CÂU-XÁ LUẬN KÝ

QUYỂN 6

Phẩm 2: PHÂN BIỆT CĂN
(PHẦN 4)

1. Nói về Nhân duyên:

"Đã nói như thế" cho đến "nói là nhân duyên": dưới đây là phần ba của toàn phẩm, nói về nhân duyên, gồm hai phần:

1) Kết thúc phần trước và nêu câu hỏi.

2) Chánh là nói về thể tánh, đây là kết trước để nêu câu hỏi.

"Sáu thứ lại nhân" v.v... trở xuống là phần hai, nói về thể tánh gồm hai phần nhỏ: nói về sáu nhân và nói về bốn duyên. Phần nói về sáu nhân có nhân thể, nhân đắc quả, và pháp từ nhân sinh. Phần nói về nhân thể có nêu tên chung, nêu thể riêng, và phân biệt ba đời: Dưới đây là nêu danh chung, vì thế trước trả lời là có sáu nhân.

"Sáu nhân là gì" là gạn hỏi.

"Tụng chép" cho đến "sáu thứ như thị" là đáp: Nói nhân chỉ có sáu là để phân biệt khác với các tông phái khác. Có công năng tạo quả nên gọi là nhân năng tác. Nhân là năng tác; quả là sở tác. Năng tác là nhân nên gọi là nhân năng tác, thuộc về trì nghiệp thích. Hoặc nhân thuộc năng tác nên gọi là nhân năng tác, thuộc về y chủ thích. Nghĩa năng là nhân gần, các nhân không chướng ngại khác gọi là nhân xa. Loại sơ nhân này là nhân tạo tác gọi là nhân năng tác vì tứ trước đến nay có thuyết cho rằng đây là nhân có công năng sinh quả. Nên luận Luận Chánh Lý quyển mười chín chép: Hoặc pháp này là nhân tạo ra pháp kia nên gọi là nhân năng tác tức pháp này truyền qua pháp kia là nghĩa nhân. (Trên đây là luận văn). Cùng có tác dụng gọi là câu hữu; câu hữu tức là nhân nên gọi là nhân câu hữu; thuộc về trì nghiệp thích. Hoặc nhân cùng có với quả nên gọi là câu hữu; nhân của sự cùng có nên gọi là nhân câu hữu; thuộc về y chủ thích. Nhân quả tương tợ gọi là đồng loại; nếu đồng loại tức là nhân thì gọi là nhân đồng loại, thuộc về

trì nghiệp thích; nếu là nhân thuộc đồng loại thì gọi là nhân đồng loại, tức y chủ thích. Pháp Tâm, tâm, sở có năm nghĩa đều bình đẳng nên gọi là tương ưng. Nếu tương ưng tức là nhân thì gọi là nhân tương ưng, thuộc về trì nghiệp thích; nếu là nhân tương ưng thì cũng gọi là nhân tương ưng, thuộc về y chủ thích. Làm nhân cho pháp nhiễm ở khắp năm bộ gọi là biến hành. Biến hành tức là nhân nên gọi là nhân biến hành, thuộc về Trì nghiệp thích; không được gọi là nhân biến hành vì cũng chung với nhân của phi biến hành. Nhân của dị thục gọi là nhân dị thục, thuộc về y chủ thích; nếu nói dị thục tức nhân gọi là nhân dị thục, thuộc về trì nghiệp thích. Cả sáu nhân này đều không thể giải nghĩa theo hữu tài thích. Nếu cho rằng nhân là tác dụng tạo quả v.v... nên gọi là nhân năng tác tức muốn nói rằng sáu thể này chẳng phải nhân mà phải sử dụng các thể khác làm nhân, thật ra sáu thứ thể này là nhân.

2. Nói riêng về thể:

"Lại sơ năng tác" cho đến "trừ năng tác còn lại": dưới đây là thứ hai: Nói riêng về thể. Sáu nhân không giống nhau. Văn này nói về sáu loại; đây là phần đầu, nêu câu hỏi và tụng đáp.

"Luận chép" cho đến "vô chướng trụ". Văn xuôi chia làm hai:

a) Giải thích bài tụng,

b) Hỏi đáp.

Phần giải thích bài tụng gồm nêu ra thể và giải thích tên gọi. Đây là nêu ra thể. Nói chung thì tất cả pháp hữu vi trừ tự thể ra đều lấy tất cả các pháp hữu vi và vô vi làm thể của nhân năng tác. Nhờ vào ngoại pháp nên khi quả sinh, nhân không làm chướng ngại. Tự pháp thường bị chướng ngại đối với tự thể nên tự đối với tự thì không thể làm nhân. như trong luận Luận Chánh Lý quyển có giải thích.

Hỏi: Có thể làm nhân cho pháp bất sinh hay không? Pháp sư Nhạc giải thích: Không thể làm nhân, nay lại giải thích của pháp sư Nhạc không đúng vì vẫn có thể làm nhân cho pháp bất sinh. Tuy nhiên luận nói làm nhân cho pháp sinh là nói theo sự hiển bày.

"Tuy nhân tánh khác" cho đến "đều là tên khác" là giải thích tên gọi. Trong sáu nhân tuy năm nhân kia dựa vào vô chướng mà trụ nhưng cũng được gọi là nhân năng tác. Mỗi nhân đều được gọi riêng nên dựa vào đó để đặt tên. Thật ra, nhân năng tác lại không có tên gọi riêng như sắc xứ v.v... Trong trường hợp này tên chung chính là tên riêng.

3. Hỏi đáp phân biệt:

"Không phải chưa biết" cho đến "là nhân năng tác": dưới đây là hỏi đáp phân biệt. Hỏi: Có phải khi chưa biết được lý bốn đế nên các

lậu khởi, khi đã biết được thì các lậu không sinh, vậy trí tuệ có thường làm chướng ngại các lậu hoặc sinh khởi hay không? Lại nữa ánh sáng mặt trời thường chướng ngại mắt. Nay thấy ánh sáng các vì sao thường làm chướng ngại sự sinh khởi tác dụng của mắt thì vì sao pháp hữu vi chỉ trừ tự thể, lấy tất cả pháp làm nhân năng tác?

"Nên biết khi các thứ này sanh cho đến là nhân năng tác" là đáp: Trí tuệ sinh khởi và mặt trời chiếu sáng đối với các lậu hoặc và mắt đúng là có chướng ngại nhưng nên biết rằng khi lậu hoặc sinh và khi nhìn các vì sao thì trí tuệ và ánh sáng đều vô chướng trụ, vì thế chúng vẫn là nhân năng tác đối với lậu hoặc và mắt.

"Nếu đối với sinh này" cho đến "vô năng chướng dụng" là hỏi: Nếu đối với sự sinh khởi của pháp này mà pháp kia lẽ ra gây chướng ngại không gây chướng ngại được gọi là Nhân, thì trong trường hợp hoàn toàn không có dụng chướng ngại, làm thế nào để có nhân. Thí dụ so sánh rất dễ hiểu.

"Tuy không có dụng của chướng" cho đến "chủng bình đẳng với thân v.v..." là đáp. Như Niết-bàn v.v... đối với sự sinh khởi của pháp kia tuy không ngăn ngại sự khởi dụng nhưng cũng làm nhân vì khi quả sinh không làm chướng ngại nên gọi là Nhân. Lại như có vị vua tuy không có năng lực nhưng vì không làm tổn hại nên vẫn được xem là nhờ có quốc vương nên dân chúng mới được an vui. Ở đây nói chung tất cả các nhân năng tác vô chướng ngại. Nếu trong nhân năng tác mà lại nói theo sự mạnh mẽ thì chẳng phải năng lực vô sanh. Từ "như nhãn v.v..." trở xuống là nêu các năng lực gần giữ và mạnh mẽ.

"Có gây ra nạn này" cho đến "đều thành nghiệp sát" là bên ngoài hỏi: Nếu đã không chướng trụ thì lẽ ra đều là đốn khởi và đều thành nghiệp sát.

"Ở đây hỏi không đúng" cho đến "hữu Thân tác lực" là giải thích câu hỏi: Chỉ vì cô chướng nên mới thừa nhận tất cả các pháp đều là nhân năng tác chứ chẳng phải vì tác lực gần gũi của năm nhân còn lại đối với sinh quả cho nên các pháp chẳng phải đều đốn khởi. Vì thế không giống như tất cả những người phạm tội sát đều thành nghiệp sát.

"Có Sư khác nói" cho đến "hữu lực năng tác". Ở trên đã nói nhân năng tác có thân và sơ. Loại thân có năng lực nhưng loại sơ thì chỉ không làm chướng ngại. Nay có luận sư cho rằng các nhân năng tác đều có năng lực năng tác đối với quả sinh.

"Lại Niết-bàn v.v..." cho đến "có năng lực năng tác" là hỏi. Chữ "đẳng" chứa đựng các pháp bất sinh.

"Ý thức duyên kia" cho đến "có năng lực năng sinh" là đáp: Ý thức duyên pháp Niết-bàn v.v... làm cảnh mà sinh, hoặc khởi chánh kiến thiện v.v... hoặc khởi tà kiến ác v.v... Vì có sự sinh khởi như thế của ý thức nên sau đó nhãn thức hoặc thiện hoặc ác sẽ tùy theo sự thích ứng mà nối tiếp sinh khởi, vì có nhân xoay vần. Cho nên các pháp như Niết-bàn v.v... đối với sự sinh khởi của nhãn thức đều có năng lực năng tác; các pháp khác y theo đây để biết rằng đều có năng lực năng sinh. Hỏi: Thể vốn rộng lớn, các pháp đối nhau có nhân quả như thế nào? Đáp: Như luận Luận Chánh Lý quyển quyển mười lăm chép: "Các pháp quá khứ làm nhân năng tác cho các pháp thuộc hai đời kia. Các pháp này lại làm quả tăng thượng cho quá khứ. Các pháp vị lai vì vô chướng nên cũng làm nhân năng tác cho các pháp ở hai đời kia. Các pháp này đối với vị lai chẳng phải là câu hữu, cũng chẳng phải là hậu pháp nên không thể làm quả tăng thượng cho vị lai. Quả đều do nhân chấp thủ cho nên chỉ có hai.

Giải thích: Quả pháp hoặc câu hữu hoặc ở sau nên nói là có hai. Nhân chỉ y theo sự không chướng ngại nên nói là chung cả ba đời. Các pháp hiện tại làm nhân năng tác cho các pháp ở hai đời kia. Trong hai đời này chỉ có pháp vị lai là quả hiện tại. Hữu vi đối với hữu vi có thể là nhân có thể là quả; hữu vi đối với vô vi chẳng thể làm nhân hoặc quả; vô vi đối với vô vi cũng chẳng thể làm nhân hay quả. Vô vi đối với hữu vi có thể làm nhân, chẳng thể làm quả. Vì lý do này nên mới nói như thế. Nhân Năng tác có nhiều loại nhưng quả tăng thượng thì không, vì tất cả các pháp đều là nhân năng tác nhưng quả tăng thượng thì chỉ có hữu vi.

4. Nói về nhân câu hữu:

"Đã nói như thế" cho đến "tâm đối với tâm tùy chuyển": dưới đây là thứ hai: nói về nhân câu hữu, gồm hai phần:

1) Nói về nhân câu hữu.

2) Nói về tâm tùy chuyển.

Đây là chính nói. Câu tụng đầu giải thích nghĩa câu hữu; hai câu tụng cuối chỉ ra thể.

"Luận chép" cho đến "là nhân câu hữu" là giải thích chung ý nghĩa làm quả lẫn nhau được gọi là nhân câu hữu.

"Tướng ấy thế nào" là hỏi về thể.

"Như bốn đại chủng" cho đến "là nhân câu hữu": dưới đây là đáp: Bốn đại chủng nương nhau làm nhân câu hữu. Các nhà phê bình của Tỳ-bà-sa nói: Thể của bốn đại chủng dù có tăng hay không tăng thì địa làm

ba nhân câu hữu, ba nhân câu hữu làm địa. Vì sao? Vì Địa không quán sát địa sinh ra sắc sở tạo vì tất cả pháp không quán sát tự tánh và đồng loại thể làm nhân khác. Cho đến đại chủng phong cũng thế.

"Các tướng như thế" cho đến "cũng làm nhân lẫn nhau" là hỏi: vì sao không nói các tướng và các pháp tùy chuyển làm nhân lẫn nhau? Đáp: luận Luận Chánh Lý chép: vì muốn hiển bày nên chỉ nói loại khác làm nhân câu hữu; đồng loại làm nhân lẫn nhau không nói mà thành.

5. Kết luận chung:

"Tức là nhân câu hữu" cho đến "như sự thích ứng" là kết luận chung. Hoặc đại đối nhau, hoặc tướng đối với sở tướng; hoặc tướng tướng đối nhau, hoặc tâm nương tâm tùy chuyển, hoặc tâm tùy chuyển đối nhau; nên nói là đúng như sự thích ứng.

"Pháp và tùy tướng" cho đến "trong đây nên nói: Luận chủ nêu lỗi của Sư Hữu bộ: Nếu lấy việc làm quả lẫn nhau để giải thích nhân câu hữu thì pháp và tùy tướng không thể làm quả lẫn nhau. Tuy tùy tướng là quả của pháp nhưng pháp chẳng phải quả của tùy tướng nên nói là chẳng làm quả lẫn nhau. Thật ra pháp có thể làm nhân câu hữu cho tùy tướng nhưng tùy tướng thì không thể làm nhân câu hữu cho pháp. Các nhà bình giải của Tỳ-bà-sa lại chép: Đồng nhất quả cũng có nghĩa là nhân câu hữu. Luận Chánh Lý quyển mười lăm lại chép: Một quả của pháp hữu vi có thể làm nhân câu hữu. Hai luận giống nhau. Luận Chánh Lý có ý cho rằng lấy sự làm quả lẫn nhau để gọi là nhân câu hữu thì bị sai lầm nên giải thích pháp hữu vi xoay vần có năng lực cùng đắc một quả nên gọi là nhân câu hữu. Luận Câu-xá chống chế: Các ông nói quả đồng nhất gọi là nhân câu hữu là y theo đồng thời hay dị thời. Nếu y theo đồng thời để lập quả đồng nhất thì trường hợp tâm tâm sở v.v... tự thể nương tự thể không thuộc quả đồng nhất lẽ ra không phải là nhân câu hữu; nếu nói trừ tự thể ra vẫn quả đồng nhất với các pháp khác là thì đó là tùy tướng; nếu đối chiếu bổn pháp để cùng đắc một quả thuộc đại tướng thì lẽ ra phải cùng làm nhân câu hữu đối với bổn pháp; nếu nói có quả đồng nhất gọi là nhân câu hữu thì như tâm tâm sở v.v... có quả đồng nhất nhưng lại không phải nhân câu hữu và cũng như trường hợp tùy tướng nương vào bổn pháp. Chúng tôi chỉ nói trong quả đồng nhất có nhân câu hữu chứ chẳng phải tất cả quả đồng nhất đều là nhân câu hữu. Nếu chống chế như vậy thì nói quả đồng nhất chẳng phải là luận chứng quyết định. Nếu y theo khác thời của quả đồng nhất thì như bổn pháp và đại tướng cùng đắc một quả về sau, tùy tướng và đại tướng cũng cùng đắc một quả về sau tức bổn pháp,

tướng và tùy tướng xoay vần nương nhau để cùng đắc một quả. Và nếu vậy, tùy tướng đối với bổn pháp lẽ ra cũng được gọi là nhân câu hữu. Dù nhận định theo mặt nào đi nữa vẫn có quá nhiều sai lầm. Nếu dùng lý để suy nghĩ thì làm quả chứng lẫn nhau có ít sai lầm hơn. Chỉ là làm quả lẫn nhau chắc chắn là nhân câu hữu chứ không phải tất cả nhân câu hữu đều làm quả lẫn nhau. Tuy làm quả lẫn nhau không có ở khắp các nhân câu hữu nhưng cũng có thể giải thích nhân câu hữu như dựa vào biến ngại để giải thích sắc. Vô biểu không phải biến ngại nhưng vẫn được gọi là sắc, thì vì sao không thể giải đáp được câu hỏi về làm quả lẫn nhau để phải có quá nhiều sai lầm như vậy. Nhập A-tỳ-đạt-ma gồm có hai giải thích: Các pháp hữu vi làm quả lẫn nhau hoặc quả đồng nhất gọi là nhân câu hữu. Sư Câu-xá cho rằng luận trên là do đời sau soạn. Nói làm quả lẫn nhau là bắt chước A-xà-lê Thế Thân của tông Câu-xá. Hỏi: nhân Tương ưng và nhân câu hữu đều có quả sĩ dụng đồng thời; mỗi pháp trên đây có nghĩa như thế nào? Giải thích: nhân Tương ưng có quả sĩ dụng đồng thời tức chỉ cho trường hợp cùng duyên một quả trong lúc nhân câu hữu có quả sĩ dụng đồng thời là chỉ cho sự giúp đỡ đối với sự khởi dụng của các pháp đồng thời, hoặc khởi dụng của nhân câu hữu, hoặc nhân đồng loại và nhân biến hành; hoặc khởi tác dụng chấp lấy tự quả của nhân dị thục. Vì hai nhân này có tác dụng khác nhau cho nên ý thú đều khác nhau. Hỏi: như Luận Ngũ Sự trong phần giải thích pháp Tâm sở gọi là tương ưng có giải thích rằng: lại nữa, cùng một thời gian, cùng một sở y, cùng một hành tướng, cùng một sở duyên, cùng một quả, cùng một đẳng lưu, cùng một dị thục là ý nghĩa của tương ưng. Đối với giải thích "các pháp tâm sở tương ưng cũng cùng có một quả" của luận này thì tại sao lại nói nhân tương ưng ý muốn đồng duyên một cảnh mà chẳng phải giúp nhau khiến đắc một quả chẳng? Giải thích: Tương ưng pháp tâm sở có cả nhân tương ưng; nếu nói nhân câu hữu là một lúc, một y, một hành, một duyên, nghĩa bên là nhân tương ưng nếu nói cùng quả v.v... tức là nhân câu hữu. Lại giải thích: Luận trên nói tương ưng không phải giải thích nhân câu hữu.

"Thế nào gọi là tâm tùy chuyển pháp": dưới đây là thứ hai: nói về tâm tùy chuyển, gồm: 1) Nêu ra thể của tâm tùy chuyển. 2) Giải thích nghĩa của tâm tùy chuyển, đây là phần đầu, nêu câu hỏi.

"Tụng chép" cho đến "tâm tùy chuyển pháp". Hai câu tụng đầu là nêu thể, câu tụng cuối hết danh. Tất cả các đạo, định luật nghi thuộc pháp sở hữu của tâm, hai luật nghi pháp, và các bổn tướng sinh v.v... thuộc về tâm đều thuộc tâm tùy chuyển pháp. Vì pháp và tâm làm quả

lẫn nhau. đã nói sinh v.v... mà không nói sinh sinh v.v... là hàm ý tùy tướng chẳng phải tâm tùy chuyển. Như ở sau sẽ giải thích riêng.

6. Giải thích nghĩa của tâm tùy chuyển:

"Vì sao pháp này" cho đến "do thời quả thiện đẳng": dưới đây là thứ hai: giải thích nghĩa của tâm tùy chuyển, gồm hỏi và tụng đáp.

"Luận chép" cho đến "gọi là tâm tùy chuyển". Văn xuôi trước giải thích bài tụng, sau đó dựa vào pháp để nói về câu hữu. Dưới đây là phần giải thích bài tụng. Chữ v.v... trong "quả v.v..." chỉ cho dị thục, đẳng lưu; chữ đẳng trong "thiện đẳng" chỉ cho bất thiện, vô ký. Bốn loại sinh v.v... gọi chung là Thời, vì thế chữ Đẳng này không chỉ cho thời mà lại chỉ cho quả và thiện.

"Lại do thời" cho đến "và đọa một đời": dưới đây là giải thích riêng về thời, trong thời có bốn: Nhất sinh, nhất diệt, nhất trụ và đọa nhất thế. Ở đây muốn nói rằng phải có tâm đồng thời mới gọi là tùy chuyển. Hỏi: Trong bốn tướng vì sao không nói dị tướng? Giải thích: Sinh ở vị lai, làm cho pháp đến hiện tại; trụ ở hiện tại, làm cho pháp an trụ; diệt là diệt vào quá khứ. Mỗi pháp đều có công năng cao nêu nên mới nói riêng. Dị tướng giúp cho diệt tướng, làm cho pháp nhập đến quá khứ, không có công năng cao siêu cho nên không nói. Lại giải thích: Ở đây nói Trụ là tên khác của Dị, dựa vào Trụ để nói về dị. Vì thế luận Bà-sa quyển quyển một trăm năm mươi lăm chép: Ở đây khởi là sinh; trụ là già; diệt là vô thường. Luận Chánh Lý lại nêu ra câu hỏi: đâu phải chỉ nói sinh, trụ, diệt là đã chứa đựng ý nghĩa đọa nhất thế Giải thích: Nhất sinh, nhất trụ, nhất diệt đã chứa đựng nghĩa đọa vị lai; nay lại nói đọa nhất thế không phải là bị trùng lập hay sao? Luận Chánh Lý giải thích: Tuy cũng biết rằng có chứa đựng nghĩa "đọa ư nhất thế" nhưng vì chưa biết được pháp này vốn không lìa tâm, quá khứ, vị lai; hoặc vì muốn trình bày các pháp bất sinh nên lại nói đọa nhất thế.

Giải thích: Chỉ nói nhất sinh v.v... tuy cũng biết có sinh đọa đời vị lai và trụ, diệt đọa đời hiện tại nhưng do chưa rõ suốt pháp này cùng với tâm nhập vào quá khứ và chưa đến tướng sinh ở đời vị lai vốn không lìa nhau. Lại vì muốn hiển bày các pháp bất sinh cũng không lìa nhau nên ngoài nhất sinh, trụ, diệt đã nói thêm đọa nhất thế. Luận Chánh Lý quyển lại nêu ra câu hỏi: Nếu vậy chỉ cần nói đọa nhất thế là đủ? Giải thích: Thế có nghĩa rộng; tướng có nghĩa hẹp; ngoài tướng có thể thế lập riêng; thế đã nhiếp tướng thì cần gì ngoài thế phải nói tướng sinh riêng v.v... Luận Chánh Lý quyển giải thích: Không đúng, lẽ ra không thể nào chỉ ra rằng chắc chắn phải đọa nhất thế. Giải thích: Thế tức bất

định; sinh v.v... lại định. Như pháp quá khứ có nhiều sát-na; lúc này tuy lại cùng đọa nhất thế nhưng trong đó tùy chuyển theo các pháp nào. Xưa ở hiện tại, lúc chưa có đời riêng; các pháp vị lai có nhiều sát-na, chưa đến hiện tại; tuy đồng nhất thế nhưng tùy thuộc pháp nào. Nếu trôi đến hiện tại thì không cùng đời với vị lai như vậy đã chẳng phải định mà cũng chẳng phải tùy chuyển. Vì muốn giúp biết chắc chắn đọa nhất thế nên ngoài pháp này ra còn nói về nhất sinh, trụ, diệt. Sinh chắc chắn đọa đời vị lai; trụ, diệt chắc chắn đọa đời hiện tại. Nếu không có sinh v.v... thì không thể chỉ rằng chắc chắn có đọa nhất thế].

7. Nói về ba thứ quả:

"Do quả v.v..." cho đến "và nhất đẳng lưu". Quả có ba thứ: Quả, dị thục và đẳng lưu. Ở đây muốn nói rõ phải cùng một quả với tâm mới gọi là tùy chuyển. Luận Chánh Lý chép: Dị thục và đẳng lưu đã thuộc về một quả vì sao ngoài một quả ra còn nói dị thục, đẳng lưu? Giải thích: Lẽ ra nói quả là đả gồm nhiếp hai thứ kia; nay ngoài quả vẫn nói về hai thứ này là có ý gì? Luận Chánh Lý giải thích: Đúng vậy, một quả nói ở đây chỉ thuộc quả sĩ dụng và quả ly hệ. Giải thích: Nếu y theo tánh chất cùng khắp của quả thì đã chứa đựng dị thục, đẳng lưu. Trong mười pháp tùy chuyển chỉ nói về quả là y theo nghĩa chỉ chứa đựng quả sĩ dụng và quả ly hệ. Luận Chánh Lý quyển lại đặt câu hỏi: Há không phải ở đây khi nói đến chữ "chung" là đã bao gồm dị thục, đẳng lưu rồi sao?

Giải thích: Chẳng phải nói "nhất quả" là đã gồm chung cả hai quả kia. Luận Chánh Lý quyển giải thích: Tuy nói như thế thì cũng có nghĩa chứa đựng nhưng không phải ý chính muốn trình bày ở đây. Thật ra quả sĩ dụng có gồm bốn loại: Câu sinh, vô gián, cách việt và bất sinh. Ở đây khi nói không phải là quả câu hữu đối với nhân chỉ để ngăn dứt kiến chấp cho rằng trong số các pháp cùng nhân câu sinh hòa hợp nhóm họp có quả sĩ dụng. Hòa hợp nhóm họp này làm quả lẫn nhau vì tự thể không thể làm quả sĩ dụng cho tự thể, tức là nói lên không phải trong quả sĩ dụng câu sinh hòa hợp với nhân có "nhất quả" này. Cho nên mới nêu riêng các quả dị thục và đẳng lưu. Giải thích: Tuy "nhất quả" gọi là chung, cũng gồm nhiếp cả đẳng lưu, dị thục nhưng không phải là pháp tùy chuyển nói ở đây. Ở đây "nhất quả" chỉ gồm hai quả sĩ dụng và ly hệ. Người ngoài hỏi rằng: Ở đây mục đích là giải thích nghĩa của tùy chuyển nên chỉ nói "nhất quả" là đã đủ hiểu về tùy chuyển, cần gì phải nói đến dị thục, đẳng lưu. Cho nên nay giải thích rằng "Để dứt bỏ nghi ngờ thì phải nói về hai thứ kia. Vì sao? Về Thông thường quả sĩ dụng có bốn thứ:

1) Quả sĩ dụng câu sinh là quả xoay vần cùng thời với nhân câu hữu và nhân tương ưng cùng với các nhân khác nhau đồng thời tạo ra.

2) Quả sĩ dụng vô gián là do duyên đẳng vô gián và các nhân khác gần gũi tạo ra.

3) Quả sĩ dụng cách việt giống như quả dị thục, như nông phu xuân trồng thu gặt v.v...

4) Quả sĩ dụng bất sinh tức chỉ cho thể của trạch diệt là bất sinh.

Đây chỉ mới lược qua bốn thứ quả sĩ dụng. Nay khi trình bày mười pháp tùy chuyển có nói về "nhất quả" mà không nói về câu sinh xoay vần quả sĩ dụng vì tự thể không thể làm quả sĩ dụng cho tự thể. Nói "có các pháp khác cùng thời tạo tác" nghĩa là đối với vô gián thì trừ đồng tánh vô gián ra còn có các pháp dị tánh vô gián khác; đối với cách việt thì trừ quả dị thục ra còn có các quả sĩ dụng cách việt khác và quả bất sinh trạch diệt. Vì sợ những người chưa hiểu mới nghe nói "nhất quả" liền cho rằng có nhiếp câu sinh xoay vần quả sĩ dụng và chỉ có quả sĩ dụng câu sinh mà thôi cho nên ở đây lại trình bày thêm hai thứ dị thục, đẳng lưu quyết định không thể là quả câu thời với nhân. Và vì muốn ngăn dứt kiến chấp cho rằng câu sinh hòa hợp với nhân có quả sĩ dụng cho nên ở đây nói "câu sinh" là để ngăn dứt vô gián v.v... nói "nhóm hòa hợp v.v..." là để ngăn dứt các pháp câu sinh tạo được; nói nhóm "hòa hợp" là để nói lên ý nghĩa làm nhân lẫn nhau. Sở dĩ phải ngăn dứt quả sĩ dụng này chẳng phải là "nhất quả" là vì đã gọi là làm quả lẫn nhau thì pháp này chính là quả của pháp kia chứ pháp này chẳng thể là quả cho chính pháp này, do đó không phải là "một quả". Lý do chỉ là ngăn dứt chấp trước câu sinh xoay vần sĩ dụng nhưng đồng thời lại nói thêm rằng đây không phải là "nhất quả" chính là để dứt bỏ quan niệm sai lầm này vì thế ngoài "nhất" mới nói riêng về Đẳng lưu và Dị thục.

Hỏi: Luận Bà-sa quyển mười sáu và một trăm năm mươi lăm đều cho rằng nhất quả chính là hệ quả trong khi Luận Chánh Lý quyển lại nói nhất quả là Sĩ dụng và Ly hệ; như vậy có trái nhau không?

Giải thích: luận Bà-sa quyển chỉ nói quả ly hệ vì đối với quả này chỉ y theo tánh chất quyết định không xen lam; quả sĩ dụng có tên gọi rộng và bất định, hoặc là câu sinh, hoặc là vô gián. Lẽ ra luận Bà-sa quyển cũng nói về quả sĩ dụng nhưng không nói vì sợ bị hiểu nhầm qua câu sinh xoay vần quả sĩ dụng, tự thể đối với tự thể không thể là nhất quả. Luận Chánh Lý quyển sở dĩ nói quả sĩ dụng vì muốn bao gồm quả sĩ dụng trong một quả. Mỗi bên dựa vào nghĩa riêng nên không trái nhau.

Hỏi: luận này nói nhất quả, là đồng với luận nào?

Giải thích: Hoặc Đồng với Bà-sa, hoặc đồng với Chánh Lý đều không có chướng ngại.

Hỏi: Ở phần sau của luận này nói trong năm loại, quả sĩ dụng đắc được nhờ nhân câu hữu và nhân tương ưng, vì sao Luận Chánh Lý quyển nói quả sĩ dụng có nhiều loại và đắc được do nhiều nhân khác nữa?

Giải thích: Quả Sĩ dụng có hai thứ:

1) Quả sĩ dụng riêng chỉ đắc được do nhân tương ưng và câu hữu.

2) Quả sĩ dụng chung chỉ đắc được nhờ quả sĩ dụng.

Luận Chánh Lý quyển trình bày theo loại quả sĩ dụng chung. Tùy theo sự thích ứng mà bốn quả hoàn toàn hoặc tăng thượng một phần nhỏ, đắc được đều do sáu nhân, mỗi bên y theo một nghĩa nên không trái nhau.

"Nên biết trong đây" cho đến "ý nghĩa khác nhau". Nên biết trong đây chữ "nhất" đầu chỉ cho thời, tức câu thời; chữ "nhất" sau chỉ cho quả, tức cộng quả. Vì câu và cộng khác nhau nên nói nghĩa của chúng khác nhau.

8. Nói về tánh và tâm đồng nhau:

"Do thiện v.v..." cho đến "tánh vô ký" là nói về tánh và tâm đồng; trong đó có ba tánh là thiện, bất thiện và vô ký.

"Do mười nhân này gọi là tâm tùy chuyển" là tổng kết.

"Trong đây, tâm vương" cho đến "là nhân câu hữu" của tâm: Dưới đây la y theo pháp để nói về nhân câu hữu. Trước đây đã nói qua vấn đề tâm vương làm nhân cho tâm sở v.v... Lại y cứ vô phú vô ký tâm thuộc nhị định trở lên để nói rằng chỉ có tâm vương và mười đại địa. Trong mười một loại này mỗi loại đều có bốn đại tướng và bốn tiểu tướng, cộng chung là chín mươi chín pháp. Tâm vương đối với chín mươi tám pháp, hoặc ít nhất là năm mươi tám pháp; làm nhân câu hữu tức mười pháp đại địa và bốn mươi bổn tướng của chúng, cộng thêm tám bổn tướng, tùy tướng của tâm thành năm mươi tám pháp; Trừ bốn mươi tùy tướng của pháp đại địa vì cách nhau quá xa, năng lực không đến được nên không thể làm nhân câu hữu. Nếu đối chiếu năm mươi tám pháp, với tâm vương sau khi đã dứt trừ bốn tùy tướng của tâm vì năng lực yếu kém nên có năm mươi bốn pháp còn lại làm nhân câu hữu của tâm. Giống như sự xoay vần tác pháp của tâm vương đối với chín mươi tám pháp trên đây, mỗi một tác pháp của mười pháp đại địa có thể y theo đó mà biết. Nếu đại sinh của tâm vương đối với chín mươi tám pháp thì cùng với năm mươi tám pháp làm nhân câu hữu; tức gồm mười pháp

đại địa và bốn mươi bổn tướng cộng thêm tâm vương, ba đại, bốn tiểu tướng của tâm vương, Trừ bốn mươi tùy tướng thuộc pháp đại địa. Trong trường hợp năm mươi tám pháp đối với tâm đại sinh thì có năm mươi lăm pháp làm nhân câu hữu, tức đã trừ đi ba tiểu tướng Trụ, Dị và Diệt. Lại giải thích: Đại sinh thuộc tâm vương làm nhân câu hữu cho mười tám pháp; tức mười pháp đại địa, tâm vương, cộng thêm ba đại tướng trụ, dị, diệt và bốn tiểu tướng sinh, trụ, dị, diệt của tâm vương. Mười tám pháp này lại với vọng đại sinh của tâm vương thì có mười lăm pháp làm nhân câu hữu, tức trừ ba tiểu tướng trụ, dị, diệt của tâm vương. Hai giải thích đều có một ý. Giải thích đầu ý lấy đại sinh và tâm sở tướng vốn có năng lực đồng đều, đối với bốn mươi đại tướng trong pháp đại địa cùng làm nhân. Giải thích sau ý giống như tâm vương. Chỉ cùng với đại tướng và tiểu tướng thuộc hậu làm nhân; nếu hướng tiền thì chỉ cùng pháp tương ưng và bốn đại tướng của pháp này làm nhân câu hữu. Dù hậu hay tiền thì mỗi trường hợp đều thủ lớp thứ hai, không thể cùng bốn tiểu tướng của pháp tương ưng làm nhân câu hữu vì cách xa nên năng lực không đến được lớp thứ ba. Đại sinh này cũng vậy: Có khả năng làm nhân cho tâm vương và pháp tương ưng nhưng chỉ đến lớp thứ hai mà không thể làm nhân cho bốn đại tướng của tương ưng vì cách xa nên năng lực không đến được lớp thứ ba. Như đại sanh trong tâm vương có hai giải thích này, nên biết. Về ba đại tướng trụ, dị, diệt của tâm vương và bốn mươi đại tướng trong pháp đại địa cũng có thể giải thích theo hai cách như đối với đại sinh của tâm vương. Nếu tiểu tướng sinh của tâm vương đối với chín mươi tám pháp thì chỉ làm nhân câu hữu cho đại sinh; chín mươi tám lại đối với tiểu sinh thì có năm pháp làm nhân, tức tâm cộng thêm bốn đại tướng thuộc tâm, như trường hợp của tiểu sinh ở trên, phải biết rằng tiểu tướng trụ, dị, diệt thuộc tâm vương và bốn mươi tiểu tướng của pháp đại địa có thể y theo trường hợp trên đây để biết. Hỏi: Tiểu tướng của tâm không liên quan với tâm vương, tương tợ với đại tướng của pháp đại địa, vì sao đại tướng của pháp đại địa cho tâm làm nhân mà tiểu tướng của tâm lại không thể làm nhân cho tâm? Các bậc cổ đức trước đời pháp sư Niệm giải thích: Pháp đại địa đối với tâm vương có đủ hai nhân tương ưng và câu hữu vì thế đại tướng của pháp đại địa đối với tâm vương có thể làm nhân câu hữu. Đại tướng của tâm vương đội với tâm vương chỉ làm nhân câu hữu vì thế tiểu tướng của đại tướng đối với tâm vương chẳng phải nhân câu hữu. Bác bỏ rằng: Như đại tướng là tâm tùy chuyển giới là pháp tâm tùy chuyển tức đối với tâm làm nhân câu hữu; loại sở tướng giới này đối với tâm chỉ có nhân câu

hữu mà không có nhân tương ưng thì làm sao năng tướng kia đối với tâm lại có thể làm nhân câu hữu; cho nên nói như trên thật phi lý. Nay giải thích: Bốn mươi đại tướng thuộc pháp đại địa có sinh pháp lực mạnh, ngang bằng với sở tướng pháp vì thế làm nhân đối với tâm vương. Tiểu tướng của tâm vương có sinh pháp lực yếu không bằng pháp sở tướng vì thế đối với tâm vương không phải Nhân. Cho nên luận Hiển tông quyển chín chép: Vì bốn tướng và pháp có năng lực ngang nhau. Lại Chánh chép: Vì sao tùy tướng của tâm không phải là nhân câu hữu của tâm? Vì không do năng lực của chúng mà tâm được sinh, vì tâm không làm quả lẫn nhau với chúng, vì chúng có công năng đối với một pháp; hơn nữa không phải một quả với tâm vương, và trong nhóm hợp phần nhiều không phải quả của chúng. Vì các lý do trên, tùy tướng không được gọi là tâm tùy chuyển pháp.

Hỏi: Nếu vậy vì sao tâm thường làm nhân câu hữu cho chúng.

Đáp: Vì tùy theo các giai đoạn tâm vương sinh v.v... mà chúng được chuyển. (Trên đây là văn luận).

9. Giải thích của sự thứ hai:

"Có thuyết cho là nhân của tâm" cho đến "và tâm bổn tướng", là giải thích của sư thứ hai: Dùng năm mươi tám pháp đối với tâm vương thì chỉ có mười bốn pháp làm nhân câu hữu tức mười pháp đại địa cộng với bốn bổn tướng của tâm, không có bốn mươi đại tướng của pháp đại địa. Giải thích này khác với giải thích trước. Giải thích này ý nói tùy tướng của tâm cách biệt bổn tướng nên đối với tâm vương chẳng phải là nhân câu hữu vì thế biết rằng đại tướng của pháp đại địa cách biệt pháp đại địa nên đối với tâm không thể làm nhân câu hữu.

10. Luận chủ bác bỏ giải thích của Sư thứ hai:

Thuyết này chẳng hay, cho đến "biết có thuyết khác" là phần bác lý của luận chủ đối với giải thích của Sư thứ hai: Chủ trương này không đúng vì nếu nói chỉ có mười bốn pháp đối với tâm vương làm nhân câu hữu thì trái với giải thích của Túc luận Phẩm loại. Ở đây văn lược nên chứng lý hơi khó hiểu. Túc luận Phẩm loại quyển mười phẩm Tam Thiên Vấn chép:

Hỏi: Bao nhiêu pháp có chấp thân làm nhân, và không có chấp thân nhân v.v...?

Đáp: Hai pháp không có chấp thân làm nhân không có chấp thân nhân".

Giải thích: Hai là hai đế diệt, đạo. Phải phân biệt hai trường hợp này: Khổ Thánh đế hoặc có chấp thân làm nhân không có chấp thân

nhân, hoặc có chấp thân làm nhân và có chấp thân nhân, hoặc không có chấp thân làm nhân không có chấp thân nhân. Trong trường hợp có chấp thân làm nhân không có chấp thân nhân tức dứt trừ tùy miên thuộc thấy khổ ở quá khứ, hiện tại tương ưng với khổ đế, câu hữu v.v... lại ra trừ kiến hành tùy miên thuộc kiến tập ở quá khứ, hiện tại tương ưng với khổ đế, câu hữu của chúng; lại trừ ra khổ đế tương ưng chấp thân ở vị lai; lại dứt trừ chấp thân vị lai tương ưng với các pháp của chúng là sinh, già, trụ, vô thường và các pháp nhiễm ô khác thuộc khổ đế, có chấp thân làm nhân và nhân có chấp thân tức các pháp còn lại ở trước. Không có chấp thân làm nhân không có nhân chấp thân tức chỉ cho khổ đế bất nhiễm ô; tập Thánh đế cũng vậy. Giải thích: Đoạn văn trên đây lấy thể của bốn đế đối với chấp thân làm nhân để giải thích. Nhân là nhân duyên trong bốn duyên, có năm nhân làm tánh tức trừ nhân năng tác; trong đó đối nhau, dù nhiều ít đều lấy làm nhân, không cần phải đủ cả năm. Hai đế diệt, đạo thuộc vô lậu nên chẳng có chấp thân làm nhân chẳng có chấp thân nhân. Hai đế khổ, tập nên được phân biệt rõ: Trước lập khổ đế đối với hữu chấp thân để lập thành ba câu; vì chắc chắn không có nên không từ chấp thân làm nhân để sinh khởi và cũng không có chấp thân làm nhân; cho nên không có chấp thân làm nhân. Không lấy chấp thân làm nhân là một đơn cú. Lại hễ các luận lập thành các pháp, nếu lấy nhiều thì trừ bỏ ít, nếu lấy ít thì chỉ đề cập đến các pháp điển hình vì luận muốn lược bớt lời văn.

Trong câu thứ nhất tức dùng nhiều trừ ít vì tất cả các pháp khổ đế nhiễm ô đều sinh từ hữu chấp thân, lại đối với chấp thân để làm nhân thì ít mà không làm nhân thì nhiều. Nay muốn lấy nhiều nên trước phải trừ ít. Trong dứt trừ, văn chia làm bốn mục:

1) Trừ tùy miên thuộc thấy khổ thì dứt ở quá khứ, hiện tại cộng thêm các pháp tương ưng và câu hữu khổ đế của chúng. "Tương ưng" là pháp tương ưng; "câu hữu" là bốn tướng; chữ "Đẳng" chỉ cho Đắc. Nếu tùy miên và tương ưng đối với chấp thân thì có bốn nhân đồng loại, biến hành, tương ưng và câu hữu nhưng không có nhân dị thục. Nếu bốn tướng đối với hữu chấp thân thì có ba nhân đồng loại, biến hành và câu hữu, không có tương ưng và dị thục. Nếu đắc đối với hữu chấp thân thì chỉ có nhân đồng loại, không có bốn nhân kia.

2) Trừ biến hành tùy miên thuộc kiến tập thì dứt ở quá khứ, hiện tại, cộng thêm các pháp nhân tương ưng câu hữu khổ đế của chúng. Các pháp tùy miên v.v... này khi đối với chấp thân chỉ có nhân biến hành mà không có bốn nhân kia; đắc chẳng phải nhân biến hành cho nên không

nói v.v...

3) Trừ tương ưng khổ đế thuộc chấp thân ở vị lai, không trừ chấp thân vì chấp thân vị lai có chấp thân quá khứ, hiện tại làm nhân; vị lai không có trước sau nên không làm nhân cho chấp thân. Chấp thân kia thuộc về đơn cú. Pháp tương ưng đối với chấp thân có nhân tương ưng và nhân câu hữu, không có ba nhân đồng loại, biến hành và dị thục;

4) Trừ các pháp sinh, già. Trụ và vô thường thuộc chấp thân ở vị lai cộng thêm sinh, già, trụ và vô thường đều thuộc pháp tương ưng. Trong phần văn của câu thứ tư không thấy trừ chấp thân vì thuộc đơn cú, cũng không trừ pháp tương ưng vì đã trừ ở mục thứ ba; chỉ trừ bốn tướng thuộc pháp tương ưng vì đã nói sinh, già, trụ, vô thường nên biết rằng đó chính là bốn tướng. Nếu là bốn tiểu tướng thì nên nói sinh sinh, v.v... Ở đây có chấp thân, pháp tương ưng, bốn đại đối nhau nhưng vì vị lai không có trước sau nên không nói là có nhân đồng loại và nhân biến hành, chẳng phải pháp tương ưng nên không có nhân tương ưng. Nhân Dị thục lại thuộc bất thiện, thiện hữu lậu, chiêu cảm quả vô phú vô ký trong lúc thể của bốn tướng kia đều thuộc hữu phú, chấp thân lại thuộc nhiễm ô nên cũng không thể gọi là có nhân dị thục; đã thuộc các pháp được dứt trừ thì có chấp thân làm nhân. Nhân của chấp thân cũng thuộc về câu cú. Đã nói hữu nhân tức nếu không phải nhân câu hữu thì còn thuộc nhân nào nữa. Đại tướng thuộc pháp tương ưng đối với chấp thân vốn đã có nhân câu hữu cho nên có thể y theo đó để biết. Bốn mươi đại tướng thuộc pháp đại địa đối với tâm vương cũng có nhân câu hữu. Từ đó biết rằng chỉ có mười bốn tâm làm nhân cho pháp câu hữu chắc chắn là phi lý. Nên biết, Câu-xá chỉ mới trích dẫn mục bốn của Túc Luận Phẩm Loại để làm chứng. Các pháp thuộc khổ đế nhiễm ô còn lại chính là: các pháp nhiễm ô thuộc kiến diệt, thấy đạo và tu đạo thì dứt; tùy miên không khắp, tương ưng, câu hữu v.v... thuộc kiến tập thì dứt ở quá khứ và hiện tại; tùy miên biến hành tương ưng pháp câu hữu và chấp thân thuộc thấy khổ thì dứt ở vị lai. Bốn tiểu tướng và đắc thuộc chấp thân, bốn tiểu tướng và đắc thuộc thân pháp kiến tương, chín pháp tùy miên tương ưng câu hữu v.v... còn lại thuộc thấy khổ thì dứt, và các pháp thuộc kiến tập thì dứt ở vị lai đều có chấp thân làm nhân. Không làm nhân cho hữu chấp thân đều gọi là các nhiễm ô khổ đế còn lại.

Câu hai: Có chấp thân làm nhân, cũng làm cho hữu chấp thân tức các pháp đã được dứt trừ ở trên.

Câu ba: Không lấy có chấp thân làm nhân, cũng không cho làm nhân chấp thân tức các pháp bất nhiễm ô khổ đế thuộc tu thì dứt. Nên

biết rằng Tập Thánh đế đối với hữu chấp thân cũng như vậy; chỉ cần thay thế chữ Khổ bằng chữ Tập, các phần còn lại đều giống nhau vì Khổ đế và Tập đế là một thể. Ở đây y theo thể của đế để tạo pháp nên không có rộng hẹp. Các luận sư thời cận đại nói rằng chẳng phải tập đế không có sự khác nhau, tức trừ hữu chấp thân, kia cho là mê mờ khổ đế nên khởi lậu hoặc. Chủ trương này quá nhầm lẫn. Túc Luận Phẩm Loại chỉ lấy thứ nhất và thứ hai làm chứng, các phần khác đều giống như xưa nay. Túc Luận Phẩm Loại thừa nhận phận sự của Cựu chúng. Văn nghĩa luận này có chỗ hơi bị nhầm:

Ở mục (1) chỉ nói dứt trừ các sử hoặc thuộc thấy khổ thì dứt ở quá khứ, hiện tại cùng với tương ưng khổ đế của chúng mà không nói có câu hữu v.v... tức không trừ câu hữu và đắc.

Ở mục (2) chỉ nói trừ nhất thiết biến hành sử hoặc thuộc kiến tập thì dứt ở quá khứ và hiện tại và tương ưng khổ đế của chúng mà không trừ pháp câu hữu. Các phần văn khác đều giống với Phẩm loại Túc. Có luận sư vì muốn lập thành chỉ có mười bốn pháp làm với tâm nhân câu hữu nên không ghi thêm "và các pháp tương ưng của chúng" mà chỉ nói trừ sinh, già, trụ, vô thường thuộc chấp thân ở vị lai. Tướng bốn đại thuộc pháp tương ưng chấp thân đã không được xếp vào số các pháp được dứt trừ nên biết rằng bốn mươi đại tướng thuộc pháp đại địa cũng không nhân câu hữu với tâm làm. Các luận Tỳ-bà-sa ở Ca-thấp-di-la cho rằng Túc Luận Phẩm Loại lẽ ra nên ghi như thế này: Trừ chấp thân thuộc vị lai và các tương ưng của chúng là sinh, già, trụ và vô thường. Hoặc nếu luận này không nói "và các pháp tương ưng của chúng" thì nên y theo nghĩa của nhân câu hữu để biết rằng vẫn có các pháp còn lại. Vì các luận đều nói tướng bốn đại thuộc pháp tương ưng đều là tâm tùy chuyển pháp tức là làm nhân câu hữu lẫn nhau với tâm.

11. Nói về Nhân câu hữu.

"Do các câu hữu" cho đến "hoặc là câu sinh". Ở đây nhân giải thích nhân câu hữu, lại nói luôn pháp câu hữu có làm nhân hay không. Các pháp vốn do nhân câu hữu sinh nên đều thành tựu nhân này. Pháp này chắc chắn câu hữu hoặc có câu hữu. Nếu không do nhân câu hữu mà thành tựu nhân gồm có tám loại đối nhau:

1) Các tùy tướng, mỗi pháp đều có ở bốn pháp.
2) Các tùy tướng này đối lại lẫn nhau.
3) Tùy tâm chuyển pháp tùy tướng đối với tâm.
4) Các tùy tướng này xoay vần đối nhau.
5) Tất cả các sắc sở tạo hữu đối câu sinh đều xoay vần đối nhau.

6) Một phần ít sắc tạo vô đối câu sinh thuộc tán vô biểu, bảy chi xoay vần đối nhau.

7) Tất cả các sắc tạo câu sinh và đại chủng xoay vần đối nhau.

8) Tất cả các đắc và sở đắc thuộc câu sinh.

Tất cả các pháp trên tuy gọi là câu hữu nhưng không do nhân câu hữu để thành nhân, vì đây là trường hợp các tùy tướng, vô tướng v.v... đối với bổn pháp v.v... Nếu đối nhau theo chiều ngang thì không thể cùng có một quả, một dị thục và một đẳng lưu v.v... Sợ có câu hỏi cho rằng đắc và sở đắc cũng giống như các tướng sinh v.v... đều cùng các pháp câu khởi lẽ ra cũng gọi là nhân câu hữu nên nay giải thích rằng pháp đắc và sở đắc chẳng nhất định câu hành; hoặc ở trước pháp hoặc ở sau pháp hoặc pháp câu sinh nên không câu khởi với pháp giống như các tướng sinh v.v... Vì thế đắc đối với pháp chẳng phải là nhân câu hữu.

12. Hỏi đáp giữa các tội:

"Tất cả như vậy" cho đến có nghĩa nhân quả" là Kinh bộ hỏi: Trước nay về việc lập thành nhân quả mọi lý lẽ đều có thể chấp nhận tất cả; tuy nhiên đối với thế gian khi hạt giống v.v... ở trước làm nhân sinh ra mầm mộng về sau là quả thì trong sự sinh nhau cực thành nhân quả này chưa hề thấy có loại nhân quả đồng thời như đã nói trên đây. Nên nay xin hỏi trong sự nhóm hợp câu khởi của các pháp trên thế gian làm sao có thể có được ý nghĩa nhân quả cùng thời.

"Chẳng lẽ không hiện thấy" cho đến "cũng là nhân quả" là Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ: Chẳng lẽ không thấy được ánh sáng sinh từ ngọn lửa, bóng sinh từ hình là nhân quả đồng thời hay sao.

"Ở đây nên nói rõ" cho đến "bóng dùng. Hình làm nhân", là Kinh bộ gạn hỏi: Vấn đề này phải nói rõ. Đối với tông phái các ông, ngọn lửa của cây đèn làm nhân cho sự sáng là nhân quả đồng thời; nhưng đối với Kinh bộ chúng tôi thì do nhân công, đèn đuốc, dầu đốt, tìm đèn ở niệm trước làm nhân duyên hòa hợp cho nên ngọn lửa, ánh sáng ở niệm sau mới có thể câu khởi. Lý do Kinh bộ gạn lại như trên là vì nếu lửa sinh ánh sáng thì Hữu bộ chấp nhận nhưng Kinh bộ không chấp nhận vì Kinh bộ không thừa nhận nhân quả đồng thời. Nếu nhân duyên ở trước hòa hợp, sau sinh lửa và ánh sáng thì Kinh bộ thừa nhận, cho nên Kinh bộ mới dẫn chứng sự cực thành của nhân trước quả sau bằng hình bóng mặt trời mới mọc chiếu sáng ở phía đông. Phía đông này có các vật ngăn ngại sự chiếu sáng về phía Tây nên mới có các hình bóng hiện; cực vi thuộc phía đông của hình tuy ngăn ngại ánh sáng nhưng không

hiện bóng; cực vi thuộc phía Tây tuy hiện hình bóng nhưng không ngăn ngại ánh sáng. Nếu nói ảnh này do phía Đông sinh thì ở khoảng giữa vốn bị ngăn cách bởi vô số cực vi làm sao có thể sinh được; nếu nói do phía Tây sinh thì mặt trời không chiếu đến làm sao có thể hiện bóng; hơn nữa lúc không có mặt trời lẽ ra cũng phải hiện hình bóng. Cho nên biết rằng ảnh này không do hình ở cùng thời gian làm nhân sinh mà chỉ do hình của niệm trước sinh nên hình bóng ở niệm sau tự cùng thời khởi. Làm sao có thể nói bóng này có hình làm nhân?

"Lý không đúng như thế" cho đến "lý thành nhân quả" là nghĩa mà Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ chống chế: Nay các ông không thừa nhận nhân quả đồng thời, lý cũng không đúng vì vốn đã nói thể của quả có hay không là tùy vào nhân có hay không. Người giỏi về luận nhân minh thì tâm không có bằng đảng. Khi nói về tướng nhân quả tức là nói nhân có hay không thì tùy theo đó mà quả có hay không; nếu pháp này quyết định là nhân thì pháp kia chắc chắn là quả. Nay chủ trương của chúng tôi cũng thế. Đối với pháp câu hữu phải đều có, hoặc đều không mới thành lý nhân quả.

"Nhân quả câu khởi" cho đến "làm nhân quả lẫn nhau" là Kinh bộ hỏi: Đồng thời nhân quả, về lý như vậy cũng có thể chấp nhận nhưng còn làm nhân quả lẫn nhau thì sao?

"Tức do trước nói, ở đây cũng không trái" là Hữu bộ đáp: Vì trước đây có nói "một có tất cả có một vô tất cả vô" nên chủ trương làm nhân quả lẫn nhau cũng không có gì sai.

Nếu thế như trước" cho đến "giữ gìn cho trụ" là Kinh bộ hỏi: Nếu vậy tức các sắc sở tạo, thanh, hương, vị, xúc sẽ tùy theo các sự thích ứng mà không thể lìa nhau giống như đã nói ở trên. Và nếu sắc sở tạo và bốn đại chủng không lìa nhau thí các tâm tùy tướng v.v... cùng với các pháp như tâm v.v... cũng không lìa nhau vì cùng có hoặc cùng không phải làm nhân cho nhau. Nếu nói cũng như ba cây nương trụ lẫn nhau trụ xoay vần mới có năng lực cho nên các pháp đồng thời câu hữu, cũng xoay vần đối nhau như thế, nhờ đó ý nghĩa nhân quả mới được lập thành để có nhân câu hữu thì sắc sở tạo v.v... tuy cũng đồng thời đối nhau nhưng vô lực nên không phải nhân câu hữu. Là Kinh bộ nhắc lại, chống chế rồi bác bỏ rằng: Hãy nên suy nghĩ thế này. Ba cây nói trên là do năng lực câu khởi nương nhau mới trụ được như các ông từng chủ trương, hay phải nhờ các nhân duyên như nhân công từ trước nhóm lại mới trụ được như chúng tôi đã trình bày? Kinh bộ ý nói ba cây trụ được là nhờ nhân duyên năng lực ở niệm trước chứ chẳng phải do đồng thời tức ám

chỉ trước nhân sau quả. Lại trong đó đâu phải chỉ có ba cây nương nhau đứng vững được mà còn phải nhờ dây buộc nối kết, đất đai giữ gìn mới có thể đứng yên được. Vì sao chỉ nói ba cây nương nhau. Ngoại đạo ở Ấn-độ thường đóng ba cây cọc thành hàng, dùng dây buộc chặc để làm chỗ để các vật tùy thân nên nay lấy hình bóng ba cây để làm thí dụ.

"Đây cũng có dư" cho đến "nhân nghĩa đắc thành" Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ chống chế rằng: Khi pháp câu hữu sinh không phải chỉ có năng lực đồng thời lẫn nhau để thành nhân câu hữu mà còn có các nhân đồng loại v.v... khác; nhờ thế ý nghĩa của nhân câu hữu mới được lập thành. Giống như ba cây nói trên không phải chỉ có năng lực nương tựa mà còn có dây, đất mới đứng vững được.

13. Nói về nhân đồng loại:

"Đã nói như thế" cho đến "văn tư sở thành v.v... dưới đây là thứ ba, nói về nhân đồng loại.

"Luận chép" cho đến "đều không phải nhân" là giải thích câu tụng đầu: Về nhân duyên năm uẩn thiện nhiễm xoay vần làm nhân không có thuyết khác năm uẩn vô ký lại có bốn thuyết khác nhau:

1) Xoay vần làm nhân vì có tánh loại bình đẳng;

2) Năm uẩn là quả của sắc, tức sắc làm nhân của năm uẩn; bốn uẩn chẳng phải nhân của sắc, nói lên bốn uẩn chẳng sinh sắc. Chủ trương này ý nói bốn uẩn mạnh mẽ nên không phải nhân của sắc, sắc uẩn yếu kém nên phải làm nhân cho bốn uẩn.

3) Năm uẩn là quả của bốn uẩn, nói lên bốn uẩn là nhân của năm uẩn; sắc không phải là nhân của bốn uẩn, tức sắc không sinh tứ. Chủ trương này ý nói bốn uẩn thế lực mạnh mẽ nên có thể làm nhân cho sắc; sắc uẩn thế lực yếu kém nên không thể làm nhân cho bốn uẩn.

4) Sắc và bốn uẩn không làm nhân cho nhau, vì đều là vô ký thuộc loại yếu kém. Các luận đều nói về bốn thuyết này nhưng không có lời bình.

Nay giải thích dựa trên thuyết sau làm nghĩa đúng vì thế luận Bà-sa quyển một trăm ba mươi mốt chép:

Hỏi: Đại chủng và ý xứ có bao nhiêu duyên?

Đáp: duyên Sở duyên và duyên tăng thượng.

Hỏi: Ý xứ đối với đại chủng có bao nhiêu duyên?

Đáp: Nhân và tăng thượng. Nhân là một nhân gọi là nhân dị thục; Tăng thượng giống như đã nói ở trên".

Giải thích: Bốn đại vô ký đã đối với ý xứ tức xoay vần đối nhau, nên không nói là có nhân đồng loại; do đó y theo mà biết rằng sắc uẩn

vô ký đối với bốn uẩn vô ký xoay vần đối nhau chẳng thể làm nhân đồng loại là hợp với Chánh Lý.

Hỏi: Nếu nói sắc uẩn vô ký đối với hành uẩn vô ký không phải là nhân đồng loại, vì sao luận Bà-sa quyển môt trăm ba mươi mốt chép: Đại chủng và pháp xứ có mấy duyên?

Đáp: Nhân duyên, duyên sở duyên và duyên tăng thượng. Nhân là bảy nhân, gồm sinh v.v... đồng loại, câu hữu và sở duyên, tức là duyên sở duyên và duyên tăng thượng cho các pháp tương ưng với thân thức và các pháp tương ưng với ý thức, như đã nói ở trên. Y theo luận này, đại chủng đối với bốn tướng của pháp xứ làm nhân câu hữu. Nói nhân đồng loại tức chỉ cho sự đối nhau cùng thời làm nhân câu hữu; khác thời đối nhau cũng làm nhân đồng loại. Vì thế bốn đại đối bốn tướng trong pháp xứ có thể làm nhân đồng loại. Bốn đại là sắc uẩn, bốn tướng là hành uẩn; như vậy sắc uẩn vô ký đối vọng với hành uẩn vô ký có thể làm nhân đồng loại, vì sao lại nói sắc uẩn vô ký đối vọng bốn uẩn vô ký, chẳng thể làm nhân đồng loại là Chánh Lý?

Giải thích: Luận này nói sắc uẩn vô ký đối với bốn uẩn vô ký xoay vần đối nhau chẳng phải nhân đồng loại là nói theo tâm tâm sở chứ chẳng phải dựa vào bốn tướng vì sắc uẩn đối với bốn tướng trong hành uẩn xoay vần đối nhau chắc chắn làm nhân đồng loại là điều không còn nghi ngờ gì nữa. Lại giải thích: nói theo phần nhiều. Tuy sắc uẩn vô ký đối vọng bốn tướng trong hành uẩn vô ký có thể làm nhân đồng loại nhưng nếu đối vọng ba uẩn vô ký thọ, tưởng, thức và trong hành uẩn ngoại trừ bốn tướng thì chẳng phải nhân đồng loại vì nói theo phần nhiều. Nói sắc uẩn vô ký đối với bốn uẩn vô ký chẳng phải nhân đồng loại trong đây đều đối với tác pháp bốn uẩn.

14. Nói về mười vị:

"Lại, trong một thân" cho đến "nhân tăng thượng v.v... Mười vị tức là trong thai có năm:

1) Là yết-thích-lam.

2) A-bộ-đàm.

3) Bế-thi.

4) Yết-nam.

5) Bát-la-xà-khư ngoài thai có năm pháp là: anh hài, đồng tử, thiếu niên, thạnh niên, già niên.

Đối với mười vị ở thân hiện tại khi đã đắc vị sau thì trừ đi vị trước; nếu đối với các thân vị lai thì mỗi thân đều là nhân cho mười vị. Trong luận Bà-sa quyển mười tám có rất nhiều luận sư giải thích mười vị nhân

đồng loại tuy nhiên không thể nói rộng. Luận này cho rằng một sư nói không đúng nghĩa, vì thế các nhà phê bình của Bà-sa phê bình rằng: Nên nói: "Mười vị của thân khác mỗi đều cùng mười vị của các thân khác và mười vị của thân này làm nhân đồng loại; mười vị của thân này đều làm nhân đồng loại với mười vị của thân này và mười vị của các thân khác. Pháp đã sinh thuộc hậu vị cũng cùng làm nhân câu hữu cho pháp bất sinh thuộc vị trước. Lại giải thích: Luận này cũng đồng với lời bình của Bà-sa. Luận này y theo hiện khởi để nói mười vị của thân hiện tại vì thế hậu vị không phải là nhân của vị trước. Đối với mười đồng loại vị của các thân vị lai thì mỗi vị cũng làm nhân cho mười vị. Theo các nhà phê bình của luận Bà-sa quyển thì mười vị của thân hiện tại y theo hiện khởi và bất hiện khởi để trình bày vì thế mười vị của thân này đối với mười vị của thân này cũng làm nhân đồng loại v.v... Nên biết mười vị chỉ đối với đồng địa, đồng thú mà nói, vì thế luận Bà-sa quyển một trăm ba mươi mốt chép:

Hỏi: Đồng địa và đồng thú có nơi chốn khác nhau, khi xoay vần đối nhau có làm nhân cho nhau hay không?

Đáp: Có thuyết cho là không làm nhân cho nhau thì không đúng lý, vì lẽ ra đại chủng cũng thuộc về sát-na, tức tất cả đại chủng thuộc năm tịnh cư qua sự luân hồi sinh tử từ vô thỉ đến nay vẫn chưa hề khởi".

Hỏi: Theo luận Bà-sa quyển một trăm ba mươi mốt thì ở đồng địa và đồng thú, mắt trái và mắt phải làm nhân đồng loại; mắt phải và nuôi lớn, dị thục v.v... mỗi tự loại đối nhau làm nhân đồng loại. Luận Câu-xá cũng như các luận khác nói rằng yết-thích-lam v.v... mỗi vị đều có công năng làm nhân đồng loại cho mười vị. Tức là cũng làm nhân cho các pháp phi tương tợ. Lại như yết-thích-lam chỉ có thân căn và đại chủng thì làm sao có thể cùng với bốn căn như nhãn căn v.v... thuộc sáu xứ làm nhân đồng loại?

Giải thích: Nói mỗi vị đều cùng mười vị làm nhân đồng loại là y theo tướng chung, chứ không có ý cho rằng mỗi vị đều làm nhân cho tất cả. Cũng như bốn căn như nhãn v.v... thuộc sáu xứ có thể lấy nhãn v.v... trước, làm nhân đồng loại.

Hỏi: Nếu nhãn v.v... cùng đồng đường tự loại làm nhân thì lẽ ra năm đường thiện, ác v.v... cũng trở lại làm nhân cho đường này? Giải thích: Thiện, ác có năng lực mạnh có thể làm nhân cho đồng địa khác đường. Y theo đây có thể loại suy trường hợp tự loại đối với tự loại của lúa mạch, lúa gạo v.v... Thí dụ sư không thừa nhận sắc pháp là nhân

đồng loại cho sắc pháp. Điều này trái với luận này. Vì thế luận này nói: Đại chủng thuộc quá khứ làm nhân, tăng thượng v.v... cho đại chủng vị lai. Nhân là nhân duyên, tức nhân đồng loại mà chẳng phải các nhân khác. Tăng thượng là duyên tăng thượng. Vì thế biết rằng sắc làm nhân đồng loại cho sắc pháp.

"Vì các tương tợ" cho đến "là nhân đồng loại" là hỏi.

Không đúng là đáp.

Vì sao là gạn hỏi.

15. Giải thích Tự bộ địa:

"Tự bộ tự địa" cho đến "đều vô nhân nghĩa" là giải thích về tự bộ địa: Bộ là năm bộ; địa là chín địa. Năm bộ làm nhân cho chín địa thì có bốn mươi lăm loại khác nhau làm nhân. Vì thế luận Bà-sa quyển mười bảy bình rằng: Phiền não do đồng địa khác xứ sinh khởi thì xoay vần trói buộc nhau, tùy theo chủng loại xoay vần làm nhân đồng loại; tuy nhiên lại dứt trừ trường hợp dị bộ năm bộ vì phạm vi tùy miên hệ phược có khác nhau.

Lại, ở đây chẳng phải tất cả nghĩa là không phải tất cả bộ tự địa đều làm nhân cho tất cả.

Vì sao là hỏi.

Là sinh trước cho đến "là nhân đồng loại" là đáp, chánh là giải thích sinh trước, tức chỉ có các pháp sinh trước mới làm nhân đồng loại cho pháp tương tợ sinh sau này.

Làm sao biết như thế? Là gạn hỏi.

Do luận này nói cho đến đều nên nói rộng là phần dẫn luận làm chứng của luận này nói về sinh trước làm nhân cho sinh sau. Hỏi: tướng Sinh thuộc vị lai vì sao không thuộc sinh trước? Giải thích: Tuy đến tướng sinh chưa vượt quá vị lai nhưng y theo "Thế" để định trước sau vì thế không thuộc trước.

"Nhưng tức luận kia" cho đến "chẳng phải nhân: dưới đây là nói vị lai: Nếu vị lai không có nhân đồng loại thì sẽ có sáu câu hỏi:

1) Vô thời phi nhân.

2) Nhiễm ô khổ đế.

3) Nhân quả quyết định.

4) Xưa không nay có.

5) Phi tâm nhân pháp

6) Nhiễm ô nhãn thức.

Phần giải đáp vấn nạn gồm có:

1) Y theo văn luận để giải đáp bốn trường hợp hỏi đầu và

2) Giải đáp hai câu hỏi sau không chung qua văn luận.

Trong giải thích, trước là đáp câu hỏi về Vô thời phi nhân. câu hỏi này dựa theo luận Phát Trí: Nhân và nhân duyên trong bốn duyên. Vì Phát trí lần lượt dựa vào bốn duyên để lập thành hỏi đáp nên nay mới dẫn luận này. Câu hỏi có ý cho rằng nếu nói vị lai không có nhân đồng loại và quá khứ hiện tại mới có thì pháp này pháp kia sẽ thuộc hữu thời phi nhân vì sao lại nói là vô thời phi nhân.

"Y cứ này câu hữu" cho đến "không có lỗi" là luận chủ đáp: Nói "vô thời phi nhân" (không đúng thời thì chẳng phải nhân) là nói theo ba nhân câu hữu, tương ưng và dị thục, vì nói về quả thì phải chung cả ba đời. Cho nên luận Bà-sa giải thích: Có thuyết cho rằng luận kia nói theo nhân câu hữu vì nhân câu hữu có ở khắp các pháp hữu vi và tự có công năng cho nói quả chung cả ba đời; có thuyết lại cho rằng luận kia dựa vào hai nhân tương ưng và câu hữu để nói vì hai nhân này khắp cả ba tánh, và tự có công năng nói về quả chung cả ba đời; có thuyết lại cho rằng luận ấy dựa vào ba nhân tương ưng, câu hữu và dị thục để nói vì ba quả này tự có công năng chung cả ba đời có thuyết lại cho rằng luận ấy nói theo bốn nhân tương ưng, câu hữu, dị thục và năng tác vì bốn nhân này chung cả ba đời; có thuyết lại cho rằng luận kia nói theo năm nhân để vì trừ nhân năng tác ra, bốn nhân còn lại đối với tất cả các pháp đều không ngăn ngại; ở đây còn có thuyết cho rằng trừ nhân biến hành ra vì có thể dụng hẹp, tất cả đều có thể dựa vào sáu nhân để nói. Nhân gọi là sở y nên bao gồm cả sáu nhân. Như vậy theo luận Bà-sa gồm có bảy thuyết; luận này cho rằng thuyết thứ ba không phải nghĩa đúng; chỉ có thuyết thứ bảy mới là đúng; điều này tùy theo ý riêng của người soạn luận. Theo các nhà chủ trương nghĩa đúng của luận Bà-sa quyển thì trong nhân năng tác có nhân duyên, tức năm nhân như sinh v.v... Hỏi: Vị lai không có nhân đồng loại làm sao các nhà chủ trương nghĩa đúng của luận Bà-sa quyển có thể dựa vào sáu nhân để soạn luận? Giải thích: Vị lai tuy không, nhưng ý đúng của luận Bà-sa ý nói sau khi đã có thể làm nhân thì không có thời thì không có nhân; hoặc y theo giai đoạn chánh sinh để xác định là có công năng làm nhân vì thế ý nói không có thời nào là chẳng có nhân.

"Hữu là vị lai" cho đến "vô thời phi nhân" là giải đáp câu hỏi thứ hai đồng thời phê bình ba luận thuyết sau luận Bà-sa; hoặc phê bình các nhà nghĩa đúng chủ trương sáu nhân. Sư Luận Bà-sa cho rằng: Các pháp trong giai đoạn chánh sinh ở vị lai chắc chắn sẽ đến hiện tại nên chắc chắn làm nhân đồng loại tướng sinh của pháp trước, vì thế luận

Phát Trí dựa vào giai đoạn sau rốt của tướng sinh ở vị lai để ngầm trả lời rằng không có thời nào chẳng là nhân, tức nương ba đời để nói là vô thời phi nhân. Ý nói không thể có thời thứ tứ nên giai đoạn chánh sinh ở vị lai gọi là vị sau rốt; sinh tử vô cùng ở vị lai gọi là trước; nếu có trôi đến tướng sinh thì gọi là giai đoạn tối hậu ở vị lai, tức y theo thời gian pháp vận hành để nói trước sau; nếu y theo nhân quả thì pháp trước gọi là nhân, pháp sau gọi là quả.

16. Luận chủ bác bỏ lý:

"Kia đối với lời hỏi" cho đến "vị chí đã sinh" là luận chủ bác bỏ lý đối với câu hỏi thứ hai. Thuyết này không giải thích được vấn đề đang được bàn đến vì giai đoạn chánh sinh của pháp vị lai trước đó chẳng phải nhân đồng loại, mãi về sau khi đến được tướng sinh mới thành nhân; như vậy lại thành hữu thời phi nhân tại sao giải thích là vô thời phi nhân. Lại dẫn chứng luận Phát trí để hỏi: như nhân đồng loại với duyên đẳng vô gián phải cùng đến hiện tại mới thành, vì sao giải thích chưa đến đã sanh. Nếu đã nói vô thời phi nhân thì lẽ ra phải có tánh nhất quán, vì sao lại trước sau khác nhau như vậy.

"Nhưng kia lại giải thích" cho đến "cũng nên như thế" là giải đáp thứ hai: Về vấn đề hiện bóng có hai trường hợp. Cũng giống như trường hợp đẳng lưu duyên vô gián đã trả lời là chưa đến đã sinh thì đối với nhân duyên này lẽ ra cũng đáp là chưa đến đã sanh, nhân duyên như thế đáp là vô thời phi nhân và đối với đẳng lưu, vô gián duyên cũng có thể nói là vô thời phi duyên.

"Lời văn như thế" cho đến "giải thích trước là tốt". Luận chủ thừa nhận giải thích đầu: lời văn như vậy được công đức gì? chỉ nói lên thêm sự thiếu khéo léo trong phần trình bày của luận Phát trí cho nên biết rằng ba giải thích trước về nhân là giải thích lý. Vì vậy khi giải thích nhân thì gọi là vô thời phi nhân, về duyên thì gọi là vô thời phi nhân. Nếu luận chủ giải thích như trên thì không cùng nghĩa đúng với các nhà phê bình của luận Bà-sa quyển.

"Nếu thế vì sao" cho đến "tức pháp sở trừ": dưới đây là giải thích câu hỏi hai về khổ đế Nhiễm ô. Ở đây dẫn mục bốn của Túc Luận Phẩm Loại nói về các pháp được dứt trừ để nêu ra câu hỏi: Hữu chấp thân ở vị lai nếu đã thuộc về các pháp được loại trứ thì thuộc về câu cú, và đồng thời cũng từ hữu chấp thân quá khứ, hiện tại mà sinh khởi. Pháp có công năng sinh khởi hữu chấp thân thuộc vị lai nếu đã sinh hữu chấp thân vị lai thì biết rằng vị lai có nhân đồng loại vì hữu chấp thân đối với hữu chấp thân không phải là nhân tương ưng, câu hữu hoặc dị thục; nếu đã

nói có nhân thì biết rằng nhân này chắc chắn là nhân đồng loại.

"Văn kia lẽ ra nói" cho đến "do nghĩa nên biết là phi" là luận chủ chính giải thích: Ở mục ba của Túc Luận Phẩm Loại lẽ ra phải nói về sự dứt trừ hữu chấp thân tương ưng khổ đế thuộc vị lai, nhưng luận này lại không làm thế mà chỉ dứt trừ các pháp tương ưng thuộc chấp thân nên không có hai chữ và kia. Ngoại nạn ý muốn trừ hữu chấp thân nên trong phần văn thuộc mục ba lại thêm vào hai chữ ấy. Túc Luận Phẩm Loại nếu cũng có thêm hai chữ như thế thì về nghĩa sẽ biết rằng sai vì vị lai không có trước sau, huống chi lại thêm hữu chấp thân. Đã không thuộc các pháp được dứt trừ nên biết rằng vị lai không có nhân đồng loại. Phải biết rằng trong trường hợp của nhân câu hữu thì ngoại nhân trích mục bốn nói về các pháp được dứt trừ của Túc Luận Phẩm Loại để vặn hỏi, tức không đưa vào năm chữ "và pháp tương ưng kia". Trong nhân đồng loại thì lại dẫn chứng đoạn nói về các pháp được dứt trừ thuộc mục ba để hỏi, tức đã thêm vào hai chữ và kia. Phần trích dẫn trước sau khác nhau, đa số người đọc không hiểu cho nên phải suy xét kỹ.

17. Giải thích câu hỏi:

"Lại vì sao giải thích" cho đến "sở y sở duyên": dưới đây là giải đáp câu hỏi ba về Nhân quả quyết định, đây là nêu câu hỏi: Nếu đời vị lai không có nhân đồng loại và phải đợi đến giai đoạn đã sinh mới gọi là nhân đồng loại thì làm sao quyết định được? Đã nói "quyết định" thì biết rằng vị lai có nhân đồng loại.

"Nên biết văn kia" cho đến "sáu cảnh như sắc v.v..." đây là đáp câu hỏi: Nói nhân quyết định là y theo bốn nhân như nhân năng tác, v.v... chứ chẳng phải đồng loại, biến hành; nếu nói quả quyết định là y theo ba quả tăng thượng v.v... chẳng phải quả đẳng lưu.

"Nếu thế thì nhân đồng loại lẽ ra vốn vô mà hữu": dưới đây là giải thích câu hỏi thứ tư về xưa không mà nay có. Đây là nêu câu hỏi: luận Bà-sa chép: "Lẽ ra không có nhân mà có nhân, lẽ ra không có quả nhưng lại có quả" tức đã tự bác bỏ tông mình.

Vì chấp nhận nên không có lỗi cho đến "chẳng phải thể quả" đây là giải đáp câu hỏi: Thừa nhận nhân đồng loại, xưa không nay có nên chẳng có lỗi. Nhân đồng loại được lập thành là y theo tác dụng ở quá khứ và hiện tại, chứ không y theo thể. Thể tuy chẳng phải không có nhưng vì không có trước sau nên không lập. Do đến quá khứ, hiện tại có tác dụng hòa hợp gọi là nhân đồng loại có khả năng sinh ra quả đẳng lưu về sau. Loại quả đẳng lưu này là quả của vị trước chứ không phải quả của thể. Trước nay y theo các văn luận để giải đáp bốn trường

hợp hỏi đầu; dưới đây là giải đáp hai câu hỏi sau ngoài văn. Tức là hỏi về Phi tâm nhân pháp thứ năm và vấn nạn Nhiễm ô nhãn thức thứ sáu. Để giải đáp câu hỏi thứ năm, Bà-sa chép: lại nữa nếu không có thì Túc Luận Phẩm Loại làm sao giải thích. Như nói: vì sao không có tâm làm nhân của pháp?

Đáp: "tâm vô lậu đầu tiêng thuộc Bổ-đặc-già-la và các loài dị sinh khác đã nhập chánh tánh ly sinh".

Hỏi: "Quyết định sẽ nhập chánh tánh lý sinh chính là tâm sơ vô lậu. Nhưng dị sinh kia có được tâm vô lậu ở vị lai cũng đều là pháp không do tâm làm nhân, vì sao chỉ nói tâm sơ vô lậu".

Đáp: "Luận kia chỉ nói về pháp rốt ráo không do tâm làm nhân. Tuy chưa nhập chánh tánh ly sinh nhưng các tâm vô lậu đều không do tâm làm nhân; thật ra nếu nhập chánh tánh ly sinh thì chỉ có tâm sơ vô lậu là pháp không có tâm làm nhân; các tâm khác không có tâm nào lại không do tâm làm nhân". Có thuyết khác cho rằng đoạn văn trên không nói về ý nghĩa của nhân đồng loại mà chỉ nói về trường hợp của dị sinh, tức pháp hữu bát Niết-bàn và pháp vô bát Niết-bàn. Văn tuy không nói về pháp vô bát Niết-bàn nhưng y theo ý nghĩa mạch văn vẫn biết rằng có. Có nghĩa là luận ấy nếu đã nói có các dị sinh chắc chắn sẽ nhập chánh tánh ly sinh thì biết rằng cũng có dị sinh chắc chắn không nhập chánh tánh ly sinh và trường hợp này gọi là vô pháp bát Niết-bàn. Tức pháp vô bát Niết-bàn gọi là Phật pháp không do tâm làm nhân. Giải thích: pháp Hữu bát Niết-bàn, có tâm sơ vô lậu là nhân chứng đắc Niết-bàn nên gọi là pháp do tâm làm nhân. Nếu không có pháp bát Niết-bàn, không có tâm sơ vô lậu thì không có nhân chứng đắc đối với Niết-bàn nên gọi là pháp không có tâm làm nhân, văn đọc rất dễ hiểu. Trước đây đã giải thích tâm nhân nhân là nhân duyên, tức chỉ cho nhân đồng loại không phải là bốn nhân kia. Để giải đáp câu hỏi thứ sáu về nhiễm ô nhãn thức, luận Bà-sa chép: Hơn nữa nếu không có thì Túc Luận Thức Thân thì làm sao giải thích. Như nói làm nhiễm ô nhãn thức trong quá khứ có tùy miên. Tùy miên đối với tâm này có công năng làm nhân mà không phải pháp tùy tăng, hoặc là pháp tùy tăng mà chẳng phải nhân, hoặc vừa là nhân vừa là pháp tùy tăng, hoặc không thể là nhân cũng cj phải là pháp tùy tăng. Có công năng làm nhân nhưng không phải là pháp tùy tăng có nghĩa là các tùy miên ở tại tâm này trước đây là nhân đồng loại và nhân biến hành; tức nếu tùy miên không duyên tâm thì có thể là duyên đã dứt và các tùy miên tương ưng của tâm này đã dứt. Có thể là pháp tùy tăng nhưng không thể là nhân nghĩa là các tùy miên ở

tại tâm này sau đó là nhân đồng loại và nhân biến hành tức tùy miên này duyên tâm chưa dứt. Có công năng làm nhân và cũng là pháp tùy tăng nghĩa là các tùy miên ở tại tâm này trước đây là nhân đồng loại và nhân biến hành tức các tùy miên duyên tâm chưa dứt và các tùy miên tương ưng của tâm cũng chưa dứt. Không thể làm nhân cũng không phải tùy tăng nghĩa là các tùy miên ở tại tâm này, sau đó là nhân đồng loại và nhân biến hành; tức nếu các tùy miên không duyên tâm thì có thể là duyên đã đoạn, cũng như các pháp được duyên khác, hoặc các tùy miên khác, hoặc là biến hành tùy miên không đồng giới như nhiễm ô nhãn thức ở quá khứ kia. Nhiễm ô nhãn thức ở vị lai cũng như thế. Hỏi: Đối với quá khứ thì lý bốn trường hợp đã nói rõ ràng nhưng đối với vị lai làm thế nào để lập thành bốn trường hợp. Nếu có trước sau sao lại vô nhân? Đáp: Đối với vị lai nên lập ba câu, tức trừ "Có thể là pháp tùy tăng nhưng không thể là nhân" vì vị lai không có trước sau. Thật ra khi nói: "vị lai cũng giống như quá khứ" là có ý riêng tức lúc chánh thức sinh thì phải nhập hiện tại và chắc chắn là nhân đồng loại hoặc nhân biến hành. Đối các pháp chưa khởi nên có thể gọi là trước; đối với sự sinh khởi này có thể gọi các pháp khác là sau. Có thuyết cho rằng vị lai cũng có thể có bốn trường hợp, không nói vị lai có tâm trước sau đồng như quá khứ. Có công năng làm nhân nhưng không phải pháp tùy tăng, nghĩa là tương ưng tùy miên đã dứt. Có thể là pháp tùy tăng nhưng không thể làm nhân, nghĩa là có đồng loại và biến hành tùy miên ở đời vị lai, duyên nhiễm ô nhãn thức ở đời vị lai mà chưa dứt. Có thể làm nhân và cũng là pháp tùy tăng, nghĩa là tương ưng tùy miên chưa dứt. Không thể làm nhân cũng không phải là pháp tùy tăng, nghĩa là có đồng loại biến hành tùy miên ở đời vị lai; nếu không duyên thì có thể là duyên đã dứt, hoặc như các pháp sở duyên khác, hoặc như các tùy miên khác, hoặc biến hành tùy miên không đồng giới. Giải thích: Nhân là nhân duyên, tùy theo sự thích ứng mà nhân này có thể là nhân tương ưng, nhân câu hữu, nhân đồng loại, hoặc nhân biến hành nhưng không phải là nhân dị thục. Nhiễm ô nhãn thức thuộc tu thì dứt. Pháp được tùy tăng, nghĩa là tùy miên này là tâm mà nhãn thức thuận theo và lớn lên. Trước giai đoạn tu thì dứt là nhân đồng loại; tất cả biến hành tùy miên thuộc khổ và tập đều là nhân biến hành. Tâm và tùy miên là nhân tương ưng và nhân câu hữu. Cả hai đều có công năng làm nhân. Trong đó tâm trước không có duyên nhưng nếu duyên thì cũng đã dứt và tùy miên tương ưng của tâm này cũng đã đoạn cho nên không phải là pháp tùy tăng và thuộc về câu thứ nhất. Nếu tâm trước có duyên, và

tương ưng không dứt thì có tùy tăng và thuộc câu thứ ba. Ngoài ra các tùy miên khác đều không phải là nhân, trong đó tâm sau có duyên tùy miên đồng loại và biến hành và chưa dứt tức tùy tăng và thuộc câu thứ hai. Nếu tâm sau không có duyên miên đồng loại và biến hành và đã dứt thì ở đây đã bao gồm tất cả nhân đồng loại và nhân biến hành. "Như các pháp được duyên khác" là nhằm chỉ cho các tùy miên thuộc diệt đạo thì dứt mà không có ở khổ tập. "Như các tùy miên khác" là chỉ cho tất cả tùy miên thuộc các địa khác. "Như các tùy miên biến hành không đồng giới" là chỉ cho các duyên tùy miên thuộc tự địa. Các pháp trên đều thuộc câu bốn. Các phần khác đọc rất dễ hiểu.

18. Nói về nhân đồng loại:

"Nếu nhân đồng loại" cho đến "sẽ có lỗi gì" dưới đây nói về vị lai nếu có nhân đồng loại thì sẽ có hai câu hỏi:

1) Luận này không nói.

2) Làm nhân quả lẫn nhau.

Dưới đây là giải thích câu hỏi thứ nhất: luận này không nói trước nói về câu hỏi: Nếu nói đời vị lai có nhân đồng loại giống như nhân dị thục thì có lỗi gì không?

"Vị lai nếu có luận này nên nói" là đáp: Nếu vị lai có thì lẽ ra luận này đã nói. Luận này chỉ nói quá khứ làm nhân đồng loại cho hiện tại và vị lai; hiện tại làm nhân đồng loại cho vị lai nhưng không nói vị lai làm nhân đồng loại cho nên biết rằng vị lai không có nhân đồng loại. Đây làlỗi luận này không nói.

"Luận này chỉ nói" cho đến không có lỗi là giải thích luận này: luận này chỉ nói về công năng chấp quả và làm nhân đồng loại cho quả; nói ở quá khứ và hiện tại, chứ không nói vị lai không có công năng chấp quả và làm nhân đồng loại cho quả vì thế không có lỗi.

19. Luận chủ bác bỏ:

"Không có nghĩa như thế" cho đến "không nhân đồng loại" là luận chủ bác bỏ: luận này không có ý nói như vậy vì nhân đồng loại dẫn quả đẳng lưu; nếu vị lai có nhân đồng loại thì không đúng vì vị lai không có trước sau. Làm sao nhân đồng loại vị lai có thể dẫn quả đẳng lưu; vị lai vốn đã không có quả đẳng lưu thì không nên nói rằng các pháp đã sinh thuộc quá khứ và hiện tại là quả đẳng lưu sinh ở vị lai. Không nên cho rằng vì chánh sinh nên lược qua không nói, hoặc nói theo phần nhiều hoặc nêu sau để bày trước. Lại giải thích: Các pháp đã sinh ở quá khứ và hiện tại không thể là các sinh pháp đẳng lưu ở vị lai; chánh sinh và vị sinh đều thuộc về sinh. Như pháp quá khứ không có quả hiện tại; không

nên sai lầm cho rằng có quả trước và nhân sau. Vì thế vị lai không có nhân đồng loại.

"Nếu thế thì nhân dị thục" cho đến không có trước sau". Dưới đây là giải đáp câu hỏi thứ hai về làm nhân quả lẫn nhau, sẽ nói về câu hỏi: Nếu vậy lẽ ra vị lai cũng chẳng có nhân dị thục; không nên cho rằng nhân dị thục thuộc trước hoặc là câu sinh vì ở đời vị lai không có trước sau.

"Không có lỗi như thế" cho đến "vị lai chẳng phải không: làluận chủ, đáp, chính là chỉ ra lỗi về vấn đề làm nhân quả lẫn nhau. Không mắc phải sai lầm nói trên vì đời vị lai tuy không có trước sau nhưng nhân dị thục và quả dị thục không giống nhau nên vị lai vẫn có. Nghĩa là nhân đồng loại và quả đẳng lưu tương tợ nên vị lai không có. Ở vị lai nếu không có trước sau thì nên làm nhân lẫn nhau; nếu đã như vậy thì cũng có thể làm nhân quả lẫn nhau; nếu làm quả lẫn nhau thì trái lý, vì nhân đồng loại dẫn hậu quả chứ chẳng phải nhân dị thục và nhân dị thục không có đồng tánh tương tợ với quả dị thục. Vị lai tuy lìa trước sau nhưng không mắc lỗi làm nhân quả lẫn nhau. Cho nên đối với nhân đồng loại tức y theo tác dụng ở hiện tại để kiến lập trước sau; vị lai chẳng thật có, nếu y theo thể tướng để kiến lập nhân dị thục thì vị lai chẳng phải là không có. luận Bà-sa chép:

Hỏi: Nếu đời vị lai có nhân đồng loại thì phạm lỗi hai tâm làm nhân lẫn nhau?

Đáp: như bốn hành tướng, mỗi hành tướng đều có hệ thuộc riêng, các pháp khác cũng vậy nên không mắc lỗi này. Nghĩa là hành tướng vô thường thuộc vị lai lấy sự sinh khởi không gián đoạn của bốn hành tướng làm hệ thuộc; vô thường hành tướng là nhân của các pháp này; các pháp này không thể là nhân mà chỉ là hệ thuộc của hành tướng vô thường. Hành tướng Vô thường khi khởi thì trước tiên; các hành tướng khác như khổ, không, vô ngã cũng vậy, các pháp hữu vi còn lại so sánh với đây nên biết. Vì thế hai tâm không làm nhân quả lẫn nhau. Nếu nói như vậy thì có khi nương vào tĩnh lự thứ tư, chứng đắc quả A-la-hán, thường tu các pháp vô lậu thuộc chín địa ở vị lai, tức các pháp vô lậu đang được tu tập đều hệ thuộc tâm này; về sau khi nương Thánh đạo thuộc các địa khác lại không thể tu tập các pháp vô lậu thuộc vị lai, vì không có các hệ thuộc Thánh đạo ở địa khác đối với tâm này mà lẽ ra ngay ở quá khứ, hiện tại cũng không phải là nhân đồng loại; như vậy thật quá trái lý, ở đây muốn nói gốc lành sinh khởi trước đó làm nhân đồng loại cho gốc lành ở sau v.v... cho đến nói rộng, không có lỗi này.

Vì lẽ đó đời vị lai không có nhân đồng loại là khéo đúng với lý.

20. Nói về các đạo làm nhân:

a) Hỏi đáp:

"Nói nhân đồng loại" cho đến "chắc chắn nương thuyết nào": dưới đây là nói các đạo xoay vần chín địa làm nhân. Để cho thấy sự khác biệt với phần trên nên dựa vào đó để nêu ra câu hỏi.

"Định nương hữu lậu" cho đến "do đồng loại" là đáp. Trước đã có nói định thuộc tự địa dựa nương vào hữu lậu; nếu là đạo vô lậu thì chín địa xoay vần đối nhau làm nhân. Cõi Dục không có định, Hữu đảnh lại yếu kém nên đều không thể phát khởi Thánh đạo vô lậu, vì thế chỉ có nương vào Cửu địa.

Hỏi: Nếu chín địa Thánh đạo xoay vần làm nhân, vì sao Luận Chánh Lý quyển mười sáu chép: Nương tự thượng thì có, nương địa dưới thì không. Luận đã nói trong Cửu địa mỗi địa đều có công năng tu tập chín địa Thánh đạo tùy theo sự thích ứng mà làm nhân đồng loại cho sự tu tập ở tự địa cũng như thượng địa; vì thế mới nói rằng nương tự và thượng địa có sự tu tập, không làm nhân đồng loại cho sự tu tập thuộc địa dưới nên nói là nương địa dưới thì không; cũng như trường hợp Cửu địa Thánh đạo được tu tập ở giai đoạn định vị chí làm nhân đồng loại cho tám mươi mốt thứ Thánh đạo được tu tập ở Cửu địa, như thế cho đến tu tập chín địa Thánh đạo thuộc Vô sở hữu xứ chỉ làm nhân đồng loại cho sự tu tập chín thứ Thánh đạo thuộc vô sở hữu xứ. Theo Luận Chánh Lý quyển thì tu tập thuộc thượng địa không làm nhân đồng loại cho tu tập thuộc địa dưới; như vậy làm sao có thể nói chín địa Thánh đạo xoay vần làm nhân.

b) Nói về làm nhân cho nhau:

Giải thích: Nói chín địa Thánh đạo xoay vần làm nhân cho nhau, dựa vào một địa có thể tu Thánh đạo thuộc chín địa, do tu tập ở cùng một địa và nhờ thế mới có thể xoay vần đối nhau để làm nhân đồng loại chứ không y theo sự xoay vần của Thánh đạo được tu tập ở chín địa để nói là đều được làm nhân. Nói chín địa là nói chưa tận lý; nếu nói tận lý thì chẳng lẽ được nương thượng địa lợi đạo có thể làm nhân cho độn đạo thuộc địa dưới hay sao? Theo ý của Sư Chánh lý, tuy đều đồng tánh và đồng phẩm nhưng nương thượng địa thì mạnh mẽ mà nương địa dưới thì suy kém, vì thế nương thượng địa không thể làm nhân cho địa dưới mà chỉ làm nhân cho tự địa và thượng địa. Nếu theo giải thích của luận sư Đức Quang thì mỗi địa trong chín địa đều có thể tu tập Thánh đạo chín địa, chín nhân chín thành tám mươi mốt loại Thánh đạo xoay vần đối

nhau để làm nhân cho nhau. Giải thích này cũng y theo tánh chất đồng tánh đồng phẩm tu tập chín địa nên nói là xoay vần làm nhân.

Hỏi: Như tha tâm trí nương địa dưới để khởi thì không biết được tâm tthượng địa, làm thế nào chín địa có thể xoay vần làm nhân?

Giải thích: Duyên cảnh và nhân có nghĩa khác nhau nên không thể dựa vào đó để lập câu hỏi. Hai cách giải thích trên đây tuy khác nhau nhưng đối với luận này thì không trái. Lại giải thích. Chánh lý lại y theo một tướng thứ lớp tiến tu thắng pháp ở các địa nên nói là thượng địa không làm nhân cho địa dưới, thật ra nói như thế thì cũng đồng với luận sư Đức Quang.

"Nhưng chỉ được cùng" cho đến "cánh vô thắng cố" là phân biệt khác nhau, mà giải thích hai tánh chất bằng và hơn để làm quả v.v... Làm nhân cho các pháp thuộc bằng và hơn chứ không phải cho các pháp yếu kém do gia hạnh sinh, là chỉ ra pháp nên biết.

"Lại các đã sinh" cho đến "là nhân đồng loại là dựa vào ba đạo để nói bằng và hơn làm nhân, thấy đạo làm ba nhân; tu đạo là hai nhân và đạo vô học là một nhân. Theo y luận Chánh lý thì ba đạo xoay vần là nhân, như độn tu đạo thuộc ở đời trước cũng làm nhân đồng loại cho lợi thấy đạo bất sinh thuộc vị lai; độn vô học đạo thuộc sinh trước cũng làm nhân đồng loại cho lợi thấy đạo và lợi tu đạo bất sinh thuộc vị lai; hoặc chuyển căn từ đạo vô học lui về giai đoạn hữu học cũng làm nhân cho lợi tu đạo đã khởi. Nói làm nhân đồng loại cho ba, hai, một là y theo thứ lớp hiện khởi.

Hỏi: Luận này có đồng với luận Chánh lý hay không?

Giải thích: Đồng. Lại giải thích: ý mỗi luận khác nhau. Luận nói thấy đạo làm nhân cho ba, tu đạo làm nhân cho hai, và đạo vô học làm nhân cho một cũng đủ thấy rằng đạo sau chẳng phải nhân của đạo trước. Vì nếu có thể làm nhân cho đạo trước, thì tại sao không nói.

"Lại trong đây" cho đến "là nhân đồng loại". Lại y theo độn, lợi, bằng, hơn để nói về nhân, lời văn rất dễ hiểu. Nếu theo Chánh lý thì tín giải làm nhân cho năm, thời giải thoát làm nhân cho bốn; điều này y cứ theo trên rất dễ hiểu. Luận này có khi giống nhưng cũng có khi khác, cũng phải y các giải thích trên đây để biết.

"Các địa đạo thượng" cho đến "hoặc bằng hoặc hơn" là hỏi: Nếu đạo ở thượng địa làm nhân cho đạo ở địa dưới thì hơn làm nhân cho kém, làm sao có thể nói hoặc bằng hoặc hơn?

"Do nhân lớn lên' đến "là nhân vị lai" là đáp; Do nhân từ từ lớn lên và do các căn lợi hoặc độn để nói là Đẳng, thắng làm nhân chứ

chẳng do địa có thượng hạ làm cho đạo trở nên hơn kém; tức chín phẩm của phẩm hạ v.v... thuộc ba đạo là thấy đạo v.v... làm nhân chuyển biến lớn lên đối với giai đoạn hậu hậu vị. Ở đây chỉ giải thích do nhân lớn lên; về độn, lợi làm nhân đã được giải thích đầy đủ ở trên nên không giải thích riêng. Về vấn đề do căn thì chỉ giải thích vặn hỏi. Tu đạo và đạo vô học có thời gian lâu dài và tánh chất hiển bày nên không cần giải thích; riêng, về thấy đạo vì thời gian nhanh và tánh chất lại ẩn nên cần giải thích riêng. Ở giai đoạn thấy đạo tuy trong một nối tiếp, không thể có hai đạo tùy tín tùy pháp câu khởi nhưng đã sinh tùy tín hành thì có thể làm nhân cho tùy pháp ở vị lai.

"Là chỉ có Thánh đạo" cho đến "là nhân đồng loại": dưới đây là giải thích hai câu tụng sau. Đây là nêu câu hỏi.

Không đúng là đáp.

Vì sao là gạn hỏi.

"Pháp thế gian còn lại" cho đến "là nhân chẳng yếu kém" là giải thích chung.

"Gia hạnh sinh pháp, thể ấy thế nào" là câu hỏi về thể.

"Là do nghe mà thành" cho đến "trừ yếu kém ở trước" chính là nêu tụng để giải thích; nói về công đức do gia hạnh thành tựu làm nhân cho bằng, hơn, tức công đức do văn thành tựu. Ở đây nói "thành tựu" tức chung cho cả tương ưng, câu hữu v.v... Nếu nói tuệ được thành tựu do văn thì chỉ kể đến tuệ; về tư và tu là y theo giải thích sẽ biết. Cõi Vô sắc không có văn và tư; nếu có thì cũng yếu kém nên không thể làm nhân; văn còn lại đọc rất dễ hiểu.

"Sinh đắc pháp thiện" cho đến "nhiễm ô cũng thế: dưới đây là nói về sanh đắc v.v... Sinh đắc thiện làm nhân đồng loại cho Gia hạnh thiện; gia hạnh thiện không thể làm nhân cho sinh đắc thiện vì yếu kém. Sinh đắc thiện có chín phẩm đối nhau xoay vần làm nhân nên Luận Chánh Lý giải thích rằng "sau mỗi pháp thì đều hiện tiền". Có luận sư khác cho rằng chắc chắn trong một tâm được tất cả vì có chín phẩm nhiễm ô xoay vần làm nhân. Nói như vậy là vì y theo sinh đắc.

"Vô phú vô ký" cho đến "mà không được gì" là nói về vô ký: Dị thục sinh khi khởi vận hành yếu kém; uy nghi lộ do tác ý khởi, lực dụng mạnh mẽ hơn dị thục ở trước; công xảo xứ do tưởng mạnh sinh nên lực dụng mạnh hơn cả uy nghi; "hóa tâm" là quả chung, năng lực rất mạnh mẽ; "câu phẩm" tức các pháp tương ưng, câu hữu v.v... Hóa tâm bốn định quả ở cõi dục làm nhân cho thắng pháp.

21. Hỏi đáp phân biệt:

"Nghĩa như thế" cho đến "nhân của pháp vô lậu": dưới đây là hỏi đáp phân biệt. Đây là hỏi.

"Hữu là đã sinh" cho đến "đối với tất cả yếu kém" là đáp, có chỗ cho rằng Khổ pháp trí đã sinh thuộc quá khứ và hiện tại không làm nhân cho khổ pháp nhẫn chưa sinh ở vị lai; khi tất cả các thắng pháp đã sinh không làm nhân cho các pháp yếu kém chưa sinh.

"Lại có một thân" cho đến "chẳng phải nhân hậu sinh" là câu hỏi thứ hai: Có khi nào các pháp vô lậu đã được trước đó của một thân không làm nhân cho các pháp đã sinh sau đó hay không?

"Hữu là vị lai" cho đến "vị lai là vô" là đáp: Có; tức khổ pháp nhẫn phẩm chắc chắn sẽ đắc ở vị lai không làm nhân cho khổ pháp trí đã sinh thuộc quá khứ và hiện tại, vì quả không thể có trước nhân; hơn nữa vị lai không có nhân đồng loại.

"Lại có khi đời trước" cho đến "nhân của pháp vô lậu" là câu hỏi thứ ba: Có các pháp vô lậu đã sinh trước đó làm nhân cho các pháp vô lậu đã khởi sau đó hay không?

"Hữu là sinh trước" cho đến vì kia yếu kém là đáp: Có; tức các pháp vô lậu mạnh mẽ, ở đời trước không làm nhân cho các pháp vô lậu yếu kém khởi lên sau đó. Như các quả lui sụt thuộc vô học v.v... ở trên không làm nhân cho các quả hiện tiền thuộc bất hoàn v.v... ở dưới; sự chứng đắc khổ pháp trí đã sinh trước đó không làm nhân đồng loại cho sự chứng đắc khổ pháp nhẫn sẽ sinh về sau vì các pháp này yếu kém. Trước đã nói tất cả các pháp mạnh mẽ đã sinh đối với các pháp yếu kém đã sinh không thể làm nhân; vì thế có trước sau khác nhau.

22. Nói về nhân tương ưng:

"Đã nói như thế" cho đến "tâm, tâm sở đồng nương": dưới đây là thứ tư, nói về nhân Tương ưng.

"Luận chép" cho đến "nhân tương ưng" đây là nêu chung về thể. "Nếu vậy sở duyên" cho đến "là nhân tương ưng" là hỏi: Nếu tâm, tâm sở là nhân tương ưng thì sở duyên và hành tướng vốn khác nhau, lẽ ra cũng có thể làm nhân tương ưng lẫn nhau?

"Không như thế thì sở duyên" cho đến "là nhân tương ưng" là đáp: Không thể được vì sở duyên và hành tướng phải giống nhau.

"Nếu thế thì khác thời" cho đến "là nhân tương ưng" là vặn hỏi: Nếu vậy tuy thời gian trước sau khác nhau nhưng có sở duyên và hành tướng giống nhau thì có thể gọi là nhân tương ưng?

"Không như thế thì cần phải cho đến "là tương ưng" là giải thích: phải có ba điều kiện mới gọi là tương ưng.

"Nếu thế thì thân khác" cho đến những việc đầu tháng: là hỏi: Tuy khác thân nhưng có ba thứ tâm v.v... giống nhau, lẽ ra cũng có thể gọi là tương ưng.

"Là dùng lời lực" cho đến "nên biết cũng thế" là giải thích: Tuy có sở duyên, hành tướng và thời gian giống nhau nhưng cần phải có chung chỗ tựa mới gọi là tương ưng. Phần giải thích về đồng sở y lời văn rất dễ hiểu. Nên biết rằng năm thức tuy cũng dựa vào ý nhưng lại y theo sở y khác nhau; ý thức thì không có sở y nào khác ngoài ý; ở đây tuy chỉ trình bày chung về năm thức nhưng điều này cũng chỉ cho các thọ v.v... tương ưng khác.

"Thể của nhân tương ưng" cho đến "nghĩa đâu có sai biệt" là hỏi về sự khác nhau giữa hai nhân. Nhân tương ưng hẹp, chỉ có tâm và tâm sở; nhân câu hữu lại rộng, chung cho tất cả các pháp hữu vi. Cho nên, nếu là nhân tương ưng thì chắc chắn cũng là nhân câu hữu nhưng nếu là nhân câu hữu thì chẳng phải nhân tương ưng, ngoại trừ đối với tâm tâm sở còn lại là pháp hữu vi. Ở đây dựa vào hẹp để hỏi về rộng; nếu thể của nhân tương ưng tức là nhân câu hữu thì nghĩa của hai nhân này khác nhau thế nào?

"Do nghĩa làm quả lẫn nhau" cho đến "làm nghĩa nhân lẫn nhau". Do ý nghĩa làm quả nhau nên lập thành nhân câu hữu; giống như sự nương nhau của những người đi buôn nơi xa, cùng đi chung đường hiểm nên phải dựa vào nhau; có đủ năm thứ bình đẳng là y, duyên, hành, thời và sự; nên dựa vào nghĩa tương ưng để lập nhân tương ưng; tức như những người đi buôn cùng nương vào nhau trong cùng một lúc, cùng chung thọ dụng đồ ăn uống, y phục v.v... cùng làm các việc đi đứng nghỉ ngơi; đối với việc cùng nhau đi trên con đường hiểm trước đây thì khá thân thiết nên lập làm thí dụ cho sự tương ưng. Trong đó nếu thiếu một loại, tức sở y, sở duyên, hành tướng, thời hoặc sự thì đều không tương ưng. Lại giải thích: Trong pháp Tâm và tâm sở tùy theo sự thích ứng nếu thiếu một trong năm loại trên đây đều không tương ưng. Vì thế dựa vào ý nghĩa cực thành của việc làm nhân lẫn nhau là nhân tương ưng.

23. Nói về nhân biến hành:

"Đã nói như thế" cho đến "là đồng địa nhiễm nhân": dưới đây là thứ năm, nói về nhân Biến hành.

"Luận chép" cho đến "nên phân biệt rộng". Nhân Biến hành là chỉ cho các pháp biến hành đã khởi ở quá khứ và hiện tại trong thời gian trước đây - tức là mười một pháp biến hành tùy miên tương ưng và câu hữu - làm nhân biến hành cho các pháp nhiễm ô đồng địa về sau. Đắc

chẳng phải là nhân biến hành vì dù là trước hay sau đều có tánh xa lìa, chẳng phải một quả. Về các pháp biến hành sẽ giải thích ở dưới.

"Ở đây cùng pháp nhiễm" cho đến "cũng sinh trưởng" đây là nói ngoài nhân đồng loại ra có lập riêng nhân biến hành. Nếu nhân đồng loại không làm nhân cho các pháp nhiễm ô thì nhân biến hành lại có thể làm nhân chung cho tất cả các pháp nhiễm ô thế nên ngoài nhân đồng loại ra lại lập riêng nhân biến hành. Ở đây y theo tự bộ và tha bộ. Nhờ có thế lực của nhân biến hành này mà phiền não thuộc các bộ khác và các pháp như tương ưng, câu hữu v.v... của chúng cũng sinh trưởng. Vì thế Luận Chánh Lý chép: Nếu chỉ có sinh khởi ở tự bộ thì hai nhân đâu có gì khác nhau; nhưng không có trường hợp nhân biến hành chỉ sinh tự bộ, tức ngay khi các pháp biến hành hiện tiền thì có năng lực để có thể đắc quả thuộc năm bộ.

"Trong thân bậc Thánh" cho đến "là nhân biến hành" là hỏi: Các pháp nhiễm ô thuộc tu đoạn của học nhân có lấy biến hành làm nhân hay không?

"Ca-thấp-di-la" cho đến "kiến thì dứt làm nhân" là đáp, gồm hai phần: Nêu tông chỉ và dẫn chứng. Đây là nêu tông chỉ.

24. Dẫn chứng:

a) Dẫn chứng một:

"Cho nên Túc luận Phẩm Loại" cho đến "sở cảm dị thục". Dưới đây là dẫn chứng, gồm ba đoạn trích từ Túc Luận Phẩm Loại. Đây là đoạn thứ nhất: Luận ấy đã nói rằng vì sao kiến thì dứt là nhân pháp? Tức tất cả các pháp nhiễm ô. Các pháp nhiễm ô thuộc tu đoạn của bậc Thánh vốn thuộc nhiễm ô nên biết rõ rằng các pháp thuộc kiến thì dứt làm nhân cho tất cả các pháp nhiễm ô. Và quả dị thục do các pháp thuộc kiến thì dứt chiêu cảm cũng có kiến đoạn pháp làm nhân. Điều này đồng với các giải thích trước nay.

b) Dẫn chứng hai:

"Thế nào là vô ký" cho đến "và pháp bất thiện" là dẫn chứng thứ hai: Tất cả các pháp hữu vi vô ký và bất thiện đều lấy vô ký làm nhân. Các pháp nhiễm ô thuộc tu đoạn của bậc Thánh nếu ở cõi trên thuộc về hữu vi vô ký nhiếp và có cõi trên vô ký làm nhân, nếu ở cõi dục thì thuộc về bất thiện và lấy hai kiến thân và biên vô ký thuộc kiến thì dứt làm nhân; cho nên biết rằng các pháp thuộc kiến thì dứt làm nhân cho tất cả các pháp nhiễm.

c) Dẫn chứng ba:

"Hoặc có khổ đế" cho đến "nhiễm ô khổ đế" là dẫn văn làm

chứng thứ ba: Các pháp khổ đế nhiễm ô do hữu chấp thân làm nhân; các pháp nhiễm ô thuộc tu đoạn trong thân bậc Thánh thuộc khổ đế nhiễm ô, cho nên biết rõ rằng các pháp thuộc kiến thì dứt làm nhân cho tất cả các pháp nhiễm ô; biết rằng nhân biến hành sinh tất cả pháp nhiễm ô.

"Nếu thế thì làm sao hiểu" cho đến "nhiễm ô tư" là hỏi: Túc Luận Phẩm Loại có nói "tâm sở tư nhiễm ô đầu tiên của bậc Thánh thối thất lìa dục do pháp bất thiện làm nhân" nên biết rằng các pháp nhiễm ô thuộc tu đoạn của bậc Thánh không do pháp kiến đoạn làm nhân. Nếu đúng như vậy thì không nên nói rằng chỉ có pháp bất thiện làm nhân vì chấp thân và biên kiến đều thuộc vô ký.

"Y theo nhân chưa dứt cho đến nên phế bỏ không nói là giải thích nhân có hai thứ: Nhân chưa dứt và nhân đã dứt. Luận ấy y theo loại nhân chưa dứt thuộc tu dứt nên mới ngầm nói như thế mà chưa phải tận lý. Về các pháp thuộc kiến đoạn tuy cũng làm nhân cho nhiễm ô này nhưng vì đã dứt nên bỏ qua không nói.

25. Nói về nhân dị thục:

"Đã nói như thế" cho đến "và khéo chỉ có hữu lậu": dưới đây là thứ sáu, nói về nhân Dị thục.

"Luận chép" cho đến "pháp dị thục". Văn xuôi chia làm hai phần: Giải thích bài tụng và quyết trạch. Đây là giải thích bài tụng. Pháp Dị thục; Nói pháp là nói trì tức gọi là nhân; nhân này có công năng giữ gìn quả dị thục nên gọi là pháp dị thục, ở đây thuộc về y chủ thích; nếu nói dị thục tức là pháp, thuộc về Trì nghiệp thích. Văn còn lại rất dễ hiểu.

"Sao duyên với vô ký mà không với lấy dị thục": dưới đây là quyết trạch; Là hỏi.

"Do lực yếu kém, như hạt giống thối" là đáp.

"Sao duyên với vô lậu mà không với lấy dị thục" là hỏi.

"Vô ái nhuận" cho đến "hệ địa dị thục" là đáp, rất dễ hiểu.

"Các pháp còn lại có hai" cho đến "dùng nước rưới nhuần". Các pháp hữu lậu thiện và bất thiện đều có hai tánh chất: thể chân thật và ái thấm nhuần.

26. Giải thích danh:

Nghĩa của "nhân Dị thục" cho đến "gọi là nhân dị thục": dưới đây là giải thích danh dị thục. Nếu là nhân dị thục, thì thuộc về y chủ thích; nếu dị thục tức là nhân thì y theo trì nghiệp thích.

"Nghĩa gồm hai giải thích, đây có lỗi gì" là đáp.

"Nếu nhân dị thục" cho đến "nghiệp dị thục" là hỏi: Nếu nhân dị thục là theo y chủ thích, Thánh giáo lẽ ra không nên nói là nhãn do dị

thục sinh vì trong trường hợp này nhân là dị thục; nếu dị thục là nhân thì y theo trì nghiệp thích, Thánh giáo cũng không nên nói là dị thục của nghiệp, vì trong trường hợp này quả là dị thục.

"Hai giải thích đều thông rồi, như trước giải thích" là giải thích cả hai giải thích đều đúng, giống như đã được nói trong phần mười tám giới ở phẩm Giới khi nói về năm loại sai biệt. Các ông không nên dùng trì nghiệp thích để vặn hỏi y chủ thích và dùng y chủ thích vặn hỏi Trì nghiệp thích; vì thế Luận Chánh Lý quyển mười sáu chép: Thật ra nhân dị thục có khi thuộc trì nghiệp thích, nên khế kinh nói nhãn do dị thục sinh, có khi lại thuộc y chủ thích nên khế kinh nói dị thục của nghiệp.

"Cái gọi là dị thục, nghĩa ấy thế nào là hỏi riêng về nghĩa dị thục.

"Sư Tỳ-bà-sa" cho đến "gọi là nhân dị thục" là đáp. Theo Sư Tỳ-bà-sa, nhân thuộc thiện ác, quả thuộc vô ký, dị loại mà thục nên là nghĩa dị thục; tức nhân dị thục chỉ có dị loại thục; nhân câu hữu và nhân tương ưng chỉ có đồng loại thục; nhân năng tác có cả đồng loại và dị loại dị thục cho nên chỉ có loại nhân này được gọi là nhân dị thục.

"Thục quả không nên" cho đến "phân biệt nhân khác" là luận chủ nêu tông nghĩa của Kinh bộ: Thục quả không phải pháp sở đắc của năm nhân kia; phải có đủ hai nghĩa mới được gọi là quả dị thục: (1) Vì tạo nghiệp không thể cảm quả tức thời, phải đợi nối tiếp khi sắp chiêu cảm quả gọi là chuyển biến, lúc chuyển hóa quả danh phải khác nhau, nhờ thế quả thể mới sinh được; (2) Vì quả dị thục phụ thuộc thế lực mạnh hay yếu của nhân nên thời gian có hạn định, phải trải qua mười năm hoặc cả trăm năm. Quả thể do câu hữu và tương ưng sinh ra tuy có được nghĩa sau nhưng lại thiếu nghĩa trước; quả thể do ba nhân đồng loại, năng tác, và biến hành sinh khởi, tuy có nghĩa trước nhưng lại thiếu nghĩa sau; vì lẽ đó chỉ nên giải thích như thế. Do nhân biến dị nên quả mới thuần thục là nghĩa dị thục. Tỳ-bà-sa các ông không nên chỉ y theo nghĩa của dị để phân biệt với các nhân khác vì dị chưa chứa đựng hết nghĩa. Nếu cho rằng biến dị đã chứa đựng trọn các nghĩa thì luận chủ sẽ không nói dị thục chẳng phải là pháp sở đắc của năm nhân kia, chỉ khác nghĩa nhiếp là không cùng khắp.

Ở trong cõi dục cho đến "và sinh kia v.v... dưới đây là y theo số lượng nhiều hoặc ít của năm uẩn thuộc ba cõi đối nhau làm nhân câu hữu để nói về nhân dị thục cùng chiêu cảm một quả. Ở cõi dục có khi chỉ có một uẩn làm nhân dị thục chiêu cảm một quả, tức hữu ký đắc thuộc hành uẩn cùng các tướng sinh v.v... của nó; có khi hai uẩn và

sinh kia v.v... của chúng, tức thân nghiệp ngữ nghiệp là sắc uẩn và bốn tướng là hành uẩn.

Hỏi: Thân nghiệp ngữ nghiệp thuộc cõi dục có công năng chiêu cảm mạng căn và chúng đồng phần hay không?

Đáp: Không thể; vì thế Luận Chánh Lý quyển mười sáu chép: "Nhìn chung nhân dị thục có hai thứ: có công năng dẫn dắt và làm viên mãn. Chúng đồng phần và mạng căn không phải chỉ do một mình pháp bất tương ưng dẫn dắt. Hỏi: Làm sao biết? Đáp: Khế kinh nói, như nghiệp là nhân của sinh v.v... Lại chép: Chẳng phải tâm tùy chuyển. Hai nghiệp thân ngữ không thuộc tâm tùy chuyển chắc chắn không thể dẫn dắt mạng căn và chúng đồng phần. Nếu không phải như vậy thì trái với Chánh Lý của khế kinh. Kinh nói là pháp do tư yếu kém thuộc cõi dục dẫn dắt. Ở đây ý nói mạng căn và chúng đồng phần thuộc cõi dục chỉ do ý nghiệp chiêu cảm, mà chẳng phải thân nghiệp ngữ nghiệp; thân ngữ biểu nghiệp có nhiều cực vi là pháp do một tâm sinh khởi; trong đó chỉ có một tâm dẫn khởi chúng đồng phần và mạng căn. Nếu đã thừa nhận đồng thời chiêu cảm một quả thì phải làm nhân câu hữu lẫn nhau nhưng nếu sắc sở tạo hữu đối làm nhân câu hữu là trái với chủ trương của tự tông vì không phải do năng lực xoay vần sinh khởi. Lại chẳng phải mỗi cực vi lần lượt dẫn khởi mạng căn và chúng đồng phần mà là do nhất tâm khởi. Chẳng phải nhất tâm khởi không có công năng khác, dẫn riêng sanh, hậu mà không có lỗi, chẳng phải mãn nghiệp cũng có lỗi này, trong một đời đều có công năng dẫn khởi các quả viên mãn như sắc, hương, vị v.v... Về vô biểu cũng được giải thích này; vì nhiều thể xa lìa nhau đều do một tâm khởi và cũng không thể làm nhân câu hữu lẫn nhau. Nếu sắc sở tạo vô đối không phải là nhân câu hữu thì nói có hữu đối cũng thành vô dụng; điều này cho thấy hữu đối sắc sở tạo không phải là nhân câu hữu. Vì thế mới nói hữu vô đối sắc sở tạo có thể làm nhân câu hữu thì không thể đồng với luận kia. Nếu thân nghiệp và ngữ nghiệp thuộc cõi dục không có công năng dẫn dắt thì lại trái với khế kinh, như nói: "Nếu sát sinh thì dù tu hoặc tập hoặc thường tu tập cũng đọa vào na-lạc-ca v.v... cho đến nói rộng, lại trái với luận này, như nói đối với: "Trong ba ác hạnh này thì tội nào là lớn nhất? Đó là thường thuận theo nói dối phá tăng. Nghiệp này có công năng tạo kiếp thọ dị thục ở địa ngục Vô gián". Luận đã nói thọ tức chắc chắn chỉ cho quả được dắt dẫn. Ở đây nói "sở khởi" là là nói lên tư năng khởi, thô nên dễ biết không mắc lỗi trái nhau. (Trên đây là văn luận). Từ đó biết rằng thân nghiệp ngữ nghiệp không thể chiêu cảm mạng căn và

chúng đồng phần.

Hỏi: Luận này có đồng với Chánh Lý hay không?

Giải thích: Luận này không nói khác, ý đồng với luận Chánh lý.

Hỏi: Nếu nói chỉ có ý nghiệp có công năng chiêu cảm mạng căn và chúng đồng phần, vì sao Phẩm Nghiệp nói: "Bốn thiện có câu tác nhưng dẫn đồng phần thì chỉ có ba". Theo văn luận đó thì công năng cùng thời chiêu cảm sinh, hậu, chúng đồng phần không thể chỉ do nhất sát-na ý nghiệp, lại không thể nói trong một sát-na khởi ba ý nghiệp chiêu cảm ba thứ đồng phần; lại không thể nói ba nhân quá khứ cùng khởi tư chiêu cảm ba chúng đồng phần vì nhân dị thục sẽ chấp quả hiện tại.

Giải thích: Đoạn văn trên chỉ nói trong bốn nghiệp thì sinh, hậu, bất định có thể chiêu cảm đồng văn nhưng vì không có công năng chiêu cảm ở hiện tại nên không nói trong một sát-na, trong một thời gian lại có thể chiêu cảm ba pháp đồng phần; vì thế ở dưới luận chép: Bao nhiêu nghiệp có thể dẫn khởi chúng đồng phần? Năng dẫn chỉ có ba; trừ thuận hiện thọ ra, hiện thân đồng phần là do nghiệp đời trước dẫn khởi.

Lại hỏi: Nếu nói thân nghiệp ngữ nghiệp cõi dục không thể chiêu cảm mạng, chúng đồng phần, vì sao phần sau của luận này nói rằng hai vô định tâm, đắc không thể dẫn khởi thần thông nhưng nói các thông còn lại cho nên biết hai nghiệp thân ngữ thuộc cõi dục cũng có công năng chiêu cảm mạng căn và chúng đồng phần.

Giải thích: Nói "thông" nghĩa là dung chứa chung sự chiêu cảm các pháp kia, chứ chẳng phải nói là tất cả đều có công năng chiêu cảm; như thân ngữ nghiệp thuộc tùy chuyển thì có thể chiêu cảm nhưng nếu thuộc cõi dục thì không có công năng chiêu cảm.

Lại giải thích: Luận này không đồng với Chánh Lý, vì thân nghiệp ngữ nghiệp thuộc cõi dục có thể chiêu cảm mạng căn và chúng đồng phần. Trong các nghiệp thì rất nhiều cực vi tùy theo sự thích ứng hoặc chỉ chiêu cảm dẫn quả, hoặc chỉ chiêu cảm mãn quả, hoặc chỉ một phần cảm dẫn quả và một phần cảm mãn quả. Nếu nói cùng một tâm khởi thì tâm nào chiêu cảm sắc, tâm nào chiêu cảm hương v.v... Tuy cùng một tâm khởi thì có sự chiêu cảm sắc v.v... khác nhau nhưng nếu cùng một tâm khởi nhưng lại chiêu cảm dẫn mãn trước sau khác nhau. Nếu giải thích như trên thì khác với luận Luận Chánh Lý quyển.

"Bấy giờ bốn uẩn" cho đến "và sinh kia v.v...". Phần này rất dễ hiểu.

"Ở trong cõi sắc" cho đến "và sinh kia v.v..." là nói theo cõi sắc

và cõi vô sắc; suy nghĩ có thể biết.

27. Nói về Đẳng chí, Đẳng dẫn Đẳng trì:

Hỏi: Trong đây nói Đẳng chí, Đẳng dẫn; những chỗ khác lại nói Đẳng trì. Như vậy ba pháp này có khác nhau không?

Giải thích: Tiếng Phạm là Tam-ma-địa, Hán dịch là Đẳng trì, gồm cả định và tán, chung cả ba tánh nhưng chỉ có hữu tâm; bình đẳng trì tâm khiến cho tâm hướng về cảnh gọi là Đẳng Trì. Tiếng Phạm là Tam ma-bát-để, Hán dịch là Đẳng chí, gồm cả định hữu tâm và vô tâm, chỉ có định mà không có tán; nếu là định hữu tâm thì gọi là Đẳng chí, tức do tâm trước khi nhập định đã xa lìa chìm nổi và giữ được bình đẳng cho tới khi nhập được định này. Đây là dựa vào gia hạnh mà đặt tên.

Lại giải thích: Tức định xa lìa sự đắm chìm xua động nên gọi là Đẳng; có công năng dẫn đến sự bình đẳng của thân tâm nên gọi là chí. Nếu đẳng chí được dùng để chỉ cho định vô tâm thì có hai giải thích. Y theo giải thích trên về định hữu tâm để biết; chỉ có điểm khác nhau là thuộc về vô tâm. Tiếng Phạm là Tam-ma-hý-đa, Hán dịch là Đẳng dẫn, bao gồm cả định hữu tâm và vô tâm; phần nhiều định hữu tâm không gồm tán. Nếu định hữu tâm được gọi là Đẳng dẫn thì tâm trước khi nhập định đã xa lìa sự chìm nổi nên gọi là Đẳng, có công năng dẫn khởi loại định này nên gọi là Dẫn. Ở đây cũng dựa vào gia hạnh để đặt tên.

Lại giải thích: Tức định xa lìa sự chìm nổi nên gọi là Đẳng, có công năng dẫn khởi sự bình Đẳng của thân tâm nên gọi là Dẫn. Nếu định vô tâm được gọi là Đẳng dẫn thì cũng có hai giải thích. Đọc phần giải thích định hữu tâm rất dễ hiểu; chỉ có vô tâm là khác.

"Hữu nghiệp chỉ cảm" cho đến "tức mạng căn v.v... dưới đây là dựa vào chỗ chiêu cảm nhiều ít để nói về nghiệp sai biệt. Trong mười hai xứ chỉ trừ thanh xứ, vì chẳng phải dị thục; trong mười một xứ còn lại nếu thuộc đồng tánh nghiệp cảm thì thể là nhân câu hữu. Có đủ hai nghĩa này thì tùy theo đó mà chiêu cảm, ít nhất là một xứ cho đến nhiều nhất là bốn xứ. Nếu thuộc quyết định đồng tánh nghiệp cảm thì thể không hẳn là câu. Tùy theo số lượng bị thiếu nên không chắc chắn, hoặc có công năng chiêu cảm từ năm đến mười một xứ. Nếu nghiệp chỉ chiêu cảm một xứ dị thục thì đó là chiêu cảm pháp xứ, tức mạng căn v.v... Ở đây chữ Đẳng chỉ cho chúng đồng phần. Vì thế luận Bà-sa chép: Lại nữa có nghiệp chỉ thọ một xứ dị thục, tức là đắc mạng căn chúng đồng phần nghiệp; nghiệp này chỉ thọ pháp xứ dị thục. Lại giải thích: Cũng đẳng thủ các tướng sinh v.v... vì chắc chắn đồng chiêu cảm. Mười xứ còn lại không chắc chắn. Nếu nhập định vô tâm thì không có ý

xứ; nếu sinh lên cõi trên thì không có hương, vị; nếu sinh vô cõi sắc thì không có sắc, xúc. Ý, sắc, hương, vị, xúc này tuy cũng có khi câu sinh với mạng căn nhưng do nghiệp riêng chiêu cảm. Như mạng căn v.v... của trời, người là do nghiệp thiện chiêu cảm thì năm pháp trên có thể do nghiệp bất thiện chiêu cảm. Năm căn như nhãn căn v.v... có xứ tùy thuộc mạng căn v.v... tuy thuộc đồng tánh nghiệp cảm, nhưng nếu bốn căn như nhãn căn v.v... ở tại cõi dục chưa được đã mất thì bất thành; nếu sinh cõi vô sắc thì toàn bộ năm căn như nhãn v.v... đều bất thành vì năm sắc căn, mạng và chúng đồng phần là gốc của chỗ sinh. Đồng tánh nghiệp cảm vì bất định nên mười xứ này không chắc chắn là đồng cảm.

28. Nói về ý xứ:

"Nếu cảm ý xứ" cho đến "nên biết cũng thế". Nếu chiêu cảm ý xứ thì có hai xứ là ý và pháp. Pháp là ý xứ câu hành tâm sở và các pháp như sinh v.v... chín xứ còn lại bất định. Bốn căn như nhãn căn v.v... nếu sinh cõi dục, chưa được đã mất thì bất thành; nếu sinh cõi sắc thì không có hương, vị; nếu sinh cõi vô sắc thì chín xứ kia cũng không có, chín xứ này tuy có lúc cũng câu sinh với ý nhưng có thể do nghiệp riêng chiêu cảm vì thế khi chiêu cảm ý xứ thì không chắc chắn phải chiêu cảm chúng. Nếu chiêu cảm xúc xứ thì chắc chắn chiêu cảm xúc xứ và pháp xứ là sinh v.v... chín xứ kia bất định. Bốn căn như nhãn v.v... nếu sinh cõi dục thì chưa được đã mất nên bất thành; nếu nhập định vô tâm thì không có ý xứ; hương, vị không có ở cõi trên. Chín xứ này tuy cũng có lúc câu sinh với xúc nhưng có thể do nghiệp riêng chiêu cảm; vì thế khi chiêu cảm xúc tuy chắc chắn có thân, sắc câu sinh nhưng vì nghiệp riêng nên xúc xứ khi được chiêu cảm không chắc chắn chiêu cảm chín xứ kia.

"Nếu chiêu cảm thân xứ" cho đến "nên biết cũng thế". Nếu chiêu cảm thân xứ thì có ba xứ là thân, xúc và pháp. Xúc xứ tức bốn đại năng tạo; pháp xứ là sinh v.v... tám xứ kia bất định. Bốn xứ như nhãn v.v... tuy đối với thân xứ có cùng một nghiệp cảm nhưng nếu sinh cõi dục, chưa đắc đã mất cho nên bất thành; nếu nhập định vô tâm thì không có ý xứ. Tuy có lúc ý câu sinh với thân nhưng vẫn có nghiệp riêng chiêu cảm. Cõi trên không có hương, vị. Tại cõi dục thân được chiêu cảm tuy cùng hương, vị câu sinh nhưng vẫn do nghiệp riêng chiêu cảm. Chiêu cảm thân xứ tuy chắc chắn câu sinh với sắc nhưng vẫn có biết nghiệp chiêu cảm, vì thế chiêu cảm thân xứ không chắc chắn phải chiêu cảm tám xứ kia.

Hỏi: Luận Chánh Lý quyển 16 chép: "Nếu chiêu cảm thân xứ thì chắc chắn chiêu cảm bốn xứ là thân xứ, sắc xứ, xúc xứ và pháp xứ". Vì sao luận này nói chiêu cảm thân thì cũng chiêu cảm sắc?

Giải thích: Luận này y theo các pháp được tạo ra khi chiêu cảm thân, tức cũng chiêu cảm bốn đại năng tạo của xúc, vì gần gũi nên có đồng nghiệp cảm. Sắc đối với thân căn tuy cùng câu khởi nhưng không gần gũi, vẫn có nghiệp riêng chiêu cảm nên không chắc chắn chiêu cảm. Luận Chánh Lý y cứ chiêu cảm, thân chắc chắn chiêu cảm sắc vì sắc chắc chắn câu khởi với thân ở cả cõi dục và cõi sắc nên khi chiêu cảm thân cũng chắc chắn chiêu cảm sắc.

Hỏi: Nếu vậy chiêu cảm sắc lẽ ra cũng chiêu cảm thân?

Đáp: Không phải. Thân xứ là gốc của sinh nên chiêu cảm thân thì có sắc vì đồng nghiệp cảm; sắc không phải là gốc của sinh nên chiêu cảm sắc không chắc chắn phải có thân vì có nghiệp riêng chiêu cảm. Ở đây mỗi luận y cứ theo một nghĩa.

Lại giải thích: Câu-xá nghĩa đúng; đồng với chủ trương đầu của luận Bà-sa. Các luận khác không có thuyết này. Nếu không lìa nhau mà có thể chiêu cảm thì khi chiêu cảm sắc phải có thân, nên biết là không đúng. Trong các trường hợp chiêu cảm sắc, hương, vị cũng như thế; mỗi trường hợp đều chiêu cảm ba pháp tức ngoài tự thân ra cộng thêm xúc và pháp. Nói "trình bày chi tiết" nghĩa là nếu chiêu cảm sắc xứ thì chắc chắn chiêu cảm sắc, xúc và pháp xứ nhưng tám xứ kia bất định. Vì bốn xứ như nhãn v.v... Nếu sinh cõi dục thì chưa đắc đã mất nên bất thành tựu; ý xứ lúc nhập định vô tâm thì cũng không có; ở cõi trên không có hương và vị; bảy xứ này có lúc tuy câu sinh với sắc nhưng vẫn có nghiệp riêng. Tuy chiêu cảm sắc xứ chắc chắn có thân nhưng vẫn có nghiệp riêng nên khi chiêu cảm sắc xứ chỉ chắc chắn có ba pháp, tám pháp còn lại bất định. Nếu chiêu cảm hương xứ thì chắc chắn có hương, xúc và pháp xứ, tám pháp còn lại bất định. Bốn xứ như nhãn v.v... và ý xứ giống như đã giải thích ở trên. Năm pháp này ở cõi dục tuy cũng có lúc câu sinh với hương xứ nhưng vẫn có nghiệp cảm riêng. Tuy lúc chiêu cảm hương chắc chắn có hương, sắc, vị nhưng vẫn có nghiệp riêng chiêu cảm nên khi chiêu cảm hương xứ chắc chắn chỉ chiêu cảm ba xứ, tám xứ kia bất định; nếu chiêu cảm vị xứ, thì chắc chắn có vị, xúc và pháp xứ, tám xứ kia bất định. Có thể y theo hương để giải thích.

29. Nói về các xứ:

"Nếu chiêu cảm nhãn xứ" cho đến "nên biết cũng thế". Nếu chiêu cảm nhãn xứ thì chắc chắn có nhãn xứ, thân xứ, xúc xứ và pháp

xứ; giống như giải thích ở trên; bảy xứ còn lại bất định. Nhĩ, tỷ và thiệt tuy đồng nghiệp cảm nhưng nếu sinh cõi dục chưa đắc đã mất thì bất thành tựu. Hương xứ vị xứ không có ở cõi trên; nếu nhập định vô tâm thì không có ý xứ. Ba pháp hương, vị, ý, tuy có lúc cùng câu sinh với nhãn xứ nhưng vẫn có nghiệp riêng chiêu cảm. Sắc tuy chắc chắn câu sinh với nhãn nhưng vì có nghiệp cảm riêng nên chiêu cảm nhãn xứ chỉ chắc chắn chiêu cảm bốn xứ, bảy xứ kia bất định. Ba pháp nhĩ, tỷ, thiệt có thể y theo nhãn để giải thích.

Hỏi: Theo Luận Chánh Lý, khi chiêu cảm bốn xứ như nhãn xứ, v.v... mỗi xứ chắc chắn có năm xứ, thì cộng thêm sắc xứ. Tại sao luận này nói không chắc chắn có chiêu cảm sắc?

Giải thích: Luận này không nói sắc, còn luận kia nói chiêu cảm sắc; mỗi bên y cứ một nghĩa, như đã được giải thích trong phần thân xứ.

Lại giải thích: Luận Câu-xá thuộc nghĩa đúng, đồng với chủ trương đầu của luận Bà-sa quyển. Sau khi nghiên cứu luận Bà-sa hoàn toàn không thấy có thuyết chiêu cảm sắc đã nói ở trên cho nên biết rằng do các luận sư Chánh Lý tự phân biệt. Nếu không lìa nhau mà chiêu cảm pháp khác thì khi họ nói chiêu cảm sắc lẽ ra phải có thân, nhưng nay không thấy có thân, cho nên biết rằng chủ trương của họ phi lý.

"Hữu nghiệp năng cảm" cho đến "nặc-cù-đà v.v..." là nói về sự chiêu cảm năm xứ cho đến mười một xứ. Tùy theo sự thích ứng, tùy theo thế lực của nghiệp mà quả được chiêu cảm có số lượng nhiều ít bất định. Vì sao? Vì nghiệp ít quả nhưng cũng có khi có nhiều quả, cũng như hạt giống được gieo có quả khi ít khi nhiều. Có hạt giống cho quả ít như lúa gạo v.v... mỗi hạt giống chỉ cho một lần quả trong một năm; rễ thân lại ít; mỗi quả lại chỉ có một hạt, gọi là hạt giống và quả ít. Có hạt giống sinh quả nhiều như sen, thạch lựu, nặc-cù-đà v.v... mỗi hạt giống cho nhiều quả trong nhiều năm; rễ cây lại nhiều; mỗi quả lại có nhiều hạt, gọi là giống quả nhiều. Lại giải thích: Mười một xứ này nếu xoay vần đối nhau thì gần và mạnh mẽ nên khi chiêu cảm xứ này thì chắc chắn cũng chiêu cảm các xứ khác vì thế chắc chắn chiêu cảm một xứ cho đến bốn xứ. Nếu xoay vần đối nhau nhưng không gần và mạnh mẽ thì mặc dù cùng thời nhưng chắc chắn không chiêu cảm.

30. Hỏi đáp về nhân:

Hỏi: Vì sao uẩn nói theo nhân để nói nhưng xứ lại dựa vào quả để hiển bày?

Giải thích: Cả năm uẩn đều có công năng làm nhân nên nói theo

nhân; mười hai xứ phần nhiều không thể làm nhân nên phải dựa vào quả để phân tích, hơn nữa mười một xứ đều có thể làm quả.

Hỏi: luận Bà-sa quyển mười chín chép "Có nghiệp chỉ thọ một xứ dị thục, là nghiệp đắc mạng căn và nghiệp chúng đồng phần, nghiệp ấy chỉ thọ pháp xứ dị thục; có nghiệp chỉ thọ hai xứ dị thục, tức nghiệp đắc ý xứ chỉ thọ ý xứ và pháp xứ dị thục; loại nghiệp đắc xúc xứ cũng chỉ thọ hai xứ dị thục là xúc xứ và pháp xứ; loại nghiệp đắc thân xứ thọ ba xứ dị thục là thân xứ, xúc xứ và pháp xứ; loại nghiệp đắc sắc hương vị xứ cũng như vậy, đều thọ tự xứ, xúc xứ, pháp xứ dị thục; đắc nhãn xứ, nghiệp thọ bốn xứ dị thục là nhãn xứ đắc, thân xứ, xúc xứ và pháp xứ; loại nghiệp như nhĩ, tỷ, thiệt cũng như vậy, nghĩa là đều thọ tự xứ, thân xứ, xúc xứ và pháp xứ dị thục". Có sự khác nói rằng tất cả đại chủng đều sinh sắc, thanh; các sắc ở cõi dục không lìa hương, vị. Ấy nói rằng: "Loại nghiệp đắc nhãn xứ thọ bảy xứ dị thục là nhãn xứ, thân xứ và sắc, hương, vị, xúc, pháp xứ dị thục; loại nghiệp đắc nhĩ tỷ thiệt cũng như vậy, tức mỗi nghiệp thọ tự xứ, thân xứ và sắc, hương, vị, xúc, pháp xứ dị thục; loại nghiệp đắc thân xứ nghiệp thọ sáu xứ dị thục là thân xứ và sắc, hương, vị, xúc, pháp xứ dị thục; loại nghiệp đắc sắc xứ thọ năm xứ dị thục là sắc, hương, vị, xúc, pháp xứ dị thục; loại nghiệp đắc hương, vị, xúc xứ dị thục cũng vậy, tức mỗi nghiệp thọ sắc, hương, vị, xúc, pháp xứ nghiệp. Số lượng các nghiệp chắc chắn đắc và bất định đắc số ấy không chắc chắn vì có nghiệp có thể thọ tám xứ dị thục, có nghiệp chín xứ dị thục, có nghiệp mười xứ dị thục, có nghiệp lại đến mười một xứ dị thục; các trường hợp trên đây đều trừ thanh xứ. Theo luận Bà-sa lại có sư khác cho rằng nếu chắc chắn chiêu cảm năm, sáu, bảy xứ không đồng thì cái gì là đúng? Làm sao giải thích?

Giải thích: Luận này và giải thích đầu của luận Bà-sa quyển có ý cho rằng loại chắc chắn chiêu cảm có một, hai, ba, bốn xứ; loại bất định chiêu cảm có năm, sáu, bảy, tám, chín, mười và mười một xứ. Các luận sư khác của luận Bà-sa lại cho rằng nếu nói năm, sáu, bảy xứ thuộc loại chắc chắn chiêu cảm thì là khác; họ có ý cho rằng sắc, hương, vị, xúc, pháp chắc chắn không lìa nhau cho nên khi chiêu cảm bốn xứ như nhãn, v.v... đều chắc chắn chiêu cảm bảy xứ; chiêu cảm thân chắc chắn chiêu cảm sáu xứ; chiêu cảm sắc, hương, vị, xúc thì mỗi nghiệp đều chiêu cảm năm xứ. Trong hai thuyết trên, luận này và thuyết đầu của Bà-sa nghĩa đúng; các giải thích còn lại chẳng phải nghĩa đúng:

1) Về sự chắc chắn chiêu cảm một, hai, ba, bốn xứ thì luận Bà-sa, luận Câu-xá đồng nhau. Lại phẩm hành của Tạp Tâm cũng giống với

luận này, đều không có thuyết khác.

2) Luận Bà-sa quyển nói chiêu cảm năm, sáu, bảy xứ thì thuộc chủ trương không nghĩa đúng của các luận sư khác; đã nói tất cả đại chủng đều sinh sắc, thanh thì biết rằng chẳng phải nghĩa đúng.

3) Ngay nơi lý mà phá nếu cho rằng không lìa nhau chắc chắn chiêu cảm thì lẽ ra không nên chiêu cảm năm xứ thì khi chiêu cảm sắc, hương, vị, xúc đã có thân; nếu chắc chắn là không lìa nhau tức lẽ ra phải chiêu cảm thân; nếu nói thân đối với sắc v.v... không đồng nghiệp cảm thì khi chiêu cảm thân lẽ ra phải chiêu cảm sắc v.v... Vì thế biết rằng luận này và chủ thuyết đầu của luận Bà-sa là chánh.

Hỏi: Nếu năm, sáu, bảy xứ là bất định, vì sao thuyết đầu của luận Bà-sa không nói riêng?

Giải thích: Đúng lý là phải nói về bất định, nhưng không nêu riêng vì có Sư khác cho là thuộc về định; hai bên khác nhau nên đã lược qua không nêu riêng; nếu theo Câu-xá thì thuộc loại bất định. Pháp sư thái khi giải thích Câu-xá cho rằng nghiệp chiêu cảm xúc xứ, cảm hai xứ, ba xứ hoặc bốn xứ đều không phải nghĩa đúng; chiêu cảm một xứ, chiêu cảm hai xứ và chiêu cảm năm xứ trở lên mới là nghĩa đúng. Ý của pháp sư đồng với các thuyết khác của luận Bà-sa qtức là giải thích theo không lìa nhau. Lại giải thích: Hai chủ thuyết trước và sau của Bà-sa đều y theo một nghĩa; chủ thuyết trước y theo định đồng tánh nghiệp cảm có thể thuộc câu hữu; thuyết sau lại nói theo không lìa nhau nhưng khi nói chiêu cảm sắc v.v... thì không bao gồm chiêu cảm thân v.v... vì năm sắc căn chính là gốc của sinh, chiêu cảm thân thì phải chiêu cảm sắc v.v... vì sắc v.v... chẳng phải là gốc của sinh cho nên chiêu cảm sắc, v.v... không hẳn phải chiêu cảm thân v.v... Nếu giải thích như trên thì ý Câu-xá ý cho rằng hoặc chiêu cảm năm, sáu, bảy xứ cũng có phần đồng với các Sư khác của luận Bà-sa quyển nhưng dị thuyết năm, sáu, bảy khác nhau nên văn luận không nói riêng.

31. Nói về quả nhiều nhân ít:

"Có nghiệp một đời" cho đến "như trên nên biết" là dựa vào thế, niệm để nói về quả nhiều nhân ít. Nói có nghiệp một đời nhưng dị thục lại đến ba đời, tức y theo tiểu ba đời; như hiện tại một niệm tạo hiện thọ nghiệp thì gọi là nhất thế nghiệp. Quả do nghiệp chiêu cảm nếu đã qua thì gọi là quá khứ dị thục; nếu nối tiếp đến hiện tiền thì gọi là hiện tại dị thục; nếu chưa khởi thì gọi là vị lai dị thục. Không có nghiệp ba đời cùng chiêu cảm nhất thế dị thục. Đừng nhọc cho rằng quả ít hơn nhân. Có khi một niệm tạo nghiệp chiêu cảm nhiều niệm quả dị thục nhưng

không có trường hợp nhiều niệm tạo nghiệp chiêu cảm một niệm quả dị thục chớ nhọc cho rằng quả ít hơn nhiều. Trước là nói theo thế gian, sau là nói theo niệm. Đại ý tuy giống nhau nhưng vẫn nêu được điểm sai biệt. Lại giải thích: Thế y theo ba đời, niệm y theo sát-na.

Hỏi: Nhiều sát-na tạo nghiệp cùng chiêu cảm các quả khác nhau thuộc một sát-na, vì sao lại nói không có nhiều niệm nghiệp một niệm thọ?

Giải thích: Ở đây muốn nói không có nhiều niệm tạo nghiệp cùng thọ một quả trong một niệm là nói rằng quả không ít hơn nhân chứ không phải bác bỏ nhiều niệm tạo nghiệp thọ quả khác nhau trong một sát-na.

Hỏi: Như Bồ-tát trong trăm kiếp tu nghiệp dị thục tướng tốt, cùng thọ ở một thân; như vậy không phải là nhân nhiều mà quả ít hay sao?

Giải thích: Muốn chiêu cảm các tướng của thân Phật phải dùng nghiệp tối thắng. Tu tập nhiều đời dẫn khởi thắng nghiệp sau rốt, nghiệp này có công năng chiêu cảm dị thục thù thắng của thân Phật; trước đó vì còn yếu kém chưa thể cảm quả thì có gì trái với nghĩa? Nếu không phải vậy mới có thể nói là nhân nhiều quả ít.

Lại giải thích: Tuy trăm kiếp tạo nghiệp nhưng cùng một thân thọ: Cực vi dị thục được chiêu cảm ở mỗi sát-na trước sau không giống nhau cho nên không phải nghiệp trăm kiếp cùng chiêu cảm một quả vì không phải nhân câu hữu.

"Nhưng quả dị thục" cho đến mới có thể nói, là để trình bày quả và nhân chẳng phải câu hữu, vô gián, phải có nhân nối tiếp. Thật ra quả dị thục không câu khởi với nghiệp, không phải ở niệm này tạo là thọ quả ngay ở niệm này, vì thế không chỉ câu hữu với nhân; mà cũng chẳng phải vô gián sinh. Do sát-na kế tiếp ở tại pháp tướng sinh được dẫn khởi bởi năng lực của duyên đẳng vô gián hiện tại chứ không phải năng lực của nhân dị thục.

Lại giải thích: Cũng chẳng phải vô gián, sát-na thứ nhất tạo nghiệp đã xong, do năng lực của duyên đẳng vô gián thuộc sát-na thứ hai dẫn khởi nên sát-na thứ ba quả ấy mới khởi. Ở đây lại dựa vào tâm tâm sở, thật ra sắc v.v... cũng chẳng phải Vô gián.

Lại giải thích: Quả dị thục có lợi, độn khác nhau. Lanh lợi là chỉ cho pháp tâm, tâm sở; chậm lụt là sắc, bất tương ưng hành. Nếu lanh lợi thì do năng lực của duyên đẳng vô gián thuộc sát-na thứ hai kế tiếp dẫn khởi nên quả ở sát-na thứ ba liền khởi; nếu chậm lụt thì vẫn cực nhanh vì vẫn còn cần đến lực của sát-na thứ ba dẫn khởi thì sát-na thứ

tư mới được hiện tiền. Ở đây lại nói theo sự cực nhanh nên không nói về sắc v.v...

Lại giải thích: Ở đây cũng nói sắc v.v... Do năng lực của sát-na kế tiếp dẫn khởi nên thấy rõ sắc v.v... chẳng phải vô gián; do năng lực của duyên đẳng vô gián thuộc sát-na kế tiếp dẫn khởi chứng tỏ tâm v.v... chẳng phải là Vô gián. Hơn nữa nhân dị thục chiêu cảm quả dị thục thì phải đợi sự nối tiếp mới có thể nói quả. Không phải Câu hữu mà cũng không phải Vô gián. Nếu theo các dị thuyết của luận tông luân, Đại chúng bộ v.v... thì nghiệp và dị thục có câu thời chuyển.

32. Phân biệt theo thế gian:

a) Văn tụng:

"Sáu nhân như thế" cho đến "ba đời phi thế" là thứ ba, y theo thế gian để phân biệt. Tụng vốn không nói chỗ của nhân năng tác nhưng y cứ theo nghĩa rất dễ hiểu rằng loại nhân này có cả hai trường hợp ba đời và phi thế. Luận Chánh Lý chép: Không thể nói về thời phân chắc chắn của loại nhân này cho nên bài tụng không nói.

"Đã nói sáu nhân" cho đến "đối kia thành nhân": dưới đây là phần hai của toàn văn: nói nhân đắc quả, gồm: 1) Nêu chung về thể của quả; 2) đối với nhân để phối hợp quả, 3) trình bày riêng về tướng quả; 4) nhân và thời. Dưới đây là thứ nhất nêu chung về quả thể. Đã y theo ba đời để ước định sự sai biệt về thể tướng của sáu nhân nhưng còn các quả đối với sáu nhân này thì thế nào? Kết thúc phần trước và đặt câu hỏi cho phần sau.

"Tụng chép" cho đến "vì không có nhân quả". Câu tụng đầu nói về thể, câu tụng sau giải thích nghi ngờ. Quả có hai thứ:

1) Hữu vi quả tức dị thục, đẳng lưu, sĩ dụng và tăng thượng.

2) Quả Vô vi tức ly hệ.

Quả có hai nghĩa:

1) Được dẫn khởi, tức quả hữu vi, do sáu nhân ấy dẫn sinh.

2) Được chứng đắc, tức quả ly hệ do chứng đắc; đạo chỉ là nhân của chứng đắc chữ không phải nhân của sinh khởi, vì thế không thuộc sáu nhân. Hai quả vô vi còn lại không vận hành theo thế gian nên chẳng phải quả được dẫn khởi, lại thuộc tánh vô ký nên không phải quả được chứng đắc. Sợ có nghi vấn cho rằng quả vô vi do nhân sinh khởi hoặc vô vi là nhân có công năng sinh quả cho nên ở đây mới giải thích rằng vô vi mặc dù là quả chứng và được gọi là quả nhưng không phải do sáu nhân sinh vì không vận hành theo thế gian; vô vi dù là nhân nhưng vì không chướng ngại nên mới có tên là nhân chứ không đắc được năm

quả, cũng chẳng phải là năng chứng nên không quả vô vi, cũng không có lấy cho, cho nên không được quả hữu vi. Vì lẽ đó mới nói là vô vi không có nhân, không có quả. Cựu dịch là "vô vi chẳng phải nhân quả", rất là sai lầm.

b) Văn xuôi:

"Luận chép" cho đến "và trạch diệt". Văn xuôi có hai phần: Giải thích bài tụng và quyết trạch. Dưới đây là giải thích bài tụng, dẫn luận này để giải thích câu tụng đầu. Ly hệ và trạch diệt chỉ có một thể nhưng hai tên gọi. Cởi mở trói buộc nên có tên là ly hệ; do đạo đắc nên gọi là Trạch diệt; vì thế dùng trạch diệt để giải thích ly hệ.

"Nếu thế thì vô vi" cho đến "đây là nhân dưới đây là giải thích câu tụng sau, được trình bày bằng hỏi và giải đáp. Các pháp vô vi chỉ có trạch diệt được gọi là quả; ba vô vi đều gọi là nhân năng tác, vì thế luận Hiển Tông quyển chín chép: Cho nên trạch diệt là nhân không có quả, là quả không có nhân; hai pháp vô vi kia là nhân chẳng phải quả. Lý vô nhân vô quả nhờ thế mới được lập thành. Luận Chánh Lý quyển mười sáu chép: Có pháp có chỉ tánh chất làm nhân, tức pháp vô vi; không có trường hợp pháp chẳng phải nhân, nhưng lại có trường hợp pháp không phải quả ví dụ như hư không và phi trạch diệt.

"Chỉ có pháp hữu vi" cho đến "không có năm quả" là đáp: Chỉ có pháp hữu vi mới có sáu nhân và năm quả; các pháp vô vi không có. Vì sao? Vì thế của vô vi vốn là thường, không do sáu nhân sinh, không đắc năm quả.

33. Hỏi đáp các việc:

"Vì sao không thừa nhận" cho đến "là nhân năng tác" là hỏi: đạo Vô gián lẽ ra cũng nên được gọi là nhân năng tác?

"Đối với sinh không chướng ngại" cho đến "đạo làm sao thực hành" là đáp: Vô vi vốn thường nên đạo chẳng phải năng tác.

Nếu thế thì cái gì là quả, nghĩa quả như thế nào? Là hỏi, có hai ý: Hỏi cái gì là quả? Và nghĩa của quả là gì?

"Vì thì đạo quả đạo lực đắc" là đáp. "Chính là đạo quả" là trả lời câu hỏi đầu; "do đạo lực đắc" là trả lời câu hỏi sau.

"Nếu thế thì đạo quả" cho đến "chẳng phải trạch diệt" là hỏi: Nếu vậy đạo quả này lẽ ra chỉ được nhờ trạch diệt. Đạo đắc ở trạch diệt chỉ có công năng dẫn sinh chứ không phải trạch diệt vì thể của trạch diệt vốn thường hằng.

"Không như thế thì đối với đắc" cho đến "có sai biệt" là đáp: Đạo có công năng phân biệt với đắc và trạch diệt.

"Thế nào là đắc đạo có công năng" là hỏi.

Vì là năng sinh" là đáp: Vì là nhân sinh khởi.

"Thế nào là diệt đạo có công năng" là hỏi.

"Vị năng chứng" cho đến "trạch diệt là đạo quả" là đáp: Nhờ có đạo lực nên sẽ chứng đắc trạch diệt; vì lẽ đó đạo tuy chẳng phải diệt sáu thứ sinh nhân nhưng vẫn có thể nói trạch diệt là quả của đạo chứng đắc.

"Đã là các vô vi" cho đến "làm nhân năng tác" là hỏi.

"Dùng các vô vi" cho đến "và quả dụng" là đáp: Không chướng ngại đối với sinh nên có thể gọi là năng tác, không có tác dụng lấy cho nên không có quả. Nên biết rằng nhân năng tác có hai thứ: 1/ có tác dụng sinh khởi, tức các pháp quá khứ và hiện tại; 2/ không có tác dụng sinh khởi, tức pháp vị lai và các pháp vô vi, vì không chướng ngại nên gọi là nhân năng tác.

34. Nêu tông chỉ vô vi chẳng phải nhân:

"Sư nói Kinh bộ" cho đến "chỉ là hữu vi" dưới đây là quyết trạch. Kinh bộ nêu tông chỉ: Vô vi chẳng phải nhân, trích dẫn chung giáo pháp để chứng minh.

"Chỗ nào trong kinh nói" là Hữu bộ hỏi.

"Như có kinh nói" cho đến "thức cũng như thế" là Kinh bộ đáp: đã nói nhân duyên có công năng sinh sắc v.v... đều thuộc vô thường nên biết rõ rằng vô vi không thuộc về nhân. Từ "vô thường nhân duyên" trở xuống v.v... như đã nói trong văn.

"Nếu thế vô vi" cho đến "làm duyên sở duyên" là Hữu bộ hỏi: Kinh nói các duyên đều vô thường, vô vi vốn thường lẽ ra không thể làm duyên sở duyên cho thức v.v...

"Chỉ nói năng sinh" cho đến "nên không thành nạn" là Kinh bộ đáp: Kinh nói các nhân, các duyên có công năng sinh thức nghĩa là các nhân duyên này đều vô thường; kinh không nói tất cả đều là cảnh sở duyên của thức vì đều vô thường nên không có gì để vặn hỏi. Và cũng vì lẽ đó, vô vi có thể làm duyên sở duyên cho thức. Lại giải thích: Không nói tất cả đều là bốn duyên của thức vì đều là vô thường.

"Há cũng chẳng nói" cho đến "là nhân năng tác" là Hữu bộ hỏi, so sánh nhân với duyên: Chẳng lẽ kinh không có nói chỉ có quả năng thủ và quả sinh nhân đều là vô thường sao? Ở đây không bác bỏ vô vi tuy không phải sinh nhân mà chỉ vì không chướng ngại nên làm nhân năng tác.

"Có khi trong khế kinh" cho đến "chỉ không chướng nhân tánh" là

Kinh bộ đáp, dẫn kinh chứng minh: Vô vi là duyên, chẳng phải nhân.

"Tuy không có kinh nói" cho đến "không có kinh nói hay sao: Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ nói: Mặc dù hiện tại không thấy kinh nào nói vô vi là nhân năng tác nhưng cũng không có kinh nào bác bỏ điều này; hơn nữa lại thấy có nhiều chỗ hàm ý như vậy, tại sao cứ chắc chắn cho rằng không có kinh nào nói?

"Nếu thế thì pháp nào gọi là ly hệ" là Kinh bộ trả lời: Vô vi đã gọi là nhân năng tác nhưng chẳng hay pháp nào được gọi là ly hệ.

"Tức trong luận này nói trạch diệt" là Hữu bộ trả lời.

"Há không trước hỏi" cho đến "mở bày tự tánh" là Kinh bộ lại trách; hai tên gọi này đáp lẫn nhau nên rất khó biết được tự tánh vì thế phải phân tích để hiển bày tự tánh.

"Tự tánh pháp này" cho đến "cũng gọi là ly hệ" là Hữu bộ trả lời: Pháp thường trụ không lệ thuộc ba đời, lại không phải là chỗ nương của ngôn ngữ, nêu mới nói rằng "thật có lìa lời" thì chỉ có bậc Thánh mới nội chứng. Nhiều lắm là chỉ có thể nói một cách chung chung là thiện, là thường hoặc có thật thể riêng.

35. Nói về tông chỉ của kinh bộ:

"Sư nói Kinh bộ" cho đến "ở đây không có" là nói lại tông chỉ của Kinh bộ: Ba thứ vô vi không phải thật có như năm pháp sắc, v.v... và có thật thể riêng, pháp vô vi này là không.

"Nếu thế vì sao gọi là hư không v.v..." là Hữu bộ hỏi: Nếu đã không có thật thể vì sao gọi là không v.v...?

"Nhưng không có sở xúc" cho đến "chết yểu giữa chừng, là uẩn khác": là Kinh bộ đáp: chỉ vì không, chỗ đối xúc nên giả gọi là hư không, có nghĩa là trong chỗ tối tăm không có xúc đối nên mới nói rằng đây là hư không. Thật ra ở chỗ sáng mà không có xúc đối cũng gọi là hư không; chỉ vì ở chỗ tối tăm mắt không thể thấy cho nên dễ nói về tướng không. Về trạch diệt, chỉ cần y cứ hoặc khổ bất sinh làm thể tánh, tức phiền não đã khởi trong quá khứ huân tập hạt giống ở tại thân nên gọi là "đã khởi tùy miên"; hạt giống ở hiện tại gọi là sinh chủng, tức hạt giống ở hiện tại đã khởi tùy miên quá khứ sinh khởi. Ở đây văn lược qua, chỉ nói là sinh chủng.

Lại giải thích: Hạt giống phiền não ở hiện tại gọi là đã khởi tùy miên; hạt giống này có công năng sinh khởi các pháp về sau nên gọi là sinh chủng. Nói "Diệt vị" là chỉ cho hạt giống lậu hoặc này không có công năng sinh các phiền não về sau và hậu hữu với nên gọi là "giai đoạn hoại diệt".

a) Lại giải thích: Kinh bộ cho rằng ba tướng đầu ở hiện tại và diệt tướng ở quá khứ, lúc sinh chủng ở hiện tại tức đối với diệt tướng giống như hai đầu cân cao thấp đứng yên nên gọi là Diệt vị.

b) Lại giải thích: Vào đúng lúc này thì chứng đắc trạch diệt nên gọi là Diệt vị. Hạt giống nếu chưa có tác động của năng lực phân biệt thì có thể sinh phiền não về sau, đồng thời cũng hiện hữu về sau; nhưng nếu đã có trạch lực thì không còn sinh; nghĩa là đạo vô gián vì còn hiện hữu với hạt giống nên cũng diệt với hạt giống. Thật ra cũng chính nhờ năng lực phân biệt của vô gián đạo khiến cho các hạt giống phiền não thuộc hậu vị, phiền não đang hiện hành và công năng hiện hữu sau đó không bao giờ sinh trở lại; sinh đã hết hẳn không còn nên gọi là Diệt, này do năng lực trạch nên gọi là Trạch diệt. Nếu không phải do trạch lực mà chỉ vì thiếu duyên nên tất cả các pháp về sau không sinh khởi thì gọi là phi trạch diệt. Cũng như con người lẽ ra sống đến trăm tuổi nhưng nếu đến năm mươi tuổi chết thì gọi là chúng đồng phần tàn diệt; chết yểu ở tuổi trung niên là vì các uẩn khác thiếu duyên nên bất sinh.

36. Giải thích của Thượng Tọa bộ:

"Sư các bộ khác nói" cho đến "gọi phi trạch diệt" là nói các giải thích của Thượng tọa bộ v.v... về hai pháp vô vi: Tùy miên bất sinh là trạch diệt và quả khổ bất sinh là phi trạch diệt.

"Lìa năng lực phân biệt" cho đến "tức thuộc về trạch diệt" là bác bỏ lý của Kinh bộ: Trường hợp trên không phải trạch diệt; nếu thường có trạch lực, thì quả khổ không thể diệt, nhờ có trạch lực nên tùy miên bất sinh, tùy miên chẳng sinh thì khổ sau không khởi; nhân mất quả tiêu đều, nhờ tuệ lực, cho nên quả khổ bất sinh là thuộc về trạch diệt.

"Có chỗ nói các pháp" cho đến "gọi là phi trạch diệt" là thuyết của Đại chúng bộ: Các pháp đã sinh ở hiện tại về sau chắc chắn là không, tự nhiên diệt nhập quá khứ, diệt này gọi là phi trạch diệt.

"Sở chấp như thế" cho đến "chưa diệt là vô" là Kinh bộ bác bỏ: Sở chấp như thế, thể của phi trạch diệt lẽ ra phải là vô thường vì khi pháp chưa diệt thì chưa có tự thể của phi trạch diệt; phải đợi đến khi pháp diệt, thể của phi trạch diệt mới có.

"Há không trạch diệt" cho đến "lẽ ra cũng vô thường" là Đại chúng bộ hỏi: chẳng phải trạch diệt lấy trạch làm đầu hay sao? Như vậy diệt này trước không sau có chẳng lẽ cũng vô thường sao?

"Phi trạch là trước" cho đến "mới có bất sinh" là Kinh bộ trả lời: Không phải lấy trạch làm đầu mới có trạch diệt; vì sao chỉ trách thể tánh trạch diệt của tôi cũng là vô thường. Vì sao? Vì chẳng phải trước

đó đã có trạch, mà vì các pháp vị lai chưa sinh sẽ không sinh về sau; về sau sẽ không sinh nên gọi là Trạch diệt.

"Vì sao" là hỏi.

"Bất sinh" cho đến "chẳng tạo bất sinh" là Kinh bộ trả lời: Về lý bất sinh xưa nay đã có; nếu không có sự phân biệt tuệ của Thánh đạo thì các pháp lẽ ra sinh; lúc năng lực phân biệt của Thánh tuệ sinh thì nhân mất quả tan nên pháp không bao giờ khởi. Phân biệt có công năng đối với lý bất khởi này, tức trước đó các pháp chưa gặp chướng ngại cho sự sinh khởi, đến khi Thánh tuệ khởi thì trở thành chướng ngại cho sự sinh khởi của các pháp. Điều này cho ta thấy rõ lý bất sinh chứ không phải tạo ra một pháp mới gọi là bất sinh.

37. Dẫn kinh để hỏi:

"Nếu chỉ có bất sinh" cho đến "chẳng lẽ không trái nhau" là Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ dẫn kinh để hỏi: Nếu chỉ có pháp bất sinh ở vị lai gọi là Niết-bàn, vì sao kinh nói "năm căn như tín v.v... nếu tu ở thấy đạo, hoặc tập ở tu đạo, hoặc tu tập nhiều ở đạo vô học, hoặc tu ở giai đoạn đầu, tập ở gián đoạn giữa, thực hành nhiều ở giai đoạn sau, hoặc tu là đắc tu, tập là tập tu, thực hành nhiều là pháp được đối trị càng xa". Vì thế luận Hiển tông chép: Hoặc tập, hoặc tu, hoặc thực hành nhiều, tất cả các trường hợp này đều có nghĩa khác nhau vì muốn hiển bày thứ lớp của tập tu, đắc tu, pháp được đối trị càng nhiều. (Trên đây là văn luận). Các sự tu tập trên đây có năng lực dứt trừ hẳn khổ đau ở quá khứ, hiện tại và vị lai; thể của sự dứt trừ hẳn này chính là Niết-bàn. Đoạn kinh trên đây đã nói về cả quá khứ và hiện tại; nay lại chủ trương bất sinh chỉ có ở vị lai, như vậy có trái nhau không?

"Tuy có văn này" cho đến "vì khiến cho diệt" là Kinh bộ giải thích kinh: Kinh nói "thường khiến cho các khổ ở quá khứ và hiện tại dứt hết, nghĩa là khiến cho các duyên thuộc vị lai đối với các khổ não của quá khứ và hiện tại đều dứt hết; pháp năng duyên vị lai đã dứt hết nên nói các khổ não sở duyên thuộc quá khứ và hiện tại cũng được dứt hết. Lẽ ra như dứt tham nhưng nói là dứt sắc; tham biết khắp gọi là sắc biết khắp, tức đều dựa vào sở duyên. Dứt sắc là đạo vô gián, sắc biết khắp là giải thoát đạo, cho đến thức uẩn hoặc dứt trừ khổ não thuộc quá khứ, hiện tại cũng y theo đây.

Hỏi: Nói dứt trừ khổ não quá khứ và hiện tại là để nói lên hoặc năng duyên bị dứt, còn dứt khổ ở vị lai thì dựa vào pháp nào để nói?

Giải thích: Dứt khổ ở vị lai cũng nói lên hoặc năng bị dứt, như kinh đã nói.

Lại giải thích: Làm cho thể của khổ vị lai bất sinh gọi là dứt; lại giải thích: khiến cho hoặc khổ vị lai chẳng sanh, đều gọi là khổ dứt nếu có kinh nói về sự dứt hoặc trong ba đời thì y theo lý trước mà giải thích nghĩa cũng không trái, vì lậu hoặc thuộc vị lai vẫn có thể duyên phiền não thuộc ba đời; nếu khi nói dứt trừ hoặc năng duyên ở vị lai mà nói dứt ba đời thì thật dứt vị lai hoặc trong kinh này có ý thú riêng. Phiền não quá khứ chỉ cho các lậu hoặc đã từng khởi trong quá khứ; phiền não hiện tại là các lậu hoặc đã khởi trong hiện tại. Như mười tám pháp thuộc ái hành đều y theo sáu cảnh được duyên ở quá khứ, vị lai và hiện tại. Như vậy các phiền não sinh ra ở quá khứ và hiện tại làm nhân cho sự huân tập làm sinh khởi các phiền não thuộc vị lai. Trong thân nối tiếp ở hiện tại có dẫn khởi hạt giống cho quả được huân tập; loại hạt giống này nếu dứt thì nhân năng huân các lậu hoặc thuộc quá khứ và hiện tại cũng gọi là Đoạn; Như khi quả dị thục đã hết thì cũng gọi là nghiệp nhân hết, do đoạn quả nên nói đã dứt nhân. Trường hợp này gọi là quả tan nhân mất. Nếu khổ não và lậu hoặc vị lai do hạt giống vô nhân mà rốt ráo bất sinh nên nói là đoạn tức là do nhân dứt mà gọi là dứt quả. Đây là nhân mất quả dứt. Nếu khác với phần dứt thể thuộc vị lai, vì quá khứ đã diệt, hiện tại đang diệt, đâu nhọc phải đoạn, nên hiểu rằng quá khứ và hiện tại gọi là đoạn là ví quả không còn nối tiếp, vị lai gọi là đoạn là vì quả không sinh.

38. Hữu bộ dẫn kinh để hỏi:

"Nếu pháp vô vi" cho đến "lập làm bậc nhất" là Hữu bộ dẫn kinh để hỏi: Kinh nói lìa nhiễm đệ nhất tức biết Niết-bàn có thật thể riêng.

"Ta cũng không nói" cho đến "đây là bậc nhất" là Kinh bộ giải đáp: Chúng tôi không hề cho rằng các pháp vô vi đều không có thật thể như sừng thỏ, v.v... trái lại chúng tôi còn khẳng định là có. Ý Kinh bộ muốn nói lý về vô thể Niết-bàn chắc chắn là có. Có vô thể nên nói là có Niết-bàn. Như khi nói thanh đang có ở hiện tại này nghĩa là trước khi có thanh thì vị lai không có và sau khi có thanh thì quá khứ cũng không có; không lý nào quá khứ và vị lai không có mà lại nói là có cho nên ý nghĩa của thể mới được lập thành. Vì nói "có" thì không chỉ có nghĩa là có "cái thật" mà còn có nghĩa là có "cái vô"; chỉ nói "có" vô vi cũng nên được hiểu như thế. Khi nói "có" v.v... không chứa đựng ý phái có thật thể. Niết-bàn pháp thể tuy không phải thật "có" nhưng vẫn có thể khen ngợi. "Vô" có nhiều loại. Nếu pháp thiện mà vô thì đáng phỉ báng; nếu tai họa mà vô tức đáng vui mừng. Vì thế phiền não cũng giống như tai họa, rốt ráo chẳng thật có gọi là lìa nhiễm. Đối với tất cả

pháp hữu thể, phi hữu thể, thể tánh Niết-bàn vốn rất cao quý. Thế tôn vì muốn chúng sinh được giáo hóa sinh tâm vui mừng nên mới khen ngợi Niết-bàn bậc nhất.

"Nếu pháp vô vi" cho đến "gọi là diệt Thánh đế" là Hữu bộ hỏi.

"Hãy nói Thánh đế có ý nghĩa thế nào" là Kinh bộ chất vấn.

"Há không phải lời này thuộc nghĩa vô đảo" là Hữu bộ trả lời.

"Bậc Thánh thấy hữu vô" cho đến "nghĩa có gì trái" là kinh bộ giải thích: Cái thấy hữu và vô của bậc Thánh hoàn toàn không có tánh điên đảo, tức thấy được khổ gọi là Hữu, thấy khổ chẳng có gọi là vô; như vậy chẳng có gì trái với Thánh đế. Lại giải thích: Bậc Thánh thấy được khổ, tập, đạo là hữu, và thấy diệt là vô cho nên không điên đảo. Đây là nêu chung. Từ chữ nghĩa là trở xuống là giải thích riêng, nghĩa là đối với khổ thì bậc Thánh thấy chỉ là khổ; khi khổ "phi hữu" thì bậc Thánh thấy chỉ là phi hữu cho nên không trái với Thánh đế. Trong phần giải thích riêng này chỉ nói về khổ, diệt mà không có tập, đạo.

"Thế nào là phi hữu" cho đến "thứ ba Thánh đế" là Hữu bộ hỏi.

"Thế nào là vô gián" cho đến "nêu thành thứ ba" là giải Kinh bộ đáp. Thứ hai là tập đế, Thánh kiến diệt đế và kinh Phật nói lập thành thứ ba.

"Nếu pháp vô vi" cho đến "nên duyên vô cảnh": là Hữu bộ hỏi: Nếu thể của pháp vô vi chỉ là "vô" thì thức năng thuyên hư không và Niết-bàn khi duyên theo "vô cảnh" cũng được sanh tâm.

"Ở đây duyên vô cảnh" cho đến "nên suy nghĩ rộng" là giải thích của Kinh bộ: Nếu nói thức duyên vô cảnh cũng không sai. Nên nghiên cứu kỹ phần nói về ba đời thuộc phẩm hoặc ở dưới.

"Nếu chấp nhận vô vi" cho đến "đâu có lỗi gì" là Hữu bộ hỏi.

"Lại có đức gì" là hỏi ngược lại Kinh bộ.

"Hứa tiện ủng hộ" cho đến "đó gọi là đức" là Hữu bộ trả lời: Nếu thừa nhận vô vi có thật thể riêng đã tán thành tông chỉ của Tỳ-bà-sa; đó gọi là Đức.

"Nếu có người ủng hộ" cho đến đó gọi là lỗi là minh xác của Kinh bộ: Thể của pháp vô vi này nếu đáng được ủng hộ thì tự thân các vị trời cũng đã sẵn sàng ủng hộ; tuy nhiên nếu cho rằng thể này thật có thì quan niệm sai lầm này cũng đồng với ngoại đạo; đó gọi là lỗi.

Vì sao là Hữu bộ gạn hỏi.

39. Nói về pháp vô vi:

"Đông chẳng phải hữu thể" cho đến "gọi là diệt" là Kinh bộ trả lời: pháp vô vi này không có thật thể để được, như năm cảnh như sắc,

v.v... mà hiện lượng của năm thức chứng biết, cũng không như các tâm, tâm sở như thọ v.v... mà tha tâm trí có thể chứng biết bằng hiện lượng; cũng không có tác dụng như mắt, tai v.v... có kiến, văn v.v... nhờ tỷ lượng nên biết có hiện hữu. Hơn nữa pháp vô vi này nếu lìa tham v.v... mà có tự thể riêng thì làm sao có thể lập thành pháp diệt của tham v.v... kia? Là chuyển thuộc chủ thanh thứ sáu phải chẳng? Chuyển thanh thứ sáu trong thanh minh biểu thị cho thuộc về chủ. Pháp đã phụ thuộc lẫn nhau thì có tương quan. Tham, sân v.v... là pháp hữu vi; trạch diệt là pháp vô vi, không liên quan nhau. Pháp này và pháp kia đối nhau không phải nhân quả; Tham, sân v.v... đối với trạch diệt chẳng phải nhân cũng không phải quả; trạch diệt đối với tham, sân v.v... tuy là nhân năng tác nhưng không phải là nhân chấp quả nên gọi là phi nhân; tham, sân, v.v... không phải là đạo năng chứng nên diệt không phải là quả chứng đắc; hơn nữa diệt vốn thường nên cũng không phải là quả do nhân sinh, vì thế mới gọi là phi quả. Phi nhân nói lên nghĩa không phải là sở thuộc; phi quả nói lên nghĩa không phải là năng thuộc. Pháp này pháp kia đối nhau đã không phải là nhân hay là quả thì không quan hệ nhau, làm sao có thể nói rằng diệt tham, sân v.v... chứa đựng ý diệt phụ thuộc tham? Vì lẽ đó biết rằng diệt không có tự thể, riêng chỉ vì ngăn ngại tham, sân, v.v... sinh khởi nên mới nói là tham diệt, sân diệt v.v... diệt không có tự thể riêng chỉ vì tham, sân v.v... không còn nên gọi là Diệt. Cũng có thể nói rằng diệt này thuộc về tham, sân, v.v... nên sở thuộc cách được lập thành vì vẫn phù hợp với các quy luật ngữ pháp. Y theo trường hợp trên, sở thuộc cách có hai: (1) Khác thể đối nhau, như Hữu bộ nói diệt tham v.v... cũng như tôi tớ của chủ; (2) Không khác thể, như Kinh bộ nói diệt thuộc tham cũng như thể của đứa con bằng đá.

"Diệt tuy có riêng" cho đến "thuộc về việc kia" là Hữu bộ giải thích: Diệt tuy có tự thể riêng nhưng khi các duyên phiền não dứt hết, tham, sân v.v... được giải thoát mới đạt được diệt này nên có thể nói diệt thuộc về tham, sân v.v... Ở đây dựa vào đắc mà nói là Thuộc.

Vì sao diệt định này thuộc đắc này là Kinh bộ hỏi: Nếu có diệt thể thì riêng tham, sân v.v... chẳng thể là vô; thể của diệt rất nhiều, đắc cũng chẳng phải một. Vì sao diệt định này thuộc về đắc này. Mà nói y theo đắc nên nói thuộc tham, sân v.v...

40. Hữu bộ dẫn kinh giải thích

"Như khế kinh nói" cho đến "hãy nói đạt được" là hữu bộ dẫn kinh giải thích: Khi Tỳ-kheo đắc được hiện pháp Niết-bàn, là hiện thân đắc được nên gọi là hiện pháp Niết-bàn; đã có thể đạt được Niết-bàn

nên có thể nói thuộc đắc. Lại chỉ trích Kinh bộ: vì sao phi hữu, mà có thể gọi là đạt được.

"Do được đối trị" cho đến "gọi là Niết-bàn" là Kinh bộ trả lời: Do đắc được đạo năng đối trị nên mới đi ngược lại hẳn thân sở y phiền não, mới làm tổn hoại hẳn thân sở y của đời sau. Từ đó y theo ý nghĩa bất sinh của phiền não đời sau để gọi là đắc Niết-bàn thật ra Niết-bàn không có thật thể; đây là lý chứng. Từ lại có trở xuống là phần giáo chứng vô thể. Khế kinh nói rằng khi đến được quả Niết-bàn này thì mọi quả khổ đều được dứt hết; khổ không còn nên nói là đoạn; đoạn không có tự thể riêng; hoặc nói quả để chỉ cho nhân: quả khổ không còn nên nhân mê cũng dứt; đã xả bỏ nhân mê của tham v.v... hoặc đã xả bỏ quả khổ vốn có, hoặc xả cả nhân và quả, lìa hệ phược nên gọi là lìa nhiễm. Diệt hết nhân mê, hoặc diệt hết quả khổ, hoặc diệt cả nhân lẫn quả; hoặc nhân đã dứt hẳn, hoặc quả đã dứt hẳn, hoặc cả nhân lẫn quả đã dứt hẳn. Các quả khổ còn lại của vị lai không còn nối tiếp, không còn nắm bắt, không còn sinh lại; hoặc các quả khổ khác không còn nối tiếp, hoặc không chấp quả, hoặc không còn sinh. Đây chính là Niết-bàn vắng lặng, Niết-bàn mầu nhiệm. Nói "xả các y" là chỉ cho Niết-bàn không còn quả khổ; nói "xả tất cả ái" là chỉ cho Niết-bàn không có nhân mê. Chỉ nói về ái vì ái mạnh mẽ nên nêu riêng. Tất cả các chữ "xả chư y", "xả nhất thiết ái", "tận", "lìa nhiễm", "diệt" chính là Niết-bàn, cho nên Niết-bàn không có tự thể. Lại giải thích: Trong mười tên gọi trên đây, chỉ lược nêu năm tên gọi đầu tiên để giải thích Niết-bàn, "xả chư y" là giải thích mọi khổ não trước đó đã được dứt hết "xả nhất thiết ái" là giải thích nhân mê và quả khổ đó đã lìa bỏ hẳn; "Tận", "lìa nhiễm" và "diệt" được hiểu như ý nghĩa có sẵn của mỗi từ. Nói "thứ lớp" là chỉ cho ba tên gọi tiếp theo này; năm tên gọi sau lược qua không nói, hoặc nêu ra năm tánh chất đầu cũng đủ để hiểu được năm tánh chất còn lại.

"Vì sao không chấp nhận" cho đến "nên nói là bất sinh" là Hữu bộ hỏi: Tại sao Kinh bộ không thừa nhận khế kinh có nói về bất sinh? Tức dựa vào trạch diệt không có năng lực sinh khởi để thấy rằng khổ bất sinh, hoặc nói bất sinh là nhờ có năng lực của trạch diệt nên khổ chẳng sinh, hoặc vì trạch diệt chẳng sinh khổ nên nói là trạch diệt bất sinh. Đã nói "dựa vào trạch diệt" thì biết là có thật thể.

41. Niết bàn vô thể tánh:

Chúng ta thấy đây cho đến "là vô thể tánh" là Kinh bộ trả lời: Chúng ta thấy rằng đây là sở y cách thứ bảy để chứng minh trạch diệt thuộc hữu là hoàn toàn không có lực dụng. Các ông nói "dựa vào vô

sinh" là có ý gì? Nếu nói dựa vào tức chỉ cho Niết-bàn đã sinh thì khổ lẽ ra vốn bất sinh và Niết-bàn là thường nên vốn sẵn có. Nếu nói dựa vào tức chỉ Niết-bàn đã đắc thì lẽ ra phải nhờ có Niết-bàn do đạo dẫn khởi nên mới đắc. Lại khuyến cáo rằng: Khổ này bất sinh là chỉ dựa vào đạo, nhờ đạo khởi nên khổ bất sinh; hoặc có thể dựa vào sự chứng đắc Niết-bàn do đạo dẫn khởi, nhờ đắc được đạo này nên khổ bất sinh; các ông nên tin nhận điều này. Lại giải thích: Nếu dựa vào lời này thuộc về nghĩa đã đắc thì phải hiểu rằng đó là đắc được, do đắc được đạo nên khổ bất sinh. Lại khuyến cáo rằng chỉ vì dựa vào đạo hoặc dựa vào đắc nên khổ bất sinh; các ông nên tin nhận. Từ "do đây khéo giải thích" trở xuống là dẫn kinh chứng minh Niết-bàn vô thể: Niết-bàn gọi là diệt, nhưng không có tự thể giống như đèn. Đèn Niết-bàn tắt rồi thì không có tự thể. Tâm được giải thoát, uẩn diệt vô thể, đâu phải chỉ có kinh nói vô thể, ngay cả Đối pháp cũng nói, "pháp Vô sự là gì?" Tức chỉ cho các pháp vô vi. Kinh bộ giải thích: Nói sự là chỉ cho thể; như vậy vô sự là vô thể tánh.

"Sư Tỳ-bà-sa không chấp nhận giải thích này": Các luận sư Tỳ-bà-sa không thừa nhận giải thích của Kinh bộ.

42. Hỏi đáp giữa kinh bộ và Hữu bộ

"Nếu thế thì giải thích sự nghĩa thế nào" là Kinh bộ hỏi.

"Kia ngôn sự " cho đến "vô nhân vô quả" là Hữu bộ trả lời. Theo Tỳ-bà-sa, sự có năm thứ:

1) Tự tánh sự, tức tự thể của các pháp tức tự thể gọi là Sự;

2) Sở duyên sự, tức sở duyên của tâm Tức sở duyên gọi là Sự;

3) Hệ phược sự tức bị ái v.v... ràng buộc, tức bị trói buộc gọi là sự v.v...

4) Sở nhân sự tức chỉ cho sở nhân: quả là năng nhân, nhân là sở nhân; quả dựa vào sở nhân để sinh khởi giống như con dựa vào cha, cha là sở nhân, con là năng nhân; nghĩa là pháp hữu vi đều dựa vào nhân để sinh nên gọi là pháp hữu sự, sự tức là nhân.

5) Sở nhiếp sự, tức là chỉ cho ruộng vườn, nhà cửa v.v... là thuộc về người; vật thuộc về gọi là sự. Trong năm loại trên đây, loại được nói trong A-tỳ-đạt-ma là loại thứ tư, tức sự là nhân chỉ cho pháp vô vi không có nhân; không dựa vào loại thứ nhất tức tự tánh sự để nói vô vi không có tự tánh, vì thế vô vi tuy thật có nhưng không thường có tác dụng, không từ nhân sinh nên gọi là vô nhân, không có công năng sinh quả nên gọi là vô quả.

43. Nhân phối hợp với quả:

"Nói chung đã xong" cho đến "đều tương ưng với sĩ dụng": dưới đây thứ hai là đối với nhân để phối hợp với quả. Ở đây nói quả sinh ra từ nhân nên chỉ nói bốn trường hợp; quả ly hệ là thường, chẳng do sáu nhân sinh nên không nói.

"Luận chép" cho đến "sở đắc của nhân này: là giải thích câu tụng đầu.

"Nói nhân trước" cho đến "gọi là quả tăng thượng": là giải thích câu tụng thứ hai: Nhân Năng tác có năng lực tăng thượng, quả của năng lực tăng thượng gọi là quả tăng thượng, tức theo quả để đặt tên.

"Nhưng vô chướng trụ có gì tăng thượng" là hỏi.

"Tức do vô chướng" cho đến "như nên suy nghĩ" là đáp: Nếu nhân chướng ngại thì quả không sinh, do nhân không chướng ngại nên quả mới sinh, gọi là Tăng thượng, điều này cũng bao gồm nhân năng tác. Từ "hoặc nhân năng tác" trở xuống là nêu riêng thắng dụng.

"Đồng loại biến hành" cho đến "đều là tợ nhân" là giải thích câu tụng thứ ba: Nếu là nhân đồng loại tức chỉ cho chấp quả đẳng lưu của tự giới, tự địa, tự bộ và tự tánh v.v... Nếu là nhân biến hành thì chỉ thù quả đẳng lưu của tự giới, tự bộ, tự địa, tự tánh, nhiễm ô v.v... quả đắc của hai nhân này đều tương tợ với nhân, nên có hai nhân nhưng chỉ một quả.

Hỏi: Như tà kiến sinh ra chấp có thân, tuy tánh khác nhau nhưng đều là nhiễm ô nên làm quả đẳng lưu. Thiện sinh ra vô phú, tuy tánh khác nhau nhưng đều là tịnh, lẽ ra cũng là quả đẳng lưu phải không?

Giải thích: Pháp Nhiễm dễ giống nhau nên được làm quả, pháp tịnh khó giống nhau nên không thể làm quả.

"Câu hữu tương ưng" cho đến "gọi là quả sĩ dụng" là giải thích câu tụng thứ tư, hai nhân này đều đắc quả sĩ dụng, câu sinh mạnh mẽ; tuy cả sáu nhân đều chấp lấy quả sĩ dụng nhưng hai nhân câu hữu và tương ưng thường chấp lấy loại quả sĩ dụng cùng thời có năng lực mạnh mẽ nên đặt tên riêng. Nhằm ngăn dứt Thắng luận ngoài pháp thể ra lại lập nghiệp dụng riêng, cho nên nói rằng không vượt ngoài sĩ thể mà có sĩ dụng riêng, tức đối với hai nhân này thì quả đắc được nhờ sĩ dụng nên gọi là quả sĩ dụng, tức dựa vào dụ để đặt tên; cũng giống như lực dụng của sĩ phu gọi là sĩ dụng thì quả sĩ dụng gọi là quả sĩ dụng.

"Sĩ dụng này gọi là pháp gì" là hỏi.

44. Xếp loại:

"Tức gọi các pháp" cho đến "túy tượng tướng quân" là đáp: Xếp vào loại tương ưng và nhân câu hữu vì dụng từ dụ mà đặt tên như lực dụng của sĩ phu thì gọi là sĩ dụng; như nói cây thuốc "chân quạ" là vì

loại cây thuộc này trông giống như chân con quạ, cũng giống như vị tướng sắp ra trận giống như voi say nên gọi là "túy tượng tướng quân" vì voi khi đã hăng máu lên thì có thể xông ra trận. Lại giải thích: Voi say trông giống như vị tướng khi sắp ra trận nên gọi là túy tượng tướng quân.

"Vi chỉ có hai thứ này cho đến các thứ khác cũng thế": là hỏi: Chỉ có hai nhân câu hữu, tương ưng có quả sĩ dụng hay cả bốn nhân kia cũng có?

Có chỗ nói các nhân khác cho đến "dị thục thì không như thế" gồm hai câu trả lời. Đây là câu đầu: Ba nhân đồng loại, biến hành và năng tác cũng có loại quả sĩ dụng này, chỉ trừ nhân dị thục vì quả sĩ dụng gồm có hai thứ:

1) Sinh chung với nhân.

2) Cùng nhân không gián đoạn (vô gián); nhân tương ưng và câu hữu thường chấp quả câu sinh; đồng loại và biến hành nếu quả gần nhau thì thường nhận lấy loại vô gián; nhân năng tác thường nhận lấy loại câu sinh và vô gián. Vì lẽ đó năm nhân này đều đắc quả sĩ dụng nhưng nhân dị thục thì không có công năng này, vì tánh khác với quả nên hơi khó chiêu cảm quả; hơn nữa nhân phải nối tiếp thì quả mới hiện tiền, không phải câu sinh cũng không phải vô gián nên không có quả sĩ dụng.

"Có sư khác nói" cho đến "quả thuộc về là thật" là sư thứ hai giải thích: Nhân dị thục này cũng có gián đoạn với quả sĩ dụng, như nông phu cày cấy trồng trọt vào mùa xuân nhưng đến mùa thu mới thâu hoạch. Nếu y theo tên chung thì, cả sáu nhân đều đắc loại quả này. Giải thích thứ hai là y theo điểm này để nói. Bài tụng nói sĩ dụng chỉ chấp quả câu sinh, phân biệt với bốn nhân còn lại nên nói hai đắc; vì thế luận Hiển tông quyển chín chép: Quả sĩ dụng câu sinh chắc chắn có và mạnh mẽ cho nên nói hai nhân tương ưng và câu hữu đều đắc. Các quả thuộc vô gián hoặc bị ngăn cách dù hiện hữu hay không hiện hữu đều chẳng phải loại mạnh mẽ, lại dễ bị nhầm qua loại quả khác nên không nói là quả đắc của bốn nhân kia.

Hỏi: Tên gọi Sĩ dụng gồm có bốn là câu sinh, vô gián, cách việt và bất sinh, tức bao gồm cả năm loại quả. Nay nói sĩ dụng chẳng lẽ không sợ bị hiểu nhầm các loại khác hay sao?

Giải thích: Bốn loại kia dựa vào tánh chất riêng để đặt tên; chỉ có một mình loại này dựa vào tánh chất chung; tuy nêu tên gọi chung nhưng lại nhận tên riêng như sắc xứ v.v...

45. Nói riêng về quả tướng:

"Quả Dị thục v.v..." cho đến "quả hữu vi tăng thượng" dưới đây là thứ ba, trình bày riêng về quả tướng. Hai câu tụng đầu nói về quả dị thục; câu thứ ba nói về quả đẳng lưu; câu thứ tư là quả ly hệ; hai câu kế nói về quả sĩ dụng; và hai câu cuối nói về quả tăng thượng. Nói giải thích tên năm quả, luận Nhập A-tỳ-đạt-ma quyển mười một chép: Quả không giống nhân gọi là dị, thục là thành thục được thọ dụng; quả chính là dị thục nên gọi là quả dị thục. Lại chép: Quả giống nhân nên nói là đẳng; từ nhân sinh nên nói lưu; quả là Đẳng lưu nên gọi là quả đẳng lưu. Lại chép: Trạch diệt vô vi gọi là quả ly hệ, quả này do đạo đắc được chẳng do đạo sinh; quả là sự ly hệ nên gọi là quả ly hệ. Lại chép: Nhờ có thế lực này nên pháp kia mới sinh, thế lực này gọi là sĩ dụng và pháp kia gọi là quả. Lại chép: Do tăng thượng ở trước nên pháp ở sau mới sinh ra, quả của tăng thượng gọi là quả tăng thượng. (Trên đây là văn luận) Theo giải thích của luận này, ba loại trước thuộc về trì nghiệp thích, hai thứ sau theo y chủ thích.

Lại giải thích: "Quả của dị thục gọi là quả dị thục, tức nhân gọi là dị thục và quả gọi là quả; hoặc quả của đẳng lưu gọi là quả đẳng lưu, nhân và quả có lựu loại tương tợ nên gọi là đẳng lưu; hoặc quả của ly hệ nên gọi là quả ly hệ, tức Thánh đạo vô lậu xa lìa trói buộc nên gọi là ly hệ; hoặc quả chính là sĩ dụng nên gọi là quả sĩ dụng vì quả giống như lực dụng của sĩ phu; hoặc quả tức là tăng thượng nên gọi là quả tăng thượng vì quả có nhiều nên thể tăng thượng". Toàn bộ giải thích trên đây không thấy có văn luận nào nói, nhưng nghĩa giải thích không trái. Thật ra các luận đều dựa vào luận Nhập A-tỳ-đạt-ma và đều không phải hữu tài thích, vì nếu giải theo cách này thì không phải quả pháp.

46. Hỏi đáp về dị thục:

"Luận chép" cho đến "có quả dị thục". Trong ba tánh, chỉ có quả dị thục thuộc về vô phú vô ký, không có thiện, nhiễm.

"Vi thế cũng chẳng phải hữu tình số" là hỏi.

"Chỉ hạn cuộc hữu tình" là trả lời.

"Vì có cả đẳng lưu và sở nuôi lớn" là hỏi: Trong năm loại, quả dị thục có chung với đẳng lưu và sở nuôi lớn hay không?

"Nên biết chỉ là" cho đến "tướng của quả dị thục" là đáp: Quả dị thục, không giống với nhân, chỉ là hữu ký sinh, không có đẳng lưu và nuôi lớn. Vì đẳng lưu không chỉ thuộc hữu ký sinh mà có cả ba tánh; sở nuôi lớn cũng không chỉ thuộc hữu ký sinh mà có cả ba tánh. Trước đây văn luận đã nói ẩm thực, tư trợ, thùy miên, đẳng trì, thắng duyên

gọi là sở nuôi lớn. Lại giải thích: Trong năm loại, nếu dị thục không thâu nhiếp tất cả mới lập nuôi lớn và đẳng lưu; nếu nhiếp thâu tất cả thì không lập nuôi lớn, đẳng lưu. Vì dị thục nhiếp hết các thể nên không gọi là nuôi lớn, đẳng lưu.

"Chẳng phải số hữu tình" cho đến "Vì sao chẳng phải thục" là câu hỏi, chẳng phải số hữu tình cũng từ các nghiệp thiện, ác sinh; vì sao không phải dị thục?

"Vì cùng có" cho đến "thọ quả dị thục" là đáp: Quả dị thục không được thọ dụng chung, phi tình thì cùng thọ chung nên chẳng phải dị thục.

47. Hỏi đáp về quả:

"Quả tăng thượng ấy" cho đến "đâu được thọ chung" là hỏi: Loại quả tăng thượng ở ngoài cũng do nghiệp sinh, vì sao không được thọ chung?

"Vì Cộng nghiệp sinh" là đáp: Do cộng nghiệp sinh nên cùng thọ chung. Luận Chánh Lý quyển mười tám lại chép: Há không phải chỗ ở của Đại Phạm phi tình là quả nghiệp riêng riêng hay sao? Lẽ ra cũng nên gọi là nghiệp dị thục nhưng vì sao không gọi? Có thuyết cho rằng trú xứ của Đại phạm là do nghiệp tăng thượng của tất cả Đại Phạm. Có chỗ nói rằng trú xứ của Đại phạm nối tiếp bất hoại, các vị trời đều có thọ dụng ở đó cho nên chẳng phải không có thọ chung.

"Dường như nhân pháp của mình cho đến hai nhân biến hành là giải thích câu thứ ba: Nếu tương tợ với nhân của mình thì gọi là quả đẳng lưu; tuy câu sinh và sĩ dụng cũng tương tợ tự nhân nhưng có loại sĩ dụng vô gián v.v... không tương tợ với nhân nên đẳng lưu này không xen lẫn sĩ dụng. Tuy nhân biến hành cũng chấp quả thuộc bộ loại khác làm quả đẳng lưu vì có tánh nhiễm giống nhau nhưng nếu là quả sĩ dụng thì có tánh khác nhau.

"Nếu nhân biến hành" cho đến "tức gọi là nhân đồng loại" là hỏi.

Quả này chỉ do cho đến trừ các tướng trước là đáp: Nhân quả biến hành phải thuộc đồng địa chứng tỏ chung cho cả năm bộ, đều thuộc về nhiễm, chứng tỏ không có tịnh, tương tợ với nhân không phải do thuộc năm bộ chủng loại của ba tánh; nếu do năm bộ và các chủng loại thuộc ba tánh mà quả tương tợ nhân thì nhân của quả này mới được gọi là đồng loại. Về sự so sánh khác nhau, nên có bốn trường hợp:

1) Không có pháp biến hành làm nhân đồng loại; sinh tự đồng bộ nên gọi là nhân đồng loại; không sinh nhiễm nên không phải là nhân

biến hành.

2) Biến hành pháp thuộc tha bộ làm nhân biến hành; có sinh nhiễm nên gọi là nhân biến hành; không sinh quả thuộc tự bộ nên không phải nhân đồng loại.

3) Biến hành của tự bộ làm nhân biến hành; sanh tự bộ nên gọi là nhân đồng loại; có sinh nhiễm quả nên gọi là nhân biến hành.

4) Nên biết.

48. Nói về quả ly hệ:

"Do tuệ tận pháp" cho đến "gọi là quả ly hệ" là giải thích câu bốn: Do tuệ dứt hết lậu hoặc nên quả vô vi được chứng đắc gọi là quả ly hệ. Lại giải thích dùng tuệ phân biệt dứt hết pháp hoặc. Lại giải thích: do tuệ phân biệt làm nhân, lìa các trói buộc, chứng pháp diệt tận, gọi là quả ly hệ; do tuệ chứng được diệt pháp nên gọi là trạch diệt, tức trạch diệt này cũng gọi là ly hệ, nhờ lìa trói buộc cho nên chứng đắc.

"Nếu pháp do kia" cho đến "do đạo lực đắc" là giải thích câu năm và câu sáu về sĩ dụng: Nếu một pháp nhờ có thế lực của pháp khác mới sinh khởi thì gọi là quả sĩ dụng. Trạch diệt được gọi là "bất sinh sĩ dụng" vì do đạo lực chứng được. Luận Chánh Lý quyển mười tám phần Giải thích quả sĩ dụng rằng: "Sĩ dụng có bốn thứ: câu sinh, vô gián, cách biệt, và bất sinh như đã nói ở trên. Nói Câu sinh vì đồng thời và do lực của nhân sinh khởi; Vô gián vì ở vào lúc kế tiếp hoặc về sau cũng do năng lực của nhân ở niệm trước sinh khởi như trường hợp pháp thế đệ nhất sinh khổ pháp trí nhẫn; cách việt vì lúc cách xa nhau và phải xoay vần do năng lực của nhân sinh khởi như trường hợp của nông phu đối với lúa gạo v.v... nói bất sinh là cái gọi là Niết-bàn, đắc được nhờ năng lực của đạo vô gián.

Hỏi: Niết-bàn vốn bất sinh làm sao có thể nói do lực của pháp khác sinh khởi nên gọi là quả sĩ dụng?

Đáp: Nay thấy có nói đắc nên gọi là sinh, như nói tiền của tôi sinh có nghĩa là tôi được tiền. Nếu đạo vô gián dứt các tùy miên chứng đắc trạch diệt thì trạch diệt này gọi là quả ly hệ và quả sĩ dụng; nếu đạo vô gián không dứt tùy miên mà chứng đắc lại trạch diệt vốn đã từng chứng đắc thì trạch diệt này không gọi là quả ly hệ mà chỉ là quả sĩ dụng". (Trên đây là văn luận). Phần văn trước của luận này đã y theo câu sinh mà được thắng quả sĩ dụng nên chỉ nói tương ưng và nhân câu hữu; phần sau y theo cả quả sĩ dụng nên nói cả sáu nhân.

"Các pháp hữu vi" cho đến "quả tăng thượng" là giải thích hai câu tụng sau: Thông thường quả đối với nhân hoặc câu thời hoặc hậu

thời; nhân pháp đối với quả hoặc câu thời hoặc tiền thời vì tiền pháp chắc chắn không thể là quả của pháp sau. Đối với pháp hữu vi, trừ các pháp đã sinh ở trước, vì pháp trước không làm quả sau, các pháp hữu vi còn lại dù câu thời hay hậu thời đều là quả tăng thượng.

49. Nói về quả tăng thượng:

Hỏi: Do nhân tăng thượng, khi quả đắc sinh gọi là quả tăng thượng; các quả khác cũng do nhân tăng thượng, nên quả được sanh có gọi là quả tăng thượng hay không?

Giải thích: Các loại quả khác dựa vào tánh chất riêng để đặt tên, chẳng phải từ các tánh chất chung mà lập nên không gọi là quả tăng thượng. Tăng Thượng lại không có tên gọi khác, từ chung mà đặt tên. Tuy nêu tên chung nhưng đây là tên riêng của loại quả này như sắc xứ, v.v...

"Nhị quả Sĩ dụng, tăng thượng có gì khác nhau?" Là hỏi: Hai thứ quả này vốn rất nhiều, về thể tướng có gì khác nhau?

"Tên quả Sĩ dụng" cho đến "chỉ có quả tăng thượng" là đáp: Có quả sĩ dụng là nhờ năng lực tạo tác; quả tăng thượng chỉ y cứ không chướng ngại; dẫn sự việc rất dễ hiểu.

"Những điều nói ở trên" cho đến "một chỉ cùng với quá khứ": dưới đây là thứ tư, nói nhân nhận lấy quả và thời gian cho quả, đặt câu hỏi và tụng đáp.

"Luận chép" cho đến nêu ở đây không nói: Trong sáu nhân, ngoài nhân năng tác thì năm nhân còn lại chấp quả chỉ ở hiện tại, quá khứ đã nhận lấy, vị lai vô dụng. Lẽ ra cũng nói nhân năng tác nhận lấy quả hiện tại mà không nói, vì nhân năng tác nhất định có quả tăng thượng nên văn tụng không nói, như pháp vô vi và vị lai pháp tuy là nhân năng tác nhưng không có khen ngợi nhận lấy quả tăng thượng. Vì thế Luận Chánh Lý quyển mười tám chép: Thật ra nhân năng tác chỉ nhận lấy chắc chắn quả chỉ ở hiện tại, nếu cho quả thì có cả quá khứ và hiện tại. Luận Bà-sa quyển hai mươi mốt lại chép: "Có thuyết cho rằng nhân năng tác hiện tại nhận lấy quả, quá khứ và hiện tại cho quả; các thuyết khác lại cho rằng nhân năng tác chấp quả ở hiện tại và quá khứ, cho quả cũng ở quá khứ và hiện tại; nhưng luận không phê bình". Luận Câu-xá và Luận Chánh Lý quyển đồng với giải thích trước của luận Bà-sa quyển. Lại giải thích: Câu-xá đồng với giải thích sau của luận Bà-sa quyển khi cho rằng nhân năng tác nhận lấy quả hiện tại cũng giống như năm nhân kia, tức dựa vào phần nhiều để giải thích.

"Câu hữu tương ưng" cho đến "hẳn là câu thời" là giải thích câu

tụng thứ hai: Tương ưng và câu hữu đều cho quả ở hiện tại; hai thứ này đều thủ và cho quả cùng thời.

"Đồng loại, biến hành" cho đến "có cả ở quá khứ hiện tại" giải thích câu thứ ba: Đồng loại và biến hành đều cho quả ở cả quá khứ hiện tại.

50. Nói về quả đẳng lưu:

"Quá khứ như thế" cho đến "cho quả đẳng lưu" là hỏi.

"Có quả đẳng lưu" cho đến không nên lại cho là đáp: Nhân đến hiện tại có quả đẳng lưu vô gián nối tiếp, lúc đến tướng sinh thì cho quả ở hiện tại; nếu quả đến hiện tại thì nhân đã là quá khứ tức đã cho quả vì thế không thể cho quả nữa.

"Khéo nhân đồng loại" cho đến "là trừ tướng trước là" giải thích riêng về vấn đề thủ và cho quả của nhân đồng loại thuộc thiện qua bốn trường hợp:

1) Nhận lấy nhưng không cho, tức lúc dứt gốc lành, đắc pháp được xả ở sát-na sau rốt gọi là thủ, sau không nối tiếp trước nên không có cho.

2) Cho nhưng không thủ, tức lúc tiếp nối gốc lành, pháp đắc được ở sát-na tối sơ, đắc pháp được xả vào sát-na sau rốt của quá khứ; các pháp đắc này nay quả đến được tướng sinh, đúng lúc cùng với năng lực của pháp kia được gọi là cho, vì đã thủ trước đó rồi thì không còn gọi là nhận lấy nữa. Luận chủ sợ hiểu nhầm là nhận lấy pháp đắc được ở sát-na tối sơ thuộc quá khứ trong giai đoạn nối tiếp nên nói rằng lẽ ra phải nói là lúc đó pháp tiếp nối chính là "đắc trước". Pháp đắc trước là đắc pháp được xả trước đó ở sát-na sau rốt trong quá khứ. Luận Chánh Lý quyển 18 bác bỏ: bởi làm sao pháp đắc được trong nhiều sát-na ở giai đoạn trước (tiền vị) làm nhân đồng loại lại đều có thể nhận lấy quả đắc được vào lúc này; Ở lúc này chỉ có thể nói là pháp đắc được ở sát-na sau rốt cho quả đắc được vào lúc này. Vì lẽ đó giải thích theo văn này là hay nhất. Nếu theo Sư Câu-xá chống chế thì luận chủ Thế Thân cho rằng: Nếu pháp trước nay chưa cho quả thì mới được nói ở đây; các pháp đắc được ở quá khứ tuy lúc tiếp nối đều cho quả nhưng ở các niệm trước đã từng cho quả thì thuộc về câu cú nên không nói; pháp đắc được ở sát-na xả bỏ sau rốt nay đến lúc tiếp nối gốc lành cho quả ở sát-na đầu tiên vì thế mới được nói riêng. Hơn nữa vào lúc tiếp nối gốc lành các pháp thiện trong quá khứ cũng có công năng cho quả chứ không phải chỉ có riêng pháp đắc. Nhưng ở đây lại chỉ nói về đắc, tức biết rằng chỉ nhận lấy quả sát-na sau rốt. Lại giải thích: Luận chủ nói "lẽ ra nên nói là

lúc đó pháp tiếp nối chính là "đắc trước" có nghĩa là pháp thiện đắc có được ở quá khứ về trước đều gọi là pháp đắc có được ở sát-na tối sơ, vì sao có người lại nói là chỉ thủ đắc pháp được ở sát-na sau rốt; pháp đắc này chung cả ba đời, không phải tất cả các pháp đắc về sau đều có thể cho quả, cho nên nói "trước" là để phân biệt nhận lấy quả ở quá khứ. Cho nên luận Bà-sa quyển mười tám chép: Có khi cho quả mà không chấp quả tức chỉ cho thời gian tiếp nối gốc lành về sau, trụ ở thiện đắc đã xả ở quá khứ. (Trên đây là văn luận). Sở dĩ chỉ dựa vào đắc để lập thành hai câu đơn mà không dựa vào gốc lành là vì lúc sắp dứt gốc lành, gốc lành vốn đã không hiện hành mà chỉ có thiện đắc hiện hành nên chỉ nói riêng về đắc.

3) Vừa nhận lấy vừa cho quả, tức gốc lành không dứt ở các giai đoạn khác, tùy theo sự thích ứng mà pháp thiện có được ở trong một thân có công năng nhận lấy và cho quả nên gọi là "các giai đoạn khác".

4) Không nhận lấy cũng không cho, tức trừ các trường hợp trên, cũng tùy theo sự thích ứng mà pháp thiện có được không thủ cũng không cho quả.

51. Lập ra bốn trường hợp:

"Lại đối với bất thiện" cho đến "vì trừ tướng trước" là y theo bất thiện đồng loại để lập bốn trường hợp, phần này suy nghĩ sẽ hiểu. Ở câu hai, Luận Chánh Lý quyển dựa vào nội dung ở trước để chỉ trích và luận sư Câu-xá cũng dựa vào giải thích ở trước để trả lời.

"Hữu phú vô ký" cho đến "như lý nên nói": Lúc đắc quả A-la-hán, đắc pháp được xả thuộc sát-na sau rốt chỉ nhận lấy mà không cho quả; từ lúc lui sụt của A-la-hán, pháp đắc có được ở sát-na đầu tiên chỉ cho mà không chấp quả; chưa đắc giai đoạn vô học vừa nhận lấy vừa cho, các giai đoạn vô học khác không nhận lấy cũng không cho, cho nên nói rằng "nên nói cho đúng lý".

"Vô phú vô ký" cho đến "các uẩn sau rốt". "Các uẩn sau rốt" là chỉ cho lúc sắp nhập Niết-bàn vô dư; các phần khác suy nghĩ sẽ hiểu.

"Y theo hữu sở duyên" cho đến nên nói y theo ví dụ: Trước đây đã nói về không có sở duyên, nay nói có sở duyên. Nói có sở duyên là chỉ cho tâm và tâm sở; sát-na sai biệt là chỉ cho niệm trước sau; về ba tánh và bốn trường hợp suy nghĩ sẽ hiểu.

Nhận lấy quả cho quả nghĩa ấy thế nào là hỏi.

52. Nói về quả:

"Năng vì chủng kia" cho đến "nên gọi là cho quả" là đáp. Chủng là năng sinh; vì có công năng sinh quả nên gọi là nhận lấy quả; quả do

nhân sinh, chính vào lúc nhân này tạo năng lực cho quả của nó thì gọi là cho quả.

"Dị thục cho quả" cho đến "và vô gián": là giải thích câu bốn: nhân Dị thục cho quả chỉ ở quá khứ do quả và nhân không phải câu sinh và vô gián.

"Lại có Sư khác" cho đến "là các quả tĩnh lự": là nói về các thuyết khác. Luận Bà-sa quyển một trăm hai mươi mốt chép: Các luận sư ở Ấn-độ cho rằng quả có chín loại, tức ngoài năm loại trên lại thêm vào bốn loại nữa. (Trên đây là văn luận). Phong luân v.v... có công năng an lập thủy luân v.v... quả của sự an lập này gọi là quả an lập. Quán bất tịnh v.v... gia hạnh sinh trí vô sinh v.v... quả của sự gia hạnh gọi là quả gia hạnh. Do căn, cảnh v.v... nhóm họp hòa hợp nên nêu nhãn thức, v.v... sinh; quả của sự hòa hợp này gọi là quả hòa hợp. Tu tập tĩnh lự đắc được hóa tâm v.v... quả của sự tu tập gọi là quả tu tập.

"Bốn quả như thế" cho đến "thuộc về quả tăng thượng" là giải thích của các luận sư nước Ca-thấp-di-la: Bốn quả trên đều thuộc quả sĩ dụng và quả tăng thượng; nếu đắc được do thế lực của nhân thì thuộc quả sĩ dụng; nếu đắc được do lực năng tác của nhân thì thuộc quả tăng thượng. Chẳng phải nghiệp thiện, ác chiêu cảm thì chẳng phải quả dị thục; không tương tợ thì chẳng phải đẳng lưu; không do chứng đắc nên không phải ly hệ. Lại giải thích: Loại thứ nhất và thứ ba thuộc quả tăng thượng; loại thứ hai và thứ tư có cả sĩ dụng lẫn tăng thượng. Thông thường quả sĩ dụng là do dụng công đắc được. Ở đây luận nói đều thuộc sĩ dụng và tăng thượng tức dựa vào tướng chung.

"Nói nhân quả xong" cho đến do "mấy nhân sinh ra": dưới đây là thứ ba của toàn văn, nói về pháp từ nhân sinh, kết thúc phần trước và đặt câu hỏi.

53. Bốn loại pháp hữu vi:

"Pháp lược có bốn" cho đến ba pháp còn lại là đáp: Trong tất cả pháp hữu vi lược có bốn loại: Pháp nhiễm ô, pháp dị thục sinh, pháp sơ vô lậu, ba pháp sở dư ở trước.

Các pháp còn lại là gì? là hỏi.

"Là trừ dị thục" cho đến các pháp thiện còn lại là đáp: Trong số các pháp thuộc vô ký chỉ trừ dị thục; trong các pháp thiện chỉ trừ sơ vô lậu.

"Bốn pháp như thế" cho đến "còn lại và trừ tương ưng" là giải thích pháp từ nhân sinh: Năm câu đầu nói về pháp tương ưng; câu sáu nói về sắc, bất tương ưng.

“Luận chép” cho đến ba nhân sinh là giải thích câu tụng đầu: Tất cả pháp hữu vi có bốn loại, mỗi loại lại chia thành pháp tương ưng và pháp bất tương ưng.

1) Trong pháp tương ưng, các pháp nhiễm ô do năm nhân sinh tức trừ nhân dị thục vì các pháp do nhân dị thục sinh đều không thuộc nhiễm ô.

2) Pháp dị thục sinh đều do năm nhân sinh, tức trừ nhân biến hành vì các pháp do nhân biến hành đều thuộc về nhiễm ô.

3) Các pháp còn lại): do bốn nhân sinh, tức trừ nhân dị thục và biến hành vì các pháp còn lại không thuộc tánh dị thục và tánh nhiễm ô.

4) Pháp Sơ vô lậu do ba nhân sinh, tức trừ nhân dị thục, biến hành và đồng loại, vì pháp sơ vô lậu không thuộc tánh dị thục, không thuộc nhiễm ô, không có pháp đồng loại sinh trước.

“Bốn pháp như thế nói về cái gì?” là hỏi.

“Là tâm, tâm sở” là đáp, giải thích câu tụng thứ năm.

“Bất tương ưng hành” cho đến “lại có mấy nhân sinh” là giải thích câu tụng thứ sáu, đây là hỏi.

“Như tâm, tâm sở” cho đến quyết định vô hữu” là trả lời: Cũng như tâm, tâm sở, tức trừ nhân ngoài và nhân tương ưng, sắc và bất tương ưng hành pháp được sinh từ bốn, ba, hoặc hai nhân khác. Trong đó các pháp sắc và bất tương ưng hành thuộc nhiễm ô do bốn nhân sinh, tức trừ nhân dị thục như trường hợp của tâm tâm sở và nhân tương ưng; nếu sắc pháp và pháp bất tương ưng hành thuộc dị thục sinh thì cũng do bốn nhân sinh, tức trừ nhân biến hành như tâm, tâm sở và nhân tương ưng; sắc pháp và pháp bất tương ưng hành thuộc các pháp còn lại do ba nhân sinh, tức trừ dị thục, biến hành như tâm, tâm sở và nhân tương ưng; sắc và bất tương ưng hành thuộc sơ vô lậu do hai nhân sinh, tức trừ dị thục và biến hành, đồng loại như tâm, tâm sở và nhân tương ưng. Không có trường hợp chỉ do một nhân sinh.

■