

LUẬN A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ

QUYỂN 9

Phẩm 3: PHÂN BIỆT THỂ GIỚI (PHẦN 2)

Hỏi: Trung hữu có hình trạng như thế nào?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Thử nhất nghiệp dẫn cố
Như đương bản hữu hình
Bản hữu vị tử tiền
Cư sinh sát-na hậu.*

Dịch nghĩa:

*Vì do một nghiệp dẫn
Như hình trạng bản hữu.
Bản hữu ở trước tử
Và sau sát-na sinh.*

(Được cùng một nghiệp dẫn khởi hình trạng của bản hữu vị lai. Bản hữu ở trước tử hữu và ở sau sát-na của sinh hữu).

Luận: Loại nghiệp dẫn khởi một nẻo, tức một đời sống ở địa ngục v.v... cũng chính là loại nghiệp dẫn dắt trung hữu đi đến nẻo này, vì thế trung hữu có hình trạng của bản hữu vị lai, thuộc về nẻo mà trung hữu sẽ đến đó.

Vấn nạn: Trong bụng một con chó, con heo v.v... có thể có một chúng sinh bị chết khi đang còn trong tình trạng của phôi bào và sau đó chúng sinh này sẽ đi đầu thai ở một trong năm nẻo. Như vậy, giả sử phôi bào này được thay thế do một thân trung hữu phải đọa vào địa ngục, thì thân trung hữu này, nếu như có hình trạng của một chúng sinh thuộc địa ngục, tức sẽ đốt cháy bụng của con chó, con heo v.v...

Giải thích: Ngay cả khi ở vào giai đoạn hoàn chỉnh của bản hữu, các chúng sinh địa ngục không phải lúc nào cũng bốc cháy, chẳng hạn khi đi qua các tầng phụ của địa ngục. Và cho dù thân trung hữu thuộc

địa ngục có thể bốc cháy đi nữa, thì vẫn không thể xúc chạm hoặc trông thấy được, vì thân này rất vi tế, do đó không có sự liên kết với nhau của thân trung hữu, và bụng cũng không bị đốt cháy, hơn nữa còn có nghiệp lực cản trở hành động thiêu đốt này.

Tâm vóc của trung hữu ở cõi Dục chỉ bằng đũa trẻ lên năm hoặc lên sáu, nhưng các căn đều được phát triển đầy đủ.

Thân trung hữu của một Bồ-tát, giống hệt như khi Bồ-tát ở tuổi thanh niên và có đủ các tướng tốt, vì thế khi Bồ-tát sắp nhập thai, thì chiếu sáng vô số thế giới ở cả bốn châu.

Hỏi: Nếu vậy, tại sao mẹ của Bồ-tát lại mộng thấy con voi trắng nhập vào hông của mình?

Đáp: Đó chỉ là một loại điềm triệu, vì Bồ-tát đã xả bỏ từ lâu các sự tái sinh vào cõi của bàng sinh, cũng giống như vua Ngật-túc-chỉ nằm mộng thấy mười thứ là voi, giếng nước, bánh khô, cây chiên đàn, vườn cây, voi con, hai con vượn, y phục, sự tranh chấp, nhưng tất cả chỉ là điềm triệu! Hơn nữa, thân trung hữu nhập thai qua sinh môn, chứ không phải ở hông, vì thế trong trường hợp sinh đôi, thì người sinh sau lớn tuổi hơn.

Hỏi: Nếu vậy, làm sao giải thích bài tụng của Tôn giả Pháp Thiện Hiện: “Biến đổi thân hình thành con voi trắng, có đủ sáu ngà và bốn chân, Ngài nhập vào bụng mẹ, và nằm tỉnh thức ở đó như vị tiên ẩn dật trong rừng”?

Đáp: Không cần phải giải thích bài tụng này, vì đó không phải là Kinh, Luật, Luận mà chỉ là một sáng tác có tính cách cá nhân. Tuy nhiên, nếu phải giải thích, thì chúng tôi cho bài tụng này, chỉ nhằm mô tả Bồ-tát ở trong giấc mộng của người mẹ.

Thân trung hữu ở cõi Sắc có tâm vóc phát triển hoàn chỉnh, với đầy đủ áo quần, vì có tâm hổ thẹn. Một Bồ-tát ở thân trung hữu, cũng có đầy đủ y phục. Bí-sô-ni Tiền bạch cũng vậy, nhờ vào nguyện lực mà vị này có đầy đủ y phục ở thân trung hữu, khi nhập và xuất thai, cho đến khi nhập Niết-bàn và hỏa táng. Các thân trung hữu khác thuộc cõi Dục đều trần truồng, vì không có tâm hổ thẹn.

Hỏi: Trên đây có nói thân trung hữu tự như bản hữu, vậy bản hữu là gì?

Đáp: Hữu là sự tồn tại, là sự hiện hữu, là năm uẩn.

Nếu trình bày theo thứ tự, thì trung hữu là năm uẩn ở giữa hai cõi, sinh hữu là các uẩn ở sát-na nhập vào một cõi, tức là vào sát-na kết sinh, bản hữu là các uẩn thuộc về các sát-na sau đó cho đến tử hữu,

như vậy tử hữu là sát-na cuối cùng ở một cõi và sẽ được tiếp nối do một trung hữu mới. Ở cõi Sắc cũng có đủ bốn loại nói trên.

Ở cõi Vô sắc không có trung hữu, mà chỉ có sinh hữu, bản hữu và tử hữu.

Trên đây đã giải thích về hình trạng và tầm vóc của trung hữu, tiếp theo là phần nói về các đặc điểm khác.

Tụng: (Âm Hán):

*Đồng tịnh thiên nhân kiến
Nghiệp thông tột cụt căn
Vô đối bất khả chuyển
Thực hương phi cửu trụ
Đảo tâm thú dục cảnh
Thấp hóa nhiễm hương xứ
Thiên thủ thượng tam hoành
Địa ngục đầu qui hạ.*

Dịch nghĩa:

*Thiên nhân thấy thanh tịnh.
Nghiệp mau lẹ đủ căn
Vô đối, không thay đổi
Tham hương không trụ lâu,
Tâm điên đảo tìm đến
Thấp hóa nhiễm hương xứ.
Trời: đầu trên. Ba ngang
Địa ngục: đầu xuống dưới.*

(Được đồng loại, thiên nhân thanh tịnh nhìn thấy, di chuyển nhanh nhờ có nghiệp, các căn đủ không bị đối ngại, không thể thay đổi thú sẽ sinh, tham mùi hương, không tồn tại lâu, tâm điên đảo nên tìm cảnh đáng ưa. Thấp sinh thích mùi hương, hóa sinh thích chỗ ở. Thiên thú đầu ở trên, ba thú đi ngang. Địa ngục đầu xuống dưới).

Luận: Thân trung hữu được nhìn thấy do các chúng sinh cùng loại, ở cõi thiên v.v..., nó còn được nhìn thấy do tu đắc một loại thiên nhân rất thanh tịnh. Loại thiên nhân sinh đặc, không thể nhìn thấy thân trung hữu.

Có luận sư cho trung hữu thuộc cõi thiên, có thể nhìn thấy tất cả các loại thân trung hữu, trung hữu thuộc cõi người, có thể nhìn thấy tất cả các loại thân trung hữu, ngoại trừ thân trung hữu thuộc cõi thiên, các cõi còn lại cũng như vậy (tức không thể nhìn thấy thân trung hữu thuộc các cõi ở bên trên).

Nhờ vào nghiệp, mà thân trung hữu có được năng lực di chuyển phi thường, đó là sự di chuyển trong không gian. Ngay cả Đức Thế Tôn cũng không thể ngăn chặn được, vì đó là một năng lực rất mạnh của nghiệp.

Tất cả trung hữu đều có đủ năm căn.

Không gì có thể đẩy lùi được thân trung hữu. Đối là đối kháng, vô đối là không có đối kháng. Ngay cả kim cương cũng không thể cản trở thân trung hữu, vì như người ta nói, khi chẻ một khối sắt đỏ, vẫn có thể tìm thấy các sinh vật nhỏ bé trong đó.

Thân trung hữu khi phải sinh vào một cõi nào đó, thì không có một loại năng lực nào có thể làm cho nó đổi hướng. Một thân trung hữu phải sinh vào cõi người thì không bao giờ có thể chấm dứt loại thân trung hữu này, để trở thành loại thân trung hữu sinh vào cõi trời! Nó chỉ có thể sinh vào một cõi mà nó đã được tạo thành ở cõi đó.

Hỏi: Thân trung hữu cõi Dục có được nuôi dưỡng bằng đoạn thực, giống như các chúng sinh cõi Dục khác không?

Đáp: Nó chỉ ăn mùi hương, vì thế mới có tên là kiện-đạt-phước, tức là loại ăn mùi hương. Một từ thường có rất nhiều nghĩa, và phải hiểu từ này với nghĩa là “đi” thì mới chính xác trong trường hợp này, tức “kẻ đi ăn mùi hương”. Người ta dùng từ (kiện-đạt-phước) chứ không phải (kiện-đạt-ách-phước), cũng giống như khi dùng các từ (thiết-kiến-đồ), (yết-kiến-đồ). Kiện-đạt-phước nào thuộc hạng thấp hơn thì ăn mùi hôi, nếu thuộc hạng cao hơn (đa phước) thì ăn mùi thơm.

Hỏi: Thân trung hữu tồn tại trong bao lâu?

Đáp: Đại đức cho là không nhất định. Chừng nào chưa gặp được nhân duyên sinh khởi, thì thân trung hữu vẫn còn tồn tại. Do trung hữu và loại hữu tiếp theo nó, đều do cùng một nghiệp dẫn khởi và đều tạo thành một phần của một chúng đồng phần (tức thuộc cùng một “hữu”), và chính vì thế, khi mạng căn của thân trung hữu chấm dứt, thì không thể có tử hữu tiếp theo đó.

Vấn nạn: Giả sử như có một đồng thối to như núi Tu di, bị biến thành một đồng côn trùng, khi gặp phải những cơn mưa vào mùa hạ, thì các côn trùng này, là do các thân trung hữu ở tại chỗ đó đã chờ đợi thời để tái sinh, hay là do thân trung hữu ở những chỗ khác đến?

Giải thích: Không có kinh luận nào đề cập đến vấn đề này. Tuy nhiên có thể nói, có vô số loại côn trùng có thọ lượng rất ngắn ngủi và tham muốn hương vị, khi ngửi được mùi hương, thì nhớ lại các mùi vị đã nếm được trước đây mà lại khởi tham, đến khi chết, thì trong ái niệm

biết của chúng, có một loại nghiệp chiêu cảm một đời sống sẽ tồn tại giữa các côn trùng, và chính vì tham vương hương vị, mà những chúng sinh này đã tái sinh trong số côn trùng này. Hoặc vì đó chính là thời điểm, mà các nhân duyên cần thiết cho sự sinh làm côn trùng hội tụ thành số lượng lớn, khiến cho các nghiệp dẫn khởi đời sống côn trùng có thể hiện hành, để chiêu cảm quả dị thực. Cũng giống như một chúng sinh, thành tựu các nghiệp chiêu cảm quả báo làm Chuyển luân vương nhưng các nghiệp này vẫn chưa thể hiện hành, cho đến khi nào tuổi thọ con người kéo dài được tám mươi ngàn năm. Chính vì thế mà Đức Thế Tôn dạy: Không thể hiểu hết được quả báo của nghiệp.

Tôn giả Thế Hữu nói: Thân trung hữu tồn tại nhiều nhất là bảy ngày, và nếu các nhân duyên sinh khởi chưa thể hội tụ, thì thân trung hữu phải diệt và sinh trở lại.

Các luận sư khác cho nhiều nhất là bảy tuần.

Tỳ-bà-sa nói: “Chúng sinh trung hữu vì mong cầu tái sinh, nên chỉ tồn tại trong một thời gian ngắn. Giả sử như các nhân duyên chưa hòa hội được, thì sẽ có một trong hai trường hợp xảy ra: Nếu nghiệp thuộc các đời trước quyết định, sẽ sinh ra ở một nơi nào đó, phải thuộc về một loại nào đó, thì chính các nghiệp này khiến cho các nhân duyên hội tụ. Nếu không có tính chất nhất định như trên, thì sẽ sinh vào một nơi khác, thuộc về một loại khác: Theo các luận sư khác, nếu các nhân duyên không hòa hợp được, thì thân trung hữu sẽ chuyển thọ sinh vào các loài tương tự. Loài bò không giao cấu trong mùa mưa, loài chó không giao cấu vào mùa thu, loài gấu đen không giao cấu vào mùa đông, loài ngựa không giao cấu vào mùa xuân, nhưng đối với loài trâu v.v... thì lại không có mùa nào nhất định. Như vậy, một thân trung hữu vốn phải tái sinh làm bò, nhưng nếu gặp lúc mùa mưa, thì sẽ sinh làm trâu, các trường hợp còn lại cũng thế: sẽ sinh làm loài chó rừng thay vì chó nuôi, sinh làm loài gấu nâu thay vì gấu đen, sinh làm loài lừa thay vì làm ngựa...

Luận chủ: Không thể chấp nhận giải thích trên, vì chúng ta đều biết, trung hữu và đời sống của một chúng sinh (sinh chúng đồng phần) đều có cùng một nghiệp dẫn khởi, vì thế không thể nói đời sống của một con trâu, sẽ nối tiếp thân trung hữu của một con bò!

Hỏi: Sự tái sinh xảy ra như thế nào?

Đáp: Thân trung hữu được sinh khởi, để đi đến một cõi mà nó phải đến. Nhờ vào nghiệp lực, nên thân trung hữu được thiên nhãn, có thể nhìn thấy nơi sẽ sinh ra, cho dù ở xa và có thể nhìn thấy cha mẹ mình

giao hợp ở chỗ đó. Tâm của chúng sinh trung hữu bị điên đảo, vì tác động của tình thân cũng như thù oán. Nếu là nam, thì thân trung hữu sẽ khởi dục thuộc về nam giới đối với người mẹ, nếu là nữ, thì sẽ khởi dục thuộc về nữ giới, đối với người cha, và hợp ngược lại, đồng thời chúng sinh trung hữu sẽ sinh tâm oán hận đối với người cha hoặc người mẹ. Điều này đã được nói đến trong Luận Thi Thiết: “Lúc đó ở kiện-đạt-phược, sẽ sinh khởi tâm ái dục hoặc sân hận”.

Khi đã bị hai loại tâm sai lạc nói trên và dục tình làm cho điên đảo, thì thân trung hữu sẽ chấp trước nơi có các căn kết hợp và tưởng tượng chính mình đang giao hợp. Khi các thứ bất tịnh, tinh, huyết xuất hiện ở tử cung, thì chúng sinh trung hữu khởi tâm vui mừng và nhập vào đó. Kể từ đó, các uẩn bắt đầu trở nên cứng cáp, thân trung hữu diệt, thân sinh hữu sinh và đây là giai đoạn được gọi là “tái sinh” (kết sinh). Nếu phôi bào là nam, thì ngồi chồm hổm ở bên phải tử cung và xoay lưng ra, phía trước, nếu là nữ thì nằm ở bên trái tử cung và xoay bụng ra phía trước, nếu thuộc trung tánh, thì khi còn thân trung hữu, đã khởi ái dục trong tư thế như thế nào, thì cũng sẽ nằm ở tử cung trong tư thế đó. Thân trung hữu vì có đủ các căn, cho nên khi nhập vào tử cung sẽ có tư thế thích hợp với giới tánh của mình, tuy nhiên sau khi tái sinh, thì phôi bào cũng có thể đánh mất giới tánh của mình trong quá trình phát triển.

Ở đây, người ta sẽ hỏi, cái gì làm chỗ dựa cho các sắc pháp được đại chủng tạo thành của chúng sinh mới sinh này, tức các căn như nhãn, nhĩ v.v... Có thuyết cho là chính các đại chủng của tinh và huyết làm chỗ dựa. Có thuyết lại cho là không phải các đại chủng của tinh huyết, mà là các đại chủng khác do nghiệp tạo ra, nhưng đã nương vào tinh huyết.

Thuyết thứ nhất: Tinh huyết không có các căn, nhưng khi thân trung hữu bị diệt thì tinh huyết lại có các căn và tạo thành cái, được gọi là giai đoạn đầu tiên của phôi bào (yết-thích-lam). Cũng giống như trường hợp, mầm mộng sinh khởi cùng thời với sự hủy diệt, của hạt giống. Kinh văn đã chứng minh điều này khi nói: “Thân thể là sản phẩm của yết-thích-lam có ở tinh và huyết tức nằm ở các chất bất tịnh của người cha và người mẹ”, và “Này các Bí-sô, từ lâu nay các ông đã làm tăng thêm bãi tha ma và thọ nhận một giọt máu”.

Thuyết thứ hai: Các căn lấy các đại chủng khác làm chỗ dựa, cũng giống như trường hợp các căn của loài sâu lá. (Đối với loài này, nhờ có nghiệp lực nên đã nương vào các đại chủng của lá cây, nhưng lại sinh ra

từ các đại chủng khác và các đại chủng này, chính là thể tánh của các căn). Có người sẽ bác bỏ, cho đoạn kinh trích dẫn ở trên, không minh chứng được giả thuyết này. Theo kinh thì thân thể (cùng với các căn) sinh khởi từ yết-thích-lam, vốn là tinh và huyết, trong khi đó, từ ngữ “yết-thích-lam” được dùng ở đây, là để chỉ cho các đại chủng khác sinh khởi, nhờ nương vào tinh và huyết (tức nhờ nương vào tinh và huyết, mà các đại chủng này đã sinh khởi cùng thời với chúng, và được gọi là “yết-thích-lam” với đầy đủ các căn).

Đó cũng là cách, mà các chúng sinh sinh từ thai và trứng đi đến nẻo của chúng. Đối với các chúng sinh khác, các luận sư Đối pháp nói: Không có một cách thức nhất định, mà phải tùy theo từng trường hợp riêng biệt.

Các chúng sinh thuộc loại thấp sinh đi đầu thai, vì ham thích mùi hương, nhưng mùi hương này có được thanh tịnh hay không là tùy vào nghiệp.

Chúng sinh thuộc hóa sinh đi đầu thai là vì ham thích chỗ ở.

Hỏi: Chẳng lẽ có kẻ lại ham thích chỗ ở trong địa ngục?

Đáp: (Trên đây, chúng ta đã biết tâm của một chúng sinh trung hữu đều bị điên đảo vì ái dục hoặc sân hận, khi sắp tái sinh vào thai). Trong trường hợp này, thì tâm của loại trung hữu hóa sinh cũng bị điên đảo như thế. Khi thân trung hữu bị hành hạ do cái lạnh của mưa gió, mà nhìn thấy được một nơi chốn ấm áp như ở địa ngục thiêu cháy, thì liền tìm tới đó, vì mong muốn được ấm áp! Hoặc khi bị hành hạ vì cái nóng của mặt trời và của gió nóng, mà nhìn thấy các chỗ mát lạnh như ở địa ngục băng giá, thì liền tìm tới đó vì muốn được mát mẻ! Các luận sư đời trước lại cho loại trung hữu hóa sinh này, trước đây đã nhìn thấy những cảnh báo ứng của các nghiệp chiêu cảm quả báo địa ngục mà mình đã tạo ra, cho nên đến nay, khi nhìn thấy các chúng sinh giống như mình, liền tìm đến chỗ ở của các chúng sinh này!

Trung hữu thuộc cõi thiên: tức các thân trung hữu tái sinh ở cõi trời thì đi lên phía trên, giống như một người khi đứng dậy từ chỗ đang ngồi. Trung hữu thuộc cõi người, bàng sinh, quỷ thì di chuyển theo cách riêng của từng loại, tức đi giống như con người, loài vật, hoặc quỷ.

Thân trung hữu thuộc địa ngục khi di chuyển, thì chân ở phía trên và đầu ở phía dưới. Như có bài tụng đã nói: “Vì phỉ báng tiên nhân, ẩn sĩ và người tu khổ hạnh, mà bị đọa địa ngục, đầu ở phía dưới, chân ở phía trên”.

Hỏi: Trên đây có nói, chúng sinh trung hữu nhập vào thai mẹ là

do tâm bị điên đảo vì ái dục, như vậy đây có phải là qui luật chung cho tất cả chúng sinh trung hữu không?

Đáp: Không phải! Kinh nói có tất cả bốn loại nhập thai.

Tụng: (Âm Hán):

*Nhất ư nhập chánh tri
Nhị tam kiêm trụ xuất
Tứ ư nhất thiết vị
Cập noãn hằng vô tri
Tiền tam chủng nhập thai
Vị Luân vương nhị Phật
Nghiệp trí câu thắng cố
Như thứ tứ dư sinh.*

Dịch nghĩa:

*Một nhập có chánh tri
Hai, ba, gồm trụ xuất,
Bốn có tất cả vị,
Và noãn không chánh tri.
Ba loại nhập thai đều
Là Luân vương, hai Phật,
Vì nghiệp trí thù thắng.
Thứ tự. Bốn: còn lại.*

(Loại thứ nhất, có chánh tri khi nhập thai. Loại thứ hai có thêm khi trụ, loại thứ ba có thêm khi xuất. Loại thứ tư ở tất cả các giai đoạn. Và chúng sinh noãn sinh, đều không có chánh tri. Ba loại nhập thai ở đầu là Luân vương và hai Phật vì có nghiệp, trí, nghiệp và trí thù thắng. Theo thứ tự trên. Loại thứ tư là các chúng sinh còn lại).

Luận: Loại thứ nhất không có chánh tri khi trụ và xuất thai, loại thứ hai không có chánh tri khi xuất thai, loại thứ ba có chánh tri trong tất cả các giai đoạn, loại thứ tư không có chánh tri trong tất cả các giai đoạn. Đây là bốn loại nhập thai, được trình bày theo thứ tự phù hợp với phương pháp tạo tụng (tụng pháp), nhưng lại khác với thứ tự của kinh.

Các chúng sinh sinh từ trứng (noãn sinh) luôn luôn có tâm điên đảo.

Hỏi: Noãn sinh tức phải sinh ra từ trứng, tại sao còn nói là nhập thai?

Đáp: Mặc dù sinh ra từ trứng, nhưng trước đó cũng phải nhập thai, hoặc nói “noãn sinh” là vì căn cứ vào vị lai. Cũng giống như kinh thường nói “tạo tác hữu vi”, hoặc thế gian thường nói “nấu cơm”, “mài

bột”.

Hỏi: Có chánh tri và không có chánh tri ở ba giai đoạn nhập, trụ, và xuất thai có nghĩa là gì?

Đáp: Những chúng sinh kém phước đã nhập thai, vì nghĩ: “Có gió thổi, có mưa rơi, trời đang lạnh, trời đang bão, quân lính huyền não ồn ào”, và vì muốn trốn tránh những điều phiền bức này, nên những chúng sinh này tin, phải trốn vào một nơi nào đó, như một bụi rậm, một cái chòi bằng rễ cây hoặc lá cây, hoặc núp mình dưới một gốc cây, một bức tường. Rồi những chúng sinh này tin là mình đã ở trong lùm cây, trong túp lều, và đã bước ra. Nhưng tất cả đều là sự hiểu lầm, là sự điên đảo của tưởng. Đối với những chúng sinh có nhiều phước đức cũng thế. Họ tin mình đã bước vào một công viên, một khu vườn, một cung điện, một hoa lâu, một gác tía, họ tin mình đã ở đó và đã ra đi.

Chúng sinh có chánh tri, thì biết được mình đang nhập, đang trụ và đang ra khỏi thai.

Kinh còn nói ba loại nhập thai ở đầu là của Chuyển luân vương, và hai vị Phật Độc giác và Chánh giác. Tất cả các tên gọi này đều mang tính chất vị lai, tức người ta muốn nói đến chúng sinh, ở trong đời sống này, sẽ trở thành Chuyển luân vương v.v...

Chuyển luân vương có chánh tri khi nhập thai, nhưng khi trụ và xuất thai thì không. Độc giác có chánh tri khi trụ, nhưng khi xuất thai thì không. Phật thì luôn luôn có chánh tri.

Chuyển luân vương có được phước đức rất lớn và có nghiệp rất thù thắng, Độc giác thì có sự hiểu biết nhờ vào giáo pháp, sự tư trạch và thiền định thù thắng, đối với Phật thì cả phước đức và trí tuệ đều thù thắng, tức có đủ nghiệp và trí thù thắng.

Loại nhập thai thứ tư, tức là loại không có chánh tri, dành cho các chúng sinh không có phước đức và trí tuệ thù thắng.

Ngoại đạo chấp ngã nói: “Nếu thừa nhận hữu tình có đi đến một thế giới khác, thì chủ trương Hữu Ngã của chúng tôi đã được chứng minh”.

Để bác bỏ kiến chấp trên, Luận chủ nói:

Tụng: (Âm Hán):

*Vô ngã duy chư uẩn
Phiền não nghiệp sở vi
Do trung hữu tương tục
Nhập thai như đăng diễm
Như dẫn thứ đệ tăng*

*Tương tục do hoặc nghiệp
Cánh thú ư dư thế
Cố hữu luân vô sơ.*

Dịch nghĩa:

*Vô ngã, chỉ có uẩn. Nghiệp
phiền não tạo nên. Do
trung hữu tương tục, Nhập
thai như ngọn đèn. Theo
dẫn khởi tăng trưởng,
Tương tục do hoặc nghiệp.
Rồi đi đến các nẻo
Luân hồi không điểm đầu.*

(Không có ngã, mà chỉ là các uẩn được phiền não và nghiệp tạo thành và nhờ có sự tương tục của trung hữu nên có thể nhập thai, giống như ngọn đèn. Chúng tăng trưởng theo thứ tự được dẫn khởi, tiếp nối do phiền não và nghiệp nên có thể đi đến các thế giới khác. Như vậy, sự xoay vòng của các hữu không có điểm khởi đầu).

Luận: Cái các ông gọi là ngã và đã tin nó là một thật thể, có khả năng xả bỏ các uẩn của đời sống này và nắm bắt các uẩn của một đời sống khác, là một tác nhân ở bên trong, là sĩ phu v.v... đều hoàn toàn không có thật. Thật vậy, Đức Thế Tôn nói: “Có nghiệp tất có quả, nhưng không có tác nhân xả bỏ các uẩn này và nắm bắt các uẩn kia, mà chỉ có sự liên hệ nhân quả của các pháp (pháp giả). Liên hệ nhân quả là gì? Đó là cái này có, thì cái kia có, nhờ cái này sinh, nên cái kia sinh, đó là duyên khởi”.

Ngoại đạo: Như vậy vẫn có một loại ngã, các ông không phủ nhận được?

Luận chủ: Chúng tôi không phủ nhận loại ngã được giả lập, tức loại ngã đã được dùng, để đặt tên cho các uẩn. Tuy nhiên các uẩn này, vẫn không có khả năng chuyển từ thế giới này sang thế giới khác như các ông nghĩ, vì chúng vốn sinh diệt trong từng sát-na (sát-na diệt). Chúng tôi nói không phải ngã, không phải bất cứ một nguyên lý thường hằng nào cả, mà chính là sự tương tục của các uẩn được hình thành có điều kiện, được tạo thành vì phiền não và nghiệp, nhập vào bụng của người mẹ, và sự tương tục này, từ tử hữu cho đến sinh hữu, đã kéo dài và chuyển dịch vì một chuỗi tiếp nối làm thành trung hữu.

Các loại nghiệp, mà thể tánh của chúng là chiêu cảm các quả báo trong đời sống, thì vốn khác biệt nhau, tùy theo từng chúng sinh, vì thế,

tất cả các chuỗi tương tục của uẩn không được sinh khởi cùng một lúc trong đời sống mà các uẩn này vừa mới đến. Như vậy, chuỗi tương tục này chỉ tăng trưởng khi được sinh khởi và sự tăng trưởng này xảy ra từ từ như kinh đã nói: “Trước tiên là Yết-thích-lam, từ Yết-thích-lam sinh khởi Át-bộ-đàm, từ Át-bộ-đàm sinh khởi Bế-thi, từ Bế-thi sinh khởi Kiện-nam, từ Kiện-nam sinh khởi Bát-la-xà-khu, tóc, lông, móng v.v... và các chỗ dựa của chúng là các sắc căn”. Yết-thích-lam v.v... là các tên gọi năm giai đoạn của bào thai.

Khi bào thai, tức cái gai này, đã phát triển hết mức của nó, thì trong bụng của người mẹ sẽ khởi lên một loại gió, sinh từ một nghiệp đã thành thực (dị thực), làm cho bào thai xoay chuyển và tiến về phía sinh môn. Sự di chuyển này thật khó khăn, giống như một khối đồ ứ tập được bọc kín. Có khi vì điều kiện nuôi dưỡng thiếu thốn của người mẹ, hoặc có khi vì nghiệp, bào thai phải chết trong bụng người mẹ. Lúc đó một phụ nữ chuyên về phụ sản, sau khi bôi thuốc lên hai bàn tay của mình, phải dùng một lưỡi dao nhọn, rồi thọc tay vào trong tử cung của người mẹ, một nơi hôi hám, như bồn, ẩm ướt có đủ mọi thứ ứ tập, để cắt bỏ bớt chân tay, trước khi lôi được bào thai ra ngoài. Trong trường hợp này, thật khó biết được chuỗi “tương tục” của bào thai, sẽ nương vào các nghiệp thuận hậu thọ đã tạo ra trong đời trước, để đi đâu vào lúc đó.

Nếu sự sinh nở không gặp khó khăn, thì người mẹ hoặc người đỡ đẻ phải bồng đứa trẻ sơ sinh lên trong hai bàn tay, và hai bàn tay này lúc đó, cũng sẽ giống như mũi dao, như tro nóng đối với thân thể của đứa trẻ, một thân thể thật nhạy cảm giống như một vết thương chưa lành miệng. Người ta rửa ráy đứa bé, nuôi nó bằng sữa, hồ, cháo và dần dần tập cho ăn các thức ăn cứng: cứ như thế mà đứa trẻ lớn lên. Nhờ có sự phát triển này, mà các căn đã trở nên thuần thực và các phiền não bắt đầu hiện hành để tạo tác các nghiệp. Như vậy, vì có các phiền não và nghiệp, cho nên khi thân bị hoại diệt thì chuỗi tương tục này, lại chuyển vào một đời sống khác, nhờ vào trung hữu giống như trước đây.

Có sinh vì có các phiền não và các nghiệp, có các phiền não và các nghiệp là có sinh, rồi có sinh vì có các phiền não và các nghiệp: vòng tròn sinh khởi cứ luân chuyển như thế, không có điểm bắt đầu! Nếu để có được điểm bắt đầu, thì phải có một thời kỳ đầu tiên không có nhân, và nếu đã có một pháp sinh ra mà không có nhân, thì tất cả các pháp cũng sẽ sinh ra mà không có nhân! Nhưng các tính chất quyết định về thời gian và nơi chốn, cho chúng ta thấy, là hạt giống có thể sinh ra

mầm mống, lửa có thể sinh ra sự nấu chín, do đó không thể có một sự sinh ra nào mà không có nhân! Hơn nữa, chủ trương nhất nhân thường hằng trước đây đã bị bác bỏ, vì thế vòng sinh tử này, nhất định không có điểm khởi đầu!

Tuy nhiên, vẫn có trường hợp sự sinh khởi, vốn xuất phát từ các nhân, sẽ không xảy ra nếu các nhân bị diệt, giống như mầm mống không thể sinh, nếu hạt giống bị khô héo.

Chuỗi tương tục của các uẩn được nói đến ở trên, phát triển qua ba giai đoạn tồn tại. Tụng:

(Âm Hán):

*Như thị chư duyên khởi
Thập nhị chi tam tế
Tiền hậu tế các nhị
Trung bát cứ viên mãn.*

Dịch nghĩa:

*Chuỗi nhân duyên sinh khởi:
Mười hai chi ba đoạn
Đầu, cuối đều hai chi,
Đoạn giữa tám là đủ.*

(Chuỗi nhân duyên sinh khởi có mười hai chi, chia làm ba phần. Phần đầu và phần cuối đều có hai chi. Phần giữa có tám chi, nếu căn cứ vào trường hợp viên mãn).

Luận: Mười hai chi là vô minh, hành, thức, danh sắc, sáu xứ, xúc, thọ, ái, thủ, hữu, sinh, lão tử.

Mười hai chi này, được chia làm ba giai đoạn: Vô minh và hành nằm ở quá khứ, thuộc về giai đoạn tồn tại trước đó, sinh và lão tử thuộc về giai đoạn tồn tại, sau đó, tám chi còn lại thuộc về giai đoạn hiện tại.

Hỏi: Có phải tất cả chúng sinh trong đời sống hiện tại đều có đủ tất cả tám chi thuộc về giai đoạn giữa?

Đáp: Không phải tất cả đều có đủ.

Hỏi: Nếu vậy, tại sao nói có tám chi?

Đáp: Nói có tám chi là căn cứ vào trường hợp viên mãn, tức một cá thể viên mãn, có khả năng trải qua tất cả các giai đoạn, mà các chi này tạo thành. Đây không phải là trường hợp của những người chết trước thời hạn (chẳng hạn như chết khi đang còn ở giai đoạn của phôi bào) cũng không phải là trường hợp của chúng sinh ở cõi Sắc và cõi Vô sắc. Sở dĩ kinh liệt kê cả tám chi, là nhằm chỉ cho chúng sinh cõi Dục:

Kinh Đại duyên khởi nói: “A-nan, nếu thức không nhập vào thai của người mẹ...”.

Chuỗi duyên khởi cũng có thể chỉ chia làm hai phần, là giai đoạn tồn tại quá khứ (gồm hai chi đầu (vô minh, hành), và các quả của chúng là năm chi tiếp theo (thức, danh sắc, sáu xứ, xúc, thọ)) và các nhân của giai đoạn tồn tại vị lai (gồm ba chi tiếp theo (ái, thủ, hữu)) cùng với giai đoạn này (gồm hai chi cuối cùng (sinh, lão tử)).

Hỏi: Các chi vô minh v.v... là những pháp gì?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Túc hoặc vị vô minh
Túc chư nghiệp danh hành
Thức chánh kết sinh uẩn
Lục xứ tiền danh sắc Tòng
sinh nhĩn đẵng căn Tam
hòa tiền lục xứ
Ư tam thọ nhân dị
Vị liễu tri danh xúc
Tại dâm ái tiền thọ
Tham tứ cụ dâm ái
Vi đắc chư cảnh giới
Biến trì cầu danh thủ
Hữu vị chánh năng tạo
Khiên đương hữu quả nghiệp
Kết đương hữu danh sinh
Chí đương thọ lão tử.*

Dịch nghĩa:

*Hoặc đời trước: Vô minh.
Nghiệp đời trước là Hành.
Kết sinh uẩn là Thức.
Trước sáu xứ: Danh, Sắc.
Từ đó sinh Nhĩn căn ...
Ba hợp cùng sáu xứ
Khác nhân trong ba thọ
Chưa rõ ràng là xúc
Trước dâm, ái là Thọ.
Tham dâm tức là Ái.
Để được các cảnh giới
Khấp tìm cầu là Thủ.*

*Hữu chính là tạo tác
Đất dẫn quả nghiệp Hữu
Vào vị lai là Sinh
Cho đến chịu Lão, Tử.*

(Phiền não đời trước là vô minh. Nghiệp đời trước là hành. Thức là các uẩn khi kết sinh. Trước sáu xứ là danh sắc. Từ đó sinh các căn: Nhãn v.v... Trước khi ba pháp hòa hợp là sáu xứ. Đối với các nguyên nhân khác nhau của ba thọ, vẫn chưa phân biệt được, thì gọi là xúc. Trước tâm ái là thọ. Tham tư cụ và tâm dục là ái. Để được các cảnh giới, phải tìm cầu khắp nơi là thủ. Hữu là tạo tác các nghiệp dẫn đến quả vị lai. Sinh là sự tái sinh ở vị lai. (Từ sinh) cho đến thọ là lão tử).

Luận: Vô minh chính là phần vị của phiền não, thuộc đời sống trước đó. Ở đây vô minh không còn mang ý nghĩa riêng biệt của nó, cũng không phải là sự tập hợp tất cả các phiền não, mà chính là chuỗi tương tục (cùng với năm uẩn của nó) đã tồn tại ở phần vị của phiền não trong đời sống trước đó. Thật vậy, tất cả các phiền não, đều đi kèm theo vô minh và hiện hành nhờ có vô minh. Cũng giống như, khi nói nhà vua vi hành, tức cũng có ý chỉ cho những người thấp tùng nhà vua.

Hành chính là phần vị của nghiệp, thuộc đời sống trước đó. Chuỗi tương tục của đời sống trước đó, xét về mặt các nghiệp thiện, ác v.v... mà chuỗi tương tục này đã tạo ra, chính là ý nghĩa của hành.

Thức chính là các uẩn vào lúc thụ thai, tức là năm uẩn trong bào thai ở vào sát-na có sự tái sinh hay có sinh hữu.

Danh sắc vượt quá sát-na kết sinh này, cho đến khi có sự sinh khởi của sáu xứ, tức là năm uẩn ở trong bào thai, bắt đầu từ sinh hữu và kéo dài cho đến khi nào sáu căn vẫn chưa hiện khởi. Ở đây, lẽ ra nên nói là “cho đến khi bốn căn”, vì ý xứ và thân xứ đã hiện khởi từ sinh hữu, từ sát-na kết sinh, tuy nhiên, chính vào sát-na mà bốn căn nhãn, nhĩ v.v... xuất hiện, thì hai căn có trước này, mới được sắp xếp (vào nhóm sáu căn).

Sáu xứ có trước sự hòa hợp của ba pháp (tức là xúc). Sáu xứ chính là năm uẩn, kể từ khi các căn xuất hiện, cho đến sát-na xảy ra sự tiếp xúc của căn, cảnh và thức.

Xúc (vốn khởi đầu từ khi kết sinh) tồn tại cho đến sát-na mà đưa trẻ bắt đầu có khả năng phân biệt, tức có thể biết “đây là nguyên nhân của niềm vui”.

Thọ có trước tâm ái. Thọ, trong tụng văn gọi là, tồn tại đến khi nào mà lòng tham tâm dục vẫn chưa hiện hành được. (Phần vị này được

gọi là thọ, vì vẫn có sự cảm nhận các nhân của thọ).

Ái là trạng thái của người ham muốn các lạc thú và sự dâm dục. Lúc đó có sự hiện hành của lòng ham muốn đối với sắc trần v.v... và đối với dâm dục. Trạng thái “khát ái” này sẽ chấm dứt, khi nào con người, dưới tác động của lòng tham dục này, bắt đầu tìm kiếm (truy cầu) các lạc thú.

Thủ là phân biệt được các lạc thú này, tức là trạng thái của người chạy đi khắp nơi để tìm kiếm lạc thú. (Hoặc thủ chính là bốn loại phiền não (dục, kiến, giới cấm, ngã ngữ) ở vào giai đoạn có bốn loại phiền não này hiện hành, được gọi là thủ).

Vì chạy đi khắp nơi để tìm kiếm, nên mới tạo các nghiệp chiêu cảm quả báo đời sống ở vị lai. Hữu, có nghĩa là “nghiệp”, vì đời sống sinh khởi là nhờ có nghiệp. Nghiệp được tạo tác và tích tụ trong khi tìm kiếm các lạc thú, sẽ đưa đến sự tái sinh. Giai đoạn tạo tác các nghiệp chính là hữu.

Sinh là sự tái sinh kế tiếp. Sau khi chết, năm uẩn ở vào sát-na xảy ra sự tái sinh chính là sinh. Nếu xét đến đời sống ở hiện tại, thì chi này gọi là thức, nhưng nếu xét đến đời sống vị lai, thì lại gọi chi này là sinh.

Lão tử là từ sinh cho đến thọ, ở đây có tên là. Bốn chi của đời sống hiện tại (danh sắc, sáu xứ, xúc, thọ) nếu xét về mối liên hệ đến đời sống ở vị lai, đều được gọi là lão tử, tức chi thứ mười hai của chuỗi tương tục gồm mười hai phần vị.

Chuỗi duyên khởi này còn được chia làm bốn loại: 1. Sát-na, tức thuộc về một sát-na; 2. Viễn tục, tức trải dài qua nhiều sát-na hoặc nhiều sự tồn tại; 3. Liên phược, tức nhờ sự nối kết của nhân và quả; 4. Phần vị, tức có mười hai phần vị hoặc giai đoạn của năm uẩn.

Hỏi: Tại sao lại gọi duyên khởi là sát-na?

Đáp: Trong cùng một sát-na, khi một người, vì bị phiền não nhiễu loạn mà phạm tội giết người, thì có đủ tất cả mười hai chi: 1. Sự ngu si của người này là vô minh; 2. Ý chí (tư) là hành; 3. Sự biết rõ một đối tượng nào đó là thức; 4. Bốn uẩn cùng khởi với thức là danh sắc; 5. Các căn có liên hệ đến danh sắc là sáu xứ; 6. Sự hòa hợp khi đối chiếu nhau của sáu xứ là xúc; 7. Sự lãnh nạp xúc là thọ; 8. Lòng tham là ái; 9. Các triền tương ứng với ái là thủ; 10. Thân nghiệp và ngữ nghiệp (phát khởi từ thọ và ái) là hữu; 11. Sự khởi lên của tất cả các pháp này là sinh; 12. Sự thành thực của các pháp này là lão, sự tan rã của chúng là tử.

Ngoài ra duyên khởi còn được gọi là sát-na và liên phược. Luận

Phẩm Loại Túc viết: “Duyên khởi là gì? Là tất cả các pháp hữu vi. Các pháp do duyên sinh là gì? Là tất cả các pháp hữu vi”.

Duyên khởi “phần vị” chính là mười hai phần vị có chứa năm uẩn. Loại này cũng còn gọi là “viễn tục”, vì trải dài qua ba loại hữu nối tiếp nhau.

Hỏi: Trong bốn loại này, loại duyên khởi nào, Đức Thế Tôn có ý nói đến ở đây (tức trong kinh Thập nhị nhân duyên)?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Truyền hứa ước vị thuyết
Tòng thắng lập chi danh.*

Dịch nghĩa:

*Truyền nói theo phần vị
Thù thắng được lập tên.*

(Theo truyền thuyết, chỉ dựa vào phần vị để trình bày. Đặt tên các chi theo pháp nào thù thắng).

Luận: Theo truyền thuyết, Đức Thế Tôn đã dựa vào loại duyên khởi phần vị để phân biệt mười hai chi.

Hỏi: Nếu mỗi chi đều có đủ năm uẩn, tại sao chỉ lập các tên là vô minh v.v...?

Đáp: Vì trong các phần vị, có các pháp thù thắng như vô minh v.v... nên đã dựa vào tính chất thù thắng, để đặt tên cho các chi là vô minh v.v..., có nghĩa là: Nếu ở phần vị này có vô minh là pháp quan trọng nhất, thì tất cả năm uẩn thuộc phần vị này, đều có tên là vô minh. Đối với các chi khác cũng như vậy! Mặc dù thể tánh của tất cả các chi đều như nhau, nhưng phân biệt như vậy, cũng không có gì sai.

Hỏi: Tại sao kinh chỉ định nghĩa duyên khởi theo chuỗi tương tục của mười hai chi trong khi Luận Phẩm Loại Túc lại viết: “Duyên khởi là gì? Là tất cả các pháp hữu vi”?

Đáp: Vì kinh trình bày có chủ ý riêng, trong khi A-tỳ-đạt-ma lại chỉ nhằm hiển thị tính chất của các pháp (pháp tướng). Duyên khởi một mặt thì được trình bày như là phần vị, viễn tục, thuộc chúng hữu tình, một mặt lại như là sát-na, liên phược, thuộc cả hữu tình và phi tình.

Hỏi: Tại sao kinh chỉ nói đến duyên khởi thuộc về hữu tình?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Ư tiên hậu trung tế
Vi khiển tha ngu hoặc.*

Dịch nghĩa:

Trước, sau, giữa ba đoạn

Là để trừ ngu mê.

(Để trừ bỏ ngu hoặc đối với giai đoạn trước đó, về sau và ở giữa).

Luận: Chính vì lý do này mà kinh đã trình bày duyên khởi theo ba phần.

Ngu hoặc về quá khứ khi tự hỏi: “Ta đã tồn tại hay không tồn tại trong quá khứ? Ta đã tồn tại như thế nào? Ta đã tồn tại cái gì?”. Ngu hoặc về vị lai: “Ta có tồn tại ở vị lai không?”. Ngu hoặc về hiện tại: “Cái này là cái gì? Cái này tồn tại như thế nào? Chúng ta là ai? Chúng ta sẽ là ai?”.

Ba loại ngu hoặc trên đây, đều được đoạn trừ qua lời dạy về chuỗi duyên khởi từ vô minh cho đến lão tử, vì kinh đã nói: “Này các Bì-sô! Người nào nhờ chánh tuệ như thực mà quán sát được duyên khởi và các pháp do duyên sinh, thì không còn hưởng về quá khứ để tự hỏi mình có từng tồn tại, hau không tồn tại v.v...”.

Có luận sư cho rằng lời dạy về ba chi cuối cùng của giai đoạn ở giữa là ái, thủ và hữu cũng nhằm đoạn trừ ngu hoặc thuộc về vị lai, vì các chi này, đều là nhân của một sự tồn tại ở vị lai.

Duyên khởi với mười hai chi này, có ba tính chất của phiền não (hoặc), nghiệp, nền tảng (sự), đồng thời bao gồm cả nhân và quả.

Tụng: (Âm Hán)

Tam phiền não nhị nghiệp

Thất sự diệt danh quả

Lược quả cập lược nhân

Do trung khả tị nhị.

Dịch nghĩa:

Ba: phiền não. Hai: nghiệp.

Bảy: sự, cũng là quả.

Lược quả và lược nhân

Đoạn giữa so với hai.

(Ba chi thuộc phiền não, hai chi thuộc nghiệp. Bảy chi là sự và cũng là quả. Quả và nhân được tóm lược vì căn cứ giai đoạn ở giữa, có thể suy ra hai phần kia).

Luận: Tính chất của ba chi vô minh ái, thủ chính là phiền não, tính chất của hai chi hành và hữu chính là nghiệp, tính chất của bảy chi thức, danh sắc, sáu xứ, xúc, thọ, sinh và lão tử chính là sự. Sở dĩ gọi các chi này là sự, vì chúng là chỗ dựa của phiền não và nghiệp. Các chi có tính chất của sự, đều là quả, năm chi không thuộc về sự, đều là nhân, tức có

tính chất của phiền não và nghiệp.

Hỏi: Tại sao nhân và quả đều được nói đến ở giai đoạn của đời sống hiện tại, tức hai chi phiền não, hai chi nghiệp, năm chi sự, trong khi đối với giai đoạn quá khứ và vị lai, lại không có sự trình bày tương tự như vậy? Vì đối với vị lai, ta vẫn có hai chi làm quả.

Đáp: Vì chỉ cần dựa vào sự, trình bày về phiền não, nghiệp và sự thuộc giai đoạn hiện tại, là ta có thể suy ra toàn bộ ý nghĩa của nhân và quả ở giai đoạn trước đó và sau đó. Có trình bày thêm cũng vô dụng, cho nên đã lược qua.

Vấn nạn: Nếu duyên khởi chỉ có mười hai chi, thì sinh tử phải có điểm bắt đầu, vì nhân của chi vô minh đã không được nói đến, và cũng phải có điểm kết thúc, vì quả của chi lão tử cũng không được nói đến. Muốn tránh điều này, thì phải thêm vào các chi mới, nhưng nếu làm như vậy tức phạm lỗi vô cùng.

Giải thích: Không phải như vậy. Đức Thế Tôn đã có ý nói về nhân của vô minh và quả của lão tử.

Tụng: (Âm Hán):

*Tòng hoặc sinh hoặc nghiệp
Tòng nghiệp sinh ư sự
Tòng sự sự hoặc sinh
Hữu chi lý duy thủ.*

Dịch nghĩa:

*Từ hoặc sinh hoặc nghiệp.
Từ nghiệp sinh ra sự.
Từ sự sinh hoặc sự
Lý sinh khởi, hiện hữu.*

(Từ phiền não sinh ra phiền não và nghiệp. Từ nghiệp sinh ra sự. Từ sự lại sinh ra sự và phiền não. Đó là cách thức sinh khởi các chi của sự hiện hữu).

Luận: Từ phiền não sinh ra phiền não: Tức ái sinh thủ.

Từ phiền não sinh ra nghiệp: Tức thủ sinh hữu, vô minh sinh hành.

Từ nghiệp sinh ra sự: Tức hành sinh thức, hữu sinh ra sinh.

Từ sự sinh ra sự: Tức thức sinh danh sắc, danh sắc sinh sáu xứ..., xúc sinh thọ, sinh sinh ra lão tử.

Từ sự sinh ra phiền não: Tức thọ sinh ái.

Trên đây là cách sinh khởi của các chi, từ đó cho thấy vô minh có nhân là phiền não hoặc là sự, và lão tử có quả là phiền não. Vì thế,

sự trình bày về duyên khởi ở trên không hề thiếu sót. Đức Thế Tôn đã muốn minh họa cách thức sinh khởi của các chi, cho nên mới có kết luận như sau ở kinh: “Đó là cách thức sinh khởi của một khối lượng lớn, chỉ toàn là khổ đau”.

Có luận sư giải thích: Có kinh nói: Vô minh có nhân là sự phán đoán sai lệch, và có kinh còn nói: Tác ý phi lý có nhân là vô minh. Vì thế, không phải vô minh không có nhân, và không còn phạm lỗi vô cùng. Nếu cho tác ý phi lý không được đề cập đến trong kinh nói về duyên khởi, thì cũng đúng, tuy nhiên vì đã được bao hàm trong chi thuộc về thủ, cho nên không cần phải trình bày thêm ở đây (tức trong).

Luận chủ: Giải thích trên không có giá trị. Làm thế nào tác ý phi lý lại được bao hàm trong chi thủ? Dĩ nhiên là nó có tương ứng với thủ, nhưng nó cũng còn tương ứng với vô minh và ái. Cho dù tác ý phi lý được bao hàm trong thủ đi nữa thì từ đó người ta có thể rút ra kết luận: Khi đặt tên cho một chi là thủ, kinh có nói tác ý phi lý là nhân của vô minh không? Nói cách khác, cho dù tác ý phi lý được bao hàm trong thủ đi nữa, thì không thể vì thế mà chứng minh được tác ý phi lý là nhân của vô minh. Nếu chỉ vì được bao hàm trong thủ, mà nói nó là nhân là quả, thì ái và vô minh lẽ ra cũng không nên được lập làm các chi, vì chúng cũng được bao hàm trong thủ.

Một luận sư khác lại giải thích, là có kinh nói: Vô minh có nhân là tác ý phi lý. Có kinh lại nói, tác ý phi lý có nhân là vô minh, đồng thời đưa ra nhận xét: Tác ý phi lý sinh khởi ở vào sát-na của xúc: “Nhờ có nhãn và sắc trần, nên có thể khởi một loại tác ý nhiễm trước sinh ra từ ngu hoặc”. Có kinh lại giải thích về nguồn gốc của ái như sau: “Ái sinh khởi vì có thọ, thọ lại sinh ra từ một loại xúc trong đó có vô minh”. Như vậy, loại vô minh cùng khởi với thọ đã sinh khởi từ tác ý phi lý, vốn xuất hiện ở vào sát-na có xúc, điều này cho thấy không phải vô minh không có nhân. Và không cần phải thêm vào một từ mới là tác ý phi lý, làm nhân cho vô minh và sinh khởi từ vô minh, với tên gọi là “ngu hoặc”.

Luận chủ: Đúng như vậy, tuy nhiên điều này không được giải thích trong kinh. Lẽ ra kinh phải nói đến điều này.

Giải thích: Không cần phải giải thích rõ về vấn đề này, vì đứng về lý, người ta vẫn có thể có được một kết luận như thế. Thật vậy, ở A-la-hán thọ không phải là nhân của ái: từ đó có thể kết luận thọ chỉ là nhân của ái khi bị nhiễm ô, tức tương ứng với vô minh. Xúc, khi không có điên đảo đi kèm theo, thì không thể là nhân của loại thọ nhiễm ô

này. Loại xúc điên đảo không sinh khởi ở A-la-hán vốn đã đoạn trừ vô minh, vì thế loại xúc mà kinh đã nói đến, như là nhân của thọ nhân của ái, chính là loại có điên đảo kèm theo. Như vậy dựa vào lý lẽ đã được trình bày ở trên, ta có thể xác minh: Theo kinh thì tác ý phi lý hiện khởi vào sát-na có xúc.

Luận chủ: Tuy nhiên, thật phi lý khi cho một lý lẽ, nếu được các kinh khác chứng minh, thì có thể cho phép lược bỏ những từ ngữ không thể lược bỏ - như trong trường hợp của tác ý phi lý, có kèm theo tính chất hỗ tương làm nhân của tác ý phi lý và vô minh. (trong trường hợp này, có thể người ta sẽ lược bỏ cả xúc, thọ, hành, sinh). Câu trả lời thỏa đáng nhất cho vấn nạn: “Vì không nói đến các chi duyên khởi khác ở trước chi vô minh và ở sau chi lão tử (tức các chi làm nhân cho vô minh và làm quả cho lão tử), cho nên chuỗi sinh tử (hành) không phải là không có bắt đầu và chấm dứt” là sự liệt kê các chi trong chuỗi duyên khởi đã quá đầy đủ. Và sự thắc mắc, “làm thế nào có thể biết được đời sống hiện tại bị ràng buộc do đời sống trong quá khứ như thế nào, và đời sống sắp tới sẽ bị ràng buộc do đời sống hiện tại như thế nào”, chính là vấn đề duy nhất mà kinh muốn làm sáng tỏ, vì như kinh đã từng nói: “Để chấm dứt ngu hoặc về sự hiện hữu trong quá khứ, sự hiện hữu sắp tới và sự hiện hữu ở giữa hai sự hiện hữu này”.

Hỏi: Đức Thế Tôn có nói: “Này Bí-sô! Ta sẽ dạy các ông lý duyên khởi và các pháp duyên sinh”. Như vậy sự khác nhau giữa duyên khởi và các pháp duyên sinh là gì?

Đáp: Theo Bản luận thì không có khác nhau, như chúng ta có thể thấy, duyên khởi và các pháp duyên sinh, đều được định nghĩa là “tất cả các pháp hữu vi”.

Hỏi: Khi nói “tất cả các pháp hữu vi”, tức có ý chỉ cho các pháp thuộc về cả ba thời điểm quá khứ, hiện tại và vị lai. Như vậy, thì làm thế nào các pháp vị lai, vốn là các pháp chưa sinh, cũng được gọi là “duyên sinh”?

Luận chủ: Nếu vậy, làm thế nào các pháp vị lai, vốn là các pháp chưa được tạo tác, cũng được gọi là hữu vi?

Giải thích: Vì chúng được quyết định vì một loại tư có khả năng tạo ra dị thực.

Luận chủ: Nếu vậy các pháp vô lậu (tức các pháp thuộc Thánh đạo) ở vị lai, làm thế nào có thể gọi là hữu vi?

Giải thích: Vì chúng cũng được quyết định do một loại tâm thiện muốn được chúng.

Luận chủ: Nếu vậy, ngay cả Niết-bàn cũng sẽ là hữu vi, vì người ta cũng muốn được Niết-bàn.

Đúng lý ra nên nói: Khi gọi các pháp vị lai là duyên sinh, tức đã sử dụng một từ ngữ không chính xác, nhưng vẫn được xem như là đúng, nhờ dựa vào tính chất đồng nhất về chủng loại giữa các pháp vị lai và các pháp quá khứ hiện tại đã sinh. Cũng giống như trường hợp của sắc pháp ở vị lai: mặc dù ở hiện tại không thể nói nó biến hoại, nhưng vẫn gọi nó là sắc, vì về chủng loại, nó có tính chất đồng nhất với sắc pháp.

Hỏi: Kinh có chú ý gì khi phân biệt sự khác nhau giữa duyên khởi và các pháp duyên sinh?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Thử trung ý chánh thuyết
Nhân khởi quả dĩ sinh.*

Dịch nghĩa:

*Ở đây chính muốn nói
Nhân khởi, quả dĩ sinh.*

(Ở đây ý muốn nói duyên khởi là nhân, duyên sinh là quả).

Luận: Những chi làm nhân được gọi là duyên khởi vì trong chúng có (khả năng) sinh khởi. Những chi làm quả được gọi là duyên sinh vì chúng được sinh ra, nhưng chúng cũng được gọi là duyên khởi, vì trong chúng cũng có sự sinh khởi. Tất cả các chi vốn vừa là nhân vừa là quả cho nên đều là duyên khởi và duyên sinh. Tuy thế, nhưng vẫn không có sự bất định hay tạp loạn, vì một chi không thể là duyên khởi đối với một chi, mà nó đã là duyên sinh cho chi này. Cũng giống như người cha, chỉ là cha đối với đứa con của mình, và người con, cũng chỉ là con đối với người cha này, trường hợp của nhân và quả cũng như vậy, trường hợp của hai bờ sông cũng như vậy.

Tuy nhiên, Tôn giả Vọng Mãn lại nói: Những pháp nào đã là duyên khởi, thì có thể không phải là duyên sinh. Tôn giả đưa ra bốn trường hợp: 1. Các pháp vị lai (là duyên khởi, vì làm nhân cho các pháp vị lai nhưng không phải là duyên sinh vì chúng chưa sinh); 2. Các pháp cuối cùng của A-la-hán (chỉ là duyên sinh); 3. Các pháp quá khứ và hiện tại, ngoại trừ các pháp cuối cùng của A-la-hán, (vừa là duyên khởi vừa là duyên sinh); 4. Các pháp vô vi (không phải duyên khởi, cũng không phải duyên sinh, vì chúng không có quả cũng không sinh ra).

Phát biểu của Kinh bộ: Tất cả những gì được trình bày trên đây (từ “Duyên khởi phần vị...” cho đến “những pháp nào đã là duyên khởi thì có thể không phải là duyên sinh”) là tư ý hay là nghĩa kinh? Nếu

đó là nghĩa kinh, thì không đúng, vì khi nói về phần vị duyên khởi, các ông đã cho mười hai chi đều là các phần vị được tạo thành do năm uẩn. Điều này đi ngược lại với kinh, vì kinh có nói: “Vô minh là gì? Là sự không hiểu biết về quá khứ...”. Ý nghĩa của kinh này đã quá rõ ràng, các ông không thể làm cho nó trở thành không rõ ràng (tức đòi hỏi phải suy diễn thêm).

Hữu bộ: Không có gì chứng minh là kinh này có ý nghĩa rõ ràng, và sự kiện kinh này trình bày vấn đề qua các định nghĩa, cũng không chứng thực được điều gì cả! Vì Đức Thế Tôn, khi đưa ra các định nghĩa, chỉ nhằm hiển thị những điểm cốt yếu của vấn đề cần được định nghĩa. Tỉ dụ như trong kinh Tượng Tích Dụ, trước câu hỏi “Nội địa giới là gì?” Đức Thế Tôn đã trả lời “Đó là tóc, lông v.v...”. Tất nhiên tóc v.v... cũng còn là các pháp khác như sắc, hương v.v... nhưng Đức Thế Tôn chỉ nhắm đến yếu tố chủ chốt là địa giới. Trường hợp này cũng như thế, Đức Thế Tôn gọi tên một phần vị là vô minh, vì trong đó, vô minh là yếu tố chủ chốt.

Kinh bộ: Tỉ dụ trên không chứng minh được điều gì cả. Thật ra trong kinh Tượng Tích Dụ, Đức Thế Tôn không định nghĩa tóc v.v... bằng địa giới, Đức Thế Tôn không nói: “Tóc v.v... là gì? Là địa giới”, vì với cách nói này, thì định nghĩa sẽ không được hoàn chỉnh, nhưng đã định nghĩa địa giới bằng tóc v.v..., và định nghĩa này đã hoàn chỉnh, vì trong thân chúng sinh, không có địa giới nào, lại không được bao hàm trong những gì được mô tả như tóc v.v... Trường hợp của duyên khởi cũng thế, định nghĩa này đã quá đầy đủ và không cần phải thêm vào bất cứ điều gì cả.

Hữu bộ: Định nghĩa của kinh Tượng Tích Dụ vẫn không đầy đủ. Thật vậy, vẫn có địa giới trong nước mắt, niêm dịch v.v... như chúng ta có thể thấy trong một bản kinh khác, thế nhưng địa giới của nước mắt đã không được kinh Tượng Tích Dụ đề cập đến.

Kinh bộ: Nếu như định nghĩa của kinh Tượng Tích Dụ mà cho không được đầy đủ, là vì các ông đã nhắm vào những điều không được kinh này nói đến. Và các ông còn nói đến những gì không có trong các định nghĩa về vô minh v.v... mà kinh đã trình bày. Tại sao lại phải định nghĩa vô minh là “một phần vị có năm uẩn”, bằng cách đưa vào vô minh các pháp không cùng loại (tức là năm uẩn)? Người ta không thể xem một pháp như là một “chi”, nếu sự tồn tại hoặc không tồn tại của pháp này, đòi hỏi phải có sự tồn tại hoặc không tồn tại của một “chi” khác. Vì thế một “phần vị có năm uẩn” không phải là “chi”. Ở một vị

A-la-hán vẫn tồn tại năm uẩn (thọ v.v...) nhưng không có các hành có khả năng sinh ra chi thức, và các chi còn lại cũng như vậy. Vì thế cần phải hiểu ý nghĩa của kinh thật sát với văn từ.

Về bốn trường hợp của Tôn giả Vọng mãn, thì trường hợp thứ nhất khi cho “các pháp vị lai không phải là duyên sinh”, tức đi ngược lại với kinh, vì kinh đã dạy hai chi sinh và lão tử là các pháp duyên sinh. Kinh nói: “Duyên sinh là gì? Là vô minh... sinh, lão tử”. Nếu cho sinh và lão tử không phải là pháp vị lai, tức bác bỏ thuyết duyên khởi có ba phần.

Có bộ phái cho duyên khởi là pháp vô vi, vì kinh nói: “Sự xuất hiện của Như Lai, sự không xuất hiện của Như Lai, pháp tánh của các pháp thì thường trụ”. Vấn đề này đúng hay sai là tùy theo cách diễn giải. Nếu có ý nói, các hành v.v... sinh khởi chính là nhờ có vô minh v.v... chứ không phải vì pháp nập khác, cũng không phải là vô nhân, và với ý nghĩa này mà duyên khởi được thường hằng, tức đã tán thành nội dung trên. Nếu có ý nói, có một pháp nào đó thường hằng, có tên là duyên khởi, thì ý kiến này không thể chấp nhận được. Vì sinh khởi là một tính chất của hữu vi. Nếu sinh khởi hoặc duyên khởi là một pháp thường hằng, thì pháp này không thể là một tính chất của sự chuyển dịch, của hữu vi. Hơn nữa, khi nói sinh khởi là hàm ý “sự hiện hữu tiếp theo sau sự không hiện hữu”, và như vậy thì ta có thể giả định được mối liên hệ gì giữa pháp sinh khởi vô vi và vô minh v.v..., một mối liên hệ, có thể cho phép nói đó là “Duyên khởi của vô minh v.v...”. Cuối cùng thành ngữ duyên khởi sẽ trở nên vô lý, vì nếu duyên khởi có nghĩa là “sinh khởi nhờ đi đến với duyên”, thì làm thế nào một pháp có thể vừa là thường hằng, lại vừa là duyên khởi?

Hỏi: Nghĩa của từ duyên khởi là gì?

Đáp: Có nghĩa là “đến”, cũng có nghĩa là “đi”, nhưng ở đây có nghĩa là đến, là đã đến, và cũng có nghĩa là hiện hữu nên có nghĩa là “hiện khởi”. Như vậy duyên khởi có nghĩa là “sự hiện khởi đã đạt đến”.

Các luận sư Thanh minh nói, giải thích này không thể chấp nhận được, vì từ ngữ duyên khởi không được thành lập chính xác. Trong hai hành động của cùng một tác giả, thì hành động đi trước được nói trước rồi hành động sau nói sau. thí dụ như nói “sau khi tắm xong, nó mới ăn”. Trong khi đó người ta không thể nào tưởng tượng ra một pháp lại “tồn tại trước khi được sinh ra”, tức trước tiên là đi đến với duyên và sau đó là sinh ra. Không thể có hành động (đi đến với) nếu không có tác giả!

Vấn nạn này được trình bày qua bài tụng sau: “Nếu nói tác giả

đi đến các duyên trước khi sinh khởi, thì không thể chấp nhận được, vì lúc đó chưa có tác giả. Nếu nói tác giả đi đến và sinh khởi trong cùng một lúc, tức đã loại bỏ tiến hành cách (đĩ), vì từ ngữ “đã” chỉ cho hành động trước đó”.

Kinh bộ hoặc Hữu bộ: Vấn nạn của các luận sư Thanh minh không có giá trị! Chúng tôi xin hỏi: Pháp sinh khởi thuộc về hiện tại hay vị lai? Nếu khởi ở hiện tại, thì pháp này chưa sinh, làm sao có thể là hiện tại? Nếu pháp này đã sinh, tức phải khởi lại lần nữa, thì làm sao tránh được lỗi vô cùng? Nếu khởi ở vị lai, thì vị lai có nghĩa là chưa hiện hữu, làm thế nào để có được tác giả? và đã không có tác giả, làm sao có thể có hành động sinh khởi? Vì thế, giai đoạn mà một pháp sinh khởi, cũng chính là giai đoạn pháp này đi tới các duyên.

Luận sư Thanh minh: Nếu vậy giai đoạn sinh khởi của một pháp là gì?

Kinh bộ hoặc Hữu bộ: Đó là giai đoạn mà “các hành ở đời vị lai, sẵn sàng sinh khởi”, và đó cũng là lúc đi tới các duyên.

Lý lẽ và cách thức của các luận sư Thanh minh, khi đưa ra vấn nạn về tác giả và hành động không hợp lý. Đối với họ, phải có một tác giả - tức ở đây là “cái sinh khởi”, và một hành động - tức ở đây là “hành động sinh khởi”. Tuy nhiên không có gì sai khi nói: “Pháp sinh, pháp khởi sau khi đã đi đến các duyên”, cho dù cách nói này có tính chất qui ước. Ý nghĩa của nhóm từ Duyên khởi đã được nói rõ trong kinh: “Cái kia có nên cái này có, từ sự sinh ra của cái kia, nên có sự sinh ra của cái này”. Trong đoạn kinh này, câu thứ nhất nói về duyên và câu thứ hai nói về khởi.

Có thể trình bày nội dung trên đây qua bài tụng sau: 1. “Nếu thừa nhận một pháp sinh khởi mà không tồn tại trước đó, thì khi đi tới duyên cũng như vậy. Nếu cho một pháp sinh khởi, đã tồn tại trước đó, tức đã sinh mà còn sinh lại thì sẽ vô cùng, hoặc cũng có thể nói pháp đã có sẵn trước khi sinh”; 2. “Đã” cũng có nghĩa là cùng thời như khi nói “gặp ánh sáng, bóng tối diệt”, “ngáp và đi ngủ”. Người ta không nói “ngáp xong, ngậm miệng, rồi mới ngủ”.

Có luận sư đã đưa ra một giải thích khác hẳn về từ duyên khởi, để bác bỏ vấn nạn về từ “Đã”. Theo giải thích này, có nghĩa là, “không kéo dài được”: Như vậy từ ngữ duyên khởi có nghĩa là “sự cùng nhau sinh khởi của các pháp có thể diệt (hành pháp) vì các duyên khác nhau”.

Luận chủ: Giải thích trên rất có giá trị đối với từ ngữ duyên khởi, tuy nhiên lại không dính líu gì đến các kinh như: “Nhờ có nhân và sắ

mà nhân thức sinh khởi”.

Hỏi: Tại sao Đức Thế Tôn phải định nghĩa Duyên khởi theo hai cách: “Cái kia có, nên cái này có” và “từ sự sinh khởi của cái kia, nên cái này sinh khởi”?

Luận chủ: Có nhiều lý do. Lý do thứ nhất nhằm để xác định. Theo cách thứ nhất, có thể biết các hành có, khi vô minh có, tuy nhiên không thể kết luận các hành có là nhờ có sự sinh khởi của chỉ một mình vô minh! Cách thứ hai nhằm để xác định: Chính từ sự sinh khởi của vô minh, mà có sự sinh khởi của các hành. Lý do thứ hai nhằm để hiển thị sự nối tiếp của các chi: Cái kia (vô minh) có, nên cái này (hành) có, từ sự sinh khởi của cái kia (hành) chứ không phải pháp nào khác, mà cái này (thức) sinh khởi. Lý do thứ ba nhằm để hiển thị sự nối tiếp của ba giai đoạn (tam tế): tiền tế có nên trung tế có, từ sự sinh khởi của trung tế, nên hậu tế sinh khởi. Lý do thứ tư nhằm để hiển thị tính chất của nhân duyên vốn có thể thay đổi tùy theo từng trường hợp. Nhân duyên của các chi có tính chất tức thời, như “cái kia có thì cái này có”, hoặc không tức thời, như “từ sự sinh khởi của cái kia nên cái này sinh khởi”. Các hành nhiễm ô có thể đi liền theo sau vô minh, và chúng cũng có thể bị tách rời vì các hành thuộc thiện. Mặt khác, vô minh là nhân trực tiếp của hành nhưng lại là nhân gián tiếp của thức.

Có giải thích khác (Thế tào) cho rằng, hai cách định nghĩa trên nhằm bác bỏ chủ trương vô nhân và chủ trương thường nhân (tức chỉ có một nhân và nhân này không được sinh ra) như tự tánh, ngã v.v... Tuy nhiên, giải thích này không hợp lý, vì nếu như thế, thì chỉ cần cách định nghĩa thứ hai cũng đủ để bác bỏ cả hai chủ trương này.

Thật ra, có một số ngoại đạo cho là “vì có ngã làm chỗ dựa (cho vô minh) nên các hành, thức v.v... mới có, mới sinh khởi, và vì vô minh sinh khởi, nên hành mới sinh khởi”, và cứ tiếp tục như vậy, cho đến lão tử. Nói cách khác, họ đã tạo ra một cái ngã, làm thật thể cho chuỗi nhân duyên của các pháp. Để bác bỏ chủ trương này, Đức Thế Tôn khẳng định: “Cái sinh khởi được (hành) nhờ vào sự sinh khởi của một cái kia (vô minh) chính nhờ có sự sinh khởi của một mình pháp này, mà pháp kia sinh khởi, chứ không phải nhờ đến sự sinh khởi của bất kỳ một thật thể nào khác”.

Nếu dựa vào cách thứ nhất của chủ trương trên, thì chúng ta có thể nói: “Vì có ngã làm chỗ dựa và vô minh v.v... cho nên mới có các hành v.v...” và nếu dựa vào cách thứ hai thì có thể nói: “Thật ra các hành v.v... sinh khởi là nhờ có sự sinh khởi của vô minh v.v..., nhưng chỉ với

điều kiện là phải có sự tồn tại của một thật thể nào đó”. Tuy nhiên với hai cách nói này, chúng ta sẽ thấy cách giải thích sau đây trở thành phi lý: “Các hành có nhân là vô minh (có nghĩa là: chỉ có một mình vô minh chứ không cần đến một thật thể nào khác)...” cho đến “sự sinh khởi của một khối lớn chỉ toàn khổ đau cũng như vậy”.

Các luận sư đời trước cho là cách định nghĩa thứ nhất nhằm hiển thị tính chất không buông bỏ, không đứt đoạn: “Vô minh có - tức không bị đứt đoạn, nên các hành có - tức cũng không bị đứt đoạn”, trong khi cách định nghĩa thứ hai nhằm hiển thị tính chất sinh: “Nhờ sự sinh khởi của vô minh, nên các hành được sinh khởi”.

Có luận sư lại cho cách thứ nhất nhằm hiển thị tính chất tồn tại, cách thứ hai nhằm hiển thị tính chất sinh khởi: “Chuỗi tương tục của nhân tồn tại chừng nào, thì chuỗi tương tục của quả cũng tồn tại chừng đó, nhờ có sự sinh khởi của nhân, nên quả cũng được sinh khởi”.

Luận chủ: Chúng ta đều thấy, vấn đề đang được bàn đến ở đây là vấn đề sinh khởi, vì Đức Thế Tôn đã nói: “Ta sẽ dạy các ông về lý duyên khởi”. Như vậy, tại sao lại cho Đức Thế Tôn đã dạy về vấn đề tồn tại trước khi dạy về sinh khởi?

Giải thích của luận sư ở trên: Đức Thế Tôn khi đưa định nghĩa thứ nhất: “Cái kia có, nên cái này có”, tức đã hàm ý “vì có quả, nên có sự hủy diệt của nhân”, tuy nhiên đừng nghĩ quả sinh mà không có nhân, vì Đức Thế Tôn đã nói tiếp: “Từ sự sinh khởi của cái kia, mà cái này sinh khởi”.

Luận chủ: Nếu muốn trình bày theo ý nghĩa trên, lẽ ra Đức Thế Tôn phải nói: “Vì cái kia có nên cái này không có”, và lẽ ra trước tiên Đức Thế Tôn phải hiển thị sự sinh khởi của quả. Một khi quả đã sinh, thì người ta sẽ có thể nói: “Quả đã sinh, nên nhân không còn nữa”. Tuy nhiên, nếu kinh phải hiển thị giống như những gì luận sư trên đây muốn nói thì làm thế nào Đức Thế Tôn có thể giải thích trước về sự hủy diệt của nhân, trong khi đang muốn dạy về lý duyên khởi?

Hỏi: Làm thế nào để giải thích các hành có, là vì có vô minh? Làm thế nào để giải thích lão tử có, là vì có sinh?

Đáp: Chúng tôi sẽ trả lời vấn đề câu hỏi này.

Người ngu hay dị sinh, vì không hiểu được duyên khởi chỉ là các hành, tức là các pháp hữu vi, nên mới khởi ngã kiến, ngã chấp và ngã mạn, người này tạo tác ba nghiệp thuộc thân khẩu ý, mục đích để có lạc thọ và xả thọ (phi khổ lạc): tạo nghiệp không có phước đức (phi phước nghiệp) để có lạc thọ ở đời này, tạo nghiệp phước đức để có lạc thọ của

đời sống vị lai ở Dục giới, tạo nghiệp “bất động” để có lạc thọ của ba tầng thiên đầu tiên và xả thọ của các tầng cao hơn. Các nghiệp này đều là các hành, sinh khởi nhờ có vô minh.

Sau khi có lực dẫn dắt của nghiệp, chuỗi tương tục các thức đã nương vào chuỗi tương tục của trung hữu, để đi đến một nẻo nào đó, cho dù nẻo này có ở xa đến mấy cũng vẫn đến được, trường hợp này cũng giống như ngọn đèn, nghĩa là luôn ở trong một chuỗi tiếp nối liên tục. Đây chính là loại thức sinh khởi nhờ có hành. Nếu hiểu về thức như thế, thì rất phù hợp với định nghĩa về thức của kinh Duyên khởi: “Thức là gì? Đó là sáu loại thức”.

Vì đã có thức đi trước, nên nẻo này có danh sắc, sinh khởi. “Danh là gì? Là bốn uẩn Vô sắc. Sắc là gì? Là tất cả sắc pháp... Danh và sắc này được gọi chung là danh sắc”.

Theo tiến trình phát triển của danh sắc mà sáu căn lần lượt sinh khởi, và đây chính là sáu xứ.

Tiếp đó khi gặp được cảnh thì có một thức sinh khởi, và nhờ sự hòa hợp của ba pháp (thức, sáu xứ, cảnh) nên có xúc, xúc có khả năng đưa đến sự cảm nhận lạc, khổ v.v...

Từ đó mới sinh khởi ba thọ lạc v.v...

Từ ba thọ này dẫn sinh ba loại ái: Dục ái, đó là sự ham muốn lạc thọ thuộc cõi Dục của những chúng sinh bị khổ bức bách. Sắc ái, là sự ham muốn lạc thọ của ba tầng thiên đầu tiên và xả thọ của tầng thiên thứ tư. Và Vô sắc ái.

Từ loại ái liên quan đến thọ này, sinh khởi bốn loại thủ là: Dục thủ, kiến thủ, giới cấm thủ, ngã ngữ thủ. Dục là năm cảnh diệu dục. Kiến là sáu mươi hai loại kiến như kinh Phạm Võng đã giải thích. Giới là xa lìa giới ác, cấm là nguyện làm chớ, làm trâu bò v.v..., như phái Ly-hệ nguyện sống lỏa thể, Bà-la-môn chống gậy mặc quần áo da nai, Bá-thâu-bát-đa để búi tóc và bôi tro lên người, Bàn-lợi-phạt-la-đa dùng đến ba cây gậy và sống lỏa thể v.v... tự nguyện chấp giữ các giới luật này nên gọi là giới cấm thủ. Ngã ngữ chính là bản thân con người (ngã hữu), tức có liên quan đến những gì người ta nói là ngã. Có luận sư cho ngã ngữ chính là ngã kiến và ngã mạn, vì nhờ có hai loại này, người ta mới có thể nói đến ngã, mới có thể khẳng định ngã. Kinh dùng từ khẳng định là vì ngã không thật hữu, như kinh nói: “Kẻ ngu muội, kẻ không nghe hiểu, loài dị sinh, vì nghe theo các cách nói giả định, nên mới chấp ngã và ngã sở, thật ra không có ngã, mà cũng chẳng có ngã sở”! Bốn loại thủ dục, kiến v.v... chính là dục và tham như Đức Thế Tôn đã nói

trong kinh: “Thủ là gì? Là dục tham”.

Nhờ có thủ nên nghiệp, vốn đã được tích tập, mới có thể chiêu cảm một đời sống mới (hậu hữu): đây chính là hữu. Kinh nói: “A-nan- đà! Loại nghiệp chiêu cảm hậu hữu, chính là thể của hữu”.

Nhờ có hữu, qua sự lưu chuyển của thức, nên có sự sinh ra ở vị lai, đây chính là sinh, có đủ năm uẩn, có danh sắc làm thể tánh.

Nhờ có sinh, nên có lão tử như đã được giải thích trong kinh.

Chính nhờ tự có đủ nhân duyên như thế (thuần), chứ không phải vì có ngã hay ngã sở, mà cái khối (uẩn) to lớn đầy khổ đau này đã sinh khởi (tập)! Nói to lớn, vì không có bắt đầu, cũng không có chấm dứt.

Thuyết duyên khởi, giải thích mười hai chi là mười hai phần vị, được cấu thành vì năm uẩn, vừa được trình bày trên đây, chính là chủ thuyết của tông phái Tỳ-bà-sa.

