

CÂU XÁ LUẬN KÝ

QUYỂN 20

1. Nói về hoặc năng hệ:

“Các loài hữu tình” cho đến “có công năng trói buộc việc gì” dưới đây là thứ sáu nói về hoặc năng hệ, gồm hai phần:

- 1) Dựa vào Thế để nói về hệ;
- 2) Dựa vào đoạn để nói về hệ.

Phần một lại chia làm hai:

- a) Y theo thế để nói về Hệ.
- b) Nói về ba đời và giải thích ba đời có và không.

Dưới đây là dựa vào thế để nói về hệ: Nêu tông chỉ và đặt câu hỏi. Các loài hữu tình đều có tùy miên tùy tăng đối với việc này nên nói là ràng buộc việc này, đây là phần nêu tông chỉ. Trong ba đời các tùy miên nào có thể nói là có công năng trói buộc hữu tình với các việc của thế? Đây là hỏi.

“Tụng chép” cho đến “hiện đang duyên với năng hệ” là trả lời. Câu tụng đầu nói về các việc bị ràng buộc; bảy câu tụng sau nói về các tùy miên có công năng ràng buộc. Hai chữ “vị đoạn” của câu tụng đầu và hai chữ “năng hệ” của câu thứ tám tùy theo các nghĩa tương ứng đã được áp dụng cho cả bài tụng. Biến hành có hai thứ: Biến hệ ba đời và Biến hệ tự cảnh. Ba thứ tham sân mạn tương ứng với ý thức dù sinh hay không sinh ở vị lai, hai thứ tham sân tương ứng với năm thức không sinh ở vị lai cùng với kiến, nghi, vô minh của quá khứ và vị lai, tùy theo sự thích ứng đều có hai nghĩa về biến ở trên thì được gọi là biến hành. Ba thứ tham sân mạn tương ứng với ý thức thuộc về quá khứ tuy cũng thuộc loại ràng buộc khắp ba đời nhưng chẳng phải ràng buộc khắp tự cảnh vì thế ở đây không nói là Biến hành. Hợp nói với năm pháp, hiện duyên cộng tướng tuy cũng có hai thứ biến hành nhưng cũng có khi không có; tức vì bất định nên không nói biến hành.

2. Nên sơ lược để giải thích:

“Luận chép” cho đến “trôi chảy đến môn sau” là nêu sơ lược để

giải thích. Duyên với pháp riêng để khởi thì gọi là Tự tướng; duyên chung nhiều pháp để khởi thì gọi là cộng tướng.

Trong các hoặc tự tướng thì tương ứng với vô minh nên lược qua không nói. Sự tuy có nhiều nhưng được chia thành năm thứ:

- 1) Tự tánh sự.
- 2) Sở duyên sự.
- 3) Sở hệ sự.
- 4) Sở nhân sự.
- 5) Sở nhiếp sự.

Ở đây nói về thứ thứ ba là sở hệ sự. Chữ “chưa dứt” ở câu tụng thứ hai tùy theo sự thích ứng đã được áp dụng cho đến hết chữ “môn sau”.

3. Giải thích bài kệ:

1) Giải thích ba câu đầu:

Nếu trong việc này cho đến “chắc chắn khởi khắp” là giải thích ba câu tụng đầu. Nếu có tham, sân, mạn đối với sự này thì chúng đã được sinh khởi từ quá khứ mà chưa được dứt; tức đối với hiện tại thì đã sinh cho nên có công năng ràng buộc với việc này. Hơn nữa, vì tham sân mạn là hoặc tự tướng duyên riêng từng việc mà sinh khởi, cho nên không phải tất cả hữu tình chắc chắn đều khởi các sự ở khắp cả ba đời. Khi tự thể hiện tiền thì không thể có sự dứt trừ xảy ra vì thế đối với hiện tại không nói là “chưa dứt” như ở quá khứ.

2) Giải thích ba câu tụng kế:

“Nếu đời đời vị lai” cho đến “cũng năng trói buộc ba đời”: là giải thích ba câu tụng kế. Nếu ở vị lai tham sân mạn tương ứng với ý thức thuộc thứ biến hệ ba đời thì đối với sự dù có sinh khởi hoặc, hay không, cho đến khi chưa dứt vẫn có công năng trói buộc. Tham, sân tương ứng với năm thức ở vị lai nếu chưa được dứt thì có thể sinh không phải phải câu hữu với cảnh nên chỉ trói buộc các pháp vị lai. Vì thế luận Chánh lý chép: Điều này chứng minh tương ứng với năm thức có thể sinh tùy miên; nếu đến quá khứ thì chỉ trói buộc quá khứ, nếu đến hiện tại cũng vậy. Từ đó thấy rằng nếu tương ứng với ý thức thì cũng có thể sinh khởi tùy miên; nếu đến quá khứ và hiện tại mà chưa dứt thì có thể trói buộc thế pháp chẳng phải của mình. (Trên đây là văn luận). Tham sân tương ứng với năm thức ở vị lai nếu chưa dứt thì không sinh nhưng vì có nhiều thứ nên cũng có thể trói buộc ba đời; vì cảnh sở duyên nằm ở vị lai, hoặc còn trôi chảy đến hiện tại, hoặc nhập vào quá khứ. Pháp năng duyên tuy còn thiếu duyên nên bất sinh nhưng vì chưa dứt nên tánh vẫn trói buộc ba đời.

3) Giải thích hai câu tụng cuối:

Tất cả những thứ còn lại cho đến “năng trói buộc việc này là” giải thích hai câu tụng cuối. Trừ ba thứ trên, tất cả kiến, nghi, vô minh nếu chưa được dứt ở quá khứ và vị lai đều ràng buộc các việc trong cả ba đời. Vì kiến nghi vô minh thuộc thứ hoặc cộng tướng nên tất cả hữu tình đều bị trói buộc với các việc ở khắp ba đời. Nếu kiến nghi vô minh ở đời hiện tại lúc đang duyên các cảnh thuộc ba đời thì tùy theo sự thích ứng để trói buộc các việc này.

4. Nói ba đời có hoặc không:

Nên nói các việc, cho đến và ly hệ phải không: dưới đây là thứ hai, nói ba đời có hoặc không, gồm có hai:

- 1) Nêu tông
- 2) Chính là bác bỏ.

Trong nêu tông chỉ có hai:

- 1) Giáo lý chứng minh là hữu
- 2) Nêu thuyết để định tông chỉ.

Dưới đây là phần thứ nhất. Kinh bộ hỏi: nên nói các việc ở quá khứ, vị lai là thật hữu hay thật vô mới có thể nói là hệ hay không? Nếu đời quá khứ và vị lai thật hữu thì tất cả các hành cũng hằng thời hữu, như vậy có thể nói là thường. Nếu đời quá khứ và vị lai là thật vô thì làm sao nói có năng hệ, sở hệ và ly hệ?

“Sư Tỳ-bà-sa” cho đến “chấp nhận thuyết nhất thiết hữu” là đáp: Các Luận sư Tỳ-bà-sa chắc chắn lập thành hai đời quá khứ và vị lai là thật có, tuy nhiên các hành chẳng phải thường vì do bốn tướng giả hợp. Để làm sáng tỏ tánh chất thật có của hai đời quá khứ và vị lai cho nên mới lược nêu tông chỉ và nói về nghĩa lý. Ba đời thật có là do Phật nói; vì do hai duyên sinh khởi, thức có cảnh và nghiệp có quả. Hai câu tụng cuối là phần kết luận.

“Luận chép cho đến ba đời thật có” là giải thích ba đời thật có.

Vì sao? Dưới đây là giải thích do Phật nói. Đây là hỏi.

“Do trong khế kinh” cho đến “siêng dứt ưa cầu” là đáp: Kinh có nói sắc quá khứ có siêng tu chán xả, sắc vị lai có siêng dứt ưa cầu cho nên biết rằng quá khứ và vị lai là thật có. Nghĩa là khi quán sát sắc thấy vô thường thì siêng năng tu tập để xa lìa và xả bỏ sắc thuộc quá khứ. Lại giải thích: Vì quán vô thường nên nói là siêng năng tu tập để xa lìa, vì không quyến luyến nên nói là siêng năng tu tập để xả bỏ. Khi quán sát sắc thấy vô thường thì cố gắng dứt trừ sự ưa thích mong cầu sắc thuộc vị lai. Ưa thích mong cầu chính là thứ tham thường duyên các

sắc thuộc vị lai. Lại giải thích: Vì quán vô thường nên nói là cố gắng dứt trừ sự ưa thích và vì không có tâm mong muốn nên nói là cố gắng dứt trừ sự mong cầu.

5. Giải thích hai duyên:

“Lại có hai duyên” cho đến “thức do hai duyên sinh”: là giải thích hai duyên. Kinh nói hai duyên thường sinh khởi thức, nên biết rằng đời quá khứ và đời vị lai là thật có.

Hai duyên ấy là gì? là hỏi.

“Là nhân và sắc” cho đến “lẽ ra thiếu hai duyên” là đáp: Sáu căn và sáu cảnh đều sinh tự thức, gọi là hai duyên. Nếu đời quá khứ và đời vị lai không thật có thì ý thức năng duyên quá khứ vị lai lẽ ra phải thiếu hai duyên. Nếu không có quá khứ thì thiếu y duyên và nếu không có vị lai thì thiếu cảnh duyên.

“Đã nương Thánh giáo” cho đến “thức lẽ ra cũng vô” là giải thích lý do có cảnh. Nói theo lý, phải có cảnh thì thức mới sinh; nếu cảnh không có thì đương nhiên thức không thể sinh. Nếu quá khứ và vị lai không có thì lẽ ra phải có một thứ thức không có sở duyên; nhưng nếu không có sở duyên thì thức cũng không thể có.

“Lại đã gây ra nghiệp” cho đến “có hiện nhân” là giải thích lý do có quả: Lại các nghiệp đã lùi về quá khứ vì có chiêu cảm quả ở hiện tại là nói có hai thứ thế này. Nghĩa là nếu thật sự không có thể của quá khứ thì thể của hai nghiệp thiện ác lẽ ra cũng không có, và nếu nghiệp không thật có thì quả ở hiện tại lẽ ra cũng không có. Không thể có quả ở hiện tại sinh mà vẫn còn nhân ở hiện tại vì quả dị thực vốn không đi chung với nhân. Lại giải thích: Không có quả vị lai sinh mà vẫn còn nhân hiện hữu vì quả dị thực chẳng phải vô gián đối với nhân. Lại giải thích: Không có quả hiện tại và vị lai khi sinh khởi mà vẫn còn nhân hiện hữu vì quả dị thực không đi chung với nhân và Vô gián.

6. Kết luận:

“Do giáo lý này” cho đến hai đời thật có là kết luận: Do hai giáo chứng ở trước và hai lý chứng ở sau, các luận sư Tỳ-bà-sa lập quá khứ, vị lai thật có.

Nếu tự cho rằng cho đến “tất cả Hữu tông” là giải thích hai câu tụng cuối: Nếu tự cho rằng đây là Thuyết nhất thiết hữu bộ thì phải thừa nhận quá khứ và vị lai là thật có. Vì đã nói ba đời đều thật có thì đây là tông chỉ của Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ.

7. Đối chiếu để phân biệt các tông:

“Vì nếu có người” cho đến chẳng thuộc bộ này là đối chiếu để

phân biệt các tông. Nói như vậy cũng chẳng hết lý mà vẫn có nữa đúng nữa sai. Lại phải phân biệt, nên cũng gọi đó là Phân biệt thuyết bộ. Tiếng Phạm là Tỳ-bà-xà-phước-địa là một từ ghép gồm Tỳ-bà nghĩa là phân biệt, phước-địa nghĩa là thuyết bộ; xưa phiên âm nhầm là Tỳ-bà-xà-bà-đề. Luận Tông Luân lại cho rằng đó là Âm Quang bộ. Nếu nghiệp quả đã thuần thực thì không còn quả; nếu quả chưa thuần thực thì vẫn còn quả, Âm Quang bộ cũng có thuyết như thế.

8. Nêu thuyết để định ra tông chỉ:

“Nay trong bộ này” cho đến “lập thế là tốt nhất”: là thứ hai nêu thuyết để định ra tông chỉ. Hai câu tụng đầu trả lời câu hỏi thứ nhất; hai câu tụng cuối trả lời câu hỏi thứ hai.

9. Có bốn thuyết:

1) Thuyết một:

“Luận chép” cho đến “chẳng phải xả đắc thể.” Gồm có bốn thuyết, đây là thuyết thứ nhất. Năng cứu chánh pháp, hoặc chánh pháp cứu mình, hoặc dùng chánh pháp để cứu người nên gọi là Pháp Cứu; hoặc nói “Đại đức” là chỉ cho vị này. Pháp cứu nói rằng do ba thứ khác nhau nên có ba đời khác nhau. Lúc các pháp vận hành trong ba đời là do ba thứ khác nhau chứ hiển sắc chẳng khác nhau. Như khi nấu chảy đồ bằng vàng để đúc các vật dụng thì có hình thù vuông tròn khác nhau nhưng thể chẳng khác nhau; cũng như khi sữa biến thành lạc, v.v... thì bị mất vị ngọt và lạnh của sữa, mà có vị chua và nóng của lạc chứ không bị mất hiển sắc. Như vậy các pháp khi vận hành qua ba đời, từ vị lai cho đến hiện tại và từ hiện tại nhập vào quá khứ chỉ có xả thứ và đắc thứ chứ không có xả thể và đắc thể.

2) Thuyết hai:

“Tôn giả Diệu âm” cho đến không gọi là lìa nhiễm: Đây là Sư thứ hai, âm thanh mâu nhiễm nên nói Diệu Âm. Tiếng Phạm là Cù-sa; xưa phiên âm nhầm là Cù-sa. Diệu âm nói rằng vì trong các pháp bất tương ưng có một thứ thể tướng khác nhau cho nên ba đời mới khác nhau. Mỗi pháp hữu vi đều có ba tánh chất. Tùy theo khi ở vào thể nào thì có một tánh chất hiển bày và hai tánh chất ẩn kín. Tánh chất hiển bày được gọi là chánh hợp; hai tánh chất còn lại tuy ẩn nhưng chẳng phải vô thể cho nên cũng nói là không lìa tánh chất kia. Lại giải thích: Khi tướng có dụng thì gọi là hợp; khi không có tác dụng vẫn phụ thuộc vào pháp nên không phải vô thể vẫn gọi là hợp chứ chẳng phải lìa. Như khi có người ăn ở với người vợ chính thì gọi là tham có tác dụng; đối với các hầu thiếp khác tuy có tham không khởi dụng nhưng không gọi là lìa tham vì

tham vẫn thường duyên theo.

3) *Thuyết ba:*

“Tôn giả Thế Hữu” cho đến “thiên gọi là ngàn” là thuyết của Sư thứ ba. Thế là tên của trời; theo trời làm bạn nên gọi là Thế Hữu. Cha mẹ Ngài vì thương con sợ bị quỷ thần xấu ác làm hại nên nói là có trời đi theo làm bạn thì quỷ thần sẽ không dám làm hại, nên mới đặt tên như vậy. Tiếng Phạm, gọi là Phiệt-tô-mật-đơn-la. Phiệt-tô là Thế; mật đơn la là hữu. Xưa dịch nhầm là Hòa-tu-mật. Thế Hữu nói rằng vì có các giai đoạn khác nhau nên ba đời khác nhau. Khi các pháp vận hành qua ba đời phải trải suốt các giai đoạn khác nhau nên mới nói ba đời có khác nhau; tức do ba giai đoạn này khác nhau chứ chẳng phải do ba thể khác nhau. Như khi đặt bàn tính vào một vị trí nào đó thì gọi là một; đặt vào một trăm vị trí khác nhau thì gọi là trăm; Đặt vào một ngàn vị trí khác nhau thì gọi là ngàn. Tuy trải qua các vị trí khác nhau nhưng thể của bàn tính vẫn không thay đổi.

10. *Tôn giả Giác thiên:*

“Tôn giả Giác thiên” cho đến “gọi là mẹ gọi là con gái”: Có công năng làm cho các vị trời giác ngộ nên gọi là Giác Thiên. Tiếng Phạm là Bột-đà-đề-bà. Bột-đà nghĩa là giác; đề bà là Thiên. Xưa dịch nhầm là Phạt-đà-đề-bà. Giác Thiên nói rằng do sự đối đãi quán chiếu có khác nhau nên ba đời khác nhau. Khi các pháp vận hành qua ba đời vì sự quán sát ở trước và sau khác nhau nên mới có các tên gọi khác nhau. Khi quán đãi ở sau thì gọi là quá khứ; khi quán đãi ở trước thì gọi là vị lai; cùng quán đãi cả hai thì gọi là hiện tại. Như một người phụ nữ khi đối với con gái mình thì được gọi là mẹ; nhưng khi đối với mẹ mình thì lại được gọi là con gái. Tuy thể chẳng khác nhau nhưng do đối đãi khác nhau nên mới được gọi là mẹ, là con.

“Bốn thuyết này cho đến “trong phe đẳng ngoại đạo” dưới đây là giải thích hai câu tụng cuối. Trước khi thừa nhận chủ thuyết của Thế Hữu thì phải bác bỏ ba thuyết kia. Đây là bác bỏ thuyết thứ nhất. Trong bốn Thuyết của thuyết nhất thiết hữu bộ thì pháp chấp thứ nhất có chuyển biến nên được xem là đồng với thuyết của ngoại đạo Số luận. Lại nữa, luận Bà-sa quyển 77 chép: Nếu nói có loại khác nhau thì là tự tánh của pháp gọi cái gì là loại cho nên cũng phi lý. Các pháp hữu vi khi từ vị lai chuyển đến hiện tại thì loại trước lẽ ra phải bị diệt; nếu từ hiện tại chuyển vào quá khứ thì loại sau lẽ ra phải sinh. Nếu quá khứ có sinh và vị lai có diệt thì có đúng lý không?

“Sở lập thứ hai” cho đến “nghĩa nào là đồng” là bác bỏ thuyết thứ

hai. Thế tướng mà Sư này lập ra sẽ bị lẫn lộn vì ba đời đều có tướng ba đời. Lại, trong thí dụ phá có nói người đối với vợ chính tham hiện hành và đối với các hầu thiếp khác thì chỉ có thành tựu hiện hành mà không khởi tham thì tỷ dụ này chẳng có một ý nghĩa nào tương đồng với vấn đề trên, vì ba đời đều có tướng ba đời khác nhau trong cùng lúc. Cho nên thí dụ trên không tương đồng với pháp.

“Sở lập thứ tư” cho đến “thứ lẽ ra cũng như thế” là bác bỏ thuyết thứ tư. Nếu thuyết trước sau đối đãi thì trong pháp một đời lẽ ra phải có cả ba đời, nghĩa là trong quá khứ thì sát-na trước lẽ ra phải gọi là quá khứ, sát-na sau phải gọi là vị lai và sát-na ở giữa phải gọi là hiện tại. Ở vị lai cũng phải có ba đời, loại lẽ ra cũng. Thế pháp hiện tại tuy chỉ có một sát-na nhưng nếu đối đãi với sát-na sau thì cũng có thể gọi là quá khứ, đối đãi với sát-na trước cũng phải gọi là vị lai, cùng đối đãi thì phải gọi là hiện tại.

Nên trong bốn pháp này cho đến chẳng phải thể có khác: là lời bình để chọn thuyết thứ ba của Thế Hữu; lời văn rất dễ hiểu.

11. Kinh bộ hỏi, Hữu bộ đáp:

Ở đây biết rồi cho đến thế nào gọi là quá khứ, vị lai là Kinh bộ hỏi: Nếu quá khứ và vị lai thật có thì lẽ ra phải gọi là hiện tại, vì sao lại gọi là quá khứ, vị lai?

“Há trước không nói là y theo tác dụng mà lập” là Hữu bộ trả lời, chỉ cho đồng với những gì đã nói ở trước.

“Nếu thế hiện tại” cho đến “có tác dụng gì” là Kinh bộ lại hỏi: Nếu vậy các căn như nhãn căn, v.v... hiện tại không thấy sắc, v.v... thuộc đồng phần kia thì có tác dụng gì để nói là hiện tại?

Kia chẳng lẽ thể nhận quả cho quả: là Hữu bộ trả lời: Nhãn căn đồng phần kia tuy không có tác dụng thấy sắc và phát thức nhưng chẳng lẽ lại không thể khởi tác dụng chấp quả và cho quả để được gọi là hiện tại hay sao?

“Cho nên quá khứ” cho đến “thế tướng sẽ lẫn lộn” là Kinh bộ lại hỏi: Nhân quá khứ, v.v... nếu đã có công năng cho quả thì lẽ ra phải có tác dụng, nếu đã có tác dụng thì lẽ ra phải gọi là hiện tại, nếu chỉ có một nửa tác dụng thì thế tướng phạm lỗi lẫn lộn.

12. Bác bỏ thuyết trên:

“Dã lược nêu lên” cho đến “pháp tánh này sâu xa” là thứ hai, chính là bác bỏ thuyết trên. Chữ “Dụng” ở câu tụng thứ nhất được áp dụng cho cả hai chỗ: Cái gì ngăn ngại tác dụng? Và Tác dụng là gì? Nếu dụng chẳng khác thể thì nghĩa thế gian bị mất. Nếu nói quá khứ vị lai

có tự thể thật thì pháp nào chưa sinh mà đã được gọi là vị lai, pháp nào đã diệt rồi mà còn gọi là quá khứ. Các Luận sư Tỳ-bà-sa nói rằng pháp tánh này rất sâu xa.

13. Thế nào là ngăn ngại dụng:

“Luận chép” cho đến “chấp nhận thường có:” là giải thích thế nào là ngăn ngại dụng. Kinh bộ hỏi: Lẽ ra khi nói tất cả đều thật có thì tự thể các pháp phải hằng hữu trong ba đời và phải khởi tác dụng trong tất cả thời. Vậy thì cái gì đã ngăn ngại tác dụng của pháp này vốn có mà trở thành không? Nếu các ông nói rằng vì các duyên không hòa hợp thì chống chế này quá phi lý vì các ông vốn thừa nhận nhân duyên cũng thường có.

14. Giải thích tác dụng là gì:

“Lại tác dụng này” cho đến “pháp gọi là khứ lai” là giải thích tác dụng là gì, lại làm sao có thể nói dụng này chính là quá khứ, vị lai và hiện tại. Câu hỏi này có ý cho rằng nếu nói pháp thể vì có tác dụng nên ba đời khác nhau; khi tác dụng chưa khởi gọi là vị lai, đã khởi gọi là hiện tại, đã diệt thì gọi là quá khứ; Thể do tác dụng nên nói ba đời khác nhau. Như vậy tác dụng lại do pháp gì mà nói là ba đời quá khứ, vị lai và hiện tại khác nhau? Nếu đối với dụng lại có một thứ dụng khác thì trong dụng lại có dụng, như vậy thì vô cùng. Nếu tác dụng này không có tác dụng thì không thuộc về ba đời. Nhưng lại nói là tác dụng thật có, tức là vô vi thì lẽ ra phải là thường chứ chẳng phải vô thường. Vì thế không nên nói pháp có tác dụng đã diệt gọi là quá khứ, chưa có tác dụng gọi là vị lai.

15. Hữu bộ chống chế, kinh bộ bác bỏ:

“Nếu chấp nhận tác dụng” cho đến có lỗi này là Hữu bộ chống chế nhằm giải thích là không khác nhau. Nếu thừa nhận tác dụng khác với pháp thể thì mới được nói có dụng vô cùng, và có dụng thường lỗi. Nhưng thật ra chúng tôi nói là dụng không khác với thể. Vì dựa vào thể để nói nên nếu thể chẳng phải vô cùng thì dụng cũng chẳng phải vô cùng và thể chẳng phải thường hằng nên dụng cũng chẳng phải thường hằng. Vì thế Kinh bộ các ông không nên nói rằng có lỗi này.

“Nếu thể sở lập” cho đến “nghĩa thế gian bất thành” là Hữu bộ bác bỏ: Nếu giải thích như trên thì sẽ đánh mất ý nghĩa của Thế. Nếu dụng tức là thể thì thể vốn hằng có trong ba đời thì lẽ ra dụng cũng hằng có trong ba đời. Nếu dụng hằng có thì tất cả đều phải gọi là hiện tại, làm gì có thời gian được gọi là quá khứ, vị lai. Như vậy ý nghĩa của Thế mà các ông đã lập bất thành.

“Thế nào là thành” cho đến “gọi là quá khứ” là Hữu bộ chống chế: Thế nào gọi là bất thành? Pháp hữu vi chưa sinh nên gọi là vị lai, đã sinh nhưng chưa diệt gọi là hiện tại, và nếu đã diệt thì gọi là quá khứ.

Kia lại nên nói cho đến “đều không thành lập” là Hữu bộ bác bỏ, đồng thời giải thích câu tụng thứ ba: Các ông có nói pháp thể hiện tại thật có thì pháp thể quá khứ và vị lai cũng vậy. Nếu vậy, thứ pháp nào chưa sinh mà đã được gọi là vị lai và thứ pháp nào đã diệt rồi mà vẫn gọi là quá khứ. Nếu cho rằng thể của pháp hữu vi thật sự hằng hữu trong ba đời thì làm sao có thể gọi chưa sinh là vị lai, đã diệt gọi là quá khứ. Trước đó khi còn ở vị lai đã bị thiếu cái gì mà pháp chưa có này được gọi là chưa sinh, sau đó vì bị thiếu cái gì mà pháp không còn này gọi là đã diệt. Vì vậy, nếu không thừa nhận pháp thể xưa không nay có và có rồi lại thành không thì ý nghĩa ba đời sẽ không thể nào được lập thành. Và nếu ý nghĩa của thể không được lập thành thì tất cả các thứ pháp hữu vi cũng không thể lập thành.

16. Bác bỏ rộng:

“Nhưng điều được nói” kia cho đến “Tự tại tác chân thật rằng”: dưới đây là bác bỏ rộng. Kinh bộ nhắc lại nghĩa mà các luận sư Tỳ-bà-sa đã lập ở trước để bác bỏ. Ở đoạn văn trên có nói rằng “Thường hòa hợp với các tướng hữu vi nên các hành pháp chẳng phải thường” thì đây chỉ là nói suông. Đã nói thể của ba đời hằng có tức lý sinh diệt không còn. Các ông nói thể hằng hữu nên ba đời thật có nhưng lại nói tánh chẳng phải thường. Những lời nói và ý nghĩa như vậy trước nay chưa hề có. Và vì dựa vào ý nghĩa này mà các ông đã có bài tụng thừa nhận rằng “pháp Ba đời có tự thể hằng hữu nhưng tánh chẳng phải thường”. Sự khác nhau giữa tánh và thể cũng giống như hai tên gọi khác nhau là nhãn và mục. Đã không có khác nhau này thì đây đúng là điều đã được trời Tự tại tạo ra. Ngoại đạo cho rằng nếu trời Tự tại thấy cần tạo ra thì liền tạo ra. Luận chủ bác bỏ rằng nếu thấy cần làm thì liền tạo ra thì cũng giống như trời Tự tại cho nên nói đây thật là do Tự tại làm ra.

17. Kinh bộ giải thích:

Lại kia nói rằng cho đến “như hiện thật có” là Kinh bộ nhắc lại bộ kinh đầu: ở trước để giải thích. Chúng tôi cũng nói là có đời quá khứ và đời vị lai. Tức đời quá khứ đã từng có nên nói là có và đời vị lai sẽ có nên nói là có. Quá khứ có quả hiện tại nên nói là từng có nhân; Vị lai có nhân hiện tại nên nói là sẽ có quả. Lại giải thích: Vị lai sẽ có quả, quá khứ từng có nhân, dựa vào sự từng có và sẽ có nên nói có quá khứ và vị

lai chứ không cho rằng quá khứ và vị lai thật có như hiện tại; giống như thuyết thường hữu của các ông.

Ai nói kia có như đời hiện tại là Hữu bộ chống chế.

“Chẳng phải như hiện đời hữu ấy là gì là Kinh bộ gạn hỏi.

“Kia có tự tánh hai đời khứ vị lai” là Hữu bộ trả lời; Quá khứ có tự tánh của quá khứ; vị lai có tự tánh của vị lai.

Ở đây lại nên hỏi, cho đến “tánh quá khứ vị lai bất thành” là gạn hỏi kinh bộ: Nếu thể của quá khứ và vị lai đều thật có, làm sao có thể nói chúng có tánh khác nhau. Cho nên nói thật có là y theo đã từng có nhân và sẽ có quả chứ không phải thể thật có. Thế tôn vì muốn ngăn ngừa tà kiến chê bai nhân quả nên dựa vào hai nghĩa này để nói có quá khứ và vị lai. Chữ “Hữu” là chỉ chung cho các pháp hữu và vô. Khi chỉ cho hữu pháp vì có tướng hiển bày dễ biết nên không chỉ sự để nói. Khi hữu chỉ cho pháp vô thì tướng vốn ẩn tàng khó biết nên phải chỉ sự để nói. Như thế gian nói trước khi ngọn đèn chưa tắt thì nói là chưa sinh; sau đó khi ngọn đèn tắt thì nói là đã diệt. Lại như nói rằng “có” ngọn đèn đã tắt chứ chẳng phải nay tôi đã diệt thì ở đây tuy nói là “có” nhưng đều chỉ cho pháp vô. Nói “có” quá khứ và vị lai thì nghĩa cũng như vậy; tức chữ “có” này cũng chỉ cho pháp vô. Nếu không như thế thì, thể đều thật hữu tánh quá khứ, vị lai bất thành.

Nếu thế vì sao cho đến “lại nói là vì hữu” là Hữu bộ vặn hỏi: Nếu vậy vì sao Thế Tôn đối với ngoại đạo gây tóc nói về nghiệp quá khứ, tận, diệt biến hoại nhưng vẫn dường như có. Đã nói “có” thì biết rằng quá khứ thật có. Chẳng lẽ ngoại đạo ấy không thừa nhận tánh chất của nghiệp quá khứ đã từng có mà Thế tôn phải nhắc lại là có. Lý do vì ngoại đạo chỉ tin vào tánh chất “đã từng có” mà không tin là “thật có”, cho nên Phật nói là có. Tay cầm gậy, trên đầu để búi tóc nên nói là “gậy tóc”. Tận, diệt, biến hoại là tên khác của quá khứ. Nói nghiệp quá khứ nghĩa là nói nghiệp tận, nghiệp diệt và nghiệp biến hoại.

18. Giải thích về nghiệp hữu:

“Y theo sở dẫn” kia cho đến “nghĩa đã thành lập” là Sư Kinh bộ giải thích vấn đề nghiệp hữu mà kinh nói: Vì dựa vào thân nối tiếp do nghiệp dẫn dắt có thứ hạt giống có công năng sinh quả nên mật nói là “có” nghiệp năng huân ở quá khứ. Nghiệp nhân được huân tập có công năng cho quả ở vị lai nên nói là “công năng cho quả. Nếu không đúng như vậy thì nghiệp quá khứ ấy nay hiện thật có thì lẽ ra phải thuộc hiện tại và quá khứ, làm thế nào thành tựu. Về lý đương nhiên phải như vậy, vì điều này chính kinh đã nói. Lúc nhân căn sinh khởi thì nhân

căn không đến từ đâu chứng tỏ không có vị lai; lúc nhãn căn diệt cũng không nhóm họp chứng tỏ không có quá khứ. Xưa không nay có: Đã nói trước không” thì biết không có vị lai, có rồi lại không: Đã nói “lại không” thì biết rằng không có quá khứ. Nếu nhãn căn quá khứ và vị lai thật có thì kinh đã không nói “xưa không” v.v... là nhắc lại chống chế để bác bỏ rằng: nếu nói kinh nói nhãn căn “xưa không nay có” và “có rồi lại không” là dựa vào hiện đời thì chống chế này phi lý. Vì nếu tánh của hiện đời khác với thể của nhãn căn kia thì có thể nói là đã dựa vào hiện đời để nói là “xưa không nay có” và “có rồi lại không”. Tuy nhiên tánh của hiện đời không khác với thể của nhãn căn thì làm sao có thể nói là dựa vào hiện đời để nói “xưa không nay có” và “có rồi lại không”; vì lìa pháp hữu vi tức không có một pháp riêng gọi là Thế. Nếu các ông thừa nhận hiện đời xưa không nay có và có rồi lại thành không thì nhãn căn quá khứ và vị lai là vô thể vì vốn đã lập thành ý nghĩa thế không khác với thể của nhãn căn; nói vì thế thì cũng là nói về nhãn căn. Lại giải thích: Nếu cho rằng kinh nói nhãn căn xưa không nay có, có rồi lại không là dựa vào nhãn căn ở đời hiện tại thì chống chế này cũng phi lý. Bởi nếu tự thể của nhãn căn hiện tại không giống với tự thể của nhãn căn quá khứ, vị lai thì khác nhau, có thể nói là dựa vào thể của nhãn căn đời hiện tại để nói là xưa không nay có, có rồi lại không. Tuy nhiên thể của nhãn căn hiện tại và thể của nhãn căn quá khứ, vị lai vốn chẳng khác nhau thì làm sao có thể nói dựa vào thể của nhãn căn hiện tại để nói xưa không nay có, có rồi lại không. Nếu các ông thừa nhận nhãn căn ở đời hiện tại xưa không nay có, có rồi lại không thì đã lập thành ý nghĩa nhãn căn quá khứ, vị lai là vô thể.

19. Nêu thuyết thứ hai để bác bỏ:

Lại điều kia nói cho đến “cũng là sở duyên” là nêu chứng lý thứ hai để bác bỏ: Nên cùng nhau suy nghĩ ý căn và pháp cảnh làm duyên sinh thức là pháp như ý làm duyên năng sinh hay chỉ là pháp có công năng làm cảnh sở duyên. Nếu là pháp như ý làm duyên năng sinh thì làm thế nào trong trăm ngàn kiếp về sau sẽ có pháp ấy sinh khởi hiện tiền, hoặc là thiếu duyên nên không sinh để có thể làm thành duyên năng sinh sinh ra thức hiện tại. Hễ là duyên năng sinh thì có tướng mạo rất rõ ràng, nhưng duyên trên có tướng ẩn muội thì sao mà năng sinh. Lại nữa, tánh chất của Niết-bàn vốn trái với tất cả các thức sinh; nếu lập làm pháp năng sinh ý thức thứ sáu thì không đúng lý. Nếu chỉ là pháp có công năng làm cảnh sở duyên để sinh ý thức thì chúng tôi nói rằng quá khứ và vị lai cũng là sở duyên. Kinh bộ thừa nhận có duyên không

sinh tâm.

20. Hữu bộ hỏi kinh bộ đáp:

“Nếu không thì làm sao thành cảnh sở duyên” là Hữu bộ gạn hỏi.

“Ta nói kia có như thành sở duyên” là Kinh bộ đáp: Tôi nói rằng kia có như thành sở duyên” vì tương tự nghĩ đối mà duyên.

“Vì sao thành sở duyên” là Hữu bộ gạn hỏi: Nếu quá khứ vị lai đều vô thể, làm sao thành sở duyên?

Nghĩa là từng có cho đến lý ấy tự thành là trả lời của Kinh bộ: Vì quá khứ từng có, vị lai sẽ có, chứ không phải vì khi nhớ lại các sắc, thọ, v.v... của quá khứ và quán sát rõ ràng như đang ở hiện tại mà cho rằng chúng thật có. Chỉ nhớ lại các tánh chất đã từng hiện hữu của chúng và nghịch quán các tánh chất sẽ hiện hữu của chúng ở vị lai cũng vậy. Từ hai chữ “là như” trở xuống là giải thích lại, lời văn rất dễ hiểu. Y theo hai nghĩa “đã có” và “sẽ có” mà suy nghĩ so sánh để nói là duyên. Cho nên nói rằng “được xem như sở duyên”. Đã có và sẽ có cho nên không giống như lông rùa; không có thật thể nên không giống như hiện tại. Hai cảnh quá khứ và vị lai nếu giống như hiện tại thì lẽ ra phải thành hiện đời, đâu cần phải nói là quá khứ, vị lai. Nếu thể không có ở hiện tại thì phải thừa nhận có thức duyên vô cảnh, Đây là lẽ tự nhiên và đồng với Kinh bộ của tôi.

21. Kinh bộ chống chế:

Nếu cho rằng quá khứ, vị lai cho đến “lý cũng tự thành” là Kinh bộ chống chế, nhắc lại để phá. Ông nói Thuyết Nhất thiết hữu bộ, nếu cho rằng quá khứ, vị lai có cực vi tán loạn gọi là hữu và vì không nhóm họp được nên chẳng phải hiện tại thì cũng rất phi lý. Vì nếu ở quá khứ và vị lai mà cực vi ở bị tán loạn thì lúc đó không còn là quá khứ và vị lai. Hoặc nếu bác bỏ rằng quá khứ vị lai có sắc giống như hiện tại và chỉ có cực vi tán loạn là khác thì sắc cực vi trong cả ba đời sẽ không bị biến đổi và thể của chúng lẽ ra là thường. Lại, sắc chỉ thích ứng với cực vi nhóm họp gọi là hiện tại, cực vi tán loạn gọi là quá khứ, vị lai, thì sẽ không có chút phần nào để gọi là sinh là diệt. Nếu chấp cực vi là thường thì đã đi theo sùng bái các thuyết tà mạng là Sư Thắng luận mà lại quay lưng với khế kinh do bậc Thiện thế nói. Phần kinh dẫn rất dễ hiểu. Hơn nữa, cực vi của sắc nếu bị tán loạn thì có thể gọi là quá khứ vị lai nhưng không phải là do cực vi tập thành thọ, tưởng, v.v... thì làm sao có thể nói đó là quá khứ vị lai vì cực vi bị tán loạn. Thật ra đối với thọ, v.v... khi được nhớ lại từ quá khứ thấy rằng có các tánh chất cũng

giống như lúc chưa diệt hiện tại và nghịch quán về vị lai cũng có các tánh chất giống như đã sinh ở hiện tại. Hai đời Quá khứ và vị lai nếu giống như hiện hữu thì thể lẽ ra là thường. Nếu thể không có ở hiện tại thì nên thừa nhận là có thứ thức duyên vô cảnh. Đó cũng là lẽ tự nhiên đồng với Kinh bộ chúng tôi.

“Nếu thể hoàn toàn là vô” cho đến “lẽ ra là sở duyên” là hỏi của Hữu bộ: Theo Kinh bộ các ông nếu thể hoàn toàn là không mà lại làm sở duyên thì xứ thứ mười ba lẽ ra cũng là sở duyên.

“Các hữu đạt vô” cho đến “kia gọi là vô” là gạn lại Hữu bộ: Những người hiểu biết đều thấy rằng nếu không có xứ thứ mười ba thì thức năng duyên này lấy gì làm sở duyên. Nếu cho rằng tên gọi xứ mười ba này được duyên làm cảnh thì lúc đó vốn đã biết rằng không có xứ thứ mười ba. Nhưng danh là để thay cho xứ như vậy lẽ ra phải bác bỏ là không có danh này. Nếu bác bỏ là không có danh này thì đồng với tà kiến chẳng phải chánh kiến, nghĩa là nếu việc bác bỏ không có xứ thứ mười ba thuộc về chánh kiến và việc lập thành xứ thứ mười ba thuộc về tà kiến thì lúc đang bác bỏ, thức năng duyên vốn không có xứ thứ mười ba để có thể duyên thì sẽ duyên danh của xứ thứ mười ba làm cảnh; tức bác bỏ không có danh lẽ ra phải thuộc tà kiến chứ không phải chánh kiến vì đã có tên gọi nhưng lại bác là không. Tuy nhiên ý các ông lại cho rằng việc bác bỏ không có xứ thứ mười ba thuộc về chánh kiến, nên mới nói “vì thế lẽ ra việc bác danh này là không là thuộc tà kiến, chẳng phải chánh kiến”.

22. Kinh bộ y theo sự để gạn hỏi:

“Hữu nếu duyên thanh” cho đến “cảnh hữu phi hữu” là Kinh bộ y theo sự để gạn hỏi: Khi âm thanh chưa khởi, thì danh và “thanh” trước cũng chẳng có; ở đây vì so với hiện tại nên mới nói là trước. Lại nữa, nếu duyên thứ thanh trước đó chưa có thì thức năng duyên này lấy gì làm sở duyên. Nếu đã duyên được một pháp “phi hữu” thì biết rằng duyên với tâm vô sinh. Nếu cho rằng duyên thanh trước đó là phi hữu tức là duyên thứ thanh này làm cảnh thì câu thanh không có lẽ ra phải phát ra thanh. Vì khi duyên thanh phi hữu mà còn có thanh làm cảnh sở duyên thì khi câu thanh không đúng lý ra phải phát ra thanh. Nếu cho rằng trước đó không có thanh là vì thanh đang ở đời vị lai thì vị lai đã được tông phái các ông chấp là thật có, vì sao lại nói là không. Nếu các ông cho rằng thanh đời quá khứ, vị lai, không phải ở hiện tại nên nói là không có thì cũng phi lý. Vì nếu tánh ở đời hiện tại khác với thể của thanh thuộc quá khứ, vị lai thì có thể nói “là không phải ở hiện tại”.

Nhưng đời hiện tại và thanh thuộc quá khứ, vị lai có cùng một thể, sao lại nói là “vì không phải ở hiện tại”. Lại giải thích: Nếu các ông cho rằng thanh thuộc quá khứ vị lai không phải là thanh ở hiện tại nên nói là không có thì cũng phi lý, vì nếu thanh ở ba đời có tự thể khác nhau thì có thể nói là không có thanh hiện tại. Nhưng thanh hiện tại và thanh quá khứ vị lai tuy trải qua ba đời không giống nhau nhưng vẫn cùng một thể thì làm sao có thể nói là không có thanh hiện tại. Nếu thanh vị lai và thanh hiện tại tuy có khác nhau chút ít về thể nhưng đều là xưa không nay có thì lý ấy tự thành, giống như Kinh bộ chúng tôi. Sau bác bỏ là kết luận: Vì thế, thức có thể duyên cả hai thứ cảnh hữu và phi hữu, lẽ ra cũng nêu câu hỏi về sau thanh chẳng phải có để gạt hỏi, nên lược qua không nói.

23. Kinh bị dẫn kinh để giải thích:

“Nhưng Bồ-tát nói” cho đến “là vô thượng” là Kinh bộ dẫn chứng kinh để giải thích; Bồ-tát nói pháp mà thế gian không có; ta nói tri, kiến là không có việc ấy, ý nói người vì có tâm tăng thượng mạn, đối với các pháp phi hữu chưa chứng đắc được hiện tướng của chúng mà cho là hữu. Còn ta chỉ đối với pháp hữu mới quán đó là hữu chứ chẳng phải vì các hiện tướng của phi hữu mà cho đó là hữu, không phải cho rằng duyên là vô thì không sinh tâm. Nếu trái với lời ta nói, không cho rằng tâm duyên cả hữu và phi hữu thì tất cả giác biết đều có sở duyên là pháp thể chân thật và lúc đó đối với cảnh đâu còn do dự là hữu hay vô, đâu còn khác nhau giữa hữu và vô. Nếu còn do dự, nếu còn khác nhau thì biết rằng duyên là vô nhưng vẫn sinh tâm. Nói “tất cả giác biết” là chỉ cho tâm và tâm sở thường rõ biết cảnh. Trên đây là lý đương nhiên. Lại dẫn kinh để chứng minh: Kinh có nói “biết phi hữu”, thì biết duyên là vô nhưng cũng sinh tâm. Nói “hữu” là chỉ cho pháp hữu; nói “phi hữu” là chỉ cho pháp vô. Nói “hữu thượng” là chỉ cho còn có pháp cao hơn vì pháp hiện có vẫn còn yếu kém; tức là hữu vi và hư không, phi trạch diệt. Nói “vô thượng” là ý chỉ không còn pháp nào cao hơn vì pháp này đã là trên hết, tức Niết-bàn.

24. So sánh để bác bỏ thuyết thứ ba:

“Do đây mà kia nói” cho đến “cũng không thành nhân” là so sánh để bác bỏ luận chứng thứ ba: Do các giáo chứng và lý chứng đã được trình bày trên đây, thuyết thức vì có cảnh nên có quá khứ vị lai, cũng không thành nhân.

Lại điều mà kia nói cho đến nên hiển bày rộng: là bác bỏ luận chứng thứ tư: là nhắc lại chẳng phải không đúng. Không phải Sư Kinh

bộ thuyết nghiệp quá khứ có công năng sinh quả về sau mà thật ra nghiệp quá khứ là pháp năng huân trước đó và hạt giống do nghiệp dẫn dắt ở thân hiện tại nối tiếp, chuyển biến, khác nhau đã làm cho quả sinh khởi về sau. Về ba tánh chất như nối tiếp, v.v... sẽ nói rộng trong phẩm Pháp Ngã. Luận Chánh lý quyển 51 lại dẫn Kinh bộ nói rằng thật ra nghiệp là pháp khởi trước dẫn dắt sự nối tiếp, chuyển biến và khác nhau có công năng sinh quả về sau. Nói “nghiệp nối tiếp” nghĩa là ở vào sát-na sau nghiệp thì có tâm nối tiếp khởi; tức ở vào sát-na sau sự nối tiếp lại sinh ra các sự khác nhau nên gọi là chuyển biến; vào giai đoạn sau cuối có công năng cao siêu vô gián sinh quả, khác với giai đoạn chuyển biến nên gọi là sai khác.

“Nếu chấp thật có” cho đến “năng sinh công năng” là nhắc lại chấp để phá: Nếu chấp thật có quá khứ, vị lai tức quả thường hữu thì nghiệp còn có công năng gì đối với quả. Nếu cho rằng nghiệp năng sinh quả, quả thể mới sinh thì quả được sinh xưa không nay có. Nếu tất cả các pháp đều có ở tất cả mọi lúc trong ba đời thì nhân nào có công năng năng sinh đối với quả nào.

25. Nói về lỗi đồng với ngoại đạo:

“Lại nên hiển thành” cho đến “thì sẽ bất diệt” là nói về lỗi đồng với ngoại đạo. Sinh gặp lúc mưa nên đặt tên là “Vũ”; là đồ chúng của người tên Vũ nên gọi là Vũ chúng; tức các luận sư của Số luận. Các ông chấp rằng hữu và vô đã được lập thành có tánh quyết định. Điều này cho thấy thuyết của các ông chính là tà luận của ngoại đạo Số luận. Số Luận nói rằng hai mươi lăm đế đã thật có thì tất nhiên là thường hữu; những gì không thuộc về đế là vô và tất nhiên là thường vô. Vô là không sinh, vì vốn vô thể, hữu tức không diệt vì vốn hữu thể.

26. Nhắc lại chống chế để bác bỏ:

“Nếu cho là có công năng khiến cho” cho đến “lý ấy tự thành” là nhắc lại chống chế để bác bỏ: Nếu cho rằng nghiệp đã qua có công năng làm cho quả sẽ sinh trở thành hiện tại thì quả thể vốn đã có làm sao khiến cho quả trở thành hiện tại. Nếu cho rằng nghiệp đã qua dẫn dắt quả sẽ sinh kia đi từ nơi này sang nơi khác thì thể của quả được dẫn này lẽ ra phải là thường. Sắc pháp có hình đoạn thì có thể dẫn đi từ nơi này sang nơi khác nhưng pháp Vô Sắc vốn không có hình đoạn thì làm sao dẫn được. Lại nữa, thứ quả sở dẫn lẽ ra thể vốn không, mà nay mới được. Nếu cho rằng nghiệp đã qua chỉ làm cho quả sẽ sinh có tự thể khác nhau ở thời gian trước đó thì như vậy xưa không nay có, lý ấy tự thành.

“Cho nên thuyết” nầy cho đến “sở thuyết mà nói”: Là Luận chủ kết thúc bác bỏ khen ngợi Kinh bộ.

27. Hữu bộ hỏi kinh bộ trả lời:

“Kinh nói thế nào” là hỏi của Hữu bộ.

“Như khế kinh nói” cho đến “mà nói hữu ngôn” là trả lời của Kinh bộ. Như khế kinh nói: Phạm chí nên biết tất cả pháp hữu chỉ có mười hai xứ hoặc chỉ có ba đời. Vì tất cả như vậy nên nói là hữu. Ở đây Kinh bộ có ý cho rằng dù giả hay thật, dù đã có hay sẽ có, nhưng vì vốn có như vậy nên nói là hữu chứ chẳng phải đều thật có. Giống như hiện tại quá khứ đã có, vị lai sẽ có, hiện tại thật có; mười hai xứ, tám xứ hiện tại là thật có; một phần của bốn xứ là thật có và một phần nhỏ là thật vô. Như trong sắc xứ có hiển sắc là thật có và hình sắc là thật vô, trong thanh xứ có vô ký sát-na thanh là thật có và các thanh thiện ác, v.v... thuộc ngữ nghiệp nối tiếp là thật vô; trong xúc xứ có bốn đại là thật có và các xúc khác là thật vô; trong pháp giới có sắc, thọ, tưởng, tư thuộc định cảnh giới là thật có và các pháp tâm sở được giả lập ở tư đều thật vô. Vì thế, luận Chánh lý trích dẫn Kinh bộ nói rằng: Lại, các ông, v.v... nói rằng phần ít của mười hai xứ hiện tại là thật có và một phần nhỏ là thật vô; giống như các thuyết về sắc, thanh, xúc, pháp của Thượng tọa tông.

“Nếu quá khứ vị lai vô” cho đến “và ly hệ phải không” là Hữu bộ hỏi: Vì quá khứ, vị lai thật có nên mới có thể nói năng hệ, sở hệ và ly hệ. Nếu quá khứ, vị lai đều không thì làm sao có thể nói năng hệ, sở hệ, ly hệ?

Nhân vì kia sanh cho đến được gọi là ly hệ là Kinh bộ trả lời. Luận Chánh lý giải thích: Vì tùy miên hiện hữu ở hiện tại là do phiền não quá khứ sinh khởi nên nói rằng có phiền não năng hệ thuộc đời quá khứ. Tùy miên hiện hữu ở hiện tại, là nhân của phiền não vị lai cho nên nói rằng có phiền não năng hệ thuộc vị lai. Vì duyên các việc ở quá khứ và vị lai mà phiền não tùy miên hiện hữu ở hiện tại cho nên nói rằng có các sự bị trói buộc thuộc quá khứ và vị lai. (Trên đây là văn luận). Nếu lúc hạt giống của tùy miên hiện tại bị cắt đứt thì các sự thuộc quá khứ và vị lai ở trên được gọi là ly hệ. Nếu dứt hiện quả tùy miên thì dứt nhân phiền não thuộc quá khứ. Nếu dứt hiện nhân tùy miên tức dứt quả phiền não thuộc vị lai. Phải biết rằng khi nói quá khứ và vị lai là năng hệ, sở hệ và ly hệ thì đều y theo hai nghĩa “đã có” và “sẽ có”.

28. Nói pháp tánh sâu kín:

“Sư Tỳ-bà-sa” cho đến “nhiều sát-na” là giải thích câu tụng thứ tư: Pháp tánh này rất sâu kín. Các luận sư Tỳ-bà-sa nói rằng quá khứ và

vị lai đều thật có như hiện tại cho nên Luận chủ nêu ra câu hỏi Kinh bộ. Những gì chúng tôi có được không có công năng giải thích tất cả vạn hỏi cho rằng những ai biết lo cho mình thì phải biết rằng pháp tánh sâu xa, không phải cảnh giới của sự tìm cầu tư lương. Chẳng lẽ vì tông phái chúng tôi không có công năng giải thích thông suốt cho nên bị Kinh bộ các ông bác bỏ là không có hay sao? Từ “môn Hữu dị” trở xuống lại nêu ra vấn đề pháp tánh sâu xa, không nên chẳng bác bỏ. Nhưng các pháp lý có nhiều thứ khác nhau, vì thuộc về các môn khác nhau. Nói “khi pháp này sinh thì cũng là lúc pháp này diệt” là chỉ cho trường hợp của năm uẩn như sắc uẩn, v.v... mỗi uẩn đều tự sinh tức mỗi uẩn trong năm uẩn như sắc uẩn, v.v... này cũng tự diệt. Nói “pháp khác sinh và pháp khác diệt” là chỉ cho khi các sắc, v.v... khác sinh ở vị lai thì các thọ, v.v... khác ở hiện tại diệt.

Vì thế luận Bà-sa quyển 76 chép “Hỏi: Là pháp này sinh tức pháp này diệt hay pháp khác sinh tức pháp khác diệt? Nếu vậy thì có lỗi gì? Cả hai đều có lỗi, vì nếu pháp này sinh tức pháp này diệt thì lẽ ra vị lai sinh tức vị lai diệt. Nếu pháp khác sinh tức pháp khác diệt thì lẽ ra khi sắc, v.v... sinh thì các thọ, v.v... khác phải diệt.

Đáp: Nên nói như vậy. Vì có nhân duyên nên nói pháp này sinh thì pháp này diệt, tức chỉ cho sắc uẩn sinh thì sắc uẩn diệt, cho đến thức uẩn sinh thì thức uẩn diệt. Vì có nhân duyên nên nói rằng pháp khác sinh pháp khác diệt tức chỉ cho đời vị lai sinh thì đời hiện tại diệt như trên là văn luận.” Vì có môn khác nên ở đời vị lai ngay nơi đời gọi là sinh, vì ngay lúc sinh thì thuộc đời vị lai. Vì thuộc môn khác nhau nên đời nói có sinh; tức đời vị lai có nhiều sát-na nhưng trong đó chỉ có một sát-na sinh.

Vì thế luận Bà-sa chép “Hỏi: Lúc các pháp hữu vi sinh ở vị lai thì đó là thể của đời sinh hay sinh ở trong đời? Và nếu vậy thì có lỗi gì? Cả hai trường hợp đều có lỗi, vì nếu thể của đời sinh thì khi một pháp sinh thì tất cả các pháp vị lai đều sinh; nếu pháp này đã sinh thì không có vị lai; nếu pháp này đã diệt thì không có hiện tại, như vậy là đã đánh mất ý nghĩa “cà hữu ba đời”. Nếu sinh ở trong đời thì vì sao lại nói các hành chẳng có đời khác?

Đáp: Nên nói như vậy. Vì có nhân duyên nên nói rằng thể của đời sinh vì lúc sát-na mà hành sinh khởi chính là đời vị lai sinh. Vì có nhân duyên nên nói rằng sinh ở trong đời vì ở đời vị lai hành có nhiều sát-na nhưng chỉ sinh trong một sát-na.

29. Nói về ly hệ:

“Nói phụ đã xong” cho đến “kia đã dứt phải chẳng” dưới đây là thứ hai, y theo đoạn văn nói về ly hệ. Đây là hỏi.

“Nếu sự ly hệ” cho đến “mà chẳng phải ly hệ” là đáp: Nếu sự ly hệ tức là kia đã dứt nhưng cũng có sự đã dứt mà chẳng phải ly hệ. Nói “đã dứt” là y theo việc đã dứt sự này; nói “ly hệ” là y theo việc lia bỏ trói buộc.

“Dứt phi lia hệ, việc ấy thế nào là hỏi: Lia hệ chính là dứt; việc này rất dễ hiểu. Nhưng đoạn mà không phải là lia hệ có nghĩa như thế nào?

“Tụng chép” cho đến “các duyên khác ở đây vẫn trói buộc” là tụng đáp. Hai câu tụng đầu là nói theo giai đoạn của thấy đạo để trình bày; câu tụng thứ ba là nói theo giai đoạn tu đạo để nói; câu tụng cuối gồm cả hai giai đoạn trên.

“Luận chép” cho đến “như thế nên biết:” Ở giai đoạn thấy đạo lúc khổ trí đã sinh và tập trí chưa sinh thì sự thể của các tùy miên thuộc thấy khổ thì dứt không thành tựu, nên gọi là đã dứt. Nói “thấy tập thì dứt” là để phân biệt với các bộ khác. Nói “tùy miên biến hành” là để phân biệt với thứ không phải biến hành. Nói “nếu chưa được dứt trừ” hẳn là để phân biệt với đã dứt. Có khi ở vào giai đoạn phàm phu trước đó đã dùng đạo thế tục để dứt trừ tám địa dưới và tuy tập trí chưa sinh nhưng các địa đó đều được gọi là đã dứt; vì để phân biệt với trường hợp này nên nói là “chưa dứt”. Nói “năng xuyên pháp này” là để phân biệt với trường hợp duyên các bộ khác và các giới khác thuộc thấy khổ thì dứt vì vẫn còn trói buộc và ở giai đoạn tu đạo tùy thuộc vào chín phẩm mà đạo đối trị sinh khởi. Trong các sự thuộc về chín phẩm thì tùy theo sự thích ứng mà phẩm đầu đã được dứt ở trước hoặc dứt một phẩm, cho đến tám phẩm. Các phẩm chưa được dứt khác là tám phẩm sau, hoặc một phẩm còn lại. Tất cả tùy miên năng duyên phẩm đầu” đối với phẩm trước vẫn còn trói buộc; nói “duyên phẩm này” là để phân biệt với các phẩm khác, sắc, v.v... thiện v.v... Tóm lại nói “dứt nhưng chưa phải ly hệ” là như thế nên biết.

30. Nói về hoặc tùy tăng:

“Việc nào có mấy tùy miên tùy tăng” dưới đây là thứ bảy của toàn văn nói về hoặc tùy tăng, gồm hai phần:

- 1) Chính là nói về hoặc tùy tăng.
- 2) Nói tâm có tùy miên.

Dưới đây là nói về tùy tăng, nêu ra câu hỏi.

“Nếu tùy sự đáp riêng” cho đến “ba cảnh tịnh thức” sau là đáp:

Pháp có mười sáu, năng duyên cũng vậy. Từ đó xét biết có thể hiểu được sự tùy tăng của năng duyên sở duyên.

31. Nói về thấy khổ thì dứt ở cõi Dục:

“Luận chép” cho đến “đều dung duyên” giải thích bài tụng đầu: Nếu thuộc về thấy khổ thì dứt, thấy tập đoạn và tu dứt ở Cõi Dục hệ thì mỗi pháp thuộc mười sáu thức, đều là sở duyên của năm thức, nghĩa là tự giới có ba như đã nói ở trước; cõi Sắc có một là tu thì dứt; vô lậu thứ năm đều được duyên. Trong năm trường hợp này có khi không duyên nên mới nói là “có thể duyên”. Lại như trường hợp của thấy khổ thì dứt thuộc cõi Dục có thể làm sở duyên cho thức thuộc kiến thì dứt cõi Dục. Tuy nhiên thức thuộc thấy khổ thì dứt này có duyên các bộ và giới khác thì không phải năng duyên nhưng vẫn có khi năng duyên nên mới nói là “có thể duyên”. Trong thấy khổ thì dứt cũng chẳng phải tất cả đều có công năng duyên khắp; như thế khi tham duyên pháp này thì không thể duyên pháp kia v.v... Các trường hợp ở dưới đều y theo trường hợp này. Nếu phân biệt riêng thì mỗi pháp thuộc ba đoạn ở cõi Dục đều là sở duyên của năm thức. Luận Bà-sa quyển 87 chép: Các pháp thuộc thấy khổ thì dứt ở cõi Dục đều là sở duyên của năm thức. Thứ nhất là thức tương ứng với tất cả tùy miên thuộc thấy khổ thì dứt ở cõi Dục. Thứ hai là thức tương ứng với tùy miên biến hành thuộc thấy tập thì dứt ở cõi Dục. Thứ ba là thức thuộc tánh thiện và vô phú vô ký thuộc tu đạo thì dứt ở cõi Dục. Thứ tư là thức thuộc tánh thiện và vô phú vô ký thuộc tu đạo thì dứt ở cõi Sắc. Thứ năm là phẩm pháp trí thức vô lậu. Giải thích: Nói “thức thuộc tánh thiện và vô phú vô ký thuộc tu thì dứt ở cõi Dục” tức thiện là chỉ cho sinh đắc và gia hạnh, vô ký là chỉ cho dị thực sinh, uy nghi lộ và công xảo xứ không có tâm thông quả vì chỉ duyên sắc. Nói “thức thuộc tánh thiện và vô phú vô ký thuộc tu thì dứt ở cõi Sắc” tức thiện là chỉ cho Sinh đắc và Gia hạnh, vô ký chỉ cho dị thực sinh và uy nghi lộ mà không có tâm thông quả; tuy Thiên nhãn thức và thiên nhĩ thức có có khả duyên các pháp ở dưới nhưng chỉ duyên sắc thanh thuộc tu thì dứt làm cảnh chứ chẳng duyên thấy khổ thì dứt. Nói “phẩm pháp trí” là bao gồm pháp nhãn và câu tâm, v.v...

Hỏi: Y theo đoạn văn nào để chứng minh vô phú vô ký có công năng duyên các bộ khác và các pháp thuộc thấy khổ thì dứt thuộc địa dưới?

Giải thích: Luận Bà-sa quyển tám mươi bảy chép: “Hỏi: Thức vô ký của dị thực sinh duyên với pháp nào?”

Đáp: Quả bất thiện cõi Dục chỉ duyên các pháp thuộc tu thì dứt

ở cõi Dục. Nếu là quả thiện thì chỉ duyên các pháp thuộc năm bộ ở cõi Dục. Nếu là cõi Sắc thì duyên tất cả các pháp hữu lậu thuộc tự địa và địa dưới; có thuyết cho rằng chỉ duyên các pháp thuộc năm bộ ở tự địa. Nếu là cõi Vô Sắc thì chỉ duyên các pháp thuộc năm bộ ở tự địa.

Hỏi: Thức uy nghi lộ duyên các pháp nào?

Đáp: Nếu là cõi Dục thì chỉ duyên năm bộ pháp thuộc cõi Dục. Nếu là cõi Sắc thì chỉ duyên năm bộ pháp thuộc cõi Dục và cõi Sắc.

Hỏi: Thức công xảo xứ thường duyên với pháp nào?

Đáp: Chỉ duyên năm bộ pháp thuộc cõi Dục.

Hỏi: Thức vô ký thuộc thông quả duyên với pháp nào?

Đáp: Nếu là cõi Dục thì chỉ duyên các pháp thuộc tu thì dứt ở cõi Dục. Nếu là cõi Sắc thì chỉ duyên các pháp thuộc tu thì dứt ở dục và cõi Sắc.”

Hỏi: Nếu là thức vô phú thì cũng có thể duyên các pháp thuộc thấy khổ thì dứt ở địa dưới. Nhưng vì sao luận Chánh lý quyển 53 trong phần giải thích về Cõi Dục thấy khổ thì dứt năm thức duyên chỉ nói đến thức thuộc tánh thiện thuộc tu đạo thì dứt ở cõi Sắc chứ chẳng phải pháp nào khác? Theo đoạn văn trên không thấy nói về thức vô ký duyên các pháp thuộc thấy khổ thì dứt ở địa dưới trong lúc Bà-sa lại nói là có duyên. Chẳng lẽ không trái nhau.

Giải thích: Văn Luận Bà-sa cực lý rõ ràng luận Chánh lý không nói là có lỗi trái với tông.

Lại giải thích: Bà-sa nói duyên là dựa vào thân ở địa trên có thể duyên địa dưới; luận Chánh lý không nói đến là vì dựa vào thân ở địa dưới không có công năng khởi thức vô phú vô ký thuộc địa trên để duyên các pháp thuộc thấy khổ thì dứt ở địa dưới. Mỗi luận y theo một nghĩa khác nhau mà không trái nhau. Về các pháp thuộc thấy tập thì dứt và tu thì dứt thuộc cõi Dục làm sở duyên cho năm thức có thể dựa vào giải thích trên đây để biết. Không Pháp sư nói rằng tâm uy nghi ở cõi Sắc tuy có thể duyên địa dưới nhưng vì duyên sắc thanh thì không có công năng duyên thân kiến, biên kiến thuộc thấy khổ thì dứt vốn làm tâm vô ký bị ẩn khuất. Giải thích này không đúng vì trái với Bà sa.

32. Nói về thấy khổ thì dứt ở cõi Sắc:

“Nếu sắc giới hệ” cho đến “đều có dung là”: giải thích câu tụng thứ năm, thứ sáu. Luận Bà-sa quyển 87 chép: Các pháp thuộc thấy khổ thì dứt ở cõi Sắc là sở duyên của tám thức.

1) Thức tương ưng với biến hành tùy miên thuộc thấy khổ thì dứt ở cõi Dục và cõi khác.

2) Thức tương ứng với tùy miên biến hành thuộc thấy tập sở đoan ở cõi Dục và cõi khác.

3) Thức thuộc tánh thiện thuộc tu thì dứt ở cõi Dục.

4) Thức tương ứng với tất cả tùy miên thuộc thấy khổ thì dứt ở cõi Sắc.

5) Thức tương ứng với tùy miên biến hành thuộc thấy tập thì dứt ở cõi Sắc.

6) Thức thuộc tánh thiện và vô phú vô ký thuộc tu thì dứt ở cõi Sắc.

7) Thức thuộc tánh trong tu thì dứt ở cõi Vô Sắc.

8) Thức vô lậu thuộc loại trí phẩm.

Giải thích: Thiện thức thuộc tu thì dứt ở cõi Dục là chỉ cho Sinh đắc và Gia hạnh. Thiện thức thuộc tu thì dứt ở cõi Sắc là chỉ cho Sinh đắc và Gia hạnh. Thức vô phú vô ký thuộc tu thì dứt ở cõi Sắc là chỉ cho dị thực sinh, tuy nghi lộ. Thiện thức thuộc tu thì dứt ở cõi Vô Sắc là chỉ cho thiện thức gia hạnh.

Hỏi: Vì sao thức vô phú thuộc tu dứt ở cõi Dục không thể duyên cõi trên trong lúc thức vô phú vô ký thuộc tu dứt ở cõi Sắc lại duyên được cõi dưới?

Giải thích: Thức vô ký có năng lực yếu kém, ở cõi dưới khó duyên cõi trên nên không thể duyên. Cõi trên, duyên cõi dưới dễ nên duyên được cõi dưới.

Hỏi: Nếu dưới duyên trên là khó thì ba thức ở sơ định lẽ ra không thể duyên địa trên?

Giải thích: Tuy duyên địa trên nhưng vì ở cùng giới nên vẫn có thể duyên được. Trong lúc cõi Dục và cõi Sắc khác nhau nên cõi dưới không thể duyên cõi trên.

Hỏi: Nếu cõi trên duyên cõi dưới là dễ thì thức vô phú ở cõi Vô Sắc lẽ ra cũng duyên được cõi dưới?

Giải thích: Thức vô phú ở cõi Sắc mạnh mẽ nên có thể duyên cõi dưới nhưng thức vô phú ở cõi Vô Sắc lại yếu nên không thể duyên cõi dưới.

Hỏi: Nếu thức vô phú ở cõi Sắc là mạnh mẽ thì lẽ ra cũng có thể duyên cõi trên?

Giải thích: Nói mạnh mẽ là vì so với cõi Vô Sắc nên mới duyên được cõi dưới nhưng lại thộc thứ thiện nhiễm yếu kém nên chẳng thể duyên cõi trên.

Lại hỏi: Làm sao biết được thiện thức thuộc tu thì dứt ở cõi Vô Sắc

chỉ là gia hạnh thiện?

Giải thích: Vì Thiện tâm gia hạnh thuộc Không xứ cận phần có thể duyên các pháp thuộc năm bộ thì dứt ở cõi Sắc; trong lúc các pháp sinh khác không có công năng duyên cõi dưới.

Vì thế luận Bà-sa quyển 87 chép “Hỏi: Thiện thức Sinh đắc có thể duyên với pháp nào?”

Đáp: Nếu thuộc cõi Dục và cõi Sắc thì có thể duyên ba cõi và tất cả pháp vô lậu. Nếu thuộc cõi Vô Sắc thì có thể duyên tất cả các pháp hữu lậu vô lậu thuộc tự địa địa trên và cũng duyên với hư không.

Hỏi: Gia hạnh thiện thức có thể duyên với pháp nào?

Đáp: Nếu thuộc cõi Dục và cõi Sắc thì có thể duyên với ba cõi và tất cả pháp vô lậu. Nếu thuộc cõi Vô Sắc thì có thể duyên tất cả các pháp hữu lậu vô lậu thuộc tự địa địa trên, hư không và các pháp hữu lậu thuộc địa dưới.” Bà-sa không nói sinh đắc thiện thức ở cõi Vô Sắc có thể duyên pháp hữu lậu ở địa dưới nhưng có nói gia hạnh thiện thức duyên pháp hữu lậu thuộc địa dưới. Cho nên biết rằng chỉ có gia hạnh thiện thức ở cõi Vô Sắc có công năng duyên các pháp thuộc thấy khổ thì dứt ở cõi Sắc.

Hỏi: Bà-sa nói sinh đắc thiện thức và gia hạnh thiện thức ở cõi Vô Sắc đều có công năng duyên tất cả pháp hữu lậu vô lậu, thuộc tự địa địa trên và hư không. Nếu duyên các pháp hữu lậu thuộc tự địa địa trên và duyên hư không thì có thể hiểu được, nhưng vì sao lại nói có thể duyên với tất cả pháp vô lậu?

Giải thích: Luận Bà-sa nói “tất cả các pháp vô lậu” là chỉ cho một phần nhỏ trong tất cả các pháp vô lậu tùy theo sự thích ứng; tức bao gồm trạch diệt, phi trạch diệt thuộc pháp hữu lậu ở tự địa và địa trên, tất cả loại trí phẩm đạo, và tất cả phi trạch diệt thuộc loại trí phẩm. Vì thế luận Bà-sa quyển 87 chép: Giải thoát thứ tư duyên tất cả các nhân và diệt pháp thuộc loại trí phẩm ở bốn Vô Sắc. Dù là phi trạch diệt thuộc loại trí phẩm và bốn Vô Sắc cùng với hư không hay dù là một vật hay nhiều vật thì tất cả đều có thể làm sở duyên. Giải thích: Về các giải thoát thuộc thứ năm, thứ sáu và thứ bảy có thể y theo thứ tư để biết.

33. Nói về thấy khổ tập thì dứt tu đạo thì dứt ở cõi Vô sắc:

Theo văn luận trên của Bà sa, trạch diệt chỉ duyên các pháp trạch diệt thuộc pháp hữu lậu ở tự địa và địa trên. Nếu là phi trạch diệt thì có thể duyên các pháp phi trạch diệt thuộc loại trí phẩm ở cả tự địa, địa trên và địa dưới. Về các pháp thuộc thấy tập thì dứt và tu đạo thì dứt ở cõi Sắc làm sở duyên cho tám thức có thể y theo giải thích trên để

biết.

“Nếu Vô Sắc hệ” cho đến “đều cho duyên.” Các pháp thuộc thấy khổ tập thì dứt và tu đạo thì dứt ở cõi Vô Sắc hệ đều làm sở duyên cho mười thức. Y theo các giải thích về cõi Sắc hệ ở trên thì sẽ.

“Thấy diệt thấy đạo” cho đến “tăng tự thức duyên” là giải thích câu tụng thứ chín và thứ mười.

Ở đây thế nào là hỏi.

“Là cõi Dục hệ” cho đến “Mười một thức duyên” là đáp: Phải biết rằng thấy diệt thì dứt và thấy đạo thì dứt trong ba cõi đều tăng thứ thức duyên hữu lậu thuộc tự bộ. Thấy diệt thì dứt và thấy đạo thì dứt ở cõi Dục tăng từ năm tới sáu thức; ở cõi Sắc tăng từ tám đến chín thức; ở cõi Vô Sắc tăng từ mười đến mười một thức. Suy nghĩ sẽ hiểu.

“Nếu pháp vô lậu” cho đến “đều cho duyên”: giải thích hai câu tụng cuối. Pháp vô lậu là ba pháp vô vi và mười sáu thức thuộc đạo đế đều là sở duyên của mười thức. Đó là ba bộ cuối của mỗi giới trong ba giới, tức các thức thuộc thấy diệt đạo, thấy đạo đạo, tu thì dứt, và vô lậu thứ mười đều có thể làm sở duyên. Nếu phân tích riêng thì thức duyên vô lậu thuộc thấy diệt thì dứt trong ba cõi chỉ duyên trạch diệt, tức gồm ba thức. Thức duyên vô lậu thuộc thấy đạo thì dứt trong ba cõi chỉ duyên đạo đế, cũng có ba thức; cộng với trước thành sáu thức. Thiện thức thuộc tu thì dứt trong ba cõi duyên cả ba pháp vô vi và đạo đế, cũng gồm ba thức; cộng với trước thành chín. Nếu thức vô lậu thuộc phẩm pháp trí thì duyên diệt đạo ở cõi Dục, nếu thuộc phẩm loại trí thì duyên diệt đạo ở cõi trên, chỉ gồm một thức; cộng với trước thành mười. Phải biết rằng thức vô phú vô ký thuộc tu dứt không duyên pháp vô lậu. Vì thế, luận Bà-sa quyển 10 chép: “Phải biết rằng tâm thuộc tu đạo thì dứt cùng với tâm vô lậu xoay vần làm duyên cho nhau, chỉ có tánh thiện.” Luận đã không nói tâm vô phú cùng tâm vô lậu xoay vần làm duyên cho nhau nên biết rõ rằng tâm vô phú không duyên đạo đế. Luận Bà-sa quyển 9 lại nói rằng tà hành tướng trí vô phú vô ký thuộc tu thì dứt ở cõi Dục chỉ duyên hư không và tên gọi của phi trạch diệt. Bà-sa quyển 87 trong phần nói về Duyên pháp vô lậu chỉ nói về thiện thức thuộc tu thì dứt ở ba cõi mà không nói đến vô phú nên biết rằng tâm vô phú không duyên pháp vô lậu. Hơn nữa trong đoạn văn của Tỳ-bà-sa được dẫn trước đây đã nói bốn tâm vô phú vô ký tùy theo sự thích ứng chỉ duyên các pháp thuộc năm bộ thì dứt chứ không nói là duyên pháp vô lậu. Từ đó biết rằng tâm vô phú vô ký không duyên vô lậu. Không Pháp sư lại nói “tâm vô phú ở cõi Dục có thể duyên tâm vô lậu” và “ý

thức do các tâm uy nghi và công xảo dẫn dắt có thể duyên mười hai nhập cho nên biết cũng duyên với vô lậu.” Giải thích này không đúng, vì trái với Bà-sa. Nói duyên mười hai nhập tức chỉ duyên hữu lậu chứ không duyên vô lậu.

“Vi nhiếp nghĩa trước” cho đến “cảnh sở duyên rồi” là nói tụng để thu nhiếp; lại là tổng kết rất dễ hiểu.

34. Nói về lạc căn tùy miên tùy tăng:

“Nay nên suy nghĩ việc nào là sự việc nào là tùy tăng” là hỏi.

“Nếu số điều riêng” cho đến “tùy miên tùy tăng”: dưới đây là lược đáp, nói về lạc căn tùy miên tùy tăng.

Nếu có người hỏi rằng cho đến “tùy miên tùy tăng” đây là nói lạc căn duyên thức có tùy miên tùy tăng. Nói “duyên hữu vi ở cõi Sắc” tức chỉ cho tùy miên tùy tăng khi duyên các pháp hữu vi thuộc cõi Sắc, để phân biệt với các hoặc duyên pháp vô vi thuộc thấy diệt thì dứt nên nói rằng duyên hữu vi cõi Sắc có tùy miên tùy tăng. Vì các hoặc duyên vô vi không phải thức duyên loại lạc căn này. Nói “hai bộ ở cõi Vô Sắc” là chỉ cho đạo và tu. Phần còn lại suy nghĩ sẽ biết.

35. Khuyên tư:

Y theo góc độ này, còn lại nên suy nghĩ: đây là khuyên tư: Y theo lạc căn này, các pháp còn lại cần nên suy nghĩ trọn lựa. Nên biết rằng ở đây tùy tăng có hai thứ: Tùy tăng đối với tương ứng hoặc tùy tăng đối với sở duyên. Tùy theo sự thích ứng cả hai đều gọi là tùy tăng.

36. Tâm có tùy miên:

“Nếu tâm do kia” cho đến “định có tùy tăng không” là thứ hai nói về tâm có tùy miên. Câu hỏi: Nếu tâm vì có phiền não nên gọi là có tùy miên thì thứ tùy miên này có tùy tăng hay không?

“Ở đây không quyết định” cho đến “vô nhiễm cục tùy tăng” là trả lời: Điều này không quyết định. Có khi tùy tăng như tùy miên tương ứng với tâm, chưa được dứt hẳn tức tương ứng tùy tăng và tùy miên duyên tâm này chưa dứt tức sở duyên tùy tăng. Đây gọi là có tùy miên, cũng có tùy tăng. Nếu tương ứng đã dứt thì không tùy tăng nhưng vẫn gọi là có tùy miên vì tánh chất đi kèm theo này gọi là tùy miên, do tánh kèm theo này không thể dứt được. Nếu là sở duyên đã dứt thì không gọi là có tùy miên hay tùy tăng nhưng nếu tương ứng đã dứt thì vẫn gọi là có tùy miên. Đây là nêu riêng; duyên trói buộc đã dứt nên không gọi là có tùy miên vì thế không giải thích riêng. Dựa vào ý nghĩa này mà đã làm tụng để nói.

“Luận chép” cho đến “gọi là có tùy miên.” Tâm có tùy miên gồm

hai thứ: Các tâm nhiễm thuộc năm bộ thì dứt và các tâm vô nhiễm thuộc tu thì dứt. Đối với tâm nhiễm thì có hai thứ tùy tăng. Loại thứ nhất là tương ứng tùy miên chưa dứt tức tương ứng tùy tăng; thứ thứ hai là tùy miên duyên tâm này chưa dứt thì sở duyên tùy tăng. Nếu tương ứng tùy miên đã dứt tức không có tùy tăng nhưng vẫn nói có tùy miên vì thường tương ứng và có tánh kèm theo. Nếu không có tâm nhiễm thì chỉ dựa vào tùy tăng để nói là có tùy miên vì thứ tùy miên duyên tâm này chưa dứt hẳn cho nên tâm này chỉ y theo duyên trói buộc tùy tăng để nói là có tùy miên. Nếu dứt duyên phược thì không gọi là có tùy miên. Tâm có tùy miên gồm hai thứ: một thứ vì tùy tăng nên gọi là có tùy miên và một thứ vì có tánh kèm theo nên gọi là có tùy miên. Tâm vô nhiễm này đã dứt duyên phược nên không phải là tùy tăng, lại không có tánh kèm theo nên không gọi là có tùy miên. Tương ứng gần gũi, cho nên tuy đã dứt nhưng vẫn gọi là có tâm tùy miên; sở duyên vì sơ xa cho nên đã dứt rồi thì không gọi là có tâm tùy miên. Luận Bà-sa quyển 22 chép “Hỏi: Quá khứ, vị lai đã không có tác dụng làm sao có thể nói là có tùy miên, tùy tăng? (Đáp) Có giải thích nói rằng theo Tôn giả Diêu Âm thì quá khứ, vị lai tuy không có tác dụng chấp cảnh nhưng đối với sở duyên và các pháp tương ứng vẫn có công năng trói buộc giống như hiện tại cho nên tùy miên này vẫn có ý nghĩa tùy tăng v.v...”

37. Nói về thứ lớp sanh khởi:

“Như điều ở trên nói” cho đến “do trước dẫn sau sinh” dưới đây là thứ tám nói về thứ lớp sinh khởi, có hai phần: thứ lớp sinh khởi và nhân duyên sinh khởi. Đây là phần thứ nhất.

“Luận chép” cho đến “trước sau không nhất định.” Khi các phiền não theo thứ lớp sinh khởi thì trước là do bất cộng vô minh nên thức không thể biết rõ và quán sát được bốn đế. Do không biết rõ nên sinh khởi kế đó hai thứ nghi làm cho do dự. Từ sự do dự này đã khởi tà kiến bác bỏ bốn đế. Do bác bỏ bốn đế nên dẫn đến thân kiến, tức đối với thủ uẩn bác bỏ không có khổ, vô thường, không vô ngã mà quyết định chấp đó là ngã. Từ thân kiến này đã sinh khởi biên kiến, tức dựa vào ngã chấp trước đó mà chấp là dứt thường. Từ biên kiến dẫn sinh giới cấm thủ, tức do chấp ngã là thường hoặc đoạn mà cho rằng kiến chấp này có thể giúp đạt được Niết-bàn thanh tịnh. Từ giới cấm thủ dẫn sinh kiến thủ, tức sau khi cho rằng giới cấm thủ có thể chứng được Niết-bàn thanh tịnh nên chấp đó là pháp cao quý mà khởi kiến thủ. Từ kiến thủ dẫn tham sinh khởi, tức trong kiến thủ đã khởi ái sâu xa. Từ tham này dẫn đến mạn, tức trong kiến thủ khởi ái sâu xa đối với chính mình mà

khởi tâm cống cao xem thường người. Từ mạn dẫn dắt sân sinh khởi, tức trong kiến thủ đã sinh khởi ái sâu xa đối với mình nên khi người khác trái với kiến thủ này thì tâm không thể nhẫn, sinh tâm oán ghét. Có các Luận sư khác cho rằng đối với các thứ kiến giải khác nhau của mình đã chấp lấy một thứ mà xả bỏ các thứ kia vì khởi tâm ghét bỏ và lúc tham, v.v... thuộc kiến đế thì dứt sinh khởi thì lại duyên kiến thủ của tự thân làm cảnh. Như vậy chỉ nói theo sự sinh khởi theo thứ lớp này dẫn dắt thứ kia để nói; nếu không theo thứ lớp thì trước sau không chắc chắn vì cứ sau một tùy miên thì vẫn có thể sinh khởi mười tùy miên kia.

38. Nhân duyên sanh khởi:

“Các phiền não khởi” cho đến “A-la-hán v.v...” là thứ hai nói về nhân duyên sinh khởi. Các phiền não sinh khởi do ba nhân duyên. Nhân là chỉ cho sáu nhân và duyên là bốn duyên; tùy theo sự thích ứng mà khi là nhân khi là duyên. Như trường hợp khi sắp khởi trói buộc dục tham thì do.

1) Chưa được đạo vô gián dứt trừ và chưa được đạo giải thoát biết khắp là dục tham tùy miên.

2) Có cảnh thuận với dục tham hiện tiền.

3) Duyên phi lý tác ý kia để sinh khởi, tức trước khi khởi hoặc đã được phi lý tác ý có tà tướng câu hành dẫn dắt. Do ba thế lực này nên khởi dục tham. Theo thứ lớp trên ba nhân duyên này là nhân lực, cảnh giới lực và gia hạnh lực. Đã nói gia hạnh thì biết rằng đã khởi trước đó. Sự sinh khởi của các phiền não có thể suy luận từ đây để biết. Tức có khi phải đủ các nhân, duyên, hoặc có khi chỉ cần có cảnh giới lực vẫn có thể sinh như A-la-hán bị lui mất pháp căn, v.v... chẳng phải do nhân lực mà là do năng lực của gia hạnh.

39. Nói về các phiền não:

Tức điều ở trên nói cho đến “thể là thế nào”: dưới đây là thứ ba của toàn văn nói về các phiền não, gồm có ba:

1) Nói về bốn môn như lậu v.v...

2) Nói về sáu môn như kiết, v.v...

3) Nói về năm triền cái khác nhau.

Trong phần thứ nhất nói về hai thứ: Nêu Thể và giải thích Danh. Dưới đây nêu ra thể, tức mười thứ tùy miên ở trên nói và mười triền cái ở dưới. Kinh nói về bốn thứ phiền não là lậu, bực lưu, ách và thủ. Như vậy thể của lậu, v.v... là gì? Về tên gọi chung của bốn thứ trên sẽ giải thích riêng ở sau; ở đây chỉ giải thích tên riêng. Trong ba lậu thì hai thứ đầu thuộc về y chủ thích, thứ cuối thuộc về trì nghiệp thích. Trong bốn

bộc lưu, hai thứ đầu thuộc về y chủ thích, hai thứ sau thuộc về trì nghiệp thích. Bốn ách được giải thích giống như bốn bộc lưu. Trong bốn thủ, thủ thứ nhất và hai thứ cuối thuộc về y chủ thích, thủ thứ hai thuộc về trì nghiệp thích. Nói “ngã ngữ thủ” là chỉ cho pháp nội hữu tình có thể gọi đó là ngã. Ở đoạn văn trước có nói “ngã ngữ là chỉ cho nơi y chỉ của nội thân gọi là ngã”. Tham, v.v... thuộc cõi trên thường duyên nội thân và duyên ngã ngữ nên nói là ngã ngữ thủ.

“Tụng chép” cho đến “vì chẳng phải năng thủ” là tụng đáp. Luận Bà-sa quyển 48 chép “Hỏi: Tại sao không nói các phiền não cấu là lậu, v.v?”

Đáp: Có thuyết cho rằng chúng cũng được nói trong số các dục lậu v.v... Túc Luận Phẩm Loại chép: Dục lậu là gì? Tức ở cõi Dục trừ vô minh ra tất cả các kiết sử, trói buộc, tùy miên, tùy phiền não, và triền cái còn lại đều được gọi là dục lậu; v.v...” Nói tùy phiền não là chỉ cho phiền não cấu. Nên nói như vậy: Vì phiền não cấu thô hiển lại không trụ chắc nên không gọi là dục lậu v.v... Các pháp khác như bất tín, biếng nhác, buông lung cũng vì quá mỏng nhẹ nên không được gọi là dục lậu, v.v.

40. Nói về ba lậu:

“Luận chép” cho đến đều có hai mươi sáu: dưới đây là giải thích hai bài tụng đầu nói về ba lậu. Đây là giải thích riêng về bài tụng thứ nhất nói về dục lậu và hữu lậu; văn rất dễ hiểu.

Há chẳng phải kia có cho đến vì sao không nói là hỏi: Không phải cõi trên cũng có hai thứ hôn trầm và trạo cử hay sao? Lại, Túc Luận Phẩm Loại khi nói về thể hữu lậu có nói rằng trừ vô minh ra các trói buộc khác thuộc cõi Sắc và cõi Vô Sắc đều có năm kiết sử là ái, mạn, nghi, kiến thủ; đều có một phược là tham; đều có tám tùy miên là trong số mười hoặc trừ sân và vô minh, tám thứ còn lại; đều có tám tùy phiền não là trong số đại phiền não địa trừ vô minh, năm thứ còn lại và trong số tiểu phiền não địa có siểm, cuống, kiêu, cộng lại là tám; đều có hai triền là hôn trầm và trạo cử. Tất cả đều được gọi là hữu lậu, cũng gọi là là triền. Vì sao luận này không nói?

“Nước Ca-thấp-di-la” cho đến “không tự tại” là đáp: Lý do thứ nhất là vì cõi trên chỉ có hai triền; lý do thứ hai là không tự tại, tức không sinh khởi từ tự lực cho nên không nói. Túc Luận Phẩm Loại y theo hữu thể của giới đó nên mới nói đủ.

“Vì sao hợp nói” cho đến “là một hữu lậu” dưới đây là giải thích câu tụng thứ năm, thứ sáu. Đây là hỏi.

“Đồng tánh vô ký” cho đến “gọi là nghĩa hữu lậu” là đáp: Lý do thứ nhất là đồng tánh vô ký; lý do thứ hai là đồng chuyển trong nội môn. Luận Chánh lý bác bỏ giải thích trên: Phiền não cõi ấy cũng chuyển theo ngoại môn tức là duyên sắc, thanh và xúc làm cảnh nên lẽ ra phải nói riêng về hợp nhân thứ hai, tức các tùy miên này có cùng một đạo đối trị. Nếu theo nghĩa này thì không làm hại văn tụng, tức lẽ ra nên nói là vì sao hợp nói phiền não của hai cõi làm thành một hữu lậu, đồng là vô ký, đối trị định địa cho nên hợp nhất. Sư Câu-sá chống chế: Tuy phiền não cõi trên cũng chuyển theo ngoại môn nhưng khi nói chuyển theo nội môn là dựa vào phần nhiều. Tên gọi các pháp có rất nhiều thứ không giống nhau. Nếu không như thế thì khi nói cõi Sắc chẳng lẽ không có thọ, v.v... cả ba đều dựa vào định địa để sinh khởi, do ba nghĩa giống nhau nên nói chung là một. Cũng như ở trên có nói “được gọi là hữu tham nhân” thì chữ “nhân” là chỉ cho lý do tức ở đây gọi là có nghĩa hữu lậu. Nói “hữu” nghĩa là hữu thân; phần nhiều tham đều duyên hữu này nên nói là hữu tham và phần nhiều hữu lậu đều duyên hữu lậu này nên nói là hữu lậu.

41. Nói về vô minh lậu:

Y theo ba cõi này, cho đến “là vô minh lậu”: dưới đây là giải thích câu tụng thứ bảy và thứ tám nói về vô minh lậu; văn rất dễ hiểu.

Vì sao chỉ có lậu này được gọi là lậu? Là hỏi.

“Vô minh có công năng làm gốc cho các hữu bốn” là đáp: Vô minh có công năng làm căn bản sinh tử cho tất cả ba cõi vì thế trong mười hai chi thì vô minh đứng đầu.

“Bộc lưu và ách” cho đến “đồng với bộc lưu” là giải thích bài tụng thứ ba, nói về bốn thứ bộc lưu và ách; lời văn rất dễ hiểu.

“Bốn thủ nên biết” cho đến “gọi là giới cấm thủ” là giải thích hàng tụng thứ tư; lời văn rất dễ hiểu.

“Vì sao lập riêng giới cấm thủ?” Là hỏi.

“Do đây riêng vì” cho đến “đạo thanh tịnh” là đáp: Tại gia vì ưa đắm sinh tử nên mong được sinh lên cõi trời; xuất gia vì ưa thích Niết-bàn nên cầu thanh tịnh và cho rằng phải xả bỏ cảnh đáng ưa. Nghĩa là giới biệt giải thoát, v.v... có công năng xả bỏ các cảnh đáng ưa và xem việc làm này là đạo.

“Vì sao vô minh không lập thủ riêng” là hỏi.

“Năng chấp các hữu” cho đến “lập chung là thủ” là đáp; lời văn rất dễ hiểu.

42. Sư kinh bộ dẫn để giải thích về ách:

“Nhưng khế kinh nói” cho đến nên biết cũng thế là nói các Sư Kinh bộ dẫn kinh để giải thích về ách. Nhưng Khế kinh chép: Dục ách là gì? Là đối với năm cảnh dục đã từ dục khởi tham, khởi dục, khởi thân luyến, khởi tham ái, khởi tham lạc, khởi khởi say sưa, khởi mê đắm, khởi dính mắc, khởi hỷ lạc, khởi tham lam, đối với dục khởi ưa thích, đối với dục khởi chất chứa, đối với dục khởi tùy, đối với dục khởi tham đắm. Mười hai thứ như tham, v.v... và các tên gọi khác của tham. Nói “Dục” là chỉ cho năm cảnh dục; nói “vì duyên dục nên khởi tham trói buộc ở tâm” là giải thích chung về tham gọi là dục ách. Phải biết rằng dục ách có tham làm thể.

Hỏi: Vì sao trong kinh lại nói có nhiều tên gọi khác nhau?

Giải thích: Vì để cho người độn căn có thể hiểu được một thứ hoặc, hoặc để cho người hay quên có thể nhớ được một thứ hoặc, hoặc nói theo từng địa phương ở các cõi nước khác nhau mà nói, hoặc vì chỉ để cho thấy sự chuyển biến khéo léo của ngôn từ, hoặc để cho thấy một nghĩa nhưng có nhiều tên gọi khác nhau. Các tên gọi khác nhau của “hữu” cũng có thể giải thích theo đây. Về hữu ách, kiến ách cũng được giải thích như vậy, vì đều lấy tham làm thể. Nói “hữu” là chỉ cho Ba hữu; vì thân duyên hữu mà khởi tham nên gọi là hữu ách. Nói “kiến” là chỉ cho sáu mươi hai kiến; vì duyên kiến mà khởi tham nên nói là kiến ách. Dục, hữu và kiến đều là tên gọi của cảnh; duyên ba cảnh này mà khởi tham nên nói là dục ách, hữu ách, kiến ách. Vì thế cả ba thứ này đều lấy tham làm thể, không nói “vô minh ách” là vì vô minh chính là ách, gọi là vô minh ách, tức giải thuộc về trì nghiệp thích vì lấy vô minh làm thể.

43. Kinh bộ dẫn kinh để giải thích bốn thủ lấy tham làm thể:

“Lại kinh khác nói” cho đến “gọi là thủ như dục v.v...” Lại nói Kinh bộ dẫn kinh để giải thích bốn thủ lấy tham làm thể. Các kinh khác lại nói dục tham gọi là thủ, tức dục gọi là tham chứ chẳng phải tham này thuộc cõi Dục mà gọi là dục tham. Từ đó biết rằng đối với bốn cảnh như dục, v.v... có khởi dục tham thì gọi là các thủ như dục v.v... Nếu duyên năm cảnh dục mà khởi tham thì gọi là dục thủ; nếu duyên theo thấy mà khởi tham thì gọi là kiến thủ; nếu duyên theo giới cấm mà khởi tham thì gọi là giới cấm thủ, nếu duyên ngã ngữ ở ba cõi mà khởi tham thì gọi là ngã ngữ thủ.

Hỏi: Vì sao Kinh bộ chỉ nói ách và thủ mà không nói về bốn bực lưu và ba lậu?

Giải thích: Vì luận giả chỉ lược nêu để giải thích sai khác.

Lại giải thích: Ách và thủ có tự thể khác nhau nên nói riêng trong lúc bộc lưu có thể giống với bốn ách cho nên khi đã nói về bốn ách thì cũng có thể hiểu được về bộc lưu. Về ba lậu thì không khác với thuyết của tông này cho nên không nói.

44. Giải thích danh:

“Đã nói như thế” cho đến “danh có nghĩa Ngã”: dưới đây là thứ hai giải thích danh. Đã nói xong mười thứ tùy miên như thế và mười triển của chúng. Kinh nói đó là lậu, bộc lưu, ách và thủ. Đây là phần kết thúc ở trên. Các tên gọi là lậu, bộc lưu, ách và thủ của tùy miên có ý nghĩa gì sẽ được nói riêng ở nên ở đây không hỏi.

“Tụng chép” cho đến “là nghĩa tùy miên v.v...” là đáp.

1) Giải thích nghĩa niên:

“Luận chép” cho đến “nên gọi là vi tế” là giải thích về nghĩa niên. Vì mười hoặc căn bản hiện tiền có hành tướng khó biết nên nói là vi tế; cũng giống như hành tướng vi tế của tùy miên nên gọi là Miên.

“Hai tùy tăng” cho đến thêm tối tăm dính mắc: là giải thích nghĩa Tùy. Hai thứ tùy tăng là:

a) Thường đi theo pháp sở duyên để thêm lớn sự mờ tối

b) Thường đi theo pháp tương ứng để thêm lớn sự mờ tối, mờ tối là chỉ cho Miên.

2) Giải thích về tùy:

Nói chạy theo, cho đến “thường là lỗi lầm”: ở đây cũng giải thích về Tùy. Tức thứ phiền não này thường sinh khởi các đắc, thường chạy theo hữu tình mà gây ra lỗi lầm.

“Không thực hành gia hạnh” cho đến “nên gọi là theo trói buộc” cũng là giải thích thêm về Tùy. Không thực hành gia hạnh để cho các hoặc này sinh khởi mà và thường hiện khởi; hoặc nếu có nhọc công ngăn dứt các hoặc này sinh khởi nhưng chúng vẫn thường hiện khởi, theo đuổi trói buộc hữu tình nên gọi là theo đuổi trói buộc.

3) Kết luận:

“Do nghĩa như thế nên gọi là tùy miên” là phần kết luận.

Luận Chánh lý lại chép: Hỏi Vì sao tùy miên chỉ có mười thứ như tham, v.v... mà không có các loại phần, v.v...?

Đáp: Vì chỉ có mười thứ này mới có tập khí bền chắc chứ chẳng phải phần v.v... nghĩa là chỉ có mười thứ tập khí này sinh khởi bền chắc nên rất khó dứt trừ.

45. Giải thích lậu:

“Lưu giữ hữu tình” cho đến “nên gọi là lậu” là y theo hai nghĩa

để giải thích lậu; Vì an trụ nên gọi là lậu hoặc vì trôi lăn nên gọi là lậu; lời văn rất dễ hiểu.

“Cực nêu thiện phẩm nên gọi là bực lưu.” Câu này rất dễ hiểu. “Hòa hợp hữu tình nên gọi là ách.” Hợp gọi là ách; hòa hợp hữu tình chịu khổ sinh tử giống cái ách của xe nên gọi là ách.

46. Nói về Thủ:

“Có công Năng làm chỗ nương chấp nên gọi là Thủ.” Chấp gọi là Thủ. Bốn thủ phiền não thường làm nơi y chỉ cho hữu tình để chấp lấy các pháp nên gọi là thủ. Lại giải thích: Bốn thủ phiền não thường làm nơi nương tựa của các pháp hữu lậu để chấp lấy các pháp hữu lậu. Lại giải thích: Bốn thủ phiền não thường làm nơi nương tựa của các nghiệp để chấp lấy quả sẽ sinh.

Nếu người khéo giải thích, cho đến gọi là Thủ là nói Kinh bộ giải thích.

