

LUẬN A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ

QUYỂN 5

Phẩm 2: PHÂN BIỆT CĂN (PHẦN 3)

Trước đây đã bàn về các tính chất của đắc và phi đắc. Đồng phần là gì?

Tụng (Âm Hán):

Đồng phần hữu tình đẳng.

Dịch nghĩa:

Đồng phần là hữu tình v.v...

Luận: Có một thật pháp riêng được gọi là đồng phần. Đây là pháp mà nhờ nó chúng sinh cũng như các pháp rơi vào trong thân tướng tục của chúng sinh có thể trở thành đồng nhất với nhau.

Bản luận đề cập đến thật pháp này với tên gọi là chúng đồng phần nhưng ở đây Luận chủ dùng chữ đồng phần là để phù hợp với âm vận của văn tụng.

Đồng phần có hai loại là chung (vô sai biệt) và riêng (hữu sai biệt).

Loại thứ nhất có ở tất cả chúng sinh, nhờ có loại này mới có sự giống nhau giữa các chúng sinh. Loại này có tên là hữu tình đồng phần.

Loại thứ hai bao gồm nhiều loại khác nhau, và mỗi một loại khác nhau này chỉ có ở một loại chúng sinh nào đó mà thôi. Các chúng sinh khác nhau là do giới, các địa của các giới này, thú, sinh, chủng tánh, giới tánh, tính chất thuộc về Cận sự, Bí-sô, Hữu học, Vô học v.v... Chính nhờ các pháp đồng phần này mà mỗi chúng sinh thuộc một loại nào đó có thể giống với các chúng sinh khác thuộc cùng loại này.

Còn có loại đồng phần liên quan đến các pháp thuộc về chúng sinh có tên là pháp đồng phần, nhờ nó mới có thể phân biệt các loại uẩn, xứ và giới khác nhau như uẩn đồng phần v.v..., hoặc sắc uẩn đồng

phần v.v...

Nếu không có riêng một thật pháp gọi là đồng phần (hữu tình đồng phần) thì làm sao có thể giải thích sự hiểu biết (giác) và các sự thi thiết tổng quát về hữu tình v.v... đối với các loại chúng sinh khác nhau? Đồng thời cũng nhờ có một thật pháp gọi là pháp đồng phần mà người ta có thể xác minh được các sự hiểu biết và các sự thi thiết về uẩn, xứ v.v...

Hỏi: Có trường hợp một chúng sinh khi chết mà không xả bỏ hoặc khi sinh mà không đạt được loại hữu tình đồng phần này không?

Đáp: Có bốn trường hợp: 1. Chết ở một chỗ (như ở Dục giới chẳng hạn) và sinh trở lại cũng ở chỗ này thì đồng phần vẫn giữ nguyên, mặc dù có sự lưu chuyển của tử và sinh; 2. Khi nhập chánh tánh ly sinh, tức không có sự lưu chuyển của tử và sinh, thì xả bỏ đồng phần của dị sinh và đạt được đồng phần của Thánh giả; 3. Chết ở nẻo này (thú) nhưng sinh vào một nẻo khác thì có xả và đắc đồng phần; 4. Ngoài ba trường hợp trên.

Kinh bộ không thừa nhận có một pháp gọi là đồng phần và đưa ra nhiều bác bỏ:

Nếu có một thật pháp gọi là đồng phần dị sinh, tại sao còn tưởng tượng ra một tánh dị sinh không thành tựu Thánh pháp? Vì trong trường hợp của con người, ngoài pháp đồng phần thuộc về người ra (nhân đồng phần) không hề thấy có riêng một pháp gọi là nhân tánh.

Thế gian không thể hiện kiến đồng phần vì đó không phải là sắc pháp, và cũng không phải là pháp được giác tuệ liễu biệt vì không có riêng tác dụng. Tuy nhiên thế gian mặc dù không biết gì về pháp đồng phần hữu tình nhưng vẫn thấy được sự không khác nhau của chúng hữu tình, vì thế giả sử như thật có một pháp gọi là đồng phần đi nữa thì tác dụng của nó là gì?

Tại sao Tỳ-bà-sa không thừa nhận một pháp đồng phần đối với phi tình (vô tình đồng phần) như lúa, lúa mì, đậu, vàng, sắt, cây xoài, cây sa kê khi mà chúng vẫn có chủng loại riêng và tương tự nhau?

Các pháp đồng phần mà Tỳ-bà-sa đã thừa nhận vốn là các pháp sai biệt thuộc về các loại chúng sinh, các giới, các nẻo v.v... khác nhau, nhưng tại sao mọi người đều có sự hiểu biết và thi thiết như nhau về chúng để rồi tất cả đều gọi đó là đồng phần?

Nếu có chủ trương như trên thì đúng là Hữu bộ đang xiển dương học thuyết của Thắng luận. Bộ phái này vốn chủ trương có một thật thể (cú nghĩa) gọi là “đồng”, nhờ vào loại đồng cú nghĩa này mới có thể

phát sinh các ngôn từ cũng như các sự nhận biết giống nhau về sự vật. Thắng Luận còn tin có một thật thể khác gọi là dị cú nghĩa có khả năng phát khởi các ngôn từ và sự nhận biết khác nhau về sự vật.

Tỳ-bà-sa đã biện minh chủ trương của họ không giống với học thuyết của Thắng luận vốn tin đồng chỉ là một thật thể độc nhất tồn tại trong nhiều cá thể khác nhau. Vì thế cho dù Tỳ-bà-sa có tán thành với Thắng luận về sự thừa nhận có một thật thể gọi là “đồng” đi nữa thì họ vẫn chỉ trích lối diễn giải mà Thắng luận đã đưa ra về vấn đề này. Thật ra đồng phần vẫn là một thật pháp, vì Đức Thế Tôn khi giảng về trường hợp của kẻ sát nhân tái sinh vào hỏa ngục có nói: “Nếu người đó trở lại đây, nếu người đó được pháp đồng phần thuộc về người...”

Vấn nạn của Kinh bộ: Tuy có nói như vậy nhưng kinh không nói có một thật pháp gọi tên là đồng phần.

Câu hỏi của Tỳ-bà-sa: Nếu vậy, đồng phần được nói đến trong kinh có ý nghĩa gì?

Trả lời của Kinh bộ: Với câu nói “pháp đồng phần thuộc về người”, kinh có ý chỉ cho sự tương tự trong cách thể hiện hữu, cũng giống như sự đồng phần của lúa, lúa mì, đậu v.v...

Tỳ-bà-sa không thừa nhận giải thích trên vì không phù hợp với chủ trương của tông phái họ.

Trên đây đã bàn về đồng phần, tiếp theo là phần nói về vô tướng. Tụng:

(Âm Hán):

*Vô tướng, vô tướng trung
Tâm, tâm sở pháp diệt
Dị thực cư Quảng Quả*

Dịch nghĩa:

*Trong vô tướng, vô tướng
Tâm, tâm sở pháp diệt
Dị thực, trời Quảng Quả.*

(Pháp vô tướng ở chúng sinh vô tướng làm cho tâm tâm sở bị diệt. Pháp này là quả dị thực. Chúng sinh vô tướng sống ở Quảng quả).

Luận: Nếu sinh ra trong số các chúng sinh vô tướng hoặc chúng thiên Vô tướng thì có một pháp có khả năng chặn đứng tất cả tâm tâm sở và được gọi là “vô tướng”. Nhờ có loại thật pháp này mà tâm và các pháp vị lai bị ngăn chặn không cho phát khởi trong một khoảng thời gian nào đó và không có năng lực để sinh. Pháp này cũng tương tự như con đê ngăn nước của một dòng sông.

Pháp vô tướng là quả dị thực của định vô tướng.

Chúng sinh Vô tướng sống ở cõi trời Quảng quả. Ở Quảng quả thiên có một nơi được nâng cao lên và là nơi sinh sống của loại chúng sinh này, cũng giống như trung gian tính lự là nơi sinh sống của chúng sinh Đại phạm và là nơi được nâng cao lên ở cõi trời Phạm phụ

Hỏi: Chúng sinh Vô tướng được gọi tên như vậy vì họ luôn luôn không có tướng hay có khi cũng có tướng?

Đáp: Họ có tướng vào lúc sinh và lúc chết. Sở dĩ được gọi là Vô tướng vì trong khoảng thời gian dài từ sau khi sinh cho đến khi chết không có loại tướng nào sinh khởi ở trong họ. Sau khoảng thời gian dài này, khi khởi tướng trở lại cũng là lúc họ chết. Như kinh nói: “Giống như một người thức dậy sau một giấc ngủ dài, khi họ khởi tướng trở lại là lúc họ chết”.

Những người sau khi chết ở cõi trời Vô tướng chỉ sinh trở lại Dục giới mà không phải ở bất kỳ chỗ nào khác, vì thế lực của sự tu tập định vô tướng trước đây mà nhờ nó họ đã có thể sinh vào Vô tướng thiên đến nay đã hết và trong suốt thời gian sống ở Vô tướng thiên họ đã không thể tiếp tục tu tập loại định này. Vì thế sau khi chết họ phải sinh trở lại Dục giới cũng giống như mũi tên hết đà phải rơi xuống đất. Hơn nữa một chúng sinh muốn sinh vào cõi trời Vô tướng phải có một loại nghiệp “sinh quả ở Dục giới” và “sinh quả ở đời sống kế tiếp” (Dục giới thuận hậu thọ nghiệp), cũng như chúng sinh nào muốn sinh trở lại vào châu Bắc cầu lự cần phải có loại nghiệp có thể sinh quả ở một cõi trời ngay sau khi đời sống ở châu này chấm dứt.

Bản luận viết: “Hai định là gì? Là định vô tướng và định diệt tận”.

Hỏi: Các tính chất của định vô tướng là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Như thị vô tướng định
Hậu tĩnh lự cầu thoát
Thiện duy thuận sanh thọ
Phi Thánh đắc nhất thế.*

Dịch nghĩa:

*Như vậy định vô tướng
Sau tĩnh lự cầu thoát
Thiện chỉ thuận sinh thọ
Chẳng Thánh được một thời.*

(Định vô tướng cũng giống như vậy. Sinh ở tĩnh lự cuối cùng, tu để

cầu giải thoát. Thuộc tánh thiện, chỉ chiêu cảm thuận sinh thọ. Không phải Thánh pháp, chỉ được một đời.)

Luận: Như trên đã nói, có một pháp có khả năng làm cho tâm tâm sở bị diệt và được gọi là vô tướng. Cũng giống như vậy, có một loại pháp có khả năng làm cho tâm tâm sở bị diệt được gọi là định vô tướng. Định vô tướng là loại định trong đó hành giả không có tướng hoặc là loại định không có tướng.

Chữ “như thị” ở trên hàm ý loại định này cũng có thể làm cho tâm tâm sở bị diệt giống như pháp vô tướng.

Hỏi: Định vô tướng thuộc về địa nào?

Đáp: Để có thể tu tập loại định này, hành giả phải sinh vào tầng thiền thứ tư.

Hỏi: Tu định vô tướng có mục đích gì?

Đáp: Để cầu giải thoát. Vì chấp vô tướng là giải thoát thật sự cho nên tu định vô tướng.

Ở trên đã nói vô tướng là dị thực vì thế thuộc về tánh vô ký. Trong lúc định vô tướng hoàn toàn thuộc tánh thiện và có khả năng chiêu cảm quả dị thực là năm uẩn của chúng thiên Vô tướng.

Hỏi: Nếu chỉ là tánh thiện thì định vô tướng chiêu cảm loại quả nào?

Đáp: Loại quả thuộc đời sống kế tiếp (thuận sinh thọ). Định vô tướng không chiêu cảm loại quả thuộc đời sống hiện tại (thuận hiện thọ), thuộc đời sống sau đời sống kế tiếp (thuận hậu thọ), hay loại quả bất định. Theo Tỳ-bà-sa, nếu trước đó có khởi định vô tướng nhưng rồi bị thoái thất thì về sau vẫn có thể khởi lại loại định này và tái sinh vào cõi trời Vô tướng. Vì thế nếu đã đạt được loại định này thì không thể nhập chánh tánh ly sinh.

Chỉ có dị sinh đặc loại định này chứ không phải Thánh giả. Thánh giả xem định vô tướng như hố sâu nên không muốn nhập vào đó. Dị sinh vì chấp định vô tướng là giải thoát thật sự nên có ý tưởng xuất ly vì thế mới tu loại định này. Trái lại tất cả Thánh giả đều biết pháp hữu lậu không thể là giải thoát thật sự do đó không tu loại định này.

Hỏi: Khi nhập tầng thiền thứ tư, Thánh giả có đạt được định vô tướng thuộc quá khứ và vị lai, giống như đã đạt được tầng thiền thứ tư thuộc quá khứ và vị lai kể từ khi họ nhập vào tầng thiền này không?

Đáp: Những người không thuộc hàng Thánh giả cũng không đạt được định vô tướng thuộc quá khứ và vị lai.

Hỏi: Tại sao?

Đáp: Vì loại định này thuộc về vô tâm cho nên dù trước đó đã từng tu tập cũng chỉ có thể đạt được với sự nỗ lực lớn (đại gia hạnh). Vì thế khi mới đạt được định vô tướng thì chỉ đạt được ở một thời là hiện tại mà không thể có loại quá khứ hoặc vị lai, cũng giống như trường hợp của những người đặc biệt giải thoát giới. Sau khi đạt được loại định này rồi, vào sát-na thứ hai cũng như tất cả các sát-na tiếp theo cho đến khi xả định mới có thể đạt được định vô tướng quá khứ. Mặt khác vì thuộc vô tâm cho nên không thể có trường hợp đặc định vô tướng vị lai.

Tiếp theo là phần nói về định diệt tận.

Tụng: (Âm Hán):

*Diệt tận định diệt nhiên
Vi tinh trụ Hữu đĩnh
Thiện nhị thọ bất định
Thánh do gia hạnh đắc
Thành Phật đắc phi tiền
Tam thập tứ niệm cố.*

Dịch nghĩa:

*Định diệt tận cũng thế
Hữu đĩnh có tinh trụ
Thiện hai thọ, bất định
Thánh nhờ gia hạnh được
Thành Phật được, chẳng trước
Ba mươi bốn niệm vậy.*

(Định diệt tận cũng như vậy là loại định tinh trụ, có ở hữu đĩnh. Thuộc thiện, chiêu cảm hai thọ và bất định chỉ thuộc Thánh, được do gia hạnh. Phật đắc định này khi thành Phật, không phải trước đó. Vì có tận trí trong ba mươi bốn niệm).

Luận: Định diệt tận cũng giống như vô tướng và định vô tướng vì pháp này có thể làm cho tâm và tâm sở bị diệt.

Hỏi: Hai loại định này khác nhau như thế nào?

Đáp: Thánh giả tu tập định diệt tận vì xem đó như là một loại định tinh trụ, ngưng dứt tướng, tác ý, trong khi định vô tướng được tu tập là vì dị sinh xem nó như là một sự giải thoát ra khỏi tướng, tác ý.

Định diệt tận thuộc về hữu đĩnh, tức phát xuất từ phi tướng phi phi tướng xứ, trong khi định vô tướng chỉ thuộc về tầng thiền thứ tư.

Giống như định vô tướng, định diệt tận cũng thuộc về tánh thiện mà không phải vô ký hay nhiễm ô vì khởi từ nhân cũng thuộc về thiện.

Định diệt tận có thể chiêu cảm hai loại quả dị thực là thuận sinh

thọ hoặc thuận hậu thọ. Định diệt tận còn có thể chiêu cảm quả bất định vì Thánh giả tu loại định này có thể đạt được Niết-bàn ngay trong đời sống hiện tại.

Hỏi: Quả dị thực của loại định này chiêu cảm những gì?

Đáp: Chiêu cảm bốn uẩn của Hữu đẳng, tức chỉ cho một đời sống ở Hữu đẳng.

Loại định này chỉ có Thánh giả đạt được chứ không phải dị sinh, vì dị sinh sợ sự hủy diệt và vì định diệt tận chỉ có thể sinh khởi nhờ vào lực của Thánh đạo. Thật vậy chỉ có Thánh giả mới thấy được Niết-bàn và dám có quyết định nhập vào đó.

Mặc dù loại định này chỉ đạt được do hàng Thánh giả nhưng không phải hoàn toàn chỉ nhờ vào sự lìa nhiễm mà cần phải có sự nỗ lực tu tập (gia hạnh đặc).

Không thể đạt được Diệt tận định quá khứ hoặc vị lai, điều này được giải thích giống như ở phần nói về định vô tướng.

Hỏi: Có phải Đức Thế Tôn cũng đạt được định diệt tận nhờ vào gia hạnh?

Đáp: Không phải. Đức Thế Tôn đạt được loại định này khi thành Phật, tức là khi đạt được tận trí. Không có một phẩm tánh nào của Đức Phật đạt được nhờ gia hạnh, tất cả các phẩm tánh của Phật đều đạt được do sự xả lìa trói buộc: bất kỳ khi nào Đức Phật muốn có các phẩm tánh này thì chúng đều tùy ý hiện khởi.

Hỏi: Làm thế nào Đức Thế Tôn trước đó chưa từng khởi loại định này lại có thể được hai loại giải thoát (câu phần giải thoát), tức chướng phiền não và chướng định, vào lúc đắc tận trí?

Đáp: Vì Đức Thế Tôn có khả năng phát khởi loại định này bất cứ khi nào Ngài muốn.

Các luận sư Tây phương cho rằng Bồ-tát khởi định diệt tận trước rồi sau đó mới đắc Bồ-đề. Tại sao không thừa nhận chủ trương này? Nếu Tôn giả nói “Những người nào đạt được tận trí sau khi đã khởi định diệt tận thì nên được gọi là Như Lai”.

Các luận sư Tỳ-bà-sa ở Ca-thấp-di-la không thừa nhận trường hợp khởi định diệt tận trước khi đắc tận trí, vì theo truyền thuyết, Bồ-tát đạt được Bồ-đề là nhờ ba mươi bốn niệm trụ. Đó là mười sáu niệm trụ tạo thành sự “liễu biệt các đế” (hiện quán đế), và mười tám niệm trụ tạo thành sự lìa bỏ các phiền não thuộc hữu đẳng (ly hữu đẳng tham), tức chín đạo vô gián và chín đạo giải thoát. Niệm trụ thứ mười tám là tận trí. - Ba mươi bốn niệm trụ này cũng đã đủ vì Bồ-tát trước khi nhập vào

kiến đạo, tức khi vẫn còn là dị sinh, thì đã nhờ vào đạo thế gian mà lìa bỏ tất cả các địa ngoại trừ hữu đẳng. Mười tám niệm trụ này lập thành một Thánh đạo, trong đó Thánh giả không hề sinh khởi một loại tâm có thể tánh khác đi, tức chỉ có loại tâm thế tục hữu lậu, tị dụ như loại tâm muốn nhập vào định diệt tận. Vì thế Bồ-tát khi đang còn ở giai đoạn hữu học, tức trước khi trở thành A-la-hán và ở vào thời khoảng của kiến đạo và mười tám niệm trụ lìa bỏ thuộc hữu đẳng mà không khởi định diệt tận.

Hỏi: Các luận sư Ngoại quốc nói: “Nếu ở trung gian Bồ-tát khởi tâm hữu lậu thì có gì sai?”

Đáp: Nếu nói như vậy tức Bồ-tát đã vượt quá quyết tâm của mình (việt kỳ tâm) trong khi Bồ-tát lại không làm như vậy.

Giải thích: Thật ra Bồ-tát không vượt quá quyết tâm của mình, nhưng điều này không có nghĩa là Bồ-tát không vượt quá Thánh đạo vô lậu để có thể khởi một tâm hữu lậu.

Hỏi: Nếu vậy làm sao không thể vượt quá quyết tâm của mình được?

Đáp: Vì Bồ-tát đã có quyết tâm: “Nếu chưa diệt tận phiền não thì ta không bao giờ bỏ tĩn tọa (kết già phu tọa)”. Vì thế Bồ-tát không vượt quá quyết tâm này vì chính nhờ vào chỉ một lần tĩn tọa mà có thể thành tựu được mục đích của mình.

Chủ thuyết đầu thì hợp lý vì đó là tông chỉ của chúng tôi.

Mặc dù hai loại định trên có nhiều khác biệt, tuy nhiên chúng vẫn có điểm tương đồng.

Tụng: (Âm Hán):

Nhị định y dục, sắc

Diệt định sở nhân trung.

Dịch nghĩa:

Hai định nương Dục, Sắc

Định diệt khởi trong đời.

(Hai định đều nương vào Dục và Sắc giới. Định diệt tận sơ khởi ở loài người).

Luận: Cả hai loại định trên đều khởi ở những chúng sinh thuộc Dục giới và Sắc giới. Nếu không thừa nhận định vô tướng khởi ở Sắc giới tức trái với Bản luận khi luận này viết: “Có một hiện hữu ở Sắc giới không có năm uẩn, đó là: 1. Hiện hữu của những chúng sinh hữu tâm thuộc Sắc giới khi nhập định vô tướng hoặc định diệt tận, và; 2. Hiện hữu của những chúng sinh thuộc Sắc giới thành tựu được vô tướng và

sinh ra trong số chúng thiên Vô tướng”.

Đoạn văn trên cho thấy cả hai loại định này đều được tu tập ở Dục giới cũng như Sắc giới. Tuy nhiên vẫn có những điểm khác nhau:

Một người chưa bao giờ đạt được định vô tướng có thể khởi loại định này ở Dục giới hoặc Sắc giới, nhưng đối với định diệt tận, nếu là lần đầu tiên, thì chỉ có cõi người mới khởi được. Một người, một vị Thánh trước đó đã khởi được Diệt tận định nhưng có thể bị đọa lạc, đánh mất mà sinh trở lại Sắc giới thì có thể khởi lại loại định này ở đó.

Hỏi: Vẫn có trường hợp bị thoái đọa từ định diệt tận, vốn đã tương tự như Niết-bàn, sao?

Trả lời của Tỳ-bà-sa: Vẫn có trường hợp này. Nếu không thừa nhận sự thoái thất này tức trái với kinh Ổ đà di. Kinh này nói: “Cụ thọ, một Bí-sô có đủ giới, định, và tuệ thì có thể nhập và xuất định diệt tận nhiều lần. Nếu trong đời sống này Bí-sô không chuyên cần tu tập ngay cả khi lâm chung thì sau khi thân này bị hoại sẽ vượt quá cõi trời có chúng thiên đang còn dùng đồ ăn thô cứng (đoạn thực thiên) mà tái sinh trong một thân do ý tạo thành ở cõi thiên (ý thành thiên thân). Như vậy sau khi tái sinh, Bí-sô vẫn có thể thường nhập và xuất định diệt tận”.

Đoạn kinh trên thật sự cho thấy vẫn có trường hợp thoái đọa từ định diệt tận.

Hơn nữa, theo Đức Phật thì loại thân do ý tạo thành (mà Xá-lợi-phất đã nói đến ở trên) vốn thuộc về Sắc giới. Mặt khác, Định diệt tận lại thuộc về Hữu danh là tầng trời cao nhất ở Vô sắc giới. Vì thế một Bí-sô nếu đã đạt được loại định này mà không thoái thất thì không thể nào tái sinh vào Sắc giới.

Có bộ phái (Đại chúng bộ) cho tầng thiên thứ tư cũng có định diệt tận và không có trường hợp bị thoái thất loại định này.

Chủ trương trên không đúng. Định diệt tận không thuộc tầng thiên thứ tư vì kinh nói chín định này - bốn thiên Sắc giới, bốn thiên Vô sắc giới và định diệt tận - đều đạt được theo thứ tự.

Hỏi: Nếu vậy làm sao có thể giải thích về loại định được gọi tên là “vượt quá” (siêu việt), loại định mà trong đó hành giả có thể bỏ qua nhiều tầng định khác nhau?

Đáp: Nói phải theo thứ tự các định là dựa vào các hành giả sơ cơ. Nếu là trường hợp của những người đã có khả năng tự tại đối với định thì có thể tùy ý vượt qua.

Như vậy hai loại định vô tướng và định diệt tận có rất nhiều điểm khác nhau:

1. Địa khác nhau: Định vô tướng thuộc tầng thiền thứ tư (đệ tứ tĩnh lự), định diệt tận thuộc Hữu đẳng (phi tướng phi phi tướng xứ).

2. Gia hạnh khác nhau: Định vô tướng khởi do tác ý cho Vô tướng là chân giải thoát, định diệt tận khởi là do tác ý cầu tịch tĩnh.

3. Thân tướng tục khác nhau: Định vô tướng khởi ở thân dị sinh, định diệt tận khởi ở thân Thánh giả.

4. Dị thực khác nhau: Định vô tướng chiêu cảm quả ở cõi trời Vô tướng, định diệt tận chiêu cảm quả ở Hữu đẳng.

5. Tính chất dị thực (thuận thọ) khác nhau: Dị thực của định vô tướng có tính chất nhất định (niyata), tức sẽ khởi trong đời sống kế tiếp (thuận sinh thọ), dị thực của định diệt tận nếu là trường hợp của Bất hoàn thì có tính chất nhất định, nếu là trường hợp của A-la-hán thì không nhất định, trong cả hai trường hợp, nếu khởi thì sẽ khởi ở đời sống kế tiếp (thuận sinh thọ) hoặc ở các đời về sau (thuận hậu thọ).

6. Sinh khởi trong lần đầu tiên (sơ khởi) khác nhau: Định vô tướng có thể sinh khởi ở hai giới, định diệt tận chỉ sinh khởi ở cõi người.

Tính chất chung của cả hai loại định này là sự dừng lại của tâm và tâm sở.

Hỏi: Tại sao gọi định vô tướng là loại định “không có tướng” và định diệt tận là loại định “diệt tướng và thọ”?

Đáp: Vì gia hạnh của định vô tướng chỉ trái chống với tướng (yếm nghịch), trong khi gia hạnh của định diệt tận lại trái chống với tướng và thọ. Giống như trong trường hợp của tha tâm trí khi duyên các tâm sở của người khác: loại trí này có tên là “tha tâm” vì gia hạnh của nó chỉ nhắm vào tâm của người khác (tha tâm).

Hỏi: Trong hai loại định trên, tâm đều bị gián đoạn trong một thời gian dài. Như vậy vào khi xuất định, làm thế nào một tâm mới sau đó có thể sinh khởi từ một loại tâm đã bị diệt trong thời gian dài như thế?

Đáp: Các luận sư Tỳ-bà-sa cho rằng các pháp quá khứ vẫn tồn tại. Vì thế loại tâm có trước định (tiền tâm), tức loại “tâm thuộc định” (tâm định) hoặc loại tâm khi nhập định (tâm nhập định), là nhân tương tự và trực tiếp (đẳng vô gián) sinh khởi loại tâm có sau định (hậu tâm) hoặc loại tâm khi xuất định.

Có luận sư nói trong trường hợp sinh ở Vô sắc giới thì sắc vốn bị đoạn trong một thời gian dài, sau đó nếu tái sinh vào Dục giới hoặc Sắc giới thì loại sắc mới (hậu sắc) này sẽ không sinh khởi từ chuỗi tương tục của các sắc đã bị đoạn trong một thời gian dài trước đó mà lại sinh khởi từ tâm. Tâm khi xuất định cũng giống như vậy, tức không có loại tâm có

trước định làm nhân và phải sinh từ loại “thân có căn” (hữu căn thân). Vì thế các luận sư đời trước mới nói hai pháp làm chủng tử cho nhau và hai pháp này chính là tâm và hữu căn thân.

Tôn giả Thế Hữu trong bản Vấn luận nói: “Vấn đề làm thế nào tâm có thể sinh khởi trở lại sau khi xuất định chỉ được đặt ra đối với những ai chấp định diệt tận là một loại định không có tâm. Theo tôi, định diệt tận vẫn còn một loại tâm vi tế vì thế không cần phải đặt ra vấn đề trên”.

Tôn giả Diệu Âm cho rằng giải thích trên đây của Tôn giả Thế Hữu không đúng, vì nếu có một thức nào đó còn tồn tại trong loại định này thì sẽ phải có xúc là sự hòa hợp của ba pháp thức, căn và cảnh. Và vì có xúc cho nên sẽ có thọ và tưởng, như Đức Thế Tôn nói: “Nhờ có ý căn và các pháp nên ý thức mới sinh, mới có xúc là sự hòa hợp của ba pháp, và lúc đó mới sinh khởi thọ, tưởng và tư”. Vì thế nếu thừa nhận tâm có tồn tại trong loại định này thì thọ và tưởng cũng không thể bị diệt ở trong đó. Như vậy làm sao có thể gọi là định diệt thọ tưởng?

Thế Hữu: Kinh nói: “Nhờ có thọ nên có ái”, trong lúc đó A-la-hán mặc dù có cảm nhận các thọ nhưng ái vẫn không tồn tại ở A-la-hán. Trường hợp trên đây cũng giống như vậy: tất cả các xúc không phải đều là duyên của thọ.

Diệu Âm Giải thích trên không đúng. Kinh đã giản lược khi nói “Ái sinh là nhờ có thọ khởi từ loại xúc có vô minh kèm theo”, nhưng thật ra kinh vẫn hàm ý “thọ sinh khởi là nhờ có xúc”. Như vậy, theo Tỳ-bà-sa, tâm vẫn bị gián đoạn ở định diệt tận.

Thế Hữu Nếu loại định này hoàn toàn không có tâm thì làm sao có thể gọi đó là định?

Diệu Âm Vấn được gọi là định vì nó khiến cho các đại chủng đều ở vào một trạng thái bình đẳng khác với những khi sinh khởi tâm, hoặc còn vì hành giả đã nhập được định là nhờ vào lực của tâm: chính vì lý do này mà các tầng thiền v.v... cũng được gọi là định.

Hỏi: Như vậy hai loại định này là thật hữu hay giả hữu?

Trả lời của Hữu bộ: Là thực vì chúng cản trở sự sinh khởi của tâm.

Chủ trương của Kinh bộ: Không phải như vậy. Sự sinh khởi của tâm không bị cản trở vì những gì các ông đã gọi là “định” ở trên mà vì một loại “tâm định”, tức loại tâm có trước định: loại tâm này vốn tương vi với sự sinh khởi của tâm nên đã khiến cho các tâm khác không thể sinh khởi trong một khoảng thời gian nào đó. Loại “tâm

định” này khiến cho chỗ dựa hoặc thân tướng tục trở nên không thích hợp (tương vi) với sự sinh khởi của tâm. Cái được gọi là “định” chỉ là sự không hiện hữu của tâm trong một khoảng thời gian nào đó và không phải là một pháp thật hữu mà chỉ là một “pháp giả định” (giả pháp).

Hữu bộ: Nếu không phải là thật pháp, làm sao có thể gọi loại định này thuộc về pháp hữu vi?

Kinh bộ: Giai đoạn “không hiện hữu của tâm” này (bất chuyển phần vi) không xảy ra trước loại “tâm định” và sẽ chấm dứt khi hành giả sinh khởi một tâm mới (hậu tâm định, xuất tâm định), điều này có nghĩa là sự “không hiện hữu của tâm” này cũng có bắt đầu và chấm dứt vì thế có thể xem nó như là một pháp hữu vi, hoặc cái được mệnh danh là “định” chỉ là một tình trạng của thân là chỗ dựa được dẫn khởi do loại tâm định này.

Đối với định vô tướng cũng giống như vậy. Vô tướng không phải là một thật pháp có khả năng ngăn chặn sự sinh khởi của tâm mà chỉ là một tình trạng không có tướng của chúng thiên ở cõi trời Vô tướng, một tình trạng được dẫn khởi vì một loại tâm nào đó.

Các luận sư Tỳ-bà-sa không thừa nhận chủ trương trên. Họ cho vô tướng và hai loại định này đều là các pháp thật hữu.

Trên đây đã nói về hai loại định, tiếp theo là phần nói về mạng căn. Tụng:

(Âm Hán):

*Mạng căn thể tức thọ
Năng trì Noãn cập Thức.*

Dịch nghĩa:

*Thể mạng căn là thọ
Thường giữ noãn và thức.*

(Thể của mạng căn là thọ, có khả năng trì giữ noãn và thức).

Luận: Thể của mạng chính là mạng sống (thọ), vì thế Luận Đối Pháp viết: “Mạng căn là gì? Là mạng sống ở ba cõi”.

Hỏi: Mạng sống là loại pháp gì?

Đáp: Là loại pháp có khả năng trì giữ hơi ấm (noãn) và thức. Đức Thế Tôn nói: “Ba pháp mạng sống, hơi ấm và thức, khi xa rời thân thì thân sẽ bị sụp đổ giống như thân cây mà không còn hay biết gì nữa”. Vì thế có riêng một pháp - có khả năng gìn giữ hơi ấm và thức, đồng thời làm nhân cho sự tồn tại của thân tướng tục - được gọi là “mạng sống”.

Câu hỏi của Kinh bộ: Nếu mạng sống gìn giữ hơi ấm và thức thì

cái gì sẽ gìn giữ nó?

Trả lời của Tỳ-bà-sa: Chính hơi ấm và thức gìn giữ nó.

Kinh bộ: Nếu ba pháp mạng sống, hơi ấm và thức hỗ tương gìn giữ cho nhau và hiện khởi tương tục thì với sự hỗ trợ cho nhau này làm sao chúng có thể chấm dứt? Pháp nào sẽ bị diệt trước tiên để cho hai pháp kia có thể diệt theo? Vì nếu không có pháp nào trong ba pháp này bị diệt trước tiên thì tất cả sẽ thường hằng và không bao giờ mất (vô tận).

Tỳ-bà-sa: Mạng sống do nghiệp trì giữ. Mạng sống được nghiệp dẫn dắt và tương tục hiện khởi tùy theo sự dẫn khởi của nghiệp này.

Kinh bộ: Nếu vậy tại sao không thừa nhận hơi ấm và thức là do nghiệp trì giữ mà lại chỉ cho mạng sống?

Tỳ-bà-sa: Pháp được nghiệp trì giữ phải có tính chất dị thực. Nếu thức cũng được nghiệp trì giữ thì tất cả các thức, từ khi đầu thai cho đến khi chết, đều sẽ là dị thực, và điều này không thể chấp nhận được. Từ đó biết chính mạng sống vốn do nghiệp trì giữ đã trì giữ hơi ấm và thức.

Kinh bộ: Nếu vậy hãy nói nghiệp trì giữ hơi ấm và hơi ấm trì giữ thức, chứ cần gì phải có mạng sống?

Tỳ-bà-sa: Phải có mạng sống vì ở Vô sắc giới không có hơi ấm. Pháp gì sẽ trì giữ thức ở Vô sắc giới nếu mạng sống không có ở đó?

Kinh bộ: Nghiệp sẽ trì giữ thức ở Vô sắc giới.

Tỳ-bà-sa: Chẳng lẽ các ông có thể tùy tiện thay đổi ý kiến của mình như vậy sao? Khi thì cho thức được hơi ấm trì giữ, khi lại cho thức được nghiệp trì giữ. Hơn nữa ở trên các ông vốn đã thừa nhận là không nên nói tất cả các thức từ khi đầu thai cho đến khi chết đều là dị thực. Vì thế nhất định phải thừa nhận có riêng một pháp được gọi là mạng sống có khả năng gìn giữ hơi ấm và thức.

Kinh bộ: Chúng tôi không phủ nhận mạng sống, chúng tôi chỉ nói mạng sống không phải là một thật pháp.

Tỳ-bà-sa: Thế thì mạng sống là loại pháp gì?

Kinh bộ: Đó là một năng lực (thể phần) mà nghiệp đời trước tạo ra trong một chúng sinh lúc đi đầu thai, một loại năng lực mà nhờ nó, trong một thời gian nhất định nào đó (trụ thời), các uẩn sẽ có thể tái sinh trong một chuỗi tương tục thuần chủng (đồng phần) để tạo thành một đời sống. Cũng giống như hạt lúa có thể tạo ra cho mầm mống của nó một năng lực mà nhờ nó cây có thể phát triển cho đến khi chín, hoặc cũng như một mũi tên được bắn đi có thể tạo ra một năng lực khiến cho mũi tên có thể bay được trong một khoảng thời gian nhất định nào đó.

Bác bỏ của Luận chủ về một chủ trương của Thắng luận: Thắng luận tin có một loại tính chất (đức) nào đó gọi là hành sinh khởi ở nơi mũi tên, và nhờ vào lực của tính chất này mà mũi tên có thể bay liên tục không ngừng cho đến khi rơi xuống đất.

Thể của tính chất gọi là “hành” này chỉ là một, hơn nữa mũi tên bay mà không gặp chướng ngại, như vậy sẽ không có gì khác biệt có thể xảy ra đối với sự di chuyển của mũi tên, và mũi tên sẽ không bao giờ rơi. Nếu các ông cho có gió làm chướng ngại tính chất “hành” này, thì loại gió làm chướng ngại này vốn không thay đổi dù ở xa hay ở gần và như vậy lẽ ra mũi tên phải bị rơi ngay khi mới được bắn đi hoặc là phải bay đi mãi mãi.

Tỳ-bà-sa vẫn duy trì chủ trương của mình là có riêng một thật pháp trì giữ hơi ấm và thức được gọi là mạng sống.

Hỏi: Có phải sự chết xảy ra là vì mạng sống đã hết hay vì nguyên nhân nào khác?

Đáp: Luận Thi Thiết viết: “Chết là vì mạng sống đã hết chứ không phải vì phước tận. Có bốn trường hợp: 1. Chết vì nghiệp chiêu cảm mạng sống đã hết; 2. Chết vì nghiệp chiêu cảm quả phú lạc đã hết; 3. Chết vì hai loại nghiệp này đã hết; 4. Chết vì không tránh được các nhân làm tổn hại, chẳng hạn như bị trúng thực. Ở đây cần nói thêm trường hợp chết vì xả bỏ thọ hành.

Khi mạng sống đã hết thì loại nghiệp chiêu cảm phú lạc dù đã hết cũng không có đủ năng lực đưa đến cái chết, và ngược lại. Như vậy trường hợp thứ ba ở trên có nghĩa là “chết vì cả hai loại nghiệp đều hết”.

Luận Phát Trí viết: “Có thể nói mạng sống tùy thuộc vào thân tương tục hay một khi đã sinh thì có thể tự tồn tại? Trường hợp thứ nhất xảy ra đối với chúng sinh ở Dục giới không nhập định vô tưởng cũng như định diệt tận. Trường hợp thứ hai xảy ra đối với chúng sinh ở Dục giới đã nhập định vô tưởng cũng như định diệt tận, và đối với chúng sinh ở Sắc và Vô sắc giới.

Hỏi: Đoạn văn trên có ý nghĩa gì?

Đáp: Khi thân là chỗ dựa bị tổn hoại tức mạng sống cũng bị tổn hoại vì mạng sống dính liền thân tương tục. Nếu thân là chỗ dựa không bị tổn hoại thì mạng sống sẽ kéo dài như đã được nghiệp dẫn khởi và trường hợp này gọi là “mạng sống một khi đã sinh tức có thể tự tồn tại”.

Các luận sư Tỳ-bà-sa ở Ca-thấp-di-la nói loại mạng sống thứ nhất

có chương ngại nhưng loại thứ hai thì không.

Từ đó biết có cái chết trước thời hạn (phi thời tử).

Theo kinh có bốn trường hợp thành tựu đời sống, loại đời sống có thể bị hủy hoại vì chính mình chứ không phải do người khác v.v... 1. Chỉ bị chính mình hủy hoại, đây là trường hợp của các chúng sinh ở các cõi Hý vong niệm thiên và Ý phần nhuế thiên thuộc Dục giới, tự hủy hoại mình bằng sự vui chơi hoặc sân hận quá độ, ở đây cần nói thêm trường hợp các vị Phật tự mình nhập vào Niết-bàn; 2. Chỉ bị người khác hủy hoại, đây là trường hợp các chúng sinh nằm trong thai hoặc trứng; 3. Bị chính mình và người khác hủy hoại, đây là trường hợp chung của các chúng sinh ở Dục giới, ở đây cần nói thêm trường hợp các chúng sinh ở địa ngục và Trung hữu v.v...; 4. Không bị chính mình hoặc người khác hủy hoại, đây là trường hợp của các chúng sinh ở Trung hữu, tất cả chúng sinh ở Sắc giới và Vô sắc giới, một phần chúng sinh ở Dục giới, các chúng sinh ở địa ngục và ở châu Bắc Câu-lư, những người đang ở kiến đạo, đang nhập định tứ, định vô tưởng, định diệt tận, các Vương tiên tức các Chuyển luân Thánh vương đã từ bỏ đời sống phàm tục, các sứ giả của Phật, những người đã được Phật thọ ký như Đạt-nhị-la, Ô-đát-la, Khấc-kỳ-la, những người con trai của trưởng giả Da-xá Cừ-ma-la, Thời bà v.v..., các Bồ-tát ở đời sống cuối cùng, các người mẹ đang mang thai các vị Bồ-tát này, các Chuyển luân vương, các người mẹ đang mang thai các vị Chuyển luân vương này.

Hỏi: Nếu vậy tại sao khi Xá-lợi-tử hỏi Phật: “Những chúng sinh nào, đời sống của họ (tự thể) không thể bị hủy hoại do chính mình cũng như do người khác?” Thì Đức Phật đã trả lời: “Đó là những chúng sinh ở cõi trời Phi tưởng phi phi tưởng”, tức ở Hữu đảnh là tầng trời cao nhất của Vô sắc giới. Như vậy theo đoạn kinh trên, làm sao có thể nói đời sống của tất cả chúng sinh ở Sắc giới và Vô sắc giới đều không bị hủy hoại do chính mình cũng như người khác?

Đáp: Truyền thuyết cho đời sống của chúng sinh ở Sắc giới và ba tầng đầu của Vô sắc giới có thể bị làm tổn hại do chính mình - tức do Thánh đạo thuộc tự địa - và cũng có thể bị làm tổn hại do người khác - tức do Thánh đạo nằm ở gần (cận phần) tầng cao hơn. Tuy nhiên ở tầng cuối cùng của Vô sắc giới (hữu đảnh) vì không có Thánh đạo thuộc về tầng này cũng như Thánh đạo thuộc về tầng cao hơn cho nên đời sống của các chúng sinh ở đây không bị làm tổn hại do chính mình cũng như người khác.

Luận chủ: Giải thích trên đây không hợp lý vì ở hữu đảnh vẫn

có thể khởi Thánh đạo thuộc về tầng nằm kề dưới đó, do đó phải thừa nhận một giải thích khác (cũng của Tỳ-bà-sa): Trong câu trả lời cho Xá-lợi-phất, Đức Phật khi nhắc đến các chúng sinh thuộc cõi phi tưởng phi phi tưởng là muốn ám chỉ tất cả chúng sinh ở Sắc giới và Vô sắc giới, vì khi nói đến cái sau cùng cũng chính là muốn chỉ cho cái đầu tiên. Có thể có một vấn nạn được đặt ra ở đây là làm như thế có ích gì? Vì có khi kinh chỉ nêu tên cái đầu tiên nhưng lại có ý chỉ cho tất cả các tên còn lại, chẳng hạn như trong câu: “Lạc sinh thiên thứ nhất, đó là (như) chư thiên ở Phạm-chúng-thiên”, điều này có nghĩa là “chư thiên ở Phạm-chúng-thiên, Phạm-phụ-thiên, và Đại-phạm-thiên”. Có khi kinh chỉ nêu tên cái sau cùng như: “Lạc sinh thiên thứ hai, đó là chúng thiên ở Cực quang tịnh thiên”, điều này có nghĩa là “chúng thiên ở Thiểu-quang-thiên, Vô lượng quang thiên, và Cực quang tịnh thiên”.

Vấn nạn: Giải thích trên vẫn có thể bị bác bỏ. Trong hai đoạn kinh được trích dẫn trên đây, chữ “như” có nghĩa là tị dụ. Vì thế phải diễn dịch là “tị dụ như” chứ không phải là “đó là”. Với cách diễn đạt này vẫn có thể nêu tên của một trường hợp để chỉ cho các trường hợp khác tương tự vì thế vẫn có thể chấp nhận trong hai đoạn kinh trên khi nói đến Lạc sinh thiên là có ý chỉ cho tất cả các cõi trời còn lại. Tuy nhiên trong câu trả lời của Đức Thế Tôn dành cho Xá-lợi-tử lại không có chữ “như” này.

Giải thích: Cách diễn đạt trên đây không nhằm đưa ra một tị dụ mà nhằm đưa ra một sự liệt kê toàn bộ vì điều này có thể tìm thấy trong các bản kinh khác như: “Chúng sinh thuộc hữu sắc có thân khác nhau, có tướng khác nhau, đó là (như) tất cả con người và một phần chúng thiên v.v...”. Như vậy chữ “như” vẫn có thể được dùng để đưa ra một định nghĩa chứ không phải là tị dụ. Vì thế Đức Thế Tôn khi trả lời cho Xá-lợi-tử chỉ nêu ra cái cuối cùng để chỉ cho cái đầu tiên, có nghĩa là muốn nói đến hai cõi trời cao hơn trong toàn bộ của chúng.

Trên đây đã nói về mạng căn, tiếp theo là phần giải thích các tính chất (tướng) của pháp hữu vi. Tụng:

(Âm Hán):

*Tướng vị chư hữu vi
Sinh trụ dị diệt tánh.*

Dịch nghĩa:

*Tướng các pháp hữu vi
Tánh sinh trụ, dị, diệt.*

(Tướng của pháp hữu vi là các tính chất sinh, trụ, dị, diệt).

Luận: Bốn pháp sinh, trụ, dị, diệt là các tính chất của pháp hữu vi. Những pháp nào có các tính chất này thì thuộc về hữu vi, Những pháp nào không có các tính chất này thì thuộc về vô vi.

Sinh là pháp tạo ra hoặc sinh ra các pháp hữu vi, trụ là pháp làm cho pháp hữu vi ổn định hoặc tồn tại, dị là pháp làm cho pháp hữu vi suy yếu, và diệt là pháp làm cho pháp hữu vi bị hủy hoại.

Hỏi: Chẳng phải kinh đã nói là pháp hữu vi chỉ có ba tính chất hữu vi sao? Như kinh nói: “Này các Bì-sô, về pháp hữu vi có ba tính chất và ba tính chất này cũng chính là các pháp hữu vi. Ba tính chất đó là gì? Đối với pháp hữu vi thì sự sinh khởi hoặc nguồn gốc là cảnh nơi đối tượng duyên của thức, sự biến mất (tận) của sự sinh khởi này là cảnh nơi đối tượng duyên của thức, sự tồn tại và biến đổi (trụ dị) của sự sinh khởi này cũng như vậy”.

Trả lời của Tỳ-bà-sa: Lẽ ra kinh phải nói đến bốn tính chất nhưng đã lược bỏ một tính chất là trụ. Thật ra kinh có dùng đến chữ “trụ” trong nhóm từ “trụ dị” tuy nhiên nhóm từ này chỉ hàm nghĩa là sự suy yếu (dị). Cũng giống như khi kinh dùng chữ “khởi” để thay cho chữ “sinh”, chữ “tận” để thay cho chữ “diệt”, vì thế khi nói “trụ dị” là kinh có ý thay cho chữ “dị”.

Nếu kinh chỉ nói đến ba tính chất thì điều đó là vì kinh muốn làm cho chúng sinh sinh tâm chán ghét cho nên đã mô tả các pháp có khả năng làm cho một pháp hữu vi lưu chuyển trong ba đời như là các tính chất thuộc về điều kiện: có nghĩa là năng lực của sinh đã khiến cho một pháp hữu vi có thể vận hành từ vị lai đến hiện tại, năng lực của dị (trụ dị) và diệt đã khiến cho một pháp hữu vi vận hành từ hiện tại đến quá khứ, vì sau khi dị đã làm cho pháp hữu vi suy yếu thì chính diệt làm cho pháp hữu vi này bị hủy hoại. Ở đây truyền thuyết đã đưa ra một sự so sánh: Cũng giống như một người đang ở trong rừng rậm và có ba người có thù oán muốn tìm giết. Người thứ nhất lôi người này ra khỏi rừng, người thứ hai làm cho người này suy kiệt và người thứ ba đã kết liễu mạng căn của người này. Ba tính chất đối với một pháp hữu vi cũng như vậy, trong khi đó “trụ” lại gìn giữ và làm cho pháp hữu vi tồn tại vì thế kinh đã không coi đó là một trong những tính chất thuộc về hữu vi. Hơn nữa pháp vô vi vốn có tính chất thường trụ (tự tướng trụ), và tính chất “trụ” của pháp hữu vi lại không giống với tính chất này của pháp vô vi. Vì thế để tránh sự nhầm lẫn, kinh đã không kể đến trụ như là một trong những tính chất của pháp hữu vi.

Có luận sư nói kinh có nói đến trụ nhưng lại kết hợp với dị, tức

nhóm từ “trụ dị” có nghĩa là “trụ” và “dị”.

Hỏi: Kinh kết hợp hai tính chất này lại thành một để làm gì?

Trả lời của Kinh bộ: Trụ chính là pháp mà chúng sinh thường chấp trước, vì thế để có thể khiến chúng sinh khởi tâm chán ghét, kinh đã nói đến trụ cùng chung với dị, cũng giống như khi nói sự cát tường có “lỗ tai đen” đi kèm theo, nên biết có đến bốn tính chất hữu vi.

Hỏi: Các pháp sinh, trụ v.v... cũng là các pháp hữu vi, vì thế chúng cũng phải sinh, trụ, dị và diệt. Nếu pháp sinh có bốn tính chất sinh v.v... thì tính chất sinh của pháp sinh này (tức tính chất sinh thứ hai (tùy tướng), đến lượt nó, cũng là một pháp hữu vi và cũng phải có bốn tính chất sinh (tức tính chất sinh thứ ba), trụ v.v... Như vậy tức sẽ mắc lỗi vô cùng?

Đáp: Vẫn có thêm các tính chất này nhưng không mắc lỗi vô cùng vì: Tụng đáp:

(Âm Hán):

*Thử hữu sinh sinh đẳng
Ư bát nhất hữu năng.*

Dịch nghĩa:

*Tướng này có sinh sinh v.v...
Tác động tám, một pháp.*

(Bản tướng có các tùy tướng sinh sinh v.v... Bản tướng tác động đến tám pháp, tùy tướng chỉ tác động một pháp).

Luận: Bốn tính chất đầu tiên (bản tướng) như đã được nói đến ở trên.

Bốn tính chất kế tiếp (tùy tướng) là sinh của sinh, trụ của trụ, dị của dị, và diệt của diệt.

Tất cả các pháp hữu vi được gọi là pháp có điều kiện vì đều có bốn tính chất đầu tiên nói trên. Các tính chất đầu tiên này, đến lượt chúng, được gọi là pháp có điều kiện là vì đều có bốn tính chất phụ này.

Nếu cho mỗi một trong bốn bản tướng phải có bốn tính chất cũng giống như một pháp hữu vi có bốn bản tướng tức không hiểu được công năng (pháp tác dụng, sử dụng) của các tính chất khác nhau này.

Khi một pháp sinh khởi - tức một tâm, tâm sở và được gọi là bốn pháp - thì có chín pháp được bao hàm trong pháp này cùng sinh khởi với nó là bốn pháp, bốn bản tướng và bốn tùy tướng. Bản tướng đầu tiên là sinh (bản sinh) có khả năng sinh khởi bốn pháp, ba bản tướng trụ dị diệt, và bốn tùy tướng: tất cả là tám pháp. Bản tướng sinh không có khả năng sinh ra chính nó mà do tùy tướng sinh của sinh (sinh sinh) sinh ra, giống

như một con gà có thể sinh ra nhiều trứng nhưng mỗi một quả trứng thì chỉ sinh được một con gà, bản tướng sinh cũng như vậy: nó có thể sinh ra tám pháp trong khi tùy tướng sinh sinh thì chỉ sinh được một pháp, đó là bản tướng sinh.

Đối với các bản tướng và tùy tướng khác cũng như vậy. Tùy tướng trụ trụ chỉ làm cho bản tướng trụ được tồn tại, trong khi chính bản tướng trụ này mới có thể giúp cho sự tồn tại của bốn pháp, ba bản tướng khác, và bốn tùy tướng trong đó có bao hàm tùy tướng trụ trụ. Hai bản tướng dị và diệt cũng như vậy: chúng có thể làm suy yếu và hủy diệt tám pháp, trong khi tự thân lại bị làm cho suy yếu và hủy diệt do tùy tướng tương ứng là tùy tướng dị dị và diệt diệt.

Như vậy các bản tướng đều có các tính chất gọi là tùy tướng, và các tùy tướng này chỉ có bốn chứ không phải mười sáu cho nên không mắc lỗi vô cùng.

Các luận sư Kinh bộ nói:

1. Bàn luận về các điều trên cũng giống như việc đi phân tích hư không! Các tính chất sinh, trụ v.v... không có thật pháp thể. Không thể định lượng các tính chất này bằng hiện lượng, tị lượng hoặc Thánh giáo lượng để chứng minh g chúng có pháp thể thật hữu.

Giải thích của Hữu bộ: Kinh nói: “Sự sinh khởi của pháp hữu vi là cảnh nơi đối tượng duyên của thức v.v...”.

Kinh bộ: Thiên ái các ông đã chấp vào văn tự mà bỏ mất văn nghĩa. Đức Thế Tôn đã dạy phải nương vào văn nghĩa chứ không phải văn tự.

Hữu bộ: Nếu vậy ý nghĩa đích thực của đoạn kinh trên là gì?

Kinh bộ: Kẻ ngu phu vì bị vô minh che lấp cho nên đối với chuỗi tương tục của các hiện tượng có điều kiện (hành tướng) đã chấp đó là “ngã” và “thuộc về ngã” (ngã sở). Đức Thế Tôn vì muốn đoạn trừ sự chấp trước này cho nên đã chỉ rõ rằng chuỗi tương tục trên có tính chất hữu vi, tức sinh khởi do các nhân duyên nối tiếp nhau (duyên sinh tánh). Ba tính chất của các pháp do duyên sinh mà Đức Thế Tôn đã chỉ dạy là gì? “Ba tính chất hữu vi của pháp hữu vi là cảnh nơi đối tượng duyên của thức”. Chính chuỗi tương tục này đã được Đức Thế Tôn gọi là pháp hữu vi. Rõ ràng cả ba tính chất này đều không thuộc về chuỗi tương tục trong cùng một lúc vì Đức Thế Tôn đã nói chúng là cảnh nơi đối tượng duyên của thức. Điều này có nghĩa sự sinh khởi trong một sát-na v.v... không thể làm cảnh nơi đối tượng duyên của thức và những gì không phải là cảnh nơi đối tượng duyên của thức thì không thể lập thành một

tính chất.

Nếu kinh lập lại đến hai lần chữ hữu vi trong câu “Có ba tính chất hữu vi của pháp hữu vi” chính là vì biết ba tính chất này không phải là chứng cứ cho thấy có sự tồn tại của pháp hữu vi như trong trường hợp con cò biểu thị cho sự sinh hoạt ở gần nước, cũng không phải là dấu hiệu chỉ tính chất của pháp hữu vi như trong trường hợp những biểu hiện của một người con gái có thể cho ta biết đó là người hiền lành hay độc ác. Các tính chất ở trên hiện khởi trong một thật pháp chỉ để cho thấy thật pháp này có tính chất hữu vi. (Như vậy đoạn kinh ở trên có thể được hiểu là: “Pháp hữu vi có ba đặc điểm dễ nhìn thấy và có thể giúp ta nhận ra đó là một pháp hình thành có điều kiện, có nghĩa là được sinh khởi do các nhân nối tiếp nhau. Các đặc điểm này là sự sinh khởi, sự suy yếu và sự hủy diệt”).

2. Khi nói khởi hay sinh là hàm ý chuỗi tương tục này bắt đầu, khi nói tận hay diệt là hàm ý sự kết thúc hay chấm dứt của chuỗi tương tục này, khi nói trụ là hàm ý chuỗi tương tục này tiếp nối từ lúc bắt đầu cho đến khi kết thúc, khi nói trụ dị hoặc dị là hàm ý sự biến đổi của chuỗi tương tục này, tức sự khác biệt giữa các giai đoạn nối tiếp nhau của chúng. Chính vì điều này - tức chỉ xem các tính chất sinh, diệt v.v... của pháp hữu vi như là sự bắt đầu, sự chấm dứt, sự tồn tại và sự biến đổi của một chuỗi tương tục - mà Đức Thế Tôn đã nói với Nan-đà: “Thiện nam tử, ông khéo biết các thọ của mình sinh, các thọ của mình tồn tại, các thọ của mình chấm dứt và hoại diệt”. Vì thế chúng tôi nói: “Chuỗi tương tục khởi gọi là sinh, đến khi kết thúc gọi là diệt, trung gian tồn tại gọi là trụ, trước sau khác nhau là trụ dị”.

Và “Trước không nay có gọi là sinh, tương tục tùy chuyển gọi là trụ, khác biệt trước sau là trụ dị, tương tục bị đoạn chính là diệt”.

Và “Nếu cho vì thuộc về sát-na cho nên nếu không có trụ pháp sẽ bị diệt ngay thì thật phi lý, vì nếu đã thuộc về sát-na tức sẽ bị diệt ngay cho dù có trụ hay không”.

Như vậy khi nói trụ là kinh có ý chỉ cho chuỗi tương tục này và chính điều này đã chứng minh luận Đối pháp là đúng khi luận này viết: “Trụ là gì? Là các hành pháp đã sinh và chưa diệt”. Vì “đã sinh và chưa diệt” không bao giờ được gọi là thể tánh của sát-na (pháp tánh).

Luận Phát Trí nói: “Đối với một tâm thì khởi có nghĩa là gì? Là sinh. Tận có nghĩa là gì? Là tử. Trụ dị có nghĩa là dị? Là lão”. Tuy nói như vậy nhưng luận này có ý căn cứ vào tâm của một chúng đồng phần chứ không phải căn cứ vào một sát-na của tâm. (Trong một chúng đồng

phần có nhiều tâm, tuy nhiên các tâm này có thể được xem như là một tâm).

3. Hơn nữa không cần phải chấp các tính chất hữu vi là thật pháp, ta vẫn có thể nói từng sát-na riêng biệt vẫn thành tựu được bốn tính chất này.

Hỏi: Làm sao có thể nói là thành tựu?

Đáp: Vì (a) mỗi một sát-na đang hiện khởi vốn không có trước đó và sự hiện khởi này vì so sánh với sự không hiện khởi trước đó nên gọi là sinh, (b) sau khi đã hiện khởi lại trở thành không cho nên gọi là tận, (c) sự đình trụ của sát-na chính là chuỗi dài của các sát-na nối tiếp nhau vì sát-na ở sau cũng giống như sát-na ở trước cho nên nó có thể thay cho sát-na ở trước và có thể nói là sát-na trước đó vẫn còn tồn tại. Như vậy có thể xem sát-na ở sau là sự kéo dài của sát-na ở trước, (d) về sự sai biệt của chuỗi dài các sát-na này cũng có thể hiểu theo cách trên và đây là tính chất biến đổi (trụ dị) của sát-na.

Hỏi: Có phải các ông nói sẽ không có sự sai biệt khi mà các sát-na nối tiếp nhau đều giống nhau?

Đáp: Không. Vẫn có sai biệt cũng giống như sự khác nhau về thời gian rơi nhanh hay chậm của một viên kim cương được ném đi hay không được ném đi, được ném với một lực mạnh hay không có lực mạnh: sự khác nhau là do chuyển biến của các đại chủng trong từng trường hợp khác nhau. Khi các pháp nối tiếp nhau trong một chuỗi tương tục thuần nhất thì sự khác nhau không đáng kể, vì thế mặc dù khác nhau, các pháp vẫn được xem như là tương tự.

Vấn nạn của Hữu bộ: Định nghĩa của các ông về các tính chất hữu vi không có giá trị đối với toàn bộ các pháp hữu vi. Định nghĩa về tính chất trụ (trụ tướng) đòi hỏi phải có một sát-na kế tục nhưng sát-na này lại không có đối với sát-na tối hậu của một âm thanh hoặc của một ngọn lửa, đối với sát-na tối hậu của một A-la-hán. Như vậy sát-na tối hậu của âm thanh, ngọn lửa, hay của vị A-la-hán sẽ không có sự đình trụ cũng như biến dị.

Trả lời của Kinh bộ: Chúng tôi không gán ghép tính chất trụ cho các pháp hữu vi mà chỉ nói tính chất này phụ thuộc vào tính chất dị. Đức Thế Tôn dạy về cả ba tính chất này vì trong những trường hợp nào đó đã có đủ ba tính chất này, tuy nhiên đối với sát-na tối hậu của ngọn lửa thì chỉ có hai tính chất sinh và diệt mà không cần đến trụ và dị.

Nói tóm lại, các pháp hữu vi vì trước đó không có nhưng nay có, sau khi có lại trở thành không cho nên mới nói chuỗi tương tục của các

pháp này là trụ và sự sai biệt của chuỗi tương tục này là dị. Đây chính là lời dạy của Đức Thế Tôn trong kinh nói về ba tính chất hữu vi. Vì thế ở đây không cần thiết phải tạo thêm các thật pháp là sinh, trụ v.v...

4. Vấn nạn của Tỳ-bà-sa: Theo các ông, sinh chính là pháp đang hiện khởi và trước đó vốn không hiện khởi, và như vậy thì một pháp có tính chất này (sở tướng) cũng sẽ chính là tính chất này (năng tướng)?

Trả lời của Kinh bộ: Nếu vậy cũng không có gì sai, vì các tính chất của bậc Đại sĩ không khác với bậc Đại sĩ. Các tính chất của một con bò như sừng, chỗ u, cái yếm, móng chân, cái đuôi cũng không khác với con bò. Các đại chủng cũng không tồn tại ngoài các tính chất riêng của chúng là cứng, ướt v.v... Cũng như thế, đối với các luận sư Tỳ-bà-sa vốn là người thừa nhận tính chất sát-na diệt của các pháp, thì sự bay lên của đám khói không phải là gì khác hơn chính đám khói này.

Tuy nhiên vẫn có thể nắm bắt được tự tánh của sắc, thanh v.v... vốn là các pháp thuộc hữu vi mặc dù không biết được các pháp hữu vi này trước đây chưa từng có cũng như sau này cũng sẽ không còn, đồng thời vẫn thấy được chuỗi tương tục này đang biến đổi cho dù không biết tính chất của chúng là thuộc về hữu vi. Vì thế biết thể tánh của pháp hữu vi không phải là những tính chất hữu vi (hữu vi tướng) được nói đến ở trên, mà chỉ là “trước không sau có” v.v..., và cũng không thể có các thật pháp như sinh, trụ v.v... nằm ngoài các pháp sắc, thanh v.v... này cũng như các pháp hữu vi khác.

5. Nếu thừa nhận các tính chất hữu vi là thật hữu vi cho chúng có thể sinh khởi cùng thời thì cũng phải thừa nhận một pháp vừa sinh, vừa trụ, vừa biến đổi, vừa hủy diệt trong cùng một lúc.

Ở đây Hữu bộ sẽ đưa ra vấn nạn là các tính chất hữu vi không có tác dụng cùng thời: tính chất sinh (sinh tướng) vốn có tác dụng sinh khởi trước khi nó được sinh ra cho nên vẫn còn ở vị lai, và một khi đã được sinh ra thì sẽ không còn tác dụng sinh khởi trở lại, các tính chất trụ dị và diệt chỉ có tác dụng khi chúng thực sự hiện khởi chứ không phải ở vị lai vì thế chúng chỉ có tác dụng vào sát-na mà tính chất đầu tiên (sinh tướng) đã không còn tác dụng. Như vậy có thể nói bốn tính chất này tuy khởi cùng thời nhưng không tương vi.

Trước hết hãy xét đến tác dụng của sinh tướng - một tính chất vốn nằm ở vị lai - tức phải xem xét một pháp vị lai có thật sự tồn tại (thật hữu) hay không và nếu thực sự tồn tại thì pháp vị lai này có tác dụng hay không. Nếu pháp vị lai này, tức sinh tướng, có tác dụng sinh khởi thì làm sao có thể nói là nó ở vị lai? Vì theo Tỳ-bà-sa, pháp vị lai là pháp

không khởi tác dụng, tại sao cứ nói là vị lai. Mặt khác khi một pháp được sinh ra thì tác dụng của sinh tướng đã ở quá khứ, như vậy làm sao nó có thể hiện khởi để các ông cho nó có ở hiện tại.

Về ba tính chất còn lại, nếu chúng đều có tác dụng cùng một lúc thì trong khi trụ tướng làm cho một pháp tồn tại thì dị tướng lại làm cho pháp này biến đổi và diệt tướng lại làm cho pháp này bị hủy hoại, như vậy một pháp sẽ tồn tại, biến đổi và diệt hoại trong cùng một lúc. Nếu ba tính chất này không có tác dụng cùng thời thì phải thừa nhận có ba sát-na khác nhau, và điều này có nghĩa là phải phủ nhận chủ trương sát-na diệt của tự tông.

Trả lời của Tỳ-bà-sa: Chúng tôi khi nói sát-na là có ý chỉ cho thời điểm mà các tính chất hữu vi đều đã khởi xong các tác dụng của mình.

Kinh bộ: Nếu vậy các ông hãy giải thích làm thế nào trụ tướng vốn sinh khởi cùng thời với dị và diệt lại có thể khởi xong tác dụng “làm tồn tại những pháp cần được làm tồn tại” (năng trụ sở trụ pháp) trước khi dị tướng và diệt tướng khởi xong các tác dụng làm suy yếu và hủy diệt của chúng? Nếu các ông trả lời vì trụ tướng có lực mạnh hơn nên có thể khởi xong tác dụng trước tiên thì chúng tôi xin hỏi là bằng cách nào mà trụ tướng lại trở thành yếu kém để khi gặp phải dị tướng và diệt tướng thì trụ tướng bị suy yếu và hủy diệt cùng với bốn pháp mà chính nó phải làm cho tồn tại? Có thể các ông sẽ trả lời “trụ tướng vì đã khởi xong tác dụng của nó nên không thể khởi lại lần nữa, cũng giống như sinh tướng nếu đã sinh tức không còn sinh khởi trở lại” thì so sánh này không hợp lý. Tác dụng (sĩ dụng) của sinh tướng là dẫn dắt một pháp từ vị lai và đưa pháp này vào hiện tại, một khi pháp này đã nhập vào hiện tại thì sinh tướng không thể đưa nó nhập vào một lần nữa. Trong khi tác dụng của trụ tướng là làm tồn tại một pháp “cần phải được làm cho tồn tại”, là ngăn chặn pháp mà nó đang làm cho tồn tại không bị suy yếu và hủy diệt. Đối với pháp đang tồn tại thì trụ tướng phải làm cho nó được tồn tại vĩnh viễn, vì thế trụ tướng có khả năng lập lại tác dụng của chính nó.

Như vậy câu hỏi được đặt ra ở đây là: “Vì chướng ngại nào hay vì những lực tương phản nào mà tác dụng của trụ tướng sẽ chấm dứt một khi đã sinh khởi? Có phải những lực này là dị tướng và diệt tướng, có phải dị tướng sẽ làm cho trụ tướng suy yếu để rồi sau đó sẽ bị hủy hoại do diệt tướng? Nếu dị tướng và diệt tướng có lực mạnh hơn thì chúng phải khởi dụng trước trụ tướng. Hơn nữa theo quan niệm của các ông, không chỉ có bản tướng mà ngay cả dị tướng và diệt tướng cũng phải

nhờ đến tác dụng của trụ tướng mới có thể tồn tại. Như vậy khi tác dụng của trụ tướng chấm dứt thì bốn pháp, dị tướng và trụ tướng cũng không thể tiếp tục tồn tại. Và ở đây có thể nêu lên câu hỏi là bằng cách nào và vì mục đích gì mà dị tướng và diệt tướng phải khởi các tác dụng làm suy yếu và hủy diệt của chúng.

Chúng tôi thực sự không thấy dị tướng và diệt tướng có tác dụng gì cả, vì chính nhờ vào trụ tướng mà một pháp sau khi sinh khởi đã tạm thời không bị hủy diệt, không bị hủy diệt ngay khi vừa mới sinh khởi. Nếu trụ tướng sau khi đã làm xong phần việc của mình và không thể trì giữ bốn pháp được nữa thì chắc chắn bốn pháp sẽ không thể tồn tại, và điều này có nghĩa là bốn pháp sẽ tự diệt.

Trên đây đã giải thích về hai tính chất trụ và diệt của một pháp, tức trụ là pháp đã sinh nhưng chưa diệt và diệt là pháp bị hủy hoại sau khi trụ. Tuy nhiên làm thế nào để gán ghép thêm cho pháp này một tính chất dị? Dị là sự biến đổi, là sự không tương đồng giữa hai tình trạng trước sau. Như vậy làm thế nào có thể nói một pháp lại trở nên khác biệt với chính nó?

Tụng đáp: “Nếu pháp này vẫn giữ nguyên như vậy thì nó không phải là một pháp khác, nếu nó có biến đổi thì không còn là pháp này. Như vậy sự biến đổi (dị tướng) của một pháp không thể được lập thành”.

Có bộ phái cho vì gặp các nhân duyên hủy diệt ở ngoài như lửa, cái búa v.v... cho nên diệt tướng mới có thể hủy hoại các pháp như củi, cái bình v.v... Luận thuyết này thật phi lý! Nếu nói như vậy thì cũng giống như một người bệnh sau khi uống thuốc xong đã cảm tạ ông trời giúp mình được bình phục, vì nếu đã có các nhân duyên hủy diệt ở ngoài thì chính các nhân duyên này đã có khả năng hủy diệt chứ đâu cần đến diệt tướng. Luận thuyết này còn cho tâm và tâm sở, âm thanh và ngọn lửa đều bị hủy diệt ngay trong sát-na (sát-na diệt) nhờ có diệt tướng chứ không cần đến các nhân duyên ở ngoài. Diệt tướng và trụ tướng nếu cùng khởi tác dụng trong một thời điểm thì một pháp phải vừa tồn tại vừa bị hủy diệt trong cùng một lúc. Điều này không thể chấp nhận được.

Vì thế biết chính vì căn cứ vào sự tương tục mà Đức Thế Tôn đã dạy về các tính chất hữu vi. Điều này không đi ngược lại chánh lý mà còn phù hợp với kinh (khi kinh nói: “Có ba tính chất cho thấy pháp hữu vi là pháp có điều kiện, tức được sinh khởi vì các nhân duyên tương tục...”).

Hỏi: Nếu sinh tướng ở vị lai sinh ra một pháp mà nó phải sinh ra

thì tại sao tất cả các pháp vị lai không được sinh ra cùng một lúc?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Sinh năng sinh sở sinh
Phi ly nhân duyên hợp.*

Dịch nghĩa:

*Sinh sinh pháp sở sinh
Không rời nhân duyên hợp.*

(Sinh tướng có thể sinh ra pháp phải sinh, nhưng không thể tách rời sự hòa hợp nhân duyên).

Luận: Nếu tách rời với sự hòa hợp của các nhân duyên thì một mình sinh tướng không có khả năng sinh ra pháp mà nó phải sinh. Vì thế tất cả các pháp vị lai không sinh khởi cùng một lúc.

Vấn nạn của Kinh bộ: Nếu vậy chúng tôi tin chính các nhân duyên sinh ra chứ không phải sinh tướng - sinh tướng chỉ phối hợp với một pháp ngay từ lúc ban đầu và giúp cho pháp này sinh khởi khi mà tất cả các nhân duyên rốt cùng đã hòa hợp được với nhau. Khi nhân duyên đầy đủ thì pháp sinh, khi nhân duyên không đầy đủ thì pháp không sinh, như vậy sinh tướng có tác dụng gì?

Trả lời của Hữu bộ: Chẳng lẽ các ông có thể biết được tất cả các pháp đang hiện hữu sao? Thể tánh của các pháp vốn rất vi tế. Tuy thấy chúng hiện hữu nhưng vẫn không thể biết được thể tánh của chúng. Hơn nữa nếu không có sinh tướng thì lẽ ra cũng không thể có ý niệm về “sinh”. Và nếu sinh tướng không phải là một thật pháp khác với pháp “trước đó không có nhưng nay đang sinh khởi” thì các cách hệ thuộc như “sự sinh khởi của màu sắc”, “sự sinh khởi của thọ” v.v... sẽ không được chứng thực, vì lúc đó sẽ phải nói là “màu sắc của màu sắc”, “thọ của thọ” v.v... Đối với trụ tướng, dị tướng và diệt tướng cũng như vậy.

Kinh bộ: Luận thuyết trên sẽ dẫn các ông đi quá xa vì để chứng thực cho ý niệm về không và ý niệm về vô ngã các ông sẽ phải thừa nhận sự hiện hữu của một thật pháp là “không”, và một thật pháp là “vô ngã”, để chứng thực cho các ý niệm về một, hai, lớn, nhỏ, riêng, hợp, tan, cái này, cái kia, thật hữu tánh v.v... thì các ông sẽ giống như Thắng luận phải thừa nhận một loạt các “thật thể” như số, lượng, biệt, hợp, ly, thử, bỉ, hữu v.v..., và các ông còn phải tạo ra một “thật thể bình” để chứng thực cho ý niệm về cái bình.

Về cách hệ thuộc thì các ông không thừa nhận tự tánh của màu sắc và màu sắc là các thật pháp khác nhau nhưng trong khi đó các ông lại nói: “tự tánh của màu sắc”.

Như vậy các ông đã không thể lập thành sinh tướng là một thật pháp, các ông đã không thể lập thành sinh tướng không phải là pháp chỉ được giả lập, một pháp mà trước đó vốn không đến nay mới có.

Khi chúng tôi muốn chỉ cho người khác thấy một pháp nào đó trước đây vốn không có nhưng đến nay mới có thì chúng tôi sẽ nói là: “pháp này sinh khởi”, và khi nói như vậy chúng tôi đã giả định là pháp này đã được sinh ra. Có rất nhiều pháp như màu sắc, các thọ v.v... được sinh ra như vậy, có nghĩa là “trước đây không có đến nay mới có”. Như vậy sẽ có nhiều sự sinh ra, tức nhiều pháp sinh ra. Sự sinh ra (sinh tướng) như vậy thì rất nhiều, và vì muốn phân biệt các sự sinh ra này để cho người khác có thể biết sự sinh ra này có tên là “màu sắc” chứ không phải có tên là “thọ”, chúng tôi sẽ dùng đến cách hệ thuộc là “sự sinh ra của màu”, “sự sinh ra của thọ” mặc dù sự sinh ra (sinh tướng) của màu sắc thật ra chỉ là “màu sắc sinh ra”, tức sinh tướng cũng chính là pháp sinh ra. Cũng giống như thế gian thường nói “mùi hương của cây chiên đàn” mặc dù cây chiên đàn chính là mùi hương, hoặc “thân của bức tượng” mặc dù bức tượng cũng chính là thân.

Hữu bộ: Nhờ thừa nhận có sinh tướng thuộc về các pháp hữu vi chứ không phải các pháp vô vi cho nên có thể dễ dàng giải thích lý do tại sao các pháp vô vi không thể sinh khởi. Nếu pháp hữu vi sinh khởi mà không có sinh tướng thì tại sao các pháp vô vi như hư không v.v... không thể sinh khởi?

Kinh bộ: Pháp hữu vi sinh khởi vì trước đó vốn không có đến nay mới có, trong khi pháp vô vi vốn hằng hữu thì làm sao có thể sinh? Nếu giải thích có một số pháp như pháp vô vi không có sinh tướng vì đó là thể tánh của thật pháp (pháp tánh) thì chúng tôi sẽ nói chính nhờ pháp tánh mà tất cả các pháp đều không sinh khởi. Hơn nữa các ông vốn thừa nhận tất cả các pháp hữu vi đều có sinh tướng như nhau, loại sinh tướng mà các ông cho pháp vô vi không thể có, trong khi đó các ông lại thừa nhận có những nhân duyên có khả năng sinh khởi màu sắc chứ không có khả năng sinh khởi thọ. Theo chúng tôi thì các pháp hữu vi và vô vi cũng giống như vậy: tất cả đều không có sinh tướng và tất cả các nhân duyên sinh ra pháp hữu vi đều không có tác dụng đối với các pháp vô vi.

Các luận sư Tỳ-bà-sa cho bốn tính chất sinh v.v... đều là các thật pháp. Vì sao? Chẳng lẽ vì có quá nhiều vấn nạn mà phải buông bỏ ý chỉ của tự tông? Không nên vì sợ hươu nai mà không trĩa hạt, cũng đừng nên vì có ruồi nhặng mà bỏ món ăn ngon. Cần phải bác bỏ các vấn nạn

để giữ lấy ý nghĩa của bản tông.

Trên đây đã bàn về các tính chất hữu vi, tiếp theo là phần nói về danh thân, cú thân và văn thân. Tụng:

(Âm Hán):

*Danh thân đẳng sở vi
Tướng chương tự tổng thuyết.*

Dịch nghĩa:

*Chỗ gọi là danh thân
Hợp tướng, chương và chữ.*

(Danh thân v.v... là tập hợp các tướng, chương và chữ).

Luận: Chữ “đẳng” ở trên bao hàm cú thân và văn thân.

Danh (có nghĩa là tên hay từ) là pháp tạo ra một ý tưởng (tạo tướng), như các từ sắc, thanh, hương, vị v.v...

Cú (có nghĩa là câu) là chỉ cho chương, tức một bài hoặc một câu có thể diễn đạt trọn vẹn một ý nghĩa nào đó, như câu “Các hành là vô thường...” và phần còn lại, hoặc cú còn có nghĩa là pháp giúp chúng ta hiểu được những thể thức khác nhau của các hoạt động, các tính chất, các thời điểm có liên quan đến một người nào đó, chẳng hạn như: nó nấu ăn, nó đọc sách, nó đi, nó màu đen, màu vàng, màu đỏ, nó nấu ăn, nó sẽ nấu ăn, nó đã nấu ăn.

Văn có nghĩa là chữ, như (a), (i), (l) v.v...

Hỏi: Có phải chữ, thanh tố, là tên gọi của chữ viết không?

Đáp: Không phải vì để hiển thị ý niệm về chữ viết mà các thanh tố đã được tạo ra, đã được phát thành tiếng, nhưng chính vì để hiển thị ý niệm về các thanh tố mà chữ viết đã được tạo ra, đã được viết ra. Mục đích để khi không nghe thấy thanh tố thì vẫn có khái niệm về chúng nhờ vào chữ viết. Vì lẽ đó các thanh tố không phải là các tên gọi để chỉ cho các chữ viết.

Thân là sự tập hợp (tổng thuyết) các tướng v.v... Nói tổng thuyết tức có nghĩa là tập hợp.

Như vậy danh thân là “sắc”, “thanh”, “hương” v.v..., cú thân là “các hành là vô thường, các pháp là vô ngã, Niết-bàn là tịch tĩnh.”. v.v..., văn thân là (ka), (kư), (già) v.v...

Vấn nạn của Kinh bộ: Chẳng phải tánh của danh, cú và văn là ngữ và thể của chúng là thanh sao? Nếu thể của chúng là thanh thì chúng phải thuộc về sắc uẩn chứ không phải là các hành pháp không tương ưng với tâm như Hữu bộ đã quan niệm.

Trả lời của Hữu bộ: Danh cú văn không phải là ngữ. Ngữ là tiếng

được phát ra từ miệng (thanh), chỉ có một tiếng được phát ra từ miệng, như một tiếng la chẳng hạn, thì không đủ để có thể nhận biết sự vật (nghĩa). Trong khi danh (tên gọi, từ) vừa là tiếng được phát ra từ miệng, vừa làm sáng tỏ sự vật và giúp nhận biết được sự vật.

Kinh bộ: Khi nói là ngữ, chúng tôi không có ý chỉ cho loại tiếng được phát ra từ miệng mà thôi, mà chúng tôi muốn chỉ cho “loại tiếng phát ra từ miệng có khả năng giúp ta nhận biết sự vật”, có nghĩa là một loại tiếng mà những người nói ra đã có qui ước với nhau là nó sẽ biểu thị ý nghĩa của một sự vật nào đó. Chính vì thế mà những người xưa đã cùng lập ra tiếng “cù” có thể biểu thị chín ý nghĩa khác nhau, như đã được trình bày qua bài tụng sau đây:

(“Bậc trí giả lập ra tiếng “cù” để chỉ cho ý nghĩa của chín loại là phương hướng, thú vật, đất đai, ánh sáng, lời nói, kim cương, con mắt, bầu trời và nước”).

Luận sư nào chấp “danh có thể làm sáng tỏ sự vật” thì cũng phải thừa nhận tiếng “cù” này đã được nhiều người cùng gán cho nhiều ý nghĩa khác nhau. Nếu ý nghĩa của một sự vật có thể được hiển thị cho người nghe nhờ vào một từ hoặc một tên gọi như thế thì chỉ cần một “tiếng được phát ra từ miệng” (thanh) cũng đã đủ để nói lên ý nghĩa của sự vật chứ cần gì phải lập ra một thật thể gọi là “danh”?

Danh có thể do ngữ phát sinh (tức khi có ngữ thì có danh - là pháp bất tương ứng hành - sinh ra) hoặc có thể do ngữ biểu thị (tức danh - là pháp bất tương ứng hành - sinh ra cùng với ngữ cũng đang sinh ra).

Trong trường hợp thứ nhất, vì ngữ lấy thanh (tức loại tiếng phát ra từ miệng) làm tánh cho nên chỉ cần đến loại tiếng này, chẳng hạn như tiếng kêu của một con vật, cũng đã đủ để sinh ra danh. Nếu các ông trả lời danh chỉ được sinh ra do một loại tiếng có một tính chất nào đó, như loại tiếng được phát âm rõ ràng chẳng hạn, thì chúng tôi nhận thấy “loại tiếng được phát ra từ miệng” nói trên vốn đã có khả năng sinh ra danh thì cũng sẽ có khả năng chỉ rõ sự vật.

Trường hợp thứ hai cũng được phân tích như trên, chỉ thay động từ “sinh ra” bằng động từ “biểu thị”.

Tuy nhiên thật là phi lý khi cho ngữ sinh ra danh vì các thanh (tiếng) không hiện khởi trong cùng một lúc, như trong trường hợp của từ (danh) sẽ có các thanh không thể hiện khởi cùng một lúc, và danh vốn được các ông coi như là một pháp, là một thật thể thì không thể được sinh ra theo từng phần trước sau. Như vậy làm sao ngữ có thể sinh ra danh được? Ở đây có thể các ông sẽ trả lời trường hợp này cũng tương

tự như trường hợp của vô biểu, tức sát-na cuối cùng của biểu nghiệp thuộc thân hoặc ngũ nhờ vào những sát-na trước đó cho nên có thể tạo ra vô biểu. Nhưng theo chúng tôi, nếu sát-na cuối cùng của ngũ thanh (tức thanh của ngũ) có thể tạo ra danh thì chỉ cần nghe được thanh cuối cùng cũng đủ để nhận biết sự vật.

Nếu chấp ngũ sinh ra văn (thanh tố), văn sinh ra danh, và danh giúp ta nhận biết sự vật thì cũng sẽ gặp phải lời bác bỏ như trên, tức “các thanh tố không thể cùng hiện khởi trong một lúc v.v...”.

Vì các lý do trên, thật phi lý khi chấp ngũ biểu thị danh. (Các thanh không thể sinh khởi cùng thời, và một “thật pháp” như danh thì không thể được biểu thị vì các thành phần riêng biệt...).

Hơn nữa, nếu văn khác biệt với ngũ thì khi bậc thức giả chú tâm tư trạch sẽ không thể nhận biết các tính chất của nó. Mặt khác ngũ không thể sinh khởi cũng không thể biểu thị văn vì những lý do giống như trong trường hợp ngũ không thể sinh khởi hoặc biểu thị danh.

Nếu Hữu bộ chấp danh cùng sinh khởi với sự vật cũng giống như trường hợp của sinh tướng thì vấn đề tìm hiểu danh có được ngũ sinh khởi hoặc biểu thị hay không không cần phải đặt ra nữa. Vì lúc đó sẽ không có một pháp nào được gọi là danh ở hiện tại để chỉ cho một sự vật thuộc về quá khứ hay vị lai. Hơn nữa những người làm cha, làm mẹ, hoặc những người khác đều có thể đặt tên cho con v.v... tùy theo ý muốn thì làm sao có thể thừa nhận là danh sinh khởi cùng thời với vật giống như trường hợp của sinh tướng? Và kết quả là các pháp vô vi cũng sẽ không có tên vì chúng không sinh khởi: một kết quả mà Hữu bộ không thể nào chấp nhận.

Hữu bộ: Đức Thế Tôn có nói: “Các bài tụng đều dựa vào danh...”.

Kinh bộ: Danh là một thanh mà con người đã cùng nhau lập ra để biểu thị ý nghĩa của một sự vật nào đó. Bài tụng hoặc câu là một sự sắp đặt các danh (từ) và chính vì điều này mà Đức Thế Tôn nói tụng dựa vào danh. Nếu chấp có một thật thể gọi là câu (cú) thì quá phi lý, cũng giống như chấp ngoài kiến và các tâm ra, có một thật pháp được gọi là “đàn kiến” hay “dòng tâm”. Vì thế nên biết chỉ có văn (thanh tố), tức cũng là thanh, mới thực sự hiện hữu.

Các luận sư Tỳ-bà-sa thừa nhận có các hành không tương với tâm như danh thân, cú thân và văn thân vì họ cho không phải tất cả các pháp đều nằm trong tầm hiểu biết. Nếu nói như vậy thì: 1. Văn, danh và cú hệ thuộc vào giới nào? 2. Chúng có thuộc về hữu tình không? 3.

Chúng thuộc về dị thực, trưởng dưỡng hay đẳng lưu? 4. Chúng là thiện, bất thiện hay vô ký?

Tụng đáp: (Âm Hán):

*Dục, Sắc hữu tình nhiếp
Đẳng lưu vô ký tánh.*

Dịch nghĩa:

*Thuộc chúng sinh Dục, Sắc
Đẳng lưu, tánh vô ký.*

(Thuộc chúng sinh Dục giới và Sắc giới là quả đẳng lưu, thuộc tánh vô ký).

Luận: Văn, danh và cú thuộc về Dục giới và Sắc giới. Có thuyết cho chúng cũng thuộc Vô sắc giới nhưng không thể phát thành tiếng (bất khả thuyết).

Văn, danh và cú thuộc về loài hữu tình, được sinh khởi nhờ vào năng lực của hữu tình và có các thanh được phát ra vì chúng thuộc về người nói chứ không thuộc về sự vật được nói đến.

Chúng là quả đẳng lưu được chiêu cảm do nhân đồng loại, chúng không phải là dị thực vì xuất phát từ ý muốn của người nói, chúng không phải là trưởng dưỡng vì không phải là sắc pháp.

Chúng có tánh vô phú vô ký.

Về các tính chất của các pháp bất tương ứng khác chưa được nói đến ở trên sẽ được sơ lược trình bày tiếp theo đây:

Tụng: (Âm Hán):

*Đồng phần diệc như thị
Tịnh Vô sắc dị thực
Đặc tướng thông tam loại
Phi đặc định đẳng lưu.*

Dịch nghĩa:

*Đồng phần cũng như vậy
Thêm Vô sắc, dị thực
Tướng “đặc” thông ba loại
Phi “đặc” định (thuộc) đẳng lưu.*

(Đồng phần cũng như vậy còn có thêm Vô sắc giới và dị thực. Đặc, hữu vi tướng có cả ba loại. Phi đặc, hai định chỉ là đẳng lưu).

Luận: “Cũng như vậy” có nghĩa là đồng phần cũng giống như văn danh cú, tức cũng thuộc về chúng sinh ở Dục giới và Sắc giới, là quả đẳng lưu và vô phú vô ký. Tuy nhiên đồng phần không chỉ là đẳng lưu mà cũng là dị thực, và không chỉ thuộc về hai giới trên mà còn có ở Vô

sắc giới.

Pháp đặc có ba loại là sát-na, đẳng lưu và dị thực.

Các tính chất sinh, trụ v.v... cũng có ba loại giống như đặc.

Hai định và phi đặc chỉ là đẳng lưu. Nói “chỉ” có nghĩa là không phải dị thực v.v...

Trên đây đã nói về các pháp bất tương ứng chưa được nói đến. Về Vô tướng và mạng căn thì giống như đã được giải thích ở trước.

Hỏi: Tại sao không nói đặc v.v... chỉ thuộc về hữu tình? Đáp: Vì đã nói

là được hữu tình thành tựu v.v...

Hỏi: Tại sao không nói các tướng sinh, trụ v.v... bao hàm của hữu tình và phi tình?

Đáp: Vì đã nói cùng khởi với tất cả các pháp hữu vi.

Về các pháp còn lại chưa được nói đến có thể căn cứ vào các tính chất của chúng để biết.

