

LUẬN A TỶ ĐẠT MA CÂU XÁ

QUYỂN 10

Phẩm 3: PHÂN BIỆT THỂ GIỚI (PHẦN 3)

Hỏi: Vô minh (sự không liễu tri) là gì?

Đáp: Là không phải minh (sự liễu tri).

Hỏi: Như vậy, con mắt v.v... cũng là vô minh sao?

Đáp: Nếu vậy thì vô minh là không có minh.

Vấn nạn: Không thể được. Không có tức không phải là thật pháp, trong khi vô minh là một thật pháp, vì nó là nhân.

Tụng đáp: (Âm Hán)

Minh sở trị vô minh

Như phi thân thực đẳng.

Dịch nghĩa :

Minh đối trị vô minh

Như không thân, không thật.

(Vô minh đối nghịch với minh, cũng như “không phải bạn”, “không thật” v.v...).

Luận: Khi nói “không-phải-bạn” là nhằm chỉ cho người đối địch, tức là “kẻ thù”, chứ không phải chỉ cho người “khác với bạn”, cũng không có nghĩa là “không có bạn”. “Không thật” là chỉ cho lời nói trái với lời nói thật, tức là “lời nói dối”, chứ không phải chỉ cho một lời nói “khác với lời nói thật”, cũng không có nghĩa là “không có lời nói thật”. Các trường hợp khác, như “phi pháp”, “phi nghĩa”, “phi sự” cũng như vậy, tức là những trường hợp đối nghịch với pháp, với nghĩa, với sự, chứ không phải là khác với các pháp này hoặc không có các pháp này.

Đối với vô minh (sự không liễu tri) cũng thế. Đó là sự đối nghịch với minh (sự liễu tri), là một thật pháp riêng biệt, chứ không có nghĩa là “khác với sự liễu tri” hay “không có sự liễu tri”. Kinh đã định nghĩa vô minh là nhân của các hành, điều này cho thấy, vô minh không phải

hoàn toàn là một sự phủ định. Ngoài ra còn có các minh chứng khác:

Tụng : (Âm Hán) :

*Thuyết vi kết đẳng cố
Phi ác tuệ kiến cố
Dữ kiến tương ứng cố
Thuyết năng nhiệm tuệ cố.*

Dịch nghĩa :

*Nói nó tức là kết
Không tuệ ác, không kiến
Vì cùng Kiến tương ứng
Nên nói làm nhiệm tuệ.*

(Vô minh là kết v.v... không phải là tuệ ác, vì tuệ ác là kiến. Vì tương ứng với kiến nên nói làm nhiệm tuệ).

Luận: Kinh nói: vô minh là kết sử, là trói buộc, là tùy miên, là lậu hoặc, là ách, là bộc lưu v.v... Do đó vô minh không thể chỉ là một sự phủ định và cũng không thể là những gì “không phải là minh” như con mắt v.v...

Một giải thích khác nói chữ vô trong vô minh có a là một từ phủ định, có nghĩa là “làm cho ác hơn, xấu hơn”. Vì thế, một người vợ ác, một đứa con ác thường được gọi là “vô thê”, “vô tử”. Như vậy ở đây tại sao không thể nói vô minh là một loại hiểu biết ác độc, tức là tuệ ác?

Luận chủ: Tuệ ác hay còn gọi tuệ nhiệm, là một trong năm ác kiến, trong khi vô minh chắc chắn không phải là kiến, vì vô minh và kiến là hai kết sử khác nhau.

Kinh bộ: Nếu vậy, vô minh sẽ là một loại tuệ nhiệm, không có tính chất của kiến, (chẳng hạn như loại tuệ tương ứng với tham).

Luận chủ: Không thể được, vì kiến tương ứng với vô minh.

Si vốn được định nghĩa như là vô minh, là một trong các đại phiền não địa pháp, trong khi đó tất cả các đại phiền não địa pháp đều tương ứng với nhau. Vì thế vô minh (với tên gọi là si), cũng có tương ứng với kiến (tức năm loại tà kiến), có thể tánh là tuệ. Như vậy, vô minh không phải là tuệ, vì hai thật thể của tuệ không thể tương ứng với nhau.

Hơn nữa, vô minh còn được định nghĩa là có khả năng làm cho tuệ bị nhiễm ô, như kinh nói: “Tâm bị nhiễm tham dục nên không giải thoát, tuệ bị nhiễm vô minh nên không thanh tịnh”. Trái lại tuệ không thể bị chính tuệ làm nhiễm ô! Nếu tham dục làm cho tâm nhiễm ô thì tham dục không thể là tâm (dị loại) và nếu vô minh làm cho tuệ nhiễm ô, thì vô minh cũng không phải là tuệ!

Kinh bộ: Thiện tuệ vẫn có thể trộn lẫn (gián tạp) với tuệ nhiễm, tức là khi các sát-na của thiện tuệ và tuệ nhiễm nối tiếp nhau. Cũng giống như vậy, khi nói “tâm bị nhiễm tham nên không giải thoát”, là hàm ý một tâm không nhất thiết phải tương ứng với tham, mà chỉ là bị tham áp chế (tồn phược). (Tham không hiện hành mà chính những dấu vết của tham (tham huân tập lực) tồn tại trong tâm đã áp chế tâm). Một khi hành giả đã lìa bỏ tham (có nghĩa là trừ bỏ các lực do tham huân tập và chuyển đổi tình trạng nhiễm ô của tâm) thì chính lúc đó tâm được giải thoát. Đối với tuệ cũng vậy: Khi nói “tuệ bị nhiễm vô minh nên không thanh tịnh”, tức hàm ý tuệ bị vô minh áp chế, ngay cả khi tuệ này thuộc thiện.

Luận chủ: Ai có thể ngăn không cho một luận sư phân biệt? Dù gì đi nữa, thì thể của vô minh vẫn không phải là tuệ.

Đối với những luận sư, cho vô minh là tất cả các phiền não, cũng đều bị bác bỏ như trên. Nếu vô minh là tất cả các phiền não, thì vô minh không thể được liệt kê trong số các kết sử v.v..., và cũng không thể tương ứng với kiến, cũng như các phiền não khác. Lúc đó kinh không cần phải nói: “Tâm bị nhiễm tham nên không giải thoát”, mà chỉ nói: “Tâm bị nhiễm vô minh”. Ở đây có thể các ông sẽ đưa ra lý lẽ: Sở dĩ kinh nói như vậy là vì có ý xác định thật chi tiết (loại vô minh gì làm tâm nhiễm), chứ thật ra kinh cũng muốn nói: “Tâm bị nhiễm vô minh trong đó có tham nên không giải thoát”. Nếu các ông lập luận như thế, thì trong trường hợp của tuệ, lẽ ra kinh phải khẳng định loại vô minh gì, chướng ngại sự thanh tịnh của tuệ, thế nhưng kinh chỉ nói là “tuệ bị nhiễm vô minh nên không thanh tịnh”.

Hỏi: Nếu nói vô minh là một thật pháp riêng biệt chứ không phải là một loại tuệ nào đó, thì cần phải giải thích điều này?

Đáp: Vô minh là sự không liễu tri bốn đế, Tam bảo, nghiệp, quả. (là một pháp giống như tuệ (phân biệt), hay thức (biết)).

Hỏi: Sự không liễu tri là gì?

Đáp: Sự không liễu-tri không có nghĩa “không phải sự liễu-tri”, cũng không có nghĩa “không có sự liễu-tri”, cũng giống như trường hợp của vô minh: Vô minh không có nghĩa “không phải là minh” hoặc “không có minh”. Vì thế sự không liễu-tri này, là một thật pháp riêng biệt, đối nghịch với sự liễu-tri.

Hỏi: Tốt lắm, tuy nhiên các ông cũng như trong trường hợp của vô minh, chưa giải thích rõ ràng thể của sự không liễu-tri này là gì?

Đáp: Trên đây là những định nghĩa hoàn toàn có tính chất thông

thường (pháp nhĩ), không phải là những định nghĩa về thể tánh riêng của một pháp, mà chỉ là những định nghĩa dựa vào tác dụng. Chẳng hạn như con mắt chỉ được định nghĩa là “một loại sắc tịnh làm chỗ dựa cho nhãn thức”, vì chỉ có thể biết được loại sắc không thể thấy được này qua suy luận. (Đối với vô minh cũng vậy: chỉ có thể biết được tự tánh của vô minh qua tác động hay tác dụng của nó. Tác động của nó là tác động đối nghịch với minh, cho nên nó cũng là một pháp trái ngược với minh).

Đại đức Pháp Cứu đã đưa ra một định nghĩa khác về vô minh: Đó là “loại tánh của hữu tình dựa vào ngã mạn” (hữu tình thị ngã loại tánh).

Luận chủ: Loại tánh khác với ngã mạn như thế nào?

Đại đức: Điều này đã được nói đến trong kinh: “Ta biết, ta thấy, nhờ sự xả bỏ và liễu tri vĩnh viễn các ái, kiến, loại tánh, các sự chấp trước và dính mắc (tùy miên) đối với các ý niệm về ngã (ngã chấp), ngã sở, ngã mạn (mà thành) vô ảnh, tịch diệt”. (Kinh này cho thấy loại tánh được dùng ở đây với hình thức số ít, vì đó là một loại riêng, hoàn toàn khác với ngã mạn).

Luận chủ: Cho dù có một pháp được gọi là loại tánh đi nữa, nhưng làm sao biết được nó là vô minh?

Đại đức: Vì không thể đồng nhất loại tánh này với bất kỳ một phiền não nào khác, nó là một pháp tách biệt với ái, kiến, ngã mạn.

Luận chủ: Loại tánh không thể là một loại mạn khác với ngã mạn sao? (Vì có đến sáu hoặc bảy loại mạn). Tuy nhiên, nếu muốn hiểu được vấn đề này thật rõ ràng thì phải dùng đến quá nhiều lời lẽ phiền phức, vì thế hãy nên chấm dứt ở đây.

Về danh sắc, thì sắc đã được bàn đến ở trước rồi, nay chỉ bàn đến danh:

Tụng nêu: (Âm Hán) :

Danh Vô sắc bốn uẩn.

Dịch nghĩa :

Danh: bốn uẩn vô sắc.

(Danh là bốn uẩn Vô sắc).

Luận: Bốn uẩn Vô sắc là thọ, tưởng, hành, thức. Chúng được gọi là danh, vì danh có nghĩa là “cái tự chuyển biến”.

Các uẩn Vô sắc chuyển biến hay còn có nghĩa là “uyển chuyển”, “sinh khởi” hướng đến sự vật là nhờ có danh, có căn, có cảnh.

Trong nhóm từ “nhờ có danh”, chữ “danh” được dùng với ý nghĩa thông thường của nó, tức là “tên gọi” (là một loại tạo tướng). Danh là

cái dùng để chỉ thị và giúp hiểu được một sự vật. Tên gọi này có khi chỉ cho một tập hợp như “bò, ngựa v.v...” có khi chỉ cho một vật riêng biệt như “sắc, vị v.v...”.

Hỏi: Tại sao tạo tướng được gọi là “danh”?

Đáp: Vì tạo tướng khiến cho các uẩn Vô sắc chuyển biến theo các cảnh.

Có luận sư giải thích: Các uẩn Vô sắc được gọi là danh, vì khi thân bị hoại, thì các uẩn này chuyển biến đến, có nghĩa là đi đến một đời sống khác.

Sáu xứ đã được giải thích ở trước, nay tiếp tục giải thích xúc:

Tụng nêu: (Âm Hán)

Xúc lục tam hòa sinh.

Dịch nghĩa :

Xúc: Sáu. Ba hợp sinh.

(Xúc có sáu loại, sinh từ sự hòa hợp của ba pháp).

Luận: Xúc có sáu loại, từ loại thứ nhất là nhãn xúc cho đến loại thứ sáu là ý xúc.

Các xúc sinh khởi từ sự hòa hợp của ba pháp: Căn, cảnh và thức.

Hỏi: Chúng ta dễ dàng thấy được sự hòa hợp của năm sắc căn, các cảnh của chúng và các thức tương ứng, vì cả ba loại này đều khởi cùng thời. Tuy nhiên trong trường hợp còn lại, thì ý căn (ý, ý giới) bị diệt khi ý thức sinh khởi, cảnh của ý thức có thể thuộc về vị lai, như vậy làm thế nào có sự hòa hợp giữa ba pháp này?

Đáp: Người ta nói, vẫn có sự hòa hợp, vì dựa trên nghĩa nhân quả: căn và cảnh là nhân duyên của ý thức, hoặc vì căn, cảnh và thức cùng tạo ra một quả là xúc, nên gọi là có hòa hợp.

Hỏi: Thể của xúc là gì?

Đáp: Các luận sư không đồng ý với nhau về vấn đề này.

Có luận sư Kinh bộ nói: Xúc chính là sự hòa hợp. Kinh nói: “Sự tìm đến với nhau, sự tụ tập, sự hòa hợp của các pháp này, chính là xúc”.

Có luận sư khác Hữu bộ nói: “Xúc là pháp tương ứng với tâm và khác với sự hòa hợp”. Kinh nói: Sáu pháp là: “Sáu nội xứ của thức (như nhãn v.v...) sáu ngoại xứ của thức (như sắc v.v...) sáu thức, sáu xúc, sáu thọ, sáu ái”. Như vậy ngoài sáu nhóm nội xứ, sáu nhóm ngoại xứ, và sáu nhóm thức ra, kinh này đã nói đến sáu xúc (vì thế xúc là các thật pháp riêng biệt).

Kinh bộ: Nếu chỉ vì kinh không lập lại, mà đã cho là có các thọ và

ái tồn tại ở ngoài pháp xứ vốn là nội xứ, thứ sáu của thức, thì việc sáu xúc được trình bày riêng, không chứng minh được. xúc là pháp khác với sự hòa hợp của nhãn, sắc và thức, hay của nhĩ, thanh và thức v.v...

Hữu bộ: Sự trình bày riêng về pháp xứ, vẫn có thể chứng minh được, vì ngoài thọ và ái ra, thì tưởng và nhiều pháp khác đều thuộc về pháp xứ. Vì các ông cho xúc chỉ là sự hòa hợp của ba pháp căn, cảnh, và thức cho nên trong trường hợp không có nhóm ba pháp này, để có thể tạo thành một sự hòa hợp nằm ngoài sáu căn, sáu cảnh, và sáu thức thì lúc đó sự đề cập đến sáu xúc (dựa theo ý nghĩa “hòa hợp”) sẽ trở thành vô nghĩa. Chúng tôi thừa nhận không phải tất cả các căn và cảnh đều là nhân của thức, nhưng tất cả các thức thì đều là quả của căn cảnh: (như vậy sự đề cập đến sáu xúc sẽ không thêm được điều gì mới cho những gì trước đó nếu các xúc không phải là các thật pháp riêng biệt) vì các ông không thể cho hai nhóm đầu (tức là sáu căn và sáu cảnh) chỉ là các căn và các cảnh, mà không có sự liên hệ với thức!

Kinh bộ: Không phải tất cả nhãn và sắc đều là nhân của nhãn thức, và cũng không phải tất cả nhãn thức đều là quả của nhãn và sắc. Vì thế, nội dung của định nghĩa “sáu tập hợp của xúc” mà kinh đã đưa ra khi nói về xúc, chính là các pháp nhãn, sắc, thức làm nhân và quả cho nhau.

Hơn nữa, làm thế nào Hữu bộ, vốn chủ trương xúc tồn tại ngoài ba pháp hòa hợp, có thể giải thích đoạn kinh sau: “Sự tìm đến với nhau, sự tụ tập, sự hòa hợp của ba pháp này chính là xúc”? Hữu bộ đã không đọc được chính xác đoạn kinh này, hay là Hữu bộ cho đoạn kinh này chỉ có tính cách ẩn dụ: Có nghĩa là khi kinh nói “sự tụ tập” thì người đọc phải hiểu là “quả của sự tụ tập”? (trên nhân nói quả. Như nói: chư Phật xuất hiện ở đời là niềm vui của một loài...)

Tuy nhiên, những gì được bàn đến trên đây đã dẫn chúng ta đi quá xa!

Theo các luận sư Đối pháp, thì xúc là một pháp có thật thể riêng.

Tụng nêu: (Âm Hán)

Ngũ tương ưng hữu đối

Đệ lục câu tăng ngữ.

Dịch nghĩa :

Năm loại thuộc hữu đối

Thứ sáu là tăng ngữ.

(Năm loại thuộc hữu đối. Loại thứ sáu là tăng ngữ).

Luận: Năm loại nhãn xúc, nhĩ xúc v.v... Tức là xúc của nhãn căn,

xúc của nhĩ căn v.v... Có chỗ dựa là các căn hữu đối, cho nên được gọi là xúc hữu đối, tức năm loại này mang tên của chỗ dựa.

Loại thứ sáu là ý xúc: tức là xúc của ý căn có tên là tăng ngữ, (có nghĩa là loại xúc làm cho ngôn ngữ trở nên phong phú). Vì sao? Vì tăng ngữ là danh (tên gọi), mà danh là đối tượng duyên tối hảo của loại xúc tương ứng với ý thức, như kinh luận từng nói: “Nhờ có nhãn thức, nên biết được màu xanh, nhưng không biết được đó là màu xanh, nhờ có ý thức nên biết được màu xanh và cũng biết được đó là màu xanh”. Vì vậy mới nói là tối hảo.

Như vậy loại xúc thứ sáu được gọi tên theo đối tượng duyên đặc thù của nó.

Có thuyết cho: Chỉ có ý thức mới chuyển biến hưởng đến cảnh, mới có tính chất thích dụng đối với cảnh, nhờ có ngôn ngữ và sự diễn đạt, vì thế ý thức chính là tăng ngữ (tức chính ý thức làm cho ngôn ngữ trở nên phong phú) và loại xúc tương ứng với ý thức này, mới được gọi là tăng ngữ xúc.

Sáu loại xúc kể trên, tùy theo sự tương ứng riêng của mình lại được chia làm tám loại:

Tụng : (Âm Hán)

*Minh vô minh phi nhị
Vô lậu nhiễm ô dư
Ái nhuế nhị tương ứng
Lạc đẳng thuận tam thọ.*

Dịch nghĩa :

*Minh, vô minh: Không hai
Thuộc vô lậu, nhiễm ô...
Tương ứng với ái, nhuế.
Thuận với lạc v.v... ba thọ.*

(Minh, vô minh, không phải minh, không phải vô minh thuộc vô lậu, nhiễm ô, và các loại khác. Hai xúc tương ứng với ái, giận. Ba xúc thuận lạc thọ v.v...).

Luận: Có loại xúc tương ứng với minh, tức với tuệ vô lậu, có loại xúc tương ứng với vô minh, tức với vô tri nhiễm ô, có loại xúc tương ứng với không phải minh cũng không phải vô minh, tức với tuệ hữu lậu thiện hoặc tuệ vô phú vô ký.

Một phần của loại xúc vô minh vốn tương ứng với tất cả phiền não và luôn luôn hiện hành, lại được chia làm hai loại, là xúc ái và xúc, sân nhuế tức tương ứng với ái, và nhuế (sân).

Toàn bộ các xúc, lại được chia làm ba loại, là thuận lạc thọ xúc, thuận khổ thọ xúc, và thuận bất khổ bất lạc thọ xúc. Các loại xúc này, được gọi tên như vậy, vì chúng, có khả năng dẫn sinh thọ lạc, khổ, và bất khổ bất lạc (có nghĩa là thuận hợp với cảm thọ thuộc lạc v.v...) hoặc là sự tiến nhận của thọ lạc v.v..., hoặc có thể làm chỗ dựa hành tướng của thọ đã tiếp nhận. Bởi hành tướng của thọ rất tương tự với xúc, dựa vào xúc mà sinh khởi. Cho nên, xúc chính là loại được đặt tên thuận theo thọ.

Trên đây đã giải thích xong tất cả sáu loại (hoặc mười sáu loại) xúc, tiếp theo là phần nói về thọ.

Tụng : (Âm Hán)

*Tòng thử sinh lục thọ
Ngũ thuộc thân dư tâm.*

Dịch nghĩa :

*Từ đây sinh sáu thọ
Năm thuộc thân, một: tâm.*

(Từ đó sinh ra sáu thọ. Năm thuộc thân, một thuộc tâm).

Luận: Từ sáu loại xúc ở trên sinh khởi sáu loại thọ, tức các thọ sinh từ nhãn xúc v.v...

Có năm thọ sinh khởi từ nhãn xúc, nhĩ xúc, tị xúc, thiệt xúc và thân xúc. Chúng có các căn thân làm chỗ dựa, nên đều thuộc về thân. Thọ thứ sáu sinh khởi từ ý xúc, loại này có chỗ dựa là tâm nên thuộc về tâm.

Kinh bộ: Thọ sinh sau xúc hay cùng thời với xúc.

Đáp: Tỳ-bà-sa cho thọ và xúc cùng thời và là nhân câu hữu.

Kinh bộ: Làm thế nào hai pháp cùng sinh khởi một lúc lại có thể là “pháp có khả năng sinh khởi” và “pháp được sinh khởi”?

Tỳ-bà-sa: Tại sao không thể như vậy!

Kinh bộ: Khi hai pháp sinh cùng một lúc, thì “pháp có khả năng sinh khởi” làm gì còn có tác dụng đối với “pháp được sinh ra” được nữa (vì lúc đó pháp này đã được sinh ra rồi)?

Tỳ-bà-sa: Lý luận trên chỉ là sự lặp lại ý: Hai pháp cùng sinh, không thể có một pháp “chủ thể sinh” và một pháp “đối tượng sinh”.

Kinh bộ: Như vậy, theo chủ trương của các ông, vẫn có nhân duyên sinh khởi hỗ tương giữa hai pháp cùng sinh trong một lúc?

Tỳ-bà-sa: Không có gì sai, vì chúng tôi vốn thừa nhận điều này: “Các pháp làm quả cho nhau, cũng có thể làm nhân cho nhau”.

Kinh bộ: Các ông tuy chủ trương như vậy, nhưng kinh không thừa nhận điều này. Kinh chỉ nói: “Vì có nhân xúc, làm duyên nên mới có thọ sinh ra từ nhân xúc”, chứ kinh không nói: “Vì nhân thọ làm duyên nên mới có xúc sinh ra từ nhân thọ”! Hơn nữa chủ trương “Hai pháp sinh cùng thời, có thể làm nhân quả cho nhau”, đi ngược lại tính chất của nhân duyên. Một pháp sinh ra một pháp khác, thì không thể cùng thời với pháp được sinh ra này. Cũng giống như hạt giống có trước mầm mống, sữa có trước váng sữa, sự va chạm có trước tiếng động, ý (ý căn) có trước ý thức.

Tỳ-bà-sa: Chúng tôi không phủ nhận nhân ở trước quả, tuy nhiên chúng tôi khẳng định, nhân và quả có thể cùng thời, như trong trường hợp của nhân căn, sắc và nhân thức, các đại chủng và sắc được tạo cấu hữu.

Kinh bộ: Chúng tôi không thừa nhận các tị dụ vừa nêu, vì nhân căn và sắc có trước nhân thức, các đại chủng và sắc được tạo tuy cùng thời, nhưng đều cùng sinh khởi từ một nhóm nhân duyên trước đó.

Tỳ-bà-sa: Xúc và thọ sinh khởi cùng thời, giống như trường hợp của mầm mống và của bóng râm.

(Kinh bộ không trả lời, vì vấn đề bóng râm đã được bàn đến trước đây).

Có luận sư khác nói: Thọ sinh sau xúc. Ở sát-na thứ nhất có căn và cảnh, sau đó ở sát-na thứ hai mới có thức, xúc chính là sự hòa hợp, tức là tính chất nhân và quả, của ba pháp: Căn, cảnh, và thức, cuối cùng ở sát-na thứ ba là thọ, sinh từ nhân là xúc.

Tỳ-bà-sa: Nếu nói như vậy, không phải có thức là đều có thọ, cũng không phải các thức có là đều có xúc ?

Kinh bộ: không phải như vậy. Một thọ có xúc trước đó làm nhân, sẽ sinh khởi vào sát-na của một xúc sau đó, vì thế tất cả các xúc đều có thọ đi kèm theo, thế của thức vốn có lúc ấy đều là Xúc.

Tỳ-bà-sa: Như vậy, sẽ có một xúc và một thọ của một cảnh khác, nhưng cùng thời, có nghĩa là một thọ sinh khởi từ một xúc trước đó về sắc, sẽ tồn tại vào sát-na của một xúc thứ hai về thanh. Trong khi loại thọ được sinh ra vì một xúc về sắc, phải có sắc làm cảnh, do thọ không thể có một cảnh khác với cảnh của thức mà thọ tương ứng (và loại thức này, vì được sinh khởi do sắc, cho nên cũng phải có sắc làm cảnh). Vì thế, các ông đã áp đặt một kết luận không thể nào chấp nhận được!

Kinh bộ: Không phải lúc nào thức cũng là xúc và không phải lúc nào cũng có thọ đi kèm theo. Một thức về sắc, nếu cùng thời với một

xúc về thanh, thì không phải là xúc, nhưng vẫn có thọ đi kèm theo. Một thức về thanh chính là xúc, nhưng lại không có thọ kèm theo.

Tỳ-bà-sa: Chủ trương này không khế hợp với qui luật của các pháp đại địa. Theo qui luật này: Mười pháp thọ, xúc, tưởng v.v... đều tương ứng với tất cả các tâm.

- Dựa vào cái gì để lập ra qui luật này?

Tỳ-bà-sa: Dựa vào Bản luận.

- Chúng tôi lấy kinh làm chuẩn mực chứ không phải luận. Vì Đức Thế Tôn đã nói: Chỗ dựa chính là kinh, hoặc chúng tôi sẽ đưa ra một sự diễn dịch khác với các ông về thuyết các pháp đại địa.

Tỳ-bà-sa: Nếu vậy, ý nghĩa của pháp đại địa là gì?

Kinh bộ: Có ba địa là: 1. Địa có tâm có tứ; 2. Địa không có tâm chỉ có tứ; 3. Địa không có tâm không có tứ. Lại có ba địa là thiện, bất thiện, và vô ký (tức chỉ cho các pháp thiện, bất thiện và vô ký). Lại có ba địa là hữu học, vô học, phi học phi vô học (tức là các pháp vô lậu thuộc hữu học và vô học, và các pháp hữu lậu). Các tâm pháp có ở tất cả các địa này, được gọi là pháp đại địa (như thọ, tứ), các pháp chỉ có ở thiện địa được gọi là pháp đại thiện địa (như tín v.v...), các pháp chỉ có ở địa nhiễm, được gọi là đại phiền não địa pháp (như vô minh v.v...). Tuy nhiên tất cả các pháp này, đều có tên đại địa, đại thiện địa, đại phiền não địa, vì chúng có thể được tìm thấy ở một địa thuộc về chúng. Thật sai lầm, khi cho tất cả các pháp này, nhất định hiện khởi cùng một lúc. Chẳng hạn như thọ có ở tất cả các địa, cũng giống như tưởng, tứ v.v... nhưng như vậy, không có nghĩa là toàn bộ trạng thái của tâm, đều có tất cả các pháp thọ, tưởng v.v...

Có luận sư nhận xét: Các pháp thuộc đại bất thiện địa pháp trước đây vốn không có, mà chỉ được thêm vào sau này, chính kinh đã dẫn ý về vấn đề này.

Tỳ-bà-sa: Nếu thọ ở sau xúc, làm thế nào các ông có thể giải thích đoạn kinh sau: “Vì có nhãn và sắc, nên nhãn thức sinh khởi, sự hòa hợp của ba pháp này là xúc, cùng nhau sinh khởi (câu sinh) là thọ, tưởng, tứ”?

Kinh bộ: Kinh này nói: Thọ, tưởng, và tứ cùng nhau sinh khởi, chứ không nói chúng sinh khởi cùng với xúc, vì thế chúng tôi nói, các pháp này cùng khởi với nhau. Hơn nữa chúng tôi nhận thấy từ ngữ “cùng nhau” (câu) không chỉ được dùng để chỉ cho sự cùng thời mà còn để chỉ cho sự nối tiếp không gián đoạn. Chẳng hạn như kinh nói: “Tu niệm giác chi song hành với tâm từ”, trong khi tâm từ vốn luôn luôn thuộc

pháp thế gian, nhất định không thể cùng thời với các giác chi, vốn luôn luôn là pháp xuất thế. Từ đó cho thấy, không những kinh không chứng minh thọ cùng thời với xúc, mà còn không thừa nhận thọ, tưởng và tư tương ứng hoặc cùng thời với thức (tức nhân thức v.v...).

Hữu bộ: Nhưng vẫn có kinh nói: “Thọ, tưởng, tư, thức, các pháp này tương tạp với nhau, không tách rời nhau”. Tương tạp có nghĩa là “cùng sinh”, từ đó chúng tôi kết luận không có trường hợp thức, thọ, tưởng hoặc tư không sinh khởi cùng thời.

Kinh bộ: Hãy xem xét nghĩa của từ “tương tạp”. Trong kinh các ông trích dẫn ở trên, có đoạn viết: “Cái mà ta cảm nhận (thọ), thì ta suy nghĩ (tư) về nó, cái mà ta suy nghĩ, thì ta khởi tưởng về nó, cái mà ta khởi tưởng về nó thì ta phân biệt được (thức)”. Nói cách khác, có cùng một sự vật làm đối tượng duyên cho thọ, tư, tưởng, và thức. Như vậy, vấn đề đặt ra ở đây là có phải thọ, tư, tưởng được xem là tương tạp, vì có cùng đối tượng duyên (và đây cũng chính là ý kiến của chúng tôi) hay vì chúng cùng khởi như các ông nói?

Tỳ-bà-sa: Từ ngữ “tương tạp” nhằm chỉ cho “các vật sinh khởi cùng thời”. Kinh trên có nói: “thọ (mạng sống) và noãn tương tạp với nhau”. Như vậy chúng chỉ có thể tương tạp là vì cùng thời chứ không thể vì có chung đối tượng duyên, vì chúng không có đối tượng duyên. Mặt khác, kinh còn nói: “Sự hòa hợp của ba pháp là xúc”. Như vậy, làm thế nào có thức, mà lại không có sự hòa hợp của ba pháp? Làm thế nào có sự hòa hợp của ba pháp, mà lại không có xúc? Vì thế tất cả các thức đều có xúc đi kèm theo và tất cả các xúc đều có thọ v.v... đi kèm theo.

Thế nhưng cuộc tranh luận này đã dẫn chúng ta đi quá xa, vì thế hãy trở lại đề tài của mình. Trên đây mới chỉ là sự giải thích sơ lược về tâm thọ. (Dưới đây là phần giải thích chi tiết).

Tụng: (Âm Hán) :

*Thử phục thành thập bát
Do ý cận hành dị.*

Dịch nghĩa:

*Đây lại thành mười tám
Do ý cận hành khác.*

(Loại thọ này có mười tám loại vì có ý cận hành khác nhau).

Luận: Tâm thọ được giải thích ở trên, có mười tám loại khác nhau, vì có sáu cận hành thuộc hỷ, sáu cận hành thuộc ưu, sáu cận hành thuộc xả. Các cận hành thuộc hỷ đều có liên hệ với sắc, thanh, hương, vị, xúc và pháp. Đối với các cận hành thuộc ưu và xả cũng như vậy.

Tại sao lại phân biệt thành mười tám loại khác nhau? Câu hỏi này được đặt ra, là vì nếu xét về tự tánh, tức thể tánh của thọ, thì chỉ có ba loại là hỷ cận hành, ưu cận hành và xả cận hành, nếu xét về mặt tương ứng, thì chỉ có một, vì tất cả đều tương ứng với ý thức, tuy nhiên nếu xét về đối tượng duyên, thì có đến sáu, tức có đối tượng duyên là sắc, thanh v.v...

Không có sự đa dạng về đối tượng duyên của mười tám loại cận hành đầu tiên. Đối tượng duyên của loại ý cận hành thuộc về sắc, thanh v.v... chỉ là các sắc, thanh v.v... Nhưng đối với ba loại pháp cận hành, tức ba loại cận hành (hỷ v.v...) thuộc về pháp, thì có sự đa dạng về đối tượng duyên. Chúng có thể duyên các pháp riêng biệt của năm trần cảnh và trong trường hợp này, đối tượng duyên của chúng không đa dạng và không tạp loạn. Chúng cũng có thể duyên một, hai, ba, cho đến sáu nhóm pháp (là sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp) và trong trường hợp này đối tượng duyên của chúng bị tạp loạn.

Hỏi: Ý cận hành có nghĩa là gì? Tại sao các loại tâm thọ khác nhau (như hỷ v.v...) có tên là ý cận hành?

Đáp: Tỳ-bà-sa đã đưa ra giải thích không chính xác về vấn đề này như sau: “Vì các thọ hỷ, ưu và xả phải nương vào ý để duyên các cảnh sắc, thanh v.v...”. Có ý kiến khác cho là “các thọ hỷ, ưu và xả đã tác động đến ý, khiến cho ý thường duyên trở lại các cảnh sắc, thanh v.v...”. Chính vì có hỷ thọ v.v... mà ý đã nhiều lần tìm đến các cảnh sắc, thanh v.v...

Vấn nạn: Tại sao không gọi thân thọ là ý cận hành?

Giải thích: Dĩ nhiên thân thọ cũng có chỗ dựa là ý nhưng nó còn có chỗ dựa khác là các sắc căn. Hơn nữa, nó không có khả năng phân biệt (giống như nhãn thức v.v... mà nó tương ứng), cho nên không phải là cận hành (tức khả năng “xem xét”).

Vấn nạn: Tại sao lạc căn ở tầng thiền thứ ba, vốn thuộc về một giới chỉ có ý, lại không được xếp vào loại ý cận hành?

Giải thích: Theo Tỳ-bà-sa là vì lúc đầu, có nghĩa là khi đang còn ở cõi Dục, đã không có loại lạc căn thuộc về ý giới (ở cõi Dục thì lạc chỉ là một loại thân thọ) và vì không có loại khổ cận hành đối nghịch với một lạc cận hành, mà người ta đã phải tưởng tượng ra.

Vấn nạn: Nếu cận hành chỉ thuộc về ý địa, tại sao kinh nói: “Sau khi nhìn thấy các sắc nhờ vào nhãn căn thì xem xét các sắc có khả năng phát khởi hỷ thọ (thuận hỷ)”. Như vậy kinh đã nói rõ về sự liên hệ giữa nhãn căn, và cận hành?

Hữu bộ: Đức Thế Tôn dạy như vậy vì muốn đề cập đến sự việc cận hành có thể được phát khởi do năm thức thân. Dù sao thì cận hành cũng chỉ thuộc về ý địa, cũng giống như trường hợp của quán bất tịnh. Mặc dù loại quán này được nhãn thức phát khởi nhưng vẫn thuộc về ý địa vì đã có quán bất tịnh, thì tất yếu phải có định. Hơn nữa kinh nói: “Sau khi nhìn thấy sắc...”, chứ không nói “Khi nhìn thấy sắc...”. Điều này chứng tỏ vấn nạn trên không hợp lý. Vẫn có trường hợp có cận hành đối với sắc, nhưng lại không nhìn thấy sắc v.v... (Chẳng hạn như khi “xem xét” một cách hoan hỷ các sắc v.v... chỉ được nghe người khác nói đến). Nếu không phải như vậy thì một chúng sinh ở cõi Dục không thể “xem xét” các sắc, thanh, và xúc thuộc cõi Sắc (mà chúng sinh này không thể nhìn thấy được) và một chúng sinh ở cõi Sắc cũng không thể nào xem xét hương và vị thuộc cõi Dục. Kinh nói: “Sau khi nhìn thấy các sắc... thì xem xét các sắc” vì sự xem xét này sẽ “rõ ràng” (minh liễu) hơn nếu duyên được một cảnh đã nhìn thấy. Chắc chắn là sau khi nhìn thấy sắc, thì vẫn có thể xem xét các thanh v.v... (vốn đi theo cùng với sắc) và lúc đó sẽ có sự xem xét (cận hành) một thanh chưa được nghe thấy. Tuy nhiên vì kinh muốn tránh sự lộn xộn, nên chỉ nói đến tương quan giữa các căn và các cảnh tương ứng với chúng.

Hỏi: Các cảnh sắc, thanh v.v... đã được kinh nói, là “có khả năng phát khởi hỷ thọ v.v...” (thuận hỷ) như vậy, có phải thể của các cảnh này, chính là các thọ hỷ v.v... hay không?

Đáp: Không phải! Cùng một cảnh, chỉ có thể là “thuận hỷ” cho trường hợp này, và “thuận ưu” cho trường hợp khác. Tất cả đều phụ thuộc vào “chuỗi tương tục”, tức các tính chất của cùng một tâm.

Hỏi: Có bao nhiêu ý cận hành hệ thuộc cõi Dục? Giới nào là đối tượng duyên của ý cận hành thuộc cõi Dục? Và đối với hai cõi còn lại thì sao?

Tụng: (Âm Hán)

*Dục duyên Dục thập bát
Sắc thập nhị thượng tam
Nhị duyên Dục thập nhị
Bát tự nhị Vô sắc
Hậu nhị duyên Dục lục
Tứ tự nhất thượng duyên
Sơ Vô sắc cận phần
Duyên Sắc tứ tự nhất
Tứ bốn cập tam biên*

Duy nhất duyên tự cảnh.

Dịch nghĩa:

Dục duyên Dục: mười tám.

Sắc: mười hai. trên: ba

Hai duyên Dục; Mười hai.

Tám: Tự. Hai: Vô sắc.

Hai sau duyên Dục: sáu.

Bốn: tự. Một: duyên trên.

Sơ Vô sắc cận phần

Bốn: duyên Sắc. Một: tự.

Bốn: căn bản, ba: biên

Chỉ một: duyên tự cảnh.

(Mười tám ý cận hành thuộc cõi Dục đều duyên cõi Dục. Trong đó có mười hai duyên cõi Sắc, ba duyên cõi Vô sắc. Mười hai ý cận hành thuộc hai tầng thiền duyên cõi Dục. Trong đó tám duyên tự giới, hai duyên cõi Vô sắc. Sáu ý cận hành thuộc hai tầng cuối, đều duyên cõi Dục. Trong đó bốn duyên tự giới, một duyên cõi Vô sắc. Ban đầu ở cõi Vô sắc cận phần. Có bốn ý cận hành duyên cõi Sắc, một duyên tự giới. Ở bốn tầng định căn bản và ba định biên tế chỉ có một ý cận hành duyên tự giới).

Luận: Có mười tám ý cận hành sinh khởi ở chúng sinh thuộc cõi Dục, và tất cả đều có thể lấy cõi Dục làm đối tượng duyên. Mười hai trong số này có thể duyên cõi Sắc, tức loại trừ ba ý cận hành (hỷ, ưu, xả) thuộc về hương và ba thuộc về vị vì ở cõi Sắc không có hương, vị. Ba trong số này, tức pháp cận hành, có thể duyên cõi Vô sắc, mười lăm loại còn lại không thể duyên cõi Vô sắc vì giới này không có sắc, thanh v.v...

Về cõi Sắc thì chia làm hai pháp: Hai tầng thiền đầu và hai tầng cuối.

Cõi Sắc không có ưu cận hành. Ở hai tầng thiền đầu tiên, có sáu hỷ cận hành và sáu xả cận hành. Mười hai loại này có thể duyên cõi Dục. Tám trong số này, có thể duyên cõi Sắc, tức loại trừ các cận hành thuộc hương và vị. Hai trong số này có thể duyên cõi Vô sắc, đó là các pháp cận hành thuộc hỷ và xả.

Hai tầng thiền cuối cùng không có ưu cận hành và hỷ cận hành, vì thế ở đó chỉ có sáu xả cận hành duyên sắc, thanh, hương, vị, xúc và pháp của cõi Dục, duyên sắc, thanh, xúc và pháp của cõi Sắc, và duyên pháp của cõi Vô sắc.

Về cõi Vô sắc cũng chia làm hai phần, là cận phần định của Không xứ và các tầng định tiếp theo.

Nhóm từ “Vô sắc cận phần” trong tụng văn, có nghĩa là Không vô biên xứ cận phần. Ở tầng định này có bốn cận hành. Đó là các xả cận hành đối với sắc, thanh, xúc và pháp của tầng thiền thứ tư. Đây là ý kiến của các luận sư, cho tâm ở loại định này có tính chất biệt duyên, tức xem xét riêng biệt từng cảnh sắc, thanh v.v... Nhưng có các luận sư khác, lại cho tâm này có tính chất tổng duyên, vì quán sát toàn bộ năm uẩn của tầng thiền thứ tư mà không phân biệt riêng từng uẩn. Theo các luận sư này, tầng định này vì thế chỉ có một loại cận hành, lấy tầng thiền thứ tư, làm đối tượng duyên, đó là loại pháp cận hành tạp duyên. Ở tầng định này cũng chỉ có một pháp cận hành có đối tượng duyên, là cõi Vô sắc.

Ở cõi Vô sắc nói riêng hoặc còn gọi là “chính” (bản), chỉ có một loại cận hành là pháp cận hành, lấy cõi Vô sắc làm đối tượng duyên. Ở phần sau, sẽ bàn về vấn đề tâm ở các tầng định “chính” của cõi Vô sắc không duyên các cõi thấp hơn.

Hỏi: Ý cận hành có thuộc vô lậu không?

Tụng đáp:

Thập bát duy hữu lậu.

Dịch nghĩa:

Mười tám chỉ hữu lậu.

(Mười tám cận hành luôn luôn hữu lậu).

Luận: Không có cận hành thuộc vô lậu.

Một chúng sinh sinh ở cõi Dục và đã không đắc tâm thiện thuộc cõi Sắc (khi nhập định vị chí cho nên không lìa bỏ được cõi Dục và không nhập được các tầng thiền) thì thành tựu: 1. Mười tám cận hành thuộc Dục giới địa; 2. Tám cận hành thuộc tầng thiền thứ nhất và thứ hai (gồm bốn hỷ cận hành và bốn xả cận hành, có đối tượng duyên là sắc, thanh, xúc và pháp). Những cận hành thuộc hỷ và xả, có đối tượng duyên là hương và vị thuộc cõi Dục, sinh khởi trong các tầng thiền, thì không phải là loại nhiễm ô (vì hành giả đắc thiền đã lìa bỏ cõi Dục), do đó chúng sinh này không có các cận hành này (vì một chúng sinh thuộc các địa thấp hơn chỉ có các pháp nhiễm ô thuộc các địa cao hơn); 3. Bốn xả cận hành thuộc hai tầng thiền cuối; 4. Một pháp cận hành thuộc cõi Vô sắc và cũng là loại nhiễm ô.

Nếu đã hoạch đắc tâm thiện thuộc cõi Sắc (khi nhập định vị chí), nhưng chưa lìa bỏ tham cõi Dục thì thành tựu: 1. Mười tám cận hành

thuộc cõi Dục; 2. Mười cận hành thuộc tầng thiền thứ nhất, đó là bốn hỷ cận hành nhiếp ô, tức không có các cận hành duyên hương vị, và sáu xả cận hành thuộc định vị chí; 3. Về các tầng thiền còn lại và cõi Vô sắc thì giống như trên.

Các trường hợp khác có thể dựa vào các nguyên tắc trên đây để biết.

Một chúng sinh, sinh ở cõi Sắc chỉ thành tựu một cận hành thuộc cõi Dục là xả pháp cận hành, tương ứng với thông quả tâm.

Luận chủ: Trên đây, là giải thích của Tỳ-bà-sa về các cận hành, tuy nhiên, theo chúng tôi, đó chưa phải là những gì kinh văn muốn trình bày. Một người đã xả lìa nhiếp ô đối với một cảnh như sắc v.v... thì không thể nói người này khởi cận hành, đối với cảnh này. Không phải tất cả hỷ v.v... đều thuộc về cận hành cho dù chúng là hữu lậu! Chúng chỉ thuộc về cận hành khi bị tạp nhiếp, theo nội dung kinh văn, tức là khi “yêu, ghét, xả không được dẫn dắt vì sự hiểu biết đúng đắn”. Và chính vì để đối trị các cận hành này, mà “sáu cách thế tồn tại hay sáu phương pháp hằng trụ” (lục hằng trụ) đã được thuyết giảng: “Sau khi nhìn thấy các sắc, nhờ vào nhãn căn, thì không vui mừng (hỷ), không lo buồn (ưu), mà chỉ giữ tâm bình thản trong chánh niệm và chánh trí...”. Chúng tôi cho cách diễn dịch của chúng tôi là hợp lý, vì xét thấy không phải A-la-hán không có hỷ thọ thế gian thuộc thiện (và dĩ nhiên là hữu lậu) khi duyên một pháp, và cái cần ngăn chặn chính là loại hỷ tạp nhiếp làm ý cận hành.

Hơn nữa, đối với hỷ ưu xả, nếu chia làm hai trường hợp đam mê và xuất ly, thì sẽ lập thành ba mươi sáu “điểm của đấng Đại sư” (sư cú), sở dĩ có tên gọi như vậy là vì sự phân chia này đã được bậc Đại sư thuyết giảng: Nướng vào đam mê gọi đó là các thọ nhiếp, nướng vào xuất ly gọi đó là các thọ thiện.

Là một trong các chi của hữu, thọ còn có rất nhiều ý nghĩa khác nhau, ngoài những gì vừa được bàn đến ở trên.

Tuy nhiên các chi còn lại của hữu, sẽ không được giải thích ở đây.

Tụng: (Âm Hán)

Dư dĩ thuyết đương thuyết.

Dịch nghĩa:

Còn đã nói, sẽ nói.

(Những gì còn lại, đã được nói đến hoặc sẽ nói đến).

Luận: Thức và sáu xứ đã được giải thích ở chương đầu tiên, các

hành và hữu sẽ được giải thích ở phẩm Nghiệp, ái và thủ sẽ được giải thích ở phẩm Tùy miên.

Trước đây có nói duyên khởi là phiền não, nghiệp và sự.

Tụng: (Âm Hán)

*Thử trung thuyết phiền não
Như chủng phục như long
Như thảo căn thọ hành
Cập như kang lý mẽ
Nghiệp như hữu kang mẽ
Như thảo được như hoa
Chư dị thực quả sự
Như thành thực ẩm thực.*

Dịch nghĩa:

*Trong đây nói phiền não
Như hạt giống, như rồng
Như rễ cỏ cành cây
Như gạo trong vỏ trấu
Nghiệp như gạo còn trấu
Như thảo được như hoa
Là quả dị thực, sự
Giống như thức ăn uống.*

(Phiền não được nói đến ở đây giống như hạt giống, như rồng, như cỏ, rễ, cây, cành và giống như vỏ trấu. Nghiệp như lúa còn trấu, như thảo được, như hoa, là quả dị thực, sự, giống như đồ ăn uống).

Luận: Từ phiền não sinh ra phiền não, nghiệp, và sự, cũng giống như từ hạt giống sinh ra thân, lá v.v...

Giống như nước trong đầm nơi có rồng ở, không bao giờ khô cạn, thì đại dương của “sinh”, nơi có con rồng phiền não trấn giữ, cũng không bao giờ khô cạn.

Cây cối nếu chưa bị đứt rễ, thì vẫn tiếp tục đâm chồi nảy lộc, cho dù người ta có chặt đi chặt lại lá cành của chúng. Cũng giống như vậy, chừng nào phiền não còn chưa được nhổ tận gốc, thì các nẻo vẫn còn tiếp tục tăng trưởng!

Cây cối cho hoa cho quả vào các thời kỳ khác nhau, cũng giống như vậy, phiền não sinh khởi phiền não, nghiệp và sự không phải chỉ trong một lần.

Hạt lúa, cho dù còn nguyên vẹn, vẫn không thể nảy mầm khi đã bị bóc vỏ, cũng giống như vậy, nghiệp phải có vỏ phiền não, mới có thể

sinh quả trong một đời sống mới.

Nghiệp giống như hạt lúa còn vỏ. Nghiệp giống như loài cỏ khô héo khi quả đã chín, vì một khi nghiệp đã chín, thì không thể chín lại lần nữa. Và cũng giống như hoa, là nguyên nhân gần của việc sinh quả, nghiệp cũng là nguyên nhân gần của việc sinh quả dị thực.

Đồ ăn đồ uống không thể sinh ra đồ ăn đồ uống, mà chúng chỉ được thọ dụng, cũng giống như vậy, sự là quả dị thực. Từ quả dị thực không thể sinh ra một quả dị thực mới, vì nếu thực sự như vậy, thì không thể nào có giải thoát!

Chuỗi tương tục của các uẩn, trong tiến trình có điều kiện của nó chỉ là một sự nối tiếp của bốn loại hiện hữu, mà chúng ta đã giải thích ở trước,

Tụng:

(Âm Hán):

*Ư tứ chủng hữu trung
Sinh hữu duy nhiệm ô
Do tự địa phiền não
Dư tam Vô sắc tam.*

Dịch nghĩa:

Ở trong bốn loại hữu
Sinh hữu là nhiệm ô.
Do phiền não tự địa
Còn ba. Vô sắc: ba.

(Trong bốn loại hữu, sinh hữu là nhiệm ô, do phiền não ở tự địa. Các hữu khác có cả ba loại. Cõi Vô sắc có ba hữu).

Luận: Trong bốn hữu, sinh hữu luôn luôn nhiệm ô, không bao giờ thuộc thiện hay vô ký. Khi sinh hữu bắt đầu ở một địa nào đó, (như cõi Dục, hay tầng thiền thứ nhất v.v...) thì tất cả các phiền não của địa này sẽ làm cho nó nhiệm ô. Các luận sư Đối pháp nói: “Trong các phiền não, không có phiền não nào, không làm nhiệm ô tâm khi tái sinh (kết sinh), tuy nhiên, sự tái sinh chỉ xảy ra vì có phiền não, chứ không phải do các triền cấu tự lực hiện khởi (như tật, xan, phẫn, phú vốn chỉ tương ứng với vô minh).

Tuy ở giai đoạn này: tức giai đoạn lâm chung thân tâm có thể đều bị muội liệt, nhưng khi một người đã thường có một loại phiền não nào đó thì phiền não này, vì được dẫn khởi giống như thế, cũng hiện hành vào lúc lâm chung.

Các hữu còn lại có thể là thiện, nhiệm hoặc vô ký.

Hỏi: Có phải tất cả bốn loại hữu này đều có ở cõi Vô sắc?

Đáp: Ở cõi Vô sắc chỉ có ba loại, tức trừ trung hữu. Như vậy cả bốn loại đều tồn tại ở cõi Dục và cõi Sắc.

Trên đây đã giải thích duyên khởi, tiếp theo là phần nói về chúng sinh, một khi đã sinh ra, sẽ tồn tại như thế nào.

Tụng: (Âm Hán)

*Hữu tình do thực trụ
Đoạn dục thể duy tam
Phi sắc bất năng ích
Tự căn giải thoát cố
Xúc tư thức tam thực
Hữu lậu thông tam giới
Ý thành cập cầu sinh
Thực hương trung hữu khởi
Tiền nhị ích thử thể
Sở y cập năng y
Hậu nhị ư đương hữu
Dẫn cập khởi như thứ.*

Dịch nghĩa:

*Hữu tình nhờ ăn sống
Dục đoạn thực: ba xứ.
Sắc xứ thì không thể
Vì tự căn giải thoát.
Xúc, tư, thức ba thực
Hữu lậu thông ba cõi
Ý thành và cầu sinh
Thực hương, Trung hữu, khởi.
Hai trước tăng đời này
Sở y và năng y
Hai loại sau thứ tự
Dẫn khởi đời vị lai.*

(Hữu tình tồn tại nhờ ăn uống. Đoạn thực ở cõi Dục bao gồm ba xứ. Sắc xứ không phải là thức ăn. Vì không tăng ích căn và các bậc giải thoát. Xúc, tư, thức là thức ăn của cả ba giới, nếu là hữu lậu. Các tên gọi của trung hữu: Ý thành, Cầu sinh, Thực hương, Trung hữu, Khởi. Hai loại thức ăn đầu làm tăng trưởng, là đối tượng được nương dựa và chủ thể nương dựa của đời này. Hai loại sau, theo thứ tự dẫn và Khởi đời vị lai).

Luận: Kinh nói: “Đức Thế Tôn đã tuyên thuyết một pháp, mà chính Đức Thế Tôn đã biết và nhìn thấy, đó là tất cả chúng sinh đều tồn tại nhờ thức ăn”.

Có bốn loại thức ăn: Đoạn thực, xúc, tư, và thức

Đoạn thực có hai loại: Thô và tế. Loại tế, là thức ăn của chúng sinh trung hữu (vốn sống được là nhờ mùi hương, nên có tên là Kiện-đạt-phước), của chư thiên, của những người ở vào thời kỳ sơ khởi của một kiếp, vì loại thức ăn này, giống như dầu ngấm vào cát, có thể xuyên suốt cơ thể và không biến thành phần uế. Hoặc vì đây là loại thức ăn của chúng sinh vi tế nên gọi là tế, như của chúng sinh thuộc loại thấp sinh, chúng sinh sơ sinh (thai nhi) v.v... Trái lại đây là thô.

Ở hai cõi trên, chỉ có chúng sinh đã đoạn trừ lòng tham đối với đoạn thực, mới có thể sinh vào đó, vì thế loại thức ăn này chỉ có ở cõi Dục.

Đoạn thực bao gồm hương, vị, và xúc, vì chỉ có ba loại này mới có thể chia thành phần đoạn và nuốt vào được. Hành động này được thực hiện qua hai đường mũi và miệng, để có thể hấp thụ các thành phần khác nhau của đoạn thực.

Hỏi: Làm thế nào có thể gọi là thức ăn đối với mùi hương v.v... Vì ở trong bóng râm, trong tia sáng nóng, trong ngọn lửa, trong ánh sáng (của ngọc bích v.v...) khi mà mùi hương v.v... trong các trường hợp này, không thể chia làm phần đoạn để có thể nuốt được?

Đáp: Theo truyền thuyết, khi nói “Thức ăn bao gồm ba xứ” là để chỉ cho các trường hợp chung. (Mùi hương có trong bóng râm v.v... thì không phải là thức ăn, nhưng khi tập hợp lại, thì mùi hương cũng là thức ăn). Chúng tôi nghĩ, dù mùi hương không thể nuốt được, nhưng vẫn góp phần vào sự tồn tại của chúng sinh, giống như các loại đồ ăn, khác, cho nên vẫn có thể xem mùi hương là loại đồ ăn vi tế, cũng giống như sự tắm rửa, thuốc xức.

Hỏi: Tại sao sắc xứ (tức màu sắc và hình dạng) không phải là đồ ăn, khi mà người ta vẫn có thể nuốt được từng phần của chúng?

Đáp: Đã là thức ăn, thì phải có tác dụng bồi bổ các căn và các đại chủng, làm chỗ dựa cho các căn. Trong khi đó, các thứ được nhìn thấy (sắc), khi chúng được nuốt vào: tức khi đồ ăn được đưa vào miệng để nuốt xuống thì các thứ này, lại không có tác dụng bồi bổ cho căn của chúng (nhãn căn) cũng như các đại chủng làm chỗ dựa cho nhãn căn. Sắc xứ cũng không thể bồi bổ các căn khác, vì không phải là đối tượng duyên của các căn này. Dĩ nhiên, chừng nào ta còn nhìn thấy sắc xứ, thì

nó còn có thể phát sinh hỷ lạc, tuy nhiên trong trường hợp này, những gì làm thành thức ăn, không phải là các cảnh thuộc sắc, mà lại chính là các loại xúc có các cảnh này làm đối tượng duyên. Giải thích mà chúng tôi nêu ra ở đây, được xác chứng vì sự kiện các cảnh sắc khả ái không có ích lợi gì đối với các bậc giải thoát khi nhìn thấy chúng. (Nếu sắc xứ có chức năng của các thứ ăn uống khi người ta nhìn thấy nó, thì có lẽ nó cũng làm lợi ích cho những người đã giải thoát sự tham muốn đối với đoạn thực, tức hàng Bất hoàn và A-la-hán, giống như sự ích lợi của hương, vị v.v... đối với các Thánh giả này khi nhìn thấy chúng).

Xúc là pháp sinh khởi từ sự hòa hợp của ba pháp, tư là ý nghiệp, thức là thức uẩn. Ba loại thức ăn này chỉ có tánh hữu lậu và cả ba cõi đều có.

Hỏi: Tại sao chúng không phải là thức ăn khi có tánh vô lậu?

Đáp: Các luận sư Tỳ-bà-sa giải thích: “Thức ăn có nghĩa là cái làm cho hữu tăng trưởng, trong khi các pháp vô lậu, lại có tác dụng hủy diệt các hữu”. Giải thích này phù hợp với kinh, vì như kinh nói: “Thức ăn có tác dụng hỗ trợ “các chúng sinh đang hiện hữu” (bộ-đa), được tồn tại, được đi đến, và tư trợ những chúng sinh mong cầu tái sinh (cầu sinh)”. Trong khi xúc, tư và thức, nếu thuộc vô lậu, thì không thể khởi hai tác dụng này.

Hỏi: “Chúng sinh đang hiện hữu” là những chúng sinh đã được sinh ra, nhưng “chúng sinh mong cầu tái sinh” thì có nghĩa là gì?

Đáp: Để chỉ cho thân trung hữu. Đức Thế Tôn đã nói về loại chúng sinh này dưới năm tên gọi khác nhau:

1. Ý thành, vì do ý sinh khởi và vì nó tự hình thành mà không nương vào bất kỳ yếu tố nào ở bên ngoài như tinh, huyết v.v...

2. Cầu sinh, vì tính chất của chúng sinh này là tìm đến chỗ của sinh hữu.

3. Thực hương, vì chúng ăn mùi hương.

4. Trung hữu, vì là các uẩn này nằm giữa hai thú (nẻo, đường).

5. Danh khởi, vì sự khởi lên của nó, tức sự sinh ra của nó là để nhắm đến sinh hữu. Kinh nói: “Sau khi khởi được một thân khổ đau (hữu hoại tự thể), thì sẽ sinh vào một thế giới khổ đau (hữu hoại thế gian)”. Kinh còn nói: “Có kẻ đoạn được các kết sử dẫn đến khởi (khởi kết), mà không đoạn được các kết sử dẫn đến sinh (sinh kết)”, rồi kinh đưa ra bốn trường hợp: 1. Thánh giả lìa bỏ cõi Dục và cõi Sắc khi đang thuộc về hàng Bất hoàn, tức đã đoạn trừ các kết sử dẫn đến sự khởi hoặc trung hữu vì sẽ không còn tái sinh vào các cõi mà ở đó, sự thọ sinh được dẫn

khởi vì một thân trung hữu, nhưng không đoạn trừ được các kết sử dẫn đến sự thọ sinh vì sẽ còn tái sinh vào cõi Vô sắc; 2. Thánh giả Bất hoàn nhất định chứng đắc Niết-bàn ở trung hữu (trung bát Niết-bàn) vẫn còn ràng buộc với khởi nhưng đã giải thoát sinh; 3. Bạc A-la-hán đã đoạn trừ cả hai loại kết sử; 4. Tất cả những ai không thuộc về các trường hợp nói trên, không đoạn trừ được hai loại kết sử nói trên.

Có giải thích khác cho “bộ-đa” là chỉ cho A-la-hán, và “câu sinh” là chỉ cho các chúng sinh có tham ái (hữu ái), tức còn tái sinh.

Hỏi: Những loại thức ăn nào có thể làm cho “bộ đa” an trụ và tăng ích cho “câu sinh”?

Đáp: Theo Tỳ-bà-sa, cả bốn loại đều có thể có hai chức năng này, vì đoạn thực cũng là duyên tự trợ tăng ích cho một hữu ái (câu sinh) nhận lấy một đời sống ở vị lai (hậu hữu) cho những ai còn chấp trước loại đời sống này. Điều này đã được nêu rõ trong kinh. Đức Thế Tôn nói: “Bốn loại thức ăn này là gốc rễ của bệnh, nhọt, gai (Và với ba loại bệnh, nhọt, gai, người ta hiểu điều này ám chỉ năm thủ uẩn của một đời sống mới) là nhân duyên của lão tử (Và lão tử chính là lão tử của đời sống kế tiếp)”.

Hỏi: (Hiển nhiên là đoạn thực giúp cho chúng sinh đang hiện hữu được tồn tại). Nhưng làm thế nào ý tứ thực có thể có được năng lực này?

Đáp: Người ta kể: Có một người cha, khi lâm vào cảnh đói khát, đã có ý muốn đi đến một xứ khác, nhưng ông ta đã kiệt sức vì đói, trong khi hai đứa con lại đang còn nhỏ dại. Khi cảm thấy mình không thể sống được nữa, ông ta liền lấy một cái bao, đổ đầy tro, để lên trên một bức tường, rồi cố thuyết phục hai đứa con tin trong bao có chứa đầy gạo! Vì cứ tưởng là có thật như vậy, nên hai đứa con đã sống được một thời gian nữa. Cho đến một hôm, có người đến lấy bao tro xuống và mở ra, thì hai đứa con mới biết trong bao chỉ toàn là tro, nên tuyệt vọng mà chết. Lại có một câu chuyện tương tự như thế, kể về một đoàn thương khách bị đắm tàu ở ngoài khơi. Vì bị đói khát hành hạ, nên khi nhìn thấy một khối đá bọt tất cả đã tưởng đó là bờ, ảo tưởng này đã giúp sức cho họ bơi đến chỗ đó và nhờ thế mà đã kéo dài được mạng sống. Tuy nhiên khi họ đến nơi và nhận ra sự thật, thì cũng tuyệt vọng mà chết. Luận Tập Dị Môn Túc cũng có viết: “Ở biển có một loài động vật to lớn thường lên bờ đẻ trứng. Khi đẻ xong, chúng vùi trứng xuống cát rồi lại trở xuống biển. Nếu con mẹ thường nghĩ đến số trứng này, thì trứng sẽ không bị hư, nhưng nếu quên không nghĩ tới, thì trứng sẽ bị thối hư”.

Nhận xét của Kinh bộ: Sự suy diễn này không đúng! Vì sự nhớ nghĩ của người khác, không phải là một loại thức ăn (cho bản thân mình). Vì thế lẽ ra phải nói: “Nếu những đứa con trong trứng, nghĩ đến mẹ chúng, thì chúng sẽ không chết, nếu chúng quên mẹ chúng, thì chúng sẽ chết”.

Hỏi: Các pháp hữu lậu đều làm cho hữu tăng trưởng, tại sao Đức Thế Tôn dạy chỉ có bốn loại thức ăn này?

Đáp: Vì Đức Thế Tôn chỉ kể ra những loại chính. Hai loại đầu trong số này có tác dụng tăng ích đối với đối tượng nương dựa và chủ thể nương dựa, hai loại sau có tác dụng dẫn khởi hậu hữu.

Đối tượng nương dựa là thân có các căn (hữu căn thân), làm chỗ dựa cho tâm và tâm sở. Đoạn thực nuôi dưỡng thân, và xúc thì nuôi dưỡng tâm. Hai loại thức ăn này, cũng tương tự như bà vú, có thể giúp cho chúng sinh đã sinh ra, có thể sống được, cho nên là vật chính yếu cho sự tồn tại của chúng sinh đã sinh.

Ý tư chính là nghiệp, dẫn khởi một đời sống mới (hậu hữu) một đời sống mới được dẫn khởi như thế đã được tạo ra vì một chủng tử là thức (thức chủng tử), do nghiệp huân tập. Như vậy, ý tư và thức đều là hai loại thức ăn, có khả năng làm sinh ra, tương tự như khả năng của một người mẹ, cho nên đều là các vật chính yếu, đối với việc tạo ra đời sống của những chúng sinh chưa sinh.

Hỏi: Có phải tất cả những gì có phần đoạn đều là thức ăn?

Đáp: Có khi có phần đoạn, nhưng không phải là thức ăn. Có bốn trường hợp: 1. Có phần đoạn nhưng không phải thức ăn, như những gì được ăn vào từng miếng, nhưng lại làm tổn hoại các căn và các đại chủng duy trì các căn này; 2. Là thức ăn nhưng không có phần đoạn, như xúc, ý tư và thức; 3. Có phần đoạn và cũng là thức ăn, như những gì được ăn vào từng miếng và có tác dụng làm tăng trưởng các căn và các đại chủng duy trì các căn này; 4. Không phải phần đoạn, cũng không phải thức ăn, như thanh v.v...

Đối với các loại thức ăn khác cũng được phân tích như trên, tức chỉ cần thay đổi tên gọi của chúng.

Hỏi: Có trường hợp: Xúc, ý tư và thức có tác dụng làm tăng trưởng các căn và đại chủng nhưng lại không phải là thức ăn không?

Đáp: Có. Đó là các xúc v.v... thuộc về một địa, khác với địa mà chúng sinh này đang sống, và ở các địa mà ba pháp này đều là vô lậu.

Tất cả những gì được hấp thụ và có thể có tác hại đến kẻ đã hấp thụ chúng, cũng được gọi là thức ăn. Theo Tỳ-bà-sa, có hai sát-na mà

một vật sau khi được hấp thụ, có tác dụng làm thức ăn: 1. Ngay khi được hấp thụ đã làm cho hết đói và hết khát; 2. Sau khi được tiêu hóa, đã làm tăng trưởng các căn và đại chủng.

Ở đây lại nảy sinh một vấn đề khác:

Hỏi: Có bao nhiêu loại thức ăn trong các nẻo và trong các loại sinh khác nhau?

Đáp: Tất cả đều có đủ trong năm nẻo và bốn sinh.

Hỏi: Có bao nhiêu loại thức ăn ở địa ngục? Hòn sắt nóng và đồng nấu chảy, không phải là thức ăn sao? Nếu thực tế xảy ra như vậy, nếu những gì có tác hại mà cũng là thức ăn, thì sẽ trái với giải thích ở trên về bốn trường hợp (của Luận Tập Dị Môn Túc) và cả định nghĩa sau đây của Luận Phẩm Loại Túc: “Đoạn thực là gì? Đoạn thực là những gì nhờ nó mà có sự tăng ích các căn, tăng trưởng và duy trì các đại chủng, v.v...”.

Đáp: Chủ trương về sự có mặt của đoạn thực ở địa ngục, không mâu thuẫn với những định nghĩa mà các ông vừa trích dẫn ở trên. Đúng là các định nghĩa này có nói đến thức ăn như là vật có tác dụng làm tăng ích. Tuy nhiên đối với những thứ, mà nếu được nuốt vào, sẽ có tác dụng làm tổn giảm như ở địa ngục, thì chúng lại có tính chất của thức ăn, vì chúng có thể làm giảm cơn đói khát, cho dù chỉ là trong giây lát! Hơn nữa, ở Cõi địa ngục vẫn có các loại thức ăn giống như ở người. Vì thế đoạn thực đều có ở cả năm thú (nẻo, đường).

Cũng về vấn đề đoạn thực, chúng ta hãy tìm hiểu đoạn kinh sau: “Một người bố thí thức ăn cho một trăm tiên nhân ngoại đạo lừa dục và một người chỉ bố thí thức ăn cho một Dị-sinh ở Thiệm-bộ-lâm thì người sau có công đức lớn hơn người trước”. Như vậy nhóm từ Dị-sinh Thiệm-bộ-lâm có nghĩa là gì?

Giải thích thứ nhất trong Tỳ-bà-sa: Ở đây, “Thiệm-bộ-lâm” có nghĩa “Chiêm bộ châu” vì thế phải hiểu là “Tất cả chúng sinh sống ở Chiêm bộ châu có một cái bụng”.

Giải thích này không thể chấp nhận được, vì đã nói “chỉ một dị sinh...” thì không thể hiểu là “tất cả chúng sinh...”. Và cho dù có nghĩa như vậy đi nữa thì vẫn không hiểu được tại sao kinh lại phải so sánh sự cúng dường cho vô số Dị sinh sẽ có nhiều công đức hơn sự cúng dường cho một trăm tiên nhân! Vì điều này đã quá hiển nhiên và chẳng có gì đặc biệt đáng nói.

Giải thích thứ hai: Dị sinh được nói đến ở đây chính là Bồ-tát tiếp cận với giác ngộ (Cận Phật Bồ-tát).

Giải thích thứ ba: Theo những người tán thành giải thích thứ ba, thì giải thích thứ hai vẫn không thể chấp nhận được. Sự cúng dường cho một vị Bồ-tát như vậy, thì thật sự có công đức vô lượng, có công đức lớn hơn cả công đức cúng dường cho một trăm vị Câu chi A-la-hán, vì thế không nên so sánh theo cách trên (tức đem so sánh với tiên nhân). Cuối cùng, Tỳ-bà-sa cho Di sinh được nói đến ở đây, là người đạt được các thiện căn, gọi là thuận phần quyết trạch.

Luận chủ: Theo quan điểm của chúng tôi, nhóm từ này không có một nghĩa tương đương và cách dùng này không phù hợp với nghĩa của nhóm từ này, cũng không có kinh luận nào sử dụng nhóm từ này theo nghĩa như vậy, do đó, giải thích trên chỉ là một sự tưởng tượng mà thôi! Thật ra từ ngữ này, với nghĩa “ở Thiệm-bộ-lâm, chỉ thích hợp cho trường hợp của một Bồ-tát ở đời sống sau cùng trước khi thành Phật là một dị sinh đã lìa dục, vì thế có thể so sánh vị này với các tiên nhân ngoại đạo lìa dục, để nói sự cúng dường cho vị này, thì có nhiều công đức hơn là cúng dường tiên nhân. Chắc chắn là cúng dường cho Bồ-tát này, thì nhiều công đức hơn cúng dường cho vô số tiên nhân. Nếu kinh nói có nhiều công đức hơn việc cúng dường cho một trăm tiên nhân thì đó là vì kinh muốn giải thích mức độ công đức nhiều hơn cả trăm lần. Chúng ta thấy sau lần so sánh này, kinh không còn nhắc đến trường hợp ở Thiệm-bộ-lâm nữa. Kinh không nói: “Cúng dường cho một Thánh giả thuộc Dự lưu hưởng thì có công đức vô lượng vô biên, so với việc cúng dường các Di sinh Thiệm-bộ-lâm” lẽ ra đây phải là những kinh nói đến nếu như từ ngữ có nghĩa là “người đắc thuận phần quyết trạch”- thế nhưng kinh lại lấy tiên nhân để so sánh: “Cúng dường cho một Thánh giả thuộc Dự lưu hưởng, thì có công đức thù thắng hơn, cúng dường một trăm tiên nhân ngoại đạo...”.

Trên đây đã nói về duyên khởi và sự tồn tại của chúng sinh. Trước đây cũng đã đề cập đến vấn đề chết là sự chấm dứt mạng sống (thọ) v.v..., vì thế phần sau đây sẽ tiếp tục bàn về, loại thức nào có mặt và thọ nào tương ứng ở thời điểm cái chết xảy ra, cũng như vào thời điểm bắt đầu của sự sống.

Tụng: (Âm Hán)

*Đoạn thiện căn dữ tục
Lìa nhiễm thoái tử sinh
Hứa duy ý thức trung
Tử sinh duy xả thọ
Phi định vô tâm nhị*

*Nhị vô ký Niết-bàn
Tiệm tử tức tê tâm
Tối hậu ý thức diệt
Hạ nhân thiên bất sinh
Đoạn mạng ma thủy đẳng.*

Dịch nghĩa:

*Đoạn và tục thiện căn
Lìa nhiễm thoái tử sinh
Đều ở tại ý thức.
Tử sinh chỉ xả thọ
Không định, không vô tướng.
Hai vô ký, Niết bàn
Chết chậm: chân, rốn, tim.
Sau cùng ý thức diệt
Dưới, người, trời, bất sinh,
Đoạn mạng-na là thủy...*

(Sự đoạn và tiếp nối thiện căn. Lìa bỏ và thoái thất lìa bỏ, tử và sinh đều ở tại ý thức. Lúc tử và sinh, chỉ tương ứng với xả thọ, không phải định, không phải vô tướng. Đắc Niết-bàn với hai tâm vô ký. Nếu chết chậm thì ở chân, rốn, tim. Có sự hủy diệt của ý thức cuối cùng. Loại ở dưới, người, trời, hàng bất sinh, đoạn mạng-ma là do thủy v.v...).

Luận: Sự dứt đoạn và sự tiếp nối các thiện căn, sự lìa bỏ một giới hoặc một địa (như tầng thiên thứ nhất v.v...) và sự đánh mất sự lìa bỏ này, sự chết và sống, tất cả đã có thể xảy ra, là vì có ý thức. Những gì nói về sinh, cũng chính là những gì xảy ra ở thời điểm khởi đầu của trung hữu, vì thế không cần phải nói thêm về trung hữu.

Ý thức, vào lúc chết cũng như lúc sinh ra, đều tương ứng với xả thọ, tức là loại thọ không lạc cũng không khổ. Xả thọ không phải là loại thọ mãn lợi, trong khi các loại thọ khác đều mãn lợi, do đó loại thức sinh và tử, không thể tương ứng với chúng, vì nếu tương ứng với chúng, thì chính thức cũng sẽ trở thành mãn lợi!

Cái chết và sự sống đều xảy ra ở ý thức, (đối với ý thức và do vì ý thức). Tuy nhiên, cái chết không thể xảy ra ở một người có tâm đang định. Tâm định được tìm thấy ở một địa, chẳng hạn như ở tầng thiên thứ nhất v.v... khác với cõi Dục nơi mà chúng ta cho là chỉ có chết và thọ sinh. Mặt khác, nếu chúng ta quán sát một chúng sinh chết hoặc sinh ra ở một địa thuộc về định, thì sẽ thấy tâm của người này, chắc chắn không thể định, vì tâm định chỉ có thể định được nhờ vào gia hạnh, vì thế tâm

định luôn luôn mất lợi. Ngoài ra, tâm định là loại tâm có khuynh hướng kéo dài và làm cho kéo dài, vì thế nó không thích hợp với sự đứt đoạn của chuỗi tương tục.

Cũng không có chết hoặc thọ sinh, đối với những người “không có tâm” (vô tâm) (tức là những người nhập vào định diệt tận hay định vô tướng, là chư thiên thọ quả dị thực định vô tướng). Chúng sinh vô tâm không thể chết. Khi thân của họ (chỗ dựa = hữu căn thân) bắt đầu biến hoại vì bị gươm đâm hoặc bị lửa đốt, hoặc vì quả báo thiên định đã tận thì lúc đó, loại tâm liên kết với thân (tâm thuộc chỗ dựa) (và tồn tại ở thân dưới dạng chủng tử) chắc chắn sẽ hiện khởi và sau đó cái chết mới xảy ra.

Tình trạng vô tâm cũng không thích hợp với sự thọ sinh, vì tất cả các nhân khiến cho tâm bị đứt đoạn đều không có, và cũng vì không thể có sự thọ sinh, nếu không có phiền não.

Tử hữu có thể là thiện, bất thiện hoặc vô ký, nhưng nếu nhập Niết-bàn thì chỉ có hai tâm vô ký là oai nghi và dị thực sinh. Có luận sư cho là ở cõi Dục tâm dị thực sinh, có thể thuộc xả. Có luận sư chủ trương Dục giới nhập Niết-bàn với tâm oai nghi, dị thực, vô ký. Hoặc nói Dục giới không có xả dị thực; hoặc nói Dục giới nhập Niết bàn với tâm chỉ có oai nghi mà không có dị thực.

Hỏi: Tại sao tâm cuối cùng của một A-la-hán chỉ là tâm vô ký?

Đáp: Vì loại tâm này rất yếu kém, nên chỉ thích hợp với sự đoạn tâm, tức là sự đứt đoạn cuối cùng của tâm.

Hỏi: Khi chết, thức bị diệt cuối cùng ở phần nào của thân?

Đáp: Khi cái chết hay “sự sụp đổ” xảy ra trong khoảnh khắc (đốn mạng chung), thì thân căn biến hoại cùng một lúc với ý thức. Khi cái chết xảy ra từ từ, thì ý thức diệt ở chân, ở rốn, ở tim tùy theo loại chúng sinh “đi xuống” (vãng hạ), đi làm người, đi làm trời, hay không tái sinh (bất sinh).

“Đi xuống” tức là phải tái sinh vào các nẻo ác, “đi làm người” tức là phải tái sinh vào cõi của người, “đi làm trời” tức là phải tái sinh vào cõi trời.

“Bất sinh” là không còn sinh trở lại, tức A-la-hán. Thức của A-la-hán cũng diệt ở tim, nhưng có thuyết lại nói là ở đầu.

Hỏi: Làm thế nào để thức có thể diệt ở các phần thân nói trên?

Đáp: Vì ở các phần đó, có xảy ra sự hủy diệt của thân căn. (Ở căn này: tức là chỗ dựa độc nhất của thức, có sự nối kết với hoạt động của thức, vốn là pháp Vô sắc và nằm bên ngoài không gian). Thức bị diệt,

vì có sự biến hoại của thân căn, xảy ra ở một nơi nào đó. Về cuối đời, thì thân căn dần dần bị biến hoại, và cuối cùng nó không còn tồn tại ở một phần thân như thế nữa, mà sẽ tự biến mất, cũng giống như khi đổ nước lên một tảng đá nóng, nước sẽ khô cạn dần và rồi sẽ biến mất ở vào một chỗ nào đó.

Đó là diễn biến của một cái chết xảy ra từ từ. Nói chung, một người lúc mạng chung rất đau đớn, vì các cảm thọ hủy diệt từng phần quan yếu của thân.

Các phần quan yếu, hay còn gọi là mạng-ma (tử điếm), là những phần thân mà khi bị tổn hại, thì sẽ đưa đến cái chết. Khi một trong các đại chủng như thủy, hỏa hoặc phong tăng thịnh, thì các phần quan yếu này sẽ bị chẻ ra vì các cảm thọ khùng khiếp tựa như dao nhọn. Khi nói các phần này “bị chẻ ra”, không có nghĩa là chúng bị chẻ ra, như củi, mà chỉ hàm ý, nếu đã bị phá vỡ, thì chúng sẽ mãi mãi không còn có thể hoạt động trở lại.

Hỏi: Tại sao các phần quan yếu này không bị phá vỡ do sự tăng thịnh của địa?

Đáp: Vì chỉ có ba loại tai hoạn bên trong là: Viêm, nhiệt và phong, nương vào sự tăng thịnh của ba đại là thủy, hỏa, phong để sinh khởi. Có thuyết cho thế giới biến hoại là do ba đại chủng này, cho nên cái chết xảy ra cũng vì ba đại chủng này.

Đối với chư thiên (thiên tử), thì các phần quan yếu của họ không bị phá vỡ. Tuy nhiên, khi một chúng sinh ở cõi trời sắp mạng chung, thì sẽ xuất hiện năm dấu hiệu của sự suy hoại: 1. Y phục và các thứ trang sức phát ra tiếng kêu khó chịu; 2. Ánh sáng phát ra từ thân bị sút giảm; 3. Sau khi tắm xong, vẫn còn giọt nước bám vào thân; 4. Tâm thần bị trệ vào một cảnh, mặc dù bản tánh vốn rất linh hoạt; 5. Cặp mắt thường ngày định tĩnh nhưng nay khi nhắm khi mở rất khó chịu.

Ngoài ra còn có năm dấu hiệu của cái chết: 1. Y phục hôi hám; 2. Vòng hoa khô héo; 3. Mồ hôi toát ra ở nách; 4. Thân bốc mùi hôi; 5. Không thấy thích chỗ ngồi của mình nữa.

Đức Thế Tôn chia chúng sinh có sinh ra, tồn tại và chết đi thành ba loại (tụ):

Tụng nêu: (Âm Hán)

Chánh tà bất định tụ

Thánh tạo vô gián dư.

Dịch nghĩa:

Chính tà, bất định tụ,

Thánh, chúng sinh, vô gián...

(Chánh tánh, tà tánh, và bất định tánh gồm Thánh giả, chúng sinh tạo tội vô gián, và chúng sinh khác).

Luận: Thứ nhất là loại “nhất định giải thoát” (chánh tánh định), thứ hai là loại “nhất định thoái thất” (tà tánh định), thứ ba là loại “không nhất định” (bất định tánh).

Hỏi: Giải thoát là gì?

Đáp: Theo kinh, thì đó là sự đoạn trừ toàn bộ tham, sân, si, và tất cả các phiền não, (tức là Niết-bàn).

Hỏi: Nhất định là gì?

Đáp: Là những ai có sinh khởi Thánh đạo, tức Thánh đạo vô lậu. Gọi là Thánh, vì đã “đi xa khỏi” cái ác, vì đã đạt được sự xa lìa các phiền não.

Hỏi: Tại sao Thánh giả nhất định sẽ giải thoát?

Đáp: Vì chắc chắn Thánh giả sẽ chứng đắc Niết-bàn.

Hỏi: Trong trường hợp đạt được thuận phần giải thoát, tức cũng sẽ chứng đắc Niết-bàn, nhưng tại sao không gọi là “nhất định giải thoát”?

Đáp: Vì có thể còn phạm lỗi lầm mà phải làm loại “nhất định thoái thất”, hoặc có thể nhất định sẽ chứng đắc Niết-bàn, nhưng thời gian chứng đắc thì chưa được nhất định, không như trường hợp của các Thánh giả bắt đầu bằng “sự sinh trở lại nhiều đến bảy lần” (Dự lưu).

Hỏi: Thoái thất là gì?

Đáp: Là các nẻo địa ngục, bàng sinh và quỷ. Người phạm các tội vô gián chắc chắn sẽ tái sinh vào địa ngục, vì thế cũng thuộc loại “nhất định thoái thất”

Thuộc về loại “không nhất định” (bất định), là những ai không nhất định sẽ giải thoát hoặc thoái thất. Trường hợp sẽ trở thành loại “nhất định giải thoát hoặc thoái thất” hay vẫn tiếp tục làm loại “không nhất định”, hoàn toàn tùy thuộc vào thế lực của các nghiệp vị lai.

