

I. PHÁP CÁC THỪA GIÁO CHẤP PHÁP

- Các thừa giáo khác chấp “lìa ngoài thức thật có các pháp như sắc, hương v.v...” Như thế nào các pháp này chẳng phải có?

- Vì các pháp sắc, hương, bất tương ưng hành và pháp vô vi của Tiểu thừa kia chấp, đúng lý chẳng phải thật có.

Vì sắc v.v... được Tiểu thừa chấp gồm có hai thứ:

Một là sắc có đối ngại, do cực vi tạo thành.

Hai là sắc không đối ngại, chẳng phải do cực vi hợp thành.

Sắc có đối ngại kia, chắc chắn không thật có, vì cực vi năng thành ra sắc ấy chẳng phải thật có. Nghĩa là các cực vi nếu có chất ngại thì hẳn như cái bình, là giả chẳng phải thật. Nếu không chất ngại thì hẳn như phi sắc, làm sao có thể tập hợp thành sắc như bình, áo v.v...?

Lại các cực vi nếu có phương hướng và phần vị, thì chắc chắn có thể phân tích, tức chẳng phải thật có. Nếu không có phương hướng và phần vị, thời như phi sắc, làm sao hòa hợp lại thành thô sắc, để khi ánh sáng chiếu vào thì hiện ra bóng, như khi mặt trời chiếu vào cây trụ, có bóng và sáng hiện ra hai bên Đông, Tây? Phía Đông tiếp nhận lấy ánh sáng, phía Tây phát ra bóng, chỗ nhận ánh sáng và chỗ hiện ra bóng đã không đồng, thì cực vi kia chắc chắn có phương hướng và phần vị.

Lại nếu khi mắt thấy và thân xúc chạm các vật như vách tường v.v... thì chỉ được thấy và xúc chạm phần bên này, chứ không thấy và xúc chạm phần bên kia, các vật ấy do chính cực vi hòa hợp thành ra. Vậy cực vi ấy chắc chắn có phương hướng và phần vị.

Lại các cực vi, tùy ở chỗ nào, chắc chắn có trên, dưới, Đông, Tây sai khác nhau. Không như vậy thì cực vi như phi sắc không còn có nghĩa hòa tập chung. Hoặc cho rằng cực vi thiệp nhập vào nhau, nên không thành thô sắc. Do đó cực vi này quyết chắc có phương hướng và phần vị. Lại đã chấp sắc có đối ngại chính là các cực vi. Nếu cực vi không có phương hướng và phần vị, thì sắc có đối ngại đó cũng như cực vi không có cách ngại, nhưng nếu không cách ngại thì không phải sắc có đối ngại.

Thế nên, cực vi của các ông chấp quyết chắc có phương hướng và phần vị. Vì có phương hướng và phần vị tức có thể phân tích, đã có thể phân tích thì nhất định không phải thật có.

Cho nên chấp sắc có đối ngại và thật có, không thành.

hỏi: Ngũ thức há không phải có sắc làm sở y, sở duyên đó sao?

Đáp: Tuy không phải không sắc, nhưng sắc đó là do thức biến. Nghĩa là thức sanh khởi, do năng lực nhân duyên bên trong nội thức, biến hiện ra tướng tương tự về mắt và sắc, lấy ngay tướng đó làm căn sở y và cảnh sở duyên. Nhưng các căn nhãn, nhĩ đây không thể được biết bằng hiện lượng, chỉ dựa qua tác dụng phát sanh thức của nó mà

so sánh biết nó có. Và nó chỉ là một thứ công năng, không phải do sắc bên ngoài tạo nên.

Sắc có đối ngại bên ngoài, về lý đã không thành, thế nên nó chỉ là do nội thức biến hiện. Do công năng phát sinh nhãn thức mà gọi nó là nhãn căn v.v... Nó là chỗ nương gá phát sanh nhãn thức v.v...

Cái duyên về sở duyên bên ngoài của nhãn thức, về lý chẳng phải thật có, nên phải chấp nhận do tự thức biến hiện làm cái duyên về sở duyên, nghĩa là cái tướng dẫn sanh ra thức tương tự với nó. Các ông chấp nó là cái duyên về sở duyên là không đúng, vì chẳng phải chỉ có khả năng làm phát sanh mà cho là cái duyên về sở duyên. Chớ bảo nhãn duyên v.v... cũng là cái duyên về sở duyên của thức (Sở duyên duyên của thức phải có đủ hai nghĩa. Một là có khả năng phát sanh thức; hai là làm đối tượng cho thức duyên. Năm căn chỉ có khả năng phát sanh năm thức chứ không làm đối tượng cho năm thức duyên, thì không thể gọi năm căn là Sở duyên duyên. Nếu năm căn chỉ một nghĩa là phát sanh thức mà gọi nó là Sở duyên duyên, thì Nhân duyên, Đẳng vô gián duyên cũng có khả năng phát sanh thức, vô lẽ cũng cho đó là Sở duyên duyên cả sao?)

Hoặc cho khi năm thức nhãn, nhĩ v.v... liễu biệt sắc, thanh, nó chỉ duyên với tướng sắc thanh hòa hợp, tương tự tướng cực vi kia cũng không đúng, vì không phải tướng sắc, thanh hòa hợp lại có thật thể riêng, khác với cực vi. Vì khi phân tích tướng sắc thanh hòa hợp ấy, thì cái thức duyên các tướng sắc thanh hòa hợp tương cực vi kia nhất định không phát sanh nữa.

Tướng hòa hợp kia đã không thật có, nên không thể nói nó là cái duyên của năm thức. Chớ bảo rằng mặt trăng thứ hai lại có thể làm duyên phát sanh năm thức, (mặt trăng thứ hai do mắt lừa mà có, nó chỉ làm đối tượng trông thấy [sở duyên] chứ nó không phải có thật, làm duyên phát sanh ra thức)

Lại chẳng phải các cực vi ở vị trí hòa hợp nhau lại là có thể làm sở duyên cho năm thức, vì trên năm thức không thấy có tướng cực vi (cực vi chỉ có với ý thức).

Lại chẳng phải các cực vi sẵn có tướng hòa hợp, vì khi nó không hòa hợp thì không có tướng hòa hợp đó.

Lại chẳng phải ở vị trí hòa hợp với khi không hòa hợp, thể tướng các cực vi khác nhau. Cho nên ở vị trí hòa hợp cũng như không hòa hợp, cực vi của sắc v.v... chẳng phải là cảnh sở duyên của năm thức.

- Có người chấp mỗi mỗi cực vi của sắc v.v... khi không hòa tập thì không phải là cảnh sở duyên của năm thức, nhưng khi ở vị trí hòa tập, lần lượt giúp nhau phát sanh ra thô tướng thì làm cảnh sở duyên cho thức, Tướng đó thật có làm cảnh sở duyên.

Lối chấp này không đúng. Vì ở vị trí hòa tập cũng với khi chưa hòa

tập, thể tướng cực vi là một. Và vì cực vi của các vật bình, bồn, bằng nhau thì thức duyên theo tướng đó phải không khác nhau mới được. Và ở vị trí hòa tập, mỗi mỗi cực vi bỏ tướng tròn vi tế sẵn có của nó.

Lại chẳng phải thức duyên tướng thô lại duyên tướng vi tế. Chớ bảo rằng thức duyên các cảnh này lại duyên các cảnh khác, một thức lại duyên tất cả cảnh. Chấp nhận có cực vi còn bị lỗi như thế, huống không có cực vi thật ở ngoài thức (mà lại chấp có cực vi ở ngoài thức sao?).

Do đó biết chắc tướng sắc tướng tự từ tự thức biến hiện ra làm cái duyên sở duyên. Vì kiến phần nương nơi đó phát sanh, đồng thời mang theo tướng đó.

Nhưng khi thức biến, tùy lượng lớn nhỏ, kíp hiện ra một tướng, chứ không phải riêng biến làm nhiều cực vi rồi hợp lại thành một vật.

Vì người ta chấp thô sắc có thật thể, nên Phật nói cực vi để khiến họ phân tích trừ bỏ, chứ chẳng phải Phật bảo các sắc có cực vi thật. Các vị tu Du-già dùng tuệ giả tưởng đối với tướng sắc thô, lần lượt phân tích, cho đến khi không phân tích được nữa, giả nói đó là cực vi. Tuy là cực vi vẫn còn có phương hướng và phần vị, nhưng không thể phân tích được. Nếu phân tích tiếp thì sẽ có tướng gợn như hư không hiện ra, không còn gọi là sắc, cho nên nói cực vi là ranh giới cùng cực của sắc.

Do đó nên biết các sắc có đối ngại đều do thức biến hiện chứ không phải do cực vi hợp thành.

Các sắc không đối ngại, vì cùng là một loại này, nên cũng không phải thật có. Hoặc vì không đối ngại giống như Tâm, Tâm sở, quyết chắc không phải thật sắc.

Các sắc có đối ngại, hiện có sắc tướng, lấy lý suy xét, lia thức còn không có, huống sắc không đối ngại, hiện không có sắc tướng mà lại có thể bảo đó là sắc pháp thật có ư? (11)

Hỏi: “Biểu sắc, Vô biểu sắc”, há không phải thật có?

Đáp: Chúng chẳng phải thật có. Vì sao? Vì như biểu sắc của thân, nếu là thật có thì lấy gì làm thể tánh? Nếu nói lấy hình lượng làm thân thì tức không phải thật có, vì hình lượng có thể phân tích cho đến cực vi thì không thể còn có dài ngắn v.v... Nếu nói lấy động tác làm thân, cũng không phải thật có, vì vừa sanh liền diệt, không có nghĩa động chuyển, vì pháp hữu vi diệt là tự diệt, không cần đợi nhân (duyên) mới diệt. Diệt nếu còn phải đợi nhân thì không thành diệt. Nếu nói có sắc mà không phải hiển sắc, không phải hình sắc, mà là do tâm dẫn sanh cử động tay chân, gọi là thân biểu nghiệp, cũng không đúng lý. Vì sắc đó nếu là động, thì bị phá như nghĩa trước. Nếu là nhân của động thì tức là gió, song gió không biểu thị, không thể gọi là biểu. Lại nếu gió đây là thân xúc, thì xúc không thông có tánh thiện ác (mà thân nghiệp thì đủ thiện ác). Lại nếu là hương, vị, thì không phải hiển sắc, do với xúc mà biết. Thế nên Thân biểu nghiệp, chẳng phải thật có.

Nhưng do tâm làm nhân, do bản thức biến hiện ra sắc tướng nơi tay chân, sanh diệt tiếp nối, chuyển từ vị trí này đến vị trí khác, như tuồng có động tác, biểu thị cái tâm, giả gọi đó là thân biểu.

Ngữ biểu nghiệp cũng không phải thật có tánh âm thanh, lấy làm ngữ biểu, vì âm thanh trong một sát-na không biểu thị được chi hết, còn nhiều sát-na nối tiếp thì lại không thật. Lại sắc có đối ngại bên ngoài trước đây đã phá. Nhưng nhân nơi tâm thứ sáu mà bản thức biến ra tợ âm thanh, sanh diệt tiếp nối, như tuồng có biểu thị, giả danh nói là ngữ biểu, thì không trái lý.

Biểu sắc đã không thật, thì Vô biểu sắc đâu có thật. Nhưng y theo tâm tư nguyện vọng, có phần hạn giữa thiện ác riêng biệt, giả lập tên là Vô biểu. Về lý cũng không trái. Nghĩa là vô biểu đây hoặc y nơi chủng tử “Tư” tăng trưởng có khả năng phát ra thân và ngữ thiện ác mà lập. Hoặc y nơi “Tư tâm sở” hiện hành trong khi Thiền định, có khả năng ngăn dứt thân ngữ ác mà lập. Thế nên đó là giả có.

Hỏi: Trong kinh đức Thế Tôn nói có ba nghiệp. Nay bác thân nghiệp như thế, há không trái kinh?

Đáp: Đây không phải bác là không, mà chỉ nói nó không phải là thật sắc. “Tư tâm sở” phát động nơi thân, gọi là thân nghiệp, “Tư tâm sở” phát động ra ngữ, gọi là ngữ nghiệp. “Thẩm tư lự” và “Quyết định tư” tương ứng với ý, tác động ý, gọi là ý nghiệp. “Tư tâm sở” khởi ra nơi thân, ngữ, có sự tạo tác, gọi là nghiệp. Thân và ngữ là đường đi của Thẩm lự tư và Quyết định tư. Lại nghiệp nhân thiện ác đó sanh ra quả Dị thực khổ, lạc, nên cũng gọi là đạo, gọi chung là nghiệp đạo. Cho nên bảy nghiệp đạo (thân ba nghiệp, miệng bốn nghiệp) trước cũng đều lấy “Tư” làm tự tánh. Hoặc thân biểu, ngữ biểu (không phải nghiệp) do “Tư tâm sở” phát động, giả nói là nghiệp. Nó là con đường của “Tư” đi qua, nên gọi là nghiệp đạo.

Do đó nên biết thật không có sắc bên ngoài, mà chỉ do nội thức biến sanh ra tợ như sắc bên ngoài.(12)

- Bất tương ứng hành pháp cũng không thật có. Vì sao? Vì pháp Bất tương ứng hành như “đắc”, “phi đắc” v.v... nó chẳng như Sắc, Tâm và Tâm sở, có thể có tướng rõ ràng. Không thể có pháp Bất tương ứng hành khác với sắc, Tâm và Tâm sở mà tự có tác dụng được. Do đó nên biết pháp Bất tương ứng hành, chẳng phải thật có. Chỉ y nơi phạm vị của Sắc, Tâm và Tâm sở mà giả lập, nó nhất định không thể khác với sắc, Tâm và Tâm sở mà có thật thể thật dụng (tôn), vì nó nhiếp vào hành uẩn (nhân), như Sắc, tâm (dụ). Hoặc vì nó không nhiếp vào Tâm, Tâm sở và sắc, Vô vi, thì ví như cái pháp hoàn toàn không, nên nó nhất định không phải thật có. Hoặc vì nó không nhiếp vào các thật pháp khác, thì cũng như các giả pháp khác, chẳng phải có thật thể.

Luận chủ: Vả, kia (Tiểu thừa) như thế nào mà biết “đắc”, “phi

đắc” khác với sắc, tâm, riêng có thật thể tác dụng?

Tiểu thừa đáp: Do Khế kinh nói vậy. Như kinh nói: “Bổ-đặc-già-la(phàm phu, hữu tình) thành tựu thiện ác, Thánh giả thành tựu mười pháp vô học” (Tám chánh đạo, thêm chánh giải thoát, chánh tri phàm phu). Lại nói: “Hàng Di sanh không thành tựu Thánh pháp, các A-la-hán không thành tựu phiền não”. Chữ “thành tựu”, “không thành tựu” ở đây, là hiển tỏ nghĩa “đắc” và “phi đắc”.

Luận chủ: Kinh không nói: “đắc, phi đắc” khác với sắc, tâm riêng có thật thể thật dụng. Nên sự dẫn chứng trên không thành. Kinh cũng nói: “Luân Vương thành tựu bảy báu”. Há phải chính là thành tựu tha nhân và phi tình? (Năm báu đầu là tha thân, hai báu sau thuộc phi tình). Nếu bảo đối với bảy báu có sức tự tại, mà giả nói là “thành tựu”, thì đối với pháp thiện ác làm sao không chấp nhận giả nói như thế, mà cứ chấp là thật có “đắc”? Nếu bảo bảy báu ở ngay hiện tại nên có thể giả nói “thành tựu”, sao biết riêng pháp thiện ác được thành tựu lại lìa hiện tại mà có? Nếu lìa hiện tại thời pháp thiện ác thật đúng lý chẳng phải có. Hiện tại chắc chắn có hạt giống thiện ác v.v...

Lại, “đắc” đối với các pháp, có công dụng gì thù thắng? Nếu nói “đắc” có khả năng làm nhân cho pháp sanh khởi, thì lẽ ra nó cũng có thể làm nhân sanh khởi pháp vô vi? Lại tất cả vật vô tri không có “đắc” thì lẽ ra vĩnh viễn không khởi, và những vật chưa được hoặc đã mất thì lẽ ra vĩnh viễn không sanh (nhưng thực tế nó vẫn khởi sanh). Nếu bảo do “Câu sanh đắc” làm nhân mà khởi lên, thời hai thứ sanh (là sanh và sanh sanh) của người chấp thành vô dụng.

Lại nếu lấy cái nhân đủ ba tánh thiện, ác, vô ký làm Câu sanh đắc, thì thiện, ác, vô ký nên khởi ra một lần, nếu phải chờ duyên khác nó mới khởi, thì “đắc” trở thành vô dụng. Nếu “đắc” đối với pháp, chính là cái nhân không mất, loài hữu tình nhờ đó mà thành tựu thiện, ác. Nhưng các pháp thiện ác thành được đều không lìa khỏi hữu tình. Nếu khỏi hữu tình thì không có gì thật “đắc”. Cho nên “đắc” đối với các pháp trở thành vô dụng.

“Đắc đã không thật có, thì “phi đắc” cũng vậy.

Nhưng nương các pháp có thể thành tựu nơi hữu tình, mà theo phạm vị giả lập có ba thứ thành tựu: Một là chủng tử thành tựu. Hai là tự tại thành tựu. Ba là hiện hành thành tựu. Ngược lại đây, giả lập tên “chẳng thành tựu” (phi đắc). Loại này tuy nhiều, nhưng đây đối với địa vị chưa hại vĩnh viễn chủng tử lậu hoặc do kiến sở đoạn trong ba cõi mà giả lập “phi đắc” và gọi là “Di sanh tánh” (phàm phu) vì chưa thành tựu

được các Thánh pháp vậy.

Lại làm sao (Tiểu thừa) biết ngoài Sắc, Tâm, Tâm sở, thật có pháp “đồng phận”? Vì Khế kinh nói. Như Khế kinh nói: “Đây là thiên đồng phận, đây là nhân đồng phận, cho đến nói rộng” (là phần đồng nhau giữa trời và trời, người và người).

Luận chủ: Kinh này không nói khác với Sắc, Tâm, Tâm sở thật có pháp đồng phận riêng, nên sự dẫn chứng trên không thành.

Nếu nói trí đồng, ngôn ngữ đồng là nhân nơi “đồng phận” mà khởi, nên biết thật có “đồng phận”. Nếu thế thời lý đáng cỏ cây cũng nên có đồng phận (theo định nghĩa, đồng phận chỉ để nói về loài hữu tình). Lại nhân nơi “đồng phận” mà khởi trí biết đồng, ngôn ngữ đồng, thì “đồng phận” lại nên có “đồng phận” khác nữa. Nhưng kia đã không vậy, thì đây sao lại vậy được?

Lại nếu bảo do “đồng phận” làm nhân mới khởi sự việc đồng, ý muốn đồng, nên biết thật có “pháp đồng phận”. Nói vậy cũng không đúng lý. vì do tập quán về trước làm nhân mà khởi sự việc đồng, cần gì phải chấp thật có pháp, “đồng phận” riêng làm nhân.

Nhưng y nơi phận vị sai biệt của thân tâm tương tự giữa các hữu tình mà giả lập “đồng phận”.

Lại làm sao biết khác với Sắc, Tâm, Tâm sở thật có “mạng căn”? (Tiểu thừa đáp) do Khế kinh nói. Như Khế kinh nói: “ Có sức sống, hơi nóng và thức là ba” (thọ, noãn, thức), nên biết có “mạng căn” được gọi là sức sống.

Luận chủ: Kinh này không nói khác với Sắc, Tâm thật có thọ thể, nên dẫn chứng đó không thành.

Lại trước đã thành lập nghĩa “sắc (noãn) không lia thức, nên biết ở đây xa lia thức cũng không có mạng căn” (vì mạng căn là một phần của sắc).

Lại, nếu “mạng căn” thật có khác với thức, thì nó cũng giống như thọ và tưởng v.v... chẳng phải thật “mạng căn”.

Hỏi: Nếu không có ba pháp như vậy, tại sao kinh nói có ba pháp thọ, noãn, thức?

Luận chủ: Vì nghĩa có sai khác nên nói có ba, như nói bốn chánh đoạn (chỉ có tinh tấn mà vì nghĩa có sai khác nên nói là bốn).

Hỏi: (Đã không có thức) thì ở địa vị vô tâm, thọ và noãn lẽ phải không có?

Đáp: Đâu phải kinh không nói thức chẳng lia thân đó sao?

Hỏi: Nếu (thức không lia thân) như vậy, thì sao gọi đó là địa vị

vô tâm?

Đáp: Ở địa vị kia chỉ diệt chuyển thức mà gọi là vô tâm, chứ không phải diệt A-lại-da thức. Lý do có thức A-lại-da này, sau đây sẽ nói rõ. Chính thức A-lại-da này đủ làm cái thế cho ba cõi, sáu thú, bốn loài sanh. Đó là quả Dị thực biến khắp hằng tương tục, chứ khỏi phải nhọc chấp riêng có “mạng căn” thật làm gì?

Nhưng y nơi chủng tử thân sanh ra thức thứ tám này, nó do công năng sai biệt của nghiệp trước dẫn dắt đến nơi chốn và tồn tại trong thời gian nhất định, mà giả lập đó là “mạng căn” thôi.

Lại, làm sao (Tiểu thừa biết hai “định vô tâm” (là Vô tướng định và Diệt tận định) và quả Dị thực trời Vô tướng khác với Sắc, Tâm, Tâm sở, có thật tự tánh? (Tiểu thừa đáp) Nếu không thật có hai định vô tâm và quả Dị thực Vô tướng thì không thể ngăn Tâm, Tâm sở làm cho không hiện khởi (Luận chủ). Nếu ở địa vị vô tâm, có pháp thật khác với Sắc, Tâm, có khả năng ngăn Tâm, Tâm sở không cho khởi, mà gọi là định vô tâm. Nếu thế, khi vô sắc, lẽ phải có pháp vô sắc riêng khác với Sắc, Tâm, làm chướng ngại sắc, mà được gọi là Vô sắc định hay sao? Kia đã không thế, thì đây sao lại thế?

Lại, làm ngăn ngại tâm, cần gì phải có thật pháp, như đề điều, là pháp giả cũng có thể ngăn ngại được. Nghĩa là khi tu định, đối với định có sự gia công, nhằm chán Tâm, Tâm sở thô động, phát tâm kỳ nguyện thù thắng, ngăn Tâm, Tâm sở, khiến Tâm, Tâm sở dần dần vi tế, nó huân vào Dị thực thức, thành chủng tử nhằm chán tâm một cách cực mạnh, do sự làm tổn hại và uốn dẹp chủng tử tâm đó, mà tâm thô động tạm thời không hiện hành, và nương nơi phận vị tâm không hiện hành đó mà giả lập hai định vô tâm. Vì chủng tử này lành nên định cũng gọi là lành

Người tu định Vô tướng trước hết cầu quả vị Vô tướng, huân thành chủng tử chiêu cảm thức Dị thực ở cõi trời Vô tướng, ở đây những tướng thô động dựa thức Dị thực không còn hiện hành. Ngay nơi phận vị đó mà lập là định Vô tướng. Dựa thức Dị thực mà lập, nên được gọi tên Dị thực.

Cho nên biết ba pháp “Vô tướng định”, “Diệt tận định”, “Vô tướng dị thực” (Vô tướng quả), cũng không phải thật có.

(Hết Quyển 1 của bản Hán)

- Lại làm sao biết “các tướng hữu vi” khác với Sắc, Tâm, có tự tánh thật? (Tiểu thừa đáp) Do Khế kinh nói vậy. Như Khế kinh nói: “Có tướng hữu vi của ba pháp hữu vi” (pháp hiện biết như Sắc, Tâm, pháp hiện thọ dụng như bình, áo, pháp có tác dụng như năm căn). Cho đến nói rộng. (Luận chủ) Kinh này không nói khác với Sắc, Tâm thật có tướng hữu vi sanh, trụ v.v... nên lời dẫn chứng trên không thành. Không phải vì chuyển thanh thứ sáu (tám cách thay đổi tiếp vĩ ngữ ở danh từ, đại danh từ, hình dung từ trong Phạm ngữ, gọi là tám chuyển thanh, là thể thanh, nghiệp, cụ, vị, tùy, thuộc, ư, hô thanh. Hoặc gọi tám cách là thể cách tức chủ ngữ. Dụng cách hay thọ cách, tác cách, dữ cách, đọt cách, sở hữu cách, y cách, hô cách. thanh thứ sáu là “thuộc thanh” hay “thuộc cách”, tức chữ “của” trong câu “của pháp hữu vi”, là biểu thị thể khác nhau giữa pháp hữu vi và tướng hữu vi). Vì thể của Sắc, Tâm chính là Sắc, Tâm, chẳng phải thể của năng tướng (là bốn tướng hữu vi sanh trụ, dị, diệt) nhất định khác với sở tướng (là pháp hữu vi Sắc, Tâm). Vì không thể bảo tướng cứng, ướt (năng tướng) khác với đất, nước (sở tướng) v.v... Nếu tướng của hữu vi khác với thể của sở tướng (là pháp hữu vi Sắc, Tâm), thì thể của tướng vô vi phải nên khác với sở tướng pháp vô vi (như chơn như v.v...).

Lại, bốn tướng “sanh, trụ, dị, diệt”, nếu thể nó đều thật có thì nên phải trong tất cả thời một lượt phải khởi lên tác dụng. Nếu vì bốn tướng trái nhau mà dụng không thể cùng hiện có được, thời bốn thể cũng trái nhau, làm sao cùng hiện có được?

Lại, dụng của trụ, dị, diệt cũng không cùng khởi, vì năng tướng là trụ, dị, diệt và sở tướng là Sắc, Tâm, thể cùng sẵn có, thì dụng cũng nên như thế, vì không có tánh riêng. Nếu bảo dụng của sanh, trụ, dị, diệt kia phải đợi nhân duyên mới khởi, đã đợi nhân duyên, thì lẽ ra nó không phải sẵn có. Lại, chấp có tướng sanh, trụ, dị, diệt là vô dụng.

Lại, sở tướng là Sắc, Tâm hằng có mà còn đợi sanh trụ đến hợp, thì lý ứng pháp vô vi sẵn có cũng đợi sanh trụ đến hợp, vì cái nhân của pháp vô vi kia và pháp hữu vi đây không thể khác nhau vậy.

Lại, đời quá khứ, vị lai chẳng phải hiện có, chẳng phải thường, giống như không hoa, không thật, có tánh. Sanh ra gọi là có, thi đầu phải ở vị lai, diệt mất gọi là không, thì lý đáng không phải hiện tại. Diệt nếu chẳng phải không, thì sanh nên chẳng phải có.

Lại, “diệt” trái với “trụ” làm sao có thể chấp cho đồng thời, “trụ” không trái với ‘sanh”, làm sao lại khác thời. Cho nên biết lối chấp bốn tướng hữu vi sanh, trụ, dị diệt là thật có kia, tới lui gạn hỏi thấy đều phi

lý.

Nhưng pháp hữu vi, do sức nhân duyên nên vốn không nay có, tạm có lại hoàn không, vì để biểu thị nó khác với pháp vô vi, nên giả lập bốn tướng. Vốn không nay có, ngay khi có gọi là “sanh”. Sanh tạm dừng gọi là “trụ”, trong khi trụ trước sau khác nhau, lại lập tên “dị”. tạm có lại không, ngay khi không thì gọi là “diệt”. Ba tướng sanh, trụ, dị trước là có, đồng ở hiện tại, một tướng diệt sau là không, nên thuộc về quá khứ.

Hỏi: Tướng “diệt” là vô pháp, sao cho đó là tướng của hữu vi?

Đáp: Vì nó biểu thị về sau không, nên cho là tướng, đâu có lỗi gì. Tướng “sanh” biểu thị hữu pháp từ trước chưa có, tướng “diệt” biểu thị hữu pháp về sau không có. Tướng “dị” biểu thị pháp đó không ngừng một chỗ, tướng “trụ” biểu thị pháp đó tạm thời có tác dụng. Cho nên bốn tướng này đối với pháp hữu vi tuy đều gọi là biểu thị, nhưng sự biểu thị khác nhau. Dựa vào sát-na biểu thị đó, mà giả lập bốn tướng. Hoặc y vào phận vị trong một thời kỳ cũng được giả lập bốn tướng.

Lúc đầu có gọi là sanh, lúc sau không gọi là diệt. Sanh rồi nói tiếp tướng tự gọi là trụ, chính khi nối tiếp mà chuyển biến gọi là dị.

Thế nên bốn tướng đều là giả lập.

- Lại, làm sao biết khác với Sắc, Tâm thật có “Danh, cú, văn thân” để diễn tả? (Tiểu thừa đáp) Do Khế kinh nói vậy. Như Khế kinh nói: “Phật có được Danh, cú, văn, thân hy hữu”.

Luận chủ: Nhưng kinh này không nói khác với Sắc, Tâm có danh cú, văn thân thật nên lời dẫn chứng trên không thành. Nếu danh, cú, văn khác với âm thanh mà thật có, thì nó giống như sắc, thanh v.v... không thật có khả năng thuyên biểu diễn tả. Nghĩa là âm thanh sanh ra “Danh, cú, văn”, thì âm thanh này chắc đã có âm vận khuất khúc đủ để thuyên biểu, chứ cần gì “danh” nữa? Nếu bảo chính âm vận khuất khúc trên âm thanh là danh, cú, văn mà là thật có khác với âm thanh, vậy thì lý đáng hình lượng khuất khúc nơi sắc ta thấy đó cũng khác với sắc mà riêng có thật thể sao? Nếu bảo âm vận khuất khúc nơi âm thanh giống như âm thanh dây đàn không thể thuyên biểu được, thì âm thanh ngôn ngữ của hữu tình cũng như âm thanh dây đàn vô tình kia, chẳng thể sanh ra “danh” v.v...

Vả lại, ai nói âm thanh dây đàn, không có khả năng thuyên biểu? Nếu âm thanh dây đàn có khả năng thuyên biểu, vậy âm thanh của gió, linh cũng có tác dụng thuyên biểu sao? Nhưng đây cũng như kia không riêng sanh ra “Danh, cú, văn thân” thật.

Nếu cho rằng chỉ âm thanh ngôn ngữ mới có khả năng sanh ra “Danh, cú” v.v... thế tại sao không chấp nhận chỉ có ngôn ngữ mới có khả năng thuyên biểu? Do lẽ gì biết chắc khả năng thuyên biểu chính là ngôn ngữ? Làm sao biết khác với ngôn ngữ riêng có năng thuyên? Ngôn ngữ không khác năng thuyên, là việc trời, người đều biết, còn chấp năng thuyên khác với ngôn ngữ, thì chỉ có trời mới ưa thôi.

Nhưng y theo phạm vị sai biệt của âm thanh ngôn ngữ mà giả lập “Danh, cú, văn thân”. Danh diễn tả tự tánh, cú diễn tả nghĩa sai biệt, còn văn tức là chữ, chỗ nương của danh và cú. Ba thứ Danh, cú, văn lia âm thanh tuy không có thật thể, song bên danh, cú, văn giả bên âm thanh thật khác nhau. Do Danh, cú, văn cũng chẳng phải chính âm thanh. Do Danh, cú, văn là “pháp vô ngại giải”, âm thanh là “từ vô ngại giải”, cảnh giới có khác nhau. Âm thanh nhiếp về sắc uẩn, thanh xứ, thanh giới, còn danh, cú nhiếp về hành uẩn, pháp xứ, pháp giới).

Và y theo cõi Ta bà này mà nói Danh, cú, văn nương âm thanh giả lập, chứ không phải tất cả các cõi khác đều thế. Có những cõi Phật cũng nương theo ánh sáng, hoặc diệu hương, diệu vị mà giả lập Danh, cú, văn.

- Có người chấp: ””Tùy miên khác với Tâm, Tâm sở và nhiếp vào Bất tương ưng hành uẩn”. Lối chấp này cũng phi lý. Gọi là Tùy miên (chủng tử) tham, sân cũng giống như hiện hành tham, sân, chẳng nhiếp vào Bất tương ưng hành uẩn.

- Đối với người chấp thật có những pháp Bất tương ưng hành khác, thì cứ chuẩn theo lý lẽ trên, đều ngăn trừ được.

- Hoặc chấp các “pháp vô vi”, lia Sắc, Tâm chắc chắn thật có.

- Theo lý không thể được. Vả pháp quyết chắc là có, lược có ba thứ:

1. Pháp hiện biết được, như Sắc, Tâm.

2. Pháp hiện thọ dụng được, như bình, áo v.v... hai pháp này người đời đều biết là có, không đợi phải so sánh lý do.

3. Pháp có tác dụng, như mắt tai v.v... do mỗi thứ mắt, tai có tác dụng mà chứng biết là có. Còn pháp vô vi không phải người đời cũng biết chắc có. Lại phép vô vi không có tác dụng như mắt, tai. Giả sử chấp nhận vô vi có tác dụng, thì vô vi phải vô thường, thế nên không thể chấp vô vi nhất định có.

- Nhưng các vô vi là tính được biết, là tính được hiển lộ của Sắc, Tâm, giống như Sắc, Tâm, không thể chấp lia Sắc, Tâm có tính vô vi.

Lại, Hư không vô vi, Trạch diệt vô vi, Phi trạch diệt vô vi, thể nó là một hay là nhiều? Nếu thể là một và biến khắp mọi nơi, mà vì thể của hư không dung thọ hết các sắc pháp, vậy hư không tùy theo pháp năng hợp với nó mà thể nó trở thành nhiều, (nếu thể hư không là một thì) hợp chỗ này tất không hợp chỗ khác. Nếu không như vậy thì các pháp phải biến khắp lẫn nhau. Nếu bảo hư không không hợp với các pháp, thì hư không không có thể dung thọ, giống như các pháp vô vi khác.

Lại, trong sắc có hư không chăng? Nếu có thì lộn xộn, không có thì hư không không biến khắp.

Nếu chấp Trạch diệt vô vi là một, thì khi kiết sử của trong một bộ, một phẩm lậu hoặc được đoạn trừ, (kiến hoặc do mê bốn đế thành bốn bộ 88 hoặc sử, tư hoặc một bộ 81 phẩm), tất phải được trạch diệt đối với kiết sử của các bộ, các phẩm hoặc khác. Khi một pháp vì thiếu duyên không sanh được thì tất cả phải được phi trạch diệt đối với tất cả pháp. Vì kia chấp các pháp vô vi đồng một thể, thì lý phải như vậy.

Nếu chấp ba pháp vô vi thể là nhiều nên có nhiều phẩm loại, tất nó giống như sắc pháp, chứ không phải thật là pháp vô vi. Và hư không lại không phải biến khắp dung thọ.

- Các bộ phái khác chấp lìa Tâm, Tâm sở thật có pháp vô vi. Chuẩn theo trên đây để phá.

Lại, các pháp vô vi, vì chấp nhận nó không có nhân quả, thì giống như sừng thỏ, chẳng phải khác với tâm mà thật có được.

- Nhưng Khế kinh nói: “Có các pháp vô vi như hư không vô vi v.v...” lược có hai ý:

1. Y theo thức biến, giả đặt là có. Nghĩa là từng nghe nói đến tên hư không, theo đó phân biệt có các tướng hư không v.v... rồi do sức tập quen mãi nên khi tâm sanh in tuồng có tướng hư không vô vi hiện ra. Tướng sở hiện ấy trước sau nối tiếp không thay đổi, giả nói là thường.

2. Y theo pháp tánh, giả đặt là có. Nghĩa là có tính chơn như do “không, vô ngã” hiển lộ, chẳng phải có, chẳng phải không, bật dứt đường tâm suy miêng nói, cùng với hết thảy pháp chẳng phải một chẳng phải khác. Là chơn lý của các pháp, nên gọi là pháp tánh hay gọi là chơn như vô vi, do sức giản trạch dứt hết các ô nhiễm rốt ráo chứng hội, nên gọi là trạch diệt, không do sức giản trạch, mà bản tánh vốn thanh tịnh, hoặc vì thiếu duyên mà được hiển lộ, nên gọi là phi trạch diệt, sự thọ khổ vui diệt hết, nên gọi là bất động diệt vô vi; do thọ và tướng không hiện hành, nên gọi là thọ tướng diệt vô vi. Năm vô vi sau đều nương chân như vô vi mà giả lập. Và chân như cũng là danh từ giả thì

thiết, vì để ngăn sự bác không, cho nên nói là có. Vì ngăn sự chấp có, cho nên gọi là không. Không thể bảo là như huyền, cho nên gọi là thật. Lý không phải hư vọng điên đảo, nên gọi là chân như. Không đồng với các Tông phái khác chấp lìa Sắc, Tâm có cái pháp chân thường, gọi là chân như, cho nên biết các pháp vô vi, không chắc thật có.

- Ngoại đạo và các thừa giáo khác chấp có các pháp khác với Tâm, Tâm sở, các pháp đó chẳng phải có thật tánh (tôn), vì là sở thủ vậy (nhân), như Tâm, Tâm sở (dụ). Cái biết của Tâm, Tâm sở năng thủ lấy các pháp kia, cũng không duyên đến các pháp kia (tôn), vì là năng thủ (nhân), như cái biết của Tâm, Tâm sở duyên nơi tướng phần của Tâm, Tâm sở (dụ).

- Song các Tâm, Tâm sở là pháp Y tha khởi, cũng như việc huyền, không phải thật có, chỉ vì để khiến trừ cái bịnh vọng chấp thật có cảnh ở ngoài Tâm, Tâm sở, nên nói “Duy có thức”. Nếu lại chấp “Duy thức” là thật có, thì cũng như chấp ngoại cảnh, đều là pháp chấp. (13)

- Nhưng các “pháp chấp” lược có hai thứ:

Một là câu sanh pháp chấp.

Hai là phân biệt pháp chấp.

- Câu sanh pháp chấp là từ vô thỉ đến nay do hư vọng huân tập thành cái sức nhân bên trong, thường cũng sanh một lần với thân, không đợi phải có tà giáo và tà phân biệt, nó vẫn tự chuyển sanh, cho nên gọi là câu sanh. Câu sanh này lại có hai: Một là thường tương tục, đó là thức thứ bảy duyên kiến phần thức thứ tám, khởi lên tương đó trên tự thức thứ bảy, rồi chấp cho đó là pháp thật. Hai là có gián đoạn, đó là thức thứ sáu duyên tướng ngũ uẩn, thập nhị xứ, thập bát giới do thức biểu hiện, tương đó hoặc chung hoặc riêng hiện lên trên tự thức thứ sáu rồi chấp lấy đó cho là pháp thật. Hai thứ pháp chấp này vi tế khó đoạn. Về sau ở trong Thập địa thường thường tu tập quán “Pháp không” một cách rốt ráo mới có thể đoạn trừ được.

- Phân biệt pháp chấp thì còn do sức ngoại duyên hiện tại, nó không cùng sanh một lần với thân, phải đợi có tà giáo và tà phân biệt rồi mới sanh khởi, cho nên gọi là phân biệt. Thứ phân biệt pháp chấp này chỉ có ở thức thứ sáu. Thứ này cũng có hai: Một là duyên theo tướng uẩn, xứ, giới của tà giáo nói, rồi khởi tướng ấy trên tự tâm mà phân biệt so đo, chấp cho đó là pháp thật. Hai là duyên theo tướng tự tánh, minh để v.v... của tà giáo, rồi khởi tướng ấy trên tự tâm mà phân biệt so đo, chấp cho đó là pháp thật. Hai thứ pháp chấp này thô phù dễ đoạn. Khi nhập vào Sơ địa, quán tánh “Pháp không chân như” của hết thủy pháp,

bền có thể đoạn trừ.

- Những pháp chấp đã nói như trên, nếu là pháp ngoài tâm thì pháp đó hoặc có hoặc không, nếu là pháp ở trong tâm thì pháp đó đều có (pháp ở ngoài tâm là sơ sở duyên nên hoặc có hoặc không khi chấp nó là có thật; còn pháp ở trong tâm là tướng phần của thức biến, là thân sở duyên nên luôn có, khi chấp nó).

Cho nên biết pháp chấp là đều duyên theo tự pháp hiện ra trên tự tâm mà chấp cho là thật có. Nhưng tướng tự pháp đó là từ duyên sanh, chỉ có một cách như huyễn. Pháp được chấp cho là thật, vì chỉ do hư vọng kế đạt, quyết chắc là không có. Cho nên đức Thế Tôn nói: Từ Thị nên biết, các pháp của thức duyên, chỉ do thức hiện. Nó là Y tha khởi, giống như việc huyễn”.

Như vậy, ngoại đạo và các thừa giáo chấp có ngã và pháp lìa thức, ngã, pháp ấy đều không phải thật có. Cho nên Tâm, Tâm sở chắc chắn không dùng sắc pháp bên ngoài làm sở duyên duyên. Cái dụng của duyên là phải nương nơi pháp có thật thể (mà ngã và pháp không có thật thể, cho nên không phải là duyên của tâm). Ngay nhóm Tâm, Tâm sở hiện tại này cũng không phải là thân sở duyên duyên của nhóm Tâm, Tâm sở kia (tôn), ví như không phải sở duyên (dụ), vì nhiếp vào nhóm tâm khác (nhân). Đồng tự Tâm sở cũng không phải thân sở duyên (tôn), vì tự thể khác nhau (nhân), ví như các cái không phải sở thủ khác (dụ).

Do đó nên biết thật không có ngoại cảnh, chỉ có nội thức sanh tự như ngoại cảnh. Thế nên Khế kinh có bài kệ rằng: “Ngoại cảnh như kẻ ngu phân biệt, nó thật đều không, chỉ do tập khí nhiều loạn ô trước tâm, nên mới có tướng tương tự như ngoại cảnh hiện ra”.

Hỏi: Có người nạn rằng: Nếu không có thật ngã, thật pháp lìa ngoài thức thì giả ngã, giả pháp cũng không có. Vì giả tất phải nương nơi sự thật, sự tương tự và đức tánh chung mà lập, như có lửa thật (sự thật), có người nóng như lửa (sự tương tự). Có đức tướng đỏ rực (pháp chung) mới có thể giả nói người ấy như là lửa. Giả nói nhười ấy như trâu v.v... Nên biết cũng thế. Ngã và pháp nếu không thật có thì dựa vào đâu để giả nói. Vì không giả thuyết thì nói tương tự cũng không thành, làm sao nói tâm biến chuyển sanh ra cảnh tương tự như cảnh bên ngoài?

Luận chủ: Kia nạn như thế là phi lý. Nói ngã và pháp lìa thức mà có, trước đã phá rồi, vì y theo loại hay y theo thật để giả nói lửa, đều không thành.

- Y theo “loại” mà giả nói, lý không thành. Vì cái tính đỏ rực mà có sức đốt cháy không phải đồng loại lửa và người đều có. Nếu không

có đức tính đồng loại chung cho cả hai bên mà vẫn giả nói người kia như lửa, thì cũng có thể nơi nước giả nói là lửa. Nếu bảo tính đở rục, tuy không phải là sức đốt cháy, nhưng vì nó không lia nhau, nên có thể giả nói; nói thế không đúng, vì hiện thấy giữa người và đức tính đở rục của lửa vốn lia nhau. Nơi loài đở rục đã không có đức tính đốt cháy của lửa, lại xa lia nhau giữa loại và đức, thế mà có người đối với người vẫn nói người kia như lửa. Cho nên biết giả nói không phải nương nơi loại mà thành.

- Y theo nơi “thật” mà giả nói, lý cũng không xong. Vì đức tính đở rục đốt cháy không phải chung có giữa lửa và người. Nghĩa là đức tính đở rục ở nơi lửa và ở nơi người khác nhau, vì chỗ nương khác nhau, nó không cùng mà giả nói, thì cũng có lỗi như trước. Nếu bảo người và đức tính đở rục của lửa tương tự nên có thể giả nói thì cũng không đúng lý. Vì nói lửa ở nơi người chứ không phải ở nơi đức tính. Do đó biết giả thuyết không phải y nơi thật mà thành.

Lại, nếu bảo giả tức phải nương sự thật mới lập, thì cũng không đúng lý. Vì sự thật tức là tự tướng, nó không phải là cảnh giới của giả trí biết tới và giả thuyên (ngôn, cú, văn) nói tới, vì giả trí và giả thuyên không thể chứng biết được tự tướng. Giả trí và giả thuyên chỉ biết được cộng tướng của các pháp. Cũng không phải lia ngoài cộng tướng này, có cách gì khác để thiết đặt tự tướng làm chỗ nương của giả. Nhưng giả trí và giả thuyên phải y nơi âm thanh mà khởi, chỗ âm thanh không với tới, thì giả trí và giả thuyên không khởi lên được. Do năng thuyên và sở duyên (nói và được nói) đều chẳng phải tự tướng. Cho nên biết giả thuyết không dựa vào sự thật.

Do đó biết chỉ y nơi sự tương tự mà thành giả nói. Tương tự nghĩa là cộng tướng tăng thêm, chứ không phải tướng có thật. Ngôn thanh dựa vào tướng tương tự tăng thêm đó mà khởi ra, cho nên không thể nói giả phải nương thật mới có. Thế nên lối cật nạn của người kia không đúng lý.

- Nhưng y nơi thức biến mà giả nói tự ngã, tự pháp để đối trị người vọng chấp có thật ngã thật pháp. Như trong Khế kinh nói kệ: “Vì đối trị kẻ ngu phu chấp có thật ngã pháp, cho nên nơi tướng biến hiện của thức, giả nói danh từ ngã, pháp”. (14)

- Các tướng do thức biến hiện tuy nhiều thứ, nhưng thức năng biến phân loại có ba:

Một là thức Dị thực, tức thức thứ tám, có nhiều tính dị thực.

Hai là thức Tư lương, tức thức thứ bảy, thường thẩm xét tư lương.

Ba là thức Liễu biệt cảnh, tức sáu thức trước, liễu biệt cảnh tướng thô phù. Trong bài tụng đầu có chữ “cập” (và) là tổ sự hợp sáu thức trước làm một loại thức Liễu biệt cảnh.

Ba thức này đều gọi là thức năng biến. Năng biến có hai thứ:

- Một là nhân năng biến, tức hai thứ nhân tập khí là Đẳng lưu và Dị thực (tức là danh ngôn huân tập, hữu chí huân tập hay nghiệp tập khí nói ở đoạn sau), trong thức thứ tám. Đẳng lưu tập khí do chủng tử ba tánh thiện, ác, vô ký trong bảy chuyển thức trước huân tập ba chủng tử thiện, ác vô ký trong thức thứ tám khiến sanh trưởng. Dị thực tập khí, do hai tánh thiện, ác hữu lậu trong sáu thức trước huân tập chủng tử thiện, ác hữu lậu trong thức thứ tám làm cho sanh trưởng.

- Hai là quả năng biến, tức do thế lực của hai tập khí trên mà có tám thức tự chứng phần sanh, (từ tự chứng phần) hiện ra các tướng (tướng phần và kiến phần). Bởi do Đẳng lưu tập khí làm nhân duyên, nên sanh ra thể và tướng của tâm thức sai biệt, gọi là quả đẳng lưu, vì quả giống nhân. Do Dị thực tập khí làm cái duyên tăng thượng chiêu cảm sanh ra thức thứ tám hằng tướng tục, thù đáp lại thế lực của dẫn nghiệp, gọi là chơn Dị thực, và chiêu cảm sanh ra sáu thức trước, thù đáp lại mẫn nghiệp, vì nó từ chơn Dị thực khởi lên, nên gọi là Dị thực sanh, chứ không gọi chơn Dị thực, vì nó gián đoạn. Chính chơn Dị thực và Dị thực sanh, chung gọi là Dị thực quả. Vì quả khác nhân vậy. Nhưng trong bài Tụng đây chỉ nói về bản thức thứ tám bị thức thứ bảy chấp ngã, nó chấp trì chủng tử tạp nhiễm lại có thể biến ra quả thức Dị thực mà gọi là Dị thực, chứ không phải nói tất cả Dị thực nơi sáu thức trước. (15)