

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 6

Phẩm 1: NÓI VỀ BẢN SỰ (PHẦN 6)

Như thế, đã nói được thành tựu v.v... Trong mười tám giới, có bao nhiêu giới thuộc nội, bao nhiêu giới thuộc ngoại? Tụng nói:

Mười hai: mắt v.v... là nội

Sáu như sắc v.v... là ngoại.

Luận nói: Mười hai gồm sáu căn, sáu thức, gọi là trong. Ngoài, nghĩa là sáu cảnh như sắc v.v... khác. Ngã nương tựa, gọi trong, ngoài, là khác với đây. Thể của ngã đã không có, thì trong ngoài đâu có, chẳng phải không có giới tịnh, có nương của giới tịnh. Trong đây, Kinh chủ đã tạo ra giải thích như thế này: Vì là chỗ dựa của ngã chấp, nên giả nói tâm là ngã, vì thế, Khế kinh nói:

Do khéo điều phục ngã

Người trí sinh cõi trời.

Ở chỗ khác, Đức Thế Tôn nói điều phục tâm, như Khế kinh nói:

Nên khéo điều phục tâm

Điều tâm đưa đến vui.

Nên chỉ đối với tâm giả nói là ngã. Vì mắt v.v... được ngã nương tựa gần, nên nói là trong, sắc v.v... được ngã duyên xa, nên gọi là ngoài.

Nếu vậy, sáu thức lẽ ra không gọi trong. Vì vị trí ý chưa đến, chẳng phải tâm nương tựa? Khi vị trí của ý đến thì không mất sáu thức giới, vị trí ý chưa đến cũng chẳng phải vượt tướng ý. Nếu khác với đây, giới ý chỉ nên ở đời quá khứ, sáu thức chỉ ở hiện tại, vị lai, ấy là trái với tông mình thừa nhận mười tám giới đều có ở cả ba đời. Lại, nếu sáu thức vị lai, hiện tại không có tướng của giới ý, nếu đến trong phần vị giới ý quá khứ, lẽ ra cũng không lập, vì tướng ở ba đời không có đời đổi.

Cách giải thích này không đúng. Nay, lại nên nói:

Vì sao một sinh, một trụ, một diệt và một quả v.v...? Trong tâm,

tâm sở, nói tâm gọi là trong, tâm sở là ngoài?

Há tâm không là chỗ dựa vào tâm ngã giả, là tánh của chủ thể nương dựa, đối với tâm là chỗ dựa kia, vì rất thân cận, nên đáp ứng chuyển biến gọi là trong. Lại, chẳng phải nhãn v.v... làm chỗ dựa cho nhãn thức v.v... vì chưa từng có tâm, không làm tánh của chỗ dựa cho tâm sở, nên chỉ tâm sở đáp lại, gọi là trong. Hoặc trong đây có lý gì khác, làm chỗ dựa cho tâm ngã giả kia.

Lập tâm sở kia là trong, không lập làm chủ thể nương dựa, nên thuyết kia nói không có lý thú sâu xa. Lại, phần ít tâm là ngã chấp nương tựa, tất cả tâm nương tựa đều gọi là trong.

Do đó, không nên tạo ra cách giải thích như thế này: Vì là chỗ dựa của chấp ngã, nên giả nói tâm là ngã. Lại, vì phần ít tâm dựa vào tham v.v... nên tất cả tâm đều trở thành nhiễm ô. Hoặc phần ít tâm vì dựa vào tầm tứ, nên tất cả trở thành có tầm, có tứ. Tâm này đã không đúng. Thuyết kia nói như vậy là sao?

Vì nhân duyên sai khác không thể được. Lại, tâm kia đâu thể dứt chặn tánh nương tựa của chấp ngã của tâm sở v.v... vì hữu thân kiến duyên năm thủ uẩn làm cảnh giới. Cho nên, theo cách giải thích kia, về lý nhất định không đúng.

Nếu vậy, vì sao nói tâm làm ngã?

Vì thường hiện hành tự tại đối với cảnh chính nó, nên ngã có nghĩa là thường hiện hành một cách tự tại đối với cảnh của mình. Vì tâm đã từng không có lúc nào không hiện hành cảnh chính nó, nên tất cả tâm đều gọi là ngã, chẳng phải các tâm sở cũng được tên ngã. Vì ý là đứng đầu nên kinh nói: Vì hiện hành riêng một mình, nên ý kia cần phải dựa vào tâm, mới có thể hiện hành cảnh. Như các tâm sở dù cũng điều phục nhưng chỉ căn cứ ở kiến giải vượt hơn, nói là điều phục tâm, nói ngã cũng như thế, chỉ tâm chẳng phải nơi chốn. Nếu pháp và tâm sở này giống với tâm của ngã, là ích không chung, tâm ấy gọi là trong, pháp khác trái nhau với tâm này, gọi là ngoài. Vì thế, nên các tâm sở không có lỗi thành trong. Lại, các tâm sở dù một sinh, một trụ bình đẳng với tâm, nhưng tâm đối với tâm, nên gọi riêng là trong. Chẳng phải tâm sở, nghĩa là tâm đồng loại, khác loại, lần lượt đối với nhau, làm chỗ dựa cho tánh. Vì đều không buông bỏ, nên các pháp tâm sở, khác loại đối với tâm, nhất định lìa bỏ tánh của chủ thể nương dựa, nghĩa là nếu tâm thiện đối với tâm thiện nhiễm ô, và vô ký, làm chỗ dựa cho tánh, thì đều không lìa bỏ, tâm nhiễm ô, vô ký cũng như thế. Nếu tâm sở thiện đối với tâm nhiễm ô và vô ký kia bỏ tánh của chủ thể nương dựa, thì nhiễm

ô, vô ký đối với pháp khác cũng như vậy. Cho nên tâm làm chỗ dựa cho tánh đối với tâm không có gián cách nhau, được gọi là trong. Tâm sở đối với tâm, làm tánh của chủ thể nương dựa có gián cách nhau, không được gọi là trong. Lại, các tâm sở đối với tâm đồng loại, là tánh của chủ thể nương dựa, hoặc nhiều, hoặc ít, tâm làm chỗ dựa thì không đúng, do “trong” ở đây là gọi ở tâm, chẳng phải nơi chốn.

Nếu vậy, đại pháp lẽ ra được gọi là trong. Nếu không như vậy, vì loại bè bạn của tâm sở sẽ bị hủy hoại, như pháp không rơi trong phạm phu.

Lại có sự khác lại căn cứ vào lý huẩn từ để giải thích tên “trong”, nghĩa là vì ngã đối với tên “trong” kia có tác dụng tăng thượng nên gọi là “trong”. Ngã là thể của chính nó so với pháp khác có dụng tăng thượng, như Đại đức Cưu-ma-la-đa nói tụng như vậy:

*Như móng, tay, đầu, lưỡi
Không dụng tăng thượng riêng
Động, xúc, nếm, món ngon
Tác dụng nên không khác.*

Sắc, hương, vị xúc, trong các nhóm sắc, hoặc chỉ thân căn có tác dụng tăng thượng, nói rộng như thế, cho đến nhãn căn, tâm cũng có tác dụng tăng thượng đối với pháp khác, cho nên mười hai xứ đều được gọi là trong. Nếu vậy, sai khác tự thể của thọ v.v... cũng thấy có dụng tăng thượng đối với pháp khác, thế thì các pháp đều nên gọi là trong.

Thượng tọa bộ y cứ đã là tất cả pháp đều thuộc về pháp xứ. Tông ấy làm sao kiến lập trong, ngoài.

Thuyết kia nói như chỗ khác. Thế nào là như chỗ khác?

Nghĩa là sáu thức làm chỗ dựa kiến lập là trong. Không vì sáu thức làm chỗ dựa kiến lập làm ngoài. Luận về đối tượng nương tựa, nghĩa là không chung, gần gũi số hữu tình, không nhất định như sắc v.v... kia. Mặc dù lại cũng có gần gũi số hữu tình này, không chung đồng với nhãn v.v... vì chẳng phải đối tượng nương tựa, nên lập làm ngoài, không lập làm trong. Nhãn v.v... như thế, mặc dù thuộc về pháp xứ, đồng với thọ v.v... vì là chỗ dựa mà lập làm trong, không lập làm ngoài, pháp xứ khác, chỉ gọi là ngoài. Mặc dù nhãn v.v... đều có cả hai phần, nhưng tánh trong, ngoài không trái nhau. Do đó, không nên chấp nhãn thức v.v... này làm vấn nạn, nghĩa là khi tạo ra chỗ dựa cho các thức như nhãn thức v.v... là đã lập làm tánh trong. Nếu vào lúc tạo làm cảnh nơi sở duyên của ý thức, thì sẽ lập ra làm tánh ngoài. Tánh trong kia, nghĩa là như ý căn là thuộc về xứ trong, là sở duyên của ý thức, lại thuộc về

xứ ngoài. Như thế, đã nói về ngôn từ của phẩm loại, đều theo ý mình, không thể ngăn ngừa lỗi, có khi giống như so sánh, tính lường, thì không có chân giáo lý. Vì sao? Vì trái với Khế kinh, như Khế kinh nói: Bí-sô nên biết! Pháp nghĩa là xứ ngoài, là pháp không gồm nhiếp mười một xứ, không có kiến, không có đối. Và lại, đối với kinh này, chẳng phải tất cả pháp đều thuộc về pháp xứ, vì trong kinh này, ngăn dứt pháp xứ thuộc về mười một xứ, nên cũng chẳng phải chỉ pháp riêng của đối tượng chấp kia, gọi là pháp xứ, vì trong kinh này chẳng phải như ý xứ, nói là không có sắc. Tông kia chỉ chấp thọ, uẩn, tưởng, tư, gọi pháp xứ riêng, ở trong đó, không có sắc. Nếu trong kinh này đã căn cứ vào pháp riêng kia, để nói pháp xứ, lẽ ra như nói không có kiến, không có đối, cũng nói không có sắc. Vì lý do này, nên trong kinh này, lại ngăn dứt rộng sai khiến các xứ như nhãn v.v... khác là pháp không thâm nhiếp mười một xứ và không có thấy, không có đối. Nếu sắc chỉ có thấy, có đối, lại không có sắc khác, mà trực tiếp muốn nói pháp xứ riêng khác ấy, lẽ ra chỉ nói pháp, nghĩa là xứ ý của xứ ngoài, không thâm nhiếp, cũng không có sắc. Do đó, đã thành pháp xứ riêng, mười một xứ không thâm nhiếp, không có thấy, không có đối. Hoặc phải nói xứ ý không có thấy, không có đối, không thâm nhiếp, cũng không có sắc. Trong đây, không nói là vì nói không có sắc. Lại, vì ngăn dứt pháp xứ thâm nhiếp mắt v.v... do đó có riêng sắc pháp xứ thành.

Sắc này là gì?

Nghĩa là vô biểu sắc. Trong luận Câu-Xá phần nói về Nghiệp, nên tư duy, lựa chọn chung. Làm sao bảo cho người khác biết xứ nhãn v.v...? Dù là cảnh của ý, nhưng chỉ là trong, nên trong kinh này, ngăn dứt thâm nhiếp số chung và tánh khác nhau để biểu thị pháp xứ, nghĩa là Phật, Đức Thế Tôn quán đời vị lai, ở nơi ta sinh, có kẻ xưng Thích tử, chấp tất cả pháp đều là pháp xứ, vì ngăn dứt lối chấp đó, nên hiểu rõ lời nói, pháp xứ chỉ là pháp xứ này, chẳng phải tất cả pháp. Cho nên, chỉ nói về tướng pháp xứ, nói mười một xứ, không thâm nhiếp, do không có nghĩa lần lượt thâm nhiếp như nhãn v.v... đối với các xứ như nhãn v.v... không có thuyết như thế, vì ý thức có thể duyên tất cả pháp. Chớ cho rằng, tất cả pháp vì đều gồm nhiếp pháp xứ, nên ở đây, ngăn dứt khiến trách như thế.

Lại, Thượng tọa bộ kia lại lập nhãn v.v... có cả tánh trong, ngoài, nhất định không thành, do không có chỗ nào nói. Nhãn v.v... kia, nếu khi làm đối tượng nương dựa của nhãn thức v.v... thì lập làm tánh trong. Nếu khi tạo cảnh nơi sở duyên của ý thức, thì lập làm tánh ngoài. Do

tánh này tức pháp ý căn đã dẫn, vì như nhãn v.v... không có nói.

Như thế nào tự gọi là sự khéo giải thích vấn nạn mà tuyệt nhiên chưa biết phương pháp lập đồng dụ?

Đã có thể như thế, thì đâu có nêu ý xa? Vì thành nhãn căn có cả tánh trong, ngoài, lẽ ra chỉ gần nêu tai làm pháp đồng. Vì thành nhĩ căn chung tánh trong, ngoài, lẽ ra cũng nêu mắt gần làm pháp đồng. Thượng tọa bộ kia nói: Đã lập nhãn v.v... có cả tánh trong, ngoài, quyết định nên thành. Như Đức Thế Tôn nói: Bí-sô phải biết! Tất cả các nhãn hiện có hoặc quá khứ, hoặc vị lai, hoặc hiện tại, hoặc trong, hoặc ngoài, cho đến nói rộng, ý cũng như thế.

Nếu vậy thì có lỗi thái quá, như Khế kinh nói: Ở trong thân nội, trụ quán theo thân, cho đến nói rộng. Lại như kinh nói: Tất cả các sắc, hoặc quá khứ, vị lai, hiện tại, hoặc trong, ngoài, cho đến nói rộng.

Trong sắc v.v... đã không có tánh nội, kinh không nên nói các lời nói hiện có. Trong thọ, tưởng, hành, như thế nào có nội?

Lại, ở trước tự nói: Nếu vì sáu thức tạo ra đối tượng nương tựa, kiến lập làm trong, đã thừa nhận như thế, sắc, thọ v.v... chẳng phải đối tượng nương tựa của thức, lẽ ra chỉ gọi là ngoài, sao kinh lại nói trong?

Như sắc, thọ v.v..., dù nói lời nói trong, mà chẳng phải xứ trong, chỉ thuộc xứ ngoài. Nhãn v.v... như thế, dù nói là lời nói ngoài mà chẳng phải pháp xứ, chỉ thuộc về xứ trong.

Hỏi: Nếu như vậy thì kinh nói có ý thú gì?

Đáp: Ý thú của kinh này nên cùng tư duy tìm cầu điều mà ông đã nói ở trên, lại không đúng. Nay ta sẽ giải thích:

Ý thú của kinh này: Nghĩa là nhãn v.v... kia được thức nương tựa, gọi là trong, sở duyên như sắc v.v... gọi là ngoài, kia, đây không có tranh chấp.

Lại, như nhãn căn được thức nương dựa, đã, đang, sẽ sinh, gọi là trong, trái với trong này nói là ngoài, cho đến ý căn trong, ngoài cũng thế. Nếu các cảnh như sắc v.v... cùng chỗ dựa của thức đồng một thân chuyển, gọi là trong, trái với trong này nói là ngoài.

Như thế, căn cứ ở xứ, căn cứ ở thân, chỗ dựa nhằm kiến lập trong, ngoài, không trái với Thánh giáo, thuận theo pháp tướng. Cho nên, Thượng tọa bộ đã lập nhãn v.v... có cả tánh trong, ngoài, nhất định là không thành, chẳng phải chỉ không thành mà tướng, lại lẫn lộn, do chấp nhãn v.v... tạo ra chỗ nương tựa, cảnh duyên của thức làm tánh trong, ngoài, vì tạp loạn nhau, nghĩa là nếu khi ý thức duyên, đối tượng nương tựa làm cảnh khởi, ý này sẽ nói đặt để ở nhóm nào? Không lẽ ở trong,

vì sở duyên của ý thức, không nên ở ngoài, vì đối tượng nương tựa của ý thức. Không nên ở trong, ngoài, vì chẳng phải do kinh nói, nên gặp không có kinh nói.

Ý căn như thế, hoặc trong, hoặc ngoài, hoặc có cả trong, ngoài.

Hỏi: Há không nói có tâm trong ngoài chẳng?

Đáp: Đây là căn cứ dựa vào thân nói là trong, ngoài. Nếu khác với giải thích này, thì lẽ ra đối với tánh trong như thọ v.v... không thành. Lại, lẽ ra đối với tâm không đủ ba quán. Chỉ trụ tâm bên ngoài trụ quán theo tâm, vì không chấp nhận có, nên thuyết kia chấp như thế, khi tâm được ý thức làm sở duyên, gọi là ngoài. Ý thức này gọi là trong, tâm thường được thức làm chỗ nương tựa.

Nếu cho nhãn v.v... khi ý thức duyên, cũng chỉ gọi là trong, thì điều này có lỗi gì? Chẳng phải nhãn v.v... kia có lúc không được tự phát ra thức, làm chỗ dựa của tánh. Như thế, Thượng tọa bộ lập môn trong, ngoài, trái với Khế kinh. Không thành rối loạn nhau, chỉ các đại luận sư A-tỳ-đạt-ma của ta đã lập, thuận với kinh, thành tựu, không có lỗi tạp loạn.

Đã nói trong, ngoài. Trong mười tám giới, có bao nhiêu đồng phần? Bao nhiêu đồng phần kia? Tụng nói:

Pháp đồng phần, hai khác

Tạo, không tạo nghiệp mình.

Luận nói: Chỉ có một pháp giới được gọi là Đồng phần. Nay, trước nên nói về tướng, đồng phần của cảnh. Nếu cảnh nhất định làm sở duyên cho thức, lại như pháp giới làm sở duyên nhất định cho ý thức kia, thì đó là không chung. Thức đối với cảnh sở duyên trong đây là các pháp đã sinh, đang sinh và sẽ sinh thì gọi là đồng phần. Ý thì năng duyên khắp tất cả cảnh. Cho nên đối với cảnh của ba đời và chẳng phải đời, không có một pháp giới nào mà đối với nó không có một ý thức vô biên đã, đang, sẽ sinh Hai niệm(trước, sau) thì ý thức, tức có thể duyên khắp tất cả pháp. Do vậy, pháp giới thường gọi là đồng phần.

Hai khác, nghĩa là mười bảy giới còn lại đều có đồng phần và đồng phần kia.

Hỏi: Sao gọi đồng phần, đồng phần kia?

Đáp: Nghĩa là tạo ra nghiệp mình, không tạo ra nghiệp mình. Nếu tạo ra nghiệp mình, thì gọi đồng phần, không tạo ra nghiệp mình, gọi là đồng phần kia.

Hỏi: Nhãn v.v... nói là đồng phần, đồng phần kia là sao?

Đáp: Tạm thời, đồng phần của mắt, nói có ba thứ, nghĩa là đối

với giới sắc đã, đang, sẽ thấy. Còn đồng phần kia của mắt, nói có bốn thứ, nghĩa là sự trái nhau này và pháp bất sinh.

Các sư phương Tây nói có năm thứ đồng phần kia của mắt, nghĩa là pháp bất sinh, lại chia làm hai: là sự khác nhau của tướng có thức và không thức. Như mắt, tai, mũi, lưỡi, thân cũng như thế, đều đối với cảnh của mình, nên nói là tác dụng của mình. Đồng phần của giới ý, nói có ba thứ. Nghĩa là đối với sở duyên, đã, đang, sẽ hiểu rõ. Đồng phần kia của ý chỉ có một thứ, nghĩa là pháp bất sinh. Đồng phần của giới sắc, nói có ba thứ, nghĩa là cái thấy của mắt đã, đang, sẽ diệt. Đồng phần kia của giới sắc, nói có bốn thứ, nghĩa là trái nhau với ba thứ này và pháp bất sinh. Nói rộng cho đến giới xúc cũng thế, đều đối với căn của mình, nên nói tác dụng của mình. Sáu thức như nhãn thức v.v... vì căn cứ vào sinh, bất sinh, lập ra hai phần, như nói về giới ý. Nếu mắt đối với một là đồng phần, đối với tất cả khác, cũng là đồng phần. Ở đây, nếu đối với một là đồng phần kia, thì đối với tất cả khác, cũng là đồng phần kia, nói rộng cho đến giới ý cũng vậy, sắc thì không đúng. Đối với người nhìn thấy là đồng phần, đối với người không thấy, là đồng phần kia. Hoặc có các sắc ở trên núi Diệu cao v.v... mà trú. Đối với tất cả hữu tình, là đồng phần kia. Người có thiên nhãn vì không có tác dụng, nên cũng không quán sắc kia. Hoặc có các sắc, chỉ đối với một hữu tình, gọi là đồng phần, như một mình, lén giấu riêng, đã, đang, sẽ quán. Hoặc có các sắc đối với trăm ngàn hữu tình gọi là đồng phần, như cùng ngắm mặt trăng, ca múa, đánh đập v.v...

Hỏi: Lại có duyên gì nói về đồng phần và đồng phần kia khác với sắc?

Đáp: Chấp nhận nhiều hữu tình đồng thấy một sắc, không có dùng một mắt mà hai hữu tình xem. Đối với tiếng thì nói như sắc, vì là cảnh chung. Còn ba thứ hương, vị, xúc, như nói giới trong, vì chẳng phải cảnh chung. Nhưng các thế gian đều dựa vào danh tướng giả, có nói: Chúng ta đồng ngửi hương này, đồng nếm vị này, đồng cảm giác xúc này.

Hỏi: Thế nào là nghĩa đồng phần, đồng phần kia?

Đáp: Phần, nghĩa là giao thiệp, vì đồng có phần này, nên gọi đồng phần.

Hỏi: Thế nào là giao thiệp?

Đáp: Nghĩa là căn, cảnh, thức lại giao thiệp nhau, tức là nghĩa lần lượt thuận theo nhau. Hoặc lại phân: Vì là đã tác dụng, lại giao thiệp nhau, nên trước nói: Nếu tạo ra nghiệp mình, gọi là đồng phần. Hoặc lại phân: Là xúc đã sinh, vì dựa vào sự giao thiệp của căn, cảnh, thức

sinh, vì đồng có phần này, nên gọi đồng phần, tức đồng có dụng, đồng có nghĩa xúc. Trái nghịch với đồng phần này, gọi là đồng phần kia. Do chẳng phải đồng phần nhưng, đồng phần chủng loại với đồng phần kia, nên gọi là đồng phần kia.

Hỏi: Thế nào là đồng phần của chủng loại kia?

Đáp: Nghĩa là tương đồng thấy của đây và kia, đồng xứ, đồng giới, làm nhân lẫn nhau hệ thuộc lẫn nhau, dẫn sinh lẫn nhau nên đồng phần chủng loại.

Đã nói đồng phần và đồng phần kia. Trong mười tám giới, có bao nhiêu giới là đối tượng đoạn của Kiến đạo đoạn, bao nhiêu giới do Tu đạo đoạn, bao nhiêu giới không phải đối tượng đoạn? Tụng nói:

Tu đạo đoạn mười lăm giới

Ba giới sau cả ba

Không nhiễm, chẳng sáu(ý) sinh

Sắc không thuộc kiến đoạn.

Luận nói: Mười lăm giới. Nghĩa là mười giới sắc và năm giới thức, chỉ Tu đạo đoạn: Mười lăm giới này chỉ Tu đạo đoạn. Ba giới sau, nghĩa là giới ý, giới pháp và giới ý thức, vì nói sau cùng ở trong sáu, ba. Có cả ba... nghĩa là ba giới sau này, mỗi giới đều có cả ba thứ. Tám mươi tám tùy miên trong đây và pháp tâm, tâm sở và tương ứng kia, và các đắc kia, nếu sinh v.v... kia, các pháp cùng có, đều do Kiến đạo đoạn, hữu lậu khác, đều do Tu đạo đoạn, tất cả vô lậu, đều chẳng phải đối tượng đoạn.

Trong đây, có thuyết nói: Thánh đạo đầu tiên, lúc sát-na sinh, tánh của các phàm phu, tất cả đều không bao giờ thành tựu. Cho nên, tánh này cũng do Kiến đạo đoạn. Kinh nói: Dự lưu được pháp không đoạn, chẳng phải không dứt hẳn, có công năng chiêu cảm đường ác, với nghiệp thân, ngữ, ý, được dứt hết đường ác, gọi pháp không đoạn. Lại nói: Ta đã hết Na-lạc-ca, cho đến nói rộng.

Tận là nghĩa đoạn. Như A-la-hán, được thọ ký rằng: “Sự sinh tử của ta đã hết”. Cho nên nhiễm ô có thể với lấy nghiệp thân, ngữ v.v... của đường ác, cũng do Kiến đạo đoạn vì đều rất trái với Kiến đạo đoạn. Vì ngăn dứt thuyết này, nên lại nói: Không nhiễm chẳng phải sắc của sáu sinh, nhất định chẳng phải Kiến đạo đoạn. Tánh phàm phu kia là không nhiễm ô, thuộc về tánh vô ký. Tánh này nếu nhiễm ô thì phàm phu cõi Dục lìa tham dục rồi lẽ ra chẳng phải phàm phu. Đắc thành tựu này, dựa vào hệ thuộc sinh thân, vì thế không nên sinh ở địa cõi khác, thành tánh phàm phu của địa cõi khác. Nếu phàm phu này là người khéo

dứt thiện căn, vì chẳng phải phạm phu, nên thuộc về tánh vô ký không nhiễm ô, đã không nhiễm ô, chẳng phải đối tượng đoạn của Kiến đạo. Nếu Kiến đạo đoạn thì lẽ ra là nhẫn đoạn, nếu do nhẫn đoạn, thì khi nhẫn đang khởi, cũng nên thành tựu thì bậc Thánh cũng là phạm phu.

Lại, pháp không nhiễm thì nhất định chẳng phải Kiến đạo đoạn, mà là khi duyên phiền não kia, rốt ráo đoạn, mới gọi đoạn.

Lại, chẳng phải sáu sinh, cũng chẳng phải Kiến đạo đoạn. Sáu, nghĩa là xứ ý, khác ý này mà sinh, gọi chẳng phải sáu sinh, là nghĩa từ năm căn như nhãn căn v.v... sinh tức năm thức v.v... duyên theo các cảnh như sắc v.v... Vì môn ngoại chuyển, nên chẳng phải Kiến đạo đoạn.

Lại, các sắc pháp, nếu nhiễm, không nhiễm, cũng chẳng phải do Kiến đạo đoạn trừ, như pháp không nhiễm duyên phiền não kia, khi rốt ráo dứt trừ, mới gọi là đoạn.

Nghĩa đoạn thế nào? Lược có hai thứ:

1. Đoạn lia buộc.
2. Đoạn lia cảnh.

Đoạn lia buộc: Nghĩa là như Khế kinh nói: không có kết của nhãn nội, biết rõ như thật: Ta không có kết của nhãn nội.

Đoạn lia cảnh: Như Khế kinh nói: Bí-sô các thầy! Nếu có thể dứt trừ tham dục ở mắt, gọi là mắt được dứt trừ hẳn tham dục.

Các đại luận sư A-tỳ-đạt-ma y theo thứ lớp của kết kia, lập ra hai thứ đoạn:

1. Đoạn tự tánh.
2. Đoạn sở duyên.

Nếu pháp là kết và một quả v.v..., khi đối trị sinh, đối với kết kia được dứt trừ, gọi là đoạn tự tánh. Vì do dứt Kết kia, nên đối với sở duyên, ấy là được lia sự trói buộc, không cần ở trong đó được không thành tựu, gọi đoạn sở duyên. Tất cả trong đây, nếu là sắc hữu lậu hoặc không nhiễm ô và trên pháp sinh v.v... của các đắc kia, có Kiến đạo đoạn và Tu đạo đoạn, bị các kết trói buộc, các kết như thế, khi dứt trừ dần dần, ở mỗi phẩm, đều trên thể riêng, khi khởi ly hệ đắc, các kết kia và một quả v.v... đều được gọi là đã đoạn. Sắc hữu lậu kia và không nhiễm ô. Không có sắc hữu lậu và trên các pháp như sinh v.v... các đắc kia, các đắc ly hệ, bấy giờ, chưa khởi, chưa gọi là đoạn. Do các pháp đó chỉ tùy theo ở địa kia, vì được đoạn do đạo Vô gián sau cùng, nên chẳng phải các Kiến đạo có thể thuận theo lia nhiễm theo thứ lớp riêng của địa.

Thế nào là có thể dứt các pháp như sắc v.v... kia?

Kiến Thánh đế: Các pháp đường ác, vì các duyên thiếu, nên đã được bất sinh, vì duyên phiền não kia chưa dứt hết, nên cũng chưa gọi là đoạn. Nếu pháp chưa đoạn, đã được bất sinh, hoặc không thành tựu, thì pháp này và pháp đã đoạn có gì khác nhau?

Đoạn là căn cứ ở đạo đối trị, khiến được lìa trôi buộc, chẳng phải nói là bất sinh, hoặc không thành tựu. Vả lại, vì chẳng phải bất sinh, nên gọi là đoạn, vì không nhất định. Vì sao? Vì hoặc có pháp đã đoạn, mà vẫn được sinh, như quả dị thực v.v... trong thân hữu tình kia, tùy theo đối tượng thích ứng của quả dị thực đó, hoặc có khi pháp đã đoạn, cũng được bất sinh, như thân kiến v.v... hoặc có chưa đoạn, đã được bất sinh, như trong thân bậc Thánh chưa lìa nhiễm, không có tất cả ái v.v... quá khứ và các pháp bất sinh của đời vị lai.

Nếu các vô vi đã được nhận, nghĩa là pháp tà kiến v.v... hết thấy pháp như thế, hoặc có pháp chưa đoạn, mà cũng được sinh, như pháp khác, tùy theo đối tượng thích hợp của pháp đó, cũng chẳng phải không thành, nên gọi là đoạn, vì cũng không nhất định. Vì sao? Vì hoặc có pháp đã dứt, mà vẫn thành tựu, như pháp không nhiễm ô trong thân hữu tình kia, tùy theo vào đối tượng thích ứng của pháp đó. Các pháp nhiễm ô, nếu các pháp đó đã dứt rồi, nhất định không thành tựu. Hoặc pháp nhiễm ô, pháp đó dù chưa đoạn mà không thành tựu, như người chưa lìa dục, được Noãn tùy chuyển giới. Các người đã phạm giới ác, xả, nhưng chưa dứt, vì đạo Vô gián sau cùng đã dứt, chẳng phải chín phẩm nghiệp thân, ngũ dứt dần.

Các người nhiễm ô, vì lỗi cũng ít, các loại v.v... như thế, hoặc có loại khi chưa dứt mà cũng thành tựu, như các pháp khác, tùy đối tượng thích hợp của pháp đó.

Có sư khác nói: Chiêu cảm hai nghiệp thân, ngũ của đường ác v.v... chẳng phải Kiến đạo đoạn, vì khởi thân cận v.v... nên chẳng phải do Kiến đạo đoạn. Có pháp khác đối với lời nói vấn nạn về lỗi của thuyết này. Hiện thấy nghiệp đã khởi gần phẩm khác, đạo của phẩm khác sinh, mới có thể dứt hẳn. Cho nên, thuyết kia nhất định không đúng?

Vấn nạn này không đúng, vì nên xem xét, tư duy, cũng thấy khởi nghiệp gần gũi v.v... của phẩm này. Đạo của phẩm này sinh, thì có thể dứt hẳn.

Sao không dẫn phẩm này để chứng minh nghĩa đoạn kia?

Nếu Kiến đạo đoạn, thì lẽ ra thân cận với phẩm kia khởi, nhưng

không nên dùng đạo kia làm phẩm cố định, vì phẩm cố định, nghĩa là do chẳng phải bị cách biệt do sức của hoặc khắp, cho nên phẩm riêng, dù có mười ba, nhưng nói là năm môn, dùng làm phẩm nhất định. Do đó chứng biết, hai nghiệp thân, ngữ, nếu gần gũi phẩm khởi này, tức phẩm này cùng dứt trừ nghiệp này.

Đã chẳng phải vì cùng khởi gần hoặc do Kiến đạo đoạn, nên chẳng phải Kiến đạo đoạn. Cho nên, thuyết kia chẳng phải không đúng, mà Khế kinh nói: Các người tà kiến khởi nghiệp thân, ngữ, ý đều là tà. Điều này không trái nhau. Kinh chỉ nói: ba nghiệp mà người tà kiến khởi, không nói ba nghiệp mà tà kiến khởi. Hoặc do tà kiến khởi phiền não tham v.v... do Tu đạo đoạn làm nhân đẳng khởi, vì phát khởi nghiệp này, nên tạo ra thuyết này. Nhưng phiền não tham v.v... do Tu đạo đoạn, có thể làm nhân gần, đẳng khởi sát-na, phát khởi nghiệp này, nên nói hai nghiệp thân, ngữ hữu lậu, chỉ do Tu đạo đoạn.

Lại, trong Khế kinh nói người Dự lưu cho rằng: Ta đã dứt hết Na-lạc-ca v.v... Thuyết này đối với quả Dự lưu kia, được phi trạch diệt, không bao giờ sinh lại, nên gọi là hết.

Trong đây, có vấn nạn: Nếu pháp vị lai, không bao giờ sinh lại, nói là hết, pháp bất sinh này, tương nó như thế nào?

Lẽ ra như quá khứ, gọi pháp không diệt, nhưng khi đối với pháp kia, hoàn toàn chưa có tự “thể”?

Sao có thể nói pháp kia là pháp sinh, hoặc pháp bất sinh?

Thuyết ấy nên tư duy lựa chọn: Pháp ở vị lai, vì hữu vi không có. Có thể tạo ra vấn nạn này. Lại, thuyết ấy nên gạn hỏi lời Đức Thế Tôn đã nói: Pháp ác bất thiện chưa sinh, ngăn dứt khiến cho nó không sinh. Lại nói: Diệt này khác không còn nối tiếp. Lại nói về sự ngăn dứt, gọi là dứt trừ các lậu. Đối với lời nói này, cũng nên gạn hỏi, vấn nạn. Nhưng ở vào thời gian kia, hoàn toàn chưa có tự “thể”, làm sao có thể nói là bất sinh, không nối tiếp và ngăn dứt, hoặc trái với đây. Cho nên, đã nói: Không bao giờ sinh lại, nên gọi là hết, chẳng phải không đúng.

Lại, như lời nói đoạn, nghĩa có khác nhau, nói hết cũng vậy, không thể so sánh đồng. Như Khế kinh nói: Có thể dứt tài sản chứa góp, tức hoặc nhiều hoặc ít. Lại nói: Có thể dứt trừ việc sát sinh v.v.... Nói tận này cũng nên như thế, không thể so sánh.

Lại, kinh dù nói Bồ-đặc-già-la kiến đế viên mãn, nhưng chung quy không cố tư duy cắt đứt mạng sống chúng sinh, cho đến nói rộng. Tận này cũng không thể chứng thành nghiệp sắc là Kiến đạo đoạn.

Do đó, trong kinh nói: “Vì A-la-hán đồng với lời này”. Nhưng

trong kinh này, vì người sơ học, nhất định không có ý ác nặng, ưa theo đuoối, nên tạo ra thuyết này. Các A-la-hán dứt trừ nhân gần kia, vì chủng loại ở đây hết, nên tạo ra thuyết này.

Cho nên, các kinh chẳng phải chứng nghĩa kia, do không nhiệm này chẳng phải là sáu sinh sắc, nhất định chẳng phải Kiến đạo đoạn, lý ấy cực thành.

Như thế, đã nói Kiến đạo đoạn v.v... Trong mười tám giới, có bao nhiêu giới là kiến? Bao nhiêu giới chẳng phải kiến? Tụng nói:

*Nhãn, một phần giới pháp
Tám thứ gọi là kiến.
Năm thức tuệ câu sinh
Chẳng phải kiến, không độ.
Mắt thấy sắc đồng phần
Chẳng phải mắt, nương thức
Truyền thuyết: Không thể quán
Bị các sắc che lấp.*

Luận nói: Mắt hoàn toàn là kiến, và một phần giới pháp bao gồm tám thứ là kiến ; các thứ khác đều chẳng phải kiến.

Tám thứ ấy là năm kiến nhiệm ô như thân kiến v.v... cùng chánh kiến thế gian, chánh kiến Hữu học, chánh kiến Vô học. Trong giới pháp, tám thứ này là kiến, thứ khác chẳng phải kiến. Trong tất cả pháp, chỉ có hai pháp, là tự thể của kiến. Trong pháp có sắc, chỉ mắt là kiến, trong pháp Vô sắc, hành tướng sáng suốt, nhạy bén, cảnh giới, so lường, tuệ chuyển môn nội, là kiến, chẳng phải pháp khác. Tướng mắt trong đây, như trước đã nói. Thế gian đều hiểu ngắm xem, các sắc, vì trái nhau với bóng tối, vì tác dụng trong sáng, nhạy bén, nên gọi là mắt kiến, năm kiến nhiệm ô (trong phẩm Tùy miên sẽ nói về tướng của kiến).

Chánh kiến thế gian: Là tuệ vượt hơn, thiện hữu lậu, tương ứng với ý thức.

Chánh kiến Hữu học: Nghĩa là tất cả tuệ vô lậu trong thân Hữu học.

Chánh kiến Vô học: Nghĩa là tuệ vô lậu quyết định trong thân Vô học.

Một chánh kiến nói thân có đủ ba thứ, triển khai riêng thành ba, vì chỉ rõ ba kiến khác nhau của địa phàm phu Hữu học và Vô học. Lại, chỉ bày rõ vì tu tập dần sinh. Thí như ban đêm không có sáng sáng trắng, mây, mù sương, tối tăm, mà đi dạo nơi hiểm trở, sắc tượng đã trông thấy đều, là điên đảo, năm kiến nhiệm ô quán pháp cũng thế. Ví dụ như ban

đêm, có ánh sáng trắng v.v..., trừ các tối tăm mù mịt, mà đi dạo nơi trở ngại nguy hiểm, phần ít tượng sắc trông thấy, trong sáng rõ ràng, chánh kiến thế gian quán pháp cũng vậy. Ví dụ như lúc ban ngày, mây giăng ở trên, che khuất mặt trời, mà đi dạo nơi bằng phẳng, tượng sắc trông thấy, sáng, rõ tăng dần. Chánh kiến Hữu học quán pháp cũng vậy. Ví như ban ngày, ánh nắng mặt trời chói chang, ánh sáng tuôn chảy, ít sương mù, trời trong, thoáng đãng, mà đi dạo trên đường bằng phẳng, tượng sắc trông thấy rất trong sáng. Chánh kiến Vô học quán pháp cũng vậy. Như thế người mới bắt đầu tu hành, tập dần tuệ sinh, dứt trừ sự ngu tối khác nhau trong tâm mình.

Như thế, như thế, đối với các cảnh nơi sở duyên, chánh kiến tăng dần trong sáng có khác, chẳng phải cảnh nơi sở duyên có tịnh, bất tịnh là do chính tự tuệ giác có bị chướng ngại hay không, nên nói là cảnh nơi sở duyên có tịnh, bất tịnh.

Các kiến như thế, loại chung có năm:

1. Loại vô ký.
2. Loại nhiễm ô.
3. Loại thiện hữu lậu.
4. Loại Hữu học.
5. Loại Vô học.

Trong loại vô ký, nhãn căn là kiến, các căn như nhĩ v.v... tất cả tuệ vô phú vô ký v.v... đều chẳng phải kiến.

Trong loại nhiễm ô, năm kiến là kiến, tuệ nhiễm ô khác đều chẳng phải kiến, nghĩa là tham, giận, mạn, vô minh, không chung, nghi, tuệ câu sinh. Pháp nhiễm ô khác, cũng đều chẳng phải kiến.

Trong loại Hữu học, không có tuệ, chẳng phải kiến, chỉ có tuệ khác chẳng phải kiến.

Trong loại Vô học, tận vô sinh trí và trí khác chẳng phải kiến. Tất cả tuệ Vô học khác đều là kiến.

Trong loại thiện hữu lậu, chỉ tuệ thiện, tương ứng với ý thức là kiến, tuệ khác đều chẳng phải kiến.

Có sư khác nói: Tuệ thiện hữu lậu tương ứng với ý thức, cũng có khi chẳng phải kiến, nghĩa là tuệ do thân năm thức được tuệ dẫn phát, phát tuệ hữu biểu, tuệ khi mạng chung. Lại, ở trong loại thiện hữu lậu này, tuệ câu sinh của năm thức cũng chẳng phải kiến.

Vì sao các tuệ bị ngăn dứt như thế đều chẳng phải kiến?

Vì mức độ không quyết định, chỉ có tướng tuệ đã nói như trước kia, là tự thể của kiến, nghĩa là trong Vô sắc hành tướng sáng suốt, nhạy

bén, cảnh giới so lường, do tuệ chuyển vận môn nội, là kiến chẳng phải thứ khác. Chỉ tướng tuệ này vì có công năng mức độ quyết định, đối với cảnh nơi sở duyên, chuyển vận suy xét, chẳng phải tuệ bị ngăn dứt khả năng quyết đoán, xét nghĩ đối với cảnh sở duyên, cho nên gọi là chẳng phải kiến.

Nói mức độ quyết định. Nghĩa là đối với cảnh giới, xét nghĩ là trước hết, quyết đoán, lựa chọn là rốt ráo.

Nếu, nhãn căn đã không có tướng mạo này, nên không gọi kiến, Há không nói trước?

Vì thế gian đều hiểu, quán chiếu sắc, vì trái với bóng tối, vì tác dụng sáng suốt, nhạy bén, nên mắt cũng gọi kiến. Khế kinh cũng nói: Mắt thấy các sắc. Nếu mắt thấy thì sao không đồng thời được tất cả cảnh? Không có lỗi này. Vì thừa nhận phần ít mắt có thể thấy sắc. Phần ít là sao? Nghĩa là mắt đồng phần, tướng của mắt đồng phần, đã nói như trước. Thức được trụ, duy trì, là trở thành đồng phần, chẳng phải tất cả căn đồng thời với thức chính nó, đều được trụ giữ, nên không có lỗi này.

Nếu vậy, thì kiến kia có thể nương tựa thức, là kiến chẳng phải mắt, vì chủ yếu là nhãn thức sinh, mới có thể kiến. Không như vậy thì vì sức nhãn thức được gìn giữ an trụ, tác dụng vượt hơn sinh, như dựa vào tác dụng vượt hơn của sức củi, lửa sinh. Nếu tác dụng thấy sắc là pháp sinh của thức, thì tác dụng thấy sắc này, khi lia mắt nên sinh! Do thức nuôi lớn câu sinh đại chủng, khiến cho khởi căn vượt hơn, có khả năng nhìn thấy các sắc, vì thế, không nên nói thức của dựa vào kiến, ai có trí sẽ nói thế này: Vì có các nhân duyên có thể sinh phân biệt rõ, như thế phân biệt rõ tức là nhân duyên có thể sinh kia. Thức là nhân của kiến, chẳng phải thể của kiến.

Vì sao nhất định biết nhãn thức chẳng phải kiến?

Vì lý, giáo không có. Lý không có, vì các thức như nhĩ thức, v.v... không có sai khác. Nhãn thức đối với các thức như nhĩ thức v.v... có gì khác nhau mà chỉ gọi là kiến? Cho nên, không nên nói thức là thể của kiến.

Nếu cho rằng chỗ dựa là căn sai khác nên thức khác, vì lý không nên như thế. Vì thức do chỗ dựa có sai khác, chỉ có thể do tướng chuyển đặt tên nhãn thức, không nên vì chỗ dựa có sai khác, mà thay đổi pháp tánh, chuyển thành thể của kiến, như dựa vào lửa của cỏ, cây, phân bò, trâu v.v... tên tuy thay đổi mà tánh lửa đồng. Các thức đối với nhau tánh loại không khác. Nói chỉ dựa vào nhãn thức, cái thấy chẳng khác, đây

nói là tùy tình, không dựa theo chánh lý. Nếu do duyên sắc này thành thấy thì ý thức duyên sắc cũng nên thành thấy. Chỉ vì duyên hiện sắc nên thành thấy, về lý cũng không đúng, vì không có nhân khác. Duyên với cảnh ba đời, tuệ và kiến nghĩa ấy cực thành, thức duyên sắc ở quá khứ, vị lai cũng nên thành kiến, có thức ở khứ lai duyên với cảnh hiện sắc, nên chấp nhận đám người mù thành thấy hiện sắc? Nếu nói đó là ý thức chẳng phải thể của thấy, nhãn thức cũng nên chấp nhận thể chẳng phải kiến. Chẳng phải một loại ít là thể của kiến, một ít thể chẳng phải kiến, lý không trái nhau.

Thế nào là một loại? Một phần ít là thiện, một phần ít chẳng phải thiện, điều này cũng nên như vậy, không nên so sánh vì nghĩa của thể khác nhau. Các thức như nhãn thức v.v... thể loại tuy đồng mà có loại nghĩa thiện v.v... sai khác, như nghĩa thể của lửa. Cảnh tượng phân biệt rõ trong loại thể của thức có loại nghĩa tịnh, phi tịnh sai khác, gọi là thiện, phi thiện, không thể vì nghĩa loại có sai khác tức khiến cho loại thể cũng có sai khác, như lửa tuy có dữ dội, suy yếu, có khói, không khói, vì duyên nơi đối đãi không đồng, có nghĩa loại sai khác mà thể loại chúng không có phân biệt, nóng là tự tánh.

Như thế, cảnh tượng phân biệt rõ của các thức, loại thể dù đồng, nhưng vì có loại nghĩa sai khác như thiện v.v..., nên đã dẫn ví dụ, không thành nghĩa bào chữa. Nếu cho, loại thể các thức dù đồng, nhưng có loại nghĩa kiến v.v... riêng, lý ấy không đúng. Kiến là tướng riêng loại thể của các pháp, vì không nên chấp làm loại nghĩa riêng, nên chẳng phải như thiện v.v... vì chung khắp tất cả pháp như thức v.v...

Như thế lại nói là không có nhân duyên, nhãn thức thành kiến, do nói về lý không có. Nói giáo không có, nghĩa là không có chí giáo, nói kiến của nhãn thức, khiến nghe, sinh hiểu biết. Chỗ nào trong kinh cũng đều nói về nhãn và tuệ, gọi kiến có thể được. Lại, nói nhãn thức là kiến chẳng phải mắt, trái với thế gian, vì thế gian chỉ nói không có mắt, gọi là mù, chẳng phải không có nhãn thức, nghĩa là mù chỉ do không thành tựu mắt, không do nhãn thức thành và không thành, chẳng phải sinh tính lự thứ hai trở lên. Lúc nhãn thức kia không hiện tiền, có mắt không có nhận thức, có thể gọi người mù. Lại, các người mù dù thiếu nhãn căn, nhưng thành tựu nhãn thức, nên không gọi mù, cũng không nên gọi là không thấy, nếu nói kiến thức không hiện tiền, nhưng dù là thành tựu, mà nói là mù, thế thì các người có mắt của thế gian, vì thức không khởi, nên lẽ ra cũng gọi mù.

Lại nếu nhãn thức có công năng phân biệt tướng, khiến phân biệt

thức khác, được gọi là kiến ấy, công năng phân biệt tướng này, lẽ ra tức là thấy. Nếu nhãn thức này không có công năng phân biệt tướng, khiến phân biệt tướng thức khác, mà nói nhãn thức là kiến, chẳng phải thứ khác, nên như vua ác đã ban giáo lệnh.

Há không như tuệ, kiến này cũng thế chẳng?

Ví dụ như các tuệ trạch pháp làm tướng, có lúc là kiến, cũng là phân biệt lựa chọn, đôi khi chẳng phải kiến, chỉ là phân biệt, lựa chọn. Cũng thế, các thức lấy nhận rõ cảnh làm tướng, có khi là kiến cũng là phân biệt rõ, có khi chẳng phải kiến, chỉ là phân biệt rõ, do đó, tức giải thích lời vấn nạn kia. Nếu thức có thể kiến, cái gì lại phân biệt rõ?

Vì thừa nhận kiến và thức không có sai khác, dẫn ví dụ như thế. Về lý, cùng cực không bằng nhau. Do tướng năng phân biệt, khiến tuệ gọi là kiến.

Chủ thể phân biệt tướng này tức là chủ thể kiến, chẳng phải chủ thể phân biệt tướng, khiến thức gọi là kiến, thức này năng phân biệt tướng, tức chủ thể thấy.

Nếu chủ thể phân biệt tướng, tức là thấy, tức mất là đối tượng nương tựa, nghĩa là chủ thể thấy được thành. Thức chỉ do đối tượng nương tựa, vì chỉ gọi là có phân biệt. Hoặc nên nói phân biệt này quyết định chủ thể phân biệt tướng, trừ căn, đối tượng nương tựa, lại có pháp nào? chỉ nhãn thức có, nhĩ thức v.v... không có. Lại, thuyết kia đã nói: Như kiến và tuệ, kiến, thức cũng thế. Thừa nhận không có riêng: Cũng nên thừa nhận thể của thức tức là tuệ. Thừa nhận chung kiến trong tương ứng, thể của đó chỉ là tuệ. Lại, nếu kiến, thức không có khác nhau, thì các thức lẽ ra tức kiến, kiến lẽ ra tức các thức.

Người mù, ngủ say v.v... vì sao không thấy?

Nếu cho rằng, bấy giờ, người không có nhãn thức, điều này cũng không đúng, vì loại thể đồng. Nhãn thức này và loại thể của các thức đâu khác? Khác là không thể thấy. Thức này riêng chủ thể thấy. Các bào chứa như thế v.v... trước kia đã rộng giải. Hoặc một pháp, lẽ ra có hai thể:

1. Thể, chủ thể thức.
2. Thể, chủ thể kiến.

Nếu chẳng phải thể kiến, thừa nhận chủ thể kiến: Tức chỗ ông y cứ, có lỗi lầm lớn. Nếu cho rằng, như tuệ, chủ thể kiến, chủ thể lựa chọn, về lý không trái, tuệ này cũng như thế.

Nếu không như vậy, kiến, tuệ không có khác nhau. Há không là kiến, thức cũng không có khác nhau?

Nếu vậy thì người có mắt lẽ ra không khác người mù? Vì sao không có mắt mà thành tựu nhãn thức? Được nói là mù? Mà người kia có mắt, thức khác hiện tiền, không gọi là người mù?

Những lỗi như thế, trước đã nói rộng. Cho nên nhất định biết nhãn thức chẳng phải kiến.

Lại có sự khác nói: Dùng đạo lý riêng để lập nhãn thức, nhất định chẳng phải kiến, nghĩa là không thể ngắm xem, vì bị sắc che khuất. Nhưng ý Kinh chủ không chịu nhân chướng ngại kia, nên trong bài tụng, nêu lên lời nói truyền thuyết, nghĩa là truyền thuyết kia, hiện thấy các sắc bị vách tường v.v... ngăn che, tức là không thể nhìn thấy. Nếu thức thấy, vì thức không có đối, nên tường vách v.v... không trở ngại, nên thấy che khuất sắc, bèn gạn hỏi lời đáp: Đối với sắc bị chướng ngại kia, nhãn thức bất sinh. Thức đã bất sinh, làm sao sẽ thấy?

Lời gạn hỏi này thật phi lý, vì nhãn thức đối với sắc kia, nếu thừa nhận được sinh, cũng không thể thấy, vì thuyết trước đã nói: Thức khác vì không có khác nhau, cho nên đã nói: đối với sắc bị che khuất kia, nhãn thức không sinh, thức đã không sinh, làm sao thấy? Điều này không thành đáp.

Lại, không nên nói sắc bị che khuất, nhãn thức không sinh, vì về lý không thành, do ý vấn nạn nói: Nếu chấp nhãn thức có tác dụng thấy sắc. Vì thức không có đối, nên đối với sắc bị chướng ngại, nên cũng được sinh.

Nếu cho rằng, như thức phân biệt rõ tác dụng của sắc, đối với sắc bị che khuất, thức không được sinh, về lý cũng không đúng, vì thuyết này thừa nhận nhãn thức và nhãn có đối, vì chuyển biến một cảnh. Nếu nói ta nói, cũng đồng với đây, ông không nên như thế, vì không thừa nhận mắt thấy sắc làm cảnh của mắt, về lý không thành.

Lại, vì sao nói thức đã không sinh, làm sao sẽ thấy?

Vì sinh tức là thấy, thấy tức là sinh. Nếu nói: Thức đã không sinh, làm sao sẽ thấy”, tức là nói: Thức đã không sinh làm sao sẽ sinh. Hoặc nói: Thức đã không kiến làm sao sẽ kiến. Há không ở đây, lẽ ra là lời vấn nạn chung: Vì sao không sinh? Vì sao không thấy?

Lại, nếu có chấp: Tất cả nhân duyên đều chỉ sinh trước, không có cùng khởi, nghĩa là thức sinh hay không sinh, đều không thể thấy.

Căn cứ ở tông chỉ của thuyết kia, ở đây cũng chẳng đáp.

Lại, đối với lưu ly, vân, mẫu v.v... che lấp, nhãn thức cũng khởi, vì sao nói: Sắc bị che khuất, nhãn thức không sinh?

Nếu cho rằng: Vì ở trong ánh sáng, không có ngăn cách, nên được

sinh ấy, vả lại đã thừa nhận nhãn, thức đối với sắc bị chướng ngại, nghĩa sinh được thành, tức lời nói trước của ông, trái với điều mà ông đã thừa nhận. Lại, cái thấy hiện đời dù rời ánh sáng, nhưng nhãn thức vẫn khởi, như người thấy được các sắc tối đen, cầm thú đi đêm cũng thấy các sắc bị ngăn che do đen tối, chẳng phải vì muốn nhìn bóng tối, nên chờ đợi ánh sáng. Nếu nói: Pháp của cảnh giới, nên là như vậy, thì loài cầm thú đi đêm, lẽ ra như con người v.v...? Bị bóng tối che khuất, thức cũng không sinh, không thể nói: Sắc của một bóng tối đen, đối với con người, đối với súc vật, tánh chúng thường đối khác.

Nếu nói: Pháp các đường như thế. Không đúng, vì các đường là dị thực, nên mèo, chồn, chó v.v... ở trong bóng tối đen, khởi tâm nhiễm ô, vì nhận lấy các sắc, nên chỉ mắt dị thực thuộc về thể đường, nên có thể ở trong đó, chấp như thế này: Pháp dị thực là như vậy. Ở trong các đường, hoặc có công năng nhận lấy sắc bị bóng tối che khuất.

Nếu cho rằng, đi đêm, mắt của cầm thú v.v... vì thường kèm theo ánh sáng, nên có thể thấy, về lý cũng không đúng, vì không thể được.

Nếu nói vì ít, nên không thể được, đối với sắc của cảnh xa xăm, tác dụng soi rọi, lẽ ra không có, qua đó, nhãn thức không nên được khởi. Cho nên, đã nói: Đối với sắc bị ngăn che, nhãn thức không sinh. Thức đã không sinh, làm sao thấy, chẳng đáp như lý, chỉ vì chưa xem xét sự yêu thích của con người.

Nếu vậy, nhãn căn có thể nhìn thấy luận giả, vì sao không nhận lấy các sắc bị che lấp?

Vì mắt có đối nên đối với sắc bị ngăn che, không có công năng thấy, vì chuyển biến thức với một cảnh nơi đối tượng nương dựa, nên cũng không được khởi.

Ở đây, Kinh chủ lại vấn nạn: Mắt Há như cảnh của thân căn, hợp mới nhận lấy, mà vì nói có đối, nên không thấy sắc kia?

Vấn nạn này không đúng, vì không hiểu rõ thuyết nói nghĩa có đối. Vì sao? Vì ở đây, không chỉ nói mắt là chướng ngại vì pháp có đối, nên chỉ nhận lấy cảnh hợp, chẳng phải cảnh không hợp, nên không thể nhận lấy các sắc bị chướng ngại. trong đây cũng căn cứ vào nghĩa cảnh giới có đối, ý nói: Nếu đối với cảnh này có bị câu ngại, người kia sẽ ở cảnh khác, lập ra không có chướng ngại, cũng không khởi tác dụng, hướng chỉ đối với tất cả cảnh, có chướng ngại, pháp nên như thế, không thể cùng lúc nhận lấy các cảnh giới.

Nếu vậy, nhãn thức cũng là có đối, không nên chỉ nói mắt có đối, cho nên đối với sắc bị chướng ngại, không có công năng thấy, cũng

không nên nói là thức vì chuyển biến với một cảnh nơi đối tượng nương tựa, nên có thể nói là đối với nhãn thức kia không sinh, do tự nói, tất cả cảnh có, vì pháp nên như thế.

Ví dụ này không đúng, vì ý không hơn. Về nghĩa của ta, ý nói: Mắt và cảnh giới là tánh có đối, nên sắc là tánh có đối, chướng ngại, nên đối với sắc bị ngăn ngại kia, tác dụng của mắt không sinh, ý và ý thức dù có chỗ nương tựa, chủ thể nương tựa quyết định mà không có tác dụng quyết định của một cảnh, chẳng phải hai thứ này có công năng nhận lấy một cảnh giới cùng lúc. Cảnh giới mà nhãn căn, đối tượng nương tựa đã nhận lấy, tức là nhãn thức, chủ thể nương tựa đã nhận lấy. Lại, tất nhiên đồng thời, cho nên, đối với cảnh giới bị chướng ngại kia, như ngăn dứt tác dụng của mắt, tác dụng của thức cũng vậy. Do đó, nên nói thức vì chuyển với một cảnh nơi đối tượng nương tựa, nên có thể nói đối với nhãn thức không sinh kia, thừa nhận kiến của thức ấy, vì sao không khởi? Há không là mắt, là có đối của cảnh giới, lúc bị cảnh ngọc lưu ly v.v... gây trở ngại, đối với đối tượng chướng kia, cũng có thể khởi tác dụng. Vì sao nói: Nếu ở cảnh này có bị trở ngại, ở cảnh khác kia, nếu không có chướng ấy, cũng không khởi tác dụng, hướng chi là đối với cảnh có chướng ngại? Há không nói trước kia không cùng có lúc nhận lấy? Khi nhận lấy ngọc lưu ly, không nhận lấy đối tượng chướng, thì không nhận lấy ngọc lưu ly, vì chẳng phải cùng nhận lấy, sẽ không có lỗi trái nhau.

Nếu vậy, vì sao mắt không thể nhận lấy sắc chướng ngại: như vách tường v.v... Ta không đồng với lời ông nói: Ở trong đó, vì ánh sáng không có. Vì sao? Vì thế gian hiện thấy, dù rời ánh sáng nhưng vẫn có thể nhận lấy. Đã nói không đồng, thì vì sao không nhận lấy các sắc chứa nhóm, vì tánh chướng ngại? Thí như sáng, tối là chướng ngại bất đồng, như tối và sáng, dù đồng xứ sắc, nhưng bóng tối đã chướng ngại, người không thể nhận lấy, ánh sáng, con người, sắc bị ngăn ngại, mà không thể nhận lấy vách v.v... đối chướng ngại.

Cũng thế, mặc dù chủ thể nhận lấy các sắc, đối tượng chướng ngại: ngọc lưu ly v.v... nhưng không có khả năng nhận lấy tường vách v.v... đối tượng ngăn ngại, vì nhãn căn này chỉ thấy tường vách v.v... không nhận thấy các sắc, đối tượng chướng ngại vách v.v... vì có tánh chướng ngại của sắc chứa nhóm, pháp lẽ ra như thế, không thể tìm tòi gạn hỏi. Có căn, dù chủ thể nhận lấy cảnh không hợp, nhưng vì do ít chướng ngại, mà không thể nhận lấy cảnh không hợp khác. Có căn dù chủ thể nhận lấy đối với cảnh hợp, nhưng vẫn có cảnh hợp, không thể

nhận lấy. Kinh chủ nói: Mắt Há như căn, cảnh của thân hợp mới nhận lấy, mà do có đối, nên không thấy sắc kia. Ở đây, nên vấn nạn: Nếu căn, chủ thể nhận lấy cảnh không hợp, thì có thể nhận lấy tất cả không hợp. Nếu không nhận lấy cảnh hợp, thì tất cả hợp, nên chủ thể đều nhận lấy.

Nếu không như vậy, thì lời nói sẽ trở thành không có tác dụng? Cho nên, đã nói:

Vì mắt có đối, nên đối với sắc bị ngăn che, không có công năng thấy. Không có công năng thấy. Vì thức chuyển với một cảnh làm đối tượng nương tựa, nên có thể nói đối với nhãn thức kia không sinh, thừa nhận thức, kiến, vì sao không khởi?

Lập, phá như thế, về lý, lý cực thành tựu.

