

LUẬN A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ

QUYỂN 13

Phẩm 4: PHÂN BIỆT NGHIỆP (PHẦN 1)

Phần trước đã giải thích những sự khác nhau của thế gian hữu tình và khí thế gian, phần này sẽ nói về nguyên nhân sinh khởi những sự khác nhau đó.

Tụng nêu: (Âm Hán)

*Thế biệt do nghiệp sinh
Tư cập tư sở tác
Tư tức thị ý nghiệp
Sở tác vị thân ngữ.*

Dịch nghĩa :

*Thế gian do nghiệp khác :
Tư và tư sở tác
Tư tức là ý nghiệp.
Sở tác là thân, ngữ.*

(Sự khác nhau của thế gian là do nghiệp sinh. Đó chính là tư và những gì tư tạo ra. Tư là ý nghiệp. Những gì tư tạo ra là thân nghiệp, ngữ nghiệp).

Luận: Không phải do trời cố ý (tiên giác) tạo ra những sự khác nhau này, mà là do nghiệp của chúng sinh sinh khởi.

Hỏi: Nếu vậy, tại sao đều do nghiệp sinh khởi, lại vừa có các vật khả ái như cây uất kim chiên đàn v.v... vừa có các thân hình mang những tính chất hoàn toàn trái ngược lại?

Đáp: Vì nghiệp dẫn của chúng sinh vốn có cả thiện và ác nên mới sinh ra thân hình tương tự như mụn nhọt và có các chất bất tịnh chảy ra qua chín lỗ, đồng thời để làm cân bằng những điểm không vừa ý trên đây, nghiệp lại tạo ra các thứ khả ái để thọ hưởng, như màu sắc, hình dạng, mùi vị và các cảm giác. Tuy nhiên, đối với chư thiên, vì chỉ tạo

các nghiệp thiện, nên cả thân hình và các thứ thọ hưởng ở bên ngoài đều khả ái như nhau.

Hỏi: Nghiệp là gì?

Đáp: Kinh nói: Có hai loại nghiệp là tư và hành động sau khi có ý muốn (tư dĩ nghiệp). Hành động sau khi có ý muốn này tụng văn gọi là “những gì tư tạo ra” (tư sở tác).

Hai loại nghiệp này, lại chia làm ba loại: Thân nghiệp, ngữ nghiệp, và ý nghiệp.

Hỏi: Làm thế nào để lập thành ba loại nghiệp này? Phải dựa vào chỗ dựa, tự tánh, hay nhân dẫn khởi (đẳng khởi) của nghiệp?

Luận chủ: Tại sao lại hỏi như vậy?

Đáp: Do lẽ: Nếu dựa vào chỗ nương thì chỉ có một loại thân nghiệp, vì tất cả các nghiệp đều nương vào thân. Nếu căn cứ vào tự tánh thì cũng chỉ có một loại là ngữ nghiệp, vì trong ba loại thân, ngữ và ý, chỉ có ngữ là hành động có tự tánh (nghiệp). Nếu căn cứ vào nguyên nhân dẫn khởi (đẳng khởi) thì chỉ có ý nghiệp, vì tất cả các nghiệp đều bắt nguồn từ tâm.

Các luận sư Tỳ-bà-sa nói: Cả ba loại nghiệp theo thứ tự trên được lập thành do ba nhân, là chỗ dựa, tự tánh, và nhân dẫn khởi.

Tư chính là ý nghiệp, những gì sinh khởi từ tư, tức loại nghiệp sau khi có ý muốn, chính là thân nghiệp và ngữ nghiệp.

Hỏi: Tự tánh của hai loại nghiệp này là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Thứ thân ngữ nhị nghiệp
Câu biểu vô biểu tánh.*

Dịch nghĩa:

*Hai nghiệp thân, ngữ này
Đều có biểu, vô biểu.*

(Hai nghiệp thân và ngữ đều có tánh là biểu và vô biểu).

Luận: Thân nghiệp và ngữ nghiệp đều thuộc biểu và vô biểu, vì thế ta có thân biểu, ngữ biểu, thân vô biểu và ngữ vô biểu.

Hỏi: Tương nó thế nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Thân biểu hứa biệt hình
Phi hành động vi thể
Dĩ chư hữu vi pháp
Hữu sát-na tận cố
Ứng vô vô nhân cố*

*Sinh nhân ưng năng diệt
Hình diệt phi thật hữu
Ứng nhị căn thủ cố
Vô biệt cực vi cố
Ngữ biểu hứa ngôn thanh.*

Dịch nghĩa:

*Thân biểu chỉ là hình
Phi hành động là thể
Vì các pháp hữu vi
Đều mỗi sát-na-diệt.
Không pháp nào không nhân.
Sinh nhân cũng diệt nhân.
Hình cũng không thực hữu
Vì có hai căn giữ
Không riêng có cực vi
Ngữ biểu là ngôn thanh.*

(Thân biểu chỉ là hình không phải là hành động vì các pháp hữu vi đều là sát-na diệt nếu không có pháp nào diệt mà không có nhân và sinh nhân cũng sẽ là diệt nhân thì hình cũng không thật hữu vì (nếu thật hữu) sẽ được hai căn nắm bắt và vì không có riêng cực vi. Ngữ biểu là ngôn thanh).

Luận: Thân biểu chính là các hình dạng của thân sinh khởi nhờ có lực của tư.

Theo một bộ phái khác, thân biểu là sự chuyển dịch vì thân biểu xảy ra khi có sự chuyển động chứ không phải khi không có chuyển động.

Luận chủ: Không phải như vậy! Vì tất cả các pháp hữu vi đều có tính chất sát-na.

Nói như vậy là hàm ý gì?

Luận chủ: Sát-na, có nghĩa là hủy diệt ngay lập tức sau khi đã đắc thể, pháp có tính chất sát-na là pháp có sát-na, tức có tính chất hủy diệt ngay lập tức sau khi đắc thể này, cũng giống như khi nói: “Người gậy” là để chỉ cho người có chống gậy.

Tất cả các pháp hữu vi vừa đắc tự thể thì đã diệt ngay, nếu sinh ở chỗ này, thì cũng diệt ngay ở chỗ này, chứ không thể chuyển từ chỗ này sang chỗ khác, vì thế thân biểu không phải là sự chuyển động.

Nếu tất cả các pháp hữu vi đều có tính chất sát-na, thì chúng tôi sẽ thừa nhận chúng không chuyển dịch!

Luận chủ: Các pháp hữu vi có tính chất sát-na, vì chúng hủy diệt ngay và sự hủy diệt này xảy ra một cách tự nhiên, sự hoại diệt này không phát xuất từ bất cứ điều gì cần có, và không phụ thuộc bất kỳ nguyên nhân nào cả. Do: 1. Nếu phụ thuộc vào nhân, thì đó phải là quả, tức là một cái gì đó được tạo tác, trong khi sự hủy diệt là sự không hiện hữu, thì làm sao có thể nói, sự không hiện hữu này là “cái được tạo tác”? Vì thế sự hủy diệt không phụ thuộc vào một nhân; 2. Vì sự hủy diệt không phụ thuộc vào nhân, nên pháp hữu vi diệt ngay khi sinh ra, nếu nó không hủy diệt ngay, thì về sau nó cũng sẽ không diệt, vì nó vẫn là pháp trước đó, vì thế, nếu các ông đã thừa nhận pháp hữu vi diệt, thì phải thừa nhận là nó diệt ngay; 3. Có thể các ông sẽ nói pháp hữu vi có biến đổi và vì thế nó sẽ diệt chậm hơn, tuy nhiên, nếu một vật đã thay đổi, đã trở thành một vật khác, nhưng vẫn cho nó chính là vật trước đó, mặc dù nay đã thay đổi các tính chất, thì thật quá phi lý!; 4. Có phải các ông sẽ nói, không có cách nhận thức nào (lượng) chắc chắn hơn kinh nghiệm trực tiếp (hiện lượng) và thế gian đều công nhận củi diệt là nhờ hòa hợp với lửa, cho nên thật sai lầm khi nói tất cả các vật đều diệt mà không cần nhân! Nếu nghĩ như vậy, thì những nhận xét trên đây cũng đủ để trả lời các ông, tuy nhiên, thế gian thật ra không thể nhận thức trực tiếp sự hủy diệt của củi do lửa gây ra. Nếu nghĩ củi diệt là nhờ hòa hợp với lửa, vì khi sự hòa hợp này xảy ra, chúng ta không còn thấy được củi nữa, thì lập luận của các ông chỉ dựa trên suy luận (tỉ lượng) chứ không phải là chứng cứ trực tiếp, và lý lẽ trên sẽ không còn có giá trị. Sự kiện chúng ta không còn thấy củi được nữa, sau khi hòa hợp xảy ra, có thể giải thích theo hai cách: 1. Có thể củi diệt là do sự hòa hợp, hoặc; 2. Có thể tự thân củi bị diệt liên tục và sinh trở lại liên tục trong các điều kiện thông thường, nhưng cuối cùng khi có sự hòa hợp với lửa, thì đã ngừng sinh khởi trở lại. Các ông đã từng thừa nhận, sự hủy diệt của lửa có tính cách tự nhiên. Khi lửa không còn được nhìn thấy sau khi hòa hợp với gió, các ông đã thừa nhận sự hòa hợp này, không phải là nhân gây ra sự hủy diệt của lửa, các ông cũng thừa nhận do sự hòa hợp này, mà lửa đã ngừng sinh trở lại. Cũng giống như trường hợp của tiếng chuông, khi đặt tay lên chuông, thì chính bàn tay đã làm ngừng lại sự tái sinh của tiếng chuông, bàn tay không hủy diệt tiếng chuông, không hủy diệt pháp mà các ông đã thừa nhận là có tính chất sát-na. Vì thế đây mới chính là lý luận quyết định được vấn đề này.

Hỏi: Vì lý do gì các ông chủ trương sát-na diệt?

Luận chủ: Ở trên chúng tôi đã nói: Sự hủy diệt, vốn là sự không

hiện hữu, cho nên không do nhân gây ra. Chúng tôi cũng nói, nếu sự hủy diệt là quả của một nhân, thì sẽ không có một pháp nào bị diệt mà không có nhân.

Nếu diệt xuất phát từ một nhân cũng giống như sinh, thì không bao giờ diệt xảy ra mà lại không có nhân. Trong khi mọi người đều nhìn nhận, sự nhận biết (giác), ngọn lửa, âm thanh, vốn là các pháp thuộc về sát-na diệt mà không cần phải có nhân gây ra sự diệt này. Vì thế sự hủy diệt của củi v.v... đều có tính chất tự nhiên.

Thắng luận: Sự nhận biết trước đó (tiền giác) bị diệt là do sự nhận biết sau đó (hậu giác), và âm thanh trước đó diệt là vì sự xuất hiện của âm thanh sau đó.

Luận chủ: Thế nhưng cả hai sự nhận biết này đều không thể cùng thời. Các tâm trái ngược nhau như nghi và tín, lạc và khổ, ái và sân không thể gặp nhau, và các tâm không trái ngược nhau cũng thế. Giả sử chúng có thể gặp nhau đi nữa, nhưng khi một tâm hoặc một thanh yếu kém (bất minh liễu) đi ngay sau một tâm hoặc một thanh mạnh hơn (minh liễu), thì làm thế nào các pháp yếu kém, lại có thể hủy diệt các pháp cùng loại nhưng mạnh hơn?

Có chủ trương cho ngọn lửa diệt là do sự không hiện hữu của một loại nhân gọi là “trụ”, tuy nhiên đã không hiện hữu thì không thể là nhân.

Theo Tỳ-bà-sa, ngọn lửa diệt là do pháp và phi pháp (tức do công dụng và không có công dụng) tuy nhiên giải thích này không thể chấp nhận được, vì nếu như vậy, thì pháp và phi pháp sẽ là các nhân của cả sinh và diệt, tức pháp sẽ làm cho ngọn lửa sinh và làm cho ngọn lửa diệt, tùy theo ngọn lửa này có lợi hay không có lợi, và phi pháp cũng vậy, tức cũng tùy theo ngọn lửa này không có lợi hay có lợi. Trong khi đó, người ta không thể thừa nhận pháp và phi pháp đều khởi tác dụng và ngừng khởi tác dụng ở mỗi sát-na!

Mặt khác, sự hủy diệt nếu được giải thích theo cách trên, sẽ có giá trị đối với tất cả các pháp hữu vi, vì thế không cần phải tiếp tục theo đuổi cuộc tranh luận này. Các ông không có quyền nói củi diệt là do sự hòa hợp giữa nó với lửa.

Nếu còn tiếp tục chấp sự hủy diệt của củi v.v... có nhân là sự hòa hợp của củi với lửa, thì buộc lòng phải chấp nhận sinh nhân ở cùng thời điểm với diệt nhân!

Sự nấu chín, tức là sự hòa hợp với lửa, cho ra các quả khác nhau, là các màu sắc càng ngày càng sẫm đậm hơn. Loại nhân cho ra loại

màu thứ nhất, cũng chính là nhân hủy diệt loại màu này, hoặc ít ra, nếu các ông bác rằng đó đã là một sự hòa hợp mới với lửa, vì lửa là pháp thuộc sát-na diệt thì loại nhân hủy diệt loại màu thứ nhất, cũng tương tự như loại nhân sinh ra loại màu này. Trong khi đó, lại không thể chấp nhận một nhân sinh ra một quả lại chính là nhân, hoặc là một nhân tương tự, hủy diệt quả này.

Có phải các ông sẽ nói, các ngọn lửa nối tiếp nhau vì có dài, ngắn, to, nhỏ khác nhau, cho nên không thể nào chấp nhận kết luận của chúng tôi? Nếu vậy, chúng tôi sẽ đưa ra một tỷ dụ khác. Qua hành động kéo dài của tro, tuyết, các chất dễ cháy, mặt trời, nước, và đất đều có các “kết quả của sự nấu chín” lần lượt sinh khởi và biến mất, nhưng trong khi đó các ông lại không kể đến tính chất sát-na diệt trong số các yếu tố khác nhau của sự nấu chín này.

Ở đây có luận sư sẽ hỏi, nếu sự hòa hợp với lửa không phải là nhân hủy diệt nước, thì tại sao nước vẫn diệt khi bị đun nóng.

Vì có sự hòa hợp với lửa và nhờ có công năng của lửa, mà thành phần lửa (hỏa giới) vốn hiện hữu trong nước đã tăng trưởng, và vì sự tăng trưởng này mà khối lượng nước bị giảm dần qua mỗi lần tái sinh, cho đến khi hoàn toàn giảm hẳn và ngừng sinh khởi trở lại. Đó là những gì mà sự hòa hợp với lửa đã tác động đến nước.

Sự hủy diệt của các pháp xảy ra một cách tự nhiên. Chúng tự hủy diệt, vì thể tánh của chúng là diệt (hoại tánh). Vì chúng tự diệt nên chúng diệt khi sinh, và vì chúng diệt khi sinh, nên chúng thuộc về sát-na diệt. Do đó, không hề có sự chuyển động hoặc chuyển dịch, mà chỉ có sự sinh khởi ở một chỗ khác vào sát-na thứ hai của chuỗi tương tục, cũng giống như trường hợp ngọn lửa thiêu rụi rừng rậm mà bộ phái đối nghịch của chúng tôi đã dẫn chứng. Chủ trương có sự chuyển động là một quan niệm hòa toàn sai lầm. Vì thế thân biểu không phải là sự chuyển động hay chuyển dịch, mà chỉ là hình dạng.

Tuy nhiên Kinh bộ nói: Hình không thật hữu, (thật có) không phải là thật pháp. Theo Tỳ-bà-sa thì sắc xứ một mặt là hiển sắc như màu xanh v.v... và một mặt lại là hình sắc như dài, ngắn v.v... Đối với Kinh bộ, hình không thật sự hiện hữu mà chỉ là giả hữu. (giả có)

Khi một khối lượng lớn hiển sắc, sinh khởi theo cùng một phía, thì ta giả lập khối lượng hiển sắc này là “dài”, nếu đem so sánh mà khối lượng hiển sắc này nhỏ hơn, thì lại giả lập là “ngắn”. Khi khối lượng này sinh khởi về cả bốn phía, thì lại giả lập là “vuông”, nếu sinh khởi ở tất cả các phía, các nơi, thì lại giả lập là “tròn”. Về các loại hình sắc

khác như cao, thấp v.v... cũng được giải thích như vậy, khi một khối lượng lớn các hiển sắc sinh khởi từ dưới lên trên, thì được giả lập là “cao” v.v... Vì thế, hình không phải là một thật pháp, không phải là một sắc pháp.

Ở đây nảy sinh ba vấn đề:

1. Nếu hình là thật pháp, thì sắc sẽ được nắm bắt bởi hai căn, nghĩa là nhìn thấy hình qua nhãn căn hoặc xúc chạm qua thân căn, ta đều biết là dài v.v... Như vậy, nếu hình dài này là một thật pháp, thì nó sẽ được cả hai căn nhận biết, trong khi theo định nghĩa của kinh, thì sắc xử chỉ được nhận biết do nhãn căn. Ở đây chắc chắn Tỳ-bà-sa sẽ trả lời xúc không nhận biết hình dài này mà chỉ nhận biết sự mềm, cứng v.v..., và sở dĩ có được ý tưởng về hình dài, là nhờ dựa vào sự tương quan với mềm, cứng v.v... theo một cách nào đó, chứ không phải hình dài này là một phần của xúc xử. Quan niệm này rất chính xác, tuy nhiên đối với sắc xử thì mọi sự cũng xảy ra như vậy. Có nghĩa là hình dài này không được nhìn thấy, mà người ta chỉ giả lập loại hiển sắc được nhìn thấy (như màu xanh v.v...) hoặc được xúc chạm (như mềm v.v...) là dài v.v... theo một cách nào đó.

Tỳ-bà-sa: Khi có một khái niệm về hình dài, sau khi đã xúc chạm, thì đó không phải là chúng ta đã nhận biết được hình sắc nhờ vào xúc, mà thật ra chúng ta chỉ nhớ lại hình sắc này, vì hình sắc này tương ứng với vật được xúc chạm. Cũng giống như khi nhìn thấy màu sắc của lửa, thì chúng ta nhớ lại cái nóng (của xúc), hoặc khi ngửi mùi hương của hoa, thì nhớ lại màu sắc của hoa.

Kinh bộ: Qua hai trường hợp mà các ông vừa dẫn chứng, người ta sẽ nghĩ: Màu sắc gợi nhớ vật được xúc chạm và mùi hương gợi nhớ màu sắc của vật được nhìn thấy, vì các pháp làm nhân đều gắn bó với nhau, tức lửa thì luôn luôn nóng và một mùi hương nào đó, luôn luôn thuộc về một loại hoa như thế. Thế nhưng sự xúc chạm (như mềm, cứng v.v...) không nhất định phải gắn bó với một hình sắc nào đó, thì làm thế nào sự cảm nhận của xúc (thủ xúc) có thể gợi lên sự nhớ lại về một hình sắc như thế? Nếu sự nhớ lại này có thể sinh khởi mà không cần có sự kết hợp (đồng tụ) nhất định giữa xúc và hình sắc, thì ta cũng có thể nhớ lại màu sắc sau khi đã xúc chạm, hoặc là hình sắc vẫn sẽ không thể xác định được sau sự cảm nhận của xúc, cũng giống như hiển sắc đã không được xác định sau sự cảm nhận của xúc, có nghĩa là người ta sẽ không thể biết được hình sắc (liễu hình) sau khi xúc chạm. Thế nhưng sự thật lại hoàn toàn khác hẳn, vì thế không nên nói sự cảm nhận của xúc, nên

đã nhớ lại hình sắc.

2. Trong một tấm thảm có nhuộm màu người ta nhìn thấy rất nhiều hình. Như vậy, nếu theo các ông thì sẽ có nhiều sắc (thực hình) ở cùng một chỗ (nhất xứ), nhưng điều này không thể xảy ra, cũng giống như trong trường hợp của màu sắc (hiển sắc). (Nếu hình sắc có thật thể, có nghĩa hình sắc là thành phần của một đường chỉ dài trong tấm thảm, thì nó không thể cùng lúc là thành phần của một đường chỉ ngắn).

3. Tất cả các thật sắc, tức là loại có ngăn ngại (hữu đối), như màu xanh v.v... đều chứa các cực vi có thật thể và thuộc về một loại nào đó, chẳng hạn hiển sắc (màu xanh v.v...) thì nhất định hiện hữu trong tấm cực vi. Nhưng trong khi đó lại không hề có loại cực vi dài. Khi một khối lượng dài bị giảm dần, thì đến một sát-na nào đó, chúng ta sẽ không còn có khái niệm dài về nó nữa, và lúc đó chỉ có khái niệm ngắn, như vậy khái niệm này không xuất phát từ một sắc pháp hiện hữu trong một sự vật, và cái mà chúng ta giả lập là dài, chỉ là một số các thật pháp, tức các cực vi thuộc hiển sắc, được sắp xếp theo một cách nào đó mà thôi!

Nếu các ông chấp các biểu hiện dài, ngắn v.v... có chứa các cực vi thuộc hình sắc, được bày bố theo một cách nào đó, và những cực vi nào không thuộc loại “hình sắc” sẽ không thể được giả lập là dài, ngắn v.v..., thì sự chấp trước này, chỉ là một sự lập lại khẳng định trước đây của các ông, mà không để ý gì đến những luận chứng được trình bày ở trên. Thật ra, nếu sự hiện hữu của các cực vi, riêng về hình sắc được lập thành, thì các ông cũng có thể chấp khi được nối kết, hoặc bày bố theo một cách nào đó, chúng sẽ tạo thành một hình dài, ngắn v.v..., thế nhưng trong thực tế, không hề có loại cực vi này hiện hữu, giống như sự hiện hữu của các cực vi hiển sắc, thì làm thế nào có thể nối kết và bày bố chúng?

Hữu bộ: Nếu hình sắc không khác với hiển sắc, nếu hình sắc không phải là pháp khác với một sự bày bố nào đó của hiển sắc, lẽ ra hình sắc không thể đối khác, khi mà hiển sắc không đối khác, nhưng trong thực tế, những chiếc bình cùng màu sắc lại có rất nhiều hình sắc khác nhau.

Kinh bộ: Chẳng phải chúng tôi đã nói, là người ta giả lập dài, ngắn v.v... đối với một số thật pháp được bày bố theo một cách nào đó? Những con kiến, mặc dù đều giống nhau, nhưng vẫn có thể đi theo một đường thẳng hoặc một đường tròn, để cho ra các hình khác nhau. Đối với những chiếc bình cũng thế, hình của chúng có thể khác nhau nhưng không nhất thiết màu của chúng phải khác nhau.

Hữu bộ: Trong trường hợp ở trong bóng tối và cách xa, người ta chỉ nhìn thấy hình của một vật như cái cột, con người v.v... mà không nhìn thấy màu sắc của nó. Như vậy, hình sắc nhất định phải hiện hữu ở ngoài hiển sắc.

Kinh bộ: Thật ra, người ta vẫn nhìn thấy hiển sắc trước nhưng không rõ ràng, sau đó nhờ có ý thức mới hình thành ý tưởng về hình sắc, cũng giống như trường hợp hình thành các ý tưởng về một hàng, một đoàn quân, sau khi đã nhìn thấy một cách không rõ ràng những con chim, con kiến, con voi v.v... và nghĩ “Đoàn quân này xếp hàng theo hình tròn”. Hoặc cũng có thể, người ta không phân biệt được rõ ràng màu sắc cũng như hình dạng, mà chỉ biết được qua ý thức đó là một khối (tổng tụ).

Hữu bộ: Kinh bộ các ông cứ mãi bác bỏ về sự chuyển dịch cũng như về hình, vậy thì theo các ông, cái được gọi là “thân biểu”, nhằm chỉ cho cái gì?

Kinh bộ: Chúng tôi nói thân biểu chính là hình, vì thế không giống Chánh lượng bộ, nhưng hình không phải là thật pháp, vì thế không giống Hữu bộ.

Hữu bộ: Nếu các ông chấp thân biểu không phải là thật pháp, mà chỉ là hình hiện hữu như một giả pháp, thì theo các ông, thân biểu được lập thành do loại thật pháp nào?

Kinh bộ: Thân nghiệp là loại nghiệp lấy thân làm cảnh, có nghĩa là tư đã thúc đẩy thân hành động theo nhiều cách thế khác nhau và tư xuất phát từ cánh cửa của thân, cho nên được gọi là thân nghiệp. Các loại nghiệp khác đều được định nghĩa tùy theo thể tánh của chúng: (ngữ nghiệp là loại nghiệp lấy ngữ làm cảnh, ý nghiệp là nghiệp của ý hoặc là nghiệp tương ứng với ý).

Kinh nói: “Nghiệp chính là tư và là “hành động sau khi có ý muốn” (tư dĩ nghiệp)”. Như vậy, nếu thân nghiệp và ngữ nghiệp đều là tư, thì có gì khác nhau giữa hai loại nghiệp vừa được kinh định nghĩa ở trên?

Kinh bộ: Có hai loại tư. Trước tiên, ở giai đoạn sơ khởi hay chuẩn bị (gia hạnh), người ta có khởi lên một tư (và đây mới chỉ là một tư tâm sở (tư duy tư)), như “ta cần phải có một hành động như thế”, đây chính là loại mà kinh gọi là tư nghiệp, tức nghiệp chính là tư. Sau đó, lại khởi lên một tư hành động, tức là loại tư thực hiện một hành động tương thích với những gì đã được mong muốn trước đó, làm chuyển động thân hoặc phát ra ngôn ngữ, đây chính là loại mà kinh gọi là “nghiệp sau khi có ý

muốn” (tư dĩ nghiệp).

Hữu bộ: Nếu như vậy, biểu nghiệp nhất định không thật hữu, vì theo chúng tôi, thân ngữ cũng chỉ là tư và cũng không có chỗ cho biểu (biểu hiện) như là một sắc pháp. Nếu biểu không thật hữu thì cũng sẽ không có thêm vô biểu thuộc cõi Dục (vì vô biểu thuộc cõi Dục hoàn toàn tùy thuộc vào biểu, tức các sắc pháp của thân nghiệp và ngữ nghiệp, chứ không đi kèm theo tâm (tùy tâm chuyển), giống như vô biểu thuộc cõi Sắc). Và từ đó sẽ nảy sinh rất nhiều vấn đề nan giải.

Kinh bộ: Vẫn có cách để giải quyết những khó khăn này. Chúng tôi có thể nói, vấn đề vô biểu được trình bày rất hợp lý theo tông phái chúng tôi. Chúng tôi thừa nhận, hai loại tư có liên quan đến việc động phát thân ngữ, chính là hai loại biểu nghiệp thuộc thân ngữ mà các ông chủ trương. Hai loại tư này được gọi tên là thân nghiệp và ngữ nghiệp có khả năng tạo ra một loại tư đặc biệt của riêng chúng và được gọi là vô biểu, thì như vậy đâu còn vấn đề gì nan giải!

Hữu bộ: Nếu vậy, loại tư riêng biệt này phải đi kèm theo tâm, cũng giống như loại vô biểu sinh khởi từ thiền định theo chủ trương của chúng tôi, trong khi đó vô biểu thuộc cõi Dục chỉ khởi trong khi ngủ v.v...

Kinh bộ: Không phải như vậy! Loại tư riêng biệt này được phát khởi do hai loại, là thẩm quyết tư làm nguyên nhân xa và động phát tư làm nguyên nhân gần. Cho dù các ông có cho biểu thật hữu đi nữa, thì cũng phải tùy thuộc vào lực của tư để phát sinh vô biểu, vì nó vốn có tánh trì độn.

Các luận sư Tỳ-bà-sa nói: Hình sắc thật hữu và thân biểu chính là hình sắc.

Ngữ biểu chính là thanh, tức là loại thanh được phát âm.

Các tính chất của vô biểu được giải thích giống như ở trên.

Kinh bộ cũng nói vô biểu không thật hữu, vì: 1. Đó chỉ là sự không tạo ra một hành động, sau khi đã phát thệ không làm hành động này; 2. Được giả lập là pháp chỉ hiện hữu nhờ vào các đại chủng quá khứ, trong khi đã là pháp quá khứ thì không còn hiện hữu nữa!; 3. Không có thể tánh thuộc sắc pháp, thể tánh của sắc là ngăn ngại, trong khi vô biểu thì không đối ngại (vô đối) cho nên không thể là sắc pháp.

Tuy nhiên, Tỳ-bà-sa vẫn xác định sự hiện hữu của vô biểu.

Tụng nêu: (Âm Hán)

Thuyết tam vô lậu sắc

Tăng phi tác đẳng cố.

Dịch nghĩa:

*Nói ba sắc vô lậu
Vì tăng, không tạo tác.*

(Vì kinh nói có ba loại sắc và sắc vô lậu, vì phước đức tăng, vì có nghiệp đạo cho người không tạo tác v.v...).

Luận: Vì kinh nói sắc pháp có ba loại. Tất cả các sắc pháp đều được bao hàm trong ba loại này: 1. Loại sắc có thể nhìn thấy và có ngăn ngại (hữu kiến hữu đối) (như các cảnh sắc được nhìn thấy); 2. Loại sắc không thể nhìn thấy nhưng có ngăn ngại (vô kiến hữu đối) (như con mắt v.v...); 3. Loại sắc không thể nhìn thấy và cũng không có ngăn ngại (vô kiến vô đối), loại này chỉ có vô biểu sắc.

Kinh còn nói đến loại sắc vô lậu: “Các pháp vô lậu là gì? Tất cả các pháp quá khứ, vị lai, hiện tại... (cho đến) tất cả các thức quá khứ, vị lai, hiện tại, thuộc về các sắc này và không sinh khởi thương giận, tất cả các pháp này đều là pháp vô lậu...”

Như vậy, ngoài vô biểu sắc ra, không có một loại sắc nào, không thể nhìn thấy hoặc không ngăn ngại, và cũng không có loại sắc nào có tánh vô lậu. (Vì thân nghiệp và ngữ nghiệp không thích hợp với những người đã nhập vào đạo đế.)

Kinh còn nói về sự tăng trưởng phước đức: “Có bảy việc làm mang lại phước đức thuộc về sắc (hữu y thất phước nghiệp sự)... khi một người có niềm tin, là con trai hoặc con gái ở trong gia đình, có bảy loại phước đức này thì dù đi, đứng, ngủ, hay thức phước đức vẫn tăng trưởng không ngừng, phước đức vẫn tiếp tục gia tăng. Bảy loại phước đức thuộc về sắc này là gì?... Cũng giống như bảy loại phước đức không thuộc sắc (vô y)...”. Như vậy ngoài vô biểu ra, nhờ vào pháp nào khác mà phước đức có thể tăng trưởng khi tâm không phải thiện, hoặc khi ở trạng thái vô tâm?

Nếu vô biểu không hiện hữu, thì những người không tự tạo tác, mà chỉ ra lệnh cho người khác tạo tác, sẽ không tạo thành nghiệp đạo, vì ngữ nghiệp trong trường hợp sai khiến người khác không thể tạo thành nghiệp đạo như sát v.v..., thật vậy, loại hành động này chưa chánh thức tạo ra loại nghiệp được tạo tác (vị năng chánh tác sở tác). Ở đây người ta có thể nói, trong trường hợp nghiệp đã được tạo ra, thì hành động ra lệnh có trở thành nghiệp đạo không? Hiển nhiên là thể tánh của hành động này không hề bị thay đổi do việc thực hiện mệnh lệnh này.

Kinh lại nói: “Này các Bì-sô! Các pháp thuộc về đối tượng ở bên ngoài của thức (ngoại xứ), không thuộc mười một xứ còn lại, không thể

nhìn thấy và không có đối ngại”. Trong đoạn kinh này, Đức Thế Tôn không nói pháp xứ là Vô sắc. Nếu Đức Thế Tôn không quán sát vô biểu, vốn cũng là sắc pháp và thuộc về pháp xứ (chứ không phải sắc xứ), thì loại sắc pháp được bao hàm trong pháp xứ sẽ là cái gì?

Nếu vô biểu không hiện hữu thì Thánh đạo sẽ không có tám chi, vì ba chi chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng không tương thích với định. Nếu ở trạng thái định, hành giả có được ba chi này, chính là nhờ ba chi này có thể tánh là vô biểu.

Nhưng ở đây, người ta sẽ trả lời là kinh có nói: “Khi hành giả biết được như vậy, khi nhìn thấy được như vậy, thì chánh kiến, chánh tư duy, chánh tinh tấn, chánh niệm, chánh định đều được tu tập cho đến khi viên mãn, chánh ngữ, chánh nghiệp, và chánh mạng thì đã được thanh tịnh từ trước”. Vì thế ba chi cuối cùng được xem như là biểu và được thành tựu trước định.

Tỳ-bà-sa nói đoạn kinh trên không nhằm chỉ cho ba chi cuối cùng của đạo đế, mà là chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng thuộc giai đoạn lia bỏ đạt được nhờ vào đạo thế gian. Tuy nhiên điều này cũng không cản trở việc chánh ngữ v.v... không tạo thành một phần của đạo đế dưới dạng vô biểu.

Nếu vô biểu không hiện hữu, thì cũng không thể có loại luật nghi biệt giải thoát, vì nếu sau khi thọ giới xong mà hành giả khởi tâm bất thiện hoặc vô ký (dị duyên tâm), thì giới sẽ không còn tương tục để được gọi là Bí-sô hay Bí-sô-ni.

Kinh còn dạy: Xa lìa tội lỗi (ly sát đấng giới) là con đê ngăn chặn sự phạm giới. Một “sự không hiện hữu” (vô thể) sẽ không thể là một con đê, vì thế sự lia bỏ tội lỗi là một thật pháp, chứ không chỉ là việc không phạm phải một hành động đã từ bỏ, và chính Kinh bộ cũng đã giải thích rất rõ về điều này.

Trả lời của Kinh bộ: Trên đây đã có quá nhiều luận chứng khác nhau, tuy nhiên vẫn chưa thể làm rõ được vấn đề, vì thế chúng ta hãy lần lượt xem xét từng luận chứng một.

1. Kinh dạy sắc pháp có ba loại. Các luận sư Du-già nói, trong các tầng thiền, nhờ có lực của định nên có một sắc pháp sinh khởi và làm cảnh nơi đối tượng duyên của định, nghĩa là sắc pháp này được nhận biết do hành giả đang nhập định, chẳng hạn như sự quán sát bộ xương khi tu quán bất tịnh. Loại sắc pháp này không được nhìn thấy do nhãn căn, nên thuộc vô kiến, nó cũng không chiếm cứ một chỗ (chướng xứ) nào cả, nên thuộc vô đối. Nếu các ông hỏi, làm thế nào một đối tượng

của định, lại có thể là một sắc pháp, khi mà đối tượng này, không còn có các tính chất thông thường của sắc pháp, thì các ông đã quên là vô biểu mà các ông chủ trương cũng sẽ gặp phải vấn đề như thế này!

2. Kinh dạy: Chỉ có một loại sắc vô lậu. Các luận sư Du-già cho loại sắc sinh khởi nhờ định lực sẽ thuộc vô lậu, khi định này thuộc vô lậu.

Các Tỷ-dụ-sư lại cho rằng sắc (thân sắc) của bậc A-la-hán (như nhãn căn v.v...) và sắc ở ngoài, tức các cảnh nơi đối tượng duyên của năm thức thân, đều được gọi là vô lậu, vì chúng không phải là chỗ dựa của pháp hữu lậu.

Ở đây người ta có thể đưa ra lời chất vấn, là kinh đã giải thích mà không phân biệt rõ ràng khi nói: “Các pháp vô lậu là gì? Tức nhãn căn, tức những gì có thể trông thấy...”.

Các Tỷ-dụ-sư trả lời là tất cả các pháp được kinh nói đến, đều có tính chất hữu lậu, vì chúng không đối trị được lậu hoặc, và chỉ có tâm tâm sở mới có thể đối trị và đoạn trừ các pháp hữu lậu.

Ở đây, người ta sẽ bác bỏ: Nếu như vậy, thì các pháp này sẽ cùng lúc vừa là hữu lậu, vì không đối trị được hữu lậu, vừa là vô lậu, vì không phải là chỗ dựa của hữu lậu, và với một kết quả đáng buồn như thế, thì các tính chất của hữu lậu và vô lậu sẽ trở thành tạp loạn?!

Các Tỷ-dụ-sư phủ nhận điều này, vì họ cho, nếu đã là hữu lậu, thì các pháp này không thể là vô lậu. Mặt khác, nếu sắc xứ và các xứ khác chỉ thuộc hữu lậu, tại sao kinh lại phân biệt: “Các sắc pháp hữu lậu và khởi dậy sự nắm bắt (hữu thủ)... các pháp hữu lậu và hữu thủ là nguyên nhân của việc làm cho tâm trở nên chai lì và ngụy trá (tâm tài phú sự).

3. Kinh dạy: Phước đức tăng trưởng. Các luận sư trước đây (Quỹ phạm sư) nói, chính do thể tánh của các pháp (pháp nhĩ lực) mà phước đức tăng trưởng, khi những người được cúng dường thọ dụng các thứ cúng dường này, nghĩa là, vì những phẩm tánh khác nhau của những người này (như thiên định v.v...), vì sự lợi lạc, mà họ có được từ sự cúng dường đối với bản thân hoặc ban phát cho tất cả chúng sinh, mà tâm tương tục của những người cúng dường đó, cho dù là các tâm bất thiện hoặc vô ký (dị duyên), đều được thấm nhuần, do loại tư cúng dường (thí tư sở huân tập) có cảnh nơi đối tượng duyên là người được cúng dường. Chuỗi tâm tương tục này, sẽ có sự chuyển biến theo chiều hướng đi lên rất vi tế và sẽ đạt đến một giai đoạn, mà cuối cùng chuỗi tâm này sẽ có khả năng chiêu cảm rất nhiều quả. Chính với ý nghĩa này, mà kinh đã dạy: “Phước đức tương tục tăng thịnh, phước đức gia khởi liên tục”.

Nhưng làm thế nào, giải thích trường hợp tăng trưởng của phước đức đối với các công hạnh không thuộc về sắc pháp?

Chuỗi tương tục của tâm, chuyển biến nhờ có sự lập lại của các loại tư, có cảnh nơi đối tượng duyên là Như Lai và Thanh văn (số tập duyên bỉ tư). Cũng giống như sự tương tục của các tâm sở tư trong những giấc mộng.

Trái lại, chúng tôi không hiểu được các luận sư Tỳ-bà-sa, vốn là những người chủ trương vô biểu, có thể giải thích trường hợp tăng trưởng của phước đức đối với các công hạnh, không thuộc về sắc pháp như thế nào. Loại công hạnh này, không có thân biểu nghiệp hoặc ngữ biểu nghiệp, mà chỉ là một loại lạc thọ đối với Như Lai hoặc Thanh văn, đồng thời cũng không có thêm thiền định. Trong khi đó, nếu theo Tỳ-bà-sa thì vô biểu không thể sinh khởi từ biểu hoặc thiền định, và vì thế không thể có vô biểu hiện hữu ở đây.

Theo các luận sư khác của Kinh bộ, thì trong trường hợp các công hạnh không thuộc sắc, phước đức tăng trưởng được là nhờ sự lập lại của tư, có đối tượng duyên là người được cúng dường. Tuy nhiên không thể chấp nhận ý kiến này, nếu đối chiếu với nội dung của kinh: “Khi một Bì-sô tinh tấn, có đủ giới hạnh, thành tựu các pháp thiện, sau khi thọ dụng vật phẩm cúng dường đã nhập vào loại định “tâm vô lượng”, và nhờ thế mà vô lượng phước đức, vô lượng pháp thiện và an lạc chắc chắn sẽ sinh khởi đối với người chủ các vật phẩm cúng dường”. Nhưng một thí chủ có phước đức tăng trưởng như thế, có thể có một loại tư đặc biệt, chỉ duyên người đã nhận của cúng dường (duyên bỉ thắng tư) hay không? Vì lẽ đó cần phải chấp nhận ý kiến của các luận sư đầu tiên, khi họ cho, trong trường hợp các công hạnh không thuộc sắc, thì phước đức sinh khởi từ sự chuyển biến tương tục của người cúng dường, nhờ vào các phẩm tánh của người nhận của cúng dường.

4. Theo Tỳ-bà-sa, nếu vô biểu không hiện hữu, thì trong trường hợp sai khiến người tạo tác sẽ không tạo thành nghiệp đạo.

Khi một người tạo nghiệp sát vì có người khác sai khiến, thì tự nhiên (pháp nhĩ) chuỗi tâm tương tục của người sai khiến, sẽ có một sự chuyển biến nào đó rất vi tế, để rồi sẽ chiêu cảm các quả về sau. Cũng giống như trường hợp tự mình gây ra nghiệp sát, vào sát-na mà nghiệp đạo (sát v.v...) thành tựu, thì cũng là lúc chuỗi tương tục tâm có sự chuyển biến. Sự chuyển biến này có tên là nghiệp đạo, và vì thế người có chuỗi tâm chuyển biến này vẫn tạo thành nghiệp đạo, vì quả, tức sự chuyển biến của chuỗi tâm tương tục, phải được gọi tên cho phù hợp với

nhân, tức nghiệp đạo, và sự chuyển biến này, có tên là thân hay ngữ, là tùy thuộc vào việc nó xuất phát từ thân hay ngữ. Chính nhờ những nguyên tắc như vậy, mà những người chủ trương vô biểu, đã xem vô biểu như là nghiệp đạo, như là con đường tạo tác của thân hoặc ngữ.

Đại đức có một quan niệm khác hẳn về sự không hiện hữu của vô biểu: “Một người bị xúc chạm do tội sát, vì có loại tư thuộc ba thời điểm (tam thời khởi tử), liên quan đến các uẩn, tạo thành một chúng sinh đang còn sống, có nghĩa là khi người đó suy nghĩ: Ta sẽ giết, ta giết, ta đã giết”. (Như vậy nghiệp đạo đã hoàn mãn, vì cả gia hạnh, hành động chính, và sự liên tục đều có chung một loại tư).

Nhưng chúng tôi sẽ nói, loại tư thuộc ba thời điểm này, không làm thành nghiệp đạo, vì nếu theo chủ trương này của Đại đức, thì một người con sẽ phạm tội vô gián khi nói: “Mẹ tôi đã bị giết chết”, trong lúc mà người mẹ của anh ta thực sự không bị người nào giết chết cả! Tuy nhiên, tất cả sự vận hành của tư về các từ “ta sẽ giết, ta giết, ta đã giết”, chỉ thích hợp với người tự giết mình, và đây cũng là ý chính của Đại đức, khi giải thích loại nghiệp sát-này.

Ở đây, Hữu bộ đã đưa ra chất vấn: “Tại sao mối ác cảm này, có thể khiến cho các ông khăng khăng bác bỏ sự hiện hữu của vô biểu, nhưng lại thừa nhận sự chuyển biến của chuỗi tâm tương tục?”

Thật ra chủ trương vô biểu của Hữu bộ và chủ trương chuyển biến của chuỗi tâm tương tục của Kinh bộ đều rất khó hiểu, vì thế chúng tôi không hề có ác cảm đối với luận chứng thứ nhất này. Chúng tôi chỉ không bằng lòng với chủ trương, “vào sát-na thành tựu nghiệp đạo, do một hành động của thân, dựa vào một tâm, lại có thể sinh khởi ở người sai sử nghiệp đạo này một pháp gọi là vô biểu”, một pháp vốn chẳng quan hệ gì đến tâm của người sai sử, cũng như đến thân của người bị sai sử. Tuy nhiên chúng tôi lại cảm thấy vừa lòng với chủ trương, “vào sát-na thành tựu nghiệp đạo, do một hành động được sai khiến do một người nào đó vẫn có thể sinh khởi, nhờ vào hành động này, có một sự chuyển biến đối với chuỗi tâm tương tục của chính người này”. Và chúng tôi cũng dễ dàng thừa nhận, là quả sinh khởi từ sự chuyển biến của chuỗi tương tục này, chứ không phải từ vô biểu.

Ngoài ra, còn có các luận chứng khác đã được kể đến ở trên như: “Không có biểu thì làm thế nào có được vô biểu?”, “vô biểu chỉ có nghĩa là không còn tạo tác một hành động nào đó”, “vô biểu không tùy thuộc vào các đại chủng quá khứ”.

5. Pháp xứ không được xem như là Vô sắc.

Giải đáp cho vấn nạn này đã được trình bày ở trên. Có một loại sắc, không thể nhìn thấy, không có đối ngại, tạo thành một phần của pháp xứ, và đó là vô biểu. Chính loại sắc này là cảnh nơi đối tượng duyên của định và sinh khởi nhờ lực của định.

6. Tỳ-bà-sa nói đạo đế sẽ không có tám chi.

Theo các ông, Thánh giả khi đang ở trong Thánh đạo, khi quán sát hoặc tư duy bốn đế, thì họ sẽ thành tựu chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng bằng cách nào? Có phải các ông muốn nói, họ nói ra lời nói chân chánh (phát chánh ngôn), làm các việc chân chánh (khởi chánh tác) mong cầu y bát?

Trả lời của Hữu bộ: Đó không phải là chủ ý của chúng tôi. Trong Thánh đạo, Thánh giả vẫn hoạch đắc những pháp vô biểu vô lậu nào đó, chẳng hạn như khi xuất quán, nhờ có lực của các vô biểu vô lậu, mà Thánh giả có thể phát khởi lời nói, hành động và lối sống chân chánh. Vì nhân có thể được gọi tên theo quả, cho nên người ta mới lập vô biểu làm ngữ, nghiệp, mạng.

Nếu vậy, tại sao không thừa nhận thuyết của chúng tôi? Tuy không có vô biểu, nhưng Thánh giả khi ở trong Thánh đạo, hoạch đắc ý định (ý lạc) và nhân cách (y chỉ) như thế, nên khi xuất quán đã nhờ vào lực của hai loại này, mà từ đó trở về sau, đều khởi chánh ngữ, chánh nghiệp và chánh mạng. Các nhân này mang tên của quả, vì thế vẫn có thể khẳng định Thánh đạo thành tựu cả tám chi.

Có luận sư khác nói, các chi của Thánh đạo chỉ hàm nghĩa “không phạm” (bất tác). Không phạm có nghĩa là gì? Một người đang nhập định có thể nhờ vào lực Thánh đạo mà được sự “không tạo tác” ở mức độ tương đối hoặc tuyệt đối. Sự “không tạo tác” này đạt được nhờ nương vào Thánh đạo vô lậu, cho nên cũng thuộc về vô lậu, và đó chính là chi của Thánh đạo.

Chắc chắn các chi (như chánh ngữ v.v...) không phải là thật pháp, mà chỉ là sự “không tạo tác”. Nhưng không phải chỉ các thật pháp có riêng pháp thể mới lập thành pháp, chẳng hạn như trường hợp của tám thế pháp: Đắc, phi đắc, vinh, nhục, khen, chê, sướng, khổ. Sự không đắc y phục, thực phẩm v.v... không phải là thật pháp.

7. Tỳ-bà-sa nói, nếu vô biểu không hiện hữu thì cũng không có luật nghi biệt giải thoát.

Có thể bác bỏ vấn nạn này, theo các nguyên tắc giống như trên, bằng cách dựa vào lực của ý muốn. Luật nghi chính là một loại tư, có khả năng ngăn chặn các hành động xấu và điều phục thân ngữ, sau khi

được biểu hiện qua việc cương quyết không tạo tác tội lỗi, qua sự phát nguyện giữ giới, vì thế đã dựa vào đó để lập thành luật nghi biệt giải thoát.

Ở đây, Tỳ-bà-sa có thể bác bỏ: Nếu luật nghi biệt giải thoát chỉ là tư, thì khi hành giả nghĩ về một điều gì đó, khác với loại tâm này (dị duyên tâm), tức sẽ không còn luật nghi, vì lúc đó hành giả không còn hoạch đắc loại tư, có thể điều phục thân ngữ! Tuy nhiên bác bỏ này không có giá trị, vì khi hành giả khởi tâm muốn làm một điều ác, thì nhờ có lực huân tập của chuỗi tâm tương tục, sự ức niệm về những gì đã phát nguyện, sẽ hiện khởi để ngăn chặn ý muốn làm điều xấu này.

8. Ngoài ra, loại tư này còn có tính chất của một bờ đê. Khi một người đã phát nguyện cương quyết không làm điều ác, khi nhớ lại lời nguyện này, tâm hổ thẹn sẽ hiện khởi và người này sẽ tự điều phục để khỏi phạm giới.

Trái lại, theo chủ trương của các ông, nếu sự phạm giới được ngăn chặn nhờ vào một pháp vô biểu, không quan hệ gì đến sự ức niệm, khi bị thất niệm cũng không thể phạm giới, vì vô biểu luôn luôn có mặt ở đó.

Chúng ta nên chấm dứt sự tranh luận ở đây. Các luận sư Tỳ-bà-sa đã nói, có một vật thật hữu có thể loại riêng, được gọi là vô biểu sắc.

Trên đây có nói, vô biểu sinh khởi nhờ nương vào các đại chủng, như vậy, có phải các đại chủng này, chính là các đại chủng làm chỗ dựa cho biểu, tức các đại chủng của thân tạo tác biểu nghiệp, hay là các đại chủng khác?

Tụng đáp: (Âm Hán)

Thử năng tạo đại chủng

Dị ư biểu sở y.

Dịch nghĩa :

Đại chủng năng tạo này

Khác sở y của biểu.

(Các đại chủng tạo thành (vô biểu nghiệp) này khác với các đại chủng làm chỗ dựa của biểu nghiệp).

Luận: Vô biểu sinh khởi từ các đại chủng, khác với các đại chủng làm chỗ dựa cho biểu, vì cùng một tập hợp của bốn đại chủng, thì không thể vừa tạo thành một sắc được tạo vi tế là vô biểu, lại vừa tạo thành một sắc được tạo thô là biểu.

Biểu nghiệp xuất hiện cùng lúc với các đại chủng tạo ra nó, và vô biểu cũng như vậy.

Một nguyên tắc chung, là tất cả các sắc được tạo, đều sinh khởi cùng thời với các đại chủng của chúng, tuy nhiên, có một số ít thuộc hiện tại và vị lai lại sinh khởi từ các đại chủng quá khứ.

Tụng nói: (Âm Hán)

*Dục hậu niệm vô biểu
Y quá đại chủng sinh.*

Dịch nghĩa :

*Dục hậu niệm vô biểu
Do đại chủng quá khứ.*

(Vô biểu cõi Dục ở sát-na thứ hai sinh khởi từ các đại chủng quá khứ).

Luận: Vào sát-na một vô biểu nghiệp sinh khởi, thì nó sinh khởi từ các đại chủng cùng thời với sự sinh khởi của nó. Sau sát-na này, một vô biểu nghiệp thuộc về cõi Dục: tức khác với loại vô biểu sinh từ định và loại vô biểu vô lậu sẽ sinh khởi, nghĩa là sẽ tiếp tục sinh khởi trở lại, cũng từ chính các đại chủng ở sát-na thứ nhất, tức các đại chủng này, đã trở thành quá khứ ở sát-na thứ hai. Từ sát-na này trở đi, các đại chủng quá khứ sẽ làm chỗ dựa cho vô biểu, vì chúng chính là nhân chuyển, là loại nhân sinh khởi của vô biểu, các đại chủng cùng thời với mỗi một sát-na về sau, chỉ làm chỗ dựa cho vô biểu, vì chúng chỉ là nhân tùy chuyển, là loại nhân trì giữ của vô biểu. Trường hợp này cũng giống như bàn tay lăn bánh xe và mặt đất đỡ bánh xe là nhân chuyển và nhân tùy chuyển đối với sự chuyển động của bánh xe.

Hỏi: Thân nghiệp và ngữ nghiệp ở các địa khác nhau, được tạo thành do các đại chủng thuộc loại địa nào (trong các địa ở cõi Dục và bốn tầng thiên)?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Hữu lậu tự địa y
Vô lậu tùy sinh xứ.*

Dịch nghĩa :

*Hữu lậu do tự địa
Vô lậu tùy xứ sinh.*

(Hữu lậu nương vào tự địa. Vô lậu tùy theo xứ sinh khởi).

Luận: Thân nghiệp và ngữ nghiệp ở cõi Dục, được tạo thành do các đại chủng thuộc cõi Dục, và cứ thế cho đến thân, ngữ nghiệp ở tầng thiên thứ tư, thì được tạo thành do các đại chủng thuộc tầng thiên thứ tư.

Thân nghiệp và ngữ nghiệp vô lậu, được tạo thành do các đại

chúng thuộc về địa, mà người tạo các thân, ngũ nghiệp này đã sinh ra, vì các pháp vô lậu đều có khuynh hướng siêu việt các giới (như Dục giới v.v...), vì không có các đại chủng vô lậu tạo thành một nghiệp vô lậu, vì thân, ngũ nghiệp vô lậu sinh khởi, nhờ có các đại chủng, chứ không phải chỉ nhờ vào tâm, vì loại nghiệp này là sắc được tạo.

Hỏi: Biểu nghiệp và vô biểu nghiệp có những tính chất gì? Chúng được tạo thành từ những tính chất gì của các đại chủng?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Vô biểu vô chấp thọ
Diệc đẳng lưu tình số
Tán y đẳng lưu tánh
Hữu thọ dị đại sinh
Định sinh y trường dưỡng
Vô thọ vô dị đại
Biểu duy đẳng lưu tánh
Thuộc thân hữu chấp thọ.*

Dịch nghĩa :

*Vô biểu không chấp thọ,
Đẳng lưu thuộc hữu tình
Khi tán do đẳng lưu
Có thọ có khác biệt.
Định sinh do trường dưỡng
Không thọ không khác biệt.
Biểu chỉ có đẳng lưu
Thuộc thân có chấp thọ.*

(Vô biểu không thuộc chấp thọ, cũng là đẳng lưu và chỉ thuộc hữu tình. Khi tán thì do các đại chủng đẳng lưu, có chấp thọ, và khác biệt nhau. Khi sinh từ định thì do các đại chủng trường dưỡng. Không chấp thọ, và không khác nhau. Biểu chỉ có đại chủng đẳng lưu. Nếu thuộc thân thì có chấp thọ).

Luận: Vô biểu là loại sắc pháp được tạo thành, không phải nhờ vào khối lượng, không có rộng hẹp (vô biến ngại), vì thế nó không thể làm chỗ dựa cho tâm và các tâm sở, và không hội nhập với các giác quan (vô chấp thọ). Vô biểu không bao giờ có tánh vô ký, vì thế không thuộc dị thực sinh, nó không phải là trường dưỡng, mà chỉ là đẳng lưu, nghĩa là được sinh khởi do nhân đồng loại. (Tụng văn nói “diệc đẳng lưu”, vì vô biểu cũng có thể có tính chất sát-na, vô biểu vô lậu đầu tiên không phải là đẳng lưu).

Khi không ở vào trạng thái của định, tức khi thuộc về cõi Dục, thì vô biểu được tạo thành do các đại chủng đẳng lưu và có chấp thọ. Các đại chủng này không giống nhau (dị đại chủng), vì mỗi một trong bảy loại vô biểu, như giới sát v.v... thuộc luật nghi biệt giải thoát, đều được tạo thành do một nhóm riêng biệt của bốn đại chủng.

Khi khởi từ định, tức khi không có sự phân biệt giữa luật nghi thuộc tính lự và luật nghi vô lậu, vốn sinh khởi từ hai loại định hữu lậu và vô lậu, thì vô biểu hay luật nghi sẽ được tạo thành do các đại chủng trưởng dưỡng do định phát khởi, tức các đại chủng vô chấp thọ. Bảy loại giới tạo thành luật nghi thì khác nhau, nhưng tất cả từ giới sát cho đến vọng ngữ đều được tạo thành do cùng một nhóm của bốn đại chủng (vô dị đại). Chỉ có một loại tâm sinh khởi các giới này và các đại chủng làm chỗ dựa cho các giới này cũng chỉ có một.

Biểu chỉ có tánh đẳng lưu, và nếu thuộc về thân thì có chấp thọ.

Ở đây, người ta có thể hỏi: Khi sinh khởi, thì thân biểu làm hủy hoại hay không làm hủy hoại hình sắc của thân vốn thuộc về dị thực? Trường hợp này rất nan giải. Nếu cho có làm hủy hoại, thì không thể được, vì trái với tông chỉ của Tỳ-bà-sa, vốn cho một sắc pháp có tánh dị thực, sẽ sinh khởi trở lại sau khi đoạn, trái lại, nếu thân biểu không làm hủy hoại hình sắc có sẵn, thì hai loại hình sắc, loại trước là dị thực và loại sau là đẳng lưu sẽ cùng hiện hữu ở cùng một chỗ!

Như vậy, phải thừa nhận thân biểu được tạo thành do các đại chủng đẳng lưu mới sinh và không làm hủy hoại hình sắc có sẵn.

Nhưng nếu như vậy, thì phần thân mà thân biểu nương vào đó để khởi, sẽ to lớn hơn trước đó, vì phần thân này được thâm nhập thêm (biến tăng ích) các đại chủng mới sinh, để tạo thành thân biểu này. Nếu phần thân này không có thêm các đại chủng mới, thì không thể nói là vô biểu được toàn bộ phần thân này tạo thành!

Chúng tôi sẽ trả lời thân thể dị thực có các lỗ hổng, vì thế vẫn có chỗ cho các đại chủng đẳng lưu mới sinh để tạo thành vô biểu.

Trên đây đã nói về hai loại nghiệp tư và tư tạo ra ba loại nghiệp ý, thân, và ngữ, năm loại nghiệp tư, thân biểu, thân vô biểu, ngữ biểu, ngữ vô biểu. Tiếp theo sẽ là phần nói về các tánh thiện, bất thiện, vô ký của các loại này và chúng thuộc về loại giới, địa nào.

Tụng nêu: (Âm Hán)

Vô biểu ký dư tam

Bất thiện duy tại Dục

Vô biểu biến Dục Sắc

*Biểu duy hữu tứ nhị
Dục vô hữu phú biểu
Dĩ vô đẳng khởi cố.*

Dịch nghĩa :

*Vô biểu: ký: Còn: ba
Bất thiện chỉ ở Dục.
Vô biểu: khắp Dục, Sắc
Biểu: hai địa có tứ
Dục: không biểu hữu phú
Vì không có đẳng khởi.*

(Vô biểu thuộc hữu ký, còn lại đều có ba loại: Bất thiện chỉ có ở cõi Dục. Vô biểu ở cả cõi Dục và cõi Sắc. Biểu chỉ ở hai địa có tứ. Cõi Dục không có biểu hữu phú vì không có nhân dẫn khởi).

Luận: Vô biểu chỉ có tánh thiện hoặc bất thiện. Tư vô ký vốn yếu kém, nên không có khả năng dẫn phát một nghiệp mạnh giống như vô biểu. Quả vô biểu có thể tương tục tái sinh, sau khi nhân dẫn khởi của nó bị diệt.

Các nghiệp còn lại là tư và biểu. Các nghiệp này có thể thiện, bất thiện hoặc vô ký.

Nghiệp bất thiện chỉ có ở cõi Dục, vì ở các giới khác, đều không có ba loại căn bất thiện, không hổ và không thẹn. Tụng văn chỉ nói đến loại nghiệp bất thiện, vì thế có thể biết là hai loại thiện và vô ký đều có ở cả ba cõi.

Cõi Sắc cũng có vô biểu, nhưng cõi Vô sắc thì không, vì ở đó không có các đại chủng tạo vô biểu sắc.

Ở nơi nào có thân và ngữ hiện hữu thì ở đó có loại vô biểu luật nghi thuộc thân và ngữ này.

Vấn nạn: Không có đại chủng vô lậu, nhưng vẫn có vô biểu vô lậu, vô biểu vô lậu xuất phát từ các đại chủng thuộc về một địa mà người khởi vô biểu vô lậu đã sinh ra ở đó. Như vậy, khi một người sinh ra ở cõi Dục và cõi Sắc, nhập vào một định thuộc cõi Vô sắc, thì người này vẫn có thể tạo ra một loại vô biểu cõi Vô sắc xuất phát từ các đại chủng cõi Dục và cõi Sắc.

Giải thích: Không phải như vậy! Vì vô biểu vô lậu vượt qua các giới (bất đạo giới). Loại vô biểu này không có bất cứ tính chất chung nào với các phiền não, thuộc về cõi mà người có loại vô biểu này đang ở, và vô biểu vô lậu không thuộc cùng loại, cũng không phải khác loại với các đại chủng ở cõi này. Trong khi đó, vô biểu cõi Vô sắc không thể

phát xuất từ các đại chủng khác loại thuộc cõi Dục và cõi Sắc.

Hơn nữa, vì quay lưng lại với tất cả các sắc pháp, vì ở cõi Vô sắc không còn có tướng về sắc pháp, cho nên loại định Vô sắc không có khả năng tạo ra vô biểu, vốn là một sắc pháp!

Các luận sư Tỳ-bà-sa nói, vì để đối trị giới ác nên mới có giới (thi-la). Giới ác chỉ có ở cõi Dục, và giới thuộc cõi Sắc, bao hàm cả vô biểu là để đối trị. Nhưng các pháp cõi Vô sắc thì cách xa cõi Dục về bốn phương diện: Chỗ nương, hành tướng, đối tượng duyên, và đối trị.

Chỉ có thân biểu và ngữ biểu ở hai địa có tứ là cõi Dục và tầng thiên thứ nhất.

Loại biểu hữu phú vô ký không có ở các địa không có tứ, và cũng không có ở cõi Dục, nơi mà tất cả các biểu nhiễm ô đều thuộc bất thiện, chứ không phải vô ký.

Điều này cũng có nghĩa loại biểu vô phú vô ký chỉ có ở Phạm Thế. Đã từng nghe nói, Đại phạm có tạo tác ngữ nghiệp cuồng siểm (dua nịnh, dối trá), tức khi ở trước mặt chúng thiên, để tránh câu hỏi của Mã thắng mà Đại phạm đã phải nói dối.

Hỏi: Nhưng nếu không có ngữ biểu ở bên trên tầng thiên thứ nhất, thì làm sao có thể có thanh xứ ở tầng thiên thứ hai và các tầng trên đó?

Đáp: Vẫn có ở đó, nhưng do nhân là các đại chủng ở ngoài, tức loại thanh được tạo ra vì gió v.v...

Có luận sư nói, ở tầng thiên thứ hai và các tầng trên đó vẫn có biểu, nhưng là loại vô phú vô ký, chứ không phải thiện hay nhiễm ô, vì chúng sinh ở các tầng thiên này, không thể khởi tâm thiện hoặc nhiễm, thuộc về một địa thấp hơn, để có thể tạo ra một biểu nghiệp thiện hoặc nhiễm ô! Tâm thiện ở hạ địa đều thuộc loại yếu kém, còn tâm nhiễm thì đã được đoạn trừ.

Nhưng Tỳ-bà-sa lại cho giải thích thứ nhất hợp lý hơn.

Hỏi: Tại sao không có các loại biểu nghiệp ở các địa bên trên Phạm Thế? Tại sao cõi Dục không có loại biểu hữu phú vô ký?

Đáp: Vì không có loại nhân phát sinh: 1. Chính loại tâm tương ứng với tâm và tứ, mới có khả năng phát sinh biểu nghiệp, trong khi tầng thiên thứ hai và các tầng trên lại không có loại tâm này: 2. Tâm hữu phú vô ký có thể phát sinh một biểu nghiệp có cùng tính chất, khi tâm này thuộc loại “tu đạo đoạn”. Trong khi đó ở cõi Dục loại tâm hữu phú vô ký chỉ tương ứng với hữu thân kiến và biên kiến. Tâm này thuộc loại “kiến đạo đoạn” và lại hướng vào bên trong (nội môn chuyển) vì thế

không thể phát sinh biểu nghiệp!

Hỏi: Có phải do tánh của loại tâm dẫn khởi (đẳng khởi), tức thiện hoặc bất thiện, mà các pháp có tánh thiện hoặc bất thiện?

Đáp: Không phải! Các pháp thiện hoặc bất thiện là do bốn nghĩa: Tính chất tuyệt đối (thắng nghĩa), tự tánh, tương ứng, nhân dẫn khởi.

Tụng nêu: (Âm Hán)

*Thắng nghĩa thiện giải thoát
Tự tánh tâm quý căn
Tương ứng bỉ tương ứng
Đẳng khởi sắc nghiệp đẳng
Phiên thử danh bất thiện
Thắng vô ký nhị thường.*

Dịch nghĩa :

*Thắng nghĩa thiện: giải thoát
Tự tính: tâm, quý, căn.
Tương ứng kia tương ứng
Do đẳng khởi sắc nghiệp
Ngược lại là bất thiện*

Thắng, vô ký, hai thường.

(Giải thoát là thắng nghĩa thiện. Thiện căn, hổ và thẹn là thiện tự tánh. Tương ứng với thiện căn là thiện nhờ tương ứng. Các nghiệp v.v... thiện do nhân dẫn khởi. Trái lại là bất thiện. Vô ký thắng nghĩa là hai pháp vô vi).

Luận: Niết-bàn, tức sự chấm dứt mọi đau khổ, hoàn toàn an ổn và tịch tĩnh vì thế thuộc về thắng nghĩa thiện, cũng giống như trường hợp không có bệnh.

Ba thiện căn, hổ và thẹn, không tùy thuộc vào các pháp tương ứng và các nhân của chúng, đều thuộc thiện tự tánh, cũng giống như thuốc tốt.

Các pháp như tư, tâm sở tương ứng với các thiện căn và với hổ thẹn đều thuộc thiện tương ứng. Nếu có tương ứng thì thuộc thiện, nếu không tương ứng thì không phải thiện, cũng giống như đồ uống có pha thuốc tốt.

Nếu xuất phát từ các pháp thuộc thiện tự tánh hoặc thiện tương ứng, thì thân nghiệp, ngữ nghiệp, bốn tính chất hữu vi, đắc, định diệt tận, định vô tướng cũng thuộc thiện, nhờ vào nhân dẫn khởi của chúng (đẳng khởi thiện), cũng giống như sữa của một con bò đã uống nước có pha thuốc tốt.

Ở đây, cần suy nghĩ thêm về trường hợp, làm thế nào các pháp đặc v.v... có thể là thiện, khi xuất phát từ một tâm không phải thiện (dị loại tâm).

Trái với bốn trường hợp thuộc tánh thiện ở trên là bất thiện.

Thể tánh của sinh tử chính là sự diễn tiến của mọi nỗi khổ, vì thế hoàn toàn không an ổn, tức thuộc về thắng nghĩa bất thiện, cũng giống như người có bệnh.

Các căn bất thiện, không hổ, không thẹn đều thuộc tự tánh bất thiện, cũng giống như thuốc độc.

Các pháp tương ứng với các căn này, thuộc về tương ứng bất thiện, cũng giống như nước uống có lẫn thuốc độc.

Nếu xuất phát từ các căn này hoặc từ các pháp tương ứng với các căn này, thì thân nghiệp, ngữ nghiệp, các tính chất (sinh, trụ v.v...), và sự hoạch đắc các pháp bất thiện, đều thuộc bất thiện, vì các nhân dẫn khởi của chúng (đẳng khởi bất thiện), cũng giống như sữa của con bò uống phải nước có lẫn thuốc độc.

Vấn nạn: Tất cả các pháp hữu lậu đều thuộc về sinh tử và như vậy, sẽ không có pháp hữu lậu nào có tánh thiện hoặc vô ký?

Giải thích: Nếu nói thật chính xác (cứ thắng nghĩa) thì đúng là như vậy. Tuy nhiên, ở đây có thể căn cứ vào dị thực để nói, là pháp hữu lậu nào có khả năng sinh khởi quả dị thực đáng ưa thì gọi là thiện, pháp hữu lậu nào chưa có tính chất nhất định, như khi chưa chiêu cảm quả dị thực thì gọi là vô ký.

Thắng nghĩa vô ký là hai pháp vô vi, dĩ thái hư không và phi trạch diệt, vì chúng hoàn toàn thuộc tánh vô ký.

Vấn nạn: Tỳ-bà-sa nói: Thân nghiệp và ngữ nghiệp có tánh thiện hoặc bất thiện là do nhân phát khởi của nó, tức do một tâm sở tư thiện hoặc bất thiện. Như vậy điều này cũng có thể áp dụng cho các đại chủng tạo thành thân nghiệp và ngữ nghiệp.

Giải thích của Tỳ-bà-sa: Không phải như vậy, vì ý định của người tạo tác chỉ liên quan đến hành động, chứ không phải các đại chủng, nghĩa là người tạo tác có ý muốn tạo tác một hành động nào đó, chứ không có ý muốn tạo ra các đại chủng.

Luận chủ: Tuy nói như vậy, nhưng làm thế nào loại vô biểu do định sinh có thể có tánh thiện? Người tạo tác giả, khi nhập định không có tác ý đối với vô biểu và cũng không suy nghĩ: “Hãy tạo ra một vô biểu!” Chúng tôi cũng không thể thừa nhận loại vô biểu do định sinh lại xuất phát từ một tâm, không thuộc định sinh khởi trước đó, vì tâm này

khác thể loại. Vì thế, loại vô biểu do định phát khởi không thuộc thiện, hoặc nếu như Tỳ-bà-sa cứ cho là thuộc thiện, thì thiên nhãn và thiên nhĩ cũng phải thuộc thiện, trong khi Tỳ-bà-sa lại cho hai loại này là vô ký. Đây là vấn đề mà Tỳ-bà-sa cần phải giải quyết.

Vấn nạn: Ở trên cũng có nói, loại tâm thuộc “kiến đạo đoạn” không thể phát khởi vô biểu. Nhưng Đức Thế Tôn lại nói: “Do tà kiến nên khởi tà tư duy, tà ngữ, tà nghiệp, tà mạng”. Trong khi đó, tà kiến vốn được đoạn trừ do kiến đạo?

Giải thích: Chủ trương trên không trái với kinh.

Tụng nêu: (Âm Hán)

*Đẳng khởi hữu nhị chủng
Nhân cập bỉ sát-na
Như thứ đệ ưng tri
Danh chuyển danh tùy chuyển
Kiến đoạn thức duy chuyển
Duy tùy chuyển ngũ thức
Tu đoạn ý thông nhị
Vô lậu dị thực phi
Ư chuyển thiện đẳng tánh
Tùy chuyển các dung tam
Mâu ni thiện tất đồng
Vô ký tùy hoặc thiện.*

Dịch nghĩa :

*Đẳng khởi có hai loại
Là nhân và sát-na
Nên biết theo thứ tự
Là chuyển và tùy chuyển
Thức kiến đoạn là chuyển
Năm thức là tùy chuyển
Ý, tu đoạn thông hai
Phi vô lậu, dị thực
Chuyển thì thuộc tính thiện
Tùy chuyển thuộc cả ba
Mâu-ni đều thuộc thiện
Vô ký tùy chuyển: thiện.*

(Đẳng khởi có hai loại là nhân và sát-na. Theo thứ tự trên được gọi là chuyển và tùy chuyển. Thức thuộc kiến đoạn là chuyển. Năm thức là tùy chuyển. Ý thuộc tu đoạn gồm cả hai. Vô lậu và dị thực sinh

đều không phải. Từ chuyển thuộc thiện v.v... Có tùy chuyển thuộc ba tánh. Ở Đức Thế Tôn cả hai đều thiện. Hoặc nếu chuyển là vô ký, tùy chuyển là thiện).

Luận: Pháp dẫn khởi một hành động (đăng khởi) được chia làm hai loại: Loại đăng khởi làm nhân, được gọi là nhân đăng khởi, loại đăng khởi cùng thời với hành động, được gọi là sát-na đăng khởi.

Vào lúc sắp hành động, thì nhân đăng khởi có khả năng dẫn phát, tức tạo ra, vì thế nó là pháp dẫn khởi (chuyển), vào lúc đang hành động, thì sát-na đăng khởi không tách rời hành động, vì thế nó là pháp dẫn khởi thứ hai (tùy chuyển).

Hỏi: Sát-na đăng khởi có tác dụng gì đối với hành động (biểu nghiệp)?

Đáp: Nếu không có sát-na đăng khởi, thì hành động sẽ không xảy ra, cho dù nó được dẫn phát do pháp dẫn khởi, cũng giống như trường hợp hành động không thể xảy ra, khi người đã dẫn khởi hành động (như nghĩ: “Tôi sẽ đi đến ngôi làng”) vừa mới chết.

Hỏi: Nếu biểu nghiệp không thể khởi, vì không có pháp tùy chuyển, thì trong trường hợp người vô tâm đặc giới, làm thế nào để có biểu nghiệp?

Đáp: Ở đây, cần phải đưa ra một giải thích khác: Biểu nghiệp có tính chất rất rõ ràng ở những người hữu tâm. Những người này, có loại tâm “dẫn khởi thứ hai” (tùy chuyển tâm) vào sát-na biểu nghiệp sinh khởi, và đây chính là tác dụng của loại tâm này.

Loại tâm được đoạn trừ do kiến đạo, là nhân đăng khởi duy nhất của biểu nghiệp, vì đó là nhân của tiến trình tâm dẫn phát biểu nghiệp. Tâm này không phải là tâm tùy chuyển: 1. Vì nó không còn hiện hữu vào sát-na biểu nghiệp xảy ra, biểu nghiệp này vận hành được là nhờ loại tâm “hướng ra bên ngoài” (ngoại môn tâm), được đoạn trừ do tu đạo, và là tâm tùy chuyển; 2. Vì giả như nó là tâm tùy chuyển, thì ngay sau đó, loại sắc pháp (biểu nghiệp) đã được nó tạo ra, cũng sẽ bị đoạn trừ do kiến đạo, cũng giống như trường hợp, loại biểu nghiệp được tạo ra do một tâm thuộc tu đoạn, sẽ bị đoạn trừ do tu đạo, và như vậy sẽ trái với Đối pháp.

Thật vậy, sắc pháp không tương vi (trái ngược) với sự hiểu biết đúng (minh) cũng như không đúng (vô minh), cho nên nó không thể được đoạn trừ do kiến đạo.

Kinh bộ lập luận: “Sắc pháp không tương vi với minh” cần được chứng minh. Vì những ai chủ trương sắc pháp thuộc kiến đoạn, sẽ không

thừa nhận sắc pháp không tương vi với mình.

Tỳ-bà-sa: Nếu sắc pháp xuất phát từ một tâm thuộc kiến đoạn, thì chính nó cũng bị đoạn trừ do kiến đạo và các đại chủng làm chỗ dựa cho sắc pháp này, cho biểu nghiệp này, cũng bị đoạn trừ do kiến đạo, vì chúng cũng xuất phát từ loại tâm này. Và điều này không thể chấp nhận được! Vì các đại chủng này thuộc các pháp vô phú vô ký, trong lúc tất cả các pháp thuộc kiến đoạn đều là nhiễm ô.

Kinh bộ: Chúng tôi không chấp nhận kết luận này. Các đại chủng được bàn đến ở trên, không phải có tánh thiện hay bất thiện, là do tâm dẫn khởi, và trường hợp của biểu nghiệp cũng vậy. Hoặc phải thừa nhận là các đại chủng này đều thuộc kiến đoạn.

Tỳ-bà-sa: Điều này không thể chấp nhận được. Các đại chủng không thể thuộc kiến đoạn, và cũng không phải là “không thể đoạn” (phi sở đoạn). Vì tất cả các pháp không nhiễm ô đều không tương vi với mình hay vô mình.

(Thật vậy, pháp bất nhiễm ô, cho dù thuộc loại vô phú vô ký hay hữu lậu thiện, đều không tương vi với mình, tức Thánh đạo vô lậu, cũng giống như trường hợp pháp nhiễm ô bị diệt, là do sự hoạch đạt được nó bị đoạn trừ do Thánh đạo nói trên...).

Như vậy, bản kinh được trích dẫn ở trên, không vô hiệu hóa chủ trương của chúng tôi, khi nói: “Tâm thuộc kiến đoạn không dẫn khởi biểu nghiệp”, vì kinh này chỉ nhắm đến loại tà kiến làm nhân đặng khởi.

Ý thức thuộc loại tu đoạn vừa chuyển vừa tùy chuyển.

Năm thức (tức nhãn thức v.v...) chỉ là tùy chuyển, vì không có phân biệt.

Như vậy có tất cả bốn trường hợp:

1. Chuyển chứ không phải tùy chuyển: Ý thức thuộc kiến đoạn.
2. Tùy chuyển chứ không phải chuyển: Năm thức thân.
3. Vừa chuyển vừa tùy chuyển: Ý thức thuộc tu đoạn.
4. Không phải chuyển cũng không phải tùy chuyển: Tâm vô lậu.

Hỏi: Tâm tùy chuyển có cùng tánh (thiện, bất thiện, vô ký) với tâm chuyển không?

Đáp: Điều này không nhất định. Từ một tâm chuyển thuộc thiện, có thể có tâm tùy chuyển thuộc thiện, bất thiện hoặc vô ký, đối với một tâm bất thiện hoặc vô ký cũng như vậy.

Riêng đối với Đức Thế Tôn, thì tâm tùy chuyển có cùng thể loại với tâm chuyển: Từ tâm chuyển thiện sẽ có tâm tùy chuyển thiện, từ

tâm chuyển vô ký sẽ có tâm tùy chuyển vô ký. Hoặc cũng có khi từ tâm chuyển vô ký, lại xuất phát một tâm tùy chuyển thiện, nhưng từ tâm chuyển thiện, thì không bao giờ có tâm tùy chuyển vô ký, vì lời thuyết giáo của chư Phật không bao giờ suy kiệt.

Có bộ phái nói: Tâm của chư Phật không bao giờ thuộc vô ký, vì chư Phật luôn luôn nhập định, chuỗi tâm tương tục của chư Phật chỉ thuần các tâm thiện. Kinh nói: “Đức Thế Tôn tại định khi đi, khi đứng, khi nằm, khi ngồi”.

Tỳ-bà-sa: Sở dĩ kinh nói như vậy, là vì tâm của Đức Thế Tôn không phân tán đến các sự vật, nếu như Ngài không muốn. Tuy nhiên điều này không có nghĩa Đức Thế Tôn không có các pháp vô ký, như các pháp thuộc dị thực sinh, các pháp thuộc về oai nghi, thông qua tâm.

Chúng ta đã biết ý thức thuộc tu đoạn, vừa là chuyển, vừa là tùy chuyển và có thể thuộc thiện, bất thiện hoặc vô ký.

Loại tâm thuộc dị thực sinh, sinh khởi một cách tự nhiên, không do gia hạnh, thì không phải là tâm tùy chuyển, cũng không phải là tâm chuyển.

Hỏi: Biểu nghiệp có tánh thiện, bất thiện hay vô ký là tùy thuộc tánh loại của tâm tùy chuyển hay tâm chuyển?

Đáp: Câu hỏi trên nhắm đến điều gì? Nếu giống như tánh loại của tâm chuyển, thì hai loại thân kiến và biên kiến đều là tâm chuyển, vì chúng thuộc tánh hữu phú vô ký. Nếu biểu nghiệp do chúng dẫn khởi có tánh loại giống như chúng, thì ở cõi Dục lẽ ra phải có một hành động thuộc loại hữu phú vô ký, tuy nhiên kết quả này không thể chấp nhận được! Nếu các ông cứ khăng khăng giữ lấy ý kiến của mình, thì các ông phải thừa nhận, mặc dù đi ngược lại chủ trương của các ông, là tất cả các tâm thuộc kiến đoạn, đều không phải là tâm chuyển, và điều này cũng có nghĩa là thân kiến và biên kiến, không phải là tâm chuyển, trong khi các loại kiến lại là tâm chuyển.

Trong trường hợp giống như tánh loại của tâm tùy chuyển, thì biểu nghiệp, mà nhờ nó một người có thể đạt được luật nghi biệt giải thoát, sẽ không phải là tánh thiện, nếu người này có tâm bất thiện hoặc vô ký trong khi thọ giới.

Tỳ-bà-sa: Biểu nghiệp có cùng tánh loại với tâm chuyển, khi tâm chuyển này thuộc về tu đạo đoạn, nhưng không có cùng tánh loại khi tâm chuyển thuộc kiến đạo đoạn, chẳng hạn như khi nghĩ: “Cái ta có hiện hữu”, vì trong trường hợp này, có một tâm chuyển khác, nằm giữa

tâm chuyển và biểu nghiệp, một loại tâm thuộc tu đạo đoạn, hướng ra bên ngoài, có kèm theo tâm tứ, và qua đó người ta thuyết giảng về cái ta chẳng hạn. Loại tâm chuyển thứ nhất thuộc tánh vô ký, loại thứ hai thuộc tánh bất thiện, và biểu nghiệp cũng thuộc tánh bất thiện. Từ loại tâm chuyển thuộc kiến đoạn, phát khởi một tâm chuyển khác thuộc tu đoạn có tánh thiện, bất thiện hoặc vô ký, và từ tâm chuyển thứ hai này, dẫn khởi một loại biểu nghiệp có cùng tánh loại.

Luận chủ: Nhưng nếu biểu không phải do tâm tùy chuyển mà có tánh thiện, bất thiện hoặc vô ký, thì giải thích được các ông trích dẫn từ kinh, sẽ không có giá trị. Các ông đã nói kinh chỉ lấy “kiến” làm tâm chuyển và do đó khi khẳng định tà kiến phát sinh biểu, thì kinh không đi ngược lại nguyên tắc: “Tâm thuộc kiến đoạn không dẫn sinh biểu”, cũng không trái với hệ luận: “Không có loại biểu hữu phú vô ký ở cõi Dục”. Vì thế nên nói kinh chỉ xem “kiến” như là loại tâm chuyển, mà theo sau nó là một tâm chuyển khác, ngăn cách tâm chuyển trước với biểu nghiệp, và thuộc về loại được đoạn trừ do tu đạo.

