

LUẬN A TỶ ĐẠT MA THUẬN CHÁNH LÝ

QUYỂN 8

Phẩm 1: NÓI VỀ BẢN SỰ (PHẦN 8)

Đã nói ba căn nhận lấy không phải đến cảnh, ba căn khác như mũi v.v... trái với trên, nghĩa là mũi, lưỡi, thân, chỉ nhận lấy cảnh đến.

Làm sao biết mũi chỉ nhận lấy đến hương?

Có thuyết nói: Khi nín thở thì không ngửi mùi hương. Nhân này đối với nghĩa, chưa đủ chứng thành.

Nếu khi có hơi thở, thì ngửi mùi hương, sao có thể chứng tỏ mũi chỉ nhận lấy đến hương?

Vì các cực vi không tiếp xúc nhau.

Không tiếp xúc nhau là sao?

Nếu thể khắp của các cực vi tiếp xúc nhau, thì sẽ có lỗi là vật thể có thật xen lẫn nhau, nếu tiếp xúc một phần thành, có phần mất.

Cho nên, nhân này đối với mũi chỉ nhận lấy hương đến căn, chưa đủ chứng thành. Khi thật có hơi thở, có thể nhận lấy mùi hương, nhưng không tiếp xúc nhau, nghĩa đến làm sao thành?

Vấn nạn kia đã như thế, thì nhân này làm sao hiểu? Nay, xem nghĩa đến, nghĩa là cảnh và căn, gần gũi mà sinh, mới có thể nhận lấy.

Do lý này, nên nói mũi, lưỡi, thân chỉ nhận lấy đến cảnh. Như nói: Mắt, má thể v.v... đến sắc, mắt không thể thấy, chẳng phải mắt, má v.v... chủ yếu tiếp xúc, nhãn căn mới được gọi là đến, chỉ mắt v.v... đến gần căn sinh, tức gọi là đến.

Do không thể thấy như là đến sắc, nên nói nhãn căn nhận lấy không phải đến cảnh. Như căn như nhãn v.v... nhận lấy không phải đến cảnh, nhưng không thể nhận lấy cảnh giới rất gần, mũi v.v... cũng vậy, tuy nhận lấy đến cảnh mà không thể nhận lấy cảnh giới rất gần chỉ do hương v.v... đến gần căn sinh, nên nói ba căn nhận lấy đến không có lỗi chẳng phải cực vi căn, cảnh, mũi, hương lẫn lượt tiếp xúc nhau, vì

chẳng phải đối tượng xúc. Lại, là tánh chướng ngại có đối, nên tiếp xúc thì có lỗi.

Vì chỉ rõ nghĩa này, lại phải nghiên cứu. Nếu có vấn nạn rằng: Nếu các cực vi không tiếp xúc nhau, làm sao vủ, đánh, được phát ra âm thanh. Nay, âm thanh này há đồng với tiếng cú vọ v.v... phải do hợp với đức, mới sinh ra tiếng, mà làm vấn nạn này. Nhưng khi vật thể hợp, vì về lý không thành, không nên thừa nhận có hợp đức, sinh tiếng.

Nếu vậy, làm sao có được tiếng phát ra?

Trong giáo lý bậc Thánh chân thật này, lia, hợp, đánh, danh, chỉ dựa vào đại chủng, nghĩa là có hai thứ bốn đại chủng thù thắng, lúc lia, hợp, sinh, vì được tên kia, nên đại chủng của phần vị này, là nhân sinh của tiếng. Nhân này cùng sinh ra tiếng, là cảnh của nhĩ căn.

Cảnh này có lỗi gì?

Cảnh kia không chịu chấp nhận, ta không chịu chấp nhận, cũng có nhân duyên, nghĩa là các cực vi, đã không tiếp xúc nhau, nghĩa hợp của đại chủng kia đây há thành? Lúc sinh gần gũi, thì gọi là hợp, đâu đợi tiếp xúc nhau mới được gọi là hợp.

Lại, ông không nên do dự về nghĩa này. Đại chủng kia đây nhất định không tiếp xúc nhau. Vì sao? Vì là đối tượng xúc, vì chẳng phải chủ thể xúc, nên trong các sắc uẩn, chỉ có giới xúc, gọi là đối tượng xúc, chỉ có thân căn, gọi là chủ thể xúc. Ngoài nghĩa xúc này, lại không nên tư duy.

Nếu cho rằng đối tượng xúc cũng là chủ thể xúc, thì phải thừa nhận thân căn cũng là đối tượng xúc, tức cảnh có cảnh, ấy là lẫn lộn. Nhưng không có lẫn lộn, vì lập cảnh có cảnh.

Nếu cho rằng hai căn cảnh này không có lẫn lộn, thì sở duyên, đối tượng nương tựa của thân thức sẽ khác nhau, há không do thân căn này trở thành lẫn lộn? Nghĩa là nếu thân căn cũng là đối tượng xúc, thì vì sao không làm sở duyên của thân thức?

Nếu cho giới xúc cũng là chủ thể xúc ấy, thì vì sao không tạo ra đối tượng nương tựa của thân thức?

Nếu các cực vi nhất định không tiếp xúc nhau, thì luận Tỳ-bà-sa không nên nói phi xúc là nhân sinh ra xúc này. Nghĩa là vật ly tán, khi đang hòa hợp, là xúc làm nhân, sinh ra phi xúc, nghĩa là lúc vật hòa hợp đang lìa tan, xúc này làm nhân, sinh ra xúc này, nghĩa là khi vật hòa hợp lại hòa hợp, phi xúc làm nhân, sinh ra phi xúc, nghĩa là hương du trần đồng loại nối tiếp nhau.

Tông Tỳ-bà-sa quyết định không thừa nhận nghĩa cực vi lẫn lượt

tiếp xúc nhau, nên biết lời nói kia có ý thú riêng. Vả lại, hưởng du trần có nhiều cực vi gom lại, mà thuyết của luận Tỳ-bà-sa kia nói phi xúc làm nhân, sinh ra phi xúc, nên biết lời nói đó nhất định có ý riêng.

Có ý riêng gì? Nghĩa là về sự hòa hợp, nói lời nói xúc. Sư Tỳ-bà-sa đều tạo ra thuyết này: Chỉ do sự duy trì của sức của giới gió, khiến cho các cực vi hòa hợp, không phân tán. Vì các duyên hợp, nên khi nhóm sắc sinh, nói là nhân của phi xúc, sinh ra xúc này, tức nhân lìa tan sinh ra nghĩa tu tập.

Há chẳng phải không có sự không tụ tập cực vi mà duyên nơi đối đãi mới tập hợp, lẽ ra tất cả là xúc làm nhân sinh ra xúc này? Có thuyết nói: Cũng có cực vi không tụ tập, cho nên không có lỗi này.

Có thuyết nói: Vì đối đãi với sắc hòa hợp thô, nên đối với sự hòa hợp vi tế, đặt ra tên phi xúc, nên nhân của phi xúc sinh ra xúc này, là nhân của nhóm tế, sinh ra nghĩa nhóm thô, nên lời nói của luận kia, về nghĩa không có lỗi. Vì các duyên hòa hợp, nên nhiếp giữ nhóm sắc, khi giới gió diệt, trái với nhóm sắc này, làm ly tán sắc, khởi, tức ở phần vi này nói là nhân của xúc sinh ra phi xúc, là nhân của nhóm thô, sinh ra nghĩa của nhóm tế. Vì các duyên hợp, nên nhiếp giữ nhóm sắc, giới gió không diệt. Các nhóm sắc thô hoặc sinh tự loại, hoặc chuyển biến sinh thô, nói là nhân của xúc sinh ra xúc này, nhân của nhóm thô này sinh ra nghĩa của nhóm thô.

Do đạo lý này, các hưởng du trần, chủ thể nhiếp giữ thô, giới gió không khởi, nhóm tế nối tiếp nhau, không chuyển biến thành thô, gọi là nhân của phi xúc sinh ra phi xúc, là nhân của nhóm tế sinh ra nghĩa của nhóm tế. Đây là lời nói của luận Tỳ-bà-sa kia đã có ý riêng.

Lại, đối với phi sắc, cũng nói lời xúc, như Khế kinh nói: Khi xuất định diệt, sẽ tiếp xúc bao nhiêu xúc? Sẽ tiếp xúc ba xúc: Nghĩa là xúc bất động, xúc vô sở hữu và xúc vô tướng. Nhưng chẳng phải trong đây có thể chấp có thật nghĩa xúc lẫn nhau. Cho nên, đã nói đại chủng đây, kia nhất định không tiếp xúc nhau, nên lý cực thành.

Nếu đã thừa nhận tiếp xúc nhau thì có lỗi gì?

Há không là trước đã nói: Nếu thể khắp của các cực vi tiếp xúc nhau, thì sẽ có lỗi là thể của vật thật xen lẫn nhau. Nếu tiếp xúc một phần, sẽ trở thành lỗi có phần. Nhưng Thượng tọa bộ kia ở đây lại nói: Các thể cực vi tức là phương phần.

Sao có “thể” lại nói không có phương phần?

Lời nói này phi lý, vì đã thừa nhận cực vi, lại không có phần tế, vì có tự thể. Là phương phần: Các pháp không có sắc, đã có tự thể, vì

không có khác nhau, nên là phương phần. Nếu cho không có sắc, sẽ không có nghĩa hòa hợp. Vì thế, không nên gọi là phương phần. Lời này cũng phi lý, vì các pháp không có sắc, mà có xứ, cũng nói là có hòa hợp.

Lại, Tông luận kia nói: Sắc có hòa hợp, cũng không đúng, vì thành một, không nên một thể mà có thể gọi hòa hợp? Lại, Thượng tọa bộ kia nói: Hai loại cực vi, vì đều không có phần, nên trụ xứ không có khác. Điều này cũng phi lý, vì luận kia tự nói.

Có thuyết nói: Xứ cực vi không chướng ngại nhau. Tông này có lỗi, vì nói có đối, là trái với Thánh giáo.

Vì sao lại nói hai loại cực vi?

Vì đều không có phần, nên chỗ ở không khác nhau. Lại, luận kia đã nói: Tức là do đó, nên thừa nhận căn cứ vào xứ đồng, nói là không rời nhau. Lại, nói rất ít thừa nhận năm cực vi đồng ở một chỗ, không trở ngại nhau. Những lời nói này đều phi lý, vì, nếu chấp nhận năm cực vi đồng một chỗ, thì vật nào làm chướng ngại trăm ngàn câu chi, còn nếu không thừa nhận đồng một chỗ, như thế chỗ của một cực vi bao dung tất cả cực vi đã có, đây là một vi lượng chung của thế gian. Hoặc không thừa nhận rất ít năm vi đồng ở một chỗ không chướng ngại nhau, vì chỗ đa số cực vi nhóm hợp rất nhiều, thành thử nên thừa nhận cực vi có phần. Hoặc thừa nhận các cực vi lẫn nhau không tiếp xúc nhau, nghĩa không rời nhau. Khác với nghĩa này, có thể trở thành không có một cực vi hiện tại nào dừng lại riêng mà không nhóm hợp, như trước đã nói.

Cho nên, trong tất cả nhóm hòa hợp, tùy theo đối tượng thích hợp với cực vi, đều có tất cả. Do cực vi hòa hợp này, nên nói là lời nói không lia nhau, chẳng phải căn cứ ở chỗ đồng, gọi không rời nhau, nhưng vì không có phần, nên nghĩa không xúc chạm được thành.

Nếu vậy, thân căn và giới xúc làm sao khiến chủ thể xúc, đối tượng xúc được thành?

Đã thành cực vi không tiếp xúc nhau. Về nghĩa chủ thể, đối tượng tiếp xúc, nay nên tư duy chung.

Nếu cho rằng Tông ta do chủ thể, đối tượng tiếp xúc đã thừa nhận sự tiếp xúc nhau, lại tư duy đối tượng nào? Chỉ ông tự nên suy lường, đo lường nghĩa này. Điều này không đúng, vì Tông luận thừa nhận xúc, ở trong nghĩa này nên phải đồng tư duy, nghĩa là nếu mũi, lưỡi với cực vi của cảnh chính nó cũng tiếp xúc nhau, vì sao không thừa nhận cực vi của căn, cảnh này là chủ thể, đối tượng xúc?

Nếu không thừa nhận cực vi tự cảnh của hai xúc, mà đồng với

thân căn, gọi là nhận lấy đến cảnh, như lý thú kia, ở đây cũng đồng như thế. Hoặc trong phi sắc nên có tiếp xúc nhau, như sự tiếp xúc đã dẫn trước kia, vì ba xúc. Cho nên, trong đây phải tư duy, lựa chọn chung những ý thú về nghĩa xúc của Khế kinh nói nhưng trước ta đã nói, cảnh với căn vì gân gũ mà sinh, mới có khả năng nhận lấy, nên gọi nhận lấy cảnh đến. Nay, chủ thể, đối tượng xúc, căn cứ ở cảnh đến kia, nên trở thành rất gân gũ.

Há không là tất cả căn mũi, lưỡi, thân đều nhận lấy cảnh đến, vì không có khác nhau, tức là chủ thể xúc chung luôn căn mũi, lưỡi, đối tượng xúc lẽ ra cũng gồm cả hương, vị. Điều này cũng phi lý. Sự gân gũ dù đồng, nhưng ở trong đó có phẩm khác nhau, như mắt, má v.v... tuy đồng gọi là đến mà trong đó chẳng phải không có phẩm riêng, chẳng phải mắt, má v.v... gọi là đồng được đến, tức khiến cho tất cả “đến” không có khác nhau. Má, thể, thuốc, mắt bị màng che có phẩm loại riêng trong sự gân gũ dần của nhãn căn kia. Lại, như mắt v.v... nhận lấy, không phải đến đồng, trong không phải cảnh đến, chẳng phải không có phẩm riêng, mũi v.v... cũng vậy, nhãn lấy cảnh đến, đồng ở trong cảnh đến, nên có phẩm riêng. Lại chất trơn, nhám v.v... thế gian khởi chung danh, tướng, đối tượng xúc, đối với thân căn kia, nói tên chủ thể xúc, nên không có lỗi.

Có thuyết nói: Thật không có chủ thể xúc, đối tượng xúc, nhưng vì dường như có, nên giả đặt tên xúc, hoặc nhậm vận ở trong đó, lại mong cầu lý khác. Vả lại, không nên thừa nhận cảnh và thân căn, thật sự lại tiếp xúc nhau, như trước đã nói: Cảnh và có cảnh, vì tạp loạn, cho nên phải thuận theo chánh lý này, nói là chủ thể, đối tượng xúc, gọi là khởi nhân duyên.

Có sư khác nói: Mặc dù các cực vi không tiếp xúc nhau, mà sắc hòa hợp tiếp xúc nhau, không có lỗi. Do sự vả, đánh này, được phát ra âm thanh, như các cực vi dù không có biến đổi ngăn ngại, nhưng sắc hòa hợp đổi thay, trở ngại chẳng phải không có. Việc này không đúng, vì chẳng lia cực vi, có sắc hòa hợp. Nếu sự hòa hợp xúc thích ứng với cực vi xúc, thì hòa hợp kia tức phải thừa nhận cực vi tiếp xúc nhau.

Cho nên, ở trước nói, về lý là hơn. Lại, Thượng tọa bộ nói: Nếu cực vi này tiếp xúc với cực vi kia, và cực vi kia nhất định tiếp xúc với cực vi này, thì đã thành đối tượng xúc, đối tượng xúc của xúc khác, lý không trái nhau. Nếu khác với đây, cực vi sẽ lần lượt không nhiếp giữ nhau, lẽ ra không hòa hợp.

Nếu cho rằng nhiếp giữ là sức của giới gió, thì giới gió há giống

như tay bưng cầm, nhiếp giữ các cực vi khiến cho không rơi mất?

Vấn nạn này phi lý. Vả, như thử luân, phong luân nhiếp giữ khiến cho không rơi mất. Phong luân há giống như được tay bưng, cầm giữ, như sự nhiếp giữ của thử luân kia, cực vi này lẽ ra cũng như thế.

Nếu nói ta thừa nhận cực vi tiếp xúc nhau. Vì tiếp xúc gìn giữ nhau thì giống như vấn nạn tay bưng, thì hóa ra luống uổng! Như ông đã nói: Cực vi tiếp xúc nhau, sắp xếp theo thứ lớp, nhiếp giữ nhau. Ta cũng đã nói: Do sức giới gió, an bài gần gũi, vì có công năng nhiếp giữ nhau, vì thế không nên nói. Nếu khác với đây, thì cực vi sẽ lần lượt không có nhiếp giữ, lẽ ra không hòa hợp, khác với lời ông đã nói: Cực vi lần lượt có nhiếp giữ nhau, vì hòa hợp thành.

Lại, không xúc chạm nhau, cũng có thể nhiếp giữ. Ví như thân căn không tiếp xúc thân thức, có thể nhiếp giữ, duy trì thức, khiến khởi hiện tiền.

Lại, Thượng tọa bộ kia nói: Nếu cực vi này tiếp xúc cực vi kia, thì cực vi kia nhất định tiếp xúc cực vi này. Đã thành đối tượng xúc, đối tượng xúc của tiếp xúc khác, về lý, không trái. Thượng tọa bộ kia không xem xét tư duy mà tạo ra thuyết này, như trước đã nói: Cảnh và thân căn, thật không xúc chạm nhau, lẽ ra cảnh và hữu xen lẫn nhau có lỗi, nên thể khắp một phần xúc trái với lý. Các pháp có đối, thể của chúng là chương ngại, thuộc về có đối, nên xứ sở lần lượt không bao dung nhau, không nên tiếp xúc nhau vì không có phần tế. Chẳng phải một phần xúc, đều có tánh riêng, chẳng phải toàn thể xúc, vì lỗi chỗ đồng nhiều cực vi, như trước đã nói.

Có thể nói như thế nào?

Nếu cực vi này tiếp xúc cực vi kia, cực vi kia nhất định tiếp xúc cực vi này, cho đến nói rộng. Lại, căn cứ thuyết này, lẽ ra cũng có thể nói: Nếu cực vi này thấy cực vi kia, thì cực vi kia nhất định sẽ thấy cực vi này. Đã thành đối tượng thấy, đối tượng thấy của thấy khác, lý không trái nhau. Cực vi này nếu nghe cực vi kia, thì cực vi kia nhất định nghe cực vi này. Đã thành đối tượng nghe, đối tượng nghe của nghe khác, về lý không trái v.v...

Cực vi kia đã không đúng, cực vi này làm sao như thế? Nếu giới của đối tượng xúc cũng không xúc chạm nhau, làm sao đại chủng lần lượt đối nhau, vì gồm nhiếp lợi ích lẫn nhau, hoặc tổn hại nhau, há phải xúc chạm nhau, mới có thể tổn ích? Khác với đây thì sao? Nếu phải như thế, thì ngắm xem tuyết, mặt trời v.v..., mắt bị tổn hại thế nào? Xem mặt trăng v.v... mắt được lợi ích ra sao? Mắt không nên đến đại

chúng mặt trời v.v... Ông lại không thừa nhận có ánh sáng mặt trời, mặt trăng kia đều vận hành đại chúng. Ông thừa nhận ánh sáng nương vào đại chúng của mặt trời, mặt trăng sinh. Do Thượng tọa bộ kia tự nói lời này: Sắc tạo đại chúng thường không rời nhau, cũng có phần ít được rời nhau, nghĩa là các ánh sáng nhật, nguyệt, đèn, ngọc báu, và lia các hoa, hương v.v... đi dạo một mình. Nhân luận sinh luận, vì thân căn đã chỉ nhận lấy “đến” cảnh, nên nhiệt trong ánh sáng mặt trời, vì thân hiện được, nên làm sao ông biết? Ánh sáng mặt trời chỉ dựa vào đại chúng của mặt trời, không dựa vào đại chúng của căn thân gần. Nếu ở chỗ này, thân cảm giác sức nóng, của mặt trời tức gần chỗ này, mắt thấy ánh sáng mặt trời, nên biết ánh sáng này không rời đại chúng, vì thế, nên chỉ gần đại chúng làm duyên, có thể hại, có thể ích lợi. Sự gần gũi đại chúng, chẳng phải cực vi kia rất xa, cũng chẳng phải xúc chạm nhau, nghĩa này đã thành.

Vả, như đối tượng xúc chạm, không xúc chạm thân căn, nhưng có thể làm nhân khiến cho tổn ích. Nếu cho đối tượng xúc, xúc chạm vướng mắc thân căn, đại chúng của đối tượng nương tựa làm tổn ích, thì tuyết, ánh sáng v.v... đối với mắt thế nào?

Nếu thừa nhận đối tượng xúc, xúc chạm, vướng mắc thân căn, đại chúng đối tượng nương tựa có công năng làm tổn ích, nhưng không thừa nhận đại chúng, đối tượng nương tựa của thân, có công năng xúc chạm thân căn, vẫn làm tổn ích, há không là đại chúng lần lượt đối với nhau, mặc dù không xúc chạm nhau, do gần gũi nhau có thể làm nhân, nên nghĩa tổn ích được thành.

Vì thế, không nên nói: Nếu giới của đối tượng xúc cũng không xúc chạm nhau, làm sao đại chúng lần lượt đối nhau, làm tổn ích lẫn nhau, hoặc tổn hại nhau. Nhưng Đại đức nói: Tất cả cực vi thật ra không xúc chạm nhau, chỉ do không có gián cách, giả đặt tên xúc. Trong đây Kinh chủ chỉ bày rõ đức vượt hơn của cực vi kia, nói như thế này: Ý của Đại đức này, lẽ ra đáng yêu thích. Nếu khác với đây, thì các cực vi này nên có kẽ hở. Khoảng giữa đã trống rỗng, thì cái gì chướng ngại sự vận hành của nó, thừa nhận là có đối. Nay, nói Đại đức có ý nghĩa như thế, chẳng phải tức đáng ưa cũng chẳng phải đáng ghét, chỉ nên nghiên cứu tìm tòi.

Không có gián cách mà vẫn không xúc chạm nhau là sao?

Về lý, vì chưa rõ rệt nên ý thú sâu xa khó biết. Nếu nói các cực vi hoàn toàn không có lỗ hổng gián cách, nhưng không xen lẫn nhau, nên trở thành có phần. Không thừa nhận chỗ đồng lại không có lỗ hổng,

đã thừa nhận, không có gián cách, sao không xúc chạm nhau? Nên Đại đức kia nói gián cách chỉ nhất định, biểu thị nghĩa gần gũi. Trong đây nói gián cách, hoặc nêu rõ nghĩa nhất định, vì nhất định có lỗ hổng gián cách, nên gọi là định gián, như vì nhất định có nhiệt, nên gọi định nhiệt. Định này có lỗ hổng, về lý, nghĩa được thành, hoặc biểu thị nghĩa không có, nghĩa là trong đây không có sắc xúc bị gián cách như cực vi lượng, nên gọi không có gián cách.

Cực vi đại chủng không có gián cách như thế, gần gũi khi sinh, giả nói là xúc.

Nếu tạo ra cách giải thích này, Đại đức đã nói: Tất cả cực vi thật ra không xúc chạm nhau, chỉ do không có gián cách, nên giả đặt tên xúc, có nghĩa lý sâu xa, tức do thế lực hữu đối chướng ngại, hay làm chướng ngại nhau, thừa nhận là có đối, chẳng phải thừa nhận ở chỗ lần lượt chấp nhận nhau mà có thể nói là chướng, ngại có đối. Há sợ đồng chỗ mà ngăn dứt ở không có gián cách. Thừa nhận lỗ hổng có gián cách mà không có hướng đi, chẳng phải có đối tượng sợ hãi, pháp tánh nên như thế. Các người có đối, chỗ tất nhiên không đồng, chớ cho chỗ kia đồng hoặc thành có phần, nên ở trong không có gián cách. Về lý, tất nhiên không như vậy. Mặc dù ở khoảng giữa có một ít lỗ hổng trống rỗng, nhưng vì sức có đối, chống cự, ngăn dứt hành vi kia.

Lỗ hổng gián cách là gì?

Có sư khác nói: Là sắc không có xúc chạm.

Lại có thuyết nói: Điều không có sở hữu.

Kinh chủ lại nói: Lại thừa nhận cực vi, nếu có phương phần, thì xúc và không xúc đều nên có phần, nếu không có phương phần thì giả thuyết thừa nhận có xúc chạm nhau, cũng không có lỗi.

Thuyết này phi lý, vì có phần, phương phần, danh khác, nghĩa đồng, lập lời nói không có phần. Đã ngăn ngừa phương, phần, sao ở đây lại còn sinh nghi?

Nghĩa là thừa nhận cực vi. Nếu có phương phần, đã có phương phần, sao có thể xúc chạm?

Lại, xúc của thể khắp, hoặc xúc chạm một phần, cả hai đều có lỗi, mà trước đã nói đủ, sao lại nói: Nếu không có phương phần, nếu chấp nhận xúc chạm nhau, cũng không có lỗi này. Cho nên, đã nói không có lượng cực vi, vì sắc xúc đã gián cách, nên gọi không có gián cách.

Cực vi đại chủng không có gián cách như thế, gần gũi lúc sinh, giả thuyết là xúc, nghĩa ấy thành tự, không phải đồng chỗ ở, hoặc trụ ở không có gián cách, có thể thừa nhận nghĩa không có phần có đối

được thành. Nay, nên quán sát các căn như mắt v.v... vì đối với cảnh của mình, chỉ nhận lấy đẳng lượng, vì chuyển biến nhanh chóng, như quay lại vòng tròn lửa, thấy núi lớn v.v... là vì đối với cảnh mình, nhận lấy chung đẳng lượng hay không đẳng lượng?

Tụng nói:

Nên biết ba căn: Mũi...

Chỉ nhận cảnh đẳng lượng.

Luận nói: Trước nói đến cảnh, ba căn như mũi v.v..., nên biết chỉ có chủ thể nhận lấy cảnh đẳng lượng, như lượng cực vi của căn mũi, lưỡi, thân, cực vi của cảnh hương, vị, xúc cũng như thế. Vì hợp xứng nhau, sinh thức tị v.v...

Há không là cực vi của ba căn mũi v.v... có lúc không thể nhận lấy khắp hương v.v...? Vì sao lại nói chỉ nhận lấy đẳng lượng?

Do chẳng phải cực vi của ba căn như mũi v.v... đối với cực vi của hương v.v... có công năng nhận lấy quá lượng, nên nói: Chỉ có thể nhận lấy cảnh đẳng lượng, chẳng phải không có phần ít cực vi của ba căn, cũng có thể nhận lấy phần ít ba cảnh mà tùy theo vi lượng của cảnh đến căn ít nhiều, cực vi của căn với vi lượng cảnh chừng ấy, có thể khởi công dụng. Mắt, tai không nhất định, nghĩa là mắt đối với sắc, có lúc nhận lấy nhỏ, như thấy đầu sợi lông, có khi nhận lấy lớn, như tạm thời mở mắt, thấy núi lớn v.v..., đôi khi nhận lấy bằng nhau, như thấy quả nho, quả táo v.v... Nhĩ căn cũng nhận lấy lượng của tiếng muỗi, sấm, đàn cầm nhỏ, to v.v... với ý không có chất ngại, không thể nói về sự khác nhau của hình lượng âm thanh kia.

Trong bài tụng, nên biết lời nói gồm khuyên hãy biết rõ nghĩa này. Nay, nhân nghĩa ấy và lại nên quán sát.

Thế nào là cực vi của các căn như mắt v.v... an bài khác nhau? Vì không thể nhìn thấy. Mặc dù khó kiến lập, nhưng vì có đối, vì ở phương, xứ, vì hòa tập sinh, nên nhất định phải nói về sự khác nhau an bài cực vi các căn kia.

Cực vi nhãn căn, ở trên nhãn tinh, đối hưởng cảnh chính nó, an bài bên cạnh mà trụ, như hoa mạn ngát hương, từng mô úp trong suốt, khiến cho không phân tán.

Có thuyết nói: Các mô chồng chất như viên tròn mà trụ, vì thể trong suốt, như ao, suối mùa thu, không ngăn ngại nhau.

Cực vi nhĩ căn, ở trong lỗ tai, xoắn ốc trụ, như cuốn vỏ cây hoa.

Cực vi tị căn, ở trong trán mũi, phía dưới trên lưng như hai móng tay.

Ba căn đầu này, tạo thành hàng ngang, không có cao thấp, trông như chiếc mào, tràng hoa.

Cực vi thiệt căn, được bố trí ở phía trên lưỡi, như hình bán nguyệt, chính giữa hình lưỡi, lượng như đầu sợi lông, chẳng phải vì cực vi thiệt căn cùng khắp, mà cực vi nơi thân căn ở khắp phần thân, như lượng thân hình.

Cực vi nữ căn, hình giống như mặt trống cơm.

Cực vi nam căn, hình giống như ngón tay trở.

Cực vi nhãn căn có lúc tất cả đều là đồng phần, đôi khi tất cả đều là đồng phần kia. Có khi tất cả là đồng phần kia, còn lại là đồng phần, cho đến cực vi thiệt căn cũng như vậy.

Cực vi nơi thân căn nhất định không có, tất cả đều là đồng phần, cho đến trong Nại-lạc-ca cực nhiệt: ngọn lửa mạnh quanh thân, cũng có vô lượng cực vi thân căn, là đồng phần kia, nên nói thế này: Nếu phát thức khắp, thân lẽ ra tan hoại, do không có căn, cảnh, gọi là một cực vi được nương tựa duyên có thể phát thân thức. Năm thức quyết định chứa nhóm nhiều cực vi, mới thành tánh nơi đối tượng nương tựa, sở duyên.

Thế nào là kiến lập đối tượng nương tựa của sáu thức?

Và như năm thức chỉ duyên hiện tại, ý thức duyên chung ba đời, chẳng phải đời.

Như thế, chủ thể nương của các thức cũng như vậy ư? Không như vậy thì sao? Tụng nói:

Nương sau, chỉ quá khứ

Năm thức nương hoặc đều.

Luận nói: Do thân sáu thức vô gián diệt rồi, đều gọi là ý. Ý này làm chỗ dựa cho căn. Cho nên, ý thức chỉ nương tựa quá khứ, năm thức như nhãn thức v.v... đã nương tựa hoặc cùng có, hoặc nói biểu thị thức này cũng nương tựa quá khứ, nghĩa là năm thức như nhãn v.v... là cùng có đối tượng nương tựa. Đối tượng nương tựa quá khứ, tức là giới ý.

Đối tượng nương tựa của năm thức như thế đều có hai, đối tượng nương tựa của ý thức thứ sáu chỉ một.

Vì muốn hiểu rõ nghĩa nương tựa khác nhau trong bài tụng, nên lại phải hỏi.

Nếu là tánh nơi đối tượng nương tựa của nhãn thức, tức là duyên vô gián của nhãn thức v.v... phải không?

Hỏi: Nếu là duyên vô gián của nhãn thức, lại là tánh nơi đối tượng nương tựa của nhãn thức ư?

Đáp: Nên tạo ra bốn luận chứng:

Luận chứng thứ nhất, nghĩa là nhãn căn cùng sinh.

Luận chứng thứ hai, nghĩa là giới pháp tâm sở vô gián diệt.

Luận chứng thứ ba, nghĩa là ý căn quá khứ.

Luận chứng thứ tư, nghĩa là trừ pháp đã nói, cho đến thân thức cũng thế.

Mỗi luận chứng đều nên nói căn mình. Ý thức nên tạo ra lời đáp thuận với luận chứng trước, nghĩa là tánh nơi đối tượng nương tựa của ý thức này: nhất định là vô gián duyên đẳng của ý thức, có duyên đẳng vô gián của ý thức này chẳng phải làm tánh nơi đối tượng nương tựa cho ý thức, nghĩa là giới pháp tâm sở của vô gián diệt.

Hỏi: Lại, giới năm thức là căn: của đối tượng nương tựa, nhất định có quá khứ, hiện tại. Cảnh, sở duyên kia cũng như thế hay có riêng?

Đáp: Đã diệt chưa sinh, chẳng phải cảnh của năm thức. Vì sao? Vì chuyển một cảnh với đối tượng nương tựa, nên đối với sự nương tựa chẳng phải hiện cảnh, vì không chuyển, nên có chấp cảnh của năm thức chỉ quá khứ, nên bảo người kia: Nếu như thế thì há không chỉ lấy đời trước làm duyên, cùng sinh với thức, đều chẳng phải tánh duyên. Lại, đã diệt sắc, thể của chấp năm thức kia không có, chỉ có tâm phân biệt, nhận lấy làm cảnh khởi. Lại, nhất định nên thừa nhận căn, đối tượng nương tựa cũng ở quá khứ, có thể sinh hiện thức.

Thuyết kia nói như thế, đều không đúng. Vả lại, đặt để đối tượng nương tựa và cảnh thức khác. Làm sao cảnh của nhãn thức chỉ có quá khứ không duyên tất cả sắc quá khứ ư? Vì trăm năm diệt vô gián không khác.

Nếu cho rằng, không có mắt, vì nhận lấy nhân của mình. Sắc vô gián diệt là nhân của hiện thức, sắc của một trăm năm diệt, không có nghĩa nhân ấy, điều này cũng không đúng, vì không có nhân khác, chỉ có vô gián diệt là nhân của hiện thức, chẳng phải trăm năm diệt.

Có nhân nào làm chứng?

Như trăm năm kia đã diệt các sắc, cùng với nhãn thức hiện tại đều không tương quan, sắc vô gián diệt lẽ ra cũng như thế. Đã không có khác nhau thì đâu riêng gì làm nhân cho hiện thức này đối với trăm năm cũng có khác nhau, khi nhãn thức sắp sinh, vì sắc này làm duyên.

Nếu vậy, cảnh của nhãn thức lẽ ra chẳng phải quá khứ, vì thức ở vị lai duyên với cảnh hiện tại, nên cũng không thể nói là thời gian khác làm duyên, thời gian khác làm cảnh. Sắc này và nhãn thức, trừ làm tác dụng của cảnh.

Lại, làm duyên gì khi nhãn thức sinh, từ lâu đã diệt sắc, diệt gần

không có khác, sao không làm duyên?

Ông chấp diệt lâu với diệt gần đều chẳng phải thật thể vì không khác nhau. Lại, diệt lâu, gần có thể làm tác dụng của duyên. Về lý, đều không thành, chẳng phải cảnh giới hiện tại nối tiếp nhau đều khác, chẳng phải tánh của một quả, vì không khác nhau.

Lại, ông nên nói: Ba mũi, lưỡi, thân, sao gọi là nhận lấy gần “đến” cảnh, vì quá khứ, vị lai, nói là xa.

Lại, nếu năm thức chỉ duyên quá khứ, làm sao ở năm thức kia có giác hiện lượng, như ở thân mình có thọ nhận hiện lượng giác?

Nghĩa là ta từng nhận lãnh nỗi khổ, vui như thế. Lời bào chữa này không đúng, vì thời gian khác đối với thân mình nhận lãnh hiểu rõ, nghĩa là đối với thân mình, từng đã sinh thọ, thời gian khác nhận lãnh sự hiểu rõ của thời gian khác.

Thời gian nhận lãnh, nghĩa là thời gian tổn ích. Bấy giờ, sự thọ nhận này chưa làm cảnh hiểu rõ, nghĩa là rõ cảnh khác, thức sinh chung với thọ, đang thời gian hiện tiền, có thể làm tổn ích. Phần vị tổn ích này, gọi là thời gian lãnh nạp, tức thọ tự tánh, nhận lãnh tùy theo xúc, vì tự thể sinh, nên thức v.v... nhận lãnh hành tướng tổn ích kia, vì tự thể khởi, nên quá khứ diệt này, mới có khả năng làm cảnh, sinh sự nhớ nghĩ hiện tại. Phần vị nhớ nghĩ này, được gọi thời gian hiểu rõ.

Do nghĩa lý này chỉ ở hiện lượng, việc đã từng thọ nhận vì có giác hiện lượng, nên cảm giác hiện lượng, đối với tự thân thọ nhận, có nghĩa được thành.

Hiện lượng có ba. Dựa vào căn, nhận lãnh biết rõ. Vì sự khác nhau của tánh hiện lượng, nên sắc v.v... quá khứ. Đã thừa nhận chưa từng được sự thọ nhận hiện lượng, làm sao có thể nói như tự thân thọ nhận có giác hiện lượng. Như đối với thân người khác, thọ nhận chẳng phải tự lãnh nạp. Hiện lượng đã thọ nhận, không có giác lượng, nói: Ta đã từng thọ nhận khổ, vui như thế. Trí duyên thọ kia đã chẳng phải giác hiện lượng. Hiện sắc như thế v.v... chẳng phải tự dựa vào hiện lượng căn đã thọ nhận, thì không có giác hiện lượng, nghĩa là ta đã từng thọ nhận sắc như thế v.v..., trí duyên nơi cảnh kia, lẽ ra chẳng phải giác hiện lượng.

Lại, nếu năm cảnh như sắc v.v... hiện tại, chẳng phải đắc hiện lượng, như duyên thọ nhận vị lai mà khởi trí, duyên không từng nhận lãnh hiện lượng có được, tất nhiên sẽ không có tự cho rằng, ta từng thọ lãnh khổ, vui như thế, so sánh duyên sắc v.v... quá khứ đã khởi trí, duyên chẳng phải từng dựa vào hiện lượng mà căn có được, nên không

tự cho rằng ta đã từng lãnh thọ sắc v.v... như thế. Như khổ thọ v.v... tất nhiên vì nhận lãnh nạp hiện lượng rồi, mới có duyên giác hiện lượng kia sinh, như thế sắc v.v... tất nhiên vì dựa vào hiện lượng căn thọ nhận rồi, mới có duyên giác hiện lượng kia sinh, vì hiện bị ép ngặt, nên nhất định nên tín thọ. Nếu khi lãnh nạp thọ, thì chẳng phải duyên thọ làm cảnh. Lúc duyên thọ làm cảnh, chẳng phải thọ lãnh nạp, thì vì sao Đức Thế Tôn nói lời như thế này: Khi thọ nhận lạc thọ, như thật biết rõ thọ lạc, cho đến nói rộng. Điều này không sai trái, lời Phật nói như thế, là lúc quán sát, chẳng phải lúc lãnh nạp. Giải thích rõ hạnh quán, nghĩa là từng lãnh nạp hiện lượng đã được niềm vui trong thọ, vì không có mê lầm, nên nói như thế. Vì thế, không nên đối với cảnh chưa từng thọ của các hiện lượng, có giác hiện lượng. Do năm thức này chỉ duyên hiện cảnh, tất nhiên, lấy câu sinh làm sở duyên. Khế kinh đã nói: Mắt, sắc làm duyên, sinh ra nhãn thức, cho đến nói rộng.

Vì sao thức khởi, đều nương hai duyên, được gọi là đối tượng nương tựa ở căn, chẳng phải cảnh?

Tụng nói:

Tùy căn biến thức khác

Nên mắt v.v... gọi nương tựa.

Luận nói: Mắt v.v... tức là sáu giới như mắt v.v... do các căn như mắt v.v... có chuyển biến. Các thức chuyển khác, tùy căn tăng hao hụt có sáng tối. Chẳng phải sắc v.v... biến đổi khiến cho thức có khác, vì thức này tùy theo căn, không tùy theo cảnh, tên gọi nương tựa chỉ ở mắt v.v... chẳng phải căn khác.

Nếu vậy, thì ý thức cũng tùy theo thân chuyển, nghĩa là khi bệnh phong v.v... gây tổn não thân, ý thức liền rối loạn. Lúc thân thanh thái, mạnh khỏe, ý thức yên tĩnh.

Vì sao ý thức kia không lấy thân làm chỗ nương? Vì tùy theo đối tượng nương tựa của chính nó, nên không có lỗi này. Nghĩa là bệnh phong v.v... khi gây tổn não thân, phát sinh khổ thọ, tương ứng với thân thức. Thân thức như thế, gọi là rối loạn giới ý, thân thức này và khổ thọ lúc cùng rơi rớt, có thể vì ý căn, sinh rối loạn ý thức, trái với rối loạn ý thức yên tĩnh này. Cho nên, ý thức tùy theo đối tượng nương tựa của nó. Há chẳng phải là giới ý hữu lậu, thức vô lậu vô gián sinh hay sao?

Đồng khác như thế, làm sao ý thức tùy theo đối tượng nương tựa của nó, chẳng phải căn cứ ở loại hữu lậu, vô lậu v.v... gọi là tùy theo chỗ nương tựa của chính nó? Chỉ căn cứ sự khác nhau thêm bớt sáng, tối, như từ nhãn căn vô phú sinh ra nhãn thức thiện, bất thiện hữu phú

mà gọi là nhãn thức tùy theo đối tượng nương tựa của nó. Ý thức này cũng nên như thế.

Cho nên, chủ thể nương tựa chẳng phải tùy theo tất cả tánh pháp, đối tượng nương tựa. Nếu không đúng, thì chẳng phải chủ thể nương tựa vì tùy theo đối tượng nương tựa.

Vì sao đối tượng thức là cảnh chẳng phải căn, mà đặt tên thức tùy theo căn, chẳng phải cảnh? Tụng nói”

Kia và nhãn không chung

Nên tùy căn, nói thức.

Luận nói: Kia, nghĩa là vì trước nói: Nhãn v.v... gọi là nương tựa, nên đặt tên thức, tùy theo căn chẳng phải cảnh, vì nương tựa là vượt hơn.

Và không chung, nghĩa là mắt chỉ đối tượng nương tựa của nhãn thức của chính mình, sắc cũng chung làm nhãn thức của thân người khác. Và chung được ý thức của mình, người khác nhận lấy cho đến xúc thân, nên biết cũng như thế.

Há không là cảnh của ý thức vì không chung, nên gọi pháp thức?

Vấn nạn này phi lý, vì pháp chung, riêng, gọi chung, vì chẳng phải khắp, nên cảnh không đủ. Hai thứ nhãn trước, nghĩa là gọi chung là pháp, chẳng phải chỉ không chung, gọi riêng là giới pháp, chẳng phải thân nhiếp thức.

Lại, giới pháp riêng dù không chung với thứ khác mà chẳng phải căn tánh, đối tượng nương tựa của ý thức. Cho nên, nếu pháp là đối tượng nương tựa của thức và không chung, nghĩa là tùy theo kia, nói thức, sắc v.v... thì không đúng, nên không tùy theo giới pháp kia nói thức sắc v.v... như tay, tiếng trống, lúa mì, mầm v.v...

Lại, văn tụng này lại có nghĩa khác. Kia, nghĩa là các thức như nhãn thức v.v... vì bị tùy theo. Và không chung và vì do nhãn v.v... là không chung, nghĩa là có sắc một sinh (loài) phát ra nhãn thức bốn sinh, không có nhãn căn của một sinh, phát ra nhãn thức của hai sinh, hướng chi có khả năng phát thức bốn sinh. Như thế mắt của thân giới, cõi, họ, loại, vì đều phát riêng thức, nên gọi là không chung, nói rộng cho đến thân cũng như thế.

Há không là ý căn của sinh khác cũng phát ra ý thức của sinh khác? Chẳng phải hoàn toàn không phát, chỉ thời gian không cùng có. Không có ý của một sinh đều phát ra ý thức của hai sinh, và có thể như sắc v.v... nên nói lời này: Không có hai hướng chi bốn.

Các Thức như nhãn thức v.v... như thế, vì bị tùy theo, nên sinh

giới, cõi v.v... vì sinh thức riêng. Do hai nhân này tùy theo căn, chẳng phải cảnh.

Có người nói: Căn, thức cùng là tánh trong, cảnh chỉ là ngoài, nên theo căn mà nói.

Có thuyết nói: Căn, thức đều là số hữu tình, vì sắc v.v... không nhất định, nên tùy căn nói, các duyên hòa hợp, nhãn thức mới sinh.

Hỏi: Vì sao Khế kinh chỉ nêu sắc và mắt?

Đáp: Vì tánh là chỗ dựa, sở duyên của nhãn thức. Pháp khác dù là duyên sinh của nhãn thức, nhưng chẳng phải là chỗ dựa và tánh nơi sở duyên. Lại, là vì duyên gần gũi của nhãn thức.

Hỏi: Há không là không khí ánh sáng có thể sinh tác ý, cũng là duyên gần của nhãn thức ư?

Đáp: Hai duyên: Mắt, và sắc, đối với nhãn thức sinh, vì rất gần gũi, nên khác với không khí ánh sáng v.v... Lại, nhãn thức sinh, phải nhờ vào sức của chỗ dựa là sở duyên và vì không chung nên khi nhãn thức sinh, phải nhờ vào mắt, sắc làm sở duyên, là chỗ dựa pháp khác, không nhất định, nghĩa là thức của loài đi đêm, không nhờ ánh sáng mà sinh, thức, loài lội dưới nước, không đợi không khí phát ra từ con người thức mới sinh. Đối với sắc chướng ngại: lưu ly, phả chi ca v.v... cũng thế. Thiên nhãn phát thức, không cần không khí, ánh sáng.

Nếu cho rằng nhãn thức sinh, thì phải nhờ ánh sáng, ánh sáng gần, sắc gần, ánh sáng chủ, ánh sáng khách, vì nhất định làm duyên mới thấy sắc lại, nhãn thức phát, phải nhờ ở không khí, vì không khí đầy khắp mọi nơi. Điều này đều phi lý, vì mắt nhờ ánh sáng, phải nhờ ánh sáng lớn để soi rọi sắc thì mới thấy được, chẳng phải mắt mè, chồn v.v... có ánh sáng lớn, làm sao có thể thấy?

Lại có mắt người v.v... dù không có ánh sáng, nhưng ban đêm vẫn thấy sắc, rất trái với nghĩa của ông, như nói: Có người đối với sắc trong bóng tối, cũng có thể nhìn thấy, không đợi ánh sáng. Nếu không khí đầy khắp tất cả mọi nơi, vì không chướng ngại, nên cũng có thể nhận lấy sắc chướng ngại: như tường vách v.v... có thể sinh tác ý, chung với sáu thức làm duyên sinh chung, mắt, sắc chẳng phải chung. Cho nên, Khế kinh chỉ nêu mắt, sắc, hoặc như thuận theo đối tượng hóa độ, thích nghe, bèn nói các thí dụ dấu chân voi v.v... trong các Khế kinh. Duyên tác ý v.v... đều nói đủ tùy theo thân trụ, khi mắt thấy sắc thân, mắt, sắc, thức, địa là đồng hay không?

Nên nói bốn thứ này hoặc khác, hoặc đồng. Nói đồng, nghĩa là sinh cõi Dục, dùng mắt của địa mình, để thấy sắc của địa mình, bốn thứ

đều đồng địa, sinh sơ tĩnh lực, dùng mắt của địa mình để thấy sắc của địa mình, cũng đều đồng địa, chẳng phải sinh địa khác có bốn sự đồng.

Nói khác, nghĩa là sinh cõi Dục, nếu dùng mắt sơ Tĩnh lực để thấy sắc cõi Dục, sắc cõi Dục, nhãn thức sơ định thấy sắc sơ định, thân thuộc về cõi Dục, ba thuộc sơ định. Nếu dùng mắt của hai tĩnh lực để thấy sắc thân cõi Dục, mắt thuộc về hai định. Thức thuộc về Sơ định, thấy sắc thân Sơ định thuộc cõi Dục. Mắt, thuộc hai định, sắc thức Sơ định, thấy sắc hai định, thân thuộc cõi Dục. Mắt, sắc hai định, thức thuộc Sơ định.

Cũng thế, nếu dùng mắt của ba, bốn địa Tĩnh lực để thấy sắc địa dưới, hoặc sắc của địa mình, như lý nên biết. Cũng thế, nếu sinh địa bốn Tĩnh lực, thì bốn sự có khác, nên tư duy như lý. Giới khác cũng nên phân biệt như thế. Nay, sẽ lược nói về tướng quyết định này. Tụng nói:

*Mắt không ở dưới thân
Sắc thức không trên mắt
Sắc đối tất cả thức
Hai nơi thân cũng thế.
Như mắt, tai cũng vậy
Ba kể đều từ địa
Thân thức từ địa dưới
Ý bất định, nên biết.*

Luận nói: Ba thứ thân, mắt, sắc đều có ở cả năm địa, nghĩa là trong bốn Tĩnh lực, cõi Dục, nhãn thức chỉ ở sơ định cõi Dục. Nhãn căn trong đây đối với địa sinh của thân, hoặc ngang bằng, hoặc trên, sau cùng không ở dưới. Thức sắc đối với mắt v.v... dưới chẳng phải trên, nhãn căn của địa dưới, thấy xuyên suốt sắc thô, sắc tế ở trên, không có công năng thấy. Lại, nhãn căn ở dưới không có tác dụng vượt hơn, địa trên tự có nhãn căn thù thắng, ở trong địa dưới, vì tự có nhãn thức, nên mắt của địa dưới, chẳng dựa vào thức trên. Sắc đối với thức, chung các địa trên dưới, sắc thức đối với thân như sắc đối với thức nghĩa là chung cho địa mình, hoặc trên, hoặc dưới.

Thức đối với thân chung cho địa mình: Chỉ sinh trong sơ tĩnh lực cõi Dục, hoặc người địa trên chỉ sinh cõi Dục, hoặc người địa dưới chỉ sinh hai, ba, bốn địa tĩnh lực. Sắc đối với thân, ở địa dưới của mình. Từ mắt trên thấy, nếu địa trên, thì chỉ mắt trên thấy. Lại, do mắt của địa mình, chỉ thấy sắc dưới của mình. Nếu dùng mắt của địa trên, thấy sắc trên, dưới của mình. Nói rộng giới nhĩ, nên biết như mắt, nghĩa là tai không ở dưới thân, thức tiếng chẳng phải ở trên tai, tiếng đối với tất cả thức, hai đối với thân, cũng như thế. Tùy theo đối tượng thích ứng với tai, nói

rộng như trong phần giải thích mắt.

Ba thứ Mũi, lưỡi, thân, nói chung đều là địa mình, vì phần nhiều đồng nên hai thức hương, vị, vì chỉ cõi Dục, nên mũi, lưỡi chỉ nhận lấy đến cảnh giới.

Ở trong đó riêng, nghĩa là thân và xúc, địa cõi Dục kia tất đồng, vì nhận lấy đến cảnh, nên thức đối với thân xúc, hoặc tự, hoặc dưới. Tự nghĩa là nếu sinh sơ định cõi Dục, sinh ba định trên, gọi sơ là dưới. Nên biết bốn sự của giới ý bất định, nghĩa là có lúc ý với pháp, thân, thức đồng ở một địa, có khi trên, dưới, thân chỉ ở năm địa, ba chung tất cả, chỉ sinh năm địa. Tự ý, tự thức duyên pháp tự địa, gọi ý với ba đồng ở một địa.

Giới ý đôi khi ở địa trên. Nghĩa là lúc đạo trong định, nếu sinh cõi Dục, thì từ sơ Tĩnh lực, vô gián khởi thức cõi Dục, nhận thức rõ pháp cõi Dục, ý thuộc địa trên, ba thuộc về địa dưới, hoặc hai, ba, bốn tĩnh lực v.v... vô gián khởi một, hai, ba thức địa tĩnh lực, nhận thức sáng suốt pháp của địa sơ, hai, ba tĩnh lực, ý thuộc về địa trên, ba thuộc địa dưới. Như thế, nếu sinh sơ Tĩnh lực v.v... từ trên khởi dưới, như lý nên biết. Vào lúc thọ sinh, ý địa vô thượng dựa vào thân địa dưới, tất nhiên không có căn thân của địa dưới, vì không diệt thọ sinh trên.

Lại, định không có tâm địa trụ, dị mà qua đời. Như thế, nên biết không có ý địa dưới dựa vào thân của địa trên, dựa vào ý của địa trên, cảm thọ thân của địa dưới, thì không trái lý, nghĩa là từ vô gián của giới ý của địa trên, ở cõi Dục, sắc, lúc đầu tiên kết sinh, ý thuộc về địa trên, thân thức thuộc về địa dưới. Thân thức ấy đã thấu đạt pháp, hoặc địa mình, hoặc địa trên, hoặc không lệ thuộc. Như cho nên biết, dựa vào ý của địa dưới, thọ nhận thân của địa trên, cũng không trái lý, như khi đạo định, có ý địa dưới dựa vào thân địa trên, cũng không trái lý là sinh địa trên, trước khởi hóa tâm, thức thân của địa dưới. Như thế, pháp thức cũng nên nói rộng.

Lại, nên tư duy lựa chọn, nếu mắt cõi Dục thấy sắc cõi Dục, hoặc mắt cõi Sắc thấy sắc hai cõi. Bấy giờ sắc của cõi Dục, cõi Sắc kia, có thể được bao nhiêu thứ nhận thức do nhãn thức? Ở nhãn thức này lại khởi bao nhiêu thứ phân biệt?

Vì muốn cho không mê loạn đối với tông mình, nên trước, phân biệt chung, sau sẽ giải thích riêng. Nên biết trong luận này, vả lại nói về tính lường, và không nhất định tùy niệm, phân biệt khắp các địa.

Căn cứ hai thứ này, tất cả nhãn thức đều không có phân biệt. Lại, khéo phân biệt là khả năng duyên tất cả từ địa trên, dưới, phân biệt

nhhiễm ô là duyên địa trên của mình, phân biệt vô ký duyên địa dưới của mình. Tùy theo vào địa đã sinh, chưa lìa tham của địa kia, có đủ ba thứ phân biệt của địa này. Nếu đã lìa tham của địa kia, chỉ có hai thứ phân biệt của địa này, nghĩa là trừ nhhiễm ô, chẳng sinh địa khác, có mất thiện của Sơ tĩnh lự, thức hiện ở trước. Do đó, nhất định hệ thuộc sự sinh, sinh Sơ tĩnh lự, cũng không được dựa vào nhãn căn của địa khác khởi nhãn thức thiện, chẳng phải sinh địa khác, có thể khởi phân biệt vô phú vô ký của địa khác hiện tiền, vì sự kiện này cũng nhất định lệ thuộc sinh, chẳng phải ý trong đây chỉ nói một sinh đã khởi phân biệt, vì nếu nói một sinh, thì người sinh địa trên, nên nhất định sẽ không có phân biệt địa dưới, tức trong sự sinh này, ba phân biệt kia không có chấp nhận được hiện có ở trước.

Lại, phân biệt địa trên, lẽ ra chỉ có thiện, không có vô ký. Vì trước đã nói nhân, nên nói chung, sinh khác đều được có đủ.

Đã phân biệt chung, kế sẽ giải thích riêng.

Đoạn thiện căn: Khi mất thấy sắc, sắc này nhhiễm ô vô phú vô ký, nhãn thức đã nhận thức, ở đây, lại khởi ba thứ phân biệt, nghĩa là thiện, nhhiễm ô, vô phú vô ký, không đoạn thiện căn. Người chưa lìa tham, khi mất thấy sắc, sắc này có ba thứ, đối tượng nhận thức của nhãn thức, ở đây lại khởi ba thứ phân biệt. Nếu các phàm phu sinh ở cõi Dục, đã lìa tham cõi Dục, chưa lìa tham của Sơ định khi dùng mắt cõi Dục thấy các sắc, sắc này là đối tượng nhận thức của nhãn thức thiện, vô phú vô ký. Ở đây lại khởi phân biệt cõi Dục.

Nếu thoái lui pháp: Có đủ ba thứ, không thoái lui pháp, thì chỉ có hai thứ: Trừ nhhiễm ô khi dùng mắt sơ tĩnh lự để thấy sắc cõi Dục, sắc này chỉ là đối tượng nhận thức của nhãn thức vô phú vô ký. Ở đây, lại khởi phân biệt cõi Dục, như trước nên biết, ở đây lại khởi hai thứ phân biệt của địa sơ Tĩnh lự, là trừ nhhiễm ô, khi dùng mắt sơ Tĩnh lự để thấy sắc của địa kia, sắc này chỉ là đối tượng nhận thức của nhãn thức vô phú, vô ký. Ở địa này lại khởi phân biệt cõi Dục. Nếu thoái lui pháp sẽ có hai thứ, nghĩa là trừ vô ký, không thoái lui pháp thì chỉ có thiện. Ở đây, lại khởi ba thứ phân biệt địa sơ Tĩnh lự. Đã lìa tham của sơ định, chưa lìa tham của hai định, khi dùng mắt của hai Tĩnh lự để thấy sắc cõi Dục, sắc này chỉ là đối tượng nhận thức của nhãn thức vô phú vô ký. Ở đây, lại khởi phân biệt cõi Dục. Nếu thoái lui pháp, thì có đủ ba thứ. Không thoái lui pháp chỉ có hai thứ, nghĩa là trừ nhhiễm ô. Ở đây, lại khởi phân biệt Sơ định, nếu là thoái lui pháp, thì có hai thứ, nghĩa là trừ nhhiễm ô. Không thoái lui pháp bất thoái thì chỉ có thiện. Ở đây, lại khởi

hai thứ phân biệt của hai địa Tĩnh lực, nghĩa là trừ nhiễm ô, khi dùng mắt của hai Tĩnh lực để thấy sắc sơ định, sắc này chỉ là đối tượng nhận thức của nhãn thức vô phú vô ký. Ở đây, lại khởi phân biệt cõi Dục. Nếu là thoái lui pháp, thì có hai thứ, nghĩa là trừ vô ký, không thoái lui pháp, thì chỉ là thiện. Ở đây, lại khởi phân biệt Sơ định. Nếu thoái lui pháp sẽ có đủ ba thứ, không thoái lui pháp thì chỉ là thiện. Ở đây lại khởi hai thứ phân biệt của địa hai tĩnh lực, nghĩa là trừ nhiễm ô khi dùng mắt hai tĩnh lực để thấy sắc của hai định. Sắc này chỉ là đối tượng nhận thức của nhãn thức vô phú vô ký. Ở đây, lại khởi phân biệt cõi Dục. Nếu thoái lui pháp thì có hai thứ, là trừ vô ký, không thoái lui pháp, thì chỉ có thiện. Địa sơ Tĩnh lực đã khởi phân biệt, cũng biết như thế. Ở đây, lại khởi ba thứ phân biệt của hai tĩnh lực, tùy theo ở đây đã nói. Giải thích riêng về lý thú, đã lia tham của hai định, chưa lia tham của ba định. Đã lia tham của ba định, chưa lia tham của bốn định, đã lia tham của bốn định, như lý, nên tư duy, lựa chọn. Như nói phàm phu sinh ở cõi Dục, như thế, sinh ở địa bốn tĩnh lực và các bậc Thánh sinh trong năm địa, tùy theo sự ứng hợp của Thánh giả, cũng nên nói rộng. Nhưng có khác nhau, nghĩa là các bậc Thánh nếu thoái, bất thoái đều không có duyên phân biệt nhiễm ô trên, khác với địa biến hành, vì đều đã dứt, nên công đức Kiến đạo tất nhiên không có thoái lui.

Do so sánh góc độ của phương này, nên cứu xét tìm tòi thức nghĩ nghe tiếng v.v... và phân biệt bàn luận xong rồi nên nói về chánh luận. Nay sẽ tư duy lựa chọn.

Trong mười tám giới, trong sáu thức nào, có bao nhiêu thức nhận thức? Bao nhiêu thường, bao nhiêu vô thường? Bao nhiêu căn, bao nhiêu chẳng phải căn? Tụng nói:

*Năm ngoài hai thức biết
Vô vi Pháp giới thường
Một phần pháp là căn
Và mười hai giới trong.*

Luận nói: Năm giới như sắc v.v... trong mười tám giới, như thứ lớp mười tám giới đó, năm thức như nhãn thức v.v... mỗi thức đều có một đối tượng nhận thức. Lại, đều là đối tượng nhận thức của ý thức, như thế năm giới đều có hai đối tượng nhận thức của hai thức trong sáu thức.

Do tiêu chuẩn này, biết được còn lại mười ba giới, tất cả chỉ là đối tượng nhận thức của ý thức, chẳng phải là cảnh nơi sở duyên của thân năm thức.

Trong mười tám giới, không có một giới nào hoàn toàn là thường, chỉ một phần pháp vô vi là thường. Về nghĩa, căn cứ ở giới ngoài pháp vô thường còn lại, một phần pháp giới trong mười tám giới và trong mười hai xứ là căn, chẳng phải pháp khác, nghĩa là năm thọ căn, năm căn như tín căn v.v... và hoàn toàn mạng căn, ba căn vô lậu, mỗi căn vô lậu đều có phần ít, là thuộc về giới pháp. Năm căn như nhãn căn v.v... như thuộc về danh mình. Nữ căn, nam căn, tức là thuộc về một phần giới thân, như nói sau sẽ nói.

Ý căn, đều thuộc về bảy giới tâm, ba tâm sau, một phần ý thuộc về ý thức. Về nghĩa, căn cứ ở năm giới như sắc giới v.v... còn lại, một phần giới pháp đều là thể chẳng phải căn, hai mươi hai căn như Khế kinh nói, gọi là nhãn căn, nhĩ căn, tị căn, thân căn, thiệt căn, ý căn, nữ căn, nam căn, mạng căn, lạc căn, khổ căn, hỷ căn, ưu căn, xả căn, tín căn, tinh tiến căn, niệm căn, định căn, tuệ căn, vị tri đương tri căn, dĩ tri căn, cụ tri căn.

Trong kinh, kiến lập thứ lớp sáu xứ, nên sau thân căn, tức nói ý căn. Các đại luận sư A-tỳ-đạt-ma, đặt ý căn này sau mạng căn vì không có nói về sở duyên thứ lớp, nên phân biệt các môn để hiểu rõ.

