

CÂU XÁ LUẬN KÝ

QUYỂN 12

1. Nói về ba phần bằng nhau:

“Đã y theo như thế” cho đến “ba lượng rất ít”: dưới đây là thứ ba của toàn văn, nói về ba phần bằng nhau. Nói về ba phần rất ít nói về hai lượng trước. Dưới đây là thứ nhất. Nói về ba phần rất ít như thế đã y theo du-thiện-na v.v... để nói về sự khác nhau giữa khí thể gian, thân và lượng; tức đã dựa vào sắc để nói về lượng. Nếu y theo năm, v.v... để nói về sự khác nhau của tuổi thọ thì dựa vào thời gian để nói về lượng. Sắc lượng và thời lượng không giống nhau. Những điều chưa được nói lẽ ra phải được nói cho. Tuy hai pháp này được kiến lập khác nhau nhưng đều dựa vào danh. Số lượng ít nhất của sắc, thời và danh chưa rõ rất ít, nên nay được đề cập trước tiên; phần này nhằm kết thúc phần trước và đặt câu hỏi. Lại giải thích. Hai lượng này không giống nhau, những gì chưa nói thì nên nói, ở đây chúng sanh cõi dưới, từ “hai kiến lập này” trở xuống là khởi riêng văn tụng.

“Tụng chép” cho đến “sắc danh là thời rất ít” là tụng đáp. “Luận chép” cho đến “vi sắc rất ít là” nói về số lượng nhỏ nhất của sắc.

“Phân tích như thế” cho đến “danh thời rất ít” giải thích chung về số lượng nhỏ nhất của Danh và Thời. Phân tích danh cho đến số lượng chỉ còn một chữ gọi là danh rất ít; phân tích thời cho đến số lượng chỉ còn một sát-na gọi là thời rất ít.

“Về tên một chữ, như nói về danh” là phần giải thích riêng về danh rất ít, dựa theo đơn vị chữ để trình bày. Danh có nhiều loại: do một chữ, hai chữ, hoặc nhiều chữ lập thành. Danh do một chữ lập thành dụ như chữ “Cù”.

“Thế nào là lượng của một sát-na” dưới đây là giải thích riêng về thời rất ít, đây là hỏi.

“Các duyên hòa hợp” cho đến “lượng một sát-na.” Pháp do duyên hòa hợp sinh ở hiện tại có tự thể trong khoảnh khắc, liền qua đi không

dùng trụ gọi là một sát-na; hoặc pháp chuyển động qua cho đến một cực vi thì gọi là một sát-na. Thật ra các pháp không có chuyển động mà chỉ dựa vào con đường nối tiếp để giả nói là động các luận sư Đối pháp nói y theo văn rất dễ hiểu. Giải thích rộng về hạn lượng của sát-na giống như luận Bà-sa quyển 136.

2. Nói về hai hạn lượng khác nhau:

“Đã biết ba rất ít, hai lượng trước là thế nào”: dưới đây là thứ hai nói về hai hạn lượng khác nhau, kết thúc phần trước và đặt câu hỏi.

“Nay hãy nói trước” cho đến “tám du-thiện-na này” là đáp, gồm có hai là nói về sắc lượng và thời lượng. Dưới đây là nói về sắc lượng. Chữ đấng trong “du-thiện-na đấng” là chỉ cho Câu-lư-xá, v.v...

1) Sắc lượng:

“Luận chép” cho đến “là một du-thiện-na.” Pháp nhỏ bé này (vi) chính là pháp nhỏ bé nhất (cực) nên gọi là Cực vi. Luận Chánh Lý quyển 32 chép: nhưng thừa nhận cực vi có hai thứ thật và giả, tánh chất của hai loại này thế nào? Nếu thật thì có thể lập thành tự tướng của sắc, v.v... và khi còn ở giai đoạn hòa tập thì hiện lượng có thể nhận biết. Nếu giả thì do tỷ lượng phân tích nhận biết; có nghĩa là dùng tuệ để từ từ phân tích cho đến đơn vị nhỏ nhất; sau đó mới nói về sự sai khác giữa các cực vi thuộc sắc, thanh, v.v... và cái được phân tích cuối cùng gọi là Cực vi giả. Giúp cho tuệ khi tầm tư phát sinh hỷ và “vi” này chính là “Cực” nên gọi là cực vi. Cực nghĩa là chỗ cuối cùng mà sự phân tích đã đạt đến; vi là sự hoạt động của tuệ nhãn vì thế khi nói “cực vi” (chỗ được phân tích cuối cùng của tuệ nhãn) thì đã nói đầy đủ về ý nghĩa của hai chữ cực vi. Theo luận này có hai thứ vi; chứa nhóm bảy cực vi thì thành hạn lượng của một vi; vi chỉ cho sự nhóm họp rất nhỏ nhiệm. Tiếng Phạn là A-thố, Hán dịch là vi tức pháp nhỏ nhiệm nhất của sắc mà mắt nhìn thấy được. Nên biết rằng mắt nói cho ở đây chỉ dành cho Thiên nhãn, Luân vương nhãn, Hậu hữu Bồ-tát nhãn. Chứa nhóm bảy vi thành một kim trần (bụi kim loại), vàng, bạc, đồng, sắt đều được gọi chung là kim, Tạp tâm gọi là đồng trần, Câu-xá Cựu dịch là thiết trần. Khi gọi như vậy là chỉ nghiêng về một loại. Hạt bụi qua lại trong kim loại mà không bị chướng ngại gọi là kim trần. Lại giải thích: Phải gom đủ bảy vi mới có thể trụ ở kim loại nên gọi là kim trần. Hai giải thích về thủy trần cũng giống như vậy. Nói hạn lượng của “thố mao trần” là để so sánh với đầu sợi lông thỏ. Lại giải thích: Gom bảy thủy vi mới có thể trụ ở đầu sợi lông của nên gọi là thố mao trần. Giải thích về mao trần của dê và trâu cũng giống như vậy. Bà-sa có thuyết cho rằng bảy vi

thành một thủy trần, bảy thủy trần thành một đồng trần, bảy đồng trần thành một thổ mao trần. Tức hàm ý thủy trần nhỏ nhiệm nhưng đồng trần thì thô. Về kích du trần, v.v... được nói rất rõ ràng, rất dễ hiểu. Nếu so sánh du-thiện-na theo đơn vị đo lường bằng dặm ở xứ này thì một khuỷa tay là một thước sáu tấc; Bốn khuỷa là một cung tức bằng sáu thước bốn tấc; năm trăm cung là một câu-lư-xá tức bằng ba ngàn hai trăm thước; tám câu-lư-xá bằng một du-thiện-na, tám câu-lô-xá có hai mươi lăm ngàn sáu trăm xích, vì năm trước bằng một bộ nên có tất cả là năm ngàn một trăm hai mươi bộ, và vì ba trăm sáu mươi bộ là một dặm nên có trên mười bốn dặm; tám mươi bộ là một du-thiện-na. Nói A luyện nhã, A là vô, luyện nhã nghĩa là ồn náo.

2) Thời lượng:

“Đã nói như thế” cho đến “người trí biết ban đêm là giảm”: dưới đây là thứ hai, nói về thời lượng, gồm hai phần: niên lượng và kiếp lượng. Đây là nói về niên lượng: Từ Hạ chí cho đến Đông chí, đêm tăng ngày giảm; từ Đông chí cho đến Hạ chí, ngày tăng đêm giảm. Lại giải thích: Thời gian dài gọi là tăng, thời gian ngắn gọi là giảm. Nếu theo giải thích này thì từ Thu phân cho đến Xuân phân đêm tăng ngày giảm; vào đúng thu và xuân phân ngày đêm bằng nhau. Mâu-hô-lật-đa Hán dịch là tu du. Trong một năm giảm tất cả sáu đêm. Ở đây nói đêm giảm tức ý nói có giảm sáu ngày. Một năm được chia làm ba mùa: nóng, lạnh và mưa; mỗi kỳ có bốn tháng. Trong mười hai tháng thuộc ba kỳ trên cứ mỗi nửa tháng thì vào nửa tháng sau đêm lại giảm như vậy cho đến lần thứ sáu vào mỗi nửa tháng còn lại của mỗi tháng lại giảm, một đêm. Theo dẫn chứng của văn tụng thì giảm tất cả sáu đêm, vì thế mới có tháng nhuận. Sở dĩ Luận chủ không muốn nói sâu về lịch số là vì sợ có người mê đắm tà mạng để mưu sinh.

3. Nói về kiếp:

“Đã nói như thế” cho đến “nay kế sẽ nói” dưới đây thứ hai là nói về các kiếp lượng, gồm có ba: nói về Kiếp lớn nhỏ; nói về người trong kiếp; nói về tai ương trong kiếp. Dưới đây là thứ nhất, nói về kiếp lớn và nhỏ, kết thúc phần trước và đặt câu hỏi.

“Tụng chép” cho đến “đại kiếp ba vô số.” Câu tụng đầu nói về bốn kiếp số; câu thứ hai nêu tên bốn kiếp; hai câu kế giải thích kiếp Hoại; hai câu kế giải thích về kiếp thành; sáu câu kế giải thích riêng kiếp trung; hai câu kế giải thích ba kiếp còn lại; câu kế giải thích đại kiếp; câu cuối cùng giải thích vô số kiếp.

Hỏi: Vì sao trong bốn kiếp chẳng nói Không và Trụ?

Giải thích: Vì trong kiếp hoại đã có không và y theo kiếp trung để nói về Trụ nên chẳng nói riêng.

Lại giải thích: Y theo kiếp trung để nói về Trụ; không không có tự thể riêng nên bài tụng nói theo tánh chất cùng loại để nói.

Lại giải thích: Vì kiếp hoại thuộc về kiếp không và kiếp thành đã bao gồm kiếp trụ. Vì thế luận Bà-sa quyển 135 chép: Kiếp có ba loại: kiếp trung gian, kiếp thành hoại và đại kiếp. Trung gian kiếp lại có ba thứ: kiếp giảm, kiếp tăng và kiếp tăng giảm. Giảm là từ tuổi thọ vô lượng của con người giảm xuống chỉ còn mười tuổi; tăng có nghĩa là từ tuổi thọ chỉ có mười tuổi của con người tăng cho đến tám mươi ngàn tuổi; tăng giảm có nghĩa là con người từ tuổi thọ mười tuổi tăng cho đến tám mươi ngàn tuổi và từ tám mươi ngàn tuổi giảm xuống mười tuổi. Trong đó một kiếp giảm, một kiếp tăng và mười tám kiếp tăng giảm có hai mươi gian kiếp. Trải qua hai mươi kiếp trung thì thế gian hình thành, hai mươi kiếp thành đã Trụ, đây hợp gọi là kiếp Thành. Trải qua hai mươi kiếp thì thế gian hoại, hai mươi kiếp đã hoại thì cho đến không và được hợp chung gọi là kiếp hoại. Tổng cộng tám mươi kiếp trung này hợp thành đại kiếp.

4. Nói về kiếp hoại:

“Luận chép” cho đến “gọi chung là kiếp hoại” là giải thích về kiếp hoại. Lời văn nói rất dễ hiểu. Luận Chánh Lý chép: Từ đó rất dễ hiểu về bằng sinh, quả thú. Trong thân của con người thời đó không có các côn trùng mà giống như thân Phật, vì côn trùng đã bị hoại. Có thuyết cho rằng hai đường này đều có ích đối với con người, tức hoại cùng với người, trong lúc các đường khác bị hoại trước. Trong hai thuyết này thì thuyết đầu hợp lý hơn. Luận Chánh Lý khi lời bình đã chọn chủ thuyết đầu nhưng luận này không dựa theo sự xét định của Chánh Lý mà đồng ý với thuyết sau vì cũng không có lỗi. Chánh Lý lại chép: Người ở châu phía Bắc khi chết sinh lên các tầng trời cõi Dục vì còn độn căn nên chưa thể lìa dục. Sau khi đã sinh lên các tầng trời cõi Dục mới có tĩnh lự và từ đó chuyển đặc thắng y nên mới có thể lìa dục.

“Cái gọi là kiếp Thành” cho đến “nên biết đã mãn” nói về kiếp thành; đọc rất dễ hiểu. Luận Chánh Lý quyển 32 chép: Các Đại Phạm Vương thuộc dị sinh vì bậc Thánh không sinh lại cõi dưới và hai cõi trên không nhập thấy đạo.

5. Nói về kiếp thành trụ:

“Sau đây lại có” cho đến “kiếp thành trụ” là nói kiếp thành và nói về kiếp trụ. Theo luận văn này thì khi tuổi thọ giảm dần mới gọi là

kiếp trụ; khi tuổi thọ chưa diệt thì vẫn thuộc kiếp thành.

Hỏi: Sơ kiếp chỉ có giảm, hậu kiếp chỉ có tăng, tại sao thời gian lại bằng mười tám kiếp trung gian?

Giải thích: Nếu lấy thời gian trước và sau của hai mươi kiếp trụ đối nhau thì ở trước phước của hữu tình thì mạnh mẽ mà về sau lại yếu kém. Khi trụ thì phước ở sơ kiếp tối thắng, cùng thọ dụng chung cảnh mầu ở trên nên thời gian ở dưới bị chậm lại; từ kiếp thứ hai trở đi phước dần dần giảm nên ở trên thì hơi chậm mà ở dưới thì nhanh dần. Vì cảnh ở thời gian trên thì tốt đẹp nhưng do phước mỏng nên không thọ dụng chung vì thế thời gian ở trên bị chậm lại; vì cảnh ở thời gian dưới yếu kém nhưng do phước mỏng nên thọ dụng chung, vì thế thời gian ở dưới lại nhanh. Cứ như vậy cho đến kiếp thứ mười chín, phước dần dần ít đi và thời gian ở trên rất chậm mà thời gian ở dưới lại rất nhanh. Cho đến kiếp thứ hai mươi phước còn quá mỏng nên thời gian ở trên rất chậm nhờ thế mà sơ kiếp và hậu kiếp mới bằng mười tám kiếp trung.

6. Lại nói về ba thời kỳ Thành, Hoại, Không:

“Thành hoại còn lại” cho đến “hai mươi kiếp trung.” Nhân nói về kiếp trụ nên lại nói về ba thời kỳ Thành, Hoại và Không. Tất cả đều y theo kiếp trụ.

“Thành trung sơ kiếp” cho đến “hữu tình dần xả” là giải thích kiếp Thành và kiếp hoại không giống nhau: Công nghiệp dễ nên một kiếp thành và hoại; biệt nghiệp khó nên mười chín kiếp thành và hoại. Theo luận này thì Phạm Vương chỉ có năm mươi tám kiếp tức Thành mười chín, Trụ hai mươi và Hoại mười chín. Vì thế luận Đại trí độ chép: Tuổi thọ của Phạm Vương là năm mươi tám kiếp. Trước đây nói Phạm Vương có tuổi thọ sáu mươi kiếp là căn cứ vào đại số. Lại giải thích: Thời kỳ đầu của kiếp thành là thời kỳ an trụ của Phạm Vương. Nói mười chín kiếp Thành hữu tình là nói theo số nhiều. Nếu y theo khí thế gian thì thành rồi thì đến hoại, nhưng Phạm Vương vẫn an trụ. Khi hỏa từ kiếp Hoại ở dưới tràn cho đến, Phạm Vương bèn sinh lên tầng trời phía trên chứ không hẳn phải thọ đủ số sáu mươi.

Hỏi: Nếu theo kinh Lập Thế, mười kiếp thành khí thế gian, mười kiếp thành hữu tình thế gian, mười kiếp hoại hữu tình thế gian và mười kiếp hoại khí thế gian, như vậy làm sao giải thích?

Giải thích: Kinh Lập Thế nói Phạm Vương an trụ một mình trong mười tiểu kiếp, sau đó Phạm Phụ, v.v... mới sinh, có ý cho rằng Đại Phạm chỉ có một nên gọi là ít, nhiếp nhập khí thế gian nên nói là mười kiếp thành khí thế gian. Luận này lại nói cả nhiều lần ít nên nói là mười

chín kiếp thành hữu tình thế gian, một kiếp thành khí thế gian. Kinh Lập thế lại nói bắt đầu từ địa ngục hoại diệt cho đến Phạm Phụ hoại diệt; trải qua mười tiểu kiếp hữu tình thế gian mới bị hoại nhưng Phạm phụ vẫn chưa sinh lên cõi trên. Kinh ấy có ý nói rằng vì Đại Phạm vương chỉ có một, là số ít nên thuộc về khí thế gian; lại y theo sự tiêm tăng để nói là mười kiếp hoại khí thế gian. Từ Phạm phụ dưới đây là nói theo số nhiều nên mới nói mười kiếp hoại hữu tình thế gian. Luận này dù nhiều hay ít đều có nói nên gọi là mười chín kiếp hoại hữu tình thế gian, một kiếp hoại khí thế gian. Trước đây trong phần nói về hữu tình thế gian có dẫn lời bình của Bà-sa nói rằng Phạm Vương trụ một mình trong hai mươi kiếp là gồm cả hai thời kỳ trước và sau. mười kiếp đầu chỉ trụ một mình; Phạm chúng sinh rồi nhưng vẫn chưa dám ở chung mà phải trải qua mười kiếp nữa vì thế biết rằng có hai mươi kiếp.

“ Những điều nói như thế ” cho đến “ thành lượng đại kiếp ” đây là nói đại kiếp.

7. *Tánh chất của kiếp:*

“ Tánh của kiếp là gì ” là hỏi.

“ Chỉ là năm uẩn ” là đáp: Kiếp là thời phần, thời gian không có tự thể riêng nên nói theo pháp vì thế mới dùng năm uẩn làm thể. Cho nên luận Bà-sa quyển 135 chép:

Hỏi: Thể của kiếp là gì?

Đáp: Có thuyết cho rằng đó là sắc [và sau đó là phần dẫn chứng của luận này]. Nếu nói như vậy thì ở giai đoạn ngày và đêm bằng nhau thì tất cả đều là sự sinh diệt của năm uẩn. Đối với kiếp thành thì thể của kiếp cũng như vậy. Tuy nhiên kiếp vốn thông với thời gian của ba cõi cho nên mới dùng năm uẩn, bốn uẩn làm tánh.

“ Kinh nói ba kiếp ” cho đến “ ba vô số ” là hỏi dựa vào kinh. A là vô; tăng-xí-da là số.

“ Nhiều đại kiếp về trước ” cho đến ba vô số là đáp: Nhân tám mươi đại kiếp ở trên lên gấp mười, trăm, ngàn lần cho đến ba kiếp vô số.

“ Ký gọi vô số đâu cần nói ba ” là hỏi.

“ Chẳng phải nói vô số ” cho đến “ là một số ” là giải thích, dẫn kinh để chứng minh.

“ Thế nào là mười sáu ” là hỏi.

“ Như kinh kia nói ” cho đến “ ba kiếp vô số ” là dẫn kinh để đáp: A-tăng-xí-da thứ năm mươi hai là một trong sáu mươi số này. Tính cho đến khi Luận chủ ra đời trước đó đã có năm mươi hai kiếp vô số. Những

người ghi lại đã quên mất tám kiếp vô số ở sau. Nếu đếm địa kiếp cho đến thời gian này thì A tăng xí da thứ năm mươi hai trong số sáu mươi kiếp được gọi là kiếp vô số. Kiếp vô số này lại chứa nhóm cho đến ba kiếp vô số, nên kinh nói là “kiếp vô số” chứ chẳng phải vì không thể tính toán được mà gọi là vô số. Luận Bà-sa quyển 177 chép: Tất cả có bảy thuyết. Luận này tán đồng thuyết thứ ba v.v...

8. *Hỏi đáp việc khác:*

“Vì sao Bồ-tát” cho đến “mới mong cầu quả Phật” là hỏi.

“Vì sao không thừa nhận” cho đến “phát nguyện lâu dài” là đáp. Ba-la Hán dịch là bỉ ngạn; mật đa là đạo.

“Nếu phương tiện khác” cho đến “Tu nhiều khổ hạnh đã lâu” là hỏi: Nếu nhị thừa tu tập rất ít phương tiện mà vẫn đắc Niết-bàn thì cần gì phải vì giác ngộ mà tu nhiều khổ hạnh?

“Vì muốn lợi lạc” cho đến “cầu bồ-đề vô thượng” là đáp: Vì muốn lợi lạc cho hữu tình nên phải tu nguyện lâu dài, cho nên mới xả bỏ tiểu đạo Niết-bàn của Nhị thừa để cầu chánh đẳng vô thượng bồ-đề.

“Giúp tha hữu tình đối với mình có ích gì” là hỏi.

“Bồ-tát giúp chúng sanh” cho đến “là ích lợi cho mình” là đáp.

“Ai tin Bồ-tát có việc như thế” là hỏi: Ai có thể tin được Bồ-tát chỉ muốn làm lợi lạc cho người chứ không phải cho mình?

“Có ý mong lợi mình” cho đến “lấy tha làm mình” là đáp: Nhị thừa chỉ mong tô bồi cho mình mà không có đại từ bi, đối với hữu tình tuy gọi là độ người nhưng thật ra là lợi mình, điều này thật khó tin. Trong lúc Bồ-tát không có tâm lợi mình mà chỉ đại từ bi. Đối với hữu tình nói là độ tha thì cũng chính là lợi mình; điều này chẳng phải khó tin. Lại nêu ra ba dẫn chứng:

1) Dẫn chứng Không có lòng thương xót; có tâm từ bi.

2) Dẫn chứng Chấp ngã ái; không chấp ngã ái.

3) Dẫn chứng Hữu tình tu tập có chủng tánh khác nhau.

Vì dựa vào chủng tánh khác nhau của hữu tình. “Có bài tụng rằng”: hai câu tụng đầu nói về dị sinh; người hạ sĩ mong cầu lạc thú tự thân tầng trời, cõi người v.v... Hai câu kế nói về Nhị thừa; người trung sĩ mong cầu diệt khổ mà không cầu lạc thú hữu lậu, vì loại lạc này chính là nơi khổ nương tựa. Lại giải thích: Vì lạc này là nơi nương tựa của khổ. Lại giải thích: Lúc lạc hoại chính là khổ nên nói là nơi nương tựa của khổ. Bài tụng cuối nói về Bồ-tát: Bậc thượng sĩ thường riêng cầu tự chịu khổ để cho chúng hữu tình gần gũi thì có thể được an vui ở đường lành tầng trời, cõi người, xa thì có thể khiến cho khổ não của chúng sinh diệt

hết để được an vui Niết-bàn. Vì sao? Vì chúng tánh bất đồng nên lấy khổ vui của người làm khổ vui của mình.

9. Người trong kiếp:

“Đã nói như thế” cho đến “Lân giác dụ cho trăm kiếp” dưới đây thứ hai nói về người trong kiếp, trong đó:

1) Nói về Phật và Độc giác.

2) Nói về bốn luân vương.

3) Nói sự ra đời của Tiểu vương. Đây là thứ nhất, nói về Phật và Độc giác: Hai câu tụng đầu nói về Phật, hai câu sau về Độc giác.

“Luận chép” cho đến “chư Phật xuất hiện.” Trong tám mươi kiếp thì hai mươi kiếp thành, hai mươi kiếp hoại và hai mươi kiếp không không có Phật ra đời; chỉ trong hai mươi kiếp trụ mới có Phật ra đời. Tuy nhiên trong hai mươi kiếp trụ thì vào mười chín giai đoạn tăng trưởng cũng không có Phật ra đời mà chỉ ở mười chín giai đoạn hoại diệt mới có. Ở giai đoạn kiếp diệt tức bắt đầu từ tám mươi ngàn năm cho đến một trăm tuổi. Trong khoảng thời gian này có Phật ra đời. Vì thế kinh Hiền Kiếp chép: Khi tuổi thọ của con người lên cho đến bốn mươi ngàn tuổi là lúc Phật Câu lưu tôn ra đời; khi lên đến ba mươi ngàn tuổi thì Phật Câu na hàm ra đời; khi lên cho đến hai mươi ngàn tuổi thì Phật Ca diếp ra đời. Phật Thích-ca ra đời khi tuổi thọ của con người là một trăm tuổi. Theo Tây Vực Ký quyển sáu, Phật lưu tôn ra đời khi con người có tuổi thọ cao nhất vào khoảng sáu mươi ngàn tuổi; Phật Câu-na-hàm ra đời khi tuổi thọ của con người là bốn mươi ngàn tuổi; Phật Ca diếp ba ra đời khi con người có tuổi thọ cao nhất là hai mươi ngàn tuổi; Phật Thích-ca xuất thế khi tuổi thọ của con người chỉ còn một trăm tuổi. Đây là sự khác nhau giữa các bộ phái.

10. Phật Thích-ca ra đời ở kiếp nào?

Hỏi: Trong hai mươi kiếp trụ này, Phật Thích-ca ra đời ở kiếp nào?

Giải thích: Ở kiếp trụ thứ chín. Luận Lập thế A-tỳ-đàm quyển sáu trong phần nói về kiếp trụ có chép:

Hỏi: Trong hai mươi tiểu kiếp, thế giới khởi rồi thì Trụ. Như vậy có bao nhiêu kiếp đã qua và bao nhiêu kiếp chưa tới?

Đáp: Có tám tiểu kiếp đã qua và mười một tiểu kiếp chưa tới. Kiếp thứ chín hiện nay vẫn chưa hết. Như vậy theo kinh Lập Thế rất dễ hiểu rằng Phật Thích-ca ra đời ở kiếp thứ chín; Phật Di lặc sẽ ra đời ở kiếp thứ mười.

Thái sư Pháp lại giải: Nếu theo kinh Lập Thế mười kiếp trụ trong

số hai mươi kiếp trụ không có Phật ra đời. Vào kiếp trụ trước đó có Phật ra đời. Trong mười kiếp trụ đầu thì năm kiếp đầu không có Phật ra đời, năm kiếp sau mới có. Khi kiếp trụ thứ sáu giảm còn bốn mươi ngàn tuổi, Phật Câu-lưu-na ra đời; kiếp trụ thứ bảy giảm còn ba mươi ngàn tuổi thì Phật Câu-na-hàm ra đời; khi kiếp trụ thứ tám giảm còn hai mươi ngàn tuổi, Phật Ca-diếp-ba ra đời; kiếp trụ thứ chín khi tuổi thọ con người giảm còn một trăm tuổi thì Phật Thích-ca ra đời; vào thời gian đầu của kiếp trụ thứ mười khi tuổi thọ con người tăng cho đến tám mươi ngàn tuổi thì Phật Di-lặc ra đời. Nếu tra cứu kỹ kinh Lập Thế thì chỉ thấy nói thời kỳ hiện tại đang ở vào kiếp trụ thứ chín mà không thấy có các ý khác như trên; đồng thời tra cứu kinh Khởi Thế cũng không có thuyết này chẳng biết Pháp sư Thái trích dẫn các phần ở trên từ chỗ nào. Các phần còn lại của luận này rất dễ hiểu.

“Vì sao tăng thêm vị mà không có Phật ra đời?” Là hỏi.

“Hữu tình ưa thích tăng thêm khó giáo hóa nhằm chán” là đáp.

“Vì sao giảm một trăm mà không có Phật ra đời?” Là hỏi.

11. Nói về năm thứ vẫn đục:

“Năm thứ vẫn đục cực tăng” cho đến “và vô lậu” là đáp: Nhân tiện nói về năm thứ vẫn đục. Thọ trước lấy mạng làm thể. Nói kiếp trước thì kiếp là thời; thời không có tự thể riêng, phải dựa vào pháp để trình bày, cho nên có năm uẩn làm thể. Lại giải thích: Nếu bàn qua về thể của kiếp thì có năm uẩn là thể. Trong đó kiếp trước lấy sắc làm thể vì thế luận chép: Có đủ các phiền não trước suy tổn vì có năm độn hoặc làm thể; kiến trước lấy năm kiến làm thể. Về hữu tình trước: Hữu tình lia pháp không có tánh riêng nên lấy năm uẩn làm thể. Lại giải thích: Lấy nghiệp ác làm thể. Khi kiếp bị giảm thì tuổi thọ xuống thấp, giống như cặn nhơ nên nói là vẫn đục. Do thọ vẫn đục trước đó sinh khởi nên tuổi thọ bị suy tổn chỉ còn mười tuổi; đồng thời cũng do kiếp trước sinh khởi nên sự giúp đỡ về mặt y thực, v.v... cũng bị suy giảm, cho nên biết rằng kiếp vẫn đục lấy sắc làm thể. Tiếp đó lại do phiền não trước và kiến trước sinh khởi nên pháp lành bị suy tổn vì phiền não vốn đăm mê đục lạc nên làm tổn hại pháp lành. Do kiến trước nên tự tu khổ hạnh, khởi giới cấm thủ làm tổn hoại pháp lành. Hoặc phiền não trước làm suy tổn pháp thiện tại gia và kiến trước làm tổn hại pháp thiện xuất gia. Do hữu tình trước sinh khởi làm tổn hoại tự thân khiến cho thân trở nên nhỏ thấp, sắc trắng trở thành đen, sức mạnh thành yếu, chánh niệm chánh trí trở thành tà niệm tà trí, năng động thành lười biếng, không bệnh thành bị bệnh cho nên biết rằng hữu tình trước lấy năm uẩn làm thể.

Hỏi: luận Bà-sa quyển 113 chép: hữu tình suy tổn nghĩa là ở vào kiếp sơ châu Thiêm bộ này vốn rộng lớn trang nghiêm thanh tịnh có nhiều chúng sinh phước lành sâu dày, thành ấp nhân dân đầy khắp nhưng cho đến thời kiếp Mạt chỉ còn khoảng một trăm người. Như vậy theo Bà-sa là làm tổn hại hữu tình, vì sao luận này lại nói là tổn hại tự thân?

Giải thích: Bà-sa dựa vào sự tổn giảm từ nhiều thành ít, còn luận này lại y theo sự tổn giảm của tự thân. Thật ra, cả hai giải thích đều đúng vì đều thuộc về hữu tình.

“Độc giác xuất hiện” cho đến “nhị lân giác dụ”: nói rằng Độc giác ra đời, đồng thời nêu cả hai loại.

12. Giải thích Bộ Hành Độc Giác:

“Bộ hành Độc giác” cho đến “đổi tên là Độc thắng” là giải thích Bộ hành Độc giác. Vì có các bộ đi theo nên gọi là Bộ hành; lìa giáo tự ngộ gọi là Độc giác. Bộ hành Độc giác trước đó là bậc Thanh văn đắc ba quả Thánh. Sau đó, khi đắc quả Thánh thứ tư không nương vào Thánh giáo mà lại tự mình chứng quả nên đổi tên là Độc thắng. Lại giải thích: Trước đó chỉ đắc Sơ quả Thanh văn; về sau lúc đắc được ba thắng quả còn lại, vốn nhờ lìa giáo mà tự chứng đắc thắng quả, nên đổi tên là Độc thắng. Giải thích trước là hơn.

“Có nói về kia” cho đến “không nên tu khổ hạnh” là nêu thuyết khác: Nếu trước đó đã là bậc Thánh thì lẽ ra không thể khởi giới thủ mà tu khổ hạnh vì thế biết rằng trước đó chỉ là dị sinh, vẫn còn lại rất dễ hiểu.

13. Giải thích thí dụ sừng lân:

“Lân giác dụ giả là phải ở một mình” là giải thích thí dụ sừng lân: Giống như loài lân một sừng không thể có hai sừng. Độc cư mà ngộ đạo nên ví như sừng lân. Vì thế luận Bà-sa quyển ba mươi chép: Ví dụ sừng lân là căn cơ rất mạnh mẽ nên chỉ thích xuất hiện một mình. Nên biết rằng như Phật sẽ không có trường hợp cả hai vị Phật cùng ra đời. Như Xá-lợi Tử còn không có hai vị hưởng là ví dụ sừng lân hơn xá-lợi tử kia nhiều lần. Luận Bà-sa quyển 99 chép:

Hỏi: Phật có được duyên tha tâm trí Phật khác hay không?

Đáp: Có thuyết cho rằng không được, vì hai vị Phật không bao giờ xuất hiện cùng lúc. Có thuyết lại cho rằng có thể nhưng chỉ là năng duyên chứ không nói hiện khởi.

Hỏi: Độc giác có được duyên tha tâm trí của Độc giác hay không?

Đáp: Ví dụ sừng lân cho thấy Phật rất dễ hiểu.

Lại có thuyết cho rằng sừng lân dụ cho Độc giác, đồng thời cũng có thể duyên; sừng lân dụ cho Độc giác, tha tâm trí cũng tức vừa năng duyên vừa hiện khởi. Trong thế giới khác có lân giác dụ cho Độc giác ra đời, không thể ngăn dứt. Tuy có hai thuyết nhưng không có lời bình. Trước đã không nói “có thuyết cho rằng v.v...” nên lấy thuyết đầu làm nghĩa đúng; hơn nữa lại giống với phần nói về trước của Bà-sa.

“Trong hai loài Độc giác” cho đến “lân giác dụ Độc giác” là nói sừng lân là cho các giai đoạn tu hành.

“Nói Độc giác,” cho đến “bất điều người khác”: là giải thích tên gọi.

“Vì sao Độc giác” cho đến “vì đối trị đạo” là người ngoài hỏi: Vì sao lại nói Độc giác không thể điều phục người khác, chẳng phải Độc giác không có khả năng giảng nói chánh pháp vì cũng đã đắc bốn vô ngại giải. Nếu Luận chủ cho rằng tuy có thể nói pháp nhưng không có cơ hội nên nói là không nói pháp thì Độc giác vốn đã đắc trí tức mạng nên có thể nhớ lại giáo lý Phật đã nói trong quá khứ tại sao lại không thể có cơ hội nói pháp. Nếu cho rằng tuy có khả năng nói pháp và kế cơ nhưng không có khả năng nói pháp hợp cơ nên không nói. Lại Độc giác kia đắc trí tức mạng nhớ lại những điều ở quá khứ đã nghe Phật nói giáo lý, vì sao không thể nói pháp hợp cơ? Nếu Luận chủ cho rằng: dù nói pháp được nhưng cũng phải biết căn cơ, vì không có tâm từ bi nên không nói. Lại không thể nói vì Độc giác kia không có từ bi để hiện thân thông thấu nhiếp hữu tình. Nếu cho rằng Luận chủ tuy có thể nói pháp, biết được căn cơ chúng sinh, cũng có từ bi, nhưng vì không có người thọ pháp nên không có cơ hội điều phục thì cũng không thể cho là không có cơ hội thọ pháp vì lúc đó hữu tình vẫn có khả năng khởi đạo hữu lậu lia dục của thế gian.

“Tuy có lý này” cho đến “sợ sự ồn ào” là đáp: Tuy các lý này đều có nhưng vì trong quá khứ Độc giác đã từng tu tập thắng giải ít có hân lạc mà không mong cầu nói pháp. Đối với hân lạc thì thắng giải mạnh mẽ nên chỉ thắng giải. Lại vì biết rằng hữu tình khó thọ nhận giáo pháp sâu xa vì thuận theo dòng sinh tử quá lâu khó mà đi ngược lại; lại tránh nhiếp chúng, không nói chánh pháp vì sợ phải nói nhiều.

“Luân vương ra đời” cho đến “thế nào là uy thế nào là tướng” dưới đây là thứ hai, nói về bốn Luận vương, gồm năm câu hỏi về thời, chúng, câu, uy và tướng.

14. Trả lời bằng bài tụng:

“Tụng chép” cho đến “nên cùng Phật là phi v.v...” Câu tụng đầu trả lời câu hỏi thứ nhất; Câu thứ hai, thứ ba và hai chữ “nghịch thứ” của câu thứ tư trả lời câu hỏi thứ hai; ba chữ “Độc như Phật” trong câu thứ tư là trả lời câu hỏi thứ ba; câu thứ năm và thứ sáu là trả lời câu hỏi thứ tư; câu thứ bảy và thứ tám là trả lời câu hỏi thứ năm.

“Luận chép” cho đến “gọi là vua Chuyển luân”: là giải thích câu tụng đầu. Theo luận này thì khi con người có tuổi thọ từ tám mươi ngàn tuổi trở lên thì Luân vương mới ra đời.

“Trong túc luận Thi thiết” cho đến “nên biết cũng thế”: là giải thích câu tụng thứ hai, thứ ba và hai chữ “nghịch thứ” của câu thứ tư. Trước hết trích dẫn luận để giải thích bốn vua: Thiết luân ở châu Thiệm bộ; vua Đồng luân ở châu Thắng Thân; vua Ngân luân ở châu Ngưu hóa; vua Kim luân ở Bắc châu. Từ “khế kinh” dưới đây là giải thích văn kinh. Theo luận nói kinh tứ Luân dựa vào sự thuyết thù thắng để chỉ nói cho Kim luân dẫn kinh. Chứng minh xong Luận chủ giải thích: Nếu Kim luân đã như vậy thì ba vị còn lại lẽ ra cũng như thế; hoặc có thể nhìn chung thì văn kinh dựa vào tánh chất thù thắng để chỉ nói riêng về Kim luân; ba vị còn lại so sánh giải thích.

15. Giải thích ba chữ Độc như Phật.

“Luân vương như Phật” cho đến “Luân vương cũng thế” là giải thích ba chữ “Độc như Phật” của câu thứ tư: Ở một chỗ không có hai vị Luân vương cùng sinh, cũng giống như Phật. Phần dẫn kinh rất dễ hiểu. Xứ là chỉ cho nơi chốn; vị là vị ở đương thời.

“Nên xét nghĩ, chọn lựa, cho đến là y theo tất cả giới”: là lời khuyên hãy suy nghĩ của Luận chủ. Kinh nói “duy nhất” là nói theo một thế giới tam thiên hay tất cả các giới tam thiên?

“Có người nói cõi khác” cho đến “chỉ có mình Như lai” là lời Hữu bộ giải thích: Trong các thế giới ở mười phương chỉ có một Như lai mà không thể có hai vị cùng sinh. Là lập luận dẫn giáo rất dễ hiểu. Bà-la-môn Hán dịch là Phạm chí. Kiều-đáp-ma là một họ thuộc Sát-đế-lợi. Thị là dòng họ.

“Nếu thế vì sao” cho đến “được tự tại chuyển” là người ngoài dẫn kinh để vấn hỏi.

“Kia có mật ý” là đáp.

“Mật ý là gì?” là người ngoài gạn lại.

16. Giải thích chung văn kinh:

“Nghĩa là nếu Thế tôn” cho đến “lệ theo đây nên biết” là giải thích chung văn kinh: Theo kinh Phạm Vương thì Phật không thực hành

gia hạnh. Phật nhãn chỉ quán thấy tự tại một thế giới Tam thiên. Nếu dựa vào sự phát khởi gia hạnh thì Phật có thể quán thấy tự tại trong vô biên thế giới. Về thiên nhĩ thông, v.v... so sánh với trường hợp trên sẽ biết.

“Có sự bộ khác” cho đến “nhất định có nhiều Phật.” Có bộ phái khác cho rằng có Chư Phật trong mười phương; rất dễ hiểu.

“Nhưng chỗ sở dẫn kia” cho đến “và quyết định thắng đạo” là dẫn kinh Xá-lợi Tử trước đây của các nhà thuyết Chư Phật ở khắp mười phương: Kinh này y theo một hay nhiều thế giới. Nếu y theo nhiều thế giới chỉ có một vị Phật thì vua Chuyển luân không thể có ở các thế giới khác vì kinh nói “như Phật” là ý nói không thể có trường hợp câu sinh. Tông phái các ông đã thừa nhận Luân vương vẫn hiện hữu ở các cõi khác, vì sao lại không thừa nhận có các vị Phật khác ở các cõi khác? Nếu cùng ra đời thì được nhiều lợi ích, tại sao lại không thừa nhận là có thể khiến cho trời người có được đời sống tăng thượng và được thắng đạo vô lậu?

“Nếu thế vì sao” cho đến “cùng thời xuất hiện” là hỏi của Hữu bộ.

“Vì vô dụng” cho đến “không có hai Phật hiện” là các nhà thuyết chư Phật ở khắp mười phương trả lời: Có bốn lý do: do Vô dụng, do nguyện lực, khiến chúng sinh kính trọng và khiến nhanh chóng tu hành.

“Đã nói như thế” cho đến “chủ bình thân báu”: là giải thích câu tụng thứ năm và thứ sáu.

“Năm báu như voi, v.v...” cho đến “sinh hữu tình khác” là hỏi: Trong số bảy báu trừ luân báu và châu báu ra, năm báu còn lại đều thuộc hữu tình, vì sao Luân vương lại có nghiệp sinh ra các loài hữu tình này? Ở đây dựa vào thân nhân để nêu câu hỏi.

“Chẳng phải hữu tình khác” cho đến “nương nghiệp của mình mà khởi” là đáp: chẳng phải các hữu tình như voi, v.v... do nghiệp thân nhân của Luân vương sinh khởi mà đều do thân nhân thuộc tự nghiệp sinh ra. Nhưng vì trước đây đã tạo loại nghiệp tăng thượng lệ thuộc lẫn nhau, theo đó nếu một pháp theo tự nghiệp mà sinh khởi thì các pháp khác cũng sẽ theo tự nghiệp đồng thời sinh khởi.

“Những lời nói như thế” cho đến “đại sĩ khác nhau”: là giải thích hai câu tụng cuối: Cả bốn loại chứ không phải một nên nói là “các”; Luân vương có ba mươi hai tướng. Trong đó Kim luân có đủ các pháp cao quý, các Luân vương còn lại tuy có nhưng không giống như Kim luân.

“Nếu thế Luân vương đầu khác gì với Phật” là hỏi.

“Tướng Phật đại sĩ” cho đến “nêu có sai khác” là đáp. Luận Chánh Lý giải thích: Nói “xứ chánh” tức chỉ cho thân Phật có các tướng không bị nghiêng lệch và có từng vị trí riêng; nói “minh liễu” là thân Phật có các tướng cực kỳ rõ ràng rất dễ nhận thấy; nói “viên mãn” là thân Phật có các tướng tròn đầy không thiếu sót.

17. Nói về Tiểu Vương ra đời:

“Chúng nhân ở Kiếp sơ” cho đến “vi giữ gìn nhà ruộng” dưới đây là thứ ba nói về Tiểu vương ra đời, gồm câu hỏi và tụng đáp.

18. Giải thích bài tụng:

“Luận chép” cho đến “tồn tại sống lâu”: là giải thích câu tụng đầu: Sự hóa sinh vào thời kỳ đầu của kiếp gọi là ý thành. Lúc đầu chưa đoạn thực lấy hỷ lạc làm ẩm thực.

“Có loại như thế” cho đến “không có chứa nhóm” là giải thích câu tụng thứ hai. “Địa vị” (vị của đất) xuất phát từ trong đất, tương tự như vị ngọt của mạch nha; “Bánh da đất sinh” nghĩa là mùi của đất khô dần trở thành bánh, nên gọi là bánh da đất; “lâm đẳng” là chỉ cho các loại dây leo cấu tạo thành rừng. Từ khi còn ăn dây leo trong rừng thì thân không có các chất ứ tạp của đại tiêu tiểu tiện; từ khi bắt đầu ăn lúa gạo mới có sự thải bỏ các chất ứ tạp, Phần còn lại rất dễ hiểu.

“Về sau có người” cho đến “mới vào lúc ấy”: là giải thích câu tụng thứ ba.

“Vì muốn ngăn ngừa” cho đến “bấy giờ đứng đầu” là giải thích câu thứ tư: Tam-mạt-đa Hán dịch là cộng hứa, tức mọi người cùng thừa nhận là người tốt. Trong nghiệp đạo ác tùy theo trường hợp nào nặng thì nói riêng, những trường hợp còn lại vì nhẹ nên lược qua không nói. Văn còn lại rất dễ hiểu.

19. Nói về các tai họa của kiếp:

“Lúc kiếp giảm có ba tai họa nhỏ”: dưới đây là thứ ba, nói về các tai họa của kiếp, gồm ba tai nhỏ và ba tai họa lớn. Dưới đây là phần nói về ba tai họa nhỏ; trước bài tụng thì nêu tông.

“Tướng ấy thế nào” là hỏi.

“Tụng chép” cho đến “bảy mặt trời, mặt trăng, sao thì dừng” là tụng đáp.

“Luận chép” cho đến “tai nạn đói khát xảy ra”: là nhằm giải thích ba câu tụng đầu. Phần này chứng minh ba tai nhỏ đều khởi riêng vào thời kỳ cuối của kiếp trung. Luận Lập Thế A-tỳ-đàm quyển chín cũng có nói là ba tai nhỏ khởi riêng ở kiếp trung; v.v... “Tướng tục” là chỉ cho

thân; “tà pháp” là chỉ cho các pháp ác. Nên biết rằng vào lúc này cũng khởi các tội lỗi khác; dựa vào tánh chất quá dữ dội nên nói là tham sân. “Trường” là nơi chứa lúa nên gọi là trường uẩn; “ha-lợi-đát-kê” là tên một loại quả, xưa gọi nhầm là ha-lợi-lặc. Bị tai nạn đao binh thì chết nhanh nên số ngày rất ngắn; bị tai dịch thì chết chậm nên số ngày tương đối dài; bị đói thì lâu chết nhất nên số ngày kéo dài nhất. Văn còn lại rất dễ hiểu.

“Ba tai này khởi” cho đến “Bắc châu đều không có”: là giải thích câu tụng thứ tư.

20. Nói về ba tai lớn:

“Trước nói hỏa tai” cho đến “nay sẽ nói đủ” dưới đây thứ hai, nói về ba tai lớn, nhắc lại trước nêu đặt câu hỏi. Ở trước có nói hỏa tai thiêu đốt thế giới; về thủy và phong tai nên biết cũng như thế. Thủy và phong tai là gì? Nay sẽ nói đầy đủ về ba tai lớn.

“Tụng chép” cho đến “sau bảy lần thủy hỏa thể xảy ra phong tai.” Ba câu tụng đầu nói về ba tai; ba câu tụng kế nói định thứ tư không có ba tai; hai câu cuối nói về thứ lớp phát khởi của ba tai.

“Luận chép” cho đến “cũng không còn sót gì”: là giải thích câu tụng đầu. Luận Bà-sa quyển 133 chép: Lúc hỏa tai khởi có thuyết cho rằng có bảy mặt trời ẩn khuất trước đó; trước chỉ có một mặt trời xuất hiện chiếu sáng, sau đó sáu mặt trời còn lại mới từ từ xuất hiện khiến cho thế gian bị hủy hoại. Có thuyết cho rằng chỉ có một mặt trời chia thành bảy mặt trời. Có thuyết lại cho rằng chỉ có một mặt trời nhưng sức nóng tăng lên gấp bảy lần. Có thuyết lại cho rằng trước đó mặt trời nằm ẩn dưới đất, sau đó từ từ xuất hiện. Như vậy hữu tình do nghiệp lực tăng thượng khiến cho thế giới thành tựu, cho đến thời kiếp nghiệp lực đã hết nên tùy theo từng nơi khác nhau mà hỏa tai sinh khởi cho đến Phạm Cung đều bị lửa đốt. Lúc thủy tai khởi có thuyết cho rằng bên cạnh ba định có mưa nước tro nóng làm cho thế giới hủy hoại. Có thuyết cho rằng thủy luân tràn lên từ phía dưới. Như vậy hữu tình do nghiệp lực tăng thượng mà khiến cho thế giới thành tựu. Đến thời kỳ kiếp mặt nghiệp lực đã hết nên tùy theo chỗ gần mà thủy tai phát sinh. Vì nhân duyên này mà thế giới bị hủy hoại. Lúc phong tai khởi có thuyết cho rằng bên cạnh bốn định có phong mạnh khởi làm cho thế giới bị hủy hoại. Có thuyết lại cho rằng phong luân khởi dậy từ bên dưới. Như vậy hữu tình do nghiệp lực tăng thượng mà thành tựu thế gian, cho đến thời kiếp mặt nghiệp lực đã hết nên tùy theo nơi ở khác nhau mà sinh xảy ra phong tai. Cho đến tầng trời Biến Tịnh đều bị tán hoại. Phần nói về ba

tai của luận này không phải là nghĩa đúng của Bà-sa. Luận này không lấy lời bình của Bà-sa làm căn bản xét định mà là nói theo sự ưa thích.

21. Thuyết của Thắng luận:

“Nhất loại ngoại đạo” cho đến “cực vi khác tồn tại” dưới đây là nêu chấp, tức thuyết của Thắng luận cho rằng cực vi vốn là thường; khi kiếp hoại chỉ có sắc thô bị hoại, nhưng vẫn còn các cực vi thường hằng khác.

“Vì sao kia chấp vẫn có cực vi khác” là Luận chủ.

“Không có việc thô về sau, quả sinh không có hạt giống” là Thắng luận đáp: Không nên cho rằng ở hậu kiếp thành sự thô, quả sanh không có hạt giống. Thắng luận cho rằng khi kiếp hoại chỉ có sắc thô bị hoại, cực vi thường hằng thì không thể bị hoại. Các cực vi nằm rải rác từng nơi riêng trong hư không. Lúc kiếp sắp thành do nghiệp lực của chúng sinh nên cứ mỗi hai cực vi lại hòa hợp nhau để sinh một quả thô, lớn bằng cha mẹ. Sau đó, cứ hai quả thô được sinh lại hòa hợp để sinh một quả thô khác, cho nên lớn bằng cha mẹ. Cứ xoay vần như vậy mà hòa hợp tạo thành địa đại v.v... Từ khi hai cực vi hòa hợp sinh quả về sau được gọi là thô sự; các cực vi phân tán trong hư không được gọi là hạt giống, làm hạt giống cho quả thô kia, cho nên biết rằng khi kiếp hoại thì chỉ hoại sắc thô chứ không hoại cực vi.

22. Trình bày nghĩa đúng:

“Há có trước không nói” cho đến “gió là hạt giống” là nói về nghĩa đúng: Chẳng lẽ trước đây không nói khi thế giới sắp thành thì có gió do nghiệp lực của chúng sinh ở giữa hư không sinh khởi làm hạt giống cho thế giới. Vì thế luận Chánh Lý chép: Trong gió có đủ các loại tế vật làm nhân đồng loại dẫn khởi vật thô. [Trên đây là văn luận.] Hoặc khi thế giới ở cõi dưới sắp thành thì lấy phong thuộc tầng cao nhất của tai hại gió trước đây làm duyên dẫn sinh gió thuộc các cõi dưới. Loại phong này có thể làm hạt giống cho thế giới, như sau hai mươi kiếp không, lúc kiếp sắp thành thì lấy gió thuộc tầng cao nhất của hỏa tai, v.v... thuộc định thứ hai, v.v... ở thời kỳ kiếp hoại làm duyên để dẫn khởi phong thuộc cõi dưới làm hạt giống sinh ra thế giới. Hậu kiếp nếu đổi lại với kiếp thành thì nằm ở trước nên mới nói là ở tầng cao nhất của ba tai trước đây.

23. Chấp của bộ phái khác:

“Lại Hóa Địa bộ” cho đến “thổi bay hạt giống đến đây”: nói về chấp của bộ phái khác, cho rằng vì các thế giới không bị hủy hoại cùng lúc, cho nên khi một thế giới sắp thành thì gió từ các nơi khác thổi các

hạt giống đến để hình thành thế giới mới này và sinh ra các quả như mầm mộng, v.v...

“Tuy thế nhưng không thừa nhận” cho đến “đích thân dẫn khởi”: nói về chấp của Thắng Luận cho rằng tuy Phật pháp có nói như vậy nhưng tông này không thừa nhận việc sinh ra các quả như mầm mộng, v.v... là do các thân nhân như hạt giống, v.v... dẫn khởi.

“Nếu thế thì mầm mộng v.v... từ đâu mà sinh?” là Luận chủ hỏi: Các ông không chịu thừa nhận hạt giống là thân nhân sinh ra mầm mộng, v.v... như vậy không biết mầm mộng do cái gì sinh?

“Từ tự phần sinh ra” cho đến “từ cực vi sinh” là Thắng luận trả lời: Các quả thô như mầm mộng, v.v... được sinh ra từ các mầm mộng, v.v... mầm mộng ấy thuộc tự phần. Như vậy tự phần của mầm mộng, v.v... lại tùy thuộc vào nhân sanh, xoay vần từ thô cho đến tế, cho đến cực kỳ nhỏ nhiệm tức “hữu phần” (phần hiện hữu) do cực vi của mầm mộng thuộc về cha mẹ sinh ra. Quán sát thấy cha và mẹ tạo được thành phần này nên gọi là Hữu phần. Hai cực vi cha và mẹ chỉ được gọi là phần vì hai phần này khác nhau. Tông này thuyết các cực vi thường hằng của hạt giống, mầm mộng, rễ nhánh, v.v... vốn khác nhau và chỉ sinh nhau theo tự loại chứ chẳng phải loại khác.

24. Luận chủ lại gạn:

“Hạt giống sinh ra mầm, v.v... có năng lực gì?” Là Luận chủ lại gạn.

“Trừ năng dẫn tập” cho đến “năng lực này mầm v.v...” là Thắng luận trả lời: Các hạt giống, v.v... này ngoài khả năng dẫn tập các cực vi thường hằng của mầm mộng, v.v... ra không có bất cứ một năng lực thù thắng nào để có thể trực tiếp sinh ra mầm mộng, v.v... vì các mầm mộng, v.v... này đã do tự phần của mầm mộng v.v... sinh ra.

“Vì sao nhất định chấp như thế” là Luận chủ lại gạn.

“Từ dị loại sinh, nhất định không đúng lý” là Thắng luận trả lời: Địa đại của mầm mộng, v.v... nếu sinh khởi từ địa đại của hạt giống thuộc dị loại thì không hợp lý. Tức tông này cho rằng hạt giống của mầm mộng tuy cũng lấy địa đại làm thể nhưng thuộc chủng loại khác nhau.

“Không hợp với lý nào” là Luận chủ lại gạn.

“Lẽ ra là bất định” là Thắng luận bác bỏ đối với câu hỏi của Luận chủ: Nếu từ dị loại có thể sinh ra dị loại thì lẽ ra phải bất định; tức từ các hạt giống ngũ cốc, v.v... lẽ ra cũng có thể sinh ra các mầm mộng thuộc lúa mạch, v.v...

“Vi công năng nhất định” cho đến “từ dị loại nhất định sinh” là Luận chủ giải thích: như hạt giống lúa mạch, v.v... nhất định sinh quả là mầm mống của lúa mạch mà không thể sinh quả là mầm mống của ngũ cốc v.v... Cho nên nói có công năng cố định, mà không có lỗi bất định. Cũng như âm thanh nhất định từ các loại khác nhau như tay, trống, v.v... sinh khởi; như nấu chín là do các thứ thuộc các loại khác nhau như củi, lửa, v.v... mà thành; hoặc lúc đốt củi thì từ màu trắng thành ra màu vàng, từ màu vàng thành ra màu đen nên nói là nhất định do dị loại sinh. Lại giải thích: dẫn trường hợp về âm thanh, v.v... của Thắng luận làm thí dụ. Tông này thuyết thanh thuộc Đức cú nghĩa chính là tánh chất thuộc không của Thật cú nghĩa, từ dị loại là không mà sinh ra, lại từ dị loại là hợp ly thuộc Đức cú nghĩa mà sinh ra; như do tay và trống hòa hợp mà sinh âm thanh, như chẻ tre mà có âm thanh. Nấu chín mà đổi khác chính là sắc; sắc lại thuộc Đức cú nghĩa. Sắc này chính là tánh chất thuộc hỏa của Thật cú nghĩa, từ dị loại là hỏa sinh ra và cũng từ củi sinh ra. Chữ “đẳng” bao gồm các pháp sinh từ dị loại của Đức cú nghĩa, tức muốn cho thấy rằng thuyết trên trái với tự giáo.

25. Thắng luận chống chế:

“Đức pháp có khác” cho đến “và y lũ sinh” v.v... là Thắng luận chống chế: Tuy thuộc Đức cú nghĩa nhưng các pháp có khác nhau. Như thanh và sự nấu chín có thể do dị loại mà sinh khởi nhưng các pháp thuộc thật cú nghĩa thì không phải như vậy. Địa đại của mầm mống và hạt giống đều thuộc thật cú nghĩa, mỗi pháp đều do tự phần sinh khởi. Lại dẫn các sự chứng minh thế gian đều có thể nhìn thấy. Các pháp thuộc thật cú nghĩa tuy từ đồng loại sinh, như nhiều thớ sợi cây sinh ra một cành chung. Cành là chỉ cho các thớ sợi xoắn lại với nhau mà thành. Tông này cho rằng lìa các sợi ra vẫn có tự thể riêng của cành. Thể cùng là địa đại, đều thuộc thật cú nghĩa nên mới nói là các thớ sợi này sinh ra cành đồng loại, cũng như các sợi vải hình thành một cái áo. Tông này cho rằng ngoài sợi ra có thể riêng của áo, đều là địa đại thuộc thật cú nghĩa nên nói là sợi làm thành áo đồng loại, vì cả hai pháp này đều sinh cùng lúc. Hơn nữa, thớ sợi cây và cành, áo và sợi đều có hình dạng tương tự. Khi thấy các thớ sợi thì cũng thấy cành, khi thấy sợi vải cũng thấy cả áo, nên nói là tương tự.

“Điều này chẳng đúng lý” là Luận chủ bác bỏ chống chế.

“Phi lý vì sao” là Thắng luận hỏi lại Luận chủ.

26. Luận chủ nêu ra sự phi lý:

“Dẫn bất cực thành làm năng lập.” Luận chủ nêu ra sự phi lý. Hễ

trong thí dụ được dẫn thì hai vật phải “thật hoàn chỉnh” (cực thành). Dẫn chứng của các ông không thật hoàn chỉnh nên không thể lấy làm thí dụ.

“Nay ở đây dẫn vì sao bất cực thành” là thắng luận lại nêu lý do. “Chẳng chấp nhận sẵn bìm,” cho đến “như kiến xếp thành hàng v.v...”

là Luận chủ trả lời: Tông phái chúng tôi không thừa nhận ngoài thớ cây ra lại có tự thể riêng của cành, và ngoài sợi vải ra lại có áo riêng. Tất cả đều là sự hòa hợp của các thớ sợi và sợi vải. Chỉ vì có sự bày bố rộng hẹp khác nhau nên mới gọi là cành hay áo. Như khi kiến bò thành hàng; lìa kiến ra không có tự thể riêng của hàng. Thắng luận cũng thừa nhận hàng không có thể tách riêng nên nêu ra lý do “phải thật hoàn chỉnh” để làm thí dụ.

“Làm sao biết như thế” là Thắng luận lại gạn Luận chủ.

27. Luận chủ dùng lý để gạn phá:

“Trong Nhất lữ hợp” cho đến “lẽ ra cũng được y.” Luận chủ dùng lý để gạn phá. Ở đây chỉ bác bỏ lìa sợi có áo. Lìa các thớ sợi cây ra mà có cành riêng, có thể y theo trên để bác bỏ nên không nói riêng. Thắng luận cho rằng có một cái áo hòa hợp riêng với các sợi vải. Luận chủ bác bỏ: Một sợi vải hòa hợp với áo thì không thể có áo vì chỉ thấy sợi vải. Nếu nói sợi vải có một cái áo hoàn chỉnh riêng thì khi nhìn thấy sợi vải đã có cái gì chướng ngại khiến cho không có được cái áo. Nếu nói chướng ngại, vì sao khi nhìn thấy sợi vải lại không thấy có chướng ngại. Đã không thấy chướng ngại mà chỉ thấy sợi vải cho nên biết rằng lìa sợi vải không thể có áo. Nếu có áo vì sao lại không thấy. Thắng Luận cho rằng áo tuy do nhiều sợi hợp thành nhưng ở đây chỉ lấy một sợi để hỏi. Các sợi khác y theo đó rất dễ hiểu. Hoặc nói “một sợi” là chỉ cho từng sợi một của tất cả các sợi. Nếu các ông chống chế rằng trong một sợi vải không có toàn bộ cái áo thì lẽ ra đối với một sợi vải phải có một phần nhỏ của cái áo mà chẳng phải toàn bộ cái áo. Nếu đã như vậy lẽ ra nên thừa nhận rằng thể của cái áo này nhóm hợp các phần nhỏ của áo ở các sợi để làm thành cái áo. Như vậy là giả mà chẳng phải thật, lại không có hữu phần riêng của toàn bộ cái áo để nói là thật y. Nói “hữu phần” tức là toàn bộ cái áo này có phần của các sợi vải; hoặc toàn bộ cái áo này có các phần của áo nên nói là hữu phần. Nếu thừa nhận toàn bộ cái áo là do các phần của áo ở sợi vải mà thành thì có thể hỏi lại rằng làm sao biết được các phần của áo khác với sợi vải. Nếu nói ở sợi có riêng các phần của áo thì khi thấy sợi tại sao không thấy các phần của áo. Nếu đã không thấy các phần của áo thì biết rằng lìa sợi không có

các phần của áo. Nếu các ông cho rằng thể của toàn bộ chiếc áo không phải chỉ do một sợi vải làm thành mà phải đợi nhiều sợi làm sở y, thể của áo mới hiển bày thì câu hỏi sẽ được đặt ra là lúc mới có các đường chỉ dọc chưa có các đường chỉ ngang, lẽ ra cũng đã có thể có áo. Lại giải thích: Nếu nói toàn bộ chiếc áo phải đợi nhiều sợi vải hòa hợp làm sở y thì thể của áo mới hiển bày chứ chẳng phải chỉ có một sợi; vậy thì khi chỉ mới có các sợi dọc mà chưa có các sợi ngang lẽ ra cũng đã có thể có áo. Từ trước cho đến đây là dựa vào sợi vải để bác bỏ.

28. Bác bỏ dựa vào căn:

“Hoặc lẽ ra rốt ráo” cho đến “như vòng lửa xoay tròn” là bác bỏ dựa vào căn: Rốt cuộc cũng không thể nào có được toàn bộ chiếc áo vì cũng giống như khi mắt thấy và tay tiếp xúc với một phía của chiếc áo thì phần giữa và các phía khác của chiếc áo lại không đối xứng với căn. Phần giữa và phần ngoài đã không đối căn thì không thể đắc một phần của toàn bộ chiếc áo, huống chi là toàn bộ chiếc áo. Cho nên biết rằng cuối cùng cũng không thể nào được toàn bộ chiếc áo; hoặc có thể nói rằng nếu đối căn thì có thể gọi là áo; nếu không đối căn thì không thể gọi là áo. Nếu đối căn nhưng dần dần lại có tự thể thì lẽ ra mắt và thân chỉ được các phần của áo chứ không thể đắc toàn bộ chiếc áo. Thắng luận vốn thuyết rằng mắt và thân có khả năng giác biết toàn bộ chiếc áo. Khi bác bỏ xong là phần nói về nghĩa đúng: Thật ra đối với các sợi vải hai thức thuộc nhãn và thân tuần tự rõ biết. Kế là ý thức mới nhận biết từng phần hiện hữu của chiếc áo. Cho nên như vòng lửa chỉ nhìn thấy sắc của lửa mà không thấy vòng lửa, cho đến khi có sự nhận biết của ý thức thì mới biết đó là vòng lửa. Vòng lửa thật ra không có tự thể riêng. Đối với chiếc áo cũng vậy.

29. Luận chủ dùng lý giải thích:

1) Giải thích một:

“Nghĩa là nếu lia sợi” cho đến “rất là linh dị” là Luận chủ dùng lý giải thích vấn đề ngoài sợi ra không có áo ở trên. Nói “y dị sắc” thì sắc này là chỉ cho xanh, vàng, v.v; “dị loại” là chỉ cho các loại tơ, lông, v.v... khác nhau; “dị nghiệp” là các tác dụng chống lạnh v.v... nghĩa là nếu lia các sắc khác nhau, các chủng loại khác nhau và các nghiệp dụng khác nhau của sợi thì cũng không thể có được các sắc, chủng loại và tác dụng khác nhau của áo. Giải thích này nói nếu ở sợi mà thấy có các sắc, chủng loại và tác dụng khác nhau thì đối với áo là không có. Nếu đối với áo cũng có dị sắc, chủng loại và tác dụng khác nhau thì mới có thể chứng minh là có áo. Nói áo đã không có các sắc, chủng loại và

tác dụng khác nhau thì biết rằng không có thể tánh riêng của áo. Ở đây đã dựa vào điều kiện không có sắc, chủng loại và tác dụng để bác bỏ thuyết có áo. Nếu các ông chống chế rằng các sắc, chủng loại và tác dụng ở chiếc áo gấm là thuộc về áo chứ chẳng phải sợi, vì đó chính là sắc, chủng loại và tác dụng của áo thì lẽ ra các ông phải thừa nhận rằng áo vốn thuộc thật cú nghĩa, đã từ dị loại sinh, vì trên chiếc áo gấm sắc của từng sợi vải đều là màu xanh, v.v... mà không có tất cả các màu sắc khác; chủng loại của từng sợi vải đều là tơ, v.v... mà không có tất cả các chủng loại khác; tác dụng của từng sợi vải đều là chống lạnh mà không có tất cả các tác dụng khác. Nếu đã không có loại sợi có đủ các sắc, chủng loại và tác dụng khác nhau để làm thành một chiếc áo có đủ sắc, chủng loại và tác dụng khác nhau thì sợi và áo khác nhau. Sợi làm thành áo thì dị loại có công năng sinh thành. Hai loại sợi và áo đều thuộc thật cú nghĩa. Như vậy là đã thừa nhận thật pháp từ dị loại sinh khởi vì sao trước đây lại nói rằng thật pháp từ đồng loại sinh. Ở đây dựa vào sợi để bác bỏ có áo; đồng thời dựa vào ba pháp sắc, chủng loại và tác dụng để nói về sợi vải không do dị loại chứ chẳng phải nói lấy nhóm sắc, v.v... để nêu câu hỏi. Lại giải thích:

2) *Giải thích hai:*

Tức dựa vào sự kiện mỗi sợi vải không có các sắc, chủng loại và tác dụng khác nhau để lập thành câu hỏi. Sợi đã không có các màu sắc, chủng loại và tác dụng khác nhau để làm thành một chiếc áo có đủ các sắc, chủng loại và tác dụng khác nhau thì chiếc áo phải từ dị loại mà thành. Lại giải thích: Theo thuyết của Thắng luận, áo thuộc thật cú nghĩa, sắc thuộc Đức cú nghĩa, chủng loại thuộc Đồng dị cú nghĩa, tác dụng thuộc Nghiệp cú nghĩa. Nếu sắc, chủng loại và tác dụng đã có khả năng sinh ra chiếc áo thì phải thừa nhận thật pháp từ dị loại sanh ra. Đối với chiếc áo gấm hoặc đối với một phần của chiếc áo gấm không có các thứ hữu sắc, chủng loại và tác dụng khác nhau thì lẽ ra không thể nhìn thấy chiếc áo, vì các sắc, chủng loại và tác dụng khác nhau mới có khả năng làm hiển bày chiếc áo gấm mà ở một phần của chiếc áo này lại không có các sắc, chủng loại và tác dụng khác nhau. Nếu các ông cứ chấp rằng đối với một phần của chiếc áo dù không có các sắc, chủng loại và tác dụng khác nhau nhưng vẫn có thể gọi là áo thì đối với một phần của chiếc áo không có các sắc, chủng loại và tác dụng khác nhau này lẽ ra phải nhìn thấy các sắc, v.v... khác nhau vì đã chấp là áo thì phải có các tánh chất của sắc, chủng loại và tác dụng khác nhau. Luận chủ lại có lời trào lộng rằng Thắng luận thừa nhận toàn bộ chiếc áo là

thật có, có thể tánh đồng nhất nhưng lại có đủ màu sắc, chủng loại, tác dụng khác nhau. Đồng nhất và khác nhau vốn trái nhau mà lại có thể sinh nhau; điều này nghe thật quái lạ.

30. Bác bỏ quan niệm về hỏa đại:

“Lại đối với một đốm lửa” cho đến lẽ ra “không được thành.” Đã bác bỏ xong thuyết của Thắng luận về địa đại của sợi vải và áo, nay nhân tiện bác bỏ cả quan niệm về hỏa đại. Thắng luận thuyết ánh sáng của một đốm lửa khi chiếu đến một nơi nào đó thì từng đoạn ánh sáng đều có thể tánh đồng nhất vì đã nương vào nhiều cực vi để làm thành như thuyết lìa sợi vải vẫn có tự thể riêng của chiếc áo. Nếu có thể tánh đồng nhất vì sao khi đốt ở xa thì có cảm giác khó chịu ít mà khi đốt gần lại thấy khó chịu nhiều; khi chiếu sáng từ xa thì lu mờ và khi chiếu gần lại rõ ràng. Các sự khác nhau này lẽ ra chẳng thể có. Nếu đã có khác nhau thì biết rằng thể không đồng nhất. Đã có nhiều cực vi thì không thể có sai lầm nói trên. Lại giải thích: Nếu thể đồng nhất thì làm sao để giải thích các trường hợp khác nhau của sự chiếu sáng xa gần. Nghĩa là khi thì gọi là xa và khi thì gọi gần, tức việc đốt và chiếu có khác nhau; lại có nhiều vật cùng bị đốt nhưng có màu vàng, đen, v.v... khác nhau; hoặc có nhiều vật cùng được chiếu nhưng có mờ sáng khác nhau; xúc và sắc khác nhau, thì khi bị đốt thì hơi nóng và tiếp xúc đều khác nhau. Lẽ ra các sự sai khác này không thể có. Lại giải thích: Một đốm lửa chiếu sáng có xa gần khác nhau; đốt và chiếu cũng khác nhau; hai thứ xúc và sắc khác nhau. Nếu thể tánh đồng nhất thì lẽ ra không thể có các sự sai khác trên đây.

“Các cực vi” khác nhau cho đến “lý cũng nên như thế” là giải thích câu hỏi cho rằng “các cực vi khác nhau vốn đã vượt quá căn cảnh cho nên biết rằng ngoài tế cực vi ra còn có sự thô là ánh sáng, v.v... của ngọn lửa làm cảnh cho nhãn, v.v...” Mỗi cực vi đều đứng riêng và tuy vượt quá căn cảnh nhưng khi nhiều cực vi nhóm họp thì vẫn có thể hiện thành căn cảnh như Thắng luận đã y theo dùi lửa, v.v... hòa hợp có thể sinh quả là lửa chứ không phải một pháp độc nhất mà sinh khởi được. Lại giải thích: Hai cực vi, v.v... hòa hợp mới có thể sinh quả thô chứ chẳng phải chỉ có một cực vi, v.v; hoặc như trường hợp nhãn, sắc, minh, không, v.v... hòa hợp thì có thể phát thức chứ chẳng phải chỉ có một pháp mà sinh khởi được. Lại như khi bị hoa mắt mà nhìn tóc bay; ở gần thì thấy nhưng nếu nằm riêng ở các chỗ khác nhau thì không thể thấy, cực vi đối với căn lẽ ra cũng như vậy.

31. Luận chủ lại nói về tông mình:

“Lại tức đối với sắc v.v...” cho đến “cực vi cũng hoại” là Luận chủ lại nói về tông mình, y theo thể không khác để nói về hoại đồng thời, để bác bỏ Thắng luận. Thắng luận quan niệm sắc, v.v... khác với cực vi; lúc kiếp hoại chỉ có thô sắc, v.v... bị hoại mà cực vi không hoại. Để phá quan niệm trên của Thắng luận nên mới có sự nói về này. Lại đối với sắc, thanh, hương, vị, xúc, v.v... gọi là Cực vi. Là sắc, v.v... không có cực vi riêng. Lúc sắc, v.v... hoại, cực vi cũng bị hoại. Do thể đồng nhất nên bị hoại cũng đồng thời, vì thế khi kiếp hoại thì cực vi cũng không còn.

“Cực vi thật nhiếp” cho đến “định câu thời diệt” là Thắng luận chống chế: Trong sáu cú nghĩa, thể của cực vi thuộc thật cú nghĩa. Sắc, thanh thô, v.v... thuộc Đức cú nghĩa. Do thể khác nhau nên hoại không cùng thời, vì thế khi kiếp hoại thì chỉ có sắc, thanh thô, v.v... bị hoại mà không thể hủy hoại cực vi nhỏ nhiệm thường hằng.

“Hai thể này khác” cho đến “thà dị sắc xúc” là Luận chủ lại bác bỏ: Nếu thể của thật và Đức khác nhau thì không hợp lý vì chỉ vào lúc quán sát mới có thể dựa vào sắc, v.v... để gọi là Cực vi; chẳng phải nằm ngoài sắc, thanh, hương, vị, xúc mà có thật cú nghĩa riêng như các ông đã lập. Địa, thủy, hỏa, phong đều có cực vi làm thể tánh cho nên thể của thật và Đức chẳng khác nhau. Lại, tông Thắng luận tự thừa nhận rằng trong thật cú nghĩa thì địa, v.v... thuộc nhãn căn, như vậy làm sao có thể khác với sắc của Đức cú nghĩa, pháp mà thân căn chấp thủ làm sao có thể khác với xúc của Đức cú nghĩa. Phần này dựa vào lý để bác bỏ Thắng luận. Có thuyết cho rằng nhãn căn có thể chấp thủ cả bốn đại địa, thủy, hỏa, phong. Có thuyết lại cho rằng thân căn cũng có thể chấp thủ bốn đại địa, thủy, hỏa, phong. Thật ra nhãn căn chỉ chấp ba đại là địa thủy hỏa vì thân có khả năng tiếp xúc với gió nóng, lạnh, v.v... nên thân chẳng phải nhãn.

32. Cháp của Thắng luận:

“Lại đối nệm lông” cho đến “vì không ghi nhớ:” văn này cũng bác bỏ quan niệm ngoài sắc ra thật cú nghĩa còn có địa đại riêng. Thắng luận chấp rằng nệm lông thú, hoa hồng, v.v... lấy địa đại thuộc thật cú nghĩa làm thể tánh, cho nên cho đến đây lại bác bỏ. Chữ “Đẳng” bao gồm các điều khác chưa được nói. Nệm lông thú, hoa, v.v... nếu khi chưa bị đốt thì biết rõ rằng đó là nệm lông thú, hoa v.v... Nếu đã bị đốt thì không thể có sự nhận biết về lông v.v... Cho nên sự nhận biết về lông, v.v... chỉ duyên theo các màu xanh, vàng, đỏ, trắng, v.v... khác nhau mà sinh khởi. Hoặc có thể là chữ “Đẳng” để chỉ cho hương, vị,

xúc, vì lông, v.v... khi bị đốt mà biến sinh thì đồng có màu gì, vả lại hình lượng như nhau cho nên không biết được cái nào là lông, là tấm lông, là hoa v.v... Do đó biết rằng chỉ duyên các màu sắc khác nhau để có sự nhận biết về lông v.v... Ngoài sắc, v.v... ra không có một pháp riêng gọi là địa đại làm thể tánh cho lông v.v... Lại giải thích: Lúc lông, v.v... bị thiêu đốt mà biến sinh có hình lượng so với lúc chưa bị thiêu đốt vốn ngang nhau. Tuy hình lượng bằng nhau nhưng lại không nhận biết được đó là lông, v.v... cho nên biết rằng chỉ duyên hiển sắc, v.v... để nhận biết về lông, v.v.; lìa hiển sắc ra không có địa đại riêng làm tự thể cho lông v.v... như ngói, thau nằm lìa nhau ở trên mặt đất; sự nhận biết về tấm ngói, cái thau, v.v... không do hiển sắc vì hiển sắc vốn giống nhau mà chỉ do hình sắc, vì hình sắc vốn khác nhau. Nếu không quán sát sự khác nhau của hình sắc mà chỉ quán sát các màu vàng, đen của hiển sắc thì không thể nhớ biết được. Các vật như bình, thau, v.v... nếu lìa hình sắc, v.v... thì chẳng có tự thể riêng nên phải biết rằng lông, v.v... nếu lìa hiển sắc, v.v... cũng không lấy địa đại thuộc thật cú nghĩa làm thể. Lại giải thích: như khi hình sắc cực vi được sắp xếp thành bình, thau; nhờ có hình sắc nên mới biết được bình, thau. Nếu không quán sát hình sắc thì không thể biết đó là bình, thau. Phần giải thích còn lại giống như trên. Lại giải thích: Cũng giống như các hạt ngũ cốc, lúa mạch sắp lại thành hàng hoặc vuông hoặc tròn. Lìa sắc vuông, v.v... ra không có hàng riêng. Nếu không quán sát hình sắc thì không thể nhận biết. Cũng như nhận biết bình, thau, v.v... ở đây cũng giống như vậy. Lìa sắc tròn, v.v... ra không có bình thau riêng; nếu không quán sát hình sắc thì không thể nhận biết được; phần giải thích còn lại giống như trên. Theo Thắng Luận, cả hàng lối và bình, thau đều không có tự thật nên mới lấy tánh chất cực thành để làm thí dụ ở đây.

33. *Giải thích bài tụng*

“Ai có thể ghi chép” cho đến “tranh luận rộng lẽ ra dứt”: là ngăn dứt tranh luận kể sau phần phản biện.

“Đỉnh của ba tai này ở chỗ nào” dưới đây là giải thích câu tụng thứ hai; đây là hỏi.

“Tĩnh lự” thứ hai cho đến gọi là đỉnh của tai họa kia là phần chính giải thích; rất dễ hiểu.

“Vì sao ba định dưới gặp hỏa thủy phong tai” là giải thích câu ba; đây là hỏi.

“Trong Sơ định nhị định tam định” cho đến “ngoại tai làm hoại”: là đáp: Ở nhị định hỷ thọ có thể làm nội tai, cùng với khinh an tư nhuận

thân thể, như trường hợp thủy. Chịu khổ cõi Dục không có tánh chất nhu hòa gọi là thô trọng và có ở khắp thân. Ở Sơ định hỷ vốn nhỏ nhiệm nên chưa thể diệt được. Ở nhị định, hỷ lại cực mạnh nên khắp thân thô trọng đều có thể trừ diệt được. Vì thế kinh nói gốc khổ thô nặng được diệt ở Định thứ hai. Luận Chánh Lý quyển 32 lại chép: Ở tĩnh lự thứ hai hỷ thọ làm nội tai, cùng khinh an đều có khả năng tươi nhuần giống như nước và nhờ thế mới trừ diệt được tánh chất thô nặng ở khắp thân cho nên kinh nói gốc khổ được diệt ở Tĩnh lự thứ hai. Đã nói hỷ ở nội tâm là nhờ thân khinh an chứ chẳng phải chỉ vì hỏa tai; Tâm, tứ đã chấm dứt; đồng thời cũng nhờ đã diệt được thức thân là sở y của khổ cho nên nói rằng gốc khổ bị diệt ở định thứ hai. Tuy sinh ở địa trên, thức thân vẫn hiện tiền, tùy dục không vận hành tự tại nên vẫn không có lỗi. Nhưng kinh nói diệt khổ là y cứ chính lúc nhập định. Ở Sơ tĩnh lự vì còn tầm, tứ, không có hỷ tăng thượng nên không nói là khổ diệt. Lại nói rằng ở sơ tĩnh lự bên trong có đủ ba tai, bên ngoài cũng bị ba tai hủy hoại; ở tĩnh lự thứ hai bên trong cũng có đủ ba tai và bên ngoài cũng bị ba tai hủy hoại; ở tĩnh lự thứ ba bên trong chỉ có một và bên ngoài cũng chỉ bị một hủy hoại; vẫn còn lại rất dễ hiểu.

“Vì sao không lập địa cũng bị tai” là hỏi.

“Vì khí thể gian” cho đến “địa lại trái địa” là đáp. Luận Chánh Lý lại nói như ba trường hợp dứt mạng ma đã nói trước đây. Vì mạng ma được dứt chính là địa nên không thể lập địa làm năng đoạn. Đại chủng vốn có chủng loại giống nhau nên chẳng trái nhau.

“Tĩnh lự thứ tư vì sao là ngoại tai” là giải thích câu tụng thứ tư; đây là hỏi.

34. Các cõi khác không có trời Tịnh Cư

“Kia không có ngoại tai” cho đến “không đến nơi khác” là đáp: Văn này chứng minh các cõi khác không có trời Tịnh cư, vì thế luận Chánh Lý chép: Các luận sư Tỳ-bà-sa cho rằng định thứ tư thâm nhiếp trời Tịnh cư nên các tai họa không thể làm tổn hoại. Do định thứ tư không thể có ở các tầng trời vô sắc và cũng không có ở các xứ khác cho nên biết rằng ở các cõi khác không có trời Tịnh cư. Nếu các thế giới khác có trời Tịnh cư thì lẽ ra cũng sẽ có thể sinh ở các xứ khác giống như địa ngục, làm sao có thể nói là không thể có ở các nơi khác. Ba tầng trời ở dưới nhờ có uy lực của trời Tịnh cư gìn giữ nên không bị tai làm hoại. Vì các xứ có quá nhiều điểm khác nhau nên mới có các trường hợp bị ba tai hủy hoại và không bị ba tai hủy hoại khác nhau.

“Nếu thế thì địa kia lẽ ra là thường” là giải thích câu năm và câu

sáu; đây là hỏi.

“Không như thế” cho đến thể cũng phi thường là đáp; rất dễ hiểu. Luận Bà-sa quyển 134 chép “Hỏi: Nếu vô biên ba tai không xảy ra đối với tinh lữ thứ tư thì như vậy không phải thường trụ hay sao. Đáp: Thuộc sát-na vô thường nên không có lỗi trên. Có thuyết cho rằng địa thuộc tinh lữ thứ tư và là sở y của các cung điện đều không thường định. Nghĩa là địa làm sở y cho các cung điện này tùy theo các thời kỳ sinh hay tử của các vị trời mà cũng sẽ thành hay hoại theo. Thuyết này phi lý vì không nên cho rằng hữu tình có cộng nghiệp về khí thế gian; vì thế phải hiểu như giải thích ở trước. Luận Bà-sa nói địa thuộc tinh lữ thứ tư không có vô biên ba tai là y theo kích cỡ của nhiều xứ khác nhau hợp thành. Nói địa vô biên là hàm ý không có một địa hình chung. Vì thế luận Chánh Lý quyển 21 trong phần giải thích về tầng trời Vô Vân có chép: Nơi cư ngụ của các tầng trời dưới như mây dày dần trải nên gọi là Vân; các tầng trời ở trên chẳng có mây dần trải làm chỗ ở lại nằm ở phía trên mây nên nói là Vô vân.

Hỏi: Vì sao luận này lại đồng với thuyết của Bà-sa vốn chẳng phải nghĩa đúng?

Giải thích: Câu-xá không có ý dựa vào lời bình của Bà-sa để xét định.

Hỏi: Nếu vậy thì câu hỏi của Bà-sa làm sao giải thích?

Giải thích: Lúc khí thế gian chưa diệt thì các tầng trời khác có sự thọ dụng chung nên nói là cộng nghiệp chiêu cảm.

“Ba tai nói trên thứ lớp thế nào”: là giải thích câu thứ bảy thứ tám; đây là hỏi.

“Trước phải vô gián” cho đến “xảy ra một phong” là đáp; rất dễ hiểu. “Vì sao như thế.” Vì sao Sơ định thường gặp hỏa tai; Nhị định thường gặp thủy tai; Tam định thường gặp phong tai?

“Do hữu tình kia” cho đến “sáu mươi bốn kiếp” là đáp. Luận Chánh Lý chép: Hỏi: vì sao sau bảy lần hỏa tai mới có một lần thủy tai? Đáp: Vì thế lực thuộc về tuổi thọ của trời Cực Quang Tịnh. Tuổi thọ của tầng trời này đến tám đại kiếp và cho đến đại kiếp thứ tám mới có một lần thủy tai cho nên biết rằng phải trải qua bảy lần thủy tai, năm mươi sáu lần hỏa tai, sau đó mới có một lần phong tai. Trong trường hợp của trời Biến Tịnh, tuổi thọ có sáu mươi bốn kiếp nên cho đến kiếp thứ sáu mươi bốn mới có phong tai. Như các hữu tình khi tu định, sự tu tập dần dần cao siêu, nên thân dị thực được chiêu cảm cũng trở nên lâu dài, đồng thời chỗ ở cũng dần dần được an trụ lâu dài.