

CÂU-XÁ LUẬN KÝ

QUYỂN 8

Phẩm 3: PHÂN BIỆT THẾ (PHẦN 1)

1. Giải thích các phẩm:

Phẩm Phân Biệt Thế, Thế là thế gian, có thể bị hủy hoại, và có đối trị. Phẩm này nói rộng nên gọi là Phân biệt. Sở dĩ kể là nói về phẩm Thế vì hai phẩm đầu chỉ nói chung các pháp hữu lậu và vô lậu, sáu phẩm kế sau đây nói riêng về hữu lậu, vô lậu, đều là căn bản. Cho nên nói trước, dựa vào chung để giải thích riêng nên được nói sau. Trong phần nói riêng về sáu phẩm thì, ba phẩm đầu nói riêng về hữu lậu, ba phẩm sau nói riêng về pháp vô lậu. Pháp hữu lậu thô, dễ nhận thấy nên nói trước, pháp vô lậu nhỏ nhiệm nên nói sau. Trong phần nói riêng pháp hữu lậu, thì phẩm Thế nói về quả hữu lậu, phẩm Nghiệp nói về nhân hữu lậu, phẩm Tùy miên nói về duyên hữu lậu. Trong ba phẩm thì tướng, quả hiển bày cho nên nói trước.

Đã nương ba cõi cho đến xứ riêng có bao nhiêu. Trong phẩm Thế có hai

- 1) Hữu tình thế gian;
- 2) Khí thế gian.

Phần Hữu tình thế gian là nói chung về hữu tình và sự sai khác phân chia các nhóm. Trong phần nói chung về hữu tình chia làm ba phần: nói về hữu tình sinh, nói về hữu tình trụ và nói về hữu tình diệt. Trong phần nói về hữu tình sinh gồm có chín điểm: ba cõi, năm đường, bảy thức trụ, chín chỗ hữu tình ở, bốn thức trụ, bốn sinh, Trung hữu, duyên khởi và bốn hữu. Dưới đây là thứ nhất nói về ba cõi, kết phần trước nêu câu hỏi. Ở cuối phẩm trước dựa vào ba cõi để phân biệt các tâm, nay là phần giải thích ba cõi và các xứ của mỗi cõi.

2. Nói về các tầng trời cõi Dục:

- 1) *Phần tụng:*

“Tụng chép” cho đến khiến tâm v.v... nối tiếp: đây là chính nói. Câu tụng đầu nói về cõi Dục, câu thứ hai nói về cõi Sắc, câu thứ ba về cõi Vô Sắc; tùy theo thứ lớp khác nhau để đáp hai câu hỏi trước.

2) *Phần văn xuôi:*

“Luận chép” cho đến “trời Tha Hóa Tự Tại”. Văn xuôi có hai phần: giải thích văn tụng và hỏi đáp phân biệt. Dưới đây là chính giải thích văn tụng. Sáu tầng trời cõi Dục gọi là Lục Dục thiên. Luận Hiển Tông quyển mười sáu chép: Chỉ có sáu tầng trời cõi Dục thọ các cảnh mầu nhiệm. Sáu tầng trời cõi Dục là:

a) Bốn đại vương chúng chư thiên, tức cõi này có bốn vị đại vương và chúng chư thiên thuộc quyền, hoặc chúng thiên này hầu hạ các vị đại vương này và thuộc quyền lãnh đạo của họ.

b) Trời Ba Mươi Ba: tức cõi này là nơi cư ngụ của ba mươi ba bộ chúng chư thiên, trong bốn đỉnh Cao sơn mỗi đỉnh đều có tám bộ chúng thiên, ở trung ương có một bộ là Trời Đế-thích, cộng chung có ba mươi ba bộ chúng.

c) Trời Dạ-ma, Hán dịch là Thời phần vì tầng trời này thường thọ hưởng vui sướng.

d) Trời Đổ-sử-đa, Hán dịch là Hỷ Túc vì cõi này thường sinh tâm hỷ túc đối với các pháp được thọ nhận.

e) Trời Lạc Biến Hóa, vì người ở cõi này thường tự thích hóa ra các cảnh dục để thọ vui.

f) Trời Tha Hóa Tự Tại, vì cõi này thường thọ vui sướng đối với các cảnh dục do người khác hóa thành.

3. *Nói về xứ riêng:*

“Cõi Dục như thế xứ riêng có mấy loại?” Là hỏi.

“Địa ngục châu khác” cho đến “đều thuộc về cõi Dục” là đáp. Luận Chánh Lý quyển ba mươi mốt, phần giải thích bảy địa ngục trước có chép: Các khổ bức thân, chết đi sống lại nên gọi là “Đẳng hoạt”, tức chúng sinh ở cõi này tuy chịu đủ thứ cực hình đâm chém, xay nghiền nhưng khi được gió mát thổi đến thì được tỉnh táo lại giống như đã từng sống trước đây nên được gọi là Đẳng hoạt. Trước tiên dùng dây màu đen để trói sau đó mới chĩa nhọn nên gọi là “Hắc Thằng”. Đủ loại cực hình ép ngặt thân, nhóm họp tàn hại nên gọi là “Chúng Hợ”. Đau khổ ép ngặt khiến cho đau đớn kêu la, nên gọi là “Hào khiếu”. Bị các cực hình ép ngặt thân, kêu la gào thét, đau đớn kêu oan nên gọi là “Đại khiếu”. Lửa bao bọc đốt cháy khắp thân, nóng bức khó chịu nên gọi là “Viêm Nhiệt”. Dù ở trong hay ngoài thân, dù thân mình hay thân người,

đều phát ra lửa nóng thiêu đốt đến cực độ nên gọi là “Cực Nhiệt”. Phần cuối của luận này khi giải thích địa ngục thứ tám lại chép: Chịu khổ không xen hở nên gọi là “Vô gián”; không có sự an vui nào xen lẫn khổ ép ngặt nên gọi là Vô gián. Bốn châu gồm châu Thiêm-bộ ở phía Nam, tức dựa vào rừng hoặc quả để gọi tên; châu thặng thân ở phía Đông, chúng sinh ở châu này có thân hình xinh đẹp, hoặc xinh đẹp hơn chúng sinh châu thiêm-bộ ở phía Nam nên dịch là “Thặng Xứ”, vì có xứ thù thặng hơn cả trong bốn châu, hoặc còn gọi là “Thặng sinh” vì có đời sống tốt đẹp hơn so với các châu kia. Văn còn lại dễ hiểu.

4. Giải thích mười bảy tầng trời cõi Sắc:

“Trong cõi Dục này” cho đến “tầng trời Bát Sắc Cứu Cánh” là giải thích mười bảy tầng trời cõi Sắc này. Luận Chánh Lý quyển hai mươi mốt, phần giải thích tên các tầng trời chép: Do thiện thọ sinh nên gọi là Phạm, Phạm tức là Đại nên gọi là “Đại Phạm”. Do chúng thiên này được định trung gian, sinh ra trước tiên, hoại diệt sau cùng, uy đức cao quý nên gọi là Đại. Thuộc quyền sở hữu của Đại Phạm, do Đại Phạm cai trị và thuộc sự dẫn dắt của Đại Phạm nên gọi là “Phạm chúng”. Thường đứng sắp hàng hộ vệ phía trước Đại Phạm nên gọi là “Phạm Phụ”. Tầng trời ít được chiếu sáng gọi là trời Tiểu Quang. Cõi có ánh sáng rực rỡ khó có thể đo lường gọi là trời Vô Lượng Quang. Cõi có ánh sáng trong lành chiếu soi cùng khắp gọi là trời Cực Quang Tịnh. Ý thọ vui sướng gọi là tịnh, tầng trời có loại tịnh này yếu kém gọi là trời tiểu tịnh. Tầng trời có loại tịnh này tăng thượng khó lường gọi là trời Vô Lượng Tịnh. Tầng trời có loại tịnh này ở cùng khắp gọi là trời Biến Tịnh, ý nói không có cõi nào được vui sướng hơn cõi này. Các cõi cư ngụ phía dưới các vị trời ở trên hư không có mây giăng vãn vũ gọi là Vân; các cõi không có mây, nằm ở tầng không có mây phủ nên gọi là Vô vân. Chúng sinh có có phước đức mới được sinh lên tầng trời này, nên gọi là trời Phước Sinh. Cư ngụ ở cõi này phải có nghiệp quả cao quý nên gọi là trời Quảng Quả. Các bậc Thánh đã lìa dục, dùng nước Thánh đạo tẩy rửa các cấu bản phiền não nên gọi là Tịnh; nơi tịnh thân nương ở gọi là Tịnh cư; hoặc cư ngụ ở cõi tận cùng của sinh tử, giống như đã trả hết nợ đời nên gọi là tịnh, chỗ ở của loại chúng chư thiên này gọi là Tịnh cư; hoặc ở tầng này không có các loài chúng sinh ở chung lộn xộn mà chỉ toàn là bậc Thánh nên gọi là Tịnh cư. Phiền là phiền tạp hoặc còn có nghĩa là phiền quảng. Trong các cõi không có sự phiền tạp thì cõi này đứng đầu, trong các cõi có nhiều phiền tạp thì cõi này có ít nhất nên gọi là trời Vô Phiền hoặc gọi là trời Vô Cầu vì không mong

cầu nhập vào cõi Sắc. Đã khéo hàng phục các chướng ngại cho sự nhóm họp các Tĩnh lự thuộc phẩm thượng và phẩm trung, ý lạc bình hòa, xa lìa các nóng bức nên gọi là trời Vô nhiệt; hoặc các cõi dưới còn sinh phiền não gọi là Nhiệt, cõi này vừa mới được xa lìa phiền não nên gọi là Vô Nhiệt; hoặc Nhiệt còn có nghĩa là cháy rực tức ở cõi này đang còn tạp tu tĩnh lự và quả thuộc thượng phẩm nhưng vẫn chưa chứng được nên gọi là Vô Nhiệt. Đã đắc thượng phẩm tạp tu tĩnh lự, quả đức đã được sáng tỏ nên gọi là trời Thiện Hiện. Tạp tu định chướng ở các phẩm còn lại cho đến khi chứng thấy lý cùng cực trong sáng thì gọi là trời Sắc Cứu Cánh, hoặc xứ này đã cùng tận ranh giới của sắc thân đang bị các khổ ép ngặt nên gọi là trời Sắc Cứu Cánh. Có thuyết cho rằng chữ Sắc là nhóm họp các sắc và đến tận giới hạn sau cùng của nhóm họp sắc này gọi là Sắc Cứu Cánh.

“Ca-thấp-di-la” cho đến “bốn chúng vây quanh” là luận chủ trong bài tụng nói về nghĩa của các Sư phương Tây cho là có mười bảy tầng trời. Vì thế luận Bà-sa chép: các Luận sư ở Ấn-độ nói cõi Sắc có mười bảy tầng trời. Các Luận sư này có ý y theo thọ, lượng và xứ v.v... của Đại Phạm Vương để phân biệt với hai cõi kia. Ở sơ định đã lập riêng ba cõi, vì thế Bà-sa chép: Các Luận sư Ấn-độ cho rằng Sơ Tĩnh lự có riêng ba xứ là Phạm chúng thiên xứ, Phạm phụ thiên xứ và Đại Phạm thiên xứ. Xứ này chính là Tĩnh lự trung gian. Các Luận sư Ấn-độ sở dĩ không lập trời Vô tướng vì thọ, lượng, địa v.v... của cõi này chẳng khác với trời Quảng quả. Luận Chánh Lý lại chép: Có các thuyết khác về tên của mười bảy xứ. Ở sơ Tĩnh lự lập chung làm hai xứ, ở tĩnh lự thứ tư chỉ nói về trời Vô tướng. Giải thích: Các Luận sư này có ý cho rằng vì nhóm họp khác loại nên lập quả chiêu cảm mà không lập Đại Phạm nên Sơ định chỉ nói về hai cõi. Luận Chánh Lý chép: cõi Sắc ở cõi trên lập thành mười tám xứ. Giải thích: Do hai nhân khác nhau nên lập thành mười tám. Nay các Luận sư ở đây đều không lập thêm hai cõi này, vì không có địa riêng nên chỉ có mười sáu. Vì thế luận Bà-sa chép: Các Luận sư ở Ca-thấp-di-la cho rằng Sơ tĩnh lự chỉ có hai xứ.

5. Bốn tầng trời cõi Vô Sắc:

“Trong cõi Vô Sắc” cho đến hơn kém có khác: dưới đây là nói về cõi Vô Sắc, giải thích hai câu tụng đầu, nói lên cõi Vô Sắc không có nơi chốn mà chỉ do đồng phần, mạng, dị thực sinh có mạnh yếu khác nhau nên lập thành bốn cõi. Lúc mới tu định Vô Sắc thì sẽ nhàm chán sắc, chỉ nghĩ đến vô biên không nên có sự hiểu biết về Không vô biên; kế đó nhàm chán ngoại không, chỉ nghĩ đến nội thức nên có sự hiểu biết

về thức vô biên; sau đó lại nhằm chán thức, chỉ nghĩ đến Vô sở hữu nên có sự hiểu biết về Vô sở hữu; sau đó cũng không còn các tướng thô thuộc bảy định ở các cõi dưới nên gọi là Phi tướng; không đồng với vô tâm nên gọi là Phi phi tướng. Xứ là nơi sinh ra và lớn lên của loài hữu tình. Ba xứ đầu là dựa vào gia hạnh để gọi tên; xứ thứ tư lại dựa vào thể vì thế Phẩm Định chép: Ba tên gọi Không vô biên v.v... là dựa vào gia hạnh để lập thành; Phi tướng Phi phi tướng là dựa vào sự yếu kém tối tăm để đặt tên, như ở dưới có giải thích rộng.

Lại làm sao biết cõi ấy không có nơi chốn là hỏi.

Nghĩa là ở chỗ ấy cho đến “Trung hữu khởi” là đáp. Nói chỗ ấy nghĩa là ở cõi Dục và cõi Sắc tùy theo sự thích ứng mà đắc được định xứ ở các cõi này. Tuy được định ở xứ này nhưng đồng thời cũng đắc được qua đời ở các xứ khác, nhưng ở đây chỉ y theo qua đời ở xứ này; hoặc nói chỗ ấy là tùy theo xứ của từng châu, tức chữ xứ ở đây chứa đựng nghĩa rất chung chung vì khi đắc định ở xứ này thì cũng đắc qua đời ở xứ khác, cho nên biết rằng nói “xứ” là y theo chung chứ chẳng phải riêng. Đã nói thọ sinh xứ này thì Trung hữu xứ này hiện tiền biết rõ rằng cõi Vô Sắc không có nơi chốn. Nếu có nơi chốn riêng thì lẽ ra khi đi thọ sinh Trung hữu của xứ kia phải hiện tiền. Đây là kiến chấp của Đại chúng bộ khi cho rằng cõi Vô Sắc có nơi chốn riêng. Giải thích: Nói “thị xứ” là chỉ cho sự hoạch định xứ thuộc cõi Vô Sắc chứ không phải cõi Vô Sắc có nơi chốn riêng; như nhãn thức dựa vào nhãn căn, căn có nơi chốn nhưng thức thì không. Vì lý do này có thể nói rằng Trung hữu truyền thức thọ sinh. Lại giải thích: Nói “chỗ ấy thọ sinh” là để nói lên không có nơi chốn chứ không có ý cho rằng xứ này có nơi chốn riêng, như “không xứ”. Vì thế luận Bà-sa quyển sáu mươi tám chép: Khi mất ở cõi Dục và sinh vào cõi Vô Sắc thì sinh hữu thuộc cõi Vô Sắc không khởi tại chỗ chết của cõi Dục (trên đây là văn luận). Lại nữa, khi mất từ cõi Vô Sắc và sinh vào cõi Sắc và cõi Dục thì lẽ ra phải khởi từ Trung hữu thuộc xứ được sinh. Vì thế luận Bà-sa quyển sáu mươi tám chép: Hỏi: Khi mất xuống cõi cõi Vô Sắc và sinh ở Sắc và cõi Dục thì hai Trung hữu này hiện tiền ở xứ nào? Đáp: Có thuyết cho rằng hiện hữu ở tinh lự thứ tư. Phê Bình: Không nên nói như vậy. nếu cõi Vô Sắc có nơi chốn thì có thể nói như vậy nhưng thật ra cõi Vô Sắc không có nơi chốn thì làm sao có thể duyên xa đến tinh lự thứ tư. Có thuyết lại cho rằng nếu mất từ cõi Sắc và cõi Dục và sinh lên cõi Vô Sắc thì Trung hữu hiện tiền ở hai cõi đó. Nói như vậy cũng không đúng vì nếu hợp mất ở cõi Vô Sắc và sinh trở lại cõi Vô Sắc thì sẽ thế nào. Cho nên biết rằng khi mất

ở Dục và cõi Sắc và sinh lên cõi Vô Sắc hoặc mất ở cõi Vô Sắc và sinh trở lại cõi Vô Sắc thì khi mất ở cõi Vô Sắc và sinh xuống cõi Sắc và cõi Dục thì hai Trung hữu này sẽ hiện tiền ở xứ được sinh.

Hỏi: Nếu giải thích theo cách sau thì có thể thuận với lời bình của Bà-sa, nhưng nếu giải thích theo cách sau thì lại trái nhau?

Giải thích: Luận chủ lấy lý làm tông chỉ chứ không dùng lời bình của Bà-sa để xét định vấn đề nên không nhọc giải thích chung.

Hỏi: Nếu theo cách giải thích đầu thì có thể nói Trung hữu truyền thức thọ sinh, nhưng nếu theo cách sau thì đã có thể hiện hữu ở xứ sẽ sinh mà không cần đến Trung hữu?

Đáp: Luận Bà-sa quyển sáu mươi chín chép: “Hỏi: Khi mất ở cõi Vô Sắc và sinh xuống cõi Dục và cõi Sắc nếu đã tùy theo Trung hữu của xứ sẽ sinh mà hiện hữu thì vốn đã không có sự qua lại còn cần gì đến Trung hữu? Đáp: Vì trước đó đã tạo nghiệp chiêu cảm quả Trung hữu nên tuy không có qua lại nhưng cũng thọ quả Trung hữu vì đã do nghiệp lực dẫn dắt cho nên phải sinh. Lại giải thích: Bốn sinh ở cõi Dục và cõi Sắc phải có Trung hữu mới sinh được”.

“Như hữu cõi Sắc” cho đến “tâm bình đẳng nối tiếp: dưới đây là giải thích hai câu tụng cuối. Luận chủ hỏi: Dục và cõi Sắc đều có sắc nên gọi là hữu sắc, chúng sinh hữu sắc cần phải nương sắc thân thì tâm, v.v... mới có thể nối tiếp. Như vậy chúng sinh Vô Sắc phải nương vào gì để tâm, v.v... được nối tiếp? Đây là hỏi dựa vào hai cõi dưới để so sánh cõi Vô Sắc.

“Các sư Đối pháp” cho đến được nối tiếp là Hữu luận đáp: Tâm, v.v... của cõi Vô Sắc tuy không nương sắc thân nhưng lại đồng phần, v.v... để được nối tiếp.

“Nếu thế thì hữu sắc” đến hai nối tiếp này là Luận chủ hỏi: Vì sao tâm v.v... của cõi Hữu sắc lại không nương hai pháp đồng phần và mạng căn?

“Cõi Hữu sắc sinh ra hai yếu kém này” là giải thích của Hữu bộ: Hai pháp đồng phần và mạng căn thuộc cõi Hữu sắc vốn yếu kém nên tâm v.v... không nương.

“Hai thứ này của cõi Vô Sắc vì sao lại mạnh mẽ” là hỏi tiếp của luận chủ.

“Cõi kia hai tông” cho đến “năng phục sắc tướng” là Hữu bộ trả lời: Từ thắng định sinh nên hai thứ ấy mạnh mẽ. Do định hàng phục sắc nên nói là định thắng, hoặc định hàng phục sắc nên không nương sắc mà chỉ nương đồng phần và mạng căn.

“Nếu thế thì đối với kia” cho đến đâu cần nương riêng là tiếp luận hỏi chủ: Nếu định ở Vô Sắc đã mạnh mẽ thì lẽ ra tâm v.v... phải nương theo cần gì nương vào đồng phần và mạng căn.

6. Đồng phần và mạng căn:

“Lại, nay nên nói” cho đến lấy gì làm chỗ nương là hỏi của luận chủ: Đồng phần và mạng căn của chúng sinh hữu sắc phải dựa vào Sắc chuyển, đồng phần và mạng căn của cõi Vô Sắc dựa vào pháp gì? Tức so sánh hai cõi dưới với cõi trên.

“Hai thứ này lại nương nhau mà chuyển” là Hữu bộ trả lời: Đồng phần và mạng căn tự nương vào nhau.

“Hai thứ này của Hữu sắc vì sao không nương nhau” là hỏi của luận chủ.

“Cõi Hữu sắc sinh ra hai thứ yếu kém này:” là Hữu luận đáp: Vì yếu kém nên không nương nhau.

“Hai thứ này của cõi Vô Sắc vì sao mạnh mẽ là lời Luận chủ hỏi lại.

Hai thứ này của cõi ấy cho đến có công “năng hàng phục sắc tướng” là Hữu bộ trả lời: Vì có nhân mạnh mẽ nên quả cũng mạnh mẽ. Trước đây đã nói nhờ định hàng phục sắc tướng nên nói là mạnh mẽ hoặc vì hàng phục sắc tướng nên không nương sắc.

“Cho nên lại đồng tâm hỏi tiếp”: là luận chủ hỏi, cho thấy câu trả lời trên cũng sẽ bị bác bỏ như trước. Nếu nói do định mạnh mẽ nên đồng phần và mạng căn nương nhau thì cũng giống như câu hỏi trước đây về tâm nối tiếp. Nếu giải thích như trên thì đồng phần và mạng căn khi nối tiếp chuyển, chỉ nương vào thắng định mà không cần phải nương nhau.

“Hoặc tâm, tâm sở chỉ nương lẫn nhau” là luận chủ y theo lý để hỏi tiếp: Nếu nói đồng phần và mạng căn của cõi Vô Sắc nương nhau thì pháp tâm, tâm sở của cõi này chỉ cần nương nhau mà không cần phải có sở y riêng. Lại giải thích: Nếu cõi Vô Sắc có nhân mạnh mẽ, pháp tâm, tâm sở chỉ cần nương nhau. Như vậy câu hỏi này là nói về đồng phần và mạng căn không có thật thể.

7. Trích dẫn kinh bộ để chứng minh:

“Cho nên sư kinh bộ” cho đến “không nương sắc chuyển” là trích dẫn kinh bộ để chứng minh đồng với câu hỏi trên. Kinh bộ nói rằng pháp tâm, tâm sở thuộc cõi Vô Sắc khi nối tiếp chỉ nương nhau chứ không có đồng phần và mạng căn làm sở y riêng. Nghĩa là nếu có nhân chưa lìa sắc ái dẫn khởi tâm thì quả này sẽ câu sinh với sắc và điều nương sắc mà chuyển. Nếu đã lìa ái, đối với sắc, đã nhàm chán thì quả sẽ không

câu sinh với sắc và cũng không nương sắc mà chuyển. Điều này chứng minh pháp tâm, tâm sở của cõi Vô Sắc chỉ nương nhau.

“Vì sao gọi là dục đẳng ba cõi”: dưới đây là hỏi đáp phân biệt, hỏi về tên gọi ba cõi.

“Năng trì tự tướng” cho đến “dụ như trước nói” là đáp. Giới nghĩa là trì hay chủng tộc. Hai giải thích này giống như trước. Giới là gọi chung; dục v.v... là tên gọi riêng. Cái riêng dựa vào cái chung nên gọi là cõi Dục v.v... Nếu nói đầy đủ lẽ ra là giới thuộc” về nhưng nay lược bỏ hai chữ “sở thuộc” mà chỉ gọi là cõi Dục. Dục là năng thuộc, giới là sở thuộc. Phối hợp năng sở để nói chung nên gọi là cõi Dục. nếu có trường hợp vì dục mạnh mẽ nên chỉ gọi là Dục, tức lời dùng riêng để hiển bày chung; như huyện là sở thuộc người, người là năng thuộc, huyện là sở thuộc. Giới là sở thuộc của sắc nên gọi là cõi Sắc, nên biết cũng thế. Trong đồ uống có pha tiêu nên gọi là đồ uống có vị tiêu, trên chiếc vòng có kim cương nên gọi là vòng kim cương. Nếu nói đủ tức đồ uống thuộc về tiêu và vòng thuộc kim cương; vì lược bỏ các chữ ở giữa nên mới gọi tên như trên. Cõi không có sắc gọi là cõi Vô Sắc. Ở đây chữ sắc nghĩa là biến ngại tức chỉ cho mười thứ sắc; hoặc nghĩa là thị hiện cho sắc xứ. Vì sợ hiểu nhầm Vô Sắc lấy sắc vô làm thể nên nay giải thích rằng bốn thể Vô Sắc vì có thể tánh chẳng phải sắc nên gọi là Vô Sắc chứ không phải cõi Vô Sắc ấy chỉ dùng xứ của sắc vô, vô pháp làm thể. Phần giải thích cõi Vô Sắc và hai thí dụ đều nói theo trước.

“Lại cõi Dục” cho đến nên biết cũng thế là thứ hai, giải thích dựa vào y chủ thích: Cõi này là cõi của dục nên gọi là cõi Dục, tức là giữ gìn dục. Vì giới này thường giữ gìn dục nên giới là năng trì, dục là sở trì. Năng sở phối hợp để giải thích nên gọi là cõi Dục. Hai cõi kia cũng được hiểu theo cách trên.

Trong đây muốn nói là nói pháp gì: là hỏi.

8. Nói về đoạn thực:

“Lược nói đoạn thực” cho đến “diệu sắc” là đáp. Nói lược về tham, do đoạn thực và dâm dục dẫn khởi gọi là Dục. Ở phần dưới lại dẫn văn tụng để chứng minh dục chính là tham, đại ý rất dễ hiểu. Túc Luận Pháp Uẩn quyển sáu chép: Nhưng năm diệu dục chẳng có tự thể của chân dục. Thực thể của dục là duyên với tham. Như Thế tôn nói: Các cảnh đẹp của thế gian chẳng phải chân dục; chân dục là chỉ cho tham do chúng sinh phân biệt. Cảnh đẹp giống như bốn trụ ở thế gian, bậc trí đối với các cảnh này đã dứt trừ tham dục. Bài tụng này có ý nói rằng các cảnh đẹp khả ái như sắc, thanh, hương, vị, xúc không phải là

thật thể của dục. Thật thể của dục là do khi duyên với các cảnh này mà phân biệt tham đắm. Dục cảnh giống như gốc, người trí vốn đã lia dục cho nên Tôn giả Xá-lợi-tử có lúc đã vì người mà nói ra bài tụng trên. Lúc đó, có một ngoại đạo tà mạng đứng cách đó không xa dùng bài tụng vặn hỏi ngài Xá-lợi-phất: nếu cảnh mầu nhiệm ở thế gian chẳng phải chân dục, chân dục nghĩa là phân biệt tham của con người, các Tỳ-kheo lẽ ra cũng nên gọi là thọ dục nhân vì đã khởi phân biệt tâm tư thuộc tánh ác. Tôn giả Xá-lợi-tử trả lời rằng nếu khởi tâm tư ác thì đúng là thọ dục nhưng không phải tất cả các Tỳ-kheo đối với các cảnh mầu thuộc thế gian đều khởi phân biệt tâm tư bất thiện cho nên ngoại đạo các ông không nên đưa ra câu hỏi như trên. Tôn giả còn dùng vặn tụng để chất vấn ngoại đạo rằng nếu cảnh mầu thế gian là chân dục mà chẳng phải do con người phân biệt khởi tham đắm thì các bậc thầy của các ông lẽ ra cũng nên gọi là thọ dục nhân vì thường quán sát các cảnh sắc mầu đáng ưa thích. Nghe hỏi vậy ngoại đạo im lặng không trả lời được vì thầy của họ đã thực sự quán sát các sắc cảnh đáng ưa thích. Vì thế biết rằng dục chính là tham chứ chẳng phải là cảnh (trên đây là văn luận).

Hỏi: Vì sao cảnh được gọi là Dục?

Đáp: Vì là công cụ của Dục nên được gọi là Dục. Cũng giống như dụng cụ âm nhạc được gọi là Nhạc.

Hỏi: Vì sao gọi là hấp dẫn?

Đáp: Như luận Bà-sa quyển một trăm bảy mươi ba giải thích: Mặc dù dục vốn thấp hèn nhưng những kẻ tham dục phân biệt thêm lớn nên cho là hấp dẫn v.v...

Hỏi: Vì sao chỉ nói năm cảnh diệu dục mà không nói là pháp?

Đáp: Như luận Bà-sa chép: “Hỏi: Pháp do ý nhận thức, vì sao không lập thành cảnh diệu dục? Đáp: Nếu là sở duyên của ái thì đều lập thành diệu dục; các pháp do ý nhận thức có pháp chẳng phải là duyên của ái nên không gọi là diệu dục v.v...” rộng như trong giải thích kia.

9. Các pháp hiện hành ở ba cõi:

“Nếu pháp đối với kia,” cho đến “ba cõi ràng buộc phải không?” là hỏi: Các pháp hiện hành của ba cõi có thuộc ba cõi ràng buộc hay không? (150.3).

Không là đáp.

Vì sao là lời gạn hỏi.

Trong đó tùy tăng cho đến “là ba cõi ràng buộc” là đáp: Đối với các pháp hiện hành thuộc ba cõi, pháp nào thuận theo thêm lớn tham thuộc ba cõi đều là ba cõi ràng buộc.

Trong đây pháp nào gọi là ba cõi tham” là hỏi về tham thuộc ba cõi.

“Vị trong ba cõi đều tùy tăng” là đáp: Tức trong ba cõi, pháp nào thuận theo thêm lớn pháp hữu lậu đều gọi là ba cõi tham.

Nay lời nói này cho đến đều không thể hiểu là hỏi của người ngoài. Các Luận sư Ấn-độ giải thích không được rõ ràng nên nêu ra thí dụ việc cột ngựa để ví với cách Luận chủ trả lời. Ngoại đạo giết ngựa tế trời, khi cột ngựa vào cọc có người hỏi rằng người cột ngựa là ai thì trả lời là chủ ngựa; lại hỏi chủ ngựa là ai thì đáp là người cột ngựa. Trả lời như vậy thì không giải thích được gì cả vì vẫn không biết được người nào và tên họ là gì v.v... Câu hỏi và Luận chủ trả lời cũng giống như vậy. Chúng tôi hỏi luận chủ về các pháp thuộc ba cõi hệ, luận chủ trả lời là các pháp thuận theo thêm lớn tham thuộc ba cõi; chúng tôi lại hỏi tham thuộc ba cõi là gì. Luận chủ lại trả lời là các pháp thuận theo thêm lớn thuộc ba cõi. Hai câu trả lời trên đều không giải thích được gì cả. Không biết pháp nào thuộc ba cõi hệ, pháp nào là tham của ba cõi. Trả lời không rõ ràng cũng giống như hỏi đáp về việc cột ngựa.

10. Luận chủ trả lời:

Nay lời nói này cho đến gọi là cõi Vô Sắc hệ là Luận chủ trả lời: Những điều chúng tôi đã giải thích ở trên không giống việc cột ngựa, vì trước đây khi nói về hai mươi xứ thuộc cõi Dục nếu chưa lìa tham thì tham gọi là cõi Dục tham, xứ mà loại tham này thuận theo thêm lớn gọi là cõi Dục hệ pháp. Trước đây khi nói về mười bảy xứ của cõi Sắc nếu chưa lìa tham thì tham gọi là cõi Sắc tham, xứ mà loại tham này thuận theo thêm lớn gọi là cõi Sắc hệ pháp. Trước đây khi nói về bốn xứ cõi Vô Sắc nếu chưa lìa tham thì tham gọi là Vô Sắc tham, xứ mà loại tham này thuận theo thêm lớn gọi là cõi Vô Sắc hệ pháp. Tham và hệ pháp rộng hẹp khác xa nhau, thể tánh rõ ràng thì làm sao có thể đồng với việc cột ngựa. Thứ hai là y theo giải thích bất định v.v... y theo trước rất dễ hiểu.

“Đối với tâm dục hóa vì sao khởi dục tham” là hỏi: Đắc tâm dục hóa thì dục tham đã dứt; nếu tham chưa dứt thì không thể được hóa tâm. Như vậy đối với tâm dục hóa làm sao tham khởi được?

Nghe từ người khác cho đến “sinh tham ái” là đáp: Hoặc tùy theo các điều nghe được mà sinh tâm ái đối với hóa tâm ở vị lai, hoặc tự lui sụt mà sinh tâm ái đối với hóa tâm thuộc quá khứ, hoặc quán sát hóa giả có thể lực tự tại mà sinh tham ái đối với hóa tâm ở hiện tại.

“Nếu tâm năng hóa” cho đến “hóa thành hương vị” là nói cả

nghĩa tiệp.

Ba cõi như thế chỉ có một ư? là hỏi về số lượng.

“Ba cõi vô biên” cho đến “giống như hư không” là đáp: Ba cõi vô biên vì thế độ sinh khó tận. Nếu theo Hóa địa bộ thì có chúng thọ sinh thì không do nghiệp hoặc sinh; bắt đầu từ thân thứ hai trở đi mới do hoặc nghiệp sinh. Vì có nhiều đời nhiều kiếp nên Phật khó độ hết.

11. Hỏi đáp về sự sắp xếp ba cõi:

“Thế giới ngay lời nói làm sao an trụ” là hỏi về sự sắp xếp của ba cõi là bày ra chồng chất lên nhau.

“Ngay lời nói bàng trụ” cho đến “không nói trên dưới” là Hữu bộ trả lời. Nói thế giới có tám phương đàn trải theo chiều ngang; kinh lại nói về bốn phương, không nói trên dưới cho nên biết rằng thế giới dàn trải. Kinh nói bốn phương tức đã bao gồm bốn duy; lại nói giọt mưa không ngừng không dứt đây là dụ cho thế giới vô biên vô gián vô đoạn hoặc hoại hoặc thành không có lúc nào ngừng nghỉ.

Có chỗ nói cũng có đến nên biết cũng thế. Có thuyết cho rằng cũng có hai phương trên dưới. Các kinh thuộc Pháp Mật bộ nói về mười phương. Đối với mười phương thuộc cõi Dục nếu có chúng sinh lia tham cõi Dục thì đối với tham thuộc cõi Dục mười phương đều có thể xả hết vì đồng nhau; đối với lia tham thuộc cõi Sắc và cõi Vô Sắc cũng như vậy. Một mặt trời và một mặt trăng chiếu sáng gọi là một thế giới. Trong một ngàn thế giới có một Phạm Vương, làm chủ một ngàn thế giới này. Thật ra lúc dựa vào Sơ tinh lự để khởi thông tuệ thì thần sự thông phát được chỉ có thể đến được một ngàn thế giới nơi đã được sinh ra đến thế giới của vị Phạm Vương sở tại mà không thể đến được các thế giới khác, hoặc thế giới của các vị Phạm Vương khác vì thuộc xứ khác nhau. Nếu thần thông phát khởi là nhờ vào đệ nhị tinh lự thì tùy theo sự thích ứng mà biết cũng giống như vậy. Lại giải thích: Nên biết rằng bốn thứ thông minh khác cũng như vậy. Đây là y theo dị sinh; nếu là trường hợp của bậc Thánh thì không nhất định. Đây là y theo năm thông; nếu theo lậu tận thông thì cũng chứng chung vô vi có cõi khác.

12. Nói về năm đường:

Đã nói ba cõi” cho đến “hữu tình chẳng phải Trung hữu”: dưới đây là thứ hai, nói về năm đường. Hai câu tụng đầu chính là đáp; hai câu cuối là phân biệt các pháp.

“Luận chép” cho đến một phần tầng trời. Dưới đất có ngục gọi là địa ngục; đây là từ được phiên dịch theo nghĩa. Tiếng Phạm là Na-lạc-ca. Nếu theo Chánh Lý quyển hai mươi hai giải thích năm đường thì:

Na-lạc là người, ca nghĩa là ác, người tạo nhiều nghiệp ác sẽ đọa vào nơi này vì thế gọi là Na-lạc-ca, người gây ra tội nặng nhanh chóng đọa vào chốn này. Hoặc “ca” là tên gọi khác của lạc (vui), “na” nghĩa là vô, “lạc” là cho, không cho nhau niềm vui gọi là Na-lạc-ca. Hoặc lạc-ca còn có nghĩa là cứu giúp, na nghĩa là không thể, không thể cứu giúp nên gọi là Na-lạc-ca. Luận Bà-sa có nói về tên Nại-lạc-ca; Nại là thanh ngắn, nhằm nói chung về đường này; na là thanh dài, là nói riêng về sở hữu. Trước nói chung, sau nói riêng, riêng là sở hữu của chung. Ý nghĩa khác nhau này để đặt ra tên gọi khác. Nói loài bàng sinh vì ở đường này phần nhiều chúng sinh đều có thân nằm ngang hoặc có một phần nhỏ thường đi ngang, lại có nhiều chủng loại và phần lớn đều ngu si nên gọi là bàng sinh. Nói ngạ quỷ vì chúng sinh đường này thích trộm cắp các thứ thuộc chúng sinh ở đường khác, có tập quán tham lam v.v... lại phần nhiều được thờ cúng, lại mong cầu nhiều để tự nuôi mạng sống, lại thường yếu đuối, hình hài tiêu tụy, thân tâm rong ruổi nên gọi là ngạ quỷ. Nói người là nói chúng sinh ở đường này khi duyên với các vị trời thường khởi tâm kiêu mạn cho rằng chỉ có mình mới là bậc tôn quý trong các đường thiện thuộc loại này, hoặc ở tự tâm thường tăng thượng mạn, hoặc thường suy nghĩ nên gọi là người. Nói đường lành là vì chúng sinh ở đường này có uy đức ánh sáng rực rỡ, du hí bàn luận, hoặc có thần dụng tự tại tối cao, thường được chúng sinh cầu nguyện nên gọi là trời. (Trên đây là văn luận). Bà-sa cũng có giải thích tên gọi năm đường không thể nói hết. Luận Bà-sa quyển một trăm bảy mươi hai có nói về một đường khác gọi là A-tổ-la. Có thuyết cho rằng đường này thuộc về tầng trời, có thuyết lại cho là thuộc loài ngạ quỷ. Nếu theo Chánh lượng bộ và Đại chúng bộ thì A-tổ-la thuộc về đường thứ sáu.

13. Thân tướng và tiếng nói của chúng sanh trong năm đường:

Hỏi: Thân hình và ngôn ngữ của chúng sanh năm đường như thế nào?

Giải thích: Người tầng trời có hình dáng thẳng đứng, tất cả đều nói ngôn ngữ của bậc Thánh; loài người có thân hình giống như hiện thấy, lúc đầu tiên cũng đều sử dụng ngôn ngữ của bậc Thánh, về sau vì cư ngụ ở các nơi khác nhau nên có nhiều loại ngôn ngữ khác nhau. Loài Quỷ lúc đầu tiên cũng đều sử dụng lời Thánh, về sau tùy theo mỗi xứ khác nhau mà có hình thù và ngôn ngữ bất định. Bàng sinh có thân hình giống như hiện thấy, lúc đầu tiên cũng đều sử dụng lời Thánh, về sau tùy theo chỗ ở khác nhau mà có đủ loại ngôn ngữ khác nhau. Chúng sinh ở địa ngục có thân hình như người, lúc mới sinh cũng sử dụng ngôn

ngữ của bậc Thánh, về sau vì chịu khổ nên mới có các thứ thanh khổ. Trên đây là tóm lược đại ý của luận Bà-sa khi giải thích thân hình và ngôn ngữ của chúng sanh trong năm đường.

Vì có ba cõi cho đến nói có năm đường; dưới đây là giải thích câu hỏi thứ ba và thứ tư.

“Có chỗ cho rằng thiện nhiễm” cho đến “thể chẳng phải Trung hữu” là đáp: Thứ chỉ có vô ký mà không có thiện, nhiễm. Trả lời này đồng với lời bình của Bà-sa, nếu cho rằng có cả thiện, nhiễm thì đường sẽ bị lẫn lộn nhau, ở trong một đường sẽ có đủ các nghiệp và phiền não của năm đường. Năm đường chỉ thuộc hữu tình mà không thuộc vật bên ngoài vì vật bên ngoài này đều được năm đường thọ dụng chung nên không thể thành thể của các đường. Thể của năm đường cũng không phải Trung hữu. Đường là nơi an trụ; Trung hữu không phải là nơi an trụ mà chỉ là phương tiện của đường, nên không thuộc về đường.

14. Trung hữu chẳng phải đường:

“Túc Luận Thi Thiết” cho đến “cái gọi là Trung hữu”: Nhờ đây mà biết trung hữu chẳng phải đường.

“Túc Luận Pháp Uẩn” cho đến “tu thành Trung hữu” là lại dẫn chứng, là nhãn phân biệt với nhĩ v.v... Trong hai mươi hai căn thì đây là nhãn căn; trong mười hai xứ thì đây là nhãn xứ; trong mười tám giới thì đây là nhãn giới; cộng thêm nhãn trong năm đường thì có Thiên nhãn và Trung hữu nhãn. Ngoài năm đường ra lại nói riêng về Trung hữu cho nên biết rằng Trung hữu chẳng thuộc năm đường.

“Khế kinh cũng phân biệt Trung hữu khác đường” là phần dẫn kinh chứng minh.

“Là khế kinh gì” là hỏi.

“Là bầy hữu kinh” cho đến “các đường khác” là đáp: Là kinh Thất hữu (151.3). Kinh này ngoài đường ra có nói thêm về Trung hữu là phương tiện của đường nên biết rằng Trung hữu chẳng thuộc về năm đường. Điều này chính là chứng minh Trung chẳng thuộc về đường đồng thời cho thấy thể của đường chỉ là vô ký. Ngoài đường ra kinh trên còn nói nghiệp là nhân của năm đường này, tức biết năm đường là quả Di thực, cho nên đường chỉ là vô phú vô ký, lý ấy cực thành. Kinh phân biệt nhân khác với các đường nước “Ca-thấp-di-la” cho đến “vô phú vô ký” là lại dẫn kinh chứng minh đường chỉ có vô ký. Nói “các lậu” là chỉ cho phát nghiệp phiền não; “Địa ngục thọ nghiệp” chính là nói về nhân kia; “Khúc” là siễm, “uế” là sân, “trực” là tham. Thân, ngữ, ý của chúng sinh ở đường này thọ sinh từ siễm sân và tham

nên gọi là Nghiệp “thân miệng ý khức uế trước”. Điều này hàm ý thuận theo địa ngục thọ nghiệp. Do tạo các nghiệp ác này nên ở Nại-lạc-ca phải chịu quả năm uẩn dị thực, khi dị thực khởi rồi mới gọi là Na-lạc-ca. Trừ năm uẩn ra, không thể bị rơi vào Na-lạc-ca cho nên kinh nói đường chỉ thuộc vô phú vô ký vì quả dị thực chỉ có vô ký.

“Nếu thế” cho đến “sở tùy tăng” là hỏi: Luận nói tất cả các tùy miên ở năm đường đều thuộc về tùy tăng nên biết rằng vẫn có tánh nhiễm, nếu chỉ có quả vô ký dị thực thì lẽ ra luận phải nói năm đường thuộc tu sở đoạn và biến hành tùy miên tùy tăng mà không nên nói là tất cả. Nay nói tất cả thì biết rằng có cả nhiễm.

“Kia nói năm đường” cho đến “gọi chung thôn xóm” là giải thích: Sự tục sinh ở năm đường có thể khởi các lậu hoặc gọi là “đường nhập tâm”. Thú nhập tâm gọi chung là đường cũng không Phạm lỗi trái nhau thí dụ so sánh sẽ biết.

“Có chỗ nói thể của đường” cho đến cho nên nói riêng. Đại chúng bộ cho rằng đường có cả thiện và nhiễm. Thật ra theo kinh Thất Hữu thì ngoài năm đường ra còn phân biệt với nghiệp hữu nêu không nói riêng cho nên biết rằng nghiệp chắc chắn không thuộc về đường. Năm trước, mạng trước, hữu tình trước, phiền não trước và kiến trước. Trong năm trước, phiền não và kiến được gọi riêng là trước, nhưng không phải vì được nói riêng mà kiến trước không thuộc phiền não, vì mười pháp tùy miên đều là phiền não. Nghiệp tuy là đường nhưng vì muốn hiện bày nhân nên nói riêng.

“Nếu thế Trung hữu” lẽ ra cũng là đường là hỏi: Nếu nghiệp tuy được nói riêng nhưng nói là thuộc về đường thì Trung hữu vừa được nói riêng vừa thuộc về đường?

15. Giải thích câu hỏi của chủ trương khác:

“Nếu không như thế thì nghĩa đường” cho đến “tức là tử sinh” là phần giải thích câu hỏi của một chủ trương khác: Thú là chỗ đến, Trung hữu là năng trụ, không thể nói năng vắng là đường sở vắng tức tử xứ sinh.

“Nếu thế thì Vô Sắc” cho đến “mà thọ sinh” là hỏi: Trung hữu do tử xứ sinh nên Trung hữu chẳng thuộc về đường, như vậy Trung hữu do Vô Sắc tử xứ sinh cũng chẳng thuộc về đường.

“Đã thế thì Trung hữu” cho đến “gọi là Trung hữu” là khéo giải thích: Đã gọi là Trung hữu thì không nên gọi là đường. Thọ sinh giữa hai đường nên gọi là Trung hữu. Nếu thuộc về đường thì không nên gọi là Trung.

“Nhưng vị Tôn giả” kia cho đến nói như vậy: là Đại chúng bộ v.v... lại giải thích kinh, nhưng Tôn giả Xá-lợi-tử nói dị thực khởi rồi mới gọi là Địa ngục, chẳng phải chỉ là dị thực nên có cả thiện và nhiễm. Kinh ấy lại nói rằng trừ pháp năm uẩn ra không thể rơi vào Na-lạc-ca. Vì để ngăn dứt cho rằng dị chấp thật có thường có khả năng qua lại các đường và Bồ-đặc-già-la là ngã thể chân thật nên kinh mới nói như vậy, chứ không phải để ngăn dứt các uẩn thiện, nhiễm, nên nói như vậy.

16. Kết luận quy về bốn tông:

“Sư Tỳ-bà-sa” cho đến “cũng có cả nuôi lớn” là kết luận quy về bốn tông. Trong hai giải thích trên thì giải thích đầu thuộc về nghĩa đúng. Vì thế luận Bà-sa quyển một trăm bảy mươi hai chép: “Hỏi: Đã biết rằng thể của đường thuộc tánh vô phú vô ký nhưng trong đó chỉ là dị thực hay có cả nuôi lớn? Nếu chỉ là dị thực thì làm thế nào để giải thích Túc Luận Phẩm Loại khi luận này cho rằng năm đường thuộc về năm uẩn, mười hai xứ và mười tám giới. Nếu có cả nuôi lớn thì đường thể sẽ bị lẫn lộn vì loài đường cũng có dẫn khởi cõi Sắc nuôi lớn chư căn đại chủng. Đáp: Nên nói rằng đường thể chỉ thuộc dị thực. Hỏi: Như vậy làm sao có thể giải thích Túc luận Phẩm loại? Đáp: Lẽ ra luận này nên nói rằng năm đường chỉ thấu nhiếp một phần nhỏ năm uẩn, mười một xứ và mười bảy giới. Nay nếu không nói như vậy thì biết rằng luận này đã bị ghi nhầm. Có thuyết cho rằng luận này hàm ý năm đường quyển thuộc, cảm nghiệp năm đường và có khả năng ngăn giữ chứ không chỉ nói là năm đường nên không có lỗi. Thật ra do phiền não nên cõi mới có sai khác, do dị thực uẩn nên đường mới có sai khác, vì thế đường thể chỉ thuộc dị thực.

17. Nói về bảy thức trụ:

“Tức đối với ba cõi” cho đến thức trụ có bảy: dưới đây là thứ ba, nói về bảy thức trụ. Tức đối với ba cõi và năm đường nếu theo thứ lớp từ dưới lên thì thức trụ có bảy.

Bảy thức trụ là gì? là hỏi.

“Tụng chép” cho đến “còn lại chẳng có tổn hoại”. Câu tụng đầu nói thức trụ thứ nhất; câu tụng hai nói thức trụ thứ hai; trái với đây là thức trụ thứ ba, là dịch “thân một tướng khác” của câu thứ hai này, thân và tướng là một là thức trụ thứ tư; câu tụng thứ tư nói về ba thức trụ sau, Vô Sắc trở xuống có ba, câu thứ năm là kết luận, câu tụng thứ sáu là phân biệt với pháp khác.

“Luận chép” cho đến “thuyết gọi là tướng khác”: là nói thức trụ đầu tiên: Chúng sinh thành tựu sắc thân của hữu tình kia nên gọi là hữu

sắc hữu tình. Thân và tướng khác nhau như toàn bộ đường người và một phần của loài trời đều thuộc về loại thức trụ đầu tiên. Một phần loài trời là chỉ cho toàn bộ các tầng trời thuộc cõi Dục và các tầng trời thuộc sơ định trừ giai đoạn tối sơ.

Hỏi: Luận Bà-sa quyển một trăm ba mươi bảy cho rằng một phần loài trời chỉ bao gồm các tầng trời cõi Dục mà không có sơ định. Bà-sa còn cho rằng thức trụ thứ nhất chỉ gồm cõi Dục hệ vì thế chỉ y theo giai đoạn vị chí diệt, thức trụ thứ hai gồm sơ định hệ nên chỉ y theo sơ tĩnh lự, vị chí tĩnh lự trung gian, đệ nhị tĩnh lự cận phần diệt. Luận Bà-sa nói thức trụ thứ nhất y theo vị chí định diệt chứ không nói sơ định v.v... diệt cho nên biết rằng không có một phần của sơ định. Túc luận Phẩm loại quyển chín chép rằng thức trụ thứ nhất thuộc thất trí tri, mà không phải thuộc loại, diệt, và đạo trí tri, nếu có cả sơ định thì lẽ ra phải nói về loại trí tri.

Giải thích: Đúng lý ra khi nói một phần loài trời thì phải bao gồm sơ định vì một phần trời sơ định thiên thuộc thức trụ thứ nhất và một phần thuộc thức trụ thứ hai; vì tánh chất bất định này nên luận không nói, trong lúc toàn bộ sáu tầng trời cõi Dục đều thuộc thức trụ thứ nhất và chính vì tánh chất nhất định này nên luận nói nghiêng về. Tức là luận này giải thích loại thức trụ thứ hai chỉ bao gồm giai đoạn sơ khởi của sơ định mà không phải các giai đoạn hậu khởi cho nên vẫn không trái nhau. Lại, khi nói thức trụ đầu tiên thuộc vị chí định diệt là y theo toàn phần trong lúc một phần của sơ định lại thuộc về thức trụ thứ hai, toàn phần nên lược qua không nói. Trong phần trình bày của Túc luận Phẩm loại lẽ ra thức trụ thứ nhất phải bao gồm loại trí tri nhưng không nói vì y theo toàn phần chứ chẳng phải thiếu phần. Nói “thân dị” là chỉ cho tất cả các sắc thân đều khác nhau và vì sắc thân khác nhau, nên phải nói theo thể; hoặc nói có thân khác nhau là y theo quả thành tựu, vì thế chúng sinh thuộc loại này được gọi là “thân dị”. Nói “tướng khác” là vì ba loại tướng đều khác nhau, ý nói khổ tướng v.v... dựa vào tương ưng thọ để chia thành ba loại. Nếu ở cõi Dục thì có đủ cả ba loại nếu ở sơ định thì dứt trừ khổ tướng có hai. Vì có tướng khác nhau nên phải dựa vào thể hoặc có tướng khác nhau là y theo quả thành tựu vì thế chúng sinh này được gọi là “tướng khác”.

18. Nói về trời Phạm chúng:

“Hữu sắc hữu tình” cho đến “nên gọi là thân khác” là phần giải thích câu tụng thứ hai. Nói “trời Phạm chúng” là nêu trước bày sau. Tất cả ba tầng trời đều nhận lấy giai đoạn sơ khởi mà không nhận lấy

giai đoạn hậu khởi. Ở kiếp sơ, Phạm Chúng đều khởi tưởng rằng tất cả đều do Đại Phạm sinh ra đồng thời Đại Phạm cũng khởi tưởng tất cả Phạm chúng đều do mình sinh ra. Phạm Vương và Phạm Chúng đều có cùng một tưởng là do một nhân thọ sinh nên gọi là “tưởng nhất”; Vì thế luận Chánh Lý quyển hai mươi chép: “Hỏi: Nếu Phạm Chúng nghĩ rằng chúng ta do Phạm vương sinh và Phạm Vương lại nghĩ rằng mình đã sinh ra Phạm chúng thì như vậy hai tưởng khác nhau, vì sao lại nói là đồng nhất? Đáp: Chỉ trích này phi lý vì Phạm chúng và Phạm Vương đều chấp một nhân mà sinh tưởng”, hoặc duyên theo hóa tưởng là một”. Giải thích: Cùng chấp một nhân, cùng duyên sở hóa; tưởng không khác nhau nên ý đồng với luận này. Luận Chánh Lý chép: Vì sao Phạm chúng cùng khởi chung tưởng này? Vì thấy nơi chốn, hình sắc, thần thông v.v... của Phạm Vương đều cao siêu; lại quán sát thấy Đại Phạm trước đó đã có, trong lúc các vị trời khác về sau mới sanh. Phạm chúng cũng không thấy mặt ở địa trên, nương sơ tính lự phát tức trụ thông, không thể rõ biết cảnh của địa trên. Vì sao Đại Phạm cũng khởi tưởng này? Vì Đại Phạm vừa mới phát tâm thì Phạm chúng liền sinh. Đại Phạm cho rằng do mình sinh ra vì chẳng diệt ngay tức thời, hoặc do quả của nghiệp chiêu cảm chấp này, hoặc vì thấy tự thân hình trạng, thế lực, thọ mạng, uy đức v.v... đều hơn hẳn Phạm chúng; tuy thân Phạm Vương và Phạm chúng khác nhau mà sinh một tưởng”. Nói “thân dị” là chỉ cho Phạm Vương và Phạm chúng có thân khác nhau. Ở đây chỉ so sánh Đại Phạm và Phạm chúng để nói về thân hình khác nhau; nếu đối chiếu Phạm phụ và Phạm chúng thì thân cũng khác nhau, vì thế luận Hiển Tông quyển mười hai chép: Nói thân dị là vì ở sơ tính lự có tâm tứ thuộc biểu và vô biểu, nhiều thức làm nhân chiêu cảm nên thân có khác nhau.

19. Dựa vào kinh để nêu câu hỏi:

“Kinh nói Phạm chúng” cho đến “từng thấy Phạm Vương” là dựa vào kinh để nêu câu hỏi.

Có Sư khác nói cho đến sinh đến cõi này là đáp. Có ba thuyết; đây là thuyết thứ nhất: Trước đây khi ở nhị định đã từng thấy Phạm Vương.

Vì sao ngày nay cho đến “giới cấm thủ” là luận chủ bác bỏ: Lúc sinh ở Sơ định thì chưa đắc Nhị định, làm sao nhớ được các việc ở cõi kia? Đến lúc được Nhị định, hoặc lậu lúc đầu đã dứt, làm sao khi duyên Đại Phạm mà vẫn khởi giới cấm thủ?

Có sư khác nói trụ trong Trung hữu: là sư thứ hai giải thích: Trước đây khi đang còn ở Trung hữu đã từng thấy Phạm Vương.

“Kia trụ trong Trung hữu” cho đến “sống lâu cử trụ” là Luận chủ

bác bỏ: Trung hữu cõi Dục thọ thai sinh, v.v... nếu sinh duyên chưa hợp thì có thể ngừng lại; nếu ở Trung hữu của cõi Sắc thì đều thọ hóa sinh mà thọ sinh vô ngại; đã không thiếu duyên thì không thể an trụ lâu dài, làm sao có thể nói từng thấy Phạm Vương sống lâu.

“Cho nên Phạm chúng” cho đến “suy nghĩ rằng”: là luận chủ chánh giải thích: Lúc mới sinh đã thấy, về sau được thấy lại nên khởi niệm đã từng thấy chúng hữu tình sống lâu và an trụ lâu dài như vậy. Luận Chánh Lý quyển hai mươi hai lại chép: Có thuyết cho rằng trụ ở tầng trời Cực quang Tịnh nhưng đến khi mất sinh lại ở cõi này. Nếu đã mất ở cõi kia và sinh lại ở cõi này thì làm sao khi chưa đắc đệ nhị tinh lự lại có thể nhờ các việc ở đời trước tại cõi kia. Vì sao lại chưa đắc đệ nhị tinh lự? vì nếu đã đắc thì phải lìa bỏ sơ tinh lự tham, vì sao vẫn còn sinh giới cấm thủ thuộc Sơ định. Nếu sau khi bị lui sụt mới thọ sinh thì có gì sai? Chẳng phải cõi Sắc không có lui sụt hay sao? Có thuyết cho rằng sơ sinh không sợ bị lui sụt. Có thuyết khác lại cho rằng trụ ở Trung hữu thấy được Phạm Vương. Điều này không hợp lý vì kinh nói thấy Phạm Vương an trụ thế gian lâu dài. Trung hữu của tầng trời này vào đúng lúc thọ sinh vốn đã không thiếu duyên thì không thể an trụ thế gian lâu dài. Nếu nói rằng Phạm chúng lúc trụ ở tầng trời của mình đã từng nhìn thấy Phạm Vương, vì khi mất ở trời Cực Quang và vào lúc mới thọ sinh thì đã từng thấy Phạm Vương. Tức các Phạm Chúng lúc mới hạ sinh nhìn thấy Đại Phạm uy quang rực rỡ, tuy tâm sinh kính mến mong muốn đến gần để chiêm ngưỡng nhưng vì uy quang quá rực rỡ nên đã nhiều lần muốn đến mà vẫn không thể đến ngay được. Sau đó, nhờ tâm chí thành đường dục mới dám đi đến tận nơi để chiêm ngưỡng. Khi đến nơi tất cả đều nghĩ rằng mình đã từng thấy Phạm Vương... Tức lúc Phạm chúng đến gần chiêm ngưỡng Phạm Vương liền nhớ lại các việc đã từng chứng kiến trước đây, lại thường rõ biết trước khi Phạm chúng hạ sinh chỉ có một mình Phạm Vương và nguyện ước của tâm hoặc Phạm chúng trước kia đã từng ở tại tầng trời Cực Quang Tịnh đã từng thấy Phạm Vương, nay mới có thể nhớ lại. Tức trước đây Phạm chúng đã từng ở cõi trời Cực Quang Tịnh, từng thấy Phạm Vương mình ở cõi dưới, lại biết được nguyện tâm và chúng đồng cư, quỳ lạy chí thành liền khởi hóa sự thuộc sơ tinh lự khiến cho chúng thiên được hóa tác có thể nương nhờ vào Phạm Vương. Sau khi khởi hóa thì phước đức hết, nên khi chết đi lại sinh vào sơ tinh lự ở cõi dưới. Thân tâm của Đại Phạm Vương và các hóa sự đều là sở duyên của sự thông minh thuộc sơ tinh lự. Đến nay khi thấy được liền phát túc trụ tùy niệm vì thế Phạm chúng mới khởi niệm

rằng mình đã từng thấy được Phạm Vương. Có thuyết cho rằng do đệ nhị tinh lự thọ sinh, nhãn thức năng duyên của Phạm thế là pháp thuộc về sơ tinh lự, cho nên đến nay mới có thể theo đó để nhớ lại các pháp kia, giải thích: Cả hai thuyết đầu đều chủ trương khởi túc trụ tùy niệm để duyên pháp đã từng khởi và nói rằng đã từng thấy). Có thuyết lại cho rằng Phạm chúng không thọ thai và đã dứt hết các khổ não vụn vặt, nhờ vậy được sự ức niệm không mất cho nên mới có thể nhớ lại các việc đã từng chứng kiến trước đây. Trên đây, luận Chánh Lý đã đưa ra sáu giải thích khác nhau. Ba giải thích đầu đồng với luận này nhưng ba giải thích sau lại khác. Luận Bà-sa quyển chín mươi tám cũng có năm giải thích. Ba giải thích đầu đồng với luận này. Giải thích thứ tư cho rằng Phạm Chúng nhờ có bốn tánh niệm sinh trí nên nhớ được các việc đã từng chứng kiến. Hỏi: chẳng phải cõi Sắc không có bốn tánh niệm trụ trí hay sao? Đáp: Lúc kiếp mới thành, cõi Sắc cũng có bốn tánh niệm sinh trí. Giải thích thứ năm cho rằng trước đó Phạm Vương đã nhập và an trụ lâu dài ở tinh lự trung gian, khi Phạm chúng mất ở cõi trên và sinh vào Phạm Thế, nhìn thấy Phạm Vương sống lâu an trụ lâu dài, Uy quang lại rực rỡ nên không dám đến gần. Sau đó khi Phạm Vương xuất định, bèn ra lệnh cho Phạm chúng cùng đến thăm hỏi. Lúc đó, các Phạm chúng đều bảo nhau là mình đã thấy có hữu tình lại có thể sống lâu an trụ lâu dài như vậy. Luận Bà-sa chép: “Hỏi: Đại Phạm độc trụ trong bao lâu và cộng trụ và Phạm chúng trong bao lâu và khi nào mới xa lìa Phạm chúng? Lời bình: lẽ ra nói rằng độc nhất an trụ trong nửa kiếp, trải qua nửa kiếp ở chung với Phạm chúng cũng trong nửa kiếp xa lìa Phạm chúng. Nửa kiếp bằng hai mươi trung kiếp.

“Hữu sắc hữu tình” cho đến “lại thọ dụng lạc” là giải thích thức trụ thứ ba. Nói “trời Cực Quang Tịnh” là nêu ra tầng trời sau để nhiếp hai tầng trời trước. Nói “thân nhất” là vì không có nhân khác nhau chiêu cảm nên thân mới giống nhau. Nếu đối chiếu trên dưới của ba tầng trời ở cùng địa thì thân cũng khác nhau; cho nên khi nói “thân nhất” là chỉ cho cùng xứ đối nhau. Vì thế luận Chánh Lý quyển hai mươi hai chép: Các tầng trời này không có biểu nghiệp làm nhân chiêu cảm thân hình khác nhau nên nói là “thân nhất”; tức hình, hiển v.v... của các vị trời đồng xứ không khác nhau. Thật ra Tôn giả A-nô-luật-đà có nói trong kinh rằng các vị trời ở tầng trời Quang tịnh v.v... có thân cao, thấp, hơn kém khác nhau. Ở đây vì dựa vào biệt xứ nên mới nói như vậy, không phải trong cùng một tầng trời mà lại thân có khác nhau. Nói “tướng khác” là vì xả lạc khác nhau; ba thọ nói về nghĩa; hỷ, lạc gọi là lạc; thí

dụ so sánh sẽ biết.

20. Hỏi đáp về các tầng trời này:

“Sao không tưởng tịnh khắp, cũng nên như thế” là hỏi: Ở trời Biến tịnh, hai là tưởng lạc, xả giao xen lẫn nhau, tại sao không nói là “tưởng khác”?

“Trời Phi biến tịnh” cho đến “nhiều động tâm” là đáp: Trong ba định chưa hề nhằm chán lạc nhưng trường hợp của hỷ lại khác, thường nhiều động tâm nên hai cõi khác nhau.

“Sư Kinh bộ nói” cho đến “được tên khác của tưởng” là Kinh bộ dẫn kinh để giải thích “tưởng khác” của thức trụ thứ ba. Gọi là tưởng khác như văn rất dễ hiểu. Ý luận Chánh Lý hỏi: tầng trời định thứ ba nhìn thấy thủy tai ở cõi dưới, chúng sinh mới sinh hoặc đã sinh về cõi này có các ý tưởng sợ sệt và không sợ khác nhau, lẽ ra cũng có thể nói là “tưởng khác”. Sư Câu-xá chống chế: Ở đệ nhị định vì hỷ nhiều động nên khi nhìn thấy hỏa tai mới sinh tưởng sợ và không sợ nhưng ở định thứ ba vì lạc ngưng tịnh nên tuy thấy thủy tai nhưng không sinh sợ, vì không cũng tưởng sợ nên nói là “tưởng nhất”.

“Hữu sắc hữu tình” cho đến “cố danh tưởng nhất” là giải thích thức trụ thứ tư. Chúng sinh hữu sắc có thân đồng nhất được giải thích như trước đây. Đối với dị thực lạc chưa có lúc nào nhằm chán nên nói là “tưởng nhất”, tuy ở tam định có khởi thọ xả nhưng chỉ y theo phần nhiều để xét nên vẫn có thể nói là tưởng nhất.

“Trong Sơ tĩnh lự” cho đến, cho nên nói là nói chung về ba tưởng khác nhau.

“Ba Vô Sắc cõi dưới” cho đến “nên gọi là bảy: ở đây là giải thích câu tụng thứ tư và thứ năm: trong Bốn cõi Vô Sắc có ba loại thuộc cõi dưới, gồm trời Không vô biên xứ thuộc thức trụ thứ năm, trời Thức vô biên xứ thuộc thức trụ thứ sáu trời Vô sở hữu xứ thuộc thức trụ thứ bảy; nên gọi là bảy.

Trong đây pháp nào gọi là thức trụ là hỏi về thể của thức trụ.

Bị kia trói buộc cho đến “đó gọi là thức trụ” là đáp: Nếu lệ thuộc cõi Dục và cõi Sắc có năm uẩn là thể, nếu lệ thuộc cõi Vô Sắc có bốn uẩn là thể. Tùy theo sự thích ứng của chúng hữu tình, đối với các cảnh giới này thức thường ưa thích an trụ nên gọi là thức trụ.

Các pháp còn lại vì sao không phải thức trụ? là giải thích câu hỏi thuộc câu tụng thứ sáu.

Vì các xứ còn lại đều có tổn hoại thức pháp” là nêu tụng để đáp.

Các xứ khác là gì: là gạn lại.

“Là các ác xứ” cho đến “nên chẳng phải thức trụ” là giải thích, rất dễ hiểu. Vì sao gọi là tổn hại thức pháp, là hỏi. Nghĩa là các ác xứ cho đến nên chẳng phải thức trụ, trong đáp, có hai phần. Đây là giải thích đầu: Trong ba đường ác, khổ thọ làm thức bị tổn hoại; ở tính lự thứ tư và Hữu Đảnh là các pháp nhằm hủy diệt thức nên không phải Thức trụ.

“Lại nói như xứ” cho đến “nên chẳng phải thức trụ” là thứ hai giải thích: Có đủ hai nghĩa mới lập thành Thức trụ. Các trường hợp khác không đủ hai nghĩa này nên không lập thành thức trụ, như cầu nhập tầng trời vô tưởng, hoặc định vô tưởng, hoặc Hữu Đảnh mờ tối nên chẳng thuộc Thức trụ.

21. Nói về chín chữ hữu tình nương ở:

“Phân biệt như thế” cho đến “chín chỗ hữu tình ở: dưới đây thứ tư nói về chín chỗ hữu tình nương ở.

Chín chỗ ấy là gì? là hỏi.

“Tụng chép” cho đến “còn lại chẳng phải lạc trụ” là đáp: Ba câu tụng đầu nói về thế; câu tụng cuối phân biệt các pháp.

“Luận chép” cho đến “như trong thức trụ là giải thích”. Hữu tình là giả; cư là chỗ ở, tức năm uẩn thật pháp, giả nương tựa vào thật; chỗ nương tựa của hữu tình được gọi là hữu tình cư; ở đây ám chỉ pháp được nương ở. Tóm lại chỉ thủ các pháp thuộc tự thân hữu tình chứ không phải tha thân, phi tình, hay Trung hữu. Vì thế luận Chánh Lý quyển hai mươi hai chép: nghĩa là chúng hữu tình thích an trụ ở các thật pháp như sắc v.v... mà không phải là pháp nào khác vì chúng hữu tình vốn là giả có. Thật ra các thật pháp là chỗ nương của giả pháp vì thế chỗ nương tựa của hữu tình chính là pháp hữu tình, chúng hữu tình càng ngày càng thích an trụ ở chính tự thân mà không phải ở chỗ cư ngụ. Hơn nữa nếu chỗ cư ngụ được lập thành “hữu tình cư” thì sẽ bị lộn xộn. Chỗ không bị lộn xộn thì chỉ có nội thân vì thế hữu tình cư phải là pháp thuộc hữu tình. Đã nói sinh rồi mới gọi là hữu tình cư nên biết rằng hữu tình cư không bao gồm Trung hữu. Hơn nữa Trung hữu không phải là nơi cư ngụ lâu dài nên chúng hữu tình không thích an trụ. Một lý do khác là luận này có nói để hiển bày sinh xứ lập hữu tình cư. Luận Chánh Lý, trong phần phân biệt sự sai khác về hữu tình cư của Bảy thức trụ có chép: Đối với sinh tử vì để trình bày các thức do ái chấp trước nên lập thức trụ, để nói lên các hữu tình thích an trụ ở tự thân nên lập hữu tình cư. Vì thế mới có sự sai khác giữa hai pháp này. (Trên đây là văn luận). “La sát” nếu gọi đủ là “la-sát-bà”, nghĩa là Thủ hộ. Luận Bà-sa quyển một trăm ba mươi

bảy chép: “Hỏi: Trong bảy thức trụ và chín hữu tình cư thì bảy nhiếp chín hay chín nhiếp bảy? Đáp: Chín nhiếp bảy chứ bảy không nhiếp chín. Hai chỗ không được nhiếp là trời Vô tưởng và Phi tưởng xứ. Lý do như đã nói ở trên. Giải thích: Y theo sự nhiếp thuộc này thì bảy thức trụ chỉ thuộc chúng hữu tình).

22. Giải thích bốn thức trụ:

“Kinh ở trước dẫn” cho đến Bốn là gì?: dưới đây là thứ năm, giải thích bốn thức trụ, dựa vào kinh để nêu câu hỏi.

“Tụng chép” cho đến “thuộc bốn câu hữu lậu” là đáp: Ba câu tụng đầu và hai chữ “hữu lậu” là nói về thể; câu “thuộc bốn câu là” nói về sự rộng hẹp.

“Luận chép” cho đến đó gọi là bốn thứ: là nêu tên bốn thức trụ.

Bốn thứ như thế, thể của chúng thế nào là hỏi.

“Vị theo thứ lớp” cho đến “mê đắm theo kia là đáp. Nói “hữu lậu” là để phân biệt với vô lậu. Nói “bốn uẩn” là để lược bỏ thức uẩn. Đối với hữu lậu bốn uẩn lại chỉ thủ tự địa mà không có các địa khác. Đối với tự địa lại chỉ chấp tự thân, hữu tình mà không có tha thân, phi tình. Vì thế luận Chánh Lý quyển hai mươi hai chép: Hơn nữa đối với tự địa chỉ có hữu tình, và chỉ có tự nối tiếp để lập thành thức trụ, không có phi tình và tha nối tiếp; thức tuy lạc mà an trụ, như tự nối tiếp. (Trên đây là văn luận). Tự địa, tự thân tức hữu lậu bốn uẩn là chỗ nương của thức, là chỗ chấp trước của thức. Nói sở y vì là nương thức cùng sinh, đồng thời giúp sức cho thức thọ sinh, vốn rất gần gũi nên gọi là “y”; không nhất thiết phải là căn sở y của thức mới gọi là sở y; ở đây nói ở y là chỉ cho sự gần gũi do nương vào nhau. Nói sở trước là cảnh mà thức chấp đắm, có cả câu, bất câu dẫn thức thọ sinh. Các thức hữu lậu tùy theo ái lực mà nương tựa và chấp trước đối với các pháp này. Vì có hai nghĩa này nên được gọi là thức trụ. Ở địa ngục cũng có sự yêu mến tự thân hoặc tham lạc v.v... nên cũng có thức trụ. Đối với bốn uẩn của tha thân và phi tình tuy đều là sở duyên nên vẫn có thể chấp trước nhưng không phải là chỗ nương, không phải nơi gần gũi nên chẳng có Thức trụ. Trong trường hợp của dị địa và pháp vô lậu đều không có hai nghĩa trên, thức không tùy thuộc ái lực để nương và chấp đắm vì ái không duyên pháp vô lậu và dị địa. Dù cho có khởi tâm dị địa hoặc lúc vô tâm hiện tại thì đối với hai uẩn cũng có thức trụ vì cùng có các tánh chất của thức trụ. Các thức đồng phần vì thiếu các duyên khác nên không thể sinh chứ chẳng phải các cõi này không có khả năng thọ sinh Thức trụ.

23. Hỏi đáp về thức trụ:

“Vì sao không nói thức là thức trụ” là hỏi.

“Do lia năng trụ” cho đến sở thuyết như thế” là đáp: Thông thường khi nói thức trụ là dù lia thức năng trụ nhưng vẫn có thể lập thành bốn uẩn sở trụ chứ chẳng phải thức năng trụ có thể gọi là Thức trụ. Không thể gọi thức là Thức trụ, như không có vua nhưng có thể gọi đó là chỗ ngồi của vua; hoặc nếu có pháp bốn uẩn là nơi thức có thể chiếm ngự nên gọi là Thức trụ. Thí dụ được nêu ra cũng giống như người đi thuyền, không có trường hợp thức lại chiếm ngự thức nên chẳng phải Thức trụ.

“Nếu thế vì sao” cho đến “năm uẩn làm thế” là hỏi: Kinh nói thức có hỷ, nhiễm, thức trụ ở trong đó nên đó là nơi được thức chiếm ngự. Lại nói thức thể là nơi bảy thức trụ cho nên biết rõ rằng thể của thức chính là nơi được an trụ.

“Tuy có thuyết này” cho đến “còn lại có thể nói” là đáp: Tuy kinh có nói như vậy nhưng đối với năm uẩn thuộc về sinh xứ lại không phân tích chi ly mà chỉ nói chung chung là sinh hỷ, nhiễm, duyên theo nghĩa thức thì gọi là Thức thực, duyên theo nghĩa năm uẩn thì gọi là bảy Thức trụ; chuyển sang nói khởi nên lúc thức khởi không chỉ có bốn uẩn được gọi là thức trụ mà thức uẩn cũng gọi là Thức trụ. Chẳng phải chỉ có thức sinh hỷ nhiễm mới gọi là Thức trụ mà thật ra bốn uẩn như sắc, v.v... mỗi uẩn đều có khả năng sinh hỷ nhiễm, khiến cho thức có chỗ chấp trước nên gọi là Thức trụ; một mình thức không thể có tác dụng này cho nên không phải là sở trụ vì thế trong bốn thức trụ này, thì thức chẳng phải là thức trụ. Đối với bốn thức và bảy thức trụ có thể nói rằng thức trụ ở thức.

24. Dẫn kinh chứng minh:

“Lại ý Phật nói” cho đến “giáo ý như thế” là dẫn kinh chứng minh thức chẳng phải sở trụ.

“Có pháp và thức” cho đến “nên chẳng phải thức trụ”. Bốn uẩn và thức có thể cùng thời thọ sinh để làm nền tảng cho thức nên có thể lập thành Thức trụ, vô thức và thức không thể cùng thời thọ sinh nên thức không thể làm thức trụ cho thức. Vì thế luận Bà-sa quyển một trăm ba mươi bảy chép: Nếu có pháp được thức chiếm ngự đi chung với thức gần gũi hòa hợp thì có thể lập thành bốn thức trụ; trong lúc thức đối với thức không có việc này nên không được lập thành trong nhóm bốn thức trụ; nếu pháp và thức làm nhân làm quả, xoay vần giúp nhau lập thành trong nhóm bảy thức trụ, thức đối với thức cũng có việc này nên được lập thành bảy Thức trụ.

“Sở thuyết như thế” cho đến “là trừ tướng trước”: là nói về Bảy

thức trụ và bốn thức trụ: Có sự rộng hẹp khác nhau nên dựa vào bốn câu khác nhau. Bảy thức trụ có thể rộng nhưng xứ lại hẹp, bốn thức trụ có xứ rộng nhưng thể hẹp. Phần trình bày về bốn câu đọc rất dễ biết. Câu thứ ba đã nói về bốn uẩn trong Bảy thức trụ. Chánh Lý lại nói bốn thức trụ chỉ thuộc hữu tình cho nên biết rằng Bảy thức trụ cũng chỉ thuộc hữu tình. Nếu đem chín chỗ hữu tình ở đối chiếu bốn thức trụ thì rộng hẹp khác nhau nên cũng có thể lập thành bốn câu. Câu thứ nhất: có bốn chẳng phải chín, tức thức thuộc cửu. Câu thứ hai: có bốn, chẳng phải chín, tức ba đường ác, trời vô tướng thuộc đệ tứ định sắc thọ tưởng và hành không thuộc các tầng trời khác. Câu thứ ba: Hữu cửu hữu tứ, tức bốn uẩn trong chín. Câu bốn: chẳng có chín chẳng có bốn, là trừ các trường hợp trên.

25. Nói về bốn sinh:

“Đã nói ở trên” cho đến “lượng có bốn thứ: dưới đây, thứ sáu, nói về bốn sinh. Trong phần ba cõi và năm đường được trình bày ở trước đã nói về bốn loại sinh.

“Bốn loại sanh là gì, chỗ nào có loại nào?” Là hỏi, có hai: Hỏi về số lượng và y theo xứ để hỏi.

“Tụng chép” cho đến “loài quỷ có cả thai sanh và hóa sanh”. Hai câu tụng đầu trả lời câu hỏi thứ nhất; bốn câu tụng sau trả lời câu hỏi thứ hai.

“Luận chép” cho đến “mà sinh loại v.v...”. Sinh là bốn loại sinh. Hữu tình tuy có các thứ chép: Tướng mạo khác nhau nhưng đều được sinh từ bốn trường hợp. Luận Bà-sa quyển một trăm hai mươi: “Hỏi: Bốn loại sinh này lấy gì làm tự tánh? Đáp: Có bốn uẩn hoặc năm uẩn làm tự tánh. Tức cõi Dục và cõi Sắc có năm uẩn, cõi Vô Sắc có bốn uẩn. Về vấn đề này có thuyết cho rằng chỉ có dị thực uẩn làm tự tánh; có thuyết cũng giải thích là nuôi lớn, gọi là bốn sinh tự tánh”. Trong hai thuyết trên của Bà-sa, thuyết đầu là đúng. Về sự nhiếp nhau giữa bốn sinh và năm đường thì nói rằng bốn sinh nhiếp năm đường mà năm đường không nhiếp bốn sinh. Pháp không được nhiếp là Trung hữu. Nếu không như vậy thì lẽ ra cũng phải nói là không thể nhiếp nuôi lớn. Nếu cho rằng năm đường chung với nuôi lớn không có lỗi ấy, ở đây chống chế là không đúng vì phần nghĩa đúng của Bà-sa đã nói rằng thể tánh của năm đường chỉ là dị thực.

“Vì sao noãn sinh” cho đến “nên gọi là hóa” là giải thích bốn tên gọi.

“Đường người bàng sinh đều có bốn thứ: là giải thích câu tụng thứ

ba, đây là nêu chung.

“Người noãn sinh” cho đến “năm trăm đứa con” là giải thích nhân người noãn sinh. “Thế-la Hán dịch là Sơn; “Ổ-ba-thế-la” Hán dịch là Tiểu sơn. Đại tiểu khác nhau nên dùng tiểu để phân biệt. Cả anh và em đều là A-la-hán; sinh ra gần núi nên dùng tên núi để làm tên, vì thế luận Bà-sa quyển một trăm hai mươi chép: Nói “người noãn sinh” là vì xưa kia ở châu này có một người đi buôn khi đi biển đã bắt được một con hạc mái có thân hình cao lớn màu sắc đẹp đẽ. Về sau sinh hai quả trứng, trứng nở ra hai đứa trẻ xinh đẹp thông minh. Khi lớn cả hai đều xuất gia và đắc quả A-la-hán. Người em tên là Ổ-ba-thế-la; người anh là Thế-la. (Trên đây là văn luận.) “Lộc mẫu” là phu nhân Tỳ-xá-khu. Tỳ-xá-khu là tên một ngôi sao ở tháng hai, tức lấy sao để đặt tên. Hán dịch là Nuôi lớn, tức công đức sinh trưởng, là con của Trưởng giả Di-già-la. Người vợ có con trai tên là Lộc nên gọi là Lộc mẫu, tức dùng tên con để gọi mẹ. Lộc mẫu sinh ra ba mươi hai quả trứng, mỗi quả đều nở ra một người con. Vì thế, luận Bà-sa quyển một trăm hai mươi bốn chép là “Tỳ-xá-khu lộc tử mẫu”. “Bàn-già-la” là tên đất, đời Đường, dịch là Chấp ngữ. Vua xứ này được gọi theo tên đất. Vương phi sinh hạ năm trăm quả trứng, vừa hổ thẹn vừa nghĩ là điềm chẳng lành nên bỏ tất cả vào một cái thùng nhỏ rồi thả xuống sông Khắc-già. Cái thùng theo dòng nước trôi xuống vương quốc lân cận, gặp lúc vị vua xứ này đang ra sông ngắm cảnh liền sai người vớt lên đem về cung. Sau đó không lâu mỗi trứng đều nở ra một bé trai. Khi được nuôi lớn, đứa nào cũng cao lớn hùng dũng đi đến bất cứ chỗ nào cũng không ai dám chống lại. Thời đó, vị vua xứ này vốn có mối thù với vua Bàn-già-la, muốn đem quân chinh phạt nên chép chiến thư khiêu chiến rồi sau đó cho quân vây chặt thành. Vua Bàn-già-la rất lo sợ nhưng vương phi an ủi bảo rằng nhà vua không nên lo buồn như vậy, năm trăm đứa con ấy đều là con ta, cho năm trăm người con biết thì theo lẽ thường tình con cái thấy cha mẹ sẽ không còn khởi tâm ác. Vương phi lên mặt thành nói rõ mọi chuyện cho năm trăm người con biết và bảo họ nếu không tin thì hãy há miệng ra rồi sẽ biết. Khi năm trăm người con làm theo lời của vương phi đều há miệng ra thì từ hai vú của vương phi phóng ra năm trăm dòng sữa vọt thẳng vào miệng từng người. Năm trăm người con thấy vậy mới chịu quy phục và từ đó hai nước lại kết giao hòa hoãn với nhau như trước.

26. Trường hợp đặc biệt:

“Nhân noãn sinh giả” cho đến “chỉ có người kiếp sơ” là giải thích các trường hợp thai sinh, thấp sinh và hóa sinh của con người. “Mạn-

đà-la” là tên vua, đời Đường dịch là Ngã Dưỡng. Nhà vua sinh ra từ một cái bọc ở trên đỉnh đầu của vua BỐ-sát-đà, có tướng mạo khôi ngô. Khi vua BỐ-sát-đà bỗng vào cung để tìm người nuôi dưỡng thì ai cũng muốn dành phần nuôi dưỡng Ngài, vì thế mới gọi Ngài là Ngã Dưỡng. Trước đây thường gọi là vua “Đảnh Sinh”, chính là dịch từ ý nghĩa này nhưng không được chánh thức chấp nhận. Nhà vua sau này lớn lên trở thành vua Kim Luân. “Già-lô” đời Đường dịch là BỂ, nghĩa là bắp vế. Ổ-ba-già-lô, đời Đường dịch là Tiểu BỂ. Trên hai bắp vế của vua Ngã Dưỡng đều mọc một mục bọc; mỗi bọc lại sinh ra một người con trai, tướng mạo khôi ngô, liền dựa vào nơi được sinh ra mà đặt tên, dùng tiểu để nêu khác về sau cũng trở thành Luân vương; gọi là Tiểu để phân biệt với vua cha. “Cáp-man”: Xưa có một vị vua tên là Bạt-la-cáp-ma-đạt-đa, đời Đường dịch là Tĩnh thọ. Ở dưới nách nhà vua có một cái bọc sinh ra một công chúa, đặt tên là Cáp-man vì từ dưới nách sinh ra giống như chim từ tổ bay ra. Nhà vua yêu quý như vàng ngọc trang sức nên mới đặt tên là Man. Hoặc sau khi ra đời thường có chim cáp đi theo và được vua yêu quý như vàng ngọc, nên theo đó đặt tên. “Am-la-vệ” là tên một cô gái, sinh ra từ chỗ không khí ẩm thấp của cây am-la-vệ, hoặc từ hạt sinh, hoặc từ cành sinh, là văn rất dễ hiểu. Luận Chánh Lý chép: Những người thuộc bốn sinh đều có thể đắc quả Thánh. Đắc Thánh không thọ noãn sinh và thấp sinh vì bậc Thánh đều thích có tri kiến thù thắng trong lúc những loại thuộc noãn và thấp sinh thường có tánh ngu si; hoặc hữu tình từ noãn sinh đều phải phá vỡ để ra nên các loài chim bay thường được người đời gọi là Sinh lại. Bậc Thánh vốn nhằm chán đa sinh nên không thọ loại sinh này. Thấp sinh là trường hợp của nhiều chúng sinh cùng nhóm hợp thọ sinh; bậc Thánh không thích ở lẫn lộn nên cũng không sinh từ trường hợp này.

27. Nói về bàng sinh:

“Ba thứ Bàng sinh” cho đến “yết-lộ-trà v.v...” là nói bàng sinh có đủ cả bốn loại. Ba loại thai, noãn và thấp sinh như thường thấy ở đời; hóa sinh là cách sinh của rồng và các loài yết-lộ-trà v.v... Yết-lộ-trà Hán dịch là Đảnh anh... hoặc còn gọi là Tô-bát-thích-ni, Hán dịch là Diệu xí vì có đôi cánh kỳ diệu. Xưa dịch là Kim xí diệu, nhưng không phải là dịch đúng.

“Tất cả địa ngục” cho đến “đều chỉ có hóa sinh” là giải thích câu tụng thứ tư và thứ năm, lời văn rất dễ hiểu.

“Đường Quỉ chỉ chung” cho đến “tuy ăn hết mà vẫn chưa no là giải thích câu tụng thứ sáu. Trường hợp quỉ hóa sinh thì dễ nhận biết

nhưng cách thai sinh lại khó biết nên dẫn tụng để chứng minh. Chúng sinh thuộc hai trường hợp noãn và thập sinh có tánh ngu si trong lúc quỉ là loài thông minh nên không muốn sinh theo hai cách trên.

“Trong tất cả cách sinh cách sinh nào là tốt nhất” dưới đây là thứ hai: Hỏi đáp.

“Lẽ ra nói tốt nhất chỉ là hóa sinh” là đáp: Hóa sinh tốt nhất; tuy địa ngục cũng có trường hợp hóa sinh yếu kém nhưng ở đây chỉ căn cứ tánh chất chung, vì thế Chánh Lý chép: Nên nói rằng hóa sinh là loại sinh tốt nhất vì có các chi phần đầy đủ lanh lợi, thân hình lại mầu nhiệm nên hơn hẳn các cách thọ sinh khác.

“Nếu thế vì sao” cho đến “mà thọ thai sinh” là hỏi: Nếu hóa sinh thù thắng, vì sao thân sau của Bồ-tát không thuộc hóa sinh?

“Thấy thọ thai sinh” cho đến “dứt các nghi ngờ, chê bai”. Câu trả lời có hai phần: Nói về lợi ích ở hiện tại, và sự lợi ích về sau. Đây là phần lợi ích ở hiện tại, gồm có bốn loại: Dẫn dắt Thích chủng, dẫn dắt các chủng loại khác, dẫn dắt đồng loại, hoặc để ngăn dứt sự chê bai nên thọ thai sinh.

“Có sự khác nói” cho đến “tức vô sở kiến” đây là nói các lợi ích về sau: Nếu thọ hóa sinh khi chết sẽ không thể để lại hình tích để làm lợi lạc cho đời sau. Nếu thọ thai sinh thì có thể lưu lại thân cội, làm lợi ích cho chúng hữu tình nên mới thọ thai sinh. Nói thân giới, tiếng Phạm là đà-đô, là chỉ cho Phật thân giới; còn gọi là Thất-lợi-la, đời Đường dịch là Thể Phật thân thể. Xưa dịch Xá-lợi là sai.

28. Luận chủ hỏi:

“Nếu người tín Phật” cho đến “đây không thành giải thích” là Luận chủ hỏi: Phật có “trì nguyện thông”, tức phát thặng nguyện lưu lại thân giới; khởi thân thông trì nguyện khiến cho thân được lưu lại lâu dài mà không mượn bào thai để sinh, cho nên những điều được trình bày ở trên chẳng phải là giải thích. Thân thông có khả năng giữ gìn nguyện lực gọi là trì nguyện thông, tức là loại thần cảnh trí chứng thông; hoặc là dùng nguyện để giữ thân tồn tại lâu dài vì nguyện có khả năng giữ gìn; trì nguyện chính là thân thông nên gọi là Trì nguyện thông. Luận Chánh Lý quyển hai mươi hai chống chế: Thật ra giải thích trên vẫn hợp lý, thân được thần thông lưu lại không phải là thân sở y được huân tập do năng lực công đức, vô úy v.v... của Phật nên không thể làm lợi ích lớn cho thế gian. Tất cả các pháp hóa sinh đều như pháp sát-na tức không có khả năng lưu lại. Nghĩa là tất cả các pháp hữu vi đều thuộc sát-na diệt cho nên thần lực của Chư Phật cũng không thể giữ gìn. Nếu muốn

lưu lại lâu dài thì phải có sự biến hóa riêng nhưng pháp được biến hóa ở đây không do sở y của năng lực công đức, vô úy v.v... của Phật huân tập vì thế đối với thế gian vẫn không có được lợi lạc lớn lao. Câu-xá bác bỏ ý kiến cho rằng Phật thân sau giới không phải là sở y của năng lực công đức v.v... nên không được lợi ích: Nếu nói thân sau thọ sinh nhờ dựa vào thân sở y của các năng lực thuộc thân trước vẫn có lợi ích thì hóa thân được lưu lại này cũng thọ sinh nhờ dựa vào các năng lực của thân trước, vì sao không có lợi ích. Nếu cho rằng lưu hóa thân thuộc về phi tình thì cả hai trường hợp đều không có lợi ích và quan niệm về lưu thân giới của các ông có thuộc về hữu tình hay không?

“Từ luận sinh luận” cho đến “dùng làm thức ăn” là hỏi. Hóa tử không còn sót, làm sao lấy thức ăn? Vì không biết nên cho đến tạm ăn thì có lỗi gì: hoặc không biết lấy ăn, hoặc tạm thời đỡ đói.

Hỏi: Vì sao hóa sinh khi chết lại không để lại nhục thân?

Đáp: Như luận Chánh Lý chép “hóa sinh vì sao khi chết không để lại nhục thân vì kia đốn sinh thì phải đốn diệt như người chơi đùa dưới nước, nổi lên lặn xuống cũng nhanh chóng như vậy. Các Luận sư Tỳ-bà-sa lại cho rằng hóa sinh có nhiều sắc sở tạo nên khi chết không để lại hình tích; nếu do nhiều đại chủng thì khi chết không thể đốn diệt. Vì thế rất dễ hiểu rằng một tứ đại chủng sinh ra nhiều tạo sắc”. Luận Chánh Lý giải thích như trên nhưng vẫn không phải nghĩa đúng đối với Bà-sa, vì thế Bà-sa quyển một trăm hai mươi bảy chép: “Hỏi: Một tứ đại chủng chỉ tạo được một tạo sắc cực vi? Vì năng tạo nhiều. Nếu chỉ tạo được một thì làm sao không thành nhân bốn quả một, nhân nhiều mà quả ít thì không nên như thế. Nếu năng tạo nhiều thì tạo sắc do một tứ đại chủng tạo ra sẽ có nhiều cực vi làm sao có thể xoay vần mà không phải là nhân câu hữu. Các Luận sư Đối pháp nói rằng tạo sắc hữu đối xoay vần đối nhau không có nhân câu hữu, nếu thừa nhận tức trái với Đối pháp. Đáp: Nên hiểu rằng một tứ đại chủng chỉ tạo thành một sắc cực vi. Hỏi: Nếu vậy thì thành nhân bốn mà quả chỉ có một? Đáp: Nhân nhiều nhưng quả ít cũng không có lỗi. Điều này cũng là lẽ thường trên thế gian. Có thuyết lại cho rằng tạo thành nhiều tạo sắc cực vi. Hỏi: Tạo sắc được một Tứ đại chủng tạo ra có nhiều cực vi, vì sao xoay vần mà không thành nhân câu hữu? Đáp: Chẳng phải chỉ có một quả nên không thành nhân câu hữu vì nhân câu hữu phải có cùng một quả. Lời bình: Giải thích thứ nhất thật chí lý”. Các nhà lời bình của Bà-sa đã dùng giải thích đầu làm nghĩa đúng cho nên biết rằng chủ trương có nhiều tạo sắc cực vi thì khi chết không lưu hình chẳng phải là nghĩa đúng.

“Trong bốn sinh, sinh nào là nhiều nhất? Là hỏi.

“Nhiều nhất là hóa sinh” là đáp.

“Vì sao” là hỏi lại.

29. Giải thích cách sinh nào nhiều nhất:

“Phần ít ba đường” cho đến “đều là hóa sinh” là giải thích. Luận Chánh Lý có hai thuyết: Thuyết đầu đồng với luận này; thuyết còn lại cho rằng thấp sinh hiện tại thấy nhiều; nếu có đồng thệ v.v... thì rộng lớn vô biên so với dưới thì vượt quá ba luân, so với trên thì hơn hẳn năm tịnh, số lượng nhiều ở cùng khắp, lại có thể nhanh chóng biến thành vi trùng vì thế thấp sinh nhiều hơn ba sinh kia. Tuy nhiên không có lời bình.

30. Nói về trung hữu:

“Trong đây pháp nào” cho đến “chẳng gọi là sinh”: dưới đây là thứ bảy, nói về Trung hữu, gồm có hai phần: Nói về Trung hữu và bác bỏ ngoại đạo. Nói về Trung hữu lại chia làm ba: Chánh là giải thích Trung hữu, chứng minh có Trung hữu và phân biệt các môn. Đây là chính nói về giải thích Trung hữu: Câu thứ nhất hỏi về Trung hữu và câu thứ hai hỏi về phi sinh.

“Tụng chép” cho đến “cho nên Trung hữu phi sinh”. Hai câu tụng đầu trả lời câu hỏi thứ nhất; hai câu tụng sau trả lời câu hỏi thứ hai.

“Luận chép” cho đến “nên gọi là Trung hữu” là giải thích hai câu tụng đầu, rất dễ hiểu.

“Thân này đã khởi sao không gọi là sinh” là hỏi.

“Sinh là đương lai” cho đến “nên không gọi là sinh” là đáp, vẫn cũng dễ hiểu.

“Thế nào là chỗ nên đến ở vị lai” là hỏi.

“Sở dẫn dị thực” cho đến “chỗ nên đến” là đáp: Trung hữu tối tăm; chỉ có Thiên nhãn mới thấy được, nhục nhãn không thể nhìn thấy nên không gọi là sinh. Sinh vị vốn rõ ràng, cả nhục nhãn và Thiên nhãn đều thấy được nên mới gọi là sinh.

“Có bộ khác nói” cho đến “nên không có Trung hữu”: dưới đây là thứ hai, chứng minh có Trung hữu. Sắp nói thì trước nêu Dị bộ nói không có Trung hữu, như luận Tông luân, Đại chúng bộ v.v...

“Ở đây lẽ ra không chấp nhận” cho đến “y lý dạy bảo” là luận chủ bác bỏ.

“Lý giáo là gì” là hỏi.

“Tụng chép” cho đến “và kinh ngũ thất” là đáp. Sáu câu tụng đầu nói về lý chứng; hai câu tụng sau nói về giáo chứng. Trong sáu câu đầu,

hai câu trước chính là lập lý, bốn câu kế phá nghi của ngoại đạo; trong bốn câu này, câu ba giải thích câu thứ nhất, câu bốn giải thích câu hai. Chữ “kinh” là chỉ cho nhiều kinh. Trong văn tụng bác bỏ quan niệm “đường như thật” nên biết rõ rằng luận chủ dùng nghĩa Kinh bộ để bác bỏ. Tuy có ý bác bỏ quan niệm không có Trung hữu của các bộ phái khác nhưng đồng thời cũng nói về quan niệm “đường như chẳng phải thật” của Hữu bộ.

“Luận chép” cho đến “xứ hẳn là vô gián”. Như vào mùa xuân thì gieo hạt đến mùa thu thì hái quả, ở giữa phải diễn ra sự nối tiếp của mầm mống v.v... cho nên sự sống và chết của hữu tình cũng có khoảng thời gian nối tiếp ở giữa để cho sự sống tiếp tục trong từng sát-na. Lập lượng: Khoảng giữa tử và sinh phải có sự liên tục vì vốn thọ sinh nối tiếp; thí dụ như kết quả của sự gieo trồng.

31. Chống chế:

“Chẳng lẽ không hiện thấy” cho đến “đâu ngại tục sinh” là chống chế của các nhà chủ trương không có Trung hữu: Từ chất tượng sinh, trung gian tuy bị gián cách nhưng vẫn nối tiếp sinh; từ tử đến sinh, trung gian tuy bị gián cách nhưng đâu có ngăn ngại việc tục sinh. Tức là nói lên luận chủ Phạm lỗi “nhân bất định”. Tức trong trường hợp gieo trồng và hái quả nhờ có nối tiếp sinh nên trung gian của tử và sinh hẳn có nối tiếp, lẽ như chất tượng nối tiếp sinh nhưng trung gian giữa tử và sinh lại không có liên tục.

“Thật có các tượng” cho đến “ví dụ bất thành” là luận chủ bác bỏ, trong đó có ba: nêu chương, giải thích sơ lược, và bác bỏ rộng. Đây là nêu chương, nói về tượng thật bất thành; nếu thành cũng chẳng bình đẳng.

“Là từ sắc khác mà sinh” đến cố bất thành dụ” là giải thích sơ lược hai chương.

32. Bác bỏ rộng:

“Ngôn tượng bất thành” cho đến “không có hai thứ đồng thời” v.v... trở xuống là phần bác bỏ rộng, gồm hai phần: Bác thật tượng, và nói lên chẳng bình đẳng. Trong phần bác bỏ thật tượng lại chia làm hai phần nhỏ: Bác bỏ, và trình bày sở kiến. Phần bác bỏ lại chia làm hai: bác bỏ chung và bác bỏ riêng. Đây là bác bỏ chung: Thông thường khi nói thật sắc thì không có hai thực sắc cùng sinh ở một chỗ. Nếu Tượng đã cùng sinh thì biết rằng không thật có, thật có bất thành, vì thế không thể lấy làm thí dụ. Ở đây là giải thích câu ba, của câu năm và một phần câu bốn trong văn tụng.

33. *Bác bỏ riêng:*

“Nghĩa là ở một chỗ” cho đến gương vào dị dụ: dưới đây là phần bác bỏ riêng, có bốn: Căn cứ trường hợp tượng trong gương có cùng chỗ mà bác bỏ, căn cứ trường hợp hai tượng cùng chỗ mà bác bỏ, căn cứ trường hợp ảnh và ánh sáng cùng chỗ mà bác bỏ, căn cứ trường hợp thấy gần và xa khác nhau mà bác bỏ. Đây là y theo thứ nhất: ảnh tượng trong gương đồng chỗ để bác bỏ. Sắc pháp của tấm gương và tượng hiện trên đó đều được thấy; nếu tượng là thật thì hai loại sắc pháp này lẽ ra không thể cùng hiện hữu ở một chỗ vì mỗi sắc pháp đều y theo riêng vào đại chủng của mình. Nếu đã cùng hiện hữu cùng chỗ thì biết rõ rằng tượng là giả.

“Lại trên nước hẹp” cho đến “hai sắc cùng sinh” là điểm thứ hai: Y theo trường hợp hai tượng cùng chỗ để bác bỏ. Trên một dòng nước hẹp, cùng chỗ cùng lúc đều nhìn thấy hình ảnh hai bên bờ hiện ra rất rõ ràng, từ xưa đến nay chưa từng nhìn thấy hai thật sắc ở cùng một chỗ cho nên không nên nói rằng hai tượng này cùng sinh; đã cùng thấy cả hai cho nên biết rằng không thật.

“Lại bóng và ánh sáng” cho đến “là cả hai cùng sinh”: ở đây: Y theo trường hợp bóng và ánh sáng cùng chỗ để bác bỏ. Bóng và ánh sáng vốn trái nhau không hề cùng ở một chỗ. Thật ra trong hình ảnh trên gương có hình sáng hiện ra nhưng không nên nói rằng trên mặt gương có bóng và hình sáng cùng sinh, vì nếu đã cùng sinh thì biết rằng tượng chẳng thật.

“Hoặc nói một chỗ” cho đến “đối với lý thật vô” là điểm thứ tư: ở đây y theo trường hợp thấy xa gần khác nhau để bác bỏ. Khi nhìn tấm gương và hình mặt trăng thì thấy gương gần mà hình tượng lại xa, cũng như khi nhìn nước dưới giếng. Nếu có thật sắc cùng sinh vì sao lại thấy khác nhau; sự nhìn thấy đã bất đồng thì biết rằng tượng giả. Tức tổng kết rằng: nên biết các tượng đối với lý thật không có.

34. *Nói về sở kiến:*

“Nhưng các nhân duyên” cho đến khó có thể nghĩ bàn: ở đây nói về sở kiến. Ở trên luận chủ đã bác tượng chẳng thật; nay lại nói tiếp quan niệm của Kinh bộ về vấn đề tượng không có thật sắc qua các trường hợp của gương, nước v.v... Thật ra khi bốn chất và gương v.v... do thế lực của nhân duyên hòa hợp để có tượng hiện, khiến cho ta nhìn thấy như vậy, chẳng phải có mà dường như có. Đến lúc có thật kiến tức lại thấy bốn chất. Lúc đó quán tượng tại sao có thể thấy được bốn chất? Vì các pháp tánh công năng sai khác, không thể suy nghĩ bàn luận nên

mới thấy được như thế.

35. *Nói về chẳng bình đẳng:*

“Đã nói bất thành cho nên cũng dụ” là kết luận.

Lời nói chẳng bằng nhau cho đến nêu không thành dụ”: dưới đây là thứ hai, nói lên chẳng bình đẳng. Ở đây giải thích câu bốn và câu sáu của văn tụng, gồm hai điểm: Bác bỏ y theo tánh chất phi nối tiếp, và bác bỏ y theo hai sinh. Đây là môn thứ nhất. Luận chủ nói: Nếu thừa nhận tượng là thật có nhưng nếu không bình đẳng với pháp thì thí dụ cũng bất thành, nghĩa là chất và tượng chẳng phải một vật, cái này diệt cái kia sinh, trước sau nối tiếp, chỉ nhờ vào gương mới có tượng hiện nên không phải bốn chất. Điều này cho thấy tượng và chất có thể loại khác nhau nên không thể đồng nhất nối tiếp. Hơn nữa, tượng và bốn chất hiện hữu cùng thời nên cũng chẳng phải một nối tiếp. Trong Đối với tử sinh thì trước diệt sau sinh, chẳng phải một nối tiếp, trung gian không bị gián cách; nhưng chất và tượng lại không thể như vậy cho nên bất thành thí dụ.

36. *Y theo hai sinh để bác bỏ:*

“Lại sở hiện tượng” cho đến “là thắng y tánh” ở đây y theo hai sinh để bác bỏ. Tượng nhờ có hai duyên mạnh mẽ nên mới hiện; sinh chỉ có một là tử, không có sở y cao siêu nào khác cho nên so dụ chẳng đồng nhau. Cũng không thể các duyên nói như tinh, huyết v.v... là thù thắng, vì đối với thai sinh thì có thể được nhưng nếu hóa sinh thì sao?

“Đã nương vào Chánh Lý” cho đến “quyết định chẳng phải vô” là kết luận.

“Kế là y theo chánh giáo” cho đến “nghiệp có Trung hữu”: dưới đây là phần y theo giáo để chứng minh có Trung hữu, tức giải thích hai câu tụng cuối. Đây là phần thứ nhất, dẫn kinh Thất hữu: Kinh này nói về Trung hữu nên biết là có riêng.

37. *Dẫn kinh:*

“Nếu khế kinh này” cho đến “đâu hiện ở trước” là thứ hai trích dẫn: kinh Kiện-đạt-phước. Kiện-đạt là hương, phước là thực; hương thực là tên gọi Trung hữu. Phải đủ ba duyên mới nhập được thai mẹ:

1) Thân người mẹ cảm thấy thoải mái, thì không bị khô khan hoặc ẩm ướt.

2) Đang lúc giao hợp.

3) Kiện-đạt-phước hiện tiền, tức chỉ cho sự thọ sinh của Trung hữu. Ở đây muốn nói về loại duyên thứ ba để chứng minh có Trung hữu.

“Nếu khế kinh này” cho đến “nên chỉ có Trung hữu” là thứ ba dẫn: kinh Chưởng Mã Tộc. Tổ tiên đều làm nghề giữ ngựa nên gọi là chưởng mã tộc. Người này sinh trong dòng họ này nên mới gọi như vậy. Phật đã nói kinh cho người này và trong kinh có nói về sự hiện hữu của Trung hữu. Trong bốn tánh thì thuộc tánh nào? Trong bốn phương thì từ phương nào đến? Năm uẩn trước đó đã bị hoại nên không thể nói là đến; như vậy nói “đến” là chỉ dành cho Trung hữu. Bà-la-môn Hán dịch là Tĩnh chí; Sát-đế-lợi Hán dịch là Thủ điền chủng; Phệ-xá nghĩa là Hưng sự chủng; Thú-đạt-la là Doanh điền chủng.

“Nếu lại không tụng” cho đến làm sao gọi là trung ban” là thứ tư dẫn: kinh Ngũ Bát Hoàn, đã nói về trung ban thì biết có Trung hữu.

“Có sự khác nói” cho đến “nên gọi là trung ban” là phần nói về các kiến chấp khác; văn rất dễ hiểu. Luận Bà-sa quyển sáu mươi chín cho rằng kiến chấp này thuộc Phân biệt luận. Theo luận Tông luân, không có Đại chúng bộ v.v... thì Trung hữu.

38. Bác bỏ các chấp khác:

“Cho nên chấp nhận” cho đến “cố chấp phi thiện” là bác bỏ các chấp khác. Nghe nói có Trung ban liền chấp đó là tầng trời Trung hữu; nếu đã có sự sinh hiện ở trung ban v.v... thì phải thừa nhận có sự sinh hiện ở trung thiên v.v... nếu đã không thừa nhận thì kiến chấp này không đúng.

“Lại kinh nói có” cho đến “nhất định chẳng đúng lý” là thứ năm dẫn: kinh Thất thiện sĩ Thú. Tức đối với trung ban mà kinh Ngũ Bát Hoàn nói trên đây chia làm ba phần, làm thành thất thiện sĩ. Nói “chia làm ba” tức mất ở cõi Dục thì thọ Trung hữu của cõi Sắc; thọ sinh từ cõi Sắc trở lên thì do xứ và thời mỗi pháp đều có ba loại tức cận, vừa, xa nên chia thành ba người. Chưa ra khỏi cõi Dục nhưng đã nhập Niết-bàn, xứ và thời đều gần nên gọi là người thứ nhất; đến trung gian của hai cõi mà nhập Niết-bàn là người thứ hai; đến cõi Sắc mới nhập Niết-bàn, xứ và thời đều xa gọi là người thứ ba. Nói “vị đọa” là chỉ cho chưa thọ sinh, không phải là cõi trung thiên có thời xứ gần, vừa, xa khác nhau, vì thế kiến chấp của các bộ phái này không đúng lý. Phần này cũng bác bỏ các chấp khác.

39. Nêu các chấp khác:

“Có chỗ khác lại nói” cho đến “đó gọi là trung ban” nhằm nêu các chấp khác, luận Bà-sa quyển sáu mươi chín gọi là luận Phân biệt, trong đó có hai: Giải thích chung và giải thích riêng. Giải thích chung lại có hai giải thích khác: (1) Thọ lượng trung gian tức sinh ở cõi Sắc nhưng

chưa hết thọ lượng; trong giai đoạn chưa hết tuổi thọ này lại dứt được phiền não, thành A-la-hán nên gọi là trung ban; (2) Cận thiên trung gian tức sinh ở cõi Sắc, gần kề Căn bản thiên trung gian, chỉ cư ngụ ở vùng biên giới xa, khi sinh rồi mới đến nhóm họp với thiên chúng, tức khi đang ở giữa đường đi đến Căn bản thiên trung gian lại dứt được lậu hoặc thành A-la-hán, nên gọi là trung ban. Đây là giải thích chung.

40. Giải thích thọ lượng trung gian:

“Do vị chí giới” cho đến “nên có ba phẩm”: dưới đây là giải thích riêng, ở đây là giải thích thọ lượng trung gian có ba loại: 1/ Đã đến được vị trí của cõi; ở đây giới chỉ cho các thứ lậu hoặc; 2/ Đã đến được vị trí của tướng; tướng là nhiệm tướng; 3/ Đã đến vị trí của tâm; tâm là tìm cầu; phải đến được đây mới nhập Niết-bàn nên có “ba phẩm”. Vì thế luận Chánh Lý quyển hai mươi bốn chép: Có thuyết cho rằng nếu ở các thọ lượng trung gian mà dứt được phiền não đều gọi là trung ban; do đến giới vị hoặc tướng vị hoặc tâm vị mới nhập Niết-bàn nên nói là ba phẩm; tức khi đang còn ở trong phiền não tùy miên, nhóm họp gia hạnh để dứt trừ gọi là “vị Chí giới”; ở đây ý nói có loại chưa được hành gọi là quả vị, đây là các bậc lợi căn. Khi phiền não mới khởi liền siêng năng tu gia hạnh để dứt trừ thì gọi là “đến tướng vị”, ở đây hàm ý nhiệm tướng vừa mới vận hành gọi là tướng vị, đây là các bậc Trung căn. Khi phiền não đã khởi từ lâu mới siêng năng nhóm họp gia hạnh để dứt trừ thì gọi là “đến tâm vị”, ở đây ý nói do năng lực của phiền não khiến tâm tìm cầu đối với các cảnh nên gọi là Tâm vị, tức là người độn căn. Lại giải thích: Cận thiên trung gian nói có ba loại, tức lại dựa vào các vị giới, tướng và tâm để chia thành ba loại.

41. Giải thích riêng:

“Hoặc chấp cõi Sắc” cho đến “nên gọi là sinh ban” là phân giải thích riêng ba loại khác nhau của Cận thiên trung gian, Sau khi đã nhận lấy chúng đồng phần thuộc cõi Sắc liền nhập pháp hội, mới bát Niết-bàn là loại thứ nhất, sau đó khi đã thọ nhận thiên lạc mới nhập Niết-bàn là loại thứ hai, lại từ sau đó mới nhập pháp hội chưa đến bốn thiên thì nhập Niết-bàn là loại thứ ba. Trung ban của ba người trên chia làm ba, đều nhập Niết-bàn ở gần Căn bản thiên trung gian. Nói “Sinh ban” là chỉ cho khi đã nhập pháp hội rồi lại phải trải qua một thời gian dài mới nhập Niết-bàn nên gọi là sinh ban. Lại giải thích: Ba loại này cũng có thọ lượng trung gian. Lại giải thích: Ba loại này cũng như thứ lớp giải thích ba thứ giới, tướng và tâm ở trước.

42. Luận chủ bác bỏ:

“Đã nói như thế ” cho đến “vô sai khác” dưới đây là luận chủ bác bỏ. Nếu y theo thời thì có cận, vừa, xa khác nhau nhưng đối với cõi Sắc lại y theo xứ để nói về hành tập thì không có sai khác. Tức mất ở cõi Dục, thọ Trung hữu của cõi Sắc; Từ đây cho đến gần, vừa, xa xứ nhanh chóng đi thọ sinh, vận hành không ngừng nghỉ. Do xứ hành khác nhau nên có thể so sánh với sự khác nhau giữa gần, vừa, xa của hỏa tinh; ở đó hành không có sai khác. Nếu như cận thiên được chia làm ba loại thì vẫn có thể sau khi đã sinh ở đó lại thường hành không ngừng nghỉ cũng như khi còn ở Trung hữu sao? Cho nên nêu ra thí dụ về sự sai khác giữa cận, vừa, xa của hỏa tinh đều không tương ứng.

“Lại cõi Vô Sắc” cho đến “đều là luống dối” là lại bác bỏ: Nếu nói nhập Niết-bàn khi đang ở thọ lượng Trung gian nên gọi là Trung ban thì cõi Vô Sắc cũng có thọ lượng Trung gian nếu nhập Niết-bàn lẽ ra cũng phải gọi là trung ban. Nhưng thật ra không thấy nói cõi Vô Sắc có trung ban, như các bài tụng trong Ôn-đà-nam-già-đà nói. Ôn-đà-nam Hán dịch là tập thí; già-đà Hán dịch là tụng. Phật tóm tắt các yếu nghĩa thành văn tụng để nói cho chúng sinh nghe nên gọi là Tập thí tụng. Thánh là chỉ cho bậc Thánh, hiền là phàm phu. Là như có người đã lìa bỏ các pháp bất thiện thuộc cõi Dục, đắc được Sơ tinh lự nhưng lại sinh tâm ái đối với loại định này mà không nghĩ đến việc xuất thế; hoặc đã tạo được nhân thượng phẩm sinh lên cõi Đại Phạm xứ; hoặc tạo nhân trung phẩm sinh vào Phạm Phụ xứ; hoặc tạo hạ phẩm nhân sinh vào Phạm chúng xứ; tức là ba hạng người. Hoặc khi đã được Sơ định không cho là đủ lại khởi tâm nhằm chán đối với các pháp hữu lậu thuộc định này, ưa thích Niết-bàn, có đủ gốc lành để tìm cầu Bồ-đề nên thường gieo giống giải thoát phần thiện; cộng với các trường hợp trước thành bốn trường hợp. Lại có trường hợp sau khi đắc định, chứng đắc quả bất hoàn, dứt trừ các lậu hoặc thuộc thân cõi Dục nên gọi là hiện ban; cộng với các trường hợp trên là thành năm. Trong năm trường hợp trên đây có khi sau khi đã đắc sơ định hoặc đến trung ban, hoặc đến sinh ban, hoặc có hành ban, hoặc không có hành ban, hoặc thượng lưu ban; đây là năm trường hợp bất hoàn, cộng với các trường hợp trước thành tất cả mười trường hợp. Mười loại này đều y theo sơ định; nếu y theo Nhị, Tam, và Tứ định thì mỗi trường hợp cũng có đủ mười loại nói trên.

Hỏi: Ở định thứ tư số lượng vốn nhiều, làm sao có thể nói rằng cũng chỉ có mười loại như các cõi dưới?

Giải thích: Năm tầng trời Tịnh cư chỉ toàn bậc Thánh, cho nên biết rằng đều thuộc Sinh ban v.v... trời Vô tướng là do ngoại đạo thọ sinh

mà ở đây chỉ nói về hiền Thánh là đệ tử Phật, cho nên không nói. Đại Phạm Thiên nhờ vào loại định quả vô tâm nên cũng đắc được các loại này vì đều là Phật tử nên mới nói. Vì thế nói rằng mỗi loại trong bốn loại tính lự đều có đủ mười trường hợp trên. Ba xứ đầu của cõi Vô Sắc, mỗi xứ đều trừ bỏ Trung ban trong số mười ban vì khi đã đắc được loại định này thì không còn Trung hữu; lại trừ bỏ hai sinh vì xứ này đồng nhất nên mỗi xứ chỉ có bảy loại. Cho nên nói “ba Vô Sắc đều bảy”. Ở trời Phi tưởng lại trừ bỏ thượng lưu ban trong số bảy ban vì khi đã được loại định này thì không còn Thượng sinh. Nếu nói theo chiều ngang thì phi tưởng cũng có thượng lưu ban nhưng nay vì y theo không có thọ sinh ở địa trên để nói rằng không có thượng lưu ban, vì thế nói “chỉ có sáu” là chỉ cho trời phi tưởng. Lại giải thích: Sơ định nghiệp là hạng người thứ nhất; sau khi đắc sơ định lại gieo giống giải thoát phần thiện là loại hai; sau khi đắc Sơ định và thuộc về hiện ban là loại ba; cộng thêm bảy đường thiện sĩ, tức trung ban chia làm ba và bốn sinh ban v.v... tức thành tất cả mười loại. Đối với Nhị, Tam, Tứ định và Vô Sắc y theo sự trừ bỏ đã nói trên thì rất dễ hiểu. Ở cõi Vô Sắc không có Trung ban cho nên biết rằng các chấp trên đều là luống dối.

43. Lời kết thành:

“Nếu lại không tụng” cho đến “thật có cực thành” là lời kết thành, tức lời cảm thán của luận chủ đối với các Luận sư chủ trương không có Trung hữu. Pháp Vương Vô thượng là chỉ cho Như lai; các đại pháp tướng là chỉ cho các ngài Xá-lợi-tử v.v... Trước đây đã lập thành quá nhiều bộ phái với các kiến chấp khác nhau, đến nay lại càng có nhiều; cho đến khi soạn luận này thì tính ra tình trạng này đã kéo dài đến chín trăm năm.

Hỏi: Sự phân thành quá nhiều bộ phái đã bắt đầu từ thời đại nào?

Đáp: luận Di bộ Tông Luân có ý cho rằng hơn một trăm năm sau khi Phật Niết-bàn, tức vào thời vua Vô Ưu, bản chất chia thành hai bộ phái là Đại chúng bộ và Thượng tọa bộ. Khoảng một trăm năm sau đó, Đại chúng bộ lại có thêm ba bộ phái là Nhất thuyết bộ, Thuyết xuất thế bộ và Kê dẫn bộ, sau đó lại có thêm một bộ phái nữa là Đa văn bộ trăm năm sau lại có Thuyết giả bộ. Trăm năm sau, Đại chúng bộ lại có thêm ba bộ phái là Chế đa sơn bộ, Tây sơn Trụ bộ và Bắc Sơn Trụ bộ. Như vậy kể cả gốc lẫn ngọn thì có tất cả chín bộ phái: Đại chúng bộ, Nhất thuyết bộ, Thuyết xuất thế bộ, Kê dẫn bộ, Đa văn bộ, Thuyết giả bộ, Chế Đa Sơn bộ, Tây Sơn Trụ bộ và Bắc Sơn Trụ bộ. Trong khoảng

thời gian này Thượng tọa bộ vẫn duy trì được sự thống nhất mãi cho đến ba trăm năm sau khi Phật nhập Niết-bàn mới chia thành hai bộ phái là Thuyết nhất thiết hữu bộ còn gọi là Thuyết Nhân bộ và bộ phái do Thượng tọa bộ chuyển thành là Tuyết Sơn bộ. Cũng trong thời kỳ này, Thuyết nhất thiết hữu bộ lại chia thành một bộ phái nữa gọi là Độc tử bộ, sau đó từ Độc tử bộ lại chia thành bốn bộ phái khác là Pháp Thượng bộ, Hiền Trụ bộ, Chánh Lượng bộ, và Mật Lâm Sơn bộ. Cũng trong thời gian này từ Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ lại chia thành một bộ phái nữa là Hóa Địa bộ, sau đó từ Hóa địa bộ lại chia thành một bộ phái khác là Pháp Tạng bộ. Vào những năm cuối của thời kỳ ba trăm năm này, từ Thuyết nhất thiết hữu bộ lại sinh thêm một bộ phái khác là Âm Quang bộ, hay còn gọi là Thiện Tuế bộ. Vào những năm đầu thế kỷ thứ tư sau khi Phật nhập Niết-bàn, từ Thuyết nhất thiết hữu bộ lại có thêm một bộ phái khác là Kinh Lượng bộ hay còn gọi là Thuyết Chuyển bộ. Các bộ như vậy tính cả gốc lẫn ngọn nói riêng gồm thì có mười một bộ phái: Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ, Tuyết Sơn bộ, Độc tử bộ, Pháp thượng bộ, Hiền trụ bộ, Chánh lượng bộ, Mật Lâm Sơn bộ, Hóa địa bộ, Pháp Tạng bộ, Âm quang bộ, và Kinh lượng bộ.

44. Dẫn kinh để vấn hỏi:

“Nếu thế vì sao” cho đến “địa ngục vô gián” là phần dẫn kinh để vấn hỏi của các nhà chủ trương không có Trung hữu: Nếu có Trung hữu vì sao kinh lại nói rằng hiện thân đọa địa ngục vô gián? Ma-la gọi là Độ sứ; Độ sứ Hán dịch là hủy hoại. Ma-la nghĩa là Sát giả, cho nên Bà-sa quyển 125 chép: Phật Yết-lạc-ca-tôn-đà quở trách Độ sứ Ma-la. Lúc đó ma này bị đọa vào địa ngục, nghe được Đức Phật Yết-lạc-ca-tôn-đà sai một thị giả tên là Chí Viễn vào thôn Bà-la để khát thực liền hóa thành một thiếu niên, ném đá vào thị giả làm cho bị chảy máu đầu nhưng vẫn đi theo sau Phật. Lúc đó Đức Phật quay người sang bên phải, uy nghi như voi đầu đàn. Thấy việc như thế của Ma-la, Phật bèn quở trách sao lại vô cớ gây ra nghiệp ác như vậy. Sau đó, khi nghiệp ma đã hết thì Ma-la liền đọa vào địa ngục. Giải thích: Ma vương ở thời Đức Phật Thích-ca có tên là Ba-tuần; Ma vương vào thời Phật Yết-lạc-ca-tôn-đà gọi là Độ sứ.

45. Luận chủ giải thích kinh:

“Đây là ý kinh nói” cho đến “hậu thọ sinh thọ” là luận chủ giải thích kinh: Do năng lực tăng thượng của nghiệp ác nên Ma-la hiện đọa địa ngục, bị lửa dữ đốt thân; tướng khổ đã đến thì thọ nhận trước tiên, y theo các tánh chất trước đó để nói là hiện thân đọa lạc chứ không phải

chỉ cho địa ngục vô gián kia.

“Vì sao kinh nói” cho đến “đọa na-lạc-ca” là lại dẫn kinh để hỏi của các Luận sư chủ trương không có Trung hữu: Đã nói sau khi gây ra năm tội nghịch liền đọa ngay vào na-lạc-ca vô gián thì biết rằng không có Trung hữu; nếu có Trung hữu thì thành có gián đoạn.

“Ý kinh này nói” cho đến “tức là sinh hữu” là luận chủ giải thích kinh: Kinh nói đọa ngay vào địa ngục có nghĩa là không phải qua trung gian của bất kỳ đường nào khác, đồng thời cho thấy do nghiệp thuận sinh mà không qua trung gian của nghiệp nào khác. Nếu cứ chấp chặt theo văn từ để cho rằng nhất định đọa ngay vào địa ngục thì lẽ ra phải phạm đủ năm tội mới phải đọa vào địa ngục, chỉ tạo bốn tội cũng không thể đọa và cũng chỉ có năm tội bạo nghịch này mới khiến đọa địa ngục chứ không do bất kỳ nghiệp nhân nào khác. Và nếu nghĩ như vậy thì thành ra quá sai lầm. Lại nói rằng sự sinh đọa trực tiếp vào na-lạc-ca phải thọ nghiệp xong rồi, ở sát-na thứ hai thì đọa vào địa ngục mà không cần đợi thân hoại. Thật ra sau khi gây ra tội Vô gián phải trải qua mười năm, hoặc hai mươi năm v.v... mới đọa vào địa ngục vô gián vì thế không nên chấp vào văn từ. Chúng tôi thừa nhận Trung hữu cũng gọi là sinh vì là phương tiện để thọ sinh, cũng gọi là na-lạc-ca với nghĩa là không lấy làm sung sướng vì Trung hữu trong địa ngục cũng không thể sung sướng. Kinh nói sinh ngay vào na-lạc-ca mà không nói là lúc đó có thể sinh hữu cho nên chẳng có gì trái nhau.

46. Người chủ trương không có trung hữu dẫn kinh để hỏi:

“Nếu thế kinh tụng” cho đến “không có lúc nào ngừng” là phần dẫn kinh để hỏi tiếp của các nhà chủ trương không có Trung hữu: Bài tụng này Phật nói cho Bà-la-môn nghe, vì Bà-la-môn vốn học theo pháp của ngoại đạo. Phật thấy Bà-la-môn đã thuộc tuổi lão niên nên nói tụng quở trách. Bà-la-môn gọi là sinh lại. Tức sơ sinh thì gọi là Nhất sinh (một đời); sau đó khi thọ nhận pháp của Bà-la-môn thì gọi là Nhất sinh (một đời khác) vì thế khi đã thọ pháp rồi thì gọi là Sinh lại. Như Tỳ-kheo được gọi là Sinh lại vì y theo hai thời kỳ sơ sinh và thọ giới; trường hợp noãn sinh cũng gọi là Sinh lại vì tính từ thời kỳ thai sinh. Thai ngoại có năm giai đoạn: anh hài, đồng tử, tiểu niên, thanh niên, và lão niên. Phật bảo Bà-la-môn: “Trong năm giai đoạn ở ngoài thai, sinh lại của các ông đã vượt qua giai đoạn thanh niên, đến suy già và sắp sửa kề cận vua Diêm-ma xưa dịch là Diêm la là lắm, Diêm-ma dịch là Tránh Dứt, tức là người phạm tội không tự biết lỗi khi gặp khổ không chịu đựng được nên kháng cự lại ngục tốt khiến tội bị nặng thêm. Phải nhờ có sự

chỉ bảo của vị vua này mới biết được tội mình để thuận ý thọ nhân. Sở dĩ không còn tiếp tục tranh cãi và Phạm tội tiếp là nhờ sự chỉ bảo của vua nên gọi là Tránh Dứt. Nay các ông muốn đi trên con đường phước thiện mà lại không có bố thí, trì giới, nhóm họp v.v... làm tư lương, đọa vào địa ngục mong cầu trụ ở trung gian lại không có chỗ để ngừng nghỉ”. Nếu có Trung hữu thì tại sao Thế tôn nói rằng ở trung gian cũng không có chỗ để ngừng nghỉ? Cho nên biết rằng không có Trung hữu.

47. Luận chủ giải thích kinh:

“Bài tụng này ý nói” cho đến “hành vô ngại” là luận chủ giải thích kinh: ý nói sau khi đã gây ra nghiệp ác thì nhanh chóng đọa vào chỗ ma diệt, không có tạm thời ngừng dứt, nên mới nói rằng trung gian không có sự ngừng dứt.

Đâu biết ý kinh như thế không gì khác: Các nhà chủ trương không có Trung hữu nói: Làm sao biết là kinh hàm nói có Trung hữu mà không có ý nói chẳng có Trung hữu?

Ông làm sao biết như những thứ khác chẳng phải ở đây: là luận chủ trách ngược lại, làm sao các ông biết rằng kinh này ý nói như nhỡ khác nói là không có Trung hữu mà chẳng phải như ở đây hàm ý có Trung hữu?

48. Người chủ trương không có Trung hữu gạn hỏi riêng:

“Trách như thế xong v.v... bèn gạn riêng” là gạn riêng của các nhà chủ trương không có Trung hữu: Hai câu chất vấn trên đều như nhau, vì sao cho rằng ý nói có Trung hữu.

“Hai là giải thích ư kinh” cho đến “làm chứng không thành”: luận chủ nói: Hai giải thích đều không trái lý, vì sao lại cho rằng Trung hữu không có. Thông thường khi dẫn kinh thì lý đường khác, ở đây có đường khác là chứng bất thành.

