

LUẬN A TỖ ĐẠT MA CÂU XÁ

QUYỂN 20

Phẩm 5: PHÂN BIỆT TÙY MIÊN (PHẦN 2)

Ở thân chúng sinh, tùy miên luôn luôn đeo bám vào một sự việc và khi đó chúng sinh sẽ bị ràng buộc với sự việc do chính tùy miên này. Chúng ta hãy xét xem chúng sinh bị ràng buộc với sự việc gì và do loại tùy miên nào, quá khứ, hiện tại hay vị lai. Tụng nói : Nếu trong sự việc này

(Âm Hán) :

*Nhược ư thì sự trung
Vi đoạn tham sân mạn
Quá hiện nhược dĩ khởi
Vị lai ý biến hành
Ngũ khả sinh tự thế Bất
sinh diệt biến hành Dư
quá vị biến hành
Hiện chánh duyên năng hệ.*

Dịch nghĩa :

*Bị trói ở sự vật
Chưa đoạn tham, sân, mạn
Quá, hiện hoặc đã khởi
Ý biến hành vị lai Tự
thế năm thức sinh
Không sinh cũng biến hành
Quá, vị, biến hành khác
Hiện tại duyên năng hệ.*

(Bị ràng buộc với sự việc vì tham, sân, mạn chưa đoạn. Quá khứ hoặc hiện tại, và đã sinh khởi. Ý thuộc vị lai ràng buộc tất cả các sự vật thuộc ngũ thức, khả sinh sẽ ràng buộc sự việc cùng thời thuộc bất sinh

sẽ ràng buộc tất cả. Các phiền não khác thuộc quá khứ vị lai ràng buộc tất cả khi duyên hiện tại tức ràng buộc với sự việc hiện tại).

Luận: Tùy miên hay phiền não có hai loại: 1. Phiền não tự tướng là tham, sân, mạn; 2. Phiền não cộng tướng là kiến, nghi và vô minh.

Khi các phiền não tự tướng đã khởi đối với một sự việc nào đó thuộc quá khứ, hiện tại, vị lai, hoặc thuộc kiến đoạn v.v... và vì thế các phiền não này phải thuộc về quá khứ hoặc hiện tại, và khi chúng chưa được đoạn trừ thì chúng sinh có các phiền não này sinh khởi sẽ bị ràng buộc với sự vật này do chính các phiền não tự tướng này. Vì nếu đã thuộc loại tự tướng thì các phiền não này không nhất thiết phải khởi ở tất cả mọi người đối với tất cả mọi sự vật mà trái lại chúng chỉ sinh khởi ở một người nào đó đối với một sự vật nào đó.

Chúng sinh bị ràng buộc với tất cả các sự vật quá khứ, hiện tại, vị lai, (thuộc cả ngũ bộ và được đoạn trừ do kiến đạo v.v... tùy từng trường hợp), do chính các phiền não tự tướng vị lai khi các phiền não này thuộc về ý thức, vì ý giới bao hàm cả ba thời (ba đời).

Chúng sinh bị ràng buộc với các sự việc vị lai vì tham và sân thuộc vị lai và khác với các loại trên có nghĩa là các tham và sân này không thuộc về ý, tức chỉ liên quan đến năm thức thân, vì năm thức thân chỉ nhận biết các sự vật cùng thời với chúng.

Tuy nhiên nguyên tắc này chỉ liên quan đến các tham sân vị lai thuộc loại “nhất định sinh”, nếu không thuộc loại “nhất định sinh” thì lại khác.

Chúng sinh bị ràng buộc với tất cả các sự việc thuộc quá khứ, hiện tại và vị lai vì chính các tham sân không thuộc loại “nhất định sinh” này.

Đối với các phiền não khác, tức các phiền não cộng tướng, loại phiền não này có đối tượng duyên là ngũ thủ uẩn, có khả năng sinh khởi ở tất cả chúng sinh, đối với tất cả các sự việc thì chúng sinh sẽ bị ràng buộc với tất cả các sự việc thuộc ba thời, thuộc cả năm bộ tùy theo trường hợp và ở cùng thời điểm của các phiền não được nói đến này.

Kinh bộ: Các phiền não và các sự việc quá khứ và vị lai có thật hữu hay không? Nếu nói chúng thật hữu tức phải thừa nhận pháp hữu vi luôn luôn hiện hữu và như vậy pháp hữu vi sẽ là thường, nếu không thật hữu thì làm thế nào có thể nói chúng sinh bị ràng buộc hay không bị ràng buộc với sự vật do các phiền não này?

Tỳ-bà-sa cho các pháp quá khứ và vị lai đều thật hữu, tuy nhiên các pháp hữu vi không thường hằng vì chúng có các tính chất của hữu vi

(hữu vi tướng). Để làm sáng tỏ ý kiến của Tỳ-bà-sa, cần trình bày tóm tắt tông chỉ của họ:

Tụng nói : (Âm Hán)

*Tam thế hữu do thuyết
Nhị hữu cảnh, quả cố
Thuyết tam thế hữu cố
Hứa thuyết nhất thiết hữu.*

Dịch nghĩa :

*Ba đời do Phật thuyết
Quả, cảnh hai điều kiện
Nói ở trong ba đời
Nên nói nhất thiết hữu.*

(Ba đời thực có do Phật thuyết. Vì có hai điều kiện, có cảnh, có quả, vì chủ trương ba đời thực có nên được nhận là Thuyết nhất thiết hữu bộ).

Luận: Đức Thế Tôn đã dạy về sự hiện hữu của quá khứ và của vị lai bằng những lời lẽ rất rõ ràng: “Này các Bì-sô, nếu sắc pháp quá khứ không hiện hữu thì Thánh giả Thanh văn sẽ không được dạy “phải siêng tu chán bỏ” sắc pháp quá khứ... Nếu sắc pháp vị lai không hiện hữu thì Thánh giả Thanh văn sẽ không được dạy “đừng vui thích mong cầu” trong sắc pháp vị lai. Chính vì sắc pháp vị lai có hiện hữu mà Thánh giả Thanh văn được dạy rằng...”.

Đức Thế Tôn cũng đã ngâm dạy về điều này khi nói: “Thức khởi là do hai (điều kiện). Hai điều kiện gì? Đó là nhân căn và sắc... ý và pháp”. Vì thế nếu pháp quá khứ và vị lai không hiện hữu thì ý thức sẽ không sinh khởi do hai điều kiện.

Trên đây là phần giáo chứng, tiếp theo là phần lý chứng.

Vì có cảnh duyên nên thức có thể sinh, thức không thể sinh nếu cảnh duyên không có. Nếu các sự vật quá khứ và vị lai không hiện hữu thì sẽ có loại thức không có cảnh duyên, và nếu thiếu cảnh duyên thì sẽ không có thức.

Nếu quá khứ không hiện hữu, làm thế nào các nghiệp thiện ác có thể cho quả ở vị lai? Thật vậy, vào lúc quả được sinh ra thì nhân dĩ thực đã là quá khứ.

Dựa vào các giáo chứng và lý chứng trên, Tỳ-bà-sa khẳng định sự hiện hữu của quá khứ và vị lai.

Các luận sư tự xưng là Thuyết nhất thiết hữu cho quá khứ và vị lai hiện hữu như các thật pháp.

Luận sư nào khẳng định sự hiện hữu của tất cả ba thời quá khứ, hiện tại và vị lai được xem như thuộc về bộ phái Thuyết nhất thiết hữu. Luận sư nào khẳng định sự hiện hữu của hiện tại và một phần quá khứ, tức là loại chưa cho quả, và khẳng định sự không hiện hữu của vị lai và một phần quá khứ, tức là loại nghiệp đã cho quả, thì được xem như thuộc về bộ phái Phân biệt thuyết chứ không phải Thuyết nhất thiết hữu.

Hỏi: Trong bộ phái này có bao nhiêu chủ trương? Có bao nhiêu cách giải thích về sự hiện hữu của tất cả các pháp? Và cách giải thích nào tốt nhất?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Thử trung hữu tứ chủng
Loại tướng vi đãi dĩ
Đệ tam ước tác dụng
Lập thể tối vi thiện.*

Dịch nghĩa:

*Trong đây có bốn thứ
Loại, tướng, vị, đãi khác
Thứ ba nương tác dụng
Lập thời là tốt nhất.*

(Trong đó có bốn chủ trương về loại, tướng, vị, đãi khác nhau. Chủ trương thứ ba dựa vào tác dụng để lập thành các thời là đúng nhất).

Luận: Tôn giả Pháp Cứu bảo vệ chủ trương về Loại, có nghĩa là Tôn giả khẳng định ba thời quá khứ, hiện tại và vị lai khác nhau là do sự không đồng nhất về loại.

Khi một pháp vận hành từ thời điểm này sang thời điểm khác thì thể của nó không thay đổi nhưng loại lại thay đổi. Tỷ dụ sau đây cho thấy sự khác biệt về hình: một chiếc bình bằng vàng bị đập vỡ và làm cho biến dạng thì hình dáng có thay đổi nhưng màu sắc thì không thay đổi. Tỷ dụ sau đây cho thấy sự khác biệt về phẩm chất: khi sữa được đun sôi thì vị, năng lượng, tính chất tiêu hóa của nó không còn nữa nhưng màu sắc vẫn còn. Cũng giống như vậy, khi một pháp vị lai chuyển từ vị lai vào hiện tại thì “loại” vị lai của nó bị xả bỏ và được “loại” hiện tại nhưng thể của nó vẫn như cũ, khi chuyển từ hiện tại vào quá khứ thì “loại” hiện tại bị xả bỏ và được “loại” quá khứ nhưng thể của nó vẫn đồng nhất.

Tôn giả Diệu Âm bảo vệ chủ trương về tướng:

Pháp vận hành qua các thời kỳ. Khi ở quá khứ, mặc dù nó mang

tính chất của quá khứ nhưng không phải không có các tính chất của hiện tại và vị lai, khi ở vị lai nó lại mang tính chất của vị lai nhưng không phải không có các tính chất của hiện tại và quá khứ, khi ở hiện tại nó mang tính chất của hiện tại nhưng không phải không có các tính chất của quá khứ và vị lai. Cũng giống như khi một người đàn ông đang say đắm (nhiễm) một người đàn bà thì không có nghĩa là “không say đắm” đối với những người đàn bà khác.

Tôn giả Thế Hữu bảo vệ chủ trương về vị: các thời kỳ khác nhau là do sự khác nhau về vị thế. Một pháp khi vận hành qua các thời kỳ đều ở vào một vị thế nào đó vì thế sở dĩ có khác nhau là do sự khác nhau về vị thế chứ không phải về thể, cũng giống như một chiếc thẻ ghi tiền: nếu được đặt ở hàng đơn vị thì được gọi là một, đặt ở hàng chục thì gọi là mười, đặt ở hàng trăm thì gọi là trăm.

Tôn giả Giác Thiên chủ trương về sự đối đãi, tức các thời kỳ được thiết lập qua sự tương quan. Một pháp khi vận hành qua các thời kỳ đều mang những tên gọi khác nhau do có quan hệ với nhau, có nghĩa là pháp này được gọi là quá khứ, vị lai hay hiện tại là do sự tương quan của nó với những gì trước đó hay sau đó, tỷ dụ như một phụ nữ vừa là con những cũng vừa là mẹ.

Vì những lý lẽ trên, bốn luận sư này đã chủ trương tất cả đều hiện hữu. Trong đó chủ trương thứ nhất về sự chuyển biến cần được bác bỏ như đã bác bỏ Số luận. Nếu theo chủ trương thứ hai thì các thời quá khứ, hiện tại và vị lai sẽ bị tạp loạn vì cả ba tính chất này đều được tìm thấy khắp nơi. Hơn nữa tỷ dụ được dẫn trưng thiếu tính chất tương đồng vì trong trường hợp của con người thì mặc dù có tham hiện hành đối với một phụ nữ, nhưng đối với những phụ nữ khác thì chỉ có sự thành tựu tham. Nếu theo chủ trương thứ tư thì cả ba thời đều hiện hữu cùng lúc, chẳng hạn như một pháp quá khứ sẽ là quá khứ trong tương quan với cái trước đó, sẽ là vị lai nếu tương quan với cái sau đó, và là hiện tại nếu tương quan với cái trước đó và sau đó.

Như vậy chủ trương đúng đắn nhất là của Tôn giả Thế Hữu, theo đó, các thời kỳ và các vị thế được lập thành là nhờ vào tác dụng hay sự hoạt động: khi một pháp chưa có tác dụng thì nó là vị lai, khi có tác dụng thì nó là hiện tại, và khi tác dụng đã chấm dứt thì nó là quá khứ.

Kinh bộ: Nếu quá khứ hoặc vị lai đều hiện hữu như các thật pháp thì chúng là hiện tại, tại sao lại gọi là quá khứ hay vị lai?

Đáp: Trên đây có nói chính tác dụng chưa được thể hiện, đang được thể hiện hoặc đã được thể hiện của một pháp quyết định thời kỳ

của pháp này.

Hỏi: Nếu vậy, trong trường hợp của loại nhãn bỉ đồng phần sẽ có những tác dụng gì? Tác dụng của nhãn là nhìn thấy mà nhãn bỉ đồng phần thì không nhìn thấy. Và có phải các ông sẽ nói tác dụng của nó là phát khởi và cho ra một quả? Nếu sự cho quả chính là “tác dụng” thì các nhân đồng loại cũng cho quả khi ở quá khứ và người ta sẽ kết luận rằng chúng là quá khứ, chúng cũng sẽ thể hiện tác dụng của chúng và như vậy chúng sẽ là hiện tại. Hoặc là nếu tác dụng này, vì muốn cho hoàn tất mà đòi hỏi phải có sự phát khởi và cho quả thì các nhân quá khứ này ít ra cũng là một-nửa-hiện-tại. Như vậy các thời kỳ sẽ trở nên tạp loạn.

Chúng ta hãy tiếp tục bàn về vấn đề này:

Tụng nói: (Âm Hán)

*Hà ngại dụng vân hà
Vô dị thế tiện hoại
Hữu thù vị sanh diệt
Thử pháp tánh thậm thâm.*

Dịch nghĩa:

*Điều gì ngăn tác dụng
Không khác không lập đời?
Thật hữu gì sinh, diệt
Tánh pháp ấy sâu xa.*

(Điều gì ngăn ngại tác dụng nếu không khác nhau không thể lập thành đời, nếu thật hữu thì cái gì chưa sinh, diệt. Pháp tánh này rất sâu xa).

Luận: Nếu đã hằng hữu, tại sao pháp không thể khởi dụng vào tất cả mọi thời? Chướng ngại nào khiến cho pháp khi thì khởi dụng khi thì không? Không thể nói sự không khởi dụng của một pháp là do sự không hòa hợp của các duyên vì như thế thì chính các duyên này cũng luôn luôn hiện hữu.

Làm thế nào tự thân tác dụng có thể là quá khứ v.v...? Các ông có tưởng tượng ra một tác dụng phụ của tác dụng này không? Điều này sẽ quá phi lý. Nếu chính tự thân tác dụng là quá khứ v.v... thì tại sao không thừa nhận đối với các pháp cũng như vậy? Và nói thời gian tùy thuộc vào tác dụng quá khứ v.v... để mà làm gì?

Có phải các ông có ý nói tác dụng không phải là quá khứ, không phải là vị lai, cũng không phải là hiện tại, và nếu như vậy thì nó là cái gì? Nếu tác dụng là vô vi thì chúng phải thường hằng, hơn nữa, làm sao

có thể nói pháp là vị lai khi chưa khởi dụng, pháp là quá khứ khi không còn khởi dụng?

Hữu bộ: Nếu chủ trương tác dụng khác biệt với pháp thì mới phạm phải các sai lầm nói trên, nhưng thật ra tác dụng không khác với pháp.

Luận chủ: Nếu tác dụng cùng thể với pháp thì pháp vốn luôn luôn hiện hữu tức tác dụng cũng sẽ phải luôn luôn hiện hữu. Như vậy, tại sao và làm thế nào có thể nói tác dụng khi thì thời quá khứ khi thì thời vị lai? Vì thế, sự khác biệt giữa các thời vẫn chưa được chứng minh.

Hữu bộ: Tác dụng chưa được chứng minh ở điểm nào? Thật ra một pháp hữu vi nếu chưa sinh thì được gọi là vị lai, nếu đã sinh nhưng chưa diệt thì gọi là hiện tại, nếu đã diệt tức gọi là quá khứ.

Kinh bộ: Nếu có pháp quá khứ và vị lai thì phải hiện hữu cùng một thể tánh giống như khi hiện hữu ở hiện tại. Và nếu tự tánh của pháp đã liên tục hiện hữu thì làm thế nào pháp này có thể là chưa sinh hay đã diệt? Trước đó vì thiếu cái gì và vì không có sự hiện hữu của cái gì mà nói pháp này chưa sinh? Và sau đó vì còn thiếu cái gì và vì không có sự hiện hữu của cái gì mà nói pháp này đã diệt? Vì thế, nếu không thừa nhận “một pháp chỉ hiện hữu sau khi đã không hiện hữu và không còn hiện hữu sau khi đã hiện hữu” thì sẽ không thành lập được ba thời khác nhau.

Ở đây cần xem xét lập luận của Hữu bộ:

1. Theo bộ phái này vì có thành tựu các tính chất của hữu vi (sinh, trụ v.v...) nên pháp hữu vi không thể thường hằng mặc dù chúng hiện hữu trong quá khứ và vị lai. Đây chỉ là lời nói hư dối vì nếu đã luôn luôn hiện hữu thì pháp không thể sinh và cũng không thể diệt. Khi nói “pháp là thường, và pháp không phải là thường” tức đã tự mâu thuẫn về mặt ngôn từ. Đó là điều mà bài tụng sau đây giải thích: “Tự thể thì luôn luôn hiện hữu nhưng lại không mong muốn pháp hiện hữu là thường, cũng không mong muốn pháp khác biệt với tự thể: rõ ràng đây là việc làm của ông hoàng”.

2. Một lập luận khác của Hữu bộ cho Đức Thế Tôn đã từng dạy về sự hiện hữu của quá khứ và vị lai: Đức Thế Tôn nói: “Có nghiệp quá khứ, có nghiệp vị lai” cho nên Hữu bộ cũng nói có quá khứ, có vị lai. Thật ra có quá khứ là vì đã từng hiện hữu, có vị lai là vì sẽ hiện hữu khi có nhân: chính vì ý nghĩa này nên Đức Thế Tôn mới nói có quá khứ, có vị lai, tuy nhiên chúng không hiện hữu thực sự như hiện tại.

Hữu bộ: Ai nói chúng hiện hữu như hiện tại?

Kinh bộ: Nếu không hiện hữu như hiện tại thì chúng phải hiện hữu

như thế nào?

Hữu bộ: Chúng hiện hữu với tự tánh của quá khứ và vị lai.

Kinh bộ: Nhưng nếu chúng không hiện hữu, làm sao có thể gán ghép cho chúng tự tánh của quá khứ và vị lai? Thực ra, trong đoạn kinh Hữu bộ trích dẫn ở trên, Đức Thế Tôn chỉ nhằm ngăn chặn loại kiến chấp bác bỏ nhân quả. Đức Thế Tôn nói “có quá khứ” là hàm ý “đã có quá khứ”, và “có vị lai” là hàm ý “sẽ có vị lai”. Chữ “có” là một cách dùng đặc biệt như thường thấy trong các cách nói: “Có sự không hiện hữu trước đó của cây đèn” (hữu đẳng tiên vô), “có sự không hiện hữu sau đó của cây đèn” (hữu đẳng hậu vô), và cũng như người ta thường nói: “Ngọn đèn có tắt, nhưng không phải tôi tắt nó”. Những cách nói này cũng giống như kinh nói: “có quá khứ”, “có vị lai”. Nếu không hiểu theo cách này thì quá khứ, nếu “hiện hữu”, sẽ không còn là quá khứ.

Hữu bộ: Chúng tôi thấy Đức Thế Tôn có nói với các tu sỹ thuộc ngoại đạo Trưởng kế như thế này: “Nghiệp quá khứ bị hủy hoại đã diệt, đã chấm dứt, nghiệp này có”. Giải thích này hàm ý: “Đã có nghiệp này”. Như vậy chúng tôi có thể giả thiết ngoại đạo trên vốn không thừa nhận đã có nghiệp quá khứ?

Kinh bộ: Khi Đức Thế Tôn nói có nghiệp quá khứ là Ngài có ý chỉ cho công năng cho quả, công năng của loại nghiệp trước đó ở trong chuỗi tương tục của tác nhân. Nếu không hiểu như vậy, nghiệp quá khứ nếu có tự tánh thật hữu thì làm sao có thể xem nó là quá khứ?

Vả lại, trong kinh Thắng Nghĩa Không Đức Thế Tôn đã nói: “Này các Bí-sô, nhãn căn khi sinh không từ đâu đến, khi diệt cũng không tụ tập về đâu. Vì vậy, này các Bí-sô, nhãn căn hiện hữu sau khi đã không hiện hữu và sau khi đã hiện hữu thì nhãn căn biến mất”. Nếu có nhãn căn vị lai thì Đức Thế Tôn đã không nói: nhãn căn hiện hữu sau khi đã không hiện hữu ... Ở đây có lẽ Hữu bộ sẽ nói câu nói “hiện hữu sau khi đã không hiện hữu” có nghĩa là “sau khi đã không hiện hữu ở hiện tại”, tức muốn nói “sau khi đã không hiện hữu về mặt hiện tại”. Tuy nhiên lập luận này không thể chấp nhận được vì thời gian (hiện thế tánh) không khác biệt với nhãn căn.

Hỏi: Có phải Hữu bộ có ý nên hiểu câu nói trên với nghĩa “sau khi đã không hiện hữu về mặt tự tánh”?

Đáp: Nếu nói như vậy tức đã tự nhận nhãn căn vị lai không hiện hữu.

3. Về lập luận: “quá khứ và vị lai hiện hữu vì thức sinh khởi là do hai điều kiện”. Có phải lập luận này hàm nghĩa ý thức sinh khởi là nhờ

vào ý căn và các pháp quá khứ, vị lai và hiện tại, và như vậy thì các pháp này là điều kiện của ý thức cũng giống như nhãn căn, tức có khả năng làm duyên cho chủ thể sinh? Hay chúng chỉ là cảnh nơi đối tượng duyên? Rõ ràng là các pháp vị lai sẽ sinh khởi sau hàng trăm ngàn kiếp hoặc sẽ không bao giờ sinh khởi thì không thể làm duyên cho chủ thể sinh cho ý thức, và rõ ràng Niết-bàn vốn trái ngược với tất cả các trường hợp sinh khởi, cũng không thể làm duyên cho chủ thể sinh. Nếu pháp chỉ có thể làm cảnh nơi đối tượng duyên thì chúng tôi nói các pháp vị lai và quá khứ cũng chỉ là đối tượng duyên.

Hữu bộ: Nếu các pháp quá khứ và vị lai không hiện hữu, làm sao chúng có thể làm đối tượng duyên của thức?

Kinh bộ: Chúng hiện hữu theo cách được xem như là đối tượng duyên. Và chúng được xem như là đối tượng duyên theo cách nào? Chúng được xem như là đối tượng duyên nhờ có sự ghi nhớ rằng chúng đã hiện hữu, chúng sẽ phải hiện hữu. Thật vậy, một người khi nhớ về một sắc pháp hoặc một cảm thọ quá khứ thì họ không nhìn thấy sắc pháp hoặc cảm thọ này “đang có” mà chỉ nhớ là chúng “đã có”, một người nhìn thấy trước vị lai thì không nhìn thấy vị lai như đang hiện hữu mà chỉ thấy trước vị lai như sẽ phải hiện hữu. Mặt khác, sự nhớ lại (vốn chỉ là một phần trăm của ý thức) chỉ nắm bắt được sắc pháp giống như sắc pháp đã từng được nhìn thấy, nắm bắt được cảm thọ giống như cảm thọ đã từng được cảm nhận, có nghĩa là chỉ nắm bắt các sắc pháp và cảm thọ này ở tình trạng hiện tại. Nếu một pháp được người ta nhớ lại mà có thật giống như cái mà người nắm bắt được nhờ vào trí nhớ thì chắc chắn sự nhận biết của ký ức đã có một cảnh nơi đối tượng duyên không hiện hữu (duyên vô cảnh thức).

Nếu nói vẫn có sự hiện hữu của sắc pháp quá khứ hoặc vị lai nhưng không nhất thiết phải ở hiện tại vì sắc pháp này không là gì khác hơn các cực vi đang ở vào tình trạng phân tán thì cũng không có lý. Vì 1. Khi nhờ vào sự nhớ lại hoặc sự nhìn thấy trước mà thức có thể nắm bắt một cảnh là sắc pháp quá khứ hoặc vị lai thì thức không thể nắm bắt loại cảnh này ở tình trạng phân tán mà phải ở tình trạng hội tụ; 2. Nếu sắc pháp quá khứ hoặc vị lai cũng chính là sắc pháp hiện tại và chỉ khác một điều là các cực vi này đang bị phân tán thì như vậy các cực vi này sẽ thường hằng, có nghĩa là chúng không bao giờ sinh khởi, cũng không bao giờ biến diệt mà chỉ có hội tụ hoặc phân tán. Nếu chủ trương như vậy tức đã đi theo học thuyết của phái Tà mạng mà bác bỏ Khế kinh của bậc Thiện Thệ, vì kinh nói: “Này các Bí-sô, nhãn căn khi sinh đã

không từ đâu đến...”, 3. Lập luận này không đúng đối với trường hợp của cảm thọ và các pháp thuộc loại “không thô” khác: nếu không có tập hợp các cực vi, làm thế nào có thể có sự phân tán của cực vi trong quá khứ và vị lai. Thật ra, người ta nhớ lại loại cảm thọ giống như đã được cảm nhận vào lúc nó hiện hữu, và người ta nhìn thấy trước loại cảm thọ giống như cảm thọ sẽ được cảm nhận vào lúc nó hiện hữu. Nếu cảm thọ quá khứ và vị lai là loại người ta nắm bắt được nhờ vào sự nhớ lại hoặc nhìn thấy trước thì nó sẽ trở thành thường hằng. Vì thế loại ý thức có tên là “nhớ lại” này chỉ có một cảnh nơi đối tượng duyên không hiện hữu, đó là loại cảm thọ không có thật.

Tỳ-bà-sa: Nếu cái không thật hữu vẫn có thể làm đối tượng duyên cho thức thì một xứ thứ mười ba cũng có thể làm đối tượng duyên của thức.

Luận chủ: Nếu vậy, theo các ông cái gì là đối tượng duyên của loại thức nghĩ “không có xứ thứ mười ba”? Nếu các ông nói chính tên gọi của nó, tức “xứ thứ mười ba”, là cảnh nơi đối tượng duyên thì nó cũng chỉ là một tên gọi và cảnh nơi đối tượng duyên vẫn không thật hữu. Hơn nữa, cái gì sẽ là cảnh nơi đối tượng duyên thật hữu của sự nhận biết (chủ thể duyên thức) về sự không hiện hữu trước đó của thanh (duyên thanh tiên phi hữu)?

Tỳ-bà-sa: Cảnh nơi đối tượng duyên của thức này chính là thanh chứ không phải sự không hiện hữu của thanh.

Luận chủ: Nếu vậy thì người tìm kiếm sự không hiện hữu của thanh (câu thanh vô giả) sẽ phải tạo ra tiếng động (phát thanh)!

Tỳ-bà-sa: Không phải như vậy vì loại âm thanh không hiện hữu trước đó (thanh vô) vẫn hiện hữu ở tình trạng vị lai, và chính âm thanh ở tình trạng vị lai này là cảnh nơi đối tượng duyên của cái biết về sự không hiện hữu trước đó.

Luận chủ: Nếu âm thanh vị lai không hiện hữu trước đó vẫn thật hữu thì làm sao có thể quan niệm nó không hiện hữu?

Tỳ-bà-sa: Nó không hiện hữu là so với hiện tại, vì thế mới quan niệm “nó không hiện hữu”.

Luận chủ: Không thể nói như vậy vì chỉ có một pháp nhưng lại vừa là quá khứ, vừa là hiện tại, vừa là vị lai. Hoặc nếu có sự khác biệt giữa thanh vị lai và thanh hiện tại, và quan niệm “nó không (đang) hiện hữu” là dựa vào sự khác biệt này thì hãy thừa nhận đặc tính của hiện tại là hiện hữu sau khi không hiện hữu (bổn vô kim hữu), và vì thế vẫn phải chấp nhận cái hiện hữu và cái không hiện hữu đều có thể làm cảnh

nơi đối tượng duyên của thức.

Tỳ-bà-sa: Nếu cái không hiện hữu cũng có thể làm đối tượng duyên cho thức, làm sao Bồ-tát vào kiếp sống cuối cùng của mình lại có thể nói: “Ta không thể biết, ta không thể thấy cái không hiện hữu trên thế gian này”?

Luận chủ: Theo chúng tôi, ý nghĩa của đoạn kinh trên đã rất rõ ràng: “Ta không giống như những kẻ tăng thượng mạn khác tự cho có sự “sáng suốt” không thật: đối với ta, ta chỉ thấy là thực những gì có thật”. Ngoài ra nếu thừa nhận chủ trương của các ông thì cảnh nơi đối tượng duyên của tất cả mọi ý tưởng (giác) sẽ đều là thực, nếu tất cả những gì được nghĩ đến đều thực thì sẽ không còn chỗ cho sự nghi ngờ hoặc xem xét, sẽ không có sự khác nhau giữa Bồ-tát và những người khác.

Thật ra mọi ý tưởng đều có cảnh nơi đối tượng duyên hiện hữu và không hiện hữu vì Đức Thế Tôn đã nói rõ về điều này ở các nơi khác: “Bắt đầu từ khi ta nói với họ “Hãy đến đây, Bí-sô!” thì các đệ tử của ta đều được ta dẫn dắt từ sáng đến tối, từ tối đến sáng: họ biết được cái gì thật hữu là thật hữu, cái không thật hữu là không thật hữu, cái gì không thù thắng nhất là không thù thắng nhất, cái gì thù thắng nhất là thù thắng nhất”.

Vì thế lý do “vì cảnh nơi đối tượng duyên của thức phải là pháp có hiện hữu” mà Hữu bộ đã dẫn trưng để chứng minh sự hiện hữu của quá khứ và vị lai là không đúng.

4. Hữu bộ còn rút ra một lập luận khác dựa vào quả của nghiệp nhưng Kinh bộ lại không thừa nhận quả sinh khởi trực tiếp từ nghiệp quá khứ mà chỉ sinh khởi từ một tình trạng đặc biệt của chuỗi tương tục, một tình trạng xuất phát từ nghiệp, điều này chúng ta sẽ tìm thấy ở phần cuối (Phá ngã phẩm) của cuốn luận này.

Tuy nhiên những luận sư khẳng định tính chất thật hữu của quá khứ và vị lai phải thừa nhận tính chất thường hằng của quả, và như vậy thì họ sẽ có thể gán ghép thêm loại công năng gì cho nghiệp? loại công năng cho sự phát khởi? loại công năng gì cho sự “trở thành hiện tại”?

Như vậy nên thừa nhận sự sinh khởi này chỉ hiện hữu sau khi đã không hiện hữu. Nếu cho tự thân sự sinh khởi đã hiện hữu từ trước thì các ông còn có thể thêm vào loại công năng gì cho những pháp gì nữa? Các ông đã không làm gì khác hơn là chỉ đi theo ngoại đạo vì họ vốn cho “Cái gì có tất có, cái gì không tất không, cái gì không có thì không sinh, cái gì có thì không diệt”.

Ngoài ra khi nói “trở thành hiện tại” là hàm ý gì? Có phải đó là

sự dẫn dắt đến một nơi khác? Nếu chủ trương như vậy tức sẽ gặp phải ba vấn đề nan giải: 1. Loại quả được dẫn khởi theo cách như thế sẽ trở thành thường hằng; 2. Trong trường hợp của các quả không phải là sắc pháp thì chúng sẽ được dẫn khởi như thế nào? 3. Đối với những gì được dẫn khởi thì chúng chỉ hiện hữu sau khi đã không hiện hữu.

Có phải “trở thành hiện tại” là làm thay đổi tự thể của loại quả đã hiện hữu trước đó? Nếu hàm nghĩa như vậy thì chẳng phải đã có sự xuất hiện của một sự thay đổi không thật hữu trước đó sao?

Như vậy chủ trương “tất cả đều thật hữu” của Hữu bộ nhằm khẳng định sự thật hữu của quá khứ và vị lai không phải là chủ trương đúng trong Phật giáo. Nhóm từ “tất cả đều thật hữu” không nên được hiểu theo nghĩa trên. Nhóm từ này theo đúng nghĩa của nó nhằm khẳng định sự hiện hữu của tất cả, và chữ tất cả phải được hiểu theo nghĩa đã được trình bày trong Khế kinh. Khế kinh đã khẳng định “tất cả đều hiện hữu” như thế nào? “Này Phạm chí, khi người ta nói “tất cả đều hiện hữu” là để chỉ cho mười hai xứ: đó là nhóm từ mang nghĩa tương tự”. Hoặc tất cả đều hiện hữu chính là ba đời. Và cách thức ba đời hiện hữu đã được trình bày như thế này: “Cái đã hiện hữu trước đó chính là quá khứ v.v...”.

Hữu bộ: Nếu quá khứ và vị lai không thật hữu, làm sao có thể bị ràng buộc với một sự việc quá khứ hoặc vị lai vì một phiền não quá khứ hoặc vị lai?

Kinh bộ: Người ta bị ràng buộc do phiền não quá khứ là do sự hiện hữu của một tùy miên ở trong chuỗi tương tục, tùy miên này sinh từ phiền não quá khứ, người ta bị ràng buộc do phiền não vị lai là do sự hiện hữu của một tùy miên làm nhân cho phiền não vị lai. Người ta bị ràng buộc với một sự vật quá khứ hoặc vị lai là do tùy miên của một phiền não đã có hoặc sẽ có sự vật này làm cảnh nơi đối tượng duyên.

Tỳ-bà-sa: “Quá khứ và vị lai thực sự hiện hữu. Về những gì không thể giải thích thì nên biết thể tánh của các pháp (pháp tánh) rất sâu xa: pháp tánh này không thể được lập thành nhờ vào lý luận (phi tầm tư cảnh)”.

Có thể nói chính cái sinh ra là cái biến diệt: tỷ dụ như sắc có sinh thì sắc có diệt (nhưng thật thể thì vẫn như cũ). Người ta cũng có thể nói cái được sinh ra khác với cái bị diệt vì cái được sinh ra chính là vị lai và cái bị diệt chính là hiện tại. Thời gian cũng có sinh ra vì những gì sinh khởi đều được bao hàm trong thời gian, có thể tánh là thời gian, và pháp sinh khởi từ thời gian là nhờ có nhiều sát-na của đời vị lai.

Đến đây chúng ta chấm dứt vấn đề mà luận thuyết về các pháp tùy miên đã đặt ra.

Hỏi: Khi một người đoạn trừ một sự việc nhờ xả bỏ sự hoạch đắc đã có đối với sự việc này thì ở người này có thể có sự xa lìa (ly hệ) đối với sự vật này nhờ đã chặt đứt sự hoạch đắc loại phiền não có sự việc này làm đối tượng duyên không? Và ngược lại, nếu đã xa lìa thì có phải là đã đoạn trừ không?

Đáp: Sự xa lìa ràng buộc của một sự việc luôn luôn kèm theo sự đoạn trừ sự việc này, nhưng vẫn có thể có trường hợp đoạn trừ mà không xa lìa.

Tụng nói: (Âm Hán)

*Ư kiến khổ dĩ đoạn
Dư biến hành tùy miên
Cập tiền phẩm dĩ đoạn
Dư duyên thử do hệ.*

Dịch nghĩa:

*Nương kiến khổ đã đoạn
Còn biến hành tùy miên
Và phẩm trước đã đoạn
Vẫn còn phiền não khác.*

(Đã đoạn các sự thuộc kiến khổ đoạn nhưng vẫn còn ràng buộc với tùy miên biến hành. Phẩm đầu tiên đã đoạn nhưng phiền não khác còn duyên nên vẫn trói buộc).

Luận: Trong trường hợp một người đang ở vào giai đoạn của kiến đạo, và đã có kiến khổ sinh khởi nhưng kiến tập thì chưa, như vậy người này đã đoạn trừ các sự việc thuộc kiến khổ đoạn nhưng vẫn chưa xa lìa vì người này vẫn tiếp tục bị ràng buộc với những sự việc đầu tiên này (tiền phẩm) qua các phiền não biến hành, những phiền não mà sự đoạn trừ chúng phải tùy thuộc vào kiến tập và vẫn còn liên hệ với những sự việc đầu tiên này.

Ở giai đoạn của tu đạo vốn phải xả bỏ liên tục chín phẩm phiền não, khi phẩm đầu tiên được đoạn trừ mà chưa phải là các phẩm khác thì các phẩm này vốn lấy phẩm đầu tiên làm cảnh nơi đối tượng duyên vẫn tiếp tục ràng buộc.

Hỏi: Có bao nhiêu tùy miên đeo bám (tùy tăng) mỗi sự vật?

Đáp: Không thể bàn hết mọi chi tiết của vấn đề này. Các luận sư Tỳ-bà-sa đã trình bày một cách vắn tắt như sau: Nhìn chung có thể nói có mười sáu loại pháp, tức mười sáu loại sự việc mà các tùy miên đeo

bám: ở mỗi giới có năm nhóm (nhóm thuộc kiến khổ đoạn v.v...), cộng thêm các pháp vô lậu. Số lượng các thức là chủ thể duyên cũng giống như vậy. Khi nắm được có bao nhiêu pháp khác nhau làm cảnh nơi đối tượng duyên cho một loại thức nào đó thì có thể tính được có bao nhiêu loại tùy miên đeo bám các pháp này.

Hỏi: Những pháp nào làm đối tượng duyên cho những thức nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Kiến khổ tập tu đoạn
Nhược Dục giới sở hệ
Tự giới tam sắc nhất
Vô lậu thức sở hành
Sắc tự hạ các tam
Thượng nhất tịnh thức cảnh
Vô sắc thông tam giới
Các tam tịnh thức duyên
Kiến diệt đạo sở đoạn
Giai tăng tự thức hành
Vô lậu tam giới trung
Hậu tam tịnh thức cảnh.*

Dịch nghĩa:

*Kiến khổ, tập, tu đoạn
Nếu hệ thuộc Dục giới
Ba tự giới, một sắc
Chỗ hành thức vô lậu.
Sắc, dưới, tự có ba
Ở trên cảnh thức tịnh
Vô sắc thông ba cõi
Ba duyên thanh tịnh thức.
Chỗ kiến diệt, đạo đoạn
Đều tăng thức tự loại
Vô lậu trong ba cõi
Sau ba cảnh, tịnh thức.*

(Các pháp thuộc kiến khổ tập tu đoạn nếu hệ thuộc Dục giới là cảnh của ba thức tự giới, một thức Sắc giới và thức vô lậu. Nếu hệ thuộc Sắc giới là cảnh của ba thức tự giới, ba thức hạ giới một thức thượng giới và tịnh thức. Nếu hệ thuộc Vô sắc giới là cảnh của ba thức của mỗi giới và tịnh thức. Nếu thuộc kiến diệt đạo đoạn đều tăng thêm thức thuộc tự loại. Pháp vô lậu là cảnh của ba thức cuối của ba giới và tịnh thức).

Luận: 1. Các pháp thuộc kiến khổ đoạn, kiến tập đoạn và tu đoạn của Dục giới là đối tượng duyên của ba thức thuộc giới này, của một thức ở Sắc giới và của thức vô lậu.

Tất cả các pháp này là đối tượng duyên của năm thức, gồm ba thức của Dục giới thuộc kiến khổ đoạn, kiến tập đoạn và tu đoạn, một thức của Sắc giới thuộc tu đoạn, và thức vô lậu.

2. Các pháp thuộc kiến khổ đoạn, kiến tập đoạn và tu đoạn của Sắc giới là đối tượng duyên của ba thức Sắc giới, của ba thức Dục giới, của một thức Vô sắc giới và của thức vô lậu.

Ba thức của Dục giới và của Sắc giới cũng giống như trên, tức đều thuộc về kiến khổ đoạn, kiến tập đoạn và tu đoạn. Thức Vô sắc giới là thức thuộc về tu đoạn và thức vô lậu. Tất cả các pháp này là đối tượng duyên của tám thức.

3. Các pháp thuộc kiến khổ đoạn, kiến tập đoạn và tu đoạn của Vô sắc giới là đối tượng duyên của ba thức thuộc giới này và của thức vô lậu. Tất cả các pháp này là đối tượng duyên của mười thức.

4. Tất cả các pháp thuộc kiến diệt đoạn và kiến đạo đoạn đều là đối tượng duyên của cùng các thức này cộng thêm các thức thuộc về loại riêng của chúng.

a. Các pháp Dục giới thuộc kiến diệt đoạn là đối tượng duyên của năm thức nói trên, cộng thêm loại thức thuộc kiến diệt đoạn, như vậy tất cả là sáu thức.

b. Các pháp Dục giới thuộc kiến đạo đoạn là đối tượng duyên của năm thức nói trên, cộng thêm loại thức thuộc kiến đạo đoạn, như vậy tất cả là sáu thức.

c. Các pháp Sắc giới và Vô sắc giới thuộc kiến diệt đoạn và kiến đạo đoạn làm đối tượng duyên của chín thức (nếu thuộc kiến diệt đoạn) và của mười một thức (nếu thuộc kiến đạo đoạn).

5. Các pháp vô lậu là đối tượng duyên của ba thức cuối cùng của ba giới và của thức vô lậu.

Chúng là đối tượng duyên của mười thức, tức là của các thức ở ba giới thuộc kiến diệt đoạn, kiến đạo đoạn, thuộc tu đoạn, và của thức vô lậu.

Đây là hai bài tụng tóm tắt: “Các pháp trong ba giới thuộc kiến khổ đoạn, kiến tập đoạn và tu đoạn, theo thứ tự của ba giới trên, là đối tượng duyên của năm thức, của tám thức, của mười thức”. “Về kiến diệt đoạn và kiến đạo đoạn, hãy thêm vào một thức thuộc loại riêng của chúng. Các pháp vô lậu là đối tượng duyên của mười thức”.

Trên đây là mười sáu loại pháp làm đối tượng duyên của mười sáu loại thức. Đến đây phải xét xem những loại tùy miên nào đeo bám các loại pháp (sự) nào.

Nếu phân tích tất cả các trường hợp thì quá chi li vì thế ở đây chỉ đưa ra một trường hợp đặc trưng:

1. Trong số các cảnh được chấp trước (sở hệ sự), lạc căn có bao nhiêu tùy miên đeo bám?

Lạc căn có tất cả bảy loại: một ở Dục giới, thuộc tu đoạn, năm ở Sắc giới, thuộc cả năm nhóm (ngũ bộ), một thuộc vô lậu.

Lạc căn vô lậu không bị các tùy miên đeo bám.

Lạc căn ở Dục giới bị các tùy miên thuộc tu đoạn và tất cả tùy miên biến hành đeo bám.

Lạc căn ở Sắc giới bị tất cả tùy miên biến hành đeo bám.

2. Có bao nhiêu tùy miên đeo bám loại thức lấy lạc căn làm đối tượng duyên?

Có tất cả mười hai loại thức lấy lạc căn làm đối tượng duyên:

a. Bốn thức ở Dục giới thuộc cả bốn nhóm (tức loại trừ loại thức thuộc nhóm kiến diệt đoạn).

b. Năm thức ở Sắc giới thuộc cả năm nhóm.

c. Hai thức ở Vô sắc giới, gồm một thức thuộc kiến đạo đoạn và một thức thuộc tu đoạn.

d. Một thức vô lậu.

Khi bị đeo bám, các thức theo thứ tự xếp loại ở trên sẽ có:

a. Bốn nhóm tùy miên ở Dục giới.

b. Các tùy miên ở Sắc giới lấy pháp hữu vi làm đối tượng duyên,

c. Hai nhóm tùy miên ở Vô sắc giới.

d. Các tùy miên biến hành.

3. Có bao nhiêu tùy miên đeo bám loại thức có cảnh nơi đối tượng duyên là một thức duyên lạc căn?

Chính mười hai loại thức duyên lạc căn vừa kể trên làm cảnh nơi đối tượng duyên của một trong số mười bốn loại thức, gồm mười hai loại giống như trên cộng thêm hai loại thức Vô sắc giới thuộc kiến khổ đoạn và kiến tập đoạn.

Khi bị đeo bám, các thức theo thứ tự (của mười bốn loại) này sẽ có:

a. Các tùy miên vừa được trình bày ở trên nếu là trường hợp của hai giới đầu tiên.

b. Nếu là trường hợp của Vô sắc giới thì cộng thêm bốn nhóm tùy

miên (tức loại trừ nhóm tùy miên thuộc kiến diệt đoạn).

Các pháp còn lại (hai mươi hai căn) sẽ được loại suy từ tỷ dụ này.

Hỏi: Nếu vì có tùy miên mà tâm được gọi là “cùng với tùy miên” (hữu tùy miên) thì trong trường hợp này có phải các tùy miên đều tăng trưởng, “nằm ngủ” (tùy miên) trong loại tâm “hữu tùy miên” này?

Đáp: Điều này không nhất định. Trường hợp “nằm ngủ” ở đó là các tùy miên chưa đoạn, cảnh của chúng chưa đoạn và chúng tương ứng với loại tâm này. Trường hợp không “nằm ngủ” là các tùy miên đã đoạn tương ứng với loại tâm này.

Tụng nói: (Âm Hán)

*Hữu tùy miên tâm nhị
Vi hữu nhiễm vô nhiễm
Hữu nhiễm tâm thông nhị
Vô nhiễm cục tùy tăng.*

Dịch nghĩa:

*Tâm tùy miên hai loại
Là nhiễm và vô nhiễm
Tâm nhiễm thông hai thứ
Vô nhiễm chỉ tùy tăng.*

(Tâm “hữu tùy miên” có hai loại là nhiễm và vô nhiễm. Tâm nhiễm có cả hai trường hợp. Tâm vô nhiễm chỉ tùy tăng).

Luận: Tâm nhiễm được gọi là “hữu tùy miên” là do: 1. Có các tùy miên “nằm ngủ” trong đó, chúng có tâm này tương ứng và có cảnh nơi đối tượng duyên chưa được đoạn trừ; 2. Có các tùy miên không “nằm ngủ” trong đó, chúng đã được đoạn trừ không thể tùy tăng, nhưng vẫn có tâm này tương ứng vì loại tâm này vẫn tiếp tục có các tùy miên này làm pháp câu hành.

Tâm vô nhiễm được gọi là tùy miên là do các tùy miên “nằm ngủ” trong đó tùy tăng, chúng tương ứng với tâm và chưa được đoạn trừ.

Hỏi: Mười tùy miên này sinh khởi theo thứ tự nào?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Vô minh, nghi, tà thân
Biên kiến giới kiến thủ
Tham mạn sân như thứ
Do tiền dẫn hậu sinh.*

Dịch nghĩa:

Vô minh, nghi, tà, thân,

*Biên kiến, giới cấm thủ
Tham, mạn, sân thứ lớp
Do trước dẫn sau sinh.*

(Vô minh, nghi, tà kiến, thân kiến, biên kiến, giới cấm thủ, kiến thủ, tham, mạn, sân. Theo thứ tự này cái trước dẫn sinh cái sau).

Luận: Trước tiên vì vô minh nên mê mờ đối với các đế, không muốn quán sát khổ đế, không thừa nhận khổ đế v.v... Từ mê mờ nên khởi nghi, khi nghe nói về hai thuyết thì không biết khổ là thật hay phi khổ là thật. Từ nghi nên khởi tà kiến, tức do sự giảng giải và suy nghĩ sai lạc mà dẫn đến sự quán xét đây không phải là khổ. Từ tà kiến sinh khởi thân kiến vì khi không nhận chân được các uẩn là khổ thì sẽ xem chúng là những thành phần tạo thành ngã. Từ đó phát sinh biên chấp kiến, vì khi đã tin vào ngã thì sẽ chấp ngã là thường hoặc đoạn. Từ đó có sự coi trọng giới luật và các cách tu tập (giới cấm thủ) là phương tiện của sự thanh tịnh hóa, từ sự coi trọng này phát sinh sự coi thường các pháp thấp kém hơn (kiến thủ). Từ đó khởi tham đối với kiến giải riêng của mình, khởi kiêu mạn đối với kiến giải này, và rồi khởi sân vì khi chỉ biết đến kiến giải riêng của mình thì sẽ ghét bỏ các kiến giải đối nghịch lại của người khác. Có luận sư cho ở đây sân (tăng hiềm) sinh khởi là do khi thay đổi (thủ xả) kiến giải riêng của mình, vì tham và các tùy miên khác thuộc kiến đoạn đều lấy thân tướng tục và kiến giải riêng của mình làm cảnh nơi đối tượng duyên.

Hỏi: Phiền não sinh khởi do bao nhiêu nhân?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Do vị đoạn tùy miên
Cấp tùy ứng cảnh hiện
Phi lý tác ý khởi
Thuyết hoặc cụ nhân duyên.*

Dịch nghĩa:

*Do tùy miên chưa đoạn
Và cảnh tùy xuất hiện
Tác ý phi lý khởi
Nói hoặc đủ nhân duyên.*

(Do tùy miên chưa đoạn, sự xuất hiện của cảnh và tác ý phi lý mà sinh khởi. Nên nói phải đủ nhân duyên).

Luận: Tỷ dụ như trường hợp dục tham sinh khởi là: 1. Khi tùy miên tham chưa đoạn: tức sự thủ đắc loại tùy miên này chưa được chặt đứt và chưa được nhận biết hoàn toàn (vị biến tri): tức sự ngăn ngại chưa

sinh; 2. Khi các cảnh thuận giúp dục tham sinh khởi như sắc v.v... hiện tiền; 3. Và khi có sự phán đoán sai lạc (tác ý phi lý).

Tùy miên là nhân, các pháp là cảnh, tác ý phi lý là gia hạnh trực tiếp: đây là ba lực khác biệt nhau.

Sự sinh khởi của các phiền não khác cũng như vậy.

Trên đây là trường hợp các phiền não sinh khởi do có đủ các nhân duyên, ngoài ra, phiền não cũng có thể sinh khởi chỉ do lực của cảnh, như trong trường hợp của các A-la-hán bị thoái thất.

Theo Khế kinh, chín mươi tám tùy miên cùng với mười triển tạo thành ba lậu là dục lậu, hữu lậu, vô minh lậu, bốn bực lưu là dục bực lưu, hữu bực lưu, kiến bực lưu, vô minh bực lưu, bốn ách là dục ách, hữu ách, kiến ách, vô minh ách, bốn thủ là dục thủ, kiến thủ, giới cấm thủ, và ngã ngữ thủ.

Hỏi: Thể của lậu là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Dục phiền não tinh triển
Trừ si danh dục lậu
Hữu lậu thượng nhị giới
Duy phiền não trừ si
Đồng vô ký nội môn
Định địa cố hợp nhất
Vô minh chư hữu bản
Cố biệt vi nhất lậu
Bực lưu, ách diệc nhiên
Biệt lập, kiến lợi cố
Kiến bất thuận trụ cố
Phi ư lậu độc lập
Dục hữu ách tính si
Kiến phân nhị danh thủ
Vô minh bất biệt lập
Dĩ phi năng thủ cố.*

Dịch nghĩa:

*Phiền não, triển Dục giới
Trừ si gọi dục lậu
Hữu lậu hai giới trên
Chỉ phiền não trừ si
Đồng cửa trong, vô ký
Định địa nên hợp nhất*

*Vô minh gốc các hữu
Lập riêng thành một lậu
Bộc lưu, ách cũng vậy
Biệt lập kiến vì nhay
Kiến thường không thuận trụ
Nên không lập thành lậu
Dục, hữu và với si
Kiến phân hai gọi thủ
Vô minh không biệt lập
Vì không phải năng thủ.*

(Phiền não và triền của Dục giới loại trừ si, được gọi là dục lậu. Ở hai giới trên, hữu lậu chỉ là phiền não, nhưng loại trừ si. Cùng có tánh vô ký, nội môn chuyển và thuộc về định nên hợp làm một. Vô minh là gốc của các hữu nên lập riêng thành một lậu. Bộc lưu và ách cũng vậy. Kiến được lập riêng vì mạnh mẽ ngay bén vì không thuận trụ nên không lập riêng thành lậu. Dục ách, hữu ách cộng với si và hai kiến là các thủ. Vô minh không được lập riêng vì không phải là năng thủ).

Luận: Bốn mươi một sự vật, tức các phiền não của Dục giới ngoại trừ năm loại si cùng với mười triền chính là dục lậu.

Năm mươi hai sự vật của Sắc giới và Vô sắc giới, tức hai mươi sáu tùy miên của mỗi giới ngoại trừ các loại si chính là hữu lậu.

Tuy nhiên ở hai giới trên lại có hai loại triền là hôn trầm và trạo cử. Luận Phẩm Loại Túc viết: “Hữu lậu là gì? Trừ vô minh ra, các kết sử, các trói buộc, tùy miên, tùy phiền não và các triền của Sắc giới và Vô sắc giới đều được gọi là hữu lậu”. Các luận sư Tỳ-bà-sa ở Ca-thấp-di-la cho các triền không được kể đến như là một phần của hữu lậu vì ở hai giới này chúng không có tính chất tự tại.

Hỏi: Tại sao các tùy miên ở hai giới trên được hợp chung thành một hữu lậu?

Đáp: Chúng có ba tính chất chung là vô ký, hướng về bên trong (tức không phụ thuộc vào cảnh nơi đối tượng duyên), và đều thuộc về các cảnh giới của định cho nên chúng được hợp thành một loại lậu. Và chúng còn được gọi là hữu lậu vì những lý do giống như trong trường hợp của hữu tham.

Từ những gì được nói đến ở trên, có thể biết chính mười lăm loại vô minh ở ba giới đã tạo thành vô minh lậu.

Hỏi: Tại sao các vô minh được lập riêng thành một loại lậu?

Đáp: Vì vô minh là gốc của tất cả tùy miên.

Bộc lưu và ách cũng được giải thích giống như cách giải thích về lậu. Nhưng kiến thì lại tạo thành một loại bộc lưu và ách riêng vì tính chất mạnh mẽ nhạy bén của chúng.

Dục lậu, ngoại trừ kiến, cũng chính là dục bộc lưu và dục ách, đối với hữu lậu cũng thế, tức trừ kiến ra thì hữu lậu cũng chính là hữu bộc lưu và hữu ách. Theo Luận chủ, chính vì tính chất mạnh mẽ nhạy bén của chúng mà các kiến được lập thành một loại bộc lưu và ách riêng.

Hỏi: Tại sao các kiến không được lập riêng thành một lậu?

Đáp: Về ý nghĩa của lậu sẽ được giải thích dưới đây: sở dĩ có tên như vậy là vì các lậu giúp cho sự đình trụ. Nếu chỉ có một mình các kiến thì sẽ không thuận hợp với sự đình trụ vì chúng vốn mạnh mẽ nhạy bén. Vì thế kiến không thể được lập thành một loại lậu riêng biệt, chúng có tên trong nhóm các lậu nhưng được hợp chung với các tùy miên khác.

Như vậy có tất cả: 1. Hai mươi chín sự vật thuộc dục bộc lưu là năm tham, năm sân, năm mạn, bốn nghi và mười triền; 2. Hai mươi tám sự vật thuộc hữu bộc lưu là mười tham, mười mạn và tám nghi; 3. Ba mươi sáu sự vật thuộc kiến bộc lưu là mười hai kiến của mỗi giới trong ba giới; 4. Mười lăm sự vật thuộc vô minh bộc lưu là năm vô minh của mỗi giới trong ba giới. Đối với các ách cũng như vậy.

Thủ có bốn loại: 1. Dục thủ gồm dục ách cộng thêm các vô minh của Dục giới, tức có tất cả ba mươi bốn sự vật là năm tham, năm sân, năm mạn, năm vô minh, bốn nghi và mười triền; 2. Ngã ngữ thủ gồm hữu ách cộng thêm các vô minh của hai giới trên, tức có tất cả ba mươi tám sự vật là mười tham, mười sân, mười vô minh và tám nghi; 3. Kiến thủ gồm các kiến ách nhưng trừ đi giới cấm thủ, tức có tất cả ba mươi sự vật; 4. Giới cấm thủ gồm sáu sự vật còn lại của kiến ách.

Hỏi: Tại sao lại tách rời giới cấm ra khỏi các kiến và lập thành một loại thủ riêng?

Đáp: Vì giới cấm đối nghịch với Thánh đạo và làm mê mờ hai hạng: không phải là Thánh đạo nhưng lại chấp là Thánh đạo nên hàng tại gia cho có thể sinh lên cõi trời bằng cách nhịn ăn v.v... và hàng xuất gia thì cho có thể đạt được thanh tịnh bằng cách từ bỏ các vật khả ái.

Hỏi: Nhưng tại sao vô minh không được lập thành một thủ riêng?

Đáp: Vì vô minh không có khả năng chấp thủ. Nó có tính chất “bất liễu tri” lại không mãnh lợi vì thế không có khả năng chấp thủ. Nếu là thủ thì phải phối hợp với các phiền não khác.

Hỏi: Nhưng Đức Thế Tôn có nói trong Khế kinh: “Dục ách là gì? Đối trước dục cảnh, những người không biết được nguồn gốc của chúng

sẽ có đục tham, đục đục, đục thân, đục ái, đục lạc, đục muộn, đục đăm, đục thị, đục hỷ, đục tàng, đục tùy, đục trước triển áp tâm: đó chính là đục ách”. Đối với các loại ách khác, Đức Thế Tôn cũng định nghĩa như vậy. Trong một kinh khác, Đức Thế Tôn nói đục tham được gọi là thủ. Vì thế đục tham đối với các đục cảnh, các kiến v.v... được gọi là đục thủ v.v...

Hỏi: Tùy miên, lậu, bộc lưu, ách, thủ có nghĩa là gì?

Tụng đáp: (Âm Hán)

*Vi tế nhị tùy tăng
Tùy trực dữ tùy phược
Trụ, lưu phiên hợp chấp
Thị tùy miên đẳng nghĩa.*

Dịch nghĩa:

*Hai cách vi tế tăng
Tùy trực và tùy phược
Trụ, chảy trôi đeo bám
Là nghĩa của tùy miên.*

(Vi tế, tùy tăng theo hai cách là tùy trực, tùy phược, làm đình trụ, tuân chảy, cuốn trôi, đeo bám, nắm bắt là ý nghĩa của tùy miên v.v...).

Luận: Khi các phiền não hiện tiền, chúng có hành tướng rất khó nhận biết nên gọi là vi tế. Chúng đeo bám nhờ có sự đeo bám của sự đạt được chúng: chúng tùy tăng theo hai cách, vừa nương vào cảnh nơi đối tượng duyên vừa nương vào các pháp tương ứng. Chúng ràng buộc liên tục (tùy phược) vì cho dù trong trường hợp không cố gắng phát khởi hoặc ngay cả khi cố gắng ngăn chặn thì các phiền não vẫn tiếp tục sinh khởi. Tùy miên định đặt, khiến cho chúng sinh đình trụ trong vòng sinh tử, chúng lưu chuyển từ cõi trời cao nhất (hữu đảnh) cho đến địa ngục Vô gián, chúng chảy rỉ qua sáu căn như các vết thương nên có tên là lậu. Chúng cuốn trôi nên gọi là bộc lưu. Chúng làm cho hữu tình đeo bám nên gọi là ách. Chúng nắm bắt nên gọi là thủ.

Cách giải thích hay nhất là như thế này: 1. Do các tùy miên mà chuỗi tâm tương tục trôi chảy qua các cảnh nơi đối tượng duyên (cảnh giới), vì thế mà tùy miên chính là lậu. Điều này phù hợp với một tỷ dụ của kinh: “Giống như khi phải nỗ lực lớn để kéo một con thuyền đi ngược nước và cũng giống như khi các nỗ lực này bị yếu dần đi thì con thuyền lại bị cuốn theo dòng nước, (cũng vậy, chính nhờ sự chịu khó mà chuỗi tâm tương tục được kéo ra khỏi các cảnh nơi đối tượng duyên do các pháp thiện)”; 2. Khi các tùy miên trở nên quá mãnh liệt (thế tăng

thượng) thì được gọi là bộc lưu, vì chúng cuốn trôi những gì có ràng buộc với chúng và những gì chịu sự tác động của chúng; 3. Khi không hiện hành quá mãnh liệt thì các tùy miên được gọi là ách vì chúng nối kết với đủ loại đau khổ của dòng sinh tử hoặc vì chúng đeo bám rất dai dẳng; 4. Các tùy miên còn được gọi là thủ vì nhờ có chúng mới có sự chấp dục v.v...

