

CÂU XÁ LUẬN KÝ

QUYỂN 10

1. Nói về mười hai chi duyên khởi:

“Vô minh nghĩa là gì?": Dưới đây là thứ hai của toàn văn, nói riêng về tên gọi và ý nghĩa mười hai chi duyên khởi, gồm có hai: phân biệt riêng bốn chi và bàn về tám chi còn lại. Trong Phân biệt riêng có chia làm bốn: nói về vô minh, nói về danh sắc, nói về xúc và nói về thọ. Dưới đây là nói về vô minh, trong đó có hai là giải thích ý nghĩa vô minh và thành lập chứng lý. Dưới đây là giải thích ý nghĩa; đây là câu hỏi.

“Vị thể chẳng phải sáng” là trả lời: Thể chẳng phải sáng nên gọi là Vô minh.

“Nếu thế thì vô minh lẽ ra là nhãn v.v...” là hỏi: tự thể của Nhãn, nhĩ, tỷ, v.v... cũng chẳng phải sáng, lẽ ra là vô minh.

“Đã thế thì nghĩa này lẽ ra là minh vô” là giải thích, tức bị vặn hỏi nên thay đổi cách chấp, chỗ: Không có sự sáng suốt gọi là vô minh.

“Nếu thế thì thể của vô minh lẽ ra là phi hữu” là lại hỏi tiếp: Chỗ không có sự sáng suốt gọi là vô minh, thể lẽ ra thuộc phi hữu.

“Vi hiển bày hữu thể” cho đến “như chẳng phải gần gũi chân thật.” Vì hai cách giải thích trước đều có lỗi nên Luận chủ giải thích vô minh là hữu thể nên chẳng có lỗi “phi hữu”. Ý nghĩa của vô minh không xen lạp gì đến nhãn, vô nhãn v.v...” Trái nghĩa với minh, nên gọi là vô minh, như chẳng phải thân, v.v...

“Luận chép” cho đến “chẳng khác chẳng vô”: là giải thích câu tụng thứ hai: Oán địch là chẳng thân; cống ngữ là chẳng thật; phi pháp là pháp bất thiện. Chữ “phi” nghĩa là bất thiện, phi sự nghĩa là việc bất thiện. Ngược lại với bạn thân, v.v... là “bạn không thân”... là chẳng phải vì khác với bạn thân mà cho rằng “bạn không thân” là không. Với vô minh cũng vậy. Ngược lại với sự sáng suốt là không sáng suốt, chẳng phải vì khác với sự sáng suốt mà cho rằng chẳng có sự không sáng suốt.

“Vì sao biết như thế”: dưới đây là phần lập chứng để đặt câu hỏi.

“Nói về hành duyên” là đáp: Vô minh là duyên của hành cho nên biết là hữu thể.

“Lại có thành chứng” cho đến “nói năng nhiệm tuệ.” Câu đầu là chính là chứng minh; ba câu sau là bác bỏ dị chấp.

“Luận chép” cho đến “gọi là vô minh.” Kinh nói vô minh có chín kiết sử, ba phược, mười tùy miên, ba lậu, bốn ách, bốn bộc lưu, v.v... nên biết có pháp riêng; chẳng giống như nhãn, v.v... hoặc hoàn toàn vô thể nên nói là kiết, v.v...

2. *Nêu dị chấp:*

“Như người vợ độc ác” cho đến “nên gọi là vô minh” đây là nêu dị chấp. thuật các như người vợ tánh tình độc ác, không có đạo đức của người làm vợ gọi là “vô thể tử”; Đối với vô minh cũng vậy, chỉ có ác tuệ mà không có minh đức, nên gọi là Vô minh.

“Kia chẳng phải vô minh” cho đến “nên chẳng phải vô minh”: là luận chủ nêu bài tụng để bác bỏ các ác tuệ kia không phải là vô minh vì trong đó có năm thứ nhiệm tuệ thuộc về kiến tánh; tánh chất của kiến là tìm kiếm mạnh mẽ và quyết đoán nên chẳng phải vô minh.

“Nếu thế thì phi kiến tuệ nên chấp nhận là vô minh” là chống chế của ngoại đạo: Nếu thế thì tham, v.v... chẳng thuộc năm kiến; nếu Tuệ đã chẳng thuộc thấy tánh thì phải thừa nhận đó là vô minh.

“Không như thế thì vô minh” cho đến “cùng tương ứng” là giải thích câu tụng thứ ba: Vô minh và kiến đi chung nên biết chẳng phải tuệ, vì không có trường hợp thể của hai tuệ tương ứng nhau.

“Lại nói vô minh” cho đến “dị tuệ năng nhiệm”: dùng câu tụng thứ tư giải thích chứng minh chẳng phải tuệ. Kinh nói vô minh thường làm tuệ bị nhiễm ô cho nên biết rằng thể của tuệ chẳng phải vô minh. Chẳng lẽ tuệ lại làm nhiễm ô tuệ.

“Vì sao không chấp nhận” cho đến “đâu có trái lý” là ý Kinh bộ chống chế: Vì sao không thừa nhận hạt giống của nhiễm tuệ lẫn lộn với thiện tuệ nên nói là thường làm nhiễm ô tuệ; hoặc hiện hành nhiễm tuệ làm lẫn lộn thiện tuệ trước sau nên nói là thường làm nhiễm ô thiện tuệ; hoặc hạt giống của nhiễm tuệ và nhiễm tuệ hiện hành trước sau lẫn lộn thiện tuệ nên nói là thường làm nhiễm ô tuệ? Như tâm tham nhiễm tương ứng với tham; thật ra nếu đã bị nhiễm thì không thể tương ứng vì hạt giống của tham lẫn lộn với tâm, nên nói là tham làm nhiễm ô tâm; hoặc do hạt giống tham và tham hiện hành trước sau lẫn lộn với tâm

nên nói là tham làm nhiễm tâm, về sau khi dứt được hạt giống tham thì tâm được giải thoát. Nói vô minh làm nhiễm ô tuệ không có nghĩa là vô minh tương ứng với tuệ mà vì hạt giống vô minh lẫn lộn với tuệ nên nói là năng nhiễm ô tuệ; hoặc do vô minh hiện hành trước sau lẫn lộn với tuệ nên nói là làm nhiễm tuệ; hoặc do hạt giống vô minh và vô minh hiện hành trước sau lẫn lộn với tuệ nên nói là năng nhiễm ô tuệ. Nếu phân biệt như vậy thì đâu có trái lý.

“Cái gì có công năng ngăn che” cho đến “thuyết này là thiện:” Luận chủ không thừa nhận phê bình của Kinh bộ mà chọn cách giải thích của Hữu bộ.

3. Sự khác chấp:

“Phiền não Hữu chấp” cho đến “lý trước che ngăn”: có sự khác chấp: Tất cả phiền não đối với cảnh không rõ biết đều gọi là vô minh. Điều này cần được ngăn dứt như trường hợp ở trên.

“Nếu các phiền não” cho đến “không gọi là tên chung” để nói riêng lỗi của chủ trương trên đây và bác bỏ theo các lý lẽ đã được nêu ra ở trên. Trong chín kiết thì nói riêng về vô minh, nên biết vô minh chẳng phải tên gọi chung. Lại nếu vô minh là các hoặc thì lẽ ra cũng không tương ứng với kiến, v.v... vì chẳng tự tương ứng với nhau và lẽ ra kinh phải nói rằng vô minh làm nhiễm tâm mà không nên nói tham dục làm nhiễm tâm vì vô minh có nghĩa rộng và thuộc về tham. Nếu các ông cho rằng kinh này khi nói tham dục làm tâm nhiễm là nói theo sự sai khác thì lẽ ra đối với nhiễm tuệ không nên gọi chung là vô minh mà lẽ ra nên nói theo sự sai khác.

“Đã chấp nhận vô minh” cho đến “tướng ấy thế nào” là người ngoài hỏi.

“Nghĩa là không rõ biết để bấu nghiệp quả”: là Hữu bộ trả lời: Không rõ biết bốn đế, Tam bảo, nghiệp thiện ác, quả dị thực gọi là Vô minh.

4. Người ngoài lại hỏi:

“Chẳng biết hà tướng nào” cho đến “như vô minh nói” là hỏi tiếp của người ngoài: Nếu khác với rõ biết thì phải như nhãn, v.v... và nếu rõ biết không có thì thế phải là “phi hữu”, mắc phải hai lỗi như trên.

“Đây là rõ biết pháp riêng về sở tri”: là trả lời: Vô minh là pháp thật được đối trị bởi rõ biết.

“Đây lại khó lường tướng ấy thế nào” là người ngoài gạn lại.

“Loại pháp nhĩ này” cho đến “chỉ có thể nói về dụng” là đáp: Nhãn thuộc tịnh sắc, là sở y của nhãn thức cho nên phải nói theo dụng.

Đối với vô minh cũng vậy, nói không rõ biết bốn đế, v.v... thì nói theo dụng .

“Đại đức Pháp Cứu” cho đến “là nương vào ngã loại tánh.” Ở đây khi nói “thị ngã”, là ý của Đại đức muốn chỉ cho sự nói theo ngã để khởi mạn, tức là dùng ngã mạn, có loại tánh thuộc vô minh; vô minh chính là loại tánh của ngã mạn. Vì thế nói theo ngã mạn để nói về vô minh; Lý ra, vô minh cũng là loại tánh của các hoặc nhưng ở đây chỉ nêu ra ngã mạn để nói. Lại nữa vô minh này tương ứng với hoặc, tương tự như hoặc nên mới có tên gọi của loại tánh này.

5. Luận chủ hỏi:

“Khác với ngã mạn, loại thể thế nào” là Luận chủ hỏi: Loại tánh là ngã mạn, ngã mạn thuộc loại ngã kiến nên gọi là loại tánh cho nên hỏi rằng nếu khác với ngã mạn thì loại tánh là gì?

“Kinh nói tôi nay” cho đến “khác với ngã mạn” là Đại đức dẫn kinh để trả lời: Kinh nói nay ta đã biết được như thế là tu đạo, đã thấy được như thế là kiến đạo; hoặc biết được như thế là các trí, đã thấy được như thế là các nhãn; do tri kiến nên đã dứt trừ hắc ái v.v... Hoặc đã biết được như thế là tận trí, đã thấy được như thế là vô sinh trí; vì đã quán chiếu nên nói là thấy. Hoặc đã biết được như thế là tận vô sinh trí, đã thấy được như thế là vô học chánh kiến trí, vì tận và vô sinh chẳng phải kiến. Nói “tất cả các ái” ái là chỉ cho tham ái vì ái chính là hoặc, cho nên mới nêu làm thí dụ. “Tất cả các kiến” là bốn kiến hoặc trong năm kiến hoặc, trừ thân kiến. “Tất cả các loại tánh” là vô minh nói chung với tất cả các hoặc, có tác dụng mạnh mẽ nên gọi riêng là vô minh, v.v... gọi là nói riêng về loại tánh mà kia nói vì thế luận Chánh Lý chép: Trong số các phiền não mạnh mẽ thì vô minh chưa được nói đến; chỉ khi hiển bày riêng vô minh mới gọi là loại tánh; vì cùng các hoặc nói chung chung với các đường nên gọi là Loại tánh. Loại có nghĩa là hành; là thể tánh của loại, nên gọi là loại tánh. “Các ngã ngã sở chấp” là chỉ cho thân kiến, vì mạnh mẽ nên được nói riêng. Luận Chánh Lý chép: Sự chấp trước ngã và ngã sở là căn của các kiến vì thế trong số năm kiến đã nói riêng đến hai thứ:

1) Ngã mạn chấp, tức ngã mạn trong số bảy mạn, vì khởi từ ngã chấp nên mạnh mẽ và được nêu riêng.

2) Tùy miên là nghi nhuế, vì thế luận Chánh Lý chép: Vì thâm nhiếp nghi, nhuế nên gọi là tùy miên. “Đoạn biến tri” nghĩa là dứt hết các hoặc nên được “đoạn biến tri”, tức là Niết-bàn hữu dư. “Vô ảnh vắng lặng” là Niết-bàn vô dư. Kinh đã nói riêng về loại tánh cho nên

biết rằng loại tánh khác với ngã mạn.

6. Luận chủ lại gạn:

“Đâu biết loại tánh tức là vô minh”: là Luận chủ gạn lại Đại đức.

“Không thể nói là các phiền não khác”: là Đại đức trả lời : Vì không thể gọi là tham, v.v...

“Há không thể nói là mạn khác, v.v...” là luận chủ lại hỏi: Loại tánh mà kinh này nói không thể nói là sáu mạn còn lại? Chữ Đẳng trong “mạn đẳng” gồm năm thứ quá mạn v.v... Nếu lấy mạn, v.v... làm loại tánh thì các hoặc loại còn lại cũng gọi là loại tánh. Các Luận sư thuộc Kinh bộ không tin rằng vô minh có thật thể riêng, vì thế Luận chủ nói theo Kinh bộ nêu lên câu hỏi này. Giải thích của luận Chánh Lý đồng với Đại đức.

“Nếu lại đối với điều này” cho đến “hãy nên dừng lại” là luận chủ dứt tranh luận.

7. Nói về danh sắc:

“Danh sắc là gì”: dưới đây là thứ hai, nói về danh sắc, đây là hỏi.

“Sắc như trước nói” cho đến “gọi là bốn uẩn Vô Sắc” là đáp: Về sắc như đã được giải thích ở trước, tức thuộc phần Sắc uẩn của phẩm Giới cho nên nay chỉ nói danh. Ở đoạn văn trước tuy đã nói về bốn uẩn nhưng chưa nói là danh, nên nay phân biệt.

“Luận chép” cho đến “vì sao xưng danh” là hỏi: Danh là danh trong các pháp bất tương ứng. Bốn uẩn Vô Sắc được gọi tên thế nào?

“Tùy theo tên được đặt” cho đến “nên gọi là danh” là trả lời: Nếu là danh thì tùy theo sự cộng lập thế năng lực của danh từ thượng cơ đến nay mà chuyển biến theo nghĩa nên gọi là Danh, nếu là bốn uẩn thuộc cõi Vô Sắc thì tùy theo thế lực của căn và cảnh mà có nghĩa chuyển biến giống như danh nên cũng gọi là danh vì bốn uẩn này phải nói theo căn, cảnh nên mới nói là tùy theo thế năng lực của căn cảnh.

“Thế nào là tùy danh thế năng lực chuyển biến” là hỏi: Vì sao danh lại tùy theo thế năng lực của danh mà chuyển biến?

“Là tùy theo các thứ” cho đến “các danh như sắc, vị v.v...” là đáp: Tức ở thời kỳ đầu tiên, tùy theo từng loại pháp mà thế gian cùng nhau đặt tên; do thế lực nên về sau mới có sự chuyển biến theo nghĩa để giải thích như các tên gọi như trâu, ngựa, v.v...

“Ở đây vì sao nêu tên gọi?” Là hỏi: Vì sao phải nêu tên gọi bốn uẩn?

“Đối với các cảnh chuyển biến mà duyên” là đáp: Bốn uẩn Vô Sắc duyên theo các cảnh chuyển biến, chuyển biến giống như danh nên mới nêu ra tên gọi. Các pháp bất tương ứng khác tuy không chuyển biến nhưng cũng đồng với sự chuyển biến thuộc Vô Sắc nên cũng thuộc về danh mà không có lỗi. Như danh sắc biến ngại tuy là vô biểu, v.v... không có biến ngại nhưng vì đồng với sự biến ngại thuộc sắc nên nói là thuộc sắc mà không có lỗi.

8. *Giải thích:*

“Lại loại tự danh” là giải thích thứ hai: Bốn uẩn và danh đồng lưu loại với pháp Vô Sắc, tương tự như danh nên nêu làm tên gọi, vì thế luận Bà-sa quyển mười lăm giải thích lý do bốn uẩn được gọi là danh chép: (Đáp) Về các pháp hữu vi, Phật chia làm hai thứ: Sắc và Phi sắc. Sắc là sắc uẩn, Phi sắc là bốn uẩn như thọ, v.v... Trong nhóm hợp của Phi sắc có khả năng hiển bày danh của tất cả các pháp nên gọi chung nhóm hợp Phi sắc là Danh.

“Tùy danh hiển bày” thứ ba là giải thích: Bốn uẩn Vô Sắc có các tánh chất ẩn kín khó biết, phải nói theo danh để hiển bày nên mới nêu ra tên gọi. Vì thế luận Bà-sa chép: Có thuyết cho rằng sắc pháp thô và dễ thấy nên gọi là sắc; phi sắc nhỏ nhiệm kín đáo, phải nhờ vào danh mới hiển bày nên gọi là Danh.

“Có Sư khác nói” cho đến “nên nêu tên gọi” là giải thích thứ tư: Bốn uẩn Vô Sắc khi xả thân để đi thọ sinh ở nơi khác thì chuyển biến giống như danh, nên phải nêu ra tên gọi. Bốn uẩn vô lậu tuy không thọ sinh nhưng cùng loại này nên thuộc về danh cũng không có lỗi. Giải thích đầu nói theo cảnh thay đổi để gọi là chuyển biến, giải thích sau nói theo dị sinh thay đổi, gọi là chuyển biến; Tuy nghĩa khác nhau nhưng đều nói theo sự chuyển biến để giải thích danh. Luận Chánh Lý quyển hai mươi chín lại chép: Phật nói bốn uẩn Vô Sắc được gọi là Danh, vì sao được gọi là Danh? Vì thường biểu thị và kêu gọi, có nghĩa là thường biểu thị và kêu gọi các thứ sở duyên. Nếu vậy không thể hoàn toàn xếp vào Vô Sắc, vì pháp bất tương ứng không có sở duyên. Nếu không phải vậy thì các tánh chất biểu thị và kêu gọi chỉ có ở Vô Sắc. Cũng như khi giải thích tên gọi của sắc, Phật nói là biến ngại nên gọi là Sắc. Các sắc quá khứ, vị lai, vô biểu và cực vi tuy không biến ngại nhưng vẫn được gọi là Sắc, vì đối với Vô Sắc thì không có biến ngại cho nên biến ngại mà gọi là sắc thì đều là cực thành. Cũng vậy, Vô Sắc có các tánh chất biểu thị và kêu gọi mà sắc không có nên cũng không trái; cho nên thuộc về danh cũng không có lỗi. Lại có ba giải thích khác, nhưng không thể

nói đầy đủ ở đây.

9. Nói về xúc:

“Xúc nghĩa là gì?": dưới đây là thứ ba, nói về xúc, trong đó có ba: nói về sáu xúc, nói về hai xúc, nói về tám xúc. Dưới đây nói về sáu xúc, nêu ra câu hỏi.

“Tụng chép” cho đến “xúc sáu ba hòa sinh” là đáp: Nói xúc là nêu thể; nói “sáu” là chỉ cho y phần; nói “ba hòa sinh” là nêu nhân để bày thể.

“Luận chép” cho đến “cho đến ý xúc.” Văn xuôi hai: giải thích văn tụng và quyết trạch. Dưới đây là giải thích bài tụng, tức giải thích sáu xúc.

“Ở đây là gì?” là hỏi: Thể tánh của xúc này là gì?

“Ba hòa sở sinh” cho đến “có xúc riêng sinh ra” là đáp: Ba hòa sinh nghĩa là nhờ có ba pháp hòa hợp với nhau mà sinh ra xúc nên gọi là xúc.

10. Quyết trạch:

“Lại, năm xúc sinh” cho đến “hòa hợp thể nào”: dưới đây là quyết trạch. Hỏi: Xúc tương ứng với năm thức mà sinh khởi thì có thể gọi là ba hòa hợp vì đã thừa nhận căn, cảnh và thức cùng ở hiện tại. Khi xúc tương ứng với ý thức để sinh thì ba pháp hòa hợp là căn, cảnh, thức đều ở các thời gian khác nhau làm sao hòa hợp? Vì pháp có thể nằm ở quá khứ, hiện tại nên mới gọi là “hoặc”.

“Đó gọi là hòa hợp” cho đến “đồng thuận sinh xúc” là đáp: Chẳng phải cùng đời với nhau mới gọi là Hòa hợp. Căn, cảnh, thức tuy mỗi pháp đều ở một thời gian khác nhau nhưng vẫn nói là hòa hợp, vì ý nghĩa nhân quả đã được lập thành, tức có ý pháp làm nhân và ý thức làm quả. Lại ba pháp căn, cảnh, thức cùng thuận sinh một quả là Xúc, nên gọi là Hòa hợp. Hòa hợp có hai nghĩa: nói chung và thuận nhau sinh quả. Trong sáu xúc thì năm xúc đều có đủ hai nghĩa; xúc thứ sáu thuộc loại thuận nhau sinh quả. Vì thế luận Bà-sa quyển một trăm chín mươi bảy chép: Hòa hợp có hai thứ:

1) Nói chung không lìa nhau.

2) Bất tương vi đồng làm một việc. Xúc tương ứng với năm thức do có hai thứ hòa hợp trên nên được gọi là hòa hợp; xúc tương ứng với ý thức thuộc loại cùng làm một việc nên cũng gọi là hòa hợp.

Hỏi: Thông thường khi nhân quả đối nhau, nếu nhân đối quả thì hoặc là cùng lúc hoặc là ở trước, nếu quả đối nhân thì hoặc cùng lúc hoặc ở sau. Như quá, khứ ý căn sinh là quả của ý thức ở hiện tại; hoặc

quá khứ ý căn và hiện tại ý thức sinh quả là xúc ở hiện tại thì có thể chấp nhận được nhưng trong trường hợp pháp cảnh thuộc vị lai làm sao có thể sinh thức và xúc ở hiện tại?

Giải thích: Sơ lược ba trường hợp được gọi là đắc quả:

1) Nhân quả và cho quả: loại quả này đối với nhân hoặc ở cùng lúc hoặc ở sau, tức là bốn quả hữu vi.

2) Chứng đắc: là quả trạch diệt vô vi.

3) Tùy thuận nhau: loại quả này đối với nhân đều có ở cả ba thời gian trước sau và cùng lúc, lại có cả pháp hữu vi và vô vi; như ý thức ở hiện tại được gọi là quả thì trong ba loại quả trên đây nếu đối với nhân là ý thuộc quá khứ thì có quả thuộc thời gian ở đầu và ở sau, nếu đối với nhân là pháp thuộc vị lai thì chỉ có loại quả thuộc thời gian ở sau; nếu quả là xúc ở hiện tại thì trong ba loại quả nói trên nếu đối với nhân là ý căn ở quá khứ và ý thức ở hiện tại thì quả ở thời gian cả trước và sau, nếu đối với nhân là pháp ở vị lai thì chỉ có quả ở thời gian sau. Trường hợp quả trước nhân sau này là nhờ y theo loại tùy thuận nhau, tương là nhờ có nương tựa nên chỉ giả gọi là quả mà không thuộc về năm quả. Lại giải thích: Ý thức ở hiện tại và quả là xúc ở hiện tại đối với pháp cảnh ở vị lai cũng là quả tăng thượng. Thông thường quả tăng thượng có hai thứ: (1) Quả tăng thượng nhận quả và cho quả, loại này không có trước nhân; (2) Quả tăng thượng không nhận quả và cho quả, loại này có thể có trước nhân; chúng tôi nay y theo loại này.

11. Trình bày các thuyết khác nhau:

“Các sư đối với đây” cho đến “gọi là xúc”: dưới đây là trình bày các thuyết khác nhau. Các luận sư có các quan niệm khác nhau về xúc. Có luận sư thuộc Kinh bộ chủ trương ba pháp căn cảnh thức hòa hợp được gọi là Xúc; kinh chứng minh rất dễ hiểu.

Có thuyết nói pháp riêng cho đến nên xúc có riêng là phát biểu của các luận sư Hữu bộ: Xúc có tự thể riêng nằm ngoài căn, cảnh, thức. Kinh chứng minh rất dễ hiểu. Kinh nói thân tức là chỉ cho thể. Lại giải thích: Thức thuộc nhiều niệm khác nhau, chứa nhóm được gọi là Thân, vì thế Bà-sa khi giải thích thân sáu ái chép:

Hỏi: Thế nào gọi là Thân?

Đáp: Có nhiều ái chứa nhóm nên gọi là Thân, tức chẳng phải một sát-na.

“Nói tức ba hòa” cho đến “thuộc về phi pháp xứ” là Sư Kinh bộ giải thích về kinh Lục lục: Thọ và ái tuy được nói riêng nhưng đều thuộc về pháp xứ; xúc tuy cũng được nói riêng nhưng thuộc về ba hòa hợp.

“Không có lỗi như thế” cho đến “sai khác mà nói” là chống chế và đưa ra câu hỏi của Hữu bộ đối với Kinh bộ: Như tông phái tôi thì ngoài ái, thọ, xúc ra còn có các pháp xứ khác nên có thể nói theo chỗ sai khác; tông của ông chủ trương lia xúc ra không có ba hòa hợp, làm sao có thể nói theo sự khác nhau giữa xúc và ba hòa hợp để nói?

“Tuy có căn cảnh” cho đến “trở thành vô dụng” là nhắc lại chống chế của người ngoài để bác bỏ, ý chống chế cho rằng “cũng có trường hợp căn cảnh không có khả năng phát thức vì thế kinh có nói riêng về căn cảnh, vì sao lại chất vấn chúng tôi là ngoài xúc ra không có ba pháp kia”, vì thế nhắc lại để bác bỏ rằng tuy có khi căn, cảnh không phát thức nhưng không có trường hợp thức không gá vào căn cảnh. Nói ba hòa hợp đã gồm nhiếp xúc, lại nói có xúc riêng thì thành vô dụng.

“Có chống chế khác rằng” cho đến “lập chung làm xúc” là chống chế của Kinh bộ: Vì y theo căn, cảnh, thức thuộc đồng phần kia nên mới nói riêng là ba; nếu y theo căn cảnh thức thuộc đồng phần đều thuộc về nhân quả thì có thể lập chung làm xúc.

“Nói lia ba hòa” cho đến “xuất hiện lạc v.v...” là Hữu bộ giải thích kinh mà kinh bộ đã dẫn ở trước:

1) Giải thích ngã tụng văn khác.

2) Giải thích nếu có văn này thì đối với ba nhân giả nói là quả của xúc, cho nên nói ba pháp nhóm hợp hòa hợp gọi là xúc cũng giống như nói Chư Phật ra đời là vui, v.v... tức đối với nhân mà lập quả.

“Xoay vần Như thế” cho đến “nên hãy dừng lại”: là luận chủ ngăn dứt phần tranh luận.

12. Hữu bộ quy kết về tông mình:

“Nhưng Đối pháp giả nói” cho đến “nói có xúc riêng”: là Hữu bộ quy kết về bốn tông mình.

“Tức sáu xúc trước” cho đến “câu Tăng ngữ thứ sáu”: dưới đây là thứ hai: nói về hai xúc, nói theo sở y, v.v... chia làm hai thứ.

“Luận chép” cho đến “là sở y” là giải thích câu tụng đầu, Xúc tương ứng với năm thức như nhãn thức, v.v... nên nói là hữu đối; vì căn hữu đối làm sở y nên nói theo sở y để đặt tên, tức xúc thuộc hữu đối, thuộc về y chủ thích. Nếu theo Chánh Lý thì có thể gọi tên theo cảnh giới vì thế luận này chép: Vì căn hữu đối làm sở y nên chỉ có pháp hữu đối làm cảnh giới.

“Ý xúc thứ sáu” cho đến “nên gọi là trưởng” là giải thích câu tụng thứ hai: Xúc tương ứng với ý thức thứ sáu được gọi là Tăng ngữ. Sở dĩ có tên như vậy vì ngữ là âm thanh nhưng không giải thích; danh

có giải thích, tăng thêm sự thù thắng đối với ngữ nên gọi là Tăng ngữ. Lại giải thích: Danh có ngữ tăng thượng mới có thể giải thích nên gọi là Tăng ngữ. Lại giải thích: Tăng là thêm lớn; nhờ duyên với danh nên mới thêm lớn ngôn ngữ. Lại giải thích: Nhờ năng lực của danh làm cho ngữ trở nên tăng thắng, nên gọi là Tăng ngữ; danh này là cảnh thêm lớn thuộc sở duyên của ý thức, nên nói theo sở duyên để gọi là Tăng ngữ xúc, tức xúc của Tăng ngữ; thuộc về y chủ thích. Sở dĩ có tên là trưởng cảnh vì cũng như nhãn thức chỉ có khả năng phân biệt màu xanh mà không có khả năng biết tên gọi của màu xanh; trong lúc ý thức lại có khả năng nhận biết cả hai pháp, sau khi cùng nắm thức duyên cảnh, thì ý thức lại duyên danh của cảnh nên gọi là Trưởng.

“Cho nên hữu đối xúc” cho đến “y theo sở duyên mà lập” là kết thúc tên gọi hai xúc.

13. Nêu thuyết khác:

“Có chỗ nói ý thức” cho đến “y theo tương ứng mà lập” là nêu thuyết khác: Ở đây nói Ý thức lấy ngôn ngữ sai khác làm tăng thượng nên mới có thể chuyển biến theo cảnh nhưng nắm thức không thể như vậy. Ở đây chỉ nói theo phần nhiều để phân biệt nên nói ý thức không nói theo ngữ mà có công năng duyên cảnh. Thế nên chỉ có ý thức được gọi là Tăng ngữ, vì lấy ngữ làm pháp tăng thượng, thuộc về hữu tài thích. Tương ứng với loại ý thức này được gọi là Tăng ngữ xúc, tức nói theo tương ứng để gọi tên; thuộc về lân cận thích. Lại Luận Chánh Lý quyển hai mươi chín cũng có giải thích về Tăng ngữ: Có thuyết cho rằng ý thức được gọi là Tăng ngữ vì khi phát ngữ thì ý thức có năng lực tăng thượng. Giải thích này cho rằng vì làm tăng thượng cho ngữ nên gọi là Tăng ngữ, thuộc về y chủ thích. Luận Bà-sa quyển một trăm hai mươi chín cũng có hai giải thích:

Hỏi: vì sao loại xúc này gọi là Tăng ngữ? (Đáp) Nhờ vào tự tánh của xúc mà ngữ thêm lớn nên gọi là Tăng ngữ. (Hỏi) Tại sao phải nhờ tự tánh của xúc, ngữ mới được thêm lớn?

Đáp: Hữu đối xúc chỉ lệ thuộc cõi Dục và cõi Sắc trong lúc loại xúc này có ở cả ba cõi hệ và bất hệ v.v... Có thuyết lại cho rằng loại xúc này có sở duyên là Tăng ngữ nên được gọi là Tăng ngữ.

Hỏi: Vì sao xúc này có sở duyên là Tăng ngữ?

Đáp: Hữu đối xúc chỉ lấy sắc pháp làm sở duyên trong lúc loại xúc này duyên cả sắc và Vô Sắc v.v... như trong luận ấy có giải thích rộng.

14. Nói về tám xúc:

“Tức sáu xúc trước” cho đến “lạc v.v... thuận với ba thọ”: dưới

đây là thứ ba: nói về tám xúc, y theo tương ứng khác nhau phần để lập thành tám loại.

“Luận chép” cho đến “vô phú vô ký” là giải thích hai câu tụng đầu.

“Trong Vô minh xúc” cho đến “cộng tương ứng” là giải thích câu tụng thứ ba.

“Gồm nhiếp tất cả” cho đến “gọi là thuận thọ” là giải thích câu tụng thứ tư, nêu tên rất dễ hiểu. Thuận thọ xúc nghĩa là nhân của ba xúc này dẫn sinh ra các thọ quả như lạc, v.v... đây là năng dẫn thuận theo sở dẫn, loại xúc này được ba thọ như lạc, v.v... lãnh nạp; như được giải thích rộng ở trước. Tuy các tâm sở đều từ xúc sinh nhưng tâm sở thọ có năng lực lãnh thọ rất mạnh mẽ; đây là trường hợp pháp được lãnh thọ thuận hợp với khả năng lãnh thọ. Hoặc xúc có khả năng làm sở y cho các hành tướng của thọ, các hành tướng này phải nhờ có xúc mới khởi nên đây là trường hợp sở y thuận hợp với pháp năng y. Nhờ có các sự thuận hợp trên nên loại xúc này được gọi là thuận thọ.

“Thế nào xúc là chỗ nương của hành tướng của thọ” là hỏi: Tại sao xúc có thể là pháp được thọ lãnh nạp đồng thời cũng là sở y của các hành tướng thuộc thọ? Trong ba giải thích ở trên, giải thích đầu dễ hiểu; hai giải thích sau ý nghĩa hơi sâu nên nay phải gạn riêng.

“Hành tướng rất giống xúc nương xúc mà sinh” là đáp: Vì hành tướng của thọ rất giống với xúc cho nên xúc mới được thọ lãnh nạp; cũng như con giống cha là nhờ có được vẻ đẹp của cha. Là đáp câu hỏi đầu. Một lý do khác là hành tướng của thọ phải nói theo xúc để sinh khởi cho nên xúc mới làm sở y cho hành tướng của thọ. là đáp câu hỏi sau.

“Như thế hợp thành mười sáu thứ xúc” là kết luận chung.

15. Nói về thọ:

“Thọ lấy gì làm nghĩa”; dưới đây là thứ tư: nói về thọ, gồm hai phần chung và riêng. Đây là chung, đặt câu hỏi trước khi dẫn tụng.

“Tụng chép” cho đến “chỉ nương tâm” là đáp: Nói theo các nhân khác nhau của xúc mà chia làm sáu thứ, lại y theo sở y khác nhau để chia thành hai, đều là y chủ thích.

“Thọ sinh và xúc là sau hay là câu” là luận sự Kinh bộ hỏi.

“Sư Tỳ-bà-sa” cho đến “nhân câu hữu” là trả lời: Xúc và thọ nói chung vì đều là nhân câu hữu.

16. Kinh bộ hỏi:

“Thế nào là hai pháp” cho đến “nghĩa đáng thành lập” là Kinh

bộ hỏi: Nếu hai pháp xúc và thọ sinh khởi cùng lúc, làm sao có thể lập thành ý nghĩa sở sinh của thọ và năng sinh của xúc?

“Vì sao không lập” là Sư Tỳ-bà-sa gạn lại Kinh bộ.

“Vô công năng” cho đến “các pháp khác không có công năng” là Kinh bộ lại nêu ra lý để bác bỏ: Xúc không có công năng đối với các thọ đã sinh, giống như hai sừng trâu mọc cùng lúc, cái này đối với cái kia làm sao có thể nói cái nào là năng cái nào là sở?

“Ở đây cho lập tông” cho đến “nói lại làm gì?”. Sư Tỳ-bà-sa lại bác bỏ Kinh bộ: Hai câu hỏi trước và sau tuy vẫn khác nhưng nghĩa đồng nên không cần giải thích lần nữa.

17. Kinh bộ lại hỏi:

“Nếu thế thì có sinh lỗi lẫn lẫn nhau không?” Là Kinh bộ hỏi tiếp: Nếu hai pháp xúc thọ cùng lúc tức mắc lỗi sinh lẫn nhau hay không?

Vì chấp nhận cho nên chẳng có lỗi cho đến cũng làm quả lẫn nhau: là Tỳ-bà-sa trả lời: Vì đã thừa nhận xúc và thọ làm nhân quả lẫn nhau.

“Nhân tuy chấp nhận như vậy” cho đến “trước ý sau thức v.v...” là Kinh bộ bác bỏ về quan niệm nhân quả đồng thời: Kinh chỉ nói xúc sinh thọ mà không nói thọ sinh xúc, cho nên biết nhân trước quả sau chẳng phải y theo cùng lúc. Nếu nói sinh lẫn nhau thì trái với kinh. Vì bỏ pháp năng sinh nên hai pháp xúc và thọ đều đến hiện tại, vì đã sinh khởi đồng thời, làm sao có thể nói là làm pháp năng sinh lẫn nhau cho nên nghĩa chẳng phải lý vượt pháp năng sanh. Hễ nói nhân quả thì trước đối với sau, như ở đây nhân pháp thế gian cực thành năng sinh quả pháp kia, nhân pháp và quả pháp này, thời cực thành riêng, như gieo giống trước sau đó mới nảy mầm, v.v...

“Nhân quả trước sau” cho đến “có sở sắc tạo.” Sư Tỳ Bà-sa thừa nhận nhân ở trước, quả ở sau, nhưng cũng thừa nhận nhân quả cùng lúc, như trong trường hợp quả là nhãn thức, v.v... cùng lúc với nhân là nhãn, sắc, v.v... hoặc nhân bốn đại cùng lúc với quả là sắc sở tạo.

18. Kinh bộ giải thích:

“Trong đây cũng công nhận” cho đến “lý nào ngăn được” là Kinh bộ giải thích: Đây cũng là nhân quả trước sau, chứ chẳng phải cùng lúc, nghĩa là các duyên căn cảnh ở trước có công năng phát sinh quả thức ở sau và nhân ở niệm trước là bốn đại sinh quả ở niệm sau là sắc sở tạo; làm sao có thể phủ nhận được điều này.

“Như bóng và mầm há chẳng phải câu hữu” là các luận sư Tỳ-bà-sa nêu ra nhân quả cùng lúc. Ở đây sở dĩ không có Kinh bộ bác bỏ vì vấn đề này đã được nói trong phần nói về nhân câu hữu ở trước.

“Có thuyết xúc hậu” cho đến “duyên xúc sinh thọ” là giải thích của Thượng tọa thuộc Kinh bộ: Xúc ở trước làm nhân sinh khởi quả là thọ ở sau cũng như ở sát-na thứ nhất phải có căn và cảnh thì ở sát-na thứ hai thức mới khởi. Lúc thức khởi phải nói theo căn để duyên cảnh; ba pháp này hòa hợp nên gọi là xúc, không có tự thể riêng. Hoặc căn cảnh ở trước và thức ở sau, ba pháp hòa hợp giả gọi là xúc. Ở sát-na thứ ba có nhân thuộc niệm trước là xúc làm duyên sinh khởi quả ở niệm sau là thọ.

“Nếu thế thì lẽ ra thức” cho đến “chẳng phải đều là xúc” là Sư Tỳ-bà-sa hỏi: Nếu trước sau sinh nhau thì lẽ ra thức cùng lúc với xúc ở niệm thứ hai không thể có thọ, vì xúc sinh ở niệm này thì thọ phải sinh ở niệm sau. Các thức cùng lúc với thọ ở niệm thứ ba lẽ ra cũng chẳng thể có xúc vì thọ ở niệm này là nhờ có xúc ở niệm trước nên mới khởi.

“Không có lỗi ấy” cho đến “thấy đều là xúc” là Kinh bộ giải thích câu hỏi trên: Không có sai lầm như trên vì căn và cảnh ở niệm thứ nhất cùng lúc với xúc; ở giai đoạn của xúc thuộc niệm thứ hai thì thọ mới sinh. Vì thế lúc xúc khởi thì đều có thọ; đây là giải thích câu hỏi thứ nhất. Thức thế cùng lúc với thọ ở niệm thứ ba chẳng phải không có xúc vì lúc thức khởi tức phải nói theo căn để duyên cảnh, nên cả ba pháp này đều được gọi là Xúc. Xúc này tuy không thể sinh thọ cùng lúc nhưng lại có khả năng sinh thọ ở niệm thứ tư, đây là giải đáp câu hỏi sau.

“Điều này không đúng lý” là sư Tỳ-bà-sa bác bỏ.

“Nào trái với lý” là Kinh bộ chất vấn.

19. Sư Tỳ-bà-sa nêu ra lỗi:

“Nghĩa là hoặc có lúc” cho đến “đồng duyên một cảnh” là Sư Tỳ-bà-sa nêu ra lỗi, Như một xúc duyên sắc và một xúc duyên thanh cho nên nói rằng có hai cảnh của xúc khác nhau. Nhân ở niệm trước duyên sắc mà có xúc của thọ nên về sau mới sinh thọ của xúc khi duyên thanh. Hoặc phải thừa nhận thọ tương ứng với tâm duyên thanh này mà chẳng cùng tâm này duyên với một cảnh là thanh vì đã có xúc sinh từ một loại cảnh khác; lẽ ra phải cùng với loại xúc duyên sắc ở niệm trước cùng duyên một cảnh là sắc.

Đã thế, nếu chấp nhận cho đến ở đây có lỗi gì: là Kinh bộ chuyển sang chấp: Nếu có sai lầm như trên thì nay tôi lại giải thích. Nếu thừa nhận có loại thức đã thành xúc là loại xúc không có thọ, như xúc duyên thanh ở niệm đầu có khả năng sinh thọ cùng loại ở niệm sau; thức này gọi là xúc nên nói là xúc. Vì từ cảnh khác mà sinh khởi nên không có

thọ. Lúc trước khi bắt đầu duyên thanh cũng như lúc sau khi duyên sắc thì có thức có thọ, nhưng thế lại không có xúc vì duyên khác nhau, như vậy có lỗi gì. Nếu duyên thanh rồi, sau lại duyên sắc thì thức v.v... ở lúc cuối cùng ở trước khi duyên sắc được gọi là xúc vì có khả năng sinh thọ với cảnh về sau.

“Nếu thế thì liền hoại” cho đến “tâm phẩm thường câu” là hỏi của Sư Tỳ-bà-sa: Nếu nói xúc và thọ có lúc không cùng khởi thì pháp hoại pháp đại địa vì loại tâm này thường nói chung.

“Kia chắc chắn thường câu y theo giáo nào mà lập” là Kinh bộ gạn lại.

“Y theo luận này mà lập” Sư Tỳ-bà-sa trả lời: Y theo Lục túc bốn luận.

“Chúng tôi chỉ dùng” cho đến “chẳng cần khắp các tâm” là Kinh bộ bác bỏ: Nên nói theo kinh mà không nên nói theo luận. Lại giải thích rằng pháp đại địa không hẳn phải câu thời sinh khởi ở tất cả các tâm.

“Nếu thế thì thế nào là nghĩa của pháp đại địa” là Tỳ-bà-sa hỏi.

“Là có Tam địa” cho đến “chẳng phải bốn sở tụng” là Kinh bộ đáp: Nếu trước đó pháp có các địa tâm, tứ v.v... thì đều có tên là pháp đại địa chứ không hẳn phải sinh khởi với tâm trong một sát-na, sau đó là giải thích thêm về pháp đại thiện địa. Sở dĩ không giải thích về đại bất thiện địa pháp vì có Luận sư cho rằng phần nói về đại bất thiện địa pháp là do các luận sư Tỳ-bà-sa đời sau, nhân ghi lại pháp đại thiện địa nên đã dẫn thêm đại bất thiện địa pháp. Vì thế phần được thêm vào sau này chẳng có trong nguyên bản của luận này nên không giải thích riêng. Sở dĩ các pháp thuộc tiểu phiền não không được giải thích riêng vì chẳng ở khắp các tâm.

20. Sư Tỳ-bà-sa dẫn kinh để hỏi:

“Nếu sau khi xúc” cho đến “đều khởi thọ, tưởng, tư” là Sư Tỳ-bà-sa dẫn kinh để hỏi: Kinh nói xúc cùng khởi với thọ, tưởng, tư; vì sao lại nói sau xúc thọ mới sinh?

“Chỉ nói nói chung” cho đến “cho nên kia chẳng chứng” là Kinh bộ giải thích: Kinh chỉ nói thọ, tưởng, tư nói chung chứ không nói thọ, v.v... cùng xúc sinh khởi. Đối với tông chỉ của bộ phái tôi, điều này không có gì trái cần giải thích. Lại giải thích rằng: Hơn nữa trong sự sinh khởi liên tục từ trước đến sau đã có dùng đến chữ “câu”, như kệ kinh nói “cùng với từ định câu hành, tu niệm giác chi”, ở đây nói câu là “vô gián câu”. Nói “xúc thọ câu” thì chữ câu cũng giống như vậy. Vô gián nói là câu nên kia phải chứng.

21. *Sư-tỳ-bà-sa dẫn kinh chứng minh:*

“Nếu thế vì sao” cho đến “liạ thọ v.v...” là Sư Tỳ-bà-sa dẫn kinh để chứng minh có nói chung thời. Kinh nói “thọ v.v... có các thể khác nhau tương tạp chắc chắn không liạ nhau”, cho nên không có trường hợp thức liạ thọ, v.v... và chứng thành thọ v.v... chính là pháp đại địa. Lúc thức đã khởi thì phải có thọ... Điều này cho thấy thọ và xúc câu sinh vì lúc thức khởi, ba pháp hòa hợp thì sẽ sinh xúc. Cho dù Kinh bộ cho rằng xúc là giả thì cũng phải thừa nhận câu khởi với thọ, v.v... vì thức chính là xúc. Cho nên Luận Chánh Lý chép: Tông phái chấp xúc là giả, lẽ ra cũng phải thừa nhận thọ, v.v... câu khởi với xúc vì kinh đã nói thức lẫn với thọ, v.v... thức là một phần của xúc.

“Nay lẽ ra xét nghĩ” cho đến “nói như vậy.” Kinh bộ lại dẫn văn kinh làm câu hỏi bất định: Nay nên suy nghĩ về ý nghĩa của hai chữ “lẫn lộn”. Kinh nói các pháp thuộc thọ cũng là các pháp thuộc tư... Không biết hai đoạn văn kinh trước và sau này khi nói đến lẫn lộn là y theo ý nghĩa gì? Y theo vào sự đồng một sở duyên để sinh khởi theo thứ lớp trước sau nên gọi là lẫn lộn hay y theo sự đồng nhất sát-na câu thời sinh khởi?

“Đối với thọ và noãn” cho đến “chắc chắn y theo sát-na” là Tỳ-bà-sa Sư giải thích: Như trong kinh khi nói về vấn đề câu thời sinh khởi của thọ và noãn có nói về hai chữ “lẫn lộn”. Từ đó biết rằng ở đây chắc chắn kinh đã y theo sát-na đồng nhất; vì thế luận Chánh Lý giải thích: Trước phải y theo vào sát-na, sau là nói theo sở duyên, là ấy chắc chắn phải như vậy.

22. *Sư Tỳ-bà-sa dẫn kinh để vặn hỏi*

“Lại khế kinh dạy” cho đến “thọ đẳng câu sinh” là Sư Tỳ-bà-sa dẫn kinh để vặn hỏi, đồng thời chứng minh câu thời sinh khởi là y theo sát-na. Hơn nữa, ở trước kinh có nói ba pháp căn cảnh thức hòa hợp mà không gọi là xúc, như vậy làm thế nào để có thức mà không có xúc thuộc ba hòa hợp hay ba pháp căn, cảnh, thức hòa hợp mà lại không được gọi là. Thế nên, khẳng định rằng thì cả các thức câu khởi tất phải có xúc, và trong tất cả các loại xúc không có loại nào chẳng câu sinh với thọ, v.v...

“Nói phụ đã xong” cho đến “do ý cận hành khác”: dưới đây là thứ hai: phân biệt riêng, trong đó có hai là khai định số và phân biệt nghĩa. Đây là phần đầu, đặt câu hỏi và tụng đáp.

“Luận chép” cho đến “nương trước khởi sau.” Thân thọ hiển bày nhau nên không giải thích lại. Tâm thọ có ý nghĩa sâu xa nên phải giải

thích lại. Ở trước có nói qua một tâm thọ được chia thành mười tám tâm. Nên biết rằng văn tụng lúc đầu có nói chữ “phục” này tức là nói nương thọ ở trước để nói về đoạn văn sau.

“Ý này cận hành” cho đến “mười tám là gì” là hỏi.

“Là hỷ ái xả đều có sáu cận hành” là trả lời: ba nhân sáu tức thành mười tám.

“Ở đây lại vì sao” cho đến “là sở duyên”: Lại nêu ra ba câu hỏi để chất vấn về số mười tám ở trên.

“Ở đây thành mười tám đầy đủ do ba” là trả lời: Vì do ba duyên đầy đủ nên thành mười tám, vì thế Bà-sa quyển một trăm ba mươi chín chép: Tất cả có ba duyên nên lập thành mười tám, tức một ý thức tương ưng cận hành có ba loại tự tánh thuộc hỷ, ái và xả; mỗi pháp đều duyên sáu thứ cảnh là sắc, v.v... để sinh khởi nên có tất cả là mười tám.

23. Nói về tạp duyên và bất tạp duyên:

“Trong đó có mười lăm” cho đến “đều có cả hai thứ” là nói về tạp duyên và bất tạp duyên. Trong số trên có mười lăm pháp thuộc bất tạp duyên, tức ba pháp hỷ, ái và xả duyên năm cảnh như sắc v.v... Ba pháp cận hành còn lại có cả tạp và bất tạp. Nếu chỉ duyên pháp và sáu nội xứ dù chung hay riêng đều gọi là bất tạp; hoặc đối với bảy pháp tùy theo đó mà duyên nhiều hay ít kể cả năm cảnh ở ngoài; hoặc chỉ đối với năm cảnh ở ngoài mà duyên nhiều hay ít. Tất cả đều gọi là tạp duyên. Ở đây nói pháp là chỉ cho pháp có nghĩa chung, chứ chẳng phải chỉ có pháp xứ.

“Ý cận hành gọi là nghĩa gì” là hỏi.

“Truyền thuyết hỷ v.v...” cho đến “thường du hành” là trả lời, trước giải thích Hỷ, v.v... đều lấy ý làm cận duyên; đối với các cảnh thường tìm đến để phân biệt, nên gọi là ý cận hành. Sau giải thích hỷ, v.v... cùng ý làm cận duyên, khiến cho ý thường đến với cảnh nên gọi là Ý cận hành.

“Thế nào là thân thọ chẳng phải ý cận hành” là hỏi.

Chẳng phải chỉ nương ý cho đến “nên chẳng phải hành” là trả lời: Thân thọ không chỉ nương vào một mình ý thức nên không gọi là cận, lại không biết phân biệt nên chẳng phải hành. Vì thế luận Chánh Lý chép: Vì ý cận hành chỉ nương vào ý thức nên gọi là cận; phân biệt trần cảnh thuộc tự tướng và cộng tướng ở cả ba đời nên gọi là Hành. Tất cả các thọ của thân đều trái với điều này cho nên không thuộc ý cận cũng chẳng được gọi là hành.

“Tĩnh lự thứ ba” cho đến “vì sao không thuộc về” là hỏi: Ở tĩnh

lự thứ ba ý địa lạc căn cũng chỉ nương vào ý thì vì sao không thuộc về ý cận hành?

Theo “Truyền thuyết sơ giới” cho đến vì là “ý cận hành” là trả lời: Theo truyền thuyết của Sư Tỳ-bà-sa, thì trong ba cõi nếu cõi Dục hiện hữu thì cõi trên cũng được lập thành. Vì ở cõi Dục ý thức tương ứng không có lạc căn cho nên cũng không lập thành ở cõi trên. Hơn nữa cũng không có khổ căn ý cận hành để đối lại với lạc căn cho nên không lập lạc ý cận hành. Luận Chánh Lý quyển hai mươi chín đã đưa ra câu hỏi đối với giải thích trên: Nếu vậy lẽ ra cũng không thể có xả ý cận hành vì không có sở đối. (Đáp) Không đúng, vì ưu và hỷ chính là đối pháp của xả và ý địa lạc căn ở tính lự thứ ba không lấy xả căn tự căn bản địa làm đối pháp. Thật ra không mắc lỗi cận phần, v.v... không có xả cận hành, v.v... vì ở sơ giới vẫn có đối pháp đồng địa. Hoặc có khi có và có khi không. Nghĩa là ý xả, v.v... có thể có đối pháp đồng địa nhưng ý lạc chắc chắn không có đối pháp đồng địa nên không có lỗi. Giải thích: ý địa ưu, hỷ tức là xả đối, nếu thế thì ngay nơi xả gọi là lạc đối. Vì đối với đồng địa không có xả đối, nghĩa là đối với ba định từ địa căn bản không có đối xả, nếu thế thì cận phần chỉ có xả căn, tự địa vô đối, lẽ ra chẳng phải cận hành, và Sơ định, nhị định, tất cả hỷ căn tự địa vô đối lẽ ra chẳng phải cận hành, không như thế thì cõi Dục xả, và hỷ căn đều có đồng địa pháp sở đối, hoặc xả và hỷ có chứa tự địa sở định đối pháp, nghĩa là trong cõi Dục không hề có lạc, sở đối của tự địa, kia không thể thuộc về ý cận hành. Luận Chánh Lý lại giải thích: Lại, Lạc địa này dính mắc theo cảnh nhưng cận hành lại thường chuyển động đối với cảnh mà không bị dính mắc ở một duyên nào mới gọi là hành.

24. Dẫn kinh để hỏi:

“Nếu chỉ có ý địa” cho đến “nói rộng như kinh” là phân dẫn kinh để vận hỏi: Kinh có nói khi mắt thấy sắc thì khởi hỷ cận hành đối với thuận hỷ sắc, khởi ưu cận hành đối với thuận ưu sắc, khởi xả cận hành đối với thuận xả sắc, cứ như vậy cho đến khi ý đã tri nhận được pháp thì khởi được ba thứ cận hành. Vì thế biết rằng cũng có cả năm thức, vì sao lại nói chỉ tương ứng với ý.

“Nương năm thức thân” cho đến “vì thế chẳng nên hỏi”: là giải thích chung văn kinh: Nương năm thức thân để dẫn khởi ý cận hành, cũng như nương nhãn thức để dẫn quán bất tịnh thuộc ý địa. Đã có nói đến chữ “đã”, cho nên biết rằng không phải là năm thức, vì thế không nên nêu câu hỏi.

“Nếu tuy chẳng phải kiến” cho đến “tùy rõ biết mà nói.” Vì sợ

lại chấp văn kinh khi thấy sắc, v.v” nên mới nói rằng duyên trực tiếp sắc, v.v... không nhiếp thuộc cận hành. Vì nói nhiếp chung nên mới có văn này. Cận hành như sắc, v.v... không hẳn phải tùy thuộc sau khi năm thức khởi mới có. Tuy chẳng phải “đã thấy” hay “đã tiếp xúc”, nhưng nếu khởi hỷ, ưu, xả đối với năm pháp như sắc, v.v... thì cũng là ý cận hành. Nếu khác với điều này thì phải có năm thức dẫn khởi. Thân ở cõi Dục, chưa lìa dục nhiễm lẽ ra không thể duyên sắc, thanh, xúc ý cận hành của cõi Sắc vì ba thức thuộc cõi Dục không duyên cõi trên. Hơn nữa, thân ở cõi Sắc lẽ ra cũng không thể duyên các ý cận hành thuộc hương, vị, xúc của cõi Dục vì cõi Sắc không có tử thức và thiết thức; tuy cũng có thân thức nhưng lại không duyên cõi dưới. Thật ra không phải do năm thức dẫn khởi đều là ý cận hành.

“Thấy sắc v.v... rồi” cho đến “căn cảnh chắc chắn.” Vì sợ chấp vào văn kinh có nói rằng “khi nhãn đã thấy sắc liền khởi hỷ cận hành đối với thuận hỷ sắc, v.v” cho nên nói rằng khi đã thấy sắc mà khởi hỷ cận hành đối với thuận hỷ thanh thì không thuộc về cận hành. Vì để nói về sự thấu nhiếp chung nên mới có văn này. Khi đã thấy sắc, v.v... mà khởi hỷ, ưu, xả đối với thanh, v.v... cũng thuộc ý cận hành. Vì sợ bị chất vấn là trái với kinh nên đã giải thích luôn là không hề lẫn lộn. Vì thế khi kinh nói “đã thấy, v.v” là có ý qua đó lập ra căn cảnh, tức các cảnh sắc, v.v... được nhãn căn thấy, v.v... và ý nhận biết.

“Là hữu sắc v.v...” cho đến “nhất cận hành phải chăng” là hỏi: Có phải sắc, v.v... chỉ khởi một pháp cận hành chăng?

“Hữu lại nối tiếp chẳng y theo sở duyên” là đáp: Có ý kiến cho rằng thân nối tiếp của một người đối với ba pháp hỷ, v.v... chỉ có thể thuận sinh một pháp cận hành mà không thể khởi hai pháp kia. Không nói theo sở duyên vì sở duyên vốn có nhiều loại. Vì thế luận Bà-sa quyển 139 chép “Hỏi: Có phải sắc, v.v... chắc chắn thuận hỷ, thuận ưu và thuận xả không? Đáp: Nếu nói theo sở duyên thì không; nếu nói theo nối tiếp thì phải. Nghĩa là sắc, v.v... có khi vừa ý có khi không, hoặc vừa ý với cái này nhưng không vừa ý với cái kia, hoặc không vừa ý cũng chẳng phải không vừa ý. Có thuyết cho rằng sắc, v.v... trong trường hợp thân thiết thì thuận với hỷ, trong trường hợp ghét bỏ thì thuận với ưu, trong trường hợp vừa chừng thì thuận với xả.

25. Phân biệt nghĩa:

“Trong các ý cận hành” cho đến làm câu hỏi cũng thế: dưới đây là thứ hai: phân biệt nghĩa, được chia thành hai: phân biệt hệ duyên và nói về hữu lậu, vô lậu. Đây là phần đầu: Câu hỏi (1) Các ý cận hành có

bao nhiêu cõi Dục hệ? (2) Ý cận hành Cõi Dục có bao nhiêu sở duyên. Hai câu hỏi về cõi Sắc hoặc cõi Vô Sắc cũng như vậy.

a) *Nói về cõi Dục:*

“Tụng chép” cho đến “duy nhất duyên tự cảnh.” Hai câu tụng đầu nói về cõi Dục; bốn trường hợp kể nói về cõi Sắc và bốn trường hợp cuối nói về cõi Vô Sắc.

“Luận chép” cho đến “năm sở duyên” là nói về cõi Dục. Mười tám ý cận hành thuộc Cõi Dục hệ đều duyên cõi Dục; mười hai duyên cõi Sắc; ba duyên cõi trên.

b) *Nói về cõi Sắc:*

“Nói cõi Dục hệ rồi” cho đến “là pháp cận hành”: là nói về cõi Sắc; Sơ và nhị tinh lự chỉ có mười hai ý cận hành cùng duyên cõi Dục; tám ý cận hành duyên cõi Sắc tức loại trừ trường hợp của hỷ và xả khi duyên hương và vị; hai ý cận hành duyên cõi Vô Sắc. Đệ tam và đệ tứ tinh lự có sáu xả cùng duyên cõi Dục, bốn duyên cõi Sắc và một duyên cõi Vô Sắc.

c) *Nói về cõi Vô Sắc:*

“Nói cõi Sắc hệ rồi” cho đến “như sau sẽ nói là” nói về cõi Vô Sắc: Không xứ cận phần có bốn cận hành cùng duyên cõi Sắc, một duyên cõi Vô Sắc. Tức Vô Sắc bốn và thượng tam biên chỉ có một pháp là xả, và chỉ duyên cõi Vô Sắc. Về không xứ cận phần có hai thuyết khác nhau. Thuyết đầu thuộc nghĩa đúng. Vì thế luận Bà-sa quyển một trăm ba mươi chín chép: Nếu thừa nhận duyên riêng ở địa dưới thì có bốn ý cận hành là sắc, thanh, xúc và pháp. Nếu thừa nhận duyên chung địa dưới thì chỉ có một pháp là xả ý cận hành, cho nên nói là có bốn.

Hỏi: Ý cận hành này có cả ba tánh phải không?

Giải thích: Theo sự thành tựu ở dưới thì có cả ba tánh.

Hỏi: Loại ý cận hành này có duyên cả tự địa, địa trên và địa dưới hay không?

Giải thích: Có thể duyên cả ba loại. Nếu thuộc thiện thì duyên cả tự, thượng và địa dưới; nếu thuộc nhiễm ô thì chỉ duyên tự địa và địa trên mà không có địa dưới vì đã xa lìa. Nếu thuộc vô ký thì chỉ duyên tự và địa dưới mà không có địa trên vì năng lực yếu kém. Vì thế luận Bà-sa quyển bảy mươi hai trong phần giải thích ba phân biệt có chép: Ý thức phân biệt thuộc thiện thường, duyên tất cả tự, địa, địa trên và địa dưới; ý thức phân biệt thuộc nhiễm chỉ duyên tự địa và địa dưới; ý thức phân biệt thuộc vô phú vô ký chỉ có thể duyên tự và địa dưới.

Hỏi: Nếu thuộc vô ký mà có thể duyên địa dưới tại sao luận Chánh

Lý quyển hai mươi chín trong phần giải thích cận hành có nêu riêng thiện sắc có thể duyên cõi Dục mà không nói vô ký.

Giải thích: Vì thiện cận hành thân ở địa dưới và thân ở địa trên đều cùng có thể khởi thiện thuộc địa này để duyên cõi Dục ở dưới vì thế mới nói riêng. Vô ký cận hành thân ở địa dưới thì không thể khởi địa trên duyên địa dưới nên không nói.

Hỏi: Thân sinh ở địa nào thì có thể khởi ý cận hành thuộc địa đó hay không?

Giải thích: Nếu thuộc thiện hoặc nhiễm thì có thể khởi ở tự địa và địa trên, mà không thể khởi thiện nhiễm thuộc địa dưới vì hỷ vốn yếu kém và đã lìa nhiễm. Nếu thuộc vô ký thì có thể khởi tự, địa, địa trên và địa dưới. Về khởi tự địa, vẫn nói rất dễ hiểu. Nói khởi địa trên thì như thân ở địa dưới khởi tâm thông quả thuộc địa trên. Nói khởi địa dưới thì như trường hợp thân ở địa trên khởi tâm thông quả thuộc địa dưới.

Hỏi: Nếu tâm vô ký khởi cả trên dưới, vì sao Bà-sa trong phần giải thích ba phân biệt lại chép: Ý thức phân biệt thuộc vô phú, vô ký chỉ sinh tự địa và hiện hữu ở hiện tại, cho nên chắc chắn chỉ lệ thuộc sinh. Luận Chánh Lý quyển tám chép: Chẳng sinh ở địa khác mà lại có thể khởi phân biệt hiện tiền thuộc vô phú vô ký, như vậy chắc chắn chỉ lệ thuộc sinh.

Giải thích: Bà-sa và Chánh Lý có ý cho rằng ba thứ ý thức khác nhau do năm thức dẫn khởi duyên năm cảnh sở duyên của năm thức ở quá khứ trước đó, hễ sinh ở địa nào thì khởi tâm vô phú vô ký ở địa đó, tức tâm biến hóa, ba thức thân và tâm phát nghiệp. Nếu là hóa tâm thì chỉ duyên hiện sự; nếu là ba thức thân thì tánh chẳng phân biệt và chỉ duyên hiện tại; nếu là tâm phát nghiệp thì duyên nghiệp được phát khởi. Các tâm này không phải là ý thức phân biệt vốn thường duyên cảnh sở duyên của năm thức ở quá khứ. Vì thế luận Bà-sa và luận Chánh Lý nói rằng sự phân biệt thuộc vô ký chỉ khởi ở tự địa mà không thể khởi ở các địa khác. Nay nói vô phú vô ký cận hành khởi ở cả địa trên và địa dưới là y theo vô phú vô ký cận hành thuộc ý thức nên không trái nhau.

Hỏi: Theo luận Chánh Lý thì cận hành cõi Dục có thể duyên ba cảnh thuộc bất hệ; sơ định và nhị định thuộc cõi Sắc duyên hai cảnh bất hệ, định thứ ba và định thứ tư duyên một cảnh bất hệ; cõi Vô Sắc cũng duyên một cảnh bất hệ, vì sao luận này không nói?

Giải thích: Luận này chỉ y theo duyên cảnh hệ mà không nói về cảnh bất hệ. Chánh Lý vì kèm thêm luận giải nên mới nói cả hai thứ.

“Ý cận hành này có vô lậu hay không?” Dưới đây là thứ hai, nói

về hữu lậu và vô lậu. Đây là hỏi.

“Tụng rằng: mười tám chỉ hữu lậu” là đáp.

“Luận chép” cho đến “chỉ là hữu lậu.” Trong văn xuôi có bốn: giải thích bài tụng, nói về thành tựu, nêu thuyết khác, và nói về kinh. Đây là giải thích bài tụng. Luận Chánh Lý quyển hai mươi chín chép: Không có cận hành đi chung với vô lậu vì có thêm lớn và các pháp vô lậu trái với cận hành. Có thuyết cho rằng hữu tình đều có các pháp cận hành nhưng không phải đều có vô lậu, vô lậu không phải như thế, cho nên không phải cận hành.

26. Nói về thành tựu:

“Ai thành tựu ý cận hành” dưới đây là nói thành tựu.

“Là sinh cõi Dục” cho đến “chỉ có nhiễm ô” là trả lời: Sinh cõi Dục chưa đắc thiện ở cõi Sắc thì thành tựu mười tám ý cận hành thuộc cõi Dục; tám thuộc sơ và nhị định tức bốn nhiễm hỷ và bốn nhiễm xả; bốn nhiễm xả thuộc định thứ ba và định thứ tư; một nhiễm xả thuộc cõi Vô Sắc; thành tựu ở cõi trên chỉ có nhiễm nên không duyên địa dưới.

“Nếu đã đạt được” cho đến “cảnh hương vị”: Đã đạt được sắc thiện nhưng chưa lìa cõi Dục thành dục mười tám; sơ tĩnh lự thành tựu mười; hai định kia nói giống như trên. Nói sơ định thành tựu mười là bốn nhiễm hỷ vì nhiễm hỷ không duyên hương vị thuộc địa dưới. Thiện và Nhiễm được kể chung nên xả có đủ sáu vì khi chưa tới thiện xả thì vẫn duyên hương vị thuộc địa dưới.

“Còn lại theo lý này đúng như sự thích ứng nên nói” là so sánh để giải thích các trường hợp lìa dục tham, v.v... khác. Luận Chánh Lý quyển hai mươi chín chép: Đã lìa dục tham nhưng nếu chưa đạt được tâm thiện thuộc nhị định thì thành tựu được mười hai thuộc cõi Dục và sơ định, tức trừ sáu ưu. Hai tĩnh lự, v.v... đều như trước nói. Nếu đã đạt được tâm thiện thuộc Nhị định nhưng chưa xả lìa tham thuộc sơ định thì thành tựu mười thuộc nhị định, tức bốn nhiễm hỷ, đủ sáu thứ xả, vì đã đạt được cận phần thiện thuộc các định này. Các trường hợp còn lại như trước nói, do lý này nên các trường hợp còn lại y theo đây nên biết.

27. Phân biệt các trường hợp khác nhau:

“Nếu sinh cõi Sắc” cho đến “là thông quả tâm câu” là phân biệt các trường hợp sai khác, thông quả chỉ tương ứng với xả vì xả thọ có tánh trung dung nên thuận hợp với thông quả. Ưu lìa dục xả, hỷ chẳng phải trung dung, nên không nói thành. Luận Bà-sa quyển một trăm ba mươi chín chép: Nếu sinh ở Sơ tĩnh lự thì thành tựu một pháp ở cõi Dục là xả ý cận hành, tức nói chung với tâm thông quả, nhờ duyên toàn bộ

các cảnh như sắc, v.v... nên được sinh khởi, có thuyết cho rằng thành tựu ba pháp, tức sắc thanh pháp xả ý cận hành. Tâm này nếu duyên thân biểu đã khởi thì có thể duyên sắc xả ý cận hành. Nếu tâm này duyên ngữ biểu đã khởi thì có thể duyên thanh xả ý cận hành. Nếu tâm này duyên các sự được biến hóa, có thể duyên chung các pháp thì duyên được pháp xả ý cận hành. Có thuyết cho rằng thành tựu được sáu pháp. Nghĩa là sáu xả ý cận hành tức nói chung với tâm thông quả, tâm này đều có thể duyên các pháp chung và riêng. Giải thích: Trong ba thuyết, thuyết đầu thuộc nghĩa đúng vì đồng với luận này và Chánh Lý, không nói là “có thuyết cho rằng”. Thuyết này có ý cho rằng nếu duyên thân nghiệp ngữ nghiệp thì cũng duyên cả năng tạo xúc; hoặc nếu duyên thân nghiệp thì cũng duyên cả hương, vị, xúc, nếu duyên ngữ nghiệp thì cũng duyên cả sắc, hương, vị, xúc nên chỉ gọi là pháp xả ý cận hành. Luận Bà-sa lại chép: Sinh tính lự thứ hai thành tựu một pháp thuộc sở tính lự là pháp xả ý cận hành vì thuộc duyên chung. Có thuyết cho rằng thành tựu ba pháp là sắc, hương và pháp. Nếu duyên thân biểu đã khởi thì có duyên sắc. Nếu duyên ngữ biểu sở khởi thì có duyên thanh. Nếu duyên việc sở biến, tức thuộc về duyên chung thì có duyên pháp. Có thuyết cho rằng thành tựu bốn pháp là sắc, thanh, xúc và pháp vì sinh tính lự thứ hai lúc khởi ba thức thân thuộc Sơ tính lự thì các pháp quyền thuộc có thể duyên sắc, thanh và xúc; ý thức vô phú vô ký thuộc sơ tính lự hiện hữu hiện tiền; hoặc vì tâm thông quả duyên cả chung lẫn riêng. Giải thích: Thuyết đầu là nghĩa đúng, như giải thích ở trước, nên biết rằng khi duyên thân nghiệp ngữ nghiệp thì duyên cả xúc năng tạo; hoặc duyên thân nghiệp thì duyên cả xúc, duyên ngữ nghiệp thì duyên cả sắc và xúc cho nên chỉ gọi là pháp xả ý cận hành. Thuyết thứ ba cho rằng khi ba thức thân khởi đã dẫn phát quyền thuộc uy nghi ý thức đã có thể duyên riêng, hoặc tâm thông quả có duyên cả chung lẫn riêng nên thành tựu bốn pháp thuộc Sơ định.

28. Nếu thuyết khác:

“Có chỗ nói như thế” cho đến “là ý cận hành” dưới đây là nêu thuyết khác, hoặc các luận sư thuộc Kinh bộ nói: Cận hành chỉ thuộc nhiệm, cùng ý dẫn dắt nhau đến với sở duyên, nếu đã lìa nhiệm thì cận hành ở địa này sẽ không hiện hành. Vì thế chỉ thuộc nhiệm mà chẳng phải thiện, vô ký.

“Vì sao cùng với ý lôi kéo nhau đi chung” là hỏi.

“Hoặc ái hoặc tăng” cho đến “nên nói như thế” là dị thuyết đáp: Ái là tham, tăng là chỉ cho sân; “bất trạch xả” là chỉ cho si, vì loại sinh

này không quyết trạch các pháp để lìa bỏ. Do hỷ đi chung với ái, ưu đi chung với tăng, xả đi chung với si; nói xả đi chung với si là y theo phần nhiều và sự mạnh mẽ. Ba pháp này thường cùng với ý dẫn dắt nhau đến với sở duyên nên gọi là ý cận hành. Ở đây chỉ căn cứ ba độc; thật ra các hoặc khác cũng cùng hỷ, ưu, xả nói chung và cùng với ý dẫn dắt nhau đến với sở duyên. Để đối trị loại lìa nhiễm cận hành này, trong kế kinh có nói sáu pháp hằng trụ; tức sau khi đã thấy, v.v... sáu cảnh là sắc, v.v... nhưng không có hỷ hoặc ưu mà tâm thường trụ ở xả, có đủ niệm và chánh tri. Chẳng phải A-la-hán không có thiện pháp hỷ mà chỉ vì ngăn dứt tạp nhiễm nên nói sáu pháp hằng trụ. Vì thế biết rằng cận hành chỉ thuộc lìa nhiễm trong lúc A-la-hán là vô nhiễm cho nên chẳng phải cận hành. “Tâm hằng trụ xả”: Xả là hành xả. Vì thế Tập Đề Môn Túc Luận quyển mười lăm phần giải thích sáu hằng trụ chép “Hỏi: Loại xả này có nghĩa là gì? Đáp: Là tâm tánh bình đẳng, ngay thẳng, vô cảnh giác, nhậm vận trụ của tâm. Lại, có thuyết cho rằng sáu thức tương ứng duyên các cảnh sắc, thanh hương, vị, xúc pháp, xả thọ gọi là xả. Nay đối với nghĩa này nên biết là ý thuyết, tâm tánh bình đẳng, tâm tánh ngay thẳng, tâm vô cảnh giác tánh, nhậm vận trụ của tâm hành xả được gọi là xả.” [Trên đây là văn luận.] “Có niệm chánh tri”, là thể của sáu pháp hằng trụ vì thế luận Bà-sa quyển ba mươi sáu chép “Hỏi: Sáu pháp hằng trụ lấy gì làm tự tánh? Đáp: Lấy niệm, tuệ làm tự tánh. Nếu kể cả các pháp tương ứng câu hữu thì có bốn uẩn, năm uẩn làm tự tánh.”

29. Chứng minh cận hành chỉ là pháp tạp nhiễm:

“Lại, ngay nơi Hỷ, v.v... cho đến gồm các thiện thọ”: là lại chứng minh cận hành chỉ là pháp tạp nhiễm. Lại tức hỷ v.v... cho đến là các thiện thọ, lại chứng tỏ cận hành chỉ là tạp nhiễm về hỷ ưu xả, Thế tôn đã nói thành ba mươi sáu “sư cú”. Nghĩa là nếu mê đắm thì có mười tám, là pháp cận hành và được đối trị; nếu đã ra khỏi cũng có mười tám, nhưng không phải cận hành mà là năng đối trị. Hai thứ khác nhau cộng chung thành ba mươi sáu pháp; lại được bàn đến riêng từng loại nên biết rằng ý cận hành chỉ có nhiễm. Sự sai khác trong các câu này do Đức Phật là đấng Đại sư nói ra nên gọi là “sư cú”. Trường mê đắm thích là chỉ cho các nhiễm thọ vì thọ và mê đắm đều y theo phiền não. Trường hợp đã ra khỏi là chỉ cho các thiện thọ vì thọ và xuất ly đều có pháp thiện làm sở y. Vì thế luận Bà-sa quyển một trăm chín mươi chép: Ở đây nói “mê đắm” tức ái là tánh của mê đắm. Nếu thọ có ái làm nơi nương tựa thì gọi là “Thọ nương vào sự mê đắm). Có thuyết cho rằng

mê đấm là tên gọi tất cả các phiền não vì có tánh chấp đấm; nếu thọ và ái làm nơi nương tựa thì gọi là “Thọ nương vào sự mê đấm”. Nếu thọ không làm nơi nương tựa cho ái hoặc các phiền não thì gọi là “xuất ly y thọ”. luận Bà-sa quyển một trăm ba mươi chín chép “Hỏi: Tại sao không nói là vô phú vô ký? Đáp: Vì đã nói trong hai thứ này. Tức vô phú vô ký thọ có hai tánh chất là thuận nhiễm và thuận thiện. Nếu thuận nhiễm thì thuộc “đam thị y”; nếu thuận thiện thì thuộc “xuất ly y”.

30. Nói lược về chi Thọ:

“Sở thuyết như thế” cho đến “vô lượng sai khác” là nói lược về chi Thọ, như đã giải thích ở trên. nếu nói theo các nghĩa môn khác như hoặc, v.v... để phân biệt thì có rất nhiều sai khác, nên nói đúng như lý.

“Vì sao không nói các chi còn lại”: dưới đây là thứ hai của toàn văn. Chữ “du” là chỉ cho các chi khác. Hỏi: Trên đây chỉ nói về bốn chi. Vì sao không nói tám chi còn lại?

“Tụng chép” cho đến “phẩm Tùy miên sẽ nói” là đáp” Thức và sáu xứ đã được nói ở phẩm Giới; hành, hữu, ái, thủ sẽ được đề cập ở phẩm Nghiệp và Tùy miên.

Hỏi: Sinh và già chết trước đây không có nói riêng, ở đây cũng không thấy đề cập là vì sao?

Giải thích: Sinh và già chết tức năm chi như thức v.v... Trong năm chi này thức và sáu xứ đã được nhắc đến ở trên; danh sắc, xúc, thọ cũng đã được giải thích riêng ở trên, cho nên không nói riêng.

Hỏi: Nếu vậy ái và thủ thuộc vô minh, lẽ ra cũng không nên nêu riêng.

Giải thích: Vô minh có nhiều thuyết khác nhau, tức có khi gọi là ác tuệ, hoặc phi minh, hoặc minh vô. Vì thế ái thủ này không được nói riêng trong lúc vô minh lại được nói riêng như ở dưới.

31. Nói sơ qua đại ý các thứ dụ:

“Các duyên khởi này” cho đến “như thành thực uống ăn”: dưới đây là thứ hai của toàn văn, nói sơ qua đại ý các thí dụ. Bài tụng đầu dụ cho phiền não; hai câu kế dụ cho nghiệp; hai câu cuối là dụ cho sự.

“Luận chép” cho đến “chủng đẳng tương tự” là hỏi.

“Như từ hạt giống” cho đến “nên biết như thế là tri giả” là giải thích bài tụng đầu, có năm thí dụ. Nói “hoặc đắc” bao bọc lấy nghiệp, nghĩa là các hoặc và hoặc đắc đều có khả năng bao bọc lấy nghiệp. Tuy nhiên các hoặc thì bao bọc gần mà hoặc đắc thì bao bọc xa, nên luận Chánh Lý chép: Phiền não bao bọc lấy nghiệp, có công năng chiêu cảm

hậu hữu chứ chẳng phải chỉ có năng cảm, vẫn còn lại rất dễ hiểu.

“Như gạo có vỏ trấu” cho đến “nên biết như thế”: là giải thích hai câu tụng kế gồm có ba ví dụ. Như cây thuốc là nhân đến khi quả chín là mé sau vì quả đã chín thì không thể sinh quả; nghiệp cũng như thế. Nếu đã là quả dị thực thì không thể chiêu cảm một quả dị thực khác; vẫn còn lại rất dễ hiểu.

“Như thức uống ăn chín” cho đến “nên biết như thế” là giải thích hai câu tụng cuối; thí dụ này rất dễ hiểu.

32. Nói về bốn hữu:

“Duyên khởi như thế” cho đến “nay sẽ nói lược” dưới đây là phần chín của toàn văn, nói về bốn hữu. Nhắc lại trước khởi sau, về bốn hữu như Trung hữu ở trước nói là giải thích tên gọi và ý nghĩa, nay ở đây chỉ nói về tánh và hệ.

“Tụng chép” cho đến “dư ba Vô Sắc ba.” Câu tụng đầu là nêu chung; hai câu kế cho đến chữ “dư ba là nói về tánh; ba chữ “Vô Sắc ba” ở cuối là nói về về giới hệ.

“Luận chép” cho đến “sinh hữu chỉ có nhiễm” là giải thích hai câu tụng đầu.

“Do phiền não nào”: dưới đây là nhằm giải thích câu thứ ba, đây là hỏi.

“Các hoặc của Tự địa” cho đến “giống như sinh hữu” là đáp. “Tự địa” nghĩa là chẳng phải các địa khác; “các hoặc” là chỉ cho bốn hoặc do địa này sinh. Bốn hoặc thuộc địa này có thể hiện khởi để làm nhiễm ô sinh hữu. Phần trích dẫn thuyết của Đối pháp rất dễ hiểu. Lại giải thích: Các pháp không hiện khởi nhưng có khả năng làm nhiễm ô nên cũng gọi là Năng nhiễm. Văn Luận nói tất cả các phiền não đều làm nhiễm ô sinh hữu của địa này nên biết rằng đều có khả năng làm cho ô nhiễm. Thật ra các kiết sử sinh khởi đều do năng năng lực của bốn hoặc; các pháp như vô tâm, vô quý, hôn trầm, trạo cử đều nhờ tương ứng với bốn hoặc nên mới có khả năng giúp tươi nhuận chứ chẳng phải do tự năng lực trói buộc và cấu nhiễm mà hiện khởi được; tánh chất của chúng vốn yếu kém nên phải có tư trạch mới hiện tiền được. Ở vào giai đoạn mới kết sinh, thân tâm còn mờ tối nên không hiện khởi. “Tự năng lực triển” là chỉ cho san, tạt, phẫn, phú, và hối; “tự năng lực cấu” là chỉ cho sáu cấu.

Hỏi: Trong các pháp trói buộc, thù miên thuộc tự năng lực hay tùy từng?

Giải thích: Thuộc tùy từng. Thật ra ở giai vị này không có thù

miên nhưng cũng không phân biệt riêng. Nếu thuộc triển cấu tự năng lực thì ở giai đoạn sơ kết sinh chắc chắn sẽ không hiện khởi, cho nên ở đây mới phân biệt riêng. Trong lúc triển cấu tùy từng thì không chắc chắn. Nếu là vô tâm, vô quý, trạo cử, hôn trầm thì tương ứng với giai vị này nhưng nếu thù miên thì không tương ứng, vì ở giai đoạn kết sinh chẳng có thù miên. Vì các trói buộc thuộc tùy từng có tánh chất không chắc chắn nên văn luận không phân biệt riêng. Lại giải thích: Thù miên thuộc về tự lực. Nếu giải thích như thế thì đã tách riêng trong số các trói buộc thuộc tự năng lực. Vì thế luận Bà-sa quyển năm mươi trong phần phân biệt trói buộc chẳng phải trong kiết sử có lập thù miên, ác tác tuy độc lập nhưng không rời nhau. (Trên đây là văn luận.) Dù nói là tự năng lực hay tùy từng nhưng vẫn không trái nhau vì đều phù hợp với Bà-sa, như thường phân biệt đầy đủ trong phần tâm sở. Tuy ở giai đoạn sinh hữu, thân tâm đều mờ tối nhưng do đã từng khởi phiền não trong quá khứ, hoặc do quá khứ cận hiện hành, hoặc do năng năng lực dẫn phát của hai thắng nhân nên phiền não ở giai vị này nhậm vận hiện khởi. Nên biết rằng sát-na đầu tiên ở Trung hữu cũng có khả năng làm nhiễm ô giống như sinh hữu. Đây là nghĩa và tiện gồm nói.

33. Giải thích ba thứ còn lại:

“Nhưng ba hữu còn lại” cho đến “các thiện nhiễm vô ký” là giải thích “ba thứ còn lại” của bài tụng: Các hữu còn lại là bốn hữu, tử hữu và Trung hữu đều có cả ba tánh.

34. Giải thích ba chữ “Vô sắc ba”

“Đối với cõi Vô Sắc” cho đến “chấp nhận có bốn hữu” y theo sự khác nhau giữa các giới để giải thích ba chữ “Vô Sắc ba” của bài tụng.

35. Nói về hữu tình trụ:

“Hữu tình duyên khởi” cho đến “do đâu mà trụ” dưới đây là phần hai của toàn văn, nói về hữu tình trụ, kết thúc phần trước và nêu câu hỏi.

“Tụng chép” cho đến “dẫn và khởi như thứ lớp.” Trong phần tụng đáp, câu đầu là nêu chung, năm câu kế là giải thích riêng, hai câu kế dẫn kinh, câu cuối nói về thắng dụng.

“Luận chép” cho đến “do thực mà trụ” dưới đây là giải thích câu tụng đầu.

“Thực là những gì?” là hỏi.

“Thực có bốn thứ” cho đến “bốn thức” là đáp: Thức ăn gồm có bốn thứ.

36. Giải thích riêng về đoạn thực:

“Đoạn có hai thứ” cho đến “cách dịch này là thô” dưới đây là giải thích riêng về đoạn thực. Đoạn thực có hai thứ tế và thô. 1/ Không uestrực là tế; uestrực là thô. Nói “thực ở kiếp sơ” có nghĩa là vào thời kiếp sơ con người ăn các thứ “vị đất”, bánh “da đất, sần bầm nên không bài tiết chất ô uestr; từ khi ăn lúa thơm mới thải chất uestr tạp. 2/ Ít và mềm gọi là tế; nhiều và cứng gọi là thô. “Tế hãn trùng” là chỉ cho loại côn trùng có thân thể nhỏ bé sinh ra từ mồ hôi, hoặc loại côn trùng chuyên ăn mồ hôi trên thân người.

“Đoạn thực như thế” cho đến “thọ từng phần.” Chỉ hệ Cõi Dục có đủ thứ ba hương, vị, xúc. Tất cả đều là tự thể của đoạn thực. Hai xúc đói và khát được gọi là thực vì đã tiêu hóa thức ăn trước đó, mong cầu thức ăn mới đồng thời ý chỉ tình trạng không bệnh tật. Sở dĩ gọi là Thực vì có thể trở thành các phần riêng biệt để nuốt hay uống; tức miệng có thể uống và nuốt; mũi có thể uống như mũi voi, v.v... có thể thọ thực từng phần nên gọi là Đoạn thực. Đây là giải thích tên gọi. Lại giải thích: Miệng uống và nuốt nên thiết căn có thể thọ nhận mùi vị từng phần của thức ăn. Nhờ mũi có thể uống nên tỷ căn mới thọ nhận từng phần của mùi hương. Trong sự tiếp xúc của miệng và mũi thì thân căn có thể thọ nhận từng phần của xúc.

“Ánh sáng, hình bóng, nóng bức, mát mẻ làm sao thành thức ăn” là hỏi: Đối với ánh nắng, bóng cây, lửa ấm, gió mát đều không thể uống hoặc nuốt hương, vị, xúc thì làm sao có thể gọi là Thực?

“Theo truyền thuyết lời này” cho đến “như tắm gội v.v...” là đáp: Như người bị lạnh, nếu tiếp xúc với ánh nắng hoặc lửa ấm thì được lợi ích và người bị nóng nực nếu gặp bóng cây hoặc luồng gió mát thì được lợi ích nên cũng gọi là Thực. Nói đoạn thực là dựa theo truyền thuyết của Sư Tỳ-bà-sa; ở đây khi nói uống nuốt là nói theo phần nhiều. Như trong trường hợp dùng thuốc để thoa lên thân thể hay để tắm gội, v.v... tuy không phải dùng để uống nhưng vì có công năng giữ gìn thân thể nên vẫn thuộc loại tế thực. Sắc giới tuy vẫn có sự tiếp xúc lợi lạc cho thân nhưng vì không có sự uống nuốt từng phần nên chẳng phải đoạn thực.

“Sắc cũng có thể thành” cho đến “vì sao chẳng phải thực” là hỏi.

“Đây không thể làm lợi ích” cho đến “mà không lợi ích” là đáp: Sắc không có khả năng làm lợi ích tự đối với nhãn căn, sắc không có khả năng làm lợi ích cho sự giải thoát. Thông thường gọi là thực thì

trước phải làm giúp ích cho căn tương ứng và các đại chủng sở y, sau đó là các đại chủng thuộc các căn khác. Lúc uống nuốt màu sắc thì nhãn căn và các đại chủng sở y còn không được lợi ích hưởng chi là bốn căn nhĩ, tỷ, v.v... và các đại chủng sở y của chúng. Vì các sắc căn và trần cảnh khác nhau nên khi uống nuốt màu sắc thì các căn tỷ, thiệt, thân không thể chấp lấy sắc để làm lợi ích cho tự căn và các đại chủng sở y. Nếu chưa lia dục nếu thấy sắc mà sinh hỷ lạc là do duyên với sắc nên xúc mới sinh hỷ lạc thì đây gọi là xúc thực chứ chẳng phải sắc thực. Đối với hai quả Thánh sau cùng vì đã lia dục nên giải thoát được sự tham ăn, tuy nhìn thấy đủ loại đồ ăn uống ngon lành nhưng sắc vẫn không làm lợi ích cho thân. Nếu uống nuốt hương, vị, xúc thì vẫn làm ích lợi cho thân. Tuy không còn tham dục đối với hương, vị, xúc nhưng thấy sắc thì không có ích mà uống hương, vị, xúc thì lại có lợi ích. Vì thế biết rằng sắc không phải thực. Lại giải thích: nêu khắp hai quả Thánh cuối cùng chẳng phải chỉ nhằm chứng minh sắc không phải là thực nên không lợi ích mà còn hàm ý thấy sắc không sinh hỷ lạc nên không lợi ích. Lại giải thích: Sắc không phải thực vì không đến được cảnh tức không thoát được đói khát không thành sự ăn uống; tuy có nhìn thấy nhưng vẫn không thể làm cho hết đói khát.

Hỏi: Trong số các pháp chẳng phải đoạn thực vì sao chỉ trừ sắc?

Giải thích: Thanh chẳng nối tiếp; ý pháp không có phần đoạn; năm căn như nhãn, v.v... tuy có cả hai nghĩa trên nhưng lại không phải thực, vì thể vốn tịnh diệu không thể uống nuốt. Tám loại này không có ý nghĩa rõ ràng về thực nên không phân biệt riêng. Chỉ có sắc có tánh chất nối tiếp và phần đoạn, có thể được uống nuốt cùng với các pháp thuộc đoạn thực, vì thế sợ người học nhầm đó là pháp đoạn thực nên mới nói riêng.

37. Giải thích ba thứ thực còn lại:

“Xúc là ba hòa” cho đến “khắp cả ba cõi đều hữu” là giải thích ba thứ thực còn lại, thể chỉ thuộc hữu lậu. “Giới” là chỉ cho ba cõi. Trong phần phân biệt mười tám giới trước đây có nói mười lăm giới thuộc về hữu lậu; đã nói đoạn thực chỉ thuộc hữu lậu nên không nói riêng.

“Vì sao thể của thực không có vô lậu” là hỏi.

“Sư Tỳ-bà-sa” cho đến “vì diệt các hữu” là đáp.

“Lại khế kinh nói” cho đến “đều nói đã sinh” lại dẫn kinh chứng minh nói thực chỉ thuộc hữu lậu. Bộ đa, Cầu sinh, đều thuộc thân ba cõi; bốn loại thực vốn đã có khả năng làm cho an trụ lợi ích thì biết rằng đó là hữu lậu. Pháp vô lậu thì khác; đã dứt diệt các hữu nên chẳng phải

thể của thực.

“Lại nói câu sinh lấy gì làm y theo”: dưới đây là giải thích kinh, giải thích câu bảy và tám. Đây là hỏi nói theo kinh.

“Trung hữu trong đây nói” cho đến “tạm thời sanh khởi” là đáp: Kinh nói năm tên gọi khác nhau của Trung hữu. Câu sinh là một trong năm tên gọi này nên biết rõ rằng trước đây khi kinh nói về câu sinh là chỉ cho Trung hữu. Văn còn lại rất dễ hiểu.

38. Dẫn kinh để chứng minh:

“Như khế kinh nói” cho đến “gọi là Trung hữu” là dẫn kinh để chứng minh “khởi” là Trung hữu như khế kinh nói: Có khi Vô thường có khả năng phá hoại “tự thể khởi” có khi vô thường có khả năng phá hoại, “thế gian sinh”. Khởi là Trung hữu; sinh là sinh hữu. Tự thể và thế gian là hai danh từ gọi chung Trung hữu và Sinh hữu. Để chứng minh Trung hữu thật có nên dùng “tự thể” để nêu danh; về sinh hữu thì vì sợ chấp là thường hằng nên dùng “thế gian” để nói lỗi. Lại giải thích ảnh và lược hiển bày lẫn nhau. Lại giải thích: Trung hữu ẩn che lẫn nhau nên tự thể nêu danh, sinh hữu hiển bày lẫn nhau nên gọi là Thế gian.

39. Lại dẫn kinh chứng minh:

“Lại kinh nói có” cho đến là câu thứ tư lại dẫn kinh chứng minh “Khởi” là Trung hữu. Kinh này nói “đoạn”, đoạn chỉ cho hai trường hợp:

1) Đắc vĩnh đối trị đoạn, tức chứng đắc trạch diệt bất thối, nên gọi là Đoạn;

2) Đắc vĩnh bất hành đoạn, tức chứng đắc phi trạch diệt bất hành nên gọi là Đoạn. Vì thế luận Chánh Lý quyển.

3) Chép: Nay ta suy gẫm thấy khế kinh ấy có ý như vậy, tức nói theo hai đoạn để nói. Hai đoạn này là gì? Đó là đắc vĩnh đối trị đoạn và đắc vĩnh bất hành đoạn. (Trên đây là văn luận.) Nếu phân tích theo bốn trường hợp thì tùy theo sự thích ứng mà nói về hai thứ này. Giúp sức cho phiền não thuộc Trung hữu thì gọi là khởi kiết; giúp sức cho phiền não thuộc sinh hữu thì gọi là sinh kiết.

Lại giải thích: Giúp sức cho phiền não ở sơ niệm của Trung hữu thì gọi là khởi kiết; giúp sức cho phiền não ở sơ niệm của sinh hữu thì gọi là Sinh kiết. Nói bốn trường hợp:

1) Đã dứt khởi kiết nhưng chưa dứt sinh kiết, lia bỏ tham dục thuộc hai giới, không còn thọ Trung hữu nên đã dứt khởi kiết; chưa dứt trừ tham dục thuộc cõi Vô Sắc, còn thọ sinh hữu Vô Sắc cho nên chưa dứt được sinh kiết. Ở đây nói đoạn là y theo theo loại vĩnh đối trị vì không

có khởi kiết mà chỉ đặc bất hành nhưng đối với sinh kiết lại có ý nghĩa của khởi, tức sinh kiết thuộc cõi Dục và cõi Sắc đặc hành, tất nhiên cũng đặc hành đối với khởi kiết. Nếu sinh kiết thuộc cõi Vô Sắc hiện hành tất nhiên đã đặc vĩnh đối trị khởi kiết. Vì thế biết rằng loại đoạn này là nói theo vĩnh đối trị nói.

2) Đã dứt sinh kiết nhưng chưa dứt khởi kiết. Ở trung ban Niết-bàn không còn thọ sinh hữu nên sinh kiết được dứt; còn thọ Trung hữu nên khởi kiết chưa được dứt. Ở đây nói dứt là y theo vào sự không hiện hành. Không còn sinh kiết tức đã đặc vĩnh đối trị, nhưng về lý thì vẫn chưa dứt được khởi kiết. Điều này nghĩa là dứt sinh kiết tức lìa ba cõi, nhưng ba cõi thì không còn khởi kiết cho nên biết rằng ở đây chỉ y theo vĩnh bất hành đoạn. (3) Đã dứt khởi kiết và sinh kiết. A-la-hán đã đoạn tham dục thuộc ba cõi, không còn thọ thân Trung hữu nên dứt được khởi kiết cũng không thọ sinh hữu nên dứt được sinh kiết. Ở đây nói dứt là y theo vào vĩnh đối trị. Tuy đối với thân này đã thành Vô học nhưng nói theo tánh chất không hiện hành của hai kiết thuộc sinh và khởi nên vẫn gọi là dứt. Ở đây cũng căn cứ vào vĩnh đối trị để nói. (4) Chưa dứt khởi kiết và sinh kiết. Tức trừ các trường hợp trên; có nghĩa là trừ hiện và trung ban, tất cả các trường hợp chưa lìa hẳn tham dục thuộc cõi Sắc đều thọ Trung hữu cho nên khởi kiết chưa thể dứt, vẫn còn thọ sinh hữu nên sinh kiết cũng chưa được dứt. Ở đây nói chưa dứt là chỉ cho cả hai trường hợp.

40. *Giải thích Bộ-đa là gì?*

“Lại Bộ đa giả” cho đến “gọi là cầu sinh” là giải thích thứ hai: Bộ đa nghĩa là vô sinh, tức chỉ cho A-la-hán không còn thọ sinh, danh từ này có nhiều nghĩa nên để nguyên âm Phạm. Chúng phàm phu, hữu học vẫn còn tham ái nên gọi là cầu sinh vì vẫn còn thọ sinh.

“Thức ăn ấy khiến” cho đến “Cầu sinh hữu tình” là hỏi.

“Sư Tỳ-bà-sa” cho đến “noãn tức bại vong” là đáp: Bộ đa và Cầu sinh đều có đủ bốn cách ăn. Đối với chúng sinh còn tham ái thì đoạn thực không chỉ giúp cho hiện thân mà còn giúp cho cho hoặc nghiệp ở hiện tại để chiêu quả về sau. Vì Thế tôn đã nói rằng bốn loại thức ăn ở hiện tại đều là căn bản của bệnh tật, mụn nhọt, tên độc, nhân duyên của già chết ở vị lai. Bệnh tật, v.v... đều là các tên gọi khác nhau của quả khổ. Vì thế biết rằng đoạn thực cũng giúp cho đời sống vị lai. Tư thực không chỉ giúp cho cho vị lai mà còn an trụ ở hiện thân cho nên biết rằng tư thực vẫn có lợi ích đối với đời sống hiện tại. Ba chứng minh rất dễ hiểu.

“Điều này không đúng” cho đến “ở tại xúc vị” là bác bỏ dẫn chứng thứ ba đồng thời giải thích. Nghĩa là noãn này khởi niệm nghĩ về mẹ lúc trước ở trong hơi ấm xúc vị, nên luận Bà-sa quyển một trăm ba mươi dẫn Tập Dị môn chép: nhớ đến mẹ trước lúc còn hơi ấm tất cả xúc.

“Các pháp hữu lậu” cho đến “thuyết thực chỉ có bốn” dưới đây là giải thích câu tụng thứ ba. Đây là hỏi.

“Tuy thế nhưng y theo thắng” cho đến “sinh vị sinh” là đáp: Y theo tánh chất mạnh mẽ để nói là bốn cũng không lỗi. Trong bốn loại này tuy đều tư ích đời sống hiện tại và vị lai nhưng có hai thứ tư ích hiện tại mạnh mẽ hơn và hai thứ tư ích vị lai mạnh mẽ hơn. Ở đây nói huân nghĩa là báu. Tư thực nhờ năng lực của hạt giống thức do nghiệp giúp cho nên về sau mới có thể khởi. Thức khởi có công năng thủ quả nên gọi là hạt giống. Lại giải thích: là Kinh bộ giải thích vì hình như giải thích này hợp lý hơn. Tư thực phát dẫn là do năng lực của hạt giống thức của nghiệp huân tập nên về sau mới có thể sinh khởi; hoặc do năng lực của hạt giống thức do nghiệp huân tập nên thức hiện hành và nhờ thế mới có thể sinh khởi về sau, Văn còn lại rất dễ hiểu.

41. Hỏi đáp phân biệt:

“Tất cả các đoạn đều là thực phải không”: dưới đây là hỏi đáp phân biệt. Đây là hỏi.

“Có khi đoạn mà chẳng phải thực” cho đến “đều có bốn trường hợp” là đáp. Câu thứ nhất: Có thể uống nuốt nên gọi là Đoạn; tổn hoại căn và đại nên chẳng phải thực. Câu thứ hai: Ba loại thức ăn còn lại có khả năng giúp ích nên gọi là thực; không thể uống nuốt nên chẳng phải đoạn. Câu thứ ba: Có thể uống nuốt nên gọi là đoạn; giúp ích căn và đại chủng nên cũng là Thực. Câu thứ tư: Trừ các trường hợp trên, ba loại thực như xúc v.v... đều có bốn trường hợp. Tập Dị Môn quyển một chép:

Hỏi: Tất cả các xúc đều là thực phải không?

Đáp: Nên chia ra qua bốn trường hợp.

1) Hữu xúc phi thực: Vô lậu xúc và hữu lậu xúc là duyên làm tổn hoại căn và đại chủng.

2) Hữu thực phi xúc: Ba thứ thực còn lại.

3) Hữu xúc cũng là thực: Hữu lậu xúc làm duyên giúp ích các căn và đại chủng.

4) Phi xúc phi thực: Trừ các trường hợp trên. Về ý tư và thức cũng giống như bốn trường hợp của xúc thực ở trên.

“Lại hữu xúc v.v...” cho đến “mà chẳng phải thực hay sao?” là hỏi. Chữ đẳng trong “xúc đẳng” gồm cả tư và thức.

“Hữu là dị địa vô lậu xúc v.v...” là đáp. Luận Chánh Lý quyển ba mươi chép:

Hỏi: Vì sao vô lậu xúc, v.v... chẳng phải thực?

Đáp: Thực có công năng dẫn dắt và giúp cho các hữu, có thể chán ghét, có thể dứt trừ hoặc ưa thích thêm lớn trong lúc vô lậu tuy cũng có công năng giúp cho các hữu nhưng vốn không có công năng dẫn dắt các hữu lại không bị chán ghét, dứt trừ hoặc ưa thích thêm lớn, vì thế không xếp vào bốn loại thực ở trên. Vì lý do này mà khi ở vào các giới địa khác tuy pháp hữu lậu cũng chẳng phải là thể của thực và các pháp ở giới địa khác tuy cũng là nhân giúp cho hiện hữu nhưng lại chẳng phải là nhân có công năng dẫn phát hậu hữu nên không gọi là Thực. Các pháp vô lậu lúc ở hiện tại tuy có thể làm nhân giúp cho các căn và đại chủng nhưng không thể làm nhân dẫn phát hậu hữu, tuy tạm thời có thể làm nhân giúp cho căn và đại chủng nhưng chỉ vì muốn lập thành sở y thù thắng để nhanh chóng đạt được Niết-bàn diệt hết các hữu. Hữu lậu thuộc tự địa lúc hiện tiền có khả năng giúp cho hiện hữu khiến cho thêm lớn để có thể chiêu cảm hậu hữu vì thế đã giải thích đoạn thực làm nhân chiêu cảm hậu hữu. Nghĩa là khi thực thuộc xúc, v.v... dẫn phát hậu hữu thì cũng dẫn phát các nội pháp như hương, v.v... thuộc vị lai; hương, v.v... ở hiện tại giúp cho các nhân như xúc, v.v... khiến cho hậu hữu dẫn phát đồng thời cũng có khả năng chấp lấy hương, v.v... thuộc vị lai làm quả đẳng lưu. Cho nên đoạn thực và nhân hậu hữu có chung một quả, lại có khả năng dẫn phát đời sống nên gọi là Thực.

42. Nói rộng về đoạn thực:

“Các hữu thực rồi” cho đến “giúp cho căn và đại” là nói rộng về đoạn thực: Trước thì giúp ích nhưng sau lại làm tổn hại hoặc trước làm tổn hại nhưng sau lại giúp ích đều gọi là Thực.

“Đường nào, sinh nào đều có mấy cách thực” là hỏi.

“Năm đường bốn sinh đều đủ bốn cách thực” là đáp.

“Vì sao địa ngục có đoạn thực?” là hỏi.

“Hòn sắt, đồng sôi chẳng lẽ không phải đoạn thực” là giải thích.

“Nếu người bị hại” cho đến “thức thực cũng thế” là hỏi: Nếu làm tổn hại được gọi là Thực thì trái với bốn trường hợp đồng thời trái với Phẩm loại.

Kia nói hãy nương cho đến “đều có bốn cách thực” là giải thích: bốn trường hợp và túc luận Phẩm loại ở trên chỉ y theo nghĩa giúp ích

để gọi là Thực. Thật ra lúc đầu tăng ích nhưng sau là tổn hoại hoặc lúc đầu là tổn hoại, nhưng sau lại tăng ích, đều gọi là Thực nên không trái nhau. Thối sắt nóng lúc đầu tăng ích nhưng sau lại làm tổn hoại vì thế cả năm đường đều có đủ bốn cách thực.

42. Nói thêm về công đức bố thí:

“Lời đức Thế tôn dạy” cho đến “dị sinh trong rừng:” Do giải thích bốn cách thực nên nói thêm về công đức của sự bố thí. Đây là dựa vào kinh nêu câu hỏi.

“Có chỗ giải thích rằng” cho đến các loài có bụng gồm có bốn giải thích:

a) Đây là giải thích đầu, chữ phúc nghĩa là bụng.

“Kia giải thích chẳng đúng” cho đến “so sánh khen là hơn” là luận chủ bác bỏ giải thích đầu: Trong kinh có nói một loài dị sinh cho nên giải thích trên là phi lý. Hơn nữa, kinh còn nói bố thí nhiều vẫn hơn ít nên không phải nghi ngờ gì nữa, và cũng không nên ngạc nhiên trước sự ca tụng bố thí nhiều hay ít.

b) Giải thích hai:

“Có người nói họ gần Phật, Bồ-tát” là giải thích thứ hai cho rằng dị sinh đã từng tu tập tướng tốt trong trăm kiếp, gần gũi Phật, Bồ-tát.

“Lý cũng không đúng” cho đến “là bậc A-la-hán” là luận chủ bác bỏ giải thích thứ hai. Câu chi Hán dịch là bách ức.

c) Giải thích ba:

“Tỳ-bà-sa giả” cho đến “thuận quyết trạch phần” là thứ ba sự giải thích, giống như phê bình của Bà-sa quyển 130.

d) Giải thích bốn:

“Danh và nghĩa này” cho đến “tự sở phân biệt” là luận chủ bác bỏ chủ trương cho rằng dị sinh thuộc rừng Thiệm-bộ được gọi là thuận quyết trạch phần, vì không có sự tương ứng và cũng không có văn chứng minh. Nên biết rằng điều này chỉ do các luận sư Tỳ-bà-sa tự phân biệt ra.

Hỏi: Vì sao luận chủ bác bỏ lý phê bình của Bà-sa?

Giải thích: Luận chủ lấy lý làm tông chỉ mà không lấy phê bình của Bà-sa để xét định.

“Bồ-tát Hậu thân” cho đến “đối Dự lưu hưởng” là luận chủ tự giải thích: Trụ thân tối hậu, Bồ-tát Thích-ca ngự ở rừng Thiệm-bộ gọi là Dị sinh. Chủ trương này hợp lý vì vào thời kỳ đó Bồ-tát và các vị tiên lià dục cư ngụ ở trong rừng Thiệm-bộ. Lại giải thích: Lúc đó tuy Bồ-tát chưa lià bỏ tham dục nhưng đã hàng phục phiền não giống như các vị

tiên đã lia bỏ tham dục, vì thế so sánh với các tiên để nói lên sự cao quý. Tuy bố thí cho Bồ-tát thì được phước báo vô biên nhưng do kinh trên có sự so sánh gấp hàng trăm lần nên mới nói là Bồ-tát thù thắng hơn chư tiên đã lia bỏ tham dục cả trăm lần. Theo kinh này thì nếu có người thường hay bố thí thức ăn cho một trăm vị Bà-la-môn cũng không bằng chỉ bố thí cho một vị tiên lia dục. Lại nói nếu bố thí cho một dị sinh ở Thiệm-bộ thì phước báo còn hơn cả việc bố thí thức ăn cho một trăm vị tiên ngoại đạo lia dục. Thế nên nói rằng nói theo sự so sánh trước đây để biết rằng thù thắng gấp trăm lần. Sau này Thế tôn không đề cập đến trường hợp dị sinh ở rừng Thiệm-bộ mà chỉ lấy các vị tiên ngoại đạo lia dục đối so sánh hơn kém với hàng Dự lưu hưởng. Nếu không làm như vậy thì lẽ ra Thế tôn phải lấy dị sinh ở rừng Thiệm-bộ đối với Dự lưu hưởng để so sánh hơn kém và kinh này lẽ ra phải nói rằng người bố thí cho một vị Thánh thuộc Dự lưu hưởng phải cao hơn việc bố thí cho một trăm dị sinh ở cõi Thiệm-bộ. Nhưng kinh không nói như vậy, cho nên biết rằng chỉ nói theo sự so sánh trước đó để cho là cao hơn gấp trăm lần.

Hỏi: Luận Bà-sa quyển một trăm ba mươi trong phần dẫn kinh Giảng Lượng có chép: Kinh này cho rằng bố thí thức uống ăn cho dị sinh ở rừng Thiệm-bộ không được phước quả lớn bằng bố thí thức uống ăn cho bậc Thánh thuộc quả Dự lưu; bố thí thức uống ăn cho một trăm bậc Thánh Dự lưu không được phước quả lớn bằng bố thí cho một bậc Thánh Nhất lai. Về sự so sánh giữa các vị Bất hoàn, La hán, Độc giác, Như lai, tạo chùa, thí tăng y theo theo trên đây có thể biết; ở đây không thể dẫn tất cả. Nếu so sánh Bà-sa dẫn kinh và luận này dẫn kinh thì không giống nhau: thứ nhất là dị sinh và ngoại đạo khác nhau, thứ hai là hưởng và quả khác nhau. Như vậy làm sao có thể giải thích chung?

Giải thích: Nếu đã có hai thứ khác nhau thì biết rằng phần dẫn kinh đều khác nhau, chẳng phải cùng một văn.

Hỏi: Hưởng và quả khác nhau, vì sao luận này còn dẫn chứng văn kinh? Nói trừ dị sinh ra mà chỉ đối chiếu ngoại đạo với Dự lưu hưởng, không nói về dị sinh thì so với trích dẫn của Bà-sa chỉ lấy dị sinh rừng Thiệm-bộ đối chiếu quả Dự lưu mà không nói về ngoại đạo thì không trái nhau sao?

Giải thích: Ở rừng Thiệm-bộ không chỉ có Bồ-tát được gọi là dị sinh mà còn có các dị sinh tu đạo khác. Bà-sa dẫn kinh có nói về dị sinh nhưng dị sinh này không phải chỉ cho Bồ-tát mà chính là các dị sinh khác. Tuy cùng trích dẫn từ một kinh như nhau nhưng phần trích dẫn lại

không giống nhau.

Lại giải thích: Bà-sa khi dẫn kinh đã lấy dị sinh ở rừng Thiệm-bộ đối chiếu quả Dự lưu nhưng dị sinh này chính là ngoại đạo lìa dục, vì ngoại đạo này cũng là dị sinh chứ không phải là Bồ-tát. Hai luận dẫn kinh tuy so sánh hưởng và quả không giống nhau nhưng ngoại đạo dị sạch thì không khác nhau.

43. Hữu tình chết:

“Đã nói hữu tình” cho đến “có tử sinh v.v...” dưới đây là thứ ba của toàn văn, nói về hữu tình chết. Do các đại chia lìa gọi chung là chết. Vì nghĩa tương ứng nên nói cả các vấn đề như sinh v.v... Ở đây có sáu:

- 1) Thức nào hiện tiền.
- 2) Thọ nào tương ứng;
- 3) Định tâm và vô tâm có bị tử sinh hay không.
- 4) Hỏi: Trụ tánh thức nào được nhập Niết-bàn.
- 5) Hỏi: Lúc qua đời, thức diệt ở chỗ nào.
- 6) Hỏi: Người dứt mặt-ma có thể tánh như thế nào.

Chữ đăng trong các câu hỏi bao gồm bốn trường hợp hỏi còn lại.

44. Trả lời sáu câu hỏi:

“Tụng chép” cho đến “dứt mặt-ma câu v.v...” là tụng đáp, ba câu tụng đầu trả lời câu hỏi thứ nhất; câu kế là trả lời câu hỏi thứ hai; câu kế là trả lời câu hỏi thứ ba; câu kế là trả lời câu hỏi thứ tư; ba câu tiếp theo trả lời câu hỏi thứ năm; câu cuối trả lời câu hỏi thứ sáu.

45. Nói riêng về sinh:

“Luận chép” cho đến “sơ kết Trung hữu” là giải thích ba câu tụng đầu. Ở sáu giai đoạn này đương nhiên thừa nhận ý thức mà không có năm thức còn lại vì chúng không có công năng. Ở đây nói “sinh” không chỉ bao gồm sơ tâm của sinh hữu mà còn có cả sơ tâm của Trung hữu. Nếu nói “sinh hữu” thì không có Trung hữu; nếu chỉ nói “sinh” thì có cả sơ niệm thuộc Trung hữu. Như khi chết ở cõi trên sinh xuống cõi dưới thì sơ niệm Trung hữu cũng gọi là Sinh. Ở đây có ý nói hữu tình chết có thức nào hiện khởi khi; đồng thời nói về năm thức còn lại. Phần nói riêng về sinh ở dưới có thể y theo đây mà biết.

46. Lúc chết và lúc sinh tâm không sáng suốt:

“Tử sinh chỉ chấp nhận” cho đến “không thuận tử sinh” là giải thích câu tụng bốn: Lúc tử và sinh tâm không sáng suốt và thể của xả thọ cũng vậy. Tánh tướng thuận theo cho nên xả tương ứng. Hai thọ còn lại vẫn còn lanh lợi nên không thuận theo tử sinh. Vì thế tuy ý thức tương ứng với ba thọ nhưng ở vào giai đoạn tử và sinh thì chỉ tương ứng

với xả không tương ứng với xứ khác. Luận Chánh Lý lại chép: Thứ chẳng sanh lợi, có nghĩa tử sinh vì lúc tử sinh sẽ mờ tối. Do đó nên nói rằng ba tĩnh lự ở dưới chỉ cận phần tâm có tử và sinh vì căn bản địa không có xả thọ. Lại luận Bà-sa quyển chín mươi tám chép: Phạm phụ, Phạm chúng nương tâm thuộc Vị chí địa qua đời kết sinh; Đại phạm nương tâm thuộc tĩnh lự trung gian, qua đời kết sinh. Vì tâm lúc qua đời kết sinh chỉ tương ứng với xả thọ. Xả thọ chỉ có tại sơ cận phần địa tĩnh lự mà không thuộc địa Căn bản. Lại y theo Chánh Lý và Bà-sa thì địa Căn bản không có xả thọ.

Hỏi: Hai thọ còn lại so với xả thì rất mạnh hơn nhưng vẫn không được có tử sinh; như vậy trong trường hợp của thiện và nhiễm so với vô ký cũng rất mạnh mẽ lẽ ra cũng không thể có tử sinh?

Giải thích: Hai thọ đối với xả dù mạnh mẽ nhưng không được có tử sinh trong lúc xả thọ có cả ba tánh nên thiện và nhiễm vẫn có tử sinh.

47. Chỉ có tán chẳng có định

“Lại, hai thời này” cho đến “hẳn là có tâm” dưới đây là giải thích câu tụng thứ năm. Chữ “Hai” trong bài tụng là chỉ cho tử và sinh. Ở hai thời gian này chỉ có tán mà chẳng có định. Đã thuộc vị hữu tâm thì chẳng thể vô tâm, đây là giải trừ chương ngại.

1) Giải thích chương ngại thứ nhất:

“Chẳng phải ở tâm định” cho đến “năng nhiếp ích” là giải thích chương ngại thứ nhất, chẳng phải tâm Định có tử sinh, vì

a) Giới địa khác nhau, hễ tâm tử sinh thì khởi ở đương địa. Nếu khởi ở dị địa dị giới mà có tử sinh thì tử sinh thuộc tha giới địa sẽ không phải tử sinh thuộc tự giới địa.

b) Do gia hạnh sinh. Đã thuộc tâm tử sinh thì nhậm vận sinh khởi.

c) Có công năng nhiếp ích, đã là tâm tử sinh thì phải yếu kém vì thế không có công năng nhiếp ích. Do ba lý do trên mà tâm nhiễm thuộc dị địa không có tử sinh. Vì thế luận Chánh Lý chép: tâm Nhiễm thuộc dị địa cũng có công năng nhiếp ích, cũng do gia hạnh sinh khởi nên không có qua đời. Tâm nhiễm thuộc dị địa thì thuộc về thắng địa thì làm thế nào có thể ưa thích tìm đến liệt địa để thọ sinh. Vì thế loại tâm này cũng không có công năng thọ sinh. (Trên đây là văn luận.) Ba nguyên nhân trên còn cho thấy tâm tịnh vô ký thuộc dị địa cũng không có tử sinh.

Lại giải thích: Trong ba lý do trên chỉ có hai lý do là chính, đó là giới địa khác nhau và do gia hạnh sinh khởi. Điều này chứng tỏ tâm tịnh

vô ký thuộc dị địa không có tử sinh. Vì thế luận Chánh Lý chép: Tất cả các tâm tịnh vô ký thuộc dị địa đều do gia hạnh sinh khởi nên không có qua đời, đồng thời cũng chẳng phải nhiễm ô nên không có thọ sinh. (Trên đây là văn luận.)

Hỏi: Như khởi tâm thông quả thuộc dị địa và sinh ở Nhị định trở lên khởi ý thức uy nghi thuộc sơ định ở dưới thì có thể nói là do gia hạnh sinh khởi. Trong trường hợp sinh Nhị định trở lên mà tự nhiên khởi ba thức uy nghi tâm ở dưới thì chẳng phải do gia hạnh sinh; như vậy làm sao có thể nói tất cả tâm tịnh vô ký thuộc dị địa đều do gia hạnh khởi?

Giải thích: Luận Chánh Lý chỉ y theo thông quả ý thức và uy nghi ý thức thuộc dị địa để nói là tất cả đều do gia hạnh khởi. Thọ sinh và qua đời chỉ có ở ý thức. Nếu ở ý thức mà không có thọ sinh và qua đời thì ở năm thức kia dĩ nhiên không thể có, thế nên không nói.

Lại giải thích: Chánh Lý cũng phân biệt hai thông, vì hai thông này do gia hạnh khởi. Tuy ở năm thức không thể có thọ sinh và qua đời nhưng nói gia hạnh để ngăn chúng.

Lại giải thích: luận Chánh Lý cũng phân biệt rộng đoạn nói về sự tự nhiên sinh khởi ba thức uy nghi ở dưới vì khởi tâm thuộc dị địa thì khó nên phải nương nhờ gia hạnh mà khởi. Trong văn luận đã nói “tất cả” mà không phân biệt riêng tức biết rõ rằng cũng bao gồm sự sinh khởi ba thức thuộc địa dưới. Tuy chỉ có ba giải thích nhưng đã nói đầy đủ ý nghĩa toàn văn. Tất nhiên vì không có khả năng khởi tán thiện thuộc dị địa nên không cần phân biệt riêng, hoặc giới địa khác nhau thì đã ngăn dứt được.

2) Giải thích chương ngại thứ hai:

“Cũng là có tâm” cho đến “vô thọ sinh” là giải thích chương ngại thứ hai: Vô tâm cũng có tâm tử sinh vì ở vị vô tâm này nhờ có định năng lực giữ gìn nên không thể tác động; cũng không có trường hợp tự qua đời nên không có tổn hại. Nếu thân sở y sắp bị phân hoại mà qua đời thì chắc chắn sinh khởi trở lại ở tâm sở y thân thuộc tự địa. Nhưng sau đó bị qua đời thì không hợp lý vì lúc mới sinh khởi thì tâm đồng địa sinh và sau này khi tử thì cũng tâm đồng địa tử. Điều này giải thích vì sao không có tâm qua đời. Hơn nữa vô tâm không thể thọ sinh vì không có phiền não làm nhân nhuận sinh, đã xa lìa các nhân khởi hoặc nên không thọ sinh. Điều này giải thích vì sao không có tâm thọ sinh.

“Tuy nói tử hữu” cho đến “mà không có dị thực” đây là giải thích câu tụng thứ sáu: Tuy nói tử hữu có cả tâm thuộc cả ba tánh nhưng nhập Niết-bàn thì chỉ có hai tâm vô ký dị thực và uy nghi. Không có phiền

não nên không có tâm nhiễm. Tuy có tâm thiện, công xảo, thông quả nhưng vì chúng mạnh mẽ nên không nhập Niết-bàn cho nên nhập niết bàn chỉ có hai vô ký. Nếu nói Ba định dưới đây có xả dị thực thì nhập tâm Niết-bàn ở cõi Dục có đủ hai tâm vô ký; nếu nói Ba định dưới đây không xả dị thực thì nhập Niết-bàn ở cõi Dục chỉ có uy nghi mà không có dị thực. Trong hai chủ trương trên đây thì chủ trương đầu là nghĩa đúng. Cũng như trong sự sinh nhau của hai mươi tâm, tâm dị thực sinh thuộc cõi Dục có thể sinh khởi tâm nhiễm ô thuộc hai cõi trên tức tâm dị thực sinh thuộc cõi Dục này có xả thọ tương ưng qua đời và thọ sinh tâm nhiễm thuộc hai cõi trên vì tâm thọ sinh và qua đời chắc chắn thuộc xả thọ. Từ đó biết rằng cõi Dục chắc chắn có xả thọ dị thực. Hơn nữa, ở phần sau của luận này có chép: Có thuyết cho rằng địa dưới cũng có xả thọ dị thực vì có chiêu cảm dị thực. Luận cũng thừa nhận ba nghiệp không thuộc trước sau dị thực. Luận Bà-sa trong phần nói về nhân dị thực cũng có nói rằng địa dưới có xả thọ dị thực nhưng không thể dẫn đầy đủ ở đây. Cho nên biết rằng ba định dưới đây có xả dị thực là đúng.

“Vì sao chỉ có vô ký đặc nhập Niết-bàn” là hỏi.

48. Nói hai thứ tâm vô ký:

“Thế lực Vô ký là thuận theo tâm mà dứt” là đáp: Hai thứ tâm vô ký này có thế lực yếu kém nên dứt theo tâm, trong lúc các tâm thiện vô ký lại mạnh mẽ hơn, nên không dứt theo tâm. Tử tâm tuy cũng có cả ba tánh nhưng lại khác với dứt tâm, cho nên không thể so sánh với nhau.

“Ở vị qua đời” cho đến “thức sau cùng diệt” dưới đây là phần giải thích câu tụng thứ bảy, tám và chín. Đây là hỏi.

“Qua đời đột ngột” cho đến “một chỗ đều hết” là đáp: Thật ra ý thức không có nơi chốn nhưng nói cùng diệt một chỗ với thân tức ý nói khi thân diệt thì ý thức cũng diệt theo chứ chẳng phải có cùng chỗ diệt với thân. Vì thế, luận Chánh Lý chép: Các thức thuộc nhãn, v.v... y chỉ sắc căn còn không có nơi chốn hướng chi là ý thức, vì thế nói theo thân căn để nói về ý thức. (Trên đây là văn luận.) Văn còn lại rất dễ hiểu. Luận Bà-sa quyển sáu mươi chín chép: Đọa vào đường ác thì thức diệt ở bàn chân; sinh lên cõi người thì thức diệt ở rốn; sinh lên cõi trời thì thức diệt ở đầu; nếu nhập Niết-bàn thì thức diệt ở tim.

“Lại dẫn qua đời” cho đến nên được gọi là đoạn: là giải thích câu tụng thứ mười: Khi qua đời mau thì không dứt mạng-ma; chỉ khi từ từ qua đời mới dứt mạng ma. Mạng-ma là tử huyệt ở thân, có kích cỡ rất nhỏ, nếu đụng vào thì chết. Vì thế luận Chánh Lý dẫn lời tụng nói rằng trong

thân có một chỗ riêng, nếu chạm vào thì qua đời, cũng giống như khi chạm vào mảy bụi lông tơ của hoa sen xanh, v.v...

Lại giải thích: Trong Đối Pháp Tạng chép rằng trong thân chúng sinh có một trăm chỗ gọi là mạt ma, chạm vào thì chết. Ở đây nói đoạn không giống như khi chẻ củi thành hai mảnh mới nói là đoạn mà khi thủy, v.v... tăng thanh thì đứt loại mạt ma này, giống như có người đã bị chặt đầu thì không còn hay biết nên gọi là Đoạn. Không phải thành hai mảnh mới gọi là đoạn, vẫn còn lại rất dễ hiểu.

“Địa giới vì sao không có dụng của đứt này” là hỏi.

“Vì không có thứ tư” cho đến “khí ba tai bên ngoài” là đáp, gồm hai giải thích:

1) Y theo ba tai họa ở thân là phong, nhiệt và viêm. Nước tăng thì bệnh đàm khởi; lửa tăng thì bệnh nóng khởi; gió tăng thì bệnh phong khởi. Các nhà y học cho rằng thân có ba phần. Từ tim trở lên là viêm phần; phía dưới tim và phần trên bụng thuộc nhiệt phần; từ bụng là phong phần.

2) Y theo ngoại khí cũng có ba thứ tai họa tức lửa, nước và gió, giống như ba tai ở ngoài. Địa giới không có tai họa nên không có tác dụng của đoạn.

49. Năm tướng suy hiện:

“Ở đây đứt mạt ma” cho đến “chắc chắn sẽ chết” là nói đứt mạt ma không có ở cõi trời nhưng lại có hai thứ năm tướng suy xuất hiện. Luận Chánh Lý lại chép: Năm tiểu tướng hiện thì không chắc chắn phải qua đời, nếu gặp duyên lành tốt đẹp thì có thể chuyển. Nếu là năm đại tướng hiện thì chắc chắn qua đời, dù gặp duyên tốt cũng không thể chuyển. Không phải tất cả các vị trời đều có năm tướng trạng này, cũng không phải đều có đủ cả năm tướng. Chỉ vì muốn gom chung nên nói. Luận Bà-sa quyển một trăm chín mươi chép “Hỏi: Xứ nào có đứt mạt ma? Đáp: Ở cõi Dục, không phải ở cõi Sắc và cõi Vô Sắc. Ở cõi Dục, địa ngục không có đứt mạt ma vì đã thường đoạn, bàng sinh và ngạ quỷ có đứt mạt ma, ở cõi người thì chỉ có ba châu tức trừ châu câu-lô ở phía Bắc; chư cõi thiên ở cõi Dục cũng không có đứt mạt ma vì không có nghiệp quả nào loạn. Hỏi: Bồ đặc già la nào có đứt mạt ma? Đáp: Dị sinh và bậc Thánh đều có. Trong các bậc Thánh thì Dự lưu, Nhất lai, Bất hoàn, A-la-hán, Độc giác đều có. Chỉ trừ Thế tôn vì không có nghiệp quả nào loạn. Chư Phật, Thế tôn không đoạn mạt ma; thanh âm bất hoại nên không có tình trạng dần dần qua đời cho nên đối với Phật Thế tôn các căn đều đốn diệt.

50. Nói về ba nhóm khác nhau:

“Đức Thế tôn ở đây” cho đến “thế nào là ba nhóm:” dưới đây là y theo hữu tình thế gian, là thứ hai của toàn văn, nói về ba nhóm khác nhau. Hỏi: Đối với ba giai đoạn sơ sinh, thứ trụ và hậu diệt của hữu tình thế gian, Đức Thế tôn có lập ra ba nhóm, ba nhóm là gì? Lại giải thích: Sinh là sinh hữu, trụ là bốn hữu, diệt là tử hữu, trung là Trung hữu. Đối với bốn giai đoạn nào lập ra ba nhóm, nhóm tức chỉ cho rất nhiều hữu tình. Như vậy ba nhóm là gì?

“Tụng chép” cho đến “Ba nhóm bất định tánh” là đáp, đây là nêu tên.

“Thế nào gọi là chánh tánh” là hỏi.

“Là khế kinh nói” cho đến “đó gọi là chánh tánh” là đáp. Giải thích này là chánh tánh. Tất cả lậu hoặc như tham, sân, si, mạn, nghiệp, v.v; đều được dứt hết gọi là “vô dư”. Sự dứt tận này chính là Niết-bàn trạch diệt, nên gọi là chánh tánh.

51. Giải thích riêng về định:

“Định là Thánh” cho đến “nên gọi là chánh định” đây là giải thích riêng về định. Định là Thánh. Thánh nghĩa là đã có đạo vô lậu sinh khởi, thường xa lìa các pháp ác bất thiện. Nghĩa là nếu có người dứt được các lậu hoặc thuộc kiến, v.v... thì có khả năng đạt được rốt ráo bất thối ly hệ; chắc chắn dứt hết phiền não, chắc chắn chứng được Niết-bàn, chắc chắn thuộc về chánh tánh, nên gọi là chánh định. Các đạo hữu lậu cũng chứng đắc ly hệ, nhưng không thể chắc chắn dứt hết lậu hoặc nên không gọi là chánh định.

“Các thứ đã đạt được” cho đến “cái nào chẳng phải chánh định” là hỏi.

“Sau đó hoặc đọa” cho đến “không gọi là chánh định” là đáp: Tuy đã đạt được thuận giải thoát phần nhưng nếu sau đó gây ra nghiệp vô gián thì rơi vào nhóm tà định; hoặc lúc đắc Niết-bàn cũng chưa phải chánh định, không như Dự lưu còn tái sinh đến bảy lần v.v... Hơn nữa người được giải thoát phần vì chưa thể xả bỏ tà tánh thuộc ba đường ác nên cũng không thể gọi là Chánh định. Lại giải thích: người được giải thoát phần cho đến Noãn, Đảnh trở xuống có thể gây ra năm tội nghịch cho nên nói rằng về sau đọa nhóm tà định. Đến hạ và trung nhẫn tuy không rơi vào nhóm tà định nhưng lúc đắc Niết-bàn vẫn chưa chắc chắn, không như Dự lưu còn tái sinh đến bảy lần v.v... Đến tăng thượng nhẫn, pháp thế đệ nhất lúc đắc Niết-bàn tuy có hạn định nhưng vì chưa xả được tà tánh dị sinh nên không gọi là Chánh định.

52. Hỏi đáp về tà tánh:

“Sao gọi là Tà tánh” là hỏi.

“Là các địa ngục” cho đến “ấy gọi là tà tánh” là đáp: Ba đường ác gọi chung là tà tánh. Luận Chánh Lý quyển ba mươi chếp:

Hỏi: Tà tánh là gì?

Đáp: Có ba thứ tà tánh: Thú là tánh, nghiệp tà tánh và kiến tà tánh. Theo thứ lớp chúng cũng là thể của đường ác, năm nghiệp vô gián và năm bất chánh kiến.

53. Lại giải thích riêng về định:

“Định là vô gián” cho đến “nên gọi là tà định” là giải thích riêng về định, Định là năm nghiệp Vô gián, người gây ra loại nghiệp này sẽ đọa địa ngục. Nghiệp năm nghịch này chắc chắn thuộc tà nên gọi là tà định. Nếu gây ra các nghiệp khác tuy cũng đọa vào ba đường ác nhưng chẳng phải định.

54. Giải thích tánh bất định:

“Chánh tà định còn lại” cho đến “có thể thành hai”: là giải thích tánh bất định: Ngoài chánh và tà định ra, các pháp còn lại được gọi là tánh bất định. các pháp này phải đợi khi có duyên tốt mới thành chánh định hoặc có duyên ác mới thành tà định. Không chắc chắn thuộc về một loại nào nên gọi là Bất định. Tức chúng hữu tình có đủ ba tánh sai khác trên đây nên nói là ba nhóm khác nhau. Vì thế, Túc Luận Tập Dị Môn quyển bốn chếp: nhóm định Tà tánh là gì? Là năm nghiệp vô gián, nhóm định Chánh tánh là gì? Là pháp Hữu học, Vô học. Nhóm Bất định là gì? Là các pháp hữu lậu khác và pháp vô vi ngoài năm nghiệp vô gián.

