

# CÂU-XÁ LUẬN KÝ

## QUYỂN 7

### **Phẩm 2: PHÂN BIỆT CĂN** (PHẦN 5)

#### **1. Nói về duyên:**

Từ nói rộng về nhân đã duyên lại nói vì sao: Dưới đây là thứ hai của toàn văn: Nói về Duyên, gồm hai phần: nói chung về nghĩa bốn duyên và giải thích riêng duyên đẳng vô gián. Phần đầu lại chia làm ba: Nói về thể của bốn duyên, nói về tác dụng của duyên và nói về pháp từ duyên sinh. Dưới đây nói về thể của bốn duyên, kết thúc phần trước và nêu câu hỏi.

“Tụng chép” cho đến “tăng thượng tức năng tác”: là đáp. Câu tụng đầu nêu số lượng, nêu tên gọi, câu hai nói về thể của nhân, câu ba và thứ tư nói về duyên đẳng vô gián, câu năm nói về sở duyên và câu sáu nói về duyên tăng thượng. Luận Bà-sa quyển một trăm lẻ bảy lại chép: như pháp hạt giống, đẳng vô gián như pháp khai mở, sở duyên như pháp bám trụ, tăng thượng như pháp không chướng ngại.

Hỏi: Luận Bà-sa quyển mười sáu chép “Hỏi: vì thuộc về nhân, hay thuộc về duyên?”

Đáp: Tùy trường hợp mà nhiếp thuộc lẫn nhau, tức năm nhân đầu là nhân duyên, nhân năng tác là ba duyên còn lại. Có thuyết cho rằng duyên nhiếp nhân chẳng phải nhân nhiếp duyên tức năm nhân đầu là nhân duyên, nhân năng tác là duyên tăng thượng; duyên đẳng vô gián và duyên sở duyên, chẳng thuộc về nhân.” Nhưng không có lời bình. Câu-xá đồng với thuyết sau của Bà-sa. Trong hai thuyết, khi nói về sự nhiếp nhau giữa nhân và duyên là dựa vào thể hay dựa vào dụng? Nếu dựa vào thể thì nhân năng tác phải nhiếp bốn duyên kia và duyên tăng thượng nhiếp sáu nhân kia vì tất cả có thể tánh rất rộng; nếu dựa vào dụng thì sáu nhân và bốn duyên đều có tác dụng khác nhau làm sao nhiếp nhau được?

## 2. Nói về sáu nhân và bốn duyên:

Giải thích: Sáu nhân và bốn duyên xoay vần nhiếp nhau có hai nghĩa:

- 1) Nói theo thể.
- 2) Y theo sự tương tự của dụng.

Thuyết đầu của Bà-sa dựa vào thể để nói: Nhân duyên nhiếp năm, năng tác nhiếp ba; nếu y theo thể tánh rộng lớn của năng tác thì nhiếp rộng bốn duyên; tăng thượng thể rộng nên nhiếp sáu nhân. Sở dĩ chỉ nói “năng tác nhiếp ba, tăng thượng nhiếp một” là vì các luận sư này cho rằng sáu nhân, bốn duyên đối nhau để nói về thâm nhiếp, lại y theo nhiếp nhau, nếu thể tận liền ngưng vì thế nói “nhân duyên nhiếp năm, năng tác nhiếp ba”. Ngoài nhân năng tác còn có năm nhân khác; ngoài duyên tăng thượng còn có ba duyên khác. Là nói về sự nhiếp nhau của chúng nên không nói riêng năng tác nhiếp bốn, tăng thượng nhiếp sáu.

Hỏi: Nếu y theo thể tánh để nói về nhiếp nhau thì thể tánh vốn hằng hữu, tức sáu nhân và bốn duyên không khác nhau, làm sao nhiếp nhau được? Vì thế Bà-sa chép: Chúng tôi cho rằng chính tác dụng làm nên nhân quả vì thật thể các pháp thường hằng không chuyển biến, chẳng thể làm nhân quả.

Giải thích: Nếu dựa vào tánh chất không chuyển biến của thể tánh thì nhân và duyên giống nhau nhưng vì thể vốn theo dụng nên nói khác nhau. Giải thích thứ hai của Bà-sa và luận này y theo dụng tương tự để nói về nhiếp nhau. Nếu nói về sáu nhân và bốn duyên thì mỗi pháp có tác dụng khác nhau nên không nhiếp nhau. Thật ra khi nói nhân duyên nhiếp năm nhân, tăng thượng nhiếp nhân năng tác là y theo dụng tương tự để nói về nhiếp nhau; duyên đẳng vô gián và duyên sở duyên không thuộc nhân tương tự nên nhân không nhiếp thuộc.

Hỏi: Trong nhân năng tác, năm nhân như sinh v.v... thuộc về nhân duyên hay duyên tăng thượng trong bốn duyên?

Giải thích: Năm nhân như sinh v.v... thuộc về nhân duyên; vì thế Luận Bà-sa quyển mười bảy khi giải thích vấn đề vô thời phi nhân đã vấn nạn các nhà thuyết Chánh nghĩa: “Lẽ ra phải nói là họ đã dựa vào sáu nhân để lập luận vì chữ “Nhân” bao gồm cả sáu loại.” Giải thích: Luận kia đã dựa vào nhân duyên để lập hỏi đáp; Chánh nghĩa giải thích nhân duyên đã nói đầy đủ sáu nhân nên biết rằng nhân duyên cũng thuộc năm nhân như sinh v.v... trong nhân năng tác. Luận Bà-sa quyển một trăm ba mươi mốt lại chép.

Hỏi: Đại chủng và sắc sở tạo có bao nhiêu duyên?

Đáp: Nhân và tăng thượng. Nhân là sinh nhân, y nhân, lập nhân, trì nhân và dưỡng nhân. Tăng thượng là không ngại sinh và duy vô chướng. Giải thích: Luận kia y theo bốn duyên để lập hỏi đáp; nhân là nhân duyên thuộc bốn duyên từ đó biết rằng năm nhân như sinh v.v... đều thuộc về nhân duyên.

Hỏi: Nếu y theo giải thích trên, nhân duyên cũng nhiếp một phần năng tác và năng tác cũng nhiếp một phần nhân duyên. Vì sao luận này và Bà-sa trong phần nói về nhiếp nhau không nói.

Giải thích: Thật ra cũng có nhiếp nhưng vì không nhiếp tất cả nên lược qua không nói. Lại giải thích: Năm nhân như sinh v.v... thuộc về duyên tăng thượng. Sở dĩ biết được vì Luận Bà-sa quyển một trăm hai mươi bảy có chép “Hỏi: Tạo nghĩa là gì? Là nhân hay duyên? Nếu thế có lỗi gì? Nếu thuộc nhân thì bốn đại chủng đối với sắc sở tạo đều không có năm nhân, làm sao có thể nói năng tạo các sắc; nếu nghĩa là duyên, các sắc sở tạo trừ tự thể ra tất cả các pháp còn lại đều là duyên tăng thượng làm sao có thể nói chỉ do đại chủng tạo? Đáp: Lẽ ra nói tạo là nghĩa nhân. Hỏi: Đối với tạo sắc, năm nhân đều không làm sao có nghĩa nhân? Đáp: Tuy năm nhân như đồng loại v.v... đều không nhưng vẫn có năm loại nhân khác tức sinh nhân, y nhân, lập nhân, trì nhân và dưỡng nhân. Có luận sư khác cho rằng tạo nghĩa là duyên. Hỏi: Các sắc sở tạo, trừ tự thể ra các pháp còn lại đều thuộc duyên tăng thượng, vì sao chỉ nói do đại chủng tạo? Đáp: Nghĩa duyên tăng thượng có gần có xa, có thân, có sơ, có có hợp có bất hợp, có sanh ở đây, có loại sinh ở chỗ pháp khác. Các duyên thuộc loại thân, gần, hợp và sinh ở đây đều được gọi là Nhân; các duyên thuộc loại sơ, xa, bất hợp và sinh ở chỗ khác đều được gọi là Duyên, cho nên nói bốn đại chủng đối với sắc sở tạo là nhân và tăng thượng cũng không sai.” Luận Ngũ Sự cũng có nói hai giải thích nhưng không có lời bình. Nay dẫn luận này có ý dùng giải thích sau để chứng minh: Vì thế biết rằng năm nhân như sinh v.v... thuộc về duyên tăng thượng nhưng nói về nhân vì trong duyên tăng thượng có thặng dụng gần nên lập thêm chữ “nhân”, chứ không phải chữ nhân này chỉ cho nhân duyên của bốn nhân. Các luận sư thứ nhất của Bà-sa thuận với giải thích đầu.

Hỏi: Giải thích đầu cho rằng năm nhân như sinh v.v... thuộc nhân duyên, còn giải thích sau cho rằng thuộc duyên tăng thượng, như vậy giải thích nào đúng?

Giải thích: Luận Bà-sa và Ngũ Sự đều không có lời bình, hai giải thích lại không đồng nhau thì ai có thể xác định được đúng sai. Lại giải

thích: Giải thích đầu là đúng. Luận Bà-sa khi giải thích sự tạo sắc, ở giải thích đầu đã nói rằng “nên nói thế này”, ở giải thích sau chép “có thuyết cho rằng”; ngoài ra trong phần giải thích câu hỏi về vô thời phi nhân, các luận sư thuộc Chánh nghĩa nói: “nên nói là họ đã dựa vào sáu nhân để soạn luận”. Cho nên biết rằng giải thích đầu là đúng.

“Luận chép: ở chỗ nào nói: dưới đây là giải thích câu đầu: Bốn duyên đã được nói đến ở chỗ nào?”

### 3. *Nêu văn kinh để giải thích:*

“Là trong khế kinh” cho đến “là thuộc loại duyên chủng” là đáp, nêu văn kinh để giải thích: Trong kinh này có nói về tánh, tức chỉ cho bốn duyên có chủng loại tánh khác nhau nên nói là Tánh. Nói “nhân duyên” tức nhân là duyên, thuộc về trì nghiệp thích; không thể nói theo y chủ thích vì nhân chính là duyên. Nói duyên đẳng vô gián là mỗi tâm, tâm sở trước đó đều được gọi là Đẳng, đây là thể của quả gọi là Đẳng. Lại giải thích: Mỗi tâm, tâm sở về sau đều gọi là Đẳng, đây chính là quả thể nên gọi là Đẳng. Lại giải thích: Mỗi tâm, tâm sở trước và sau đều gọi là Đẳng, đây là bao gồm cả duyên và quả nên gọi là đẳng; Lại giải thích: Tâm tâm sở ở trước đều duyên với tâm tâm sở ở sau, mà không phải chỉ có tự loại. Lại giải thích: Tâm tâm sở ở sau đều dùng tâm tâm sở ở trước làm duyên chẳng phải chỉ có tự loại. Lại giải thích: Chữ “đẳng” bao gồm cả trước và sau. Nói Vô gián là chỉ cho duyên, hoặc chỉ cho quả hoặc thuộc về cả hai. Nói chung khi tâm tâm sở ở trước sinh tâm tâm sở ở sau, giữa đó không có tâm nào gián cách nên gọi là vô gián. Lại giải thích: Không có pháp nào tương đương khởi ở giữa gọi là đẳng vô gián. Nếu tức đẳng vô gián là duyên, thuộc về trì nghiệp thích; nếu duyên của Đẳng vô gián thì thuộc về y chủ thích. Nói duyên sở duyên là chỉ cho sở duyên chính là duyên, tức giải thích theo Trì nghiệp thích; không thể nói y chủ thích. Nói duyên tăng thượng là tăng thượng chính là duyên, tức thuộc về trì nghiệp thích. Lại giải thích: Năng tác nhờ có thân, sơ nên được gọi là nhân năng tác; tăng thượng cũng có thân, sơ nên có thể gọi là duyên tăng thượng. Thật ra các văn luận đều giải thích theo trì nghiệp thích và cả bốn duyên này đều không thể giải theo hữu tài thích.

Hỏi: Ba duyên còn lại cũng không chướng quả, lẽ ra cũng gọi là duyên tăng thượng phải không?

Giải thích: Tuy ba duyên này có thể gọi là tăng thượng, nhưng ở đây dựa vào tánh chất riêng để đặt tên mà duyên tăng thượng lại không có tên gọi riêng. Tuy nêu tên gọi chung nhưng thật ra là tên gọi riêng,

như sắc xứ v.v...

#### **4. Nêu thể của nhân duyên**

“Trong sáu nhân cho” cho đến “là nhân duyên tánh” là giải thích câu tụng thứ hai, nêu ra thể của nhân duyên.

“Trừ A-la-hán” cho đến “tánh vô gián duyên” dưới đây là giải thích câu ba và bốn, đây là nêu ra thể. Ba thừa Vô học gọi chung là A-la-hán, tức trừ A-la-hán lúc sắp nhập Niết-bàn vô dư ra, ở sát-na sáu rốt tất cả các tâm tâm sở đã sinh ở quá khứ và hiện tại đều là duyên đẳng vô gián. Nói “đã sinh” nhằm là để phân biệt với vị lai và vô vi; nói “tâm tâm sở” để phân biệt sắc và bất tương ứng.

#### **5. Giải thích danh:**

“Pháp Duyên sinh này” cho đến “gọi là đẳng vô gián” là giải thích danh: Các pháp do loại duyên này sinh trước sau đều tương tự, bình đẳng và không dứt, nên y theo ý nghĩa để gọi là Đẳng vô gián.

Hỏi: Sáu thức xoay vần đối nhau có được gọi là duyên đẳng vô gián hay không?

Đáp: Được; vì thế luận Ngũ Sự chép: Nhãn thức vô gián không chắc chắn sinh khởi ý thức; ở sáu thức thân có thể khởi bất cứ một loại nào. Nếu nhãn thức vô gián có thể sinh khởi ý thức, gốc khổ không thể làm duyên đẳng vô gián cho khổ vì gốc khổ chỉ có ở năm thức thân. Nếu gốc khổ không thể làm duyên đẳng vô gián thì trái với giải thích về căn uẩn, như nói rằng gốc khổ có thể làm nhân, đẳng vô gián, tăng thượng cho gốc khổ. Thật ra khi nhãn thức đã có biết sắc, liền dẫn khởi ý thức phân biệt không dứt, vì thế mới nói nhãn thức có trước; nhãn thức thọ nhận rồi, ý thức mới khởi theo.

#### **6. Nói sắc chẳng phải đẳng vô gián:**

“Do sắc này v.v...” cho đến “duyên đẳng vô gián”: là nói sắc chẳng phải đẳng vô gián, niệm trước chỉ có sắc cõi Dục, sinh khởi không dứt vô biểu sắc thuộc dục và cõi Sắc. Điều này y theo nhập định hữu lậu được biệt giải thoát giới, vì sắc lẫn lộn nên không thể làm duyên đẳng vô gián. Bà-sa lại nói có sắc cõi Sắc, bất hệ sắc câu sinh; tức Bà-sa kể luôn các sắc khác để giải thích. Ở đây luận này chỉ y theo vô biểu. Thân sinh cõi Dục, sau khi đã hóa nhập cõi Sắc, nhập định vô lậu cũng có ba sắc hiện khởi cùng lúc. Điều này không thấy các luận khác nói mà chỉ dựa vào một tánh chất để nói về sắc lẫn lộn.

“Tôn giả Thế hữu” cho đến “duyên đẳng vô gián.” Ở đây y theo Sắc được nuôi lớn cùng thời không như nhau nên không lập sắc làm duyên đẳng vô gián.

“Đại đức lại nói” cho đến “có nhiều âm ánh.” Ở đây y theo Sắc trước sau không như nhau nên không thể là duyên đẳng vô gián.

“Há không phải tâm sở” cho đến “Tam-ma-địa đẳng” là hỏi: Tâm sở có đến ba tánh sinh nhau và tầm, tứ v.v... sinh nhau; trước sau nhiều ít không giống nhau lẽ ra cũng không phải là duyên đẳng vô gián.

“Ở đây đối với khác loại” cho đến “không có lỗi phi đẳng” là đáp: Dị loại đối nhau đúng là có nhiều ít khác nhau nhưng đồng loại đối nhau thì chẳng phải không đồng đẳng.

“Đâu chỉ có tự loại” cho đến “duyên đẳng vô gián” là hỏi.

“Không đúng” là đáp,

Vì sao? Là gạn lại.

### **7. Nói về nghĩa Đẳng:**

“Pháp tiền tâm phẩm” cho đến “để nói nghĩa đẳng” là giải thích: Các pháp thuộc tiền tâm làm duyên đẳng vô gián cho các pháp đồng loại và dị thực thuộc tâm sau, chứ không phải chỉ riêng cho tự loại. Vẫn trước giải thích chung về loại tự thể của thọ v.v... lại đối với trước sau để nói về ý nghĩa của “Đẳng”, tức không có trường hợp ít sinh nhiều, hoặc nhiều mà sinh ít để nói về nghĩa Đẳng.

“Chỉ chấp đồng loại” cho đến “vi duyên nên khởi” ở đây nói về nghĩa “tương tự sa môn”: Chỉ có đồng loại sinh nhau làm duyên đẳng vô gián.

“Kia nói chẳng khéo” cho đến “mà được sinh” là bác bỏ lý của luận chủ: Thông thường tâm tâm sở đều có đủ bốn duyên khi sinh khởi; nếu chấp chỉ có đồng loại sinh đồng loại thì tâm sơ vô lậu trước đó không có loại tâm này tức thiếu duyên đẳng vô gián cùng loại mà vẫn sinh khởi; nếu thiếu một duyên mà vẫn sinh thì mắc lỗi “ba duyên sinh”, tuy không có nhân đồng loại sanh mà có nhân tương ưng, nhân câu hữu sanh, nên có nhân duyên.

“Bất tương ưng hành” cho đến “khả câu hiện tiền.” Các pháp bất tương ưng xoay vần đối nhau trong ba cõi, bất hệ đều có công năng hiện khởi cùng lúc và vì sinh khởi lẫn lộn nên chẳng phải duyên đẳng vô gián. Trong các pháp tâm tâm sở không có trường hợp hai giới cùng khởi hướng chi ba cõi và vì không lẫn lộn nên có thể lập thành duyên đẳng vô gián. Lại giải thích: Đắc và bốn tướng có thể hiện khởi cùng thời ở cả ba cõi và bất hệ; đồng phần ở ba cõi cũng có thể hiện khởi cùng thời; phi đắc, Vô tướng, hai định, mạng căn, danh, cú, văn thân tùy theo sự thích ứng mỗi pháp đều có thể hiện khởi ở một cõi. Mười bốn pháp trên đây tùy theo sự thích ứng có thể cùng khởi với các pháp bất

tương ứng hành khác thuộc ba cõi và bất hệ nhưng vì câu trước lẫn lộn nên không lập. Các pháp tâm tâm sở thì không giống như vậy. Lại giải thích: Nếu phân biệt riêng thì, đắc và bốn tướng vốn có nhiều thể nên có thể đều hiện tiền ở khắp ba cõi bất hệ; đồng phần cũng có nhiều thể nên có thể câu khởi ở trong ba cõi; thể phi đắc cũng có nhiều, tùy theo sự thích ứng có thể câu khởi trong một cõi; định diệt tận cũng có nhiều thể có thể câu khởi trong một cõi; mạng căn chỉ có một thể tùy theo sự thích ứng có thể câu khởi trong một cõi; danh cú văn thân cũng có nhiều thể tùy theo điều kiện có thể câu khởi trong một cõi; như trường hợp nhiều hóa nhân cùng phát ngữ. Mười hai pháp trên đây tùy theo sự thích ứng đều có thể cùng các pháp bất tương ứng hành câu khởi trong ba cõi bất hệ. Vô tướng dị thực và vô tướng định cũng có nhiều thể nên có thể đều hiện tiền trong một cõi. Hai pháp trên đây tùy theo sự thích ứng có thể cùng với các pháp bất tương ứng hành thuộc ba cõi câu khởi. Đối với mười bốn pháp bất tương ứng này, pháp nào thuộc đa thể thì khởi chung cả ba cõi, nếu chỉ ở trong một cõi thì cùng với nhiều pháp hoặc chỉ một pháp bất tương ứng hành; pháp nào thuộc một thể chỉ khởi trong một cõi mà không thể ở nhiều cõi, bất tương ứng hành câu khởi với một pháp hoặc nhiều pháp, vì thế lẫn lộn đối với nhau không đồng đẳng nên không thể lập thành duyên đẳng vô gián; các pháp tâm, tâm sở thì không phải như vậy. Luận Chánh Lý mười chín chép: Tỳ-bà-sa nói rằng sở y, sở duyên và hành tướng của tâm tâm sở có ngăn ngại vì thế lập thành duyên đẳng vô gián; sắc và pháp bất tương ứng hành không giống như thế nên không thể lập duyên Đẳng vô gián.

“Vì sao không chấp nhận” cho đến “duyên đẳng vô gián” là hỏi.

“Vì pháp vị lai” cho đến “không có trước sau” là đáp: duyên Đẳng vô gián dựa vào thời gian trước sau để lập thành thứ lớp trong lúc pháp thuộc đời vị lai không có trước sau nên không lập thành duyên Đẳng vô gián.

“Vì sao Thế tôn” cho đến “pháp này lẽ ra sinh” là gạn lại.

“So sánh với pháp quá khứ, hiện tại” cho đến “chẳng phải tỷ trí” là đáp, gồm có ba giải thích. Đây là giải thích của các luận sư khác thuộc Hữu bộ: Phật Thế Tôn so sánh các pháp ở quá khứ và hiện tại mà rõ biết được vị lai; sự kiện này thuộc nguyên trí ở định thứ tư, vì thuộc nguyên trí cho nên biết rằng chẳng phải tỷ trí.

### **8. Luận chủ bác bỏ:**

“Nếu thế, đức Thế tôn” cho đến “lẽ ra không thể biết” là luận chủ bác bỏ: Nếu vậy khi Thế Tôn chưa thấy được mà trước của quá khứ và



hiện tại thì lẽ ra không thể biết. Lại, Luận Bà-sa quyển một trăm bảy mươi chín chép:

Hỏi: Vì sao nguyện trí có công năng biết được vị lai?

Đáp: Có thuyết cho rằng dùng quá khứ hiện tại để so sánh mà biết được vị lai, như nông dân sau khi gieo giống rồi chỉ cần suy luận cũng rất dễ hiểu được quả sinh như thế nào; nguyện trí cũng như vậy. Có thuyết lại cho rằng nếu nói như vậy lẽ ra nguyện trí là tỷ lượng trí chứ không phải trí hiện lượng. Nên hiểu vấn đề như thế này: Nguyện trí không đợi quán nhân mà vẫn biết quả, không đợi quán quả mà vẫn biết nhân, vì thế loại trí này là hiện lượng chứ chẳng phải tỷ lượng.

“Có chỗ khác lại nói” cho đến “tĩnh lực thông tuệ” thứ hai, là nói các luận sư khác của Hữu bộ giải thích: Trong thân hữu tình có quả ở đời vị lai. Điều kiện trước của nhân là sự khác nhau của các bất tương ưng hành uẩn. Phật khởi tục trí thuộc cõi Dục quán sát các điều kiện trước này nên biết được vị lai chứ không cần phải khởi sinh tử thông minh mới biết được các điều kiện nhân quả này. Các luận sư ở Ấn-độ tương truyền nguyện trí thuộc về pháp đồng phần.

“Nếu thế thì chư Phật” cho đến “chẳng phải hiện chứng” là luận chủ bác bỏ về giải thích thứ hai.

“Cho nên như Kinh bộ” cho đến “không thể nghĩ bàn” là thứ ba, luận chủ bác bỏ hai thuyết trước, tức là nêu Kinh bộ. Nếu theo luận Chánh Lý quyển mười chín thì có ba thuyết:

1) Đức dụng và cảnh giới của Chư Phật vốn không thể nghĩ bàn.

2) Chư Phật Quá khứ hiện khởi trí kiến quán sát vị lai, nghĩa là Chư Phật muốn biết nhân quả của các hữu tình nên đã rút ngắn thời phân hiện tại để quán sát toàn bộ quá khứ và vị lai chứ không phải vì muốn biết thời gian kết thúc tốt cùng mà phải quán sát mé trước của quá khứ rồi mới biết được, cho đến nói rộng. Giải thích: Luận này ý nói trí tức trụ có công năng hiện biết quá khứ, và trí sinh tử có công năng hiện biết vị lai. Luận Chánh Lý chống chế chứ không bác bỏ.

3) Trong thân hữu tình hiện đã có các tướng trạng của nhân quả vị lai giống như ảnh tượng thuộc sắc, hoặc tâm, hoặc bất tương ưng hành. Phật chỉ cần quán sát các tướng trạng này thì biết được vị lai, không cần phải hiện khởi thông tuệ thuộc du hý tĩnh lực. Thật ra đối với vị lai Phật đã chứng biết tất cả chứ không cần phải dựa vào các tướng trạng trên để suy đoán mới biết, vì ở vị lai, hiện tại chứng thấy, cho đến nói rộng. Giải thích: Giải thích này chứa đựng ý nhờ biết được các tướng trạng trước nên chứng biết vị lai, cũng như nhờ nghe tiếng nên mới nhìn lui.



Luận Chánh Lý chống chế chứ không bác bỏ. Luận Bà-sa quyển mười một cũng có ba thuyết: Giải thích thứ nhất và thứ hai giống như các giải thích mà luận này đã bác bỏ; giải thích thứ ba cho rằng Phật chứng biết vị lai là hiện lượng chứ không phải tỷ lượng.

Hỏi: Về hai thuyết đầu, Luận Bà-sa đều bác bỏ như luận này, Vì sao luận Chánh Lý lại chống chế?

Giải thích: Các luận sư Chánh Lý vì đối nghịch với luận này nên mới có chống chế như thế, chưa phải là nghĩa đúng.

Hỏi: Giải thích đầu của luận Chánh Lý và lời bình của Bà-sa so với Kinh bộ có gì khác nhau?

Giải thích: Cả ba đều giống nhau.

Lại giải thích: Giải thích đầu của luận Chánh Lý giống với lời bình của Luận Bà-sa nhưng không đồng với Kinh bộ. Đây là sự khác nhau về tông chỉ.

Hỏi: Hoặc giống hoặc khác thì làm sao giải thích?

Giải thích: Giải thích của luận này có ý nói về biến tri; một trong hai giải thích của Kinh bộ cho rằng Như lai không có tâm bất định tức cũng có ý nói về biến tri nhưng lại dựa vào định mà biết được; Nếu theo Hữu bộ, Phật cũng có tán tâm, tức tán tâm biến tri.

Hỏi: Tán tâm của Như lai thuộc về hiện lượng phải không?

Giải thích: Nếu thuộc tán tâm của hai thừa, tức là ý thức do năm thức vô gián dẫn sinh thì gọi là hiện lượng, nếu do tâm định hậu dẫn sinh cũng gọi là hiện lượng vì năm thức hoặc tâm định khi duyên cảnh rất rõ ràng. Ý thức do hai thứ trên dẫn khởi đối với cảnh sở duyên của chúng cũng rất rõ ràng nên mới nói là thuộc hiện lượng. Như nguyện trí tuy thể chung cả định tán, nhưng y theo nguyện trí do tán tâm dẫn khởi để rõ biết vị lai thì gọi là tán tâm hiện lượng. Trí Như lai không do tâm định dẫn khởi cũng chẳng phải năm thức vô gián dẫn sinh đều thuộc về hiện lượng. Về điểm này kinh bộ và Hữu bộ khác nhau.

Lại giải thích: Kinh bộ cũng thừa nhận Như lai có tán tâm. Nếu thừa nhận như vậy thì đồng với Hữu bộ, vì thế luận này không bác bỏ phần lời bình.

“Nếu đối với vị lai” cho đến “không sinh pháp khác” là hỏi: Nếu Pháp đã sinh khởi theo thứ lớp thì biết rằng vị lai vẫn có thứ lớp trước sau.

“Nếu pháp này sinh” cho đến “duyên đẳng vô gián” là đáp: Nếu quả pháp này sinh là do hệ thuộc nhân kia thì nhân này phải không bị dứt quả này mới sinh được, như mầm mộng v.v... mọc thì phải dựa vào

hạt giống... Các pháp tuy hệ thuộc lẫn nhau và từ đó có thể nói rằng cũng có trước sau nhưng thật ra các pháp này chẳng có duyên đẳng vô gián. Đệ nhất pháp v.v... thuộc vị lai, nói theo tướng chung tuy lệ thuộc ý nghĩa thuộc nhau để nói có trước sau, nhưng vẫn không đắc được duyên đẳng vô gián vì loại duyên này y theo tác dụng ở các thời gian trước sau để lập thành.

“Các vị A-la-hán” cho đến “chẳng phải duyên đẳng vô gián” là hỏi.

“Không có tâm khác v.v... vì nối tiếp tâm sau này” là đáp: Không có tâm nào khác tiếp nối tâm sau này, vì thế tâm sau rốt không phải là duyên đẳng vô gián.

“Chẳng lẽ không như thế” cho đến “lẽ ra cũng gọi là ý”: là vấn nạn: Không phải loại tâm vô gián diệt này cũng gọi là ý hay sao? Vô học tâm sau vô gián, thức đã không sinh lẽ ra cũng không thể gọi là ý.

“Ý là nương theo sở hiển” cho đến “duyên đẳng vô gián” là giải thích: Ý được hiển bày bởi sở y chứ không do tác dụng, vì thế tâm tối hậu vẫn gọi là ý. Các pháp do tác dụng của duyên đẳng vô gián hiển bày nếu đến sinh tướng thì chắc chắn là quả của duyên này; không có pháp nào hay hữu tình nào có thể là chướng ngại pháp đang ở sinh tướng này mà không nhập vào hiện tại; do không có tâm nào nối tiếp nên tâm sau rốt không thể là duyên đẳng vô gián.

### ***9. Giải thích hai thứ bốn trường hợp:***

#### ***a) Loại bốn trường hợp thứ nhất:***

“Nếu pháp và tâm” cho đến “sinh trụ dị diệt”; dưới đây là giải thích hai thứ bốn trường hợp. Đây là loại đầu: Dùng tâm Đẳng vô gián đối với tâm vô gián để lập thành bốn trường hợp. Nói tâm Đẳng vô gián nghĩa là nếu pháp do tâm của duyên đẳng vô gián dẫn sinh thì gọi là Đẳng vô gián; hai định vô tâm, pháp tâm, tâm sở so với trước là bình đẳng nên gọi là Đẳng; không có các tâm khác gián cách nên gọi là Vô gián. Nói tâm vô gián nghĩa là nếu có pháp sau đó nối tiếp tâm để khởi, hoặc là quả của tâm, hoặc không phải quả của tâm mà chỉ nối tiếp tâm để khởi sau đó tức gọi là Tâm vô gián.

Câu một: Tâm tâm sở sau khi xuất định vô tâm và hai định sát-na thuộc niệm thứ hai v.v... Sát-na là nói lên thể của định, là quả của tâm nên gọi là Đẳng Vô gián, không nối tiếp tâm để khởi sau đó nên chẳng phải tâm Vô gián.

Câu hai: Sinh, trụ, dị, diệt của hai định sát-na vừa mới khởi và sinh, trụ, dị, diệt của các tâm tâm sở thuộc giai đoạn hữu tâm đều nối

tiếp tâm để sinh khởi, sau đó nên thuộc tâm vô gián; không phải là quả của tâm nên chẳng phải tâm Đẳng vô gián.

Câu ba: Hai định sát-na vừa khởi và pháp tâm, tâm sở thuộc giai đoạn hữu tâm đều là quả của tâm nên thuộc về tâm Đẳng vô gián, lại nối tiếp tâm để khởi sau đó nên cũng là tâm Vô gián.

Câu bốn: Sinh, trụ, dị, diệt của hai định sát-na thuộc niệm thứ hai, v.v... và sinh, trụ, dị, diệt của tâm, tâm sở sau khi xuất định vô tâm đều không phải quả của tâm nên không phải tâm Đẳng Vô Gián; không tiếp nối tâm để sinh khởi sau đó, nên cũng chẳng phải tâm vô gián.

“Nếu pháp và tâm” cho đến câu bốn: là nói về bốn trường hợp thứ hai. Về đẳng vô gián như trước có giải thích; định vô tâm vô gián là chỉ cho pháp nối tiếp vô tâm định để sinh khởi sau đó. Gọi là định Vô tâm vô gián. Ở đây lấy tâm đẳng vô gián đối với định vô tâm vô gián để lập thành bốn trường hợp.

Câu thứ nhất: là câu thứ ba của loại bốn trường hợp ở trên.

Câu thứ hai: là trường hợp bốn ở trên.

Câu thứ ba: là câu thứ nhất của loại bốn trường hợp ở trên.

Câu bốn: là câu thứ hai của loại bốn trường hợp ở trên.

Luận Bà-sa quyển mười một lại chép “Hỏi: Các bốn trường hợp ở trên vì sao không nói về vô tướng dị thực? Đáp: Có thuyết cho rằng lẽ ra cũng nói nhưng không nói, nên biết nghĩa này chưa trọn vẹn. Có thuyết lại cho rằng hai định vô tâm đều do gia hạnh siêng năng mà được, vì thế kia nói không đồng với vô tướng dị thực nên không nói. Có thuyết lại cho rằng vì hai định vô tâm thuộc thiện nên được nói, vô tướng dị thực thuộc vô phú vô ký nên không nói. Có thuyết lại cho rằng nếu do tâm lực vô gián dẫn khởi không lẫn lộn thì gọi là tâm Đẳng vô gián; vô tướng dị thực do lực của nhân dị thực dẫn khởi, nhậm vận mà chuyển chứ không do thế lực của tâm dẫn khởi nên không gọi là tâm Đẳng vô gián.

Hỏi: Nếu vậy tâm, tâm sở dị thực cũng do năng lực của nhân dị thực dẫn khởi nhậm vận mà chuyển lẽ ra cũng không thể gọi là pháp tâm Đẳng vô gián.

Đáp: Tự loại dẫn nhau có thế lực mạnh mẽ vì thế không giống như kia; đều là pháp tương ứng có sở y như nhau, gọi là tự loại.

Hỏi: Vì sao định hai tâm là pháp tâm Đẳng vô gián nhưng không thể làm tâm của duyên đẳng vô gián?

Đáp: Vì tác dụng siêng năng của tâm gia hạnh dẫn khởi mới đắc được nên gọi là tâm đẳng vô gián, nhưng lại trái nhau, làm ngăn trở tâm

nên không phải duyên Đẳng vô gián của tâm. Có thuyết cho rằng vì thế lực của tâm dẫn khởi nên gọi là tâm Đẳng vô gián, nhưng không tương ứng, không có sở y, không có hành tướng, không có giác biết, không có sở duyên nên không phải duyên Đẳng vô gián của tâm. Có thuyết cho rằng nhờ thế lực của tâm nên mới tăng trưởng và có tác dụng, nên gọi là tâm Đẳng vô gián nhưng lại làm tổn diệt tâm không cho sinh khởi tác dụng nên không phải duyên đẳng vô gián của tâm. Hỏi: Vì sao hai định vô tâm trước sau tương tự, nối tiếp sinh khởi không lẫn lộn mà pháp trước lại không thể làm duyên đẳng vô gián cho pháp sau? Đáp: Do thế lực của tâm nhập định dẫn khởi chứ không phải thế lực thuộc niệm trước dẫn sinh nên pháp trước không thể làm duyên đẳng vô gián cho pháp sau.

Hỏi: Nếu vậy pháp dị thực tâm, tâm sở do thế lực của nhân dị thực dẫn khởi nhập vận mà chuyển lẽ ra tâm trước cũng không thể làm duyên đẳng vô gián cho tâm sau?

Đáp: Pháp tâm, tâm sở vốn tương ứng, có sở y, có hành tướng, có giác biết, có sở duyên, niệm trước có thế lực cao siêu dẫn khởi mở đường cho niệm sau nên đều làm duyên đẳng vô gián cho tâm sau. Các pháp bất tương ứng hành trái với các tâm, tâm sở này nên không thể nêu làm thí dụ so sánh.” (Trên đây là văn luận.)

Hỏi: Nhập hai tâm định làm duyên đẳng vô gián nhận lấy quả, cho quả, là cùng lúc hay không cùng lúc?

Giải thích: Điều này không chắc chắn, vì thế luận Chánh Lý quyển mười chín chép: Nhập hai tâm định khi trụ ở hiện tại nhanh chóng nhận lấy quả thuộc các định và tâm xuất định đồng thời cũng cho định quả ở sát-na đầu tiên; khi diệt nhập quá khứ thì tùy theo sự sinh khởi của các định và tâm xuất định về sau mà lại cho quả, không nhận các quả đã nhận trước đó.

Vấn hỏi: Chẳng phải tất cả các pháp thuộc duyên đẳng vô gián đều không thể nhận lấy quả và cho quả khác thời hay sao?

Giải thích: Chỉ trích này phi lý. Nhận lấy quả tất phải nhanh chóng cho quả có dần dần nên không có lỗi.

### **10. Nhận hai tâm định:**

Lại có thuyết cho rằng tất cả các luận đều nói nhập hai tâm định phải đến khi diệt nhập quá khứ mới có thể từ từ nhận lấy các quả thuộc định và xuất tâm ở niệm thứ hai... Chánh Lý bác bỏ rằng nhập tâm định lẽ ra chẳng thuộc quá khứ; nói nhận lấy quả là dẫn dắt quả, công năng dẫn dắt quả là tác dụng hiện hành, dựa vào tác dụng hiện hành này để

lập thành ba đời sai khác. Nếu cho rằng tác dụng không nằm ở hiện tại thì đã phá hủy sở y thuộc ba đời sai khác. Luận Chánh Lý lại có ý nói rằng tâm định và xuất định tuy đều là quả của tâm nhưng vì cầu định nên định khởi trước; đối với các định nhanh chóng sinh khởi “vô tác dụng”, khởi một pháp cũng để ngăn ngại tâm.

Hỏi: Luận Chánh Lý nói nhanh chóng nhận lấy quả nhưng không biết là quả được nhận lấy này có được sinh khởi hay không? Nếu nói chắc chắn sinh thì pháp ở vị lai sẽ bị lẫn lộn vì quả được nhận lấy vốn nhiều, làm sao chắc chắn đều khởi; nếu nói chắc chắn chỉ nhận lấy một quả thì vì sao không thể nhận lấy các quả khác; nếu trước đó đã thuộc nhau thì vị lai có thứ lớp trước sau; nếu không chắc chắn sinh khởi thì trái với bốn tông. Quả của duyên đẳng vô gián nếu được thủ thì chắc chắn sẽ sinh vì không còn pháp nào trở ngại.

Giải thích: Quả sinh khởi không có tánh chắc chắn vì quả được nhận lấy rất nhiều mà số lượng sinh khởi lại ít. Có các thuyết nói nhất định sẽ sinh, đều hàm ý loại duyên này nếu đã nhận lấy quả thì trong đó chắc chắn có quả sinh, nhưng chẳng phải tất cả, vì thật ra cũng có khi bất sinh; hoặc có thể là dựa vào giai đoạn hữu tâm nên nói chắc chắn sinh khởi.

Hỏi: Ở vị hữu tâm vì sao không thể nhanh chóng nhận lấy quả và dần dần cho quả?

Giải thích: Đối với hữu tâm thì tâm trước khởi, tâm sau chánh sinh; hữu tâm chắc chắn bị ngăn cách nên không thể nhận lấy tất cả. Vô tâm thì lại khác nên mới có thể nhanh chóng nhận lấy quả.

Lại giải thích: Nhập tâm định làm duyên đẳng vô gián tức nhận lấy và cho quả cùng thời; nếu niệm thứ hai đã qua tức quá khứ lần hồi nhận lấy quả và cho quả. Vì thế Luận Bà-sa quyển một trăm chín mươi sáu trong giải thích duyên Đẳng vô gián chép: Ở đây có thuyết cho rằng nếu pháp trước chưa đến giai đoạn sinh khởi thì không thể làm duyên đẳng vô gián cho pháp sau; nếu đã đến thì có thể.

Hỏi: Nếu giải thích như vậy thì vị hữu tâm có thể làm duyên đẳng vô gián nhưng vị vô tâm làm sao có thể như vậy?

Đáp: Ở đây chỉ nói vị hữu tâm mà không nói các vị khác. Có thuyết cho rằng nếu bao gồm cả vị vô tâm cũng không có lỗi; tức tâm nhập định lúc đang hiện tiền nhanh chóng nhận lấy các quả của các định và xuất tâm, cũng cùng với quả thuộc sát-na đầu tiên; lúc các sát-na về sau và tâm xuất định sinh khởi thì chỉ cho quả mà không nhận lấy quả, vì trước đó đã nhận lấy quả rồi. Các nhà lời bình cho rằng không

nên nói như vậy vì không có trường hợp duyên đấng vô gián có thể nhận lấy và cho quả khác thời; nếu lúc này đang nhận lấy quả thì đó cũng là lúc cho quả.

Hỏi: Vì sao luận Chánh Lý và các nhà lời bình Bà-sa trái nhau?

Giải thích: Đây là lỗi của Chánh Lý, không có liên quan gì đến việc của các luận sư Câu-xá. Hoặc có thể là mỗi luận đều khác nhau; không hẳn là Chánh Lý đều lấy các nhà lời bình của Luận Bà-sa làm lượng. Chánh Lý có ý dựa vào tác dụng nhận lấy quả để lập đời hiện tại; nếu cho quả chỉ là công năng mà không nói quá khứ nhận lấy quả. Luận Bà-sa lại cho rằng quá khứ đã có thể khởi tác dụng cho quả vì sao lại không thể có tác dụng nhận lấy quả. Thuyết đầu về nhận lấy quả lập thành đời hiện tại; thuyết sau là quá khứ cũng khởi dụng. Nay Câu-xá có ý đồng với các nhà lời bình của Bà-sa và khác nhau với Chánh Lý.

“Xuất hai định” cho đến “Đấng vô gián phải chăng?” Là hỏi: Nếu đã cách xa nhau vì sao gọi là vô gián?

“Trung gian bất cách tâm, tâm sở” là đáp: Cách nhau tuy xa nhưng ở giữa không bị đứt với các tâm, tâm sở khác nên gọi là Vô gián.

### **11. Nói về duyên sở duyên:**

“Đã giải thích như thế” cho đến “là duyên sở duyên” dưới đây là giải thích câu tụng thứ năm. Tâm tâm sở là năng duyên, tất cả các pháp là sở duyên, tất cả các pháp là nơi bám víu, là nơi nương tựa của tâm tâm sở nên gọi là sở duyên; sở duyên này có thể tách riêng, là duyên cho tâm, tâm sở phát sinh nên gọi là duyên sở duyên. Sở dĩ tâm tâm sở gọi là năng duyên và cảnh gọi là sở duyên là do khi tâm v.v... đối cảnh thì khởi hiện cảnh tướng gọi là năng duyên, cảnh không khởi hiện các tướng trạng của tâm v.v... nên không gọi là năng duyên mà chỉ là sở duyên. Các phần còn lại như văn luận đã nói.

“Nếu pháp và pháp kia” cho đến “tướng không khác: nói lên định sở duyên. Là duyên hay không cũng đều gọi là sở duyên, cũng như củi, v.v... dù đốt hay không đều gọi là chất đốt vì thể không khác.

“Pháp tâm, tâm sở” cho đến quyết định như thế chăng? là hỏi: Pháp Tâm, tâm sở đối với cảnh sở duyên đều có ba thứ cố định nhưng đối với căn sở y thì cũng có? Ba định phải chăng? đối với sở duyên có ba định: xứ định, sự định và sát-na định. Xứ định: là nhãn thức và các pháp tương ứng thì chỉ duyên sắc xứ chắc chắn không duyên thanh xứ, v.v... Sự định: Như trong sắc xứ gồm có hai mươi loại thì hoặc chỉ duyên riêng một sự, hoặc hợp duyên hai sự, cho đến hợp duyên hai mươi sự. Tùy theo sự thích ứng khi đã duyên sự nào thì không duyên các sự khác,

nên nói là sự định. Sát-na định: Lại trong sự thì duyên riêng từng sát-na một; nói sát-na là đúng thời, tức đối với sát-na này nếu đủ điều kiện để khởi thì khởi ngay, nếu duyên thiếu thì không khởi. Cũng như trường hợp của nhãn thức và các pháp tương ứng, đối với sở duyên có các thức như nhĩ, tỷ, thiệt, thân và pháp tương ứng, đều có ba trường hợp chắc chắn như trên. Ý thức và pháp tương ứng, đối với ba định sở duyên, sở duyên của ý thức chung cả mười hai xứ, duyên theo đây có Định, pháp xứ gọi là định, không duyên không có pháp xứ gọi là xứ định. Sự định là trong mười hai xứ này, đối với hữu pháp thì tùy theo sự thích ứng khi đã chắc chắn duyên sự này thì không duyên các sự khác. Sát-na định tức khi duyên sự thì duyên riêng từng sát-na một.

“Lẽ ra nói cũng có quyết định như thế” là đáp: Lẽ ra nói đối với sáu căn sở y cũng có ba thứ quyết định như thế. Xứ định là nhãn thức và các pháp tương ứng chắc chắn chỉ duyên nhãn xứ vì y nhãn căn mà không y nhĩ căn v.v... Tuy cũng có nương ý, nhưng nay chỉ y theo duyên riêng để nói về pháp sai khác. Sự định tức trong các xứ chắc chắn ở trên lại có nhãn khác nhau giữa nam, nữ, trời, người v.v... hoặc dị thực, nuôi lớn v.v... nhưng khi nhãn thức và các pháp tương ứng chắc chắn duyên sự này thì không duyên sự khác nên gọi là sự định. Sát-na định là trong các sự trên lại có sát-na sát-na định, tức nhãn thức và pháp tương ứng khi đã y theo sát-na này thì chắc chắn không y theo các sát-na khác.

Hỏi: Trong một sát-na nhãn căn chỉ làm sở y cho một thức hay nhiều thức?

Giải thích: Cho nhiều thức. Vì thế ở phần ba luận này khi giải thích Căn tăng thượng có chép: Làm nhân chung cho sự rõ biết các sắc; tùy theo nhãn căn mà thức có sáng suốt, mê muội khác nhau; sắc thì không như thế vì hai pháp này trái nhau; nhĩ căn v.v... cho đến ý căn cũng vậy. Lại, luận này quyển một chép: Như lúc nhãn và ý chuyên chú vào một sắc, thì các sở duyên khác như thanh, hương, vị, xúc v.v... đều không hiện. Duyên các cảnh giới năm thức thân v.v... tức trụ đời vị lai rất ráo không sinh, do nhãn và ý không thể duyên cảnh quá khứ; vì duyên không đủ nên đặc phi trạch diệt. Từ đó biết rằng trong một sát-na nhãn có thể làm sở y cho nhiều thức. Nếu nói ba pháp căn, cảnh, thức hòa hợp trong từng sát-na đều có thể hiện tiền thì khi nhãn thấy sắc lúc này lẽ ra không thể có nhãn thức đặc phi trạch diệt, tức sẽ trái vì với đoạn văn trên. Nếu nói nhãn căn có thể làm sở y cho nhiều thức thì niệem này tùy theo sự thích ứng có thể rõ biết sắc này hoặc ngay cả các sắc khác, như có một người ở niệem này thấy được các sắc pháp ở trong



phòng, nếu cùng trong niệm này mà ở ngoài phòng thì có thể thấy được các sắc ở ngoài phòng. Nếu nói nhãn căn chỉ phát khởi một thức thì làm sao có thể hợp lý; trong niệm này lẽ ra chỉ có một thức này hiện tiền rõ biết chỉ một sắc này mà không có các sắc khác hay sao?. Nếu nói rằng trong niệm này ở trong phòng thấy sắc thì căn và thức ở trong phòng hiện tiền và căn, thức ở ngoài phòng đắc phi trạch diệt; nếu trong niệm này ở ngoài phòng thấy sắc tức căn và thức ở ngoài phòng hiện tiền và căn, thức ở trong phòng đắc phi trạch diệt; chỉ một nhãn căn, chỉ phát khởi một thức chứ chẳng phải nhiều thức thì thật là phi lý. Như trong trường hợp nhân dị thực giảm đắc mười năm mạng căn và mười năm nhãn căn, tuy không có thứ lớp trước sau nhưng tánh tướng đã chắc chắn thì làm sao nhãn dị thực này khi thấy sắc này thì loại nhãn căn này hiện tiền, lúc đó lẽ ra loại nhãn thấy sắc kia phải được phi trạch diệt; hoặc khi thấy sắc kia thì loại nhãn căn kia hiện tiền lúc đó lẽ ra loại nhãn thấy sắc này phải được phi trạch diệt. Lại nếu xứ này duyên hội mười năm thì mười năm thấy sắc này, nếu ở chỗ khác duyên hội mười năm thì hai mươi năm thấy sắc kia; nếu vậy thì có lỗi nhãn căn thì dài mà mạng căn lại ngắn. Vì thế biết rằng trong một niệm nhãn có thể thấy nhiều loại sắc ở nơi này và nơi khác, có thể phát khởi nhiều thức kia đây.

### **12. Nói về sinh thức:**

Lại giải thích: Như trong một niệm sắc xanh có thể sinh riêng một thức, hoặc cùng với hai sắc cùng sinh một thức, cho đến cùng với hai mươi sắc cùng sinh một thức; vì thế nên biết nhãn căn trong một niệm cũng có thể như thế. Hoặc phát riêng duyên theo một sắc thức, cho đến có thể phát duyên hai mươi loại sắc vì căn phần đồng với cảnh, như nhãn thức và các pháp tương ứng đối với sở y có ba thứ cố định, các thức như nhĩ, tỷ, thiệt, thân và pháp tương ứng đều tự nương theo ba định cũng vậy. Ý thức và pháp tương ứng, đối với ý căn sở y có ba định. Định xứ là định nương ý xứ; chẳng phải nương theo mắt v.v... sự định nghĩa là trong xứ định cũng có rất nhiều loại khác nhau thuộc hữu lậu, vô lậu; hoặc thuộc ba cõi, ba tánh, ba học v.v... như phần nói về hai mươi tâm sinh nhau có nói sau tâm này, có công năng sinh tâm sở, v.v... khác; hoặc là ý khác của trời người. Nhưng khi y theo loại ý này thì chắc chắn không y theo loại ý khác nên gọi là sự định. Sát-na định nghĩa là trong các sự trên nếu ở sát-na này ý thức và các pháp tương ứng đã chắc chắn y theo căn này thì không y theo các căn khác, như thức và các pháp tương ứng đang ở sinh tướng và y theo ý căn hiện tại thì gọi là sát-na định; nếu đang trôi chảy đến hiện tại tức y theo ý căn quá khứ;

nếu đang đi vào quá khứ thì lại lấy ý căn quá khứ làm y căn; như vậy quá khứ xoay vần đối nhau đều gọi là sát-na định. Từ sinh tướng trở đi đều có thứ lớp trước sau nên có thể nói là ở sát-na này thức chắc chắn y theo ý căn này; từ sinh tướng về trước vì chưa định được trước sau, các tâm đối nhau chưa có sở y chắc chắn nên không nói. Trong nếu xuất hai định vô tâm, các tâm tâm, sở đều y theo quá khứ nên cũng gọi là sát-na định. Nên biết rằng ở đây năm thức và các pháp tương ứng đối với ba loại cố định của sở y và sở duyên đều chung cả ba đời; nếu ý thức và pháp tương ứng đối với ba định thuộc sở duyên và đối với hai định của sự và xứ thuộc sở y đều có ở cả ba đời, nhưng đối với sát-na định phải từ Sinh tướng trở đi mới gọi là sát-na định.

### **13. Giải thích riêng về năm thức:**

“Nhưng ở hiện tại” cho đến sở y gần gũi nương gá: là giải thích riêng năm thức và pháp tương ứng. Ở đây có hai thuyết: Thuyết đầu cho rằng năm thức và pháp tương ứng câu sinh với căn hiện tại gọi là sở y gần gũi gá, tán và trụ thuộc quá khứ và vị lai sở y lia nhau. Thuyết sau cho rằng quá khứ đã từng câu khởi với căn nên cũng gọi là sở y gần gũi nương gá, hiện tại và vị lai giống như thuyết đầu. Luận Bà-sa lại có giải thích khác: Có thuyết cho rằng ba đời đều câu với sở y. Thuyết này y theo sự hệ thuộc về tánh tướng nên nói là câu hữu. Mỗi thuyết đều dựa vào một nghĩa khác nhau.

“Đã giải thích như thế” cho đến “là duyên tăng thượng” là giải thích câu tụng thứ sáu, đây là nêu ra thể. Nếu y theo pháp thể thì cũng thuộc ba duyên đầu vì thể tương ly và tác dụng khác nhau. Ở đây chỉ nói riêng về duyên tăng thượng.

“Duyên này thể rộng” cho đến “duyen tăng thượng” là dựa vào thể để giải thích tên gọi tăng thượng.

“Đã tất cả pháp” cho đến “đâu riêng thể rộng” là hỏi: thể của Hai duyên đồng nhau, vì sao chỉ nói là rộng.

“Các pháp Câu hữu” cho đến “nêu chỉ có thể rộng này” là đáp: Nếu nói về tướng chung thì thể của hai duyên bằng nhau; nếu y theo sát-na thì có nhiều ít khác nhau. Các pháp câu hữu chưa hề làm cảnh sở duyên nhưng là duyên tăng thượng nên nói duyên tăng thượng có tánh chất rộng.

“Hoặc việc làm rộng” cho đến “là duyên tăng thượng” là dựa vào tác dụng để giải thích tên gọi Tăng thượng.

“Lại, hữu pháp đối với pháp hoàn toàn chẳng phải bốn duyên phải không” là hỏi.

“Có chỗ cho là tự tánh” cho đến “vô vi đối với vô vi” là đáp: Vô vi là thường, không do duyên sinh.

#### **14. Nói về tác dụng của duyên:**

“Các duyên như thế” cho đến “mà khởi tác dụng”: dưới đây thứ hai, là nói về tác dụng của duyên.

Hỏi: Các duyên này ở giai đoạn nào của quả pháp mới khởi tác dụng cho quả?

Giải thích: Tác dụng cho quả có rất nhiều ở quá khứ và hiện tại nên cần phải phân biệt các tác dụng nhận lấy quả. Nếu theo luận Chánh Lý thì chỉ có ở hiện tại; nếu theo Bà-sa, tuy cũng có ở quá khứ nhưng chỉ có duyên Đẳng vô gián không có nhiều sai khác nên luận này không nói.

“Tụng chép” cho đến “mà khởi tác dụng.” Hai câu tụng đầu nói về nhân duyên, câu thứ ba nói về sở duyên của đẳng vô gián, câu bốn kết luận về dụng ý của luận. Chánh Lý cho rằng nhận lấy quả gọi là tác dụng và cho quả gọi là công năng. Nay nói tác dụng là dựa vào công năng để đặt tên tác dụng.

“Luận chép” cho đến “vì có tác dụng” là giải thích câu tụng đầu: Tương ưng và câu hữu khởi tác dụng cho quả ở giai đoạn diệt. Tuy trụ và dị đồng thời, nghĩa của tướng diệt phải ở sau, nên chỉ nói diệt, do hai nhân này khởi tác dụng cho quả ở giai đoạn diệt, khiến cho quả sĩ dụng câu sinh có tác dụng hoặc khiến cho quả câu sinh có tác dụng, đến được cảnh sở duyên và nhất quả v.v... lại, luận Chánh Lý chép: Hai nhân này tuy cùng lúc nhận lấy quả và cho quả nhưng nay chỉ y theo công năng cho quả.

“Cái gọi là ba nhân” cho đến tác dụng mới khởi: là giải thích câu tụng thứ hai: Khi quả pháp đến sinh tướng, ba nhân mới khởi tác dụng cho quả, nếu là nhân đồng loại và nhân biến hành thì khởi tác dụng cho quả Đẳng lưu; nếu là nhân dị thực thì cho quả dị thực, nhưng khi quả đến sinh tướng thì nhân quá khứ mới cho quả, tức không có trường hợp quả đến sinh tướng mà hiện tại có thể nhận lấy quả. Từ đó biết rằng bài tụng này chắc chắn nói theo tác dụng cho quả.

“Đã nói nhân duyên” cho đến “mới nhận lấy cảnh” là giải thích câu ba: Tác dụng của hai nhân đầu nằm ở giai đoạn quả diệt; duyên đẳng vô gián ở giai đoạn quả sinh mới khởi tác dụng cho quả nên nói là trái nhau, vì lúc quả sinh, tâm, tâm sở trước đó ở cùng xứ và quả là quả sĩ dụng. Tác dụng của ba nhân trước đều ở giai đoạn quả sinh; nay duyên sở duyên năng duyên quả pháp ở giai đoạn diệt mới khởi dụng

cho quả nên nói là trái nhau, vì tâm tâm sở phải ở hiện tại mới có thể thủ cảnh, quả là quả tăng thượng. Không pháp sư nói: Duyên sở duyên ở đời vị lai đối với hiện tại năng duyên cũng có nhận và cho quả vì nếu thành sở duyên thì có công năng thủ và cho. Nói có nhận và cho cùng thời được nêu lên ở đây qua hỏi đáp:

“Hỏi: Đã thừa nhận sở duyên có quả trước duyên sau mới đắc được; như vậy duyên sở duyên có nhận và cho thuộc vị lai, vì sao duyên tăng thượng lại không?”

Giải thích: Đối với duyên sở duyên thì không y theo sự khởi dụng của tự thân để gọi là duyên dụng mà y theo sự khởi dụng khi có pháp sở duyên vì thế sở duyên ở vị lai đều có nhận và cho; trong khi duyên tăng thượng lại y theo tự thân khởi tác dụng để gọi là duyên dụng vì thế ở vị lai không có nhận và cho quả.

Nay xét thấy việc trên không đúng, hễ nói thủ và cho là y theo pháp khởi dụng; không khởi tác dụng nhưng nói có nhận và cho là nghịch lý và cũng không có văn bản nào chứng minh vị lai có nhận và cho. Hơn nữa duyên tăng thượng vốn rộng mà cũng không có nhận và cho ở vị lai thì sở duyên vốn hẹp làm sao có thể có nhận và cho ở vị lai; các luận đều nói rằng quả pháp đối với nhân, hoặc cùng thời hoặc ở sau, nay nói quả trước duyên sau há chẳng phải trái nhau, cho nên nói là phi lý.

“Chỉ có duyên tăng thượng” cho đến “tất cả không ngăn.” Trong bốn duyên chỉ có duyên tăng thượng khởi tác dụng cho quả ở cả hai giai đoạn là sinh diệt và quả dụng, nói rằng ở tất cả các giai đoạn đều không có chướng trụ. Vì thế tác dụng của loại duyên tăng thượng không bị bất cứ pháp nào ngăn ngại.

### **15. Cho rằng pháp từ duyên sinh:**

“Đã nói các duyên” cho đến “do mấy duyên sinh”: dưới đây là thứ ba, nói pháp từ duyên sinh, gồm:

- 1) Nói chung về các pháp.
- 2) Giải thích riêng tùy theo câu hỏi.

Đây là phần đầu nói chung về các pháp, kết thúc phần trước và nêu câu hỏi.

“Tụng chép” cho đến “kế là phi thiên.” Ba câu tụng đầu nói về đủ duyên sinh khởi, câu tụng sau bác bỏ kiến chấp của ngoại đạo. Chữ “Đẳng” trong thiên đẳng là chỉ cho ngã v.v... chữ đẳng trong “thứ đẳng” là chỉ cho không có ý nghĩa lợi ích.

“Luận chép” cho đến tất cả pháp khác: là giải thích câu tụng đầu:

Nói năm nhân duyên là y theo tướng chung; nếu phân biệt thì có riêng sẽ không được đầy đủ như trên. Nếu không phải dị thực thì không có nhân dị thực; không phải nhiễm ô thì không có nhân biến hành; nếu là sơ sinh vô lậu thì không có nhân đồng loại; nhân tương ứng và nhân câu hữu có thể nói là thường có đủ, tức các pháp tâm, tâm sở đã sinh không dứt trước đó chính là duyên đẳng vô gián; các pháp tâm tâm sở sau giai đoạn Vô học không làm duyên đẳng vô gián; hai duyên còn lại rất dễ hiểu. Nói chung nếu có đủ bốn duyên thì sinh nhưng nếu phân biệt riêng thì cũng không có đủ số lượng này. Vì thế Luận Bà-sa quyển một trăm ba mươi sáu chép: Tâm, tâm sở do bốn duyên sinh; nói sinh nghĩa là đã khởi nhưng chưa diệt đều gọi là Sinh. Tức một duyên thì chỉ có tác dụng khi pháp sinh, hoặc chỉ có tác dụng khi pháp diệt; nếu là hai duyên thì có tác dụng ở cả hai lúc nếu nói chung là bốn duyên. Nếu y theo thuyết này, theo tác dụng của duyên tức quả lúc sinh hoặc lúc diệt đều chẳng có đủ bốn duyên nói hợp chung mới đủ. Nếu theo Chánh Lý quyển hai mươi thì lúc quả pháp sinh, duyên sở duyên, nhân tương ứng và nhân câu hữu cũng có năng lực vì thế luận chép: Há không phải một duyên, tác dụng của hai nhân chẳng đối với một pháp khi sinh sao? Vì sao bốn duyên như tâm v.v... có đủ mới sinh? Làm sao nhân duyên có đủ các tánh chất của năm nhân? Tuy ở giai đoạn pháp diệt thì tác dụng mới thành nhưng lúc pháp sinh chẳng phải không có năng lực. Lìa các nhân duyên này thì pháp kia cũng không thể nào sinh được vì tâm tâm sở chắc chắn phải dựa vào sở duyên và nương vào hai nhân mới sinh được. Luận này có nói nếu pháp này đã làm sở duyên hoặc làm nhân cho pháp kia thì không có lúc nào tạm ngưng. Nếu theo sự bác bỏ của Câu-xá thì làm sở duyên hay làm nhân không khởi năng lực vào thời gian pháp sinh, nếu có khởi công năng đi nữa nhưng vì ở đây đang bàn về tác dụng nên cũng không nói.

#### ***16. Hai định do ba duyên sinh:***

“Diệt tận vô tướng” cho đến “chẳng phải duyên đẳng vô gián” là giải thích câu tụng thứ hai: hai thứ định này do tâm v.v... dẫn sinh nên chính là quả vô gián của tâm v.v... vì ngăn ngại tâm v.v... sinh khởi nên không phải duyên đẳng vô gián. Các phần khác rất dễ hiểu. Luận Bà-sa có ý cho rằng hai thứ định này do ba duyên sinh; chữ “sinh” ở đây nghĩa là đã khởi nhưng chưa diệt nên gọi chung là sinh, tức nếu một duyên thì chỉ có tác dụng vào lúc pháp sinh và nếu hai duyên thì có tác dụng ở cả hai lúc vì thế hợp lại nói là ba.

Hỏi: Vì sao không nói về vô tướng dị thực?

Đáp: Như luận Chánh Lý quyển hai mươi chép “Hỏi: chẳng phải Vô Tướng cũng do ba duyên mới có thể sinh khởi hay sao? Đáp: Đúng là tâm tâm sở đẳng vô gián, lẽ ra cũng nói là đẳng vô gián thuộc tâm; chỉ vì không do gia hạnh của tâm v.v... dẫn sinh, nên ở đây lược qua không nói; hoặc có thể là chỉ được hiển bày nhờ thanh, chẳng phải như hai định đối nhau mà lập, vì thế luận Chánh Lý có nói vô tướng dị thực đồng với hai định vô tâm, đều là Đẳng vô gián; từ đó biết rằng thể của nó cũng có nhiều vật.

“Các bất tương ưng khác” cho đến “hai duyên sinh ra” là giải thích câu tụng thứ ba, rất dễ hiểu: Bà-sa có ý nói rằng các pháp bất tương ưng khác và tất cả các sắc pháp đều do hai duyên sinh; ở đây nói sinh là chỉ cho pháp đã khởi nhưng chưa diệt, gọi chung là sanh tức hai duyên đều có tác dụng đối với hai lúc sinh và diệt.

### **17. Pháp thế gian đều từ duyên sanh:**

“Tất cả thế gian” cho đến “một nhân sanh khởi” dưới đây là giải thích câu tụng thứ tư: Tất cả các pháp thế gian đều từ nhân duyên sinh, như ngoại đạo Đồ Thán chấp trời Tự tại là Tạo hóa; đều có công năng sinh khởi các pháp, như ngoại đạo Thắng luận chấp ngã là thật có công năng tạo tác tất cả; có công năng sinh ra khổ, vui v.v... như ngoại đạo Số Luận chấp thắng tánh do ba pháp là tát đỏa, thích xà, đáp ma làm thể và còn được gọi là tự tánh, làm nhân của các pháp chứ chẳng phải do một nhân như trời Tự tại v.v... sanh khởi.

“Ở đây vì sao?” là ngoại đạo hỏi : Các pháp này sinh khởi là do các thứ nhân nào nếu không thừa nhận do một nhân sinh?

“Nếu tất cả thành” cho đến “một nhân sinh luận” là trả lời chung: Nếu đã thừa nhận tất cả các pháp được lập thành là do các nhân khác, vì sao không bỏ ngay lập luận về một nhân sinh.

### **18. Bác bỏ riêng:**

“Lại các thế gian” cho đến “một nhân sanh khởi”: dưới đây là bác bỏ riêng, dựa vào nghĩa của:

- 1) Thứ lớp.
- 2) Vô dụng.
- 3) Bác bỏ trái với thế gian.

Dưới đây là thứ lớp bác bỏ: Nếu nói các pháp từ một nhân sinh, thì lẽ ra phải khởi ngay vì nhân chỉ là một; nếu đã sinh khởi theo thứ lớp thì biết rằng chẳng phải do một nhân sinh. Nhận xét: Nếu chấp như trên, ở giai đoạn pháp trước sinh thì lẽ ra pháp sau cũng sinh vì so với pháp trước nhân không khác nhau, giống như pháp trước.

“Nếu như chấp Tự tại” cho đến đây là về sau: Ngoại đạo bị vặn hỏi bèn chuyển chấp Tuy do Tự tại nhưng cũng phải có dục nên chẳng thể khởi ngay.

“Cho nên lẽ ra thành” cho đến “không sai khác” là bác bỏ: Nếu do dục sinh thì chẳng phải một nhân, lại mắc lỗi trái với tự tông, hoặc các dục trước sau khác nhau lẽ ra cũng phải sinh ngay trong cùng một lượt. Nhận xét: Nếu chấp như trên, pháp trước ở giai đoạn có dục sinh thì dục thuộc pháp sau, lẽ ra cũng phải sinh, vì so với dục của pháp trước thì chẳng có nhân khác nhau.

“Nếu muốn sai khác” cho đến “chẳng câu khởi” là nhắc lại chuyển chấp của ngoại đạo: Sinh lên cõi trời, cõi người v.v... khác nhau nên nói là dục khác nhau. Và do dục khác nhau cho nên không phải chỉ có Tự tại làm nhân mà phải đợi các nhân khác, vì thế không thể cùng khởi.

### ***19. Luận chủ bác bỏ:***

“Cho nên chẳng phải tất cả” cho đến “nhân duyên Chánh Lý”: là luận chủ bác bỏ: Nếu dục khác nhau phải đợi các nhân khác mới sinh thì chẳng phải chỉ có dụng Tự tại làm nhân, mắc lỗi trái với tự tông; hoặc nhân mà dục đang đợi lẽ ra cũng phải đợi các nhân khác mới sinh khởi theo thứ lớp; nếu xoay vần đợi nhau thì nhân đang được chờ sẽ thành không có bờ mé; nếu nhân mà dục đang chờ lại không đợi các nhân sai khác khác thì lẽ ra nó phải sinh ngay vì đã không thể sinh theo thứ lớp; và nếu loại nhân này sinh ngay thì các dục khác nhau vì đã không thể sinh theo thứ lớp cũng phải đốn sinh theo. Nếu các ông lại cho rằng các nhân xoay vần đối nhau để sinh khởi sai khác vô cùng tận thì đã tin vào vô thí và như vậy là đồng với Phật pháp; Cho nên có tổn công nhọc sức cho rằng Tự Tại là nhân của các pháp thì cũng không thể nào vượt qua Chánh Lý nhân duyên của Thích môn, pháp này chấp trời Tự Tại là khởi đầu của các pháp.

#### ***a) Nhắc lại chuyển chấp để bác bỏ:***

“Nếu nói tự tại” cho đến “vô sai khác” là nhắc lại chuyển chấp để bác bỏ. Nếu nói “Tự tại dục tuy sinh ngay nhưng các pháp thế gian không cùng khởi vì phải đợi lúc Tự tại mong cầu trần cảnh thì dục mới sinh và Tự tại mới thọ dụng” lý cũng không đúng; vì dục của Tự tại kia ở hai giai đoạn trước và sau không thay đổi. Nếu lúc này đang nhanh chóng sinh khởi các pháp cùng lúc thì ở giai đoạn trước đó lẽ ra cũng phải sinh khởi các pháp như vậy, vì không khác nhau, giống như giai đoạn này; và lẽ ra giai đoạn này cũng không thể đốn sinh các pháp như vậy vì vốn không sai khác, giống như giai đoạn trước.



*b) Y theo tác dụng để bác bỏ:*

“Lại trời tự tại kia” cho đến “nên gọi là lỗ-đạt-la” đây là thứ hai y theo tác dụng mà bác bỏ. Tự tại sinh pháp có được lợi ích gì? Nếu chỉ để phát hỷ, sinh các thế gian thì khi đời các hỷ khác sinh lẽ ra chẳng Tự tại. Đối với hỷ nếu đã chẳng Tự tại thì đối với các pháp khác cũng thế; chẳng phải do Tự tại sinh hỷ vì nhân duyên khác nhau không thật có. Lại đọa địa ngục v.v... vốn bức hại hữu tình thì phát sinh tự hỷ để làm gì y theo bài tụng do ngoại đạo kia nói, ta cũng tin là khéo nói. Ở đây luận chủ dựa vào lời tụng của ngoại đạo để trào lộng rằng các ông nói như vậy nghe cũng “thật hay”. Tụng ngôn của ngoại đạo có ý cho rằng trời Tự tại giáo hóa chúng sinh, biến hiện đủ các thứ hiểm lợi v.v... tức hiện thân hiểm lợi v.v... để độ thoát. Thường làm chuyện hiểm ác gọi là hiểm; chặt đứt chúng sinh gọi là Lợi; thường đốt cháy chúng sinh gọi là Năng thiêu; hiện thân đáng sợ gọi là khả úy; thường dùng khổ ép ngặt hữu tình gọi là hằng bức hại; hoặc có khi thích ăn uống máu thịt nên gọi là Lỗ đạt la, Hán dịch là bạo ác, là tên gọi khác của trời Đại tự tại. Trời Đại Tự Tại có một ngàn tên nhưng chỉ có sáu mươi tên được thế gian dùng đến; Lỗ đạt la là một trong số đó.

Lại giải thích: ngoại đạo Đồ khôi cho rằng trời Tự tại xuất hiện ở ba cõi bằng ba thân:

1) Pháp thân có ở khắp pháp giới.

2) Thọ dụng thân cư trụ ở cung trời Tự tại thuộc cõi Sắc, tức Phật pháp thường gọi là trời Ma-hê-thủ-la, có ba mắt tám tay, thân cao mười sáu ngàn do-tuần.

3) Hóa thân bám theo hình hài chúng sinh ở sáu đường để giáo hóa.

Ngoại đạo nói lời tụng này nhằm chỉ cho trời Hóa thân. Nói “hiểm lợi năng thiêu” là chỉ cho câu chuyện về ba vị tướng A-tố-lạc, phi hành trong hư không ngang qua cung trời Tự tại, bị người ở cõi trời này dùng tên lửa bắn cháy cả ba vị quốc sĩ cùng một lúc. Nói “đáng sợ hằng bức” hai là chỉ cho việc dùng rồng xâu sọ người để đeo quanh cổ; lại dùng rồng trói chặt chân voi, giết voi lấy da làm giấy. Nói “lạc thực huyết nhục tửy” là chỉ cho các đồ ăn uống. Nay khi cúng tế lại dùng các vật phẩm này nên gọi là Lỗ-đạt-la.

*c) Y theo tánh chất trái với thế gian để bác bỏ:*

“Lại nếu tín nhận” cho đến các việc “nhân công v.v...” trở xuống là phần ba, y theo tánh chất trái với thế gian để bác bỏ: nếu pháp chỉ do một mình trời Tự tại sinh khởi thì phủ nhận mọi công lao của con

người.

“Nếu nói Tự tại” cho đến “lẽ ra chẳng tự tại” là nhắc lại chuyển chấp để phá: Nếu nói Tự tại phải đợi sự giúp sức của con người mới có thể phát khởi công năng để làm nhân, tức chứng tỏ chỉ vì kính nể trời Tự tại mới nói là không có nguyên nhân nào khác; thật ra không thấy Tự tại có tác dụng nào khác. Hoặc nếu đợi nhân duyên thì không còn là Đại Tự Tại.

“Nếu chấp mới khởi” cho đến “giống như tự tại” là nhắc lại chuyển chấp để bác bỏ: Nếu nói mới khởi không cần đợi các nhân, sau đó mới cần đến nhân, thì những gì được khởi vào lúc đầu lẽ ra đã thành từ vô thủy vì không cần đến các nhân giống như Tự tại.

*d) So sánh để bác bỏ:*

“Ngã thẳng tánh v.v...” cho đến “chỉ có một nhân sinh” là so sánh để bác bỏ để tổng kết.

“Lạ thay thế gian” cho đến “nhân của tự tại v.v...” là luận chủ than thở các vọng chấp.

“Hãy dừng phá tà nên nói chánh nghĩa.” Ngăn dứt bác bỏ, đồng thời nói về chánh nghĩa.

“Trước nói pháp khác” cho đến “làm nhân duyên lẫn nhau”: dưới đây là thứ hai, giải thích riêng các vấn nạn, nhắc lại trước để nêu câu hỏi.

“Tụng chép” cho đến “là đại chỉ một.” Câu tụng đầu nói đại chung đối với đại chung; câu thứ hai đại chung đối với sắc sở tạo; câu thứ ba sắc sở tạo đối với sắc sở tạo và câu bốn sắc sở tạo đối với đại chung.

“Luận chép” cho đến “đồng loại nhân nghĩa” là giải thích câu tụng đầu. Luận Chánh Lý chép: Lại đối nhau nên có nhân câu hữu; tánh loại tuy sai khác, nhưng đồng một việc; lại thuận theo nhau nên có nhân đồng loại.

“Đại đối với sở tạo, có công năng làm năm nhân” là giải thích câu hai: Năm nhân như sinh v.v... gọi là nhân duyên. Cả hai giải thích đều giống như trên. Hoặc thuộc nhân duyên trong bốn duyên. Luận Bà-sa cũng cho rằng mười nhân là nhân duyên, từ đó biết rằng chẳng phải duyên tăng thượng. Các bậc cổ đức giải thích: Đại chung đối với sắc sở tạo làm nhân duyên và duyên tăng thượng; hoặc nói nhân chính là nhân câu hữu, hoặc nói là nhân đồng loại, hoặc là cả nhân câu hữu và nhân đồng loại. Giải thích này không đúng. Luận Bà-sa và luận này đều nói năm nhân như sinh v.v... đều là nhân duyên. Lại, luận Phát Trí lại y theo bốn duyên để soạn luận vì thế ở đây nói nhân là chỉ cho nhân

duyên. Người xưa không biết năm nhân như sinh v.v... thuộc về nhân duyên, thế nên có các giải thích khác nhau.

“Năm nhân là gì?” là hỏi.

“Là sinh nương lập” cho đến “trụ trưởng nhân tánh” là đáp: năm nhân như sinh v.v... trong nhân duyên này nếu trong sáu nhân thì chỉ là một phần nhỏ của nhân năng tác mà chẳng phải năm nhân kia. Đại chủng đối với sắc sở tạo không phải đồng một quả, tánh không chắc chắn như nhau, được tạo thành trong các đời khác nhau, có thành tựu khác nhau, vì thế chẳng phải là nhân câu hữu; chẳng phải là tâm tâm sở nên chẳng phải nhân tương ưng; không bị nhiễm ô nên chẳng phải nhân biến hành; thuộc tánh vô ký nên không phải nhân dị thực; câu thời khởi nên không phải loại nhân đồng; dù cho sau này mới khởi cũng không phải đồng loại nhân; tuy cùng là vô ký nhưng chủng loại khác nhau. Thọ v.v... so với tâm tuy chủng loại khác nhau nhưng đồng một quả nên vẫn có thể làm nhân. Không thể so sánh sự tạo tác của đại chủng với trường hợp này; trong sự đối lại giữa đại chủng và sắc sở tạo không có năm nhân kia. Các phần còn lại giống như luận Chánh Lý nói. Sắc Sở tạo sinh từ đại chủng, cũng như mẹ sinh con nên nói là sinh nhân. Khi đã sinh khởi, sắc sở tạo vận hành theo đại chủng, cũng như đệ tử y chỉ sư trưởng nên nói là y nhân; thường thuận theo giữ gìn sắc sở tạo, cũng như tường vách giữ gìn tranh họa nên nói lập nhân; là nguyên nhân khiến cho sở tạo không bị cắt đứt nên nói là trì nhân; có công năng làm cho sắc sở tạo tăng trưởng nên nói là dưỡng nhân. Như vậy chứng tỏ đối với sắc sở tạo, đại chủng có tánh chất năng khởi tức là sinh nhân, có tánh chất làm cho biến chuyển tức là y nhân, nghĩa là khi đại chủng chuyển biến thì sắc sở tạo cũng chuyển theo, có tánh chất giữ gìn tức là lập nhân, có tánh chất thuận theo giữ gìn tức là trì nhân, nghĩa là thường giữ gìn cho sắc sở tạo được an trụ, có tánh chất làm cho lớn mạnh tức là dưỡng nhân. Luận Chánh Lý giải thích Năm nhân rằng: Hoặc nói sinh nhân nghĩa là tất cả các đại chủng đều sinh sắc sở tạo; không thể rời đại chủng mà có sự sinh khởi của sắc sở tạo. Sau khi sinh khởi, sắc sở tạo ở vào giai đoạn đồng loại nối tiếp không dứt, có lửa làm y nhân giúp cho được khô ráo mà không bị hoại, có nước làm lập nhân, giúp cho được tươi nhuận mà không bị tán hoại, có địa làm trì nhân khiến cho thường được chống đỡ mà không bị đổ, có gió làm dưỡng nhân khiến cho thường được dẫn phát mà tăng trưởng. Giải thích: Sinh nhân chung cả bốn đại, các nhân còn lại mỗi loại chỉ có một đại.

“Các sắc sở tạo” cho đến “các quả như nhãn căn” là giải thích câu

thứ ba, rất dễ hiểu.

“Sở tạo đối với đại” cho đến “quả đại chủng” là giải thích câu bốn. Y theo văn tụng có nói mười nhân gọi là Nhân duyên, nên nêu câu hỏi “Vì sao đại chủng và sắc sở tạo có thể đối nhau làm nhân duyên?”. Bà-sa cũng dựa vào mười nhân để soạn luận.

### **20. Nói riêng về duyên đẳng vô gián:**

“Trước đã nói chung” cho đến nay nhất định sẽ nói: dưới đây là thứ hai của toàn văn, nói riêng về duyên Đẳng vô gián, có hai: nói về các tâm sinh nhau và đắc bao nhiêu tâm. Dưới đây là giải thích các tâm sinh nhau, nhắc lại trước để nêu câu hỏi. “Tâm nào vô gián, có mấy tâm sinh” là hỏi về công năng sinh khởi được bao nhiêu tâm; “lại từ mấy tâm, có tâm nào khởi” là hỏi về sự sinh khởi phải dựa vào bao nhiêu tâm.

“Là nói lược có mười hai tâm” là đáp, có hai: a/ Nói về mười hai tâm; b/ Nói về hai mươi tâm. Phần nói về mười hai tâm lại chia thành, 1/Nêu mười hai tâm. 2/ Chính là nói về sinh nhau. Dưới đây là nêu mười hai tâm, là nêu chung về số để trả lời.

“Thế nào là mười hai” là hỏi.

“Tụng chép” cho đến “hợp thành mười hai” là đáp, đếm số rất dễ hiểu.

“Mười hai tâm này” cho đến “còn lại từ năm sinh bốn: dưới đây là phần chánh thức nói về sinh nhau. Nêu tụng đã nói lược: Bốn trường hợp đầu nói về bốn tâm cõi Dục; sáu câu kế nói về ba tâm cõi Sắc; bốn trường hợp kế nói về ba tâm cõi Vô Sắc; hai câu cuối nói về hai tâm vô lậu. Trước khi nói về các tâm sinh nhau, dựa vào hai mươi tâm để phân tích sơ lược ba môn. Mười hai tâm và hai mươi tâm chỉ khác nhau về mặt tổng hợp hay phân tích, thế không có rộng hẹp nhưng hai mươi tâm có số lượng nhiều hơn nên nói theo đó. Ba môn:

- 1) Là định, tán sinh nhau.
- 2) Tâm phòng định phương tiện.
- 3) Tâm qua đời, thọ sinh.

### **21. Nói về tâm định tán sinh:**

Tâm Định, tán sinh nhau trong đó có ba sinh nhau: khéo định sinh nhau, tán tự sinh nhau và định tán sinh nhau.

1) Khéo định sinh nhau lại chia làm hai thứ: định hữu lậu và định vô lậu.

a) Định Hữu lậu nghĩa là nếu thuộc cõi Sắc hữu lậu gia hạnh tâm định thì sinh bốn tâm; như vậy tự giới gia hạnh tâm định, cõi Vô Sắc gia

hạnh tâm định và vô lậu sinh tâm Hữu học, Vô học cũng từ bốn tâm trên sinh khởi; nếu thuộc cõi Vô Sắc hữu lậu gia hạnh tâm định thì năng sinh bốn tâm; về sự sinh khởi của các tâm từ bốn tâm này thì cũng như cõi Sắc hữu lậu gia hạnh tâm định.

b) Định Vô lậu nghĩa là nếu thuộc tâm Hữu học thì sinh bốn tâm: sắc hữu lậu tâm định, Vô Sắc hữu lậu tâm định, tâm Hữu học, và tâm Vô học; từ ba tâm sinh tức trừ tâm Vô học; nếu thuộc tâm Vô học thì sinh ba tâm, tức trong bốn tâm trên trừ bớt tâm Hữu học; từ bốn tâm sinh cũng có tâm Hữu học.

2) Tán tự sinh nhau là dựa vào tự giới tán tâm sinh nhau. Nếu thuộc tám tâm cõi Dục thì tâm quả chung chỉ sinh nhau cùng tâm định mà không sinh nhau với bảy tâm còn lại; trong ba tâm vô ký mỗi tâm đều sinh được sáu tâm, tức trừ quả chung và gia hạnh; mỗi tâm trong số trên đều từ bảy tâm sinh tức trừ quả chung. Nếu thuộc gia hạnh tâm thiện thì sinh bảy tâm, trừ quả chung, và được sinh từ bốn tâm tức trừ bốn vô ký. Nếu thuộc sinh đặc thiện, hai tâm nhiễm ô thì mỗi tâm có công năng sinh bảy tâm, lại từ bảy tâm sinh tức trừ quả chung. Về tán vị sinh nhau thuộc cõi Sắc và Vô Sắc y theo trên đây để biết.

3) Định tán sinh nhau là tám tâm thường nhập tâm định hữu lậu tức cõi Dục gia hạnh tâm thiện, tâm quả chung; cõi Sắc gia hạnh thiện, sinh đặc thiện, hữu phú tâm và tâm quả chung; cõi Vô Sắc sinh đặc thiện, và tâm hữu phú. Cho nên biết rằng cõi Sắc sinh đặc thiện thường nhập định vì cõi Vô Sắc sinh đặc thiện đã có thể nhập định thì cõi Sắc sinh đặc thiện cũng vậy. Lại giải thích: cõi Sắc sinh đặc thiện không thể nhập định; cõi Vô Sắc sinh đặc thiện không khác với tán gia hạnh thiện nên có thể nhập định; cõi Sắc cũng có tán gia hạnh khai tuệ nên có thể nhập định nhưng sinh đặc thiện thì không thể. Nếu giải thích như trên, chỉ có bảy tâm thường thực hành nhập tâm định hữu lậu; mười hai tâm thường thực hành xuất hữu lậu tâm định, gồm cõi Dục gia hạnh thiện, sinh đặc thiện, tâm quả chung, sáu tâm cõi Sắc, ba tâm cõi Vô Sắc, trừ gia hạnh vì gia hạnh chính là định. Sở dĩ sắc định không sinh nhiễm và các pháp vô ký khác thuộc địa dưới vì ngay cả định cõi Vô Sắc mà cũng không thể sinh cõi Sắc sinh đặc thiện, vốn tánh không thông minh bén nhạy, hướng chi định cõi Sắc. Ngoài ra, sở dĩ biết được từ định cõi Sắc tâm hữu lậu có thể sinh các tâm dị thực và uy nghi thuộc tự giới là vì cũng giống như định cõi Vô Sắc tâm thường sinh tự giới dị thực tâm cho nên biết rằng định cõi Sắc tâm cũng thường sinh hai tâm dị thực, uy nghi. Hai tâm thường làm nhập tâm định hữu lậu là cõi Dục gia hạnh

tâm thiện và cõi Sắc gia hạnh tán tâm thiện. Ba tâm thường làm xuất tâm định hữu lậu là cõi Dục gia hạnh thiện, sinh đắc thiện, cõi Sắc gia hạnh tán thiện; không sinh Vô Sắc tán thiện vì ở tán vị không có gia hạnh thiện; tuy có sinh đắc nhưng vì yếu kém nên không sinh khởi.

Phòng định phương tiện tâm có bốn tâm tức hai tâm nhiễm ô thuộc cõi Sắc và hai tâm thuộc cõi Vô Sắc. Tùy theo sự thích ứng chúng thường sinh tâm thiện thuộc địa dưới, tức gia hạnh thiện và sinh đắc thiện cõi Dục. Gia hạnh thiện cõi Sắc, gia hạnh thiện cõi Vô Sắc chỉ làm phòng tâm định; tâm nhiễm cõi trên về sau sinh ra tâm thiện thuộc hạ giới, các tâm khác không sinh được như thế.

Qua đời và tâm thọ sinh: mười hai tâm thường làm tâm qua đời là cõi Dục sinh đắc thiện, bất thiện, hữu phú, uy nghi dị thực; sinh đắc thiện, hữu phú, uy nghi, dị thực cõi Sắc; cõi Vô Sắc sinh đắc thiện, hữu phú, vô phú. Bốn tâm thường làm thọ tâm sinh là bốn tâm nhiễm ô của ba cõi. Trong số tâm qua đời và tâm thọ sinh thì khi chết có một niệm mới gọi là tâm qua đời. Cõi Dục và cõi Sắc có sơ tâm và sinh hữu sơ tâm, cộng thêm cõi Vô Sắc sinh hữu sơ tâm đều gọi là tâm thọ sinh vì theo luận này thì sinh sơ niệm gọi là tâm thọ sinh. Tâm Thọ sinh không sinh tâm qua đời vì cách xa nhau, vì thế Luận Bà-sa quyển một trăm năm mươi bốn chép “Hỏi: Có xứ nào có hai sát-na hữu tâm là kết sinh và qua đời hay không? Đáp: Nên nói là không. Tôn giả Diệu âm lại cho là có và đó là trời Vô Tướng. (Trên đây là văn luận.) Trả lời thứ nhất là nghĩa đúng.

Hỏi: Nếu nói câu trả lời thứ nhất đúng lý thì trái với luận Chánh Lý quyển hai mươi một nên luận ấy cho rằng: Hoặc có thể có sinh hữu vô gián, tử hữu hiện tiền mà không khởi bốn hữu vì ở trung hữu không thể có tử hữu vô gián, sinh hữu hiện tiền; vì thế Trung hữu gọi là “không xâm phạm các hữu khác”.

Giải thích: Điều mà luận Chánh Lý nói chính là nghĩa của Diệu Âm, nên không cần giải thích. Nếu luận Chánh Lý nói rằng tâm thọ sinh cũng sinh tâm qua đời thì y theo giải thích sẽ biết. Nếu tâm qua đời thường sinh tâm thọ sinh thì bốn tâm nhiễm ô của ba cõi gọi là tâm thọ sinh. Nếu là hai tâm nhiễm ô thọ sinh cõi Dục, thì cũng được sinh từ mười hai tâm qua đời của ba cõi. Nếu là nhiễm tâm thọ sinh của cõi Sắc, thì được sinh từ mười tâm qua đời; trong số mười hai tâm đã dứt trừ hai tâm nhiễm ô của cõi Dục. Nếu là nhiễm tâm thọ sinh của cõi Vô Sắc, thì sinh từ chín tâm qua đời; trong số mười hai tâm đã loại trừ hai tâm nhiễm ô thuộc cõi Dục và một tâm nhiễm ô thuộc cõi Sắc.

## 22. Nói về chín tâm:

“Luận chép” cho đến “sinh thiện nhiễm tâm.” tâm thiện vô gián Cõi Dục sinh chín tâm là bốn tâm thuộc tự giới, hai tâm cõi Sắc, lúc nhập định lại sinh tâm thiện, ở giai đoạn tục sinh lại sinh tâm nhiễm. Luận Chánh Lý quyển hai mươi lại chép: Sinh tâm thiện nào? thuộc về địa nào? Ở sơ vị sinh tâm gia hạnh; về sau sinh lia dục đắc vì đang an trụ thì không thể khởi được tâm thiện. Có thuyết cho rằng sinh đắc tâm thiện thuộc về giai đoạn “vị chí”; có thuyết lại nói thuộc Sơ tĩnh lự; có thuyết lại cho là Tĩnh lự trung gian. Tôn giả Cù sa cho rằng: Được nhiếp thuộc cho đến đệ nhị tĩnh lự, cũng như trường hợp tâm được sinh khởi khi từ định này lên định khác. Giải thích này không đúng lý vì theo luận Chánh Lý thì thân ở địa dưới không thể khởi sinh đắc tâm thiện thuộc địa trên.

“Cõi Vô Sắc một” cho đến “là lúc nhập quán.” Tâm thiện cõi Dục chỉ sinh một tâm nhiễm thuộc Vô Sắc, không sinh tâm thiện của cõi này vì cách nhau quá xa. Vô cõi Sắc đối với cõi Dục có bốn điều cách xa nhau vì thế cõi Dục tâm thiện không thể sinh tâm thiện cõi Vô Sắc. Luận Chánh Lý quyển ba mươi sáu chép: Sở y cách xa, tức ở giai đoạn nhập xuất đẳng chí không có duyên đẳng vô gián làm thể của sở y. Hành tướng cách xa, tức tâm thuộc cõi Vô Sắc không có công năng tạo các hành tướng khổ, thô v.v... đối với các pháp thuộc cõi Dục. Sở duyên cách xa, tức tâm thuộc cõi Vô Sắc chỉ có thể lấy các pháp hữu lậu thuộc đệ tứ Tĩnh lự của địa dưới làm hành tướng sở duyên của khổ, thô... Đối trị xa, tức lúc chưa lia tham dục thì không thể khởi định Vô Sắc, vốn có thể làm hai thứ đối trị thuộc tánh chất yếm xả và dứt trừ đối với các pháp ác giới v.v... của cõi Dục; vì không phải là pháp năng duyên thì không thể yếm xả và dứt trừ. Giải thích: Vô cõi Sắc đối với cõi Dục không có hai thứ đối trị là yếm và đoạn nên nói là đối trị xa; tuy nhiên có loại trì đối trị thường giữ gìn các pháp đã được không để cho mất; cũng có loại gọi là viển phần đối trị thường ngăn ngừa các lậu hoặc không cho sinh khởi; không có loại xả đối trị vì không thể xả bỏ các pháp thuộc cõi Dục. Nếu y theo tâm qua đời và tâm thọ sinh thì tâm cõi Dục cũng làm sở y cho tâm cõi Vô Sắc.

“Ngay đây lại từ” cho đến “là lúc xuất quán” là giải thích câu tụng thứ hai.

## 23. Viết sử cõi Sắc, Vô sắc:

Hỏi: Thân ở cõi dưới, khởi tâm nhiễm thuộc cõi trên, lại khởi tâm thiện thuộc cõi dưới để bảo vệ định thuộc cõi trên; như vậy có khởi các



lậu hoặc thuộc cõi trên hay không?

Đáp: Như Luận Bà-sa quyển năm mươi ba chép Trụ của cõi Dục, bất tử bất sinh, các kiết sử thuộc cõi sắc và cõi Vô Sắc đều hiện tiền. Ở cõi Dục lại có cả dị sinh và bậc Thánh. Nếu thuộc dị sinh thì một trong số sáu mươi hai tùy miên của cõi Sắc và cõi Vô Sắc sẽ tùy theo đó mà hiện tiền, tức ái, kiến, nghi, mạn thuộc thượng tinh lự. Nếu thuộc bậc Thánh thì một trong số sáu mươi hai tùy miên thuộc tu sở đoạn của cõi Sắc sẽ tùy theo đó mà hiện tiền, tức ái, mạn thuộc thượng tinh lự. Sau định thì phiền não mới hiện tiền và sau phiền não thì định mới hiện tiền, nghĩa là có kiết sử ở cõi Dục nhưng không đoạn cõi Dục. Lại nói: Trụ hai cõi dưới mà bất tử bất sinh thì kiết sử cõi Vô Sắc hiện tiền. Hai cõi này đều có dị sinh và bậc Thánh. Nếu thuộc dị sinh thì ba mươi một tùy miên thuộc cõi Vô Sắc hiện tiền, tức ái, kiến, nghi, mạn thuộc thượng tinh lự. Nếu thuộc bậc Thánh thì ba mươi một tùy miên thuộc tu sở đoạn hiện tiền, tức ái, mạn thuộc thượng tinh lự. Sau định thì phiền não hiện tiền và sau phiền não thì định lại hiện tiền, nghĩa là kiết sử không ở cõi Vô Sắc, cũng chẳng phải không đoạn cõi Vô Sắc. Theo văn luận trên đây thì thân ở cõi dưới, dù phàm hay Thánh đều khởi lậu hoặc thuộc cõi trên. Lúc khởi hoặc cõi trên đều cùng tâm định xuất nhập. Nếu y theo trường hợp ngăn ngừa tâm định thì tùy theo sự thích ứng sẽ từ lậu hoặc thuộc cõi trên nhập vào tâm thiện thuộc cõi dưới. Ba mươi một lậu hoặc thuộc cõi Sắc đều nhập tâm thiện của cõi Dục. Ba mươi một lậu hoặc thuộc cõi Vô Sắc đều nhập vào tâm thiện của cõi Sắc. Luận không nói vô minh vì chắc chắn là có nên không nói.

“Nhiễm là bất thiện” cho đến lý vô sinh còn lại: là giải thích câu tụng thứ ba. Luận Bà-sa chép: Thường chướng ngại Thánh đạo và gia hạnh Thánh đạo nên nói là hữu phú; không chiêu cảm quả dị thực nên nói là vô ký.

“Dư là dục triển” cho đến “năng sinh nhiễm kia:” là giải thích câu bốn.

“Thiện tâm Cõi Sắc” cho đến “dục Vô Sắc nhiễm” nói về ba tâm cõi Sắc.

“Thiện Vô cõi Sắc” cho đến “và dục sắc nhiễm” nói về ba tâm thuộc cõi Vô Sắc.

“Học tâm từ bốn” cho đến “và Vô học một” nói về học, Vô học cùng các tâm sinh nhau: Chẳng phải tâm nhiễm thuộc ba cõi nên trái nhau; chẳng phải các vô phú nên không thông minh lanh lợi. Sở dĩ Vô học không sinh Hữu học vì Hữu học chẳng phải quả.

“Nói mười hai tâm” cho đến “số như còn lại trước nói: dưới đây thứ hai, nói hai mươi tâm sinh nhau, tức chia mười hai tâm thành hai mươi tâm.

“Luận chép” cho đến “sinh được riêng:” Văn xuôi chia ra ba phần:

- 1) Giải thích văn tụng;
- 2) Nói về hai mươi tâm sinh nhau,
- 3) Y theo dị môn sanh nhau.

Dưới đây chính là giải thích câu tụng thứ hai và thứ ba.

“Cõi Dục vô phú” cho đến “bốn tâm quả chung” là nhằm giải thích ba câu tụng kế.

“Sắc vô phú tâm” cho đến “công xảo sự cố” là giải thích câu bảy.

“Mười hai như thế” cho đến nên thành hai mươi là giải thích câu tụng đầu và cuối. Luận Chánh Lý chép: Cõi Vô Sắc không có các hành, v.v... nên không có uy nghi lộ, không nhiếp thọ chi Tam-ma-địa nên không có quả chung.

#### ***24. Nói riêng về cảnh sở duyên ba vô ký:***

“Uy nghi lộ v.v...” cho đến “mười hai xứ cảnh” là nói riêng cảnh sở duyên của ba vô ký. Tâm dị thực sinh năng duyên mười hai xứ; điều này dễ hiểu nên không nói về riêng. Ba tâm vô ký, uy nghi lộ, công xảo chung cho xứ, quả đều lấy sắc, hương, vị, xúc làm cảnh sở duyên. Chữ đẳng trong “công xảo xứ đẳng” nhân lấy bình đẳng tâm quả chung. Hai tâm vô ký này cũng duyên thanh vì có công xảo về ngôn ngữ tâm công xảo duyên thanh hóa nhân có thể phát ngữ nên chung với quả tâm duyên thanh. Thanh chẳng phải uy nghi nên không duyên uy tâm nghi. Ba tâm như thế chỉ thuộc ý thức; uy nghi lộ và công xảo xứ gia hạnh không chỉ có ý thức mà cũng có cả bốn thức và năm thức. Thông thường tâm quả chung có hai thứ:

- 1) Quả chung trong, năm thức, tức Thiên nhãn thông thiên nhĩ thông.
- 2) Quả chung của ý thức, tức tâm biến hóa và tâm phát nghiệp quả chung. Ở đây lại căn cứ loại tâm quả chung thứ hai nên nói chỉ là ý thức; nếu y theo hai thông thì thuộc năm thức.

Hỏi: Làm sao biết được hai thông là tâm quả chung?

Đáp: Như Luận Bà-sa quyển chín mươi lăm chép “Ở đây tuệ tương ứng với năm thức có ba tâm là thiện, nhiễm và vô phú vô ký. Thiện tức chỉ có sinh đắc thiện; nhiễm ô là tham sân si tương ứng do tu sở đoạn; vô

phú vô ký tức dị thực sinh; cũng có một phần nhỏ uy nghi lộ, công xảo xứ và tâm quả chung câu sinh. (Trên đây là văn luận.)

### **25. Phát khởi tâm uy nghi:**

“Nếu uy nghi lộ tâm chỉ có ý thức” là nói theo sự phát khởi tâm uy nghi. Nếu là uy nghi lộ gia hạnh thì không chỉ ở ý mà còn có bốn thức duyên bốn cảnh. Thanh không phải uy nghi nên không duyên thanh; Vì thế Luận Bà-sa quyển một trăm hai mươi sáu chép: Bốn thức nhãn, tỷ, thiệt, thân là uy nghi lộ gia hạnh mà chẳng khởi uy nghi lộ; ý thức là uy nghi lộ gia hạnh đồng thời cũng khởi uy nghi lộ. (Trên đây là văn luận.) Nếu tâm công xảo xứ chỉ là ý thức thì nói theo sự sinh khởi công xảo xứ để nói. Nếu là công xảo xứ gia hạnh thì chẳng những có ở ý thức mà có ở cả năm thức duyên năm cảnh; vì thế Luận Bà-sa chép: Năm thức như nhãn v.v... là công xảo xứ gia hạnh mà không khởi công xảo xứ; ý thức chính là công xảo xứ gia hạnh và có thể khởi công xảo xứ. (Trên đây là văn luận.) Nếu tâm quả chung gia hạnh thì chỉ là ý thức thuộc tâm định mà không chung với năm thức, vì thế luận không nói. Có luận sư cho rằng có ý thức do hai tâm vô ký dẫn khởi, tức thuộc loại uy nghi và công xảo nên có thể duyên đủ mười hai xứ cảnh. Bà-sa cũng có chủ thuyết này. Ở đây nói rộng về ba loại tâm uy nghi lộ:

- 1) Khởi uy nghi lộ tâm chỉ có ý thức.
- 2) Duyên uy nghi lộ tâm chung với bốn thức và ý thức.
- 3) Tợ uy nghi lộ tâm chung với sáu thức, như duyên ngoại sắc, thanh v.v...

Nói uy nghi lộ tâm chỉ là ý thức là y theo sự sinh khởi uy nghi lộ tâm; nói uy nghi gia hạnh không chỉ là ý thức mà còn chung với bốn thức là y theo sự năng duyên uy nghi lộ tâm; nói uy nghi lộ tâm duyên với mười hai xứ là căn cứ tợ uy nghi lộ tâm. Ở đây nói về sơ lược ba thứ công xảo xứ:

- 1) Khởi công xảo xứ tâm chỉ có ý thức.
- 2) Duyên công xảo xứ tâm chung với năm thức và ý thức.
- 3) Tợ công xảo xứ tâm chung với cả sáu thức, như rộng duyên ngoại sắc, thanh v.v... Nói công xảo xứ tâm chỉ là ý thức là y theo sự sinh khởi của công xảo xứ tâm; nói công xảo gia hạnh không chỉ là ý thức mà còn chung với năm thức là y theo sự năng duyên của công xảo xứ; nếu nói công xảo xứ tâm chung với mười hai xứ là y theo tợ công xảo xứ tâm.

### **26. Giải thích uy nghi lộ tâm:**

Hỏi: Thế nào là uy nghi lộ tâm?

Giải thích: Đi, đứng, ngồi, nằm, gọi là uy nghi, lấy các biểu sắc dài, ngắn v.v... làm tánh; lộ lấy sắc, hương, vị, xúc làm thể và là sở y của uy nghi; thuộc về y chủ thích. Tâm thuộc uy nghi lộ gọi là uy nghi lộ tâm; ở đây cũng thuộc về y chủ thích. Nếu giải như trên tức nhãn thức chính là uy nghi lộ gia hạnh, duyên uy nghi và duyên một phần nhỏ của uy nghi lộ; ba thức tỷ, thiệt, thân cũng là uy nghi lộ gia hạnh, mỗi thức đều duyên một phần nhỏ của uy nghi lộ và được gọi là uy nghi lộ tâm; ở đây cũng thuộc về y chủ thích; ý thức cũng chính là uy nghi lộ gia hạnh và duyên uy nghi, duyên uy nghi lộ năng khởi uy nghi lộ nên gọi là uy nghi lộ tâm.

Lại giải thích: Lộ là uy nghi nên gọi là uy nghi lộ; thuộc về trì ngiệp thích; lấy sắc, hương, vị, xúc làm thể; vì thế Bà-sa chép: “Uy nghi lộ lấy bốn xứ sắc, hương, vị, xúc làm thể.” Vì bốn uy nghi không lia bốn cảnh nên lấy bốn cảnh làm thể, là chỗ nương gá của tâm nên gọi là lộ. Nếu giải thích như trên thì mỗi thức trong bốn thức đều duyên một phần nhỏ của uy nghi lộ nên gọi là uy nghi lộ tâm; các phần khác giống như đã giải thích ở trên.

Hỏi: Vì sao gọi là công xảo xứ tâm?

Giải thích: Công xảo xứ có hai: thân công xảo xứ và ngữ công xảo xứ. Thân công xảo xứ là chỉ cho các việc như điêu khắc v.v... lấy sắc nghiệp làm thể; xứ lấy sắc, hương, vị, xúc làm thể. Ngữ công xảo xứ là chỉ cho ca vịnh v.v... gọi là công xảo xứ có thanh làm thể; xứ lấy năm cảnh làm thể và là sở y của công xảo nên gọi là Công xảo xứ, tức xứ của công xảo; ở đây thuộc về y chủ thích. Nếu giải thích như trên, thì nhãn thức chính là công xảo xứ gia hạnh, duyên công xảo của thân, duyên một phần nhỏ của công xảo xứ nên gọi là công xảo xứ tâm; ba thức tỷ, thiệt, thân cũng chính là công xảo xứ gia hạnh, mỗi thức duyên một phần nhỏ công xảo xứ của thân nên gọi là công xảo xứ tâm; nhĩ thức chính là ngữ công xảo xứ gia hạnh, duyên ngữ công xảo và duyên một phần nhỏ của ngữ công xảo xứ nên gọi là công xảo xứ tâm; bốn thức như nhãn v.v... là ngữ công xảo xứ gia hạnh, mỗi thức duyên một phần nhỏ của ngữ công xảo xứ nên gọi là ngữ công xảo xứ tâm; ý thức cũng chính là công xảo xứ gia hạnh, thường khởi công xảo xứ, duyên công xảo xứ, nên gọi là công xảo xứ tâm.

Lại giải thích: Xứ là công xảo nên gọi là công xảo xứ; thuộc về trì ngiệp thích. Nếu là thân công xảo xứ thì lấy bốn cảnh làm thể vì lúc thân công xảo khởi thì không lia bốn cảnh; cho nên lấy bốn cảnh làm thể nếu là ngữ công xảo xứ thì lấy năm cảnh làm thể vì lúc ngữ công

xảo khởi thì không lìa năm cảnh, năm cảnh này là thể, là chỗ nương gá của tâm, gọi là xứ; vì thế Bà-sa chép: Công xảo xứ lấy năm cảnh sắc, thanh, hương, vị, xúc làm thể. Nếu giải như vậy, mỗi thức trong bốn thức và năm thức đều duyên một phần nhỏ của công xảo xứ nên gọi là công xảo xứ tâm, còn lại như trước đã giải thích.

### 27. Nói về sinh nhau:

“Hai mươi pháp như thế” cho đến “tự sắc hai tâm” dưới đây là thứ hai, nói về sinh nhau. Đây là phần sinh nhau giữa tám tâm cõi Dục.

“Kế nói về cõi Sắc” cho đến “tự giới hai tâm” là giải thích sinh nhau giữa sáu tâm thuộc cõi Sắc.

“Ở đây nói Vô Sắc” cho đến “là tự giới có bốn” là giải thích sinh nhau giữa bốn tâm thuộc cõi Vô Sắc.

Hỏi: Thân ở cõi dưới có thể khởi sinh đắc tâm thiện của cõi trên hay không?

Giải thích: Theo giải thích của luận Chánh Lý đã được trích dẫn ở trước thì chắc chắn không thể khởi dù từ xưa các bậc cổ đức đều cho rằng có thể, như trong trường hợp các hành giả ở giai đoạn Vô học, thân tại cõi Dục khi bị lui sụt nên sinh khởi các lậu hoặc thuộc cõi Vô Sắc. Như vậy các lậu hoặc này từ tâm nào sinh khởi? Nếu đã không có phiền não thì không phải từ tâm nhiễm sinh; không có ba tâm vô ký là uy nghi, công xảo và quả chung; tâm dị thực sinh thì không thể khởi ở địa khác. Từ đó biết rằng không do tâm vô ký sinh cũng không thể nói do tâm thiện sinh mà chỉ vì khi bị lui sụt thì chắc chắn sinh khởi phiền não, khi được Vô học thì bất thành tự. Ba pháp như trụ v.v... còn lại cũng không có công năng sinh lậu hoặc; Nếu không khởi sinh đắc thiện cõi trên thì khi lui sụt sẽ khởi loại tâm nào? Vì thế biết rằng thân ở địa dưới có công năng khởi sinh đắc thiện thuộc cõi trên và khi lui sụt thì khởi phiền não. Hơn nữa, thân tại cõi Dục, khi khởi Thiên nhãn thông thì lúc từ Thiên nhãn thông nhập vào định, nếu không có sinh đắc tâm thiện thì không thể sinh gia hạnh tâm thiện vì các luận đều nói trừ tâm biến hóa ra đều không thừa nhận các tâm vô phú vô ký khác sinh khởi gia hạnh tâm thiện. Nếu không thừa nhận có khởi sinh đắc thiện thuộc cõi trên tức thể của thiên nhãn thuộc tánh vô phú vô ký thì làm sao có thể sinh gia hạnh tâm thiện. Từ đó biết rằng thân ở cõi dưới có thể khởi sinh đắc tâm thiện thuộc cõi trên.

Nay giải thích không đúng thân ở địa dưới không thể sinh khởi đắc tâm thiện thuộc địa trên. Như trong trường hợp lui sụt ở giai đoạn Vô học, tuy định ở giai đoạn lui sụt không sinh khởi phiền não nhưng

Bà-sa và Chánh Lý đều cho rằng định ở giai đoạn Trụ vẫn có công năng sinh khởi phiền não. Các bậc cổ đức không biết được trụ phần cũng có công năng sinh khởi cho nên mới có sự xuyên tạc như trên. Lại từ sau giai đoạn khởi Thiên nhân thông cũng thường sinh gia hạnh tâm thiện vì thiên nhân thông tức là tâm quả chung. Nếu nói tâm biến hóa hẹp mà tâm quả chung lại rộng nên chỉ đề cập tâm biến hóa thì người dịch đã bị nhầm. Người xưa không biết rằng hai thông đều thuộc về tâm quả chung nên mới có giải thích sai lầm như trên.

“Kế là nói vô lậu” cho đến “và Hữu Học, Vô học”: đây là nói sự sinh nhau giữa hai tâm vô lậu. Tâm Hữu học sinh khởi tâm Vô học, nhưng từ tâm Vô học dù khi lui sụt cũng không thể sinh tâm Hữu học.

### **28. Nói về gia hạnh:**

“Lại vì sao” cho đến “sinh gia hạnh thiện” dưới đây là giải thích câu hỏi vì sao gia hạnh có thể sinh ba tâm vô ký chẳng phải kia sinh gia hạnh?”

“Vì thế lực yếu kém” cho đến “có thể sinh” là đáp: Tâm dị thực sinh có thế lực yếu kém, chẳng do sự dụng công dẫn phát, chỉ có công dụng dẫn phát công xảo uy nghi chuyển biến, cho nên ba tâm này không thể thuận khởi gia hạnh tâm thiện, xuất tâm lại không do dụng công chuyển biến vì thế từ gia hạnh vô gián sinh khởi ba tâm kia.

“Nếu thế thì nhiễm ô” cho đến “không thuận nhau” là hỏi: Nếu vậy nhiễm ô vô gián lẽ ra không thể sinh gia hạnh vì đã nhiễm đắm trước cảnh giới thì không thể thuận nhau.

“Tuy thế nhàm chán” cho đến “dung khởi gia hạnh” là đáp: Tuy không thuận nhau nhưng vì nhàm chán phiền não hiện hành và muốn biết được vì sao lại khởi các cảnh lui sụt cho nên phiền não nối tiếp sinh khởi gia hạnh.

“Cõi Dục sinh đắc” cho đến “dẫn sinh tâm kia.” Tán địa thuộc cõi Dục có sinh đắc mạnh mẽ vì tánh vốn lạnh lợi nên từ hai tâm vô lậu gia hạnh thuộc cõi Sắc có thể nối tiếp sinh khởi mà không phải do sự dụng công cao siêu dẫn phát, từ gia hạnh không thể sinh khởi ba tâm kia cho nên ngầm hiểu rằng cõi Sắc và cõi Vô Sắc thuộc định địa. Sinh đắc thiện ở tán vị vốn yếu kém vì thế không do gia hạnh thuộc học và Vô học sinh khởi, cũng không phải do tác dụng dẫn phát nên không thể từ gia hạnh mà tâm này được dẫn sinh.

“Lại muốn sinh đắc” cho đến “vô gián mà khởi” lại nói cõi Dục sinh đắc lạnh lợi, có thể nối tiếp sinh khởi từ sắc nhiễm và giữ gìn thượng định; sinh đắc thuộc cõi Sắc không lạnh lợi nên không có công

năng này.

**29. Nói về sinh nhau theo các môn khác:**

“Tác ý có ba” cho đến “tương ứng tác ý” dưới đây là thứ ba, y theo các môn khác nhau để giải thích sinh nhau.

Trong đó

1) Nói về ba thứ tác ý nhập xuất Thánh đạo.

2) Nói về xuất tâm ở chín địa Vô học.

3) Nói về bốn tuệ khi nhập và xuất Thánh đạo. Dưới đây là nói về ba thứ tác ý, được chia thành hai phần nhỏ là nói về ba thứ tác ý và nêu các thuyết khác.

Ở đây là nói ba tác ý, tác ý có công dụng mạnh mẽ nên được nêu riêng, chẳng phải không có thọ... Trong sự quán sát giả tướng thì thắng giải có tác dụng mạnh mẽ nên cũng được nêu riêng. Thật ra nếu y theo các tánh chất chung thì tác ý có cả hữu lậu và vô lậu nhưng vì ở đây đang giải thích sự xuất nhập Thánh đạo nên ba thứ tác ý này đều được trình bày đúng như các pháp hữu lậu; các tánh chất bất tịnh, vô lượng, thắng xứ, biến xứ đều chỉ là giả tướng. Giải thoát chung cả giả và thật nên khi nói hữu sắc giải thoát là nhằm chỉ cho ba pháp giải thoát ở trước và chỉ là giả tướng và Vô Sắc giải thoát lại có cả giả thật.

Hỏi: Luận Bà-sa quyển mười một khi nói về thắng giải tác ý, vì sao chỉ nói giải thoát mà không nói hữu sắc?

Giải thích: Luận Bà-sa nói giải thoát là chỉ cho loại giải thoát giả tướng trong giải thoát, nhưng không chứa đựng ý giải thoát đều là giả tướng. Hoặc có thể giải thoát mà Bà-sa đã nói chính là hữu sắc giải thoát của luận này.

Hỏi: Trong Thắng giải tác ý của Bà-sa có nói về trì tức niệm, vì sao luận này không có? Hơn nữa ở phần sau của luận này có nói trì tức niệm chính là tác ý chân thật trong đoạn văn như sau “các luận sư khác nói rằng khi thờ ra rất xa, cho đến phong luân, hoặc phệ lam bà. Điều này không đúng lý. Trì tức niệm là pháp câu sinh của tác ý chân thật.” Hai luận đã khác nhau, làm sao giải thích?

Giải thích: Trì tức niệm có hai:

1) Giả tướng, tức gia hạnh.

2) Chân thật, tức căn bản.

Luận này dựa vào căn bản, Bà-sa lại y theo gia hạnh; mỗi luận giải thích theo một nghĩa riêng nhưng không trái nhau.

Lại giải thích: Ý các luận đều khác nhau. Đối với luận này, gia hạnh và căn bản đều là chân thật; Bà-sa và các luận sư khác của luận



này lại cho rằng gia hạnh có cả giả, căn bản là thật.

### **30. Nêu thuyết khác:**

“Ba thứ như thế” cho đến “tu niệm đẳng giác phần” dưới đây là thứ hai, nêu ra thuyết khác, gồm có ba thuyết. Đây là chủ thuyết thứ nhất: Ba loại nhập và ba loại xuất. Nếu nói ba loại nhập thì thuận với kinh khi kinh nói rằng tu niệm đẳng giác phần cùng đi chung với quán bất tịnh tu căn giác phần vô lậu như niệm v.v... Ở đây nói “câu” là hàm nghĩa vô gián, trước sau đều có. Văn này chứng minh thẳng giải tác ý có công năng nhập Thánh đạo. Nếu ở kiến đạo thì chỉ nhập lẫn nhau, chung cả ba thứ xuất, nếu đối với tu đạo, đạo Vô học thì có cả ba nhập, ba xuất.

“Có sự khác nói” cho đến “các giác phần như tu niệm v.v...” là thứ hai dị thuyết: nhập chỉ có một loại và xuất có ba loại, hợp với kinh đã dẫn ở trên. Tuy nhiên ở đây nói “câu hành” là chỉ cho sự xoay vần cách xa nhau chứ không phải là sự nối tiếp không dứt.

“Có chỗ khác lại nói” cho đến “cộng tướng tác ý” dưới đây là thứ ba: dị thuyết về cộng nhập, cộng xuất.

“Nếu thế hữu y” cho đến “là đạo gia hạnh” là luận chủ bác bỏ đối với chủ thuyết thứ ba: Nói chỉ có cộng tướng xuất vì ba giai đoạn như vị chí v.v... vốn gần cõi Dục nên có thể khởi cộng tướng tác ý thuộc cõi Dục.

Hỏi: Luận Bà-sa quyển mười một cũng có nêu ra câu hỏi đối với thuyết này nhưng vì sao chỉ nói “ở giai đoạn vị chí” mà không nói “ở ba giai đoạn như vị chí v.v...”?

Giải thích: Lẽ ra Sư Câu-xá nói là chỉ nương theo vị chí nhưng nêu ra cả ba giai đoạn là vì dù chấp nhận ba, thật ra ba cũng chỉ là một. Nếu hiểu như vậy thì không những thuận với Luận Bà-sa quyển mà cũng thuận với trường hợp xuất tâm của A-la-hán, tức chỉ dựa vào vị chí để khởi tâm cõi Dục.

Hỏi: Thuyết thứ nhất một của Luận Bà-sa quyển bảy mươi hai cho rằng cõi Dục cùng với định Vị chí sinh nhau không dứt thuyết hai cho rằng cõi Dục cùng định vị chí và sơ định sinh nhau không dứt thuyết ba cho rằng cõi Dục cùng với định Vị chí, sơ định và trung gian định sinh nhau không dứt thuyết bốn cho rằng cõi Dục cùng định Vị chí, sơ định, định trung gian và hai định sinh nhau không dứt. Tuy đến bốn thuyết khác nhau nhưng các nhà lời bình Bà-sa chỉ chọn chủ thuyết hai. Như vậy nếu chỉ dựa vào định vị chí xuất kiến đạo và vị chí xuất tâm Vô học có thể sinh khởi không dứt tâm cõi Dục tức trái với các nhà lời bình của

Luận Bà-sa.

Giải thích: Kiến đạo và đạo Vô học nếu xuất dị địa tâm thì khó khăn nên chỉ y theo định vị chí năng khởi tâm cõi Dục, vì nhờ có thứ lớp gần nhau. Nếu y theo các giai đoạn khác thì Sơ tính lự cũng có thể sinh khởi tâm cõi Dục không dứt vì thế không tương vi với các nhà lời bình Bà-sa.

Lại giải thích: vì ba đồng là một như trước đã giải thích. Thật ra đây là thuyết thứ nhất trong bốn thuyết của Bà-sa mà không phải là lời bình.

Hỏi: Các nhà lời bình của Bà-sa cho rằng dùng tâm nhị địa nhập tâm cõi Dục mới đúng, vì sao trong trường hợp của tâm xuất kiến đạo lại lấy vị chí để làm câu hỏi?

Giải thích: Luận Bà-sa thuyết Nhị địa là nghĩa đúng, nay nói vị chí là nhằm nêu ra câu hỏi đối với các thuyết khác. Câu-xá không dùng Bà-sa để đánh giá thuyết của các nhà lời bình nên không cần phải giải thích.

Lại giải thích: Lẽ ra Bà-sa nên nói là “ba địa như Vị chí v.v...”, nhưng khi chỉ nói vị chí là nhằm nêu trước để nói sau, tức vì một đồng với ba; đây là ý nghĩa của chủ thuyết thứ ba trong bốn chủ thuyết của Bà-sa.

Hỏi: Vì sao Câu-xá nêu ra tâm kiến đạo, tức nói rằng ba địa như vị chí v.v... có công năng sinh khởi tâm cõi Dục, nhưng đối với trường hợp của tâm xuất Vô học đạo lại chỉ nói là Vị Chí?

Giải thích: Tâm xuất kiến đạo vốn lãnh lợi nên tâm thuộc về ba địa đều có thể nhập cõi Dục; tâm xuất đạo Vô học lại đình đốn nên chỉ có Vị chí mới nhập được cõi Dục.

Hỏi: Nếu các nhà lời bình của Bà-sa lấy tâm ở nhị địa sinh khởi cõi Dục tâm làm chính, vì sao trong trường hợp của tâm xuất kiến đạo lại lấy thuyết ba giai đoạn không phải nghĩa đúng để hỏi?

Giải thích: Bà-sa thuyết Nhị địa là chính, nói Tam địa là lấy ý của các luận sư khác để vặn hỏi.

Lại giải thích: Nhất địa, tam địa có ý đều khác nhau. Nhất địa tương đương với thuyết thứ nhất của Bà-sa, tam địa tương đương với chủ thuyết thứ ba. Về hỏi đáp và giải thích vặn hỏi cũng giống như trên. Nếu theo chủ thuyết một, hai, ba thì vì xa nên không thể khởi cộng tương cõi Dục. Như vậy cộng tương tác ý nếu ở vào giai đoạn của định thì thuộc phần quyết trạch. Sau khi đã đắc quả Thánh thì không còn khởi pháp thiện thuộc phần quyết trạch này. Nếu không thuộc định địa

cõi Dục thì khi ý cứ Nhị định, v.v... vốn đã không thể khởi cõi Dục cộng tướng, nên phải khởi hai thứ tác ý kia; tuy ở địa này trong quá khứ đã từng tu tập cộng tướng tác ý gốc lành thù thắng nhưng đã bỏ qua nhiều đời, đến đời này khi sinh trở lại thì thuộc về phần quyết trạch.

Hỏi: Ở Địa này vì sao không thể thành tựu cộng tướng tác ý ở các giai đoạn trước của Noãn?

Giải thích: Đời này nhập Thánh, thân này chỉ khởi Noãn v.v... để nhập mà không khởi cộng tướng tác ý của giai đoạn trước. Nếu có khởi thì thuộc gia hạnh nên cũng không khởi được.

“Nếu cho là có riêng” cho đến “dẫn kia hiện tiền” là nhắc lại chống chế, nếu ông nói: Khi đang ở giai đoạn quyết trạch thì tu tập được ba thứ cộng tướng quán; tuy đã hệ thuộc quyết trạch, nhưng không duyên riêng bốn đế, không gọi là phần quyết trạch. Giai vị ấy tu nên từng được xếp vào, cộng tướng quán này dẫn khởi hiện tiền.

### **31. Nhắc lại chống chế:**

“Sư Tỳ-bà-sa” cho đến “trái với Chánh Lý” là bác bỏ phần chống chế, ý nói dùng Quyết trạch phần quán sát mười sáu hành tướng; ba pháp kia tuy là tướng chung nhưng vẫn còn quá nhiều pháp không tu, cho nên nói là trái lý.

Lại giải thích: Cùng hệ thuộc nhau và cùng một loại với nhau thì đúng lý ra là không thể khởi nên mới nói là trái Chánh Lý. Cho nên luận Chánh Lý quyển hai mươi chép: chống chế này phi lý. Tác ý do gia hạnh tu tập không thể được dẫn khởi hiện tiền sau khi đắc quả vì thuộc cùng loại. Trong ba thuyết của luận này thì chủ thuyết đầu thuộc chánh nghĩa, tương đương với lời bình của Luận Bà-sa quyển mười một. Thuyết thứ hai y theo kiến đạo cộng nhập ba xuất (khi nhập kiến đạo có cộng tướng tác ý và khi xuất có cả ba loại) cũng có thể thuộc về nghĩa đúng. Thật ra ở tu đạo và đạo Vô học chỉ nói “cộng nhập ba xuất” nên cũng không hoàn toàn đúng lý; tuy nhiên luận này chỉ bác bỏ thuyết “cộng tướng xuất” của thuyết thứ ba.

### **32. Nói về xuất tâm vô học:**

“Nếu y theo vị chí” cho đến chỉ có tự, chẳng phải địa: ở đây nói xuất tâm Vô học ở cửu địa: Trong trường hợp thân ở cõi Dục mà nương, định Vị chí, sau khi đã đắc quả A-la-hán, nếu ở định này được tự tại thì có tâm xuất quán ở tự địa, nếu đối với định này không được tự tại thì có tâm xuất quán thuộc cõi Dục; trong trường hợp thân sinh Sơ thiên, đắc quả A-la-hán thì tâm xuất quán chỉ có ở tự địa; khi thân sinh hữu đẳng tức y theo Vô sở hữu xứ để đắc quả A-la-hán thì khi tâm xuất quán chắc

chấn thuộc Hữu Đảnh nên không thể khởi tâm hữu lậu thuộc địa trước vì tâm dị thực sinh không khởi ở địa dưới, phiền não thuộc địa trước đã dứt nên không hiện hành, cũng không khởi thiện hữu lậu tâm địa dưới mà chỉ khởi được tâm thiện thuộc hữu đảnh. Khi thân sinh địa dưới, nương vô sở hữu xứ, đắc quả A-la-hán thì có tâm xuất quán ở địa này chứ không phải địa nào khác vì ở địa này đã được tự tại. Khi nương các địa khác thuộc trung gian, đắc A-la-hán quả thì tâm xuất quán chỉ khởi ở tự địa, chẳng phải các địa khác, vì đều được tự tại ở địa này; cho nên tâm xuất quán thuộc tự địa chứ chẳng phải các địa khác.

Hỏi: Nếu nương định thứ hai, đắc quả A-la-hán, vì sao tâm xuất quán không khởi ở tự địa hoặc địa dưới?

Giải thích: Tán tâm thuộc cõi Dục vốn mạnh mẽ vì đã được chúng sinh huân tập trong nhiều đời kiếp, lúc sinh khởi sẽ rất dễ, có khi nương định vị trí nếu không được tự tại thì có thể khởi tâm cõi Dục tán. Đối với tâm định và tán tâm thuộc hai cõi trên thì chúng sinh từ vô thủy vốn phần nhiều không sinh ở đó nên sau giai đoạn Sơ Vô học, sinh nhau dị địa lúc khởi thì khó, nếu sinh nhau ở tự địa thì lại dễ. Cho nên nương hai định v.v... đắc quả Vô học thì tâm xuất quán chỉ nương tự địa mà không nương định và tán tâm thuộc địa dưới.

### **33. Nói về bốn thứ tuệ:**

“Trong cõi Dục” cho đến “vì lợi” đây là thứ ba, nói về bốn thứ tuệ khi nhập và xuất Thánh đạo. Tán địa Cõi Dục không có tu tuệ; cõi Sắc không có tư tuệ, lời văn dễ hiểu, Cõi Vô Sắc không có tư tuệ, được giải thích như cõi sắc, cõi ấy không có tai nghe nên không có văn tuệ. Tóm lại trong số tám tâm trên, khi nhập có năm và khi xuất có sáu tâm.

Hỏi: Luận Bà-sa quyển mười một chép: cõi Dục có ba thứ tác ý là Văn, Tư và sinh đắc. Cõi Sắc cũng có ba là văn, tu và sinh đắc. Cõi Vô Sắc có hai là tu và sinh đắc. Ở cõi Dục khi nhập là tư và khi xuất thì có cả ba. Cõi Sắc khi nhập có tu và khi xuất có hai. Cõi Vô Sắc khi nhập có tu và khi xuất cũng có tu. Như vậy vì sao Bà-sa không nói ở dục và cõi Sắc văn tuệ vẫn có thể nhập Thánh đạo?

Giải thích: Bà-sa nói theo độn căn để nói về; luận này lại nói theo lợi căn.

Lại giải thích: Bà-sa nói theo thứ lớp sinh khởi của giai đoạn mới tu; luận này lại nói theo giai đoạn thuần thực nên không trái nhau.

“Điều ở trước nói” cho đến “mấy tâm có thể đắc” dưới đây là thứ hai của toàn văn, nói bao đắc nhiều tâm là, nhắc lại câu hỏi ở trước.

“Tụng chép” cho đến “còn lại đều tự có thể được” là đáp, gồm ba phần: nói đặc tâm, nêu các dị thuyết, bác bỏ sai lầm và nói về chung ý nghĩa văn tụng. Dưới đây là nói về đặc tâm. Ba câu tụng đầu giải thích sự thành tựu các pháp khác; câu tụng cuối giải thích tự thân thành tựu. “Luận chép” cho đến “nên gọi là được sáu ý nói ở đây là.” Trong mười hai tâm, tâm nào trước đây không thành tựu, nay mới được thành tựu thì gọi là Đặc. Tâm dù mới đắc được sau này nhưng cùng chủng loại thì không gọi là đắc vì trước đây có đắc rồi. Ở đây nói theo tương chung, cho thấy không phải đều được thành tựu tất cả nên nói là “có thể đắc”. Đắc sáu tâm dục nhiễm ở cõi Dục đều do ba trường hợp: nghi tục thiện, giới thối hoàn, khởi hoặc thối. Đắc tâm thiện ở cõi Dục do hai duyên: nghi tục thiện và cõi trên thối hoàn. Đắc hai tâm nhiễm ở cõi Dục do hai duyên mà được: khởi hoặc thối và cõi trên thối hoàn. Đắc tâm hữu phú ở cõi Sắc do hai duyên: khởi Dục hoặc thối và Vô Sắc thối hoàn. Đắc tâm hữu phú và Hữu học ở cõi Vô Sắc chỉ do khởi hoặc thối. Vì thế nói là đắc sáu.

Hỏi: Khi giới thối hoàn, thì đắc dục thiện tâm, chỉ đắc sinh đắc, hay đắc cả gia hạnh?

Giải thích: Chỉ có sinh đắc thiện. Lại giải thích: Gia hạnh là tập quán nên cũng có đắc. Luận Bà-sa có hai thuyết nhưng không có bình.

#### **34. Tâm nhiễm cõi Sắc:**

“Cõi Sắc tâm nhiễm” cõi Sắc cho đến “nên gọi là được sáu: nói tâm nhiễm cõi Sắc có sáu” do hai vị mà được là giới thối hoàn và khởi hoặc thối. Muốn quả chung vô phú thuộc cõi Dục, tâm thiện và vô phú thuộc cõi Sắc đắc được do cõi Vô Sắc thối hoàn; tâm nhiễm thuộc cõi Sắc đắc được do hai duyên là giới thối đắc và do khởi hoặc thối đắc; tâm hữu phú và học tâm thuộc cõi Vô Sắc đắc được do khởi hoặc thối; nên gọi là đắc sáu.

“Tâm nhiễm cõi Vô Sắc” cho đến “nên gọi là được hai: nói về đắc hai tâm nhiễm ở cõi Vô Sắc. Tâm nhiễm ô và tâm Hữu học ở cõi Vô Sắc chỉ do một trường hợp là khởi hoặc thối.

Hỏi: Khi thối khởi lậu hoặc ba cõi, tâm nào khởi hoặc ấy?

Giải thích: Luận Bà-sa quyển sáu mươi một chép: Các Những tâm nào nối tiếp khởi phiền não hiện tiền? Nếu rốt ráo xa lìa nhiễm ô ở Phi tướng Phi phi tướng xứ, sinh khởi trói buộc hiện tiền thuộc xứ đó nên bị lui sụt, tức tâm thiện của xứ đó nối tiếp sinh khởi phiền não. Nếu chưa rốt ráo xa lìa nhiễm ô ở Phi tướng Phi phi tướng xứ, sinh khởi trói buộc thuộc xứ đó nên bị lui sụt, tức tâm nhiễm ô hoặc tâm thiện của xứ đó

nối tiếp sinh khởi phiền não; cho đến Sơ tinh lự cũng như vậy. Nếu rốt ráo xa lìa nhiễm ô cõi Dục, sinh khởi trói buộc của giới này mà bị lui sụt, tức tâm thiện hoặc tâm vô phú vô ký của cõi Dục nối tiếp sinh khởi phiền não. Nếu chưa rốt ráo xa lìa nhiễm ô của cõi Dục, khởi trói buộc của cõi này nên bị lui sụt, tức tâm thiện hoặc tâm nhiễm ô, hoặc tâm vô phú vô ký của cõi đó nối tiếp sinh khởi phiền não. Ở đây nếu chưa đắc thiện tinh lự căn bản và định Vô Sắc thì không thể do trói buộc của cõi Sắc và cõi Vô Sắc để bị lui sụt mà chỉ có thể khởi trói buộc của cõi Dục nên bị lui sụt. Nếu đã đắc thiện tinh lự căn bản mà không phải định Vô Sắc thì không thể khởi trói buộc của cõi Vô Sắc để bị lui sụt mà chỉ khởi trói buộc thuộc dục và cõi Sắc để bị lui sụt. Nếu đắc căn bản thiện tinh lự và định Vô Sắc tức có thể khởi trói buộc thuộc ba cõi để bị lui sụt. Luận Bà-sa nói ở giai đoạn cõi Dục thối, tâm vô ký có công năng nối tiếp sinh khởi tâm nhiễm ô, nhưng có thuyết nói ba tâm vô ký, có thuyết nói chỉ hai tâm vô ký tức trừ dị thực. Luận Bà-sa không lời bình vấn đề này.

### ***35. Được ba tâm thiện cõi Sắc:***

“Thiện tâm Cõi Sắc” cho đến “do sự thăng tiến”: đây là nói về sắc thiện dung đắc ba tâm thiện cõi Sắc do hai duyên: nhập định và lìa nhiễm. Tức chúng dị sinh lúc mới hàng phục phiền não của cõi Dục, nhập định Vị chí, đắc được tâm thiện của cõi Sắc, lại do xa lìa dục nhiễm, có được định căn bản thuộc đạo giải thoát, thứ chín nên đắc được hai tâm quả chung của cõi Dục và cõi Sắc. Như vậy trong hai giai vị trên đây: từ cõi Dục nhập cõi Sắc và từ gia hạnh nhập căn bản đều được gọi là Thăng tiến, vì thế không gọi là đắc tâm Hữu học. Như pháp thế đệ nhất, lúc ở hiện tại chưa thành tâm Hữu học, nếu là khổ pháp nhẫn thì cho đến hiện tại cũng chưa có tâm thiện của cõi Sắc vì thế tâm thiện thuộc cõi Sắc không đắc tâm Hữu học. Từ đó biết rằng ở đây nói đắc nghĩa là thành tựu.

### ***36. Được bốn tâm Hữu học:***

“Nếu tâm Hữu học” cho đến “lìa nhiễm cõi Dục cõi sắc” nói về công năng được bốn tâm Hữu học do hai trường hợp nhập định và lìa nhiễm. Do mới chứng nhập chánh tánh ly sinh khổ nhẫn hiện tiền nên đắc được tâm Hữu học, như vậy đắc được là do nhập định; do ở Thánh đạo lìa bỏ các pháp nhiễm ô thuộc cõi Dục, ở đạo giải thoát thứ chín đắc định căn bản nên đắc hai tâm quả chung thuộc cõi Dục và cõi Sắc. Nếu ở Thánh đạo lìa bỏ các pháp nhiễm ô thuộc cõi Sắc thì đắc tâm thiện thuộc cõi Vô Sắc.

Hỏi: Đắc được tâm thiện thuộc cõi Vô Sắc này vào lúc nào?

Giải thích: Nếu ở Thánh đạo liả bỏ pháp nhiễm thuộc định thứ tư, lúc ở đạo giải thoát thứ chín tức đắc tâm thiện thuộc cõi Vô Sắc. Mặc dù không xứ ở gần có cùng pháp đối trị hữu lậu nhưng thuộc giới hệ vững chắc nên nếu chưa liả bỏ pháp nhiễm thuộc địa dưới thì chưa thể tu tập địa trên. Nếu giải thích như trên tức hoàn toàn liả bỏ các pháp nhiễm thuộc cõi Sắc nên gọi là liả sắc nhiễm.

Lại giải thích: Nếu ở Thánh đạo liả bỏ pháp nhiễm thuộc định thứ tư, lúc ở giai đoạn sơ vô gián đạo thì đắc tâm thiện thuộc không xứ cận phần của cõi Vô Sắc vì cận phần tâm thiện phải cùng đối trị tu tập. Nếu giải thích như vậy thì phân ly với pháp nhiễm thuộc cõi Sắc gọi là liả sắc nhiễm. Luận Hiển Tông cũng có hai giải thích; sau này khi nói về phần tu tập sẽ giải thích đầy đủ. Sở dĩ không đắc tâm thiện thuộc cõi Sắc vì khi sắp đắc tâm Hữu học tất nhiên phải thành tựu tâm này trước; cũng không đắc tâm Vô học vì khi Hữu học hiện tiền thì sẽ không thành Vô học.

“Những thứ còn lại là trước nói” cho đến “chỉ tự khả đắc.” Chữ “dư” là chỉ cho các tâm nhiễm ô v.v... đã nói trên, bao gồm ba tâm vô phú vô ký thuộc ba cõi; tâm thiện và tâm Vô học thuộc cõi Dục và cõi Vô Sắc. Không nói về sáu tâm đang hiện tiền vì sự đắc thành có khác nhau; các tâm này chỉ là tự đắc mà không đắc các tâm khác.

### **37. Nói về các tâm nhiễm:**

Hỏi: Đối với các tâm nhiễm thuộc cõi Dục, chỉ nói đắc sáu tâm mà chẳng đắc tâm vô phú thuộc tự giới, tức trái với luận Thức Thân... luận Thức Thân quyển mười ba chép: (Hỏi:) Nếu thành tựu tâm bất thiện thì có thành tựu tâm vô phú vô ký của cõi Dục hay không? (Đáp:) Nếu thành tựu tâm bất thiện thì chắc chắn thành tâm vô phú vô ký của cõi Dục; hoặc thành tựu tâm vô phú vô ký của cõi Dục mà không thành tựu tâm bất thiện, tức cõi Dục sinh trưởng tâm đã liả bỏ tham cõi Dục và sinh trưởng bố-đặc-già-la cõi Sắc. Theo luận trên ở giai đoạn giới thối hoàn, lúc khởi nhiễm cõi Dục thì chắc chắn thành tâm bất thiện; và nếu như vậy thì chắc chắn cũng thành tâm vô phú vô ký. Nhưng thật ra trong bốn tâm vô ký của cõi Dục, chỉ có hai thứ uy nghi và công xảo nhờ thế lực mạnh mẽ nên mới có đắc ba đời vì thế thành thì tâm bất thiện tức chắc chắn cũng thành hai thứ này. Sở dĩ không thành tựu hai thứ kia vì đã thành tựu bất thiện thì không có quả chung; tâm dị thực sinh không thuộc tiền hậu đắc, nên cũng chẳng chắc chắn thành tựu. Theo luận Thức Thân, hai tâm uy nghi và công xảo cõi Dục nhất định có đắc ba



đời nghĩa là ở giai đoạn giới thối hoàn, trong số các tâm nhiễm ô thuộc cõi Dục chắc chắn có thành vô phú vô ký và nếu vậy tâm nhiễm cõi Dục lẽ ra nói là được bảy, vì sao nói sáu; tâm thiện cõi Sắc cũng phải tính là hai và tâm Hữu học phải tính là ba. Mỗi trường hợp lại bị trừ đi tâm vô phú vô ký của cõi Dục; lúc mới đắc được hai tâm thuộc loại trên thì thân chắc chắn vẫn còn ở cõi Dục, như vậy tâm vô phú vô ký chắc chắn đã được thành trước đó tức đối với hai tâm thuộc loại này lẽ ra không nên nói là Đắc. Luận Hiển Tông quyển mười một cũng đồng với Thức thân, khi Hiển Tông sửa lại bài tụng rằng “Các tâm nhiễm ô của ba cõi được tính theo thứ lớp (từ dưới lên), đắc bảy, sáu, hai thứ; cõi Sắc có hai tâm thiện và ba Hữu học, hai tâm “vô” còn lại thuộc tự đắc”. Khi nói hai tâm “vô”, Hiển Tông nhằm chỉ cho tâm vô phú vô ký của cõi Dục và cõi Sắc vì hai tâm này đều thuộc “vô” sở đắc. Đại ý bài tụng trên cũng đồng với Câu-xá, chỉ có phần nêu ra hai tâm vô ký là khác. Luận Chánh Lý quyển hai mươi tuy không sửa lại bài tụng nhưng đại ý của văn xuôi vẫn đồng với Thức Thân. Luận này đã trái với các luận của Thức thân v.v... ở trên thì làm sao có thể giải thích chung?

Giải thích: Thật ra phần lớn hai tâm vô ký uy nghi và công xảo của cõi Dục không thuộc đắc ba đời. Sinh ở cõi Dục nếu khởi tự tại thì gọi là thành tự; nếu không khởi được tự tại thì gọi là bất thành tự; không hẳn phải đắc mới gọi là Thành tự.

Câu hỏi: Nếu vậy, tâm vô ký dị thực của cõi Vô Sắc khi không hiện tiền vẫn phải gọi là thành tự, vì khởi được tự tại? Hơn nữa, nếu tự tại mà gọi là thành tự thì đối với các tâm khác nhờ nguyên nhân nào mà biết là có thật thể riêng; cho nên giải thích như vậy là có lỗi.

Giải thích: Hai tâm vô ký thuộc đắc ba đời; tuy nhiên lúc từ cõi trên thối hoàn cõi dưới thì phải hiện hành thì mới có thể đắc; trung hữu mới khởi vốn là tâm nhiễm, lúc đó chưa được gọi là đắc vô ký; về sau nhờ có hiện khởi, khi đắc ba đời đã sinh khởi thì mới được nối tiếp nên gọi là thành tự. Sơ tâm chưa đắc được nên không trái với luận này. Chắc chắn thành tự về sau, mới đầu chỉ có ít không nói, cho nên biết rằng cũng không trái với văn luận Thức Thân.

Hỏi: Nếu vậy, lẽ ra cũng không nên nói sắc thiện và tâm Hữu học của cõi Sắc đắc tâm vô phú của cõi Dục vì tâm này đã chắc chắn thành tự trước đó? Cho nên cũng có lỗi.

### **38. *Nêu ba giải thích:***

Để trả lời vấn nạn này, nay trình bày sơ lược ba giải thích: để giải thích chung văn kia.

1) Các luận đều có chủ ý khác nhau, không nhọc giải thích. Cũng không thể y theo văn nghĩa của Thức Thân để bác bỏ nội dung giải thích của Câu-xá chúng tôi vì luận chủ không hề có ý so sánh với luận Thức Thân. Nếu luận Thức Thân có ý cho rằng uy nghi và công xảo tuy là vô ký nhưng có thể lực mạnh mẽ nên chắc chắn thuộc ba đời đắc thì luận này cũng như các luận khác lại cho rằng uy nghi chỉ chắc chắn thành tựu ở Phật, Tỳ-kheo Mã thắng, các bậc khéo tu tập; và công xảo chỉ chắc chắn thành tựu ở trời Tỳ-thấp-phước yết-ma, vị khéo tu tập, nếu không có sự tu tập tốt thường xuyên thì không thể thành tựu.

2) Hai luận không hề trái nhau. Trong chúng hữu tình có người thường xuyên tu tập uy nghi công xảo nhưng cũng có người không. Luận Thức thân v.v... y theo các trường hợp tu tập cao siêu để nói chắc chắn thành tựu cõi Dục vô phú; trong lúc luận này y theo trường hợp không tu tập, hoặc phần lớn không tu tập để nói không thành tựu. Mỗi luận đều y theo một trường hợp nên không trái nhau. Nếu nói đầy đủ thì có khi thành tựu và có khi không thành tựu. Nếu tu tập thường xuyên thì thành tựu; còn không tu tập thường xuyên thì không thành tựu. Nếu hiểu theo cách trên thì Thức Thân cũng đồng với Câu-xá.

3) Hai luận không hề trái nhau. Mỗi một hữu tình đều có nhiều uy nghi công xảo; trong số đó nếu thường xuyên tu tập thì thành tựu, không thường xuyên tu tập thì không thành tựu. Luận Thức Thân y theo sự thường xuyên tu tập nên nói chắc chắn thành tựu tâm hữu phú của cõi Dục; Luận này y theo sự không thường xuyên tu tập nên nói không thành tựu tâm hữu phú cõi Dục. Nói cho tận lý, nếu y theo sự thường xuyên tu tập thì luận này cũng có thành tựu và nếu y theo sự không thường xuyên tu tập thì thức Thân cũng có bất thành tựu. Nếu giải thích như vậy thì Câu-xá cũng đồng với Thức thân và Hiển Tông không nhọc công sửa đổi văn tụng. Tuy nhiên với giải thích trên, vẫn sợ rằng khó biết hết được Thánh ý nên mong các bậc cao minh thấy được sự hiểu biết hẹp hòi này, sẽ có giải thích khác, xin được hân hạnh chỉ bày.

### **39. *Nêu các thuyết khác:***

“Còn lại ở đây” cho đến “vô ký duy vô ký”: dưới đây là thứ hai, nêu các thuyết khác để bác bỏ giải thích trên. Đây là luận chủ, nêu thuyết đắc chín tâm nhiễm của sư theo luận Tạp Tâm; so với luận này cũng không trái vì luận này dựa vào toàn bộ tâm nhiễm của ba cõi để nêu tất cả, tức sáu tâm nhiễm của cõi Dục, sáu tâm nhiễm của cõi Sắc và hai tâm nhiễm của cõi Vô Sắc, tên gọi đều giống như đã nói ở trên, cộng tất cả là mười bốn tâm. Tạp tâm lại loại bỏ các tên gọi trùng lập

nên chỉ kể chín tâm; tức bốn tâm cõi Dục, ba tâm cõi Sắc, tâm nhiễm và tâm Hữu học thuộc cõi Vô Sắc, cộng tất cả là chín. “Thiện tâm đặc sáu nghĩa là về việc đặc sáu tâm thiện, luận này trước đây dựa theo tên gọi trùng lặp để nói về tất cả là bảy tâm; tức ba tâm thiện cõi Sắc, và bốn tâm Hữu học đều có tên gọi như trước đây. Tạt Tâm loại bỏ trùng lặp, chỉ nói sáu loại, tức vô phú của cõi Dục; thiện, vô phú vô ký của cõi Sắc, thiện và Hữu học Vô học của cõi Vô Sắc. “Vô ký chỉ có vô ký” nghĩa là khi ba loại vô phú vô ký hiện tiền chỉ thành tự tự thể mà không có tha thể, thế lực lại yếu kém nên nói là vô ký chỉ đặc vô ký.

Hỏi: Vì sao về vô ký lại không nêu số lượng rõ ràng?

Giải thích: Lẽ ra cũng nên nói là đặc được ba tâm, tức tâm vô phú của ba cõi nhưng khi nói vô ký thì đã chứa đựng nghĩa các tâm này.

Lại giải thích: Các tâm thiện và nhiễm ngoài tự thể ra đều có thể đặc tha thể nên mới nêu riêng số lượng; vô ký chỉ đặc tự thể nên không cần nêu số lượng. (luận chủ nêu đã xong.)

#### **40. Luận chủ bác bỏ:**

“Trong tâm thiện” cho đến “nên biết tướng ấy” là luận chủ bác bỏ là sai, tâm nhiễm y theo đơn danh, chỉ nói chín tâm; vô ký chỉ đặc tự thể nên đối với số lượng trên đây cũng không ngại gì. Nhưng đối với tâm thiện mà dựa vào đơn danh để nói rằng đặc sáu tâm là quá ít; Trong các tâm thiện lẽ ra nên nói đặc bảy. Tức lúc chánh kiến nối tiếp gốc lành, cõi Dục tâm thiện khởi được gọi là Đắc. Lúc lìa bỏ cõi Dục tâm nhiễm, ở vào đạo giải thoát thứ chín, đốn đặc hai tâm vô phú cõi Dục và cõi Sắc. Như vậy cộng thêm tâm thiện ở trước là ba. Khi đắc định của hai cõi, hai thiện tâm của mỗi cõi cũng gọi là Đắc; như vậy cộng với trước là năm. Khi mới nhập vị ly sinh, đắc được tâm Hữu học; lúc đắc A-la-hán thì cũng đắc tâm Vô học; như vậy cộng với trước là bảy. Tạt Tâm không nói về loại tâm khi chánh kiến tiếp nối gốc lành, nên mới nói là sáu; tức mắc lỗi “quá ít”. Về các tâm nhiễm và vô ký có thể căn cứ các giải thích trước đây để giải thích chung, lẽ ra biết rằng nghĩa của tướng ấy cũng không trái.

Luận Chánh Lý chống chế: Lẽ ra cũng có đặc tâm thiện của cõi Dục vì chánh kiến nối tiếp các thiện căn bản. Tuy nhiên thêm tâm thiện cõi Dục mà lại trừ tâm vô phú cho nên luận chủ không nên bắt buộc phải kể đến bảy tâm.

Giải thích: Chánh Lý đồng với Thức thân khi cho rằng lìa dục nhiễm không đặc vô phú của cõi Dục. Câu-xá bác bỏ rằng: Như đã được giải thích đầy đủ trên đây, dù cho không đặc tâm vô phú của cõi Dục

đi nữa nhưng vì Tập Tâm không nói về tâm thiện cõi Dục nên rốt cuộc cũng vẫn sai. Nếu muốn chống chế, tại sao các ông không bào chữa việc họ không nói tâm thiện cõi Dục.

**41. Tụng lại nghĩa trước:**

“Vì nhiếp nghĩa trước” cho đến “chẳng phải trước thành”: Đây là thứ ba, tụng lại nghĩa trước. Để tóm tắt ý nghĩa đặc tâm sai khác đã được nói trên đây nên nói bài tụng rằng:

- 1) Do lúc thác sinh tức giai đoạn giới thối hoàn.
- 2) Do lúc nhập định, tức tâm thiện Hữu học của cõi Sắc.
- 3) Do lúc lìa nhiễm, tức lìa bỏ tâm nhiễm của cõi Dục và cõi Sắc.
- 4) Do lúc lui sụt, tức giai đoạn khởi hoặc thối;
- 5) Do nối tiếp thiện vị, tức nối tiếp gốc lành, trong năm trường

hợp trên, trường hợp đầu và hai trường hợp cuối chỉ cho tâm nhiễm, hai trường hợp ở giữa là nhập định và lìa nhiễm chỉ cho tâm thiện. Do năm vị này mà khi đắc tâm có sai khác, như trước có nói. Ở đây nói “đắc” chẳng phải trước đã thành mà là nay mới thành.

