

# CÂU-XÁ LUẬN KÝ

## QUYỂN 2

### **Phẩm 1: PHẨM PHÂN BIỆT GIỚI**

(Phần 2)

“Lại nữa, cho đến “bao nhiêu vô ký” thuộc phần ba của đại văn, chia ra các môn, gồm có hai mươi hai môn, chia ra làm mười tám giới, cho nên chia theo uẩn và xứ. Theo luận Chánh Lý quyển bốn trong giới có hiển bày rõ căn, cảnh và thức. Nghĩa loại các môn để hiểu nên ở đây chỉ nói về mười tám giới, qua đó ý nghĩa của uẩn và xứ sẽ thành. Dưới đây là nói về ba môn đầu đồng thời nêu câu hỏi.

#### **1. Nói về kiến, đối, tánh:**

a. *Nói về kiến:* “Tụng chép” cho đến “ba thứ khác của vô ký” là giải đáp. Câu đầu nói về môn hữu kiến, vô kiến. Câu kế nói về hữu đối, vô đối. Hai câu cuối nói về ba tánh.

“Luận chép” cho đến “nói vô kiến” khác, là giải thích cõi sắc có thể hiển bày ở các nơi khác nhau, có thể hiển bày qua ngữ ngôn, kia đây nên gọi là hữu kiến. Phần trình bày này đồng thời cũng là nền tảng để hiểu về vô kiến.

Theo luận Chánh lý quyển bốn gồm có ba chủ thuyết dựa vào hai nghĩa:

1) Sắc định và kiến cùng hiện khởi, nên gọi là hữu kiến, bởi sắc và nhãn hiện khởi đồng thời như khách đi chung đường.

2) Sắc có công năng hiển bày nên gọi là hữu kiến, có thể hiển bày nhiều nơi khác nhau như trong trường hợp các sở duyên. Có thuyết cho rằng: Có công năng in hình trong gương có hình ảnh có thể thấy được nên gọi là hữu kiến, cũng có thể hiển bày ở chỗ này chỗ kia, không thể nói âm thanh và tiếng vang lẽ ra thành hữu kiến, vì không thể sinh khởi cùng lúc.

Luận Bà-sa bảy mươi lăm và một trăm hai mươi tám cũng có ba thuyết đều giống như luận luận Chánh Lý. Sư đầu tiên gọi nhãn là thấy

có thể quán chiếu sắc, nên gọi là hữu kiến. Kế là y theo ngôn ngữ có thể biểu thị sắc và cuối cùng y theo hình tượng, gọi là thấy, kiến là hiện.

Hỏi: Vì sao luận này không nêu ba chủ trương như trên?

Đáp: Điều này tùy thuộc vào luận chủ. Hơn nữa Kinh bộ chủ trương nhãn không có tác dụng thực sự để có thể gọi là thấy. Lúc căn, cảnh, thức hòa hợp chỉ giả gọi là mắt thấy, chẳng phải là mắt thật thấy. Và lại hình tượng trong gương chẳng phải thật sắc. Luận chủ có ý kết hợp với Kinh bộ, không gọi là mắt thấy, cũng chẳng phải tượng hiện, mà chỉ dựa vào hiển bày để gọi là thấy, không trái với Kinh bộ. Cho nên y theo thuyết này giải thích tuy giống nhau nhưng ý trái với hai thuyết).

Hỏi: Luận Tạp tâm quyển một cho rằng: Tuệ cũng gọi là thấy, vì thế luận ấy chép: Lại nói tất cả các cảnh giới đều có thể thấy, gọi là cảnh giới của tuệ nhãn. Vì sao luận này không nói?

Giải thích: Khi phân biệt pháp tướng, ý vẫn còn khác nhau. Nếu nói Tuệ kiến mười tám giới đều gọi là hữu kiến thì sẽ không còn pháp nào gọi là vô kiến, tức chẳng còn sai khác. Luận chủ không nói ý này, hoặc lược qua không nói.

Đã nói “Như thế cho đến vì “sở duyên khác: chỉ nói về chướng ngại. Trong lúc văn xuôi lại giải thích ba thứ hữu đối. Đối nghĩa là ngại, gồm hai thứ: Chướng ngại và câu ngại. Chướng ngại hữu đối gọi là chướng ngại ngại. Cảnh giới và sở duyên hữu đối gọi là câu ngại ngại, đoạn này thuộc phần dẫn nhập.

“Chướng ngại hữu đối” cho đến “hoặc cả hai ngại nhau”; là y theo tập hợp sắc nên gọi là chướng ngại nhau, hay còn gọi là hai ngại nhau như trong trường hợp sự tương ngại lẫn nhau của tay và đá, vì tay và đá ngại nhau nên y theo hiển mà nói về tay và đá, luận ngại thật có cả mười thứ.

“Cảnh giới hữu đối” cho đến “cảnh giới hữu đối” là giải thích mười hai giới tức năm căn, bảy tâm giới và các pháp hữu cảnh tương ưng với một phần pháp giới, là sở câu ngại như cảnh của sắc v.v... nên gọi là cảnh giới hữu đối. Luận Thi thiết, là một trong sáu Túc luận do Đại Ca-đa-diên-na soạn, dẫn chứng sông nước, đất liền, ngày đêm, hai cặp rất dễ hiểu loài Tất-xá-già, đời Đường dịch là tên khác, của Thực huyết nhục quý, loài Thất-thú-ma-la, thuộc loài bàng sinh, hình như con hạc trắng, con nhỏ dài khoảng hai trượng, con lớn dài cả trăm trượng.

*b. Nói về đối:*

“Sở duyên hữu đối” cho đến đối với sở duyên của mình là nói về tâm và tâm sở vị bị sở duyên của chính mình câu ngại nên gọi là sở

duyên hữu đối. Câu “cảnh giới và sở duyên có gì khác khác” là hỏi về sự khác của hai pháp.

“Nếu đối với pháp” kia cho đến “gọi là sở duyên” là trả lời.

Cảnh giới hữu đối: Nếu mắt, tai v.v... đối với các trần cảnh thuộc sắc, thanh v.v... có công năng chấp cảnh như thấy, nghe v.v... thì có thể nói rằng các sắc, thanh này chính là cảnh của mắt, tai, v.v... là nơi nương gá các công năng nên gọi là cảnh giới. Cũng giống như một người có công năng vượt trội hơn người khác nên nói người đó là cảnh giới của mình. Ở đây chỉ nói công năng, không nói khởi dụng, cho nên các pháp kia Đồng phần vẫn gọi là hữu đối.

Sở duyên hữu đối: Tâm và tâm sở tánh chất yếu kém, nếu không có cảnh thì không thể sinh khởi, như người bị suy yếu phải nhờ có gậy mới đứng lên được. Tâm, tâm sở phải có cảnh sở duyên mới hiện khởi. Nói hiện khởi là nói tác dụng nắm bắt quả sở duyên. Các pháp này đối với tâm, tâm sở được gọi là sở duyên. Ở đây chỉ nói về hữu duyên khởi dụng, nhưng trong trường hợp vô duyên bất khởi dụng cũng gọi là hữu đối, chẳng phải chỉ có khởi dụng mà thôi, vì thế các tâm, tâm sở thuộc vị lai đều là hữu đối.

Nếu cảnh giới hữu đối y theo sự ngăn ngại lúc khởi tác dụng chấp cảnh. Sở duyên hữu đối y theo sự ngăn ngại lúc khởi tác dụng chấp quả, như nhãn Đồng phần kia tuy không đối cảnh hoặc có tác dụng chấp quả mà vẫn nhậm vận sinh khởi nhưng vẫn không phải là sở duyên hữu đối. Cho nên biết ngăn ngại chấp cảnh dụng chỉ là cảnh giới hữu đối, trong lúc ngăn ngại thủ quả dụng chính là sở duyên hữu đối. Lại giải thích, ngại thể bên nghĩa là sở duyên hữu đối; ngại dụng bên ngoài là cảnh giới hữu đối. Cũng như nhãn Đồng phần, kia tuy thể hằng hữu nhưng không có công năng thấy sắc nên không gọi là cảnh giới hữu đối. Từ đó nên biết cảnh giới dựa vào dụng, sở duyên dựa vào thể. Lại giải thích cảnh giới hữu đối là ngại chấp cảnh dụng, trong lúc sở duyên hữu đối là ngại duyên cảnh dụng.

“Thế nào là mắt v.v... cho đến” gọi là hữu ngại là hỏi về nghĩa chướng ngại.

Câu “vì sao mắt, tai v.v... lúc chuyển theo cảnh giới của chính mình lại gọi là hữu ngại?” là hỏi về cảnh giới hữu đối. Câu “vì sao nhãn thức, nhĩ thức v.v... lúc chuyển theo sở duyên của mình lại gọi là hữu ngại?” Là hỏi về sở duyên hữu đối. Ở đây chữ “tự” (chính mình) chỉ cho năm căn năm thức. Đều chấp lấy trần cảnh của mình mà không thể chấp tha mà gọi là tự, không phải chẳng phải tha duyên, Ý và ý thức

duyên với pháp cảnh nên gọi là “Tự”, không phải chẳng có công năng duyên theo các cảnh khác. Hơn nữa, duyên theo mười ba giới gọi là “tự”, chứ chẳng phải chỉ cho sự chấp lấy của năm căn, năm thức. Và lại trong mười tám giới tùy theo đối tượng bị chấp đều gọi là “Tự”.

“Vượt đối với duyên kia” cho đến “hòa hội chuyển” là lời đáp. Lúc nhãn này v.v... duyên theo sắc v.v... ngoài sắc này ra, nhãn không duyên theo thanh hoặc các trần cảnh khác. Ngăn ngại này gọi là câu ngại. Hoặc ngăn ngại còn có ý nghĩa hòa hội tức nhãn v.v... lúc chuyển theo cảnh giới tương ứng của mình, hoặc lúc chuyển theo sở duyên tương ứng của riêng mình thì không thể hiện khởi đối với các trần cảnh khác. Hòa hội ở đây cũng là câu ngại, gọi là ngại.

Nên biết trong đây cho đến “thuyết dư vô đối” là gọi chung về hữu đối, gồm có ba loại nên biết nhưng văn tụng chỉ đề cập chương ngại hữu đối. Đó là mười hữu sắc hữu đối do cực vi tập thành nên chương ngại lẫn nhau. Trên nền tảng đó mới bàn về các pháp vô đối khác. Theo luận Chánh lý quyển bốn, nói hữu sắc thì ngoài vô biểu sắc, các pháp khác đều thuộc sắc uẩn. Biến ngại gọi là sắc. Có biến ngại nên gọi là hữu sắc. Có thuyết cho rằng: Vì có thể hiển bày ở nơi này nơi khác hoặc trong ngôn ngữ nên gọi là hữu sắc. Hoặc vì tự thể gọi là hữu sắc, có thể phát biểu dễ dàng. Chỉ dựa vào sắc thể để kết luận là hữu sắc.

Giải thích: Pháp hữu sắc có pháp có

- 1) Tác dụng biến ngại.
- 2) Có công năng hiển bày qua ngôn ngữ.
- 3) Tự thể là sắc.

Hỏi: Theo chủ trương của Sư thứ hai thì trong mười sắc chỉ có cõi sắc là có công năng hiển bày qua ngôn ngữ, chín sắc còn lại không có công năng, làm sao có thể nói là tất cả đều thị hiện qua ngôn ngữ, làm sao gọi là sắc?

Đáp: Chín sắc còn lại tuy không thể thấy nhưng vẫn có thể nói đến ở khắp mọi nơi. Như nói rằng: Chỗ này có mắt, tai, v.v... lại giải thích: chín tướng còn lại là nói theo, tùy sắc có thể được nói ở khắp mọi nơi.

“Như cảnh giới pháp” cho đến “là năm căn như nhãn v.v...” khái quát về ba loại hữu đối và bốn trường hợp khác nhau của bốn trường hợp. Theo luận Tỳ-bà-sa có thể trả lời rằng bốn cách:

- 1) Dùng rộng hỏi hẹp dựa vào mệnh đề sau của câu hỏi.
- 2) Dùng hẹp hỏi rộng dựa vào mệnh đề trước của câu hỏi.
- 3) Dùng cả bốn thứ rộng hẹp trước sau, hoặc.

4) Dùng các pháp tương tự như rộng hẹp.

Cảnh giới hữu đối chung với tâm, chẳng phải cảnh. Chương ngại hữu đối chung với cảnh, chẳng phải tâm. Mỗi trường hợp cộng thêm các tánh chất rộng hẹp nên thành bốn trường hợp.

Bảy tâm giới tương ứng pháp giới là câu thứ nhất, bị cảnh câu ngại nên thuộc cảnh giới hữu đối, không ngăn ngại lẫn nhau nên chẳng phải chương ngại hữu đối.

Năm trần cảnh như sắc, thanh v.v... là trường hợp thứ hai, ngăn ngại lẫn nhau nên thuộc về chương ngại hữu đối; không bị cảnh giới câu ngại nên chẳng phải cảnh giới hữu đối.

Năm căn như nhãn v.v... là trường hợp thứ ba, bị cảnh câu ngại nên thuộc về cảnh giới hữu đối, lại ngăn ngại lẫn nhau nên cũng là chương ngại hữu đối.

Pháp Bất tương ứng là trường hợp thứ tư, không bị cảnh câu ngại nên chẳng phải cảnh giới hữu đối, cũng không ngăn ngại nhau nên không phải chương ngại hữu đối.

Nếu so sánh cảnh giới với sở duyên thì cảnh giới hữu đối rộng và sở duyên hữu đối hẹp nên luận này dựa theo mệnh đề sau để giải đáp, vì thế không đem sở duyên đối biện với chương ngại. Chúng không nhiếp nhau và thế không xen lạp.

Hỏi: Nếu y theo sự nhiếp nhau của dụng thì dụng của các pháp khác nhau; nếu y theo sự tương dung của thể thì thể lại không có cảnh giới khác nhau. Vậy làm sao gọi là nhiếp nhau?

Giải thích : Nói dụng bất đồng, đúng là không thể nhiếp nhau, nhưng dụng lại từ thể mà có chẳng thể lìa thể nên nói là nhiếp nhau.

“Đại đức trong đây” cho đến “điều này được chấp nhận”. Cūma-la-đa, Hán dịch gọi là Hào đồng, là Sư Tổ của Kinh bộ đã soạn các luận Du phát, luận Si phát, luận Hiểu liễu v.v... Kinh bộ vốn xuất phát từ Thuyết nhất thiết hữu bộ, lấy kinh làm tiêu chuẩn nên gọi là Kinh bộ. Trong phần tụng văn này, chỗ nào nói về ngăn ngại đều có nghĩa là bị pháp khác ngăn ngại nên không thể sinh khởi.

Hỏi: Lúc duyên tự cảnh, vì sao gọi là ngăn ngại?

Đáp: Ví như nhãn thức, muốn sinh khởi ở sắc xứ nhưng bị thanh, hương, v.v... làm ngăn ngại không cho sinh khởi thì lúc tha ngại gọi là hữu đối. Lúc duyên sắc trần gọi là vô đối, điểm này khác với Kinh bộ. Luận chủ ý chỉ Kinh bộ nên nói rằng: “Điểm này họ đã thừa nhận”. Luận Tạp tâm trình bày bốn trường hợp giống như Kinh bộ, nhưng bản Phạm thì khác, như vậy dịch giả đã bị nhầm. Có bậc cổ đức chú thích là

bài tụng này đồng quan điểm với Hữu bộ cũng không đúng.

*c. Nói về tánh:*

Đã nói “Như thế” cho đến “nên gọi là vô ký” dưới đây là giải thích hai câu cuối, Dựa vào ba tánh để phân biệt mười tám giới. Trước là nói tám giới như mắt, tai v.v... kể là nói mười giới còn lại. Phần này giải thích tám giới như mắt, tai v.v Nếu pháp thiện tăng trưởng thì có thể được xếp vào bạch phẩm; pháp nếu ác tăng trưởng thì có thể bị xếp vào hắc phẩm. Hai trường hợp này gọi là hữu ký. Nếu không thể xưng dương hay chê bai, không thuộc bạch phẩm hay hắc phẩm thì gọi là vô ký. Ba tánh là thiện, bất thiện và vô ký.

Pháp Thiện lược có ba:

- 1) Sinh đắc,
- 2) Gia hạnh tức văn tư tu.
- 3) Vô lậu tức hữu Học, Vô học và Thắng nghĩa.

Trong đó hai pháp đầu là hữu vi vô lậu; pháp còn lại là vô vi vô lậu. Nếu phân tích chi li thì có bảy: Sinh đắc, văn, tư, tu, học, vô học, và thắng nghĩa.

Pháp bất thiện có một, vô ký có hai: Hữu phú và vô phú.

Vô phú lại chia làm sáu: Dị thực, uy nghi, công xảo, thông quả, tự tánh, và thắng nghĩa. Năm pháp đầu thuộc hữu vi vô ký; pháp còn lại là vô vi vô ký. Như vậy cộng với hữu phú, các pháp vô ký có tất cả bảy loại. Trong số các pháp vô ký, luận văn ở dưới chỉ nói về thắng nghĩa.

## **2. Nói về vô ký:**

Theo luận luận Chánh lý gồm có hai loại:

- 1) Tự tánh vô ký thuộc hữu vi.
- 2) Thắng nghĩa vô ký thuộc vô vi. Nay nói sáu loại để nói về sai khác. Bốn pháp như dị thực v.v... không được gồm nhiếp đến đều gọi là tự tánh, là nói về sự sai khác nên các pháp hữu vi được chia làm năm loại.

Có bảy Thiện, một bất thiện, bảy pháp vô ký, cộng chung là mười tám pháp, y theo đây để phân biệt mười tám giới, nói phân biệt: là trong mười tám giới thì năm căn, hương, vị và xúc Tám căn này chỉ thuộc vô ký, năm căn dị thực, hương, vị và xúc thuộc dị thực, thuộc uy nghi, công xảo và thông quả là hương vị, xúc, tự tánh là nuôi lớn năm căn, hương, vị, xúc và ngoại hương, vị, xúc. Trong bảy vô ký, hai pháp hữu phú và thắng nghĩa không được dùng để xếp loại mười tám giới.

“Hữu nói mà không thể cho đến “nên gọi là vô ký” là nêu các dị thuyết cho rằng: Các pháp được gọi là vô ký vì không có công năng ghi

nhớ quả dị thực.

### **3. *Nêu thuyết khác:***

“Nếu thế thì vô lậu lẽ ra chỉ có vô ký”. Vì còn liên hệ đến giải thích ở trước nên ở đây luận chủ khó phá được chủ thuyết này. Nếu cho rằng không ghi nhớ dị thực nên gọi là vô ký thì vô lậu không thể ghi nhớ quả dị thực. Nếu cho rằng hữu vi vô lậu cũng có dị thực, dùng trạch diệt làm quả, thường và vô thường khác nhau, chứng đắc gọi là thực, ở đây cũng không đúng. Bởi vì trong trường hợp hữu vi vô lậu có thể được nhưng đối với vô vi trạch diệt vốn không có quả làm sao gọi là (Thiện). Nếu cho rằng vì có công năng làm nhân cho quả tăng thượng thì lại trái với tông mình. Nếu nói vì không ngăn ngại chấp quả tăng thượng cũng không đúng lý, vì pháp vô ký cũng không ngăn ngại; nếu chấp quả tăng thượng thì lẽ ra phải gọi là hữu ký. Nếu nói thể của trạch diệt có thể xưng dương nên gọi là thiện thì lại giống như giải thích ở trước nói lại chỉ luống uổng.

“Mười giới còn lại có cả ba pháp như thiện v.v... là nói giới, còn lại chia làm hai: Giải thích chung và giải thích riêng. Đây là nêu chung.

“Là bảy tâm giới” cho đến “còn lại gọi là vô ký” dưới đây là giải thích riêng, có ba: Giải thích bảy tâm giới, pháp giới, và sắc thanh.

Bảy tâm giới có đủ ba tánh. Nếu phân tích chi li thì:

1) Sinh đắc có bảy tâm giới.

2) Văn tư tu, hữu học, vô học có ý giới và ý thức giới.

3) Bất thiện có bảy tâm giới

4) Hữu phú có mắt, tai, thân, thức, ý giới, ý thức.

5) Dị thực, uy nghi, công xảo có bảy tâm giới.

6) Chung với quả có nhãn thức, nhĩ thức, (hai thông) tương ứng cũng thuộc quả chung, ý giới và ý thức giới. Vì các pháp dị thực, uy nghi, công xảo và thông quả bao gồm hết các tâm giới nên không chấp tự tánh.

Hỏi: Mắt, tai, ý thức và ý căn đều có cả ba tánh: Tỉ, thiệt, thân thức chỉ có hai tánh bất thiện và vô ký. Như thế nếu tỉ, thiệt, thân thức sinh khởi pháp thiện thì thế nào?

Đáp: Người mới phát tâm, ba thức chưa phải thiện. Nếu tu hành, quán sát đoạn thực v.v... sinh tâm nhằm chán thì ba thức mới có công năng khởi ba thức thiện.

### **4. *Giải thích pháp giới:***

Nếu “Pháp giới như thế” cho đến “còn lại gọi là vô ký” là giải thích riêng về pháp giới. Trong đó, thiện có bốn thứ:

1) Tự tánh thiện tức ba thiện căn vô tham, vô sân, vô si và tâm, quý.

2) Tương ứng thiện, tức tương ứng với tự tánh thiện.

3) Đẳng khởi thiện tức vô biểu, đắc, bốn tướng, hai định.

4) Thắng nghĩa thiện tức là trạch diệt.

Trong pháp giới, Bất thiện có ba:

1) Tự tánh bất thiện tức là ba căn bất thiện tham, sân, si và vô tâm, vô quý.

2) Tương ứng bất thiện, tức cùng tương ứng với tự tánh bất thiện;

3) Đẳng khởi bất thiện tức vô biểu, đắc, bốn tướng.

Trong pháp giới ngoại thiện và bất thiện, còn lại đều là vô ký.

Hỏi: Luận này và luận Tỳ-bà-sa đều nói về bốn thứ thiện và bất thiện, vì sao ở đây chỉ đề cập đến ba thứ bất thiện, không có thắng nghĩa.

### ***5. Phân biệt mười tám giới***

Đáp: Thắng nghĩa bất thiện, thể chung cả ba tánh. Ở đây đang dựa vào ba tánh để phân biệt mười tám giới vì thế không nói thắng nghĩa bất thiện. Nếu nói cũng chẳng có gì khác.

Nếu phân biệt riêng thì trong pháp giới có sáu mươi bốn pháp: Một là vô biểu, có bốn mươi sáu pháp tâm sở, mười bốn bất tương ứng, ba vô vi.

Sinh đắc có ba mươi pháp: Một là vô biểu, mười pháp đại địa, mười pháp đại thiện địa, tâm, tứ, thùy miên, ác tác, đắc, bốn tướng.

Văn tư có hai mươi tám pháp: Một vô biểu, mười pháp đại địa, mười pháp đại thiện địa, tâm, tứ, đắc, bốn tướng.

Tu có ba mươi pháp: Một vô biểu, mười pháp đại địa, mười pháp đại thiện địa, tâm, tứ, đắc, bốn tướng hai định.

Hữu Học, vô học có hai mươi tám pháp: Một vô biểu, mười pháp đại địa, mười pháp đại thiện địa, tâm, tứ, đắc, bốn tướng.

Thắng nghĩa thiện có một pháp là trạch diệt.

Bất thiện có bốn mươi hai pháp: Là một vô biểu, mười pháp đại địa, sáu pháp đại phiền não địa, hai pháp đại bất thiện địa, mười tiểu phiền não địa, tâm, tứ, thùy miên, ác tác, tham, sân, si, mạn, đắc và bốn tướng. Hữu phú: Có ba mươi pháp là pháp đại địa, sáu pháp đại phiền não địa.

Trong tiểu phiền não có: Siễm, cuồng, kiêu, tâm, tứ, thùy miên, tham, mạn, nghi, đắc và bốn tướng.

Dị thực có hai mươi một pháp: là mười đại địa, tâm, tứ, thùy miên, đắc, bốn tướng, mạng căn, Đồng phần, Vô tướng, Dị thực.



Uy nghi, công xảo có mười tám pháp: Mười pháp đại địa, tâm, tứ, thùy miên, đắc và bốn tướng. Luận Bà-sa và luận luận Chánh lý đều cho rằng lại có thuyết nói thùy miên không có uy nghi, công xảo. Đến phần mười triển sẽ trích dẫn giải thích đầy đủ.

Quả chung có mười bảy pháp: Mười đại địa, tâm, tứ, đắc và bốn tướng.

Tự tánh vô ký có mười pháp: Là Đắc, phi đắc, bốn tướng, danh, cú, văn và Đồng phần. Trong bất tướng ưng thì bốn pháp như dị thực, uy nghi, thông quả và công xảo thì thuộc tự tánh vô ký. Các pháp tâm sở đều thuộc dị thực, uy nghi, công xảo và quả chung vì thế tự tánh vô ký không bao gồm tâm sở.

Thắng nghĩa vô ký có hai pháp: Hư không và phi trạch diệt.

### **6. Nói về sắc thanh, cõi sắc và thanh giới:**

“Cõi sắc, thanh giới” cho đến “còn lại là vô ký” là nói riêng về sắc, thanh, cõi sắc và thanh giới.

Nếu các nghiệp thân ngữ sinh khởi nhờ năng lực tâm thiện thì thân ngữ biểu thuộc về pháp thiện; của tâm bất thiện thì thân ngữ biểu thuộc pháp bất thiện; nếu do năng lực của tâm vô ký thì thuộc pháp vô ký. Các pháp phi đẳng khởi như sắc, thanh v.v... (tức không sinh khởi do tâm lực) đều gọi là vô ký. Vì trong sắc, thanh vô ký có phi chẳng khởi. Không chỉ nói riêng về đẳng khởi. Thực tế các tâm vô ký cũng có thể sinh khởi các nghiệp thân ngữ. Nếu phân tích chi ly hơn, y theo sinh đắc, văn, tư đều bao gồm sắc thanh, đều có thể làm nhân đẳng khởi. Nhờ có gia hạnh nên mới phát nghiệp. (Như đã nói ở trên).

Bất thiện bao gồm sắc, thanh. Tức ở giai đoạn sơ định, hữu phú tu hoặc sinh khởi thân ngữ. Dị thực tức sắc uy nghi, công xảo, quả chung, tự tánh đều gồm sắc thanh. Không thuộc bốn pháp như dị thực v.v... đều gọi là tự tánh vô ký.

“Đã nói thiện v.v... cho đến “vô sắc hệ sau ba” phần bốn dưới đây là nói về môn Tam giới hệ, hỏi và tụng đáp.

### **7. Nói về môn Tam giới hệ:**

“Luận chép cho đến “không có sở duyên”. Cõi Dục có mười tám, cõi Sắc có mười bốn. Hương vị thuộc tánh đoạn thực. Giới kia không có đoạn thực nên không có hương, vị. Luận Lại, Tạp tâm cho rằng: Giới kia không có tính sửy thực, vì thân quá vi tế. Trên đây là văn luận. Hễ nói có thức thì có sở duyên. Giới kia không có hương vị sở duyên nên không có hai thức năng duyên. Nếu y theo luận Tông luân và Đại chúng bộ, thì cõi sắc và cõi vô sắc đều có sáu thức thân.

“Nếu nhĩ xúc giới” cho đến “đoạn thực tánh cố” là câu hỏi về xúc giới, cõi Sắc lẽ ra không có xúc vì xúc thuộc tánh đoạn thực, giống như hương vị.

“Tất cả xúc tánh kia chẳng phải đoạn thực”. Tức xúc pháp ở cõi sắc, không phải đoạn thực nên cõi sắc vẫn có xúc. Chỉ có hương, vị thuộc tánh đoạn thực, vì thế hai cõi trên dưới không chung nhau. Điều này cho thấy tiền đề của luận này không hề trái nhau.

Hỏi: Nếu vậy thì hương vị cũng không có tánh đoạn thực?

Đáp: Xúc của cõi sắc không có tánh đoạn thực, không có hương vị, cũng không có tánh đoạn thực.

### **8. Giải thích tiếp về hương vị:**

“Hương vị ly thực” cho đến “nên xúc chẳng phải vô” giải thích tiếp, hương vị nếu lia thức ăn thì không còn được thọ dụng. Cõi sắc đã dứt trừ tham thực, nên không có hương vị. Ở cõi sắc mặc dù thức không liên hệ đến thức ăn nhưng vẫn còn tác dụng riêng vì bốn đại chủng vẫn tạo tác các pháp, vẫn giữ gìn sắc căn, y phục, cung điện v.v... vì thế chẳng phải không có xúc.

“Có Sư khác nói cho đến “cho nên kia không có”. Luận Tỳ-bà-sa cho rằng trụ ở cõi Dục, tu tập bốn thiền rất ráo có thể khởi Thiên nhãn, thấy được sắc pháp ở cõi trên, và khởi thiên nhĩ nghe được âm thanh ở cõi trên.

Khinh an là khinh an trong các pháp đại thiện địa. Trong thiên định, khinh an có dụng vượt hơn cả nên được nêu tên riêng. Xúc và khinh an đồng thời nên gọi là câu khởi. Thù thắng xúc tức đại chủng của cõi sắc, thân cõi dục tuy không thể nắm bắt xúc của cõi trên nhưng vì xúc vận hành trong thân nên có công năng làm lợi ích cho thân. Thân ở cõi Dục vốn có thể thấy được sắc, nghe được thanh và khởi được xúc của cõi kia nên ba pháp này có thể đồng hành với sự sinh khởi thiên định ở cõi kia. Hương và vị khác với ba trường hợp trên, nên không thể hiện hữu ở cõi kia. Lại giải thích: Khinh an là thân khinh an, là xúc mịn màng trơn láng, hay là xúc nhẹ nhàng, cả hai đồng thời sinh nên nói là câu khởi, năng làm lợi ích cho thân. Tuy sắc và thanh đều có ở cõi Dục và cõi sắc nhưng pháp khinh an này chỉ có ở cõi Dục. Vì ở cõi Dục ba loại này theo nhau nên khi sinh ở cõi sắc cũng có đủ ba loại này. Lại giải thích: Khinh an là tâm sở khinh an, câu khởi là thắng xúc của cõi Dục cùng khởi với khinh an. Theo luận Chánh lý thì không phá chủ thuyết này nên biết đây là thuyết khác của Bà-sa, nhưng theo Câu-xá luận thích của Hòa-tu-mật. Thì giải thích trên đây là của Thất-lợi-la-đa,

cho rằng nhập định mới có khinh an, hoặc đó là khinh an phong. Luận Chánh lý không phá bỏ quan điểm này vì thấy rằng ý nghĩa không trái nhau.

“Nếu thế thì tỷ thiệt” cho đến “kia không có công dụng” là luận chủ hỏi Sư trước: Hai căn tỷ, thiệt lẽ ra không nên có ở cõi sắc vì chúng vô dụng cũng giống như hương, vị.

“Không như thế thì hai căn” cho đến “cà thân trang nghiêm” là giải thích của Sư trước là nói căn hữu dụng, đồng thời cho thấy lý do nhân sở lập có lỗi bất thành, nghĩa là thiệt căn năng khởi tác dụng ngôn thuyết và tỷ căn có tác dụng trang nghiêm thân.

### **9. Nói về căn vô dụng:**

“Nếu vì nghiêm thân” cho đến “đâu dụng hai căn” là luận chủ, lại hỏi, minh chứng căn vô dụng, đồng thời cho thấy lý do nêu ra hoàn toàn hợp lý. Về việc trang nghiêm thân và khởi ngôn thuyết thì y xứ đã đủ công năng để làm việc này. Căn chẳng thể thấy làm sao có thể trang nghiêm; y xứ phát khởi ngôn thuyết đâu cần căn thể vì thế biết rằng đối với cõi kia hai căn đều vô dụng.

“Như vô nam căn” cho đến “y xứ cũng vô” là Sư trước lại chống chế chứng tỏ căn có dụng. Dẫn ví dụ để chứng thành như không có nam căn thì cũng không có y xứ; nếu hai căn tỷ thiệt không có thì y xứ lẽ ra cũng không có. Nay đã có y xứ tất nhiên căn hữu dụng. Căn tuy chẳng phải hữu kiến nhưng lại làm nhân hữu kiến, tuy không khởi ngôn thuyết nhưng lại khởi ngôn nhân, xoay vần làm nhân cho nhau nên căn thành hữu dụng. Nhờ, có căn nên y xứ mới sinh và nhờ y xứ sinh mới có trang nghiêm thân và khởi ngôn thuyết.

“Đối với kia có thể vô” cho đến “lia căn lẽ ra có” là luận chủ. Lại hỏi, ở cõi sắc kia có thể không có nam căn và y xứ vì cả hai đều vô dụng đối với cảnh giới này nhưng nếu nam y xứ ở cõi sắc hữu dụng thì cho dù không có nam căn nó vẫn hữu dụng. Thật sự vì nam y xứ vô dụng nên mới không hiện hữu ở cõi sắc. Trong trường hợp tỷ thiệt y xứ. Chúng đều hữu dụng cho nên dù không có tỷ căn thì chúng vẫn hữu dụng, đâu cần có hai căn. Và khi hai căn đã vô dụng thì luận cứ của câu hỏi vẫn thành.

“Hữu tuy vô dụng” cho đến “mà chẳng phải vô nhân” là sư trước lại giải thích. Nếu luận chủ nói y xứ của các căn không do căn sinh mà phải do tác dụng của thấy sắc, nghe thanh v.v... căn mới sinh khởi (thì vấn đề sẽ được giải đáp như thế này). Thông thường khi căn sinh, không nhất thiết là phải khởi dụng; như trong trường hợp hài nhi vì định

nghiệp mà phải chết trong bào thai thì tuy rằng không có tác dụng thấy sắc nhưng căn cũng sinh. Vì thế biết rằng căn sinh không nhất thiết phải hữu dụng.

Lại hỏi rằng “căn này vô dụng, lẽ ra chẳng phải sinh nhân” nên mới có câu “hữu tuy vô dụng nhưng chẳng phải không thể làm nhân” để nêu chung lý chứng.

Hỏi: Trước giải thích hai căn tử, thiết đều hữu dụng ở cõi sắc, nay lại nói vô dụng, như vậy có trái nhau không?

Giải thích: Trước nói hữu dụng vì có tác dụng xoay vần gián tiếp, nay nói vô dụng vì không có tác dụng trực tiếp để trang nghiêm thân và khởi ngôn thuyết. Hoặc bị vấn hỏi mà chuyển chấp.

“Kia từ nhân nào mà được có căn khởi?” Là Luận chủ nêu riêng, có ý nói hai căn tử thiết ở cõi sắc sinh ra từ nhân nào.

“Đối với căn có ái phát nghiệp cao sâu”: là sư trước đáp. Nếu căn có ái thì phát nghiệp cao siêu, nghiệp này tức là nhân của tử căn, thiết căn.

“Nếu lia ly cảnh ái” cho đến “tử thiết lẽ ra vô” là luận chủ dùng lý để đưa ra câu hỏi, thông thường ái của căn là chấp cảnh, do cảnh đáng ưa nên ái của căn mới sinh vì thế biết rằng ái của căn khởi là vì có cảnh đáng ưa. Hễ không có cảnh đáng ưa thì ái cũng không có ở căn. Ở cõi sắc không có sự ưa thích hương, vị cho nên không thể có tử, thiết. Nếu nói căn sinh không phải vì thích cảnh và dù không có sự ưa thích hương vị nhưng tử thiết vẫn sinh thì phải thừa nhận rằng cõi sắc tuy không có sự ưa thích đậm dục nhưng nam căn vẫn sinh.

Luận luận Chánh lý quyển bốn phần phá bỏ giải thích này chép: Vì sao lại chấp như vậy? Nếu nói không có sự ưa thích cảnh nên sự ưa thích của căn (căn ái) cũng không có thì chẳng những căn ái không có một xứ ái cũng không vì căn và y xứ lân cận sinh khởi. Cảnh giới không phải vậy, vì sao lại chấp điên đảo như thế. Nam căn y xứ không có ở cõi sắc, đủ chứng tỏ rằng nam căn ở cõi sắc ly ái. Đã thừa nhận y xứ của tử thiết hiện hữu ở cõi sắc tức phải biết rằng căn ái của tử thiết chưa lia, vì thế không nên chấp rằng cõi sắc không có căn ái vì thật ra cõi sắc vẫn còn xứ ái.

Luận này có ý nói cảnh đối với căn là xa, trong lúc y xứ đối với căn mới là gần. Vì sao không lấy cái gần làm chứng lại lấy cái chẳng phải do cảnh mà hữu vô, nên căn hữu vô chỉ do y xứ hữu vô, vì thế đủ thì hiển bày căn hữu vô. Nếu theo sư Câu-xá chống chế thì nên hỏi kia rằng: “Vì sao sắc xứ không có nam căn y xứ?” Nếu nói vì không có

dâm dục thì dâm xúc tức là gốc, chứng tỏ cảnh chứng mạnh chứ không phải y xứ kia; nếu nói vì ô uế nên kia bất sinh thì Như Lai “âm tàng ẩn mật” nhưng vẫn đoan nghiêm nhập vào tướng tốt mà đâu có ô uế. Hơn nữa, trước đây các ông có nói rằng căn sinh không cần hữu dụng, chỉ cần nhân lực cho dù vô dụng cũng sinh. Nay ở cõi sắc nam căn tuy ô uế nhưng nếu có nhân thì sắc lẽ ra khởi sinh. Nếu các ông nói rằng nam căn không có nhân thì phi hữu tôi lại hỏi rằng tỷ thiệt không có nhân lẽ ra cũng phải là không. Nếu nói nam căn vì không có cảnh nên phi hữu thì tỷ thiệt không có cảnh nên kia lẽ ra cũng vô.

“Nếu thế thì trái” cho đến “bất giảm các căn”: Sư trước nêu ra Thánh giáo, trái nhau nếu nói cõi sắc không có tỷ thiệt thì trái với Kinh: “Ở cõi sắc thân không bị thiếu khuyết, sắc căn không bị tổn giảm”.

“Tùy các căn” kia cho đến “nam căn lẽ ra có:” là luận chủ giải đáp. Kinh chép: Bất giảm là tùy theo từng trường hợp. Nếu chấp bất giảm thì lẽ ra nam căn cũng phải có.

Nói “Như thế” cho đến “năm căn phi hữu” là chính giải thích của Luận chủ. Ở cõi sắc có tỷ thiệt nhưng không có hương vị. Sáu căn ái nường vào nội thân để sinh khởi chứ chẳng phải nường vào cảnh giới. Vì đặc định cõi trên, khởi tâm ưa thích cõi trên, ưa thích thân cõi trên cho nên dù sinh cõi sắc vẫn có tỷ thiệt. Trong trường hợp nam căn ái thì phải dựa vào dâm xúc mới sinh: sắc dâm xúc là không cho nên nam căn cũng không. Chữ “nam” ở trong Kinh là chỉ cho các tánh chất thuộc nam tánh khác, hoặc vì lìa nhiễm nên gọi là Nam.

“Cho nên ở cõi sắc” cho đến “lý được thành lập” là kết Luận của luận chủ.

“Sự ràng buộc ở cõi Vô cõi” cho đến “sự ràng buộc ở cõi Vô sắc”: Phần này dễ hiểu.

### **10. Nói về môn Hữu lậu vô lậu:**

“Đã nói giới hệ” cho đến “chỉ gọi hữu lậu”. Đây là thứ năm nói về môn hữu lậu vô lậu, ba giới sau cùng (ý căn, pháp trần, ý thức) có cả hai (ý pháp, ý thức). Mười lăm giới còn lại đều là hữu lậu vì không thuộc về hữu vi, đạo đế, vô vi cũng giống như trường hợp các phiền não. Theo thí dụ bộ thì mười lăm giới thuộc phi tình ngũ cảnh và thân vô học cũng gọi là vô lậu vì không phải là sơ y của hữu lậu. Tuy đều là vô lậu nhưng chẳng thuộc đạo đế, cũng như hư không và phi trạch diệt. Phần vẫn còn lại rất dễ hiểu.

“Như thế đã nói” cho đến “sau ba ba vô dư” trở xuống là thứ sáu nói về môn hữu tầm hữu tứ, gồm hai phần nhỏ: Chính là phân biệt và

giải thích chương ngại. Đây là phần Chính là phân biệt bao gồm câu hỏi và tụng đáp. Tâm và tứ là hai tâm sở giống nhau, có khi cả hai cùng khởi, hoặc chỉ có một. Vì lẽ đó nên được nói riêng. Kiêu, và mạn tuy cũng giống nhau nhưng cũng chỉ có một, chẳng phải cả hai đều khởi; vô tâm, vô quý cũng giống nhau cũng cùng khởi không phải chỉ có một; ái, kính cũng vậy, nên luận này không nói.

“Luận chép” cho đến “vì thế chỉ nói”. Luận luận Chánh lý quyển bốn phê bình: “Kinh chủ giải thích rằng vì có hành tướng thô nên chỉ duyên theo các pháp bên ngoài. Lý do này không hợp lý. Vì hiện thấy ý thức khi duyên các pháp ở bên trong cũng thường tương ứng với các tâm sở này”. Nhận xét trên đây hàm ý khi đã xác định ý thức nội chuyển chung với tâm tứ thì đương nhiên vấn đề tâm tứ ngoại chuyển không còn hợp lý với ý thức, hoặc một dẫn chứng khác là ở cõi Dục và Sơ thiên, ý thức nội chuyển cùng với tâm tứ. Sư Câu-xá chống chế rằng: Trước là, hành tướng thô là nhân chung kể đến ngoại môn chuyển là nhân riêng. Năm thức có đủ cả hai tánh chất này. Nội môn ý thức tuy không duyên pháp ngoài nhưng vì có hành tướng thô nên mới có tâm, tứ, ngoại môn ý thức ở cõi trên tuy duyên pháp bên ngoài nhưng vì không có hành tướng thô nên không có tâm, tứ.

### ***11. Nói về ba giới sau:***

“Ba sau cho là” cho đến “Từ tương ứng” là nói về ba giới sau. Trong pháp giới có bốn pháp: (1) tâm, (2) tứ, (3) các pháp tương ứng còn lại, (4) pháp bất tương ứng. Trong bốn pháp này các pháp giới tương ứng, ý giới và ý thức giới đều có ba phẩm; phi tương ứng pháp giới và tâm sở tứ của thiên định cũng đồng phẩm thứ ba; tâm thuộc phẩm thứ hai. “Không có tâm” khẳng định không có tâm; “chỉ có tứ tương ứng” nói lên trong thiên định có tứ. Về phần luận luận Chánh lý phá “không có tâm” rằng: “Nếu có thứ hai thì có thừa chấp nhận tương ứng hay không? Có thứ hai thọ mà không tương ứng, nay nói không có thứ hai thì thật không hợp lý”. Và luận này lại tự giải thích: “Tâm, trong tất cả thời không có tâm mà chỉ có tứ. Tự thể dù tự thể không tương ứng”. Sư Câu-xá chống chế: “Nếu có tâm thứ hai cùng thời thì cũng chấp nhận là tương ứng, nhưng vì không có thứ hai nên không tương ứng. So sánh thọ với tâm thì thật phi lý. Ông nói rằng: “Khi một trong ba thọ hiện tiền thì số còn lại gọi là thứ hai. Nếu dựa vào biệt nghĩa thì tâm cũng giống như thọ, nghĩa là cũng có tâm thứ hai. Giống như trường hợp của thiện, bất thiện và vô ký tâm, nếu một pháp hiện tiền thì hai pháp kia gọi là thứ hai. Ai nói là không có thứ hai? Câu “không có thứ hai” của chúng tôi

là chỉ cho không có tâm thứ hai cùng thời”. Lại luận luận Chánh lý: “Vì sao tự thể không tương ứng với tự thể? Nếu đáp rằng vì không có tâm thứ hai thì như vậy có khác gì với giải thích của chúng tôi; nếu trả lời rằng: Tự thể không tương ứng với tự thể nghĩa là tự thể không thể tương ứng với tự thể nói lên tự thể của tâm chẳng tự tương ứng, tức hỏi rằng: Tuy tâm này không thể tương ứng với tâm này nhưng vẫn có thể tương ứng với các tâm khác; và nếu câu trả lời của các ông là “không có tâm thứ hai” thì đồng với giải thích của tôi.

“Tứ ở cõi dục” cho đến lẽ ra gọi là gì” là hỏi. Tâm của pháp và tứ của thiền định, các pháp tương ứng khác và các pháp bất tương ứng tùy theo sự thích ứng mà thuộc về ba phẩm. Như giải thích ở trước rất dễ hiểu. Tứ ở cõi Dục cũng như Sơ thiền nếu không thuộc ba phẩm thì lẽ ra gọi là Từ?

“Ở đây nên gọi là” cho đến “nghĩa là Từ” là đáp. Trong trường hợp này nên gọi là không có từ mà chỉ có tâm và thuộc câu bốn. Vì không có tứ thứ hai nên gọi là “Vô từ”, chỉ có tâm tương ứng gọi là “hữu tâm”. Do nhiếp tận các pháp nên nói rằng: sự hiện hữu của tâm, tứ có bốn phẩm pháp. Đọc văn rất dễ hiểu. Cả hai đều cùng khởi là trường hợp một; chỉ có một là thứ hai; cả hai đều chẳng phải thứ ba và chỉ có một là thứ tư. Trong địa không có biệt, không có từ, chỉ có tâm, cho nên chỉ có câu bốn này, cho nên văn tụng chỉ nói ba thứ trước, không nói thứ tư. Luận Hiển Tông chép: nhưng vì pháp ít nên tụng không nói.

“Mười cõi sắc còn lại” cho đến “bất tương ứng cố”, nghĩa là năm căn, năm cảnh đều không có tâm tứ.

### ***12. Giải thích chương ngại:***

“Nếu năm thức thân” cho đến “vô phân biệt ư” là thứ hai giải Thích chương ngại, là trả lời câu hỏi “Nếu năm thức thân có tâm tứ, thì thể của tâm chính là tự tánh phân biệt, vì sao kinh nói là vô phân biệt?”

“Tụng rằng” cho đến “ý các niệm làm thể” là đáp. Hai câu đầu thuộc về đáp; nói vô phân biệt là không có hai phân biệt. Hai câu sau trình bày thể của hai phân biệt.

“Luận chép” cho đến “ba tùy niệm phân biệt”. Tự tánh là tâm, tìm cầu động chuyển như cá nhảy trong nước. Thể tức phân biệt gọi là tự tánh phân biệt. Nếu thường phân biệt xanh, vàng, nam, nữ v.v... thì gọi là suy lường phân biệt, theo niệm mà biến đổi, hoặc theo cảnh mà động niệm thì gọi là tùy niệm phân biệt.

“Do năm thức thân” cho đến “gọi là vi vô túc”. Trong ba phân biệt, năm thức chỉ có một. Vì dựa vào phần nhiều nên nói là vô phân

biệt, dụ so sánh rất dễ hiểu. Năm thức đều có tự tánh phân biệt, tuy có tuệ niệm nhưng không phải phân biệt, vì thế luận luận Chánh lý quyển bốn chép: Tuy năm thức tương ứng với tuệ niệm nhưng trạch (sự chọn lựa) và ký (sự ghi nhớ) có tác dụng rất yếu nên chỉ chấp ý. Luận Bà-sa quyển bốn mươi hai chép: Ở cõi Dục, năm thức thân chỉ có một loại là tự tánh phân biệt; tuy cũng có niệm nhưng chẳng phải tùy niệm phân biệt, vì không thể ghi nhớ; tuy cũng có tuệ nhưng không phải suy lường phân biệt vì không có công năng suy lường. (Theo văn luận Bà-sa thì sự biến đổi theo niệm gọi là tùy niệm và suy đạc là suy lường, khác tên nhưng đồng nghĩa).

“Tự tánh phân biệt” cho đến “tự sẽ giải thích” nói về tâm, tâm sở tương ứng với sáu thức đều là tự tánh phân biệt. Hỏi: Nếu thế chỉ là tâm, vì sao Bà-sa quyển bốn mươi hai nói: tự tánh phân biệt là tâm, tứ? Giải thích: Luận này dựa vào loại tâm sở cường thắng nên chỉ nói tâm. Luận Bà-sa dựa vào cả hai thứ mạnh yếu nên nói tâm tứ; hoặc lược qua không nói; hoặc nêu cái trước để chỉ cái sau; hoặc ý của hai luận không giống nhau.

“Hai phân biệt khác” cho đến “các niệm làm thể”. Hỏi: Tánh của tâm là phân biệt việc ấy rõ ràng nhưng vì sao đối với các tâm sở khác chỉ có niệm và tuệ và tuệ được gọi là phân biệt? Giải thích: Các pháp tâm sở khác không thuận theo tâm mà chỉ có niệm và tuệ vì thế luận luận Chánh lý chép: Phân biệt là suy tìm hành tướng nên mới nói tâm là tự tánh phân biệt để phân biệt, minh ký hành tự như thuận tâm, vì thế chữ phân biệt cũng bao gồm cả tuệ, niệm. Hỏi: Các pháp tâm sở khác đều tương ứng với tâm lẽ ra chúng cũng tương tự tâm, vì sao lại chẳng tự thuận? Giải thích: Nếu y theo ý nghĩa đồng tánh tương ứng với tâm thì đều tương tự thuận tâm, nhưng nếu y theo nghĩa ràng buộc của tự tâm và thuận tâm thì lại không phải tự thuận nên không nói.

“Tán vị chẳng phải định” cho đến “suy lường phân biệt”. Về vấn đề suy lường là tán chứ chẳng phải định. Luận Bà-sa quyển bốn mươi hai trong phần giải thích Định, tuệ chẳng phải suy lường phân biệt chép: Tuy cũng có tuệ nhưng chẳng phải suy lường phân biệt. Nếu có suy lường tức là xuất định. Lại Luận Chánh lý chép: Khi nhập định không thể suy lường trần cảnh, vì công năng suy lường sở duyên không thuộc tuệ định cho nên ở đây mới bỏ định lấy tán.

Hỏi: Tuệ thuận theo với tâm, tâm lại chung với định và tán như vậy lẽ ra tuệ cũng có cả tán, vì sao tán có công năng suy lường mà định lại không?



Giải thích: Tán tuệ suy lường lại thuận theo tâm rất mạnh trong lúc định tuệ được định chế phục nên lực thuận theo tâm yếu. Hỏi: Dựa vào định để phát tuệ lẽ ra định phải thuận theo tuệ, vì sao lại chế phục tuệ không cho thuận tâm? Giải thích: Để phân biệt với đế v.v... thật định thuận theo tuệ, nếu chỉ là tự thuận theo tâm thì bị định chế phục.

Hỏi: Trong định khi tâm khởi, định không thể chế phục thì làm sao có thể chế phục được như thuận theo tâm tuệ?

Giải thích: Tâm là tự tánh phân biệt, có thể tánh nên gọi là phân biệt, trong lúc tuệ dường như thuận theo tâm khởi thì thế lực yếu ớt nên dễ trừ.

“Hoặc định hoặc tán” cho đến “tùy niệm phân biệt”. Niệm có cả định và tán vì tương đương với ý thức cho nên luận Chánh lý chép: Sở duyên của minh ký đều có dụng đồng đều. Hỏi: Hành tướng của niệm và tuệ đều tương tự như tâm, vì sao định chỉ chế phục tuệ? Chẳng chế phục niệm? Giải thích: Trong định thì niệm là loại tuệ tự thuận theo tâm rất mạnh nên định không chế phục được. Hỏi: Nếu vậy niệm trong định là loại mạnh lẽ ra không có tán? Giải: tác dụng của niệm thường thuận theo tuệ; tán tuệ có dụng mạnh hơn nên gọi là phân biệt, niệm thuận tán gọi là phân biệt, cho nên bốn niệm trụ tuy có tuệ là thể nhưng vẫn lấy tên niệm trụ vì tánh chất thuận theo của nó.

### 13. Nói về hai môn:

“Đã nói như thế” cho đến “vô chấp thọ hai thứ còn lại” trở xuống là thứ bảy môn Hữu duyên Vô duyên và thứ tám môn chấp thọ bất chấp thọ, nhằm kết thúc câu hỏi và tụng đáp. Một phần trong pháp giới có sở duyên nên gọi là “Bán”.

“Luận chéo” cho đến “có sở duyên v.v...”. Duyên là duyên theo: pháp tâm, tâm sở là năng duyên (có công năng đeo bám), cảnh là sở duyên (cái bị đeo bám). Có cái để đeo bám gọi là hữu sở duyên, giống như người có con. Pháp tâm, tâm sở có tánh yếu kém, chấp cảnh giới mới khởi cũng giống như người yếu kém phải chống gậy mới đi được.

“Trong mười tám giới” cho đến “đều vô chấp thọ”. Luận luận Chánh lý chép: Chữ “cập” trong văn tụng bao gồm hai nghĩa:

1) Nhóm hợp toàn bộ, là tám “cập” thanh, đều vô chấp thọ.

2) Môn Hiện Dị: là Sư khác nói, không lìa căn thanh cũng có chấp thọ.

“Chín cõi còn lại” cho đến “Danh vô chấp thọ”. Năm căn như mắt, tai v.v... trụ ở hiện tại đều được các tâm, tâm sở chấp thọ, nên gọi là hữu chấp thọ. Quá khứ, vị lai không giống như vậy gọi là vô chấp

thọ.

Hỏi: Năm căn hiện tại nếu người nhập vô tâm hoặc khởi ý thức thì vô chấp thọ, hoặc khi năm thức khởi, năm thức chẳng phải sở y của thức, cũng là vô chấp thọ. Như vậy vì sao nói rằng: Năm căn hiện tại đều chấp thọ?

Giải thích: Năm căn ở hiện tại dù không được thức y cứ cũng gọi là chấp thọ, là loại chấp thọ.

Hỏi: Năm căn ở quá khứ, vị lai cũng chấp thọ, lẽ ra gọi là chấp thọ.

Giải thích: Năm căn ở hiện tại chứa đựng sự phát thức gọi là chấp thọ; Năm căn ở quá khứ, vị lai không có tác dụng phát thức này nên gọi là vô chấp thọ. Lại giải thích: Năm căn ở hiện tại lúc thức không khởi thì không phải chấp thọ. Nói chấp thọ là y cứ lúc thức khởi, vì nghĩa chấp thọ có tác dụng hiển. Như đại chủng của định, đạo v.v... tuy không lìa thân mà cũng ở hiện tại, gọi không là chấp thọ, năm căn cũng thế. Lại túc luận Phẩm loại chép: “Biểu nghiệp chẳng phải chấp thọ”. Biểu nghiệp cũng trụ ở hiện tại và không lìa thân. Nếu y theo sự giải thích trước và văn ấy trên đây của Phẩm loại túc luận thì đại chủng của định, đạo tuy hiện hữu khi nhập định nhưng khi xuất định thì không, nên gọi là vô chấp thọ. Luận này lại cho rằng biểu thuộc về thân chấp thọ. Ý các luận đều khác. Hoặc có thể là Phẩm Loại y theo sự tạm khởi giống như khách tạm ở gọi là vô chấp thọ, trong khi ở phẩm Nghiệp luận này lại y theo đa thời khởi, hợp với căn gọi là hữu chấp thọ.

“Sắc, hương, vị, xúc” cho đến “mà không chấp thọ”: là sắc, hương, vị, xúc trụ ở đời hiện tại, phân biệt khác với quá khứ, vị lai, không lìa năm căn phân biệt khác với lìa căn, gọi là hữu chấp, thọ nếu trụ ở hiện tại chẳng phải không lìa căn và ở quá khứ, vị lai gọi là vô chấp thọ, như trong hiện thân, trừ tóc lông răng móng hợp với căn, các phi căn khác hợp với tóc lông răng móng và đại tiện v.v... cùng phi tình bên ngoài như sắc, hương, vị, xúc tuy ở hiện tại mà không chấp thọ.

Hỏi: Nếu luận này cho rằng máu vô chấp thọ, vì sao Bà-sa quyển một trăm ba mươi tám lại chép: “Hỏi trong ba mươi sáu thứ bất tịnh của thân, loại nào chấp thọ, và loại nào vô chấp thọ?”

Đáp: tóc, lông, móng, răng và căn thuộc hữu chấp thọ; da, mật, não, máu khi còn sống là hữu chấp thọ, khi hoại là vô chấp thọ; xương, thịt, gân, mạch, tim, phổi, tỳ, thận, gan, ruột, dạ dày, màng mỡ, mỡ miếng, tủy, não, khi sinh được hai tuổi là hữu chấp thọ; mỡ nước, mủ, đàm, nước mũi, nước miếng, nước mắt, mồ hôi, phần, nước tiểu, cấu

bản đều thuộc vô chấp thọ. Theo Bà-sa thì máu có cả hai thứ. Vì sao luận này nói vô chấp thọ? Giải thích: luận này y theo lối cũ mà nói vô chấp thọ, Bà-a cũng y theo sanh mà nói, nêu cả hai thứ.

“Hữu chấp thọ giả lời này có nghĩa gì?” Là câu hỏi.

“Pháp Tâm, tâm sở” cho đến “gọi là vô chấp thọ” là đáp. Pháp Tâm, tâm sở cùng với sở chấp trì, tức gồm căn là sở y xứ, phù trần căn và bốn cảnh là y xứ. Bốn cảnh như sắc v.v... nếu không lia căn thì tuy chẳng phải sở y nhưng vẫn có thể nói là y, vì y và sở y rất gần gũi với tâm tâm sở và đều được gọi là hữu chấp thọ. Pháp Tâm, tâm sở và y xứ của chúng, dù tổn giảm hay lợi ích đều xoay vần theo nhau. Nghĩa là nếu tâm sở khởi các pháp tổn như ái, khổ v.v... thì y xứ cũng bị tổn; nếu khởi các pháp ích như hỷ, lạc v.v... thì y xứ cũng được lợi ích. Y xứ nếu được đồ ăn ngon thì tâm tâm sở cũng được lợi ích, nếu gặp đồ ăn dở thì tâm, tâm sở cũng bị tổn giảm vì thế chín cõi đều gọi là hữu chấp thọ. Tức là các thế gian đối với năm sắc căn, phù căn, bốn cảnh ở lẫn lộn với nhau nói là có giác xúc, khi chín duyên này xúc đối với cảnh mới có thể cảm nhận khổ, vui v.v... trái với điều này gọi là vô chấp thọ. Luận Chánh lý nói: Theo Tỳ-bà-sa nếu các sắc pháp ép ngặt đoạn hoại liền sinh khổ não thì trái với điều này sẽ sinh ra lạc, đó là thuộc về thân mình nên gọi là hữu chấp thọ. Có Sư khác cho rằng nếu chúng hữu tình chấp làm tự thể, vào mọi lúc mọi nơi tìm cách ngăn ngừa giữ gìn mầm cây, tro, lửa, sương, mưa đá v.v... đều do thân nhiếp thì cũng gọi là hữu chấp thọ.

“Đã nói như thế” cho đến “đều chẳng phải một thứ” trở xuống v.v... là thứ chín nói về Đại chủng sở tạo và phạm trừ thứ mười Tích tập phi tích tập. Đọc văn rất dễ hiểu.

“Tôn giả Giác Thiên” cho đến “chỉ có đại chủng tánh”. Nói về chấp rất dễ hiểu. Luận Chánh lý quyển năm chép: Các luận sư Thí dụ bộ chủ trương rằng các sắc sở tạo chẳng khác với đại chủng.

“Kia nói không đúng” cho đến “lý quyết định không phải như thế” là luận chủ phá; Cứng, mềm v.v... không phải là các pháp sở thủ của mắt, tai v.v... cho nên biết rằng cứng mềm không phải là sắc thanh; sắc, thanh v.v... không phải pháp mà thân căn cảm nhận, cho nên biết rằng sắc thanh không phải cứng, ướt v.v...

“Lại khế kinh nói” cho đến “đều chẳng phải đại chủng” là giáo chứng, rất dễ hiểu.

“Nếu thế vì sao” cho đến “cho đến nói rộng” là lời hỏi của đại đức Giác Thiên, dẫn kinh làm câu hỏi: “Nếu căn mắt, tai v.v... chẳng

phải đại chủng, vì sao Kinh nói: “Vì sao gọi là trong địa giới? Có nghĩa là ở trong con mắt thịt. Nếu ở thân nội, mỗi loại đều có riêng tánh cứng và loại cứng thì cho đến nói rộng” Kinh này gọi nhãn là tánh cứng v.v... cho nên biết nhãn căn là tánh cứng v.v... kinh ấy thì gọi nhãn là nhục đoàn, nhục đoàn là chung, tánh cứng là riêng, riêng dựa vào chung nên nói “ở trong”, là phân biệt với phi tình, nên nói “nếu ở thân nội”, nhiều loại hữu tình khác nhau nên nói “mỗi loại đều có riêng”, hoặc đại tiểu khác nhau gọi là đều khác nhau. Nhằm phân biệt với tánh ướt nên gọi là “tánh cứng”, cứng chẳng phải chỉ có một tên gọi nên gọi là “loại cứng” hoặc tánh cứng này chính là các loại cứng khác nên gọi là “loại cứng, vân vân là chỉ cho các tánh ướt, nóng, động”.

“Kia nói không lia” cho đến “không có lỗi trái nhau” là luận chủ giải thích kinh, dùng nhãn căn thật” để phân biệt với “loại tạo sắc”, nhục đoàn chính là phù căn bốn cảnh. Nhãn căn và nhục đoàn tánh chất khác nhau. Thế gian không hiểu thể tánh thật của mắt căn nên gọi nhục đoàn là mắt, nhãn nhục đoàn này ai ai cũng chấp nhận là không lia nhãn căn, thuộc đại chủng tạo, vì thế Kinh nói: “Không lia nhãn căn, ở trong tập hợp sắc của nhục đoàn, có thể tánh của cứng, ướt v.v... là sở y”, chứ không phải nói rằng thực nhãn là cứng, mềm v.v...

Trong “kinh nhập thai” cho đến “nghĩa sai khác thành” là giải thích riêng của luận chủ. Kinh chỉ nói sáu giới là sỹ phu để chứng minh rằng lúc mới thọ sinh, thể dụng của sáu giới rất mạnh mẽ, có công năng hình thành việc nền tảng của sỹ phu, vì bốn đại là sở y của tạo sắc, không là sở y của động, tâm là sở y của tâm sở. Sở y là hơn nên nói riêng là “không phải chỉ có chừng đó”. Rộng như Luận Du-già quyển năm mươi sáu chép: “Kinh tuy nói sáu xúc nhưng lại có các tâm sở khác, tuy nói sáu giới nhưng đâu ngại gì đến việc có các sắc sở tạo khác. Nếu nói thuyết sáu giới không có các sở sắc tạo khác thì trong trường hợp kinh nói sáu xúc cũng phải không có tâm sở nào khác, đồng thời cũng không được chấp tâm sở là tâm. Kinh nói tướng v.v... nương vào tâm, chẳng lẽ tự thể của tâm lại nương vào tự thể của chính mình. Lại kinh cũng nói tâm tham, tâm sân v.v... Nói xúc xứ là chỉ cho sở y của xúc, nên gọi là xúc xứ. Tức sáu căn như mắt, tai v.v... Vì thế luận Bà-sa quyển bảy mươi bốn chép: Lại nữa sáu xúc như nhãn, nhĩ v.v... là nghĩa sở y của xúc, gọi là sáu xúc xứ”. Trong đây dẫn ý chấp xúc năng y chẳng phải xứ sở y.

“Đã nói như thế” cho đến “chẳng phải cực vi văn rất dễ hiểu.

#### 14. Nói về các môn:

##### a. Môn năng chước sở chước:

“Đã nói như thế” cho đến “năng thiêu gọi là tránh” trở xuống là thứ mười một môn Năng chước, sở chước (chia chẻ bị chia chẻ), thứ mười hai Năng thiêu sở thiêu và thứ mười ba Năng xứng sở xứng (đo lường và bị đo lường). Kết thúc phần câu hỏi và bài tụng đáp.

“Luận chép” cho đến “năng chước sở chước”. Nếu theo luận Bà-sa quyển một trăm bốn mươi ba thì có thuyết cho rằng bốn xứ năng chước và bốn xứ sở chước, có thuyết lại cho rằng tánh cứng là năng chước, bốn xứ là sở chước, nhưng luận không có người bình chú. Luận này đồng với Sư trước. Lại giải thích: Nói bốn năng chước là y theo không lìa nhau, nói kiên năng chước là y theo thể, mỗi bên đều dựa vào một nghĩa nhưng không trái. Tuy tánh cứng đều có cả năng và sở nhưng y theo sự dụng mạnh mẽ thì gọi là năng chước, nếu sự dụng yếu kém thì gọi là sở chước.

“Pháp gì gọi là chước” là hỏi, chẳng lẽ không phải pháp hữu vi sát-na tự diệt và chẳng cần đến năng chước sở chước hay sao?

“Các Sắc như củi v.v... nhóm” cho đến “như ánh sáng ngọc báu” là đáp. Đúng là pháp hữu vi sát-na tự diệt chứ chẳng phải do năng chước sở chước, nhưng đối với trường hợp củi v.v... ở trước thì nhóm hợp sắc gắn bó nương nhau tồn tại. Khi nhân duyên đến tức khi dùng búa chẻ thì các phần riêng của củi vẫn tiếp tục tồn tại. Pháp này gọi là chước vì không làm cho pháp diệt, nên không trái nhau. Đối với thân thể khi bị chia chẻ thì căn không tồn tại, tức căn là phi hữu chẳng phải pháp sở chước và vì căn là pháp vi tế nên cũng không phải là pháp năng chước. Hỏi: Nếu thân bị nghiền nát ở địa ngục, hoặc rắn bị chặt thành nhiều khúc thì những phần còn lại vẫn còn chuyển động; điều này chứng tỏ những bộ phận nhỏ khi lìa thân vẫn còn căn. Giải thích: do hiện tướng của địa ngục nên thấy có nhiều phần, thật ra mỗi phần đều có căn, rắn khi bị chặt đứt vẫn còn chuyển động, vì thế luận Bà-sa quyển mười chín chép: Có nhiều thuyết cho rằng địa ngục tuy thân thể bị chia cắt ra hàng trăm phần nhưng mỗi phần đều có thân căn, trong mỗi phần đều được liên tục, cũng giống như khi chặt thân cây đổ trọng và rễ ngó sen hoặc xẻ cuống dừa v.v... đều không lìa nhau, nếu lìa nhau thì không có thân căn, cho nên mỗi hữu tình có hai thân. Nay người đời hiện thấy thân của loài giũa khi bị chặt đứt vẫn còn chuyển động là vì tác động của phong, chứ không phải có thân căn.

Hỏi: Có loài rắn khi bị chặt đứt thành nhiều phần thì mỗi phần lại

biến thành rắn, điều này giải thích thế nào?

Giải thích: Đó là trường hợp có loài hữu tình nương vào để gá sinh.

*b. Môn năng thiêu sở thiêu, năng xưng sở xưng:*

“Như năng chước, sở chước” cho đến “sở xưng chỉ có trọng”. Sắc căn của thân cũng không phải hai việc sau, tức không thuộc năng thiêu sở thiêu và năng xưng sở xưng, vì đây là pháp tịnh diệu. Khi thân bị thiêu cháy thì sắc căn cũng không còn là do phù căn bốn cảnh không còn nên căn cũng mất theo, chứ chẳng phải căn bị thiêu cháy. Thanh giới sáu nghĩa đều sai, không nối tiếp. Về vấn đề pháp nào có công năng thiêu đốt và pháp nào có thể cân lường được, có hai tranh chấp. Tranh chấp đầu y theo thuyết không lia nhau của thế tục nên nói là bốn giới; tranh chấp sau căn cứ vào thắng nghĩa khác thế, vì luận chỉ có lửa là năng thiêu, sở xưng chỉ có nặng. Mỗi bên đều dựa vào một nghĩa, lý cũng không trái nhau. Dù tánh lửa có ở khắp cả năng và sở nhưng y theo sự dụng mạnh mẽ thì gọi là năng thiêu, nếu sự dụng yếu kém thì gọi là sở thiêu.

“Đã nói như thế” cho đến “sát-na chỉ có ba sau” trở xuống là thứ mười bốn, môn năm loại, có hai phần: Giải chung về năm loại và trình bày riêng về tụng năng. Nói giải thích năm loại gồm:

1) Dị thực sinh bao gồm một phần nhỏ của mười bảy giới, ngoại trừ thanh giới.

2) Cho nuôi lớn nói rộng về trường dưỡng có hai:

a) Trường dưỡng dụng thắng, chung với mười tám giới,

b) Trường dưỡng thể tăng chung cho một phần nhỏ của năm căn năm cảnh. Ở đây là nói theo thể của trường dưỡng.

3) Đăng lưu: nói rộng về đăng lưu có hai: (a) Sinh từ đồng loại nhân và biến hành nhân bao gồm toàn bộ mười lăm giới và một phần nhỏ của ba giới sau. (b) Chẳng thuộc về dị thực và trường dưỡng mà do nhân đồng loại và nhân biến hành sinh ra gồm mười ba giới trừ năm sắc căn. Mặc dù dị thực và trường dưỡng cũng có đăng lưu nhưng vì đây là phần phân tích chi tiết nên loại bỏ các tánh chất chung mà chỉ nói về các tánh chất riêng. Ở đây chỉ trình bày loại đăng lưu thứ hai.

4) Sát-na nói rộng cũng có hai:

a) Sát-na diệt bao gồm toàn bộ mười bảy giới và một phần nhỏ của giới thứ mười tám.

b) Không sinh từ nhân đồng loại hoặc nhân biến hành, không phải đăng lưu, bao gồm một phần nhỏ của ý, pháp và ý thức sơ vô lậu. Ở đây

chỉ y cứ sát-na thứ hai.

5) Thật sự nói rộng thì thật sự có hai loại:

a) Có thật thể bao gồm toàn bộ mười tám giới.

b) Thể bền chắc chỉ bao gồm một phần nhỏ của pháp giới vô vi.

Ở đây chỉ y cứ theo thể kiên thật. Nên biết năm loại thuộc về mười tám giới, thể đều khác nhau không nhiếp nhau. Trong năm loại, bốn loại sau không nhiếp thì gọi là dị thực, trong bốn loại sau này khi ba loại sau không nhiếp thì gọi là Trưởng dưỡng, trong ba loại này khi hai loại sau không nhiếp thì gọi là Đẳng lưu, trong hai loại này khi loại sau cùng không nhiếp thì gọi là Sát-na; loại còn lại là thật. Giải thích này gọi là thuận thích. Lại giải thích: Trong năm loại, khi bốn loại trước không nhiếp thì gọi là thật; trong bốn loại này khi ba loại trước không nhiếp thì gọi là Sát-na, trong ba loại này khi hai loại trước không nhiếp thì gọi là Đẳng lưu, trong hai loại này khi loại trước không nhiếp thì gọi là Trưởng dưỡng; loại còn lại gọi là Dị thực. Đây là nghịch giải. Trong năm loại lại dựa vào một tướng hữu vi, vô vi, thứ lớp trước sau để nói Sát-na thứ tư, thật sự là thứ năm v.v... Nếu theo thứ lớp văn luận thì trong hai giải thích thuận nghịch, cũng không có ngại gì. Lại giải thích: Trong năm loại nếu chẳng phải thuộc bốn loại còn lại thì gọi là Dị thực, như thế cho đến chẳng thuộc bốn thứ còn lại gọi là Sát-na. Đây gọi là triển chuyển đối nhau chẳng nhiếp lẫn nhau. Nói “hiển tụng năng” nghĩa là dùng mười tám giới đối nhiếp với năm loại, tức năm sắc căn bên trong có Dị thực, trưởng dưỡng, không nói có đẳng lưu, nên biết là không phải đẳng lưu. Thật chỉ có pháp giới, không có ở mười bảy giới kia. Sát-na chỉ có ba giới sau, không chung với mười lăm giới trước. Từ đó biết rằng năm sắc căn không có ba loại này. Thanh chẳng phải dị thực sinh, lại chẳng nói không phải nuôi lớn, nghĩa đẳng lưu y cứ theo đây mà biết là có. Ở trên là ảnh chấp trưởng dưỡng, ở dưới là ảnh chấp đẳng lưu, không phải thật sát-na, như đã nói ở trên. Trong mười tám giới nói tám vô ngại thì biết rằng đó là bảy tâm, pháp giới, tám thứ này có đẳng lưu, cũng có dị thực, không nói trưởng dưỡng, nên biết không có. Năm thức không có thật, sát-na, ý giới, ý thức giới không thật, đều như trước nói. Chữ “dư” là chỉ cho số còn lại ngoài mười bốn giới đã nói ở trên, tức gồm: sắc, hương, vị, xúc, mỗi pháp đều có ba loại dị thực, trưởng dưỡng và đẳng lưu, chẳng có thật, sát-na như đã nói ở trên. Thật chỉ có pháp giới. “Duy” là không chung với mười bảy giới còn lại. Pháp giới, trong tám vô ngại ở trên đã được hai loại, nay lại có thêm thật là ba. “Sau ba” tức là ý, pháp và ý thức. Sát-na chỉ ở trong ba sau. Chữ

“duy” ý nói sát-na không chung với mười lăm giới còn lại. Pháp giới đến đây lại thêm một loại nữa tức thành bốn. Ý và ý thức trong vô ngại ở trước đều được hai loại, nay lại thêm một trước thành ba.

“Luận chép” cho đến “không có tánh khác”. Năm giới như mắt, tai v.v... có dị thực, có nuôi lớn năm thứ như nhãn v.v... này từ nhân đồng loại sanh ra nên cũng là đẳng lưu, nay là môn Hiển Dị bỏ chung nói riêng. Nếu lìa dị thực và nuôi lớn thì không có tánh riêng nên không nói .

### ***15. Giải thích Dị thực sanh:***

Do “nhân Dị thực sinh ra” cho đến “nghiệp đã gây ra khi xưa” là giải thích dị thực sinh có bốn:

1) Dị thực là dị ở nhân và thực ở quả, hoặc dị ở quả mà thực ở nhân, hoặc dị ở cả nhân và quả mà thực ở quả hoặc nhân, hoặc thực ở cả nhân và quả mà dị ở quả hoặc nhân, hoặc cả dị và thực đều ở tại nhân, hoặc cả dị và thực đều ở tại quả, hoặc dị và thực đều ở nhân và quả. Nếu nói dị là thực tức Trì nghiệp thích, nếu nói thực của dị là y chủ thích vì thế gọi là dị thực, hoặc nói dị thực là nói chung mà chưa nói về sở thuộc riêng. Nói “nhân dị thực” tức dị thực là nhân, (trì nghiệp thích); hoặc nói nhân của dị thực, (y chủ thích). Quả do nhân dị thực sinh ra gọi là dị thực sinh, cũng là y chủ thích, lược bỏ hai chữ “nhân sở” như nói xe trâu lược bỏ hai chữ “được kéo” của câu “xe được bò kéo”.

2) Giải thích Nghiệp gây ra từ trước cho đến lúc thành quả, so quả dụng khác với trước nên gọi là dị; vì là năng thực nên gọi là Thực, tức dị gọi là thực nên gọi là dị thực, thuộc về Trì nghiệp thích. Quả sinh từ dị thực nên gọi là dị thực sinh, y chủ thích; dị thực thuộc về nhân, sinh thuộc về quả.

3) Giải thích Nhân là thiện ác, quả là vô ký, quả sở đắc kia khác loại với nhân nên gọi là Dị, sở thực này gọi là thực tức dị mà thực nên gọi là dị thực, tức dị thực mà sinh nên gọi là Dị thực sanh, thuộc về Trì nghiệp thích; Dị thực, sinh đều thuộc về quả.

4) Giải thích Quả là dị thực như ở trước giải thích, nhân chẳng phải dị thực, nói nhân dị thực, đây là trên nhân giả đặt tên quả, nhân từ quả được tên, thuộc về hữu tài thích, có tánh chất dị thực nên gọi là dị thực, quả từ dị thực sinh nên gọi là dị thực sinh thuộc về, Y chủ thích. Trên đây là nêu chung về được tên khác nhau, cũng có trường hợp lấy tên của nhân để đặt cho quả như kế kinh chép: “Nên biết quả của sáu xúc xứ chính là nhân tạo nghiệp ở quá khứ, là chỗ sở y của xúc nên gọi là xúc xứ, tức sáu căn như mắt, tai v.v... ” Ở đây kinh có ý nói sáu xúc



xứ quả là sáu xứ sở y chứ chẳng phải sáu xúc năng y.

### **16. Giải thích các pháp được nuôi lớn:**

“Uống ăn giúp đỡ” cho đến “phòng viện nội thành” là giải thích các pháp được nuôi lớn, nuôi lớn là làm nhỏ nhỏ trở thành lớn, nuôi là làm cho gây trở thành mập. Các pháp hữu ngại do cực vi tạo thành nên gọi là được nuôi lớn. Có bốn pháp (thắng duyên) có công năng nuôi lớn là:

- 1) Đồ ăn, uống.
- 2) Các chất giúp đỡ như dầu thoa v.v...
- 3) Ngủ nghỉ.
- 4) Đăng trì tức là định.

Nhờ có duyên đầy đủ nên thể của mắt, tai v.v... tăng thịnh, lúc nhãn nhĩ tăng thịnh gọi là sở nuôi lớn. Luận Tạp Tâm chép: Trì giới, phạm hạnh cũng là năng nuôi lớn. Luận chủ phá bỏ rằng: Hai pháp này chỉ không có tổn ích chứ không có đặc tính làm cho thể được nuôi lớn. Sắc dị thực yếu kém, không có trường hợp dị thực sinh nằm ngoài pháp được nuôi lớn cho nên mới có sự nuôi lớn giữ gìn thường xuyên. Sắc của các pháp nuôi lớn mạnh mẽ nằm ngoài các pháp dị thực sinh nên trong trường hợp không có mắt, tai v.v... thì được mắt, tai v.v... Vì thế luận Bà-sa chép: Không có trường hợp nhãn do dị thực sinh lại nằm ngoài nhãn được nuôi lớn. Cũng giống như người chồng lên người, lò chất lên lò, nuôi lớn ngăn ngừa dị thực cũng thế. Thật ra cũng có khi nuôi lớn nhãn lìa dị thực nhãn như trong trường hợp vô nhãn nhưng lại đắc Thiên nhãn.

Hỏi: Nuôi lớn có bao gồm phi tình hay không?

Giải thích: Không.

Hỏi: Trong trường hợp của cây lúa v.v... tuy không có ăn uống ngủ nghỉ lợi ích và chỉ nhờ phân, nước v.v... giúp đỡ mà vẫn phát triển được thì vì sao nuôi lớn không bao gồm được phi tình?

Giải thích: Nếu nói chung, trường dưỡng cũng bao gồm phi tình vì có phân nước làm duyên giúp cho nuôi lớn. Nuôi lớn nói đến ở đây chỉ là thắng duyên lợi ích loài hữu tình, pháp ngoài phi tình không có thắng duyên lợi ích nên không gọi là nuôi lớn.

“Thanh có đăng lưu” cho đến “tùy theo dục chuyển”. Thanh có hai loại chẳng phải dị thực sinh. Sắc dị thực nhậm vận mà sinh, tùy theo các điều kiện tương ứng trong lúc thanh lại tùy thực sinh mà chẳng phải dị thực.

### 17. Dẫn luận để hỏi:

“Nếu thế thì không nên” cho đến “tướng phạm âm thanh” là dẫn luận để hỏi: Nếu thanh chẳng phải dị thực thì luận này không nên nói lìa lời nói thô ác sẽ chiêu cảm được tướng Phạm âm thanh trong ba mươi hai tướng của đại sĩ.

“Có thuyết thanh thuộc” cho đến “duyên kích phát thanh” là đáp, có hai thuyết. Đây là Sư thứ nhất: Có nói thanh thuộc giai đoạn thứ ba trong tiến trình xoay vần sinh khởi (đệ tam truyền), tuy xoay vần qua nhiều giai đoạn và do nghiệp sinh nhưng không chiêu cảm trực tiếp nên chẳng phải dị thực. Nghiệp là đệ nhất truyền, từ nghiệp sinh ra đại chủng là thứ hai truyền, từ đại chủng lại phát khởi thanh là đệ tam truyền, theo lý thì lẽ ra có đệ tứ, đệ ngũ truyền nhưng không nói. Thanh từ đại chủng dị thực phát sinh còn chẳng phải dị thực huống chi từ trường dưỡng đẳng lưu sinh thanh. Lý này không có gì nghi ngờ nên không nói riêng. Lại giải thích: Nếu lập lượng thì thanh chẳng phải dị thực, vì thuộc đệ tam truyền, tức cũng giống như trường hợp thọ nhận thân thiện ác.

Hỏi: Nếu thanh từ nghiệp và đại chủng sinh và bốn đại chủng này vốn là dị thực thì như thế thanh này được sinh từ loại đại chủng nào? Từ thanh này chẳng?

Giải thích: Trước tiên chỉ có một mình đại chủng dị thực, nếu lúc đó được kích động thì sinh ra thanh, nếu không kích động thì chỉ có một mình đại chủng.

Hỏi: Nếu vậy thì đại chủng ở hiện tại lẽ ra không phải là sắc sở tạo?

Giải thích: Nếu thừa nhận điều này cũng không có lỗi vì thế luận Chánh lý quyển hai mươi giải thích “đại chủng đối với sắc sở tạo chẳng phải nhân câu hữu” có nói: Nghĩa là có khi thành tựu các sắc sở tạo mà không phải là bốn đại chủng, hoặc có khi thành tựu đại chủng năng tạo mà chẳng phải sắc sở tạo. Giải thích: có nghĩa là bậc Thánh sinh ở cõi Vô sắc, thành tựu giới vô lậu ở cõi dưới mà lại không thành tựu đại chủng năng tạo, ở cõi dục và cõi sắc thành tựu định cộng giới ở quá khứ và vị lai mà lại không thành tựu đại chủng năng tạo, ở cõi Dục từ thứ hai niệm trở đi thành tựu giới ở quá khứ và hiện tại mà không thành tựu đại chủng năng tạo ở quá khứ. Nếu lúc mới thọ giới biệt giải thoát thì bắt đầu có bốn đại chủng đẳng lưu, các đại chủng này về sau sẽ tạo thành vô biểu ở vị lai. Như vậy tuy thành tựu đại chủng ở hiện tại nhưng vô biểu sở tạo vẫn còn trụ ở vị lai. Vì chưa đắc nên vẫn chưa thành tựu.

“Các trường hợp như thế” là chỉ cho sự thành tựu đại chủng mà không phải là sắc sở tạo. Y theo luận trên nên biết rằng có sự thành tựu đại chủng năng tạo mà không có sắc sở tạo.

Hỏi: Nếu vậy thì trái với luận Bà-sa quyển một trăm ba mươi hai chép: “Hỏi: Nếu thành tựu đại chủng ở hiện tại thì đại chủng này có phải sắc sở tạo hay không?”

Đáp: Phải. Hỏi: nếu thành tựu sắc sở tạo ở hiện tại thì sắc sở tạo này có phải là đại chủng hay không? Đáp: Phải. Vì không có trường hợp đại chủng hiện tại mà không có quả và cũng không có trường hợp sắc sở tạo hiện tại mà không có nhân”. Bà-sa đã nói như vậy vì chẳng phải hiện tại đại chủng không có quả, nên biết, đại chủng hiện tại đều có sở tạo sắc chứ không phải hiện hữu độc lập (tồn tại một mình). Giải thích: Ý của các luận đều khác, không phiền phải giải thích, hoặc có thể cũng không trái nhau vì Bà-sa chỉ nói theo phần nhiều mà nói. Nếu chẳng phải vậy, thì như khi thọ giới, vừa mới khởi niệm sẽ tạo giới ở đời vị lai, đâu được thành tựu giới vị lai đó?

Hỏi: Đại chủng đẳng lưu đợi tạo giới thể ở vị lai nên có thể tồn tại một mình ở hiện tại, trong lúc đại chủng dị thực chẳng phải đợi tạo giới thể vị lai thì lẽ ra không nên tồn tại một mình ở hiện tại?

Giải thích: Tuy nghĩa bất đồng nhưng đều thuộc đại chủng. Đẳng lưu đã dung chứa hiện tại thì dị thực cũng có thể làm như vậy mà không có gì phi lý. Lại giải thích: Hiện tại không có đại chủng dị thực, không có sắc sở tạo, phần trích dẫn Bà-sa trên đây đã quá rõ ràng. Đã nói không có trường hợp có đại chủng ở hiện tại mà lại không có quả cho nên biết rằng không có đại chủng hiện tại tồn tại một mình, không có trường hợp có sắc sở tạo ở hiện tại mà lại không có nhân cho nên biết rằng không có sắc sở tạo tồn tại một mình ở hiện tại. Cho nên biết đại chủng đối với pháp vô biểu của niệm sau này tuy không phải là nhân sinh nhưng vẫn là y nhân.

Hỏi: Nếu vậy thì trái với Chánh lý luận này cho rằng thành tựu đại chủng năng tạo mà chẳng phải sắc sở tạo. Điều này chứng tỏ cũng có đại chủng năng tạo nhưng không có sắc sở tạo.

Giải thích: Luận Chánh Lý chủ yếu trình bày lại nghĩa của Sư khác; khi nghiên cứu toàn bộ văn luận Bà-sa đều không có thuyết này như vậy nên đây chỉ là ý riêng của từng bộ luận không nhọc giải thích; hoặc có thể cũng không trái nhau, như khi thọ giới, đại chủng ở niệm đầu tạo thành giới của sơ niệm thì đại chủng này cũng có thể sẽ tạo thành một thời kỳ vô biểu trong thân ở vị lai. Thật ra, “thành tựu đại chủng sơ

niệm này cũng là lúc thành tựu vô biểu sở tạo ở hiện tại”, chẳng qua chỉ vì dựa vào sự thành tựu giới thể ở tương lai nên mới nói như vậy. Đối với chủ trương “thành tựu đại chủng năng tạo mà không có sắc sở tạo” của luận Chánh lý thì giải thích này cũng không có gì trái.

Hỏi: Nếu nói thanh không do đại chủng dị thực tồn tại một mình đầu tiên tạo thành, vậy thì do loại đại chủng nào tạo thành? Nếu cho rằng có thanh thì có đại chủng, không có thanh thì không có đại chủng vậy sắc dị thực đã dứt rồi nay lại được nối tiếp như vậy sẽ trái với bốn tông; nếu nói được tạo thành bởi loại đại chủng dị thực đã từng tạo thành thân căn v.v... thì như vậy một bốn đại chủng lại có thể tạo hai sắc hữu đối và cũng lại trái với bốn tông, nếu nói đại chủng dị thực đã tạo thân căn v.v... là duyên, thanh chỉ sinh khi được kích động, y theo ý nghĩa đại chủng chỉ là duyên để gọi đại chủng là thứ hai truyền, kế sau đó thanh khởi, là đệ tam truyền và thật sự thanh chỉ được đại chủng nuôi dưỡng, đẳng lưu đại chủng tạo thành thì giải thích như vậy sẽ không có gì sai trái nhưng đâu có gì khác với đệ tứ, đệ ngũ truyền, đã không cần dùng đại chủng dị thực tạo thành thì đâu cần phải nói đến trường hợp riêng của đệ tam truyền.

Giải thích: Đại chủng dị thực tuy không trực tiếp tạo thành thanh giới nhưng y theo ý nghĩa duyên dụng của nó để gọi thanh là đệ tam truyền cũng không có lỗi.

“Hữu thuyết thanh thuộc” cho đến “đây là sinh thanh” là lời giải đáp của Sư thứ hai: “Có thuyết cho rằng thanh thuộc đệ ngũ truyền, tuy xoay vần qua nhiều giai đoạn kể từ khi được nghiệp sinh, nhưng lúc đầu không phải là sự chiêu cảm trực tiếp nên chẳng phải dị thực. Điều này nghĩa nghiệp là đệ nhất truyền, do nghiệp chiêu cảm nên có đại chủng tạo thân căn v.v... là thứ hai truyền, bên cạnh loại đại chủng này lại có đại chủng nuôi lớn tạo thân căn v.v... là đệ tam truyền, từ loại sắc pháp nuôi lớn này sinh khởi đại chủng Đẳng lưu là đệ tứ truyền, từ loại đại chủng đẳng lưu này mới sinh khởi thanh là đệ ngũ truyền, lẽ ra cũng thừa nhận có đệ tứ truyền nhưng không nói đó là bỏ qua không nói, hoặc có thể ảnh hưởng, hoặc thanh nuôi lớn tuy ở một chỗ nhưng lại gián đoạn, nếu dựa vào sự luân lưu không dứt để nói chẳng phải dị thực thì đứng về lý điều này hơi khó hiểu cho nên không nói, nếu thanh đẳng lưu hoàn toàn gián đoạn nên nói chẳng phải dị thực thì đứng về lý tương đối rõ ràng nên mới y theo điểm riêng này”.

Ý Sư này nói đại chủng nuôi lớn tạo thanh nuôi lớn, đại chủng đẳng lưu tạo thanh đẳng lưu cho nên mới thừa nhận rằng: Có đệ tứ và đệ

ngũ truyền, chẳng phải dị thực và vì không phải do đại chủng dị thực tạo thành, nên không thừa nhận có đệ tam truyền. Vì thế luận Chánh lý nói Sư thứ hai giải thích rằng: “Có thuyết cho rằng thanh chẳng phải dị thực, và nếu như vậy thì đại chủng dị thực tạo ra cái gì? Vì thế nên thừa nhận thanh thuộc đệ tứ hoặc đệ ngũ truyền và chẳng phải dị thực. Nghĩa là từ nghiệp sinh đại chủng dị thực, từ loại đại chủng này lại sinh tiếp đại chủng nuôi lớn, từ loại đại chủng này lại sinh tiếp đại chủng đẳng lưu; đại chủng nuôi lớn phát thanh nuôi lớn, đại chủng đẳng lưu phát thanh đẳng lưu”. Lại giải thích Sư này có một giải thích riêng. Luận Bà-sa quyển một trăm mười tám cũng nói đến đệ tam và đệ ngũ truyền giống như luận. Luận Bà-sa quyển một trăm hai mươi bảy lại chép: “Hỏi: Các loài hữu tình khi miệng phát thanh thì ở đâu là chỗ được đại chủng tạo? Đáp: Có thuyết cho rằng đó là cổ họng, hoặc là tim, hoặc là lỗ rún”. Lời bình: Nói chung thanh này do đại chủng của tất cả các bộ phận trong cơ thể tạo thành, nếu phân tích chi tiết thì loại ngữ thanh nhỏ nhẹ do đại chủng ở cổ họng tạo thành, các thanh như la hét, kêu gào v.v... thì do đại chủng toàn thân tạo. Hiện tại thấy sự rướn mình này là trạo động.

“Nếu thế thì thân thọ” cho đến “thì trái với chánh lý”. Luận này tuy trình bày hai giải thích khác nhau cùng lúc nhưng luận chủ lại đồng tình với giải thích của Sư sau và phá bỏ giải thích của Sư trước: Nếu cho rằng âm thanh này khởi nhờ loại đại chủng do nghiệp sinh, thuộc đệ tam truyền và chẳng phải dị thực thì trong trường hợp thọ tương ứng của thân thức được sinh từ loại đại chủng do nghiệp tạo cũng có thể gọi nghiệp là đệ nhất truyền, đại chủng dị thực là thứ hai truyền, thân thọ do loại đại chủng này sinh là đệ tam truyền, thân thọ và thanh đều là đệ tam truyền thì lẽ ra chẳng phải dị thực và thọ cũng chẳng phải dị thực giống như thanh thì trái với luận Chánh lý vốn chủ trương thọ thuộc dị thực. luận Chánh lý chống chế rằng: “Câu hỏi này không đúng vì không phải các thân thọ đều do đại chủng hoặc do loại đại chủng được nghiệp sinh phát ra, cũng chẳng phải tất cả thân thọ đều là dị thực. Thật ra các thân thọ có khi được tạo thành từ loại đại chủng chẳng phải do nghiệp sinh có khi được tạo thành mà không do đại chủng nào cả, nghĩa là thân thọ sinh khởi phải dựa vào các duyên thân, xúc và thân thức, như vậy tức là có duyên vào đại chủng bên ngoài nhưng không nhất thiết phải đợi loại đại chủng do nghiệp chiêu cảm mới sinh khởi được. Xét về lý điều này không có gì trái vì thế thọ vẫn thuộc dị thực”. Luận Chánh lý chống chế rằng: Thân thọ sinh khởi chẳng phải đều do đại chủng mà là dựa vào các duyên phi đại chủng như thân, xúc và thân thức. Nếu như do

đại chủng sinh mà không phải chỉ do loại đại chủng nghiệp cảm sinh ra thì cũng có nghĩa là do các loại đại chủng phi nghiệp cảm như nuôi lớn, đấng lưu sinh, nếu do loại đại chủng nghiệp cảm sinh và không chỉ có dị thực mà đồng thời thuộc cả thiện ác, do ba nghĩa này bất định nên có cả dị thực, ý chống chế độ tam truyền. Nếu theo Sư Câu-xá phá bỏ rằng: Nếu nói thân thọ sinh khởi từ đại chủng, phi đại chủng nên có cả dị thực thì thanh vốn chỉ sinh từ đại chủng tức không có dị thực. Sắc cũng chỉ từ đại chủng sanh lẽ ra không có dị thực. Nếu nói thân thọ sinh khởi từ các đại chủng dị thực, nuôi lớn, đấng lưu và dị thực thì phải chấp nhận rằng: Thanh cũng từ ba thứ đại chủng này sinh nên vẫn có cả dị thực; nếu ông nói thân thọ do đại chủng dị thực sinh, cũng chẳng phải tất cả đều là dị thực mà có trường hợp thuộc thiện hoặc ác thì chúng tôi cũng đâu có nói tất cả thân thọ vốn từ đại chủng dị thực sinh đều thuộc dị thực và còn thuộc cả thiện ác. Phá bỏ lý ở đây y theo chủ trương “thân thọ thuộc dị thực và sinh từ loại đại chủng do nghiệp cảm dẫn” để đặt vấn đề: Nếu ông nói rằng: Thanh thuộc chế độ tam truyền nên chẳng phải dị thực thì “chế độ tam truyền” ở đây không có tính cách quyết định, vì nếu y cứ theo chế độ tam truyền của thân thọ dị thực thì thanh thuộc dị thực nhưng nếu y cứ theo chế độ tam truyền của thân thọ thiện ác thì thanh lại chẳng thuộc dị thực. Tôi y theo tánh chất bất định của luận cứ “chế độ tam truyền” này để chỉ rõ chỗ sai lầm của ông, ông nói rằng: Thân thọ bất định nên thuộc dị thực, chỉ thêm tổn công mà cuối cùng cũng chẳng chống chế được vì thế thanh chẳng thuộc chế độ tam truyền. Đã phá bỏ giải thích của Sư đầu, Sư sau lại lập. Luận luận Chánh lý lại chống chế độ tam truyền rằng: Chẳng lẽ không giống như các trường hợp từ đại chủng vô ký phát sinh thanh thiện ác, từ hữu chấp thọ phát sinh vô chấp thọ, từ thân cảnh giới phát sinh nhĩ cảnh giới; cũng như vậy, nếu nói từ đại chủng dị thực phát sinh pháp chẳng phải dị thực thì có gì trái nhau? Sư Câu-xá phá rằng: Nói về lý thì đại chủng tạo sắc vốn không chắc chắn; thanh do loại đại chủng dị thực này phát sinh đã chẳng phải dị thực thì là pháp gì? Nếu là nuôi lớn thì đúng ra phải do loại đại chủng nuôi lớn tạo thành, nếu là đấng lưu thì lẽ ra phải do loại đại chủng đấng lưu tạo thành; Vì sao lại nói rằng: do đại chủng dị thực tạo?

“Tám vô ngại giả” cho đến “chẳng phải nuôi lớn” là giải thích câu ba và câu bốn, trước sau ngang bằng nhau gọi là “Đẳng”. Lưu loại tương tự gọi là “lưu”, hoặc quả tiếp theo nhân gọi là “Lưu”. Các dị thực sinh tuy cùng khởi từ một loại nhưng vì muốn trình bày các tánh chất riêng nên bỏ cái chung mà nói về cái riêng vì thế chỉ nói là dị thực.

Pháp nào không nhiếp thuộc dị thực mới gọi là Đẳng lưu, nếu y theo dụng, nuôi lớn cũng có ở cõi Vô Sắc. Ở đây y theo thể nên không nói về nuôi lớn.

### **17. Giải thích ba giới còn lại:**

“Dư là bốn pháp còn lại” cho đến “hữu tánh đẳng lưu” là giải thích ba giới còn lại, rất dễ hiểu.

“Thật chỉ có pháp” cho đến “chỉ danh là có thật” là giải thích thật chỉ có pháp, ở đây y theo thật chỉ là vô vi.

“Ý pháp ý thức” cho đến “gọi là pháp giới” là giải thích câu thứ sáu. Ý, pháp, ý thức có “nhất sát-na”, nghĩa là ở giai đoạn khổ pháp nhãn thuộc sơ vô lậu, chẳng phải đẳng lưu, nên gọi là nhất sát-na, tức rớt ráo không từ nhân đồng loại sinh ra nên gọi là nhất sát-na. Các pháp hữu vi khác không có pháp nào chẳng phải Đẳng lưu. Tâm ở khổ nhãn vị gọi là ý giới, ý thức giới; Sau đó gọi là ý, đối với trước gọi là ý thức. Các pháp câu khởi còn lại tức các pháp tương ưng gọi là Pháp giới. Nói “sơ khổ nhãn” là chấp nhãn ở hiện tại vì thế luận Chánh lý chép: Điều này nghĩa là sự vận hành ở chính hiện tại mà không phải Đẳng lưu. Hỏi: Vì sao chỉ nói nhãn ở hiện tại cũng chẳng phải vị lai? Giải thích : Khổ nhãn hiện hành chẳng phải Đẳng lưu và có nghĩa quyết định trong lúc khổ nhãn ở phạm vị thuộc vị lai tuy chẳng phải Đẳng lưu nhưng đến Thánh vị “trụ bất sinh”, tức là quả đẳng lưu của khổ nhãn hiện tại, nên chẳng phải sát-na, nghĩa ấy không quyết định. Hỏi: Như thượng nhãn hiện hành, hạ nhãn ở vị lai trụ ở pháp bất sinh, chẳng thuộc đẳng lưu lẽ ra là sát-na, vì sao chỉ chấp nhãn ở hiện tại. Giải thích: Khổ nhãn gọi là nhất sát-na vì có hai nghĩa hiện hành và phi đẳng lưu, như bất sinh hạ nhãn” tuy cũng là phi đẳng lưu nhưng lại thiếu hiện hành, cũng giống như khổ pháp trí v.v... tuy có hiện hành nhưng chẳng phải phi đẳng lưu và như thượng nhãn bất sinh đều thiếu cả hai nghĩa. Các trường hợp còn lại tùy theo từng điều kiện tương ưng riêng mà giải thích trên nền tảng này. Nếu theo luận Chánh lý thì có hai giải thích về năm loại. Giải thích đầu giống như luận này. Giải thích thứ hai rằng: Lại có Sự khác cho rằng tất cả các pháp đều có thật sự và thật tướng. Vì thế nói trừ pháp vô vi tất cả đều là một sát-na, biến diệt nhanh chóng, trừ tâm sơ vô lậu và các pháp giúp đỡ cho pháp hữu vi, tất cả đều là Đẳng lưu. Một phần nhỏ của mười sắc là cho nuôi lớn, một phần nhỏ của mười bảy giới là dị thực sinh. Vì lẽ đó năm sắc căn bên trong như mắt, tai v.v... đều có hai loại là cho nuôi lớn và dị thực sinh. Tuy có ba thứ khác là dị thực, nuôi lớn và đẳng lưu nhưng không có tánh riêng, nghĩa lại lẫn lộn nên không

nói; các pháp còn lại y theo đây rất dễ hiểu. Thanh giới có hai, năm thức cũng vậy; ý, ý thức có ba, sắc v.v... cũng vậy; pháp giới có bốn, tức trừ cho nuôi lớn.

“Đã nói như thế” cho đến “độc câu đắc phi đẳng” dưới đây thứ mười lăm: môn Đắc, Thành tựu đẳng “Độc đắc” là câu thứ nhất và thứ hai; “câu đắc” là câu thứ ba; “phi” là câu bốn; “Đẳng” là đều có thành tựu v.v... Ở đây nói chung các việc như Đắc, thành tựu, Xả, Bất thành, như luận Bà-sa có nói nhưng vì sợ rườm rà nên chỉ nói là “đẳng”.

Hỏi: Đắc và Thành tựu có gì khác nhau, Xả và Bất thành tựu có gì khác nhau?

Giải thích: Hoàn toàn khác nhau. Nếu pháp nào vào lúc này mới có, tướng sinh thì gọi là đắc, nếu lưu chuyển đến hiện tại thì gọi là thành tựu. Lúc đắc thì không gọi là thành tựu và lúc thành tựu không gọi là Đắc. Vì thế luận Chánh lý quyển mười hai chép: Bất tận trí, khi thành Phật cũng không được gọi là Đắc huống chi ở định diệt tận. Bồ-tát lúc trụ định kim Cương Dụ gọi là Đắc tận trí vì lúc đó thể của đắc sinh nên mới gọi là Đắc”. Luận Chánh lý nói lúc thể của đắc sinh thì gọi là Đắc, cho nên biết rằng lúc pháp có tướng sinh là đắc và lưu chuyển đến hiện tại mới gọi là thành tựu. Dù cho có vẫn nói rằng pháp có tướng sinh gọi là thành tựu thì đó là đối với pháp đắc nhưng lại gọi tên là thành tựu và trong trường hợp nói pháp trôi chảy đến hiện tại là Đắc, tức là đối với pháp Thành tựu mà lại gọi là đắc. Nếu pháp trước đó hằng khởi nối tiếp, nay bỗng nhiên gặp duyên không có tướng sinh thì mặc dù vẫn còn ở hiện tại nhưng lại gọi là xả, cho đến giây phút sau đó pháp này bị mất đi mới gọi là bất thành. Lúc xả chưa gọi là bất thành, lúc bất thành thì không gọi là xả. Lúc khổ pháp nhãn tướng sinh thì gọi là đắc Thánh tánh, không gọi là thành tựu, nếu trôi chảy đến hiện tại thì gọi là thành tựu Thánh pháp, không gọi là đắc. Lúc thế đệ nhất pháp có ở hiện tại thì gọi là xả tánh Dị sinh mà không nói là bất thành tựu, nếu đã lùi vào quá khứ thì mới gọi là bất thành tựu, không gọi là xả. Nếu xả tánh Dị sinh vào đúng lúc đắc Thánh tánh thì gọi là Đắc, xả cùng lúc; nếu không thành tựu tánh dị sinh vào đúng lúc thành tựu Thánh pháp thì gọi là thành tựu, bất thành tựu cùng lúc. Các pháp còn lại y theo đây mà biết. Lại nên biết rằng: Lúc sắp thành tựu gọi là Đắc, lúc sắp bất thành tựu gọi là, vì thế luận Chánh lý quyển năm mươi sáu chép: Thông thường nói đắc, xả là y theo sự sắp sửa. Luận Bà-sa quyển một trăm năm mươi năm lại nói: Ở giai vị các dị sinh cho đến vị tăng thượng nhãn, đối với căn vô lậu không có sự xả, đắc, diệt hay khởi, lúc trụ ở



pháp thế đệ nhất, đối với căn vô lậu thì chẳng phải xả mà là đắc, không phải diệt mà là khởi; lúc các bậc Thánh trụ ở khổ pháp trí nhãn cho đến đạo pháp trí thì đối với căn vô lậu chẳng phải xả mà là đắc, lại vừa diệt vừa khởi; lúc trụ ở đạo loại trí nhãn, đối với căn vô lậu thì vừa xả vừa đắc, lại vừa diệt vừa khởi. Luận Bà-sa và luận Chánh lý có nói nhiều về vấn đề này không thể nói hết.

Hỏi: Nếu đắc và thành tựu không cùng thời, thì vì sao luận Bà-sa quyển một trăm sáu mươi hai lại nói: “Đắc chỉ có ở đầu trong khi thành tựu có ở cả giai đoạn đầu lẫn giai đoạn sau”?

Giải thích: Đó là y theo thành tựu để nói giai đoạn trước sau, chứ không phải y theo giai đoạn đầu của đắc, vì lúc có đắc thì chưa có thành tựu. Có bậc cổ đức nói rằng: “Thành tựu bao gồm cả mới và cũ, đắc chỉ có mới; bất thành tựu bao gồm cả mới và cũ; lúc đắc gọi là thành tựu, lúc xả gọi là bất thành tựu”. Giải thích này không đúng.

“Luận chép” cho đến “trừ tướng” trước: ở đây là nói Đắc, nghĩa là sanh ở cõi Dục khi sinh từ thai, trứng hay nơi ẩm thấp thì sẽ dần dần được nhãn căn (tiệm đắc nhãn) phân biệt với nhãn căn đắc ngay tức khắc (đốn đắc nhãn) sắc căn thuộc vô ký, chẳng thành ở quá khứ, vị lai, khi khởi gọi là Đắc. Thức có cả ba tánh và có thể đắc trước đó hay sau đó. Thức đã có từ trước nên nay không gọi là Đắc. Tuy cũng có trường hợp bị mù bẩm sanh và dần dần xả bỏ mắt, tai v.v... nhưng vì khi diệt ở cõi Dục lại sinh trở lại cõi Dục nên gọi là Đắc nhãn mà không đắc thức. Nếu từ nhị định trở lên, sinh ở cõi Dục v.v... thì khi mới bắt đầu khởi tâm được gọi là đắc thức, không phải đắc nhãn. Nếu diệt ở cõi Vô sắc và sinh ở cõi Dục v.v... thì được cả nhãn và thức, vì sinh ở cõi Dục vốn bất định nên phải nói theo tiệm đắc nhãn. Lại giải thích: Vì bỏ qua không nói chứ chẳng phải đều đã nêu hết. Lại giải thích: Nói tiệm đắc nhãn cũng thuộc về các trường hợp này. Khi diệt ở cõi Vô sắc và sinh vào ba định trên thì lúc mới khởi tâm liền được nhãn căn nên gọi là đắc nhãn, thức lúc đó chưa khởi nên không gọi là đắc. Câu thứ hai: Khi sinh ở nhị định thì nhãn thức hiện khởi và vì thức hiện khởi nên gọi là Đắc. Nói “hiện” nghĩa là chính, “khởi” nghĩa là sinh. Thức ở tướng sinh gọi là hiện khởi, lúc đó gọi là Đắc, nhãn trước đã thành nên không gọi là Đắc. Khi diệt ở nhị định và sinh ở cõi Dục, lúc bắt đầu khởi tâm ở giai đoạn sơ định thì đã có thức nên gọi là Đắc Thức. Khi diệt ở cõi Dục tức đang ở vào giai đoạn tử cho đến lúc có tướng sinh thì gọi là sinh ở cõi dưới, bấy giờ gọi là đắc, nhãn đã thành trước nên không gọi là Đắc. Câu thứ ba và câu bốn, có thể căn cứ vào đây để biết. Nên biết sinh ở ba địa

trên và khởi nhãn thức ở cõi dưới thì chỉ có tánh vô ký, nên Bà-sa quyển bảy mươi ba chép: Trong trường hợp này nhãn thức y cứ nhãn ở cảnh giới của mình (tự địa) và duyên sắc ở cõi dưới thì gồm có hai loại, tức là trừ nhiễm ô; nếu duyên sắc của tự địa thì có ba loại; nếu y theo nhãn của cõi trên thì chỉ có vô phú vô ký. Nhãn thức thuộc thiện và nhiễm ô chỉ sinh ở tự địa và chỉ bao gồm các tánh hiện tiền, do đâu chắc chắn lệ thuộc vào sanh.

Hỏi: Sinh ở ba định trên, khởi ba thức dưới thì là vô ký nào?

Giải thích: Vì chỉ nương vào định để khởi nên thuộc uy nghi vô ký; tâm dị thực sinh không khởi ở cõi khác. Công xảo không có ở cõi trên, thức ở cõi dưới cũng chẳng phải quả chung cho nên biết chỉ có uy nghi.

Hỏi: Sinh ba định trên và khởi (hai thông) nhãn thông, và nhĩ thông ở cõi dưới thì thuộc loại vô ký nào?

Giải thích: Luận chủ Đạt-ma-đa-la của luận Tạp Tâm khi soạn luận Đối pháp tạng có chép: Thiên nhãn, “Hai thông thuộc uy nghi vô ký. Công xảo chỉ có ở cõi Dục, dị thực không khởi ở các cõi khác, tâm biến hóa lại chỉ do ý, như vậy đã không phải ba tánh kia cho nên biết rằng: Hai thông chắc chắn thuộc uy nghi”. Giải thích này không đúng vì trái với lý giáo. Phần cuối của luận này có nói rằng: Tâm uy nghi của cõi sắc sinh từ năm tâm trong số hai mươi tâm. Nghĩa là năm tâm của tự giới trừ thông quả ra đều có công năng sinh bảy tâm tức bốn tâm của tự giới trừ gia hạnh và thông quả, hai tâm nhiễm ô của cõi Dục và một tâm nhiễm ô của cõi Vô sắc. Nếu nói hai thông thuộc uy nghi thì lẽ ra phải sinh gia hạnh thiện tâm, như tâm biến hóa do định dẫn khởi cùng với định sinh nhau mà không sinh nhau với các tâm khác, hai thứ nhãn thông và nhĩ thông cũng vậy, vốn đã do định dẫn khởi thì phải sinh nhau với định, mà không phải với các tâm khác. Nếu nói tâm uy nghi có công năng sinh khởi ở định thì không đúng vì trái với văn luận, cho nên chắc chắn uy nghi không sinh gia hạnh. Nếu nói sinh ở ba định trên, khởi thông ở cõi dưới, không phải nhập định mà tùy theo sự thích ứng nhập vào các tâm sinh đặc của ba định trên, đây cũng không đúng, sinh ở cõi trên mà khởi tâm ở cõi dưới. Dù cho thừa nhận giải thích này thì trong trường hợp sinh ở giai đoạn ba thừa vô học của cõi Dục, khởi hai thông ở cõi trên thì xuất phát từ tâm nào? Đã không có phiền não thì không thể ra khỏi nhiễm ô, thân sinh ở cõi dưới thì không thể khởi thiện tâm sinh đặc ở cõi trên, không khởi tâm sanh đặc thiện ở địa khác, luận Chánh Lý có văn nói, như ở dưới sẽ dẫn cũng như ở các cõi khác. luận Chánh

Lý có văn: Cũng không thể khởi văn tuệ ở địa khác, vì văn tuệ do thiện tâm sinh đặc dẫn khởi, nay đã không thể khởi thiện tâm sinh đặc thì tâm văn tuệ cũng không thể nào khởi được. Không khởi thiện tâm văn tuệ ở địa khác. Bà-sa có văn cũng như ở dưới dẫn: Dù cho khởi được đi nữa thì văn tuệ cũng không thể sinh vì tâm uy nghi không thể sinh thiện tâm gia hạnh. Tu tuệ là gia hạnh thì đứng ra uy nghi cũng không thể sinh. Dị thực sinh tâm không khởi ở các cõi khác, tâm biến hóa chỉ sinh nhau với định tâm. Và lại uy nghi ở cõi trên không thể sinh thiện và vô phú ở cõi Dục. Như Quảng tâm nói: do đây mà nêu trách, cho nên biết kia chấp thiên mất, tai: thông là tâm uy nghi, lý cũng không thành lập. Luận sư Đức Quang ở phương tây trong Tập Chân Luận lại nói rằng: Nhân thông Nhi thông thuộc tự tánh vô ký chứ chẳng phải bốn vô ký. Điều này cũng không đúng. Khi phân tích tâm, các luận chỉ nói hai mươi tâm, nay kể thêm tự tánh vô ký thành ra có hai mươi một tâm thì cũng phi lý. Nay căn cứ vào chánh giải thì trong bốn vô ký, Nhân thông thuộc thông quả vô ký. Nên biết thông quả có nghĩa rất rộng, các tâm biến hóa đều hẹp cũng như phi đặc là rộng, mà các tánh dị sinh lại hẹp. Đã nói hai thông thuộc thông quả, cùng định sinh nhau thì không có ngại gì. Hỏi: nếu Hai thông thuộc thông quả thì đồng với hóa tâm. Trong lúc các luận đều nói hai thông biến hóa khắp ba đời mà thành tựu, sinh ở ba định của cõi trên có thể thành tựu hóa tâm ở cõi dưới, như vậy không biết hai thông có thành tựu hóa tâm được không? Nếu nói thành tựu v.v... trở xuống thì không nên nói sinh ở ba định trên nhân thức thành tựu mới gọi là Đặc thức. Nếu nói không thành tựu v.v... trở xuống thì cùng các hóa tâm đều là thông quả, đều là vô ký, thì làm sao thành tựu hóa tâm ở cõi dưới mà không thành tựu hai thông? Giải thích: Sinh ở ba định trên, thành tựu hai thông ở cõi dưới nên gọi là thông quả, nếu thành tựu hóa tâm thì luận không nói là thành tựu vì chỉ có tánh cách tạm thời. Lại giải thích: Sinh ở ba định trên mà không thành tựu hai thông ở cõi dưới. Thông quả có hai:

1) Ở tại ý thức có năng lực mạnh mẽ, sinh ở cõi trên thành tựu tâm ở cõi dưới như tâm biến hóa.

2) Ở năm thức, có năng lực hơi yếu, không thể thành tựu tâm cõi dưới.

Nếu thuộc về tự địa thì dựa vào tự địa để phát khởi, tức đặc được ở cả ba đời như “thiện tập tự địa uy nghi”, công xảo đặc được ở cả ba đời. Các luận nói: Hai thông được ở cả ba đời là y theo hai thông ở Sơ định. Nếu sinh ba định trên, khởi hai thông ở các cõi dưới thì đó chỉ là

“pháp câu”, như mượn tạm ba thức ở dưới và tâm uy nghi không phải “thiện tập” chỉ là pháp câu đặc. Luận này chép: Không thành tựu hạ tâm là y theo điều trên.

Hỏi: Nếu sinh ở cõi trên mà không thành tựu hai thông ở các cõi dưới thì khi thân ở cõi Dục xa lìa nhiễm ô lẽ ra cũng không thể thành tựu hai thông ở các cõi trên. Trong lúc các luận lại nói năm thông đều tu lìa nhiễm mà đắc. Đã có lìa nhiễm đắc thì biết rõ rằng có thể thành tựu ở địa khác, vì sao nói rằng: Sinh ở cõi trên không thành tựu ở cõi dưới nhưng sinh ở cõi dưới lại thành tựu ở cõi trên?

Giải thích: Sinh ở cõi dưới nhưng lại thành tựu hai thông ở cõi trên là việc dễ trong lúc sinh ở cõi trên thành tựu ở cõi dưới thì khó nên nói là bất thành. Lại giải thích: Sinh ở ba định cõi trên có khi thành tựu và cũng có khi không thành tựu hai thông ở cõi dưới. Nếu tu tập nối tiếp thì thành, nếu không nối tiếp thì bất thành vì bất định nên không nói thành.

“Đẳng là nếu có ” cho đến “là trừ tướng” trước là nói thành tựu bốn trường hợp, câu thứ nhất: Sinh ở ba định trên chứng tỏ chắc chắn thành tựu nhãn; nhãn thức không khởi chứng tỏ không thành tựu thức. Câu thứ hai: Sinh ở cõi Dục chứng tỏ chắc chắn thành tựu thức; chưa được đã mất chứng tỏ không thành tựu nhãn. Câu thứ ba: Sinh ở cõi Dục chứng tỏ thành tựu thức, đắc nhãn không mất chứng tỏ thành tựu nhãn. Sinh ở phạm thế chứng tỏ nhãn và thức đều được thành tựu; sinh ở ba định trên chứng tỏ thành tựu nhãn, chánh thấy sắc tức thành tựu thức, nói “chính lúc thấy sắc” là nói biết pháp hiện gọi là thành.

“Nhãn giới như thế” cho đến “lại nói đẳng v.v...” trở xuống là loại thích. Nếu lấy nhãn đối với sắc thì có hai trường hợp:

1) Nếu được sắc thì được nhãn, vì trong đó có uẩn nên chắc chắn có căn.

2) Đắc nhãn mà không đắc sắc tức sinh ở cõi Dục dần đắc nhãn căn, thành tựu cũng có hai trường hợp: (a) Thành tựu nhãn thì thành tựu sắc; (b) Thành tựu sắc nhưng không thành tựu nhãn tức sinh ở cõi Dục mà chưa đắc nhãn căn hoặc đắc rồi nhưng bị mất.

Nếu lấy thức đối với sắc thì có bốn trường hợp:

1) Đắc thức mà không đắc sắc tức sinh ở ba định trên và nhãn thức hiện ra trước lúc ba định trên mất sinh lên cõi Dục và cõi sắc.

2) Đắc sắc mà không đắc thức tức Vô sắc mất và sinh ba định trên.

3) Đắc thức và đắc sắc, tức ở vô sắc mất ở cõi và sinh ở cõi Dục

và Phạm thế.

4) Không đặc thức cũng không đặc sắc, tức trừ các trường hợp trên.

- Thành tựu có hai trường hợp:

1) Thành tựu thức, tức thành tựu sắc.

2) Thành tựu sắc nhưng không thành tựu thức, tức sinh ba định trên mà nhãn thức không khởi, cho nên nói “đặc thành tựu đẳng, nêu ra suy nghĩ đúng như lý đối với sáu, ba lại nói ba tướng đầu đối với đặc thành. Năm thứ sau có ba, đặc và thành tựu, đồng thời năm thứ đối nhau, và xả, bất thành v.v... đều nên suy nghĩ rộng như Luận Bà sa, không cần kể ra rườm rà, vì thế văn tụng mới nói là “Đẳng”.

### **18. Môn trong ngoài:**

“Đã nói như thế” cho đến “ngoại là những thứ còn lại này: dưới đây là thứ mười sáu: môn Trong ngoài. Nói rộng về trong ngoài, lược có ba thứ nên Bà-sa quyển một trăm bốn mươi tám chép: “Có ba thứ trong ngoài khác nhau:

1) Tướng tục Trong ngoài, tức tại tự thân gọi là trong, tại tha thân và phi tình số gọi là ngoài.

2) Xứ trong ngoài, tức sở y của tâm, tâm sở gọi là trong, sở duyên gọi là ngoài.

3) Tình phi tình trong ngoài, tức các pháp thuộc hữu tình số gọi là trong, các pháp thuộc phi tình số gọi là ngoài”. Nay luận này chỉ y theo xứ trong ngoài. Tâm gọi là ngã, là y căn của ngã nên gọi là trong vì thế nói có mười hai pháp, các pháp ngoài là sáu cảnh như sắc, thanh v.v... không phải là sở y của ngã. Tuy các căn, thức cũng chung với sở duyên nhưng vì y theo xứ để trình bày và sở y vốn ổn định nên gọi là trong; không y theo cảnh nên gọi cảnh là ngoài.

“Ngã thể đã không có trong ngoài thì còn có gì” là hỏi.

“Ngã chấp y chỉ” cho đến “nên gọi là ngoài” là đáp. Ngã chấp tức là ngã kiến, y chỉ là tâm, tâm sở tương ứng với ngã kiến nên gọi là “ngã chấp y chỉ”. Tâm là chỗ dựa của ngã nên giả gọi là ngã, các tâm khác tuy chẳng tương ứng với ngã kiến nhưng vì thuộc loại tâm nên cũng gọi là ngã. Lại giải thích: Tâm là sở duyên của ngã chấp nên gọi là “ngã chấp y chỉ”. Tuy các pháp hữu lậu đều là duyên của ngã kiến nhưng vì tâm lực mạnh nên thường chấp làm ngã, các tâm vô lậu khác tuy ngã không duyên nhưng vì thuộc loại tâm nên cũng gọi là ngã.

Lại giải thích: Ngã chấp có hai:

1) Mê chấp tức ngã kiến, chỉ duyên hữu lậu.

2) Thủ chấp, tức tất cả tâm, tự tại chấp cảnh.

Điều gọi là ngã chấp Sở duyên của hai ngã chấp này tuy gồm các pháp nhưng vì tâm mạnh mẽ nên mới gọi riêng là “y chỉ” đối với tâm này giả gọi là ngã. Đây là giải thích về y chỉ trên đây nghiêng về các tâm nhưng cũng không ngại. Lại dẫn kinh chứng minh: Kinh trước nói về sự điều phục ngã, kinh sau điều phục tâm vì thế biết rằng tâm chỉ được giả gọi là ngã. Mười hai pháp như mắt, tai v.v... là sở y của giả ngã này, vì thân thiết nên gọi là trong, sáu cảnh sắc, thanh v.v... là sở duyên của giả ngã, vì không thân thiết nên gọi là ngoài. Tuy các tâm sở đều nương vào tâm vương nhưng không gọi là trong vì khác loại đối nhau, không phải sở y, không gọi là gần, sở y và tâm, khác loại đối nhau đều là sở y, nên gọi gần gũi gọi là trong. Luận Chánh lý quyển sáu trong phần giải thích “tâm là ngã” chép: “Thường vận hành tự tại đối với nội cảnh của chính mình”. Sư Câu-xá bác rằng: “Không khác với giải thích thứ ba ở trên của tôi về ngã”.

“Nếu thế sáu thức” cho đến “chẳng phải chỗ nương của tâm” là câu hỏi: Nếu vậy thì sáu thức ở hiện tại, vị lai khi chưa đến được vị trí của ý trong quá khứ thì chẳng phải sở y của tâm lẽ ra không gọi là trong?

Khi đến “ý vị” cho đến “vì không sửa đổi” là đáp: Sáu thức khi đến được vị trí của ý trong quá khứ không mất sáu thức giới, sáu thức ở hiện tại và vị lai khi chưa đến được vị trí của ý ở quá khứ cũng không vượt ngoài ý tướng. Từ “nếu khác với đây” trở xuống là hỏi ngược lại người ngoài, nói lên lỗi trái tông, lại nếu sáu thức ở vị lai và hiện tại không có ý giới tướng thì ý giới ở quá khứ lẽ ra cũng không lập vì tông này chủ trương tướng ba đời không thay đổi.

“Đã nói trong ngoài” cho đến “tác bất tác tự nghiệp v.v...” trở xuống là thứ mười bảy: Đồng phần và Bĩ Đồng phần. Pháp giới vì được ý thức duyên nên thường gọi là Đồng phần, mười bảy giới còn lại có cả hai loại. Tự tác nghiệp gọi là Đồng phần, không tự tác nghiệp gọi là Bĩ Đồng phần.

### **19. Giải thích pháp đồng phần:**

“Luận chép” cho đến “thường gọi là Đồng phần” là giải thích pháp Đồng phần. Trước khi giải thích pháp Đồng phần phải trình bày tướng của cảnh Đồng phần. Nói cảnh Đồng phần tức hàm ý cảnh chắc chắn làm sở duyên của thức, chắc chắn là sở duyên nghĩa bất cộng Sáu cảnh đều là sở duyên của tự thức gọi là “định sở duyên”.

Hỏi: Pháp cảnh chỉ có một thức duyên nên có thể gọi là chắc chắn

nhưng năm cảnh kia đều có hai thức duyên làm sao có thể chỉ đối đãi với một thức tương ứng để tự gọi là chắc chắn? Giải thích: Tánh chắc chắn của cảnh có hai:

- 1) Cảnh cố định ở tâm như pháp đối với ý.
- 2) Tâm định đối với cảnh, như năm thức đối với cảnh.

Nếu pháp đối ý thì chắc chắn là sở duyên. Nếu năm cảnh đối với năm thức thì làm sở duyên cho định. Đối với cảnh đều có nghĩa “định”, nên y theo đó để nói về Đồng phần. Thức khi đối với cảnh sở duyên tức đã sinh khởi trong quá khứ và đang sinh khởi ở hiện tại và sẽ sinh khởi ở vị lai. Nói pháp sinh là phân biệt với pháp bất sinh nên gọi cảnh sở duyên này là Đồng phần. Trên đây là nói chung về tướng Đồng phần của cảnh. Hỏi: Nếu nói về sáu cảnh thì căn cũng có khả năng chấp lấy, vì sao văn này chỉ nói thức mà không nói căn? Giải thích: Ý căn ở quá khứ không thể chấp cảnh, năm căn ở hiện tại có khi chấp cảnh, có khi không. Vì bất định nên lược qua không nói. Lại giải thích: Nói thức là đã bao gồm căn. Lúc thức chấp cảnh cũng là lúc căn chấp cảnh nên nói thức có thể biểu tượng cho căn. Ý thức vô biên là sự quán sát vô ngã, duyên tất cả các pháp trong pháp giới, chẳng có pháp nào nằm ngoài ý thức vô biên. Ý thức này đã sinh, đang sinh và sẽ sinh, vì tánh chất chắc chắn này nên thường được gọi là Đồng phần. Từ “do các bậc Thánh” trở xuống là nói riêng về quán vô ngã, rất dễ hiểu. Hỏi: Pháp giới do ý thức duyên nên gọi là Đồng phần. Mười bảy giới còn lại cũng do ý thức duyên vì sao chẳng phải Đồng phần? Giải thích: Mười tám giới gọi là Đồng phần hay bị Đồng phần tức là sáu căn sáu thức vì có công năng chấp cảnh nên gọi là Đồng phần. Chỉ y theo công năng chấp cảnh đều gọi là Đồng phần chứ không y theo cảnh; mà gọi là Đồng phần. Tuy được ý thức duyên nhưng không phải Đồng phần. Trong trường hợp sáu cảnh được gọi là Đồng phần, tuy y theo cảnh nhưng lại nói theo tánh chất chắc chắn của cảnh. Hai tánh chất chắc chắn của cảnh đã nói ở trên. Pháp giới được gọi là chắc chắn vì thế có tánh chắc chắn, chỉ bày ý thức duyên, không có năm cảnh còn lại. Lúc ý thức duyên cảnh chắc chắn thì gọi là Đồng phần. Nếu năm cảnh được gọi là chắc chắn thì có nghĩa là chúng cùng chắc chắn làm sở duyên, nên gọi là chắc chắn. Năm thức tự duyên các trần cảnh mà không duyên các pháp khác nên gọi là chắc chắn vì thế lúc năm thức duyên mới gọi là Đồng phần, ý thức chẳng chắc chắn. Khi duyên năm cảnh, ý thức không gọi là Đồng phần. Hoặc có thể trong sáu cảnh thì pháp cảnh chính là làm sở duyên cho ý thức, nên đối với ý thức gọi là Đồng phần, năm cảnh chính là làm sở

duyên cho năm thức, nên đối với năm thức gọi là Đồng phần, tuy cũng gồm ý duyên nhưng chẳng phải chánh nên chẳng gọi là Đồng phần. Lại giải thích: Trong sáu cảnh thì pháp cảnh chắc chắn nhưng năm cảnh kia bất định, và vì lẫn lộn nên nói theo tánh chất chắc chắn. Đối với sáu căn và sáu thức thì năm cảnh chắc chắn và một cảnh bất định vì không lẫn lộn nên dựa vào dụng để nói. Lại giải thích: về phân biệt pháp môn thì ý có sai khác. Nếu chỉ có ý duyên thì gọi là Đồng phần, nếu ý không duyên pháp nào cả thì không gọi là Đồng phần tức không có sai khác. Có khi nói theo dụng, có khi nói theo định, lại có khi nói theo tánh chất chủ yếu. Vì thế luận Bà-sa quyển bảy mươi một chép: “Hỏi: Mười bảy giới còn lại cũng là cảnh được ý thức rõ biệt thì lẽ ra đều là Đồng phần và sẽ không có pháp nào là bỏ Đồng phần, vì sao nói: Có bỏ Đồng phần? Đáp: Mười bảy giới còn lại không nương vào ý thức giới, lập Đồng phần và Đồng phần kia là dựa vào sự đối đãi lẫn nhau của các căn cảnh như nhãn đối sắc, sắc đối nhãn, cho đến thân đối xúc, xúc đối thân.

Hỏi: Nếu vậy ý giới và ý thức giới chỉ nên đối pháp giới để đặt tên Đồng phần, Đồng phần kia. Nghĩa là khi duyên các giới khác thì lẽ ra chẳng gọi là Đồng phần.

Đáp: Đúng ra là như vậy. Nhưng vì ý giới và ý thức giới có công năng rõ biết tất cả các pháp nên nương vào tác dụng của chúng để đặt tên Đồng phần, cũng như trường hợp của mắt căn, nhĩ căn v.v... có công dụng thấy, nghe v.v... nên không lập thành Đồng phần kia”.

“Hai thứ còn lại” cho đến “gọi là Đồng phần kia” Dưới đây là giải thích chung mười bảy giới còn lại.

### ***20. Giải thích mười bảy giới còn lại:***

“Nêu chung lược giải thích: trong đây nhãn giới” cho đến “nêu nói tự dụng”: dưới đây là giải thích riêng mười bảy giới. Đây là phần giải thích mười một giới, chia làm hai: Chánh giải thích và nói về sai khác. Sau đây là Chánh giải thích: sáu căn đều đối với sáu cảnh kia gọi là Tự cảnh. Lại giải thích: Nếu năm căn chấp lấy tự cảnh nên gọi là tự cảnh, ý căn chấp lấy tất cả các cảnh cũng đều gọi là Tự cảnh. Hỏi: Từng có tác dụng ở quá khứ và sẽ có tác dụng ở vị lai nên nói là Đồng phần, vậy thì từng giác biết ở quá quá khứ và sẽ giác biết ở vị lai lẽ ra cũng đều gọi là chấp thọ. Giải thích: Chấp thọ có thể khác nhau và phải nương vào nhau mới có chấp thọ vì thế chỉ có ở hiện tại, Đồng phần y theo tác dụng, dụng không lìa thể nên dựa vào quá khứ và vị lai đều gọi là Đồng phần. Lại giải thích: Phần nghĩa là loại, có thể bao gồm đồng loại trong lúc chấp thọ chẳng phải là loại vì thế chỉ thuộc hiện tại. Hỏi:



Ý thường sinh thức nên có phải Đồng phần trong lúc ý ở giai đoạn Vô học không sinh thức lẽ ra chẳng thể gọi là Đồng phần. Giải thích: Gọi là Đồng phần có hai: Sinh thức và chấp cảnh. Ý sau vô học tuy không sinh thức nhưng lại chấp cảnh nên nói là Đồng phần. “Ca-thấp-di-la” Ca nghĩa là Ác, thấp-di-la là Danh, xưa gọi là Kế-tân-ngoạ. Bản dịch Câu-xá trước đây dịch nhầm Ca-thấp-di-la là “các luận sư ở Tây phương”. “Các sư Tây phương” là chỉ cho nước Ca-thấp-di-la và nước Kiện-đà-la vốn có nhiều Luận sư thuộc Thuyết nhất thiết Hữu bộ. Các vị này chủ trương pháp bất sinh có hai loại, giải thích này không đúng. Nếu pháp bất sinh có căn mà không có thức thì trong sinh cũng có, đâu riêng gì bất sinh. Nếu sinh pháp đã không được chia làm hai thì bất sinh làm sao có thể lập riêng, cho nên trái lý. Lại Luận Bà-sa lại chép: Trước đây luận sư của nước này nói có năm thứ các luận sư “phương Tây” lại nói có bốn thứ. Nay luận sư nước này nói có bốn thứ thì các luận sư “phương Tây” lại nói có năm thứ. Lúc soạn luận Bà-sa lại lấy bốn thứ làm chính cho nên biết rằng thuyết năm loại là phi lý. Đây là văn chứng. Như nhãn giới đã thế cho đến thân giới nên biết cũng vậy. Ý giới đã, đang và sẽ sinh đều là Đồng phần, vì thế bỏ Đồng phần kia chỉ có pháp bất sinh. Đời quá khứ, hiện tại ý khởi thì phải duyên cảnh, nên đều là Đồng phần; năm căn như nhãn căn, nhĩ căn v.v... khi sinh ở quá khứ, hiện tại và vị lai có khi không nhờ duyên sinh nên có Đồng phần kia, không giống như ý giới, vẫn còn lại rất dễ hiểu.

“Nên biết Đồng phần” cho đến “nên biết cũng thế: dưới đây là nói về sai khác. Căn là bất chung, nhãn của một người không thể thuộc nhiều người cùng sử dụng để thấy sắc nên căn không chung, năm cảnh được nhiều người thọ dụng nên gọi là chung. Vì bất cộng cho nên khi nhãn khởi dụng thì gọi là Đồng phần, tất cả pháp khác không khởi dụng, đối với nhãn này cũng gọi là Đồng phần. Đồng phần kia cũng vậy. Vì sắc là cộng pháp nên đối với sắc này khi khởi kiến thì gọi là Đồng phần, còn không khởi kiến là Đồng phần kia.

“Thanh khả như sắc” cho đến “không nên như sắc nói” là hỏi: Đối với ba cảnh hương, vị, xúc khi chấp lấy pháp này thì không thể chấp pháp kia lẽ ra cũng giống như mắt, tai mà không phải giống sắc, thanh.

“Tuy có lý” này cho đến “như sắc mà nói” là đáp: Hai cảnh sắc, thanh được nhiều chúng sinh cùng thấy, nghe nên gọi là Cộng, trong khi hương, vị xúc mặc dù lúc chánh hợp với căn của một người thì những người khác không thể thọ dụng nhưng nếu ở vị lai khi chưa hợp với

căn thì đối với một người cũng như những người khác đều có thể sinh khởi tỷ thức, thiệt thức v.v... và đều càng chấp. Trường hợp của mắt, tai không giống như vậy, nên mới nói là như sắc”. Lại giải thích: Giống như trường hợp ba căn tỷ, thiệt, thân của hai người cùng ngửi một mùi hương, cùng thưởng thức một vị và cùng cảm nhận một xúc nên gọi là Cộng. Căn thì lại khác, không có trường hợp hai người cùng sử dụng một căn, phát ra nhiều thức gọi là Cộng. Căn thì không như thế, không có trường hợp một loại căn mà hai người cùng sử dụng để phát ra thức, căn đều khác nhau.

Hỏi: Luận Chánh lý quyển sáu nói rằng thanh cũng như sắc đều là cộng cảnh, hương, vị, xúc thuộc giới trong đều không phải cộng cảnh. Nhưng thế gian dựa vào vọng tưởng giả danh nên chép chúng ta cùng ngửi mùi hương này, cùng nếm vị này, cùng cảm nhận xúc này. Luận Tạp Tâm cũng đồng quan điểm với luận Chánh lý khi nói rằng: Đệ nhất nghĩa đế thì hương, vị, xúc cũng đồng với nhân, nhưng theo tục đế thì lại đồng với sắc. Như vậy luận này có trái các luận ở trên không? Giải thích: luận này dựa vào hương, vị, xúc thuộc giới ngoài khi chưa được thọ dụng ở đời vị lai nhưng sẽ được nhiều người thọ dụng nên mới nói là “như sắc”, trong khi Tạp tâm và luận Chánh lý lại y theo thời gian đang được chấp lấy để nói là người khác không thể cùng thọ dụng, vì thế không phải là cộng cảnh giống như trường hợp của một giới. Mỗi bên y theo một nghĩa khác nhau nên không trái nhau. Lại giải thích: Mỗi luận đều có ý khác nhau. Tạp tâm và luận Chánh lý chỉ đề cập hương, vị, xúc thuộc giới trong của thân đồng thời cho rằng giới bên ngoài không thể chấp, chỉ là duyên dẫn phát giới trong. Luận này ý nói: Không chỉ y theo hương, vị, xúc thuộc nối giới mà phải kể đến cả giới ngoài. Vì thế luận Bà-sa quyển bảy mươi một cũng có hai thuyết khác nhau:

1) Muốn ngửi, nếm và cảm nhận hương, vị, xúc đều ở trong tự thân.

2) Muốn ngửi, nếm và cảm nhận hương, vị, xúc thuộc tha thân và phi tình. Nếu y theo nghĩa trước thì nên thừa nhận hai trường hợp: theo lý tục đế thì, hương, vị, xúc giới được nói như cõi sắc theo lý thắng nghĩa, chúng được nói như nhãn giới. Nếu y theo nghĩa sau thì nên thừa nhận: Hương, vị, xúc giới nếu đã thọ dụng và đang thọ dụng thì được nói giống như cõi sắc theo tục đế, và theo lý thắng nghĩa thì được nói như nhãn giới. Nếu chưa thọ dụng y theo lý thắng nghĩa cũng có thể được nói rằng nói như cõi sắc. Vì thế các luận đều nói: Giống như cõi sắc, thanh hương, vị, xúc giới cũng vậy vì hương, vị, xúc đều có thể cộng

đắc. (Trên đây là văn luận). Luận Tạp Tâm và luận Chánh Lý đồng với thuyết trước của Bà-sa trong khi luận này lại đồng với Sư sau. Nếu theo giải thích trước thì luận Tạp Tâm và Chánh Lý cũng đồng với Sư sau của Bà-sa. Bà-sa tuy đưa ra hai thuyết nhưng không có người phê bình phẩm, lại lấy Sư sau làm chính vì có thể nhiếp hết các pháp. Nếu hương, vị, xúc thuộc giới ngoài không do ba căn chấp lấy thì lẽ ra phải thuộc pháp xứ, nay trong pháp xứ không thấy có hương, vị, xúc cho nên biết rõ rằng chủ trương của Sư sau là đúng.

### **21. Giải thích sáu thức:**

“Sáu thức như Nhãn thức v.v...” cho đến “như ý giới thuyết” đây là giải thích sáu thức, y theo ý này rất dễ hiểu.

“Thế nào là nghĩa Đồng phần, Đồng phần kia” là hỏi về hai nghĩa của Đồng phần và Đồng phần kia.

Ba thứ “Căn, cảnh thức cho” cho đến “gọi là Đồng phần kia” là đáp. Ba pháp căn, cảnh, thức đều khởi tác dụng, thuận theo liên kết với nhau nên gọi là Phần, cùng có tánh chất thuận theo liên kết lẫn nhau này nên gọi là Đồng phần. Hoặc phần nghĩa là đã tác dụng nên trước đây có nói rằng: Nếu tác tự nghiệp thì gọi là Đồng phần, ba pháp căn cảnh thức đều có tánh chất đã tác dụng này nên gọi là Đồng phần. Hoặc phần là xúc quả được phát sinh, ba nhân căn cảnh thức đều có quả này nên gọi là Đồng phần. Trái với trên đây gọi là Đồng phần, như trong trường hợp nhãn không thấy sắc thì không phải là Đồng phần kia nhưng nếu thấy sắc thì lại gọi là Đồng phần. Vì “mắt không thấy sắc và thuộc phi Đồng phần” cũng có chung chủng loại với “nhãn thấy sắc và thuộc Đồng phần” nên được gọi là Đồng phần kia. Về câu “chung loại phạm đồng”, luận Chánh lý giải thích: “Hỏi: Cùng với pháp kia có chung phần chủng loại nghĩa là gì? Đáp: Tức pháp này và pháp kia có chung tánh chất thấy, nghe v.v... có chung xứ, chung giới và làm nhân cho nhau, nhiếp thuộc lẫn nhau, dẫn dắt cho nhau nên nói là có chung phần chủng loại”. Giải thích: Pháp vô dụng (tức không khởi dụng) này và pháp hữu dụng (tức có khởi dụng) kia có chung phần chủng loại, có chung nghĩa năng thấy, có cùng nhãn xứ và nhãn giới, làm nhân đồng loại cho nhau, làm quả đẳng lưu cho nhau, nhiếp nhau dẫn nhau; chủng loại như thế gọi là Phần. Dù hữu dụng hay vô dụng đều có chung phần này, tức lấy vô dụng này so với hữu dụng kia thì cũng thấy có chung phần này nên gọi là Đồng phần.

### **22. Môn Tam đoạn:**

“Đã nói Đồng phần” cho đến “sắc định phi kiến đoạn”: Dưới đây

là thứ mười tám: môn Tam đoạn. Hai câu tụng đầu để phân biệt giới, hai câu tụng sau để ngăn dứt dị chấp.

“Luận chép” cho đến “đều chẳng phải sở đoạn” là giải thích hai câu tụng đầu: Đoạn là dứt trừ trói buộc, chứng đắc ly hệ. Theo luận Hiền Tông quyển bốn, có hai trường hợp: Tự tánh đoạn và sở duyên đoạn. Nếu các pháp là kiết, và nhất quả v.v... vào lúc phát khởi đối trị đều được trừ sạch thì gọi là tự tánh đoạn. Do các pháp này đã được dứt trừ nên có thể xa lìa các trói buộc của việc sở duyên mà không cần phải trung đắc bất thành tựu nên gọi là sở duyên đoạn. Giải thích: Cả hai trường hợp tự tánh và sở duyên đều dựa vào lìa trói buộc để gọi là Đoạn. Chữ “đẳng” là chỉ cho thủ đắc, y theo luận văn trên nếu bốn tướng và đắc có nghĩa bất thành tựu thì cũng gọi là Tự tánh đoạn. Nếu là duyên phược đoạn thì chỉ y theo sự rốt ráo dứt trừ duyên phược của các phiền não trên để gọi là Đoạn mà không cần phải được bất thành. Rộng như luận luận Chánh lý. Nói “Mười lăm cõi chỉ tu đoạn” nghĩa là năm căn, hương, vị và xúc thuộc tánh bất nhiễm ô lại sắc pháp duyên phược đoạn này. Hai giới sắc và thanh do tâm “tu sở đoạn” trực tiếp phát khởi là sắc pháp duyên phược đoạn. Năm thức giới thiện, vô ký là bất nhiễm ô duyên phược đoạn. Các pháp nhiễm ô vì mê sự mà khởi nên đều chỉ là tu đoạn, không có tướng kiến đoạn, tức không có kiến đoạn, đều chẳng phải vô lậu, tức không có phi đoạn. “Ba sau có cả ba,” chỉ cho kiến đoạn tùy miên và pháp tương ứng, do mê lý mà khởi. Bốn tướng và đắc do kiến hoặc trực tiếp phát khởi đều thuộc thấy thì dứt, không có tướng tu đoạn nên không thuộc tu đoạn, không phải pháp vô lậu nên không thuộc phi đoạn. Lại giải thích: Tám mươi tám hoặc do mê lý khởi nên thuộc về hoặc thấy thì dứt. Các pháp tương ứng hoặc đối với hoặc rất gần, lại là tương ứng phược và tương ứng nhân nên thuộc tùy hoặc đoạn. Bốn tướng đối với hoặc tuy không tương ứng nhưng đều là đồng bộ phược, là nhân câu hữu nên cũng thuộc tùy hoặc đoạn. Đắc đối với hoặc tuy chẳng phải tương ứng câu hữu, đồng bộ phược, cho nên khi có hoặc thì có đắc, khi không có hoặc tức không có đắc, tuy là duyên phược nhưng đối với hoặc cũng gần nên cũng thuộc tùy hoặc đoạn; không phải mê sự nên không thuộc tu đoạn, là đoạn pháp nên không thuộc phi đoạn. Các pháp hữu lậu khác như vô sắc thiện, vô phú vô ký là bất nhiễm ô duyên phược đoạn, các phiền não tương ứng với các pháp do mê sự khởi, bốn tướng và đắc là do tu hoặc kia trực tiếp phát khởi, các pháp vô biểu thiện, nhiễm do tu đoạn tâm trực tiếp tiếp phát khởi và là sắc pháp duyên phược đoạn. Tất cả các pháp trên đều

thuộc tu sở đoạn, không có tánh chất kiến đoạn nên không thuộc kiến đoạn, chẳng phải là pháp vô lậu nên không thuộc phi đoạn. Tất cả các pháp vô lậu vốn không bị trói buộc nên đều là phi sở đoạn.

“Há không còn có” cho đến “vì rất trái nhau: dưới đây là giải thích hai câu sau của bài tụng, trình bày câu hỏi của Kinh bộ v.v... Loài dị sinh không khởi đắc quả Thánh, trái với bậc Thánh, đúng ra phải thuộc về kiến đoạn.

### 23. *Lược chia ra ba chương:*

“Tuy như thế pháp này” cho đến “chắc chắn chẳng phải thấy đoạn” là đáp, lược chia ra ba chương để chứng minh chẳng phải thấy đoạn:

1) Pháp bất nhiễm ô: Theo luận Hiển Tông, bất nhiễm tức thiện hữu lậu, vô phú vô ký.

2) Chẳng phải từ sáu căn sinh nghĩa là: Năm thức, v.v... từ năm căn sinh nên gọi là (chẳng phải từ sáu căn sinh). Tuy cũng có sinh từ ý nhưng ở đây chỉ y theo chỗ nương riêng.

3) Sắc: Theo luận Hiển Tông chép: sắc là hữu lậu nhiễm và bất nhiễm tất cả. Lại giải thích: Tất cả các pháp bất nhiễm tất cả, không phải từ sáu căn sanh. Sắc pháp, pháp vô lậu theo lý cứng chắc chắc không thuộc thấy thì dứt; hoặc có thể Hiển Tông đã y theo đoạn pháp để nói rằng vô lậu thuộc phi đoạn về lý không nên nghi ngờ, cho nên không nói riêng nên biết. Ở đây các pháp bất nhiễm chắc chắn chẳng thuộc kiến đoạn. Trong đây nói nghiêng về, mà không nói đến pháp nhiễm thuộc kiến đoạn. Đối với pháp nhiễm, pháp nào tương ứng với kiến hoặc thì thuộc kiến đoạn, các pháp hữu lậu còn lại thuộc tu đoạn, như vô lậu phi đoạn vì bất định nên không nói. Sắc pháp chắc chắn không phải thấy đoạn, trong đây nói nghiêng về pháp sắc, không nói phi sắc đều là thấy đoạn. Đối với phi sắc, nếu kiến hoặc tương ứng v.v... thì thuộc kiến đoạn, còn lại là hữu lậu tu đoạn vì, vô lậu phi đoạn, vì bất định nên không nói.

“Tánh Dị sinh kia” cho đến “vì trực tiếp phát khởi” là giải thích riêng. Tánh Dị sinh thuộc về tánh bất nhiễm ô, vô ký và duyên phược đoạn. Người đã lìa dục vẫn thành tựu nên biết rõ chẳng phải là nhiễm ô. Đoạn thiện căn vì vẫn “thành tựu”, nên biết rõ chẳng phải thiện. Đã không phải nhiễm nên biết rõ chẳng phải thuộc kiến đoạn. Tuy chẳng phải thấy đoạn nhưng vì đã xả bỏ từ trước nên không gọi là dị sinh.

Hỏi vặn lại Kinh bộ rằng: Tánh Dị sinh này nếu là thấy thì dứt thì khi ở khổ pháp nhãn vị, đã thành tựu tánh này, lẽ ra cũng phải thuộc

về dị sinh. Lúc đó, nếu thành tựu tức phạm lỗi một người vừa được gọi là phàm vừa được gọi là Thánh, vì đã thành tựu Thánh pháp thì gọi là Thánh, lại thành tựu tục pháp nên gọi là phàm. Thật là trái lý nên chẳng phải thấy đoạn. Khi giải thích các pháp phi lục sinh và sắc pháp rất dễ hiểu các pháp bất nhiễm, phi lục sinh và sắc được đề cập trên đây chắc chắn chẳng phải thấy đoạn, vì cả ba loại đều không phải mê đế lý mà cũng không phải do kiến hoặc trực tiếp phát khởi. Hoặc vì pháp bất nhiễm và phi lục sinh không phải là mê đế lý và sắc pháp không phải do kiến hoặc trực tiếp phát khởi nên chúng chẳng thuộc kiến đoạn. Lại giải thích: Các pháp phi lục sinh ở trước và sắc pháp này chắc chắn chẳng phải thấy đoạn. Năm thức chẳng phải mê đế lý và sắc không trực tiếp sinh khởi từ kiến hoặc mà trực tiếp phát khởi. Các pháp bất nhiễm không phải thấy đoạn đã được giải thích riêng. Hỏi: Các nhiễm sắc tu đoạn được phát khởi trực tiếp bởi chín phẩm tu hoặc. Các phẩm này đều trực tiếp phát khởi riêng thì các sắc pháp lẽ ra cũng phải tùy theo các hoặc trên mà được dứt riêng. Giải thích: Các sắc pháp nhiễm ô do tu hoặc trực tiếp phát khởi này thuộc về tu đoạn và duyên phược đoạn. Vì thế khi dứt trừ chín phẩm hoặc thì mới được gọi là Đoạn, chứ không phải dứt riêng từng phẩm, nêu trên tu hoặc Đắc và bốn tướng tự tánh đoạn thì chẳng phải so sánh với sắc này, như trước giải thích, nên biết đối với các pháp như hoặc v.v... thì đắc và bốn tướng thuộc, sở duyên đoạn tức thuộc tự tánh đoạn, nếu là tương ưng phược, sở duyên phược là thuộc về sở duyên phược. Nếu theo giải thích của luận Hiển Tông quyển bốn giải thích ba pháp này rằng: pháp bất nhiễm và các sắc pháp chẳng phải thấy đoạn vì chỉ khi nào các phiền não sở duyên của chúng được rốt ráo dứt trừ thì mới gọi là Đoạn. Lại nói: Các pháp phi lục sinh chẳng thuộc kiến đoạn vì khi duyên các cảnh sắc, thanh v.v... thì các pháp này vận hành ngoài thân.

#### **24. Môn kiến phi kiến:**

“Đã nói như thế” đến bị chướng các sắc”: Dưới đây là thứ mười chín: môn Kiến phi kiến, có hai phần: Chánh nói và nói phụ. Đây là Chánh nói. Hai câu tụng đầu nêu ra thể của thấy, sáu câu sau giải thích chướng ngại và ngăn chấp. Tôn giả Thế Hữu nói mắt thấy, Tôn giả Pháp Cưu nói mắt thức thấy, Tôn giả Diêu Âm nói nhãn thức tương ưng với với tuệ. Thí dụ giả cho rằng nhãn thức đồng thời với pháp tâm, tâm sở hòa hợp mà thấy kiến. Hỏi: Như luận Bà-sa, Ngũ sự, Tạp Tâm v.v... đều phá thức, tuệ và hòa hợp, vì sao tụng này chỉ phá bỏ thức? Giải thích: Tùy theo ý muốn bác lý của người soạn luận. Lại giải thích: Cũng

hợp phá bỏ cả tuệ. Tụng chép: Năm thức câu sinh tuệ” là phi kiến tức biết rằng đã phá bỏ tuệ mà không phá bỏ hòa hợp; hoặc có thể vì chủ trương hòa hợp có phần nào giống với Kinh bộ và luận chủ có ý trình bày nên không phá bỏ riêng. Lại giải thích: Bác cả ba chủ trương. Nói “bất kiến chướng sắc” (tức không thấy được các sắc pháp bị ngăn ngại) là đã dựa vào pháp mạnh mẽ để phá bỏ thức. Về tuệ và hòa hợp cũng theo cách trên để phá bỏ. Vì thế Tạng Tâm chép: Nhân Đồng phần thấy sắc chứ không phải nhãn thức, kiến kia không phải tuệ và cũng không phải hòa hợp vì không thể thấy chướng sắc. Lại giải thích: luận này dựa vào pháp mãnh mẽ để phá bỏ thức, tức cũng phá bỏ cả ba trường hợp rộng như các luận khác. Vì thế, luận Ngụ sự quyển một chép: “Hỏi: Pháp nào có thể thấy sắc? Nhãn căn, nhãn thức thấy, là cùng nhãn thức tương ứng tuệ hay tâm tâm sở hòa hợp? Sao ông lại nghi? Đáp: Tất cả đều có lỗi nghi. Nếu nhãn căn thấy thì khi các thức vận hành lẽ ra không thấy sắc. Vì sao lại không thể cùng chấp tất cả các cảnh? Nếu nhãn thức thấy sắc thì thức chỉ có một tánh chất là rõ biệt mà không có tướng thấy, đâu thể thấy sắc? Nếu do tuệ tương ứng với nhãn thức thấy sắc thì phải thừa nhận nhãn thức tương ứng tuệ cũng có thể nghe. Nhưng tuệ kia vốn đã không thể nghe thì tuệ này làm sao có thể thấy? Nếu do tâm tâm sở hòa hợp mà thấy thì sự hòa hợp của tâm, tâm sở không chắc chắn, nghĩa là mắt thức tốt thì tương ứng với hai mươi hai tâm sở, nhãn thức không tốt thì tương ứng với hai mươi hai tâm sở, nhãn thức hữu phú vô ký tương ứng với mười tám tâm sở, nhãn thức vô phú vô ký tương ứng với mười hai tâm sở. Tương ứng đã không chắc chắn thì làm sao hòa hợp? Đáp: Nhãn căn có thể thấy sắc nhưng chỉ phối vị với nhãn thức mà không phải với tất cả các thức khác. Ví dụ như nhãn thức muốn rõ biệt tác dụng của sắc thì phải dựa vào nhãn căn mới có, lại như thọ v.v... muốn lãnh nạp tác dụng của các thọ thì phải dựa vào tâm, ở đây lẽ ra cũng thế, do lý này, khi thức khác vận hành thì nhãn thức không, nên chẳng thể thấy sắc; lại không mắc lỗi cùng chấp, lỗi tất cả các cảnh, vì trong một sự vận hành nối tiếp không thể có hai tâm cùng chuyển.

Hỏi: Vì sao có sáu sở y và sáu sở duyên mà trong một dòng vận hành nối tiếp lại không có sáu thức cùng chuyển?

Đáp: Vì đẳng vô gián chỉ có một. Lại có nghĩa khác. Nếu nhãn thức thấy sắc thì cái gì là năng thức? Nếu tuệ thấy sắc thì cái gì là năng tri? Nếu tâm, tâm sở hòa hợp để thấy các pháp thì mỗi pháp có nghiệp dụng khác nhau trong đó chắc chắn không thể có tánh chất hòa hợp thấy, hơn nữa nếu chủ trương như thế thì thành ra một thể lại có hai tác

dụng vì đã thừa nhận vừa năng thấy vừa lãnh nạp. Lại có nghĩa khác: Nếu thức thấy sắc, thức vốn vô đối thì lẽ ra phải năng thấy được các sắc pháp bị chướng ngại, đối với tuệ và hòa hợp cũng nên biết như vậy, cho nên chỉ có nhãn căn được gọi là năng thấy.

“Luận chép” cho đến “còn lại đều chẳng thấy”: Trong mười tám giới, nhãn và tám loại của một phần pháp giới thuộc năng thấy, toàn bộ mười sáu giới còn lại và một phần nhỏ của pháp giới thuộc phi kiến. Nên biết kiến có hai thứ:

1) Quán chiếu: gọi là thấy, chỉ cho nhãn căn, tuy tuệ cũng gọi là quán chiếu nhưng ở đây chỉ nói về nhãn. Gọi là quán chiếu. Hỏi: Lúc nhãn đối sắc, thế nào gọi là thấy? Nếu nói do phát ra ánh sáng cho đến cảnh thì đèn, mặt trời lẽ ra cũng gọi là thấy, nếu do bóng hiện thì nước và gương cũng nên gọi là thấy; nếu nói do thể thanh diệu thì bốn căn như nhĩ v.v... lẽ ra cũng gọi là thấy. Giải thích: lúc nhãn thấy sắc không phát ra ánh sáng cho đến cảnh không đồng với đèn và mặt trời, cũng chẳng phải bóng hiện không đồng với gương và nước, tuy năm sắc căn thể đều thanh tịnh nhưng lại khởi dụng riêng biệt, tức mắt thấy sắc, tai nghe tiếng, mũi ngửi mùi, lưỡi nếm vị, thân biết xúc. Nhãn đối sắc không giống như dùng kèm gấp đồ vật mà chỉ khởi tác dụng quán chiếu sắc, vì thế chỉ có nhãn gọi là thấy mà không đồng với nhĩ v.v...

2) Suy lường: Chỉ cho tám loại thuộc tuệ. Mười sáu giới còn lại và một phần nhỏ pháp giới không có công năng quán chiếu cũng không thể suy lường nên đều chẳng phải là thấy.

“Tám loại là gì?” là câu hỏi.

“Là thân kiến v.v...” cho đến “sáng tối khác nhau” là đáp. Các năng thấy ở thế gian gồm có hữu nhiễm và vô nhiễm, hoặc nhiễm và vô nhiễm gọi là thế gian. Hữu học và vô học gọi là năng thấy. “Ban đêm có mây” dụ cho hữu nhiễm, năm thứ hữu lậu nên như ban đêm, chính là phiền não như mây. “Ban đêm không mây” dụ cho vô nhiễm, chánh kiến hữu lậu nên như ban đêm, không có phiền não nên như không mây. “Ban ngày có mây” dụ cho hữu học, chánh kiến vô lậu như ban ngày, vì có phiền não nên tựa như mây. “Ban ngày không mây” dụ cho Vô học; chánh kiến vô lậu nên như ngày, không còn phiền não nên không có mây, các phần khác rất dễ hiểu.

“Vì sao chánh kiến thế gian chỉ có ý thức tương ứng” là hỏi.

“Vì năm thức câu” cho đến thế nên chẳng phải thấy” là lời đáp, rất dễ hiểu. Hỏi: Năm thức không suy lường phân biệt nên có thể gọi là vô phân biệt. Trong trường hợp chánh kiến hữu lậu của định là chánh



kiến của hữu học và vô học vốn không so lường phân biệt thì làm sao gọi là thấy, vì suy lường phân biệt chỉ có tán tuệ. Giải thích: Định tuệ tuy không suy lường phân biệt nhưng thường xét nét quyết đặc nên gọi là thấy.

“Y theo những điều này” cho đến “chẳng phải thấy nên biết” là giải thích qua sự so sánh. Trong mười tám giới, nhãn hoàn toàn là năng thấy và thuộc quán chiếu sắc, tám loại pháp giới là thấy, thuộc tánh suy lường. Đối với tuệ thì loại tuệ nào đi kèm với năm thức đều không phải là thấy vì không có tánh quyết định. Y theo đây ta biết rằng các tuệ nhiễm ô, các tuệ vô nhiễm và tất cả các pháp còn lại đều thuộc phi kiến. “Các tuệ nhiễm ô còn lại” là chỉ cho loại tuệ tương ứng với mười hoặc như tham, sân v.v... của ý địa, bị hai loại độn hoặc là tham hay sân v.v... và vô minh tương ứng làm cho mê mờ tổn hoại; bất cộng vô minh tương ứng tuệ tuy chỉ bị một loại hoặc làm cho mê mờ tổn hoại nhưng tác động của nó thì lại mạnh mẽ hơn hai loại độn hoặc trên; “nhiễm hối câu tuệ” tuy cũng chỉ có loại vô minh tương ứng với tác động hơi yếu kém nhưng vì ác tác cùng tổn nên đều là phi kiến. Mặc dù năm kiến cũng có tương ứng vô minh, nhưng vì tác động yếu kém không làm tổn hoại tuệ, và vì chỉ có một hoặc nên không giống như tham, sân v.v... không có tác động nên không giống như độc đầu, do vậy mới gọi là thấy. “Các tuệ vô nhiễm còn lại” là chỉ cho bốn vô ký tuệ dị thực sinh, v.v... của ý địa, tánh vốn trung dung, thế lực yếu kém không mạnh mẽ, không thành thiện mà cũng không thành nhiễm ô vì thế không thành kiến; tận, vô sinh tuệ vì đã dứt mong cầu nên cũng không gọi là thấy. Và các pháp khác tức mười sáu giới đầy đủ, một phần ít pháp giới đã không quán chiếu, lại không suy lường nên đều chẳng phải thấy. Hoặc có thể dứt văn này lược bỏ riêng phần pháp giới, đối với pháp giới nếu y theo nội dung các giải thích trên đây thì các tuệ nhiễm ô và các pháp giới còn lại đều chẳng phải thấy. Nên biết rằng vì muốn tiếp theo phần giải thích về tuệ ở trước nên mới có đoạn văn này.

### **25. Các luận sư chủ trương thức thấy hỏi:**

“Nếu thế nhĩ nhãn căn” cho đến “thế nào gọi là thấy” là câu hỏi của các luận sư chủ trương thức thấy, tức Tôn giả Pháp Cứu và Đại chúng bộ, v.v...

“Về năng minh lợi” cho đến “nên cũng gọi là thấy” là trả lời của các luận sư chủ trương mắt thấy.

“Nếu mắt thấy giả” cho đến “nên cũng gọi là thấy” là câu hỏi của các vị chủ trương thức thấy.

“Chẳng phải tất cả nhãn đều có khả năng hiện thấy” là trả lời của những vị chủ trương mắt thấy.

“Ai có thể hiện thấy” là cách đặt vấn đề của những vị chủ trương thức thấy.

“Là Đồng phân nhãn” cho đến “năng thấy chẳng phải thứ khác” là giải thích của những vị chủ trương mắt thấy, dựa vào nội dung của câu tụng thứ năm.

“Nếu thế thì lẽ ra” cho đến “thấy sắc chẳng phải nhãn” là câu hỏi của những vị chủ trương thức thấy.

“Nếu không thế thì nhãn thức chắc chắn chẳng phải năng thấy” trình bày chung sai lầm của chủ trương thức thấy, đồng thời giải thích câu tụng thứ sáu.

“Vì sao?” Là cách đặt vấn đề của những vị chủ trương thức thấy.

“Truyền thuyết bất năng” cho đến “lẽ ra thấy chướng sắc” là lời đáp lại câu hỏi trên, đồng thời giải thích câu tụng thứ bảy và tám. Thức vốn đã không có công năng quán chiếu sắc pháp bị ngăn ngại nên chẳng phải năng thấy. Lại nêu các vị chủ trương thức thấy: Nếu thức năng thấy tức là vô đối và nếu bất ngại thì lẽ ra phải thấy được các sắc pháp bị tường, vách v.v... ngăn ngại.

“Đối với sắc bị chướng” cho đến “làm sao sẽ thấy” là lời đáp của chủ trương thức thấy.

“Nhãn thức đối với kia cho đến vì sao bất khởi” là phần trưng dẫn chung của những vị chủ trương mắt thấy. “Vì sao nhãn thức không sinh khởi đối với các sắc pháp bị chướng ngại?” Là nêu chung. Từ “chấp nhận mắt thấy giả” trở xuống lý chắc chắn là tông ta thừa nhận mắt thấy, nhãn thuộc hữu đối nên không thấy được chướng sắc, thức và y căn một cảnh chuyển nên có thể nói rằng: Đối với chướng sắc thức không thể sinh, nếu ông thừa nhận thức thấy thì vì sao thức không sinh khởi đối với chướng sắc?

“Nhãn đâu phải như thân” cho đến “vô kiến công năng” là câu hỏi kế của những vị chủ trương thức thấy. Nếu nhãn dùng cảnh hợp thì có thể đồng với thân căn không chấp lấy chướng sắc, nhưng nhãn căn vốn có công năng chấp cảnh mà không cần tiếp xúc tới cảnh, vậy thì vì sao lại không thể thấy chướng sắc? Từ “phả-chi-ca” (tức ngọc pha lê) trở xuống là phần dẫn trưng việc để hỏi về thấy chướng ngoài sắc.

“Nếu thế thì sở chấp nhãn thức thế nào” là hỏi ngược lại của những vị chủ trương mắt thấy.

“Nếu đối với chỗ ấy” cho đến “nêu không thể thấy” là lời đáp

của những vị chủ trương thức thấy: Đối với ngọc, lưu ly, ánh sáng có thể xuyên suốt không bị ngăn cách nên thức vẫn có thể thấy được chướng sắc, nhưng đối với tường vách, ánh sáng bị ngăn cách nên nhãn thức không thể khởi đối với chướng sắc.

### **26. Dẫn kinh chứng minh:**

“Nhưng kinh nói mắt” cho đến “chỉ là thấy sắc” là phần dẫn kinh của những vị chủ trương thức thấy. Kinh nói: Mắt thấy là sở y của thấy, như ý có công năng rõ biết; hoặc dựa vào căn sở y để nói về nghiệp dụng của thức năng y, như tiếng nói phát ra từ chỗ ngồi, lại như trường hợp sắc được mắt rõ biết cũng là dựa vào sở y để nói thức năng y. Trên đây là phần dẫn kinh để so sánh. Từ “lại như kinh nói” trở xuống lại chứng minh nhãn thức nương vào nhãn môn để thấy. Ý kinh muốn nói môn chẳng phải thấy, y theo môn để thấy biết. Nếu môn là thấy thì chẳng lẽ kinh lại nói trùng lặp về kiến hay sao.

“Nếu thức là năng thấy” cho đến “hai dụng đâu khác nhau” là câu hỏi của những vị chủ trương mắt thấy: Nếu cho rằng thức có công năng thấy sắc thì lấy pháp nào để rõ biệt, hai dụng thấy và rõ biệt có gì khác nhau?

“Vì tức thấy sắc” cho đến “cũng năng rõ biết” là trả lời của những vị chủ trương thức thấy: Như trường hợp thể của một tuệ khi tìm cầu gọi là thấy, cũng gọi là phân biệt, thức cũng như vậy, vừa năng thấy vừa rõ biệt. Có loại tuệ thuộc phi kiến nên gọi là thiếu phần tuệ như tận trí v.v.. có khi loại thức phi kiến, như nhĩ thức v.v... nên gọi là thiếu phần thức.

### **27. Câu hỏi của các kiến chấp khác:**

“Có câu hỏi khác nói” cho đến “cái gì là thấy dụng” là câu hỏi của các kiến chấp khác: Nếu nói mắt năng thấy, nhãn tức là thấy thì pháp nào là dụng của thấy? Các chủ trương này chấp kiến và dụng có nghĩa khác nhau nên mới nêu ra câu hỏi như trên. Hoặc là câu hỏi của các Luận sư khác thuộc chủ trương thức thấy khi họ quan niệm rằng nhãn chỉ là thấy và thức mới là thấy dụng.

“Ở đây nói phi nạn” cho đến “kiến lẽ ra cũng như thế” là trả lời của những vị chủ trương mắt thấy: ở đây nói không phải là câu hỏi. Đã thừa nhận thức là năng rõ biệt nhưng khi không rõ biệt thì liễu dụng khác nhau. Đối với kiến cũng vậy, nhãn gọi là thấy nhưng khi không có biệt kiến thì kiến dụng cũng khác nhau.

“Có chỗ khác lại nói” cho đến “cũng có chuông năng kêu” là trích dẫn lại phần kinh ở trên của một số luận sư khác thuộc chủ trương thức thấy, dẫn ví dụ chấp bất đồng để nói rằng cũng không khác nhau. Hoặc

do các bộ phái khác nên nay nêu lại.

“Nếu thế nhãn căn” cho đến “lẽ ra gọi là năng thức” là câu hỏi của những vị chủ trương mắt thấy: Nhân là sở y của thấy nên nói là mắt năng thấy. Mắt là sở y của thức nên nói mắt năng biết.

“Không có lỗi như thế” cho đến “danh năng tác trú” là trả lời của những vị chủ trương thức thấy: Không có lỗi như thế, người đời đều thừa nhận nhãn căn lúc thức sinh thì nói nhãn này là thấy, lúc thức sinh nói mắt năng thấy sắc mà không nói mắt biết sắc. Lại giải thích: Người đời đều nói khi nhãn thức sinh thì nhãn là thấy, khi nhờ thức kia mà sanh thì nói mắt năng thấy sắc mà không nói biết sắc. Lại giải thích: Người đời đều nhìn nhận mắt thức là thấy. Đoạn văn này lẽ ra nói người đời đều nhìn nhận nhãn căn là thấy nhưng nay chỉ nói mắt thức vì ở đây nêu năng y để hiển bày việc sở y. Lại giải thích: Lẽ ra nên nói đều thừa nhận nhãn căn là thấy, nhưng nay nói mắt thức là vì dựa vào nhãn sở y để đặt tên quả năng y). Lại giải thích: Thế gian đều nhìn nhận nhãn thức là thấy nhưng vì thể của thức nhỏ nhiệm người đời khó nhận biết nên chỉ nói mắt thấy, lúc nói mắt thấy tức là thức thấy, lúc thức sinh nhờ vào căn thì nói mắt năng thấy sắc mà không nói mắt căn năng biết sắc.

Hỏi: Nếu nhãn không gọi là thức sắc, vì sao đoạn văn trước cũng như phần trích dẫn kinh đều nói rằng sắc pháp được nhãn rõ biệt thật đáng yêu đáng ưa thích. Thật ra không phải sắc pháp đáng yêu đáng ưa thích này đã được nhãn rõ biệt. Y theo đoạn văn trước, thì sắc chính là pháp được nhãn rõ biệt, nhãn chính là năng thức, dựa vào sở căn y để đặt tên năng thức, vì sao đoạn văn sau lại không nói biết sắc?

Giải thích: Đoạn văn trước dựa theo Chân đế nên nói mắt năng thức, đoạn văn sau dựa theo tục đế nên nói mắt chẳng phải năng thức. Lại giải thích: Văn trước dựa vào kinh điển do Pháp Cứu, Đại chúng bộ v.v... trích dẫn, nay lại theo giải thích riêng của bộ phái khác, cho nên khác nhau. Những người chủ trương thức thấy lại nói: Không phải chỉ có tôi giải thích như vậy, mà Tỳ-bà-sa cũng có giải thích này. Nếu pháp mà mắt đắc được gọi là sở kiến thì biết rõ nhãn là năng thấy. Pháp được nhãn thức thọ dụng giống như đã nói trong các văn trên đây. Điều này chứng minh mắt là năng thấy không phải năng thức. Lại giải thích: Pháp được nhãn thức thọ dụng gọi là sở kiến nên biết rõ nhãn thức gọi là năng thấy. Điều này chứng minh thức gọi là năng thấy. Đây tức chứng minh thức gọi là thấy nếu là pháp được nhãn đắc thì đồng với văn. Lại giải thích: Nếu pháp được nhãn đắc gọi là sở kiến, đây là chứng minh

nhân gọi là năng thấy, không gọi là năng thức; pháp được nhân thức thọ dụng gọi là sở kiến, đây là chứng minh thức gọi là năng thấy. Vì thế chỉ nói mắt là năng thấy mà không gọi là Năng thức. Chỉ có thức hiện tiền nói là năng thức sắc, thí như nói mặt trời có thể tạo ra ban ngày, tức mặt trời gọi là ngày. Không thể lia mặt trời mà có ban ngày riêng. Thức cũng vậy, lúc thức hiện tiền thì gọi là năng thức, không thể lia thức mà có năng thức riêng. Trên đây mặc dù có hai chủ trương thức thấy và mắt thấy trái nhau nhưng nếu nghiên cứu thế vẫn có thể thấy rằng luận chủ có ý dựa vào thức thấy.

“Các sư Kinh bộ” cho đến “không nên cố tìm”. Trên đây nay tranh chấp hai thuyết năng thấy khác nhau, nay luận sư Kinh bộ sau khi xem xét chỗ được chỗ mất đã phá bỏ cả hai chủ trương trên mà chủ trương rằng kiến dụng vốn không thì vì sao lại mất công chấp trước, hoặc nói mắt thấy, hoặc nói thức thấy, giống như nhiều người nhóm lại để nắm lấy hư không. Các duyên như nhân, sắc v.v... sinh ra nhân thức nếu đối với thấy thì đâu có duyên nào là năng duyên hay sở duyên. Lúc các pháp sinh, nhân trước quả sau dẫn dắt nhau mà sinh khởi. Thật ra chẳng có tác dụng mà chỉ vì biến kế sở chấp nên đối với con đường vận hành nối tiếp của nhân quả và thời gian các duyên hội thành mà gọi là có các tác dụng năng thấy, năng văn v.v... Nếu nói thật có tác dụng thì lẽ ra đồng với cú nghĩa về nghiệp của Thắng luận.

Hỏi: Có phải Kinh bộ tông không có tác dụng?

Giải thích: các pháp chỉ có công năng mà thật không có tác dụng. Thế tôn vì thuận theo thế tình nên giả nói là thấy, nghe v.v... Tất cả đều thuộc về tục đế không nên chấp trước. Như Thế tôn nói “ngôn từ ở mỗi địa phương có nhiều loại khác nhau, không nên chấp trước, danh tướng của thế tục tùy tình mà lập không nên cố tìm cầu, chỉ có pháp nhân quả các thuộc về Thắng nghĩa đế”.

### **28. Hữu bộ kết quy về bốn tông:**

“Nhưng Ca-thấp-di-la” cho đến “ý năng liễu” là Thuyết Nhất Thiết Hữu bộ kết quy về bốn tông.

“Khi thấy sắc” cho đến “là hai mắt thấy” dưới đây là phần hai: nói phụ, có bảy phần nhỏ:

- 1) Nói hai mắt thấy trước sau.
- 2) sáu căn cảnh lìa hợp.
- 3) căn cảnh lượng lớn nhỏ.
- 4) sáu thức nương thế gian nhiếp.
- 5) năm căn mắt, tai v.v...gọi là y.

6) thức tùy căn mà đặt tên.

7) Sự giống và khác nhau của ý địa.

Dưới đây là phần một: nói hai mắt thấy trước sau. Là nêu câu hỏi. Ở đây không có tiêu chuẩn chắc chắn” cho đến “bất đồng ngại sắc” là lời đáp. Như Độc Tử Bộ, hai mắt thấy lẫn nhau, không phải thấy cùng lúc vì hai mắt nằm hai nơi khác nhau; phải vận chuyển thật mau thì mới gọi là thấy cùng lúc. Bà-sa quyển mười ba phá bỏ rằng: Nếu chỉ có một mắt thấy, chẳng phải hai mắt thấy thì các bộ phận của thân lẽ ra cũng không thể giác xúc cùng lúc. Như hai tay của thân căn tuy cách xa nhau nhưng đều được giác xúc cùng lúc để sinh khởi một thân thức hai mắt cũng vậy. Tuy cách xa nhau nhưng đầu ngại cùng lúc thấy sắc để sinh ra một nhãn thức. (Đây là văn luận). Nếu theo tông, này thì có khi chỉ một mắt thấy sắc, có khi hai mắt cùng thấy, vì thấy sắc rõ ràng nên biết rằng hai mắt cùng thấy. Chữ “hoặc” trong bài tụng là nói lên tánh chất bất định. “Hai mắt cùng lúc là” nói lên khác với Độc Tử Bộ. Lại như khi hai mắt cùng thấy một mặt trăng, nếu lấy tay dụi một mắt thì gọi là một dụi mắt, mắt không bị dụi gọi là mở một mắt. Mắt bị dụi này liền thấy trước mặt có hai mặt trăng. Thật ra mắt bị dụi và mắt không bị dụi đều chỉ thấy một mặt trăng chứ không phải hai mặt trăng nhưng chỉ vì ý thức do mắt bị dụi sinh ra nhận biết sai lầm chứ chẳng phải mắt bị dụi thấy có hai mặt trăng. Điều này chứng tỏ hai mắt cùng thấy một mặt trăng và cùng phát sinh một thức. Nếu chẳng phải như vậy, khi nhắm một mắt và chỉ dụi một mắt thì không thấy hai mặt trăng. Cho nên biết đồng thấy một mặt trăng, do đây mà biết rõ rằng chẳng phải chỉ hai mắt thấy lẫn nhau mà còn có khi cả hai cùng thấy, không phải sở y khác nhau mà thức năng y chia thành hai phần. Các pháp vô sắc vì không có nơi chốn nên không đồng với ngại sắc. Căn tuy ở hai nơi nhưng tánh y cứ chỉ có một. Cho dù một người có đến trăm ngàn con mắt thì cũng chỉ sinh một thức hướng chỉ chỉ có hai mắt. Nếu theo chấp của Thượng Tọa thuộc Kinh bộ thì đại khái đồng với Độc Tử Bộ, vì thế luận Chánh lý quyển bảy chép: Nói như vậy đồng thời cũng phá bỏ cả chủ thuyết của Thượng tọa khi cho rằng: “Hai mắt lần lượt khởi dụng đối với cảnh nên thấy được rõ ràng; hoặc khi một mắt nhắm, mắt kia tuy mở nhưng không thay thế được mắt này; thức do mắt sinh khởi chỉ dựa vào một con, vì chuyển động nhanh nên không thấy rõ”. Thuyết này cũng sai. Khi hai mắt sát-na xoay vần thay thế lẫn nhau thì chỉ có một mắt thấy sắc còn mắt kia thì không. Nếu chỉ có một mắt thấy sắc thì lẽ ra sự khác nhau giữa tối và sáng cũng không có, vì thế lời nói trên đây không thể làm

vui lòng người nghe, phần còn lại cũng bị phá bỏ như trên.

### **29. Nói về sáu căn cảnh lia hợp:**

“Nếu tông này nói” cho đến “không đến ba trái nhau, dưới đây là phần hai: Nói về sáu căn cảnh lia hợp. Nếu y theo công năng đến với cảnh thì gọi là “chí”. Sáu căn đều gọi là chí. Nếu y theo thể tướng vô gián thì có ba căn thuộc Chí và ba căn thuộc Bất chí. Ở đây y theo trả lời trường hợp thứ hai. “Ba trái nhau” tức là tỷ, thiệt, thân chỉ chấp chí cảnh, trái với nghĩa bất chí nên gọi là trái nhau.

“Luận chép” cho đến “như tỷ căn v.v...”. Theo tông này thì ba căn mắt, tai, ý chấp cảnh phi chí; ba căn tỷ, thiệt, thân chấp lấy chí cảnh. Nếu theo ngoại đạo Thắng luận thì sáu căn đều chấp chí cảnh. Họ cho rằng năm căn như mắt, tai v.v... theo thứ lớp có tự thể là hỏa, không, địa, thủy, phong. Nhân lấy hỏa làm thể nên phát ra ánh sáng tời cảnh hoặc ánh sáng mặt trời phát ra đến nhãn nên nhãn mới chấp lấy. Nhĩ không có ánh sáng vì thể thanh mới nhập vào nhĩ. Trông thấy chuông đánh trước, sau đó mới nghe vì thể họ cho rằng có thanh lời chất. Ba căn còn lại đồng với luận này. Vì thế phẩm Căn Trần Ly Hợp trong luận Thành thật chép: “Ngoại đạo chủ trương sáu căn đều chấp chí cảnh”, tức là nghĩa của các luận sư Thắng luận. Phần phá bỏ các sư Thắng luận rằng: Các ông nói mắt, tai chỉ chấp chí cảnh thì người tu định không cần phải tu tập để có Thiên nhãn, thiên nhĩ vì nhãn nhĩ đã được xem như tỷ thiệt. Tỷ lượng này chép: Thiên nhãn thiên nhĩ không cần được tu tập vì đã thuộc chí cảnh, như tỷ, thiệt v.v... Nếu tỷ lượng thuận thành thì Thiên nhãn, thiên nhĩ không chấp chí cảnh nên phải tu tập mới đắc thành như tha tâm thông.

“Nếu mắt thấy được” cho đến “không đến các sắc” là câu hỏi của ngoại đạo: nếu chấp cảnh bất chí thì vì sao không thể thọ dụng tất cả các pháp bất chí?

“Vì sao dù nam châm” cho đến “nhĩ căn cũng thế” là hỏi ngược lại của luận chủ đối với ngoại nhân. Nếu nhãn chấp cảnh bất chí, tức khiến cho chấp khắp cảnh bất chí, đá nam châm thường hút sắt thép vì sao không thể hút hết toàn bộ các sắt thép. Trên đây là dẫn một việc để bác ngược lại. Phái Thắng luận của các ông chấp nhãn có thể thấy chí cảnh thì cũng đồng với câu hỏi này, sao không thấy hết thuốc nhỏ mắt thể nhỏ v.v... cho đến các sắc của mắt, đây là lấy lập luận của đối phương để phản nạn. Từ “lại như tỷ v.v... là dẫn ví dụ để lập thành chánh nghĩa: Nếu nhãn căn đã thế thì nhĩ căn cũng vậy.

Hỏi: Ở trong chỗ tối khi mắt thấy tối thì cái thấy đó ở gần sát mắt

hay cách xa mắt? Nếu cái thấy ở sát mắt thì chấp chí cảnh, còn ở xa mắt thì chấp sở chướng.

Giải thích: Trong tối không thấy sắc, không thấy các pháp bị chướng ngại như bình, thau v.v... và các sắc ở xa. Đối với các pháp ở gần tuy không có ánh sáng nhưng vì có không giới nên vẫn thấy. Thế lực của mắt mạnh hay yếu đều như thế, tùy theo sự thích, phải suy nghĩ để phân biệt (trường hợp nào mắt có thể hoặc không thể thấy sắc).

Vì “Ý chẳng phải sắc nên chẳng phải năng hữu chí”: vì ý thuộc vô sắc nên không có nơi chốn, không có công năng đến với cảnh.

“Có người chấp nhĩ căn” cho đến “cũng là năng văn” Di thuyết của luận Bà-sa, không phải là nghĩa đúng. Nếu theo nghĩa đúng thì thanh từ trong tai rất gần, giống như chỉ cách có một cực vi trở lên mà thôi; nếu bao gồm cả nhĩ căn thì không thể nghe.

“Tỷ căn còn lại v.v...” cho đến “chỉ chấp chí cảnh” giải thích câu tụng thứ hai.

“Làm sao biết tỷ chỉ chấp chí hương” là hỏi: Thân và lưỡi chấp chí cảnh có tánh chất hiển bày nên rất dễ hiểu, lúc mũi chấp chí cảnh có tánh chất ẩn kín nên mới nêu ra câu hỏi này.

“Do khi nín thở thì không ngửi mùi:” là đáp: Vì khi nín thở thì hoàn toàn không ngửi được mùi. Nếu có hơi thở dẫn mùi hương vào thì mũi mới ngửi được chứ không phải chỉ cần có hơi thở là đều có thể ngửi được mùi hương.

“Thế nào là chí?” là lại hỏi về nghĩa chữ chí.

“Vị vô gián sinh” là trả lời chung.

“Lại như các cực có xúc chạm nhau hay không?” là hỏi: Đã nói vô gián thì các cực vi có tiếp xúc chạm nhau không?

“Ca-thấp-di-la” cho đến “nói không xúc chạm nhau” là đáp gồm có ba:

- 1) Trình bày các thuyết khác nhau;
- 2) Tường thuật giải thích đầy đủ;
- 3) Phê bình giải thích thiếu sót.

1. Trong phần (1) gồm có bốn giải thích, dưới đây là giải thích đầu.

“Vì sao” là nêu.

“Như các cực vi” cho đến “không còn phân nhỏ nữa” chánh là giải thích vô gián không phải là lý do của xúc. Nếu các cực vi khắp thể xúc chạm nhau đồng thành một thể thì sẽ có lỗi của một thật pháp mà lại lẫn lộn. Nếu chỉ tiếp xúc một phần mà không tiếp xúc các phần khác thì cực vi bị lỗi phân nhỏ, chỉ tiếp xúc một bên mà không tiếp xúc ở các



chỗ khác. Thì thật ra cực vi không bị phân nhỏ nên không xúc chạm nhau mà chỉ an trụ Vô gián nên gọi là chấp chí cảnh.

“Nếu thế vì sao dụi nhau phát ra tiếng”: là câu hỏi của ngoại nhân. Cực vi nếu đã không xúc chạm nhau thì vì sao khi dụi nhau lại phát ra tiếng.

“Chỉ do cực vi” cho đến “thể lẽ ra lẫn lộn nhau” là đáp: Chỉ vì cực vi sinh khởi không gián đoạn nên khi va chạm nhau thì sẽ phát ra tiếng. Nếu cho rằng cực vi xúc chạm nhau thì khi đập đá, vỗ tay thể của chúng lẽ ra phải hòa nguyện vào nhau để thành một thể, như vậy sẽ mắc lỗi thể của thật pháp mà bị lẫn lộn. Trên đây là dựa vào chủ trương của tông này để hỏi lại ngoại nhân.

“Không xúc dụi nhau” cho đến vì sao không phân tán” là câu hỏi của người ngoài: Nếu các cực vi không xúc chạm nhau thì khi sắc nhóm và bị kích động vì sao không bị phân tán?

“Phong giới nhiếp giữ” cho đến “như khi kiếp Thành” là lời đáp: Nhờ phong giới nhiếp giữ nên không bị phân tán. Lại hỏi rằng: Chẳng lẽ không có phong giới thì bị phiêu tán hay sao. Hoặc là đoạn văn tiếp theo cũng bao gồm cả phá bỏ nạn này.

“Vì sao ba căn” cho đến “gọi là chí cảnh” là câu hỏi của người ngoài: Cực vi nếu không xúc chạm nhau thì làm sao ba căn chỉ nhờ vào tánh chất “vô gián chí”, gọi là chấp chí cảnh.

“Tức do vô gián” cho đến “đều không có chút vật” là lời đáp: Tức là lúc sinh khởi căn cảnh không đứt quãng nên gọi là chấp chí cảnh. Nghĩa là ở vào trung gian của căn và cảnh không có bất cứ vật nào cho dù là một cực vi nên gọi là vô gián chí, không thực sự xúc dụi nhau nên nói là Vô gián, không có bất cứ ngại sắc nào làm gián cách ở giữa nên gọi là Vô gián; hoặc gọi là định gián, chắc chắn có ngăn cách. Nếu theo luận Chánh lý quyển tám thì có nói hai nghĩa của định gián, nên luận này chép: vì thế khi nói hoàn toàn cách là có ý chỉ cho sự gần nhau hoặc ở đây còn có nghĩa là niết bàn hoặc chắc chắn. Chắc chắn có khoảng gián cách nên gọi là định gián, cũng như chắc chắn có hơi nóng nên gọi là Định nhiệt. Quan niệm chắc chắn có kẽ hở này thật xác đáng, hoặc còn nói lên ý nghĩa “vô”, nghĩa là không có một pháp nào thuộc kích cỡ như cực vi làm gián cách sự tiếp xúc với sắc pháp, nên gọi là Vô gián.

Hỏi: Vì sao ba căn tỷ, thiệt, thân không gọi là xúc cảnh mà đều gọi là Chí? Vì sao chỉ có một được gọi là xúc?

a. *Giải thích của sự thứ nhất:*

Giải thích: Sở dĩ căn cảnh không xúc chạm nhau là vì các pháp

bốn bên đều có thể dụng, như bốn bên của một người đều có thể vận. Nếu gặp các duyên như nước, gương v.v... thì tượng liền hiển bày. Cực vi cũng vậy, đều có thể lực, khi kể sát nhau thì chống đối nhau không xúc chạm được, nên gọi là không xúc chạm nhau, vì thế luận Chánh lý chép: Tuy ở trung gian có các khoảng hở nhưng vì các thể lực chống lại sự vận hành của chúng. (Đây là văn luận). Ba căn tuy đều gọi là chí nhưng chẳng phải không khác nhau. Tỷ căn chấp hương nên giả nói là một cực vi, được chia thành bốn phần, ở khoảng trung gian của tỷ căn và hương cách nhau ba phần không xứ; thiện căn chấp vị là hai phần không xứ; thân chấp xúc là một phần không xứ. Lý do là vì thể của hương mâu nhiệm, thể lực lại mạnh mẽ nên cách hơi xa, thể của vị thô hơn, thể lực lại yếu hơn; xúc có thể thô hơn cả, thể lực lại yếu nhất vì thế mới y theo tánh chất gần gũi để gọi là sở xúc và thân là năng xúc. Nếu nói sở xúc cũng là năng xúc thì phải thừa nhận thân căn cũng là sở xúc và nếu thế thì cảnh, hữu cảnh sẽ thành lẫn lộn, nhưng thật ra vì không bị lẫn lộn nên mới thành cảnh và hữu cảnh. Hai cảnh còn lại khoảng cách khá xa nên gọi là hương, vị. Vì thế luận Chánh lý quyển tám chép: Tuy đều nằm gần nhau nhưng khoảng giữa lại có phẩm loại khác nhau. Như trường hợp của mắt và màng mắt, tuy cùng gọi là chí nhưng trong đó chẳng phải không có các điểm khác nhau, không phải là mắt và màng mắt cùng có tên chí thì khiến cho tất cả ý nghĩa của chữ “chí” đều trở nên giống nhau. Thuốc được dùng để trị màng mắt, đối với nhãn căn tuy rất gần gũi nhưng phẩm loại vẫn khác nhau.

*b. Giải thích của Sư thứ hai:*

“Lại hòa hợp sắc” cho đến “đồng loại nối tiếp: dưới đây là giải thích của Sư thứ hai: Tuy các cực vi không xúc chạm nhau nhưng đã thừa nhận sắc có phương phần nên nói xúc chạm nhau cũng không sai. Vì thế mới có trường hợp vỗ tay, đập đá có phát ra âm thanh. Thừa nhận ý nghĩa xúc chạm nhau của hòa hợp sắc thì các nội dung của luận Tỳ-bà-sa đều trở nên hợp lý. Ở đây hòa hợp gọi là xúc, tức nghĩa là thô tụ; ly tán gọi là phi xúc, tức ý chỉ nhóm tể. Đối với thô gọi là phi xúc. Nếu chẳng phải vậy, thì trong đám bụi mù tung bay khắp hướng có vô số cực vi nhóm hợp thì lẽ ra cũng phải gọi là. Nếu phân tích theo bốn trường hợp thì câu thứ nhất là hòa hợp ly tán, như khi tung một nắm phấn lên trời tức ý chỉ nhóm thô sinh nhóm tể. Câu thứ hai là ly tán hòa hợp, như khi thân tóm tán vật thành một khối, tức ý chỉ nhóm tể sinh nhóm thô. Câu thứ ba là hòa hợp về hòa hợp, như khi gom các viên phấn thành một khối, tức ý chỉ nhóm thô sinh nhóm thô hoặc sinh tự loại, hoặc

chuyển sinh thô, tuy trước sau có khác nhưng đều gọi là thô. Nếu là câu thứ hai tức trước tế sau thô thì thể tánh quá khác nhau tức không thể ví cho trường hợp này, nếu chẳng phải vậy, khi chuyển thành thô một lần nữa thì lúc đó sẽ thuộc về trường hợp nào? Nếu nói thuộc câu thứ hai thì lẽ ra không thể có câu thứ ba. Tự loại đối nhau đã được gọi là Xúc, đến khi chuyển biến lại sanh thô, vì sao trước đã gọi là xúc nay lại thành phi xúc. Câu bốn là ly tán ly tán, như khi bụi đất tung mù, tức ý nói nhóm tế, sinh nhóm tế hoặc sinh tự loại, hoặc chuyển sinh tế, tuy trước sau hơi khác nhưng đều là tế. Câu thứ nhất trước tế sau thô, thể tánh khác nhau xa nên không thể ví với trường hợp này. Luận này lại y theo đồng loại nối tiếp vì nếu chẳng phải vậy thì khi từ bụi mù lại sinh ra sắc tế sẽ thuộc về trường hợp nào. Nếu nói thuộc câu thứ nhất thì không thể có thứ tư; nếu nói tế tự loại sinh tế tự loại thuộc câu bốn thì tự loại đối nhau đã gọi là phi xúc, đến khi chuyển biến sinh tế thì vì sao trước đã là phi xúc nay lại gọi là xúc.

*c. Giải thích của Sư thứ ba:*

“Tôn giả Thế hữu” cho đến “trụ niệm rốt sau” đây là giải thích của Sư thứ ba: Ở quá khứ và vị lai cực vi tán trụ. Nếu từ vị lai cho đến hiện tại cực vi không xúc chạm nhau thì việc tán nhập quá khứ dễ thành. Nếu ở hiện tại cực vi xúc chạm nhau thì việc nhập vào quá khứ rất khó ly tán vì phải trải qua một khoảng thời gian ngắn để có thể tách lia nhau, như vật đã dính keo muốn tách ra phải có thời gian ngắn. Nếu hiện tại chưa tách thì phải chờ đến thời gian sau, nếu đến niệm sau thì tánh ấy lẽ ra là thường. Lại giải thích: Cực vi ở vị lai tán trụ. Nếu nói xúc chạm nhau như hai cực vi thì trong khoảng từ sơ niệm đến hiện tại sẽ có khoảng trống, cho nên vừa muốn xúc chạm nhau thì đã rơi vào quá khứ; nếu vượt qua khoảng trống này thì lẽ ra đến niệm vì vượt qua một cực vi gọi là một sát-na, và tuy có khoảng trống nhưng lại không dung chứa một cực vi cho nên khi muốn xúc chạm nhau thì phải chờ đến niệm sau và như vậy hóa ra cực vi có tánh thường.

2. Giải thích của Sư thứ tư:

“Nhưng Đại đức nói” cho đến “giả đặt tên xúc” là giải thích thứ tư. Trong bốn vị đại luận sư thì Pháp Cứu là vị có đạo đức được nhiều người mến mộ, nên thường không viết rõ tên mà chỉ gọi là Đại Đức. Đại đức cho rằng thật ra cực vi không có xúc chạm nhau, chỉ vì khoảng cách quá gần nên giả đặt tên là xúc.

Ý của “Đại đức này lẽ ra đáng yêu đáng ưa thích” là phân hai: nói về ưu điểm. Trên đây tuy có bốn giải thích nhưng luận chủ chỉ chọn

giải thích này. Luận Bà-sa quyển một trăm ba mươi hai cũng có bốn giải thích như luận này.

“Nếu khác đây” cho đến “chấp nhận là hữu đối”: dưới đây là thứ ba: Phá bỏ thiếu sót, gồm: (1) Phá bỏ giải thích thứ ba ở trước. (2) Bác giải thích thứ hai ở trước. (3) Phá bỏ giải thích thứ nhất ở trước, theo thứ lớp phá từ sau ra trước. Đây là phần đầu. Lý do phá bỏ giải thích thứ ba trước là vì ý luận chủ so sánh chủ trương khoảng cách gần giữa các cực vi của Pháp Cứu với chủ trương khoảng cách tương đối xa giữa các cực vi của Thế Hữu. Và cho rằng nếu trái với chủ trương của Pháp Cứu thì các cực vi lẽ ra phải có khoảng hở, nếu ở giữa là khoảng cách thì cái gì ngăn không cho cực vi tiến sát vào nhau? Nếu các cực vi tách biệt nhau và ở giữa có không giới thì không ngại nhau và như vậy làm sao có thể thừa nhận cực vi thuộc chương ngại hữu đối. Lại giải thích: đoạn văn này nhằm phá bỏ các dị thuyết của Bà-sa chứ không phải Thế Hữu, vì Thế Hữu giải thích không trái. Trong các dị thuyết của Bà-sa có khoảng không cho nên nay phá bỏ không nhằm vào Thế Hữu. Lại giải thích: Đoạn văn này cũng nhằm phá bỏ chủ trương hòa hợp vì thế Bà-sa quyển bảy mươi ba chép: “Có thuyết cho rằng cực vi xoay vần thật, không tiếp xúc chạm nhau, cũng không phải vô gián, chỉ vì hòa hợp kia đây gần nhau cho nên giả gọi là xúc”. Luận này đã nói cũng chẳng phải vô gián, tức có cách nhau khá xa, không đồng với ngài Pháp Cứu.

“Lại giải thích giả thiết là phá: Lại lia nạn cực vi” cho đến ở “đây lẽ ra cũng thế” nhằm phá bỏ thuyết thứ hai: Thừa nhận hòa hợp sắc là xúc chạm nhau. Nhưng lia cực vi thì không có hòa hợp sắc, hòa hợp xúc chạm nhau tức là xúc cực vi, như hòa hợp biến ngại, trong đó mỗi cực vi đều là biến ngại. Các ông chủ trương xúc chạm nhau cũng đồng với lý này. Hòa hợp là xúc, trong đó có các cực vi đối nhau cũng là xúc chạm nhau nên nói giống như có thể biến ngại thì lẽ ra ở đây cũng vậy.

“Lại chấp nhận cực vi” cho đến “cũng không có lỗi này” nhằm phá bỏ giải thích đầu. Luận chủ dựa vào lý để bác chung: Nếu thừa nhận cực vi có phương phần thì xúc hay bất xúc đều có phương phần. Nếu không có phương phần mà chấp nhận xúc chạm nhau thì cũng không có lỗi phương phần. Cần gì phải tránh lỗi cực vi xúc thành.

Luận Chánh lý chống chế: Hữu phần và phương phần khác tên nhưng đồng nghĩa. Nếu vô phân tức đã loại trừ phương phần thì làm sao lại có thể sinh nghi ngờ đối với điều này. Nghĩa là nếu thừa nhận cực vi có phương phần thì khi vô phương phần làm sao xúc được. Vả lại khắp thể xúc hay xúc một phần cả hai đều có lỗi, điều này đã nói đầy đủ ở

trước, vì sao lại nói nếu không có phương phần cho dù xúc chạm nhau cũng không có lỗi này?

Nếu theo chống chế của Sư Câu-xá thì lẽ ra nên hỏi lại rằng ông lập vô phương phần, thì vì sao cực vi lại không thể xúc chạm nhau? Nếu nói xúc chạm nhau thành lỗi thì không xúc chạm nhau cũng không khỏi lỗi vì đối với sáu phương không có giống nhau. Nếu nói mỗi cực vi đều có thể dụng, lại chống đối nhau nên không thể xúc chạm nhau thì thể dụng này có lia thể hay không? Nếu lia thể thì đồng với nghiệp cú nghĩa của Thắng luận, nếu không lia thể thì ở ngoài thể không có tác dụng, vì sao lại không xúc chạm nhau? Cho nên nói không xúc chạm nhau cũng vẫn sai.

“Lại các như căn nhãn v.v...” cho đến “bất đẳng lượng phải không: dưới đây là thứ ba: nói về lượng căn, cảnh lớn hay nhỏ. Có các tông phải chấp các căn mắt, tai v.v... chỉ chấp lấy các cảnh có cùng kích cỡ (đẳng lượng). Thấy núi lớn v.v... là nhờ các sắc chuyển động quá nhanh, như vòng lửa nên mới có câu hỏi này. 29/ Văn tụng tóm lược:

“Tụng rằng” cho đến “chỉ chấp cảnh đẳng lượng”. Văn tụng tóm lược chỉ nói về đẳng lượng của ba căn. Ba căn còn lại có lượng lớn nhỏ bất định.

“Luận chép” cho đến “hình lượng khác nhau”. Văn xuôi còn ba phần: (1) Chánh giải thích tụng bốn; (2) Nói về hình dạng các căn; (3) Nói về Đồng phần v.v... Đây là phần đầu: Ba căn tỷ, thiệt, thân đến cảnh mới chấp vì thế cực vi của căn cảnh phải tương xứng với nhau mới phát sinh thức. Ở đây nói “đẳng” có nghĩa là tùy theo các điều kiện tương ứng giữa căn và cảnh khi tiếp xúc chạm nhau nên gọi là kích cỡ bằng nhau, tức ý nói không thể chấp các cảnh quá kích cỡ, chẳng có trường hợp không phải là căn nhỏ mà lại có thể chấp lấy cảnh nhỏ. Nếu nói mất căn bày trải tức nhằm chỉ những trường hợp như nhìn thấy vỏ cây nho, nếu nói mất căn tròn như viên đạn như trong ngoài trái nho.

Hỏi: Làm sao thấy được nội sắc của trái nho?

Giải thích: Vì vỏ mỏng nên thấy. Lại giải thích: Cho dù vỏ dày, Thiên nhãn cũng thấy được. Luận Chánh lý chép: Như khi nhìn thấy trái nho, quả táo v.v... Khi nhĩ căn chấp cảnh cũng tùy theo tự tương ứng với lượng âm thanh lớn, nhỏ. Nếu nghe tiếng muỗi mòng thì căn lớn mà cảnh nhỏ, nếu nghe “tiếng mây” tức căn nhỏ mà cảnh lớn. Ấn-độ gọi tiếng sấm là tiếng mây. Sấm khởi dựa vào mây nên theo chỗ dựa mà gọi tên. Nếu nghe tiếng đàn là căn cảnh có lượng bằng nhau. Vì thế luận Chánh lý quyển tám chép: Nhĩ căn cũng chấp các lượng nhỏ,

lớn, bằng nhau của tiếng muỗi mòng, sấm, đàn. (Đây là văn luận). Nói “nghe tiếng muỗi mòng, tiếng này v.v... vân vân nghĩa là (lượng bằng nhau). Lại giải thích: Đẳng là chấp lấy đẳng lượng của tiếng đàn. Năm sắc căn đầu do cực vi tạo thành nên có thể dựa vào cảnh để nói lớn, nhỏ, bằng nhau. Ý không chất ngại nên không thể dựa vào cảnh để nói về sự khác nhau của hình tượng; tuy nhiên cũng có thể dựa vào cảnh sở duyên của ý để nói lượng lớn, nhỏ. Văn còn lại rất dễ hiểu.

### **30. Nói về hình lượng của căn:**

“Thế nào là mắt v.v...” cho đến “sắp bày sai khác”: dưới đây là nói hình lượng của căn, đây là hỏi.

“Nhân căn cực vi” cho đến “hình như chỉ đạp” là đạp. Có hai thuyết về cực vi của mắt căn nhưng dường như thuyết đầu là hơn nên luận này nói là “hữu thuyết” (có thuyết cho rằng). Nhĩ căn giống như lá sen cuốn tròn. Trẻ em ở Ấn lúc mới xâu lỗ tai hầu hết đều cuốn vỏ cây hoa để nhét vào lỗ để cho lỗ càng ngày càng lớn. Vì tương tự với sự gập gũi nhĩ căn nên lấy làm thí dụ. Y cứ theo điều này rất dễ hiểu rằng trong tai có lỗ thông với não. Có thuyết lại cho rằng nhĩ căn giống như cái bình đèn, chỉ y cứ bốn bên mà không kể phần đáy. Về cực vi của tỷ căn, rất dễ hiểu. Ba căn đầu này nếu y theo thể thì không có cao thấp nhưng nếu dựa vào sở y lại có cao thấp, vì thế quyển trước chép: “Hoặc tùy theo thứ lớp của nơi chốn”. Về cực vi của thiệt căn, rất dễ hiểu. Đối với Thiệt căn, cực vi có kích cỡ như đầu sợi lông. Nếu không có thiệt căn, tuy không thấy các kinh luận nói nhưng tương truyền các bậc cổ đức ở phương Tây giải thích rằng theo y gia thì trong lưỡi không có căn xứ mà chỉ có các điểm như đầu sợi lông chính là những điểm quan trọng nếu dùng kim châm thì bị mất mạng. Trong lưỡi vốn có những khoảng không như thế. Lại giải thích: Trong não người có những chất hôi thối, mỗi khi thấy đồ ăn uống, chất xú uế này chảy ra và thấm vào các chỗ chân không. Nếu không có các chỗ này, nâng đỡ não cấu này thì khi tiếp xúc với thiệt căn sẽ làm cho người ta buồn nôn mà không thể ăn uống được. Do giải thích thân căn nên nói về hai căn nam nữ, phần còn lại đọc sẽ hiểu.

### **31. Nói về đồng phân:**

“Nhân căn cực vi” cho đến “không thể thấy: dưới đây” là phần ba: Nói về Đồng phân v.v... Bốn căn trước đọc sẽ hiểu. Cực vi của thân căn không phải tất cả đều là Đồng phân. Khi ở địa ngục cực nóng dù bị lửa đốt thân nhưng vẫn còn thân căn nên cực vi lại là Đồng phân kia. Thuyết Nhất thiết Hữu bộ cho rằng nếu khắp thân căn đều có thể

phát sinh thân thức thì lẽ ra thân phải tán hoại, vì không có trường hợp mỗi cực vi của thân căn và cảnh chấp lấy đều bị gián đoạn trước sau lại có thể làm sở y, sở duyên và phát sinh thức thân. Năm thân thức chắc chắn phải nhóm hợp rất nhiều cực vi mới hình thành được các tánh chất sở y và sở duyên để có thể phát thức. Và cũng vì lý do này, Hữu bộ chủ trương mỗi cực vi đều là thể vô kiến vì không thể thấy được cực vi; phải nhóm hợp nhiều cực vi mới gọi là hữu kiến. Nếu ở trong thân cứ mỗi lượng căn đều có một lượng cảnh, thì có lỗi mỗi cực vi của căn và cảnh đều có thể phát thức, và nếu như vậy thì chia cắt thân căn ra làm nhiều phần, cho nên nói rằng: “Lẽ ra thân phải tán hoại”.

Hỏi: Hai căn tử thiệt, cũng khắp phát sinh thức, vì sao không bị tán hoại?

Giải thích: Hai căn tử thiệt có thân làm chỗ y trì nên phát sinh thức cùng khắp mà vẫn không tán hoại trong lúc thân không có chỗ nương riêng, cho nên nếu phát thức cùng khắp thì liền bị tán hoại.

Lại hỏi: Cực vi của tử, thiệt trải rộng và chồng chất lên nhau, nếu trải rộng thì phạm lỗi một cực vi của tử, thiệt khi đối cảnh lại có lỗi đồng với thân căn, không thành chứa nhóm, nếu nói chồng chất, khi phát thức cùng khắp lại mắc lỗi cực vi của căn cảnh lìa nhau là lỗi của sở y và sở duyên.

Giải thích: Hình thể cực vi của các căn tử, thiệt vốn chỉ trải rộng, tuy không chồng chất nhưng vẫn có thể gọi là chứa nhóm vì thế không phạm lỗi một cực vi mà lại có công năng phát thức. Hơn nữa tánh của căn vốn lạnh lợi, không cần phải chồng chất mới phát thức, lại nhờ dựa vào thân bên trong nên có thể nương nhau mà có lực.

Hỏi rằng: Khi thân căn tiếp xúc cảnh có gián đoạn trước sau lại chứa nhóm trải rộng nên lẽ ra cũng có thể phát thức cùng khắp. Vì sao lại nói không có trường hợp cực vi của căn, cảnh làm sở y, sở duyên để có thể phát thân thức?

Giải thích: Thông thường chứa nhóm có hai nghĩa: chứa nhóm và chồng chất. Nói năm thức thì quyết định chứa nhóm nhiều cực vi để làm sở y và sở duyên tức là y theo tướng chung mà nói. Nếu phân tích chi ly thì tử thiệt có tánh chứa nhóm thân căn phải y theo trước sau và đàn trải mới được gọi là chứa nhóm. Cho nên thân căn kia nếu chỉ thuộc trường hợp chứa nhóm đàn trải thì không thể phát thức. Hơn nữa, tánh của thân căn vốn trì độ cần phải dựa vào sự chồng chất, vào lực nương nhau mới có thể chấp cảnh lại không có chỗ nương nào khác, nên cần phải có tánh chồng chất. Lại giải thích: Cực vi của tử, thiệt cũng thuộc

trường hợp chồng chất. Tuy căn cảnh trước sau gián đoạn nhưng vẫn có thể phát thức cùng khắp. Có dần trải nên gọi là chứa nhóm, tánh lại lạnh lợi, bên trong nung vào thân nên có năng lực nung nhau, do nghĩa này khác nhau khác với thân căn.

Tuy có hai giải thích nhưng cực vi của tử và thiệt căn nhưng dường như cách đầu là hơn.

Hỏi: Trong trường hợp nhập đệ tam định, toàn thân thọ lạc khinh an, lẽ ra thân cũng phải tán hoại?

Giải thích: Lúc đang nhập định thì không phát thân thức, lúc phát thân thức thì đã xuất định nên toàn thân không thọ lạc khinh an. Nếu theo Kinh bộ, thì thân căn có thể phát thức nên luận Chánh lý quyển bảy chép: Vả lại theo Thượng tọa bộ, luận tông kia nói toàn thân nếu ở trong nước lạnh, nóng thì cực vi của thân căn có công năng phát thức cùng khắp. (Đây là văn luận. Luận chủ ý dựa vào Kinh bộ nên nói là “truyền thuyết”).

### 32. Sáu thức nung thế gian:

“Như trước đã nói: cho đến “nung cũng thế ư? Dưới đây là thứ tư nói về sáu thức nung thế gian. Đây là câu hỏi. Nếu theo Kinh bộ, Năm thức chỉ duyên quá khứ nên luận Chánh lý quyển tám chép: có thuyết cho rằng cảnh năm thức chỉ là quá khứ. Và sau đó là phần phá bỏ lý của luận này.

“Không đúng” là lời đáp.

“Vì sao” là nêu.

“Tụng chép” cho đến “tâm sở pháp giới”. Chữ “hậu” là ý thức; trong sáu thức thì ý thức nằm sau cùng và chỉ dựa vào quá khứ. Do sáu thức thân sau khi biến diệt liên tục đều gọi là ý và làm căn sở y của ý thức, cho nên ý thức chỉ dựa vào ý vô gián diệt của quá khứ. Hỏi: Tông này có mười tám giới đều có ở cả ba đời, nay vì sao nói ý chỉ có quá khứ? Giải thích: Nếu y theo thể tức ý bao gồm cả ba đức, nay chỉ y theo tác dụng của nó trong ba đời để trình bày nên chỉ dựa vào quá khứ. Cho nên luận chép: Quá khứ gọi là ý, vị lai là tâm, hiện tại là thức. Về hai sở y của năm thức, lời rất dễ hiểu. Sở y của năm thức không chắc chắn: Hoặc đồng thời, y hoặc quá khứ y. Vì thế mới dẫn văn này trình bày tánh chất sở y đối với duyên đẳng vô gián hỏi đáp để định. Sáu căn y cứ thế dụng tăng thượng nêu không phải tâm sở. Duyên đẳng vô gián y theo nghĩa rộng thì cũng chung tâm sở mà không có sắc căn. Rộng hẹp khác nhau nên dùng hỏi đáp để định sự khác nhau của sở y.

Hỏi: Hậu tâm của bậc La-hán chẳng phải sở y của ý thức và lại



không phải duyên đẳng vô gián thì vì sao nói rằng có tánh chất sở y của thức và chính là duyên đẳng vô gián. Giải thích: Nếu y theo ý nghĩa của sở y thì đúng là như thế. Nay trong văn này nêu sở y của thức để hỏi đáp. Hậu tâm của bậc La-hán không còn là hậu thức, cũng không phải bị gián cách nên thuộc về “câu phi”. Lại giải thích: trong đây y theo thể loại để nói, không y theo tác dụng nên thuộc về “câu hữu”. Giải thích trước dường như là hơn.

### **33. Nói về *nhãn v.v...***

“Vì sao thức khởi” cho đến “nhãn v.v...” chẳng phải thứ khác: dưới đây thứ năm là nói mắt v.v... được gọi là “y”. Như văn rất dễ hiểu. luận Chánh lý quyển tám lại nói: Nếu thế ý thức cũng tùy thân chuyển. Tức khi người mắc phải bệnh phong, thân thể bị tổn hoại thì tâm cũng sẽ rối loạn, và nếu thân thể mạnh khỏe thì ý thức cũng được an tĩnh. Vì sao ý thức không lấy thân làm sở y? Bởi tự mình có chỗ sở y riêng nên mới không mắc phải các lỗi trên. Nghĩa là khi bệnh phong làm tổn hoại thân làm phát sinh thân thức tương ứng với khổ thọ. Thân thức như thế gọi là loạn ý giới. Lúc thức này cùng với khổ thọ đều đã trở thành quá khứ, lại có công năng làm ý căn não loạn ý thức. Tuy nhiên ý thức vẫn được an tĩnh, vì thế biết rằng ý thức vận hành theo sở y riêng của mình. Lãi, ý của luận này ý chỉ y theo sự khác nhau giữa tăng, tổn, sáng tối, chứ chẳng phải tất cả là đồng nên ý hữu lậu sinh thức vô lậu.

Hỏi: Như nhãn thức sinh, cũng do không, minh năng sinh ra tác ý, vì sao chỉ y theo hai duyên để làm câu hỏi?

Giải thích: Như luận Chánh lý chép: Lại nhãn thức sinh thì phải nương vào năng lực của sở y, sở duyên và pháp bất cộng. Lúc nhãn thức sinh thì phải nương vào nhãn, sắc làm sở y, sở duyên; các pháp còn lại bất định, nghĩa là vào ban đêm thức không nương vào minh để phát, ở dưới nước thức không nương vào không để phát, đối với các chướng sắc như ngọc lưu ly, pha-lê v.v... cũng thế. Thiên nhãn phát thức không nhờ vào không minh. Luận này lại nói rằng tác ý sinh khởi làm duyên cộng sinh với sáu thức; nhãn và sắc chẳng phải là cộng như trong luận ấy có nói rộng.

### **34. Nói thức tùy căn đặt tên:**

“Vì sao duyên sắc v.v...” cho đến “và mạch nha v.v...” dưới đây thứ sáu là nói Thức tùy căn đặt tên. Căn có hai nghĩa: Sở y mạnh mẽ và nhân bất cộng, nên dựa vào căn để nói về thức. Trường hợp của cảnh thì khác. Pháp giới tuy là bất cộng nhưng chẳng phải sở y, năm cảnh còn lại đều thiếu hai nghĩa trên đây của căn. Ý căn tuy sở y của sáu thức nhưng

nói bất cộng nghĩa là năm thức có hai sở y nhưng lại dựa vào chỗ sai khác để đặt tên. Ý thức không có sở y riêng, tuy nêu danh xưng chung nhưng cũng có tên riêng, nên ý gọi là bất cộng. Trong văn chỉ dựa vào năm căn để giải thích bất cộng mà không dựa vào ý, pháp để nói tức hàm ý năm căn bất cộng, nhưng năm cảnh lại cộng, ý nghĩa không lẫn lộn vì thế mới nêu riêng. Ý căn bất cộng tức có sự xen lạp. Nếu y theo nghĩa riêng, pháp sở y của năm thức (năm thức y pháp) cũng chẳng phải cộng, vì thế không nói về ý và pháp giới. Lại giải thích: Trong hai nghĩa sở y và bất cộng chỉ cần có một là có thể đặt tên, không cần phải đủ cả hai. Nghĩa là sở y, pháp chẳng phải sở y nên gọi là ý thức không gọi là pháp thức. Không y cứ bất cộng vì ý cũng có công năng sinh năm thức. Pháp chẳng phải sở duyên của năm thức mà chỉ là sở duyên của ý thức, nên cũng là bất cộng. Tự tha ý duyên cũng gọi là Cộng. Vì chỉ có một nghĩa nên văn không nói. Lại có lỗi khác là nếu nói sắc v.v... thì thức tức là lạp ý thức v.v... vì ý thức kia cũng duyên sắc, thanh v.v... Hỏi: Hai thức cùng duyên năm cảnh tức bị đâm đạp lên nhau, như Pháp chỉ được một thức duyên, vì sao không gọi là pháp thức? Giải thích: Nếu y theo nghĩa chung của pháp thì đâm đạp lên sắc, thanh v.v... nhưng nếu y theo nghĩa riêng thì pháp nhiếp thức bất tận vì thế không nói pháp thức. luận Chánh lý quyển tám lại chép: Cảnh của ý thức không phải bất cộng chẳng lẽ không thể gọi là pháp thức hay sao? Câu hỏi này phi lý. Cả pháp chung và pháp riêng gọi là cộng mà chẳng phải khắp cảnh lại không có đủ hai thứ nhân trên. Nghĩa là nếu được hiểu theo nghĩa chung thì pháp thường chỉ là cộng còn nếu hiểu theo nghĩa riêng như pháp giới thì lại không nhiếp khắp thức. Lại, pháp giới riêng tuy bất cộng với các pháp khác nhưng không có căn tánh sở y căn của ý thức. Cho nên nếu pháp là sở y của thức và là bất cộng thì có thể dựa vào đó để nói về Thức. Sắc v.v... thì lại khác, vì thế không thể dựa vào các pháp này để gọi là sắc thức, thanh thức v.v... (Trên đây là văn luận). “Như gọi cổ thanh và mạch nha v.v...” là thí dụ. Tuy tay và trống đều có công năng sinh thanh nhưng trống lại có nghĩa mạnh mẽ hơn nên thanh phải tùy theo trống, lại là nhân bất cộng chỉ phát sinh tiếng trống, nên gọi là “cổ thanh”. Tay là yếu kém nên không dựa vào đó để đặt tên cho thanh, lại là nhân chung nên cũng sinh các loại thanh khác, không gọi là tiếng của tay. Đối với nước, đất cũng năng sanh. Hạt lúa v.v... nảy mầm; hạt lúa là chỗ nương mạnh mẽ của mầm, mầm phải dựa vào hạt, lại là nhân bất cộng chỉ sinh mầm của hạt nên gọi là “mạch nha”. Thủy, thổ yếu kém nên không thể dựa vào chúng, lại là nhân chung cũng sinh loại

mầm khác nên không gọi là “thủy nha”. Lúc sáu thức sinh, tuy cảnh cũng cùng thời sinh nhưng vì căn mạnh vì nhân bất cộng nên mới tùy vào căn để đặt tên. Lại luận Chánh Lý chép: Có chỗ nói căn, thức đều là nội tánh, cảnh chỉ là ngoại, nên tùy căn mà nói căn và thức đều thuộc hữu tình số, sắc, thanh v.v... bất định nên nói là tùy căn.

### 35. *Nói về sự khác nhau giữa đồng và khác:*

“Tùy thân sở trụ” cho đến “các địa đều đồng chẳng” dưới đây thứ bảy là nói về sự khác nhau giữa đồng và khác ở, gồm có hai phần: Dựa theo pháp để nói, kể là nói riêng về tướng định. Đây là văn đầu, nêu lên câu hỏi: Trước dựa vào nhãn để hỏi sau đó so sánh với các giới khác. Sắc hình nhóm họp gọi chung là thân, chẳng phải chỉ riêng thân căn. Tùy theo thân sắc ở chỗ nào thì lúc nhãn thấy sắc, bốn pháp thân, nhãn, sắc và thức có đồng hay không?

“Liên nói bốn thứ này” cho đến “như lý nên suy nghĩ” là lời đáp, y theo thân sinh cõi Dục và các cõi khác để nói về sự sai khác giữa đồng và khác của thân, nhãn, sắc và thức.

“Sinh sơ tĩnh lự” cho đến “như lý nên suy nghĩ là y theo thân sinh Sơ địa và các cõi khác để nói về sự sai khác giữa đồng và khác của thân, nhãn, sắc, thức. Như vậy nếu dùng nhãn của thứ ba và thứ tư để kiến tự địa sắc, hoặc hạ hoặc thượng, lấy sắc đối với thân để nói tự, hạ, thượng. Nghĩa là thân sinh sơ định, dùng nhãn của định thứ ba và thứ tư định để Kiến Sơ địa sắc được gọi là Tự; thấy sắc cõi Dục gọi là hạ, thấy sắc ở nhị định trở lên gọi là Thượng. Nếu dùng sắc đối với nhãn thì chỉ có tự và hạ mà không có thượng vì nhãn hạ địa không thấy được sắc thượng địa.

“Như thế sinh hai” cho đến “như lý nên suy nghĩ”. Trong trường hợp sinh ở định thứ hai, thứ ba và thứ tư, có thể loại suy như trên.

“Giới khác cũng nên phân biệt như thế”. Trên đây là nói ba cõi đầu, năm ba cõi còn lại lẽ ra cũng nên phân biệt như thế.

“Nay sẽ nói lược” cho đến “ý bất định nên biết: dưới đây là hiển bày riêng về tướng định, lược nêu văn tụng.

“Luận chép” cho đến “sơ định cõi Dục”. Để nói về sự sai khác, trước nói về bốn loại, y theo địa chung riêng.

“Nhãn căn trong đây” cho đến “như sắc đối với thức” là giải thích một bài tụng đầu. Ở đây nhãn căn đối với địa vị thân sanh, hoặc ngang bằng, hoặc cao mà không bao giờ có thấp. Thân ở thượng địa phải có nhãn mạnh mẽ mà không khởi thấp kém, nên nhãn không ở hạ thân, lại ưa thích nhãn mạnh mẽ ở trên nên được thân cõi trên. Sắc và thức

đối với nhãn, hoặc ngang bằng, hoặc bậc hạ mà không thể ở thượng, vì nhãn hạ không thấy được sắc thượng, sắc không có cảnh giới cao hơn nhãn. Thức ở thượng địa không nương nhãn hạ địa, nhãn ở hạ địa đã có thức riêng nên nói thức không ở cao hơn nhãn.

### **36. Hỏi đáp về nhãn căn:**

Hỏi: Vì sao nhãn hạ không thấy được sắc thượng? Đáp: Vì sắc thượng nhỏ nhiệm, nhãn hạ không thể thấy cõi trên. Hỏi: Hạ thức nương thượng căn, nương vào căn nên biết được sắc thượng. Cũng có thể nhãn hạ nương thượng thức, nương vào thức cũng thấy được sắc thượng? Đáp: Căn là chủ, thức là tùy tùng của căn nên thức có thể nương căn mà căn không thể nương thức. Hỏi: Thức có thể tùy căn, nhờ tùy căn nên biết được sắc thượng; thức được tùy căn thì thượng thức vẫn có thể nương hạ căn? Đáp: Nhãn hạ nếu không có thức riêng thì cũng có thể là sở y của thượng thức, tuy nhiên nhãn hạ vốn có thức riêng nên thượng thức không tùy theo nhãn hạ. Hỏi: Nếu nhãn hạ không thấy thì mới cần đến thượng nhãn; nay nhãn hạ thấy được hạ sắc thì đâu cần thượng nhãn phải không? Đáp: Thượng có thể gồm hạ nên thượng vẫn thấy được hạ sắc. Hỏi: Nếu nói thượng có thể gồm hạ nên thượng nhãn thấy hạ sắc, vậy thì thượng thân cũng có thể cảm giác được hạ xúc phải không? Đáp: Hạ xúc vốn thô nên thân thượng chẳng thể cảm giác. Hỏi: Nếu hạ xúc thô nên thượng thân không thể nhận biết, vậy thì thượng nhãn cũng không thể thấy? Đáp: Sắc thuộc “về trong lìa mà biết” nên hạ thô sắc vẫn có thể thấy được, trong lúc xúc thuộc “hợp trung giác” nên chẳng chấp hạ thô xúc vẫn không. Sắc đối với thức có thể bằng, hoặc thượng hoặc hạ. Sắc đối với thân có thể bằng hoặc thượng, hoặc hạ, giống như trường hợp của sắc đối với thức; suy nghĩ rất dễ hiểu.

“Nói rộng nhĩ giới” cho đến “rộng như nhãn giải thích” là giải thích câu năm, so sánh rất dễ hiểu.

“Ba thứ Tỷ, thiệt, thân” cho đến “gọi đó là hạ” là giải thích câu sáu và bảy. Ba thứ Tỷ, thiệt, thân đều là tự địa nên phần nhiều giống nhau. Hương thức và vị thức đều ở cõi Dục, tỷ và thiệt đều chỉ chấp “cảnh giới”. Trường hợp khác nhau ở đây là chỉ cho thân và xúc cùng ở chung cõi và chấp “chí cảnh”. Từ “thức đối với” trở xuống, rất dễ hiểu.

“Nên biết ý giới” cho đến “dụng ít mà công nhiều” là giải thích câu tám, cho thấy nội dung cũng tương tự như giải thích ở dưới. Suy nghĩ cũng rất dễ hiểu.

### **36. Nói về các môn:**

“Nói phụ đã khắp” cho đến “tịnh giới trong mười hai: dưới đây là thứ hai mươi: môn Chư thức sở thức, thứ hai mươi mốt: là môn Thường Vô thường, và thứ hai mươi hai là môn Căn Phi căn. Câu tụng đầu nói về thức sở thức, câu hai giải thích thường vô thường, hai câu sau giải thích căn phi căn. Trong văn tụng lược chỉ nói hai sở thức” là thường là căn nghĩa y cứ nên biết còn lại chỉ là một thức sở thức, vô thường, phi căn. “Luận chếp” cho đến là “cảnh sở duyên”. Năm cảnh (như sắc, thanh, v.v...) được cả hai thức cùng biết, mười ba giới chỉ có ý thức biết. Vì thế luận Tạp tâm chếp: cõi Sắc được hai thức biết, cho đến xúc cũng vậy. Mười ba giới còn lại một bề là sở duyên của ý thức.

“Trong mười tám giới” cho đến “các giới khác của pháp”. Một phần của pháp giới trong mười tám giới thuộc về thường, tức ba pháp vô vi. Nghĩa y theo vô thường là các pháp còn lại của pháp giới sau khi đã trừ đi ba vô vi. Nên nói là “pháp dư” (phần còn lại của pháp giới) và mười bảy giới còn lại.

### **37. Giải thích căn và phi căn:**

“Lại trong kinh nói” cho đến “vì có sở duyên là” giải thích hai câu tụng sau. Để giải thích căn và phi căn, trước dựa vào kinh để nêu tên, giải thích chung về thứ lớp. Kinh y theo thứ lớp sáu căn nên ý căn nằm trước nam căn và nữ căn. Các đại luận sư của Đối pháp lại y theo hữu sở duyên, vô sở duyên, nên nói ý căn sau mạng căn, đưa mạng căn lên thứ tám thuộc vô sở duyên để lập riêng thành một loại, mười bốn căn như ý căn v.v... trở xuống là hữu sở duyên nên xếp vào một loại.

“Những điều đã nói như thế cho đến “đều là thể, phi căn”. Hai mươi hai căn đã nói như thế thuộc về một phần pháp giới và mười hai giới trong trong số mười tám giới. Đây là phần khai chương. Nói “pháp nhất phần” là chỉ cho mười một căn như mạng v.v... lạc, khổ, hỷ, ái, xả, tín, cần, niệm, định, tuệ và một phần của ba sau là chỉ cho ba căn vô lậu cuối cùng trong hai mươi hai căn. Ba căn này lấy chín căn làm thể là năm căn: ý, hỷ, lạc, xả, tín. Trong chín căn này, tám căn sau thuộc về pháp giới nên nói là một phần của ba sau. Các pháp này đều thuộc về một phần pháp giới. Nói “nội thập nhị” là chỉ cho năm căn như mắt, tai, v.v... thuộc về các giới có cùng tên, ý căn được bao gồm trong bảy tâm giới, “một phần của ba sau” chính là ý căn, thuộc về ý và ý thức; hai căn nam nữ thuộc một phần của thân, như phẩm Căn ở sau sẽ nói. Tất cả các pháp này đều thuộc mười hai giới trong. Y theo đó rất dễ hiểu rằng năm giới như sắc, thanh v.v... và một phần pháp giới, đều là thể chẳng phải căn.