.
3. Tùy miên.
4. Vô tà.
5. Vô quý.

Pháp đại hữu phú vô ký địa có ba loại:

1. Vô minh.
2. Hôn trầm.
3. Tùy miên.

Pháp đại vô phú vô lý địa có mười loại, tức là mười pháp đại địa như thọ tưởng-tư... trước đây.

Hỏi: Những pháp đại địa có ý nghĩa gì?

Đáp: Nếu là pháp có thể đạt được trong tất cả các tâm thì gọi là pháp đại địa, nghĩa là hoặc nhiễm ô - không nhiễm ô, hoặc hữu lậu - vô lậu, hoặc thiện - bất thiện - vô ký, hoặc hệ thuộc ba cõi, không hệ thuộc hoặc học-vô học-phi học phi vô học, hoặc do kiến mà đoạn-do tu mà đoạn và không đoạn, hoặc thuộc về ý địa, hoặc thuộc về năm thức thân, trong tất cả các tâm đều có thể đạt được cho nên gọi là pháp đại địa. Nếu là pháp có thể đạt được trong tất cả các tâm nhiễm ô thì gọi là pháp đại phiền não địa, nghĩa là hoặc bất thiện, hoặc vô ký, hoặc hệ thuộc cõi dục, hoặc hệ thuộc cõi sắc, hoặc hệ thuộc cõi vô sắc, hoặc do kiến mà đoạn, hoặc do tu mà đoạn, hoặc thuộc về ý địa, hoặc thuộc cõi về năm thức thân, bởi vì lúc phiền não dấy khởi đều có thể đạt được cho nên gọi là pháp đại phiền não địa.

Nên biết trong này năm loại như bất tín... chỉ cùng có với tất cả các tâm nhiễm ô, cho nên lập thành pháp đại phiền não địa, năm loại như vong niệm..., như trước đã nói. Nếu là pháp có thể đạt được trong phần ít tâm nhiễm ô thì gọi là pháp tiểu phiền não địa, nghĩa là bảy loại như phẫn-hận... chỉ là bất thiện, siểm-cuồng-kiêu thì hoặc là bất thiện, hoặc là vô ký. Lại bảy loại như phẫn-hận... chỉ hệ thuộc cõi dục, siểm-cuồng hệ thuộc cõi dục và tính lự thứ nhất, kiêu hệ thuộc cả ba cõi. Và lại, mười loại này chỉ do tu mà đoạn, chỉ thuộc về ý địa, nếu lúc nên loại dấy khởi thì chắc chắn không có loại thứ hai, bởi vì trái ngược lẫn nhau, cho nên gọi là pháp tiểu phiền não địa.

Nếu là pháp chỉ có thể đạt được ở trong tất cả các tâm thiện thì gọi là pháp đại thiện địa, nghĩa là hoặc hữu lậu, hoặc vô lậu, hoặc sinh đắc thiện, hoặc gia hạnh thiện, hoặc hệ thuộc ba cõi, hoặc không hệ thuộc, hoặc học, hoặc vô học, hoặc phi học phi vô học, hoặc thuộc về ý địa, hoặc thuộc về năm thức thân, bởi vì tất cả các tâm thiện đều có thể đạt được cho nên gọi là pháp Đại thiện địa. Nếu là pháp có thể đạt được trong tất cả các tâm bất thiện thì gọi là pháp Đại bất thiện địa, nghĩa là hoặc do kiến khổ mà đoạn, hoặc do kiến tập mà đoạn, hoặc do kiến Diệt mà đoạn, hoặc do kiến Đạo mà đoạn, hoặc do tu mà đoạn, hoặc

thuộc về năm thức thân, bởi vì đều có thể đạt được trong tất cả các tâm bất thiện cho nên gọi là pháp Đại bất thiện địa.

Nên biết trong này thì Vô tâm - Vô quý, chỉ có thể đạt được ở trong tất cả tâm hữu phú vô ký thì gọi là pháp Đại hữu vô ký địa, nghĩa là hoặc tâm tương ứng với Tát-ca-da kiến và biên chấp kiến thuộc cõi Dục, hoặc tâm tương ứng với tất cả phiền não thuộc cõi Sắc - Vô sắc, hoặc thuộc về ý địa, hoặc thuộc về năm thức thân, bởi vì đều có thể đạt được trong tất cả tâm hữu phú vô ký, cho nên gọi là pháp Đại hữu phú vô ký địa. Nên biết trong này không có tâm sở riêng biệt, chỉ là tánh hữu phú vô ký thân nhiếp, chỉ có vô minh - hôn trầm - tùy miên là phiền não triền làm chướng ngại cho Chỉ - Quán mạnh nhất, hoặc là tùy miên có thể đạt được ở trong tất cả tâm hữu phúc vô ký khắp nơi, cho nên kiến lập trong hữu phú vô ký địa.

Nếu là pháp có thể đạt được trong tất cả tâm vô phú vô ký thì gọi là pháp Đại vô phú vô ký địa, nghĩa là hoặc hệ thuộc cõi Dục, hoặc hệ thuộc cõi Sắc, hoặc hệ thuộc cõi Vô sắc, hoặc thuộc về ý địa, hoặc thuộc về năm thức thân, hoặc dị thực sinh, hoặc oai nghi lộ, hoặc công xảo xứ, hoặc thông qua tâm, bởi vì đều có thể đạt được cho nên gọi là pháp Đại vô phú vô ký địa. Nên biết trong này không có tâm sở riêng biệt, chỉ là tánh vô phú vô ký thân nhiếp, tức là mười loại như Thọ-Tướng... có thể đạt được ở trong tất cả tâm vô phú vô ký khắp nơi, cho nên kiến lập trong vô phú vô ký địa.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 43

LUẬN VỀ TƯ (Phần 2)

Nên biết trong này có hai loại Tam-ma-địa:

1. Nhiễm ô.
2. Không nhiễm ô.

Nhiễm ô thì gọi là Tam-ma-địa, cũng gọi là tán loạn. Không nhiễm ô thì gọi là Tam-ma-địa chứ không gọi là tán loạn. Tam-ma-địa có mười hai câu:

1. Có Tam-ma-địa, nên sở duyên là tán loạn.
2. Có Tam-ma-địa, nên sở duyên không phải là tán loạn.
3. Có Tam-ma-địa, nên hành tướng là tán loạn.
4. Có Tam-ma-địa, nên hành tướng không phải là tán loạn.
5. Có Tam-ma-địa, nên sở duyên, nên hành tướng là tán loạn.
6. Có Tam-ma-địa, nên sở duyên, nên hành tướng không phải là tán loạn.
7. Có Tam-ma-địa, nhiều sở duyên là tán loạn.
8. Có Tam-ma-địa, nhiều sở duyên không phải là tán loạn.
9. Có Tam-ma-địa, nhiều hành tướng là tán loạn.
10. Có Tam-ma-địa, nhiều hành tướng không phải là tán loạn.
11. Có Tam-ma-địa, nhiều sở duyên - nhiều hành tướng là tán loạn.
12. Có Tam-ma-địa, nhiều sở duyên - nhiều hành tướng chẳng phải là tán loạn.

Có Tam-ma-địa, nên sở duyên là tán loạn: Như có nên loại người, thuận theo nên vật tư duy về bất định, tu chưa thuần thực, lại ngay nơi vật này hoặc quán về bầm xanh, hoặc quán về sinh trưởng, hoặc quán về máu mủ nát rữa, hoặc quán về rã nát hư hoại, hoặc quán về máu đỏ lạ lòng, hoặc quán về chim thú ăn thịt, hoặc quán về phân tán rời rạc,

hoặc quán về xương trắng, hoặc quán về bộ xương khô. Tâm của họ tán loạn, trôi nổi không dừng lại, không tập trung vào nên cảnh, bởi vì nhân duyên này mà định trước lui sụt mất, định sau không tiến lên được.

Có Tam-ma-địa, nên sở duyên không phải là tán loạn: Như có nên loại người, thuận theo nên vật tư duy về tư duy về bất định, tu đã thuần thực, lại ngay nơi vật này hoặc quán về bầm xanh, nói rộng ra cho đến hoặc quán về bộ xương khô, tâm không tán loạn, không trôi nổi bập bềnh, an trú giữ lấy nên cảnh, nhờ vào nhân duyên này mà định trước không lạc mất, có năng lực tiến đến định sau.

Có Tam-ma-địa, nên hành tướng là tán loạn: Như có nên loại người, tư duy về vô thường, tu chưa thuần thực, lại ngay nơi cách tu này, hoặc quán về tăng giảm, hoặc quán về tạm thời, hoặc quán về chuyển biến, hoặc quán về hoại diệt. Tâm người ấy tán loạn, trôi nổi không dừng lại, không tập trung vào nên cảnh, bởi vì nhân duyên này mà định trước lui sụt mất, định sau không tiến lên được.

Có Tam-ma-địa, nên hành tướng không phải là tán loạn: Như có nên loại người, tư duy về vô thường, tu đã thuần thực, lại ngay nơi cách tu này, hoặc quán về tăng giảm, nói rộng ra cho đến hoặc quán về hoại diệt, tâm không tán loạn, không trôi nổi bập bềnh, an trú giữ lấy nên cảnh, nhờ vào nhân duyên này mà định trước không lạc mất, có năng lực tiến đến định sau.

Có Tam-ma-địa, nên sở duyên - nên hành tướng là tán loạn: Như có nên loại người, tư duy về sắc vô thường, tu chưa thuần thực, lại ngay nơi này dựa vào cách tu này, hoặc quán về tăng giảm, nói rộng ra cho đến hoặc quán về hoại diệt. Tâm người ấy tán loạn, trôi nổi không dừng lại, không tập trung vào nên cảnh, bởi vì nhân duyên này mà định trước, lui sụt mất, định sau không tiến lên được.

Có Tam-ma-địa, nên sở duyên - nên hành tướng không phải là tán loạn: Như có nên loại người, tư duy về sắc vô thường, tu đã thuần thực, lại ngay nơi này dựa vào cách tu này, hoặc quán về tăng giảm, nói rộng ra cho đến hoặc quán về hoại diệt, tâm không tán loạn, không trôi nổi bập bềnh, an trú giữ lấy nên cảnh, nhờ vào nhân duyên này mà định trước không lạc mất, có năng lực tiến đến định sau.

Có Tam-ma-địa, nhiều sở duyên là tán loạn: Như có nên loại người, đối với thân trú thuận theo quán về thân, tu chưa thuần thực, lại đối với thọ trú thuận theo quán về thọ, đối với tâm trú thuận theo quán về tâm, đối với pháp trú thuận theo quán về pháp. Tâm người ấy tán loạn, trôi nổi không dừng lại, không tập trung vào nên cảnh, bởi vì nhân

duyên này mà định trước, lui sụt mất, định sau không tiến lên được.

Có Tam-ma-địa, nhiều sở duyên không phải là tán loạn: Như có nên loại người, đối với thân trú thuận theo quán về thân, tu đã thuần thực, lại đối với thọ trú thuận theo quán về thọ, cho đến đối với pháp trú thuận theo quán về pháp, tâm không tán loạn, không trôi nổi bập bềnh, an trú giữ lấy nên cảnh, nhờ vào nhân duyên này mà định trước không lạc mất, có năng lực tiến đến định sau.

Có Tam-ma-địa, nhiều hành tướng là tán loạn: Như có nên loại người, tư duy về vô thường, tu chưa thuần thực, lại tiếp tục hoặc quán về Khổ, hoặc quán về không, hoặc quán về Vô ngã. Tâm người ấy tán loạn, trôi nổi không dừng lại, không tập trung vào nên cảnh, bởi vì nhân duyên này mà định trước lui sụt mất, định sau không tiến lên được.

Có Tam-ma-địa, nhiều hành tướng không phải là tán loạn: Như có nên loại người, tư duy về vô thường, tu đã thuần thực, lại tiếp tục hoặc quán về Khổ, hoặc quán về không, hoặc quán về Vô ngã, tâm không tán loạn, không trôi nổi bập bềnh, an trú giữ lấy nên cảnh, nhờ vào nhân duyên này mà định trước không lạc mất, có năng lực tiến đến định sau.

Có Tam-ma-địa, nhiều sở duyên - nhiều hành tướng là tán loạn: Như có nên loại người, tư duy về thân là vô thường, tu chưa thuần thực, lại quán về thọ là khổ, tâm là không, pháp là vô ngã. Tâm người ấy tán loạn, trôi nổi không dừng lại, không tập trung vào nên cảnh, bởi vì nhân duyên này mà định trước lui sụt mất, định sau không tiến lên được.

Có Tam-ma-địa, nhiều sở duyên - nhiều hành tướng chẳng phải là tán loạn: Như có nên loại người, tư duy về thân là vô thường, tu đã thuần thực, lại quán về thọ là khổ, tâm là không, pháp là vô ngã, tâm không tán loạn, không trôi nổi bập bềnh, an trú giữ lấy nên cảnh, nhờ vào nhân duyên này mà định trước không lạc mất, có năng lực tiến đến định sau.

Thế nào là vô minh? Cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Vì làm cho người nghi ngờ có được quyết định rõ ràng. Nghĩa là trong Kinh nói: “Bởi vì không đạt, không hiểu rõ, không biết tường tận, cho nên gọi là vô minh. Không biết chính xác cũng lấy sự nhận biết không tường tận làm tướng”. Hoặc có người sinh nghi vô minh tức là tánh của sự nhận biết không chính xác, vậy thì thể của hai loại này không có gì sai biệt. Muốn làm cho mỗi nghi ấy được quyết định, để hiển bày thể của hai loại này là khác nhau, cho nên soạn ra phần

luận này.

Hỏi: Thế nào là Vô minh?

Đáp: Không có trí nhận biết về ba cõi. Cách nói này là hợp lý. Nghĩa là không có trí nhận biết hệ thuộc ba cõi thân nhiếp đầy đủ các loại vô minh. Nếu đưa ra cách nói này: Không biết về ba cõi thì gọi là vô minh. Vậy thì không cần phải thân nhiếp hai loại vô minh duyên với Diệt - Đạo đế, bởi vì chúng không duyên với ba cõi.

Hỏi: Thế nào là Bất chánh tri?

Đáp: Tuệ do phi lý mà dẫn dắt.

Hỏi: Vì sao trong này hỏi ít mà trả lời nhiều? Nghĩa là Bất chánh tri chỉ có tuệ nhiệm, tuệ do phi lý mà dẫn dắt gồm cả nhiệm ô và không nhiệm ô. Làm sao biết như vậy? Bởi vì như chương nghiệp uẩn nói: “Những ác hành của ý đều là ý nghiệp do phi lý mà dẫn dắt; có lúc là ý nghiệp do phi lý dẫn dắt nhưng không phải là ác hành của ý, đó là tất cả nghiệp hữu phú vô ký, và nên phần ý nghiệp vô phú vô ký”. Vì vậy biết tuệ do phi lý dẫn dắt thì gọi là gồm cả nhiệm ô và không nhiệm ô.

Đáp: Trong này, tuệ do phi lý dẫn dắt, nên biết là chỉ thân nhiếp các tuệ nhiệm ô. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì do phi lý dẫn dắt, sơ lược có hai loại: 1. Thế tục; 2. Thắng nghĩa. Hay nói đến do phi lý dẫn dắt thuộc về thắng nghĩa, cho nên biết là chỉ thân nhiếp các tuệ nhiệm ô, chỉ có pháp nhiệm ô mới gọi là do phi lý dẫn dắt thuộc về thắng nghĩa, bởi vì vô phú vô ký chỉ dựa vào thế tục mà có được tên gọi ấy.

Dưới đây là Luận giả ứng lý và Luận giả phân biệt cùng nhau hỏi đáp, chất vấn làm cho thông hiểu bày về bất chánh tri, tuy là thân nhiếp vào tuệ do phi lý dẫn dắt, nhưng có lúc chánh tri mà lại mang nghĩa vọng ngữ.

Ông nói bất chánh tri là tuệ do phi lý dẫn dắt chăng? Đây là Luận giả phân biệt hỏi, xác định lại tông chỉ trước đây, nếu không xác định tông chỉ của người ta mà nói là họ sai lầm thì không hợp lý.

Trả lời: Đúng như vậy! Đây là Luận giả ứng lý trả lời, nghĩa là lý lẽ đã thiết lập trước đây không có gì điên đảo, cho nên nói là đúng như vậy. Sao ông cần phải cho rằng những người có chánh tri mà lại vọng ngữ, họ đều là thất niệm vì bất chánh tri mà vọng ngữ chăng? Cũng là luận giả phân biệt hỏi, nêu ra có vọng ngữ để thẩm định lại tông chỉ của Luận Giả Ứng Lý.

Trả lời: Đúng như vậy, là Luận Giả Ứng Lý trả lời, nghĩa là Luận giả phân biệt đã nói phù hợp với tông chỉ của Luận giả Ứng Lý, cho

nên nói là đúng như vậy.

Nhưng không sao cần phải cho rằng không có chánh tri mà lại vọng ngữ chăng? Đây là Luận giả phân biệt cần phải đưa ra vấn nạn để xác định ngược lại tông chỉ của Luận giả ứng lý, hiển bày trái ngược với chánh lý.

Trả lời: Không phải như vậy, là Luận giả Ứng Lý trả lời, ngăn chặn câu hỏi của Luận giả phân biệt để hiển bày lý lẽ không có gì trái ngược. Nghĩa là tuy bất chánh tri là tuệ do phi lý dẫn dắt, nhưng có chánh tri mà mang nghĩa vọng ngữ chứ không phải là không có nghĩa này, cho nên nói là không đúng như vậy.

Nên nghe tôi nói: nếu nói bất chánh tri là tuệ do phi lý dẫn dắt, những người có chánh tri mà lại vọng ngữ, họ đều là thất niệm vì bất chánh tri mà vọng ngữ, thì phải nói là không có chánh tri mà vọng ngữ. Nếu không nói là không có chánh tri mà vọng ngữ, thì không nên nói bất chánh tri là tuệ do phi lý dẫn dắt, những người có chánh tri mà lại vọng ngữ, họ đều là thất niệm vì bất chánh tri mà vọng ngữ. Đưa ra cách nói như vậy đều không hợp lý. Đây là luận giả phân biệt đưa ra vấn nạn lặp đi lặp lại hai quan hệ trước sau, quan hệ trước hiển bày thuận với tông chỉ mà trái với lý, quan hệ sau hiển bày thuận với lý mà trái với tông chỉ, hai quan hệ đều không thích hợp cho nên tổng kết nói rằng: Đưa ra cách nói như vậy đều không hợp lý.

Ý vấn nạn ấy nói: Nếu bất chánh tri tức là tuệ do phi lý dẫn dắt, thì những lời nói giả dối đều là tuệ do phi lý dẫn dắt, phát ra lời nói này tức là từ bất chánh tri mà dấy khởi, nên nói là không có chánh tri mà vọng ngữ. Nếu nói không phải là không có chánh tri mà vọng ngữ, thì không nên nói những lời này đều từ bất chánh tri mà dấy khởi, bởi vì trước thì trái với lý-sau lại trái với tông chỉ, tiến-lùi mở rộng để chứng minh nhưng cả hai cách đều có khó khăn.

Luận giả Ứng lý về sau thông suốt ý nói rằng: Những lời nói giả dối tuy chấp nhận đều từ bất chánh tri mà dấy khởi, nhưng có thể nói là chánh tri mà vọng ngữ. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì lời nói giả dối là biết chính xác sự việc ấy nhưng mà nói xằng bậy, nghĩa là người ấy biết chính xác những sự việc mình đã thấy mà lại nói trái ngược, vì vậy nói là chánh tri mà vọng ngữ. Lại nữa, lời nói giả dối là biết chính xác ý tưởng của mình mà lại nói xằng bậy, nghĩa là người ấy biết chính xác ý tưởng của mình về những điều trông thấy mà lại nói trái ngược, vì vậy nói là chánh tri mà vọng ngữ. Lại nữa, lời nói giả dối là biết chính xác điều mình trông thấy mà lại nói xằng bậy, nghĩa là người ấy biết chính

xác cái thấy của mình về những điều trông thấy mà lại nói trái ngược, vì vậy nói là chánh tri mà vọng ngữ. Lại nữa, lời nói giả dối là nên nói theo cái biết chính xác mà lại nói xằng bậy nghĩa là người ấy đứng trước vua quan và mọi người khác nên nói theo cái biết chính xác mà lại nói trái ngược, vì vậy nói là chánh tri mà vọng ngữ. Do đó, lời nói giả dối tuy chấp nhận đều từ bất chánh tri mà dấy khởi, nhưng có thể nói là chánh tri mà vọng ngữ. Nếu lời nói này từ bất chánh tri mà dấy khởi thì chỉ nói là bất chánh tri mà vọng ngữ chứ không phải là chánh tri mà vọng ngữ, thì lời nói này cũng từ mười pháp đại địa... mà dấy khởi, cũng phải nói là thọ-tưởng... mà vọng ngữ chứ không phải là chánh tri mà vọng ngữ.

Luận giả Ứng Lý từ đây về sau lại phá bỏ ký lữ của Luận giả phân biệt để thông tỏ vấn nạn trước. Trong ba loại phá bỏ thì tương đương với cách bỏ của luận giả phân biệt. Nghĩa về ba loại phá bỏ như trước đã nói, nhưng đối với các pháp đại địa như thọ-tưởng... lược bỏ phần đầu và cuối, chỉ đưa ra vô minh ở phần giữa, hỏi vặn luận giả phân biệt để thông tỏ vấn nạn trước đây, nên hỏi vặn luận giả ứng lý hỏi, thẩm định lại tông chỉ của người ta, bởi vì nếu không xác định tông chỉ của người ta mà nói là họ sai lầm thì không hợp lý.

Trả lời: Đúng như vậy, đây là luận giả phân biệt trả lời, bởi vì lý của câu hỏi đã được quyết định, cho nên nói là đúng như vậy.

Sao ông cần phải cho rằng những người có chánh tri mà lại vọng ngữ đây là ràng buộc do vô minh hướng đến vô minh, thất niệm vì bất chánh tri mà vọng ngữ chăng? Đây cũng là Luận giả ứng lý hỏi, nêu ra có vọng ngữ để thẩm định lại tông chỉ của luận giả phân biệt.

Trả lời: Đúng như vậy! Cũng là luận giả phân biệt trả lời, nghĩa là lời nói này phù hợp với tông chỉ kia, cho nên nói là đúng như vậy.

Nhưng sao ông cần phải cho rằng không có chánh tri mà lại vọng ngữ chăng? Đây là Luận giả ứng lý cần phải đưa ra vấn nạn, để xác định ngược lại tông chỉ của Luận giả phân biệt, hiển bày trái ngược với chánh lý.

Trả lời: không phải như vậy, đây là Luận giả phân biệt trả lời, ngăn chặn câu hỏi của Luận giả ứng lý để hiển bày lý lẽ không có gì trái ngược, nghĩa là các vô minh tuy đều tương ứng với bất chánh tri, nhưng có chánh tri mà mang nghĩa vọng ngữ chứ không phải là không có nghĩa này, cho nên nói là không phải như vậy.

Nên nghe tôi nói: Nếu nói tất cả vô minh đều tương ứng với bất chánh tri, những người có chánh tri mà vọng ngữ, đều là ràng buộc do

vô minh hưởng đến vô minh, thất niệm vì bất chánh tri mà vọng ngữ, thì nên nói là không có chánh tri mà vọng ngữ.

Nếu không nói là không có chánh tri mà vọng ngữ, thì không nên nói tất cả vô minh đều tương ứng với bất chánh tri, những người có chánh tri mà vọng ngữ đều là ràng buộc do vô minh hưởng đến vô minh, thất niệm về bất chánh tri mà vọng ngữ. Đưa ra cách nói như vậy cũng đều không hợp lý, đây là luận giả ứng lý đưa ra vấn nạn lặp đi lặp lại hai quan hệ trước sau, quan hệ trước hiển bày thuận với tông chỉ mà trái với lý, quan hệ sau hiển bày thuận với lý mà trái với tông chỉ, hai quan hệ đều không thích hợp cho nên tổng kết nói rằng, đưa ra cách nói như vậy cũng đều không hợp lý.

Ý vấn nạn này nói: nếu các vô minh đều tương ứng với bất chánh tri, thì những lời nói giả dối đều là thất niệm vì bất chánh tri, phát ra lời nói này tức là từ vô minh mà dấy khởi, nên nói là không có chánh tri mà vọng ngữ. Nếu nói không phải là không có chánh tri mà vọng ngữ thì không nên nói là những lời này đều từ vô minh mà dấy khởi, bởi vì trước thì trái với lý-sau lại trái với tông chỉ, tiến-lùi mở rộng để chứng minh nhưng cả hai cách đều có khó khăn.

Luận giả phân biệt theo lý thông suốt nên nói: Những lời nói giả dối tuy chấp nhận đều từ vô minh mà dấy khởi, nhưng có thể nói là chánh tri mà vọng ngữ, chứ không nói đó là vô minh mà vọng ngữ.

Luận giả ứng lý thuận theo nói với luận giả phân biệt rằng: Tông chỉ của tôi cũng như vậy, những lời nói giả dối duy chấp nhận đều từ bất chánh tri mà dấy khởi, nhưng có thể nói là chánh tri mà vọng ngữ chứ không phải là bất chánh tri, cho nên điều đó không cần phải chất vấn.

Thế Nào là kiêu? Cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này.

Đáp: Vì muốn phân biệt nghĩa lý trong kinh, nghĩa là trong kinh nói: “Tâm kiêu, tâm mạn” trong kinh tuy nói như vậy mà không phân biệt về nghĩa ấy, kinh là nơi y cứ căn bản của luận này, điều trong kinh không giải thích thì nay cần phải giải thích, cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Thế nào là kiêu?

Đáp: Đối với kiêu say mê rất say mê, lạng lẽ rất lạng lẽ, tâm cao ngạo quá mức, tâm tự nhiên chon lẩy, đó gọi là kiêu. Trong nay, tên gọi về kiêu... tuy có khác mà thể không có gì khác biệt, bởi vì đều là hiển bày rõ ràng về tự tánh của kiêu.

Hỏi: Thế nào là mạn?

Đáp: Đối với mạn đã mạn, đang mạn, tâm nổi lên ý lại, tâm tự nhiên chọn lấy, đó gọi là mạn. Trong này tên gọi về mạn... tuy có khác mà thể không có gì khác biệt, vì đều là hiển bày rõ ràng về tự tánh của mạn.

Kiều và mạn có gì sai biệt?

Hỏi: Vì sao lại soạn ra phần luận này?

Đáp: Vì muốn làm cho người nghi ngờ có được quyết định rõ ràng. Nghĩa là hai pháp này lần lượt chuyển đổi tương tự, thấy người kiêu nhiều thì người thế gian đều nói người này là mạn nhiều, thấy người mạn nhiều thì người Ngã kiến tụ tập ở nên nơi lần lượt xoay vòng hỏi, đáp về tướng Ngã và Ngã kiến, vì vậy mà khởi mạn, nói là Ngã kiến của mình hơn hẳn Ngã kiến của người khác.

Lời bình: Nên nói như vậy: Không phải là tất cả mạn đều cần phải hướng về người khác mà dấy khởi, bởi vì sức mạnh luôn tập thường xuyên từ vô thủy đến nay, dựa vào sự tương tục của mình thì mạn cũng hiện hành. Như trong kinh nói: “Tôn giả Vô Diệt đi đến chỗ của Tôn giả Xá-lợi-tử, nói lời như vậy: Tôi có thiên nhân thanh tịnh vượt quá mọi người, nhìn thấy ngàn thế giới không phải dùng nhiều sức lực. Xá-lợi-tử nói: Đây là mạn của ông”. Mạn này chỉ dựa vào sự tương tục của mình mà dấy khởi, nhưng nói các mạn hướng về người khác dấy khởi là thuận theo phần nhiều mà nói, bởi vì phần nhiều hướng về người khác mà khởi mạn.

Nếu khởi tăng thượng mạn: Tôi thấy khổ là khổ... cho đến nói rộng ra .

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Vì ngăn chặn tông chỉ của người khác để hiểu bằng chánh nghĩa. Nghĩa là hoặc có người chấp: Mạn không có sở duyên, hoặc lại có người chấp: Mạn duyên với địa khác. Hoặc lại có người chấp: Mạn duyên với vô lậu. Hoặc có người chấp: Mạn duyên với vô vi. Hoặc lại có người chấp: Mạn duyên với bộ khác vì ngăn chặn các loại chấp kỳ quái như vậy, hiển bày tất cả các mạn đều có sở duyên, không duyên với địa khác, không duyên với vô lậu, không duyên với vô vi, không duyên với bộ khác nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Nếu khởi tăng thượng mạn cho rằng tôi thấy khổ đều là khổ, hoặc thấy Tập đều là Tập, thì mạn này duyên với nơi nào?

Đáp: Như có nên loại người, thân cận với bậc thiện sĩ, lắng nghe chánh pháp, tác ý đúng như lý, nhờ vào nhân duyên này đạt được Đế thuận nhãn. Hiện quán biên khổ, là đối với khổ nhãn lạc biểu hiện rõ

ràng là khổ. Hiện quán biên Tập, là đối với Tập nhãn lạc biểu hiện rõ ràng là Tập. Người ấy do Nhãn này mà tác ý giữ gìn, hoặc do trung gian không tác ý cho nên kiến, nghi không hiện hành, giả sử hiện hành mà không nhận biết, liền dấy lên ý niệm này: Mình đối với khổ thấy đều là khổ, hoặc đối với Tập thấy đều là Tập. Từ nay khởi lên mạn, đã mạn và mạn, tâm nổi lên ỷ lại, tâm tự nhiên chọn lấy, gọi là tăng thượng mạn. Mạn này thì duyên với khổ, hoặc chính là duyên với Tập.

Trong này, như có nên loại người, nghĩa là người tu thuận quyết trạch phần. Thân cận với bậc Thiện sĩ, nghĩa là thân cận với thiện hữu, thiện hữu là Phật và đệ tử của Phật, khiến cho tu pháp thiện đạt được lợi ích yên vui. Lắng nghe chánh pháp, là chê trách lưu chuyển, ca ngợi hoàn diệt, giáo pháp dẫn dắt thẳng hạnh gọi là chánh pháp, người ấy có thể tập trung lắng nghe không có gì trái ngược. Tác ý đúng như lý, nghĩa là chán ngán ghét bỏ lưu chuyển, sung sướng vui với hoàn diệt, tư duy đúng đắn những điều đã nghe, hưởng đến tu tập thẳng hạnh. Nhờ vào nhân duyên này, nghĩa là dựa vào ba duyên trước đây để làm gia hạnh. Đạt được Đế thuận Nhãn, nghĩa là Nhãn trong căn thiện Thuận quyết trạch phần, Nhãn này tùy thuận với lý của bốn Thánh Đế, hoặc là thuận với Thánh đạo, cho nên gọi là Đế thuận. Hiện quán biên khổ, là đối với khổ nhãn lạc biểu hiện rõ ràng là khổ, nghĩa là duyên với khổ đế thuận nhãn. Hiện quán biên Tập, là đối với Tập nhãn lạc biểu hiện rõ ràng là Tập, nghĩa là duyên với Tập đế thuận nhãn. Nhãn lạc biểu hiện rõ ràng là tên gọi khác của Nhãn, đều là biểu hiện rõ ràng quan sát về pháp Nhãn. Hiện quán nghĩa là kiến đạo, Nhãn này gần với kiến đạo cho nên gọi là Biên. Đây là tổng quát hiển bày về pháp tùy pháp hành. Trong này hiển bày đầy đủ bốn chi dự lưu, nghĩa là thân cận với bậc thiện sĩ, cho đến pháp tùy pháp hành, bởi vì hưởng quả dự lưu thì duyên này là trước tiên. Người ấy do Nhãn này mà tác ý giữ gìn, nghĩa là Sư Du-già ấy do Nhãn quán Đế đối với cảnh tác ý giữ gìn văn thiện, cho nên có thể khiến cho kiến, nghi tạm thời không hiện hành. Hoặc do trung gian không tác ý, bởi vì đã rời khỏi định trước mà chưa tiến vào định sau, cho nên nói là trung gian. Tác ý phi lý gọi là không tác ý, hoặc là ở đây hiển bày về không có tác ý đúng như lý, đây là hiển bày về sau giả sử hiện hành mà không nhận biết kiến - nghi không hiện hành, là do Nhãn tác ý mà giữ gìn căn thiện. Trong này, kiến nghĩa là Hữu thân kiến và Giới cấm thủ, Nghi có nghĩa là nghi ngờ. Có người nói: Kiến nghĩa là hữu thân kiến - Biên kiến - Giới cấm thủ, chỉ trừ ra Tà kiến, bởi vì đạt được Nhãn mà không bác bỏ bốn Thánh đế. Sư Tây phương

nói: Chỉ riêng Giới cấm thủ, trong này gọi là kiến, bởi vì đạt được Nhẫn thì không chấp Ngã.

Lời bình: Nên nói như vậy: Đó cũng là chấp Ngã, vì vậy trong này cách nói thứ nhất là hợp lý, bởi vì tuy tạm thời chấp Ngã mà không chấp Đoạn - thường, tuy tạm thời phân biệt về tịnh mà không chấp làm hơn hẳn. Nhưng các phiền não bởi vì năm nhân duyên, tuy chưa vĩnh viễn đoạn trừ mà không hiện hành:

1. Do lực của Xa-ma-tha.
2. Do lực của Tỳ-bát-xá-na.
3. Do lực của thầy, bạn tốt.
4. Do lực của nơi ở tốt lành.

5. Do lực của tánh ít phiền não. Trong này giản lược cho nên chỉ nêu ra hai Nhẫn trước, đó là tác ý do Tỳ-bát-xá-na và Xa-ma-tha. Do hai căn thiện này đã duy trì cho nên kiến - nghi không hiện hành, giả sử hiện hành mà không nhận biết là bởi vì phiền não vi tế và tuệ nhận biết yếu kém. Liên dấy lên ý niệm, cho đến nói rộng ra, nghĩa là người ấy dùng Nhẫn hữu lậu quán về Khổ-Tập đế, liền nói là đã đạt được chân kiến vô lậu. Chưa đạt được mà nói là đạt được, đó gọi là tăng thượng mạn. Bởi vì thấy khổ mà dấy khởi, là duyên với khổ làm sở duyên; bởi vì thấy Tập mà dấy khởi, là duyên với Tập làm sở duyên. Nhẫn hữu lậu ấy tuy có thể quán tổng quát và tách biệt về Khổ-Tập đế, mà tăng thượng mạn thì chỉ duyên với pháp do kiến khổ mà đoạn của địa mình, cho đến do tu mà đoạn thì chỉ duyên với pháp do tu mà đoạn của địa mình.

Hỏi: Tăng thượng mạn này cũng phải có thể duyên với tâm - tâm sở pháp của phần Nhẫn thuộc Khổ-Tập, tại sao chỉ nói là duyên với Khổ-Tập?

Đáp: Cũng cần phải nói điều ấy mà không nói đến, thì nên biết trong này là có cách nói khác. Lại nữa, duyên với phẩm Nhẫn thì chỉ do tu mà đoạn, duyên với Khổ-Tập thì gồm chung cả mạn của năm bộ. Trong này chỉ có thể duyên với tất cả, cho nên không nói duyên với Nhẫn tăng thượng mạn. Lại nữa, phẩm Nhẫn hữu lậu cũng thâm nhiếp Khổ-Tập, vì vậy trong này nói là duyên với Khổ-Tập là ngăn chặn cái chấp cho rằng mạn này không có sở duyên, cũng ngăn chặn cái chấp về mạn này có thể duyên với địa khác và bộ khác. Có Sư khác nói: Duyên với Khổ-Tập là duyên với Nhẫn thuộc Khổ-Tập, chứ không phải là do duyên với Khổ-Tập. Cách nói ấy phi lý, bởi vì sau dựa vào trong tăng thượng mạn, thuộc Diệt - Đạo không tức là duyên với Diệt hoặc Đạo,

mà chính là duyên với Khổ-Tập, cho nên không trái với lý.

Hỏi: Nếu khởi tăng thượng mạn cho rằng tôi thấy Diệt đều là Diệt, hoặc thấy Đạo đều là Đạo, thì mạn này duyên với nơi nào?

Đáp: Như có nên loài người, thân cận với bậc thiện sĩ, lắng nghe chánh Pháp, tác ý đúng như lý, nhờ vào nhân duyên này đạt được Đế thuận nhãn. Hiện quán biên Diệt thì đối với Diệt nhãn lạc biểu hiện rõ ràng là Đạo. Người ấy nhờ và Nhãn này mà tác ý giữ gìn, hoặc do trung gian không tác ý cho nên kiến - nghi không hiện hành, giả sử hiện hành mà không nhận biết, liền dấy lên ý niệm này: Mình đối với Diệt thấy đều là Diệt, hoặc đối với Đạo thấy đều là Đạo. Từ đây khởi mạn - đã mạn và đang mạn, tâm nổi lên ỷ lại, tâm tự nhiên chọn lấy, gọi là tăng thượng mạn. Mạn này tức là duyên với tâm - tâm sở pháp kia.

Nghĩa về các câu trong này như trước đã nói. Mạn này tức là duyên với tâm - tâm sở pháp kia, nghĩa là người ấy dùng Nhãn hữu lậu quán về Diệt - Đạo đế, liền nói là đã đạt được Chân kiến vô lậu. Chưa đạt được mà nói là đạt được, đó gọi là tăng thượng mạn. Bởi vì thấy Diệt mà dấy khởi, là duyên với tâm - tâm sở pháp của phẩm Nhãn hữu lậu thuộc năng duyên là Diệt; bởi vì thấy Đạo mà dấy khởi, là duyên với tâm - tâm sở pháp của phẩm Nhãn hữu lậu thuộc năng duyên là Đạo. Nhãn hữu lậu ấy tuy duyên với Diệt - Đạo mà tăng thượng mạn chỉ duyên với Tâm - Tâm sở pháp của phẩm Nhãn, bởi vì Diệt - Đạo vắng lặng không phải là cảnh của mạn. Nói duyên với tâm... là ngăn chặn cái chấp cho rằng mạn này không có sở duyên cũng, ngăn chặn cái chấp về mạn này có thể duyên với vô vi và vô lậu.

Hỏi: Tăng thượng mạn này là hệ thuộc cõi Dục, hay là hệ thuộc cõi Sắc vậy? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu hệ thuộc cõi Dục thì cõi Dục không có Nhãn của thuận quyết trạch phần, mạn này duyên với nơi nào? Nếu hệ thuộc cõi Sắc thì Bồ-đặc-già-la chưa lìa nhiễm Dục sẽ không có mạn này chẳng?

Đáp: Có người nói như vậy: Mạn này là hệ thuộc cõi Sắc.

Hỏi: Nếu như vậy thì Bồ-đặc-già-la chưa lìa nhiễm Dục sẽ không có mạn này chẳng?

Đáp: Trong này nói tóm lược về người lìa nhiễm Dục. Có người nói: Người chưa lìa nhiễm Dục cũng dấy khởi tăng thượng mạn của địa vị chí. Người ấy không nên nói như vậy, bởi vì chưa lìa nhiễm của địa dưới thì chắc chắn không dấy khởi phiền não của địa trên. Lại có người nói: Mạn này cũng là hệ thuộc cõi Dục.

Hỏi: Nếu như vậy thì cõi Dục không có Nhãn của Thuận quyết

trạch phần, mạn này duyên với nơi nào?

Đáp: Cõi Dục tuy không thuận quyết trạch phần, mà cũng có căn thiện tương tự với phần ấy, tăng thượng mạn này duyên vào đó mà dấy khởi, bởi vì cõi Dục có đủ tất cả các pháp tương tự với công đức.

Nếu khởi tăng thượng mạn cho rằng đời sống của mình đã hết, cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao lại soạn ra phần luận này?

Đáp: Đoạn văn trước chỉ nói do dị sinh mà khởi tăng thượng mạn, nay muốn nói chung về tăng thượng mạn do di sinh và Thánh giả mà dấy khởi: Như dị sinh và Thánh giả, nên biết chưa Kiến Đế, đã Kiến Đế, chưa hiện quán, đã hiện quán, bất định tụ, chánh định tụ, không có Thánh đạo, có Thánh đạo cũng như vậy. Lại nữa, đoạn văn trước chỉ nói về tăng thượng mạn của người chưa đắc quả, nay muốn nói chung về tăng thượng mạn của người chưa đắc quả và đã đắc quả. Lại nữa, đoạn văn trước chỉ nói dựa vào kiến đạo mà sinh khởi tăng thượng mạn, nay muốn nói chung về dựa vào kiến, tu đạo vô học mà sinh khởi tăng thượng mạn. Lại nữa, đoạn văn trước chỉ nói dựa vào đạo Học mà sinh khởi tăng thượng mạn, nay muốn nói chung về dựa vào đạo Học - vô học mà sinh khởi tăng thượng mạn. Lại nữa, đoạn văn trước chỉ nói tăng thượng mạn của cõi Dục, Sắc, nay muốn nói chung về tăng thượng mạn của cả ba cõi. Vì vậy mà soạn ra phần luận này.

Hỏi: Nếu khởi tăng thượng mạn cho rằng đời sống của mình đã hết, thì mạn này duyên với nơi nào?

Đáp: Như có nên loại người, dấy lên ý niệm như vậy: Đây là đạo, đây là hạnh, mình dựa vào đạo này - hạnh này, đã biết tất cả khổ, đã vĩnh viễn đoạn tập, đã chứng Diệt - đã tu đạo, đời sống của mình đã hết. Từ đây khởi lên mạn, đã mạn và đang mạn, tâm nổi lên ý lại, tâm tự nhiên chọn lấy, gọi là tăng thượng mạn. Mạn này chính là duyên với Sinh. Trong này nói đây là đạo, đây là hạnh, là tùy vào nơi nào thì dấy lên tưởng về đạo, hạnh ở nơi ấy; đã biết tất cả khổ cho đến đã tu Đạo, là tùy vào sự việc gì thì dấy lên tưởng về Khổ-Tập-Diệt-Đạo ở sự việc ấy; đời sống của mình đã hết, là tùy vào uẩn nào thì dấy lên tưởng về sinh uẩn đó. Mạn này chính là duyên với Sinh, là duyên với Sinh đã hết, chính là uẩn hữu lậu.

Hỏi: Tăng thượng mạn này cũng phải là mạn có thể duyên với đạo, hạnh hữu lậu đã chấp, vì sao chỉ nói là duyên với Sinh đã hết?

Đáp: Cũng cần phải nói điều ấy mà không nói đến, thì nên biết trong này là có cách nói khác. Lại nữa, duyên với đạo, hạnh thì chỉ do

tu mà đoạn, duyên với Sinh đã hết thì gồm chung cả mạn của năm bộ. Trong này, chỉ nói đến mạn có thể duyên với tất cả, Lại nữa, đạo hạnh hữu lậu cũng là sinh thân nhiếp, cho nên nói là duyên với sinh. Có sư khác nói: Nói về đạo - hạnh đã chấp gọi là sinh. Cách nói ấy phi lý, bởi vì mạn sau dựa vào phạm hạnh đã lập..., không nói là duyên với sinh, cho nên mạn này duyên với sinh đã hết thì không trái với lý.

Hỏi: Nếu khởi tăng thượng mạn cho rằng phạm hạnh đã lập, thì mạn này duyên với nơi nào?

Đáp: Như có nên loại người, dấy lên ý niệm như vậy: Đây là đạo - đây là hạnh, mình dựa vào đạo này - hạnh này, đã biết tất cả khổ, đã vĩnh viễn đoạn tập, đã chứng diệt - đã tu đạo, phạm hạnh của mình đã lập. Từ đây khởi lên mạn, đã mạn và đang mạn, tâm nổi lên ý lại, tâm tự nhiên chọn lấy, gọi là tăng như trước đã nói. Phạm hạnh của mình đã lập, là thuận theo nơi nào thì dấy lên tưởng về phạm hạnh ở nơi ấy. Các A-la-hán đối với đạo Học thì gọi là đã lập, đối với đạo vô học thì gọi là đang lập. Mạn này chính là duyên với tâm - tâm sở pháp ấy, nghĩa là tăng thượng mạn này duyên với đạo - hạnh hữu lậu đã chấp ấy, bởi vì phạm hạnh vô lậu không phải là cảnh của tăng thượng mạn.

Hỏi: Nếu khởi tăng thượng mạn cho rằng việc làm của mình đã xong, thì mạn này duyên với nơi nào?

Đáp: Như có nên loại người, dấy lên ý niệm như vậy: Đây là đạo - đây là hạnh, mình dựa vào đạo này, hạnh này, đã biết tất cả khổ, đã vĩnh viễn đoạn tập, đã chứng diệt, đã tu Đạo, mình đã đoạn trừ tùy miên, đã làm hại phiền não, đã loại bỏ kiết, đã không còn lậu, việc làm đã xong. Từ đây khởi lên mạn, đã mạn và đang mạn, tâm nổi lên ý lại, tâm tự nhiên chọn lấy, gọi là tăng thượng mạn. Mạn này chính là tâm - tâm sở pháp ấy. Nghĩa các câu trong này như trước đã nói. Đã đoạn trừ tùy miên, nói rộng ra cho đến đã không còn lậu, nghĩa là luận sư của bản luận này có được sự thiện xảo đối với danh nghĩa khác nhau. Cho nên đưa ra nhiều loại để giải thích, lời văn tuy có khác mà thể không có gì khác biệt, bởi vì đều là biểu hiện rõ ràng về sự diệt trừ phiền não. Đoạn trừ - làm hại - loại bỏ - không còn đối với những tùy miên, kiến lập đan xen lẫn nhau mà nghĩa hoàn toàn không có gì trái ngược; chính là diệt trừ phiền não thì gọi là việc làm, chứng diệt đầy đủ cho nên gọi là đã xong. Mạn này chính là duyên với tâm - tâm sở pháp ấy, nghĩa là tăng thượng này duyên với đạo - hạnh hữu lậu đã chấp kia, bởi vì các phiền não diệt trừ không phải là cảnh của tăng thượng mạn.

Nếu khởi tăng thượng mạn cho rằng mình không tiếp nhận thân

đời sau...

Hỏi: Vì sao lại soạn ra phần luận này?

Đáp: Trước đây nói dựa vào thời giải thoát mà khởi tăng thượng mạn, nay muốn nói dựa vào bất thời giải thoát mà khởi tăng thượng mạn. Lại nữa, trước đây nói dựa vào Tận trí mà khởi tăng thượng mạn, nay muốn nói dựa vào vô sinh trí mà khởi tăng thượng mạn, cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Nếu khởi tăng thượng mạn cho rằng mình không tiếp nhận thân đời sau, thì mạn này duyên với nơi nào?

Đáp: Như có nên loại người, dấy lên ý niệm như vậy: Đây là đạo - đây là hạnh, mình dựa vào đạo này - hạnh này, đã biết tất cả khổ, đã vĩnh viễn đoạn Tập, đã chứng Diệt- đã tu Đạo, đời sống của mình đã hết, phạm hạnh đã lập, việc làm đã xong không tiếp nhận thân đời sau. Từ đây khởi nên mạn, đã mạn và đang mạn, tâm nổi lên ý lại, tâm tự nhiên chọn lấy, gọi là tăng thượng mạn. Mạn này chính là duyên với Hữu. Nghĩa các câu trong này như trước đã nói. Lại nói đến đời sống của mình đã hết..., Là hiển bày vô sinh trí dựa vào tận trí mà phát khởi, như trước đây tận trí dựa vào đạo - hạnh mà phát khởi cho nên nói là đạo - hạnh. Không tiếp nhận thân đời sau, nghĩa là đạt được Vô sinh trí cho nên không lùi sụt nhận lấy thân đời sau. Mạn này chính là duyên với Hữu, nghĩa là tăng thượng mạn này đã duyên với Hữu không còn tiếp nhận. Trong này hỏi, đáp như trước nên biết bởi vì nghĩa về Hữu và Sinh tương tự với nhau. Có bản nói: Duyên với tâm - tâm sở pháp, bởi vì hiển bày không tiếp nhận thân đời sau, tức là Diệt - Đạo.

Hỏi: Đời sống của mình đã hết, tại sao không phải như vậy?

Đáp: Điều ấy cũng thuận theo như vậy, nhưng dựa vào nhau mà nói.

Hỏi: Ai khởi lên mấy loại tăng thượng mạn?

Đáp: Có người nói dị sinh dấy khởi năm loại tăng thượng mạn, đó là đối với căn thiện hữu lậu thuộc phẩm thù thắng và bốn quả Sa-môn như Dự lưu...; Dự lưu khởi lên bốn loại, trừ ra loại thứ nhất; Nhất lai khởi lên ba loại, trừ ra hai loại trước; Bất hoàn khởi lên hai loại, trừ ra ba loại trước; A-la-hán không có tăng thượng mạn.

Hỏi: Hàng Dự lưu... vì sao đối với quả của mình mà khởi mạn, đó là đối với căn thiện hữu lậu thuộc phẩm thù thắng đối với bốn hướng - bốn Quả vô lậu; quả Dự lưu khởi lên bảy loại, trừ ra hai loại trước; hướng Nhất lai khởi lên sáu loại, trừ ra năm loại trước; quả bất hoàn khởi lên ba loại, trừ ra sáu loại trước; hướng A-la-hán khởi lên hai loại,

trừ ba bảy loại trước; quả A-la-hán không có đặng thượng mạn. Hưởng lưu không có nghĩa khởi lên tăng thượng mạn.

Lời bình: Thánh giả cũng khởi lên tăng thượng mạn đối với thiện hữu lậu thù thắng, cho nên sáu thánh giả như trước mà dấy khởi đều tăng thêm nên loại.

Hỏi: Dị sinh vì sao khởi lên tăng thượng mạn đối với A-la-hán?

Đáp: Dị sinh có hai loại:

1. Người ái hành.
2. Người kiến hành.

Nếu là người ái hành thì tu quá Bất tịnh, điều phục phiền não của phẩm ái khiến cho không hiện hành, đấng ấy không khởi lên phiền não của phẩm kiến, liền tự cho rằng mình đạt được quả A-la-hán. Nếu là người kiến hành thì tu tri tức niệm, điều phục phiền não của phẩm kiến làm cho không hiện hành đấng ấy không khởi lên phiền não của phẩm ái, liền tự cho rằng mình đạt được quả A-la-hán.

Hỏi: Tăng thượng mạn này chỉ dựa vào nơi có mà dấy khởi, hay là cũng dựa vào nơi không có mà dấy khởi?

Đáp: Cùng dựa vào hai nơi mà dấy khởi, nghĩa là dị sinh đối với thiện hữu lậu khởi lên tăng thượng mạn thì dựa vào nơi có mà dấy khởi, đối với thiện vô lậu khởi lên tăng thượng mạn thì dựa vào nơi không có mà dấy khởi, quả lưu đối với quả Dự lưu và thiện hữu lậu khởi lên tăng thượng mạn thì dựa vào nơi dấy khởi đối với hưởng Dự lưu cho đến quả A-la-hán khởi lên tăng thượng mạn thì dựa vào nơi không có mà dấy khởi; nói rộng ra cho đến hưởng A-la-hán đối với hưởng A-la-hán và thiện hữu lậu khởi mạn thì dựa vào nơi không có mà dấy khởi.

Hỏi: Người chưa đạt được Định căn bản của cõi Sắc - vô sắc cũng có thể khởi lên tăng thượng mạn của cõi ấy chăng?

Đáp: Có người nói không dấy khởi, bởi vì phiền não của cõi ấy hệ thuộc vào Định căn bản địa ấy nên nói là không nhất định, hoàn toàn chưa đạt được thì chắc chắn không có thể dấy khởi, bởi vì chưa lìa nhiễm của địa dưới cho nên phiền não của địa trên không hiện rõ trước mắt. Nếu đã chứng được mà chưa khởi lên thì có thể dấy khởi mạn của cõi ấy, bởi vì địa cận phần của cõi ấy cũng có các phiền não như mạn...

Thế nào là tự cho mình thấp kém mà khởi lên mạn? Cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Vì muốn làm cho người nghi ngờ được quyết định rõ ràng. Nghĩa là có người sinh nghi tự cao mà xúc phạm người khác thì có thể

gọi là mạn, tự nhún mình tôn trọng người khác thì không nên gọi là mạn. Vì làm cho mỗi nghi ấy được quyết định mà hiển bày có ti mạn - tự nhún mình tôn trọng người khác, cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Thế nào là tự cho mình thấp kém mà khởi lên mạn?

Đáp: Như có nên loại người, thấy người khác hơn hẳn mình về chủng tánh - tộc loại - tài sản - địa vị - kỹ năng - tài nghệ và ruộng vườn - nhà cửa..., dấy lên ý niệm như vậy: Người kia hơn mình chút ít, mình thua người kia chút ít. Nhưng mà thua kém đối với người ta nhiều gấp trăm - ngàn lần. Vì vậy khởi lên mạn, đã mạn và đang mạn, tâm nổi lên ỷ lại, tâm tự nhiên chọn lấy đó gọi là tự cho mình thấp kém mà khởi lên mạn. Trong này, chủng nghĩa là hàng sát-đế-lợi, bà-la-môn..., tánh nghĩa là những dòng họ Ca-diếp-ba, Kiều-đáp-na... tộc nghĩa là họ tộc của cha - họ tộc của mẹ; loại nghĩa là màu da trắng-đen... tài nghĩa là vàng bạc châu báu... vị nghĩa là địa vị vương hầu khanh tướng..., kỹ nghĩa là kỹ thuật tài tình khéo léo...; nghệ nghĩa là viết chép - tính số... điền nghĩa là nơi sản sinh gieo trồng thóc lúa đậu mè; trạch nghĩa là nơi ở của mọi người; đẳng nghĩa là tất cả những sự việc thông minh - biện tài... khác. Đối với mọi người sự việc như vậy, thấy người khác hơn mình nhiều mà cho là ít, cho nên trở thành đi mạn. Nếu phù hợp với mức độ thì không gọi là mạn.

Lại nữa, mạn có bảy loại:

1. Mạn.
2. Quá mạn.
3. Mạn quá mạn.
4. Ngã mạn.
5. Tăng thượng mạn.
6. Ti mạn.
7. Tà mạn.

Mạn là đối với thua kém nà cho mình là hơn hẳn, hoặc đối với ngang bằng mà cho mình là ngang bằng, vì vậy khởi lên mạn, đã mạn và đang mạn, tâm nổi lên ỷ lại, tâm tự nhiên giữ lấy. Quá mạn là đối với ngang bằng mà cho mình là hơn hẳn, hoặc đối với hơn hẳn mà cho mình là ngang bằng. Vì vậy khởi lên mạn, nói rộng ra như trước. Mạn quá mạn là đối với hơn hẳn, vì vậy khởi lên mạn, nói rộng ra như trước. Ngã mạn là đối với năm thủ uẩn cho là Ngã và Ngã sở, vì vậy khởi lên mạn, nói rộng ra như trước Tăng thượng mạn là đối với công đức thù thắng chưa đạt được mà nói là đạt được, chưa có được mà nói là có được, chưa tiếp xúc mà nói là tiếp xúc, chưa chứng được mà nói là

chứng được, vì vậy khởi lên mạn, nói rộng ra như trước. Ti mạn là đối với người khác hơn mình nhiều mà nói là mình thua chút ít, vì vậy khởi lên mạn, nói rộng ra như trước. Tà mạn là thật sự chính mình không có đức mà nói là mình có đức, vì vậy khởi lên mạn, nói rộng ra như trước.

Hỏi: Tăng thượng mạn và tà mạn đều dựa vào nơi chưa đạt được mà dấy khởi, sai biệt thế nào?

Đáp: Tăng thượng mạn chung cho cả nơi có không có mà dấy khởi; tà mạn chỉ ở nơi không có mà dấy khởi. Lại nữa, tăng thượng mạn chung cho cả nơi đã đạt được và chưa đạt được mà dấy khởi; tà mạn chỉ ở nơi chưa đạt được mà dấy khởi. Lại nữa, tăng thượng mạn đối với nơi có công đức bằng nhau hoặc ở nơi công đức hơn hẳn mà dấy khởi. Tà mạn đều ở nơi không có công đức thật sự mà dấy khởi, tà mạn chỉ dấy khởi đối với ngoại đạo. Lại nữa, tăng thượng mạn thì dị sinh và Thánh giả đều dấy khởi, tà mạn thì chỉ có dị sinh dấy khởi. Đó gọi là sai biệt giữa tăng thượng mạn và tà mạn.

Hỏi: Bảy loại mạn như vậy, mấy loại do kiến mà đoạn, mấy loại do tu mà đoạn?

Đáp: Có người đưa ra cách nói này: Nên loại chỉ do kiến mà đoạn, đó là Ngã mạn; nên loại chỉ do tu mà đoạn, đó là Ti mạn; năm loại còn lại gồm cả do kiến - tu mà đoạn. Có Sư khác nói: Hai loại chỉ do kiến mà đoạn, đó là Ngã mạn và Tà mạn; nên loại chỉ do tu mà đoạn, đó là Ti mạn; bốn loại còn lại gồm cả do kiến - tu mà đoạn.

Lời bình: Nên nói như vậy: Bảy loại mạn đều gồm cả do kiến và tu mà đoạn.

Hỏi: Ngã mạn và Tà mạn vì sao đều do tu mà đoạn?

Đáp: Hữu thân kiến và tà kiến đối với năm bộ pháp, chấp Ngã - Ngã sở và bác bỏ là không có, từ đó về sau hoặc quyên với pháp do kiến khổ mà đoạn, khởi lên Ngã mạn và Tà mạn; hoặc cho đến duyên với pháp do tu mà đoạn, khởi lên Ngã mạn và Tà mạn; cho nên hai mạn này đều do tu mà đoạn.

Hỏi: Vì sao Ti mạn do kiến mà đoạn?

Đáp: Như người Ngã kiến cùng nhau về tướng của Ngã kiến rồi, có người đã biết Ngã kiến của mình hơn hẳn người khác rồi, mà đối với sự hơn hẳn rất ngiêu lại cho là mình thua kém phần ít, liền khởi nên Ti mạn, những Ti mạn này là do kiến mà đoạn.

Hỏi: Bảy loại mạn như vậy, mấy loại hệ thuộc cõi nào?

Đáp: Có người đưa ra cách nói này: Cõi Dục có đủ bảy loại, hai cõi trên chỉ có sáu loại, trừ ra Ti mạn, bởi vì ở đó không có sự so sánh

về chủng tánh...

Lời bình: Cõi sắc và cõi vô sắc cũng có đủ bảy loại mạn.

Hỏi: Hai cõi đó không có nghĩa so sánh về chủng tánh... thì lẽ nào có Ti mạn?

Đáp: Hai cõi đó tuy không có sự so sánh về chủng tánh... mà có sự so sánh về công đức của mình... Lại nữa, trước ở cõi Dục hưởng về người khác mà dấy khởi, do sức mạnh huân tập thường xuyên mà sau sinh đến cõi trên thì dẫn dắt phát khởi mạn ấy. Có người đưa ra cách nói này: Tuy sinh đến cõi trên không khởi lên Ti mạn, mà ở cõi Dục khởi lên Ti mạn kia, như hai người chứng được Định của cõi trên, lần lượt xoay quanh hỏi - đáp về hưởng định đã đạt được, dựa vào sự so sánh này có có khởi lên Ti mạn.

Lời bình: Nên nói như vậy: Không phải là Ti mạn đều cần phải so sánh sự hơn - kém đối với người khác mà dấy khởi, bởi vì từ vô thủy đến nay do sức mạnh huân tập thường xuyên, cho nên tuy sinh đến cõi trên mà cũng có hiện hành. Vì vậy, ba cõi đều có đủ bảy loại mạn.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 44

LUẬN VỀ TƯ (Phần 3)

Như trong kinh nói : “Nếu khởi Tâm dục - Tâm sân - Tâm hại; hoặc tự hại mình, hoặc làm hại người, hoặc làm hại cả hai...”

Hỏi : Vì sao soạn ra phần luận này ?

Đáp : Vì phân biệt rộng về nghĩa trong kinh. Nghĩa là trong kinh nói “Đức Phật bảo với Tỳ kheo: Lúc ta chưa chứng đắc Tam Bồ đề hoặc khởi lên Tâm dục - Tâm hại, hoặc khởi lên Tâm xuất ly - Tâm vô sân - Tâm vô hại. Tuy khởi lên Tâm dục - Tâm sân - Tâm hại mà không phóng dật, liền dấy lên ý niệm như vậy. Nếu khởi lên Tâm dục - Tâm sân - Tâm hại, thì hoặc tự hại mình, hoặc làm hại người, hoặc làm hại cả hai”. Trong kinh tuy nói như vậy mà không phân biệt về nghĩa ấy, kinh là nơi y cứ căn bản của bản luận này, điều trong kinh không giải thích thì nay cần phải giải thích, cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Thế nào là Tâm dục tự hại mình:

Đáp: Như có nên loại người bởi vì khởi lên tham ràng buộc, cho nên thân tâm đều nhọc nhằn, thân tâm bị nung đốt, thân tâm đều nóng bức, thân tâm bị khô cằn. Lại vì duyên này mà sẽ nhận lấy các quả dị thực không yêu thích, không vui vẻ - không mừng - không thích... Trong dòng sinh tử, như vậy là tự hại mình. Trong này, nói thân tâm đều nhọc nhằn... là hiển bày về quả Đẳng lưu Tâm dục, bởi vì tham - sân - si ... có thể sai khiến; làm cho thân tâm đều nhọc nhằn như lửa hừng hực; có thể nung đốt thân tâm khiến cho nóng bức - khiến cho cháy khô sẽ nhận lấy... trong dòng sinh tử, là hiển bày về quả Dị thực của Tâm dục, bởi vì phải nhận lấy quả không yêu thích của nẻo ác.

Hỏi: Thế nào là Tâm dục làm hại người?

Đáp: Như có nên loại, bởi vì khởi lên tham ràng buộc, cho nên nhìn ngắm vợ người khác, chồng của người ấy trông thấy rồi tâm sinh

sân giận, kết thành hận thù sâu nã, như vậy làm hại người.

Hỏi: Nhìn vợ người khác cũng dẫn đến quả khổ thì phải nói là làm hại cả hai, vì sao nói loại này chỉ là làm hại người khác?

Đáp: Nhìn ngắm là lỗi nhẹ, chồng của người ấy chưa có thể bộc lộ sự lăng nhục làm hại cho nên không nói đến.

Hỏi: Thế nào là sự Tâm dục làm hại cả hai?

Đáp: Như có nên loại người bởi vì khởi lên tham ràng buộc, cho nên chiếm đoạt làm ô nhục vợ người khác, chồng của người ấy biết rồi liền bắt trời đánh đập - giết chết vợ của mình và người làm ô nhục vợ mình, hoặc là chiếm đoạt tài sản châu báu, như vậy là làm hại cả hai.

Hỏi: Chồng của người ấy làm hại người khác cũng lấy quả khô thì phải nói là làm hại ba người, vì sao nói là làm hại cả hai?

Đáp Người ấy đời hiện tại không bị phạt tội mà còn được ca ngợi, cho nên không nói đến. Lại nữa, người chồng cũng là người khác, cho nên gọi là làm hại cả hai.

Hỏi: Thế nào Tâm sân tự hại mình?

Đáp: Như có nên loại người, bởi vì khởi lên sân ràng buộc cho nên thân tâm đều nhọc nhằn, thân tâm bị nung đốt, thân tâm đều nóng bức, thân tâm bị khô cằn. Lại vì duyên này mà sẽ lấy các quả dị thực trong dòng sinh tử không yêu thích - không vui vẻ - không ngừng, như vậy là tự hại mình. Trong này, nói về quả như trước, nên biết.

Hỏi: Thế nào là Tâm sân làm hại người? Đáp: Như có nên loại người, khởi lên sân ràng buộc, cho nên làm hại mạng sống của người khác, như vậy là làm hại người khác.

Hỏi: Làm hại mạng sống của người khác thì cũng chuốc lấy quả khô, phải nói là làm hại cả hai, vì sao nói loại này chỉ là làm hại người khác?

Đáp: Giết hại mạng sống của giặc cướp thì hiện tại không bị trách phạt mà còn được ca ngợi cho nên không nói đến.

Hỏi: Thế nào là Tâm sân làm hại cả hai?

Đáp: Như có loại người, khởi lên sân ràng buộc mà làm hại mạng sống của người khác, cũng lại bị người khác làm mạng sống của mình, như vậy là làm hại cả hai.

Hỏi: Giết hại người khác làm điều có hại thì cũng chuốc lấy quả khổ, phải nói là làm hại ba người, vì sao nói là làm hại cả hai?

Đáp: Giết hại giặc cướp thì người đời cùng ca ngợi, hiện tại không có tội khổ, cho nên không nói đến. Lại nữa, người ấy cũng là người khác, cho nên nói là làm hại cả hai.

Hỏi: Thế nào là Tâm hại tự hại mình?

Đáp: Như có nên loại người, bởi vì khởi lên Hại ràng buộc, cho nên thân tâm đều nhọc nhằn, thân tâm bị nung đốt, thân tâm đều nóng bức, thân tâm đều khô cằn. Lại vì duyên này mà số phận lấy các quả dị thực trong dòng sinh tử khôn yêu thích, không vui vẻ, không mừng, không thích, như vậy là tự hại mình. Trong này, nói về hai quả như trước nên biết.

Hỏi: Thế nào là tâm hại làm hại người ?

Đáp: Như có nên loại người, khởi lên hại ràng buộc, cho nên cột trời, đánh đập đối với người khác, như vậy là làm hại người.

Hỏi: Cột trời - đánh đập người khác cũng chuốc lấy của khổ, thì phải nói là làm hại cả hai, vì sao nói loại này chỉ là làm hại người?

Đáp: Cột trời - đánh đập người ác thì thế gian cùng ca ngợi hiện tại không chuốc lấy đau khổ, cho nên không nói đến.

Hỏi: Thế nào là tâm hại làm hại cả hai ?

Đáp: Như có nên loại người, khởi lên hại ràng buộc, cho nên cột trời - đánh đập đối với người khác, cũng lại bị người khác cột trời - đánh đập, như vậy là làm hại cả hai. Trong này, hỏi-đáp như trước, nên biết.

Hỏi: Ba tâm ác này lấy gì làm tự đánh?

Đáp: Tâm dục lấy sáu thức thân của năm bộ thuộc cõi dục cùng tham tương ứng với tâm để làm tự đánh. Tâm sân cũng lấy sáu thức thân của năm bộ cũng sân tương ứng tâm để làm tự đánh, tâm hại thì có người nói: chính là nên phần của sân tương ứng với tâm làm tự đánh, bởi vì hại tức là sân.

Hỏi: Nếu như vậy thì tâm sân và tâm hại có gì sai biệt?

Đáp: Sân có hai loại, nên là muốn đoạn mạng sống của chúng sinh, hai là muốn cột trời đánh đập chúng sinh, loại trước gọi là sân, loại sau gọi là hại. Lại nữa, sân có hai loại, nên là đối với nơi đáng sân mà dấy khởi, hai là đối với nơi không đáng sân mà dấy khởi, loại trước gọi là sân, loại sau gọi là hại. Hai loại ấy tương ứng với tâm, gọi là tâm sân-tâm hại, cho nên có sai biệt. Có người nói tâm hại lấy nên phần vô minh tương ứng với tâm để làm tự tánh, bởi vì hại tức là vô minh. Như luận thi thiết nói: “Vì sao mà si tăng thêm? Đó là đối với giới hại, tướng hại và tâm hại, hoặc tập, hoặc nhiều việc làm, nó tương ứng với tâm thì gọi là tâm hại”.

Lời bình: Nên nói như vậy: Có tâm si riêng biệt mà nói là hại, không phải là sân, không phải là vô minh, không phải là tùy miên, tự tánh là do sân mà dẫn dắt, là Đẳng lưu của sân đi theo sau sân mà dấy

khởi, gọi là phiền não cấu uế, chỉ do tu mà đoạn, tương ứng với ý thức, tâm tương ứng này là tự tánh của tâm hại, ba loại này là bất thiện cho nên gọi là tâm ác. Lại nữa, có ba tâm thiện:

1. Tâm xuất ly.
2. Tâm vô sân.
3. Tâm vô hại.

Hỏi: Ba Tâm thiện này lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Ba Tâm thiện này đều lấy tất cả các tâm thiện tương ứng với tâm để làm tự tánh, nghĩa là ba tâm ác thì mỗi nên tâm dấy khởi riêng biệt với tự tánh khác nhau, không phải là đồng thời cùng với tất cả các tâm bất thiện, ba tâm thiện này không có tự tánh riêng biệt mà đều tương ứng với tất cả các tâm thiện.

Hỏi: Nếu như vậy thì ba Tâm này có gì sai biệt?

Đáp: Tự tánh thì không có gì khác biệt mà nghĩa thì có khác nhau, bởi vì là đối trị gần của ba tâm ác, nghĩa là các tâm thiện trái với tâm dục cho nên gọi là tâm xuất ly, trái với tâm sân cho nên gọi là tâm vô sân, trái với tâm hại cho nên gọi là tâm vô hại. Như trong kinh nói: “Lúc ta chưa chứng đắc Tam bồ đề, tuy khởi lên Tâm dục-Tâm sân-Tâm hại mà không phóng dật”.

Hỏi: Lúc bấy giờ Bồ-tát nếu không phóng dật thì làm sao còn khởi lên ba tâm ác này?

Đáp: Tôn giả Thế hữu đưa ra cách nói như vậy: “Bồ-tát tuy khởi lên ba tâm ác này mà thường xuyên tu thiện, cho nên gọi là không phóng dật. Lại nữa, tuy khởi lên tâm ác mà nhanh chóng có thể hiểu biết là bất thiện, cho nên gọi là không phóng dật. Lại nữa, tuy khởi lên lập tức có thể chán ngán loại bỏ, cho nên gọi là không phóng dật. Lại nữa tạm thời khởi lên liền có thể tu pháp đối trị với chúng, cho nên gọi là không phóng dật. Lại nữa, khởi lên rồi liền có thể đoạn trừ sự thiếu sót của nhân, dựa vào sự hiểu biết rõ ràng về sai lầm của cảnh, cho nên gọi là không phóng dật. Lại nữa, vì ba nhân duyên mà phiền não hiện rõ trước mắt:

1. Do lực của nhân.
2. Do lực của cảnh giới.

3. Do lực của gia hạnh. Bồ-tát khởi lên ba tâm bất thiện này, chỉ do lực của nhân mà có thể điều phục hai loại còn lại, cho nên gọi là không phóng dật. Đại đức giải thích rằng: “Bồ-tát tuy khởi lên mà nhanh chóng có thể loại trừ, như nên giọt nước rơi trên sắt nóng, cho nên gọi là không phóng dật”. Hiệp tôn giả nói: “Khởi lên rồi nhanh chóng loại

bỏ, như cứu lửa cháy đầu, cho nên gọi là không phóng dật”.

Hỏi: Bồ-tát ở nơi nào khởi lên ba tâm ác?

Đáp: Hiếp tôn giả nói : “Do lực của nhân cho nên tùy nơi mà khởi lên, chứ không cần phải hỏi nhất định nơi nào. Như người mù lòa, điên loạn, ngu ngốc mê muội, tùy theo nơi đây đều đúng chứ đâu nhất định là xứ sở nào?”

Có người nói như vậy: Bồ-tát rời bỏ ngôi vị chuyển luân vương, vượt thành xuất gia cầu đạo giác ngộ vô thượng, tìm hỏi thầy-bạn đi đến kinh thành Vương-xá, vào lúc sáng sớm đi vào thành khát thực, trăm ngàn chúng sinh vây quanh để chiêm ngưỡng, lễ bái ca ngợi mà tâm không thỏa mãn, Bồ-tát vào lúc ấy bắt đầu khởi lên tâm dục, vì mọi người vây quanh làm trở ngại mà bỏ khát thực, bị cơn đói làm cho phiền muộn lại khởi lên tâm sân, tâm sân lắng xuống dần thì tâm hại lại khởi lên, trong chốc lát quán sát biết rõ mà sinh lòng hổ thẹn vô cùng.

Có sư khác nói : Bồ-tát rời bỏ kinh thành Kiếp-tỳ-la đến nương vào khu rừng trống vắng để cầu đạo giác ngộ vô thượng. Phụ vương liền phái năm người dòng họ thích đi theo để chăm sóc bảo vệ. Trong số đó, có người chấp là tu hạnh vui sướng đạt được thanh tịnh, lúc mới thấy Bồ-tát tu hạnh khổ sở thì lập tức bỏ đi. Trong đó lại có người chấp là tu hạnh khổ sở đạt được thanh tịnh, về sau thấy Bồ-tát bỏ hạnh khổ sở thì cũng lại từ giã ra đi. Lúc ấy có hai nữ Phạm chí là Nan-đà và Ban-đà-bạt-la, nhân dịp đem dâng cháo sữa thấy không có người hầu hạ liền dừng lại cung cấp giúp đỡ. Bàn tay của người nữ mềm mại chạm vào Bồ-tát, Bồ-tát vào lúc ấy liền khởi lên tâm dục, lập tức phát sinh ý niệm: năm người hầu cận, trước đây không rời bỏ ta, thì lẽ nào có người nữ nào có thể gần gũi với ta ? Liên đối với những người hậu cận lại khởi lên tâm sân, tâm sân hơi lắng xuống thì tâm hại lại khởi lên, lập tức tự mình giác ngộ mà sinh lòng hổ thẹn vô cùng.

Hoặc có người nói: Lúc Bồ-tát chưa xuất gia, Phụ vương Tịnh Phạn cưới cho năm trăm Ngọc nữ để làm chị em với cung phi, vui đùa với Bồ-tát không để cho xuất gia. Bồ-tát rời bỏ họ mà xuất gia rồi, vua các nước sai sứ đến xin đưa những công chúa trở về nước. Vua Tịnh Phạn nói: Con trai ta xuất gia, lòng ta rất buồn phiền, lúc thấy chị em cung phi của họ thì có thể an ủi được lòng dạ, nay chưa có thể để cho họ trở về nước. Vua các nước nghe tin rồi đều sinh lòng giận dữ, cùng nhau phát binh kéo đến chinh phạt. Phụ vương lo sợ sai người đến nói cho Bồ-tát biết: Nay ta vì em mà chuốc lấy sự oán thù này.

Có người nói: Thiên thần đến nói cho Bồ-tát biết, Bồ-tát nghe tin

rồi trước tiên phát sinh tâm dục đối với Phụ vương mình, tiếp đến khởi lên tâm sân đối với năm trăm vị vua, lại khởi lên tâm hại đối với quân lính của họ. Nên lúc sau quán sát biết rõ mà sinh lòng hổ thẹn hết sức.

Lại có người nói: Lúc Bồ-tát xuất gia tu khổ hạnh, nhớ lại xưa kia đã hưởng thụ năm thứ dục lạc mà khởi lên tâm dục, sau đó nghe Thiên thụ gây rối loạn trong cung thất của mình lại khởi lên tâm sân, đối với âm mưu càn rỡ của họ lại khởi lên tâm hại. Trong chốc lát giác ngộ mà sinh lòng hổ thẹn vô cùng.

Hoặc lại có người nói: Thời gian Bồ-tát tu khổ hạnh sáu năm, ác ma đi theo muốn làm cho trở ngại, có lúc hiện bày rõ ràng hình sắc đáng yêu, Bồ-tát đối với chúng mà phát khởi tâm dục, có lúc hiện bày rõ ràng hình sắc đáng sợ, Bồ-tát đối với chúng mà phát khởi tâm sân, có lúc hiện bày rõ ràng hình sắc khinh nhìn đĩa cột, Bồ-tát đối với chúng mà phát khởi tâm hại. Nên lúc sau cảm thấy hối tiếc mà khởi lòng hổ thẹn sâu sắc.

Tôn giả Diệu Âm đưa ra cách nói như vậy: Bồ-tát trước tiên dùng hai tuệ do Văn Tư mà phát sinh thuộc cõi dục để điều phục các phiền não, bởi vì yêu quý tuệ này cho nên phát khởi tâm dục, trong chốc lát giác ngộ đây là phiền não mà tăng thêm chán ghét tuệ này, cho nên phát khởi tâm sân, dần dần lại lắng xuống mà phát khởi tâm hại, ngay sau đó nhận biết mà sinh lòng hổ thẹn vô cùng.

Đại đức giải thích rằng: Bồ-tát xưa ở dưới tán cây Bồ-đề, đầu đêm ma nữ đến hiện tướng quyến rũ để quấy nhiễu, lúc bấy giờ Bồ-tát tạm thời khởi lên Tâm dục, nửa đêm quân ma cùng kéo đến bức bách não loạn Bồ-tát, vào lúc ấy Bồ-tát tạm thời khởi lên tâm sân, dần dần sau đó lắng xuống lại khởi lên tâm hại, trong chốc lát quán sát biết rõ liền nhập định từ làm cho quân lính của ma thất bại mà tản mất.

Như vậy trong kinh nói: “Bồ-tát khởi lên ba tâm ác này rồi, liền tự mình biết rõ ràng tâm này có thể tự hại mình-làm hại người và làm hại cả hai”.

Hỏi: Vì sao Bồ-tát đã khởi lên Tâm dục-tâm sân-tâm hại có thể là ba điều hại?

Đáp: Tuy không có tác dụng của hại nhưng dựa vào tướng mà nói, thì tâm ác chắc chắn có tướng của ba hại. Lại nữa, lúc tâm ác khởi lên thì xa cách sự việc tự lợi mình, cho nên gọi là tự hại mình, xa cách với sự việc làm lợi cho người khác, cho nên gọi là làm hại người, xa cách với sự việc cả hai cùng có lợi, cho nên gọi là làm hại cả hai. Lại nữa, lúc tâm ác khởi lên thì hủy hoại sự việc làm lợi mình, cho nên gọi

là tự hại mình, hủy hoại sự việc làm lợi cho người, cho nên gọi là làm hại người, hủy hoại sự việc cả hai cùng có lợi, cho nên gọi là làm hại cả hai. Lại nữa, lúc tâm ác khởi lên thì tâm tự lợi mình dừng lại, cho nên gọi là tự hại mình, tâm làm lợi cho người dừng lại, cho nên gọi là làm hại người, tâm làm lợi cho cả hai dừng lại, cho nên gọi là làm hại người; tâm làm lợi cho cả hai dừng lại, cho nên gọi là làm hại cả hai. Lại nữa, lúc Tâm ác khởi lên thì thủ quả và dữ quả đối với sự đương tục của mình, cho nên gọi là tự hại mình; khiến cho các thí chủ tuy bố thí bốn sự mà không có quả to lớn, cho nên gọi là làm hại người; chính hai loại này tổng quát lại, thì gọi là làm hại cả hai. Lại nữa, lúc Tâm ác khởi lên thì phát sinh ngu muội về tự tánh và ngu muội về sở duyên đối với sự tương tục của mình, cho nên gọi là tự hại mình, khiến cho thí chủ khác bố thí mà không có quả to lớn, cho nên gọi là làm hại người; chính hai loại này tổng quát lại, thì gọi là làm hại cả hai. Lại nữa, lúc Tâm ác khởi lên thì nhiễm với sự tương tục của mình, cho nên gọi là tự hại mình, nhiễm với sự tương tục của người, cho nên gọi là làm hại người; chính hai loại này tổng quát lại, thì gọi là làm hại cả hai. Lại nữa, lúc Tâm ác khởi lên khiến cho sự tương tục của mình rời xa niềm vui của Hiền Thánh, cho nên gọi là tự hại mình, cũng khiến cho người khác rời xa, cho nên gọi là làm hại người, chính hai loại này tổng quát lại, thì gọi là làm hại cả hai.

Tôn giả Thế hữu nói rằng: “Lúc Tâm ác khởi lên khiến cho sự tương tục của mình cách xa quả ly hệ, cho nên gọi là tự hại mình, khiến cho người đã được hóa độ cách xa quả ly hệ, cho nên gọi là làm hại người; chính hai loại này tổng quát lại, thì gọi là làm hại cả hai. “Tôn giả Diệu Âm nói rằng: “Lúc Tâm ác khởi lên làm cho sự tương tục của mình cách xa công đức thù thắng, cho nên gọi là tự hại mình, khiến cho người đã được hóa độ cách xa công đức thù thắng, cho nên gọi là làm hại người; chính hai loại này tổng quát lại, thì gọi là làm hại cả hai”. Đại đức nói rằng: “Lúc Tâm ác khởi lên khiến cho Nhất thiết trí - Nhất thiết chủng trí không có thể mau chóng chứng được, cho nên gọi là tự hại mình; khiến cho người đã được hóa độ không nhanh chóng có được lợi ích, cho nên gọi là làm hại người; chính hai loại này tổng quát lại, thì gọi là làm hại cả hai”. Hiếp Tôn giả nói rằng: “Lúc Tâm ác khởi lên thì thân tâm nóng bức phiền muộn, cho nên gọi là tự hại mình, mất đi lợi ích được hóa độ, cho nên gọi là làm hại người; chính hai loại này tổng quát lại, thì gọi là làm hại cả hai”. Tôn giả Giác Thiên nói rằng: “Lúc Tâm ác khởi lên thì thân tâm không điều hòa, cho nên gọi là tự

hại mình; Thiên thần quỷ trách , cho nên gọi là làm hai người; chính hai loại này tổng quát lại thì gọi là làm hại cả hai”.

Như trong kinh nói : “Đức Phật bảo với Tỳ kheo: Lúc ta mới thành Phật, phần lớn khởi lên hai Tâm, đó là Tâm an ổn và Tâm lìa xa”.

Hỏi: Hai Tâm này lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Tâm an ổn lấy Tâm lìa xa làm tự tánh, Tâm lìa xa lấy Tâm vô sân, vô hại làm tự tánh, có người nói đảo lại vị trí này. Lại nữa, Tâm an ổn đối trị với Tâm dục, Tâm lìa xa đối trị với Tâm sân - Tâm hại; có người nói đảo lại vị trí này. Lại nữa, Tâm an ổn tương ứng với căn thiện vô tham, Tâm lìa xa tương ứng với sân si, có người nói đảo lại vị trí này. Lại nữa, tâm an ổn tương ứng với Từ bi, tâm lìa xa tương ứng với hỷ xả, có người nói đảo lại vị trí này. Lại nữa, tâm an ổn tương ứng với Từ-bi, tâm lìa xa tương ứng với hỷ xả, có người nói đảo lại vị trí này lại nữa, tâm an ổn tương ứng khổ tập trí, tâm lìa xa tương ứng với diệt đạo trí, có người đảo lại vị trí này lại nữa, tâm an ổn đi cùng với không và Tam-ma-địa vô nguyện Khổ-Tập, tâm lìa xa đi cùng với vô tướng và Tam-ma-địa vô nguyện đạo, có người nói đảo lại vị trí này.

Tôn giả Diêu Âm nói rằng: “Tâm tương ứng với cái thấy về sai lầm của lưu chuyển thì gọi là tâm an ổn, tâm tương ứng với cái thấy về công đức của hoàn diệt thì gọi là tâm lìa xa”. Tôn giả Giác thiên nói rằng: “Tâm tương ứng với cái thấy về công đức của hoàn diệt thì gọi là tâm an ổn, tâm tương ứng với cái thấy về công đức của hoàn diệt thì gọi là tâm an ổn, tâm tương ứng với cái thấy về sai lầm của lưu chuyển thì gọi là tâm lìa xa”. Đại đức nói rằng: “Tâm tương ứng với ý lợi ích vô biên thì gọi là tâm an ổn, tâm tương ứng với ý an lạc vô biên thì gọi là tâm lìa xa”. Hiệp Tôn giả nói rằng: “Tâm tương ứng với ý an lạc vô biên thì gọi là tâm an ổn, tâm tương ứng với ý lợi ích vô biên thì gọi là tâm lìa xa”. Tôn giả Thế Hữu nói rằng: “Xót thương vô biên do ý vui thích mà dấy khởi, gọi là tâm an ổn, điều hòa căn thiện vô biên do ý vui thích mà dấy khởi, gọi là tâm lìa xa”.

Hỏi: Vì sao lúc mới thành Phật đã phần nhiều khởi lên hai tâm này?

Đáp: Bởi vì hai tâm này là người đi trước và đạo thanh tịnh đối với quả vị vô thượng chánh đẳng chánh giác. Lại nữa, bởi vì đối trị với xưa kia lúc còn tại gia hưởng thụ dục lạc, cho nên lúc mới thành Phật đã phần nhiều khởi lên tâm lìa xa, bởi vì đối trị với lúc tu khổ hạnh, không có lợi ích mà chỉ có khổ sớm, cho nên lúc mới thành Phật đã khởi lên tâm an ổn. Lại nữa, lúc mới thành Phật đã mừng vì công đức của mình

cho nên phần nhiều khởi lên tâm an ổn, muốn hóa độ người khác cho nên phần nhiều khởi lên tâm lia xa.

Trí nhiều hay là cảnh nhiều? Cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Vì ngăn chặn tông chỉ của người khác để hiển bày chánh nghĩa. Nghĩa là hoặc có người chấp: Có duyên mà không có trí. Như phái thí dụ, họ đưa ra cách nói này: Nếu duyên với sự việc huyền ảo như thành của Kiên-đạt-phước và vòng lửa xoay tròn mà nai yêu thích... thì trí đều duyên với cảnh không có. Vì ngăn chặn cái cấp ấy mà hiển bày tất cả trí đều duyên với cảnh có thật. Hoặc lại có người chấp: Có trí không duyên với cảnh, có cảnh không phải là duyên của trí, vì ngăn chặn cái chấp ấy mà hiển bày tất cả trí đều có thể duyên với cảnh, hiển bày tất cả cảnh đều là sở duyên của trí. Lại nữa, bởi vì hiển bày ngoại đạo có điên đảo cho nên cảnh và trí trái ngược lẫn nhau, và hiển bày nội đạo không có điên đảo cho nên cảnh và trí thuận với nhau. Lại nữa, có người nói: Trí nhiều chứ không phải là cảnh, bởi vì trên nên cảnh vốn có nhiều trí, nay muốn biểu hiện rõ ràng cảnh nhiều chứ không phải là trí. Bởi vì nhân duyên này cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Trí nhiều hay là cảnh nhiều?

Đáp: Cảnh nhiều chứ không phải là trí. Nguyên cơ thể nào? Bởi vì trí cũng là cảnh, nghĩa là trí chỉ thâm nhiếp nên giới nên xứ và phần ít của nên uẩn, cảnh thâm nhiếp mười tám Giới-mười hai xứ-năm uẩn. Có người đưa ra cách nói này: “Trí nhiều chứ không phải là cảnh. Nguyên cơ thể nào? Bởi vì như nên sát-na Thọ thuộc phẩm Hạ hạ của Phi tướng phi phi tướng xứ, là mười trí nhận biết của cõi dục. Nghĩa là phẩm Trí tương ứng với tùy miên biến hành thuộc chín cõi bất đồng phần, và thế tục trí thuộc thiện nhận biết, là mười trí nhận biết thuộc cõi dục. Cho đến vô sở hữu xứ cũng như vậy, là mười sáu trí nhận biết của Phi tướng phi phi tướng xứ, nghĩa là phẩm Trí tương ứng với mười nên tùy miên biến hành, và trí tương ứng với tham-mạn-vô minh do tu mà đoạn, cùng với thế tục trí thuộc thiện-vô phú vô ký. Như vậy tổng cộng có chín mươi sáu trí cộng với trí vô lậu là chín mươi bảy trí nhận biết nên thọ kia. Thọ còn lại, pháp còn lại như lý nên biết, vì vậy nên biết là trí nhiều chứ không phải là cảnh”.

Cách nói ấy phi lý. Nguyên cơ thể nào? Bởi vì trí kia tương ứng với các pháp cùng có và tự tánh của trí đều là cảnh, giả sử trí không phải là cảnh thì cảnh ấy hãy còn nhiều, huống hồ trí cũng là cảnh mà cảnh không phải là nhiều hay sao?

Hỏi: Nếu trí cũng là cảnh, thì trí và cảnh có gì khác biệt?

Đáp: Tự nhiên nhận biết là trí, cái được nhận biết là cảnh. Lại nữa, trí chỉ là phi sắc, vô kiến, vô đối tượng ứng với hữu vi, có sở y, có sở duyên, có hành tướng, cảnh gồm cả sắc, phi sắc, hữu kiến, vô kiến, hữu đối - vô đối, hữu vi - vô vi, tương ứng - bất tương ứng, có sở y - không có sở y, có sở duyên - không có sở duyên, có hành tướng - không có hành tướng. Lại nữa, trí chỉ do ba đời, ba đế thâm nhiếp, cảnh gồm cả ba đời, không phải là đời và bốn đế thâm nhiếp. Như vậy gọi là sự khác biệt giữa cảnh và trí.

Trí nhiều hay là thức nhiều? Cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Vì ngăn chặn tông chỉ của người khác để hiển bày chánh nghĩa. Nghĩa là hoặc có người chấp: Hai pháp là thức và trí lần lượt chuyển đổi tương ứng với nhau, bởi vì nhãn tức là trí. Vì ngăn chặn cái chấp ấy để hiển bày tất cả trí tương ứng với thức, chứ không phải là tất cả thức tương ứng với trí, bởi vì các nhãn vô lậu không phải là tánh của trí. Hoặc lại có người chấp. Trí chỉ là vô lậu, thức chỉ là hữu lậu, không tương ứng với nhau. Vì ngăn chặn cái chấp ấy để hiển bày thức và trí đều gồm cả hai loại, đều có nghĩa tương ứng. Bởi vì nhân duyên này cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Trí nhiều hay là thức nhiều?

Đáp: Thức nhiều chứ không phải là trí. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì các trí đều tương ứng với thức, không phải là các thức đều tương ứng với trí, Vì Nhãn tương ứng với thức chứ không phải là tương ứng với trí .

Hỏi: Các Nhãn vô lậu tại sao không phải là trí?

Đáp: Bởi vì đối với cảnh đã thấy chưa quán sát trở lại, nghĩa là từ vô thủy đến nay đối với bốn Thánh để chưa dùng tuệ vô lậu chân thật để thấy, nay tuy lần đầu nhìn thấy mà chưa quán sát trở lại cho nên không gọi là trí. Bởi vì cần phải là tuệ đồng loại, đối với cảnh quán sát trở lại thì mới thành trí. Không có nên hữu tình nào, từ vô thủy đến nay không dùng tuệ hữu lậu để thường xuyên quán sát đối với tất cả các pháp, cho nên tuệ hữu lậu đều do trí thâm nhiếp. Lại nữa, Nhãn đối với Thánh để suy xét tìm tòi để thích hợp với Nhãn, nhưng chưa cứu cánh cho nên không phải là do trí thâm nhiếp lại nữa, Nhãn và nghi đã đoạn có thể đi cùng cho nên không phải là do trí thâm nhiếp, giả sử không đi cùng với nhau mà là tương tự với nghi, thì đạo vô gián hữu lậu không phải là pháp đối trị thật sự, cho nên tuy nghi có thể đi cùng mà cũng là trí, bởi vì Nhãn vô lậu không do trí thâm nhiếp, cho nên nói là thức nhiều. Lại

nữa, thức thâu nhiếp bảy Giới - nên xứ - nên uẩn, trí chỉ thâu nhiếp nên Giới - nên xứ và phần ít của nên uẩn, cho nên trí ít hơn.

Hành hữu lậu nhiều hay là hành vô lậu nhiều? Cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Vì ngăn chặn tông chỉ của người khác để hiển bày chánh lý. Nghĩa là hoặc có người chấp: Sinh thân của Phật là vô lậu. Như Đại chúng bộ, họ đưa ra cách nói này : Kinh nói Như Lai sinh ra ở thế gian, lớn lên ở thế gian, hoặc đi - hoặc đứng không bị pháp thế gian làm cho nhiễm ô. Vì vậy, cho nên biết sinh thân của Như Lai cũng là vô lậu. Vì ngăn chặn cái chấp ấy để hiển bày sinh thân của Phật chắc chắn là hữu lậu. Nếu sinh thân của Phật là vô lậu, thì đối với thân Phật, người nữ vô tử không nên dấy khởi tâm ái, chỉ man không nên dấy khởi tâm sân, ngạo si không nên dấy khởi tâm mạn, Ô-lô-tần-loa không nên dấy khởi tâm si. Đã duyên vào mà dấy khởi tâm ái và sân-mạn-si, cho nên sinh thân của Phật chắc chắn không phải là vô lậu.

Hỏi: Nếu như vậy thì kinh mà Đại chúng bộ đã dẫn chứng phải giải thích thế nào?

Đáp: Đại chúng bộ dựa vào Pháp thân mà đưa ra cách nói như vậy, kinh nói : “Như Lai sinh ra ở thế gian, lớn lên ở thế gian”, là dựa vào sinh thân mà nói; “Hoặc đi - hoặc đứng không bị pháp thế gian làm cho nhiễm ô”, là dựa vào Pháp thân mà nói, cho nên không trái ngược nhau. Lại nữa, dựa vào không tùy thuận cho nên nói là không nhiễm, nghĩa là tám pháp thế gian tùy thuận với thế gian, các loại hữu tình cũng tùy thuận với pháp ấy, cho nên nói là nhiễm ô, tám pháp thế gian tùy thuận với Như Lai, nhưng Phật không thuận theo những pháp ấy, cho nên nói là không nhiễm. Lại nữa, sinh thân của Như Lai tuy là hữu lậu mà vượt lên trên tám pháp, cho nên nói là không nhiễm.

Hỏi: Tám pháp như lợi... thì Như Lai cũng có, tại sao nói là vượt lên trên? Lợi nghĩa là vì thương xót Trưởng giả dũng mãnh, cho nên nên ngày tiếp nhận ba ức vật dụng - y phục của người ấy. Suy nghĩa là đi vào thôn Đại Bà La Môn kia khát thực không được, đành ôm bát không mà trở về. Hủy nghĩa là Bà La Môn nữ Chiến-già và Tôn-đà-lợi phỉ báng Phật, tiếng đồn khắp mười sáu nước lớn. Dự nghĩa là Như Lai vào lúc sinh ra thì danh tiếng thấu đến cõi trời Tha hóa tự tại, lúc thành Phật thì danh tiếng đến tận cõi trời sắc cứu cánh, lúc chuyển pháp luân thì danh tiếng đến tận cõi Phạm Thế. Xưng nghĩa là Phạm Chí Bạt-la-đọa-xà dùng năm trăm bài tụng ca ngợi trước mặt Đức Phật, ngoại đạo

luận lực và các Đại Luận Sư như Ô-ba-li... dùng trăm ngàn bài tụng mà chiêm ngưỡng ca ngợi Đức Phật, cụ Thọ A-nan chấp tay ca ngợi các pháp hy hữu của Đức Phật, Tôn giả Xá Lợi Tử cung kính ca ngợi các pháp vô thượng của Đức Phật, tất cả đều như vậy. Có nghĩa là Phạm Chí Bạt La Đọa Xà trước đây dùng năm trăm bài tụng mắng nhiếc ngay trước mặt Đức Phật. Khổ nghĩa là Như Lai có lúc đau lưng, đá sỏi-gai độc làm thương tổn ngón chân... Lạc nghĩa là Như Lai có niềm vui khinh an, và cảm nhận niềm vui tối thắng trong sinh tử. Đức Thế Tôn vượt lên trên tám pháp thế gian như thế nào?

Đáp: Như Lai tuy gặp được bốn pháp như lợi... mà không sinh tâm yêu thích - hoan hỷ ở trên cao, Như Lai tuy gặp phải bốn pháp như suy... mà không sinh tâm hờn giận - buồn lo ở dưới thấp. Vì vậy gọi là vượt lên trên cho nên nói là không nhiễm, chứ không nói là vô lậu mà lập ra tên gọi không nhiễm. Như núi Diệu cao vững chắc trên tầng Kim Luân, gió mạnh từ tám phía thổi đến không thể nào lay động được, chư Phật cũng như vậy, trú trong Thi - la thanh tịnh, tám pháp của thế gian không thể nào khuynh động được. Vì vậy để ngăn chặn cái chấp kỳ dị của các tông phái khác, biểu hiện rõ ràng chánh lý, cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Hành hữu lậu nhiều, hay là hành vô lậu nhiều?

Đáp: Hành hữu lậu nhiều chứ không phải là hành vô lậu. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì hành hữu lậu thâm nhiếp mười xứ và phần ít của hai xứ, hành vô lậu chỉ thâm nhiếp phần ít của hai xứ. Có người đưa ra cách nói này: Hành vô lậu nhiều chứ không phải là hành hữu lậu. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì nhu phẩm hạ hạ hệ thuộc cõi dục thâm nhiếp sắc định trong nên sát-na là duyên với bốn loại tuệ vô lậu:

1. Khổ pháp trí nhãn.
2. Khổ pháp trí.
3. Tập pháp trí nhãn.
4. Tập pháp trí. Sắc còn lại - pháp còn lại như lý nên biết.

Lại có người nói: Như vậy còn lại các pháp vô lậu, cho nên hành vô lậu quyết định là nhiều, có sự khác nói: Hành hữu lậu nhiều. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì như nên hành vô lậu làm duyên cho bốn hữu lậu:

1. Tà kiến.
2. Nghi.
3. Vô minh.
4. Thế tục trí thiện. Còn lại hành vô lậu, như lý nên biết. Có người nói : Như vậy còn lại các pháp hữu lậu, cho nên hành hữu lậu quyết

định là nhiều.

Lời bình: Nên đưa ra cách nói như vậy; Hành hữu lậu - vô lậu tuy đều là vô biên, nhưng Luận Sư của bản luận này tạm thời dựa theo xứ thâm nhiếp mà nói hành hữu lậu nhiều chứ không phải là hành vô lậu.

Lại nữa, Luận sư của bản luận này tuy không hỏi - đáp về các pháp hữu vi - vô vi nhiều hay ít, mà nghĩa cần phải có.

Hỏi: Pháp hữu vi nhiều, hay là pháp vô vi nhiều?

Đáp: Pháp hữu vi nhiều chứ không phải là pháp vô vi. Nguyên cố thế nào? Bởi vì pháp hữu vi thâm nhiếp mười nên xứ và phần ít của nên xứ, pháp vô vi chỉ thâm nhiếp phần ít của nên xứ.

Lời bình: Nên đưa ra cách nói như vậy: Pháp vô vi nhiều chứ không phải là pháp hữu vi. Nguyên cố thế nào? Bởi vì tùy theo pháp hữu lậu có thể như vậy, thì trạch diệt vô vi có số lượng cũng như vậy; tùy theo đạo vô lậu có thể như vậy, thì phi trạch diệt vô vi có số lượng cũng như vậy.

Lại có người nói: Như vậy còn lại tùy theo thể của pháp hữu lậu có số lượng nhiều hay ít, thì các phi trạch diệt vô vi và hư không vô vi cũng như thế, cho nên pháp vô vi nhiều chứ không phải là pháp hữu vi. Nhưng theo đúng phần trước và dựa vào xứ mà nói, cho nên nói số lượng của vô vi là ít.

Thế nào là hành viên mãn? Cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Vì muốn phân biệt về nghĩa trong kinh. Nghĩa là trong kinh nói: “Chúng đệ tử của Phật, Thi-la viên mãn, đấng trì viên mãn, Bát - nhã viên mãn, hành viên mãn, hộ viên mãn”. Trong kinh tuy nói như vậy, nhưng không phân biệt về nghĩa ấy, không giải thích thế nào là hành - hộ viên mãn? Kinh là nơi y cứ căn bản của luận này, điều trong kinh không giải thích thì nay cần phải giải thích, cho nên soạn ra phần luận này.

Hỏi: Thế nào là hành viên mãn?

Đáp: Thân luật nghi ngữ luật nghi vô học và mạng thanh tịnh.

Hỏi: Học và phi học vô học cũng có luật nghi, vì sao trong này chỉ nói đến vô học?

Đáp: Bởi vì dựa vào hơn hẳn mà nói, nghĩa là hoặc pháp - hoặc Bồ-đặc-già-la, đều lấy vô học làm hơn hẳn, cho nên chỉ nói đến vô học. Lại nữa, nếu có luật nghi chứ không phải là không luật nghi mà tổn hoại thì trong này nói đến, học... thì không như vậy. Thân nghiệp vô học gọi là thân luật nghi, nữ nghiệp vô học gọi là ngữ luật nghi, thân

- ngữ nghiệp vô học gọi chung là mạng thanh tịnh, tức là chánh nghiệp - chánh ngữ - chánh mạng.

Trong kinh nói Giới, hoặc gọi là Thi-la, hoặc gọi là hạnh, hoặc gọi là bàn chân, hoặc gọi là chiếc hòm. Nói Thi-la có nghĩa là mát mẻ, nghĩa là pháp ác có thể làm cho thân tâm nóng bức phiền muộn, giới có thể làm cho yên ổn dễ chịu cho nên gọi là mát mẻ. Lại nữa, pháp ác có thể chuốc lấy sự nóng bức phiền muộn của nẻo ác, Giới đưa đến nẻo thiện cho nên gọi là mát mẻ. Lại nữa, thi-la có nghĩa là ngủ yên lành, nghĩa là người trì giới có được giấc ngủ yên ổn, thường có được giấc mộng tốt lành, cho nên gọi là Thi-la. Lại nữa, Thi-la có nghĩa là thường xuyên luyện tập, thường xuyên luyện tập pháp thiện, cho nên gọi là thi-la. Lại nữa, Thi-la có nghĩa là đạt được Định, nghĩa là người trì giới thì tâm dễ đạt được Định, cho nên gọi là thi-la. Lại nữa, Thi-la có nghĩa là chỗ nước sâu trong veo, như trai kệ nói :

Pháp Phật là hồ nước trong xanh, Thi-la là chỗ sâu trong mát
Bậc Thánh tắm không ướt thân thể, đạt được công đức đến bờ
kia.

Lại nữa, Thi-la có nghĩa là đồ vật trang nghiêm, có đồ vật trang nghiêm làm đẹp cho tuổi ấu thơ chứ không phải là tuổi tráng niên chứ không phải là tuổi ấu thơ và già lão, có đồ vật trang nghiêm làm đẹp cho tuổi già lão chứ không phải là tuổi ấu thơ và tráng niên, Thi-la trang nghiêm thân luôn luôn đẹp trong ba thời kỳ, như bài kệ nói :

Thi-la là vật trang nghiêm thân, tuổi thơ-trẻ-già đều thích hợp

Trú trong tín - tuệ là châu báu, phước không ai có thể trộm mất.

Lại nữa, Thi-la có nghĩa là gương sáng, như gương sáng sạch sẽ thì hình ảnh hiện ra rõ ràng trong gương, trú trong Thi-la thanh tịnh thì hình ảnh vô ngã hiện rõ ra. Lại nữa, Thi-la có nghĩa là bậc thang, như Tôn giả vô diệt nói: Tôi đặt chân trên bậc thêm Thi-la bước lên cung điện của tuệ Vô thượng. Lại nữa, Thi-la có nghĩa là tầng thượng, Đức Phật là bậc có uy thế đối với ba ngàn Đại thiên thế giới cũng là do sức mạnh của Thi-la.

Xưa kia trong nước Ca-thấp-di-la này có nên con rồng độc, tên gọi vô khiếp cụ, bẩm tính tàn bạo hung ác gây ra nhiều tổn hại. Cách nơi ấy không xa có nên ngôi chùa nhiều lần bị con rồng độc quấy nhiễu gây náo loạn, trong chùa có năm trăm Đại A-la-hán, cùng nhau bàn luận để nhập định, muốn đuổi con rồng độc kia, dồn hết thần lực của mình mà không thể nào đuổi đi được. Có vị A-la-hán từ nơi khác đi đến, các vị Tăng ở lâu nơi này nói sự việc trên cho A-la-hán biết. Lúc ấy vị

A-la-hán từ nơi khác đến đi vào nơi ở của con rồng độc, bập ngón tay nói rằng: Này Hiền diện hãy tránh xa đi ! Con rồng độc nghe tiếng vị ấy lập tức tránh xa. Các A-la-hán ngạc nhiên mà hỏi rằng: Ông đuổi được con rồng này là do định lực nào? Vị ấy trả lời mọi người rằng: Tôi không nhập định cũng không dấy khởi thần thông, chỉ vì giữ gìn Thi-la cho nên có sức mạnh này, tôi giữ gìn lỗi nhẹ như phòng ngừa giới cấm quan trọng, cho nên khiến rồng ác kinh sợ mà bỏ đi. Vì vậy, Thi-la có nghĩa là tăng thượng.

Lại nữa, Thi-la có nghĩa là cái đầu, như có cái đầu thì có năng lực thấy sắc-nghe tiếng-ngửi mùi-nếm vị-cảm giác xúc chạm và biết các pháp; người có thi-la thì có năng lực thấy sắc của bốn Thánh đế, nghe tiếng chưa từng có của danh thân... ngửi mùi hoa của ba mươi bảy giác phần, nếm vị vắng lặng của xuất gia-viễn ly- chứng được Tam bồ đề, cảm giác xúc chạm với tinh lực-giải thoát-Đẳng trí-Đẳng chí, biết pháp là tự tướng-cộng tướng thuộc uẩn-xứ-giới, cho nên Thi-la có nghĩa là cái đầu.

Trong kinh nói: “Giới gọi là Hạnh”. Bởi vì các thế gian nói Giới gọi là Hạnh, những người thế gian thấy người trì giới thì nói người ấy có hạnh, thấy người phá giới thì nói người ấy không có hạnh. Vả lại, trì giới thanh tịnh là gốc rễ của các hạnh có năng lực đạt đến nơi Niết-bàn, cho nên gọi là hạnh.

Trong kinh nói: “Giới gọi là bàn chân”. Bởi vì có năng lực hướng về nẻo thiện, đi đến Niết-bàn. Như người có bàn chân thì có thể tránh nơi hiểm ác-đến nơi yên ổn, người có giới thanh tịnh thì có thể vượt qua nẻo ác-sinh trong nẻo người-trời, hoặc vượt lên trên sinh tử-đến được bờ Niết-bàn, cho nên gọi là bàn chân.

Trong kinh nói: “Giới là chiếc hòm”. Bởi vì duy trì giữ gìn tất cả các pháp công đức, nghĩa là người trì giới thì duy trì giữ gìn công đức không làm cho giảm sút tản mát, như chiếc hòm giữ gìn vật báu. Tôn giả Diêu Âm đưa ra cách nói như vậy: “Giới gọi là không hư hoại. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì như bàn chân nguyên vẹn thì có thể tự tại đi đến nơi yên ổn, người đầy đủ giới thanh tịnh cũng lại như vậy, bởi vì có năng lực đến chốn Niết-bàn, cho nên trong này nói giới thanh tịnh của thân-ngữ vô học gọi là hạnh viên mãn nhất trong các Hạnh”.

Hỏi: Thế nào là hộ viên mãn?

Đáp: Căn luật nghi vô học. Nên biết trong này căn là vật được giữ gìn, nhờ vào lực của niệm-tuệ giữ gìn các căn như mắt... không làm cho dấy khởi những sai lầm đối với cảnh, như móc sắt chế ngự với không để

cho tùy ý bỏ chạy, cho nên chánh niệm-chánh tri vô học gọi là hộ viên mãn. Như bài kệ nói: Những dòng thác mạnh của thế gian, chánh niệm có năng lực phòng hộ.

Nếu khiến cho đoạn trừ tất cả, công ấy chỉ nhờ vào chánh tri.

Hỏi: Căn luật nghi và căn không luật nghi, mỗi nên căn lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Căn luật nghi lấy chánh niệm - chánh tri làm tự tánh, căn không luật nghi lấy thất niệm - bất chánh tri làm tự tánh. Tại sao biết như vậy? Bởi vì lấy kinh để suy xét. Như trong kinh nói: “Vị trời nói với Tỳ kheo: Nay ông không nên tự mình bày ra vết lở hôi thối ! Tỳ kheo đáp rằng : Tôi sẽ che kín vết lở. Vì trời lại nói rằng: vết lở rỉ mủ không phải là nhỏ, lấy gì có thể che kín được? Tỳ kheo đáp rằng: Tôi sẽ che kín bằng chánh niệm - chánh tri. Vị trời nói : Khéo thay! Đây là sự che kín chân thật”. Vì vậy biết hai pháp này là căn luật nghi che kín giữ gìn luật nghi, bởi vì nghĩa tương tự cho nên căn không luật nghi trái ngược với trước mà thiết lập, vốn là thất niệm và bất chánh tri.

Hỏi: Nếu chánh niệm - chánh tri là căn luật nghi, thì trong kinh đã nói phải thông hiểu thế nào? Như nói: “Niệm-tuệ viên mãn cho nên căn luật nghi viên mãn”. Lẽ nào nói là tự tánh viên mãn cho nên tự tánh viên mãn chẳng?

Đáp: Niệm tuệ có hai loại:

1. Tánh của nhân

2. Tánh của quả. Tánh của nhân thì gọi là niệm-tuệ, tánh của quả thì gọi là căn luật nghi. Lại nữa, niệm-tuệ có hai loại:

1. Sinh đắc thiện.

2. Gia hạnh thiện, sinh đắc thiện thì gọi là niệm-tuệ, gia hạnh thiện thì gọi là căn luật nghi. Lại nữa, niệm-tuệ có hai loại:

1. Bất định thiện.

2. Định thiện. Bất định thiện thì gọi là niệm-tuệ, định thiện thì gọi là căn luật nghi. Lại nữa, niệm-tuệ có hai loại:

1. Chủng tánh của độn căn.

2. Chủng tánh của lợi căn. Chủng tánh của độn căn gọi là niệm-tuệ, chủng tánh của lợi căn gọi là căn luật nghi. Vì vậy, so với trong kinh không trái ngược lẫn nhau.

Có người đưa ra cách nói này: Căn luật nghi lấy không phóng dật làm tự tánh, căn không luật nghi lấy phóng dật làm tự tánh. Có sự khác nói: Căn luật nghi lấy sáu pháp hằng trú làm tự tánh, căn không luật nghi lấy các nghiệp phiền não do sáu pháp này đối trị làm tự tánh. Hoặc

có người nói: Căn luật nghi lấy tánh không thành tựu pháp đối với sáu căn đã đoạn - đã biết tất cả và tánh thành tựu đạo đối trị với nó làm tự tánh, căn chưa đoạn- chưa biết tất cả và tánh không thành tựu đạo đối trị của nó làm tự tánh. Lại có người nói: Căn luật nghi lấy hết thủy diệu hạnh-thiện căn sinh trưởng rộng lớn vào lúc sáu căn đã đoạn - đã biết tất cả làm tự tánh, căn bất luật nghi lấy hết thủy ác hạnh - bất thiện căn sinh trưởng rộng lớn vào lúc sáu căn chưa đoạn - chưa biết tất cả để làm tự tánh. Có người đưa ra cách nói như vậy: Căn luật nghi lấy tất cả pháp thiện làm tự tánh, căn bất luật nghi lấy tất cả pháp nhiễm ô làm tự tánh. Lại có người nói : Căn luật nghi lấy tất cả pháp thiện và pháp thuận với thiện - vô phú vô ký làm tự tánh, căn bất luật nghi lấy tất cả pháp nhiễm ô và pháp thuận với nhiễm - vô phú vô ký làm tự tánh.

Xưa kia trong nước Ca-thấp-di-la này có ngôi chùa tên gọi Cát Tường Dận, hai vị A-la-hán đã từng ở trong đó, đều chứng ba Minh, đầy đủ tám giải thoát, đạt được vô ngại giải, là Pháp sư thuyết pháp, là anh em ruột thịt, người cha tên gọi Nan-đề thuộc dòng Bà-la-môn, cùng đưa ra cách nói như vậy: Căn luật nghi và căn bất luật nghi, đều lấy luật nghi - bất luật nghi trong hành uẩn bất tương ưng vô phú vô ký làm tự tánh.

Hỏi: Nếu hai luật nghi này đều là hành uẩn bất tương ưng-tâm vô phú vô ký thâm nhiếp, thì tự tánh của hai loại này có gì sai biệt?

Đáp: Tùy thuận nhiễm ô thì gọi là bất luật nghi, tùy thuận thanh tịnh thì gọi là luật nghi, đó gọi là sai biệt.

Lời bình: Trong những cách nói này thì cách nói đầu tiên là hợp lý, bởi vì kinh nói niệm-tuệ có năng lực giữ gìn căn.

Lại nữa, ngay niệm-tuệ này có phần vị cũng được gọi là Đoạn lạt nghi, tùy theo phần vị sai biệt mà kiến lập nhiều loại. Tạm thời nói về Đoạn luật nghi hữu lậu, nghĩa là pháp do kiến-tu mà đoạn thuộc cõi Dục, lấy địa vị chí có thể lia hữu lậu của cõi dục, hai pháp niệm-tuệ trong chín đạo vô gián làm Đoạn luật nghi; cho đến pháp do kiến-tu mà đoạn thuộc vô sở hữu xứ, lấy địa vị cận phần của Phi tưởng, phi phi tưởng xứ có thể lia vô sở hữu xứ, thì hai pháp niệm-tuệ trong chín đạo vô gián làm Đoạn luật nghi. Nếu nói về Đoạn luật nghi vô lậu, nghĩa là pháp do kiến-tu mà đoạn thuộc cõi Dục, lấy địa vị chí có thể lia, cõi dục, thì hai pháp niệm-tuệ vô lậu trong các đạo vô gián làm Đoạn luật nghi; nếu pháp do kiến-tu mà đoạn thuộc cõi Dục, lấy địa vị chí có thể lia cõi Dục, thì hai pháp niệm-tuệ vô lậu trong các đạo vô gián làm Đoạn luật nghi, nếu pháp do kiến - tu mà đoạn thuộc Tĩnh lực thứ nhất, bởi vì dựa

vào vị trí - Tĩnh lự trung gian và Tĩnh lự thứ nhất có thể lia Tĩnh lự thứ nhất, thì hai pháp niệm-tuệ trong các đạo vô gián của ba địa vô lậu làm Đoạn luật nghi; Pháp do kiến - tu mà đoạn thuộc Tĩnh lự thứ hai, lấy ba địa trước và Tĩnh lự thứ hai có thể lia Tĩnh lự thứ hai, thì hai pháp niệm-tuệ trong các đạo vô gián của bốn địa vô lậu làm Đoạn luật nghi; pháp do kiến - tu mà đoạn thuộc Tĩnh lự thứ ba, lấy bốn địa trước và Tĩnh lự thứ ba có thể lia Tĩnh lự thứ ba, thì hai pháp niệm tuệ trong các đạo vô gián của năm địa vô lậu làm Đoạn luật nghi; pháp do kiến - tu mà đoạn thuộc Tĩnh lự thứ tư và pháp do kiến mà đoạn thuộc cõi vô sắc, lấy năm địa trước và Tĩnh lự thứ tư có thể lia Tĩnh lự thứ tư..., thì hai pháp niệm-tuệ trong các đạo vô gián của sáu địa trước và không vô biên xứ có thể lia không vô biên xứ, thì hai pháp niệm-tuệ trong chín đạo vô gián của bảy địa vô lậu làm Đoạn luật nghi; pháp do tu mà đoạn thuộc thức vô biên xứ, lấy bảy địa trước và thức vô biên xứ, thì hai pháp niệm-tuệ trong chín đạo vô gián của tám địa vô lậu làm Đoạn luật nghi, pháp do tu mà đoạn thuộc vô sở hữu xứ và Phi tưởng phi phi tưởng xứ, lấy tám địa trước và vô sở hữu xứ có thể lia hai địa, thì hai pháp niệm-tuệ trong chín đạo vô gián của chín địa vô lậu làm đoạn luật nghi.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 45

LUẬN VỀ TƯ (Phần 4)

Thế nào là tánh dị sinh? Cho đến nói rộng ra.

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Vì ngăn chặn tông chỉ của người khác để hiển bày chánh nghĩa. Nghĩa là hoặc có người chấp: Mười tùy miên do kiến khổ mà đoạn thuộc cõi Dục là tánh dị sinh. Như Phái Độc Tử Bộ, họ nói tánh dị sinh là hệ thuộc cõi Dục, là tánh nhiễm ô, là do kiến mà đoạn, là hành uẩn tương ưng thâm nhiếp. Hoặc lại có người chấp: Tánh dị sinh không có thật thể. Như phái thí dụ đã chấp, vì ngăn chặn cái chấp ấy để hiển bày tánh dị sinh thật có tự thể. Bởi vì ngăn chặn cái chấp kỳ dị của các Bộ như vậy, biểu hiện rõ ràng về chánh nghĩa cho nên soạn ra phần luận này.

Trong bản luận này nói về tánh của dị sinh, luận Phẩm Loại Túc nói về pháp của dị sinh, như nói: “Thế nào là pháp của dị sinh? Nghĩa là địa ngục bàng sinh - quỷ giới, Bắc Câu-lô-châu và Vô Tướng Thiên, nghiệp ở đó - sinh ở đó, đều gọi là pháp của dị sinh”.

Hỏi: Vì sao trong bản luận này nói về tánh của dị sinh chứ không nói đến pháp của dị sinh, luận phẩm loại Túc nói về pháp của dị sinh chứ không nói đến tánh của dị sinh?

Đáp: Đều là ý của người soạn, luận muốn như vậy. Lại nữa, bởi vì luận này - luận kia đều là có cách nói khác. Lại nữa, bởi vì luận này, luận kia đều nói đến nên loại mà hiển bày lẫn nhau. Lại nữa, tánh của dị sinh mạnh hơn chứ không phải là pháp của dị sinh, trong bản luận này lại dựa vào mạnh hơn mà nói. Luận này đã nói đến tánh của dị sinh, cho nên luận phẩm Loại Túc không nói lại vấn đề đó. Luận này chưa nói đến pháp của dị sinh, cho nên luận phẩm loại Túc nói đến Pháp của dị sinh. Điều này biểu hiện luận kia soạn ra sau luận này. Có người đưa

ra cách nói này: Luận kia đã nói về pháp của dị sinh cho nên luận này không nói lại. Luận kia chưa nói đến tánh của dị sinh, cho nên luận này nói về vấn đề ấy, điều này biểu hiện luận kia soạn ra trước luận này.

Hỏi: Vì sao gọi là Tánh dị sinh?

Đáp: Tôn giả Thế Hữu đưa ra cách nói như vậy: “Có năng lực làm cho hữu tình ấy khỏi cách nhìn khác loại-phiền não khác loại, tạo ra nghiệp khác loại, nhận lấy quả khác loại sinh ra khác loại, cho nên gọi là tánh dị sinh. Lại nữa, có năng lực làm cho hữu tình rơi vào cõi khác, hưởng về nẻo khác, nhận lấy sinh thân khác, cho nên gọi là tánh dị sinh. Lại nữa, có năng lực làm cho hữu tình tin theo thầy khác, làm ra tướng khác, tiếp nhận pháp khác, thực hành công hạnh khác, cầu mong quả khác nhau, cho nên gọi là tánh dị sinh”. Đại đức nói rằng: “Có năng lực làm cho hữu tình nương vào cõi-nẻo-sinh-hữu khác chủng loại, phát khỏi các loại phiền não, điên đảo, tạo tác tăng trưởng các nghiệp, cảm lấy quả báo của đời sau, luân chuyển trong sinh tử không có phạm vi giới hạn, cho nên gọi là tánh dị sinh”. Các luận sư A Tỳ Đạt Ma nói “Phần của dị sinh, thế của dị sinh, cho nên gọi là tánh dị sinh”. Tôn giả Diêu Âm đưa ra cách nói như vậy: “Chủng loại của dị sinh cho nên gọi là tánh dị sinh”. Hiếp tôn giả nói: “Dựa vào dị sinh mà làm ngăn cách tánh Thánh, cho nên gọi là tánh dị sinh”.

Hỏi: Vì sao gọi là pháp dị sinh?

Đáp: Bởi vì các dị sinh thì có pháp này, cho nên gọi là pháp dị sinh, vì như pháp của Vua, pháp của quan giữa thế gian.

Hỏi: Các pháp của dị sinh thì Thánh gia cũng có, vì sao chỉ lập ra tên gọi là pháp của dị sinh?

Đáp: Các pháp của dị sinh thì Thánh giả phần nhiều không có, giả sử có nên ít thì không gọi là pháp thánh, bởi vì Thánh giả đối với pháp ấy có được mà không thuộc về thân thành tựu, không hiện ra trước mắt, cho nên gọi là pháp dị sinh. Lại nữa, dị sinh thành tựu pháp ấy, có năng lực làm cho pháp ấy thủ quả và dữ quả. Cho nên gọi là pháp dị sinh, Thánh giả tuy thành tựu pháp ấy, mà có năng lực làm cho pháp ấy hưởng về nẻo khác, cho nên gọi là pháp dị sinh; Thánh giả tuy thành tựu pháp ấy, mà không như vậy nên không gọi là pháp Thánh. Lại nữa, tánh dị sinh là hữu lậu, pháp ấy cũng là hữu lậu, cho nên gọi là pháp dị sinh; tánh thánh là vô lậu, pháp ấy không phải là hữu lậu, cho nên không gọi là pháp Thánh. Lại nữa, dị sinh bị pháp dị sinh làm cho che phủ, làm cho ràng buộc, làm cho mê hoặc, cho nên gọi là pháp dị sinh; Thánh giả thì không như vậy, cho nên không gọi là pháp Thánh. Lại nữa, các loại dị

sinh tùy thuận với pháp ấy, sinh trưởng pháp ấy cho nên gọi là pháp dị sinh; Thánh giả thì không như vậy, cho nên không gọi là pháp Thánh.

Hỏi: Tánh dị sinh và pháp dị sinh có gì sai biệt?

Đáp: Tánh dị sinh chỉ là phi sắc, pháp dị sinh gồm cả sắc, phi sắc. Tánh dị sinh chỉ là vô kiến, pháp dị sinh gồm cả hữu kiến-vô kiến. Tánh dị sinh chỉ là vô đối, pháp dị sinh gồm cả hữu đối-vô đối. Tánh dị sinh chỉ là bất tương ứng, pháp dị sinh gồm cả tương ứng, bất tương ứng. Tánh dị sinh chỉ là có sở y, không có duyên, không có hành tướng, pháp dị sinh đều gồm cả hai loại. Tánh dị sinh chỉ là không ô nhiễm, không có tội, không có dị thực pháp dị sinh đều gồm cả hai loại. Lại nữa, tánh dị sinh chỉ là vô ký, pháp dị sinh gồm cả thiện, bất thiện và vô ký. Tánh dị sinh hệ thuộc gồm cả ba cõi, pháp dị sinh chỉ hệ thuộc cõi dục, cõi sắc. Tánh dị sinh chỉ do tu mà đoạn, pháp dị sinh gồm cả do kiến tu mà đoạn. Lại nữa, tánh dị sinh là nhân, pháp dị sinh là quả. Như nhân và hành uẩn thâm nhiếp, pháp dị sinh do mười tám giới, mười hai xứ, năm uẩn thâm nhiếp. Lại nữa, tánh dị sinh xả bỏ lúc đạt được khổ pháp trí nhãn, pháp dị sinh xả bỏ những lúc khác. Những môn như vậy, đó gọi là sai biệt giữa tánh và pháp dị sinh

Như Đức Thế Tôn nói: “Tùy tín, tùy pháp hành vượt lên trên địa phàm phù hợp, chưa đạt được quả dự lưu, chắc chắn không mạng chung”

Hỏi: Vì sao gọi là địa dị sinh?

Đáp: Tất cả Thánh giả đều gọi là đồng sinh, dị sinh khác với thánh giả cho nên gọi là dị sinh, dung nạp dị sinh cho nên gọi là địa dị sinh.

Hỏi: Nếu như vậy thì Thánh giả khác với dị sinh cho nên phải gọi là dị sinh?

Đáp: Tất cả Thánh giả cùng thông hiểu chân lý, cùng cách nhìn, cùng mong muốn cho nên gọi là đồng sinh; dị sinh thì không như vậy, có thể chán ngán hèn mọn cho nên lập ra tên gọi là dị sinh, không cần phải làm cho khó khăn. Tôn giả thế Hữu đưa ra cách nói như vậy: “Có thể khỏi cách nhìn khác nhau, phiền não khác loại, có thể tạo ra nghiệp khác nhau, có thể rơi vào cảnh giới khác nhau, hưởng về nẻo khác nhau ... mà thọ sinh, cho nên gọi là địa dị sinh. Lại nữa, có thể tin theo vị thầy khác nhau, nói rộng ra cho đến mong cầu quả báo khác nhau, cho nên gọi là địa dị sinh”. Đại Đức nói rằng: “Khác nhau về Chánh pháp và Tỳ-nại-da, mà thọ sinh cho nên gọi là dị sinh, là nơi các dị sinh trưởng và nương tựa, gọi là địa dị sinh”.

Hỏi: Thế nào là tánh dị sinh?

Đáp: Nếu đối với Thánh Pháp, Thánh Noãn, Thánh Kiến, Thánh Nhân, Thánh Dục, Thánh Tuệ, những điều không đạt được, đã không đạt được, sẽ không đạt được, đó gọi là tánh dị sinh.

Hỏi: Vì không đạt được khổ pháp trí nhãn là tánh dị sinh, hay vì không đạt được tất cả Pháp Thánh là tánh dị sinh? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu không đạt được khổ pháp trí nhãn là tánh dị sinh, thì Đạo loại trì đã sinh mà bỏ khổ pháp trí nhãn, lúc bấy giờ khổ pháp trí nhãn không đạt được, phải là tánh dị sinh, vậy thì trú trong tu đạo, vô học đạo, cũng phải gọi là dị sinh? Nếu không đạt được tất cả pháp thánh là tánh dị sinh, thì thuận theo tất cả hữu tình đều gọi là dị sinh, bởi vì không có Thánh giả thành tựu tất cả pháp thánh, nghĩa là cho đến Đức Phật cũng không thành tựu Pháp Thánh của Nhị Thừa, và pháp học của thừa mình, cũng phải gọi là dị sinh?

Đáp: Có người đưa ra cách nói này: không đạt được khổ pháp trí nhãn là tánh dị sinh.

Hỏi: Nếu như vậy thì Đạo loại trì đã sinh mà xả khổ pháp trí nhãn, lúc bấy giờ khổ pháp trí nhãn không đạt được, phải là tánh dị sinh, vậy thì người trú trong tu đạo, vô học đạo, cũng phải gọi là dị sinh?

Đáp: Lúc khổ pháp trí nhãn sinh ra, làm hại đến sự không đạt được kia, khiến cho đối với sự tương tục của mình vĩnh viễn không còn sinh nữa. Người trú trong tu đạo, vô học đạo, đối với khổ pháp trí nhãn tuy không thành tựu, mà không gọi là không đạt được, cũng không gọi là đạt được. Như lúc nhân căn sinh ra, làm hại đến sự không đạt được kia, khiến cho đối với sự tương tục của mình vĩnh viễn không còn sinh nữa. Nhân căn diệt rồi tuy không thành tựu, mà không gọi là không đạt được, cũng không gọi là đạt được. Ở đây cũng như vậy, cho nên không có sai lầm trước đây. Lại nữa, Đạo loại trì đã sinh, khổ pháp trí nhãn tuy không thành tựu, mà Thánh tự quá Đẳng lưu kia, cho nên không gọi là dị sinh. Lại người nói: Không đạt được tất cả là tánh dị sinh.

Hỏi: Nếu như vậy thì thuận theo tất cả hữu tình đều gọi là dị sinh, bởi vì không có Thánh giả thành tựu tất cả pháp Thánh?

Đáp: Tuy không có Thánh giả thành tựu đầy đủ tất cả pháp Thánh, mà không phải là dị sinh, bởi vì pháp không đạt được kia là Thánh mà đạt được. Nghĩa là nếu Pháp Thánh trong thân không đạt được, không lìa đạt được, là tánh dị sinh. Bởi vì pháp Thánh trong thân thánh giả không đạt được lìa thành mà đạt được cho nên không phải là tánh dị sinh, vì pháp đạt được, không đạt được kia luôn luôn cùng sinh khởi. Lại nữa, pháp không đạt được kia có hai loại:

1. Cộng.

2. Bất cộng.

Bất cộng là tánh dị sinh, cộng thì không phải là tánh, pháp thánh trong thân thánh giả không đạt được, luôn luôn là cộng cho nên không có sai lầm trước đây.

Lại nữa, pháp không đạt được kia có hai loại:

1. Chưa bị hại.

2. Đã bị hại.

Pháp chưa bị hại là tánh dị sinh, pháp đã bị hại không phải là tánh dị sinh, pháp Thánh trong thân thánh giả không đạt được, đều là pháp đã bị hại cho nên không có sai lầm trước đây. Lại nữa, tất cả pháp Thánh không đạt được có hai loại:

1. Dựa vào sự tương tục của dị sinh mà hiện khởi.

2. Dựa vào sự tương tục của sinh giả mà hiện khởi.

Loại trước là tánh Đẳng, loại sau không phải là tánh dị sinh, cho nên không có sai lầm về Thánh giả là dị sinh.

Hỏi: Thánh pháp, Thánh noãn, Thánh kiến, Thánh nhãn, Thánh dục, thánh tuệ có gì sai biệt?

Đáp: Có người đưa ra cách nói này: Sáu câu trong này đều biểu hiện rõ ràng về phổ pháp trí nhãn, nên câu đầu là tổng quát, năm câu sau là tách biệt; nên câu đầu là tóm lược, năm câu sau là mở rộng; nên câu đầu là không phân biệt, năm câu sau là phân biệt. Nghĩa là phổ pháp trí nhãn làm cho chủng tử của uẩn thấy đều tàn lụi cho nên gọi là Thánh noãn, suy xét tìm tòi về Đế lý cho nên gọi là Thánh kiến, chấp nhận được Đế lý cho nên gọi là Thánh Nhãn, yêu thích Đế Lý gọi là Thánh dục, Quyết định chọm lựa Đế lý gọi là Thánh tuệ. Lại nữa, khổ pháp trí nhãn làm cho chủng tử của Hữu thấy đều tàn lụi cho nên gọi là Thánh noãn, suy xét tìm tòi hành chuyển cho nên gọi là Thánh kiến, chấp nhận được hành chuyển cho nên gọi là Thánh nhãn, yêu thích giải thoát cho nên gọi là Thánh dục, hiểu biết rõ ràng Đế lý cho nên gọi là Thánh tuệ.

Có người nói: Khổ pháp trí nhãn thuộc sáu địa, chính là sáu câu đã hiểu bày trong này, có người nói: Khổ pháp trí nhãn thuộc sáu tánh, chính là sáu câu đã hiểu bày trong này có người nói: Sáu câu trong này đều biểu hiện rõ ràng về tất cả Pháp Thánh, đó là nghĩa của các pháp Thánh có tổng quát và tách biệt, nên câu đầu là tổng quát, năm câu sau là tách biệt. Hai trong năm năm câu giải thích như trước, nên biết. Có người nói: Tất cả pháp Thánh của sáu tánh, tức là sáu câu đã hiểu bày

trong này. Có người nói: Pháp học và vô học của ba thừa, tức là sáu câu đã hiện bày trong này. Có sư khác nói: Trong này biểu hiện rõ ràng về hai loại Pháp Thánh chân thật và tương tự. Pháp Thánh tương tự, tức là bốn thuận quyết trạch phần như Noãn... Pháp Thánh chân thật, tức là đạo vô lậu; Thánh noãn nghĩa là pháp Noãn, Thánh kiến nghĩa là Pháp Đẳng, Thánh nhẫn nghĩa là pháp nhẫn phẩm trung Hạ, Thánh dục nghĩa là pháp nhẫn tăng thượng, Thánh tuệ nghĩa là pháp Thế đệ nhất. Nếu chưa tu được bốn pháp như Noãn..., thì nên biết người ấy là dị sinh toàn phần; nếu đạt được Noãn... thì cũng gọi là Thánh giả.

Như Đức Thế Tôn nói: “Nếu có chúng sinh thành tựu căn thiện như Noãn..., thì ta nói chúng sinh ấy gọi là Thánh giả tương tự”. Nhưng mà tánh dị sinh chỉ là Pháp Thánh chân thật không đạt được, không phải là không đạt được, bởi vì còn thừa lại cho nên pháp ấy không cần phải nói là Noãn..., gọi là Noãn...

Hỏi: Tánh Đẳng này nên gọi là thiện, là bất thiện là vô ký?

Đáp: Nên nói là vô ký, nghĩa là vô phú vô ký thâm nhiếp.

Hỏi: Trong bốn loại vô ký như dị thực sinh... Thì tánh này do loại nào thâm nhiếp?

Đáp: Không phải là do bốn loại thâm nhiếp, mà chỉ là đẳng lưu của vô phú vô ký.

Hỏi: Vì sao tánh này không phải là hữu phú vô ký?

Đáp: Bởi vì không phải là lúc lìa nhiễm thì xả bỏ tánh này.

Hỏi: Vì sao tánh dị sinh không phải là thiện?

Đáp: Bởi vì pháp thiện hoặc nhờ gia hạnh mà đạt được, hoặc nhờ vào những duyên khác mà đạt được, không có ai thực hiện gia hạnh mà cầu làm Đẳng cả. Vả lại, lúc đoạn mất căn thiện thì pháp thiện đều xả bỏ, đạt được tánh không thành tựu của các pháp thiện. Nếu tánh dị sinh là tánh thiện, thì người đoạn mất căn thiện, đứng ra không phải là dị sinh. Không phải là cứ như ngôn ngữ thì nghĩa ấy sẽ thành lập, vì vậy lại hỏi - đáp để hiển bày những vấn đề như không phải là thiện...

Trong này, có người nói: Pháp thiện hoặc nhờ gia hạnh mà đạt được, là hiển bày do gia hạnh mà phát khởi những pháp thiện, hoặc nhờ vào những duyên khác mà đạt được, là hiển bày do lúc ấy tu các pháp thiện thuộc vị lai. Lại nữa, pháp thiện hoặc nhờ gia hạnh mà đạt được, là hiển bày gia hạnh đạt được, là hiển bày gia hạnh đạt thực hiện; hoặc nhờ vào những duyên khác mà đạt được, là hiển bày lìa nhiễm đạt được thiện. Lại nữa, pháp thiện hoặc nhờ gia hạnh mà đạt được được, là hiển bày thuận phần thắng tiến và thuận phần quyết trạch trong gia

hạnh đạt được thiện; hoặc nhờ vào những duyên khác mà đạt được, là hiển bày thuận phần lui sụt và thuận phần dừng lại trong gia hạnh đạt được thiện.

Hỏi: Nếu như vậy thì tại sao trong này không nói đến sinh đắc thiện?

Đáp: Cần phải nói mà không nói đến, thì nên biết rằng nghĩa này có khác. Lại nữa, trong này chỉ nói đến pháp thiện thù thắng khó đạt được, những pháp thiện do sinh đắc dễ đạt được, bởi vì kém cõi cho nên không nói đến. Lại nữa, tánh của các Đẳng đều là sinh đắc, nếu trong này nói đến sinh đắc thiện, thì không khác với điều ấy, cho nên không nói đến. Lại có người nói: Pháp thiện hoặc nhờ gia hạnh mà đạt được, là hiển bày gia hạnh đạt được thiện; hoặc nhờ vào những duyên khác mà đạt được, là hiển bày sinh hoạt được thiện. Lại nữa, pháp thiện hoặc nhờ gia hạnh mà đạt được, là hiển bày những pháp thiện đã đạt được lúc thắng tiến; hoặc nhờ vào duyên khác mà đạt được, là hiển bày những pháp thiện đã đạt được lúc lui sụt...

Trong này nên làm thành bốn câu phân biệt:

1. Hoặc có pháp thiện do gia hạnh mà đạt được chứ không phải là do duyên khác, như Noãn, Đánh, Nhẫn, Thế đệ nhất pháp, kiến đạo hiện quán biên, thế tục trì, đạo loại trì, bất động tâm giải thoát, vô tranh, nguyện trì, biên tế định...

2. Hoặc có pháp thiện do duyên khác mà đạt được chứ không phải là do gia hạnh, như sinh đắc thiện.

3. Hoặc có pháp thiện do gia hạnh mà đạt được và cũng do duyên khác, như bốn quả Samôn, Tịch lự, Vô sắc, Vô lượng, giải thoát. Thắng xứ, biến xứ...

4. Hoặc có pháp thiện không phải là do gia hạnh mà đạt được, cũng không phải là do duyên khác mà đạt được, thì điều này không xảy ra.

Không có ai thực hiện gia hạnh mà cầu làm dị sinh, là hiển bày tánh dị sinh không phải là gia hạnh đạt được thiện, nghĩa là chắc chắn không có ai trước không phải là dị sinh, sau lại mong cầu chứng được địa vị hèn mọn ấy, mà bởi vì từ vô thủy đến nay đều là dị sinh. Vả lại, lúc đoạn mất thiện thì pháp thiện đều xả bỏ..., là hiển bày tánh dị sinh không phải là sinh đắc thiện, nghĩa là lúc đoạn mất thiện thì đang đoạn mất căn thiện do sinh đắc chứ không phải là thiện do gia hạnh. Nếu đoạn mất căn thiện mà không phải là dị sinh, thì thật là trái với chánh lý, bởi vì hạng ấy vô cùng hung ác, đường gây ra sai lầm đã nói như vậy! Do

đó, tánh dị sinh quyết định không phải là thiện.

Hỏi: Vì sao Tánh dị sinh không phải là bất thiện?

Đáp: Lúc lìa nhiễm dục thì bất thiện đều xả bỏ, đạt được tánh không thành tựu của bất thiện. Nếu tánh dị sinh là bất thiện, thì các dị sinh lìa nhiễm dục đúng ra không phải là dị sinh. Nếu không phải là dị sinh thì loại ấy về sau không cần phải sinh trở lại cõi dục, bởi vì bậc thánh lìa nhiễm dục thì chắc chắn không còn thọ sinh ở cõi dục. Vả lại, nếu như vậy thì cõi sắc, vô sắc sẽ không có dị sinh, thì đã phát sinh sai lầm hết sức. Do đó, tánh dị sinh chắc chắn không phải là bất thiện, mà tánh dị sinh chỉ là vô phú vô ký.

Hỏi: Tánh dị sinh này nên nói là hệ thuộc cõi dục, hệ thuộc cõi sắc hay là hệ thuộc cõi vô sắc.

Đáp: nên nói hoặc hệ thuộc cõi dục, hoặc hệ thuộc cõi sắc, hoặc hệ thuộc cõi vô sắc. Không phải là cứ như ngôn ngữ thì nghĩa ấy sẽ thành lập, vì vậy cần phải hỏi đáp để tiếp tục hiển bày về nghĩa này.

Hỏi: Vì sao tánh dị sinh không phải là chỉ hệ thuộc cõi dục?

Đáp: Bởi vì lúc mất ở cõi dục sinh đến cõi vô sắc thì pháp của cõi dục để xả bỏ, đạt được tánh không thành tựu đối với pháp của cõi dục. Nếu tánh dị sinh chỉ hệ thuộc cõi dục, thì các dị sinh ở cõi dục mất đi rồi sinh đến cõi vô sắc, đúng ra không phải là dị sinh. Nếu không phải là dị sinh, thì đúng ra sinh đến cõi ấy sẽ không còn lui sụt, bởi vì Thánh giả sinh đến cõi trên thì chắc chắn không còn lui sụt mà thọ sinh ở địa dưới. Tuy mất ở cõi dục đến cõi sắc thì cũng xả bỏ pháp của cõi dục, mà không phải là hoàn toàn xả bỏ, bởi vì lúc ấy vẫn còn thành tựu những tâm biến hóa của cõi dục, vì vậy chỉ nói là sinh đến cõi vô sắc.

Hỏi: Vì sao tánh dị sinh không phải là chỉ hệ thuộc cõi sắc?

Đáp: Bởi vì lúc mất ở cõi sắc sinh đến cõi vô sắc thì pháp của cõi sắc đều xả bỏ, đạt được tánh không thành tựu đối với pháp của cõi sắc. Nếu tánh dị sinh chỉ hệ thuộc cõi sắc, thì các dị sinh cõi sắc mất đi rồi sinh đến cõi vô sắc, đúng ra không phải là dị sinh. Nếu không phải là dị sinh thì mãnh Hình thành Tử... không cần phải sinh xuống cõi dưới, bởi vì bậc thánh thì không như vậy. Tuy mất ở cõi sắc sinh vào cõi dục thì cũng xả bỏ pháp của cõi sắc, mà không phải là hoàn toàn xả bỏ, bởi vì lúc ấy vẫn còn thành tựu những pháp như phiền não... của cõi sắc, vì vậy chỉ nói là sinh đến cõi vô sắc.

Hỏi: Vì sao tánh dị sinh không phải là chỉ hệ thuộc cõi sắc?

Đáp: Bởi vì lúc mất ở cõi sắc sinh đến cõi vô sắc thì pháp của cõi sắc đều xả bỏ, đạt được tánh không thành tựu đối với pháp của cõi Sắc.

Nếu tánh dị sinh chỉ hệ thuộc cõi sắc, thì các dị sinh cõi sắc mất đi rồi sinh đến cõi vô sắc, đúng ra không phải là dị sinh. Nếu không phải là dị sinh thì mãnh Hình thành tử... Không cần phải sinh xuống cõi dưới, bởi vì bậc thánh thì không như vậy. Tuy mất ở cõi sắc sinh vào cõi Dục thì cũng xả bỏ pháp của cõi sắc, mà không phải là hoàn toàn xả bỏ, bởi vì lúc ấy vẫn còn thành tựu những pháp như phiền não... của cõi sắc, vì vậy chỉ nói là sinh đến cõi vô sắc.

Hỏi: Vì sao tánh dị sinh không phải là chỉ hệ thuộc cõi vô sắc?

Đáp: Bởi vì tiến vào chánh tánh hy sinh, trước phải hiện quán về khổ của cõi dục, sau mới hợp hiện quán về khổ của cõi sắc; Thánh đạo phát khởi, trước là hoàn thành của cõi dục, sau mới kết hợp hoàn thành việc làm của cõi sắc, vô sắc. Vì vậy, tánh dị sinh không phải là chỉ hệ thuộc cõi vô sắc, pháp thuận theo như vậy, nếu thành tựu tánh dị sinh của địa này, thì chắc trước phải hiện quán về khổ đế của địa này và Thánh đạo phát khởi, trước phải là đối trị tánh dị sinh, cho nên đưa ra cách nói như vậy.

Hỏi: Nếu như vậy thì tánh dị sinh đúng ra chỉ hệ thuộc cõi dục?

Đáp: Chỉ hệ thuộc cõi Dục thì có sai lầm trước đây, cho nên tánh này cần phải nói là hệ thuộc chung cả ba cõi.

Hỏi: Tánh dị sinh này nên nói là do kiến mà đoạn, hay là do tu mà đoạn?

Đáp? Nên nói là do tu mà đoạn. Không phải là cứ như ngôn ngữ thì nghĩa ấy sẽ thành lập, vì vậy cần phải hỏi, đáp để tiếp tục hiển bày về nghĩa này.

Hỏi: Vì sao tánh dị sinh không phải là do kiến mà đoạn?

Đáp: Bởi vì pháp do kiến mà đoạn đều là nhiễm ô, mà tánh dị sinh thì không nhiễm ô. Các pháp nhiễm ô tùy theo bộ tùy theo phẩm dần dần đoạn trừ có thể không thành tựu, các tánh dị sinh thì khổ pháp trí nhãn nhanh chóng xả bỏ ngay nên lúc, tùy theo năng lực của đạo vô gián thứ chín ở mỗi địa nhanh chóng đoạn trừ trong nên lúc, cho nên không phải là nhiễm ô. Vả lại, Thế đệ nhất pháp đang diệt, khổ pháp trí nhãn đang sinh, lúc bấy giờ xả bỏ tánh dị sinh của ba cõi, đạt được tánh không thành tựu ở lúc ấy, chứ không phải là pháp do kiến mà đoạn vào lúc bấy giờ lại có xả bỏ. Nếu tánh dị sinh là do kiến mà đoạn, đúng ra trong phần vị này chưa xả bỏ tánh ấy, thì lúc người vốn có ràng buộc trú trong khổ pháp trí nhãn, phải thành tựu tánh dị sinh, bởi vì là Thánh cũng gọi là dị sinh, thì trở thành tạp loạn. Do đó, tánh dị sinh không phải là do kiến mà đoạn.

Hỏi: Lúc bấy giờ chỉ cần xả bỏ tánh dị sinh của cõi dục, bởi vì tánh dị sinh của hai cõi trên từ trước đã không thành tựu, làm sao lại nói xả bỏ cả ba cõi?

Đáp: Nên nói là lúc bấy giờ xả bỏ tánh dị sinh tùy theo nên trong ba cõi, đạt được tánh không thành tựu ở cõi ấy, nhưng mà nói xả bỏ tánh dị sinh của ba cõi, là vì làm tròn ba số cho nên đưa ra cách nói như vậy. Nghĩa là tánh dị sinh của hai cõi trên từ trước đã không thành tựu, nay lại xả bỏ tánh dị sinh của cõi dục, thì ba số liền tròn đầy cho nên đưa ra cách nói như vậy. Có người nói: Tánh dị sinh của hai cõi trên tuy từ trước đã không thành tựu, nay lại không thành tựu cho nên cũng là xả bỏ. Vì sao trước đã không thành tựu, nay lại không thành tựu? Đó là bởi vì chuyển biến mà cách xa. Có người nói: Tánh dị sinh của cõi dục có thể giúp đỡ, có thể dẫn dắt tánh dị sinh của hai cõi trên, làm môn, làm gia hạnh cho các cõi ấy, cho nên nếu xả bỏ tánh Đẳng của cõi Dục, thì các tánh dị sinh của cõi sắc, vô sắc, có lẽ đang hiện khởi làm nơi nương tựa yên ổn đầy đủ cho tánh ấy, cho nên nếu lúc xả bỏ tánh dị sinh của cõi dục, thì đoạn mất đường sống của tánh ấy, do đó cũng nói là xả bỏ. Có người nói: Lúc bấy giờ các tánh dị sinh của ba cõi đạt được trạch diệt, cho nên đưa ra cách nói như vậy. Bởi vì lúc bấy giờ nhanh chóng đạt được phi trạch diệt đối với tánh dị sinh của chín địa trong ba cõi.

Dựa vào nghĩa như vậy, cho nên có người hỏi rằng:

Có thể có pháp xả bỏ trong nên lúc đoạn theo chín lúc chẳng?

Đáp: Có đó là tánh dị sinh, xả bỏ trong nên lúc đó là lúc khổ pháp trí nhãn sinh khởi; đoạn theo chín lúc đạo vô gián thứ chín hiện khởi.

Hỏi: Có thể có lúc đã đạt được trạch diệt mà chưa đạt được phi trạch diệt đối với tính dị sinh chẳng?

Đáp: Nên làm thành bốn câu phân biệt:

1. Hoặc có lúc đối với tánh dị sinh, đã đạt được trạch diệt mà chưa đạt được phi trạch diệt, đó là các dị sinh đã lìa nhiễm của cõi dục cho đến lìa nhiễm của vô sở hữu xứ.

2. Hoặc có lúc đối với tánh dị sinh, đã đạt được phi trạch diệt mà chưa đạt được trạch diệt, đó là các thánh giả chưa lìa nhiễm của cõi dục.

3. Hoặc có lúc đối với tánh dị sinh, đã đạt được trạch diệt, đó là các Thánh giả đã lìa nhiễm của cõi dục cho đến lìa nhiễm của phi tưởng phi phi tưởng xứ.

4. Hoặc có lúc đối với tánh dị sinh, chưa đạt được trạch diệt và phi trạch diệt, đó là các dị sinh chưa lìa nhiễm của cõi dục.

Hỏi: Có thể có tánh dị sinh chưa đoạn mà không thành tựu chẳng?

Đáp: Nên làm thành bốn câu phân biệt:

1. Hoặc có tánh dị sinh chưa đoạn mà không thành tựu, đó là các dị sinh ở cõi dục chưa lìa nhiễm của tính lạ thứ nhất, tánh dị sinh của tám địa trên kia chưa đoạn mà không thành tựu; đã lìa nhiễm của tính lạ thứ nhất, chưa lìa nhiễm của tính lạ thứ hai, tánh dị sinh của bảy địa trên kia chưa đoạn mà không thành tựu; cho đến đã lìa nhiễm của vô sở hữu xứ, tánh dị sinh của nên địa trên kia chưa đoạn mà không thành tựu. Nếu sinh ở tính lự thứ nhất chưa lìa nhiễm của tính lự thứ hai, thì tánh dị sinh của bảy địa trên kia chưa đoạn mà không thành tựu; đã lìa nhiễm của tính lự thứ hai, chưa lìa nhiễm của tính lự thứ ba, tánh dị sinh của sáu địa trên kia chưa đoạn mà không thành tựu; cho đến đã lìa nhiễm của vô sở hữu xứ, tánh dị sinh của nên địa trên kia chưa đoạn mà không thành tựu, cho đến nếu sinh ở vô sở hữu xứ, tánh dị sinh của nên địa trên kia chưa đoạn mà không thành tựu. Nếu sinh ở Tính lự thứ nhất, chưa lìa nhiễm của tính lự thứ hai, thì tánh dị sinh của bảy địa trên kia chưa đoạn mà không thành tựu, đã lìa nhiễm của tính lự thứ hai, chưa lìa nhiễm của tính lự thứ ba, tánh dị sinh của sáu địa trên kia chưa đoạn mà không thành tựu, cho đến đã lìa nhiễm của vô sở hữu xứ, tánh dị sinh của nên địa trên kia chưa đoạn mà không thành tựu. Cho đến nếu sinh ở vô sở hữu xứ, thì tánh dị sinh của nên địa trên kia chưa đoạn mà không thành tựu. Nếu các thánh giả chưa lìa nhiễm của cõi dục, thì tánh dị sinh của chín địa ấy chưa đoạn mà không thành tựu; đã lìa nhiễm của cõi dục, chưa lìa nhiễm của tính lự thứ nhất, tánh dị sinh của tám địa trên kia chưa đoạn mà không thành tựu; cho đến lìa nhiễm của vô sở hữu xứ, chưa lìa nhiễm của phi thường phi phi thường xứ, tánh dị sinh của nên địa trên kia chưa đoạn mà không thành tựu.

2. Hoặc có tánh dị sinh thành tựu mà không phải là chưa đoạn, đó là các dị sinh sinh ở cõi dục đã lìa nhiễm của cõi dục, tánh dị sinh của cõi dục kia thành tựu mà không phải là chưa đoạn; cho đến sinh ở vô sở hữu xứ đã lìa nhiễm của vô sở hữu xứ, tánh dị sinh của vô sở hữu xứ kia thành tựu mà không phải là chưa đoạn.

3. Hoặc có tánh dị sinh chưa đoạn cũng thành tựu, đó là các dị sinh chưa lìa nhiễm của cõi Dục, tánh dị sinh của cõi Dục kia chưa đoạn cũng thành tựu; cho đến sinh ở vô sở hữu xứ chưa lìa nhiễm của vô sở hữu xứ, tánh dị sinh của vô sở hữu xứ kia chưa đoạn cũng thành tựu. Nếu sinh ở phi tướng phi phi tướng xứ, thì tánh dị sinh của phi tướng phi phi tướng

xứ kia chưa đoạn cũng thành tựu.

4. Hoặc có tánh dị sinh không phải là chưa đoạn cũng không phải là thành tựu, đó là các dị sinh ở cõi dục đã lìa nhiễm của tính lự thứ nhất kia không phải là chưa đoạn cũng không phải là thành tựu; cho đến đã lìa nhiễm của vô sở hữu xứ không phải là chưa đoạn cũng không phải là thành tựu. Nếu sinh ở tính lự thứ nhất, chưa lìa nhiễm của tính lự thứ hai, thì tánh dị sinh của cõi dục kia không phải là chưa đoạn cũng không phải là thành tựu, đã lìa nhiễm của tính lự thứ hai, chưa lìa nhiễm của tính lự thứ ba, tánh dị sinh của cõi dục và tính lự thứ hai kia không phải là chưa đoạn cũng không phải là thành tựu. Cho đến đã lìa nhiễm của vô sở hữu xứ, tánh dị sinh của cõi dục và tính lự thứ hai kia cho đến tánh dị sinh của vô sở hữu xứ không phải là chưa đoạn cũng không phải là thành tựu. Cho đến nếu sinh ở phi tưởng phi phi tưởng xứ thì tánh dị sinh của cõi dục kia cho đến tánh dị sinh của vô sở hữu xứ không phải là chưa đoạn cũng không phải là thành tựu. Nếu các thánh giả đã lìa nhiễm của cõi dục, chưa lìa nhiễm của tính lự thứ nhất, thì tánh dị sinh của cõi dục kia không phải là chưa đoạn cũng không phải là chưa thành tựu; đã lìa nhiễm của tính lự thứ nhất, chưa lìa nhiễm của tính lự thứ hai, tánh dị sinh của cõi dục và tính lự thứ nhất kia không phải là chưa đoạn cũng không phải là thành tựu; cho đến đã lìa nhiễm của phi tưởng phi phi tưởng xứ, tánh dị sinh của chín địa trong ba cõi kia không phải là chưa đoạn cũng không phải là thành tựu.

Hỏi: Có thể có tánh dị sinh đã đoạn mà thành tựu chăng?

Đáp: Nên làm thành bốn câu phân biệt, nghĩa là câu thứ hai trước đây làm thành câu thứ nhất ở phần này, câu thứ nhất trước đây làm thành câu thứ hai ở phần này, câu thứ tư trước đây làm thành câu thứ ba ở phần này, câu thứ ba trước đây làm thành câu thứ tư ở phần này, theo đúng những gì trước đây đã nói thì nên biết về hướng của nó.

Hỏi: Tánh dị sinh nói đến pháp nào?

Đáp: Tâm bất tương ưng hành không nhiễm ô trong ba cõi.

Hỏi: Vì sao lại soạn ra phần luận này?

Đáp: Vì muốn làm cho người nghi ngờ có được quyết định rõ ràng. Nghĩa là trước đây nói không đạt được pháp thánh thì gọi là tánh dị sinh. Hoặc có người sinh nghi: Không đạt được pháp thánh thì thể không phải là thật có, như tài sản chưa có được. Muốn làm cho mối nghi này được quyết định, cho nên hiển bày tánh dị sinh là pháp thật có và do hành uẩn thâm nhiếp, vì vậy soạn ra phần luận này.

Có người đưa ra cách nói như vậy: Trước đây tuy đã hiển bày về

hướng của tánh dị sinh mà chưa biện giải về thể, nay cần phải nói đến điều đó, cho nên soạn ra phần luận này. Có sự khác nói: Trước đây tuy đã hiển bày về thể của tánh dị sinh mà chưa phân bố rõ về hướng của nó, nay cần phải nói đến điều đó, cho nên soạn ra phần luận này. Hoặc có người nói: Trước đây hiển bày về pháp đối trị của tánh dị sinh, nay cần phải nói về thể tánh dị sinh, cho nên soạn ra phần luận này. Nói ba cõi, là ngăn chặn cái chấp về tánh dị sinh là tâm sở pháp, hành là ngăn chặn cái chấp về tánh dị sinh không phải là pháp thật có, bởi vì pháp giả tam thì lý không phải là hành uẩn thâm nhiếp. Đây chính là ngăn chặn cái chấp kỳ dị để hiển bày về thể của tánh dị sinh.

Tôn giả Diệu Âm nói: “Tánh dị sinh tức là chúng đồng phần, như các chúng đồng phần của trâu, dê..., thì gọi là tánh của trâu, dê... như vậy thể của chúng đồng phần dị sinh, gọi là tánh dị sinh. “Có sự khác nói: Có nên pháp riêng biệt là không nhiễm ô, do tâm bất tương ưng hành uẩn thâm nhiếp, như mạng căn... gọi là tánh dị sinh. Vì ngăn chặn cái chấp ấy mà trước đây nói đánh dị sinh gọi là không đạt được đạt pháp thánh. Không đạt được tức là tánh không thành tựu...”

Hỏi: Vì sao không thừa nhận tức là chúng đồng phần dị sinh, và có pháp riêng biệt gọi là tánh dị sinh, mà thừa nhận tánh không thành tựu của pháp Thánh gọi là tánh dị sinh?

Đáp: Bởi vì chúng đồng phần dị sinh, không phải là tự nó trái với pháp Thánh; bởi vì có nên pháp riêng biệt không thể biết được, không giống như tánh không thành tựu của pháp Thánh; tự nó trái với pháp Thánh, có tướng có thể biết được, gọi là tánh dị sinh, theo lý dễ dàng thành lập.

Các pháp tương ưng với tà kiến, thì pháp ấy tương ưng với tà tư duy chăng?

Hỏi: Vì sao sau tánh dị sinh lại nói đến chi tà?

Đáp: Bởi vì hai loại này lẫn lộn chuyển đổi giúp đỡ lẫn nhau, nghĩa là tánh dị sinh giúp đỡ chi tà, chi tà này lại có năng lực giúp đỡ tánh dị sinh. Lại nữa, hành giả chán ngán tánh dị sinh và tám chi tà, mà tu thánh đạo, cho nên sau tánh dị sinh lại phân biệt về chi tà.

Hỏi: Các pháp tương ưng với tà kiến, thì pháp ấy tương ưng với tư duy chăng?

Đáp: Nên làm thành bốn câu phân biệt. Trong này, tà kiến có ở tất cả các địa, chứ không phải là tất cả các tâm nhiễm ô, bởi vì trong các tụ như hữu thân kiến ... không có; tà tư duy có ở tất cả tâm nhiễm ô, chứ không phải là tất cả các địa, bởi vì từ lĩnh lực trung gian trở lên không có.

Vì vậy hướng về nhau làm thành bốn câu phân biệt lớn:

1. Có pháp tương ứng với tà kiến chứ không phải là tư duy, nghĩa là tà kiến tương ứng với tà tư duy, và tà tư duy khác không tương ứng với pháp tương ứng của tà kiến. Trong này, tà kiến tương ứng với tà tư duy, nghĩa là tà kiến cùng với tầm tà kiến. Trong này, tà kiến tương ứng với tà tư duy, nghĩa là tà kiến cùng với tầm của cõi dục, vị chí định, tĩnh lực thứ nhất, nó chỉ tương ứng với kiến chứ không phải là tư duy. Tự tánh cùng với tự tánh bởi vì ba nhân duyên mà không tương ứng:

a. Không có hai tư duy cùng lúc dấy khởi.

b. Tư duy trước và sau không hòa hợp.

c. Tự tánh của các pháp không tự nó quan sát, nghĩa là đời pháp khác sinh chứ không đời tự đánh. Và tà tư duy khác không tương ứng với pháp tương ứng của tà kiến, nghĩa là pháp tương ứng với tà kiến từ tĩnh lực trung gian cho đến hữu đẳng, tức là chín pháp Đại phiền não địa, tâm hôn trầm và tứ.

2. Có pháp tương ứng với tà chứ không phải là tà kiến, nghĩa là ta tư duy tương ứng với tà kiến, và tà kiến khác không tương ứng với pháp tương ứng của tà tư duy. Trong này, tà tư duy tương ứng với tà kiến, nghĩa là tà kiến của cõi Dục. Vị chí định, tĩnh lực thứ nhất, nó chỉ tương ứng với tà tư duy chứ không phải là tà kiến. Tự tánh cùng với tự tánh không tương ứng bởi vì ba nhân duyên đã nói ở trước. Và tà kiến khác không tương ứng với pháp tương ứng của tà tư duy, nghĩa là trừ ra tụ tà kiến của cõi dục. Vị chí định, tĩnh lực thứ nhất, chọn lấy pháp tương ứng với tà tư duy trong tụ nhiễm ô khác, tức là hữu thân kiến. Biên chấp kiến. Giới cấm thủ, kiến thủ, nghi, tham sân mạn. Bất cộng vô minh. Pháp tương ứng với tà tư duy trong tụ tương ứng, nghĩa là mười pháp đại địa..., như lý cần phải biết.

3. Có pháp tương ứng với tà kiến cũng là tà tư duy, nghĩa là trừ ra tà kiến tương ứng với tà tư duy, và trừ ra tà tư duy tương ứng với tà kiến, còn lại các phép tương ứng với kiến tà tư duy, đó là pháp tương ứng với tà kiến, tà tư duy trong tụ tà kiến của cõi dục. Vị chí định, tĩnh lực thứ nhất, tức là chín pháp đại địa, chín pháp Đại phiền não địa, vô tầm, vô quý, hôn trầm, thụy miên, tầm, tứ.

4. Có pháp không phải là tương ứng với tà kiến cũng không phải là tà tư duy, đó là tà kiến không tương ứng với tư duy, tà tư duy không tương ứng với tà kiến, và còn lại các tâm, tâm sở pháp, sắc, vô vi, tâm bất tương hành. Trong này, tà kiến không tương ứng với tà tư duy, nghĩa là trừ ra tụ tà kiến của cõi dục. Vị chí định, tĩnh lực thứ nhất, chọn lấy tà

tư duy trong tụ điểm ô khác, nó đều không tương ứng bởi vì tụ đó không có tà kiến, bởi vì tự tánh không tương ứng với tự tánh. Tà tư duy không tương ứng với tà kiến, nghĩa là tà kiến của tính lự trung gian cho đủ hữu dẫn, nó đều không tương ứng, bởi vì tự tánh không tương ứng với tự tánh, bởi vì địa ấy không có tư duy. Và còn lại các tâm, tâm sở pháp nhiệm ô khác và tất cả thiện, vô phú vô ký. Sắc, vô tri, tâm bất tương ứng hành, nghĩa là tất cả sắc, vô vi, tâm bất tương ứng hành; các pháp như vậy đều không tương ứng, bởi vì tụ ấy không có tà kiến, bởi vì địa ấy không có tư duy, bởi vì không nhiệm ô, bởi vì không phải là pháp tương ứng.

Hỏi: Các pháp tương ứng với tà kiến, thì pháp ấy tương ứng với tà tinh tiến chăng?

Đáp: Nên làm thành bốn câu phân biệt. Trong này, tà kiến có tất cả các địa, chứ không phải là tất cả các tâm nhiệm ô, tà tinh tiến thì tất cả các địa và tất cả các tâm nhiệm ô đều có. Vì vậy hướng về với nhau làm thành bốn câu phân biệt trung bình:

1. Có pháp tương ứng với tà kiến chứ không phải là tinh tiến, nghĩa là tà kiến tương ứng với tà tinh tiến. Trong này, tà kiến tương ứng với tà tinh tiến, nghĩa là giải đại trong tụ tà kiến chỉ tương ứng với tà kiến chứ không phải là tà tinh tiến, bởi vì tự tánh và tự tánh không tương ứng với nhau.

2. Có pháp tương ứng với tà tinh tiến chứ không phải là tà kiến, nghĩa là tà kiến và tà kiến khác không tương ứng với pháp tương ứng của tà tinh tiến. Trong này, tà kiến nghĩa là các tà kiến tương ứng với tà tinh tiến chứ không phải là tà kiến, bởi vì tụ ấy chắc chắn có tà tinh tiến, bởi vì tự tánh và tự tánh không tương ứng với nhau. Và tà kiến khác không tương ứng với pháp tương ứng của tà tinh tiến, nghĩa là tất cả các địa, trừ ra tà kiến, chọn lấy pháp tương ứng với tà tinh tiến trong tụ nhiệm ô khác.

3. Có pháp tương ứng với tà kiến cũng là tinh tiến, nghĩa là trừ ra tà kiến tương ứng với tà tinh tiến, còn lại các pháp tương ứng với tà kiến. Trong này, trừ ra tà kiến tương ứng với tà tinh tiến, là bởi vì thể của tà tinh tiến kể ra rất nhiều. Trong này chỉ trừ ra pháp tương ứng với tà kiến, còn lại không có gì quá mức cho nên không phải là pháp loại trừ nơi này. Còn lại các pháp tương ứng với tà kiến, nghĩa là trong tụ tà kiến trừ ra tà tinh tiến và thể của tà kiến, chọn lấy tâm, tâm sở pháp khác cùng tương ứng với tà kiến, tức là chín pháp đại địa, tám pháp Đại phiến não địa, vô tầm, vô quý, hôn trầm, thụy miên, tầm, tứ và tâm.

4. Có pháp không phải tương ứng với tà kiến cũng không phải là tà tinh tiến, nghĩa là tà kiến không tương ứng với tà tinh tiến, và các tâm, tâm sở pháp khác, sắc vô vi, tâm bất tương ứng hành. Trong này, tà kiến không tương ứng với tà tinh tiến, nghĩa là tà tinh tiến tương ứng với hữu thân kiến..., tà kiến đều không tương ứng, bởi vì trong tụ ấy không có tà kiến, bởi vì tự tánh và tự tánh không tương ứng với nhau, và các tâm sở pháp khác, nghĩa là tất cả các tâm, tâm sở pháp diện, vô phú, vô ký, không phải là có nhiễm ô. Sắc vô vi, tâm bất tương ứng hành, nghĩa là tất cả sắc, vô vi, tâm bất tương ứng hành; các pháp như vậy đều không tương ứng, bởi vì không nhiễm ô, bởi vì không phải là pháp tương ứng.

Như dùng tà kiến đối với tà tinh tiến, dùng tà kiến đối với tà niệm, tà định cũng như vậy. Trong này nên làm thành bốn câu phân biệt về hai loại trung bình, tà niệm, tà định giống như tà tinh tiến, bởi vì khắp tất cả các địa, tất cả các tâm nhiễm ô đều có thể có. Như dùng tà kiến đối với tà tinh tiến, tà niệm, tà tịnh, dùng tà tư duy đối với tà tinh tiến, tà niệm, tà tịnh cũng như vậy. Trong này nên làm thành bốn câu phân biệt về ba loại trung bình, bởi vì tà tư duy không bao giờ trùm tất cả các địa, giống như tà kiến không bao giờ tất cả các tâm nhiễm ô.

Hỏi: Các pháp tương ứng với tà tinh tiến, thì pháp ấy tương ứng với tà niệm chăng?

Đáp: Nên làm thành bốn câu phân biệt. Trong này, hai pháp đều có khắp tất cả các địa.

1. Có pháp tương ứng với tà tinh tiến chứ không phải là tà niệm, nghĩa là tà niệm, bởi vì luôn luôn cùng có, bởi vì tánh không tương ứng với tự tánh.

2. Có pháp tương ứng với tà niệm chứ không phải là tà tinh tiến, nghĩa là tà tinh tiến. Trong này, tà tinh tiến chắc chắn tương ứng với tà niệm chứ không phải là tà tinh tiến, bởi vì luôn luôn cùng có, bởi vì tự tánh không tương ứng với tự tánh.

3. Có pháp tương ứng với tà tinh tiến cũng là tà niệm, nghĩa là pháp tương ứng với tà tinh tiến và tà niệm. Trong này, trừ ra thể của tà tinh tiến và tà niệm, chọn lấy tâm, tâm sở pháp nhiễm ô khác, tức là chín pháp đại địa, tám pháp Đại phiền não địa, mười pháp tiểu phiền não địa, vô tầm, vô quý, tham-sân-mạn-nghi, hôn trầm, thụy miên, ác tác, hối, tầm, tứ và tâm. Các pháp như vậy đều là pháp nhiễm ô, hai loại đều tương ứng bởi vì luôn luôn cùng có.

4. Có pháp không phải là tương ứng với tà tinh tiến cũng không phải là tà niệm, nghĩa là các tâm, tâm sở pháp khác, sắc, vô vi, tâm bất

tương ứng hành. Trong này, các tâm, tâm sở pháp khác, nghĩa là tất cả tâm, tâm sở pháp thiện, vô phú, vô ký, không phải là có nhiễm ô. Còn lại như trước đã nói.

Như dùng tà tinh tiến đối với tà niệm, dùng tà tinh tiến đối với tà định cũng như vậy. Như dùng tà tinh đối với tà niệm, tà định, dùng tà niệm đối với tà định cũng như vậy. Trong này nên làm thành bốn câu phân biệt về hai loại nhỏ, bởi vì đều có khắp tất cả các địa, khắp tất cả các tâm nhiễm ô. Trong này không nói đến ba loại như tà ngữ..., bởi vì không phải là pháp tương ứng.

Hỏi: Tám chi tà này, mấy chi hệ thuộc cõi Dục, mấy chi hệ thuộc cõi sắc, mấy Chi thuộc cõi vô sắc?

Đáp: Tà kiến, tà tinh tiến, tà niệm, tà định đều hệ thuộc cả ba cõi, tà tư duy, tà ngữ, tà nghiệp, tà mạng chỉ hệ thuộc cõi dục, cõi sắc trong cõi sắc chỉ có tính lự thứ nhất, bởi vì địa trên không có. Có người nói: Cõi sắc cũng không có tà mạng, bởi vì cõi ấy không đầy khởi thân nghiệp, ngữ nghiệp vì mạng sống.

Lời bình: Trong này, cách nói trước là thích hợp, bởi vì do tham kia mà khởi lên hai nghiệp thân, ngữ, cho nên gọi là tà mạng.

Hỏi: Tám chi tà này, mấy chi do kiến mà đoạn, mấy chi do tu mà đoạn?

Đáp: Nên cho do kiến mà đoạn, đó là tà kiến, ba chi do tu mà đoạn, đó là tà ngữ, tà nghiệp và tà mạng, bốn cho còn lại gồm cả do kiến, tu mà đoạn.

Hỏi: Trong chương tạp uẩn này, tại sao trước thì nói về pháp thanh tịnh, sau lại nói đến pháp tạp nhiễm?

Đáp: Bởi vì muốn biểu hiện rõ ràng về quả sĩ dụng của Thế đệ nhất pháp. Nghĩa là Thế đệ nhất pháp có năng lực dẫn dắt kiến đạo, vĩnh viễn đoạn trừ tà kiến, chính là quả sĩ dụng của Thế đệ nhất pháp. Thanh tịnh tức là Thế đệ nhất pháp..., tạp nhiễm chính là tám chi như tà kiến...



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 46

CHƯƠNG II: KIẾT UẨN (4 Phẩm)

Phẩm Thứ Nhất: LUẬN VỀ BẤT THIÊN

LUẬN VỀ BẤT THIÊN (Phần 1)

Ba kiết cho đến chín mươi tám tùy miên, chương như vậy và giải thích về nghĩa của chương đã lĩnh hội rồi, tiếp theo cần giải thích rộng ra. Ba kiết... này, đều là trong kinh đã nói, chỉ trừ ra năm kiết và chín tám tùy miên. Trong này, cần phải trừ ra hai luận như vậy. Nguyên cố thế nào? Bởi vì tất cả A tỳ Đạt Ma đều giải thích trong kinh, nhưng hai luận này đã không phải là trong kinh đã nói, cho nên phải trừ ra. Vì vậy, tôn giả Diệu Âm đưa ra cách nói như vậy: “Tất cả A Tỳ Đạt Ma đều là giải thích về kinh, dựa vào kinh như vậy, như vậy soạn ra luận như vậy. Như vậy đều gì không phải là kinh nói thì đều cần phải trừ ra. “Có nên nói: Hai luận này không nên trừ ra. Nguyên cố thế nào? Bởi vì hai vấn đề ấy cũng là trong kinh nói ra, nghĩa là ở kinh Tăng Nhất A Kiệp Ma (Tăng Nhất A Hàm), trong năm pháp nói về năm kiết, trong chín mươi tám pháp nói về chín tùy miên, trải qua thời gian lâu dài mà cũng thất lạc, luận sư của bản luận này dùng lực của nguyện trí, quán sát nhớ lại, từ đây kể lại mà giải thích về kinh ấy. Có người nói: Hai luận này tuy không phải là trong kinh nói, nhưng không nên trừ ra.

Hỏi: Năm kiết đã không phải là do kinh nói ra, tại sao không loại bỏ?

Đáp: Các luận đều tùy theo ý thích của tác giả, không trái với pháp tướng, muốn soạn ra thì cứ soạn ra. Nghĩa là ở trong luận này mới kiết biến hành không phải là kiết biến hành, biến hành không phải là kiết biến hành. Nói kiết biến hành là như ba kiết, nói không phải là kiết biến hành thì năm kiết, nói biến hành không phải là kiết biến hành thì

như chín kiết. Vì vậy, năm kiết tuy không phải là trong kinh nói, nhưng mà không nên loại bỏ.

Hỏi: Chín mươi tám tùy miên đã không phải là trong kinh nói, tại sao không loại bỏ?

Đáp: A-tỳ-đạt-ma đều là giải thích bảy loại tùy miên trong kinh, là do kinh đã nói, nay người soạn luận mở rộng theo hành tướng giới bộ sai biệt mà phân biệt về vấn đề đó, cho nên luận này cũng không cần phải loại bỏ.

Hỏi: Vì sao ở luận này trước phải lập ra chương mục?

Đáp: Bởi vì muốn biểu hiện rõ ràng ý nghĩa của các môn, nếu không lập ra chương, môn thì nghĩa không biết do đâu mà được hiểu bày. Như người vẽ bức tranh thì không thể nào vẽ tranh giữa hư không. Lại nữa, vì muốn làm cho luận này tồn tại lâu dài giữa đời, nghĩa là trong luận này tuy khéo lập ra các chương môn phẩm phân luận về các uẩn mà trong hành trăm, hàng ngàn chúng mới có người có năng lực tụng trì đầy đủ, hướng hồ không khéo thiết lập thì ai sẽ có năng lực tụng trì đầy đủ, hướng hồ không khéo thiết lập thì ai sẽ có năng lực tụng trì được câu văn tạp loạn như vậy? Nếu có người tụng trì thì kinh luận sẽ nhanh chóng mất đi. Lại nữa, nếu không thiết lập chương mục thì trông rộng không có gì để hỏi, bởi vì cần phải có nơi y cứ đưa ra câu hỏi.

Hỏi: Vì sao luận giả dựa vào kinh để thiết lập chương mục?

Đáp: Các luận đã soạn ra đều là giải thích về kinh, bởi vì trong các kinh vốn có các loại nghĩa lý không giống nhau, nay luận này giải thích thiết lập và tạp uẩn, cho đến nghĩa về, kiến về thiết lập là kiến uẩn, nhưng mỗi nên uẩn có đủ tất cả các nghĩa. Lại nữa, bởi vì hiển bày vô lượng nghĩa trong kinh, không giống như ngoại điển thì văn nhiều mà nghĩa ít, hoặc là hoàn toàn vô nghĩa. Như sách La-ma-diễn-noa có nên hai vạn hai ngàn bài tụng, chỉ trình bày về hai sự việc:

1. Trình bày về La-phạt-noa và Kiếp-tư-đa-khư.

2. Trình bày về La-ma tướng và Tư-đa-la. Kinh Phật thì không như vậy, hoặc là nghĩa đều vô lượng vô biên. Vô lượng là bởi vì nghĩa khó suy lường, vô biên là bởi vì căn khó biết được. Ví như biển rộng vô lượng, vô biên, vô lượng là sâu thẳm, vô biên và rộng lớn. Lại nữa, bởi vì muốn hiển bày trong kính chịu được vấn nạn, không giống như ngoại điển không chịu được vấn nạn, nếu lúc vấn nạn thì càng thêm vô nghĩa, như con khỉ con không chịu nổi va đập, nếu lúc bị va đập thì sẽ thất kinh mà phóng uế dơ bẩn. Kinh Phật thì không như vậy, có thể chịu được vấn nạn, nếu lúc vấn nạn thì phát sinh sắc tướng của giới thanh tịnh tiếp xúc

với thiện căn vi diệu, như áo dày nhiều lớp sản xuất ở vùng Bà-la-ni-tư có thể chịu được va đập, nếu lúc va đập thì phát ra màu sắc tươi sáng sạch sẽ và chạm vào thật tuyệt vời hơn hẳn. Lại nữa, bởi vì muốn hiểu bày trong kinh phát ra thì tuyệt diệu. Nghĩa là có ba sự việc che kín thì đẹp, mở ra thì không đẹp.

1. Người ngu.
2. Người nữ.
3. Sách luận của ngoại đạo.

Lại có ba sự việc mở ra thì đẹp, che kín thì không đẹp:

1. Người trí.
2. Mặt trăng và mặt trời.
3. Kinh luận của pháp luật.

Lại nữa, bởi vì muốn hiểu bày trong kinh có thể suy xét chọn lựa, không giống như ngoại điển không có thể suy xét chọn lựa, nếu lúc suy xét chọn lựa thì có thể làm cho mắt tuệ của hữu tình bị tổn hại giảm sút, như người nhìn mặt trời làm tổn hại giảm sút đến nhãn căn. Pháp Phật thì không như vậy, mà có thể tùy ý suy xét chọn lựa, nếu lúc suy xét chọn lựa thì mắt tuệ căn càng thêm lợi ích, như người nhìn mặt trăng thì nhãn căn được tăng trưởng.

Hỏi: Vì sao ở luận này trước phải thiết lập chương mục, sau mới đưa ra câu hỏi?

Đáp: Bởi vì như phương pháp làm nhà. Như muốn làm nhà thì trước phải xây móng đắp nền, sau mới kết cấu hoàn tất. Như vậy, Tôn Giả muốn làm ngôi nhà giáo pháp như xây móng đắp nền, cho nên trước phải thiết lập chương mục, như pháp kết cấu hoàn tất pháp, cho nên sau mới soạn ra môn phần. Lại nữa, như phương pháp trồng cây, như muốn trồng cây thì trước phải lo liệu đất đai, rồi sau đó mới gieo trồng. Như vậy, Tôn giả muốn trồng cây giáo pháp, như phương pháp lo liệu đất đai, cho nên trước phải thiết lập chương mục; như phương pháp gieo trồng, cho nên sau mới soạn ra môn phần. Lại nữa, như phương pháp kết vòng hoa; như muốn kết vòng hoa thì trước phải khâu chỉ luồn rồi sau mới kết vòng hoa. Như vậy Tôn giả muốn kết vòng hoa như phương pháp khâu chỉ luồn kim, cho nên trước phải thiết lập chương mục; như phương pháp kết vòng hoa, cho nên sau mới soạn ra môn phần. Lại nữa, như phương pháp vẽ bức tranh; như muốn vẽ bức tranh thì chắc chắn trước phải đưa ra mô hình, sau mới bổ sung các loại màu sắc. Như vậy, Tôn giả muốn vẽ cảnh tượng giáo pháp, như phương pháp đưa ra mô hình, cho nên trước phải thiết lập chương mục; như phương pháp bổ

sung màu sắc, cho nên sau mới soạn ra môn phần. Lại nữa, như phương pháp chạm trở; như muốn chạm trở thì chắc chắn trước phải đưa ra phác thảo, sau mới chạm trở chi tiết vật thể. Như vậy, Tôn giả muốn chạm trở hình tượng giáo pháp, như phương pháp đưa ra phác thảo, cho nên trước phải thiết lập chương mục; như phương pháp chạm trở chi tiết vật thể, cho nên sau mới soạn ra môn phần. Lại nữa, như phương pháp thực hành quán; như Sư du già trước phải thiết lập Đại Chung và sắc sở tạo, sau mới dùng cực vi để phân tích sát-na Tôn giả cũng như vậy, như thiết lập Đại chung và sắc sở đạo, cho nên trước phải thiết lập chương mục; như dùng cực vi để phân tích sát-na, cho nên sau mới soạn ra môn phần. Lại nữa, như Đức Phật thuyết pháp thì trước là nêu ra, sau là giải thích. Nghĩa là trước nêu ra nói về sáu giới, sáu xúc xứ, mười tám ý cận hành và bốn y xứ, nói tên gọi là hữu tình; sau tiếp tục giải thích rằng: Như vậy gọi là sáu giới; cho đến như vậy gọi là bốn ý xứ. Tôn giả cũng như vậy, như phương pháp trước là nêu ra, cho nên trước phải thiết lập chương mục; như phương pháp sau là giải thích, cho nên sau mới soạn ra môn phần. Lại nữa, muốn nêu rõ hai loại pháp thiện xảo, nghĩa là trước phải thiết lập chương mục, nêu rõ thiện xảo đối với nghĩa; sau mới soạn ra môn phần, nêu rõ thiện xảo đối với văn. Như nghĩa thiện xảo, văn thiện xảo, nên biết nghĩa lược, nghĩa vô ngại giải. Pháp vô ngại giải, nghĩa vô ngại giải cứu cánh, pháp vô ngại giải cứu cánh, cũng như vậy. Lại nữa, bởi vì biểu hiện trí kiến của mình không có gì lầm lẫn lộn xộn, nghĩa là nếu trí kiến có sự lầm lẫn lộn xộn, thì luận do mình soạn ra đó cũng còn lầm lẫn, lộn xộn, không thể nào thiết lập chương môn, phẩm luận về uẩn, nếu trí ấy không có gì lầm lẫn lộn xộn, thì luận đã soạn ra ấy cũng không lầm lẫn, lộn xộn, có thể dễ dàng thiết lập chương môn, phẩm luận về uẩn. Tôn giả biểu hiện trí kiến của mình không sai lầm gì, cho nên trước phải thiết lập chương mục, sau mới soạn ra môn phần.

Hỏi: Vì sao thiết lập chương mục thì trước dựa vào ba kiết, sau đó cho đến dựa vào chín mươi tám tùy miên? Đáp: Là ý của người soạn luận muốn như vậy. Nghĩa là người soạn luận thuận theo ý muốn của mình mà soạn ra luận này, bởi vì không trái với pháp tướng cho nên không cần phải vặn hỏi.

Hiếp Tôn giả nói: “Tất cả sinh nghi ngờ cho rằng nếu trước tiên nói về ba căn bất thiện, hoặc thậm chí trước tiên nói về chín mươi tám tùy miên, thì cũng đều có nghi ngờ. Vì sao thiết lập chương mục thì trước phải dựa vào ba kiết? Nhưng những gì đã nói không trái với pháp tướng, cho nên hoặc là trước hau sau đều không có gì sai lầm.”

Lại có những nói: A tỳ đạt ma thuận htheo tướng để cầu không đạt, không cần phải vặn hỏi về thứ tự trước sau của vấn đề ấy, hoặc có người nói: Trong này cũng có thể tùy theo nên ít nhân duyên để giải thích về thứ tự ấy. Nhưng nghĩa lý của a tỳ đạt ma sâu rộng hết sức, nếu tiếp tục giải thích về thứ tự ấy, nhưng nghĩa lý của phức tạp lộn xộn, khó có thể thọ trì cho nên không giải thích nữa.

Có người đưa ra cách nói như vậy: Trong này muốn hiểu bày về pháp dần dần, tăng lên, nghĩa là trước hết nói về ba, sau là bốn. Tiếp đến năm, cho đến cuối cùng nói là chín mươi tám. Lại nữa, bởi vì hiển bày cây phiền não dần dần tăng trưởng, cho nên trước nói về ba thiết, cho đến sau cuối nói về chín mươi tám tùy niên.

Có sư khác nói: Bởi vì muốn hiển bày đoạn trừ phiền não dần dần chứng được quả sa môn. Nghĩa là đoạn trừ ba kiết, chứng thực được quả thứ nhất, vì vậy trước tiên nói về ba căn bất thiện; đoạn trừ dục lậu gấp bội, đạt được quả thứ hai, ngay nơi ấy đoạn trừ sạch sẽ, đạt được quả thứ ba, cho nên nói tiếp theo; đoạn trừ hai lậu còn lại, đạt được quả thứ tư, cho nên nói sau cùng Bộc; ưu ách thủ thân hệ cái... không có đoạn, chứng riêng biệt, đều trở lại biểu hiện rõ ràng về ba lậu mà nói. Vì vậy trong này trước là nói về ba thiết, cho đến sau cuối là nói về chín mươi tám tùy miên.

Có ba thiết, đó là kiết hữu thân kiến, kiết giới cấm thủ và kiết nghi.

Hỏi: Ba kiết này lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Lấy hai mươi một sự việc để làm tự tánh. Nghĩa là kiết hữu thân kiến thuộc ba cõi do kiến khổ mà đoạn có ba sự việc, kiết giới cấm thủ thuộc ba cõi do kiến khổ, đạo mà đoạn có sáu sự việc, kiết nghi thuộc ba cõi do kiến khổ, tập diệt đạo mà đoạn có mười hai sự việc. Hai mươi một sự việc này là tự tánh của ba kiết, là bản tánh tự thể, tướng phần của ngã và chúng sinh.

Đã nói về tự tánh, về nguyên cơ nay sẽ nói.

Hỏi: Vì sao gọi là kiết, kiết có nghĩa là gì?

Đáp: Nghĩa về ràng buộc là nghĩa của kiết, nghĩa về hợp với khổ là nghĩa của kiết, nghĩa về lẫn lộn chất độc là nghĩa của kiết. Trong này, nghĩa về ràng buộc là nghĩa của kiết, nghĩa là kiết tức là ràng buộc. Vì sao biết như vậy? Bởi vì như trong kinh nói: “Tôn giả chấp Đại Tạng đi đến nơi Tôn giả Xá-lợi-tử, hỏi rằng: Thưa Đại Đức! Là mắt hệ thuộc sắc hay là sắc hệ thuộc mắt cho đến ý, pháp thì hỏi hỏi như vậy? Xá-lợi-tử nói: Mắt không thuộc sắc sắc không hệ thuộc mắt, trong

này dục tham thì nói là tự nhiên hệ thuộc cho đến ý pháp cũng lại như vậy. Như trâu đen, trâu trắng cùng nên sợi dây đất nước buộc lại, nếu có người hỏi rằng: Là trâu đen thuộc trâu trắng, hay là trâu trắng thuộc trâu đen? Cần phải thẳng thắn trả lời rằng: Trâu đen không buộc trâu trắng, trâu trắng không buộc trâu đen, trong này có sợi dây da thì nói là tự nhiên buộc lại. “Vì vậy cho nên biết kiết tức là ràng buộc.

Nghĩa về hợp với khổ là nghĩa của kiết, nghĩa là kiết của cõi dục làm cho hữu tình cõi dục kết hợp với khổ của cõi dục chứ không phải là vui, kiết của cõi sắc làm cho dục kết hợp với khổ của cõi dục chứ không phải là vui, kiết của cõi vô sắc làm cho hữu tình cõi vô sắc kết hợp với khổ của cõi vô sắc chứ không phải là vui. Nghĩa về lẫn lộn chất độc là nghĩa của kiết, nghĩa là sự sống tuyệt diệu hơn hẳn và định hữu lậu, như vô lượng giải thoát, thắng xứ biến xứ. Bởi xem lẫn phiền não cho nên thánh giả chán ngàn lìa xa, như thức ăn lẫn lộn chất độc, tuy là ngon lành tuyệt vời mà người trí phải tránh xa.

Như Đức thế tôn nói: “Ba kiết vĩnh viễn đoạn trừ, chứng quả dự lưu, đạt được pháp không rơi rụng chắc chắn hướng đến bồ đề, cuối cùng bảy lần trở ngại trong sinh tử, bảy, lần sinh lên cõi trời, bảy lần sinh trong cõi người, lưu chuyển qua lại làm thành giới hạn của khổ.

Hỏi: Như A-tỳ-đạt-ma nói: “Tám mươi tám tùy miên vĩnh viễn đoạn trừ, chứng quả dự lưu” Kinh Trì dụ nói: “Đoạn trừ vô lượng khổ, chứng quả dự lưu” Vì sao ở đây nói ba kiết vĩnh viễn đoạn trừ, chứng quả dự lưu?

Đáp: Nên nói như vậy: Đây là Đức thế tôn vì chúng sinh đã giáo hóa mà có cách nói giản lược khác. Lại nữa, Đức Thế Tôn quán sát về tùy miên ý thích của hữu tình đã giáo hóa để nói đến pháp quan trọng. Ý thích nghĩa là căn thiện, tùy niên nghĩa là phiền não. Quán sát tùy miên và ý thích như vậy mà nói giản lược về pháp quan trọng để đoạn trừ phiền não cho họ, pháp đã nói phù hợp với số lượng không ít không nhiều, nói ít thì không thể nào đoạn trừ phiền não đoạn trừ phiền não cho họ, nói nhiều thì trở thành vô dụng đối với họ. Ví như vị lương y quán sát bệnh tình và nhân gây bệnh của người bệnh, lấy thuốc trao cho người bệnh, thuốc đã trao phù hợp với số lượng không ít không nhiều, ít thì không thể nào trừ được bệnh khổ của họ, nhiều cũng trở thành vô ích đối với họ. Lại nữa, pháp quan trọng đã nói có tóm lược có mở rộng tóm lược thì nghĩa là nói về ba kiết vĩnh viễn đoạn trừ. Chứng quả dự lưu, mở rộng thì có nghĩa là nói về tám nói về ba kiết vĩnh viễn đoạn trừ, chứng quả dự lưu, mở rộng thì có nghĩa là nói về tám mươi tám tùy

miên vĩnh viễn đoạn trừ và nói về đoạn trừ vô lượng khổ, chứng quả dự lưu. Như nói tóm lược và nói mở rộng; nói các loại không phân biệt, nói phân biệt nói tổng quát, nói tách biệt nói không có khác nhau nói có khác nhau, nói không bao trùm, nói bao trùm, nói nhanh chóng, nói dần dần, nên biết cũng như vậy.

Lại nữa, vì người căn tánh nhanh nhạy thì nói về ba kiết vĩnh viễn đoạn trừ, chứng quả dự lưu, vì người căn tánh chậm chạp thì nói về tám tùy miên vĩnh viễn đoạn trừ và nói về đoạn trừ vô lượng khổ, chứng quả dự lưu. Như vì người căn tánh nhanh nhạy, người căn tánh chậm chạp mà nói, vì các loại như lực của nhân, lực của duyên, lực bên trong, lực bên ngoài, lực tự mình tư duy, lực người khác nói pháp, khai mở cho người trí mà nói. Vì người trí mà nói, nên biết cũng như vậy.

Lại nữa, vì dẫn dụ hữu tình đã giáo hóa đang còn hèn yếu, biểu hiện rõ ràng dễ thực hành, như nắm tay dẫn đi, nghĩa là người hèn yếu sợ nhiều công hạnh vì dẫn dụ họ tiến lên mà đối với nhiều lại nói về ít.

Trong này, nên nói đến thì Dự Phật, Lật-thị-tử đối với nhiều mà nghe nói là ít thì vâng lời thực hành. Nghĩa là: Có Tỳ kheo tên gọi Phật Lật-thị-tử, lúc Như Lai tại thế, xuất gia tu học pháp. Lúc này, Đức Phật đã định hơn hai trăm năm mươi học xứ, vào mỗi nửa tháng về đêm, lúc nói về Giới kinh biệt giải thoát, nghe nói: Những người thiện nam tự yêu quý mình, vui với Giới học thì nên học như vậy! Liền sinh lòng yếu hèn: Ai có thể vâng lời thực hành đầy đủ đối với rất nhiều Học xứ như vậy? Thế là đi đến chỗ Đức Phật, đánh lễ dưới hai chân Đức Thế Tôn mà thưa rằng: Thưa Đức Thế Tôn! Nay con không thể nào giữ gìn được rất nhiều Học xứ như vậy, con xin rút lui trở về nhà tu theo nghiệp thế tục vốn có! Đức Thế Tôn thương xót dùng lời dịu dàng trách móc mà gạt bỏ, lại khuyến khích nói cho biết rằng: Lành thay, lành thay! Nay Phật-Lật-thị-tử ông có thể tu học được ba Học xứ hay không? Đó là Giới học tăng thượng, Tâm học tăng thượng và Tuệ học tăng thượng. Tỳ kheo ấy nghe số ít, vui mừng phấn chấn, liền thưa với Đức Phật rằng: Con có thể tu học ba Học xứ ấy.”

Lúc học ba loại Học xứ như vậy, thì trở thành đã học tất cả Học xứ. Như vậy Đức Thế Tôn nếu nói đến tám mươi tám tùy miên vĩnh viễn đoạn trừ, hoặc nói đến đoạn trừ vô lượng khổ, chứng quả Dự lưu, thì các hữu tình đã giáo hóa sẽ sinh tâm yếu hèn: Ai có thể nhỏ được tám mươi tám loại cây phiến nào to lớn này? Ai có thể vượt qua tám mươi tám dòng sông phiến nào to lớn này? Ai có thể tát cạn tám mươi

tám biến phiền não rộng lớn này? Ai có thể đập nát tám mươi tám hòn núi phiền não to lớn này? Ai có thể tu được tám mươi tám pháp đối trị với phiền não to lớn này? Bởi vì Đức Thế Tôn nói về ba kiết vĩnh viễn đoạn trừ - chứng quả Dự lưu, cho nên Tỳ kheo ấy nghe nói số ít mà hoan hỷ phấn chấn, liền chịu khó tu học để đối trị ba kiết. Lúc đoạn trừ ba kiết thì các pháp do kiến mà đoạn đều được đoạn trừ vĩnh viễn, bởi vì cùng chung pháp đối trị. Lại nữa, bởi vì Đức Thế Tôn đối với vấn đề này mà nói đến sự việc thù thắng, nghĩa là trong các phiền não do kiến mà đoạn thì ba kiết là thù thắng nhất.

Vì vậy, tôn giả Diệu Âm nói rằng: “Ở trong các phiền não do kiến mà đoạn thì ba kiết là thù thắng nhất, còn lại đều thuộc về ba kiết này, như bởi vì kiến chấp mà sinh khởi than-sân-mạn...”

Lại nữa, bởi vì Đức Thế Tôn đối với vấn đề này mà nói là đứng đầu, nghĩa là ba kiết này là đứng đầu các phiền não do kiến mà đoạn, như vị tướng dũng mãnh thường ở phía trước đoàn quân, dựa vào thế lực này mà các phiền não do kiến mà đoạn luôn sinh trưởng khó có thể chế phục được. Lại nữa, bởi vì Đức Thế Tôn đối với vấn đề này mà nói là công đức thù thắng và kẻ thù mạnh hơn hẳn, công đức thù thắng nghĩa là quả Dự lưu, kẻ thù mạnh hơn hẳn nghĩa là ba kiết này. Lại nữa, bởi vì Đức Thế Tôn nói đến vấn đề này mà nói về pháp chướng ngại gần của ba Tam-ma-địa, nghĩa là Hữu thân kiến thì chướng ngại gần của Không, Giới cấm thủ là chướng ngại gần của Vô nguyện, Nghi là chướng ngại gần của Vô tướng. Lại nữa, bởi vì ba kiết như vậy gần với kiến đạo mà thường xuyên hiện hành, như chương Tạp Uẩn nói: Nhẫn tác ý giữ gìn kiến-nghi không hiện hành, giả sử hiện hành mà không nhận biết, bởi vì phiền não vi đế mà giác tuệ lại kém, kiến nghĩa là Hữu thân kiến và Giới cấm thủ, nghi tức là Nghi. Lại nữa, bởi vì ba kiết này khó đoạn trừ-khó phá bỏ-khó có thể vượt qua, cho nên chỉ nói đến ba kiết. Lại nữa, bởi vì ba kiết này gây ra rất nhiều sai lầm, tăng mạnh và kiên cố, cho nên chỉ nói đến ba kiết. Nghĩa là kiết Hữu thân kiến là căn bản của sáu mươi hai loại kiến chấp, các loại kiến chấp là căn bản của các phiền não khác, các phiền não khác là căn bản của nghiệp, các nghiệp là căn bản của quả dị thực, dựa vào quả dị thực mà tất cả pháp thiện-bất thiện-vô lý đều sinh trưởng; kiết Giới cấm thủ có thể phát khởi các loại khổ hạnh vô nghĩa; kiết Nghi có thể khiến cho Hữu tình về thời gian trước-nghi về thời gian sau-nghi về thời gian trước sau, ở trong lòng phân vân đây là vật gì, vật này là thế nào, cái gì là hiện có, cái gì là sẽ có, hữu tình như vậy sinh từ nơi nào đến và chết sẽ đi về nơi nào?

Lại nữa, ba kiết như vậy đã đoạn-đã biết tất cả, cho đến A-la-hán hãy còn chuyển biến tương tự, nghĩa là kiết Hữu thân kiến vào lúc khổ loại trí nhãn đã đoạn-đã biết tất cả, thì các A-la-hán hãy còn chuyển biến tương tự, dấy lên nói như vậy: Bát của mình, y của mình, bạn đồng trú của mình, đệ tử của mình, phòng ốc của mình, vật dụng tiền bạc của mình, ở trong Vô ngã mà nói là có Ngã, kiết Giới cấm thủ vào lúc Đạo loại trí nhãn đã đoạn-đã biết tất cả thì các A-la-hán hãy còn chuyển biến tương tự, như rửa tay chân, ở chốn A-luyện-nhã, chỉ cất giữ ba y, thường thực hành khát thực, cho đến thọ trì đầy đủ công đức của mười hai hạnh Đầu-đà, nói là được thanh tịnh. Đã từng nghe tôn giả Lộ-ma-thượng-kỳ-ca, tuy là A-la-hán mà tẩm gội hàng ngày cho là được thanh tịnh, loại người này rất nhiều. Kiết Nghi vào lúc Đạo loại trí nhãn đã đoạn-đã biết tất cả, nhưng các A-la-hán hãy còn chuyển biến tương tự, nghĩa là A-la-hán từ xa trông thấy vật dụng đứng thì sinh tâm phân vân: Cọc gỗ hay là con người, là nam hay là nữ? Nếu gặp hai ngã đường thì cũng hoài nghi do dự: Đây là đường thẳng hay không phải là đường thẳng? Trông thấy hai bộ y bát cũng hoài nghi do dự: là của mình có hay là của người khác có? Tất cả đều như vậy.

Lại nữa, các Sư Du-già lấy việc đoạn trừ ba kiết làm sự việc đứng đầu của sự tu tập, bởi vì cuối cùng chứng các Trạch diệt của tất cả các kiết do kiến mà đoạn. Lại nữa, các Sư Du-già lấy việc đoạn trừ ba kiết làm sự việc đứng đầu của sự tu tập, bởi vì cuối cùng hiểu rõ các Trạch diệt của tất cả các kiết do kiến mà đoạn.

Lại nữa, ba kiết như vậy là thuận phần dưới bởi vì gồm chung ba cõi; tham dục-sân nhuế tuy là thuận phần dưới mà không gồm chung ba cõi; biên chấp kiến-tà kiến-kiến thủ-mạn-vô minh... tuy gồm chung ba cõi, nhưng không phải là thuận phần dưới, cho nên không nói đoạn trừ. Lại nữa, trong bảy tùy miên mà các quả Dự lưu đã vĩnh viễn đoạn trừ, thì trong này nói đến điều ấy. Nghĩa là quả Dự lưu đã vĩnh viễn đoạn trừ hai loại trong bảy tùy miên, đó là kiến và nghi. Kiến có hai loại, đó là duyên sai biệt giữa địa mình và địa khác, trong đó đều nói đến nên loại đứng đầu. Lại nữa, ở trong chín kiết mà các quả Dự lưu đã vĩnh viễn đoạn trừ, thì trong này nói đến điều ấy. Nghĩa là quả Dự lưu đã đoạn trừ ba kiết ở trong chín kiết, đó là kiến-thủ và nghi. Vì vậy, Tôn giả Diệu Âm nói rằng: “Kinh này nên nói vĩnh viễn đoạn trừ ba kiết-chứng quả Dự lưu, đó là kiến-thủ và nghi”.

Lại nữa, trong mười tùy miên mà các quả Dự lưu đã vĩnh viễn đoạn trừ, thì trong này nói đến điều ấy. Mười tùy miên nghĩa là năm

kiến và nghi-tham-sân-mạn-si. Dự lưu đã đoạn trừ vĩnh viễn sáu loại ở trong mười tùy miên này, đó là năm kiến và nghi. Trong này chỉ nói vĩnh viễn đoạn trừ ba kiết chứ không nói là sáu, bởi vì chỉ nói đến chuyển biến, nghĩa là trong sáu loại này thì Hữu thân kiến là chuyển biến-Biên chấp kiến là tùy chuyển, Giới cấm thủ là chuyển biến-kiến thủ là tùy chuyển, Nghi là chuyển biến-Tà kiến là tùy chuyển. Đã nói đến chuyển biến thì nên biết là cũng nói về tùy chuyển, cho nên chỉ nói là vĩnh viễn đoạn trừ ba kiết.

Lại nữa, bởi vì kinh này chỉ tóm lược về môn loại-tầng bậc hiện có, nghĩa là trong các phần nào do kiến mà đoạn, có loại chỉ thuộc về nên bộ, có loại gồm chung hai bộ, có loại gồm chung bốn bộ. Nếu nói hữu thân kiến, thì nên biết là nói tổng quát chỉ thuộc về nên bộ. Nếu nói giới cấm thủ, thì nên biết là nói tổng quát gồm chung hai bộ, tuy là không có tùy miên nào khác gồm chung hai bộ, nhưng Giới cấm thủ thì gọi là gồm chung hai bộ, hoặc lại nói là nó tương ứng cùng có. Nếu nói nghi, thì nên biết là nói tổng quát gồm chung bốn bộ, lại nữa, kiết do kiến mà đoạn, có loại là biến hành của giới mình, có loại là biến hành của giới khác. Nếu nói hữu thân kiến, thì nên biết là nói tổng quát về biến hành của giới mình, nếu nói giới cấm thủ và Nghi, thì nên biết là nói tổng quát về biến hành của giới khác.

Hỏi: vì sao biến hành của giới mình chỉ nói đến nên kiết, biến hành của giới khác thì nói đến hai kiết?

Đáp: Bởi vì biến hành của giới khác gồm cả duyên hữu lậu và duyên vô lậu. Nếu nói giới giới cấm thủ, thì nên biết là nói tổng quát về kiết duyên hữu lậu, nếu nói Nghi, thì nên biết là nói tổng quát về kiết duyên vô lậu. Như biến hành của giới mình và biến hành của giới khác, các biến hành của địa mình và biến hành của địa khác, nên biết cũng như vậy. Lại nữa, kiết do kiến mà đoạn, có loại là duyên hữu lậu, có loại là duyên vô lậu. Nếu nói Hữu thân kiến và giới cấm thủ, thì nên biết là nói tổng quát về kiết duyên hữu lậu, nếu nói Nghi thì nên biết là nói tổng quát về kiết duyên vô lậu.

Hỏi: Vì sao nói hai kiết duyên hữu lậu, mà kiết duyên vô lậu chỉ nói là nên?

Đáp: Kiết duyên hữu lậu có loại là duyên với giới mình-địa mình, có loại là duyên với giới khác-địa khác. Nếu nói Hữu thân kiến, thì nên biết là nói tổng quát về duyên với giới mình-địa mình, nếu nói Giới cấm thủ, thì nên biết là nói tổng quát về duyên với giới khác-địa khác. Như duyên hữu lậu và duyên vô lậu, đối với duyên hữu tranh-duyên

vô tranh-duyên thế gian-duyên xuất thế gian, duyên có vị của ái-duyên không có vị của ái, duyên dựa vào đam mê-duyên dựa vào xuất ly, duyên rơi vào giới-duyên không rời vào giới, duyên thuận với kiết-duyên không thuận với kiết, duyên thuận với thủ-duyên không thuận với thủ, duyên thuận với triền-duyên không thuận với triền nên biết cũng như vậy.

Lại nữa, kiết do kiến mà đoạn, có loại duyên hữu vi, có loại duyên vô vi, nếu nói Hữu thuận kiến và Giới cấm thủ, thì nên biết là nói tổng quát về kiết duyên hữu vi, nếu nói Nghi, thì nên biết là nói tổng quát về kiết duyên vô vi. Kiết duyên hữu vi nói là hai, thì nguyên cố như trước đã nói, nên biết. Như duyên hữu vi và duyên vô vi, đối với duyên vào thường-duyên vào vô thường, duyên hằng thường-duyên không phải hằng thường, duyên có biến dị-duyên không có biến dị, nên biết cũng như vậy.

Lại nữa, kiết do kiến mà đoạn, có loại là tánh thuộc kiến, có loại không phải là tánh thuộc kiến. Nếu nói hữu thân kiến và Giới cấm thủ, thì nên biết là nói tổng quát về kiến có tánh thuộc kiến, nếu nói Nghi, thì nên biết là nói tổng quát về kiết không phải là tánh thuộc kiến. Kiết có tánh thuộc kiến nói là hai, thì nguyên cố như trước đã nói, nên biết. Như tánh thuộc kiến và không phải là tánh thuộc kiến, đối với tánh nhìn xem-không phải là tánh nhìn xem, tánh suy xét tìm tòi-không phải là tánh suy xét tìm tòi, tánh thích tìm kiếm-không phải là tánh thích tìm kiếm, tánh thích quay trở lại-không phải là tánh thích quay trở lại, tánh chấp chắc-tánh không chấp chắc, tánh thường giữ lấy cảnh-tánh không thường giữ lấy cảnh, nên biết cũng như vậy.

Lại nữa, kiết do kiến mà đoạn, có loại là bất thiện, có loại là vô ký. Nếu nói Giới cấm thủ và Nghi, thì nên biết là nói tổng quát về các kiết bất thiện, nếu nói hữu thân kiến, thì nên biết là nói tổng quát về các kiết vô ký. Các kiết bất thiện nói là hai, thì nguyên cố như trước đã nói, nên biết. Như bất thiện và vô ký, đối với có dị thực và không có dị thực, cam hai quả-cam nên quả, tương ứng với vô tà-m vô quý, không tương ứng với vô tà, vô quý, nên biết cũng như vậy.

Lại nữa, kiết do kiến mà đoạn, có loại là hành tướng vui mừng chuyển, có loại là hành tướng lo buồn chuyển. Nếu nói hữu thân kiến và giới cấm thủ, thì nên biết là nói tổng quát về hành tướng vui mừng chuyển, nếu nói Nghi, nên biết là nói tổng quát về hành tướng lo buồn chuyển. Hành tướng vui mừng chuyển nói là hai, thì nguyên cố như trước đã nói, nên biết.

Lại nữa, ba kiết như vậy làm trở ngại cho ba uẩn thanh tịnh, cho nên chỉ nói đến ba kiết. Nghĩa là Hữu thân kiết làm trở ngại cho giới uẩn thanh tịnh, có người nói: Làm trở ngại cho định uẩn thanh tịnh. Giới cấm thủ làm trở ngại cho định uẩn thanh tịnh. Có người nói: Làm trở ngại cho Giới uẩn thanh tịnh. Nghi làm trở ngại cho tuệ uẩn thanh tịnh. Như làm trở ngại cho ba uẩn thanh tịnh, đối với trở ngại cho ba học-ba tu-ba thanh tịnh, nên biết cũng như vậy.

Lại nữa, ba kiết như vậy làm trở ngại cho tám chi Thánh đạo, cho nên chỉ nói đến ba kiết. Nghĩa là Hữu thân kiến làm trở ngại cho chánh ngữ-chánh nghiệp-chánh mạng. Có người nói: làm trở ngại cho chánh niệm-chánh định. Giới cấm thủ làm trở ngại cho chánh niệm-chánh định, có người nói, làm trở ngại cho chánh ngữ-chánh nghiệp-chánh mạng. Nghi làm trở ngại cho chánh kiến-chánh tư duy-chánh tinh tiến. Lại nữa, muốn làm cho người nghi có được quyết định rõ ràng, cho nên nói quả dự lưu vĩnh viễn đoạn trừ ba kiết. Nghĩa là thế gian nghi ngờ, người đã đạt được quả thánh mà hãy còn chấp có ngã, hãy còn chấp lành-dữ, hãy còn ôm lòng nghi hoặc. Vì vậy, Đức Thế Tôn nói: Vĩnh viễn đoạn trừ ba kiết này-chứng quả dự lưu bởi vì quả dự lưu là quả thánh đầu tiên.

Hỏi: Vì lần đầu đắc đạo cho nên gọi là dự lưu, hay là lần đầu đắc quả cho nên gọi là dự lưu? Giả sử như vậy thì có gì sai? Cả hai đều có sai lầm, bởi vì nếu lần đầu đắc đạo cho nên gọi là dự lưu, thì thánh thứ tám phải gọi là dự lưu, thánh thứ tám thì gọi Tùy tín hành và tùy theo pháp hành, thuận theo số hơn hẳn là thứ tám, bởi vì thánh thứ tám đắc đạo vô lậu lần đầu tiên, nếu lần đầu đắc quả cho nên gọi là dự lưu, thì người lìa nhiễm dục gấp bội và người hoàn toàn lìa nhiễm dục, tiến vào chánh tánh hy sinh đến phần vị đạo loại trí phải gọi là dự lưu, bởi vì lúc bấy giờ chứng được quả đầu tiên trong bốn quả thánh?

Đáp: Có người đưa ra cách nói này: Bởi vì lần đầu đắc đạo cho nên gọi là dự lưu.

Hỏi: Thánh giả thứ tám nên gọi là dự lưu chăng?

Đáp: Nếu lần đầu đắc đạo có đủ duyên của Đạo trí thì mới gọi là dự lưu, Thánh giả thứ tám tuy lần đầu đắc đạo mà chưa đầy đủ được duyên của đạo trí, cho nên không gọi là dự lưu. Lại nữa nếu lần đầu đắc đạo là đạo do tu đạo-quả đạo của đạo loại trí thâm nhiếp, thì mới gọi là dự lưu, Thánh giả thứ tám thì không như vậy. Lại nữa, nếu lần đầu đắc đạo có đủ ba duyên thì mới gọi là dự lưu:

1. Xả bỏ đạo đã đạt được.

2. Đạt được đạo chưa đạt được.
3. Đạt được nên vị đoạn trừ được kiết.

Xả bỏ đạo đã đạt được, nghĩa là xả bỏ kiến đạo. Đạt được đạo chưa đạt được, nghĩa là đạt được tu đạo. Đạt được nên vị đoạn trừ được kiết, nghĩa là đạt được nên vị đoạn trừ kiết do kiến mà đoạn thuộc ba cõi. Thánh thứ tám thì không như vậy. Lại nữa, nếu lần đầu đắc đạo có đủ năm duyên, thì mới gọi là dự lưu:

1. Xả bỏ đạo đã đạt được.
2. Đạt được đạo chưa đạt được.
3. Đạt được nên vị đoạn trừ được kiết.
4. Nhanh chóng đạt được tám trí.

5. Trong nên lúc tu mười sáu hành tướng, thánh thứ tám thì không như vậy. Lại nữa, nếu lần đầu đắc đạo đã đoạn trừ tất cả kiết do kiến mà đoạn, không còn phiền não-hoặc kiến-tà chánh do Nhân mà đoạn, thì mới gọi là dự lưu. Thánh thứ tám thì không như vậy. Lại nữa, nếu lần đầu đắc đạo mà có thể còn sinh tử, thì mới gọi là dự lưu. Thánh thứ tám thì không như vậy, có sự khác biệt nói: Bởi vì lần đầu đắc đạo quả cho nên gọi là dự lưu.

Hỏi: Người lìa nhiễm dục gấp bội và người hoàn toàn lìa nhiễm dục, tiến vào chánh tánh ly sinh đến phân vi đạo loại trí phải gọi là dự lưu chăng?

Đáp: Nếu lần đầu đắc quả, là dần dần chứ không phải là vượt qua, thì mới gọi là dự lưu, còn lại thì không như vậy. Lại nữa, nếu lần đầu đắc quả, chứng được giải thoát thứ nhất, là lần đầu đạt được vượt qua, trú trong quả thứ nhất, thì mới gọi là dự lưu, còn lại thì không như vậy. Lại nữa, nếu lần đầu đắc quả, trước kia chưa dùng đạo thế tục để chứng đoạn sáu phẩm pháp của cõi dục, hoặc là đoạn chín phẩm mà đắc quả thì mới gọi là dự lưu, còn lại thì không như vậy. Lại nữa, nếu lần đầu đắc quả, là quả đầu tiên trong bốn quả, thì mới gọi là dự lưu, còn lại thì không như vậy. Lại nữa, nếu lần đầu đắc quả, là quả đầu tiên trong bốn hương-bốn quả, thì mới gọi là dự lưu, còn lại thì không như vậy. Lại nữa, nếu lần đầu đắc quả, là quả đầu tiên trong bốn cặp tám lẽ (tứ song bát chích) của Bồ-đặc-già-la, thì mới gọi là dự lưu, còn lại thì không như vậy. Lại nữa, nếu lần đầu đắc quả, địa-đạo đều chắc chắn, thì mới gọi là dự lưu, nghĩa là quả Nhất lai thì địa tuy nhất định mà đạo không nhất định, bởi vì đạo hữu lậu-vô lậu đều có thể đạt được, quả Bất hoàn thì địa và đạo đều không nhất định, bởi vì dựa vào đạo hữu lậu-vô lậu của sáu địa đều có thể đạt được, quả A-la-hán thì đạo tuy nhất định mà

địa không nhất định, bởi vì dựa vào chín địa đều có thể đạt được, quả dự lưu thì địa và đạo đều nhất định, bởi vì chỉ dựa vào vị trí chí định mà đạt được đạo vô lậu. Lại có người nói: không vì lần đầu đắc đạo mà gọi là dự lưu, cũng không vì lần đầu đắc quả mà gọi là dự lưu, nhưng bởi vì thành tự quả dự lưu cho nên gọi là dự lưu, vì tên gọi của Bồ-đặc-già-la là dựa vào pháp mà lập ra, như bơ-dầu-bình-thuốc-nước...

Hỏi: Vì nghĩa gì mà gọi là dự lưu?

Đáp: Lưu nghĩa là Thánh đạo, Dự nghĩa là bước vào, người ấy bước vào Thánh đạo cho nên gọi là dự lưu.

Hỏi: Nhất lai-bất hoàn và A-la-hán cũng bước vào Thánh đạo, phải gọi là dự lưu hay sao?

Đáp: Nếu dựa vào nghĩa này thì cũng không ngăn cản nên gọi ấy, nhưng quả dự lưu là đầu tiên cho nên nhận lấy tên gọi ấy, những quả khác dựa vào đức riêng biệt cho nên lại thiết lập tên gọi khác.

Hỏi: Nhất lai- Bất hoàn và A-la-hán cũng được pháp không đọa, tại sao chỉ nói là quả dự lưu đạt được pháp không đọa?

Đáp: Cũng cần phải nói những quả khác mà không nói đến, thì nên biết kinh này là có cách nói khác. Lại nữa, các quả đều có nghĩa hơn hẳn và nghĩa hiển bày, nghĩa là quả dự lưu hơn hẳn về pháp không đọa, hiển bày về pháp không đọa, cho nên nói là không đọa, bởi vì không rơi vào nẻo ác, quả Nhất lai hơn hẳn về pháp Nhất lai, hiển bày về pháp nhất lai, cho nên nói là nhất lai, bởi vì chỉ có nên lần qua lại sinh tử, quả bất hoàn hơn hẳn về pháp bất hoàn, hiển bày về pháp bất hoàn, cho nên nói là bất hoàn, bởi vì không trở lại cõi dục, quả A-la-hán hơn hẳn về pháp vô sinh, hiển bày về pháp vô sinh, cho nên nói là vô sinh, bởi vì không nhận lấy thân đời sau. Vì vậy, chỉ riêng quả dự lưu nói là không đọa.

Hỏi: Dị sinh cũng có đạt được pháp không đọa, vì sao ở đây không nói đến dị sinh?

Đáp: Nên nói mà không nói đến, thì nên biết nghĩa này có khác. Lại nữa, bởi vì dị sinh là không nhất định, nghĩa là các dị sinh đối với pháp không đọa có người đạt được-có người không đạt được, những người dự lưu thì nhất định đạt được pháp không đọa, cho nên chỉ nói đến dự lưu.

Định nghĩa là trú trong chánh định tu, những người dự lưu nhất định nhập Niết-bàn cho nên nói là định, bởi vì duyên đã biến đổi, giống như đồ vật chưa nung, từ trên ba tầng gác cao ném xuống đất, trong thời gian chưa đến mặt đất, tuy nói là chưa vỡ nát, mà chắc chắn sẽ vỡ nát,

cho nên cũng gọi là võ nát.

Hướng đến Bồ-đề thì tận trí - vô sinh trí gọi là Bồ-đề. Lúc ấy đối với Bồ-đề phát nguyện-vui thích có thể chịu được, cung kính-tôn trọng-yêu quý-ham muốn tùy thuận hướng đến, sắp đến gọi là hướng về.

Cuối cùng bảy lần trở lại trong sinh tử, nghĩa là chỉ nhận lấy bảy lần sinh tử.

Hỏi: Cần phải nói là mười bốn hữu, hoặc là hai mươi tám hữu, nếu ở đây chỉ dựa vào hữu vốn có mà nói, thì phải nói là mười bốn hữu, bởi vì trong loài người, trên cõi trời đều có bảy hữu, nếu dựa vào hữu trong hữu vốn có mà nói, thì phải là hai mươi tám hữu, bởi vì trời-người đều có mười bốn hữu, đó là bảy bản hữu và bảy trung hữu tại sao chỉ nói là cuối cùng bảy lần trở lại trong sinh tử?

Đáp: Như vậy có bảy lần, không vượt qua bảy, cho nên nói là cao nhất bảy lần trở lại trong sinh tử, nghĩa là trời và người thì bản hữu, trung hữu đều có bảy.

Như kinh khác nói: “Đức Phật chuyển pháp luân, bốn đế ba lần chuyển là mười hai hành tướng” không phải là chỉ có ba lần chuyển mười hai hành tướng, mà nên nói là hai lần chuyển-bốn mươi tám hành tướng, nghĩa là đối với bốn đế đều có ba lần chuyển, mười hai hành tướng, cho nên nói như vậy.

Kinh khác cũng nói: “Có bảy xứ thiện và ba nghĩa quán, nhanh chóng ở trong Tỳ-nại-da Thánh pháp, có năng lực trừ hết các lậu”. Không nên nói là chỉ có bảy xứ thiện, điều ấy phải nói là có ba mươi lăm xứ thiện, hoặc là vô lượng xứ thiện. Bởi vì không vượt qua bảy cho nên đưa ra cách nói như vậy, nghĩa là đối với năm uẩn, hoặc là đối với pháp khác, mỗi nên loại đều có bảy xứ thiện, ở đây cũng như vậy.

Lại kinh khác nói: “Này Tỳ kheo! Nay ta sẽ nói về hai pháp, hai có nghĩa là nhẫn và sắc, cho đến ý và pháp”. Kinh ấy không phải là nói về hai, mà phải nói là có mười hai, bởi vì không vượt qua hai cho nên nói là hai pháp, ở đây cũng như vậy.

Hỏi: Vì sao dự lưu chỉ trải qua bảy lần lưu chuyển qua lại trong sinh tử chứ không thêm-không bớt.

Đáp: Hiệp Tôn giả nói: “Hoặc là thêm hay bớt cũng đều sinh ra nghi ngờ, chỉ nhận chịu bảy lần trở lại trong sinh tử, bởi vì không trái với pháp tướng cho nên không cần phải vặn hỏi”.

Lại nữa, nhân dị thực ấy chỉ có như vậy mà cảm thấy quả dị thực theo thể lực hiện có. Lại nữa, vì nghiệp lực ấy cho nên có thể nhận lấy bảy lần sinh tử, vì lực của thánh đạo cho nên không đến lần thứ tám,

như đi bảy bước mà bị rắn độc cắn, vì sức của đại chủng cho nên có thể đi bảy bước, vì thế lực của chất độc cho nên không đến bước thứ tám. Lại nữa, nếu nhận lấy lần sinh tử, thì đời thứ tám kia sẽ không có thánh đạo, thánh đạo là pháp vốn như vậy không dựa vào thân thứ tám của cõi dục, đời thứ tám kia nếu không có thánh đạo, thì thuận theo thấy đế rồi trở lại không thấy đế, đạt được thánh quả rồi trở lại không đạt được quả, tiến vào hiện quán rồi trở lại không hiện quán, thành thánh giả rồi trở lại làm dị sinh, đừng phát sinh sai lầm này, cho nên chỉ có bảy lần sinh tử. Lại nữa, nếu nhận lấy tám lần sinh tử thì vượt qua ba đời, vượt qua pháp Tỳ-nại-da của hằng hà sa Ứng Chánh Đẳng Giác, thì không phải là quyến thuộc bên trong của Như lai, như vượt qua bảy dòng họ thì không gọi là ruột thịt. Lại nữa, lúc nhãn Tăng Thượng đã trừ bỏ bảy lần sinh trong loài trời-người của cõi dục, ở cõi sắc-vô sắc còn nên lần sinh khác, đạt được phi trạch diệt đối với những lần sinh còn lại, nếu pháp đã đạt được phi trạch diệt thì chắc chắn không hiện rõ trước mắt, cho nên chỉ có bảy lần sinh tử. Lại nữa, dự lưu có nghĩa thọ sinh đối với bảy xứ trên-dưới của cõi tục, bảy xứ nghĩa là cõi người và sáu cõi trời thuộc cõi dục, qua lại ở trong ấy bởi vì trời, người ngăn cách nhau cho nên nhận lấy bảy lần sinh tử. Lại nữa, bởi vì chín phẩm phiền não của cõi dục có thế lực sai biệt, cho nên dự lưu nhận lấy bảy lần sinh tử. Lại nữa, dự lưu đối với bảy lần sinh tử tu bảy giác chi được viên mãn, cho nên chỉ nhận lấy bảy lần sinh tử. Lại nữa, dự lưu đối với bảy lần sinh tử tu bảy Y định-bảy loại Thánh đạo được viên mãn, cho nên chỉ nhận lấy bảy lần sinh tử. Lại nữa, dự lưu đối với bảy lần sinh tử tu đạo có thể đối trị bảy loại tùy miên được viên mãn, cho nên chỉ nhận lấy bảy lần sinh tử không thêm, không bớt.

Bảy lần sinh lên cõi trời-bảy lần sinh trong loài người, đây là dựa theo dự lưu viên mãn mà nói. Quả báo (hữu) của trời-người đều nhận lấy bảy lần sinh tử, nhưng có lúc dự lưu sinh trong trời-người khác nhau, nghĩa là có lúc trời bảy-người sáu, có lúc người bảy-trời sáu, có lúc trời sáu-người năm, có lúc người sáu-trời năm, có lúc trời năm-người bốn, có lúc người năm-trời bốn, có lúc trời bốn, người ba, có lúc người bốn-trời ba, có lúc trời ba-người hai, có lúc người ba-trời hai, có lúc trời hai-người nên, có lúc người hai-trời nên. Trong này, tạm thời nói đến nhiều đời nhất, cho nên nói dự lưu ở trong người-trời đều bảy lần sinh tử.

Hỏi: Dự lưu viên mãn thì đầy đủ bảy ở nơi nào, là ở trên cõi trời hay là ở trong loài người mà nhận lấy sinh tử lần thứ bảy để nhập Niết-bàn?

Đáp: trong này có người nói: Nếu dựa vào đời này đạt được quả dự lưu, thì nói đời này tiến vào số bảy lần sinh tử. Người ấy đưa ra cách nói này: nếu trong loài người đạt được quả thì trên cõi trời đầy đủ bảy lần mà nhập Niết-bàn, nếu trên cõi trời đạt được quả thì trong loài người đầy đủ bảy lần mà nhập Niết-bàn. Có người đưa ra cách nói này: Nếu dựa vào đời này đạt được quả dự lưu, thì không nói đời này tiến vào số bảy lần sinh tử. Người ấy đưa ra cách nói này: Nếu trong loài người đạt được quả thì trở lại trong loài người đầy đủ bảy lần mà nhập Niết-Bàn. Nên biết rằng trong này, cách nói thứ nhất là phi lý, bởi vì trung hữu sinh ra đạt được quả hoàn toàn là dị sinh thân nhiếp, vậy thì dự lưu chỉ nên nói là nhập lấy hai mươi bảy hữu, mà luận thi thiết nói: “Người dự lưu bởi vì lưu chuyển qua lại trong hai mươi tám hữu làm thành giới hạn của khổ”. Vì vậy không nên nói là lần đầu đắc quả sinh ra thì thiên vào số bảy lần sinh tử.

Hỏi: Nhập lấy bảy lần sinh tử thì trong sáu đời trước phát khởi thánh đạo, hay không?

Đáp: Có người nói: không phát khởi, nếu đáng phát khởi thì phải nhập Niết-bàn.

Có người nói: Cũng phát khởi, bởi vì nghiệp lực duy trì cho nên không nhập Niết-bàn.

Hỏi: Nếu đầy đủ bảy lần sinh tử mà không có Phật xuất thế, thì người tại gia ấy đạt được A-la-hán hay không?

Đáp: Có người nói: Không đạt được, người ấy cần phải xuất gia, tiếp nhận pháp phục khác, thì đạt được A-la-hán. Có người nói: Người tại gia ấy đạt được A-la-hán rồi, về sau cần phải xuất gia tiếp nhận pháp phục khác. Nói như vậy thì người ấy theo pháp vốn như thế mà trở thành tướng của đệ tử Phật thì mới đạt được quả cao nhất, như năm trăm vị tiên nhân ở trong núi Y-sư-ca tu đạo, vốn là Thanh văn trong thời kỳ không có Phật xuất hiện, vượn khỉ vì họ mà hiện bày tướng của đệ tử Phật, họ đều học theo mà chứng quả độc giác, chứ không có ai học theo và không tiếp nhận tướng của ngoại đạo.

Lưu chuyển qua lại thì tuổi thọ trên cõi trời hết mà sinh tử trong loài người, tuổi thọ trong loài người hết thì sinh lên trên cõi trời, như người vừa giàu sang dạo chơi ngắm nhìn trong vườn cây đẹp đẽ. Lưu, nghĩa là trung hữu, chuyển, nghĩa là bản hữu, làm thành giới hạn của khổ là nghĩa về chứng được giới hạn của khổ.

Hỏi: Giới hạn của khổ này là ở trong khổ, hay ở ngoài khổ? Nếu ở trong khổ thì đúng ra không phải là giới hạn, nếu ở ngoài khổ thì thí

dụ hiện có giữa thế gian phải không hiểu thế nào? Như chiếc thẻ bằng vàng của thế gian thì phần đầu giữa và sau, không có gì không phải là vàng ròng, giới hạn của khổ cũng phải là khổ.

Đáp: Có người đưa ra cách nói này, giới hạn của khổ, nghĩa là ở trong khổ, chính là thể các uẩn cuối cùng của A-la-hán, tuy là khổ mà không phải là nhân của khổ sau, không sinh ra khổ sau, khổ sau không nối tiếp, gọi là giới hạn của khổ. Có sư khác nói: Giới hạn của khổ, nghĩa là ở ngoài khổ, tức là Niết-bàn, bởi vì vĩnh viễn rời khỏi khổ cho nên gọi là giới hạn của khổ. Thí dụ, hiện có giữa thế gian không cần phải không hiểu, không phải là ba tạng thâm nhiếp cho nên không cần phải giải thích, bởi vì lý của pháp thế gian và pháp Thánh đều khác biệt.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 47

LUẬN VỀ BẤT THIỆN (Phần 2)

Có ba căn bất thiện, đó là căn bất thiện tham, căn bất thiện sân, căn bất thiện si.

Hỏi: Ba căn bất thiện này lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Lấy mười lăm sự việc để làm tự tánh, nghĩa là căn bất thiện tham, sân đều lấy năm bộ của cõi dục là mười sự việc, căn bất thiện si lấy bốn bộ của cõi dục và nên phần do kiến khổ mà đoạn là năm sự việc, đó là si hệ thuộc cõi dục do kiến Tập-Diệt-Đạo và tu mà đoạn hoàn toàn là bất thiện lập thành tham-sân-si cùng với bất cộng vô minh để làm thành thứ mười: Trong đó tám loại là bất thiện cho nên lập thành căn bất thiện, thân kiến và biên kiến tương ứng với vô minh là vô ký cho nên không phải là căn bất thiện.

Hỏi: Căn là bản của nhân, Thân kiến và Biên kiến tương ứng với vô minh đã là nhân của tất cả các pháp bất thiện, tại sao không lập làm căn bất thiện, thân kiến và biên kiến tương ứng với vô minh tuy là nhân của tất cả các pháp bất thiện, mà thể là vô ký cho nên không phải là căn bất thiện. Vì vậy, ba căn bất thiện lấy mười lăm sự việc để làm tự tánh. Đã nói về tự tánh, nguyên cơ này sẽ nói đến.

Hỏi: Vì sao gọi là căn bất thiện, căn bất thiện là nghĩa gì?

Đáp: Đối với các pháp bất thiện, có thể sinh ra, có thể nuôi lớn, có thể tăng lên, có thể thêm nhiều, có thể thâm nhiếp, có thể duy trì, có thể phát sinh, nghĩa như vậy là nghĩa của căn bất thiện. Tôi giả thể hữu đưa ra cách nói như vậy: “Đối với các pháp bất thiện, có nghĩa làm nhân cho mình, là chủng tử, là chuyển, là tùy chuyển, là cùng dấy khởi, là thâm nhiếp thêm nhiều, đó là nghĩa của căn bất thiện”. Đại đức nói rằng: “Đối với các pháp bất thiện, có nghĩa làm gốc rễ, là có thể gieo trồng, là chuyển, là tùy chuyển, có thể thâm nhiếp thêm nhiều, đó là

nghĩa của căn bất thiện.”

Hỏi: Nếu nghĩa của nhân bất thiện là nghĩa của căn bất thiện, thì năm uẩn bất thiện của đời trước làm nhân cho năm uẩn bất thiện chưa sinh của đời sau, mười nghiệp đạo bất thiện của đời trước làm nhân cho mười đạo nghiệp đạo bất thiện chưa sanh của đời sau, ba mươi bốn tùy miên bất thiện của đời trước làm nhân cho ba mươi bốn tùy miên bất thiện chưa sinh của đời sau, những pháp bất thiện như vậy đều phải lập làm căn bất thiện, tại sao chỉ nói ba căn bất thiện?

Đáp: Tôn giả Thế hữu đưa ra cách nói như vậy: “Đây là Đức Thế tôn quán sát chúng sinh đã giáo hóa nên nghe pháp mà có cách nói tóm lược khác”. Hiệp tôn giả nói: “Đức Phật biết rõ thể dụng-tánh tướng của các pháp, người khác không thể nào biết được. Nếu pháp cần phải lập làm căn bất thiện thì sẽ lập ra, cho nên không cần phải vặn hỏi”. Tôn Giả Diệu Âm đưa ra cách nói như vậy: “Đại Sư biết ba loại tham-sân-si này làm nhân cho các pháp bất thiện với thể dụng nặng về nên phía, gần về nên phía, cho nên lập làm căn”.

Lại nữa, trong các pháp bất thiện, ba loại này là mạnh nhất, có danh nghĩa hơn hẳn, cho nên cố ý lập làm . Lại nữa, trong các pháp bất thiện, ba loại này khó đoạn trừ, khó phá bỏ, khó vượt qua, cho nên cố ý lập các làm căn. Lại nữa, trong các pháp bất thiện ba loại này quá nặng, quá nhiều, quá mạnh, cho nên cố ý lập làm căn. Lại nữa, ba loại này làm chướng ngại gần cho ba loại căn thiện, là oán địch tăng thượng của ba căn thiện, cho nên cố ý lập làm căn bất thiện. Lại nữa, lúc lìa nhiễm dục thì ba loại này làm khó dễ-gây chướng ngại hết sức, giống như ngục tốt canh giữ, cho nên cố ý lập làm căn bất thiện. Lại nữa, trong các pháp bất thiện thì ba loại này là đứng đầu, giống như vị tướng dũng mãnh đi ở trước đoàn quân, nhờ vào thế lực này mà các pháp bất thiện khác đều được sinh trưởng, cho nên cố ý lập làm căn. Lại nữa, trong các pháp bất thiện ba loại này là nhân, là gốc rễ, là dẫn đường, là tích tập, là duyên, là cùng lấy khởi, là chủ động gây ra, là người chủ, là nguồn gốc, cho nên lập làm căn. Nhân là bởi vì giống như hạt giống, gốc rễ là bởi vì vững chắc, dẫn đường là bởi vì có năng lực dẫn dắt, tích tập là bởi vì có năng lực phát sinh, duyên là bởi vì có năng lực giúp đỡ, cùng lấy khởi là bởi vì có năng lực phát triển, chủ động gây ra là bởi vì có năng lực nuôi lớn, người chủ là bởi vì có năng lực thấu nhiếp tiếp nhận, nguồn gốc, nguồn gốc là bởi vì có năng lực làm nơi nương tựa.

Lại nữa, Bởi vì ba pháp này có đủ năm nghĩa, cho nên lập thành căn bất thiện, pháp khác thì không như vậy. Nghĩa là ba pháp này gồm

chung năm bộ, có khắp sáu thức là tánh của tùy miên, có thể phát khởi thân nghiệp-ngũ nghiệp thô ác, lúc đoạn căn thiện thì chúng là gia hạnh mạnh nhất. Gồm chung năm bộ, nghĩa là gồm chung do kiến khổ mà đoạn cho đến do tu mà đoạn, đây là chọn lấy năm kiến và nghi. Có khắp sáu thức, nghĩa là tương ứng với nhãn thức cho đến ý thức, đây là chọn lấy mạn. Là tánh của tùy miên, nghĩa là căn bất thiện tham là tánh của tùy miên dục tham, căn bất thiện ân là tánh của tùy miên sân nhuế, căn bất thiện si là tánh của tùy miên vô minh, đây là chọn lấy những cấu uế phiền não ràng buộc... Có thể phát khởi thân nghiệp-ngũ nghiệp thô ác, như trong kinh nói: “Tham-sân-si sinh ra tất cả thân-ngũ-ý nghiệp thô ác. Lúc đoạn căn thiện thì chúng là gia hạnh mạnh nhất, như luận Thi thiết nói: “Đoạn các căn thiện, vì sao mà đoạn, dùng hành tướng nào để đoạn? Nghĩa là như có nên loại là tham-sân-si mạnh mẽ nhanh nhạy hết sức, cho đến nói rộng ra”. Hai căn này đều giải thích về nghĩa của căn bất thiện.

Hỏi: Tà kiến tăng thượng có thể đoạn mất căn thiện, tại sao không lập làm căn bất thiện?

Đáp: Đoạn gia hạnh thiện và lúc đang đoạn thì ba loại này đều hơn hẳn, cho nên lập làm căn, tà kiến chỉ hơn hẳn đối với lúc đoạn thiện chứng không phải là ở phần vị gia hạnh, cho nên không lập làm căn. Nghĩa là những việc làm nhiễm-tịnh-trong-ngoài, lúc gia hạnh thì khó, lúc cứu cánh thì dễ. Như các Bồ-tát thấy lão bệnh tử bức bách làm khổ não cho thế gian, vì cứu giúp cho nên mới phát tâm vô thượng chánh đẳng chánh giác, nhờ vào tâm này mà trải qua ba vô số kiếp, tu tập trăm ngàn khổ hạnh khó thực hành, không có gì làm cho trở ngại, luôn luôn không thối chuyển. Tâm Bồ-đề ban đầu thật là khó có được, chứ không phải là về sau vào lúc đạt được tận trí-Vô sinh trí, mà tu pháp thiện của ba cõi trong vị lai. Vì vậy, tà kiến không phải là căn bất thiện. Lại nữa lúc đoạn căn thiện thì ba loại này là chuyển cũng là tùy chuyển, cho nên không lập làm căn, có người đưa ra cách nói này: Lúc đoạn căn thiện thì tham-sân-si chỉ là chuyển, si cũng là tùy chuyển, cho nên lập làm căn, tà kiến chỉ là tùy chuyển chứ không phải là chuyển, lúc cứu cánh thì dễ cho nên không lập làm căn. Lại nữa, sở dĩ tà kiến có thể đoạn căn thiện, nên biết đều là do sức mạnh của tham-sân-si, cho nên chỉ lập tham-sân-si làm căn. Nghĩa là căn bất thiện phá hoại áp chế pháp thiện, làm cho pháp thiện không có thể lực mà yếu kém suy sụp, sau đó tà kiến mới có thể đoạn mất căn thiện.

Lại nữa, trước đây nói có đủ năm nghĩa thì lập làm căn bất thiện,

tà kiến thì không như vậy. Nghĩa là chỉ tương ứng với ý thức của bốn bộ, tuy là tánh của tùy miên, mà không thể nào phát khởi thân nghiệp, ngữ nghiệp thô ác, tâm do kiến mà đoạn đối với thân nghiệp-ngữ nghiệp, không phải là nhân gần cùng dấy khởi, sát-na cùng dấy khởi, không phải là gia hạnh mạnh nhất lúc đoạn thiện, cho nên tà kiến không phải là căn bất thiện. Bởi vì năm nghĩa trước mà tổng quát chọn lấy năm uẩn bất thiện khác, nghĩa là sắc uẩn bất thiện thì năm nghĩa đều không có, thọ-tưởng-thức uẩn bất thiện và hành uẩn tương ứng với triền cấu không phải là tùy miên, tuy gồm chung năm bộ, có khắp sáu thức, có thể phát khởi thân nghiệp, ngữ nghiệp thô ác, mà thiếu đi hai nghĩa còn lại; hành uẩn bất tương ứng bất thiện tuy gồm chung năm bộ mà thiếu đi bốn nghĩa sau. Trong các tùy miên thì năm kiến và nghi, tuy là tánh của tùy miên mà thiếu đi bốn nghĩa còn lại, nay tôi gồm chung năm bộ, là tánh của tùy miên, có thể phát khởi thân nghiệp-ngữ nghiệp thô ác, mà thiếu đi hai nghĩa còn lại. Trong mười triền thì hôn trần, tùy miên, vô tâm, vô quý, tuy gồm chung năm bộ, có khắp sáu thức, có thể phát khởi thân nghiệp, ngữ nghiệp thô ác, mà thiếu đi hai nghĩa còn lại, thùy miên tuy gồm chung năm bộ mà thiếu đi bốn nghĩa còn lại; phân phúc ác tác tật-xan, tuy cũng có thể phát khởi thân nghiệp - ngữ nghiệp thô ác, mà thiếu đi bốn nghĩa còn lại, siểm, cuống, kiêu, hại, hận, nã, là đẳng lưu phiền nã cho nên gọi là phiền nã cấu, tuy cũng có thể phát khởi thân nghiệp - ngữ nghiệp thô ác, mà thiếu đi bốn nghĩa còn lại, cho nên đều không lập làm căn bất thiện.

Lại nữa, ba loại tham-sân-si, là tập hợp căn bản tăng thượng của nghiệp, cho nên lập làm căn bất thiện. Như trong kinh nói : “Này Ca-la-ma! nên biết rằng ba loại tham-sân-si là tập hợp căn bản của nghiệp”. Nên biết rằng kinh này dựa vào tăng thượng mà nói, những loại khác không phải là tăng thượng, cho nên không lập làm căn. Lại nữa, ba loại tham-sân-si lần lượt chuyển đổi dẫn dắt nhau, lần lượt chuyển đổi giúp đỡ nhau, cho nên lập làm căn. Như trong kinh nói : “Tham có thể dấy khởi sân, sân có thể dấy khởi tham, vô minh giúp đỡ cả hai, nên biết là cũng thuận theo tham-sân dấy khởi”. Lại nữa, ba loại này tùy tăng nhiều đối với ba thọ, cho nên lập làm căn bất thiện; những pháp khác thì không như vậy. Như nói tham tùy tăng đối với Lạc thọ, sân tùy tăng đối với khổ thọ, si tùy tăng đối với bất khổ-bất lạc thọ.

Hỏi: Tất cả tùy tăng đối với mỗi nên thọ, tại sao trong này đưa ra cách nói như vậy?

Đáp: Bởi vì thuận theo phần nhiều cho nên đưa ra cách nói như

vậy. Nghĩa là đối với lạc thọ thì tham nhiều tùy tăng, đối với khổ thọ thì sân nhiều tùy tăng, đối với bất khổ - bất lạc thọ làm căn bản, tạo ra nhiều ác hành dẫn đến nhiều quả khổ; sân dựa vào khổ thọ và dấy khởi, lấy khổ thọ làm căn bản, tạo ra nhiều ác hành dẫn đến nhiều quả khổ; si dựa vào bất khổ - bất lạc thọ mà dấy khởi. Lấy bất khổ - bất lạc thọ làm căn bản, tạo ra nhiều ác hành dẫn đến nhiều quả khổ, cho nên đưa ra cách nói này. Lại nữa, ba loại này Đức Phật nói là trái - thuận cho nên lập làm căn bất thiện, những pháp khác thì không như vậy. Nghĩa là trong kinh nói: “Các loài hữu tình bởi vì lực trái - thuận mà nổi lên nhiều điều tranh chấp, như chúng Chư Thiên và A-tố-lạc bởi vì lực trái thuận mà thường xuyên dấy khởi chiến tranh, cũng như La-ma-ha-phạt-noa... vì dòng sông Tư Đà mà cùng dấy khởi, những trận đánh ác liệt, vì vậy mà sát hại vô lượng hữu tình”. Nên biết điều do lực trái thuận, trái thì nghĩa là sân, tham thì gọi là thuận.

Hỏi: Trong này tại sao không nói đến si?

Đáp: Si tức là thâm nhiếp ở trong hai phần này, đã nói đến trái thuận thì đã nói đến si. Nếu các hữu tình không ngu si, thì vì cảnh tuyệt vời của cõi trời lại không tạo điều ác, huống là vì cảnh của nhân gian và cảnh của uế ác, mà nổi lên đấu tranh tạo ra những nghiệp ác, vì vậy mà lưu chuyển nhận lấy khổ đau vô cùng tận hay sao?

Lại nữa, bởi vì sơ lược nêu rõ về cửa ngõ và tầng bậc của phiền não, cho nên nói căn bất thiện có ba loại, nghĩa là các phiền não do ba phẩm thâm nhiếp-phẩm tham-phẩm sân-phẩm si là ba phẩm. Như trong kinh nói: “Đức Phật bảo với Phạm Chí: Nếu các hữu tình để cho tâm nhiễm hai mươi một loại phiền não, thì tuy tự mình chấp là có pháp thanh tịnh chân thật, đạt được thanh tịnh cứu cánh, mà rơi vào nẻo ác nhận lấy thân thấp hèn”. Đại đức Pháp cứu từ trong kinh ấy, thâm lấy các phiền não đều đưa ra vào ba phẩm, nghĩa là tham-sân-si có ba phẩm sai biệt, mà nói nên thì nói đến tất cả các phẩm ấy. Như nói về phẩm tham-phẩm sân-phẩm không ân oán, phẩm vừa ý, phẩm không vừa ý, phẩm không phải là hai loại, nên biết cũng như thế.

Lại nữa, do ba căn bất thiện khởi lên mười nghiệp ác rơi vào mười chỗ ác, cho nên chỉ nói đến căn bất thiện. Thế nào là ba căn bất thiện, khởi lên mười nghiệp đạo ác? Như trong kinh nói: “Sát sinh có ba loại, đó là tham-sân-si sinh khởi, cho đến tà kiến nên biết cũng như vậy”. Luận thi thiết cũng nói: “Ba căn bất thiện là gốc của nhân sinh trưởng mười nghiệp đạo ác”. Thế nào là do mười nghiệp đạo ác rơi vào mười chỗ ác? Như trong kinh nói: Nghiệp đạo sát sinh, nếu thói quen, nếu làm

theo, nếu đã làm nhiều, thì có năng lực làm cho chúng sinh phải rơi vào chốn địa ngục, bàng sinh, ngạ quỷ nói rộng ra cho đến tà kiến cũng như vậy”. Luận thi thiết cũng nói: “nghiệp đạo sát sinh, nếu thói quen, nếu đã làm nhiều, thì phẩm cao nhất sẽ đọa vào địa ngục vô gián, tiếp đến kém hơn thì đọa vào địa ngục Đại Hào khiếu, tiếp đến kém hơn thì đọa vào địa ngục Hào khiếu, tiếp đến kém hơn thì đọa vào địa ngục Chúng Hợ, tiếp đến kém hơn thì đọa vào địa ngục Hắc Thăng, tiếp đến kém hơn thì đọa vào địa ngục Đẳng Hoạt, tiếp đến kém hơn thì đọa vào địa ngục Bàng sinh, thấp kém nhất thì đọa vào cõi Ngạ Quỷ, nói rộng ra cho đến tà kiến cũng như vậy”.

Lại nữa, như Đức Thế Tôn nói vì cấu uế bên trong là lập làm căn bất thiện nhưng pháp khác thì không như vậy. Như trong kinh nói : Cấu uế bên trong có ba, đó là tham-sân-si” như nói về cấu uế bên trong; oán thù bên trong, hiềm khích bên trong, giặc cướp bên trong cũng vậy.

Lại nữa, như Đức Thế Tôn nói có tăng-giảm thì lập làm căn bất thiện, những pháp khác thì không như vậy. Như trong kinh nói: “Thế nào là tham tăng, sân tăng, si tăng ? Thế nào là tham giảm, sân giảm, si giảm? “Đối với những phiền não khác không nói đến tăng-giảm, cho nên không lập làm căn bất thiện.

Lại nữa, như nói tăng thượng là nhân duyên lui sụt thì lập làm căn bất thiện, những pháp khác thì không như vậy. Như nói: “Các tỳ kheo -Tỳ kheo ni, nếu tự mình quan sát thấy tham-sân-si tăng lên, thì phải tự mình biết rõ ràng các pháp thiện đang lui sụt”.

Lại nữa, như Đức Phật nói vì phiền não làm chướng ngại thì lập làm căn bất thiện, những pháp khác thì không như vậy. Như nói: “Thế nào gọi là phiền não chướng? Nghĩa là có nên loại người cả ba thứ tham-sân-si, thường xuyên hiện hành, tăng thượng mạnh mẽ hết sức”.

Lại nữa, như Đức Thế Tôn nói chúng là trần thì lập làm căn bất thiện, những pháp khác thì không như vậy. Như trong kinh nói: “Trần có ba loại, đó là tham-sân-si”. Như nói là trần, căn trược ngã-cấu uế-nhiệt não-đơn độc-lửa cháy-dao đâm-nhot độc-bệnh tật cũng như vậy. Vì vậy, lập là ba căn bất thiện.

Hỏi: Ba căn bất thiện hiện khởi như thế nào ?

Đáp: Nếu tâm khởi tham thì sân không khởi, nếu tâm khởi sân thì tham không khởi, hai tâm này khởi thì quyết định có si . Nguyên cố thế nào? Bởi vì hành tướng của tham-sân-si lại trái ngược lẫn nhau, si thì không sợ như vậy. Hành tướng của tham là vui mừng, hành tướng của sân là lo buồn, hành tướng của vô minh đều không trái ngược nhau.

Lại nữa, lúc tham hiện khởi làm cho thân tăng thêm bởi vì thấu nhiếp duy trì cho thân, lúc sân hiện khởi làm cho thân giảm bớt bởi vì hủy hại làm hỏng đến thân, si đối với hai loại này đều không trái ngược nhau. Lại nữa, tham hiện khởi làm cho thân mềm mại vừa ý, vui sướng với sở duyên, nếu yêu thích cảnh trước mắt thì ngày đêm nhìn ngắm không biết chán đủ, sân hiện khởi làm cho thân thô nhám cứng cỏi, ghét bỏ đối với sở duyên, nếu chán ghét cảnh trước mắt thì thậm chí không muốn đưa mắt nhìn đến, si đối với hai sự việc này đều không trái ngược nhau.

Ba căn bất thiện đều gồm chung căn bộ cũng có khắp sáu thức. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì nếu căn bất thiện chỉ do kiến mà đoạn, thì pháp bất thiện do tu mà đoạn sẽ không có căn mà sinh ra. Nếu căn bất thiện chỉ do tu mà đoạn, thì pháp bất thiện do kiến mà đoạn sẽ không có căn mà sinh ra. Vì vậy, căn bất thiện chắc chắn gồm chung năm bộ. Nếu căn bất thiện chỉ thuộc về ý địa, thì pháp bất thiện trong năm thức sẽ không có căn mà sinh ra. Nếu căn bất thiện chỉ thuộc về năm thức thì pháp bất thiện trong ý địa sẽ không có căn mà sinh ra. Vì vậy, căn bất thiện chắc chắn có khắp sáu thức. Nếu tham cùng hiện khởi thì các tâm bất thiện do hai căn cho nên nói là có căn, đó là tham và vô minh tương ứng với nó. Nếu sân cùng hiện khởi thì các tâm bất thiện do hai căn cho nên nói là có căn, đó là sân và vô minh tương ứng với nó. Những hoặc khác cùng hiện khởi thì các tâm bất thiện do nên căn cho nên nói là có căn, đó là chỉ có vô minh.

Hỏi: Nhiều nơi nói về căn, đó là có nơi nói hữu thân kiến là căn, hoặc có nơi nói Đức Thế Tôn là căn, hoặc có nơi nói dục là căn, hoặc có nơi nói bất phóng dật là căn, hoặc có nơi nói tự tánh là căn. Danh nghĩa của các căn này sai biết thế nào?

Đáp: Nói hữu thân kiến là căn, là dựa vào những kiến chấp, nghĩa là chấp ngã-ngã sở cho nên sinh trưởng sáu mươi hai kiến chấp. Nói Đức Thế Tôn là căn, là dựa vào pháp mà Đức Phật đã thuyết ra, nghĩa là chỉ riêng Đức Phật có năng lực thuyết ra các pháp môn vi diệu như tạp nhiễm-thanh tịnh-ràng buộc-giải thoát-lưu chuyển-hoàn diệt...

Nói dục là căn, là dựa vào sự tích tập pháp thiện, nghĩa là cần phải có mong muốn thì mới có thể tích tập những điều thiện. Nói bất phóng dật là căn, là dựa vào sự giữ gìn pháp thiện, nghĩa là không buông thả cho nên có năng lực giữ gìn những điều thiện, những người buông thả tuy có pháp thiện mà vẫn lui sụt hủy hoại. Nói sự tánh là căn, là dựa vào tự thể không rời bỏ, nghĩa là tất cả cá pháp lấy sự tánh làm

căn, không mất đi tự thể.

Hỏi: Nếu như vậy thì pháp vô vi cũng phải nói là có căn?

Đáp: Nếu dựa vào nghĩa này mà nói các pháp vô vi gọi là có căn, thì cũng không có sai lầm gì. Có người nói, có nơi nói tự tánh là căn là dựa vào nhân đồng loại, làm nhân đồng loại cho pháp tương tự với tự tánh chưa sinh của đời sau.

Hỏi: Khổ pháp trí nhẫn và pháp cùng dấy khởi nên gọi là không có căn?

Đáp: Trí này tuy không có nhân đồng loại mà làm nhân đồng loại cho pháp khác, các pháp vô vi thì không như vậy. Có người đưa ra các nói này: khổ pháp trí nhẫn và pháp cùng dấy khởi tuy không có nhân đồng loại, mà có nhân tương ứng-câu hữu, cho nên không gọi là pháp không có căn.

Lời bình: Nên đưa ra cách nói này: Trong này tự thể nói là tự tánh, bởi vì không có nơi nào nói đến nhân là tự tánh cả.

Có ba lậu, đó là dục lậu, hữu lậu và vô minh lậu.

Hỏi: Ba lậu này lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Lấy nên trăm lẽ tám sự làm tự tánh, nghĩa là dục lậu lấy bốn mươi sự của cõi dục làm tự tánh, là tham có năm sân có năm mạn có năm kiến có mười hai, nghi có bốn, triền có mười, hữu lậu lấy năm mươi hai sự của cõi sắc, vô sắc làm tự tánh, tức là tham có mười, mạn có mười, kiến có hai mươi bốn, nghi có tám, vô minh lậu lấy mười lăm sự của ba cõi làm tự tánh, tức là cõi dục, sắc và vô sắc đều có năm bộ vô minh. Bởi vì ba lậu này lấy nên trăm lẽ tám sự làm tự tánh, trong luận phẩm loại tức nói: “Thế nào là dục lậu? Nghĩa là ở cõi dục trừ ra vô minh, còn lại các kiết ràng buộc, tùy miên, tùy phiền não, triền, đó gọi là dục lậu. Thế nào là hữu lậu? Nghĩa là ở cõi sắc, vô sắc trừ ra vô minh, còn lại các kiết ràng buộc, tùy miên, tùy phiền não, triền, đó gọi là hữu lậu. Thế nào là vô minh lậu? Nghĩa là không biết gì về ba cõi, đó gọi là vô minh lậu”. Luận ấy nói hợp lý, nếu đưa ra cách nói như vậy: “Duyên với không biết gì về ba cõi, đó gọi là vô minh lậu”, thì đúng ra không thấu nhiếp vô lậu duyên với vô minh.

Hỏi: Ác hành của thân-ngữ là tùy phiền não, hay không phải là tùy phiền não? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu là tùy phiền não tại sao trong này không nói? Nếu không phải là tùy phiền não thì luận thức thân chứ không phải là kiết, không phải là phược, không phải là tùy miên, mà là tùy phiền não chứ không phải là triền, phải loại trừ, phải xa bỏ, phải đoạn dứt, phải biết tất cả, luôn luôn sinh ra dị thực khổ đau

của đời sau.

Đáp: Có người đưa ra cách nói này, ác hành của thân, ngữ là tùy phiền não.

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

Đáp: Cần phải nói mà không nói đến thì nên biết là nghĩa này có khác. Lại nữa, nếu pháp là tùy phiền não mà cũng là triền, thì trong này nói đến nó, ác hành của thân, ngữ tuy là tùy phiền não mà không phải là triền, cho nên trong này không nói. Lại có người nói: Ác hành của thân, ngữ không phải là tùy phiền não.

Hỏi: Luận thức thân tức nói phải thông hiểu thế nào?

Đáp: Luận thức thân tức nên đưa ra cách nói như vậy: Ác hành của thân-ngữ là bất thiện chứ không phải là kiết, không phải là phược, không phải là tùy miên, không phải là tùy phiền não, không phải là triền, cho đến nói rộng ra. Nhưng mà luận ấy nói là tùy miên, phiền não, bởi vì các hành của thân, ngữ bị tùy phiền não làm cho rối loạn, cho nên cũng gọi là tùy phiền não.

Hỏi: Nếu như vậy thì ác hành của thân, ngữ cũng bị kiết làm cho ràng buộc, cho đến bị triền làm cho vướng mắc, cũng phải gọi là kiết cho đến gọi là triền chứ?

Đáp: Theo lý thì cũng phải như vậy, mà không nói thì nên biết vấn đề ấy có cách nói khác. Lại nữa, luận ấy làm rõ về cách nghe khác nhau, cách nói khác nhau, bởi vì cách nói khác nhau cho nên nghĩa sẽ dễ dàng hiểu được. Lại nữa, luận ấy làm rõ về hai môn, hai phương cách, hai bậc thêm, hai nấc thang, hai ngọn đuốc, hai ánh sáng, hai nét vẽ, hai hình ảnh, nhờ vào những môn... này mà hai nghĩa đều thông suốt. Như dự tánh ấy không phải là kiết... cũng không phải là tự tánh của tùy phiền não, cho nên thuận theo gọi là không phải tùy phiền não. Như ác hành của thân ngữ bị tùy phiền não làm cho rối loạn cho nên gọi là tùy phiền não, cũng bị kiết làm cho ràng buộc, cho đến bị triền làm cho vướng mắc, cho nên thuận theo gọi là kiết cho đến gọi là triền, luận ấy chỉ làm rõ về hai môn... tất cả làm sáng tỏ về nên cách nói có hai nghĩa cùng thông suốt. Vì vậy, ba lậu lấy nên trăm lẻ tám sự làm tự tánh của nó. Đã nói về tự tánh, nguyên cố nay sẽ nói đến.

Hỏi: Vì sao gọi là lậu, lậu có nghĩa là gì?

Đáp: Nghĩa giữ lại, nghĩa dừng lâu, nghĩa dòng chảy, nghĩa giữ chặt, nghĩa mê hoặc, nghĩa say sưa, đều là nghĩa của lậu. Nghĩa giữ lại là nghĩa của lậu, là chỉ làm cho hữu tình ở lại mãi trong cõi dục-sắc và vô sắc, đó là các lậu. Nghĩa dừng lâu là nghĩa của lậu, như hạt giống

ngâm lâu trong chậu ẩm ướt thì có thể nảy mầm, như vậy hữu tình dừng lâu trong chậu phiền não thì chung tử của nghiệp có thể sinh ra quả báo của đời sau. Nghĩa dòng chảy là nghĩa của lậu, như suối chảy ra nước, bầu vú chảy ra sữa, như vậy dòng chảy các lậu tuôn ra từ cửa ngõ sáu xứ của hữu tình. Nghĩa giữ chặt là nghĩa của lậu, như người bị người khác giữ chặt cho nên không thể nào tùy ý dạo chơi khắp nơi. Như vậy hữu tình bị các phiền não giữ chặt cho nên vòng đi vòng lại trong các cõi các nẻo, các đời, không được tự do hưởng về cảnh giới Niết-bàn. Nghĩa mê hoặc là nghĩa của lậu, như người bị quỷ làm cho mê hoặc, điều không nên nói mà lại nói, việc không nên làm mà cứ làm, đều không nên suy nghĩ mà cứ suy nghĩ, như vậy hữu tình bị các phiền não làm cho mê hoặc mà khởi lên ba loại ác hành của thân, ngữ và ý. Nghĩa say xưa mê loạn, không biết rõ việc nên làm, không nên làm, không có gì hổ thẹn mà buông thả điên đảo, như vậy hữu tình uống rượu phiền não, không biết rõ việc nên làm, không nên làm, không có gì hổ thẹn mà buông thả điên đảo.

Phái Thanh Luận nói: A-tát-lạp-phước thì Tát-lạp-phước là nghĩa của dòng chảy, A là nghĩa của phạm vi giới hạn. Như nói Trời tuôn mưa A-ba-tra-lê, hoặc bố thí tiền bạc lương thực cho A-chiên-trà-la, chữ A biểu hiện về nghĩa từ nơi này đến nơi kia. Như vậy phiền não cuốn trôi đưa đẩy hữu tình cho đến Hữu Đảnh, cho nên gọi là lậu.

Hỏi: Nếu nghĩa giữ lại là nghĩa của lậu, thì các nghiệp cũng có công năng giữ lại, trong kinh nói: “Hai nhân, hai duyên giữ các hữu tình ở mãi trong sinh tử, đó là phiền não và nghiệp. Bởi vì phiền não và nghiệp làm chướng tử, cho nên sinh tử khó đoạn, khó phá, khó diệt”. Có người lúc tám tuổi hoặc là lúc mười tuổi, đoạn trừ hết phiền não, chứng được A-la-hán, chỉ bởi vì nghiệp lực mà vẫn ở trong sinh tử, hoặc chín mười tuổi, có người đến trăm tuổi, tại sao chỉ nói phiền não là lậu chứ không nói đến nghiệp?

Đáp: Cần phải nói mà không nói đến thì nên biết nghĩa này có khác. Lại nữa, bởi vì nghiệp không nhất định, nghĩa là hoặc có nghiệp giữ các hữu tình ở mãi trong sinh tử, hoặc lại có nghiệp làm cho các hữu tình đối trị với sinh tử; phiền não thì không như vậy, cho nên chỉ riêng nó gọi là lậu. Lại nữa, nghiệp do thế lực của phiền não dẫn dắt, cho nên chỉ nói phiền não là lậu chứ không phải là nghiệp. Có người hết phiền não mà còn sống lâu, thì cũng là do thế lực còn lại của phiền não; như lấy nắm bùn ném vào tường, tuy bùn khô mà không rơi xuống, nên biết đây là lực còn lại của lúc còn ướt. Lại nữa, bởi vì hết phiền não mà nhập

Niết-bàn, chứ không phải là do hết nghiệp, cho nên nghiệp không phải là lậu; nghiệp của các A-la-hán tích tụ như núi, bởi vì uẩn sau không nối tiếp, cho nên nhập Niết-bàn.

Hỏi: Vì sao các phiền não của cõi dục đều trừ ra vô minh mà lập thành dục lậu, các phiền não của cõi sắc-vô sắc trừ ra vô minh mà lập thành hữu lậu, vô minh của ba cõi lại lập thành vô minh lậu?

Đáp: Trước đây đưa ra cách nói như vậy: Nghĩa giữ lại là nghĩa của lậu. Hữu tình cõi dục sở dĩ trong cõi dục là bởi vì tâm của họ mong mỗi đối với dục, đau buồn, vui thú đối với dục, khâm phục ao ước đối với dục, hy vọng đối với dục, suy nghĩ theo đuổi đối với dục, tìm kiếm hỏi han đối với dục, say mê tham đắm đối với dục, cho nên các phiền não của cõi dục đều trừ ra vô minh và lập thành dục lậu. Hữu tình cõi sắc, vô sắc sở dĩ ở trong cõi sắc, vô sắc là bởi vì tâm của họ mong mỗi đối với hữu, đau buồn, vui thú đối với hữu, ao ước kính trọng đối với hữu, hy vọng đối với hữu, suy nghĩ theo đuổi đối với hữu, tìm kiếm hỏi han đối với hữu, say mê tham đắm đối với hữu, cho nên các phiền não của cõi sắc, vô sắc trừ ra vô minh mà thành lập hữu lậu. Hữu tình ba cõi sở dĩ tâm mong mỗi dục - hữu, cho đến say mê tham đắm dục - hữu mà ở trong ba cõi, đều là do sức mạnh của không hiểu biết, cho nên vô minh của cõi lập thành vô minh lậu.

Lại nữa, hữu tình ở cõi dục tuy cũng mong cầu về hữu, mà phần nhiều là mong cầu về dục, cho nên các phiền não của cõi dục đều loại trừ vô minh mà lập thành dục lậu, hữu tình cõi sắc, vô sắc hoàn toàn không mong cầu về dục mà chỉ mong cầu đối với hữu. Có người đưa ra cách nói này: Tuy cũng mong cầu về dục mà phần nhiều là mong cầu về hữu, cho nên các phiền não của cõi sắc - vô sắc loại trừ vô minh mà lập thành hữu lậu. Hữu tình ba cõi sở dĩ phần nhiều mong cầu về dục và hữu là do sức mạnh là do của không hiểu biết, cho nên vô minh của ba cõi lập thành vô minh lậu.

Lại nữa, nếu cõi có thành-có hoại thì do cõi mà sinh ra phiền não đều loại trừ vô minh lập thành dục lậu, nếu cõi có thành, không có hoại thì do cõi mà sinh ra phiền não, loại trừ vô minh lập thành hữu lậu. Địa của tính lự tuy cũng có thành, có hoại mà tính lự thứ tư và cõi vô sắc có thành, không có hoại, cho nên thuận theo số nhiều mà nói. Nếu cõi có thành, có hoại và cõi có thành, không có hoại thì hữu tình ở đó là do sức mạnh của không hiểu biết, cho nên vô minh của ba cõi lập thành vô minh lậu.

Có nơi khác chỉ giải thích về nguyên nhân lập thành hữu lậu nghĩa

là trú vào hữu nơi này mong cầu về hữu nơi kia hoặc trú vào nơi kia mà không mong cầu về hữu nơi này, cho nên phiền não ở đó loại trừ vô minh lập thành hữu lậu. Luận sư pháí Thí dụ chỉ lập ra hai lậu, đó là vô minh lậu và hữu ái lậu, bởi vì căn bản của hai phạm vi duyên khởi, nghĩa là vô minh là căn bản duyên khởi của phạm vi trước, hữu ái là căn bản duyên khởi của phạm vi sau.

Hỏi: Phái ấy giải thích ba lậu trong kinh thế nào?

Đáp: Phái ấy nói hữu ái có hai loại, đó là có loại bất thiện, có loại vô lý, có loại có dị thực, có loại không có dị thực, có loại cảm hai quả, có loại cảm nên quả, có loại tương ứng với vô tâm vô quý, có loại không tương ứng với vô tâm vô quý. Các pháp bất thiện có dị thực, cảm hai quả tương ứng với vô tâm vô quý, thì lập thành dục lậu. Bởi vì ái này cho nên những phiền não khác của cõi dục đều loại trừ vô minh cũng gọi là dục lậu. Các pháp vô ký không có dị thực, cảm nên quả không tương ứng với vô tâm vô quý, thì lập thành hữu lậu. Bởi vì ái này cho nên những phiền não khác của cõi sắc-vô sắc loại trừ vô minh cũng gọi là hữu lậu.

Hỏi: Vì sao do ái mà những phiền não khác đều loại trừ vô minh, gọi là dục lậu và hữu lậu?

Đáp: Bởi vì ái này khó đoạn-khó phá-khó vượt qua và quá nặng, quá nhiều, quá mạnh, có thể làm cho giới sai khác-địa sai khác-bộ sai khác; bởi vì thế lực của ái sinh ra các phiền não, cho đến nói rộng về tai họa của ái, cho nên do ái mà những phiền não khác đều có được tên gọi của hai lậu.

Hỏi : Vì sao vô minh của ba cõi tách biệt để lập thành vô minh lậu?

Đáp: Hiệp Tôn Giả nói: “Đức Phật biết rõ về thế dụng, tách hưởng của các pháp không có gì sai lầm, nếu pháp có thể tùy ý nên mình lập thành lậu thì cứ nên mình lập thành lậu, nếu không có thể tùy ý nên mình lập thành lậu thì phải cùng nhau lập thành lậu, cho nên không cần phải vặn hỏi.”

Lại nữa, trước đã nói lậu là nghĩa giữ lại, không có phiền não nào khác giữ các hữu tình ở mãi trong sinh tử như vô minh, cho nên nên mình nó lập thành lậu. Tôn giả Diêu Âm đưa ra cách nói như vậy: “Đức Phật biết rõ vô minh giữa các hữu tình ở mãi trong sinh tử, thế lực nhanh chóng và rất sâu nặng, thân cận vượt quá những phiền não khác, cho nên nên mình nó lập thành lậu.”

Lại nữa, bởi vì vô minh mà đối với cảnh đã biết nảy sinh yêu thích

-giận dữ và ngu si, cho nên nên mình nó lập thành lậu. Lại nữa, bởi vì vô minh mà làm cho các hữu tình không biết thời gian trước -không biết thời gian sau-không biết thời gian trước sau, không biết trong-không biết ngoài-không biết trong ngoài, không biết nghiệp-không biết nghiệp quả, không biết thiện hạnh, không biết ác hạnh, không biết nhân, không biết từ nhân sinh ra pháp, không biết có tội, không có tội, không biết nên tu, không nên ty, không biết hơn kém, không biết trắng, đen. Đối với các pháp duyên sinh có duyên khởi chung, riêng và sáu xúc xứ, không có trí kiến chân thật mà có ngu si hắc ám, cho nên nên mình nó lập vô minh làm lậu.

Lại nữa, vô minh khó rời xa mà có nhiều tai họa, cho nên nên mình nó lập thành lậu, tham tuy khó rời xa mà có nhiều tai họa, cho nên nên mình nó lập thành lậu, tham tuy khó rời xa mà không có tai họa to lớn, sân tuy có tai họa to lớn mà không phải là khó rời xa, mạn... không có cả hai loại cho nên cùng nhau lập thành lậu. Lại nữa, trong kinh nói: “Vô minh là đứng đầu các pháp ác, cho nên nên mình nó lập thành lậu” Như nói: “Vô minh là đứng đầu, là tướng trước hết, sinh ra vô lượng chủng loại pháp ác bất thiện, lại ở trong đó không hề có tâm quý”. Lại nữa, tự thể của vô minh rất nặng, gây ra nghiệp rất nặng, cho nên nên mình nó lập thành lậu. Tự thể rất nặng, nghĩa là tương ứng với tất cả phiền não, cũng có bất cộng, gây ra nghiệp rất nặng, nghĩa là cùng với tất cả phiền não gây ra nghiệp, cũng nên mình gây ra nghiệp, những phiền não khác thì không như vậy. Lại nữa, trong kinh nói: “Vô minh là nguồn gốc của nẻo ác, cho nên nên mình nó lập thành lậu) như nói: “Những người ở đời này, đời khác, điên đảo rơi vào trong nẻo ác, đều do vô minh làm nguồn gốc cũng do tham dục làm nhân tố”.

Lại nữa, trong kinh nói “vô minh gọi là làn sóng lớn cho nên nên mình nó lập thành lậu). Như trong kinh nói: “Tỳ kheo nên biết chân thật, làn sóng lớn chính là vô minh. Nghĩa là có con sâu độc, tên gọi là lăng rì (làn sóng lớn), tự thân nó đã mù, sinh con ra cũng mù, nếu nó cắn người khác thì cũng làm cho người khác mù theo, vô minh cũng như vậy, tự mình đã mù lừa tằm tối lại làm cho pháp tương ứng cũng trở thành mù lừa tối tằm, nếu khởi lên ở trong sự tương tục của hữu tình thì cũng làm cho mù lừa tối tằm.”. Lại nữa, vô minh ở ba cõi duyên với nên cõi sinh ra, ngu si, nghĩa là bốn uẩn của cõi vô sắc, ở chính địa duyên, với nên địa sinh ra ngu si, nghĩa là bốn uẩn của phi tưởng, phi phi tưởng xứ, có chín phẩm duyên với nên phẩm sinh ra ngu si, nghĩa là bốn uẩn thuộc phẩm hạ hạ của phi tưởng phi phi tưởng xứ, cho nên nên mình nó

lập thành lậu.

Hỏi: Tùy miên biến hành của cõi khác, địa khác còn lại, phải như vô minh, đều nên mình lập thành lậu chăng?

Đáp: Vô minh vẫn cứ nhiều, cho nên nên mình nó lập thành lậu, nghĩa là có chín loại vô minh biến hành duyên với địa khác, cõi khác, tức là tương ứng với bảy loại tà kiến và hai pháp bất cộng, tà kiến - kiến thủ - nghi chỉ có hai, giới cấm thủ chỉ có nên, cho nên không cần phải chất vấn. Lại nữa, vô minh là đứng đầu các phiền não, nó hiện hành khắp tất cả mọi nơi, cho nên nên mình nó lập thành lậu. Đứng đầu, nghĩa là vì vô minh che phủ cho nên không vui thích, không chấp nhận mà hôn mê không hiểu biết đối với bốn Thánh đế, như người đói bụng trước đó gặp được thức ăn sơ sài đã ăn no rồi, về sau tuy có được các loại thức ăn ngon lành mà không muốn ăn nữa. Như vậy, trong tâm hữu tình từ lâu đã tích chứa thức ăn sơ sài của vô minh, về sau tuy gặp được thức ăn ngon lành của bốn đế mà không muốn ăn nữa. Bởi vì không thích cho nên liền sinh ra phân vân, cho rằng đây là khổ hay là chẳng phải khổ, cho đến đây đạo hay là chẳng phải đạo? Như vậy, vô minh dẫn dắt sinh ra phân vân. Tất cả phân vân có thể dẫn đến quyết định, nếu gặp được chánh thuyết thì có thể quyết định đúng đắn, sẽ biết có khổ cho đến có đạo; nếu gặp phải tà thuyết thì mắc phải quyết định sai lạc, liền cho rằng không có khổ cho đến không có đạo. Như vậy, phân vân dẫn dắt sinh ra tà kiến. Lúc ấy dấy lên ý niệm như vậy: Nếu không có bốn đế thì quyết định là có Ngã và có ngã sở. Như vậy, tà kiến dẫn dắt sinh ra thân kiến. Lại dấy lên ý niệm như vậy: ngã và ngã sở này là đoạn hay là thường? Nếu thấy các chấp biến hoại không nối tiếp thì cho rằng là đoạn, tức là đoạn kiến. Như vậy, thân kiến dẫn dắt sinh ra biên kiến. Lúc ấy đối với ba kiến thuận theo chấp lấy nên loại cho rằng có thể đạt được thanh tịnh, giải thoát và xuất ly, tức là giới cấm thủ. Như vậy, biên kiến dẫn dắt sinh ra giới cấm thủ. Lại dấy lên ý niệm như vậy: Ba kiến như vậy đã đạt được thanh tịnh, giải thoát và xuất ly thì trở thành tốt đẹp nhất. Tức là kiến thủ, như vậy giới cấm thủ dẫn dắt sinh ra Kiến thủ. Lúc ấy yêu quý cái thấy của mình, ghét bỏ cái thấy của người khác, đối với cái tâm ý của mình và người có sự so sánh mà khởi mạn. Như vậy, vô minh thật là đứng đầu đối với sự dẫn dắt tùy miên, bởi vì tùy miên mà dẫn dắt phát khởi mười phiền. Nghĩa là phiền phần, tặc là đẳng lưu của sân; phiền phú thì có người nói là đẳng lưu của tham. Có Sư khác nói: Là đẳng lưu của Si. Nên đưa ra cách nói này: Là đẳng lưu của tham, si, bởi vì hoặc là tham danh lợi mà che dấu tội lỗi của mình, hoặc

là do không hiểu biết mà che dấu tội lỗi. Triền hôn trầm, thùy miên và vô quý là đẳng lưu của si, triền đạo cử, xan và vô tầm là đẳng lưu của tham, triền ác tác là đẳng lưu của nghi. Tùy miên cũng dẫn đến cấu ược của sáu phiền não, nghĩa là cấu ược do hại, hận là đẳng lưu của sân, cấu ược do não là đẳng lưu của kiến thủ, cấu ược do cuồng, kiêu là đẳng lưu của tham, cấu ược do siểm là đẳng lưu của năm kiến. Như vậy, vô minh lại là đứng đầu dẫn dắt sinh ra triền, cấu. Khắp tất cả mọi nơi là từ ngục vô gián cho đến Hữu Đảnh đều có thể gặp phải nó. Và lại, phần vị sinh phần vị kiến đạo, phần vị tu đạo đều thành tựu, và đều được khởi lên mê lầm đối với tự tướng, cộng tướng của các pháp.

Biến hành, không phải là vì vô minh dấy khởi trong nên sát-na, có thể duyên với năm bộ, làm nhân của năm bộ, tùy tăng của năm bộ mà nói là biến hành; chỉ bởi vì vô minh có khắp tất cả mọi nơi, dấy khởi cùng chủng loại, cho nên nói là biến hành. Nghĩa là cùng dấy khởi với tùy miên biến hành thì gọi là biến hành, cùng dấy khởi với tùy miên không biến hành thì gọi là không biến hành. Cõi mình, cõi khác, địa mình, địa khác, duyên hữu lậu-vô lậu, duyên hữu vi-vô vi cũng nói như vậy. Cùng dấy khởi hòa hợp với các phiền não, như mở trong cục mở, như dầu trong hạt vừng, cho nên gọi là biến hành.

Bởi vì vô minh này có đủ ba nghĩa trên, cho nên nên mình nó lập thành lậu. Như trong kinh nói: “Vô minh dấy khởi bởi vì tác ý phi lý, dục lậu-hữu lậu và vô minh lậu, chưa sinh ra thì sinh ra, đã sinh ra thì lại rộng lên gấp bội.”

Hỏi: Có bao nhiêu phiền não sinh ra, cũng bấy nhiêu phiền não diệt đi, bởi vì sau nên sát-na chắc chắn không dừng lại, tại sao lại nói ba lậu sinh ra rồi thì rộng thêm gấp bội?

Đáp: Bởi vì dựa vào Hạ-Trung-Thượng dần dần tăng lên mà nói, nghĩa là phẩm Hạ sinh ra rồi làm duyên cho phẩm Thượng, cho nên đưa ra cách nói như vậy. Lại nữa, dựa vào Đẳng vô gián duyên mà nói lại rộng thêm gấp bội; nghĩa là phiền não phẩm Hạ sinh ra rồi; làm Đẳng vô gián duyên cho phẩm Trung; phiền não phẩm Trung sinh ra rồi, làm Đẳng vô gián duyên cho phẩm Thượng, cho nên đưa ra cách nói như vậy. Lại nữa, dựa vào nhân đồng loại, biến hành mà nói lại rộng thêm gấp bội, nghĩa là phiền não phẩm Hạ sinh ra rồi làm hai nhân cho phẩm Trung, phiền não phẩm Trung sinh ra rồi làm hai nhân cho phẩm Thượng, cho nên đưa ra cách nói như vậy. Lại nữa, dựa vào Thủ quả và Dữ quả mà nói lại rộng thêm gấp bội, nghĩa là phiền não phẩm Hạ sinh ra rồi có thể Thủ quả, có thể Dữ quả của phẩm Trung, phiền não phẩm

Trung sinh ra rồi có thể Thủ quả, có thể Dữ quả của phẩm Thượng, cho nên đưa ra cách nói như vậy.

Tôn giả Thế Hữu đưa ra cách nói như vậy: “Không phải là phiền não nhiều mà nói rộng thêm gấp bội, mà dựa vào phiền não sinh ra rồi không còn trở lại rơi vào trong phần vị chưa sinh, cho nên nói như vậy. Lại nữa, dựa vào phiền não sinh ra rồi không còn trở lại rơi vào trong đời vị lai, cho nên nói như vậy. Lại nữa, dựa vào thường xuyên sinh ra, cho nên nói như vậy, nghĩa là nên phiền não sinh ra rồi lại dấy khởi tà ý phi lý, không dựa vào pháp đối trị liền sinh ra loại thứ hai, lại sinh ra loại thứ ba cho đến trăm ngàn cho nên nói như vậy. Lại nữa, dựa vào dần dần mạnh mẽ nhanh nhạy, cho nên nói như vậy, nghĩa là phiền não phẩm Hạ sinh ra rồi lại dấy khởi tác ý phi lý, không dựa vào pháp đối trị liền sinh ra phẩm Trung, lại sinh ra phẩm Thượng, lần lượt chuyển tiếp thêm mạnh hơn, cho nên nói như vậy. Lại nữa, dựa vào tùy cảnh mà chuyển, cho nên nói như vậy, nghĩa là thuận theo duyên với cảnh giới của nên Sắc... mà phiền não sinh ra rồi, bởi vì phiền não dấy khởi tác ý phi lý, không dựa vào pháp đối trị lại duyên với Thanh... mà sinh ra các phiền não cho nên nói như vậy”.

Đại đức nói rằng: Dựa vào triển trong nên Hữu có nhiều hành, cho nên nói rộng thêm gấp bội, nghĩa là có đủ ràng buộc thì từ ngược vô gián cho đến Hữu Đảnh, phiền não đều bằng phiền não của địa mình không có thêm bớt gì; nhưng mà có hiện hành và không hiện hành, nếu dấy khởi tác ý phi lý, không dựa vào pháp đối trị thì luôn luôn hiện hành; nếu dấy khởi tác ý phi lý, không dựa vào pháp đối trị thì luôn luôn hiện hành; nếu dấy khởi tác ý như lý, dựa vào pháp đối trị thì không hiện hành, cho nên nói như vậy.

Như trong kinh nói: “Lậu có bảy loại là hại, nhiệt não, nghĩa là hoặc có lậu là do kiến mà đoạn, cho đến nói rộng ra”.

Hỏi: Nghĩa hơn hẳn về lậu có ba loại, đó là dục lậu, hữu lậu và vô minh lậu, tại sao ở đây nói là bảy lậu?

Đáp: Trong này dụng cụ rõ rĩ kia, như trước đã nói rộng ra. Hiếp Tôn giả nói: “Đức Phật thuyết pháp xong, có người đọc giáo hóa đến sau đi vào trong pháp hội. Như lai thương xót dùng câu văn khác giảng giải lại bảy lậu làm cho người ấy được hiểu rõ.” Lại nữa, Đức Phật giảng giải về ba lậu, người căn tánh nhanh nhạy đã hiểu rõ, vì người căn tánh chậm chạp mà giải thích là bảy lậu. Như căn tánh nhanh nhạy - chậm chạp, nhân lực-duyên lực, nội lực-ngoại lực, lực tư duy bên trong lực nghe pháp bên ngoài, mở mang trí, nói về trí, nên biết cũng như vậy.

Tôn giả vọng Mãn đưa ra cách nói như vậy: “Trong này Đức Phật nói hai lậu với nghĩa hơn hẳn, đó là do Kiến mà đoạn và do tu mà đoạn. Lậu do kiến mà đoạn thì dùng tên gọi của chính nó mà nói, lậu do tu mà đoạn thì dựa vào đối trị mà nói. Pháp đối trị ấy có hai loại, đó là đối trị bằng điều phục và đối trị bằng đoạn trừ. Trong đó, năm lậu trước dựa vào đối trị bằng điều phục, nên loại cuối cùng dựa vào đối trị bằng đoạn trừ cho nên nói là bảy lậu.”

Như trong kinh nói: “Chánh chi kiến lúc ấy đắc quả A-la-hán, tâm được giải thoát từ dục, hữu, vô minh lậu.”

Hỏi: Lúc lìa nhiễm của cõi Dục thì tâm được giải thoát từ dục lậu, lúc lìa nhiễm của Hữu Đảnh thì tâm được giải thoát từ hữu lậu và vô minh lậu, tại sao Đức Phật nói chánh chi tiếng lúc ấy đắc quả A-la-hán thì tâm được giải thoát từ ba lậu...?

Đáp: Trong này đối với đã giải thoát cũng nói theo âm là đang giải thoát, đây chính là đối với gần dùng âm xa mà nói, như nói: hiện nay đến từ nơi nào? Lại như nơi khác đã đoạn trừ nói là đoạn trừ, đã tiến vào nói là tiến vào, đã tiếp nhận nói là tiếp nhận, ở đây cũng như vậy. Lại nữa, dựa vào dục lậu, hữu lậu đều diệt hoàn toàn, cho nên nói như vậy. Lại nữa, dựa vào Tập lậu đoạn trừ, cho nên nói như vậy. Lại nữa, dựa vào Diệt tác chứng, cho nên nói như vậy; như nói lúc đắc quả A-la-hán, Diệt tác chứng chín mươi tám tùy miên. Lại nữa, dựa vào đạt được pháp trí vô học đối trị với ba lậu, cho nên nói như vậy. Lại nữa, dựa vào đạt được tánh hệ thuộc vô học lìa bỏ ba lậu, cho nên nói như vậy. Lại nữa, dựa vào đoạn trừ nối tiếp nhau, cho nên nói như vậy; nghĩa là từ vô thỉ đến nay thường xuyên đoạn trừ dục lậu, hai lậu nối tiếp đấy khởi, nay đoạn trừ hai lậu không còn nối tiếp nhau nữa. Lại nữa, dựa vào đoạn trừ duyên với ba lậu, cho nên nói như vậy; nghĩa là từ vô thỉ đến nay hai lậu cùng với duyên kia làm thành ba loại duyên, nay đoạn trừ hai lậu thì duyên kia vĩnh viễn đoạn trừ. Lại nữa, dựa vào pháp đối trị chán ngán, cho nên nói như vậy; nghĩa là lúc ấy chứng được quả thứ tư, chán ngán toàn bộ ba lậu, từ vô thỉ đến nay mình bị nó lừa dối mê hoặc, làm cho tâm không giải thoát, nay được giải thoát thì sinh tâm chán ngán lìa xa sâu sắc.

Hỏi: Lúc bấy giờ năm uẩn đều được giải thoát, tại sao chỉ nói là tâm giải thoát?

Đáp: Vì tâm là thù thắng nhất đối với năm uẩn, cho nên chỉ nói đến tâm. Nghĩa là nếu nói đến pháp hơn hẳn thì cũng đã nói đến pháp khác, như vua được thoát nạn thì quyền thuộc cũng như vậy. Lại nữa, vì

tâm là đứng đầu, cho nên nói chung cả năm uẩn đều được giải thoát. Lại nữa, vì dựa vào tâm cho nên gọi là tâm sở pháp, vì tâm to lớn cho nên gọi lập pháp Đại địa vì vậy chỉ nói đến tâm. Lại nữa, lúc ti đạo vô gián thuộc tha tâm trí, chỉ duyên với tâm cho nên đưa ra cách nói như vậy, những sự việc thù thắng của tâm, như nơi khác nói rộng hơn...



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 48

LUẬN VỀ BÁT THIÊN (Phần 3)

Có bốn Bậc lưu, đó là Dục bậc lưu-Hữu bậc lưu-Kiến bậc lưu-Vô minh bậc lưu.

Hỏi: Bốn bậc lưu này lấy gì mà làm tự tánh?

Đáp: Lấy nên trăm lẽ tám sự làm tự tánh, nghĩa là Dục bậc lưu lấy hai mươi chín sự của cõi Dục làm tự tánh, tức là tham có năm, sân có năm, mạn có năm, nghi có bốn triệu có mười, Hữu bậc lưu lấy hai mươi tám sự của cõi vô Sắc làm tự tánh, tức là tham có mười, mạn có mười, nghi có tám; Kiến bậc lưu lấy ba mươi sáu sự của ba cõi làm tự tánh, tức là cõi làm tự tánh, tức là cõi Dục - Sắc - Vô sắc đều có mười hai kiến, vô minh bậc lưu lấy mười lăm sự của cõi làm tự tánh, tức là cõi Dục - Sắc - Vô minh đều có năm bộ vô minh. Vì vậy, bốn bậc lưu này lấy nên trăm lẽ tám sự làm tự tánh. Đã nói về tự tánh, nguyên cơ nay sẽ nói đến.

Hỏi: Vì sao gọi là bậc lưu, bậc lưu có nghĩa là gì?

Đáp: Nghĩa trôi nổi không dừng, nghĩa trút xuống cuộn cuộn, nghĩa rơi xuống chìm chìm, là nghĩa của bậc lưu. Nghĩa trôi nổi không dừng là nghĩa của bậc lưu, nghĩa là các phiền não đều chảy xiết cuốn trôi hữu tình, làm cho lưu chuyển sinh tử ở trong các cõi, các nẻo, các đời. Nghĩa rơi xuống chìm chìm, lưu chuyển sinh tử ở trong các cõi, các nẻo, các đời.

Hỏi: Nếu các nghĩa như rơi xuống chìm chìm... là nghĩa của bậc lưu, thì kiết thuận phần trên đúng ra không phải là bậc lưu, bởi vì nó làm cho hữu tình có chiều hướng sinh lên phía trên?

Đáp: Nghĩa của thuận phần trên khác với nghĩa của bậc lưu, nghĩa là dựa vào giới, địa mà thiết lập Kiết thuận phần trên, bởi vì nó làm cho hữu tình hướng đến giới địa phía trên; dựa vào đạo giải thoát mà thiết

lập là bộc lưu, tuy sinh đến Hữu Đảnh mà làm cho hữu tình đắm chìm trong sinh tử, bởi vì không đến được giải thoát và Thánh đạo

Tôn giả Diêu Âm cũng đưa ra cách nói này: “Tuy từ lâu sinh lên phía trên mà bị bộc lưu làm cho trôi nổi đắm chìm, bởi vì lui sụt phẩm thiện.” Tôn giả Tả Thọ đưa ra cách nói như vậy: “Trong này phiền não tăng thượng luôn luôn hiện hành giống như dòng thác chảy xiết, cho nên gọi là bộc lưu.”

Hỏi: Vì sao thiết lập riêng kiến là Bộc lưu, Ảnh thủ mà không thiết lập riêng là kiến lậu?

Đáp: Hiệp Tôn Giả nói: “Đức Phật biết rõ về thế dụng, tánh tướng của các pháp, nếu pháp có thể tùy ý kiến lập riêng biệt thì tách biệt mà thiết lập, nếu không như vậy thì kiến lập chung với nhau. “Lại nữa, các kiến có hành tướng tùy tiện nóng vội, mạnh mẽ nhanh nhạy không tùy thuận đối với nghĩa lưu trú, cùng với phiền não chậm chạp trì trệ khác hợp lại lập làm dục, hữu lậu, cùng với nghĩa trôi nổi không dừng... tùy thuận lẫn nhau cho nên thiết lập riêng là bộc lưu - ảnh thủ. Như là hai con trâu cùng kéo nên cỗ xe, bởi vì tánh của hai con trâu đều nóng nảy vội vàng, cho nên cỗ xe nhất định phải hư hỏng; nếu hai con trâu ấy nên chậm, nên nhanh mà chế ngự lẫn nhau thì không có gì hư hại, cho nên không thiết lập riêng kiến là kiến lậu. Lại nữa, tánh của kiến nóng nảy vội vàng thuận với pháp lìa nhiễm chứ không thuận với sự lưu trú, cho nên cùng với phiền não chậm chạp trì trệ khác hợp lại tập làm lậu; cùng với nghĩa trôi nổi không dừng... thuận với nhau, cho nên thiết lập riêng cả bộc lưu, ảnh thủ.

Hỏi: Nếu kiến nóng nảy vội vàng thuận với pháp lìa nhiễm thì không nên thiết lập là bộc lưu - ảnh thủ, bởi vì bộc lưu... thuận với sự đắm chìm?

Đáp: Bởi vì chỉ trích ngoại đạo đắm theo các kiến, cho nên thiết lập riêng các kiến là bộc lưu... Nghĩa là các ngoại đạo tùy ý dấy khởi Kiến chấp sai lạc, suy xét tìm trì theo cảnh, thế là xoay vòng rồi lại đắm chìm ở trong sinh tử không có hạn kỳ ra khỏi; ví như con voi già lún chân trong bùn lầy, hễ nhứt nhích thì thân hình lại càng chìm xuống không thoát ra được. Luận giả Phân Biệt nói có bốn lậu, đó là Dục lậu, Hữu lậu, Kiến lậu và Vô minh lậu, đối với tông chỉ của luận ấy không cần phải hỏi đáp.

Có bốn Ách, đó là Dục ách, Hữu ách, Kiến ách và Vô minh ách. Tự tánh của Ách này như nói về Bộc lưu, mà nghĩa thì có khác nhau, đó là nghĩa chìm nổi là nghĩa của Bộc lưu. Nghĩa hòa hợp là nghĩa của

Ách. Nghĩa là các hữu tình bị bốn Bộc lưu làm cho trôi nổi đắm chìm rồi, lại bị bốn Ách cùng với thân mạng làm cho vương bận và trở ngại thì luôn luôn gánh chịu nỗi khổ nặng nề của sinh tử; như con bò kéo xe phải mang lấy cái ách buộc vào càng xe, dùng dây da buộc chặt cái ách luôn luôn kéo chiếc xe chở nặng. Vì vậy, tất cả mọi nơi nói đến nghĩa bộc lưu rồi, thì nói tiếp về nghĩa của Ách, bởi vì hai nghĩa này gắn với nhau.

Có bốn thủ, đó là Dục thủ, Kiến thủ, Giới cấm thủ và Ngã ngữ thủ.

Hỏi: Bốn thủ này lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Lấy nên trăm lẻ tám sự làm tự tánh, đó là Dục thủ lấy ba mươi bốn sự của cõi Dục làm tự tánh, tức là tham có năm, sân-mạn có năm, vô minh có năm, nghi có bốn, kiến có mười; Kiến thủ lấy ba mươi sự của ba cõi làm tự tánh, tức là Kiến của cõi Dục, Sắc, Vô Sắc đều có mười; Giới cấm thủ lấy sáu sự của ba cõi làm tự tánh, tức là giới cấm thủ của ba cõi Dục-Sắc-Vô sắc đều có hai; Ngã ngữ thủ lấy ba mươi tám sự của cõi Sắc-Vô sắc làm tự tánh, tức là tham có mười, mạn có mười, vô minh có mười, nghi có tám. Vì vậy, bốn thủ này nên lấy trăm lẻ tám sự làm tự tánh. Đã nói về tự tánh nay sẽ nói đến nguyên cố.

Hỏi: Vì sao gọi là Thủ?

Đáp: Vì ba sự cho nên nói tên gọi là Thủ:

1. Nắm giữ.
2. Thu thập.
3. Lựa chọn.

Lại vì hai sự cho nên gọi là Thủ:

1. Có thể làm cho nghiệp cháy bùng lên.
2. Hành tướng mạnh mẽ nhanh nhạy. Có thể làm cho nghiệp lửa cháy bùng lên; là bởi vì Thủ làm cho lửa nghiệp của hữu tình trong năm nẻo luôn luôn cháy bùng lên. Hành tướng mạnh mẽ nhanh nhạy, là bởi vì hành tướng các Thủ vô cùng mạnh mẽ.

Hỏi: Thủ có nghĩa là gì?

Đáp: nghĩa về củi là nghĩa của thủ, như duyên vào củi cho nên ngọn lửa được cháy bùng lên; hữu tình của như vậy, phiền não làm duyên cho nghiệp được cháy rừng rực. Lại nữa, nghĩa về quán bọ là nghĩa của thủ, như tầm làm kén tự quán, tự bọ lấy mình, cho đến ở trong kén mà tự nhận lấy cái chết; hữu tình cũng như vậy, dấy khởi các phiền não tự quán, tự bọ lấy mình mà ở trong đó làm tổn hại mất đi tuệ mạng, lần lượt xoay vòng cho đến rơi vào các nẻo ác. Lại nữa,

nghĩa về làm tổn hại là nghĩa của thủ, như gai độc sắc nhọn nhiều lần đâm vào thân mình thì thân mình bị thương tổn hư hoại, hữu tình cũng như vậy, gai độc phiền não nhiều lần đâm vào pháp thân thì pháp thân bị hư hoại.

Hỏi: Vì sao vô minh thiết lập riêng làm lậu-Bộc, Lưu-ach, mà không thiết lập riêng làm thủ?

Đáp: Hiếp Tôn giả nói: “Đức Phật biết rõ về thể dụng-tánh-tướng của các pháp, nếu ở trong pháp này có thể thiết lập riêng biệt thì thiết lập riêng pháp ấy, nếu không như vậy thì kiến lập chung với nhau, cho nên không cần phải vặn hỏi.” Lại nữa, trước đây nói bởi vì ba sự cho nên gọi là Thủ, đó là nắm giữ-thu thập-chọn lựa; vô minh tuy có hai sự trước mà không có sự thứ ba, cho nên không thiết lập riêng làm Thủ, bởi vì vô minh ngu si ám muội không có năng lực chọn lựa các pháp. Lại nữa, trước đây nói bởi vì hai sự cho nên gọi Thủ, đó là có thể làm cho nghiệp cháy bùng lên và hành tướng mạnh mẽ nhanh nhạy; vô minh tuy có thể làm cho nghiệp cháy bùng lên mà không phải là hành tướng mạnh mẽ nhanh nhạy, cho nên không thiết lập riêng làm Thủ, bởi vì vô minh chậm chạp trì trệ không có năng lực quyết đoán rõ ràng đối với các pháp.

Hỏi: vì sao trong năm kiến thì bốn kiến hợp lại thiết lập làm kiến thủ, nên kiến thì thiết lập riêng làm Giới cấm thủ?

Đáp: Hiếp Tôn giả nói: “Đức Phật biết rõ về thể dụng-tánh-tướng các Pháp, nếu ở trong kiến có thể thiết lập riêng biệt thì thiết lập riêng cho nó, nếu không như vậy thì kiến lập chung với nhau, cho nên không cần phải vặn hỏi.” Lại nữa, trước đây bởi vì hai sự cho nên gọi là thủ, đó là có thể làm cho nghiệp cháy bùng lên và hành tướng mạnh mẽ nhanh nhạy; hữu tình trong năm nẻo bởi vì Giới cấm thủ làm cho các nghiệp và bốn kiến còn lại cháy bùng lên, cho nên thiết lập riêng làm thủ.

Tôn giả Diệu Âm đưa ra cách nói như vậy:” Hữu tình trong năm nẻo bởi vì thể dụng nhanh chóng, thân cận rất sâu nặng của Giới cấm thủ làm cho các nghiệp cháy bùng lên, vượt qua bốn kiến còn lại, cho nên thiết lập riêng làm thủ.” Lại nữa, bởi vì Giới cấm thủ trái ngược với Thánh đạo, xa lìa với giải thoát, cho nên thiết lập riêng làm thủ. Trái ngược với Thánh đạo, là bởi vì Giới cấm thủ rời bỏ Thánh đạo chân thật, vọng chấp lấy các loại khổ hạnh phi lý có thể đạt được thanh tịnh; như bỏ ăn uống, nằm trên tro, ngồi trên chày, mặt xoay chuyển theo mặt trời, uống không khí và uống nước, hoặc chỉ ăn trái cây, hoặc chỉ ăn rau cỏ, hoặc mặc áo rách nát, hoặc lửa thể hoàn toàn, chấp vào

những loại như vậy có thể đạt được thanh tịnh. Xa lìa với giải thoát, là như tà đạo tu hành khổ hạnh như vậy. Như vậy, đều là lìa với giải thoát. Lại nữa, bởi vì Giới cấm thủ lửa đối hai đạo trong-ngoài, cho nên thiết riêng làm thủ. Lửa đối nội đạo, như chấp rằng tám gọi sạch sẽ, thọ trì mười hai công đức Đầu-đà thì có năng lực chứng được thanh tịnh. Lửa đối ngoại đạo, như chấp các loại khổ hạnh phi lý có thể đạt được thanh tịnh để nói ngay ở trước.

Tôn giả Diệu Âm cũng đưa ra cách nói này: “Giới cấm thủ này, hiện tại thấy đời sống đau khổ như ngọn lửa bốc cháy hừng hực, lửa đối hai đạo như mê hoặc trẻ thơ, cho nên thiết lập riêng làm Thủ.”

Hỏi: Vì sao gọi là Ngã ngữ thủ, là vì hành tướng hay là vì sở duyên? Nếu vì hành tướng thì Tát-ca-da kiến phải gọi là Ngã ngữ thủ, bởi vì hành tướng Ngã chuyển biến? Nếu vì sở duyên thì các pháp Vô ngã làm sao có thể nói là ngã ngữ thủ?

Đáp: Không bởi vì hành tướng, không bởi vì sở duyên mà gọi là Ngã ngữ thủ, bởi vì có lỗi như trước. Như phiền não cõi Dục trừ ra Kiến mà thiết lập dục thủ, phiền não của cõi Sắc-Vô Sắc cùng với Dục thủ trái ngược nhau, dựa vào bên trong mà dấy khởi; cho nên thiết lập làm Ngã ngữ thủ. Lại nữa, phiền não của cõi Dục vào lúc cảm lấy thân bên trong, cần đến dâm dục, cần đến cảnh giới, cần đến mọi dụng cụ, cần đến thân thứ hai, cho nên thiết lập làm Dục thủ; phiền não của cõi Sắc-Vô sắc vào lúc cảm thấy thân bên trong, cùng với Dục thủ trái ngược nhau, cho nên thiết lập Ngã ngữ thủ. Lại nữa, phiền não của cõi Dục vào lúc cảm lấy thân bên trong, chỉ dựa vào phi định, phần nhiều tùy theo môn bên ngoài, sự bên ngoài, cho nên thiết lập làm Dục thủ; phiền não của cõi Sắc-Vô sắc vào lúc cảm lấy thân bên trong, chỉ dựa vào định, phần nhiều tùy theo môn bên trong, sự bên trong, cho nên thiết lập Ngã ngữ thủ. Lại nữa, phiền não của cõi Dục không có thể cảm được thân hình to lớn, thọ mạng lâu dài, cho nên thiết lập làm Dục thủ; phiền não của cõi sắc-Vô sắc có thể cảm được thân hình to lớn, như thân của người cõi trời Sắc Cứu Cánh cao nên vạn sáu ngàn du-thiện-na; cũng có thể cảm được thọ mạng lâu dài, như Phi tướng Phi tướng xứ thọ đến tám Đại kiếp; cho nên phiền não của cõi Sắc-Vô sắc thiết lập làm Ngã ngữ thủ.

Hỏi: Vì sao Dục lậu-bộc lưu-ách thủ cũng thâm nhiếp các triền mà trong Hữu lậu... hoàn toàn không thâm nhiếp nó?

Đáp: Có người đưa ra cách nói này: Trong Hữu lậu cho đến Ngã ngữ thủ cũng thâm nhiếp ách triền. Luận phẩm loại Túc nói: “Thế nào

là Hữu lậu? Nghĩa là cõi sắc-Vô sắc loại trừ vô minh, còn lại các kiết phược, tùy miên, tùy phiền não, triền đó gọi là Hữu lậu.” Hữu bộc lưu-ách và Ngã ngữ thủ cũng cần phải thâm nhiếp triền, nên đưa ra cách nói này: Cõi trên ít triền, bởi vì không tự tại cho nên không nói là Hữu lậu, cho đến Ngã ngữ thủ thì cõi Dục tuy nhiều nhưng do kiến mà đoạn, bởi vì không đầy đủ, vì không tự tại, cho nên chỉ nói tổng quát về mười triền chứ không nói riêng biệt về năm bộ.

Hỏi: Các phiền não cấu uế vì sao không nói là Lậu ...?

Đáp: Có người đưa ra cách nói này: Nó cũng nói ở trong Dục lậu... Luận phẩm Loại Túc nói: “Thế nào là Dục lậu? Nghĩa là cõi Dục loại trừ vô minh, còn lại các kiến phược, tùy miên, tùy phiền não, triền, đó gọi là Dục lậu, cho đến nói rộng ra”. Tùy phiền não tức là phiền não cấu uế. Nên đưa ra cách nói này: Phiền não cấu uế bởi vì thô không tồn tại vững bền, cho nên không nói là Lậu...; bất tín-giải đãi-phóng dật cũng bởi vì quá mỏng manh, cho nên không nói là Lậu... Như trong kinh nói: “Bốn Thủ như vậy đều do vô minh làm nhân, vô minh làm tập, là chủng loại vô minh sinh ra từ vô minh.”

Hỏi: Kinh khác đều nói Ái làm duyên cho thủ, kinh này tại sao đưa ra cách nói như vậy?

Đáp: Dựa vào nhân gần cho nên nói Ái làm duyên cho thủ, dựa vào nhân xa cho nên nói Vô minh làm nhân cho thủ... Như nhân gần, nhân xa, ở nơi này- ở nơi kia, hiện tiền, chúng đồng phần này, chúng đồng phần khác, nên biết cũng. Lại nữa, dựa vào nhân động loại cho nên nói Ái làm duyên cho thủ, dựa vào nhân đồng loại, biến hành cho nên nói Vô minh làm nhân cho thủ... Lại nữa, bởi vì phá bỏ cái kỳ quái hư vọng của ngoại đạo, cho nên nói Vô minh làm nhân cho thủ...; nghĩa là các ngoại đạo tuy rồi bỏ cuộc sống gia đình, không giữ lấy gì, không tích chứa gì, chịu khó tu hành khổ hạnh, mà bởi vì không có trí, đắm theo những kiến chấp, rơi vào con đường hiểm ác, không có hạn kỳ ra khỏi, cho nên nói Vô minh làm nhân cho thủ...

Hỏi: Ái thì thâm nhiếp vào trong Dục thủ..., tại sao lại nói Ái làm duyên cho thủ?

Đáp: Ngay lúc tùy miên tham bắt đầu dấy khởi gọi là Ái, sau đó tăng lên gọi là thủ, cho nên không trái ngược nhau. Lại nữa, ngay khi tùy miên tham thuộc phẩm Hạ gọi là Ái, phẩm Trung-Thượng gọi là thủ, cho nên không trái ngược nhau.

Có bốn thân hệ, đó là tham dục thân hệ, sân nhuế thân hệ, giới cấm thủ thân hệ và chấp đây là thật nhân hệ.

Hỏi: Bốn thân hệ này lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Lấy hai mươi tám sự làm tự tánh, đó là tham dục, sân nhuế hệ đều có năm bộ của cõi Dục là mười sự, giới cấm thủ thân hệ của ba cõi đều có hai bộ là sáu sự, chấp đây là thật thân hệ của ba cõi đều có bốn cõi đều có hai bộ là sáu sự, chấp đây là thật thân hệ của ba cõi đều có bốn bộ là mười hai sự. Vì vậy, bốn thân hệ lấy hai mươi tám sự làm tự tánh. Đã nói về tự tánh, nay sẽ nói đến nguyên cơ.

Hỏi: Vì sao gọi là thân hệ, có nghĩa là gì?

Đáp: Nghĩa ràng buộc thân, nghĩa kiết thọ sinh, là nghĩa của thân hệ. Nghĩa ràng buộc thân là nghĩa của thân hệ, nghĩa là bốn loại này ràng buộc thân của hữu tình ở trong sinh tử, ràng buộc như nhau, ràng buộc khắp nơi. Như luận Tập Dị Môn nói: “Tham dục ràng buộc thân chưa đoạn trừ, chưa biết tất cả, cho nên đối với những thân ấy, những hình ấy và những gì đã đạt được ấy, tự thể làm nhân, làm duyên, làm ràng buộc, làm ràng buộc như nhau, làm ràng buộc khắp nơi, làm nối tiếp nhau kết hợp lại. Như thợ kết tràng hoa, hoặc là học trò của người ấy, chọn lấy các loại hoa, tập trung đặt vào nơi dùng sợi tơ kết làm các loại tràng hoa tươi đẹp; sợi tơ làm nhân, làm duyên, làm ràng buộc, làm ràng buộc như nhau, làm ràng buộc tất cả, làm nối tiếp nhau kết hợp lại cho tràng hoa tươi đẹp. Ba thân hệ còn lại, nói rộng ra cũng như vậy. Nghĩa kiết thọ sinh là nghĩa của thân hệ, như trong kinh nói: “Ba sự hợp lại cho nên được vào thai mẹ:

1. Cha mẹ đều có tâm nhiễm ô.
2. Người mẹ không có bệnh lúc gặp nhau.
3. Kiện-đạt-phước đang hiện rõ ở trước mắt.

Lúc bấy giờ hai tâm yêu, ghét của kiện-đạt-phước lần lượt xoay chuyển hiện rõ trước mắt mới có được kiết thọ sinh. Vì vậy, nghĩa kiết thọ sinh của thân hệ.

Hỏi: Nếu nghĩa ràng buộc thân... là nghĩa của thân hệ, thì những phiền não khác cũng có nghĩa này, tại sao không thiết lập làm thân hệ?

Đáp: Có người đưa ra cách nói này: đây là Đức Thế Tôn quan sát chúng sinh đã giáo hóa mà có cách nói tóm lược khác. Hiệp Tôn giả nói:” Đức Phật biết rõ thể dụng, tánh, tướng của các pháp, nếu pháp có thể tùy ý thiết lập thân hệ thì cứ thiết lập, nếu không như vậy thì không kiến lập, cho nên không cần phải vặn hỏi.”

Tôn giả Diệu Âm đưa ra cách nói như vậy: “Đức Phật biết rõ bốn loại này ràng buộc thân hữu tình, ràng buộc như nhau, ràng buộc khắp

nơi với thể dụng nhanh chóng, thân cận rất sâu nặng, vượt quá những phiền não khác, cho nên chỉ thiết lập nó.” Lại nữa, bốn thân hệ này ràng buộc thân của hai bộ, vượt quá những phiền não khác, cho nên chỉ thiết lập nó. Nghĩa là hai thân hệ đầu ràng buộc thân của người xuất gia vượt quá những phiền não khác, hai thân hệ sau ràng buộc thân hệ của người xuất gia vượt quá những phiền não khác. Như tại gia, xuất gia, có nhà cửa, không có nhà cửa, có nhiệt thọ, không có nhiệt thọ, có tích tụ, không có tích tụ, có quyến thuộc, không có quyến thuộc, có xa lìa, không có xa lìa, nên biết cũng như vậy.

Lại nữa, bốn thân hệ này ràng buộc thân trong ba cõi, vượt quá những phiền não khác, cho nên chỉ thiết lập nó. Nghĩa là hai thân hệ đầu ràng buộc thân của cõi Dục vượt quá những phiền não khác, hai thân hệ sau ràng buộc thân của cõi sắc, vô sắc vượt quá những phiền não khác. Lại nữa bốn thân hệ này dấy khởi hai căn tranh chấp, vượt quá những phiền não khác, cho nên chỉ thiết lập nó. Nghĩa là hai thân hệ dấy khởi căn tranh chấp là Ái, hai thân hệ sau dấy khởi căn tranh chấp là Kiến. Như trong kinh nói: “Phạm chí ôm bình chống gậy đến chỗ Đại-ca-diễn-na đưa ra câu hỏi như vậy: Nhân gì, duyên gì mà Sát-đế-lợi cùng với Sát-đế-lợi tranh chấp, Bà-la-môn cùng với Bà-la-môn tranh chấp, phệ xá cùng với phệ xá tranh chấp, Thú-đạt-la tranh chấp? Tôn giả đáp rằng: Đó là do tham-sân làm căn tranh chấp vì Ái, cho nên cùng nổi dậy tranh chấp đấu đá lẫn nhau. Phạm chí lại hỏi: Nhân gì, duyên gì mà những người xuất gia không có nhà cửa, nhiếp thọ, tích tụ, đối mặt tranh chấp đấu với nhau? Tôn giả đáp rằng: đó là do giới cấm thủ và chấp đây là thật làm căn tranh chấp vì Kiến, cho nên cùng nổi dậy tranh chấp đấu đá lẫn nhau.” Như hai căn tranh chấp, hai bên, hai mũi tên, hai hý luận, hai ngã chấp, nên biết cũng như vậy.

Lại có người nói: trong này làm rõ về môn loại, làm rõ về tóm lược, làm rõ về phù hợp cho nên chỉ nói là bốn. Nghĩa là các phiền não, hoặc chỉ do Kiến mà đoạn, hoặc bao gồm do Kiến, tu mà đoạn, nếu nói hai thân hệ sau thì nên biết là nói chung về phiền não chỉ do kiến mà đoạn, nếu nói hai thân hệ sau thì nên biết là nói chung về phiền não bao gồm do kiến, tu mà đoạn. Lại nữa, các phiền não có loại là biến hành, có loại không phải là biến hành, nếu nói hai thân hệ sau thì nên biết là nói chung về phiền não là biến hành, nếu nói hai thân hệ đầu thì nên biết là nói chung về phiền não không phải là biến hành. Lại nữa, các phiền não có loại là kiến tánh, có loại không phải là kiến tánh, nếu nói hai thân hệ sau thì nên biết là nói chung về phiền não là kiến tánh, nếu

nói hai thân hệ đầu thì nên biết là nói chung về phiền não không phải là kiến tánh. Lại nữa, các phiền não có loại chỉ hiện hành ở dị sinh, có loại bao gồm hiện hành ở dị sinh và Thánh giả, nếu nói hai thân hệ đầu thì nên biết là nói chung về phiền não chỉ hiện hành ở dị sinh, nếu nói hai thân hệ đầu thì nên biết là nói chung về phiền não bao gồm hiện hành ở dị sinh và Thánh giả. Lại nữa, các phiền não có loại do hành tướng vui mừng mà chuyển, có loại do hành tướng lo buồn mà chuyển, nếu nói sân nhuế thân hệ thì nên biết là nói chung về phiền não do hành tướng lo buồn mà chuyển, nếu nói ba thân hệ còn lại thì nên biết là nói chung về phiền não do hành tướng vui mừng mà chuyển. Lại nữa, các phiền não có loại chỉ hệ thuộc cõi Dục, có loại hệ thuộc chung cả ba cõi, nếu nói hai thân hệ đầu thì nên biết là nói chung về phiền não chỉ hệ thuộc cõi Dục, nếu nói hai thân hệ sau thì nên biết là nói chung về phiền não hệ thuộc chung cả ba cõi. Bởi vì làm rõ về môn loại, làm rõ về tóm lược, làm rõ về phù hợp, cho nên trong kinh chỉ nói bốn loại thân hệ.

Có năm cái, đó là cái tham dục, cái sân nhuế, cái hôn trầm thụy miên, cái tùy miên ác tác và cái nghi.

Hỏi: Năm cái này lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Lấy ba mươi sự của cõi dục làm tự tánh, đó là tham dục, sân nhuế đều có năm bộ của cõi Dục là mười sự; hôn trầm, tùy miên đều có năm bộ của ba cõi bao gồm bất thiện và vô ký, chỉ riêng bất thiện mới thiết lập làm cái là mười sự; thụy miên chỉ có ở năm bộ của cõi Dục bao gồm thiện, bất thiện và vô ký, chỉ riêng bất thiện thì thiết lập làm cái là năm sự; ác tác chỉ do tu mà đoạn của cõi Dục bao gồm thiện, bất thiện, chỉ riêng bất thiện thiết lập làm Cái là nên sự; nghi gồm chung bốn bộ của ba cõi bao gồm bất thiện và vô ký, chỉ riêng bất thiện thiết lập làm Cái là bốn sự. Vì vậy, năm Cái này lấy ba mươi sự của cõi Dục làm tự tánh.

Hỏi: Cái có tướng là gì?

Đáp: Tôn giả Thế Hữu đưa ra cách nói như vậy: “Tự tánh tức là tướng, tướng tức là tự tánh, bởi vì tự tánh và tướng và tướng của tất cả các pháp không rời xa nhau. Lại nữa, say mê theo đuổi các dục là tướng của tham dục, giận ghét hữu tình là tướng của sân nhuế, thân tâm nặng trĩu là tướng của hôn trầm, thân tâm nóng vội là tướng của tùy miên, khiến cho tâm mơ hồ qua loa là tướng của thụy miên, khiến cho tâm đổi thay hối tiếc là tướng của ác tác, khiến cho tâm hành cùng do dự không quyết đoán là tướng của nghi”. Đã nói về tự tánh của Cái, nay sẽ nói đến nguyên cố.

Hỏi: Vì sao gọi là Cái, Cái có nghĩa là gì?

Đáp: Nghĩa ngăn cách, nghĩa che phủ, nghĩa phá vỡ, nghĩa làm hỏng, nghĩa rơi rụng, nghĩa nằm xuống đều là nghĩa của Cái.

Trong này, nghĩa ngăn cách là nghĩa của Cái, nghĩa là bởi vì ngăn cách Thánh đạo và ngăn cách căn thiện gia hạnh của Thánh đạo, cho nên gọi là Cái. Nghĩa che phủ cho đến nghĩa nằm xuống là nghĩa của Cái, như trong kinh nói: “Có năm cây lớn, hạt giống tuy nhỏ mà cành nhánh tán lá to lớn che phủ những cây nhỏ khác, khiến cho cành nhánh tán lá của những cây nhỏ bị phá hoại ngã đổ không sinh ra quả. Thế nào là năm cây lớn? Đó là:

1. Tên là Kiến, chiết xa.
2. Tên là Kiếp-tí-đát-la.
3. Tên là A-thấp-phước-kiền-đà.
4. Tên là Ô-đàm-bạt-la.

5. Tên là Nặc-cù-đà. Như vậy, cây tâm của hữu tình cõi Dục, bị năm Cái này che phủ cho nên hư hoại ngã đổ, không thể nào sinh trưởng được hoa bầy Giác chi và bốn quả Sa-môn.” Vì vậy, những nghĩa che phủ... đều là nghĩa của Cái.

Hỏi: Nếu ngăn cách Thánh đạo và ngăn cách căn thiện gia hạnh của Thánh đạo là nghĩa của Cái, thì những phiền não khác cũng có nghĩa này, tại sao Đức Thế Tôn không nói là Cái?

Đáp: Có người đưa ra cách nói này: Đây là Đức Thế Tôn có cách nói tóm lược khác cho chúng sinh đã giáo hóa. Hiếp Tôn Giả nói: “Đức Phật biết rõ thế dụng-tánh-tướng của các pháp, pháp nào có tướng của Cái thì thiết lập làm Cái, pháp nào không có tướng của Cái thì không thiết lập, vì vậy không cần phải vặn hỏi.” Tôn giả Diệu Âm đưa ra cách nói như vậy: “Đức Phật biết rõ năm loại này có năng lực ngăn cách Thánh đạo, và ngăn cách căn thiện gia hạnh của Thánh đạo. Thế dụng của chúng mau lẹ và thân cận rất sâu nặng, hơn hẳn những pháp khác, cho nên chỉ thiết lập chúng làm Cái.”

Lại nữa, năm Cái như vậy lúc là nhân, lúc là quả đều có thể làm cho ngăn cách, cho nên chỉ thiết lập chúng làm Cái. Lúc là nhân thì làm cho ngăn cách, là năm Cái này tùy theo lúc nên Cái hiện ở trước mắt, tâm hãy còn không thể nào dấy khởi vô ký, thiện hữu lậu, hướng gì là Thánh đạo. Lúc là quả làm cho ngăn cách, là bởi vì năm Cái này mà rơi vào các nẻo ác, liền chướng ngại toàn bộ tất cả công Đức.

Lại nữa, năm Cái như vậy thì đa số hữu tình ở cõi Dục hiện khởi với hành tướng vi tế, những phiền não khác thì không như vậy, cho nên

chỉ thiết lập chúng làm Cái; nghĩa là mạn, kiến thì hữu tình cõi dục đầy khởi rất ít, như trong địa ngục... lẽ nào có thể đầy khởi mạn do mình chịu khổ hơn hẳn nỗi khổ của người khác hay sao? Trong nẻo bàng sinh thì những loài như cóc nhái..., ngu si tối tăm thấp kém lẽ nào có thể phát khởi những kiến chấp xấu ác hay sao? Vì vậy, Tôn giả Diệu Âm nói rằng: “Những phiền não khác tuy ngăn cách Thánh đạo, mà năm loại này thường xuyên hiện hành với hành tướng vi tế, cho nên chỉ thiết lập riêng chúng.”

Lại nữa, năm Cái này ngăn cách Định và ngăn cách của Định, hơn hẳn các phiền não khác, cho nên chỉ thiết lập về Cái. Lại nữa, năm loại này có thể ngăn cách với sự lìa nhiễm của ba cõi, chín đạo biến tri và bốn quả Sa-môn, hơn hẳn các phiền não khác, cho nên chỉ thiết lập về Cái. Lại nữa, tham dục là cho cách xa rời bỏ các dục, sân nhuế làm cho cách xa pháp rời bỏ các điều ác, hôn trầm thụy miên làm cho cách xa pháp rời bỏ các dục, các điều ác và Tỳ-bát-xa-na cùng Xa-ma-tha; bởi vì chúng cách xa pháp rời bỏ các dục, các điều ác và Tỳ-bát-xa-na cùng Xa-ma-tha này, cho nên liền bị mũi tên nghi ngờ làm não hại đến tâm tư, phân vân là có các nghiệp của quả bất thiện xấu ác, hay là không có? Vì vậy mà gây ra các loại nghiệp ác, cho nên chỉ thiết lập năm loại này làm Cái. Lại nữa, tham dục, sân nhuế phá hoại Giới Uẩn, hôn trầm thụy miên phá hoại Tuệ uẩn, tùy miên ác tác phá hoại Định uẩn; bởi vì chúng phá hoại ba Uẩn này, cho nên liền bị mũi tên nghi ngờ làm não hại đến tâm tư, phân vân là có các nghiệp xấu ác, hay là không có? Vì vậy mà gây ra các loại nghiệp ác, cho nên chỉ thiết lập năm loại này làm Cái. Lại nữa, tham dục, sân nhuế làm chướng ngại Giới uẩn; hôn trầm, thụy miên làm chướng ngại Tuệ uẩn, tùy miên ác tác làm chướng ngại Định uẩn; bởi vì chúng làm chướng ngại ba uẩn này, cho nên liền bị mũi tên nghi ngờ làm não hại đến tâm tư, phân vân là có các nghiệp của bất thiện xấu ác, hay là không có? Vì vậy mà gây ra các loại nghiệp ác, cho nên chỉ thiết lập năm loại này làm Cái. Như đã nói về phá hoại và chướng ngại đến ba uẩn, phá hoại và chướng ngại đến ba Học, ba Tu, ba Tịnh cũng như vậy.

Lại có người nói: Trong này làm rõ về môn loại, làm rõ về tóm lược, làm rõ về phù hợp, cho nên chỉ thiết lập năm loại này làm Cái. Nghĩa là những phiền não, hoặc chỉ riêng nên bộ, hoặc bao gồm bốn bộ, hoặc gồm chung năm bộ; nếu nói ác tác thì nên biết là nói chung về phiền não chỉ riêng nên bộ, nếu nói Cái nghi thì nên biết là nói chung về phiền não bao gồm bốn bộ, nếu nói những Cái khác thì nên biết là

nói chung về phiền não gồm chung năm bộ. Lại nữa, các phiền não các loại chỉ do kiến mà đoạn, có loại chỉ do tu mà đoạn, có loại bao gồm do Kiến, tu mà đoạn; nếu nói Cái nghi thì nên biết là nói chung về phiền não chỉ do kiến mà đoạn, nếu nói ác tác thì nên biết là nói chung về phiền não chỉ do tu mà đoạn, nếu nói những Cái khác thì nên biết là nói chung về phiền não bao gồm do kiến, tu mà đoạn. Lại nữa, các phiền não có loại là tùy miên, có loại không phải là tùy miên; nếu nói Cái tham dục, sân nhuế và nghi thì nên biết là nói chung về phiền não là tùy miên, nếu nói hôn trầm, thụy miên, tùy miên, ác tác thì nên biết là nói chung về phiền não không phải là tùy miên. Lại nữa, các phiền não có loại là biến hành, có loại không phải là biến hành, có loại gồm chung cả hai; nếu nói Cái nghi thì nên biết là nói chung về phiền não là biến hành, nếu nói tham dục, sân nhuế, ác tác thì nên biết là nói chung về phiền não không phải là biến hành, nên nói hôn trầm, tùy miên, thụy miên thì nên biết là nói chung về phiền não gồm chung cả hai loại. Lại nữa, các phiền não chỉ có loại chỉ hiện hành ở dị sinh, có loại bao gồm hiện hành ở dị sinh và Thánh giả; nếu nói Cái nghi, ác tác thì nên biết là nói chung về phiền não chỉ hiện hành ở dị sinh, nếu nói những Cái khác thì nên biết là nói chung về phiền não hiện hành bao gồm cả dị sinh và Thánh giả. Lại nữa, các phiền não có loại do hành tướng vui mừng mà chuyển có loại do hành tướng lo buồn mà chuyển, có loại gồm chung cả hai; nếu nói tham dục thì nên biết là nói chung về phiền não do hành tướng vui mừng mà chuyển, nếu nói cái sân nhuế, ác tác và nghi thì nên biết là nói chung về phiền não do hành tướng lo buồn mà chuyển, nếu nói hôn trầm, thụy miên, tùy miên thì nên biết là nói chung về phiền não gồm chung cả hai loại. Bởi vì làm rõ về môn loại, làm rõ về tóm lược, làm rõ về phù hợp, cho nên trong kinh chỉ thiết lập năm loại này làm Cái.

Hỏi: Danh của Cái có năm, Thể của Cái có bao nhiêu?

Đáp: Thể của Cái có bảy loại, đó là Cái tham dục thì danh và Thể đều là nên; Cái sân nhuế và nghi, nên biết cũng như vậy; Cái hôn trầm thụy miên, danh thì nên mà Thể có hai; Cái tùy miên ác tác nên biết cũng như vậy. Như danh đối với Thể, danh thì thiết đối với Thể thì thiết, danh khác tướng đối với Thể khác tướng, danh Khác tánh đối với Thể khác tánh, danh phân biệt đối với Thể phân biệt, danh giác tuệ đối với Thể giác tuệ, nên biết cũng như vậy.

Hỏi: Vì sao tham dục, sân nhuế, nghi, mỗi nên loại tách biệt thiết lập là Cái; hôn trầm, thụy miên, tùy miên, ác tác thì hai loại nên hợp

lại thiết lập là Cái?

Đáp: Hiệp Tôn giả nói: “Đức Phật biết rõ thế dụng, tánh, tướng của các pháp, nếu pháp có thể tùy ý tách biệt thiết lập là Cái thì tách biệt mà thiết lập, nếu không như vậy thì cùng nhau thiết lập là Cái, cho nên không cần phải vặn hỏi.” Lại nữa, nếu là tùy miên cũng tánh triền thì đều tách biệt thiết lập là Cái, nếu là tánh triền mà không phải là tùy miên thì cả hai cùng thiết lập nên Cái. Lại nữa, nếu là tánh phiền não đầy đủ thì đều tách biệt thiết lập là Cái, nếu không phải là tánh phiền não đầy đủ thì cả hai cùng thiết lập nên Cái. Lại nữa, nếu là tánh phiền não đầy đủ thì đều tách biệt thiết lập nên Cái. Năm nghĩa đầy đủ là Kiết phược, tùy miên, tùy phiền não, triền, thì gọi là phiền não đầy đủ. Lại nữa, bởi vì ba sự cho nên nói là cùng thiết lập nên Cái, đó là nên thức ăn, nên đối trị, cùng gánh vác. Trong này, nên thức ăn, nên đối trị, nghĩa là Cái tham dục lấy tướng thanh tịnh tuyệt vời làm thức ăn, lấy Bất tịnh để làm đối trị; do một Cái tham dục lấy tướng thanh tịnh tuyệt vời làm thức ăn, lấy Bất tịnh để làm đối trị; do nên thức ăn, nên đối trị này cho nên tách biệt thiết lập nên Cái. Cái sân nhuế lấy tướng đáng ghét làm thức ăn, lấy Từ quán làm đối trị; do nên thức ăn, nên đối trị này cho nên tách biệt thiết lập nên Cái. Cái nghi lấy tướng của ba đời làm thức ăn, lấy quán duyên khởi làm đối trị; do nên thức ăn, nên đối trị này cho nên tách biệt thiết lập nên Cái. Cái nghi lấy tướng của ba đời làm thức ăn, lấy quán duyên khởi làm đối trị; do nên thức ăn, nên đối trị này cho nên tách biệt thiết lập nên Cái. Cái hôn trầm thụy miên lấy năm pháp làm thức ăn:

1. Lờ mờ.
2. Không vui.
3. Ngáp chiều.
4. Ăn với tánh không bình thường.
5. Tâm có tánh yếu kém.

Lấy Tỳ-bát-xá-na là đối trị; do hai loại này cùng chung thức ăn, cùng chung đối tại, cho nên cùng thiết lập nên Cái. Cái tùy miên ác tác lấy bốn pháp làm thức ăn:

1. Tìm chỗ quen thân.
2. Tìm lãnh thổ quốc gia.
3. Tìm sự bất tử.
4. Nghĩ đến chuyện vui xưa kia.

Lấy Xa-ma-tha làm đối trị; do hai loại này cùng chung thức ăn,

cùng chung đối trị, cho nên cùng thiết lập nên Cái.

Cùng gánh vác, thì tham dục, sân nhuế, nghi, mỗi nên loại có thể gánh lấy gánh nặng của nên Cái, cho nên tách biệt thiết lập là Cái; hôn trầm, thụy miên thì hai loại nên có thể gánh lấy gánh nặng của nên Cái, cho nên cùng thiết lập làm Cái. Như trong nên thành ấp, nên người có thể làm được nên công việc thì để cho người ấy nên mình lo liệu, nếu hai người có thể làm được nên công việc thì để cho họ cùng nhau lo liệu. Lại như cái rui gác trên xà nhà, cái nào chắc cứng thì chỉ dùng nên, cái nào yếu mềm thì phải dùng hai. Ở đây cũng như vậy.

Hỏi: Vì sao năm Cái theo thứ tự như vậy?

Đáp: Bởi vì thứ tự như vậy đối với lời văn, đối với cách nói đều tùy thuận. Lại nữa, theo thứ tự như vậy mà người giảng dạy, người tiếp nhận đều tùy thuận. Lại nữa, năm Cái theo thứ tự như vậy mà phát sinh, Đức Thế Tôn theo thứ tự như vậy mà giảng giải. Vì vậy, Tôn giả Thế Hữu nói rằng: “Có được cảnh đáng yêu thì sinh ra tham dục; mất đi cảnh đáng yêu thì tiếp đến sinh ra sân nhuế; mất đi cảnh này rồi thì tâm trở nên yếu đuối, tiếp đến sinh ra hôn trầm; bởi vì hôn trầm cho nên tâm cứ lơ mơ khó chịu, tiếp đến sinh ra thụy miên; từ đó tỉnh rồi, tiếp đến sinh ra tùy miên; đã tùy miên rồi sau đó sinh ra ác tác; từ ác tác về sau lại dẫn dắt sinh ra nghi. Từ đó năm Cái theo thứ tự như vậy.”

Hỏi: Đức Phật nói năm Cái sai biệt có mười, tại sao phân năm Cái làm thành mười?

Đáp: Bởi vì ba sự cho nên phân năm Cái làm thành mười:

1. Nội ngoại.
2. Tự Thế.
3. Thiện ác.

Nội ngoại, nghĩa là có Cái tham dục duyên với bên trong mà dấy khởi; có Cái tham dục duyên với bên ngoài mà dấy khởi, cho nên làm thành hai Cái. Có Cái sân nhuế là nhân duyên của sân, cho nên làm thành hai Cái. Tự Thế, nghĩa là có Cái hôn trầm, có cái thụy miên, có Cái tùy miên, có Cái ác tác, hai mà phân ra thành bốn. Thiện ác, nghĩa là nghi đối với thiện ác mà phân ra thành hai Cái. Bởi vì ba sự phân năm cái làm thành mười, mười loại này thì mỗi loại có thể làm chướng ngại cho cả tuệ, Bồ-đề, Niết-bàn cho nên gọi là Cái.

Hỏi: Trong bảy tùy miên thì mạn-vô minh-Kiến, tại sao Đức Thế Tôn không kết lập là Cái?

Đáp: Mạn không phải là Cái, mà có thể che kín tâm cho nên gọi là Cái; mạn có thể thúc giục tâm làm cho tâm gương cao lên, cho nên

không thiết lập làm Cái. Sở dĩ vô minh không thiết lập làm Cái, là bởi vì cùng gánh vác cho nên nói tên gọi là Cái; vô minh che kín hành tướng mà chuyển, gánh vác thì chú trọng nên mặt không thuận với các nghĩa, cho nên không thiết lập làm cái. Ở trong chủng loại của Cái này gọi là Cái; kiến tức là tuệ, mà tự tánh không thể nào trở lại diệt mất tự tánh, cho nên tuệ không phải là Cái.

Hỏi: Dựa vào luận mà sinh ra luận, Cái có thể hủy diệt toàn bộ pháp thiện hữu vi, vì sao chỉ nói là Cái diệt mất tuệ?

Đáp: Bởi vì tuệ là hơn hẳn cho nên chỉ nói diệt mất tuệ, tức là nói tổng quát về diệt mất thì pháp thiện hữu vi hơn hẳn hãy còn có thể hủy diệt, huống hồ pháp thiện yếu kém khác hay sao? Như người có năng lực chế phục cả ngàn người đối địch, thì những người yếu kém khác lẽ nào không có thể chế phục hay sao?

Hỏi: Các loại phiền não của cõi Sắc-Vô sắc tại sao không phải là Cái?

Đáp: Các phiền não của cõi ấy không có hướng của Cái, cho nên không thiết lập về Cái. Lại nữa, Cái có thể làm chướng ngại đến sự lìa nhiễm của ba cõi, bốn quả Sa-môn và chín đạo Biến tri, các phiền não của cõi Sắc-Vô sắc đều không có năng lực như vậy, cho nên không thiết lập về Cái. Lại nữa, Cái có thể làm chướng ngại đến Định và quả của Định, các phiền não của cõi Sắc-Vô sắc đều không có năng lực như vậy, cho nên không thiết lập về Cái. Lại nữa, Cái có thể làm chướng ngại đến Định, các phiền não của cõi Sắc-Vô sắc đều không có năng lực như vậy, cho nên không thiết lập về Cái. Lại nữa, Cái có thể làm chướng ngại đến ba Đạo, ba Căn, ba loại luật nghi, ba loại Bồ-đề, ba Tuệ, ba Uẩn, ba Học, ba Tu, ba Tịnh, các phiền não của cõi sắc-Vô sắc đều có năng lực như vậy, cho nên không thiết lập về Cái. Ba Đạo đó là Kiến đạo, Tu đạo và Vô học đạo. Ba căn đó là tri đương tri căn, Dĩ tri căn và Cụ tri căn. Ba loại luật nghi, đó là luật nghi Biệt giải thoát, luật nghi Tĩnh lự, luật nghi Vô lậu. Ba loại Bồ-đề, đó là Bồ-đề Thanh văn, Bồ-đề Độc giác, Bồ-đề Vô thượng. Ba tuệ, đó là tuệ do Văn mà thành, tuệ do Tư mà thành, tuệ do Tu mà thành. Ba uẩn, đó là Giới uẩn-Định uẩn và Tuệ uẩn; ba Học, ba Tu, ba tịnh cũng như vậy. Lại nữa, Cái chỉ là bất thiện, các loại phiền não của cõi sắc-Vô sắc đều là vô Ký, cho nên không thiết lập về Cái.

Hỏi: Dựa vào luận mà mình sinh ra luận, vì sao chỉ thích lập bất thiện là Cái chứ không phải là vô Ký?

Đáp: Bởi vì ngăn cản pháp thiện tích tụ cho nên gọi là Cái, bởi vì

Cái này chỉ là bất thiện. Như trong kinh nói: “Tụ pháp thiện, gọi là bốn niệm trú. Ngăn cản gần với tụ pháp thiện, đó là tụ pháp ác. Tụ pháp ác, chính là năm Cái.” Tôn giả Diệu Âm cũng đưa ra cách nói này: “Tuy là các phiền não ngăn cách Thánh đạo cho nên đều thuận theo gọi là Cái, mà bởi vì hữu tình hết sức chán ngán rời xa cho nên chỉ nói đến bất thiện.”

Hỏi: Vô tâm-vô quý đã chỉ riêng bất thiện cùng với tất cả các tâm bất thiện ở khắp nơi, tại sao không phải là Cái?

Đáp: có người đưa ra cách nói này: Đây là Đức Thế Tôn có cách nói tóm lược khác cho chúng sinh tiếp nhận giáo hóa. Hiếp Tôn giả nói: “Đức Phật biết rõ thế dụng, tánh tướng của ác pháp, nếu pháp có thể tùy ý pháp lập là Cái thì sẽ thiết lập nếu không như vậy thì không thiết lập làm Cái cho nên không cần phải vặn hỏi. Tôn giả Thế Hữu đưa ra cách nói như vậy: “Vô tâm-vô quý tuy cùng với tất cả các tâm bất thiện chỉ là bất thiện mà lúc tạo Tác không có gì hổ thẹn đối với điều ác đã tạo ra có những cách thức khéo léo đối với nghĩa ngăn cách che phủ không biểu hiện rõ ràng, cho nên không thiết lập làm cái. “Tôn giả Diệu Âm cũng đưa ra cách nói này”. Vô tâm-vô quý tuy có thể dụng tăng thượng ở trong các nghiệp bất thiện đã gây ra, mà đối với nghĩa ngăn cách che phủ thì không biểu hiện rõ ràng cho nên không thiết lập về Cái.” Tôn giả Phật-đà-đề-bà nói rằng: “Vô tâm-vô quý tuy ngăn cách bởi giới Uẩn, mà thế dụng của nó không sánh bằng tham-sân, tuy ngăn cách định Uẩn mà thế dụng của nó không sánh bằng tùy miên và ác tác, tuy ngăn cách tuệ Uẩn mà thế dụ của nó không sánh bằng hôn trầm và thụy miên, cho nên không thiết lập về Cái.

Hỏi: Hai Kiết Tật-San tại sao không gọi là Cái?

Đáp: Cũng cần phải gọi là Cái mà không nói đến, thì nên biết rằng đây là cách nói khác. Người đưa ra cách nói này: Đây là Đức Thế Tôn giản lược mà nói cho chúng sinh tiếp nhận giáo hóa. Hiếp Tôn giả nói: “Đức Phật biết rõ thế dụng-tánh-tướng của pháp, nếu pháp có thể thiết lập là Cái thì sẽ thiết lập, nếu không như vậy thì không thiết lập làm Cái, cho nên không cần phải vặn hỏi. Tôn giả Thế Hữu đưa ra cách nói như vậy. “Hai loại Tật-San làm não loạn hai nẻo, và làm não loạn hai chúng Tại gia-Xuất gia, cho nên thiết lập làm Cái; nhưng đối với nghĩa ngăn cách che phủ thì không tăng thêm sức mạnh, cho nên không thiết lập về Cái” Tôn giả Diệu Âm cũng đưa ra cách nói này: “Hai Kiết Tật-San thì nghĩa về Cái không biểu hiện cho nên không thiết lập về Cái” Tôn giả Giác Thiên đưa ra cách nói như vậy: “Hai Kiết Tật-San

ngăn cách Giới-Định-Tuệ với thể dụng không sánh bằng các Cái tham dục..., cho nên không thiết lập về Cái”

Hỏi: Hai triền phần-phú tại sao không phải là Cái?

Đáp: Cũng cần phải gọi là Cái mà không nói đến, thì nên biết rằng đây là có cách nói khác. Có người đưa ra cách nói này: Đây là Đức Như Lai nói giảng lược cho chúng sinh đã hóa độ. Hiếp tôn giả nói: “Đức Phật biết rõ thể dụng-tánh-tướng của các pháp, pháp có thể thiết lập là Cái thì sẽ thiết lập, pháp không thể thiết lập thì không thiết lập về Cái, cho nên không cần vặn hỏi.” Tôn giả Thế Hữu đưa ra cách nói như vậy: “Hai triền Phần-phú đối với nghĩa ngăn cách che phủ tâm thì không biểu hiện rõ ràng, cho nên không thiết lập về Cái”. Tôn giả Diệu Âm đưa ra cách nói này: “Hai triền Phần-Phú đối với nghĩa ngăn cách che phủ không phải là tăng thượng, cho nên không thiết lập làm Cái”. Tôn giả Giác Thiên đưa ra cách nói như vậy: “Hai triền Phần-Phú ngăn cách Giới uẩn... với thể dụng không sánh bằng Cái tham dục..., cho nên không thiết lập là Cái.” Các Sư Tây phương đưa ra cách nói như vậy: “Hai loại Phần-Phú không có thể riêng biệt cho nên không thiết lập riêng về Cái.”

Hỏi: Sáu phiền não cấu uế tại sao không phải là Cái?

Đáp: Cũng cần phải gọi là Cái mà không nói đến, thì nên biết rằng đây là cách nói khác. Có người đưa ra cách nói này: Đây là Đức Như Lai nói giảng lược cho chúng sinh đã hóa độ. Hiếp Tôn giả nói: “Đức Phật biết rõ thể dụng-tánh-tướng của các pháp, pháp có thể thiết lập là Cái thì sẽ thiết lập, pháp không thể thiết lập thì không thiết lập về Cái, cho nên không cần phải vặn hỏi”. Tôn giả Thế Hữu đưa ra cách nói như vậy: “Hành tướng của sáu phiền não cấu uế thay đổi thô thiển không thuận với nghĩa của Cái, cho nên không thiết lập là Cái.” Tôn giả Diệu Âm cũng đưa ra cách nói này: “Sáu phiền não cấu uế không thuận với tướng của Cái, cho nên không thiết lập là Cái, bởi vì thường xuyên hiện hành vi tế là tướng của Cái.” Tôn giả Giác Thiên đưa ra cách nói như vậy: “Sáu phiền não cấu uế ngăn cách Giới-Định-Tuệ với thể dụng không sánh bằng các Cái tham dục..., cho nên không thiết lập là Cái.”

Như trong kinh nói: “Do Cái vô minh mà che phủ, do kiết Ái mà ràng buộc, kể ngu, người trí đều cảm được thân có Thức như vậy.”

Hỏi: Vô minh có thể che phủ cũng có thể ràng buộc, Kiết Ái có thể ràng buộc cũng có thể che phủ, tại sao chỉ nói là do vô minh mà che phủ, do Kiết Ái mà ràng buộc?

Đáp: Đều cần phải nói cả hai mà không nói đến, thì nên biết rằng

đó là cách nói khác. Lại nữa, bởi vì muốn làm cho nghĩa đã nói dễ dàng hiểu được, cho nên dùng các loại từ ngữ, các loại văn từ mà nói. Lại nữa, kinh ấy muốn làm rõ về hai môn, hai phương cách, hai bậc thêm, hai nấc thang, hai ánh sáng, hai ánh sáng, hai ngọn đuốc, hai nét vẽ, hai hình ảnh. Như nói: “Do vô minh mà che phủ thì Kiết Ái ấy cũng thuận theo như vậy.” Như nói: “Do Kiết Ái mà ràng buộc thì vô minh cũng thuận theo như vậy.” Muốn làm rõ về hai môn cho đến hai hình ảnh soi chiếu hiển bày lẫn nhau, cho nên nói như vậy. Lại nữa, trước đưa ra cách nói này: Che phủ là nghĩa của Cái. Bởi vì không có phiền não nào khác che phủ ngăn cách mắt tuệ bằng vô minh, cho nên chỉ nói là do vô minh mà che phủ. Ràng buộc là nghĩa của Kiết, không có phiền não khác ràng buộc hữu tình lưu chuyển trong sinh tử bằng Kiết Ái, cho nên chỉ nói là do Kiết Ái mà ràng buộc. Các loại hữu tình do vô minh mà đui mù, do Kiết Ái mà ràng buộc, cho nên không thể nào hưởng đến tiến vào Niết-bàn cứu cánh.

Trong này, nên nói đến thí dụ hai tên cướp điên cuồng, xưa có hai tên cướp luôn luôn ở tại con đường hiểm trở, nếu bắt được người đi đường thì một tên rắc bụi vào mắt người ta, một tên trói chặt tay chân người ta. Người bị hại ấy đã mù lại bị trói chặt không thể nào chạy trốn được. Hữu tình cũng như vậy, do vô minh làm cho đui mù, do Kiết Ái làm cho ràng buộc, cho nên không thể nào hưởng đến tiến vào Niết-bàn cứu cánh, mà lưu chuyển trong sinh tử luôn luôn nhận chịu khổ não.

Tôn giả Diệu Âm đưa ra cách nói này: “Do vô minh làm cho đui mù, do Kiết Ái làm cho ràng buộc, liền để chi tạo tác các nghiệp bất thiện xấu ác.” Lại nữa, dựa vào nghĩa tăng thượng cho nên nói như vậy, nghĩa là vô minh tăng thượng về tác dụng che phủ, Kiết Ái tăng thượng về tác dụng ràng buộc. Lại nữa, dựa vào nghĩa phần nhiều cho nên nói như vậy, nghĩa là vô minh phần nhiều có năng lực che phủ, Kiết Ái phần nhiều có năng lực ràng buộc.



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 49

LUẬN VỀ BÁT THIÊN (Phần 4)

Có năm Kiết, đó là Kiết Tham-Kiết Sân-Kiết Mạn-Kiết Tật và Kiết San.

Hỏi: Năm Kiết này lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Lấy ba mươi bảy làm tự tánh, đó là Kiết Tham-Kiết Mạn đều có năm bộ của ba cõi làm ba mươi sự, Kiết Sân có năm bộ của cõi Dục là năm sự, Kiết Tật, Kiết San đều là do tu mà đoạn thuộc cõi Dục là hai sự. Vì vậy, năm Kiết này lấy ba mươi bảy sự làm tự tánh. Đã nói về tự tánh, nay sẽ nói đến nguyên cố.

Hỏi: Vì sao gọi là Kiết, Kiết có nghĩa là gì?

Đáp: Nghĩa ràng buộc, nghĩa hợp với Khổ, nghĩa xen lẫn chất độc, đều là nghĩa của Kiết. Ở đây nói rộng ra như trong ba Kiết phần trên đã nói.

Hỏi: Vì sao chỉ thiết lập những loại làm Kiết?

Đáp: Cũng cần phải nói về loại khác mà không nói đến, thì nên biết rằng đây là cách nói khác. Có người đưa ra cách nói này: Đây là Đức Thế Tôn giản lược mà nói cho những chúng sinh đã hóa độ. Hiếp Tôn giả nói: “Đức Phật biết rõ thể dụng-thể tướng của các pháp, pháp có thể thiết lập Kiết thì thiết lập, pháp không có thể thiết lập thì không thiết lập, cho nên không cần phải vặn hỏi. “Tôn giả Thế Hữu đưa ra cách nói như vậy: “Trong này chỉ nói về tự tướng phiền não mê muội về những sự như Sắc... ràng buộc tâm là Kiết, ba Kiết tham-sân-mạn chỉ là tự tướng phiền não mê muội về sự cho nên thiết lập là Kiết; năm Kiến và nghi chỉ là cộng tướng phiền não mê muội về lý; vô minh tuy là bao gồm mê muội cả sự và lý, mà phần nhiều mê muội về lý; vô minh tuy là bao gồm mê muội cả sự và lý, mà phần nhiều mê muội về lý cho nên không thiết lập Kiết; hai triền Tật-San cũng chỉ nhiễu loạn vì mê muội về

sự của hai bộ và hai nẻo mà gây nhiều tai họa, cho nên thiết lập Kiết; triển và cấu còn lại không có sự như vậy, cho nên không thiết lập Kiết.” Tôn giả Diêu Âm cũng đưa ra cách nói này: “Năm loại này đối với sự ràng buộc tâm quá nặng nề, cho nên thiết lập làm Kiết.” Tôn giả Giác Thiên đưa ra cách nói như vậy: “Năm loại này đối với sự luôn hiện hành làm não loạn cho mình và người, gây ra tai họa rất nặng nề, cho nên thiết lập làm Kiết; những phiền não khác thì không có sự như vậy, cho nên không thiết lập về Kiết.”

Có năm Kiết thuận phần dưới. Đó là Kiết tham dục thuận phần dưới, kiết Sân nhuế thuận phần dưới, Kiết Hữu thân kiến thuận phần dưới, Kiết Giới cấm thủ thuận phần dưới, kiết Nghi thuận phần dưới.

Hỏi: Năm kiết thuận phần dưới này lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Lấy ba mươi một sự làm tự tánh, đó là kiết Tham dục-Sân nhuế thuận phần dưới, đều lấy năm bộ của cõi Dục làm mười sự; Kiết Hữu thân Kiến thuận phần dưới do Kiến Khổ mà đoạn thuộc ba cõi làm ba sự; Kiết Giới cấm thủ thuận phần dưới đều do Kiến Khổ-Đạo mà đoạn của ba cõi làm sáu sự; Kiết Nghi thuận phần dưới đều lấy bốn bộ của ba cõi làm mười hai sự. Vì vậy, năm Kiết thuận phần dưới này lấy ba mươi một sự làm tự tánh. Đã nói về tự tánh, nay sẽ nói đến nguyên cố.

Hỏi: Vì sao gọi là Kiết thuận phần dưới, Kiết thuận phần dưới là có nghĩa gì?

Đáp: Năm Kiết như vậy hiện hành ở cõi dưới, do cõi dưới mà đoạn trừ, kiết sinh ra ở cõi dưới, nhận lấy quả dị thực, đẳng lưu của cõi dưới, cho nên gọi là Kiết thuận phần dưới: Cõi dưới thì có nghĩa là cõi Dục.

Hỏi: Nếu như vậy thì tất cả phiền não đều là hiện hành của cõi dưới; thân ở cõi Dục cho nên tất cả phiền não đều có thể dấy khởi; sáu mươi bốn tùy miên là do cõi dưới mà đoạn, cõi Dục ba mươi sáu, Phi tưởng phi phi tưởng xứ có hai mươi tám, chỉ ở cõi Dục mới có thể đoạn trừ; ba mươi sáu tùy miên do Kiết cõi dưới sinh ra, ba mươi sáu tùy miên của cõi Dục thì mỗi tùy miên hiện ở trước mắt, đều khiến cho nối tiếp nhau sinh ra ở cõi Dục; ba mươi bốn tùy miên có thể nhận lấy quả dị thực, đẳng lưu của cõi dưới, ba mươi bốn tùy miên của cõi Dục là bất thiện có thể làm nhân dị thực; hai tùy miên chỉ có thể nhận lấy quả đẳng lưu của cõi dưới, Hữu thân Kiến-Biên chấp kiến của cõi Dục là vô ký cho nên không thể nào nhận lấy quả dị thực được. Như vậy, tất cả phiền não đều cần phải gọi là Kiết thuận phần dưới, tại sao Đức Thế Tôn chỉ

nói năm loại này gọi là Kiết thuận phần dưới chứ không phải là phiền não khác?

Đáp: Cũng cần phải nói đến loại khác mà không nói, thì nên biết rằng đây là cách nói có khác. Có người đưa ra cách nói này: Đây là Đức Thế Tôn giản lược mà nói cho những chúng sinh đã hóa Độ. Hiệp Tôn giả nói: “Đức Phật biết rõ thể dụng-tánh-tướng của các pháp, nếu pháp có thể thiết lập Kiết thuận phần dưới thì thiết lập, nếu pháp không có thể thì không thiết lập, cho nên cần phải vặn hỏi.” Tôn giả Diệu Âm đưa ra cách nói như vậy: “Đức Phật biết rõ năm loại này hiện hành ở cõi dưới, do cõi dưới mà đoạn, Kiết sinh ra ở cõi dưới, nhận lấy quả của cõi dưới với thể dụng mau lẹ, thân cận rất sâu nặng, vượt qua những phiền não khác, cho nên chỉ thiết lập chúng làm Kiết thuận phần dưới.”

Lại nữa, dưới có hai loại, đó là cõi ở dưới và hữu tình ở cõi dưới. Cõi ở dưới thì gọi là cõi Dục, hữu tình ở cõi dưới thì gọi là dị sinh. Bởi vì hai kiết đều gây ra tai họa nặng nề cho nên không vượt qua cõi Dục, bởi vì ba Kiết sau gây ra sai lầm sâu nặng cho nên không vượt qua dị sinh, vì vậy chỉ thiết lập năm loại này làm kiết thuận phần dưới. Lại nữa, dưới có hai loại đó là địa ở dưới và hữu tình ở dưới. Địa ở dưới thì gọi là cõi Dục, hữu tình ở dưới thì gọi là dị sinh. Bởi vì hai Kiết đều gây ra tai họa nặng nề cho nên không ra khỏi địa ở dưới; bởi vì ba Kiết sau gây ra sai lầm sâu nặng cho nên không ra khỏi địa ở dưới, vì vậy chỉ nói năm loại này gọi là Kiết thuận phần dưới. Lại nữa, năm loại này đối với hữu tình cõi Dục ấy, giống như ngục tốt và lính tuần tra phòng vệ. Giả sử tội nhân kia dùng sức mạnh của bạn bè thân thích và tài sản làm thương tổn đến ngục tốt để chạy ra xa, thì ba người lính tuần tra phòng vệ vẫn bắt mang về nhốt vào trong lao ngục. Trong này, lao ngục tức là dụ cho cõi Dục, tội nhân tức là dụ cho dị sinh ngu muội, hai ngục tốt là dụ cho hai kiết đầu, ba người lính tuần tra phòng vệ là dụ cho ba Kiết sau. Nếu có dị sinh dùng quán Bất tịnh làm thương tổn đến tham Dục, lại cùng quán Từ làm thương tổn đến Sân nhuế, lìa dục cho đến Vô sở hữu xứ, sinh vào tịnh lự thứ nhất cho đến Hữu Đảnh, thì Hữu thân Kiến-Giới cầm thủ và Nghi kia vẫn bắt lấy mang về đưa vào giam ở cõi dục.

Tôn giả Diệu Âm cũng đưa ra cách nói này: “Hai Kiết chưa đoạn, chưa biết tất cả cho nên không ra khỏi cõi dục, ba Kiết chưa đoạn, chưa biết tất cả cho nên lại sinh vào cõi Dục, vì vậy chỉ nói năm này gọi là Kiết thuận phần dưới.” Tôn giả Tả Thọ cũng đưa ra cách nói này: “Do hai Kiết ràng buộc cho nên không vượt qua cõi Dục, vì ba Kiết chưa đoạn cho nên lại rơi vào cõi Dục, vì vậy chỉ thiết lập năm này làm Kiết

thuận phần dưới.”

Lại nữa, trong này làm rõ về môn loại, làm rõ về tóm lược, làm rõ về phù hợp cho nên chỉ nói năm loại này gọi là Kiết thuận phần dưới. Nghĩa là các phiền não có loại chỉ riêng nên bộ, có loại gồm chung hai bộ, có loại gồm chung bốn bộ, có loại gồm chung năm bộ; nếu nói Hữu thân Kiến thì nên biết là nói chung về phiền não chỉ riêng nên bộ, nếu nói Giới cấm thủ thì nên biết là nói chung về phiền não gồm chung hai bộ, nếu nói Nghi thì nên biết là nói chung về phiền não gồm chung bốn bộ, nếu nói Tham dục-Sân nhuế thì nên biết là nói chung về phiền não gồm chung năm bộ. Như vậy thì chỉ do kiến mà đoạn, gồm chung do kiến và tu mà đoạn, là biến hành, không phải là biến hành, chỉ hiện hành ở dị sinh, gồm chung hiện hành ở dị sinh và Thánh giả, do hành tướng vui mừng mà chuyển, do hành tướng lo buồn mà chuyển, nên biết cũng như vậy. Lại nữa, trong các phiền não gồm chung do kiến, tu mà đoạn, chỉ có tham-sân độc lập khắp nơi sau thức; trong các phiền não chỉ do kiến mà đoạn, chỉ có ba loại như thân kiến... là chuyển biến, là đứng đầu, cho nên chỉ thiết lập năm loại này làm Kiết thuận phần dưới. Lại nữa, nếu hỏi tại sao hai kiết đầu thiết lập là thuận phần dưới; thì nên trả lời rộng ra như trong phần căn bất thiện; nếu hỏi tại sao ba kiết sau thiết lập mà thuận phần dưới; thì nên trả lời rộng ra như trong phần ba kiết, bởi vì hai phần hỏi, đáp này ngăn chặn toàn bộ những phiền não khác.

Hỏi: Vì sao tùy phiền não không phải là kiết thuận phần dưới?

Đáp: Tùy phiền não cũng phải là nói kiết thuận phần dưới mà không nói đến thì nên biết là cách nói có khác. Có người đưa ra cách nói này: Đây là Đức Thế Tôn nói giản lược cho chúng sinh được giáo hóa. Lại có người nói: Nếu pháp nào làm cho cõi dưới và hữu tình ở dưới nối tiếp nhau sinh khởi thì thiết lập kiết thuận phần dưới; các tùy phiền não không có năng lực của kiết thọ sinh, cho nên không thiết lập mà kiết thuận phần dưới:

Như trong kinh nói: “Các ông nên thọ trì năm kiết thuận phần dưới mà ta đã nêu rõ trước đây, lúc bấy giờ trong chúng hội, Ma-lạc-ca-tử liền từ chỗ ngồi đứng dậy trịch áo bày vai phải, gối bên phải quỳ sát đất, hướng về Đức Bạc-già-phạm chấp tay cúi mình thưa rằng: Thưa Đức Thế Tôn! Con đã thọ thì năm kiết thuận phần dưới mà Đức Thế Tôn đã giảng giải. Đức Thế Tôn bảo rằng: Thế nào là thọ trì? Ma-lạc-ca-tử thưa: Tham dục chính là tùy miên dục tham, ràng buộc tâm là thuận phần dưới, Đức Thế Tôn đã nêu rõ và con đã thọ trì, cho đến

Kiết Nghi nói rộng ra cũng như vậy. Đức Phật bảo rằng: Người ngu si, ngoại đạo dị học nghe điều ông đã nói sẽ chỉ trích và hỏi vặn ông: Như trẻ thơ bị bệnh nằm ngửa trên giường, nó hãy còn không biết đục trần như Sắc... là gì, huống hồ có thể hiện khởi tham dục ràng buộc tâm hay sao? Nhưng mà nó vẫn có tùy miên dục tham, cho đến Kiết Nghi nói rộng ra cũng như vậy.”

Hỏi: Như Năm kiết thuận phần dưới mà Đức Phật đã giảng bày, người ấy thọ trì đầy đủ thì lẽ nào bị quở trách?

Đáp: Quở trách về nghĩa đã giữ lấy chứ không phải là quở trách về danh đã giữ lấy, quở trách về nghĩa đã hiểu chứ không ngăn chặn về danh đã nói. Nghĩa là Tỳ kheo ấy nói dấy khởi phiền não thì gọi là thuận phần dưới, chứ không phải là không dấy khởi; Đức Phật nói nếu lúc phiền não chưa đoạn thì gọi là thuận phần dưới, chứ không cần phải hiện khởi; Lại nữa, Tỳ kheo ấy nói lúc phiền não sắp hiện hành, thì gọi là thuận phần dưới; Đức Phật nói thành tựu cũng có thể gọi là kiết thuận phần dưới. Lại nữa, Tỳ kheo ấy nói phiền não cần phải là lúc hiện tại, thì gọi là thuận phần dưới; Đức Phật nói ba đời đều có thể gọi là Kiết thuận phần dưới. Lại nữa, Tỳ kheo ấy nói phiền não cần phải là lúc ràng buộc tâm, thì gọi là thuận phần dưới; Đức Phật nói hoặc là phần vị triển, hoặc là phần vị tùy miên đều có thể gọi là Kiết thuận phần dưới. Như nói triển và tùy miên tham dục, lúc Không chính thức đoạn thiện cũng gọi là kiết thuận phần dưới, cho đến kiết Nghi nói rộng ra cũng như vậy.

Có năm Kiết thuận phần trên, đó là Kiết Sắc tham thuận phần trên, kiết vô sắc tham thuận phần trên, kiết Tùy miên thuận phần trên, kiết Mạn thuận phần trên và Kiết Vô minh thuận phần trên.

Hỏi: Năm kiết thuận phần trên này lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Lấy lăm sự làm tự tánh, đó là Sắc tham tức là Ái của cõi Sắc do tu mà đoạn làm nên sự; Vô sắc tham tức là Ái của cõi Vô sắc do tu mà đoạn làm nên sự; tùy miên-mạn-vô minh tức là tùy miên-mạn-vô minh của cõi Sắc-Vô sắc đều do tu mà đoạn làm sáu sự. Vì vậy, năm Kiết thuận phần trên này lấy tám sự làm tự tánh. Đã nói về tự tánh, nay sẽ nói đến nguyên cố.

Hỏi: Vì sao gọi là Kiết thuận phần trên, Kiết thuận phần trên có nghĩa là gì?

Đáp: Nghĩa làm cho hướng về phía trên, nghĩa làm cho vươn lên phía trên, nghĩa làm cho nối tiếp nhau sinh lên phía trên, nghĩa làm cho nối tiếp nhau sinh lên phía trên, là nghĩa của Kiết thuận phần trên.

Hỏi: Nếu các nghĩa như hưởng về phía trên... là nghĩa của Kiết thuận phần trên, thì Kiết thuận phần trên đúng ra không phải là bộc lưu, bởi vì rơi ngã, chìm đắm... là nghĩa của bộc lưu?

Đáp: Nghĩa của bộc lưu khác với nghĩa của Kiết thuận phần trên, nghĩa là dựa vào giới-địa mà thiết lập Kiết thuận thượng phần, bởi vì nó làm cho Bộc lưu, tuy sinh đến Hữu Đảnh mà làm cho hữu tình chìm đắm trong sinh tử, cho nên không đến được giải thoát và Thánh đạo.

Hỏi: Tại sao tham của cõi Sắc và cõi Vô sắc đều tách biệt thiết lập làm Kiết thuận phần trên, ba loại còn lại của hai cõi cùng thiết lập làm nên?

Đáp: Ba loại còn lại cũng cần phải dựa vào giới để tách biệt thiết lập, nhưng mà không như vậy thì nên biết là có khác. Lại nữa, muốn làm cho nghĩa đã nói dễ dàng hiểu rõ, cho nên dùng các loại từ ngữ, các loại văn từ để nói. Lại nữa, Đức Thế Tôn muốn làm rõ về hai môn loại, hai phương cách, hai bậc thêm, hai nấc thang, hai ánh sáng, hai ngọn đuốc, hai nét vẽ, hai hình ảnh, như Ái dựa vào giới mà tách biệt thiết lập hai Kiết, tùy miên, mạn, vô minh cũng thuận theo đều thiết lập hai Kiết; như tùy miên... của hai cõi cùng thiết lập làm nên, thì Ái cũng thuận theo như vậy. Như vậy thì tùy khéo Kiết thuận phần trên, hoặc là tám, hoặc là bốn, vì làm rõ về hai môn loại cho đến hai hình ảnh soi chiếu hiển bày lẫn nhau cho nên đưa ra cách nói như vậy. Lại nữa, Ái làm cho giới tách biệt, địa tách biệt, bộ tách biệt; Ái có năng lực làm tăng trưởng tất cả phiền não; ái có nhiều lỗi lầm mà Ái Xứ đã nói, cho nên dựa vào giới để tách biệt thiết lập làm hai Kiết; ba loại như tùy miên... không có sự như vậy, cho nên hai cõi trên hợp lại thiết lập làm nên.

Hỏi: Vì sao Kiết chỉ do tu mà đoạn lại thiết lập làm Kiết thuận phần trên?

Đáp: Làm cho có hưởng thú sinh lên phía trên gọi là thuận phần trên; Kiết do kiến mà đoạn cũng làm cho rơi xuống phía dưới, cho nên không thiết lập làm Kiết thuận phần trên. Lại nữa, việc làm của người bậc trên thì gọi là thuận phần trên, người bậc trên là Thánh chứ không phải là các dị sinh; Kiết thuận phần trên. Ở trong hàng Thánh giả chỉ có người Bất hoàn dấy khởi các kiết mà thiết lập thuận phần trên.

Hỏi: Dựa vào luận mà sinh ra luận, tại sao các Kiết do người Dự lưu và Nhất lai dấy khởi không phải là thuận phần trên?

Đáp: Thuận phần trên, nghĩa là có hứng thú sinh lên phía trên, các Kiết do người Dự lưu-Nhất lai dấy khởi cũng làm cho sinh xuống phía

dưới, cho nên không thiết lập làm Kiết thuận phần trên. Lại nữa, nếu vượt qua giới cũng đắc quả mà không phải là vượt qua giới, cho nên Kiết do họ dấy khởi không phải là thuận phần trên. Lại nữa, nếu vượt qua giới mà cũng đoạn hết phiền não bất thiện, thì các Kiết đã dấy khởi sẽ thiết lập thuận phần trên; Dự lưu và Nhất lai cả hai sự đều thiếu, cho nên Kiết đã dấy khởi không phải là thuận phần trên. Lại nữa, nếu vượt qua giới mà Kiết thuận phần dưới cũng đoạn hết, thì Kiết đã dấy khởi lúc ấy gọi là thuận về trên; Dự lưu và Nhất lai cả hai sự đều thiếu, cho nên Kiết đã dấy khởi không phải là thuận phần trên. Lại nữa, Kiết thuận phần trên và kiết thuận phần dưới đều khác nhau về sở y, nếu trong thân dấy khởi Kiết thuận phần trên thì chắc chắn không dấy khởi Kiết thuận phần dưới, nếu trong thân dấy khởi Kiết thuận phần dưới thì lúc ấy chắc chắn không dấy khởi Kiết thuận phần trên; trong thân Dự lưu và Nhất lai để cho dấy khởi Kiết thuận phần dưới; thì chắc chắn không dấy khởi Kiết thuận phần trên.

Lại nữa, nếu không còn dấy khởi nghiệp tựa như dị sinh, thì lúc ấy đã dấy khởi kiết sẽ thiết lập thuận phần trên; Dự lưu và Nhất lai vẫn còn hiện khởi nghiệp tựa như dị sinh, cho nên kiết đã dấy khởi không phải là thuận phần trên. Vì sao họ dấy khởi nghiệp tựa như dị sinh? Nghĩa là bởi vì thích mặc áo quần nhiều màu sắc sỡ, thoa ướp trang điểm hương hoa, thu nhận cất giữ vàng bạc, coi trọng đồ vật quý báu, sai khiến người khác làm việc, vẫn còn đánh chửi trách phạt, cũng cùng với nam-nữ nằm chung nên giường, vuốt ve xúc chạm thân hình, sinh ra ý tưởng mịn màng trơn láng, lại không biết gì hổ thẹn, làm điều trái với phạm hạnh. Những điều như vậy gọi là nghiệp tựa như dị sinh.

Lại nữa, nếu có người không còn sinh ra từ giọt máu, Tăng-yết-tra-tư tiến vào thai mẹ, trú ở giữa sinh tạng và thực tạng, lúc ấy đã dấy khởi kiết gọi là thuận phần trên; Dự lưu và Nhất lai có lẽ có sự việc này, mà Kiết đã dấy khởi không phải là thuận phần trên. Như trong kinh ấy nói: “Cư sĩ Chất-đát-la nói với các bạn bè thân thiết: Các bạn nên biết, tôi chắc chắn không còn sinh ra từ giọt máu, Tăng-yết-tra-tư tiến vào thai mẹ, dừng lại ở giữa Sinh tạng và Thực tạng, tôi đã vĩnh viễn đoạn trừ năm Kiết thuận phần dưới, không còn lui sụt trở lại thọ sinh vào cõi Dục nữa.” Tôn giả Diệu Âm cũng đưa ra cách nói này: “Giải thoát được Kiết tham dục-sân nhuế, thì tôi nói là giải thoát được việc đi vào thai mẹ.”

Hỏi: Trong thuận phần trên, tự tánh của tùy miên có phải là Kiết hay không? Giả sử như vậy thì có gì sai? Nếu như là kiết, thì luận

Phẩm Loại Túc nói nên thông hiểu thế nào? Như nói: “Thế nào là pháp Kiết? Đó là chín Kiết. Thế nào là không phải pháp Kiết? Đó là trừ ra chín kiết, còn lại các pháp khác.” Nếu không phải là kiết thì trong kinh này đã nói phải thông hiểu thế nào? Như nói: “Thế nào là năm Kiết thuận phần trên? Đó là Sắc tham, Vô sắc tham, Tùy miên, Mạn và Vô minh.”

Đáp: Nên nói là Kiết.

Hỏi: Luận Phẩm Loại Túc nói nên thông hiểu thế nào?

Đáp: Các Sư nước ngoài đã tụng khác với nơi này, nghĩa là họ tụng rằng: “Thế nào là pháp Kiết? Đó là chín Kiết và tùy miên trong Kiết thuận phần trên. Thế nào là pháp không phải là kiết? Đó là trừ ra chín kiết và tùy miên trong Kiết thuận phần trên, còn lại các pháp khác.”

Hỏi: Các Sư ở nước Ca-thấp-di-la tại sao không tụng như các Sư ấy?

Đáp: Các Sư này cũng nên tụng như các Sư kia, mà không tụng thì có ý nghĩa khác, bởi vì tùy miên kia không quyết định là Kiết hay không phải là Kiết, nghĩa là tánh của tùy miên, nên phần ít là kiết, tức là ở hai cõi trên; nên phần ít không phải là Kiết, tức là ở cõi Dục. Hoặc có lúc là Kiết, tức là do Thánh mà dấy khởi; hoặc có lúc không phải là kiết, tức là dị sinh dấy Khởi. Có phần vị không phải là Kiết, tức là do Thánh giả chưa lìa nhiễm dục mà dấy khởi.

Hỏi: Tại sao tùy miên ở hai cõi trên là kiết, ở cõi Dục thì không phải là Kiết?

Đáp: Bởi vì cõi Dục không phải là cõi định, không phải là địa tu, không phải là địa lìa nhiễm, không có định tuệ thù thắng, có năng lực nhận biết tùy miên là sự nhiễu loạn, cho nên không thiết lập là Kiết; cõi Sắc-Vô sắc là cõi định, là địa tu, là địa lìa nhiễm, cố định tuệ thù thắng, có năng lực nhận biết tùy miên là sự nhiễu loạn, cho nên thiết lập làm Kiết. Như gần cạnh thôn xóm, tuy phát ra tiếng lớn mà cũng không lấy làm lo sợ; ở chốn A-luyện-nhã, tuy phát ra tiếng lớn mà cũng không lấy làm lo sợ. Lại nữa, cõi Dục có nhiều phiền não phi pháp, như phần-hận... che phủ ngăn cách tùy miên làm cho không sáng tỏ rõ ràng, cho nên không thiết lập là Kiết; cõi Sắc-Vô sắc không có nhiều phiền não phi pháp như vậy che phủ ngăn cách tùy miên, ở cõi đó sáng tỏ rõ ràng cho nên thiết lập làm Kiết. Như gần cạnh thôn xóm có Tỳ Kheo ác hạnh, tuy nhiều mà không ai biết, ở A-luyện-nhã, Tỳ kheo ác hạnh tuy ít mà dễ dàng nhận ra.

Hỏi: Hôn trầm-tùy miên đều gồm chung ba cõi, đều có khắp sáu thức, đều gồm chung năm bộ, và cùng kết hợp với tâm nhiễm ô, vì sao tùy miên thiết lập là thuận phần trên, chứ không phải là hôn trầm?

Đáp: Bởi vì tùy miên là quá mạnh mẽ nhanh nhạy, quá sâu nặng, quá nhiều cho nên Đức Phật thiết lập làm Kiết thuận phần trên, cũng bởi vì điều này cho nên thiết lập trong mười pháp Đại thiền nào địa. Và lại, bởi vì điều này cho nên các sư nước ngoài đã tụng phần luận điểm Loại Túc nói: “Thế nào là pháp kiết? Đó là chín kiết và tùy miên trong kiết thuận phần trên”. Lại bởi vì điều này cho nên trong chương Tạp Uẩn đã nói: “Thế nào là tùy miên vô minh bất cộng? Thế nào là triền tùy miên bất cộng? “Lại bởi vì điều này cho nên luận Thi Thiết nói:”

Lúc dị sinh dấy khởi tùy miên dục tham thì có năm pháp dấy khởi:

1. Tùy miên dục tham.
2. Tùy miên dục tham tùy sinh (có tụng nói là tùy miên dục tham tăng ích).
3. Tùy miên vô minh.
4. Tùy miên vô minh tùy sinh (có tụng nói là tùy miên vô minh tăng ích).

5. Tùy miên”. Hôn trầm thì không như vậy, cho nên không thiết lập làm Kiết luận phần trên. Lại nữa, bởi vì hành tướng của triền tùy miên rõ ràng nhanh nhạy mà tác dụng mau lẹ, làm nhiều loạn năm chi-bốn chi định tuệ, cho nên Đức Phật thiết lập làm Kiết thuận phần trên; hành tướng của hôn trầm thì ám muội trì độn tương tự với định, có thể tùy thuận với định, hôn trầm thì có thể nhanh chóng phát định cho nên không thiết lập làm Kiết thuận phần trên. Lại nữa, hôn trầm đã là đẳng lưu của vô minh, vô minh lại là Kiết thuận phần trên, che phủ ngăn cách hôn trầm khiến cho không sáng tỏ rõ ràng, cho nên hôn trầm không phải là thuận phần trên.

Hỏi: Cõi trên cũng có ba loại siểm-cuồng-kiêu, vì sao không thiết lập làm Kiết phần thuận trên?

Đáp: Các thiền nào cấu thô thiển tùy tiện dễ chấm dứt, tác dụng ràng buộc yếu kém, cho nên không thiết lập vào trong các tụ kiết, chính là bởi vì nghĩa này. Hiếp Tôn giả nói: “Đức Phật biết rõ thế dụng-tánh tướng của các pháp, pháp có thể thiết lập kiết thì sẽ thiết lập làm kiết, nếu không như vậy thì không thiết lập, cho nên không cần phải vặn hỏi”. Tôn giả Diệu Âm cũng đưa ra cách nói này: “Siểm-cuồng và kiêu đều thô thiển tùy tiện dễ chấm dứt, không thuận với nghĩa của kiết cho nên không thiết lập làm kiết. Trong tất cả triền tùy miên thì chỉ nên

phần ít có thể thiết lập làm kiết”.

Có năm Kiến, đó là Hữu thân kiến, Biên chấp kiến, Tà kiến, Kiến thủ, Giới cấm thủ.

Hỏi: Năm kiến này lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Lấy ba mươi sáu sự làm tự tánh, đó là Hữu thân kiến-Biên chấp kiến đều do kiến Khổ mà đoạn của ba cõi làm sáu sự; Tà kiến-Kiến thủ đều lấy bốn bộ của ba cõi làm hai mươi bốn sự; Giới cấm thủ của ba cõi đều do kiến Khổ-Đạo mà đoạn làm sáu sự. Vì vậy, năm Kiến này lấy ba mươi sáu sự làm tự tánh. Đã nói về tự tánh, nay sẽ nói đến nguyên cố.

Hỏi: Vì sao gọi là Kiến, Kiến có nghĩa là gì?

Đáp: Bởi vì bốn sự cho nên gọi là Kiến:

1. Nhìn thấu suốt.
2. Suy đoán.
3. Chấp chặt.
4. Đi sâu vào sở duyên.

Nhìn thấu suốt, nghĩa là có năng lực nhìn thấu suốt cho nên gọi là Kiến.

Hỏi: Kiến này đã là tà lại còn điên đảo, làm sao gọi là nhìn?

Đáp: Tuy là tà và điên đảo mà tánh là tuệ có năng lực trông thấy sở duyên, cho nên cũng gọi là nhìn; như người thấy cảnh, hoặc sáng tỏ hay lơ mơ đều gọi là nhìn. Suy đoán, nghĩa là có năng lực suy xét phán đoán nên gọi là Kiến.

Hỏi: Trong khoảng nên sát-na thì suy đoán như thế nào?

Đáp: Bởi vì tánh mạnh mẽ nhanh nhạy, cho nên cùng có thể suy xét phán đoán. Chấp chặt, nghĩa là có thể chấp chặt cho nên gọi là Kiến. Kiến này đối với cảnh kỳ quái thì chấp giữ kiên cố, không phải là lưỡi dao trí tuệ bậc Thánh thì không biết nhờ đâu làm cho rời bỏ? Phật và đệ tử của Phật cầm lưỡi dao trí tuệ bậc Thánh cắt đứt mầm sống của kiến ấy mới làm cho rời bỏ được. Như có loài thú biển tên là Thất-thủ-ma-la, nó đã cắn phải vật gì thì không phải là lưỡi dao không thể nào rời ra được, nghĩa là nếu nó cắn vào các loại cỏ cây thì cần phải chặt đứt rễ của nó mới rời bỏ được. Như có tụng nói:

Do người ngu si đã thọ trì, vật do cá Tầm đã ngậm lấy,

Thất-thủ-ma-la cắn vào vật, không phải dao không thể cởi được.

Đi sâu vào sở duyên, nghĩa là tánh mạnh mẽ nhanh nhạy đi sâu vào sở duyên, như cây kim rơi xuống bùn, cho nên gọi là Kiến. Lại nữa, bởi vì hai sự cho nên gọi là kiến:

1. Ngắm nhìn.

2. Quyết đoán.

Lại nữa, bởi vì ba sự cho nên gọi là kiến:

1. Có tướng thấy.

2. Thành tựu việc làm.

3. Đối với cảnh không có vướng mắc.

Lại nữa, bởi vì ba sự cho nên gọi là kiến:

1. Ý thích.

2. Chấp trước.

3. Suy cứu.

Lại nữa, bởi vì ba sự cho nên gọi là kiến:

1. Ý thích.

2. Gia hạnh.

3. Không biết gì.

Vì ý thích, nghĩa là ý thích phá hoại. Vì gia hạnh, nghĩa là gia hạnh phá hoại. Lại nữa, vì ý thích nghĩa là tu định tà vạy; vì gia hạnh, nghĩa là suy xét tìm tòi tà vạy; vì không biết gì, nghĩa là nghe pháp tà vạy.

Đã giải thích về nghĩa tổng quát của các kiến, nay sẽ giải thích về nghĩa riêng biệt của mỗi nên kiến.

Hỏi: Vì sao gọi là Hữu Thân kiến?

Đáp: Kiến này đối với có thân mà chuyển cho nên gọi là Hữu thân kiến.

Hỏi: Kiến khác cũng có loại đối với có thân mà chuyển, loại ấy tên gọi là Hữu thân kiến chăng?

Đáp: Kiến này đối với tự thân mà chuyển chứ không phải là thân khác, đối với có thân mà chuyển chứ không phải là không có thân, cho nên gọi là Hữu thân kiến; kiến khác đối với tự thân mà chuyển, hoặc đối với thân khác mà chuyển, đối với thân mà chuyển hoặc đối với không có thân mà chuyển, cho nên không gọi là Hữu thân kiến. Đối với tự thân mà chuyển nghĩa là duyên với giới-địa của mình. Đối với thân khác mà chuyển, nghĩa là duyên với giới-địa khác. Đối với có thân mà chuyển, nghĩa là duyên với hữu lậu hay là duyên với hữu vi. Đối với không có thân mà chuyển, nghĩa là duyên với vô lậu hay là vô vi.

Hỏi: Biên chấp kiến cũng đối với tự thân mà chuyển chứ không phải là thân khác, đối với có thân mà chuyển chứ không phải là không có thân, kiến ấy nên gọi là Hữu thân kiến chăng?

Đáp: Nghĩa là cùng có mà ban đầu có được tên gọi, sau khi đã thiết

lập tên gọi lại thuận theo nghĩa khác, nghĩa là bởi vì nó chấp riêng biệt hai bên Đoạn-Thường, cho nên thuận theo nghĩa này gọi là Biên chấp kiến. Lại nữa, kiến này đối với có thân mà chuyển sang chấp Ngã-Ngã sở, cho nên gọi là Hữu thân kiến; kiến khác tuy cũng có đối với có thân mà chuyển, nhưng không chấp Ngã và Ngã sở, cho nên không gọi là Hữu thân kiến. Lại nữa, kiến này đối với có thân mà chuyển sang làm hành tướng của Ngã-Ngã sở, cho nên gọi là Hữu thân kiến; kiến khác tuy cũng có đối với có thân mà chuyển, nhưng không làm hành tướng của Ngã và Ngã sở, cho nên không gọi là Hữu thân kiến. Lại nữa, kiến này đối với có thân mà chuyển sang chấp rằng Ngã làm thì Ngã chịu, cho nên gọi là Hữu thân kiến; kiến khác tuy cũng có đối với có thân mà chuyển, nhưng không chấp là Ngã làm-Ngã chịu, cho nên không gọi là Hữu thân kiến. Lại nữa, kiến này đối với có thân mà chuyển thuận với bố thí-trì giới-tu thiện, cho nên gọi là Hữu thân kiến; kiến khác tuy cũng có đối với có thân mà chuyển, nhưng không thuận với bố thí-trì giới-tu thiện, cho nên không gọi là Hữu thân kiến. Lại nữa, kiến này đối với có thân mà chuyển không trái với nghiệp quả, cho nên gọi là Hữu thân kiến; kiến khác tuy cũng có đối với có thân mà chuyển, nhưng trái với nghiệp quả, cho nên không gọi là Hữu thân kiến. Tôn giả Thế Hữu đưa ra cách nói như vậy: “Kiến này chỉ đối với tự thân mà chuyển, cho nên gọi là Hữu thân kiến, chính năm Thủ Uẩn gọi là tự thân”.

Hỏi: Vì sao Thủ Uẩn gọi là tự thân?

Đáp: Do lực nhân duyên của chính mình mà gây ra, do nghiệp phiền não của chính mình mà đạt được quả. Đối với Biên chấp kiến hỏi-đáp giống như trước.

Hỏi: Vì sao gọi là Biên chấp kiến?

Đáp: Kiến này chấp hai bên cho nên gọi là Biên chấp kiến, nghĩa là đối với hai bên Đoạn-Thường mà chuyển. Như trong kinh nói: “Này Ca-đa-diễn-na! Nếu dùng chánh tuệ thấy biết đúng như thật về Tập của thế gian, thì đối với thế gian không chấp là không có. Chấp là không có, tức là Đoạn kiến. Nghĩa là lúc người kia nếu thấy thân sau sinh ra thì dấy lên ý niệm như vậy: Như vậy hữu tình chết nơi này-sinh nơi kia, chắc chắn không phải là đoạn mất. Nếu dùng chánh tuệ thấy biết đúng như thật về Diệt của thế gian, thì không chấp là có. Chấp là có, tức là Thường kiến. Nghĩa là người kia nếu thấy các Uẩn-Giới-Xứ tách biệt nối tiếp nhau thì dấy lên ý niệm như vậy: Như vậy hữu tình có sinh-có diệt, chắc chắn không phải là thường còn”. Lại nữa, kiến này đã chấp hết sức thô lậu hạn hẹp, cho nên gọi là Biên chấp kiến; nghĩa là các

ngoại đạo chấp có thật Ngã đã là ngu si thấp kém, huống là chấp Ngã là Đoạn-Thường mà không phải là thô lậu hạn hẹp hay sao? Lại nữa, kiến này đã chấp hết sức xa rời hạn hẹp, cho nên gọi là Biên chấp kiến; nghĩa là các ngoại đạo chấp có thật Ngã, đối với lý Vô ngã đã là xa rời hạn hẹp, huống hồ chấp Ngã là Đoạn-Thường mà không phải là xa rời hạn hẹp hay sao? Lại nữa, chấp này chuyển đổi theo hành tướng của hai bên, cho nên gọi là Biên chấp kiến; nghĩa là chuyển đổi cái chấp theo hai hành tướng Đoạn-Thường. Như trong kinh nói:” Tỳ kheo nên biết! Ta không tranh luận với thế gian, mà thế gian tranh luận với ta”.

Hỏi: Kinh này đã nói thì nghĩa ấy thế nào?

Đáp: Tôn giả Thế Hữu đưa ra cách nói như vậy:”Đức Thế Tôn nhất định nói có nhân quả. Nghĩa là nếu Đức Phật gặp ngoại đạo Thường kiến, họ nói các pháp có quả mà không có nhân, vì không có nhân cho nên tự tánh là thường có. Đức Thế Tôn bảo rằng: Ông nói có quả, ta cũng nói là có; ông nói không có nhân thì đó là cách lý luận ngu si. Nếu Đức Thế Tôn gặp ngoại đạo Đoạn kiến, họ nói các pháp có nhân mà không có quả, vì không có quả cho nên tương lai sẽ đoạn diệt. Đức Thế Tôn bảo rằng: Ông nói có nhân, Ta cũng nói là có; ông nói không có quả thì đó là cách lý luận ngu si. Đức Phật đối với hai cách lý luận đều thừa nhận nên bên là Đoạn-là Thường mà nói đến Trung đạo, cho nên đưa ra chánh nói này: Ta không tranh luận với thế gian, mà thế gian tranh luận với Ta”.

Lại nữa, Đức Thế Tôn là Luận giả đúng như pháp, các ngoại đạo đều là Luận giả trái với pháp; Luận giả đúng như pháp thì pháp vốn như vậy không có gì tranh cãi, Luận giả trái với pháp thì pháp vốn như vậy mà phát sinh tranh cãi. Lại nữa, Đức Phật đối với thế tục thì tùy thuận với thế gian, thế gian đối với thẳng nghĩa thì không tùy thuận với Phật. Lại nữa, Đức Thế Tôn khéo léo đoạn trừ hai căn tranh cãi; hai căn tranh cãi đó là Ái và Kiến, Đức Phật đã vĩnh viễn đoạn trừ cho nên nói là không có tranh cãi, thế gian chưa đoạn trừ cho nên nói là phát sinh tranh cãi.

Đại Đức nói rằng: “Đức Thế Tôn là Luận giả đúng như lý, các ngoại đạo đều là những Luận giả trái với lý; Luận giả đúng như lý thì pháp vốn như vậy không có gì tranh cãi, Luận giả trái với lý thì pháp vốn như vậy mà phát sinh tranh cãi. Như con ngựa vượt qua đoạn đường hiểm trở thì bước chân có thấp-có cao, nếu dạo trên con đường bằng phẳng thì bước đi không có gì sai khác. Lại nữa, Đức Phật là bậc thấy rõ về nghĩa, thấy rõ về pháp, thấy rõ về thiện, thấy rõ về điều hòa thích

hợp, cho nên nói là không có tranh cãi, thế gian thì không như vậy, cho nên nói là phát sinh tranh cãi”.

Hỏi: Vì sao gọi là Tà kiến?

Đáp: Bởi vì suy đoán sai lạc cho nên nói là Tà kiến.

Hỏi: Nếu như vậy thì năm kiến đều suy đoán sai lạc, sao chỉ nói loại này là Tà kiến?

Đáp: Bởi vì dựa vào hành tướng riêng biệt mà thiết lập tên gọi này. Hành tướng riêng biệt thì nghĩa là không có hành tướng. Nếu không dựa vào hành tướng mà thiết lập tên gọi, thì đúng ra năm loại đều là Tà kiến, bởi vì năm loại này đều là suy đoán sai lạc; nhưng bởi vì không có hành tướng thì tai họa rất nặng nề, cho nên chỉ dựa vào điều này mà thiết lập tên gọi Tà kiến.

Lại nữa, nếu suy đoán sai lạc mà cũng làm hỏng sự việc thì nói là Tà kiến; bốn kiến còn lại tuy suy đoán sai lạc mà không làm hỏng sự việc, cho nên thiết lập tên gọi khác. Lại nữa, nếu suy đoán sai lạc mà bài báng nhân quả thì nói là Tà kiến; bốn kiến còn lại tuy suy đoán sai lạc mà không bài báng nhân quả, cho nên thiết lập tên gọi khác. Lại nữa, nếu suy đoán sai lạc cùng với bố thí-trì giới-tu thiện hết sức trái ngược nhau thì nói là Tà kiến; bốn kiến còn lại thì không như vậy, cho nên thiết lập tên gọi khác. Lại nữa, nếu suy đoán sai lạc mà cũng bài báng quá khứ-vị lai-hiện tại, Chánh đẳng Bồ-đề và quy y Tam Bảo, thì nói là Tà kiến; những kiến còn lại thì không như vậy, cho nên thiết lập tên gọi khác. Lại nữa, nếu suy đoán sai lạc làm hỏng hai ân thì nói là Tà kiến, những kiến còn lại thì không như vậy, cho nên thiết lập tên gọi khác. Hai ân đó là ân pháp và ân sinh dưỡng. Làm hỏng ân pháp, nghĩa là cho rằng không có bố thí, không có yêu thích, không có cúng tế, không có diệu hạnh, không có ác hạnh, không có dị thực của nghiệp quả do diệu hạnh-ác hạnh, không có đời này, không có đời khác. Làm hỏng ân sinh dưỡng, nghĩa là cho rằng không có cha-không có mẹ, không có hóa sinh-hữu tình và thế gian, không có A-la-hán chân thật, không có chánh trí-chánh hạnh, cho đến nói rộng ra. Lại nữa, nếu suy đoán sai lạc mà dấy khởi hai oán thì nói là Tà kiến; những kiến còn lại thì không như vậy, cho nên thiết lập tên gọi khác. Dấy khởi hai oán:

1. Dấy khởi oán pháp.

2. Dấy khởi oán sinh.

Dấy khởi oán pháp, nghĩa là nói rằng không có bố thí..., cho đến nói rộng ra. Dấy khởi oán sinh, nghĩa là nói rằng không có cha mẹ..., cho đến nói rộng ra. Lại nữa, nếu suy đoán sai lạc làm hỏng hiện lượng

thì nói là Tà kiến; những kiến còn lại thì không như vậy, cho nên thiết lập tên gọi khác. Như người rơi vào giữa hàm lửa cháy rừng rực, vì lửa đối thế gian mà nói là mình hưởng thụ niềm vui; hữu tình tà kiến cũng lại như vậy, ở trong các loại khổ đau của Uẩn-Giới-Xứ, tà kiến ràng buộc lấy tâm mà nói là mình không có khổ đau, nói như vậy thì gọi là làm hồng hiện tượng. Lại nữa, nếu suy đoán sai lạc về tên gọi bạo ác thì nói là Tà kiến, như trong kinh nói: “Tỳ kheo nên biết! Những người tà kiến tùy theo năng lực nhìn nhận của họ mà phát sinh thân nghiệp-ngữ nghiệp-suy nghĩ mong cầu và nguyện hạnh, tất cả chủng loại ấy có năng lực dẫn đến quả không đáng yêu-không đáng mừng-không đáng vui-không vừa ý. Nguyên cố thế nào? Bởi vì Tà kiến kia chính là cách nhìn bạo ác”. Bốn kiến còn lại tuy là suy đoán sai lạc mà không phải là bạo ác, cho nên thiết lập tên gọi khác.

Hỏi: Vì sao gọi là Kiến thủ?

Đáp: Bởi vì giữ lấy các kiến này, cho nên gọi là Kiến thủ.

Hỏi: Đây là giữ lấy tất cả năm Thủ Uẩn, tại sao chỉ nói là Kiến thủ?

Đáp: Đây là dựa vào các kiến mà giữ lấy tất cả năm Uẩn, cho nên gọi là Kiến thủ. Lại nữa, bởi vì tướng nào mà thiết lập tên gọi Kiến thủ? Nghĩa là nếu giữ lấy kiến, hoặc giữ lấy Uẩn khác mà chấp là hơn hẳn thì thiết lập tên gọi Kiến thủ. Lại nữa, ở đây nên gọi là giữ lấy các kiến, bởi vì lược bỏ chữ các (Đẳng) cho nên chỉ gọi Kiến thủ. Lại nữa, loại này giữ lấy nhiều kiến, cho nên gọi là Kiến thủ.

Hỏi: Vì sao gọi là Giới cấm thủ?

Đáp: Loại này giữ lấy các giới cấm, cho nên gọi là Giới cấm thủ.

Hỏi: Loại này giữ lấy tất cả năm Thủ Uẩn, tại sao chỉ gọi là Giới cấm thủ?

Đáp: Loại này dựa vào giới cấm mà giữ lấy tất cả năm Uẩn, cho nên chỉ gọi là Giới cấm thủ. Lại nữa, bởi vì hành tướng cho nên gọi là Giới cấm thủ, nghĩa là giữ lấy giới cấm, hoặc giữ lấy Uẩn khác mà chấp là có thể thanh tịnh, thì gọi là Giới cấm thủ. Lại nữa, kiến này nên gọi là giữ lấy các giới cấm, bởi vì lược bỏ chữ các (Đẳng) cho nên chỉ gọi là Giới cấm thủ. Lại nữa, loại này giữ lấy nhiều giới cấm, cho nên gọi là Giới cấm thủ.

Hỏi: Vì sao hai kiến đều gọi là Thủ?

Đáp: Bởi vì hai kiến này giữ lấy hành tướng mà chuyển, cho nên gọi là Thủ; nghĩa là Hữu thân kiến thì chấp Ngã-Ngã sở, Biên chấp kiến thì chấp Đoạn-Thường, Tà kiến thì chấp không có, giữ lấy các kiến này

mà cho là hơn hẳn thì gọi là Kiến thủ, giữ lấy các giới cấm có thể đạt được thanh tịnh cho nên gọi là Giới cấm thủ. Lại nữa, ba kiến đầu suy đoán về sở duyên với thể dụng mạnh mẽ nhanh nhạy, cho nên gọi là Kiến; hai kiến sau chấp lấy năng duyên với thể dụng mạnh mẽ nhanh nhạy cho nên gọi là Thủ.

Có sáu Ái thân, đó là do Nhân xúc mà sinh ra Ái thân, do Nhĩ-Tỷ-Thiệt-Thân-Ý xúc mà sinh ra Ái thân. Như vậy, Ái thân nên nói là nên loại, như các Ái của ba cõi thì trong chín Kiết thiết lập chung là kiết Ái, hoặc nên nói là hai loại, như Ái của cõi Dục thì trong bảy tùy miên thiết lập là tùy miên Dục tham, Ái của cõi Sắc-Vô Sắc thiết lập là tùy miên Hữu tham; hoặc nên nói là ba loại, như trong kinh nói: “Tỳ kheo nên biết! Ba dòng sông Ái, tức là Ái của ba cõi”; hoặc nên nói là bốn loại, như trong kinh nói: “Có các loại Tỳ kheo-Tỳ kheo Ni, bởi vì áo quần, bởi vì ăn uống, bởi vì đồ nằm, bởi vì có hay không có, lúc Ái sinh ra thì sinh ra, lúc Ái dừng lại thì dừng lại, lúc Ái mê say thì mê say”; hoặc nên nói là có năm loại, nghĩa là Ái do kiến Khổ-Tập-Diệt-Đạo mà đoạn và Ái do tu mà đoạn; hoặc nên nói là chín loại, nghĩa là Ái phẩm Thượng Thượng cho đến phẩm Hạ Hạ; hoặc nên nói là mười tám loại, như mười tám Ái hành; hoặc nên nói là ba mươi sáu loại, như ba mươi sáu Ái hành; hoặc nên nói là nên trăm lẻ tám loại, như nên trăm lẻ tám Ái hành. Nếu dùng thân trong nên sát-na để phân biệt, thì sẽ có vô lượng Ái.

Hỏi: Vì sao Đức Thế Tôn mở rộng nên Ái..., tóm lược vô lượng Ái... mà nói đến sáu Ái thân?

Đáp: Bởi vì căn cứ theo sở y nghĩa là bắt đầu từ nên Ái cho đến vô lượng Ái, tất cả đều dựa vào sáu căn-sáu cửa ngõ-sáu bậc thêm-sáu nấc thang-sáu dấu tích-sáu con đường-sáu chúng mà sinh ra sáu thức tương ứng, cho nên chỉ nói sáu loại.

Hỏi: Sân nhuế và vô minh cũng được dựa vào sáu căn nói rộng ra cho đến sáu thức tương ứng, vì sao Đức Thế Tôn nói sáu Ái thân mà không nói đến sáu Sân nhuế-sáu Vô minh của thân?

Đáp: Cần phải nói mà không nói đến, thì nên biết là nghĩa này có khác. Lại nữa, đã nói đến Ái thân thì nên biết là cũng nói đến Sân nhuế và Vô minh của thân, bởi vì sở y giống nhau. Lại nữa, Ái gồm chung ba cõi mà nên mình hiện hành ở khắp sáu thức, cho nên nói là thân; Sân nhuế tuy cũng nên mình hiện hành ở khắp sáu thức mà không gồm chung ba cõi; Vô minh tuy cũng gồm chung ba cõi, mà không phải là nên mình hiện hành ở khắp sáu thức, cho nên không nói là thân. Lại

nữa, Ái gồm chung ba cõi-nên mình hiện hành ở khắp sáu thức, dị sinh và Thánh giả đều có thể hiện hành, cho nên nói là thân; Sân nhuế tuy cũng nên mình hiện hành ở khắp sáu thức, dị sinh và Thánh giả đều có thể hiện hành mà không gồm chung ba cõi; Vô minh tuy cũng gồm chung ba cõi, dị sinh và Thánh giả đều có thể hiện hành, mà không phải là nên mình hiện hành ở khắp sáu thức cho nên không nói là thân. Lại nữa, Ái có thể phân biệt các giới-các địa-các bộ, cũng có thể sinh trưởng tất cả phiền não, cho nên thiết lập là thân; Sân nhuế và Vô minh không có sự việc như vậy, cho nên không nói là thân.

Hỏi: Vì sao gọi là thân?

Đáp: Bởi vì nhiều Ái tích tập cho nên gọi là thân, nghĩa là không phải do Nhãn xúc trong nên sát-na mà sinh ra Ái gọi là do Nhãn xúc mà sinh ra Ái thân, cần phải qua nhiều sát-na do Nhãn xúc mà sinh ra Ái thì mới gọi là do Nhãn xúc mà sinh ra Ái thân; cho đến do Ý xúc mà sinh ra Ái thân cũng như vậy. Như chỉ có nên con voi thì không gọi là đàn voi, cần phải nhiều con voi tập hợp lại thì mới gọi là đàn voi. Bầy ngựa-đàn người, nên biết cũng như vậy. Vì vậy, có nhiều Ái tích tập mới gọi là Ái thân.

Hỏi: Hữu thân kiến... cũng có tích tập nhiều thì nên gọi là thân, tại sao chỉ nói đến Ái?

Đáp: Hữu thân kiến...chúng nên gọi là thân, mà không nói đến là có cách nói khác. Lại nữa, Hữu thân kiến...chỉ thuộc về ý địa chứ không thuộc về năm thức, cho nên không gọi là thân.

Hỏi: Vô tâm-vô quý-hôn trầm-tùy miên cũng gồm chung sáu thức, tại sao không gọi là thân?

Đáp: Cũng nên gọi là thân mà không nói đến, thì nên biết đây là cách nói có khác. Lại nữa, trước nói gồm chung ba cõi-nên mình hiện hành ở khắp sáu thức thì nói đó là thân; hôn trầm-tùy miên tuy gồm chung ba cõi mà không phải là nên mình hiện hành ở khắp sáu thức, cho nên không có thể gọi là thân; vô tâm-vô quý cả hai nghĩa đều thiếu, cho nên không gọi là thân. Lại nữa, tùy miên vi tế mà thể dụng tăng mạnh thì có thể gọi là thân, triền cấu thô động mà thể dụng yếu kém cho nên không gọi là thân. Lại nữa, trước nói Ái có thể phân biệt các giới-các địa-các bộ, cho nên nói là thân; Hữu thân kiến...không có nghĩa như vậy hãy còn không gọi là thân, huống gì là triền cấu hay sao?



LUẬN A TỶ ĐẠT MA ĐẠI TỶ BÀ SA

QUYỂN 50

LUẬN VỀ BÁT THIÊN (Phần 5)

Có bảy tùy miên, đó là tùy miên Dục tham, tùy miên Sân nhuế, tùy miên Hữu tham, tùy miên Mạn, tùy miên Vô minh, tùy miên Kiến và tùy miên Nghi.

Hỏi: Bảy tùy miên này lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Lấy chín mươi tám sự làm tự tánh, đó là tùy miên Dục tham-Sân nhuế đều lấy năm bộ của cõi Dục làm mười sự; tùy miên Hữu tham đều lấy năm bộ của cõi Sắc-Vô sắc làm mười sự; tùy miên Mạn-Vô minh đều lấy năm bộ của ba cõi làm ba mươi sự; tùy miên Kiến ở ba cõi đều có mười hai loại làm ba mươi sáu sự; tùy miên Nghi ở ba cõi đều có bốn bộ làm mười hai sự. Vì vậy, bảy tùy miên này lấy chín mươi tám sự làm tự tánh. Đã nói về tự tánh, nay sẽ nói đến nguyên cớ.

Hỏi: Vì sao gọi là Tùy miên, Tùy miên có nghĩa là gì?

Đáp: Nghĩa vi tế, nghĩa tùy tăng, nghĩa tùy ràng buộc, là nghĩa của tùy miên. Nghĩa vi tế là nghĩa của tùy miên, là hành tướng vi tế của bảy loại như Dục tham..., như bảy cực vi hợp thành nên Sắc vi tế. Nghĩa tùy tăng là nghĩa của tùy miên, là bảy loại như Dục tham...có ở khắp nơi, tất cả các pháp hữu lậu vi tế thấy đều tùy tăng, cho đến nên cực vi; hoặc trong khoảng, nên sát-na, bảy loại như Dục tham...đều tùy tăng. Nghĩa tùy ràng buộc là nghĩa của tùy miên, là như bay giữa hư không thì hình ảnh dưới nước cũng đi theo; bay giữa hư không là chim, bơi ở dưới nước là cá, chim dùng sức lực của đôi cánh muốn bay qua biển rộng, trong nước có loài cá cố gắng giữ lấy tướng đó, rồi dấy lên nghĩ rằng: Không có loài chim bay nào có thể vượt qua biển rộng được, chỉ trừ ra chim chúa có đôi cánh tuyệt vời rất mạnh mẽ nahn chóng. Ngay lập tức đuổi theo hình ảnh đó, chim bay mỗi cánh rơi xuống nước, cá liền nuốt lấy chim. Như vậy, tùy miên luôn luôn hiện khởi có thể tác ý phi

lý đối với tất cả các phần vị, nấu lúc hiện rõ trước mắt thì nhận lấy quả đẳng lưu hoặc là quả dị thực.

Lại nữa, nghĩa vi tế là nghĩa của tùy miên, là dựa vào tự tánh mà nói; nghĩa tùy tăng là nghĩa của tùy miên, là dựa vào tác dụng mà nói; nghĩa tùy ràng buộc là nghĩa của tùy miên, là dựa vào sự ràng buộc gặp phải mà nói. Lại nữa, nghĩa vi tế là nghĩa của tùy miên, là dựa vào tự tánh mà nói; nghĩa tùy tăng là nghĩa của tùy miên, là dựa vào tương tục mà nói; nghĩa tùy ràng buộc là nghĩa của tùy miên, là dựa vào tập khí kiên cố mà nói. Lại nữa, nghĩa vi tế là nghĩa của tùy miên, là dựa vào tùy miên quá khứ mà nói; nghĩa tùy tăng là nghĩa của tùy miên, là dựa vào tùy miên hiện tại mà nói; nghĩa tùy ràng buộc là nghĩa của tùy miên, là dựa vào tùy miên vị lai mà nói. Lại nữa, nghĩa vi tế là nghĩa của tùy miên. Là dựa vào hành tướng mà nói; nghĩa tùy tăng là nghĩa của tùy miên, là dựa vào sở duyên ràng buộc mà nói; nghĩa tùy ràng buộc là nghĩa của tùy miên, là dựa vào tương ứng ràng buộc mà nói. Lại nữa, nghĩa vi tế-nghĩa tùy tăng là nghĩa của tùy miên, là dựa vào tùy miên tương ứng mà nói; nghĩa tùy ràng buộc là nghĩa của tùy miên, là dựa vào tùy miên không tương ứng mà nói.

Hỏi: Tùy miên đều tương ứng với các tâm..., nói rằng dựa vào không tương ứng mà nói là như thế nào?

Đáp: Trong này đối với pháp có thể thiết lập tên gọi tùy miên, có được tùy miên cho nên nói là tùy miên. Các sư nước ngoài đưa ra cách nói như vậy: Do bốn loại nghĩa cho nên gọi là tùy miên, đó là nghĩa vi tế, nghĩa tùy nhập, nghĩa tùy tăng, nghĩa tùy ràng buộc, là nghĩa của tùy miên. Nghĩa vi tế là nghĩa của tùy miên, nghĩa là hành tướng tự tánh của Dục tham... đều hết sức vi tế. Nghĩa tùy nhập là nghĩa của tùy miên, nghĩa là Dục tham... tùy nhập nối tiếp nhau không có gì không rộng khắp; như dầu ở trong hạt vừng-chất nhờn ở trong cục mỡ, tất cả đều có khắp. Nghĩa tùy tăng là nghĩa của tùy miên, nghĩa là Dục tham... ở trong tương tục lần lượt xoay vòng mà tùy tăng, như trẻ thơ bú sữa mẹ. Nghĩa tùy ràng buộc là nghĩa của tùy miên, là như chim bay giữa hư không mà hình ảnh cũng đi theo ở dưới nước. Lại nữa, nghĩa vi tế là nghĩa của tùy miên, là dựa vào tự tánh mà nói; nghĩa tùy nhập là nghĩa của tùy miên, là dựa vào tương ứng mà nói; nghĩa tùy tăng là nghĩa của tùy miên, là dựa vào hành tướng mà nói; nghĩa tùy ràng buộc là nghĩa của tùy miên, là dựa vào sự ràng buộc gặp phải mà nói.

Cần phải dùng ba sự để biết rõ các tùy miên:

1. Bởi vì tự tánh.

2. Bởi vì quả.

3. Bởi vì Bồ-đặc-già-la.

Bởi vì tự tánh, thì tùy miên Dục tham như ăn Hưng cừ, tùy miên Sân nhuế như ăn vật chua cay, tùy miên Hữu tham như áo của mẹ vú, tùy miên Mạn như người kiêu ngạo, tùy miên Vô minh như kẻ mù lòa, tùy miên Kiến như người lạc đường, tùy miên Nghi như đứng trước đường rẽ. Bởi vì quả, thì tùy miên Dục tham như tập, như tu, nếu đã gây ra nhiều thì sẽ sinh ra các loài chim bồ câu-chim sẻ-chim uyên ương... tùy miên Sân nhuế như tập, như tu, nếu đã gây ra nhiều thì sẽ sinh trong các loài ong-bò cạp, rắn độc...; tùy miên Hữu tham như tập, như tu, nếu đã gây ra nhiều thì sẽ sinh đến cõi Sắc-Vô sắc; tùy miên Mạn như tập, như tu, nếu đã gây ra nhiều thì sẽ sinh vào dòng họ thấp hèn; tùy miên Vô minh như tập-như tu, nếu đã gây ra nhiều thì sẽ sinh vào dòng họ ngu si mù quáng; tùy miên Kiến như tập-như tu, nếu đã gây ra nhiều thì sẽ sinh vào dòng họ ngoại đạo; tùy miên Nghi như tập-như tu, nếu đã gây ra nhiều thì sẽ sinh vào dòng họ ở nơi biên cương hẻo lánh. Bởi vì Bồ-đặc-già-la, thì tùy miên Dục tham như Nan-đà...; tùy miên Sân nhuế như Khí Hư-Chỉ Man...; tùy miên Hữu tham như Át-tử-đa, A-la-đồ, Ốt-đạt-lạc-ca..., tùy miên Mạn như người kiêu ngạo...; tùy miên Vô minh như Ô-lô-tần-loa, Bà-ca-diếp-ba...; tùy miên Kiến như Thiện Tinh...; tùy miên Nghi như Ma-lạc-ca-tử.

Hỏi: Tật-San vì sao không thiết lập tùy miên?

Đáp: Bởi vì hai loại ấy không có tướng của tùy miên. Lại nữa, tùy miên thì vi tế, mà hai loại ấy lại vô động. Lại nữa, tùy miên thì nhẹ nhàng, mà hai loại ấy lại rất nặng. Lại nữa, tùy miên thì mạnh mẽ nhanh nhạy, mà hai loại ấy lại luôn luôn hiện hành. Lại nữa, tùy miên là phiền não căn bản, mà hai loại ấy là đẳng lưu của phiền não; nghĩa là Tật là đẳng lưu của Sân nhuế, San là đẳng lưu của Dục tham. Lại nữa, tập khí của tùy miên rất kiên cố, như ở mặt đất này sau khi núi rừng, cây cối bị đốt cháy, ngọn lửa tắt tuy đã lâu mà mặt đất hãy còn nóng; tập khí của hai loại ấy không kiên cố, như ở mặt đất này sau khi đốt cháy cỏ cây hoa lá, ngọn lửa vừa tắt xong thì mặt đất liền lạnh lẽo. Lại nữa, tùy miên khó điều phục, mà hai loại ấy thì dễ loại trừ, cho nên hai loại ấy không thiết lập tùy miên. Triền và cấu còn lại dựa theo hai loại ấy mà nói.

Có chín kiết, đó là kiết Ái-kiết Nhuế-kiết Mạn-kiết Vô minh-kiết Kiến-kiết Thủ-kiết Nghi-kiết San.

Hỏi: Chín kiết này lấy gì làm tự tánh?

Đáp: Lấy nên trăm sự làm tự tánh, đó là kiết Ái-Mạn-Vô minh đều lấy năm bộ của ba cõi làm bốn mươi lăm sự; kiết Nhuế chỉ lấy năm bộ của cõi Dục làm năm sự; kiết Kiến có mười tám sự, đó là Hữu thân kiến-Biên chấp kiến đều do kiến Khổ mà đoạn của ba cõi làm sáu sự, Tà kiến của ba cõi đều có bốn bộ làm mười hai sự; Kiết thủ có mười tám sự, đó là Kiến thủ ở ba cõi đều có bốn bộ làm mười hai sự, Giới cấm thủ ở ba cõi đều do kiến Khổ-Đạo mà đoạn làm sáu sự; Kiết Nghi ở ba cõi đều có bốn bộ làm mười hai sự; kiết Tập-San đều do tu mà đoạn của cõi Dục làm hai sự. Vì vậy, chín kiết này lấy nên trăm sự làm tự tánh. Đã nói về tự tánh, nay sẽ nói đến nguyên cố.

Hỏi: Vì sao gọi là Kiết, Kiết có nghĩa là gì?

Đáp: Nghĩa ràng buộc, nghĩa hợp với khổ, nghĩa lẫn tạp chất độc, đó là nghĩa của Kiết. Những nghĩa còn lại giải thích rộng ra như trong phần ba Kiết đã giải thích. Nghĩa tổng quát về các kiết và tự tánh của mỗi nên kiết nay sẽ nói rộng ra. Thế nào là kiết Ái? Đó là tham của ba cõi. Nhưng tham của ba cõi ở trong chín kiết thiết lập chung là kiết Ái; trong bảy tùy miên thiết lập là hai tùy miên, đó là tham của cõi Dục gọi là tùy miên Dục tham, tham của cõi Sắc-Vô sắc gọi là tùy miên Hữu tham; ở trong các kinh khác thiết lập làm ba ái, đó là Dục ái-Sắc ái và Vô sắc ái.

Hỏi: Ba ái này khác nhau thế nào?

Đáp: Căn tánh do Đức Thế Tôn giáo hóa có ba phẩm, vì người có căn tánh nhanh nhạy thì nói về nên kiết Ái, vì người căn tánh trung bình thì nói về hai Tùy miên, vì người căn tánh chậm chạp thì nói về Ái của ba cõi. Lại nữa, do Đức Thế Tôn giáo hóa mà tu tập có ba loại, vì người bắt đầu tu tập thì nói về nên kiết Ái, vì người tu tập đã thuần thục thì nói về hai Tùy miên, và người vượt lên trên tác ý thì nói đến Ái của ba cõi. Lại nữa, do Đức Thế Tôn giáo hóa mà vui thích có ba loại, vì người thích giản lược thì nói về nên kiết Ái, vì người thích mở rộng thì nói đến Ái của ba cõi, vì người thích giản lược và mở rộng thì nói về hai Tùy miên. Lại nữa, nghĩa hợp với khổ là nghĩa của Kiết, bởi vì tham của ba cõi đều làm cho hữu tình phải khổ chứ không phải là vui, cho nên thiết lập nên kiết Ái; nghĩa tùy tăng là nghĩa của tùy miên, bởi vì tham của cõi Dục tùy tăng ở phần bên ngoài, tham của cõi Sắc-Vô sắc tùy tăng ở phần bên trong, cho nên thiết lập hai Tùy miên; nghĩa nhiễm theo cảnh là nghĩa của Ái, bởi vì cảnh của cõi Dục- Sắc-Vô sắc đã nhiễm trước có sai biệt, cho nên thiết lập về Ái của ba cõi.

Thế nào là kiết nhuế? Đó là muốn làm tổn hại đối với hữu tình.

Hỏi: Nếu muốn làm tổn hại đối với loài phi tình thì cũng phải là Nhuế, tại sao lại không nói?

Đáp: Bởi vì theo số nhiều mà nói, nghĩa là kiết Nhuế này phần nhiều muốn làm tổn hại đối với hữu tình, phần ít đối với loài phi tình, cho nên không nói đến. Lại nữa, bởi vì theo phần nặng mà nói, nghĩa là muốn làm tổn hại đối với hữu tình thì tội lỗi ấy rất nặng, chứ không phải là đối với loài phi tình, cho nên không nói đến. Lại nữa, bởi vì theo phần gốc mà nói, nghĩa là kiết Nhuế này chủ yếu là muốn làm tổn hại đối với hữu tình, sau đó mới đối với loài phi tình thì cũng dấy khởi, cho nên không nói đến. Lại nữa, bởi vì dựa vào tướng mà nói, nghĩa là đối với loài phi tình nếu dấy khởi kiết Nhuế, thì cũng ở nơi ấy khởi lên tướng đối với hữu tình, cho nên chỉ nói dấy khởi đối với hữu tình.

Thế nào là kiết Mạn? Đó là bảy loại Mạn:

1. Mạn.
2. Quá mạn.
3. Mạn quá mạn.
4. Ngã mạn.
5. Tăng thượng mạn.
6. Ti mạn.
7. Tà mạn.

Mạn, nghĩa là đối với chỗ thua kém thì cho mình là hơn hẳn, đối với chỗ ngang bằng thì cho mình là ngang bằng, làm cho tâm nổi cao lên. Quá mạn, nghĩa là đối với chỗ ngang bằng thì coi mình là hơn hẳn, đối với chỗ hơn hẳn thì cho mình là ngang bằng, làm cho tâm nổi cao lên. Mạn quá mạn, nghĩa là đối với chỗ hơn hẳn thì cho mình là hơn hẳn, làm cho tâm nổi cao lên. Ngã mạn, nghĩa là đối với năm Thủ uẩn thì cho là Ngã-Ngã sở, làm cho tâm nổi cao lên. Tăng thượng mạn, nghĩa là chưa đạt được công đức tốt đẹp mà cho là mình đã đạt được, làm cho tâm nổi cao lên. Ti mạn, nghĩa là đối với nhiều điều tốt đẹp của người khác mà cho là mình thua kém phần ít, làm cho tâm nổi cao lên. Tà mạn, nghĩa là thật sự hoàn toàn không có đức mà cho là mình có đức. Bảy mạn như vậy gọi chung là kiết Mạn.

Thế nào là kiết Vô minh? Đó là không hiểu biết gì về ba cõi; cách nói này là hợp lý. Nếu đưa ra cách nói này: Duyên với không hiểu biết gì về ba cõi; thì đúng ra không thấu nhiếp Vô minh duyên với vô lậu. Thế nào là kiết Kiến? Đó là ba kiến, tức là Hữu thân kiến-Biên chấp kiến và Tà kiến, gọi chung là kiết Kiến. Thế nào là kiết Thủ? Đó là hai Thủ, tức là kiến Thủ và Giới cấm thủ, gọi chung là kiết Thủ.

Hỏi: Tại sao trong năm Kiến thì ba Kiến thiết lập là kiết Kiến, còn hai kiến khác lại thiết lập là kiết Thủ?

Đáp: Vào lúc hợp với Khổ, bởi vì tên gọi như nhau; nghĩa là ba kiến trước cùng là tên gọi của nữ, hai kiến sau cùng là tên gọi của nam, bởi vì Kiến là thanh chỉ về nữ, Thủ là thanh chỉ về nam. Lại nữa, vào lúc hợp với khổ, bởi vì sự việc như nhau; nghĩa là kiết Kiến và kiết Thủ đều thuộc nghiệp mười tám sự. Lại nữa, bởi vì thuộc nghiệp tùy miên cũng như nhau, nghĩa là kiết Kiến và kiết Thủ đều thuộc nghiệp mười tám loại ở trong chín mươi tám tùy miên. Lại nữa, bởi vì ba kiến trước là suy đoán chứ không phải là chấp lấy, cho nên cùng thiết lập là kiết Kiến; hai kiến sau là suy đoán cũng là chấp lấy, cho nên cùng thiết lập là kiết Thủ. Lại nữa, ba kiến trước đều suy đoán về cảnh, cho nên cùng thiết lập là kiết Kiến; hai kiến sau cùng suy đoán về kiến, cho nên cùng thiết lập là kiết Thủ.

Thế nào là kiết Nghi? Đó là phân vân đối với Đế.

Hỏi: Tại sao có kiết này phân vân đối với Đế?

Đáp: Bởi vì muốn làm cho người nghi ngờ có được quyết định, nghĩa là như có người từ xa trông thấy vật gì dựng đứng, liền sinh ra phân vân là cọc gỗ hay là con người? Giả sử đó là người thì người ấy là nam hay là nữ? Hoặc là thấy hai con đường liền sinh ra phân vân, con đường này đã đi qua hay không phải đã đi qua? Trông thấy hai bộ y bát cũng sinh ra phân vân, bộ này là của mình hay của người khác? Hoặc nghi ngờ những loại này thật sự là kiết Nghi chăng? Vì muốn làm cho mỗi nghi ngờ ấy được quyết định, cho nên nay hiển bày mỗi nghi này chỉ là vô phú vô ký của cõi Dục lấy tà trí làm Thể, chứ không phải là kiết Nghi thật sự. Kiết Nghi thật sự, đó là phân vân đối với bốn Đế như Khổ...

Thế nào là kiết Tật? Đó là tâm đố kỵ. Thế nào là kiết San? Đó là tâm giữ gìn 보존.

Hỏi: Tại sao nói hai tướng này khác nhau?

Đáp: Vì muốn làm cho người nghi ngờ đó được quyết định, nghĩa là người thế gian đối với Tật nói là San, đối với San nói là Tật. Đối với Tật nói là San, nghĩa là như có người thấy người khác có được những điều tốt đẹp, tâm sinh ra đố kỵ, thì nói đó là San; nhưng thật ra thì đố kỵ là Tật chứ không phải là San. Đối với San nói là Tật, nghĩa là như có người thấy người ta bảo vệ gìn giữ vợ con..., thì nói đó là Tật; nhưng thật ra thì giữ gìn bảo vệ là San chứ không phải là Tật. Vì muốn cho mỗi nghi ngờ ấy được quyết định, cho nên nói hai tướng vừa Tật và San

khác nhau.

Hỏi: Tại sao ở trong mười Thiền chỉ thiết lập San và Tật làm kiết?

Đáp: Bởi vì chỉ riêng hai Thiền này có tướng của kiết, những Thiền khác không có tướng của kiết, cho nên không thiết lập làm kiết. Lại nữa, bởi vì lấy sau để hiển bày trước, cho nên chỉ nói hai loại, nghĩa là trong mười Thiền thì Tật và San ở sau cùng, nói sau là kiết thì đã hiển bày những loại trước. Lại nữa, bởi vì Tật và San độc lập tách rời hai loại, cho nên thiết lập làm kiết; những Thiền khác thì không như vậy. Độc lập, nghĩa là tự lực hiện hành. Tách rời hai loại, nghĩa là luôn luôn bất thiện. Hai thiền Phần-Phú tuy cũng có thể độc lập và cũng tách rời hai loại, mà tựa như tùy miên bị sự phản chiếu của tướng tùy miên làm cho mất dạng, tướng của chúng không còn hiện rõ cho nên không thiết lập làm kiết. Bởi vì nghĩa này cho nên các sư nước ngoài nói hai loại này chính là tánh thuộc tùy miên. Hôn trầm và tùy miên không có năng lực độc lập, mà dấy khởi nhờ lực khác cho nên cũng không tách rời hai loại, bởi vì hoặc là bất thiện, hoặc là vô phúc, vô ký. Thụy miên và ác tác tuy cũng độc lập mà không tách rời hai loại, thụy miên bao gồm thiện, bất thiện và vô ký, ác tác bao gồm tánh thiện và bất thiện. Vô tầm và vô quý tuy là tách rời hai loại mà không phải là độc lập. Chỉ riêng Tật và San độc lập tách rời hai loại, bởi vì khác với tướng của tùy miên, cho nên thiết lập làm kiết.

Lại nữa, bởi vì Tật và San thật là thấp hèn, rất đáng chán ngán rời bỏ, cho nên thiết lập làm kiết. Lại nữa, bởi vì tánh của Tật và San rất thấp hèn, trái ngược với chánh lý, cho nên thiết lập làm kiết. Nghĩa là người khác tốt đẹp, vẻ vang đối với mình không tổn hại gì, vì sao đối với người ta bất ngờ sinh lòng đố kỵ? Tuy là tích tụ trăm ngàn tài sản quý báu nhưng cuối cùng không thể cầm được nên đồng để mang đến cho đời sau, tại sao cố tình giữ gìn, bỏn xẻn mà không giúp cho người khác

Lại nữa, bởi vì hai pháp mà làm cho các hữu tình ở trong sinh tử nhận chịu nhiều điều nhứt nhĩ, xấu xa:

1. Không có uy đức.
2. Hết sức nghèo túng.

Không có uy đức là bởi vì nhiều tật đố, hết sức nghèo túng là bởi vì nhiều keo kiệt. Nếu người không có uy đức và hết sức nghèo túng, thì cha mẹ, anh em, vợ con, tôi tớ hãy còn khinh miệt, huống gì người không phải là thân thích? Vì vậy, trong mười thiền kiết lập hai loại này làm kiết.

Lại nữa, Tật và San giống như cai ngục và lính canh phòng đối với hữu tình ở cõi dục; nghĩa là như có tội nhân bị nhốt ở trong lao ngục, thì có hai người lính canh phòng nghiêm ngặt. Không để cho có thể thoát ra, lại có khu vườn cây cảnh tranh nghiêm, sạch sẽ, có hai người canh giữ không để cho có thể đi vào. Lao ngục là dụ cho nẻo ác, vườn cây cảnh là dụ cho cõi người-trời, cai ngục là lính canh phòng là dụ cho Tật và San. Hữu tình ở cõi dục sợ dĩ bị nhốt ở trong lao ngục của nẻo ác không làm sao có thể thoát ra, lại không có thể đi vào vườn cây cảnh của trời-người, là bởi vì hai kiết Tật và San ngăn cản.

Như trong kinh nói: “Lúc ấy Thiên Đế Thích đi đến nơi Đức Phật, thưa hỏi như vậy: bởi vì kiết gì mà người-trời và rồng A-tố-lạc ... liên tục nổi lên chiến tranh? Đức Thế Tôn bảo rằng: bởi vì Tật và San”

Hỏi: Các loại hữu tình hoặc đầy đủ chín kiết, hoặc có sáu kiết, hoặc có ba kiết hoặc hoàn toàn không có kiết. Đầy đủ chín kiết nghĩa là dị sinh có đủ ràng buộc; có sáu kiết nghĩa là dị sinh đã lìa nhiễm dục và thánh giả chưa lìa nhiễm dục; có ba kiết nghĩa là Thánh giả đã lìa nhiễm dục; hoàn toàn không có kiết nghĩa là bất A-la-hán không có thành tựu hai kiết và nên kiết. Vì sao Đức Phật nói là do Tật-San mà người-trời, rồng... liên tục nổi lên chiến tranh?

Đáp: Kinh ấy chỉ nói những người giàu sang thường xuyên hiện hành kiết chứ không nói là thành tựu, nghĩa là Thiên Đế thích tôn quý nhất trong hai cõi trời, bởi vì tật và san mà thường xuyên đánh nhau với chúng Phi thiên, cho nên chỉ nói hai kiết. Lại nữa, bởi vì Đức Phật quả trách Thiên Đế Thích, cho nên ở trong kinh ấy mới nói hai kiết này, nghĩa là trong chữ Thiên có vị Tô-đà hơn hẳn A-tố-lạc, trong cung A-tố-lạc có người nữ đoan chánh hơn hẳn chư Thiên kia, chư Thiên bủn xỉn vị ngon của mình, ganh tị mỹ nữ của A-tố-lạc, còn A-tố-lạc bủn xỉn mỹ nữ của mình, ganh tị vị ngon của chư Thiên, chư Thiên vì mỹ nữ mà đi đến xứ sở của A-tố-lạc, A-tố-lạc vì vị ngon lại đi đến cung của chư Thiên, vì vậy chư Thiên và A-tố-lạc thường xuyên kích động chiến tranh là do Kiết Tật và San.

“Lúc bấy giờ, Thiên Đế Thích cùng với A-tố-lạc vừa đánh nhau xong, tâm hãy còn sợ hãi mà đi đến nơi Đức Phật, thưa hỏi như vậy: Bởi vì kiết gì mà người, trời và rồng, A-tố-lạc... liên tục nổi lên chiến tranh?” Ý của trời kia hỏi rằng bởi vì kiết gì mà chư Thiên và A-tố-lạc liên tục xảy ra chiến tranh, cho nên Đức Phật bảo rằng: Bởi vì Tật và san. Ý Đức Phật bảo rằng: Thiên chúng các ông và A-tố-lạc liên tục phát động chiến tranh là do kiết Tật và san, bởi vì Tật và San là tai họa

của các ông và cũng là gánh nặng làm thương tổn cho các ông, các ông cần phải nhanh chóng rời bỏ!

Hỏi: Sáu phiền não cấu uế tại sao không phải là Kiết?

Đáp: Bởi vì tướng thô động. Nếu tướng vi tế ràng buộc kiên cố thì có thể thiết lập làm kiết, tướng của Cấu thô động mà nghĩa ràng buộc không kiên cố, cho nên không thiết lập làm kiết.

Có chín mươi tám tùy miên, đó là hệ thuộc cõi Dục có ba mươi sáu tùy miên, hệ thuộc cõi Sắc-Vô Sắc đều có ba mươi một tùy miên. Đây chính là dùng chín mươi tám sự làm tự tánh. Danh nghĩa của tùy miên như trước đã giải thích.

Hỏi: Vì sao nói đến chín mươi tám tùy miên này?

Đáp: Là ý của người soạn luận muốn như vậy, nghĩa là Luận Sư của bản luận này tùy theo ý muốn soạn luận mà không trái ý với pháp tướng, cho nên không cần phải vặn hỏi. Lại nữa, bởi vì ngăn chặn ý của Sa-từ vương theo văn từ, nghĩa là có Sa-môn chấp tướng văn tự, nếu tách rời những điều trong kinh đã nói, thì rốt cuộc không dám nói gì. Họ nói như vậy: ai có trí tuệ hơn được Đức Phật, Đức Phật chỉ nói có bảy loại tùy miên, làm sao lại gắng gượng tăng lên làm thành chín mươi tám loại? Vì ngăn chặn ý đó mà mở rộng bảy tùy miên làm thành chín mươi tám; nghĩa là dựa vào hành tướng, giới, bộ sai khác, trong bảy tùy miên thì tùy miên Dục tham thuộc về bộ khác nhau cho nên là năm, tùy miên Sân nhuế cũng như vậy; tùy miên Hữu tham thuộc về giới khác nhau cho nên là hao, thuộc về bộ khác nhau cho nên là năm, giới-bộ khác nhau cho nên là mười; tùy miên Mạn vì giới khác nhau cho nên là ba, vì bộ khác nhau cho nên là năm, giới, bộ khác nhau cho nên là mười lăm, tùy miên Vô minh cũng như vậy; tùy miên kiến vì giới khác nhau cho nên là ba, vì hành tướng khác nhau cho nên là năm, vì bộ khác nhau cho nên là mười hai, hành tướng, giới, bộ khác nhau cho nên là ba mươi sáu; tùy miên Nghi vì giới khác nhau cho nên là ba, vì bộ khác nhau cho nên là bốn, giới, bộ khác nhau cho nên là mười hai. Vì vậy, bảy tùy miên dựa vào hành tướng-giới-bộ khác nhau, cho nên làm thành chín mươi tám tùy miên. Mở rộng và tóm lược tuy khác nhau mà thể không có gì sai biệt.

Ba kiết cho đến chín mươi tám tùy miên, có mấy bất thiện, mấy vô lý?

Hỏi: Vì sao soạn ra phần luận này?

Đáp: Vì ngăn chặn tông chỉ của người khác để hiển bày chánh nghĩa. Nghĩa là hoặc có người nói: Tất cả phiền não đều là bất thiện,

bởi vì không khéo léo mà thâm nhiếp giữ gìn. Như pháp thí Dụ đã nói. Vì ngăn chặn ý đó để hiển bày các phiền não có loại là bất thiện, có loại là vô ký. Nếu các phiền não bởi vì không khéo léo mà thâm nhiếp giữ gìn cho nên là bất thiện, thì sự không khéo léo này đúng ra không phải là bất thiện, không phải là bởi vì không khéo léo mà thâm nhiếp giữ gìn. Không khéo léo tức là không hiểu biết gì, sự thâm nhiếp giữ gìn là nghĩa tương ứng. Tự thể không tương ứng với tự thể, cho nên không khéo léo đúng ra không phải là bất thiện. Lại có người muốn làm cho phiền não của cõi dục đều là bất thiện, tất cả phiền não của cõi Sắc-Vô sắc đều là vô lý. Vì ngăn chặn ý đó để biểu hiện rõ ràng Hữu thân kiến-Biên chấp kiến của cõi dục và vô minh tương ứng với chúng cũng và vô ký. Lại có người nói: Bởi vì muốn hiển bày về nghĩa của môn loại, cho nên soạn ra phần luận này. Nghĩa là trước đã nói: vì sao ở đây trước là thiết lập chương mục? Bởi vì muốn biểu hiện rõ ràng về nghĩa của các môn loại, nếu không thiết lập chương mục - môn loại thì nghĩa không biết do đâu mà được hiển bày; như vẽ bức tranh thì không thể nào vẽ bức tranh giữa hư không. Vì vậy, đã thiết lập chương mục rồi thì cần phải hiển bày về nghĩa của môn loại.

Đáp: Trong ba kiết có nên vô ký, đó là hữu thân kiến

Hỏi: Vì sao hữu thân kiến là vô ký?

Đáp: Nếu pháp là tự tánh của vô tâm-vô quý tương ứng với vô tâm-vô quý, thì của đẳng lưu cùng khởi của vô tâm-vô quý là bất thiện; Hữu thân kiến không phải là tự tánh của vô tâm-vô quý, không tương ứng với vô tâm-vô quý, không phải là quả đẳng lưu cùng khởi của vô tâm-vô quý cho nên là vô ký. Lại nữa, hữu thân kiến này không phải là luôn luôn làm hỏng ý thích, cho nên không phải là bất thiện, bởi vì không tương ứng với vô tâm-vô quý, cho nên không phải là luôn luôn làm hỏng ý thích. Lại nữa, bởi vì kiến này không trái với bố thí - trì giới - tu thiện, nghĩa là người chấp Ngã dấy lên nói như vậy: do bố thí cho nên mình sẽ giàu có vui sướng, do trì giới cho nên mình sẽ sinh lên cõi trời, do tu định cho nên mình sẽ được giải thoát; cho nên là vô ký. Lại nữa, Hữu thân kiến này chỉ mê lầm tự thể, không bức não người khác, cho nên là vô ký; nghĩa là người chấp ngã lúc mắt nhìn thấy Sắc thì nói Ngã thấy sắc - sắc là ngã sở, nói rộng ra cho đến lúc ý hiểu rõ pháp thì nói Ngã hiểu rõ pháp - pháp là ngã sở, tuy đối với tự thể có cái chấp điên đảo này, mà không nào hại người khác, cho nên vô ký. Lại nữa, hữu thân kiến này không có quả dị thực, cho nên là vô ký. Tôn Giả Thế Hữu đưa ra cách nói như vậy: “Hữu thân kiến này không có năng lực

phát khởi nghiệp thân - ngữ thô ác, cho nên là vô ký”.

Hỏi: Phiền não bất thiện cũng có loại không có năng lực dấy khởi nghiệp thân - ngữ thô ác, thì phải là vô ký chăng?

Đáp: Tham-sân-si-mạn nếu lúc tăng mạnh, thì chắc chắn có năng lực phát khởi nghiệp thân - ngữ thô ác; Hữu thân kiến này giả sử lúc tăng mạnh cũng không có năng lực phát khởi nghiệp thân - ngữ thô ác, cho nên là vô ký. Lại nữa, Hữu thân kiến này không làm cho hữu tình rơi vào các nẻo ác, cho nên là vô ký

Hỏi: Phiền não bất thiện cũng có loại không làm cho hữu tình rơi vào các nẻo ác, thì phải là vô ký chăng?

Đáp: Phiền não bất thiện nếu lúc tăng mạnh thì chắc chắn làm cho hữu tình rơi vào các nẻo ác; Hữu thân kiến này giả sử lúc tăng mạnh cũng hoàn toàn không làm cho hữu tình rơi vào các nẻo ác, cho nên là vô ký. Lại nữa, Hữu thân kiến này không thể nào cảm lấy quả chẳng phải là ái, cho nên là vô ký.

Hỏi: Kiến này đã làm cho thân đời sau nối tiếp nhau, thân đời sau chính là quả chẳng phải ái thâm nhiếp, làm sao không có thể cảm lấy quả chẳng phải ái như trong kinh nói: “Tỳ kheo nên biết! Ta hoàn toàn không khen ngợi người dấy khởi thân đời sau. Nguyên cơ thế nào? Bởi vì nếu dấy khởi thân đời sau trong nên sát-na thì làm cho thêm khổ, khổ ấy chính là quả chẳng phải ái thâm nhiếp”.

Đáp: Trong này đã nói đến quả chẳng phải ái là chủng loại của khổ khổ, trong kinh đã nói đến quả chẳng phải ái là bao gồm ba chủng loại của khổ, Hữu thân kiến này làm cho quả báo nối tiếp nhau, không phải là chủng loại của khổ khổ, cho nên không trái với nhau.

Lại nữa, Hữu thân kiến này tuy dấy khởi thân đời sau, vì gốc rễ của khổ khổ mà nói là thêm khổ, nhưng không làm nhân dị thực cho nó, cho nên là vô ký.

Đại đức nói rằng: “Hữu thân kiến này là chấp điên đảo, là không an ổn, là chủng loại ngu si, cho nên là bất thiện. Nếu Hữu thân kiến không phải là bất thiện, thì còn có pháp nào có thể gọi là bất thiện?” Như Đức Thế Tôn nói: “Cho đến ngu si đều là bất thiện.” Cách nói đó không hợp lý, bởi vì không phải là nhân dị thực. Nếu Hữu thân kiến đều là bất thiện thì cõi Sắc-vô sắc phải có khổ khổ, nhưng mà Đức Thế Tôn nói “Cho đến ngu si đều là bất thiện”, bởi vì không phải là phương tiện khéo léo cho nên nói là bất thiện, chứ không nói là bởi vì có thể cảm lấy quả chẳng yêu thích. Hai loại cần phải phân biệt, đó là kiết Giới cấm thủ là kiết Nghi, hoặc là bất thiện, hoặc là vô ký.

Hỏi: Cần phải phân biệt thì nghĩa là gì?

Đáp: Cần phải phân tích cho nên gọi là cần phải phân biệt, nghĩa là hai kiết sau, nên phần là bất thiện - nên phần là vô ký, cho nên cần phải phân biệt. Luận giả phân biệt thì lời nói như vậy: “Hai kiết đã hỏi cần phải phân biệt nhớ kỹ chứ không phải là luôn luôn như nhau, vì vậy cho nên nói là hai loại cần phải phân biệt, nghĩa là hai Kiết ở cõi Dục là bất thiện, ở cõi Sắc và Vô sắc là vô ký”.

Hỏi : Tại sao phiền não của cõi Sắc và Vô sắc là vô ký?

Đáp : Nếu pháp là tự tánh của vô tâm-vô quý tương ứng với vô tâm-vô quý, thì quả đẳng lưu cùng khởi của vô tâm-vô quý là bất thiện; phiền não của cõi sắc-vô sắc thì không như vậy, cho nên là vô ký. Lại nữa, phiền não của cõi Sắc-Vô sắc không phải là luôn luôn làm hỏng ý thích, cho nên không phải là bất thiện, bởi vì không tương ứng với vô tâm- vô quý cho nên không phải là luôn luôn làm hỏng ý thích. Lại nữa, phiền não của cõi Sắc-Vô sắc không có quả dị thực, cho nên là vô ký.

Hỏi: Dựa vào luận mà sinh ra luận, tại sao phiền não của cõi Sắc-Vô sắc không có quả dị thực?

Đáp: Bởi vì bốn chi-năm chi Định đã làm cho khuất phục; như các loại rắn độc bị chú thuật đã làm cho khuất phục thì không thể nào làm gây hại được, ở đây cũng như vậy. Lại nữa, bởi vì cõi trên không có nơi nào thâm nhiếp dị thực ấy, nếu phiền não ở đó có dị thực thì phải là Khổ thọ, mà Khổ thọ thì chắc chắn là hệ thuộc của cõi Dục, không thích hợp với dị thực phiền não của cõi trên là hệ thuộc cõi Dục, cho nên phiền não của cõi trên chắc chắn không có dị thực.

Lại nữa, những Tà Kiến ở cõi ấy không phải là hết sức điên đảo, bởi vì đối với phạm vi xứ sở tương tự mà dấy khởi, không nào hại người khác bởi vì chỉ là vô ký, nghĩa là Tà Kiến ở đó bài bản nói là không có khổ, nhưng hai cõi trên có niềm vui tương tự; Kiến thủ của cõi trên chấp các uẩn ở đó cho là bậc nhất, nhưng ở đó cũng có bậc nhất tương tự; Giới cấm thủ ở đó chấp các uẩn ở đó cho là có thể thanh tịnh nhưng ở đó cũng có loại có thể thanh tịnh tương tự. Nghĩa là đạo của cõi Sắc có thể thanh tịnh cõi dục, đạo của cõi Vô sắc có thể làm thanh tịnh cõi Sắc, cho nên phiền não của cõi ấy chắc chắn không phải là bất thiện. Tôn Giả Thế Hữu đưa ra cách nói như vậy: “Phiền não của cõi trên không thể nào phát khởi nghiệp thân-ngũ thô ác, cho nên là vô ký”.

Hỏi: Phiền não bất thiện cũng có loại không có năng lực phát khởi nghiệp thân-ngũ thô ác, thì phải là vô ký chăng?

Đáp: Phiền não bất thiện nếu lúc tăng mạnh thì chắc chắn có năng

lực phát khởi nghiệp thân-ngũ thô ác; phiền não của cõi trên giả sử lúc tăng mạnh thì cũng không có thể phát khởi nghiệp thân-ngũ thô ác, bởi vì là vô ký. Lại nữa, phiền não của cõi trên không làm cho hữu tình rơi vào các nẻo ác, bởi vì là vô ký.

Hỏi: Phiền não bất thiện cũng có loại không làm cho hữu tình rơi vào các nẻo ác, thì phải là vô ký chăng?

Đáp: Phiền não bất thiện lúc tăng mạnh thì chắc chắn làm cho hữu tình rơi vào các nẻo ác; phiền não của cõi trên giả sử lúc tăng mạnh thì cũng hoàn toàn không làm cho hữu tình rơi vào các nẻo ác, bởi vì là vô ký. Lại nữa, phiền não của cõi ấy không thể nào cảm lấy quả chẳng yêu thích bởi vì là vô ký.

Hỏi : Phiền não của cõi ấy đã làm cho thân đời sau nối tiếp nhau, thân đời sau là quả chẳng yêu thích thâm thiếp, làm sao không có thể cảm lấy quả chẳng yêu thích.

Như trong kinh nói: “Tỳ kheo nên biết! Ta hoàn toàn không khen ngợi người dấy khởi thân đời sau. Nguyên cớ thế nào? Bởi vì lúc dấy khởi thân đời sau trong nên sát-na thì làm cho thêm khổ, khổ ấy chính là quả chẳng yêu thích thâm thiếp”.

Đáp : Trong này đã nói đến quả chẳng yêu thích là chủng loại của khổ khổ, trong Kinh đã nói đến quả chẳng yêu thích ấy là bao gồm ba chủng loại của khổ, phiền não của cõi trên làm cho quả báo nối tiếp nhau không phải là chủng loại của khổ khổ, cho nên không trái ngược nhau.

Đại đức nói rằng: “Phiền não của cõi trên nếu như là vô ký thì lại có pháp nào có thể gọi là bất thiện?”

Như Đức Thế Tôn nói: “Nếu các phiền não có năng lực khởi nghiệp đều là bất thiện”. Cách nói đó không hợp lý bởi vì nếu phiền não kia là bất thiện, thì cõi Sắc - Vô sắc phải có khổ khổ nhưng mà Đức Thế Tôn nói: “Nếu các phiền não có năng lực phát khởi nghiệp đều là bất thiện”, là dựa vào ác nghiệp mà nói cho nên không trái ngược nhau.

Ba căn bất thiện chỉ là bất thiện, bởi vì tự tánh của nó là bất thiện lại làm cho tất cả các pháp bất thiện, bởi vì nó là gốc rễ, là con đường, là thứ tự nguồn gốc, là tự động gây ra, là sinh, là duyên, là hữu, là tập, là cùng khởi.

Trong ba Lộ có nên vô ký đó là Hữu lậu. Bởi vì các nhân duyên đã nói trên cho nên là tất cả phiền não của cõi Sắc-Vô sắc đều là vô ký. Hai loại cần phải phân biệt đó là Dục lậu, hoặc là bất thiện-hoặc

là vô ký. Vô tâm-vô quý và pháp tương ứng với chúng là bất thiện, vô tâm- vô quý là hiện bày tự tánh của chúng, cho là bất thiện, là pháp tương ứng với chúng là hiển bày ba mươi bốn sự trong Dục lậu và phần ích của ba loại cũng là bất thiện. Phần ích của ba loại, đó là phần ích của hôn trầm-thụy miên-tùy miên tương ứng với Dục lậu. Còn lại là vô ký, nghĩa là trong Dục lậu thì Hữu thân kiến-Biên chấp kiến và phần ích của ba loại đều là vô ký. Phần ích của ba loại nghĩa là Hữu thân kiến-Biên chấp kiến tương ứng với phần ích của hôn trầm-thụy miên-tùy miên. Năm pháp như vậy không tương ứng với vô tâm-vô quý cho nên đều là không phải là bất thiện.

Hỏi: Vô tâm không tương ứng với vô tâm, vô quý không tương ứng với vô quý, lẽ nào là vô ký chẳng?

Đáp: Vô tâm tuy không tương ứng với vô tâm, mà tương ứng với vô quý; vô quý tuy không tương ứng với vô quý nhưng tương ứng với vô tâm; cả hai loại đều không tương ứng thì mới là vô ký.

Vô minh lậu hoặc là bất thiện-hoặc là vô ký; tương ứng với vô tâm-vô quý là bất thiện, nghĩa là Vô minh của cõi Dục do kiến Tập-Diệt-Đạo và tu mà đoạn chỉ là bất thiện; ba kiến tương ứng với nghi-mạn-tham-sân do Kiến Khổ mà đoạn vô minh bất cộng cũng là bất thiện. Còn lại là vô ký, nghĩa là hai kiến tương ứng với cõi Dục và tất cả vô minh của cõi Sắc-Vô sắc, bởi vì không tương ứng với vô tâm-vô quý cho nên đều là vô ký.

Hỏi: Tại sao trong mười Triền chỉ nói đến tương ứng với vô tâm-vô quý?

Đáp: Là ý của người soạn luận muốn như vậy, nghĩa là người soạn luận tùy theo ý muốn soạn luận không trái với pháp tương, cho nên không cần phải vặn hỏi. Lại nữa, hai pháp này chỉ là bất thiện tương ứng với tất cả tâm bất thiện ở khắp nơi, cho nên chỉ nói đến chúng. Phần-Phú-Tật-San tuy chỉ là bất thiện, mà không tương ứng với tất cả tâm bất thiện ở khắp nơi; hôn trầm- tùy miên tuy tương ứng với tất cả các tâm bất thiện ở khắp nơi, mà không phải là bất thiện; thụy miên và Ác tác thì hai nghĩa đều không có, cho nên không nói đến. Tùy miên và Cấu dựa theo đây nên biết! Vô tâm-vô quý thì hai nghĩa đều có, mất độ nhiều ít cùng với nghĩa bất thiện như nhau, như chiếc hộp và cái nắp cân xứng với nhau, cho nên chỉ nói đến tương ứng.

Trong bốn Bộc lưu có nên vô ký, đó là Hữu bộc lưu, nghĩa như trước đã nói. Ba loại cần phải phân biệt, đó là Dục bộc lưu, hoặc là bất thiện- hoặc là vô ký, vô tâm-vô quý và pháp tương ứng với chúng là bất

thiện. Vô tâm-vô quý, là hiển bày tự tánh của chúng chỉ là bất thiện và pháp tương ứng với chúng, là hiển bày hai mươi bốn sự trong Dục bực lưu và phần ít của ba loại, cũng là bất thiện. Phần ít của ba loại, nghĩa là phần ít của hôn trầm-thụy miên-tùy miên tương ứng với Dục bực lưu, còn lại là vô ký, nghĩa là trong Dục bực lưu thì phần ít của hôn trầm-thụy miên-tùy miên tương ứng với Hữu thân Kiến-Biên chấp Kiến, không tương ứng với vô tâm-vô quý bởi vì đều là vô ký. Kiến bực lưu hoặc là bất thiện-hoặc là vô ký, ba kiến của cõi dục là bất thiện, đó là Tà kiến-kiến thủ-giới cấm thủ, bởi vì tương ứng với vô tâm-vô quý; hai kiến của cõi Dục-năm kiến của cõi Sắc-Vô sắc là vô ký, bởi vì không tương ứng với vô tâm-vô quý. Vô minh bực lưu, hoặc là bất thiện hoặc là vô ký, tương ứng với vô tâm-vô quý là bất thiện, nghĩa là vô minh của cõi Dục do kiến tập-Diệt-Đạo và tu mà đoạn chỉ là bất thiện; ba kiến tương ứng với nghi-mạn-tham-sân do kiến khổ mà đoạn và vô minh bất cộng cũng là bất thiện. Còn lại là vô ký, nghĩa là hai kiến tương ứng với cõi Dục và tất cả vô minh của cõi Sắc-Vô sắc, bởi vì không tương ứng với vô tâm-vô quý cho nên đều là vô ký. Như bốn Bực lưu, bốn Ách cũng như vậy, bởi vì tên gọi và Thể của Bực lưu Ách như nhau.

Trong bốn thủ có nên vô ký, đó là Nghĩa ngữ thủ, nghĩa là trước đã nói. Ba loại cần phải phân biệt, đó là Dục thủ, hoặc là bất thiện, hoặc là vô ký, hoặc là vô tâm, hoặc là vô quý và pháp tương ứng với chúng là bất thiện. Vô tâm-vô quý là hiển bày tự tánh của chúng chỉ là bất thiện; và pháp tương ứng với chúng là hiển bày hai mươi tám Dục hoặc và phần ít của bốn loại là bất thiện. Phần ít của bốn loại nghĩa là phần ít của hôn trầm-thụy miên-tùy miên-vô minh tương ứng với Dục thủ. Còn lại là vô ký, nghĩa là trong Dục thủ thì phần ít của hôn trầm-thụy miên-tùy miên-vô minh tương ứng với Hữu thân kiến, biên chấp kiến, không tương ứng với vô tâm-vô quý bởi vì đều là vô ký. Kiến thủ hoặc là bất thiện, hoặc là vô ký hai kiến của cõi Dục là bất thiện, đó là Tà kiến và kiến thủ hai kiến của cõi Dục, bốn kiến của cõi Sắc-Vô sắc là vô ký. Hai kiến của cõi Dục đó là Hữu thân kiến và Biên chấp kiến; bốn kiến của cõi sắc-vô sắc, đó là trong năm kiến trừ ra Giới cấm thủ. Giới cấm thủ, hoặc là bất thiện, hoặc là vô ký; ở cõi Dục là bất thiện, bởi vì tương ứng với vô tâm-vô quý; ở cõi Sắc-Vô sắc là vô ký, bởi vì không tương ứng với vô tâm-vô quý; ở cõi Sắc-Vô sắc là vô ký.

Trong bốn thân Hệ có hai bất thiện, đó là Tham Dục và Sân nhuế. Hai loại cần phải phân biệt đó là Giới cấm thủ Thân nhuế và chấp đây là thực Thân hệ; ở cõi Dục là bất thiện, bởi vì tương ứng với vô tâm-vô

quý, ở cội Sắc-Vô sắc là vô ký, bởi vì không tương ứng với vô tâm-vô quý.

Năm cái chỉ bất thiện, bởi vì đều tương ứng với vô tâm-vô quý.

Trong năm Kiết có ba bất thiện, đó là kiết Sân-Tật và San. Hai loại cần phải phân biệt, đó là kiết tham-mạn hoặc là bất thiện-hoặc là vô ký; ở cội Dục là bất thiện, bởi vì tương ứng với vô tâm- vô quý; ở cội Sắc-Vô sắc là vô ký, bởi vì không tương ứng với vô tâm-vô quý.

Trong năm kiết thuận phần dưới có hai bất thiện đó là Tham dục và Sân nhuế; có nên vô ký, đó là Hữu thân kiến. Hai loại cần phải phân biệt đó là Kiết Giới cấm thủ và Kiết Nghi, hoặc là bất thiện, hoặc là vô ký, ở cội Dục là bất thiện, ở cội Sắc-Vô sắc là vô ký.

Năm kiết thuận phần trên chỉ có vô ký bởi vì không tương ứng với vô tâm-vô quý; ở cội Dục là bất thiện, ở cội Sắc-Vô sắc là vô ký.

Trong sáu Ái thân có hai bất thiện đó là do Tỷ-Thiệt xúc mà sinh ra Ái thân. Bốn loại cần phải phân biệt, đó là Nhân-Nhĩ-Thân xúc mà sinh ra Ái thân, hoặc là bất thiện, hoặc là vô ký, ở cội Dục là bất thiện, ở cội cội Phạm Thế là vô ký; do Ý xúc mà sinh ra Ái thân, hoặc là bất thiện hoặc là vô ký, ở cội Dục là bất thiện, ở cội Sắc và Vô sắc là vô ký.

Năm kiết thuận phần trên chỉ có vô ký, bởi vì không tương ứng với vô tâm-vô quý.

Trong năm kiến có hai vô ký, đó là Hữu thân kiến và Biên chấp kiến. Ba loại cần phải phân biệt đó là Tà kiến-kiến thủ và Giới cấm thủ hoặc là bất thiện-hoặc là vô ký; ở cội Dục là bất thiện, ở cội Sắc-Vô sắc là vô ký.

Trong sáu Ái thân có hai bất thiện, đó là do Tỷ-Thiệt xúc mà sinh ra Ái thân. Bốn loại cần phải phân biệt, đó là do Nhân-Nhĩ-Thân xúc mà sinh ra Ái thân hoặc là bất thiện-hoặc là vô ký, ở cội Dục là bất thiện, ở cội Phạm Thế là vô ký; do Ý xúc mà sinh ra Ái thân, hoặc là bất thiện hoặc là vô ký, ở cội Dục là bất thiện, ở cội Sắc-Vô sắc là vô ký.

Trong bảy tùy miên có hai bất thiện, đó là tùy miên Dục tham và tùy miên Sân nhuế; có nên vô ký đó là tùy miên Hữu tham. Bốn loại cần phải phân biệt, đó là tùy miên Mạn và Nghi, hoặc là bất thiện hoặc là vô ký ở cội Dục là bất thiện, ở cội Sắc-Vô sắc là vô ký; tùy miên Vô minh, hoặc là bất thiện hoặc là vô ký, tương ứng với vô tâm-vô quý là bất thiện, nghĩa là vô minh của cội Dục do Kiến Tập-Diệt-Đạo và tu mà đoạn, Hữu thân Kiến, Biên chấp Kiến không tương ứng với vô minh mà kiến khổ do đoạn; còn lại là vô ký đó là Hữu thân Kiến-Biên chấp Kiến

của cõi Dục tương ứng với vô minh và tất cả vô minh của cõi Sắc-Vô sắc. Tùy miên Kiến, hoặc là bất thiện, hoặc là vô ký ba kiến của cõi Dục là bất thiện, đó là Tà Kiến-Kiến Thủ và Giới cấm thủ, hai kiến của cõi Dục và năm kiến của cõi Sắc-Vô sắc là vô ký.

Trong chín Kiết có ba bất thiện, đó là Kiết Nhuế-Tật và San. Sáu loại cần phải phân biệt đó là Kiết Ái-Mạn-Thủ-Nghi, hoặc là bất thiện- hoặc là vô ký, ở cõi Dục là bất thiện, ở cõi Sắc-Vô sắc là vô ký; Kiết Vô minh hoặc là bất thiện hoặc là vô ký, tương ứng với vô tà-vô quý là bất thiện còn lại là vô ký, nghĩa như ở trước nói. Kiết Kiến hoặc là bất thiện, hoặc là vô ký, mỗi kiến ở cõi Dục là bất thiện, đó là Tà Kiến, hai kiến của cõi Dục là Hữu thân Kiến-Biên chấp Kiến, ba kiến của cõi Sắc-Vô sắc là vô ký.

Trong chín mươi tám Tùy miên có ba mươi ba bất thiện, sáu mươi bốn vô ký; nên loại cần phải phân biệt đó là tùy miên vô minh của cõi Dục do kiến khổ mà đoạn, hoặc là bất thiện hoặc là vô ký tương ứng với vô tà-vô quý đó là Hữu thân Kiến-Biên chấp Kiến, không tương ứng với vô minh; còn lại là vô ký, đó là Hữu thân Kiến-Biên chấp Kiến tương ứng với vô minh.

