

DUY THỨC NHỊ THẬP LUẬN

DẪN NHẬP

Duy thức nhị thập luận (唯識二十論, विमिश्रितिकाविज्ञप्तिमात्रतासिद्धि, *Ni-sū-paḥi ḥgrel-pa*, *Vimśatikā-vijñapti-mātratā-siddhi*, *Twenty Verses on Consciousness Only*) có 1 quyển, do bồ tát Thế Thân (世親, *Vasubandhu*, *Dbyig-gñen*, 315-395) soạn, ngài Huyền trang (玄奘) dịch vào đời Đường; cũng gọi là Nhị thập duy thức luận (二十唯識論), Tồi phá tà sơn luận (摧破邪山論), được thu vào Đại chính tạng, tập 31, No.1590. Luận này dẫn dụng câu “*Tam giới duy tâm*” (ba cõi chỉ do tâm) trong kinh Thập địa để luận chứng ngoại cảnh do thức hiển hiện, nói rõ nghĩa “*Duy thức vô cảnh*” (chỉ do thức không có cảnh) để bác bỏ sự thiên chấp của Tiểu thừa và ngoại đạo. Duy thức nhị thập luận chủ yếu khai thị về pháp vô ngã, không phải về nhân vô ngã. Đây là một trong 11 bộ luận của tông Pháp tướng, một trong 10 chi luận của Du già. Luận này được trích dẫn trong Thành duy thức luận như là một luận điểm trọng yếu.

Nội dung sách này gồm có 21 bài tụng thể năm chữ, dựa vào đó mà giải thích ý nghĩa rõ ràng. Trước hết, nói về yếu chỉ “*Tam giới duy thức*”, kế đó, giải thích bốn vấn nạn do Tiểu thừa và ngoại đạo đặt ra để thành lập lý “*Vạn pháp duy thức*”. Bài tụng cuối cùng nói về tông nghĩa. Dựa theo con số kệ tụng mà lấy tên là Nhị thập luận.

Ngoài bản dịch của ngài Huyền trang, luận này còn có hai bản dịch khác nữa, đó là:

1. Đại thừa lãg già kinh duy thức luận (大乘楞伽經唯識論, No. 1588), 1 quyển (cũng gọi Phá sắc tâm luận 稱破色心論), do ngài Bồ đề lưu chi (菩提流支), dịch vào thời Bắc Ngụy.

2. Đại thừa duy thức luận (大乘唯識論, No. 1589), 1 quyển, ngài Chân đế (眞諦) dịch vào đời Trần thuộc Nam triều.

Trong ba bản dịch này, bản của ngài Bồ đề lưu chi văn xuôi nhiều, kệ tụng ít, tất cả có 23 bài tụng; bản của ngài Chân đế văn xuôi ít, kệ tụng nhiều, có 24 bài tụng; bản của ngài Huyền trang văn xuôi, văn kệ bằng nhau, có 21 bài tụng.

Tông chỉ của Duy thức nhị thập luận là phá bỏ quan niệm ngoại cảnh thật hữu, để thành lập giáo nghĩa Duy thức. Duy thức chủ trương tất cả các pháp không có thật thể, sở dĩ có pháp tướng hiển hiện và có tác dụng là do tâm thức của chúng sinh hữu tình chế tác ra. Rời ngoài tâm thức biến hiện thì không có thực tại nào cả. Nói cách khác, cái mà ta biết về một đối tượng dù thuộc về dạng nào đều không phải tự thân đối tượng, mà chỉ là những hiểu biết ta có về đối tượng đó. Chấp ngoại cảnh thật hữu là tư tưởng của thực tại luận. Tư tưởng ấy bao hàm trong sáu phái triết học Ấn Độ, đặc biệt là phái Thắng luận, và những bộ phái Tiểu thừa như Thuyết nhất thiết hữu bộ, Kinh lượng bộ, Độc tử bộ, Chánh lượng bộ, Đại chúng bộ v.v... Nội dung của Duy thức nhị thập luận có thể tóm tắt trong bảy vấn nạn:

1. Bốn sự bất thành: Phái Thắng luận, Đại chúng bộ, Độc tử bộ, Chánh lượng bộ, Tát bà đa bộ (Thuyết nhất thiết hữu bộ), Kinh lượng bộ, Thuận chánh lý đưa ra bốn sự để biện bác lý Duy thức không thể thành lập, đó là: Nếu cho rằng tất cả các pháp toàn là duy thức, không có ngoại cảnh, thì làm sao ngoại cảnh hiện thấy lại có xứ định, thời định, tương tục bất định và tác dụng bất định? Luận chủ nêu các thí dụ mộng, quỷ, địa ngục, bàng sinh cõi trời để chứng minh bốn nghĩa đều thành. (Tụng 1 – 14)

2. Thánh giáo tương vi: Ngoại nhân hỏi, nếu nói tất cả đều là duy thức, không có thật cảnh ngoài tâm, thì lý do gì Phật nói 12 xứ? Luận chủ vạch rõ rằng Phật nói 10 xứ là có mật ý. Ngoại nhân hỏi, Phật nói 12 xứ đối với người nghe có lợi ích gì? Luận chủ nói, sở dĩ Phật nói 12 xứ là để pháp ngã chấp của chúng sinh, khiến cho người học ngộ nhập nhân vô ngã, tức đạo lý số thủ thú vô ngã. (Tụng 15 – 16ab)
3. Hiện lượng trái với tông chỉ: Tát bà đa bộ, Kinh lượng bộ, Đại chúng bộ chủ trương rằng ngoại cảnh sắc, v.v... rõ ràng là sở chứng hiện lượng của năm thức, vì sao bác bỏ ngoại cảnh không có? Luận chủ đưa thí dụ chiêm bao để ví cho cảnh giới hiện tiền, giải thích cảnh hiện giác chứng thì không phải là thật, nói rõ sự nhớ nghĩ là cảnh chẳng thật, chưa tỉnh thì không biết mình đang chiêm bao. (Tụng 16cd)
4. Hai thức quyết định: Ngoại nhân hỏi, ngoại cảnh nếu là trống rỗng không thật, thì vì sao Thánh giáo chỉ dạy người rời xa bạn xấu, ác pháp, và thân cận bạn lành, thiện pháp? Luận chủ chỉ ra cái lực tăng thượng xoay vần là do hai loại chủng tử thiện ác khi thành thực thì sinh ra tâm thức quyết định. (Tụng 17ab)
5. Mộng tác bất thọ: Ngoại nhân hỏi, cảnh hiện tiền nếu giống như cảnh mộng, thì vì sao tỉnh thức tạo nghiệp thiện ác, có quả báo khổ vui, và nếu trong mộng mà tạo nghiệp thiện ác, vì sao không có quả báo? Luận chủ đáp, tâm năng tạo trong mộng đã bị thụy miên làm tổn hoại, không thể tự chủ, cho nên khi mộng và khi tỉnh mà tạo nghiệp thì có quả báo không giống nhau. (Tụng 17cd)
6. Sát sinh không tội: Ngoại nhân hỏi, nếu duy hữu thức mà không có thân, ngũ nghiệp thì những con vật như dê, v.v... làm sao bị giết? Nếu súc sinh chết không do người giết, thì những người giết mổ hoàn toàn không có tội sát sinh. Luận chủ cho rằng tội sát sinh hoàn toàn do tâm thức hai bên

kết hợp mà thành, không thật có thân mệnh bị giết, xem chừng như do ngoại cảnh hình thành, nhưng kỳ thật bao hàm trong duy thức. (Tụng 18-19)

7. Tha tâm trí: Ngoại nhân hỏi, nếu chỉ có thức, các tha tâm trí có thể biết tha tâm không? Nếu không thể biết thì sao gọi là tha tâm trí? Nếu có thể biết tha tâm thì nghĩa “Duy thức vô cảnh” không thể thành lập. Luận chủ cho rằng, cái biết về tha tâm bởi tha tâm trí chỉ là hư vọng không thật. (Tụng 20)

Hai mươi bài kệ tụng cũng được chia thành 12 khoa:

1. Tụng 1: Vấn nạn sinh khởi.
2. Tụng 2 và 3: Nói thí dụ xuất mộng để chứng minh “bốn nghĩa được thành”, tức thành lập nghĩa Duy thức.
3. Tụng 4, 5 và 6: Phủ định tính thật hữu của ngục tốt để thành lập nghĩa Duy thức.
4. Tụng 7 và 8: Giải thích sự dẫn dụ Thánh giáo bất thành để thành lập nghĩa Duy thức.
5. Tụng 9: Lược bày nghĩa hai vô ngã.
6. Tụng 10, 11, 12, 13 và 14: Khái niệm một và nhiều để phá ngoại cảnh thật hữu, để thành lập nghĩa Duy thức.
7. Tụng 15 và nửa đầu tụng 16: Phá vọng chấp hiện lượng để thành lập nghĩa Duy thức.
8. Nửa sau tụng 16: Chỉ ra sự ở trong mộng không biết, để thành lập nghĩa Duy thức.
9. Nửa đầu tụng 17: Nói rõ hai thức chuyển quyết định, để thành lập nghĩa Duy thức.
10. Nửa sau tụng 17: Hiện thị khi ngủ thì tâm tồn hoại, để thành lập nghĩa duy thức.

11. Tụng 18 và 19: Dẫn ý phạt là nặng để thành lập nghĩa Duy thức.
12. Tụng 20: Giải thích tha tâm trí không như thật để thành lập nghĩa Duy thức.

Luận này có rất nhiều sách chú thích.

Ở Ấn độ, bắt đầu là luận sư Cù-ba (瞿波) - đệ tử của bồ tát Thế thân - có hơn 10 nhà chú thích, trong đó, Thành duy thức bảo sinh luận (成唯識寶生論), 5 quyển, của ngài Hộ pháp (護法) là quan trọng hơn cả. (No. 1591, Đồi Đường – pháp sư Nghĩa Tịnh 義淨 dịch ra chữ Hán)

Tại Trung quốc thì có: Duy thức nhị thập luận thuật ký (唯識二十論述記, No. 1834), 2 quyển, do ngài Khuy cơ (窺基) soạn vào đời Đường; Duy thức nhị thập luận sơ (唯識二十論疏), 2 quyển, do ngài Viên Trắc (圓測) người Tân La soạn. Nhị thập duy thức luận thuật ký là sách chú thích Duy thức nhị thập luận của ngài Thế thân (bản dịch của ngài Huyền trang). Nội dung sách này, trước hết nói về lý do soạn luận, kế đến chia làm ba môn để giải thích rõ nghĩa “an lập Đại thừa tam giới duy thức” và giải thích “phi nhất thiết chủng”, bác bỏ quan niệm “hữu tính”, v.v... Duy thức nhị thập luận và Thành duy thức luận là những bộ sách căn bản của Pháp tướng tông, bởi thế, Duy thức nhị thập luận thuật ký và Thành duy thức luận thuật ký trở thành sách nhập môn cơ bản của Duy thức học.

Ở Việt Nam có cuốn Triết Học Thế Thân của Giáo sư Lê Mạnh Thát, được Đạo Sinh chuyển dịch từ nguyên tác Anh ngữ: The Philosophy of Vasubandhu (Luận án tiến sĩ, University of Wisconsin - Madison, 1974). Sự tri nhận và đối tượng tri nhận, sự tự tri và cơ cấu tự tri trong Duy thức nhị thập luận được Lê Mạnh Thát khảo sát rất khúc chiết và sâu sắc ở chương 5 và chương 6.

Về Phạn bản của Duy thức nhị thập luận, có 2 bản:

1. S. Lévi, *Vijñāpti-mātratā-siddhi*, Deux traités de Vasubandhu, *Vimśatikā* (La Vingtaine) accompagnée d'une Explication en Prose et *Trimśika* (La Trentaine) avec la commentaire de Sthiramati. (Paris 1925).
2. K.S Chatterjee, *Vasubandhu's Vijñaptimātratā-siddhi with Sthiramati's Commentary, Text with English Translation* Varanasi: Kishor Vidya Niketan, 1980.

Tạng bản thì có Duy thức nhị thập luận thích số (唯識二十論釋疏), do học giả Ấn Độ Vinītadeva (調伏天 Điều Phục Thiên/律天 Luật Thiên, Dul ba'i lha) chú giải. Phạn bản của thích số này đã thất lạc, chỉ còn Tạng bản với tựa đề *Rab-tu-byes-pa ñi-sū-paḥi ḥgrel-bśad* (No. 4065, *Prakaraṇavimśakaṭīkā*). Tạng bản của Duy thức nhị thập tụng (*Ñi-su-paḥi tshig-lehur-byas-pa*) và Duy thức nhị thập luận (*Ñi-sū-paḥi ḥgrel-pa*) của Thế Thân mang số hiệu No. 4056 và No. 4057.

Duy thức nhị thập luận là văn bản triết học dễ đọc, phân giải rõ ràng nhất của Thế Thân, và nó có sự thu hút và mức độ quan tâm đặc biệt bởi các học giả hiện đại, qua các văn bản bằng Phạn ngữ, Tạng ngữ, Hoa ngữ và Anh ngữ. Vì vậy, có rất nhiều bài nghiên cứu, sách khảo sát của các học giả phương Tây về Thế Thân qua hai tác phẩm nổi tiếng là Duy thức nhị thập tụng và Duy thức tam thập tụng.

Duy thức nhị thập luận là một môn học của Phân khoa Tôn giáo học của các trường Đại học lớn trên thế giới như The University of Chicago Divinity School, The University of Melbourne, University of Calgary (Canada), Stanford University, Oxford University, National Taiwan University, v.v... Học viện Phật giáo Việt Nam cho tới nay vẫn chưa đưa Duy thức nhị thập luận vào chương trình giảng dạy như là một môn học nghiên cứu triết học và văn bản của Thế Thân.

DUY THỨC NHỊ THẬP LUẬN

Bồ-tát Thế Thân tạo luận.

Đời Đại Đường, Tam tạng Pháp sư Huyền Trang phụng chiếu dịch.

Viết dịch: Quảng Minh.

[74b27] An lập Đại thừa bằng đạo lý Tam giới duy thức¹, vì khế kinh nói: “*Tam giới duy tâm.*”² Tâm, ý, thức và liễu biệt, về tên gọi thì có khác nhau [nhưng

¹ Duy thức: Thành duy thức luận (tr. 48a01): “Thử chư pháp thắng nghĩa, diệc tức thị chân như, thường như kỳ tánh cố, tức duy thức thật tánh.” (此諸法勝義, 亦即是眞如, 常如其性故, 即唯識實性) Chân lý tuyệt đối của các pháp, đó là tính như như. Vì trong tất cả thời gian, nó tồn tại như là chính nó. Và chính nó cũng là duy thức tính.

² Kinh Đại thừa bản sinh tâm địa quán (No. 0159), tr. 327a21-29: “Thiện nam tử! Tam giới lấy tâm làm chủ. Người quán được tâm thì hoàn toàn giải thoát; người không quán được tâm thì vĩnh viễn trầm luân. Tâm chúng sinh giống như đại địa; năm thú và năm quả từ đại địa sinh ra. Như vậy tâm pháp sinh ra thiện ác của xuất thế gian và thế gian, năm thú, hữu học, vô học, Độc giác, Bồ-tát, cho đến đức Như Lai. Bởi nhân duyên ấy, ba cõi duy tâm, tâm được gọi là địa. Hết thầy phạm phu, thiện hữu thân cận nghe pháp tâm địa, quán sát đúng lý, tu hành theo lời dạy, mình làm, dạy người, khen ngợi, khuyên gắng, lợi mừng, những người như thế sẽ dứt được ba chương, mau trọn muôn hạnh và chóng được quả Vô thượng chánh đẳng chánh giác.” Kinh Hoa Nghiêm (No. 0279), phẩm Ly thế gian, tr. 288c05: “Đại Bồ-tát biết tam giới duy tâm, tam thế duy tâm, mà biết rõ tâm đó vô lượng vô biên. Đây là vô đẳng trụ thứ tám.” Kinh Đại thừa nhập Lăng-già (No. 0672), tr.599c07: “Đại Huệ! Thế nào là quán sát sự biểu hiện của tự tâm? Là quán tam giới chỉ là tự tâm, rời ngã, ngã sở, không có hành động tạo tác, không có đến đi, do những chấp trước từ vô thủy huân tập mà thành.” Kinh Hoa Nghiêm, 60 quyển (No. 278), phẩm Thập Địa, tr. 558c09: “Các Bồ-tát ma-ha-tát lại khởi ý niệm: Ba cõi hư vọng, chỉ là do tâm tạo tác; mười hai duyên phần là đều dựa vào tâm.” Kinh Hoa Nghiêm, 80 quyển (No. 279), phẩm Thập Địa, tr. 194a14: “Các Bồ-tát ma-ha-tát này lại khởi ý niệm: Những gì thuộc về ba cõi chỉ là nhất tâm; Như Lai nơi đây phân biệt diễn thuyết mười hai hữu chi mà đều dựa vào nhất tâm như vậy mà thành lập.”

cùng một nghĩa]³; ở đây nói đến tâm thức, cũng bao hàm các tâm sở. Chữ “duy” là để phủ nhận ngoại cảnh, chứ không loại trừ pháp tương ưng (: tâm sở)⁴. Khi nội thức sinh khởi thì tự ngoại cảnh hiện ra⁵, như người bị bệnh màng mắt⁶ thấy sợi lông, con ruồi, v.v...⁷, hoàn toàn không có một chút thật hữu. Đối với nghĩa ấy, có câu hỏi đặt ra.

Kệ tụng:

³ Tâm ý thức là nói về Tâm, và về ý với thức của Tâm. Tâm là a-lại-da, ý là mạt-na, thức là 6 thức. Luận Câu xá, quyển 4: “Nó tập khởi nên được gọi là tâm. Nó tư duy trừ lượng nên được gọi là ý. Nó phân biệt nhận thức nên được gọi là thức... Tâm, ý và thức, ba tên gọi cùng chỉ một nội hàm. Nghĩa tuy khác nhau nhưng thể là một.”

⁴ Thành duy thức luận: “Xúc, v.v., năm tâm sở này tuy có đặc tính khác nhau với dị thực thức, nhưng thời và y tương đồng, sở duyên và sự tương đẳng, do đó nói là tương ưng.” (tr. 11c28) Du-già sư địa luận: “Do tương đẳng về sự, về xứ, về thời và sở tác nên nói là tương ưng.” (tr. 602a24)

⁵ Thành duy thức luận: “Hoặc cho rằng nội thức chuyển tự thành ngoại cảnh. Do năng lực huân tập của sự phân biệt ngã và pháp, khi các thức sinh khởi, chúng biến tự thành ngã pháp. Các hình thái ngã và pháp này tuy ở trong nội thức nhưng do phân biệt mà xuất hiện như là tự ngoại cảnh. Các loại hữu tình từ thời vô thủy lấy đó làm đối tượng mà chấp là thực ngã và thực pháp. Như nhắm mắt, chiêm bao. Do tác động của nhắm mắt, chiêm bao, tâm xuất hiện với những hình thái đa dạng của tự ngoại cảnh. Lấy đó làm đối tượng mà chấp rằng ngoại cảnh là thực hữu. Thực ngã và thực pháp, được quan niệm bởi hạng phàm ngu, là hoàn toàn không tồn tại. Nhưng tùy theo tưởng tượng sai lầm mà có khái niệm. Khái niệm đó được nói là giả. Tự ngã và tự pháp vốn là biến thái của nội thức, tuy tồn tại nhưng không phải là tự thể thực ngã và thực pháp; do vì xuất hiện tương tự nên nói là giả.” (Thích Tuệ Sỹ dịch, tr. 1b02-12)

⁶ Bệnh màng mắt: bệnh timira. Những người mắc bệnh timira thì mắt của họ bị bạch nội chương ảnh hưởng đến cái nhìn của họ; họ có thể nhìn thấy mọi thứ mà chúng ta với cặp mắt bình thường không nhìn thấy. Như vậy, những ai mà cái nhìn của họ bị tác động bởi các định kiến cũng có thể nhìn thấy một đối tượng khác với chúng ta. Trong kinh Lăng-già, đức Phật dạy: “Phàm phu chấp cái được tạo ra như một người bị nhắm mắt chấp vào cái bóng của chính mình.” Kinh Giải thâm mật, quyển 2, phẩm Nhất thiết pháp tướng: “Đức bản, như người bị bệnh màng mắt, cái màng mắt ấy biến kể chấp tánh cũng vậy. Như người bị bệnh màng mắt thấy những ảo ảnh tóc lông, ong ruồi, lá diếp, giấy sắn, hay xanh, vàng, đỏ, trắng, những ảo tượng ấy y tha khởi tánh cũng vậy. Như người mắt đã trong sáng, hết hẳn màng mắt, bản tính con mắt trong sáng nhìn thấy cảnh vật không thác loạn, cảnh vật không thác loạn ấy viên thành thật tánh cũng vậy.” (H.T Thích Trí Quang dịch)

⁷ Vân vân (đăng), chỉ cho màu vàng của hoa đốm trên không, mặt trăng thứ hai.

***1. Thức nếu không thật cảnh,
Thì xứ, thời xác định,
Tương tục không xác định,
Tác dụng không nên thành.⁸***

[74c05] Luận giải: Tụng này muốn nói nghĩa gì? Nếu rời ngoại pháp thật hữu là sắc, thanh, v.v... thì khi thức sinh khởi, chúng không có duyên sắc, thanh, v.v...⁹

(1) Vì sao có xứ này thức được sinh, chứ không phải tất cả xứ?

(2) Vì sao ở xứ này, có thời này thì thức khởi, chứ không phải tất cả thời?

(3) Đồng một xứ, một thời mà có nhiều tương tục (: dòng tâm thức của nhiều người)¹⁰, vì sao không xác định theo một thức [của một người] sinh khởi; như người bị bệnh nhắm mắt thấy sợi lông, con ruồi, v.v..., không phải người không bệnh màng mắt có thức này sinh khởi?

(4) Lại có lý do gì mà (a) những người bị bệnh nhắm mắt thấy có sợi lông, v.v... nhưng không có tác dụng của sợi lông, v.v...? (b) Trong mộng thấy các thứ ăn uống, dao gậy, độc dược, y phục v.v... mà lại không có tác dụng của ăn uống,

⁸ Nếu chỉ tồn tại thức hiển thị mà không tồn tại đối tượng, không thể giải thích sự xác định của địa điểm và thời gian, sự không xác định của tương tục, và tác dụng không được thực hiện.

⁹ Chánh văn là nhược ly thức thật hữu sắc đẳng ngoại pháp, sắc đẳng thức sinh bất duyên sắc đẳng. 若離識實有色等外法,色等識生不緣色等. Chữ “thức” trong “ly thức” (ý muốn nói: chỉ có thức, không có cảnh ngoài tâm), không dịch vì đưa vào sẽ tối nghĩa. Đối chiếu với Duy thức luận (No. 1588, Bồ-đề-lưu-chi): Nhược ly sắc đẳng ngoại chư cảnh giới hư vọng kiến giả 若離色等外諸境界虛妄見者. Và Đại thừa Duy thức luận (No. 1589, Chân Đế): Nhược ly lục trần sắc đẳng, thức sinh bất tùng trần sinh. 若離六塵色等,識生不從塵生.

¹⁰ Tương tục: dị danh của hữu tình. Vì uẩn trước kết thúc thì có uẩn sau sinh khởi nên gọi là tương tục.

v.v...? (c) Thành Tầm hương¹¹ không có tác dụng của thành, trong khi các vật khác như sợi lông, v.v... không phải không có tác dụng của chúng?

Nếu quả thật là không có ngoại cảnh như sắc, thanh, v.v..., chỉ có nội thức và tợ ngoại cảnh sinh khởi, thì xứ định, thời định, tương tục bất định và vật có tác dụng đều không nên thành.¹²

Đáp: Chẳng phải đều không thành.

Kệ tụng:

**2. Xứ, thời định như mộng,
Thân bất định như quý,
Đồng thấy các sông mủ v.v...
Như mộng tồn hữu dụng.**¹³

[74c17] Luận giải: *Như mộng*, ý nói những gì mình thấy trong mộng. Nghĩa là trong mộng tuy không có thật cảnh, mà chỉ thấy một xứ có thôn xóm, vườn tược, nam, nữ, các vật, không phải thấy tất cả xứ. Ngay nơi xứ đó, có thời thấy có thôn

¹¹ Tầm hương thành: thành Càn-thát-bà, thuật ngữ chỉ cho các pháp không thật, ảo hóa. Thần Càn-thát-bà thường dùng ảo thuật mà tạo ra những cảnh thành đô, nhưng những thành ấy trong phút chốc thì tiêu diệt.

¹² Ngoại đạo và các bộ phái Tiểu thừa đưa ra một tổ hợp các điều kiện là xứ sở, thời gian, sự độc lập của thức và tính phổ quát (tức tác dụng của sự vật), qua đó một đối tượng có thể được xét đến tùy theo nó có đáp ứng được các điều kiện của một đối tượng tri nhận hay không. Đối tượng được nhìn thấy trong chiêm bao cũng có thể đáp ứng cả bốn điều kiện này, và những điều kiện này không thể bị phủ nhận bằng lý do là chúng không được chứng thực hiển nhiên, bởi vì những gì ta thấy trong mơ thì hoàn toàn hiển nhiên như những gì ta thấy hoặc nghe trong trạng thái tỉnh thức.

¹³ Sự xác định của địa điểm và thời gian được chứng minh như chiêm bao. (Trong chiêm bao, sự vật vẫn phải được thấy xuất hiện tại một địa điểm nào đó vào một thời gian nào đó). Sự không xác định của tương tục thân, như ngọc quý, chúng thấy con sông chỉ là máu mủ (trong khi người thấy là nước). Tác dụng hữu hiệu thì giống như xuất tinh do chiêm bao (hành động không thực nhưng hiệu quả có thực).

xóm, vườn tược kia, v.v..., không phải tất cả thời. Do đây, tuy không có thật cảnh rời thức mà xứ và thời xác định vẫn được thành lập.

Như quý, là ý nói *như ngạ quý*. Mủ chảy đầy trong sông, nên gọi là sông mủ; như nói bình sữa tô, tức trong bình chứa đầy sữa tô. Nghĩa là như loài ngạ quý có chung một nghiệp dị thực, nhiều thân cùng tụ tập đều thấy sông mủ; trong trường hợp này không phải xác định chỉ có một thân thấy. Chữ *đẳng* (v.v...) là chỉ rõ những thứ khác, như thấy phân dơ, thấy hữu tình cầm dao gây ngăn cản, gìn giữ không cho ăn được. Do đây, tuy không có thật cảnh rời thức, nhưng cái nghĩa nhiều tương tục bất định được thành lập. Lại như cảnh trong mộng tuy không thật nhưng có cái dụng tổn thất tinh huyết¹⁴, v.v... Tóm lại, tuy không có thật cảnh rời thức, nhưng cái nghĩa có tác dụng hư vọng được thành lập. Ngoài ra còn dựa vào các thí dụ khác để chỉ rõ bốn nghĩa: xứ định, thời định, tương tục bất định và có tác dụng, được thành lập.

Lại nữa, kệ tụng:

**3. *Tất cả như địa ngục,*
Đồng thấy những ngục tốt,
Thường làm sự bức bách,
*Nên bốn nghĩa đều thành.***

[75a03] Luận giải: Nên biết, ở đây qua một thí dụ địa ngục để chỉ rõ xứ định, thời định, tương tục bất định và có tác dụng, tất cả đều thành lập.

Như địa ngục, là chỉ rõ ở trong địa ngục thì các loại hữu tình nhận chịu sự khổ đau bức hại. Nghĩa là trong địa ngục tuy không có các hữu tình chân thật, bao gồm các ngục tốt, v.v..., nhưng vì tăng thượng lực của nghiệp dị thực giống nhau

¹⁴ Như trong mộng thấy nam nữ giao hợp mà xuất tinh khí. Hành động không thực nhưng hiệu quả có thực.

mà những hữu tình [chịu tội] kia, đồng xứ, đồng thời có nhiều tương tục (: nhiều dòng tâm thức), đều cùng thấy có những ngục tốt, chó, quạ, các vật như núi sắt, tiến đến chỗ họ để làm các việc bức hại. Do đây, tuy không có thật cảnh rời thức, mà bốn nghĩa: xứ định, thời định, tương tục bất định và có tác dụng, đều được thành lập.

Vì sao không thừa nhận những ngục tốt, các loài vật là những hữu tình thật hữu? Vì không đúng lý. [Có năm lý do:] (1) Ngục tốt, v.v... không nên nhiếp vào [hữu tình] Na-lạc-ca, vì họ không nhận chịu như những hữu tình nhận chịu sự khổ sở. (2) Bức hại lẫn nhau thì không thể thiết lập “[*hữu tình ở*] *Na-lạc-ca* *kia và những ngục tốt này*”. (3) Những ngục tốt ấy có hình, lượng và lực bằng nhau nên không sợ nhau. (4) Bản thân những ngục tốt ấy không thể chịu nổi cái khổ của sắt nóng, đất nóng, lửa dữ thường thiêu đốt, thì làm sao dùng khổ cụ kia để bức hại tội nhân? (5) Nếu những ngục tốt ấy không phải là hữu tình ở Na-lạc-ca thì không nên sinh vào đó.

Vì sao trên cõi trời hiện có loài bàng sinh? Địa ngục cũng vậy, có bàng sinh và quỷ làm những ngục tốt, v.v... Sự việc này xem ra không đúng.

Kệ tụng:

**4. Như bàng sinh cõi trời,
Địa ngục không như thế,
Chỗ chấp bàng sinh, quỷ,
Vì không chịu khổ kia.**

[75a19] Luận giải: Có các bàng sinh sinh lên cõi trời, chắc chắn chúng có khả năng chiêu cảm nghiệp vui của cõi trời, chắc chắn chúng nhận được cái vui sinh từ cõi đó, nhưng không phải những ngục tốt đều nhận cái khổ sinh từ cõi địa ngục. Vì vậy, không nên thừa nhận bàng sinh, quỷ thú sinh vào Na-lạc-ca. Nếu như

thế thì phải thừa nhận tăng thượng lực của nghiệp Na-lạc-ca kia sinh ra đại chủng dị biệt, phát khởi các hình thù quái dị, hiển thị các lượng và lực khác nhau, theo đó đặt tên là ngục tốt, v.v... Để cho tội nhân sinh sợ hãi, những đại chủng ấy biến hiện các thứ tác dụng sai biệt như tay chân cử động, v.v..., các chuyển động như núi Đê dương chột rời ra, chột nhập lại¹⁵; rừng cọc sắt nhọn đâm lên hay đâm ngang. Không phải hoàn toàn không có những sự này, nhưng không đúng lý.

Kệ tụng:

**5. Nếu nhận do nghiệp lực,
Có đại chủng khác sinh,
Khởi chuyển biến như vậy
Sao không nhận nơi thức?**

[75a29] Luận giải: Lý do gì không thừa nhận bởi thức nên nghiệp lực có chuyển biến như vậy, mà lại chấp bởi [bốn] đại chủng [nên nghiệp lực có chuyển biến như vậy]?

15 Chỉ cho địa ngục Chúng hợp. Đê dương sơn 羝羊山: Đê là dê đực, dương là dê nói chung. Chúng hợp, Phạm: sajghāta, dịch âm là Tăng-càn, còn gọi là Tụ hợp, Đồi áp, Hợp hội. Là một trong tám địa ngục nóng. Cứ theo kinh Trường A-hàm, quyển 19, phẩm Địa ngục, thì trong ngục này có một núi đá lớn, tách làm hai nửa đối nhau, tội nhân tiến vào giữa, hai nửa núi đá tự nhiên sáp lại, ép nát xương thịt, thân thể tội nhân, sau lại tách làm hai nửa và trở lại chỗ cũ. Lại có một con voi lớn bằng sắt, toàn thân bốc lửa, nhảy vào tội nhân, khiến thân thể tội nhân như nát máu mủ lênh láng. Lại có ngục tốt bắt tội nhân đặt lên tảng đá mài, rồi dùng đá chà xát, hoặc lấy một tảng đá lớn đè lên, sự khổ thậm khó nhẫn, dù mong một chút ngưng nghỉ cũng không thể được. Kinh Chính pháp niệm xứ, quyển 6 nói, những người tạo ba nghiệp bất thiện là sát sinh, trộm cướp, gian dâm phải rơi vào địa ngục này, và theo nghiệp họ đã tạo mà chia làm thượng trung hạ, thượng thì rơi vào Hợp đại địa ngục gốc, còn trung và hạ thì sinh vào mười sáu nơi khác, chịu khổ rất lớn. [X. kinh Đại lâu thán, Q.2, phẩm Nê lê; kinh Khởi thế, Q.3; luận Lập thế a ti đàm, Q.8; luận Đại tì bà sa, Q.172] (Tự điển Huệ Quang)

Lại nữa, kệ tụng:

6. *Nghiệp huân tập xứ khác*

Chấp xứ khác có quả

Thức sở huân có quả

Tại sao không chấp nhận?

[75b04] Luận giải: Chấp Na-lạc-ca do tự nghiệp lực sinh ra đại chủng dị biệt, khởi chuyển biến: hình thù, v.v... Nghiệp kia huân tập đáng lý phải thừa nhận trong thức tương tục, không ở tại các xứ khác. Có xứ huân tập (: thức huân tập) thì ông lại không thừa nhận có quả chuyển biến; không có xứ huân tập ngược lại ông chấp có quả? Nguyên do ở đây là gì? Có giáo pháp làm nguyên do¹⁶. Nghĩa là nếu chỉ có thức biểu hiện tợ sắc, thanh, v.v..., nên không có sắc, thanh, v.v... nào khác, thì lẽ ra Phật không nói có sắc xứ, thanh xứ, v.v... Ở đây, giáo pháp không phải là nguyên do, vì có ý riêng.

Kệ tụng:

7. *Dựa chúng sinh giáo hóa*

Thế Tôn mật ý thú

Nói có sắc xứ v.v...

Như hữu tình hóa sinh.

[75b12] Luận giải: Như [có kinh] Phật nói có hữu tình hóa sinh, là Phật mật ý¹⁷ nói dựa vào tâm tương tục không gián đoạn có khả năng đi tới đời sau, chứ

¹⁶ Chánh văn là giáo (giáo pháp), bản của Bát-nhã-lưu-chi và Chân Đế đều dùng từ A-hàm.

¹⁷ Mật ý thú: Nhiếp luận: “Lại có 4 thứ ý thú và 4 thứ bí mật, đối với Phật ngôn, hãy tùy đó mà quyết liễu... Bốn ý thú, một là ý thú bình đẳng, là như nói Như lai xưa kia, vào lúc ấy, chỗ ấy, có danh hiệu là đấng chánh biến giác Thắng quán; hai là ý thú khác thì, là như nói ai niệm danh hiệu đức Đa bảo như lai thì thế

không nói thật có hữu tình hóa sinh. Hoặc Phật mật ý nói “*không có hữu tình, ngã, chỉ là pháp có nhân [quả]*”¹⁸. Cũng thế, trong khế kinh, Phật nói “*có sắc xứ, v.v...*” Dựa vào sự thích nghi tiếp nhận giáo pháp của chúng sinh được giáo hóa mà Phật nói “*có sắc xứ, v.v...*”, không phải nói là chúng thật có.

Hỏi: Dựa vào mật ý gì mà Phật nói “*có sắc xứ, v.v...*,” mười loại?

Kệ tụng:

**8. Thức từ tự chủng sinh,
Tợ cảnh tướng chuyển theo,
Làm thành nội ngoại xứ,
Phật nói đó là mười.**¹⁹

[75b19] Luận giải: Tụng này nói nghĩa gì? Tợ sắc hiện thức²⁰ là từ chủng tử của thức đó, duyên hợp, chuyển biến khác nhau mà sinh ra; Phật dựa vào chủng tử

là đối với tuệ giác vô thượng đã được quyết định, lại như nói chỉ cần phát nguyện thì thế là vãng sanh thế giới Cực lạc; ba là ý thú khác nghĩa, là như nói nếu đã gặp gỡ và phụng sự hằng sa chư Phật thì đối với đại thừa mới lý giải được; bốn là ý thú do người, là như vì một người mà trước khen bố thí sau chê bố thí, như đối với sự bố thí thì đối với sự giữ giới và một phần thiên định thế gian cũng vậy. Như vậy gọi là 4 thứ ý thú.” (H.T Thích Trí Quang dịch) Bốn ý thú này cũng được đề cập trong Đại thừa A tỳ đạt ma tạng tập luận (No.1606), quyển 12.

¹⁸ Trung luận, phẩm Quán Pháp: “Chư Phật hoặc dạy về ngã, hoặc dạy về vô ngã, trong thật tướng các pháp, không có ngã, không có phi ngã.” Câu “không có hữu tình, ngã, chỉ là pháp có nhân [quả]” là để phá ngã chấp của phàm phu và nhị thừa.

¹⁹ Từ chủng tử của chính nó, thức hiển thị hiện hành, cũng chính chủng tử đó hiện hành như là những ảnh tượng ngoại giới. Bằng hai loại xứ, đức Mâu-ni đề cập đến hai thứ chủng tử của thức ấy. Bằng hai loại xứ (nội và ngoại), đức Mâu-ni đề cập các ảnh tợ của thức ấy. Bài kệ tụng này được Thành duy thức luận trích dẫn, tr. 19c16: “Ý của bài tụng này nói, vì mục đích thành lập mười hai xứ, Thế Tôn nói chủng tử của năm thức là căn: con mắt, v.v..., tướng phần của năm thức là cảnh: sắc, v.v... Do đó, căn: con mắt, v.v... là chủng tử của năm thức.” Năm tịnh sắc căn và năm ngoại trần là sắc, thanh, hương, vị, xúc, làm thành 10 sắc pháp, hay 10 xứ.

²⁰ Tợ sắc là tướng phần. Tướng phần ấy từ thức sinh nên gọi là hiện thức.

đó và sắc hiện hữu, thứ tự nói là nhãn xứ, sắc xứ. Như vậy cho đến tợ xúc hiện thức là từ chủng tử của thức đó, duyên hợp, chuyển biến khác nhau mà sinh ra; Phật dựa vào chủng tử đó và xúc hiện hữu, thứ tự nói là thân xứ, xúc xứ. Nương vào mật ý ấy mà Phật nói sắc xứ, v.v... có mười xứ.

Mật ý này được nói, có lợi ích gì?

Kệ tụng:

**9. Nương giáo này ngộ nhập,
Số thủ thú vô ngã,
Pháp được chấp vô ngã,
Lại nương giáo khác nhập.²¹**

[75b27] Luận giải: Dựa vào đây mà giáo lý mười hai xứ được nói, và người tiếp nhận giáo lý ấy có khả năng thể nhập “số thủ thú vô ngã”²². Nếu biết rõ rằng từ pháp *đôi sáu* (: sáu căn, sáu trần) có sáu thức chuyển, thì không có người thấy, người nghe, người hay, người biết²³, cho nên người tiếp nhận giáo “hữu tình vô ngã” có khả năng ngộ nhập lý “hữu tình vô ngã”.

Lại nương giáo khác, là nói giáo lý Duy thức. Người tiếp nhận giáo hóa có thể ngộ nhập lý “các pháp được chấp đều vô ngã”. Nếu biết rõ rằng các pháp sinh khởi chỉ là thức chuyển hiện tợ sắc, v.v..., trong đó không có một pháp: sắc, v.v...

²¹ Ngộ nhập nhân vô ngã bằng giáo nghĩa 12 xứ; nhưng để ngộ nhập pháp vô ngã thì cần tư duy giáo pháp khác nữa, đó là giáo nghĩa Duy thức.

²² Số thủ thú vô ngã = nhân vô ngã. Số thủ thú 數取趣, như bồ-đặc-già-la 補特伽羅, Skt. Pudgala. Bồ-đặc-già-la (nhân cách, nhân vị, cá thể ngã), một khái niệm về tự ngã (ātman) của một số học thuyết; Hán dịch là số thủ thú, chỉ chủ thể của luân hồi, tự ngã như là chủ thể trong luân chuyển tái sinh.

²³ Kiến giả nãi chí tri giả (người thấy cho đến người biết): thấy, nghe, hay, biết (kiến, văn, giác, tri), 4 chữ này bao gồm 6 thức: thấy là nhãn thức, nghe là nhĩ thức, hay là tỷ thức, thiết thức và thân thức, biết là ý thức.

làm đặc tính, cho nên tiếp nhận giáo “*các pháp vô ngã*” thì có khả năng ngộ nhập lý “*các pháp vô ngã*”.

Nếu biết tất cả chủng của các pháp là không có, thì ngộ nhập pháp vô ngã, vậy tính duy thức cũng hoàn toàn không có, an lập vào đâu?

Không phải biết tất cả chủng tử của các pháp là không có mà được gọi là nhập pháp vô ngã. Hàng phàm ngu mà không còn cái ý thức biến kế sở chấp về tự tánh và sai biệt của các pháp²⁴, thấu rõ lý vô ngã của các pháp, thì như vậy mới gọi là ngộ nhập pháp vô ngã. Không phải cho rằng cảnh giới của chư Phật, tức pháp tánh ly ngôn, là hoàn toàn không có, mà gọi là pháp vô ngã.²⁵ Tánh duy thức này được các thức khác²⁶ chấp vào, thể của chúng cũng không có, gọi là pháp vô ngã.

²⁴ Hành giả tu tập hiện quán duy thức có năng lực tác ý đúng lý nên thông suốt ấn tượng của tâm, tức ấn tượng tương tự về danh, nghĩa, tự tánh và sai biệt của các pháp, chỉ là ý thức, giả thiết và không thật, không thể thủ đắc, vì vậy tất cả pháp là chẳng phải pháp, chẳng phải nghĩa, chẳng phải năng thủ, chẳng phải sở thủ, hiện chứng tất cả pháp toàn là duy thức.

²⁵ Câu này nói không phải không có tánh y tha khởi và tánh viên thành thật. Nhiếp luận sớ, ngài Thế thân nói: “Cái có thể được nhận thức, gọi là sở tri. Đó là các pháp tạp nhiễm và thanh tịnh, tức ba tự tánh.” Kinh Giải thâm mật: “Bồ tát do đúng như sự thật mà biết biến kế chấp tánh, y tha khởi tánh và viên thành thật tánh, nên cũng đúng như sự thật mà nhận biết sự vô tướng, sự tạp nhiễm và sự thanh tịnh. Đúng như sự thật mà nhận biết sự vô tướng nên hủy diệt sự tạp nhiễm, hủy diệt sự tạp nhiễm nên chứng đắc sự thanh tịnh: ngang đây gọi là vị Bồ tát khéo biết tánh của các pháp”. (H.T Thích Trí Quang dịch) Nhiếp luận: “Vì sao sự biểu hiện thật không có, mà y tha không phải ở đâu và lúc nào cũng không có? Vì nếu y tha không có thì viên thành cũng không có; y tha mà không có thì không có gì nữa. Y tha với viên thành không có thì thành ra cái lỗi không có nhiễm với tịnh. Nhưng nhiễm với tịnh là hiện có, thể nên không nên nói tất cả toàn không. Ở đây có 1 bài chỉnh cú: Y tha mà không thì không viên thành; tất cả toàn không thì luôn luôn không có nhiễm tịnh.” (H.T Thích Trí Quang dịch)

²⁶ Các thức khác là sáu chuyển thức. A lại da thức là thức có đủ hai phần tướng kiến, nên nó là căn bản của các pháp, là chủ thức của các thức. Sáu căn, 6 cảnh và 6 thức bao gồm mọi sự sai biệt của nhân sinh vũ trụ. Mọi sự sai biệt này toàn liên hệ với thức nên gọi là duy thức. Tuy nhiên nói đến nhân tố chính yếu phát sinh ra các pháp lại là chủng tử, mà chủng tử là A lại da, cho nên A lại da mới là nhân duyên, tức căn bản của các pháp (còn gọi là căn bản thức) Nơi các pháp y tha mà thấy ra biến kế ngã pháp. Ngã pháp ấy là toàn bộ sai biệt của nhân sinh vũ trụ, nhưng thực chất chỉ là con rắn thấy lầm sợi giây mà ra. Cho nên duy thức là các pháp không thật.

Không như vậy thì cảnh được các thức khác chấp vào là có thật, và như thế lý duy thức không được thành lập, đồng thời thừa nhận các thức khác có thật cảnh. Do đạo lý này mà nói sự thiết lập giáo lý duy thức là để hữu tình ngộ nhập tất cả pháp vô ngã, chứ không phải bác bỏ sự hiện hữu của tất cả chủng của các pháp²⁷.

Làm sao biết Phật dựa vào mật ý như vậy mà nói có sắc xứ, v.v..., nhưng không phải ngoại pháp thật hữu là sắc, v.v... làm biệt cảnh cho mỗi thức là thức của sắc, v.v...?

Kệ tụng:

**10. Cảnh kia không phải một,
Không phải nhiều cực vi,
Cũng không phải hòa hợp,
Nên cực vi không thành.**

[75c18] Luận giải: Tụng này nói nghĩa gì? Nghĩa là nếu nói thật có ngoại xứ là sắc xứ, v.v..., mỗi xứ làm biệt cảnh cho thức của sắc, v.v..., thì như vậy, ngoại cảnh (1) hoặc phải là một, như Thắng luận chấp *sắc có phần* (: vật có đủ bộ phận)²⁸; (2) hoặc phải là nhiều, như chấp thật có nhiều cực vi, mỗi cực vi riêng biệt

²⁷ Hữu tánh (sự hiện hữu), chỉ cho tánh y tha của các pháp. Y tha là tổng thể của biến kế (nhiễm) và viên thành (tịnh). Sinh tử là phần tạp nhiễm nơi y tha, niết bàn là phần thanh tịnh nơi y tha, chỗ dựa của 2 phần là y tha. Chuyển y là chính y tha khi nổi lên sự đối trị thì chuyển bỏ phần tạp nhiễm mà chuyển được phần thanh tịnh. Tất cả pháp vô ngã chứ không phải tất cả pháp không có hay tất cả pháp không tồn tại.

²⁸ Phái Phệ-thế-sư-ca (吠世師迦, Vaisesika: Thắng luận): Vị khai tổ của bản phái là Can-na-đà (Kanada, có nơi gọi là Ấu-lô-ca tiên: Ulûka). Phái này lấy kinh Phệ-thế-sư-ca (Vaisesika-sutra) gồm 370 câu làm căn cứ. Về phương diện vũ trụ quan, phái Thắng luận phản đối thuyết Hữu thần, kế thừa tư tưởng của phái triết học tự nhiên, rồi đề xướng lên thuyết Duy vật đa nguyên. Họ dùng sáu cú nghĩa hay sáu yếu tố mà thuyết minh nguyên lý thành lập vũ trụ. Sáu yếu tố ấy là: (1) Thật: Bản chất của vũ trụ; gồm có chín thứ: địa, thủy, hỏa, phong, không, thời, phương, ngã, ý. (2) Đức: Tính chất có đủ trong bản thể; gồm có 24 thứ: sắc, hương, vị, xúc, số, lượng, biệt tánh, hợp tánh, ly tánh, bỉ tánh, thử tánh, giác, lạc, khổ, dục, sân,

làm cảnh; (3) hoặc phải là nhiều cực vi hòa hợp và hòa tập²⁹, như chấp thật có nhiều cực vi đều cùng hòa hợp và hòa tập làm cảnh.

Nhưng theo lý, ngoại cảnh đó không phải là một, vì không thể thủ đắc những thể biệt lập của các phần sắc trong *sắc có phần*; cũng không phải là nhiều, vì không thể thủ đắc mỗi cực vi riêng biệt; cũng không phải hòa hợp và hòa tập làm cảnh, vì lý một cực vi thật hữu đã không thành.

Tại sao không thành?

Kệ tụng:

***11. Cực vi và sáu hợp,
Một phải thành sáu phần,***

cần dưỡng, trọng tánh, dịch tánh, nhuận, hành, pháp, phi pháp, thanh. (3) Nghiệp: Tác dụng của bản chất; gồm có năm thứ: thủ, xả, thân, khuất, hành (lấy, bỏ, đuổi, co, làm). (4) Đại hữu tánh: Có nghĩa duy nhất; sự tồn tại của thật, đức, nghiệp đồng nương về một thể đại hữu ấy. (5) Đồng dị tánh: Vạn hữu mỗi thứ có một đặc tính, nên chúng mới thành sai biệt. Như đất với đất là đồng, đất với nước là dị. (6) Hòa hợp tánh: Một đặc tánh có thể làm cho thật, đức, nghiệp được hòa hợp nhau không tan rã. Sáu yếu tố trên đây, ba thứ trước nói về thể, tướng, dụng của vũ trụ; ba thứ sau nói về sự quan hệ của chúng.

Về phương diện nhân sinh quan, phái này cho rằng con người được thành lập là do bởi tám yếu tố: yếu tố thứ nhất là Tự ngã (Atman), thật thể của nó vốn không sanh diệt. Yếu tố thứ hai là Ý (Manas), cơ quan liên lạc giữa Tự ngã và Ngũ căn. Năm yếu tố kế là Ngũ căn. Năm căn này hoàn toàn do vật chất tạo thành: Nhãn căn do hỏa đại, Nhĩ căn do không đại, Tỷ căn do địa đại, Thiệt căn do thủy đại, Thân căn do phong đại. Đối tượng của Ngũ căn là Ngũ trần: Sắc, thanh, hương, vị, xúc. Tự ngã là trung tâm, còn Ý và Ngũ căn chỉ là cơ quan phụ thuộc để nhận thức và hành động. Yếu tố sau hết là Nghiệp lực (Adrsta), động cơ của sự sống chết luân hồi.

Lý tưởng giải thoát của phái Thắng luận là con người cần phải tu khổ hạnh để diệt trừ nghiệp lực. Khi nghiệp lực đã tan, hành giả liền đạt đến cảnh giới thuần túy của Tự ngã, chứng quả Niết bàn an vui tự tại. (Phật học tinh yếu, H.T Thích Thiện Tâm)

²⁹ Nhiều cực vi hòa tập, thuyết của Tân Hữu bộ (Chúng Hiền); nhiều cực vi hòa hợp, thuyết của Kinh bộ. Nhị thập luận thuật ký, tr. 992c21: “Kinh bộ sư nói, cực vi thực hữu không phải là đối tượng của thức, vì tướng của cực vi không xuất hiện trên 5 thức. Bảy cực vi hoà hợp thành a-nậu (anū). Tướng của a-nậu xuất hiện trên 5 thức, khi ấy mới có thể làm đối tượng cho thức.”

***Nếu cùng sáu đồng xứ,
Tụ phải như cực vi.***

[75c29] Luận giải: Nếu ở sáu phương đều có một cực vi, sáu cực vi ấy hòa hợp với một cực vi thì phải thành sáu phần, vì một xứ không dung chứa các xứ khác. Xứ của một cực vi nếu có sáu vi trần, thì lượng các tụ sắc³⁰ phải bằng lượng của cực vi. Lần lượt so chúng với nhau cũng không quá lượng, thế thì tụ sắc cũng phải không thể thấy được. Các sư Tỳ-bà-sa³¹ nước Ca-thấp-di-la³² nói: “*Các cực vi không có nghĩa tương hợp, vì không có phương phần*”³³.” Để tránh khuyết điểm nêu trên mà lý luận rằng, “*các tụ sắc có tương hợp, vì có phương phần*”, điều này cũng không đúng.

Kệ tụng:

***12. Cực vi đã không hợp,
Tụ có hợp với gì?***

³⁰ Tụ sắc 聚色 (rūpasamudāya): Sắc tụ, khối lượng của vật chất.

³¹ Luận Đại Tỳ bà sa (Mahāvibhāṣa) 200 cuốn, là kết quả của Đại hội Kiết tập lần thứ tư vào giữa thế kỷ thứ hai, tại Ca-thấp-di-la do các ngài Thế Hữu, Diêu Âm, Giác Thiên, Pháp Cứu, Hiếp Tôn Giả chủ trì với sự ủng hộ tận lực của vua Ca-nị-sắc-ca. Bộ này quảng diễn giáo nghĩa của luận Phát Trí.

³² Ca-thấp-di-la 加濕彌羅 (S. Kashmir): Vùng đất nằm ở phía Tây Bắc Ấn Độ. Sách Trung Quốc vốn gọi là Kế Tân. Là nơi tổ chức cuộc Đại hội kiết tập kinh điển lần thứ tư dưới triều vua Ca-nị-sắc-ca (Kanishka). Vào giữa thế kỷ thứ IV Tây lịch, tình hình Phật giáo Ca-thấp-di-la đạt đến cực thịnh, điều này có thể thấy trong lịch sử Trung Quốc, căn cứ Tây Vực chí do Di Thiên Đạo An soạn, ghi rằng: “Nước Kế Tân ở phía Tây của Xá-vệ, quốc vương, nhân dân đều thờ phụng đạo Phật, người thường và Sa-môn đến mùa Đông trước giờ Ngọ uống một ít rượu, qua giờ Ngọ chẳng ăn nữa.” (Uyên giám loại hàm, quyển 316).

³³ Du-già sư địa luận, quyển 3, tr. 290a20: “Tụ sắc có phương phần nên cực vi cũng có phương phần. Tuy nhiên, duy chỉ tụ sắc có phần (bộ phận) còn cực vi thì không. Vì cực vi chính là phần (là bộ phận của tụ sắc).” Phương là phương vị (vị trí). Phần là phần vị (bộ phận, thành phần). Nhị thập luận thuật ký: Kinh bộ cho rằng cực vi có phương phần. Hữu bộ cho rằng cực vi không có phương phần.

***Hoặc tương hợp không thành,
Không do không phương phần.***

[76a08] Luận giải: Nay phải hỏi lại lý thú vừa nói kia: Đã khác với cực vi thì không có tụ sắc riêng, và các cực vi không có tương hợp, thì cái hợp nơi tụ thuộc về gì? Nếu biện minh rằng, “*tụ sắc xem ra cũng không có cái nghĩa hòa hợp*”, thì không nên nói, “*các cực vi không có nghĩa tương hợp, vì không có phương phần.*” Tụ mà có phương phần cũng không được thừa nhận là có hòa hợp, cho nên cực vi không có tương hợp không phải vì không có phương phần. Như vậy, một cực vi thật hữu không thành lập được.

Lại nữa, thừa nhận cực vi tương hợp và không tương hợp, lỗi đó cũng như thế. Nếu thừa nhận cực vi có phần hay không có phần, thì đều là lỗi lớn. Tại sao?

Kệ tụng:

***13. Cực vi có phương phần,
Lý không phải thành một;
Không: phải không bóng che,
Tụ chẳng khác, không hai.***³⁴

[76a17] Luận giải: Vì một cực vi có sáu phương phần khác nhau, nhiều phần cùng làm thể, sao thành nhất thể? Nếu một cực vi không có phương phần khác nhau, thì khi mặt trời vừa lên, nhận được ánh sáng chiếu đến, vì sao phía khác có được cái bóng hiện? Vì sao phần còn lại không được ánh sáng chiếu đến?

Lại nữa, nếu chấp cực vi không có phương phần, vì sao cực vi này, cực vi kia ngăn che lẫn nhau? Nếu cực vi này không có dư phần, và cực vi khác không

³⁴ Cực vi có phương phần, nó không thể là nhất thể. Nếu không phương phần, nó không có bóng, không ngăn che. Nếu sắc tụ không khác cực vi, sắc tụ không có bóng cũng không có ngăn che.

vận hành được, thì có thể nói chúng chướng ngại nhau. Nếu đã không chướng ngại nhau, thì các cực vi phải xoay vần đồng một chỗ, vậy là các tụ sắc bằng lượng một cực vi. Lỗi như trước đã nói.

Hỏi: Tại sao không thừa nhận bóng và ngăn che thuộc tụ, không thuộc cực vi?

Đáp: Thừa nhận tụ sắc khác với cực vi, có phải là thừa nhận tụ sắc phát ra bóng để ngăn che? Không thể như vậy. Nếu thừa nhận như vậy, thì tụ phải không có hai: nghĩa là nếu tụ sắc không khác cực vi thì bóng và ngăn che phải không thuộc tụ sắc. Giác tuệ³⁵ chia chẻ sai biệt, phân bố mà lập làm cực vi, hoặc lập làm tụ, thì cũng đều không phải là một thật hữu.

Hỏi: Tư trạch về tụ hay cực vi để làm gì, trong khi còn chưa thể phá được tính chất của ngoại sắc v.v...?

Đáp: Tính chất đó là gì? Là cảnh của nhãn, v.v..., cũng là tánh chất của thật sắc: xanh, vàng, v.v... Phải cùng suy xét đến cảnh của nhãn, v.v..., và tánh chất của thật sắc: xanh, vàng, v.v..., chúng là một hay là nhiều? Nếu giả thiết như thế thì có lỗi gì? Một hay nhiều, cả hai đều có lỗi. Lỗi chấp nhiều thì như trên đã nói. Chấp một cũng phi lý.

Kệ tụng:

14. Một, không tuân tự đi,

³⁵ Giác tuệ (buddhi) hay Giả tưởng huệ (Skt. samjñā-buddhi?). Du-già sư địa luận, quyển 3: “Lại nữa, ở trong tụ sắc chưa từng do cực vi sinh. Nếu lúc từ tự chủng tử sinh, chỉ là tập hợp mà sinh, hoặc nhỏ, hoặc vừa, hoặc lớn. Lại chẳng phải cực vi tích tập thành tụ sắc, mà chỉ do giác tuệ phân tích các sắc đến giới hạn nhỏ nhất, lấy đây phân biệt giả lập làm cực vi.” (tr.290a17); quyển 54: “Do giác tuệ phân biệt chia chẻ các sắc đến giới hạn nhỏ nhất mà kiến lập cực vi, chẳng phải do thể thật hữu, cũng chẳng phải tụ sắc tích tập thành cực vi; cho nên cực vi không sinh không diệt.” (tr.597c19). Thành duy thức luận thuật ký: “Bằng giả tưởng huệ, nghĩa là không phải chia chẻ bằng con dao thực, nơi đặc tính thô sắc được chia chẻ thành đặc tính sắc.” (tr.272c15); Hiển dương Thánh giáo luận, quyển 18: “Cực vi không có tự thể, mà chỉ được giả lập bằng giả tưởng.” (tr.569a14)

***Cùng lúc đến, chưa đến;
Và nhiều, có cách hờ,
Khó thấy được vật nhỏ.***

[76b04] Luận giải: Nếu không có sự cách biệt giữa xanh, vàng, v.v..., thì con mắt thấy đối tượng của nó chỉ là một vật. Không có khái niệm “*đi tuần tự trên mặt đất*”, vì hễ đã cất một bước chân thì có thể đi đến mọi nơi. Lẽ nào cùng một lúc mà ở chỗ này và ở chỗ kia, cùng một lúc mà không đến và chưa đến. Một vật trong một thời gian, lẽ nào nói là có được và chưa được. Lại nữa, không được có nhiều voi, ngựa, v.v... ở cùng một phương xứ, mà phải có nhiều không gian cách hờ. Một phương xứ mà vừa có một vật, cũng vừa có những vật khác, thì làm sao phân biệt rõ ràng vật này với vật kia? Nếu cho là vừa có cả hai, thì làm sao có thể ở một phương xứ mà vừa có đến vừa không đến, và khoảng giữa thì thấy trống không. Lại nữa, không nên nói là khó thấy vật vi tế như con trùng nước nhỏ xíu, v.v... Vật vi tế và vật thô ở cùng một chỗ, thì qua sắc lượng của chúng, ta có cái thấy như nhau. Nếu nói rằng, do tướng đây kia sai biệt liền thành vật sai biệt, chứ không do nghĩa nào khác, thì nhất định phải thừa nhận vật sai biệt này, rồi lần lượt phân tích nó thành nhiều cực vi.

Đã biện minh cực vi không phải là một vật thật hữu, cho nên rời năm thức, năm căn và năm cảnh đều không thành lập được các pháp. Do đây mà khéo thành tựu nghĩa “*duy hữu thức*”.

Hỏi: Các pháp do tri lượng mà phán định là có hay không có. Trong tất cả lượng thì hiện lượng có thâm quyền nhất. Vậy, nếu không tồn tại ngoại cảnh, làm sao có tri giác hiện lượng này? Nay tôi hiện chứng được cảnh như vậy ư?

Đáp: Hiện chứng này không thành.

Kệ tụng:

15. *Hiện giác như mộng, v.v...,*

Khi đã khởi hiện giác,

Thấy và cảnh đã không,

Sao nhận có hiện lượng?³⁶

[76b20] Luận giải: Như khi chiêm bao, v.v..., tuy không có ngoại cảnh, vẫn có được hiện giác như vậy. Nên biết ở thời điểm khác, hiện giác cũng như vậy.³⁷ Cho nên vị ấy dẫn hiện giác để chứng minh không thành.

Lại nữa, ngay khi khởi hiện giác này, nghĩ rằng “*tôi nay hiện chứng sắc, v.v... như vậy*”. Bấy giờ, năm thức: nhãn, v.v... đối với cảnh đã không có mặt, chỉ còn ý thức có khả năng phân biệt, vì lúc đó nhãn thức, v.v... đều diệt mất. Các nhà sát-na luận³⁸ cho rằng, “*có thời điểm hiện giác này, nhưng hiện cảnh: sắc, v.v... cũng đều đã diệt mất*”, thì làm sao thừa nhận có hiện lượng lúc khởi hiện giác?

³⁶ Giác tri hiện lượng (hiện giác) cũng như trong chiêm bao các thứ. Khi ấy, đối tượng không hiện thực, thì làm sao tin được là có hiện lượng?

³⁷ Nhiếp đại thừa luận bản: “Các thức như vậy toàn là duy thức, không thật. Sự thể này lấy gì ví dụ để biểu thị? Nên biết rằng lấy chiêm bao, v.v..., làm ví dụ để biểu thị. Là như trong chiêm bao hoàn toàn không thật, chỉ độc có thức. Dầu có đủ thứ sắc thanh hương vị xúc, nhà rừng đất núi, biểu hiện như thật, nhưng tựu trung hoàn toàn không thật. Do sự ví dụ này biểu thị, theo đó nên nhận thức rằng lúc nào chỗ nào cũng toàn là thức. Chữ v.v..., nên biết còn có những ví dụ như ảo thuật lừa dối, như hươu nai khao khát, như mắt bệnh hoa nhòe, v.v... Khi thức tỉnh thì lúc nào chỗ nào cũng thấy như chiêm bao, cũng thấy duy thức, như chiêm bao thức tỉnh rồi biết trong chiêm bao toàn là thức cả, thế thì bây giờ chúng ta đang thức tỉnh đây, sao không thấy biết như vậy? Khi chân trí thức tỉnh mới thấy biết như vậy. Như trong chiêm bao sự thấy biết như vậy không có, nhưng chiêm bao thức tỉnh rồi sự thấy biết như vậy mới có. Khi chưa được chân trí thức tỉnh sự thấy biết như vậy không có, được chân trí thức tỉnh rồi sự thấy biết như vậy mới có.” (H.T Thích Trí Quang dịch, tr. 138a20-b01)

³⁸ Sát-na luận: trần cảnh và tâm, tâm sở đều là niệm niệm diệt. A tỳ đạt ma Thuận chính lý luận: “Sát-na luận là trong một sát-na hiện tại chỉ có cái thể của 12 xứ.” (tr. 630c11)

Hỏi: Phải từng trải qua hiện thọ thì ý thức mới có thể ghi nhớ, cho nên xác định có cảnh đã từng thọ. Người thấy cảnh này thì cho là hiện lượng, do đây nghĩa ngoại cảnh thật có được thành?

Đáp: Như vậy phải do trước thọ rồi sau mới nhớ lại, dùng đây để chứng minh có ngoại cảnh, lý cũng không thành. Tại sao?

Kệ tụng:

16. Như nói tợ cảnh thức

Từ đây sinh nhớ nghĩ. (ab)

[76c01] Luận nói: Như đã nói trước, dù không có ngoại cảnh nhưng nhãn thức, v.v... hiện tợ ngoại cảnh. Từ đây, ở giai đoạn sau, [tâm sở] niệm tương ưng với ý thức phân biệt nên biến hiện lại tợ cảnh của năm thức, bèn cho là nhớ lại cảnh đã từng thọ nhận. Cho nên lấy việc nhớ nghĩ ở sau để chứng minh ngoại cảnh thật có đã thấy trước đó, lý đó không thành.

Hỏi: Nếu như trong chiêm bao, dù không có thật cảnh nhưng ý thức được khởi, thì khi thức tỉnh cũng vậy. Như người thế gian tự biết cảnh mộng không có, khi thức tỉnh cũng phải vậy, sao không tự biết? Khi thức tỉnh đã không tự biết cảnh không có, thì làm sao như mộng mà biết thật cảnh đều không có?

Đáp: Điều này cũng không phải chứng cứ.

Kệ tụng:

Chưa thức không thể biết,

Cảnh trong mộng không thật. (cd)

[76c09] Luận giải: Như khi chưa thức dậy thì không biết cảnh mộng không phải ngoại cảnh thật có; khi thức tỉnh mới biết. Như vậy hư vọng phân biệt của thế

gian là tập quán mê mờ; như trong chiêm bao, những gì thấy biết [bởi hư vọng phân biệt] đều không thật có. Khi chưa đạt được chân giác (: chân trí) thì không thể tự biết. Khi có được trí vô phân biệt xuất thế³⁹ để đối trị hư vọng phân biệt mới gọi chân giác. Từ đây về sau lại đạt được trí thanh tịnh thế gian⁴⁰, như thật liễu tri cảnh hiện tại không phải thật có. Cảnh mộng và thực đều như nhau.

Hỏi: Nếu các hữu tình do tự tương tục, chuyển biến sai biệt, thức khởi hiện hành tợ cảnh, không do ngoại cảnh làm đối tượng mà sinh khởi, thì sự thể các hữu tình đó gần bạn lành, nghe chánh pháp, hay gần bạn ác, nghe tà pháp là do hai thức xác định? Đã không có bạn bè và sự dạy bảo, hai thức này làm sao thành?

Đáp: Không phải không được thành.

Kệ tụng:

***17. Lần lượt tăng thượng lực,
Hai thức quyết định thành. (ab)***

[76c19] Luận giải: Các hữu tình tự tha tương tục, lấy các thức lần lượt làm tăng thượng duyên, tùy theo chỗ thích ứng mà hai thức [tự tha] được xác định. Nghĩa là thức của tương tục khác có những sai biệt [làm tăng thượng duyên], khiến cho các thức có những sai biệt của các tương tục khác được sinh khởi, mỗi thức đều quyết định thành mà không do ngoại cảnh.

Hỏi: Nếu cảnh trong mộng dù không thật, nhưng thức được phát khởi, thì khi thức tỉnh cũng như vậy. Lý do gì mộng và thức tạo các hành thiện ác mà quả khả ái và không khả ái sẽ thọ nhận lại khác nhau?

Kệ tụng:

³⁹ Chỉ cho căn bản trí.

⁴⁰ Chỉ cho hậu đắc trí.

**17. Tâm bị hoại do ngủ,
Quả mộng, thức không đồng. (cd)**

[76c25] Luận giải: Khi ở trong mộng, tâm do ngủ nghỉ làm hư hoại, thế lực của nó suy yếu. Tâm khi thức tỉnh thì không phải như vậy, cho nên các hành tạo tác sẽ thọ nhận quả dị thực hơn kém không giống nhau, không phải do ngoại cảnh.

Hỏi: Nếu nói “*duy hữu thức*”, không có thân, ngữ, v.v..., thì vì sao con dê, v.v... bị người khác giết? Nếu nói con dê, v.v... chết là không do người khác hại, thì những người giết mổ vì sao đắc tội sát sinh?

Kệ tụng:

**18. Do tha thức chuyển biến,
Có sự nghiệp sát hại,
Như ý, lực của quý...
Khiến người thất niệm, v.v...**

[77a02] Luận giải: Như do thế lực ý niệm của quý, v.v...⁴¹ khiến hữu tình khác thất niệm, nằm mộng, bị yêu ma dựa để thành sự biến hóa. Thế lực ý niệm của người có đủ thần thông cũng làm cho người khác trong mộng thấy đủ thứ sự; như thế lực ý nguyện của ngài Đại Ca-đa-diễn-na đã làm cho vua Bà-lạt-noa mộng thấy các sự lạ.⁴² Lại nữa, như ý lực phần nộ của các Tiên nhân A-luyện-nhã đã làm

⁴¹ Vân vân: là thiên thần, long thần, càn-thác-bà, thần dạ-xoa, tiên nhân. Là đứa con trong bào thai: do người mẹ buồn rầu, tâm đứa con trong bào thai có biến dị, hoặc sống, hoặc chết, hoặc con khởi ưa muốn, người mẹ ý muốn của con mà nằm mộng.

⁴² Đại Ca-đa-diễn-na 大迦多衍那 = Ma-ha Ca-chiên-diên (摩訶迦施延, Kātyāyana): một trong 10 đại đệ tử của Phật. Bà-lạt-noa 婆剌拏 = Sa-na-la 婆羅那. Chuyện “Tỳ-kheo Sa-la-na bị vua Ác Sanh làm đau khổ” (娑羅那比丘為惡生王所苦惱緣, No. 203, kinh Tạp bảo tạng, quyển 2, trang 459a21): “Ngày xưa, con của vua Ưu-điền tên là Sa-la-na, tâm thích Phật pháp, xuất gia học đạo, hành hạnh đầu-đà, thường nhập định

tọa thiền dưới gốc cây trong núi rừng. Một hôm, vua Ác Sanh dẫn các cung nữ tuần hành du ngoạn, dạo chơi đến tận núi rừng. Khi xa giá dừng nghỉ thì nhà vua đã ngủ tự bao giờ, thấy vậy các cung nữ rủ nhau đi chơi, họ đến một gốc cây, thấy có vị Tỳ-kheo đang tọa thiền, bèn lại gần lễ kính hỏi thăm. Tỳ-kheo Sa-la-na mới thuyết pháp cho họ nghe. Sau khi vua tỉnh dậy, đi tìm các cung nữ, thấy có vị Tỳ-kheo ngồi dưới gốc cây, diện mạo đoan chánh, trẻ tuổi xinh đẹp, còn các cung nữ đang ngồi nghe pháp. Vua Ác Sanh đi đến hỏi: “Nhà người đã chứng quả A-la-hán chưa?” Sa-la-na đáp: “Chưa”. - Vậy nhà người chứng quả Bất hoàn, Nhất lai, hay Dự lưu chưa? - Chưa. - Người đắc pháp quán bất tịnh chưa? - Chưa. Vua Ác Sanh vô cùng tức giận nói: “Người chưa đắc cái gì cả, vậy là phạm phu sanh tử sao dám ngồi chung chỗ với các mỹ nữ?” Liền bắt Tỳ-kheo Sa-la-na đánh, thân thể Sa-la-na nát như, thương tích khắp mình. Các cung nữ xót thương khóc thưa: - Tâu bệ hạ! Vị Tỳ-kheo này không có lỗi gì cả. Nhà vua càng tức giận, đánh tiếp. Tỳ-kheo Sa-la-na suy nghĩ: “Chư Phật thời quá khứ nhờ nhẫn nhục mà được đạo vô thượng. Lại ở thời quá khứ có vị tiên nhân bị người khác cắt đứt tai, mũi, tay, chân... mà ngài vẫn nhẫn chịu được, huống chi ta ngày nay thân thể còn nguyên vẹn, sao không nhẫn được!” Nghĩ vậy nên im lặng nhẫn chịu. Nhưng qua trận đòn, toàn thân ê ẩm đớn đau, không thể chịu nổi sự thống khổ ấy, Sa-la-na nghĩ lại: “Nếu ta ở đời là con của một quốc vương, sẽ lên ngôi vua, binh lính thế lực đâu thua gì ông vua kia. Nay ta xuất gia đơn độc, bị khinh khi đánh đập, quá ư khổ đau.” Nghĩ xong quyết hoàn tục quay về nhà, liền đến chỗ thầy mình là Tôn giả Ca-chiên-diên tạ từ, xin hoàn tục. Tôn giả bảo: - Thân thể của ông mới bị đánh đập, còn đau đớn; thôi hãy tạm nghỉ ngơi, đợi đến sáng rồi đi. Sa-la-na vâng lời nghỉ lại đêm. Vào lúc nửa đêm, Tôn giả Ca-chiên-diên dùng phương tiện biến ra giấc mộng, làm Sa-la-na tự thấy mình bỏ đạo về nhà, nhằm lúc vua cha băng hà, Sa-la-na liền lên kế vị, rồi tập hợp bốn thứ binh chủng, chinh phạt vua Ác Sanh. Nhưng khi giao chiến, Sa-la-na bại trận, bị vua Ác Sanh bắt, sai đao phủ xử trảm. Sa-la-na kinh sợ, khởi niệm mong gặp được thầy lần cuối dù chết cũng không ân hận. Tôn giả Ca-chiên-diên biết tâm niệm ấy, liền cầm tích trượng, ôm bát đi khát thực, hiện đến trước mặt Sa-la-na bảo: - Ta đã nhiều lần thuyết pháp cho ông nghe, đấu tranh cầu thắng hoàn toàn không thể được. Ông đã không nghe lời ta dạy thì biết làm sao? Sa-la-na khẩn cầu: - Xin thầy cứu đệ tử lần này, đệ tử không dám làm sai lời thầy dạy nữa. - Thôi được, đợi ta tâu với nhà vua xin tha mạng cho ông. Nhưng lúc đó, tên đao phủ không chịu chờ cứ hạ đao chém, Sa-la-na hoảng kinh hét lên thì tỉnh giấc. Sa-la-na đem toàn bộ giấc mơ kể cho Tôn giả Ca-chiên-diên nghe, tôn giả dạy: - Sự chiến tranh sinh tử hoàn toàn không có chuyện thắng. Vì sao? Vì chiến tranh tàn hại người khác là gây thương đau cho muôn dân, con đường ấy sẽ đưa đến thọ khổ vô lượng ở tương lai và堕 vào địa ngục; tàn sát lẫn nhau thì oan gia ấy không bao giờ dứt, luân hồi lưu chuyển mãi mãi. Ông muốn xa lìa sanh tử, sợ hãi, đánh đập đớn đau thì phải quán thân mình để chấm dứt sự oán thù kia. Vì sao? Vì thân này là gốc của các khổ, bị đói khát, lạnh nóng, sanh già bệnh chết, bị muỗi mòng, thú độc làm tổn hại... Nhiều sự oán thù như vậy ông không thể báo thù hết được, vậy báo thù vua Ác Sanh để làm gì? Nếu muốn diệt trừ oán thù thì phải diệt trừ phiền não. Oán thù thế gian tuy nặng và khốc liệt nhưng chỉ hại có một thân hôi thối hữu lậu này thôi! Còn oán thù phiền não làm tổn hại cái thân thiện pháp. Do đó hãy quán xét gốc rễ oán thù nào làm đầy khởi phiền não. Nay ông không đánh

cho vua Phệ-ma-chất-đát-lợi mộng thấy các sự lạ.⁴³ Như vậy, do thức của người khác chuyển biến mà khiến cho khởi thành việc nghịch hại mạng căn của kẻ khác.

giặc phiền não mà lại đánh vua Ác Sanh để làm gì? Sau khi nghe thầy giảng dạy, Tỳ-kheo Sa-la-na tâm ý tỏ ngộ liền chứng quả Dự lưu, rồi tiếp tục tinh tấn hành trì, không bao lâu chứng A-la-hán.” [Thích Tâm Nhân, Tập san Pháp Luân - số 60, tr39, 2009]

⁴³ A-luyện-nhã 阿練若 (P. Arañña): vị (tỳ kheo) sống trong rừng, một trong 12 đầu đà. Phệ-ma-chất-đát-lợi 吠摩質咄利 = Tỳ-ma-chất-đa-la 毘摩質多羅 (S: Vimalacitra): vua của cõi trời a-tu-la. Tập A-hàm, kinh Tiên nhân, số 1115 ghi:

“Tôi nghe như vầy: Một thời Đức Phật ở trong vườn Cấp cô độc, rừng cây Kỳ-đà, tại nước Xá-vệ. Bấy giờ, Thế Tôn bảo các Tỳ-kheo: “Vào thời quá khứ, một tụ lạc nọ, có các Tiên nhân dừng nghỉ tại vùng đất trống bên cạnh tụ lạc ấy. Lúc đó chư Thiên và A-tu-la đang bày trận đánh nhau cách tụ lạc không xa. Bấy giờ, vua A-tu-la là Tỳ-ma-chất-đa-la đẹp đi năm loại trang sức, bỏ mũ Thiên quan, đẹp dù lông, bỏ gươm đao, vứt quạt báu, cởi giày dép, đến chỗ ở các Tiên nhân kia. Vào trong cửa, nhìn khắp mà không ngó ngang các Tiên nhân, cũng không chào hỏi. Nhìn rồi trở ra.

“Khi ấy có một Tiên nhân từ xa nhìn thấy vua A-tu-la Tỳ-ma-chất-đa-la đẹp đi năm thứ trang sức vào trong vườn, quan sát xong trở ra; thấy vậy, nói với các Tiên nhân rằng: “Đây là loại người gì mà dung sắc không trấn tĩnh, không giống như hình người, không đúng pháp oai nghi, giống như người quê mùa, không phải là con nhà trưởng giả; đẹp đi năm thứ trang sức, vào cửa vườn, nhìn quanh cao ngạo, mà không ngó ngang hỏi thăm các Tiên nhân?” Có một Tiên nhân đáp rằng: “Đó là Tỳ-ma-chất-đa-la, vua A-tu-la, đẹp đi năm thứ trang sức, vào xem xét rồi đi.” Tiên nhân kia nói: “Đây không phải Hiền sĩ, không tốt, bất thiện, không phải Hiền thánh, phi pháp, đẹp năm thứ trang sức đi vào trong cửa vườn nhìn quanh rồi ra về, cũng không hề để ý chào hỏi các Tiên nhân. Do đó mà biết Thiên chúng tăng trưởng, A-tu-la giảm sút.”

“Trong lúc ấy, Thích Đề-hoàn Nhân thì cởi bỏ năm thứ trang sức, đi vào trú xứ của Tiên nhân, cùng với các Tiên nhân chào đón, thăm hỏi an úy nhau, sau đó trở ra. Lại có Tiên nhân thấy Thiên đế Thích cởi bỏ năm thứ trang sức vào trong cửa vườn thăm hỏi khắp cả, thấy vậy hỏi các Tiên nhân: ‘Đây là người gì mà có dung sắc trấn tĩnh, đáng vẻ đáng ưa, có vẻ oai nghi, không phải người quê mùa, tựa như con nhà trưởng giả; vào trong vườn rừng cởi bỏ năm thứ trang sức, đi vào cửa vườn thăm hỏi khắp cả, sau đó mới trở ra?’ Có Tiên nhân đáp: ‘Đây là Thiên đế Thích, cởi bỏ năm thứ trang sức, vào trong cửa vườn thăm hỏi khắp cả rồi sau đó trở ra.’ Tiên nhân kia nói: ‘Đây là bậc Hiền sĩ, thiện, tốt, chân thật, oai nghi, phép tắc, cởi bỏ năm thứ trang sức, vào trong cửa vườn thăm hỏi khắp cả, rồi sau đó mới trở ra. Vì vậy nên biết Thiên chúng tăng, chúng A-tu-la giảm.’

Lúc ấy vua A-tu-la Tỳ-ma-chất-đa-la nghe Tiên nhân kia khen ngợi chư Thiên; sau khi nghe, nổi giận đùng đùng. Lúc này có vị Tiên nhân ở chốn hư không nghe vua A-tu-la nổi giận đùng đùng, liền đến chỗ

Phải biết, cái chết được gọi là chúng đồng phần⁴⁴ bởi vì thức biến dị tương tục đoạn diệt.

Lại nữa, kệ tụng:

19. *Đàn-trạch-ca ... trống rỗng,*

Tại sao do Tiên giện?

Ý phạt là đại tội,

A-tu-la vương Tỳ-ma-chất-đa-la nói kệ: “Tiên nhân cố đến đây/ Cầu xin thí vô úy/ Nếu người thí vô úy/ Ban ân giáo Mâu-ni.”

A-tu-la Tỳ-ma-chất-đa-la dùng kệ đáp: “Cho Tiên nhân các ông/ Không có thí vô úy/ Vì chống A-tu-la/ Mà gần gũi Đế Thích/ Thay vì cho vô úy/ Ta sẽ cho sợ hãi.”

Tiên nhân lại nói kệ: “Tùy gieo trồng hạt giống/ Tùy loại sanh quả báo/ Ta cầu xin vô úy/ Chỉ lại cho kinh sợ/ Người sẽ sợ vô cùng/ Vì gieo giống kinh sợ.”

“Sau khi các Tiên nhân ở trước vua A-tu-la Tỳ-ma-chất-đa-la nói chú xong, bay lên hư không đi mất. Ngay đêm ấy vua A-tu-la Tỳ-ma-chất-đa-la lòng cảm thấy sợ hãi, ba phen trỗi dậy, trong giấc ngủ nghe âm thanh dữ rằng: ‘Thích Đề-hoàn Nhân sẽ cất bốn binh chủng đánh nhau với A-tu-la.’ Sau khi thức dậy, lòng cảm thấy kinh hoàng, sợ hãi, lo lắng là chắc chắn sẽ chiến bại, đành phải rút lui chạy về cung A-tu-la.

Bấy giờ, quân địch đã rút lui, đắc thắng rồi, Thiên đế Thích đi đến trú xứ các Tiên nhân nơi rừng vắng, lễ dưới chân các Tiên nhân, rồi lui ra bốn phía trước các Tiên nhân, hướng về Đông ngồi xuống. Lúc ấy gió Đông khởi lên, có một Tiên nhân liền nói kệ: “Nay các ẩn sĩ này/ Xuất gia đã lâu ngày/ Nách rịn mồ hôi nhơ/ Chờ ngồi trước chiều gió/ Thiên Nhân hãy dời chỗ/ Ở đây hôi khó chịu.”

Thiên đế Thích nói kệ đáp: “Dùng mọi thứ hương hoa/ Kết lại làm tràng hoa/ Nay hương tôi người được/ Còn thơm cả hương kia/ Dù ít người hương này/ Nhưng chưa từng ghê, chán.”

Phật bảo các Tỳ-kheo: “Thiên đế Thích là vua Tự tại của cõi trời Tam thập tam mà cung kính người xuất gia, cũng thường khen ngợi người xuất gia, cũng thường khen ngợi đức cung kính. Tỳ-kheo các ông chánh tín, xuất gia, học đạo, không nhà thường nên cung kính các bậc phạm hạnh, cũng nên khen ngợi đức cung kính.” Phật nói kinh này xong, các Tỳ-kheo nghe những gì Phật dạy, hoan hỷ phụng hành.” (Thích Đức Thắng dịch)

⁴⁴ Chúng đồng phần 眾同分 (s: nikāyasabhāga) là các uẩn tương tục trong một đời sống. Tập tập luận, quyển 2: “Chúng đồng phần là như vậy, như vậy hữu tình có các chủng loại, tự thể tương tự, tạm gọi là chúng đồng phần. Các chủng loại là như loài người, chư thiên, v.v... các chủng loại. Tự thể tương tự là có chung tánh chất của một chủng loại.” (tr. 700b18-20)

Điều này sao lại thành?

[77a11] Luận giải: Nếu không thừa nhận do thức của người khác chuyển biến làm tăng thượng lực khiến cho hữu tình khác bị chết, thì tại sao đức Thế Tôn thiết lập ý phạt là tội nặng?

“Đức Thế Tôn hỏi trưởng giả Ô-ba-ly: ‘Ông có từng nghe qua nhân duyên gì mà rừng Đàn-trạch-ca, rừng Mạt-đăng-già và rừng Yết-lăng-già⁴⁵ đều trống

⁴⁵ Những khu rừng này trước kia vốn là những đô thị trù phú (gọi là Đàn-trạch-ca thành, Mạt-đăng-già thành, Yết-lăng-già thành), nhưng do sự phẫn nộ của các Tiên nhân, dân chúng 3 nước đều bị giết sạch, những đô thị ấy theo thời gian trở thành rừng xanh.

Có người phụ nữ dòng bà la môn, dung mạo đẹp đẽ, có chồng là tiên nhân tên Ma-đăng-già. Vị tiên nhân đang ngồi tĩnh tọa bên sườn núi, còn người vợ thì sửa soạn bữa ăn cho chồng. Vua Đàn-đa-ha vào núi du ngoạn thì gặp người phụ nữ ấy, hỏi: “Cô là ai?” Người phụ nữ đáp: “Là vợ của tiên nhân.” Vua nói: “Tiên nhân là người ly dục, có vợ để làm gì?” Vua bèn bảo người dẫn người phụ nữ về cung. Đến giờ ăn, tiên nhân trông chờ người vợ nhưng không thấy bóng dáng, tâm sinh giận dữ. Tiên nhân hỏi người thì người ta bảo vua đưa về cung rồi. Vị tiên nhân đi đến chỗ vua, khẩn khoản đòi vợ, vua chịu cho trở về, nói: “Ông là tiên nhân thì cần chứa chấp vợ làm gì.” Tiên nhân thưa: “Tôi nuôi người vợ này.” Vua vẫn nhất quyết không trao trả. Tiên nhân rất giận, nói với người vợ: “Cô phải một lòng nhớ ta, chớ có rời xa ta.” Đêm hôm đó, vì muốn phá nát đất nước của vua, tiên nhân tâm niệm thần chú khiến trời mưa đá lớn, vua và nhân dân đều chết hết, chỉ còn người vợ tiên nhân sống sót, vì một lòng nghĩ nhớ tiên nhân, quay trở về núi. Vốn là vương quốc Đàn-trạch-ca mà nay biến thành rừng Đàn-trạch-ca.

Ma-đăng-già tiên nhân 摩蹉伽仙人: Cũng gọi Mạt-đăng-già tiên nhân 末蹉伽仙人. Vị tiên tu thiền định trong rừng núi ở thời quá khứ. Cứ theo Duy Thức Nhị Thập Luận Thuật Ký, quyển hạ, thì thuở xưa có tiên nhân Ma-đăng-già, hình dáng rất xấu xí, tu được 5 thứ thần thông, thường ngồi thiền định trong núi. Bấy giờ, có một dâm nữ được vua yêu quý, nhưng vì xúc phạm nhà vua nên bị đuổi. Dâm nữ đi vào trong núi, thấy tiên nhân xấu xí, cho vị tiên nhân là đើm chảnh lành, lại nghĩ mình bị vua đuổi cũng là chảnh lành, nếu trả lại đើm chảnh lành này thì chắc sẽ được tốt lành. Nghĩ rồi, dâm nữ liền sai thị tỳ lấy nước phân dội lên mình tiên nhân, vị tiên nhân chịu, không hề có ý sân hận, ngay lúc ấy có vị đệ tử Bà la môn tắm giặt cho tiên nhân, còn dâm nữ kia hôm sau lại được vua yêu dấu. Không bao lâu, vị Quốc sư cũng có việc buồn rầu, dâm nữ kia liền nói với Quốc sư là nếu trả lại việc chảnh lành cho tiên nhân thì sẽ có được điều tốt lành. Quốc sư làm theo lời nàng, đem nước phân dội lên người tiên, vị tiên nhân lại nhận chịu, người đệ tử Bà la môn cũng lại tắm giặt cho tiên nhân, sau đó Quốc sư được điều tốt lành. Về sau, nhà vua muốn xâm lăng nước khác, Quốc sư khuyên vua, nếu đem điều chảnh lành đến cho vị tiên nhân thì

vắng yên tĩnh không?’ Trưởng giả bạch Phật: ‘Thưa Ngài Kiều-đáp-ma! Tôi có nghe do ý niệm giận dữ của Tiên nhân.’⁴⁶

chắc chắn được việc tốt lành. Nhà vua liền đi vào núi, dội nước phân lên đầu tiên nhân, rồi về cất quân chinh phạt nước khác, quả nhiên thắng lợi. Từ đó, hễ gặp việc trái ý, vua lại sai người dội nước phân lên mình tiên nhân. Và cũng từ đó, tiên nhân không còn nhẫn chịu được nữa, tâm sinh sân hận, bèn hóa phép tuôn mưa đá xuống, người trong nước đều chết hết, chỉ có người đệ tử Bà la môn thường chăm sóc, hầu hạ tiên nhân là may mắn được sống sót, trong giây lát, cả nước biến thành rừng núi, gọi là rừng Ma-đăng-già.

Xưa có một người bảo vị tiên nhân rằng: “Nếu ông có con trai thì ông sẽ làm quốc sư.” Tiên nhân Ma-đăng-già vốn dòng Chiên-đà-la, nghe được lời ấy bèn đi đến chỗ vua cầu cưới con gái vua. Vua mừng rỡ: “Ông không phải chủng tộc cao quý, sao ta có thể gả con gái cho ông.” Tiên nhân cầu khẩn mấy lần vẫn không được vua chấp thuận. Con gái vua thì đem lòng ưa thích tiên nhân, nhờ hoàng hậu thưa với vua cha: “Tuy chủng tộc hèn kém nhưng ông ta cũng là tiên nhân, được người tôn trọng, ý tôi muốn gả con gái cho tiên nhân.” Vua một mực không chịu gả. Con gái vua sau đó lên rồi hoàng cung đi theo tiên nhân làm vợ, sau sinh được một đứa con trai. Vua mất con gái, sai người tìm kiếm khắp nơi, một hôm tìm ra chỗ tiên nhân ở. Vua sai khiến những kẻ chiên-đà-la đến nơi bắt trói tiên nhân và người vợ, chuẩn bị ném cả hai xuống sông Hằng. Tiên nhân nói với vị thần sông Hằng rằng: “Ông chớ cho tôi chìm. Tôi mà chìm thì trong chốc lát tôi làm cho nước sông cạn kiệt.” Vị thần sông dùng phép cắt dây trói, phóng thích vợ chồng tiên nhân về núi. Tiên nhân giận dữ, khởi niệm làm cho mưa đá phút chốc rơi xuống, vua và nhân dân chết hết. Vương quốc Yết-lăng-già sau đó biến thành rừng núi, gọi là rừng Yết-lăng-già.

⁴⁶ Ổ-ba-ly 鵝波離 = Ưu-ba-ly 優婆離. Ưu-ba-ly cư sĩ là đệ tử tại gia của Ni-kiền Thân Tử. Trung A-hàm, kinh Ưu-ba-ly vấn, số 133: “Đức Thế Tôn bảo: ‘Cư sĩ, ông nên suy nghĩ rồi sẽ trả lời. Những điều nói trước trái với sau, sau trái với trước, không phù hợp nhau. Ông ở tại chúng này tự nói: ‘Sa-môn Cù-đàm, tôi an trú trong sự thật, bằng sự thật mà đáp. Sa-môn Cù-đàm, hãy nên cùng tôi bàn luận việc này.’” Đức Thế Tôn hỏi: ‘Cư sĩ, ông có từng nghe rừng Đại-trạch, rừng Kỳ-lân, rừng Mê-lộc, rừng Tinh tịch, rừng Không dã; tại sao những khu rừng ấy là những khu rừng?’ Cư sĩ Ưu-ba-ly đáp: ‘Thưa Cù-đàm, tôi có nghe.’ ‘Cư sĩ, ông nghĩ sao? Vì ai mà rừng Đại-trạch, rừng Kỳ-lân, rừng Mê-lộc, rừng Tinh tịch, rừng Không dã, tại sao những khu rừng này là những khu rừng?’ Cư sĩ Ưu-ba-ly im lặng không đáp. Đức Thế Tôn bảo: ‘Cư sĩ, hãy trả lời nhanh đi! Hãy trả lời nhanh đi! Bây giờ không phải là lúc im lặng. Cư sĩ! Ở tại chúng này, ông tự nói: ‘Thưa Cù-đàm, tôi an trú trong sự thật, bằng sự thật mà đáp. Sa-môn Cù-đàm, hãy nên cùng tôi bàn luận việc này.’” Lúc ấy, Cư sĩ Ưu-ba-ly chỉ im lặng trong chốc lát rồi nói: ‘Thưa Cù-đàm, tôi không im lặng. Tôi chỉ suy nghĩ về ý nghĩa này vậy. Thưa Cù-đàm, bọn Ni-kiền ngu si kia không hiểu rõ ràng, không thể giải biết, không biết khoảnh ruộng tốt mà không tự xét, cứ mãi lừa dối tôi, tôi mê lầm vì họ, nghĩa là vì nhắm đến Sa-môn Cù-đàm mà họ chủ trương thân phật là nặng nhất để không làm ác nghiệp, không gây ác nghiệp, khẩu phật và ý phật không bằng. Nếu như theo những điều mà Sa-môn Cù-đàm đã nói, tôi

Có người chấp rằng đó là thần quỷ kính trọng Tiên nhân, biết Tiên nhân có ý không ưa ai, bèn vì Tiên nhân mà sát hại loài hữu tình đó, rồi kết luận không phải chỉ do ý niệm giận dữ của Tiên nhân. Vậy tại sao đức Thế Tôn dẫn chuyện những khu rừng kia để xác lập “*ý phạt là tội nặng hơn cả thân phạt và ngữ phạt*”⁴⁷? Do đây nên biết, chỉ vì Tiên nhân giận dữ mà những hữu tình kia bị chết, lý khéo thành lập.

Hỏi: Nếu “*duy hữu thức*”, thì tha tâm trí có biết tha tâm hay không? Giả sử biết thì có lỗi gì? Nếu không có khả năng biết tha tâm thì tại sao gọi là tha tâm trí? Nếu có khả năng biết tha tâm thì lý Duy thức không được thành?

Đáp: Tuy biết tha tâm, mà không như thật.

Kệ tụng:

***20. Tại sao tha tâm trí,
Biết cảnh không như thật?
Như trí biết tự tâm,***

hiếu ý nghĩa rằng, bởi vì Tiên nhân khởi một niệm sân mà có thể làm cho rừng Đại-trạch, rừng Kỳ-lân, rừng Mê-lộc, rừng Tinh tịch, rừng Không dã, những khu rừng này trở thành những khu rừng. Bạch Thế Tôn, con đã biết. Bạch Thiện Thệ, con đã hiểu. Hôm nay con xin quy y Phật, Pháp và chúng Tỳ-kheo. Cúi xin Thế Tôn nhận con làm Ưu-bà-tắc. Từ nay về sau, trọn đời con quy y cho đến khi chết.’ Đức Thế Tôn bảo: ‘Cư sĩ, ông hãy im lặng mà làm, không nên lớn tiếng tuyên bố. Sự im lặng của người thù thắng như vậy là tốt đẹp.’” (Thích Tuệ Sỹ dịch)

⁴⁷ Ý phạt, thân phạt và ngữ phạt gọi chung là tam phạt hay tam phạt nghiệp. Kinh Ưu-ba-ly vấn: “Ni-kiền Trường Khổ Hạnh đáp rằng: ‘Thưa Cù-đàm, Tôn sư của tôi, Ni-kiền Thân Tử giảng dạy cho chúng tôi về ba sự trừng phạt để không hành ác nghiệp, không tạo tác ác nghiệp. Những gì là ba? Đó là sự trừng phạt bằng thân, sự trừng phạt bằng miệng và sự trừng phạt bằng ý.’ ... Bấy giờ Đức Thế Tôn đáp: ‘Này Khổ Hạnh, ta không giảng thuyết về những trừng phạt để không hành ác nghiệp, không tạo tác ác nghiệp. Ta chỉ giảng thuyết về nghiệp để không hành ác nghiệp, không tạo tác ác nghiệp.’” Trong ngũ nghịch tội thì phá hòa hợp Tăng là nặng; trong ngũ thiên kiến thì tà kiến là nặng.

Không biết như Phật, cảnh.⁴⁸

[77a24] Luận giải: Tại sao tha tâm trí không biết như thật tri về cảnh? Vì nó như tự tâm trí.⁴⁹ Tự tâm trí này tại sao không biết như thật về cảnh? Bởi do vô tri. Hai trí ấy đối với cảnh, mỗi trí bị vô tri che lấp, không có cái biết như tịnh trí sở hành của Phật về cảnh giới không có ngôn ngữ diễn đạt.⁵⁰ Hai trí ấy đối với cảnh, chúng không thể biết như thật, là do hư vọng hiển hiện tợ ngoại cảnh, và do phân biệt sở thủ và năng thủ chưa đoạn.

Lý thú Duy thức thì vô biên, sự quyết trạch về phẩm loại và sai biệt về nó thì sâu xa, khó thấu đạt, trừ Phật ra thì không ai có đủ khả năng rộng lớn để quyết trạch.

Kệ tụng:

***21. Tôi theo khả năng mình,
Lược thành Duy thức nghĩa,
Trong đó tất cả chúng,
Khó nghĩ, Phật sở hành.***

⁴⁸ Tha tâm trí không nhận thức đối tượng một cách như thực, cũng như là trí nhận thức tự tâm (tự tâm trí). Hai trí ấy không biết được đúng như thật về Phật giới và ngoại cảnh.

⁴⁹ Nhị thập luận thuật ký: “Ảnh chiếu của tha tâm hiện trên tự tâm, đó là sự nhận biết tha tâm.” Khi tâm này là tha tâm trí, lấy tâm và tâm sở của tha nhân làm đối tượng.

⁵⁰ Hiền dương Thánh giáo luận, tr. 507c06: “Đối với sở tri mà có khả năng chướng ngại trí, gọi là sở tri chướng. Tánh chân thật là cảnh giới sở hành của trí giải thoát sở tri chướng, gọi là chân thật sở tri chướng tịnh trí sở hành. Nghĩa là thế nào? Là các Bồ-tát, Phật bậc-già-phạm thể nhập pháp tánh vô ngã, tức đã thể nhập sự cực thanh tịnh đối với tất cả pháp mà tự tánh vốn ly ngôn thuyết và giả lập, là cảnh giới sở hành của trí vô phân biệt bình đẳng. Cảnh giới như vậy là chân như tối thắng, là tánh cứu cánh của [biên tế] sở tri, không có gì thêm nữa. Tánh ấy không ngoài sự giản trạch của toàn bộ chánh pháp, không thể hồi chuyển, không thể vượt qua. Đó là chân thật sở tri chướng tịnh trí sở hành.”

[77b04] Luận giải: Lý thú Duy thức với vô biên phẩm loại, tôi theo khả năng của mình mà đã thành lập sơ lược. Còn lại, tất cả chủng⁵¹ không phải là đối tượng để tư nghị, vượt ngoài sở hành cảnh⁵² của các tầm tư⁵³. Lý thú như vậy chỉ là sở hành cảnh của Phật, bởi vì chư Phật Thế Tôn mới có cái trí vô ngại đối với tất cả cảnh và tất cả chủng⁵⁴.

⁵¹ Luận Đại thừa trang nghiêm kinh, phẩm Kính Phật: “Công đức thù thắng của nhất thiết chủng trí: Ba thân: 1. Tự tánh thân; 2. Thọ dụng thân; 3. Hóa thân. Đây là nói tự tánh của nhất thiết chủng trí. Hỏi: Trí này biết tất cả chủng loại trong tất cả cảnh là thế nào? Đáp: Tất cả chúng sinh ở khắp mọi nơi sanh nghi hoặc, trí này có thể đoạn diệt những nghi hoặc ấy. Đây là nghiệp dụng của nhất thiết chủng trí.” Chứng đắc nhất thiết chủng trí, tức tuệ giác biết tất cả: biết bản thể, hiện tượng, đạo pháp; tuệ giác ấy có đủ mọi phẩm chất của đại bồ đề, nghĩa là thủ đắc 3 thân.

⁵² Sở hành cảnh 所行境 = cảnh, cảnh giới, phạm vi, chỉ cho môi trường hoạt động.

⁵³ Hiền dương Thánh giáo luận, quyển 6: “Bốn thứ tầm tư: 1. Tầm tư danh; 2. Tầm tư sự; 3. Tầm tư tự thể giả lập; 4. Tầm tư sai biệt giả lập.” (tr. 507c14) “Bốn như thật trí: 1. Như thật trí do tầm tư danh dẫn ra; 2. Như thật trí do tầm tư sự dẫn ra; 3. Như thật trí do tầm tư tự thể giả lập dẫn ra; 4. Như thật trí do tầm tư sai biệt giả lập dẫn ra.” (tr. 507c23)

⁵⁴ Tất cả cảnh là cộng tướng của các pháp, tức là cảnh của nhất thiết trí. Tất cả chủng là tự tướng của các pháp, tức cảnh của nhất thiết chủng trí.

《唯識二十論》

世親菩薩 造

大唐三藏法師玄奘奉 詔譯

[0074b27]安立大乘三界唯識。以契經說三界唯心。心意識了名之差別。此中說心意兼心所。唯遮外境不遣相應。內識生時似外境現。如有眩瞽見髮蠅等。此中都無少分實義。即於此義有設難言。頌曰。

若識無實境 則處時決定
相續不決定 作用不應成

[0074c05] 論曰。此說何義。若離識實有色等外法。色等識生不緣色等。何因此識有處得生非一切處。何故此處有時識起非一切時。同一處時有多相續。何不決定隨一識生。如眩瞽人見髮蠅等。非無眩瞽有此識生。復有何因。諸眩瞽者所見髮等無髮等用。夢中所得飲食刀杖毒藥衣等無飲等用。尋香城等無城等用。餘髮等物其用非無。若實同無色等外境。唯有內識。似外境生。定處定時不定相續有作用物皆不應成。非皆不成。頌曰。

處時定如夢 身不定如鬼
同見膿河等 如夢損有用

[0074c17] 論曰。如夢意說如夢所見。謂如夢中雖無實境。而或有處見有村園男女等物非一切處。即於是處或時見有彼村園等非一切時。由此雖無離識實境。而處時定非不得成。說如鬼言。顯如餓鬼。河中膿滿故名膿河。如說酥瓶其中酥滿。謂如餓鬼同業異熟。多身共集皆見膿河。非於此

中定唯一見。等言顯示或見糞等。及見有情執持刀杖遮捍守護不令得食。由此雖無離識實境。而多相續不定義成。又如夢中境雖無實而有損失精血等用。由此雖無離識實境。而有虛妄作用義成。如是且依別譬喻。顯處定等四義得成。復次頌曰。

一切如地獄 同見獄卒等
能為逼害事 故四義皆成

[0075a03] 論曰。應知此中一地獄喻。顯處定等一切皆成。如地獄言。顯在地獄受逼害苦諸有情類。謂地獄中雖無真實。有情數攝獄卒等事。而彼有情同業異熟增上力故。同處同時眾多相續。皆共見有獄卒狗烏鐵山物等來至其所為逼害事。由此雖無離識實境。而處定等四義皆成。何緣不許獄卒等類是實有情。不應理故。且此不應那落迦攝。不受如彼所受苦故。互相逼害應不可立彼那落迦。此獄卒等。形量力既等。應不極相怖。應自不能忍受鐵地炎熱猛焰恒燒然苦。云何於彼能逼害他。非那落迦不應生彼。如何天上現有傍生。地獄亦然。有傍生鬼為獄卒等。此救不然。頌曰。

如天上傍生 地獄中不爾
所執傍生鬼 不受彼苦故

[0075a19] 論曰。諸有傍生生天上者。必有能感彼器樂業生彼定受器所生樂。非獄卒等受地獄中器所生苦。故不應許傍生鬼趣生那落迦。若爾應許彼那落迦業增上力生異大種。起勝形顯量力差別。於彼施設獄卒等名。為生彼怖。變現種種動手足等差別作用。如羝羊山乍離乍合。剛鐵林刺或低或昂。非事全無然不應理。頌曰。

若許由業力 有異大種生
起如是轉變 於識何不許

[0075a29] 論曰。何緣不許識由業力如是轉變而執大種。復次頌曰。

業熏習餘處 執餘處有果
所熏識有果 不許有何因

[0075b04] 論曰。執那落迦由自業力生差別大種起形等轉變。彼業熏習理應許在識相續中不在餘處。有熏習識汝便不許有果轉變。無熏習處翻執有果。此有何因。有教為因。謂若唯識似色等現無別色等。佛不應說有色等處。此教非因有別意故。頌曰。

依彼所化生 世尊密意趣
說有色等處 如化生有情

[0075b12]論曰。如佛說有化生有情。彼但依心相續不斷能往後世密意趣說。不說實有化生有情。說無有情我但有法因故。說色等處契經亦爾。依所化生宜受彼教。密意趣說非別害有。依何密意說色等十。頌曰。

識從自種生 似境相而轉
為成內外處 佛說彼為十

[0075b19] 論曰。此說何義。似色現識從自種子緣合轉變差別而生。佛依彼種及所現色。如次說為眼處色處。如是乃至似觸現識從自種子緣合轉變差別而生。佛依彼種及所現觸。如次說為身處觸處。依斯密意說色等十。此密意說有何勝利。頌曰。

依此教能入 數取趣無我
所執法無我 復依餘教入

[0075b27]論曰。依此所說十二處教受化者能入數取趣無我。謂若了知從六二法有六識轉。都無見者乃至知者。應受有情無我教者。便能悟入有情無我。復依此餘說唯識教。受化者能入所執法無我。謂若了知唯識現似色等法起。此中都無色等相法。應受諸法無我教者。便能悟入諸法無我。若知諸法一切種無。入法無我。是則唯識亦畢竟無何所安立。非知諸法一切種無乃得名為入法無我。然達愚夫遍計所執自性差別諸法無我。如是乃名入法無我。非諸佛境離言法性亦都無故名法無我。餘識所執此唯識性其體亦無。名法無我。不爾餘識所執境有。則唯識理應不得成。許諸餘識有實境故。由此道理。說立唯識教。普令悟入一切法無我。非一切種撥有性故。復云何知佛依如是密意趣說有色等處。非別實有色等外法為色等識各別境耶。頌曰。

以彼境非一 亦非多極微
又非和合等 極微不成故

[0075c18]論曰。此何所說。謂若實有外色等處。與色等識各別為境。如是外境或應是一。如勝論者執有分色。或應是多。如執實有眾多極微各別為境。或應多極微和合及和集。如執實有眾多極微皆共和和集為境。且彼外境理應非一。有分色體異諸分色不可取故。理亦非多。極微各別不可取故。又理非和合或和集為境。一實極微理不成故。云何不成。頌曰。

極微與六合 一應成六分
若與六同處 聚應如極微

[0075c29]論曰。若一極微六方各與一極微合。應成六分。一處無容有餘處故。一極微處若有六微。應諸聚色如極微量。展轉相望不過量故。則應聚色亦不可見。加濕彌羅國毘婆沙師言。非諸極微有相合義。無方分故離如前失。但諸聚色有相合理有方分故此亦不然。頌曰。

極微既無合 聚有合者誰
或相合不成 不由無方分

[0076a08]論曰。今應詰彼所說理趣。既異極微無別聚色。極微無合聚合者誰。若轉救言聚色展轉亦無合義。則不應言極微無合無方分故。聚有方分亦不許合故。極微無合不由無方分。是故一實極微不成。又許極微合與不合。其過且爾。若許極微有分無分。俱為大失。所以者何。頌曰。

極微有方分 理不應成一
無應影障無 聚不異無二

[0076a17]論曰。以一極微六方分異。多分為體。云何成一。若一極微無異方分。日輪纔舉光照觸時云何餘邊得有影現。以無餘分光所不及。又執極微無方分者。云何此彼展轉相障。以無餘分他所不行。可說此彼展轉相礙。既不相礙。應諸極微展轉處同。則諸色聚同一極微量。過如前說。云何不許影障屬聚不屬極微。豈異極微許有聚色發影為障。不爾。若爾聚應無二。謂若聚色不異極微。影障應成不屬聚色。安布差別立為極微。或立為聚俱非一實。何用思擇極微聚為。猶未能遮外色等相。此復何相。謂眼等境亦是青等實色等性。應共審思。此眼等境青等實性。為一為多。設爾何失。二俱有過。多過如前。一亦非理。頌曰。

一應無次行 俱時至未至
及多有間事 并難見細物

[0076b04]論曰。若無隔別所有青等。眼所行境執為一物。應無漸次行大地理。若下一足至一切故。又應俱時於此於彼無至未至。一物一時。理不應有得未得故。又一方處。應不得有多象馬等有間隙事。若處有一亦即有餘。云何此彼可辯差別。或二如何可於一處有至不至中間見空。又亦應無小水虫等難見細物。彼與麤物同一處所量應等故。若謂由相此彼差別即成別物不由餘義。則定應許此差別物。展轉分析成多極微。已辯極微非一實物。是則離識眼等色等。若根若境皆不得成

。由此善成唯有識義。諸法由量刊定有無。一切量中現量為勝。若無外境寧有此覺。我今現證如是境耶。此證不成。頌曰。

現覺如夢等 已起現覺時
見及境已無 寧許有現量

[0076b20]論曰。如夢等時雖無外境。而亦得有如是現覺。餘時現覺應知亦爾。故彼引此為證不成。又若爾時有此現覺。我今現證如是色等。爾時於境能見已無。要在意識能分別故。時眼等識必已謝故。剎那論者有此覺時。色等現境亦皆已滅。如何此時許有現量。要曾現受意識能憶。是故決定有曾受境。見此境者許為現量。由斯外境實有義成。如是要由先受後憶。證有外境理亦不成。何以故。頌曰。

如說似境識 從此生憶念

[0076c01]論曰。如前所說雖無外境。而眼識等似外境現。從此後位與念相應。分別意識似前境現。即說此為憶曾所受。故以後憶。證先所見實有外境。其理不成。若如夢中雖無實境。而識得起覺時亦然。如世自知夢境非有。覺時既爾何不自知。既不自知覺境非有。寧如夢識實境皆無。此亦非證。頌曰。

未覺不能知 夢所見非有

[0076c09]論曰。如未覺位。不知夢境非外實有。覺時乃知。如是世間虛妄分別串習惛熟如在夢中。諸有所見皆非實有。未得真覺不能自知。若時得彼出世對治無分別智。乃名真覺。此後所得世間淨智現在前位。如實了知彼境非實。其義平等。若諸有情。由自相續轉變差別。似境識起。不由外境為所緣生。彼諸有情。近善惡友聞正邪法。二識決定。既無友教此云何成。非不得成。頌曰。

展轉增上力 二識成決定

[0076c19]論曰。以諸有情自他相續諸識展轉為增上緣。隨其所應二識決定。謂餘相續識差別故。令餘相續差別識生各成決定不由外境。若如夢中境雖無實而識得起。覺識亦然。何緣夢覺造善惡行。愛非愛果當受不同。頌曰。

心由睡眠壞 夢覺果不同

[0076c25]論曰。在夢位。心由睡眠壞勢力羸劣。覺心不爾。故所造行當受異熟。勝劣不同非由外境。若唯有識無身語等。羊等云何為他所殺。若羊等死不由他害。屠者云何得殺生罪。頌曰。

由他識轉變 有殺害事業
如鬼等意力 令他失念等

[0077a02]論曰。如由鬼等意念勢力。令他有情失念得夢。或著魅等變異事成。具神通者意念勢力。令他夢中見種種事。如大迦多衍那意願勢力。令娑剌拏王等夢見異事。又如阿練若仙人意憤勢力。令吠摩質旦利王夢見異事。如是由他識轉變故。令他違害命根事起。應知死者謂眾同分。由識變異相續斷滅。復次頌曰。

彈咤迦等空 云何由仙忿
意罰為大罪 此復云何成

[0077a11]論曰。若不許由他識轉變增上力故他有情死。云何世尊為成意罰是大罪故。返問長者鄒波離言。汝頗曾聞何因緣故。彈咤迦林。末蹬伽林。羯陵伽林。皆空閑寂。長者白佛言。喬答摩。我聞由仙意憤恚故。若執神鬼敬重仙人。知嫌為殺彼有情類。不但由仙意憤恚者。云何引彼。成立意罰為大罪性過於身語。由此應知。但由仙忿彼有情死理善成立。若唯有識。諸他心智知他心不。設爾何失。若不能知何謂他心智。若能知者。唯識應不成。雖知他心然不如實。頌曰。

他心智云何 知境不如實
如知自心智 不知如佛境

[0077a24]論曰。諸他心智云何於境不如實知。如自心智。此自心智云何於境不如實知。由無知故。二智於境各由無知所覆蔽故。不知如佛淨智所行不可言境。此二於境不如實知。由似外境虛妄顯現故。所取能取分別未斷故。唯識理趣無邊決擇品類差別難度甚深。非佛誰能具廣決擇。頌曰。

我已隨自能 略成唯識義
此中一切種 難思佛所行

論曰。唯識理趣品類無邊。我隨自能已略成立。餘一切種非所思議。超諸尋思所行境故。如是理趣唯佛所行。諸佛世尊於一切境及一切種智無礙故。

Vasubandhu: Vimsatika vijñaptimatratasiddhi

Based on the edition by S. Lévi: *Vijñaptimātratāsiddhi* ḥ Deux traités de Vasubandhu: *Vimśatikā* (La Vingtaine) accompagnée d'une explication en prose et *Trimśikā* (La trentaine) avec le commentaire de Sthiramati, Paris 1925, and the correction by Hakuju Ui: *Shiyaku-taisyō Yuisiki nijū-ron Kenkyū* (*Daijō-bukkyō Kenkyū* 4) [*Comparative Study of the *Vimśatikā* *vijñaptimātratāsiddhi* with Four Translations (Studies of the Mahāyāna Buddhism, 4)], Tokyo 1953, pp. 20-21.

Input by Takamichi Fukita

Vasubandhu: Vimsatika vijñaptimatratasiddhi

māhāyāne traidhātukaṃ vijñaptimātraṃ vyavasthāpyate | cittamātraṃ bho
jinaputrā yad uta traidhātukaṃ iti sūtrāt | cittaṃ mano vijñānaṃ vijñaptiś ceti
paryāyāḥ | cittaṃ atra saṃprayogam abhipretaṃ | matraṃ ity
arthapratishedhārthaṃ |

vijñaptimātraṃ evedam asadarthāvabhāsanāt |
yadvat taimirikasyāsat keśoṇḍukādidasanaṃ || 1 ||

atra codyate | kaścid artho nāsti /

na deśakālaniyamaḥ saṃtānāniyamo na ca |
na ca kṛtyakriyā yuktā vijñaptir yadi nārthataḥ || 2 ||

kim uktaṃ bhavati | yadi vinā rūpādyarthena rūpādivijñaptir utpadyate na
rūpādyarthāt | kasmāt kvaśid deśa utpadyate na sarvatra | tatraiva ca deśe

kadācid utpadyate na sarvadā | taddeśakālapraṭiṣṭhitānāṃ sarveṣāṃ
saṃtānāniyama utpadyate na kevalam ekasya | yathā taimirikāṇāṃ saṃtāne
keśādyābhāso nānyeṣāṃ | kasmād yat taimirikaiḥ keśabhramarādi dṛśyate
tena keśādikriyā na kriyate na ca tad anyair na kriyate | yad
annapānavastraviṣāyudhādi svapne dṛśyate tenānnādikriyā na kriyate na ca
tad anyair na kriyate | gandharvanagareṇāsattvān nagarakriyā na kriyate na
ca tad anyair na kriyate | tasmād asadabhāvāvabhāsane deśakālaniyamaḥ
saṃtānāniyamaḥ kṛtyakriyā ca na yujyate | na khalu na yujyate | yasmāt |

deśādiniyamaḥ siddhaḥ svapnavat

svapna iva svapnavat | katham tāvat | svapne vināpy arthena kvacid eva deśe
kiṃcid bhramarārāmastrīpurūṣādikaṃ dṛśyate na sarvatra | tatraiva ca deśe
kadācid dṛśyate na sarvakālam iti siddho vināpy arthena deśakālaniyamaḥ |

pretavat punaḥ |
saṃtānāniyamaḥ

(Vvs_4)

siddha iti vartate | pretānām iva pretavat | katham siddhaḥ samaṃ |

sarvaiḥ pūyanadyādidarśane || 3 ||

pūyapūrṇā nadī pūyanadī | ghṛtaghaṭavat | tulyakarmavipākāvasthā hi pretāḥ
sarve 'pi pūyapūrṇāṃ nadīm paśyanti naika eva | yathā pūyapūrṇāṃ evaṃ
mūtrapurīṣādipūrṇāṃ daṇḍāsidharaiś ca puruṣair adhiṣṭhitām ity
ādigrahaṇena | evaṃ saṃtānāniyamo vijñaptinām asaty apy arthe siddhaḥ ||

svapnopaghātavat kṛtyakriyā

siddha iti veditavyam | yathā svapne dvayasamāpattim antareṇa
śukravisargalakṣaṇaḥ svapnopaghātaḥ | evaṃ tāvad anyānyair dṛṣṭāntair
deśakālaniyamādicatuṣṭayam siddham |

narakavat punaḥ |

sarvam

siddham iti veditavyam | narakeṣv iva narakavat | katham siddham |

narakapālādidarśane taiś ca bādhane || 4 ||

yathā hi narakeṣu nārakāṇām narakapālādidarśanam deśakālaniyamena
siddham | śvavāyasāyasaparvatādyāgamanagamanadarśanam cety
ādigrahaṇena | sarveṣām ca naikasyaiva taiś ca tadbādhanam siddham
asatsv api narakapālādiṣu samānasvakarmavipākādhipatyāt | tathānyatrāpi
sarvam etad deśakālaniyamādicatuṣṭayam siddham iti veditavyam ||

kiṃ punaḥ kāraṇam narakapālās te ca śvāno vāyasās ca sattvā neṣyante |
ayogāt | na hi te nārakā yujyante | tathaiva tadduḥkhāpratisamvedanāt |
parasparam yātayatām ime nārakā ime narakapālā iti vyavasthā na syāt |
tulyākṛtipramāṇabalānām ca parasparam yātayatām na tathā bhayam syāt |
dāhaduḥkham ca pradīptāyām ayomayyām bhūmāv asahamānāḥ katham
tatra parān yātayeyuḥ | anārakāṇām vā narake kutaḥ saṃbhavaḥ | katham
tāvat tiraścām svargasamḥbhavaḥ | evaṃ narakeṣu tiryakpretaviśeṣāṇām

narakapālādīnām saṁbhavaḥ syāt |

tiraścām saṁbhavaḥ svarge yathā na narake tathā |
na pretānām yatas tajjaṁ duḥkhaṁ nānubhavanti te || 5 ||

ye hi tiryāñcaḥ svarge saṁbhavanti te tadbhājanalokasukhasaṁvartanīyena
karmaṇā tatra saṁbhūtās tajjaṁ sukhaṁ pratyanubhavanti | na caiva
narakapālādayo nārakaṁ duḥkhaṁ pratyanubhavanti | tasmān na tiraścām
saṁbhavo yukto nāpi pretānām ||

teṣām tarhi (Vvs_5) nārakāṇām karmabhis tatra bhūtaviśeṣāḥ saṁbhavanti
varṇākṛtipramāṇabalaviśiṣṭā ye narakapālādisaṁjñām pratilabhante | tathā ca
pariṇamanti | yad dvidhām hastavikṣepādikriyām kurvanto drśyante
bhayotpādanārthaṁ | yathā meṣākṛtayaḥ parvatā āgacchanto gacchanto
'yaḥśālmāivane ca kaṇṭakā adhomukhībhavanta ūrddhvamukhībhavantaś ceti
| na te na saṁbhavanty eva |

yadi tatkarmabhis tatra bhūtānām saṁbhavas tathā |
iṣyate pariṇāmaś ca kiṁ vijñānasya neṣyate || 6 ||

vijñānasyaiva tatkarmabhis tathā pariṇāmaḥ kasmān neṣyate kiṁ punar
bhūtāni kalpyante ||
api ca |

karmaṇo vāsanānyatra phalam anyatra kalpyate |
tatraiva neṣyate yatra vāsanā kiṁ nu kāraṇaṁ || 7 ||

yena hi karmaṇā nāraḱāṇāṃ tatra tādr̥so bhūtānāṃ saṃbhavaḥ kalpyate
pariṇāmaś ca tasya karmaṇo vāsanā teṣāṃ vijñānasam̐tānasam̐niviṣṭā
nānyatra | yatraiva ca vāsanā tatraiva tasyāḥ phalaṃ tādr̥so vijñānapariṇāmaḥ
kiṃ neṣyate | yatra vāsanā nāsti tatra tasyāḥ phalaṃ kalpyata iti kim atra
kāraṇaṃ ||

āgamaḥ kāraṇaṃ | yadi vijñānam eva rūpādipratibhāsaṃ syān na rūpādiko
'rthas tadā rūpādyāyatanāstitvaṃ bhagavatā noktaṃ syāt | akāraṇaṃ etad
yasmāt |

**rūpādyāyatanāstitvaṃ tadvineyajanam̐ prati |
abhiprāyavaśād uktam̐ upapādukasattvavat || 8 ||**

yathāsti sattva upapāduka ity uktam̐ bhagavatā abhiprāyavaśāc
cittasam̐tatyanucchedam̐ āyatyām̐ abhipretya |

nāstīha sattva ātmā vā dharmās tv ete sahetukāḥ

iti vacanāt | evaṃ rūpādyāyatanāstitvam̐ apy uktam̐ bhagavatā
taddeśanāvineyajanam̐ adhikṛtyety ābhiprāyikaṃ tad vacanaṃ ||

ko 'tra abhiprāyaḥ |

**yataḥ svabījād vijñaptir yadābhāsā pravartate |
dvividhāyatanatvena te tasyā munir abravīt || 9 ||**

kim uktam̐ bhavati | rūpapatibhāsā vijñaptir yataḥ svabījāt

pariṇāmaviśeṣaprāptād utpadyate tac ca bījaṃ yat pratibhāsā ca sā te tasyā
vijñaptēś cakṣūrūpāyatanatvena (Vvs_6) yathākramaṃ bhagavān abravīt |
evaṃ yāvat spraṣṭavyapratibhāsā vijñaptir yataḥ svabījāt
pariṇāmaviśeṣaprāptād utpadyate tac ca bījaṃ yat pratibhāsā ca sā te tasyā
kāyaspraṣṭavyāyatanatvena yathākramaṃ bhagavān abravīd ity ayam
abhiprāyaḥ ||

evaṃ punar abhiprāyavaśena deśayitvā ko guṇāḥ |

tathā pudgalanairātmyapraveśo hi

tathā hi deśyamāne pudgalanairātmyaṃ praviśanti | dvayād vijñānaṣaṭkaṃ
pravartate | na tu kaścid eko draṣṭāsti na yāvan mantety evaṃ veditvā ye
pudgalanairātmyadeśanāvineyās te pudgalanairātmyaṃ praviśanti |

anyathā punaḥ |

deśanā dharmanairātmyapraveśaḥ

anyatheti vijñaptimātradeśanā | kathaṃ dharmanairātmyapraveśaḥ |
vijñaptimātram idaṃ rūpādīdharmapratibhāsam utpadyate na tu rūpādīlakṣaṇo
dharmaḥ ko 'py astīti veditvā | yadi tarhi sarvathā dharmo nāsti tad api
vijñaptimātraṃ nāstīti kathaṃ tarhi vyavasthāpyate | na khalu sarvathā
dharmo nāstīty evaṃ dharmanairātmyapraveśo bhavati | api tu |

kalpitātmanā || 10 ||

yo bālair dharmāṇāṃ svabhāvo grāhyagrāhakādiḥ parikalpatas tena

kalpitenātmanā teṣāṃ nairātmyaṃ na tv anabhilāpyenātmanā yo buddhānāṃ
viṣaya iti | evaṃ vijñaptimātrasyāpi vijñaptyantaraparikalpitenātmanā
nairātmyapraveśāt vijñaptimātravyavasthāpanayā sarvadharmāṇāṃ
nairātmyapraveśo bhavati na tu tadastitvāpavādāt | itarathā hi vijñapter api
vijñaptyantaram arthaḥ syād iti vijñaptimātratvaṃ na sidhyetārthavatītvād
vijñaptīnāṃ ||

kathaṃ punar idaṃ pratyetavyam anenābhiprāyeṇa bhagavatā
rūpādyāyatanāstitvam uktaṃ na punaḥ santy eva tāni yāni rūpādivijñaptīnāṃ
pratyekaṃ viṣayībhavanti iti | yasmāt |

**na tad ekaṃ na cānekaṃ viṣayaḥ paramāṇuśaḥ |
na ca te saṃhatā yasmāt paramāṇur na sidhyati || 11 ||**

iti | kim uktaṃ bhavati | yat tadrūpādikam āyatanam rūpādivijñaptīnāṃ
pratyekaṃ viṣayaḥ syāt tad ekaṃ vā syād yathāvayavirūpaṃ kalpyate
vaiśeṣikāiḥ | anekaṃ vā paramāṇuśaḥ | saṃhatā vā ta eva paramāṇavaḥ | na
tāvad ekaṃ viṣayo bhavaty avayavebhyo 'nyasyāvayavirūpasya kvacid apy
agrahaṇāt | nāpy anekaṃ paramāṇūnāṃ (Vvs_7) pratyekaṃ agrahaṇāt | nāpi
te saṃhatā viṣayībhavanti | yasmāt paramāṇur ekaṃ dravyaṃ na sidhyati ||

kathaṃ na sidhyati | yasmāt |

ṣaṭkena yugapad yogāt paramāṇoḥ ṣaḍamśatā |

ṣaḍbhyo digbhyaḥ ṣaḍbhiḥ paramāṇubhir yugapad yoge sati paramāṇoḥ
ṣaḍamśatā prāpnoti | ekasya yo deśas tatrānyasyāsaṃbhavāt |

ṣaṇṇāṃ samānadeśatvāt piṇḍaḥ syād
aṇumātrakaḥ || 12 ||

atha ya evaikasya paramāṇor deśaḥ sa eva ṣaṇṇāṃ | tena sarveṣāṃ
samānadeśatvāt sarvaḥ piṇḍaḥ paramāṇumātraḥ syāt parasparāvyatirekāḍ iti
na kaścīt piṇḍo dṛśyaḥ syāt ||

naiva hi paramāṇavaḥ saṃyujyante niravayavatvāt | mā bhūd eṣa
doṣaprasaṅgaḥ | saṃhatās tu parasparaṃ saṃyujyanta iti kāśmīravaibhāṣikās
ta idaṃ praṣṭavyāḥ | yaḥ paramāṇūnāṃ saṃghāto na sa tebhyo 'rthāntaram iti
|

paramāṇor asaṃyogāt tatsaṃghāte 'sti kasya saḥ |

saṃyoga iti vartate |

na cānavayavatvena tatsaṃyogo na sidhyati || 13 ||

atha saṃghātā apy anyonyaṃ na saṃyujyante | na tarhi paramāṇūnāṃ
niravayavatvāt saṃyogo na sidhyatīti vaktavyaṃ | sāvayavasyāpi hi
saṃghātasya saṃyogānabhyupagamāt | tasmāt paramāṇur ekaṃ dravyaṃ na
sidhyati | yadi ca paramāṇoḥ saṃyoga iṣyate yadi vā neṣyate |

digbhāgabhedī yasyāsti tasyaikatvaṃ na yujyate |

anyo hi paramāṇoḥ pūrvadigbhāgo yāvad adhodigbhāga iti digbhāgabhede

sati katham tadātmakasya paramāṇor ekatvaṃ yokṣyate |

chāyāvṛtī katha vā

yady ekaikasya paramāṇor digbhāgabhedo na syād ādityodaye katham
anyatra chāyā bhavaty anyatrātapah | na hi tasyānyaḥ pradeśo 'sti yatrātapo
na syāt | āvaraṇaṃ ca katham bhavati paramāṇoḥ paramāṇvantareṇa yadi
digbhāgabhedo neṣyate | na hi kaścid api paramāṇoḥ parabhāgo 'sti
yatrāgamanād anyenānyasya pratighātaḥ syāt | asati ca pratighāte sarveṣāṃ
samānadeśatvāt sarvaḥ saṃghātaḥ (Vvs_8) paramāṇumātraḥ syād ity uktam |
kim evaṃ neṣyate piṇḍasya te chāyāvṛtī na paramāṇor iti | kiṃ khalu
paramāṇubhyo 'nyaḥ piṇḍa iṣyate yasya te syātām | nety āha |

anyo na piṇḍas cen na tasya te || 14 ||

yadi nānyaḥ paramāṇubhyaḥ piṇḍa iṣyate na te tasyeti siddham bhavati |
saṃniveśaparikalpa eṣaḥ paramāṇuḥ saṃghāta iti vā ||

kim anayā cintayā lakṣaṇaṃ / tu rūpādi yadi na pratiṣidhyate | kiṃ punas
teṣāṃ lakṣaṇaṃ | cakṣurādiviśayatvaṃ nīlāditvaṃ ca | tad evedaṃ
saṃpradhāryate | yat tac cakṣurādīnāṃ viśayo nīlapītādikam iṣyate kiṃ tad
ekaṃ dravyam atha vā tad anekam iti | kiṃ cātaḥ | anekatve doṣa uktam |

ekatve na krameṇetir yugapan na grahāgrahau |

vicchinnānekavṛttiś ca sūkṣmānīkṣā ca no bhavet || 15 ||

yadi yāvad vicchinnaṃ nānekaṃ cakṣuṣo viśayas tad ekaṃ dravyaṃ kalpyate

pr̥thivyām krameṇetir na syād gamanam ity arthaḥ | sakṛtpādakṣepeṇa
sarvasya gatatvāt | arvāgbhāgasya ca grahaṇam parabhāgasya cāgrahaṇam
yugapan na syāt | na hi tasyaiva tadānīm grahaṇam cāgrahaṇam ca yuktaṃ |
vicchinasya cānekasya hastyaśvādikasyaikatra vṛttir na syād yatraiva hy
ekaṃ tatraivāparam iti katham tayo viccheda iṣyate | katham vā tad ekaṃ yat
prāptaṃ ca tābhyām na ca prāptaṃ antarāle tac chūnyagrahaṇāt |
sūkṣmāṇām caudakajantūnām sthūlaiḥ samānarūpāṇām anīkṣaṇam na syād |
yadi lakṣaṇabhedād eva dravyāntaratvam kalpyate nānyathā | tasmād
avaśyam paramāṇuśo bhedaḥ kalpayitavyaḥ | sa caiko na sidhyati |
tasyāsiddhau rūpādīnām cakṣurādiviṣayatvam asiddham iti siddham
vijñaptimātram bhavatīti ||

pramāṇavaśād astitvam nāstitvam vā nirdhāryate sarveṣām ca pramāṇānām
pratyakṣam pramāṇam gariṣṭam ity asaty arthe katham iyaṃ buddhir bhavati
pratyakṣam iti |

pratyakṣabuddhiḥ svapnādau yathā

vināpy artheneti pūrvam eva jñāpitaṃ

sā ca yadā tadā |

na so 'rtho dṛśyate tasya pratyakṣatvam katham mataṃ || 16 ||

yadā ca sā pratyakṣabuddhir bhavatīdaṃ me pratyakṣam iti tadā na so 'rtho
dṛśyate manovijñānenaiva paricchedāc cakṣurvijñānasya ca tadā
niruddhatvād iti katham tasya pratyakṣatvam iṣṭam | viśeṣeṇa tu kṣaṇikasya
viṣayasya tadānīm (Vvs_9) niruddham evaṃ tad rūpaṃ rasādikaṃ vā ||

nānanubhūtaṃ manovijñānena smaryata ity avaśyam arthānubhavana
bhavitavyaṃ tac ca darśanam ity evaṃ tadviśayasya rūpādeḥ pratyakṣatvaṃ
mataṃ | asiddham idam anubhūtasādhānyasya smaraṇaṃ bhavātīti | yasmāt |

uktaṃ yathā tadābhāsā vijñaptiḥ

vināpy arthena yathārthābhāsā cakṣurvijñānādikā vijñaptir utpadyate
tathoktaṃ |

smaraṇaṃ tataḥ |

tato hi vijñapteḥ smṛtiṣaṃprayuktā tatpratibhāsaiva rūpādivikalpikā
manovijñaptir utpadyata iti na smṛtyutpādād arthānubhavaḥ sidhyati | yadi
yathā svapne vijñaptir abhūtārthaviśayā tathā jāgrato 'pi syāt tathaiva
tadabhāvaṃ lokaḥ svayam avagacchet | na caivaṃ bhavati | tasmān na
svapna ivārthopalabdhiḥ sarvā nirarthikā | idam ajñāpakam | yasmāt |

svapnadṛgviśayābhāvaṃ nāprabuddho 'vigacchati || 17 ||

evaṃ vitathavikalpābhyāsavāsanānidrayā prasupto lokaḥ svapna ivābhūtam
arthaṃ paśyan na prabuddhas tadabhāvaṃ yathāvan nāvagacchati | yadā tu
tatpratipakṣalokottaranirvikalpajñānalābhāt prabuddho bhavati tadā
tatprṣṭhalabdhasūddhalaikajñānasaṃmukhībhāvād viśayābhāvaṃ yathāvad
avagacchatīti samānam etat ||

yadi svasaṃtānapariṇāmaśīṣād eva satvānām arthapratibhāsā vijñaptaya

utpadyante nārthaviśeṣāt | tadā ya eṣa pāpakalyāṇamitrasaṃparkāt
sadasaddharmaśravaṇāc ca vijñaptiniyamaḥ sattvānām sa katham sidhyati
asati sadasatsaṃparke taddeśanāyām ca |

anyonyādhipatitvena vijñaptiniyamo mithaḥ |

sarveṣām hi sattvānām anyonyavijñaptiyādhipatyena mitho vijñapter niyamo
bhavati yathāyogaḥ | mitha iti parasparataḥ | ataḥ
saṃtānāntaravijñaptiviśeṣāt saṃtānāntare vijñaptiviśeṣa utpadyate
nārthaviśeṣāt | yadi yathā svapne nirarthikā vijñaptir evaṃ jāgrato 'pi syāt
kasmāt kuśalākuśalasamudācāro suptāsuptyayos tulyaṃ phalam iṣṭāniṣṭam
āyatyām na bhavati | yasmāt |

middhenopahataṃ cittam svapne tenāsamaṃ phalam || 18 ||

idam atra kāraṇam na tv arthasadbhāvaḥ ||

yadi vijñāptimātram evedaṃ na kasyacit kāyo 'sti na vāk ||

katham upakramyamāṇānām aurabhrikādibhir urabhrādīnām (Vvs_10)
maraṇam bhavti | atatkṛte vā tanmaraṇe katham aurabhrikādīnām
prāṇātipātāvadyena yogo bhavati |

**maraṇam paravijñaptiviśeṣād vikriyā yathā |
smṛtilopādikānyeṣām piśācādimanovaśāt || 19 ||**

yathā hi piśācādimanovaśād anyeṣām

smṛtilopasvapnadarśanabhūtagrahāveśavikārā bhavanti | ṛddhivan
manovaśāc ca | yathā sāraṇasyāryamahākātyāyanādhiṣṭhānāt
svapnadarśanam | āraṇyakaṛṣīmanahpradoṣāc ca vemacitraparājayaḥ | tathā
paravijñaptiviśeṣādhipatyāt pareṣāṃ jīvitendriyavirodhinī kācid vikriyotpadyate
yayā sabhāgasamṭaticchedākhyam maraṇam bhavatīti veditavyam ||

katham vā daṇḍakāraṇyaśūnyatvam ṛṣikopataḥ |

yadi paravijñaptiviśeṣādhipatyāt sattvānām maraṇam neṣyate |
manodaṇḍasya hi mahāsāvadyatvam sādhayatā bhagavatopāliṛ grhapatiḥ
prṣṭaḥ | kaccit te grhapate śrutam kena tāni daṇḍakāraṇyāni mātaṅgāraṇyāni
kaliṅgāraṇyāni śūnyāni medhyībhūtāni | tenoktam | śrutam me bho gautama
ṛṣiṇām manahpradoṣeṇeti |

manodaṇḍo mahāvadyaḥ katham vā tena sidhyati || 20 ||

yady evam kalpyate | tadabhiprasannair amānuṣais tadvāsinaḥ sattvā utsāditā
na tv ṛṣiṇām manahpradoṣān mṛtā ity evam sati katham tena karmaṇā
manodaṇḍaḥ kāyavāgdaṇḍābhyām mahāvadyatamaḥ siddho bhavati |
tanmanahpradoṣamātreṇa tāvatām sattvānām maraṇāt sidhyati ||

yadi vijñaptimātram evedaṃ paracittavidaḥ kiṃ paracittam jānanti atha na |
kiṃ cātaḥ | yadi na jānanti katham paracittavido bhavanti | atha jānanti |

**paracittavidām jñānam ayathārtham katham yathā |
svacittajñānam**

tad api katham ayathārtha |

ajñānād yathā buddhasya gocaraḥ || 21 ||

yathā tannirabhilāpyenātmanā buddhānām gocaraḥ | tathā tadajñānāt
tadubhayaṃ na yathārthaṃ vitathapratibhāsatayā
grāhyagrāhakavikalpasyāprahīṇatvāt ||

anantaviniścayaprabhedāgāmbhīryāyām vijñaptimātratāyām |

**vijñaptimātratāsiddhiḥ svaśaktisadrśī mayā |
kṛteyaṃ sarvathā sā tu na cintyā**

(Vvs_11)

sarvaprakārā tu sā mādrśaiś cintayitum na śakyate | tarkāviṣayatvāt | kasya
punaḥ sā sarvathā gocara ity āha |

buddhagocaraḥ || 22 ||

buddhānām hi sā bhagavatām sarvaprakāram gocaraḥ
sarvākārasarvajñeyajñānāvighātād iti ||

viṃśatikā vijñaptimātratāsiddhiḥ |
kṛtir iyaṃ ācāryavasubandhoḥ |

VASUBANDHU
(4th Century AD)
TWENTY VERSES ON CONSCIOUSNESS-ONLY
(*Vimsatika-Karika*)¹

Reality as Consciousness-Only

Yogacara² Thesis: In Mahayana philosophy . . . , [reality is] viewed as being consciousness-only Mind (*citta*), thought (*manas*), consciousness (*chit*), and perception (*pratyaksa*) are synonyms. The word "mind" (*citta*) includes mental states and mental activities in its meaning. The word "only" is intended to deny the existence of any external objects of consciousness. We recognize, of course, that "mental representations seem to be correlated with external (non-mental) objects; but this may be no different from situations in which people with vision disorders 'see' hairs, moons, and other things that are 'not there.'" [Verse 1]

Objection: "If there is perception and consciousness without any corresponding external object, any idea could arise at any time or in any place, different minds could contain ideas of different objects at the same time and place, and objects could function in unexpected ways." [Verse 2]

In other words, (1) if the perception of an object arises without any object existing external to the mind, why is it that it arises only in certain places and not everywhere; and even in those places, why is it that it arises only sometimes and not all the time? (2) And why is it that it arises in the minds of all who are present at that particular time and in that particular place and not just in the mind of one, just as the appearance of hair, etc., arises in the minds of those afflicted by an optical disorder, and not in the minds of others? (3) Why is it that the hair, bees, etc., seen by those suffering from an optical disorder do not perform the functions of hair, bees, etc., while the hair, bees, etc., seen by those not so afflicted do perform the functions of hair, etc.? Food, drink, clothes, poison, weapons, etc., that are seen in a dream don't perform the functions of food, drink, etc., while food, drink, etc., experienced in the waking state do perform them. An illusory town does not perform the functions of a town because of its non-existence, while an existing town does perform such functions. If external objects do not exist, these facts of experience cannot be accounted for.

Yogacara Reply: "Even in dreams, certain ideas arise only in certain places and at certain times." [Verse 3a] That is, in a dream, even without external objects of consciousness, only certain things are seen — for example, bees, gardens, women, men, etc. — and these only in certain places and not everywhere. And even there in those places, they are to be seen only sometimes and not all the time. In this way, even without an external object of perception or thought, a particular idea may arise only in certain places at certain times.

"And in hellish states, all the condemned spirits (*pretas*) perceive the same river of pus and other hellish scenes." [Verse 3b] A "pus-river" is a river filled with pus [as well as urine and feces] All the condemned spirits (*pretas*) experiencing a hellish state as punishment for the bad lives they have led see the same river filled with pus, urine, and feces, guarded by men holding clubs or swords Thus, even without actually existing external objects, different minds can experience the same things.

"All those in hell perceive the same hell-guardians and other hellish phenomena [rivers of pus, ravenous dogs and crows, moving mountains, etc.], and they also experience the same torments." [Verse 4b] All this, even though the hellish guards, rivers, dogs, etc., do not actually exist, which means that the torments suffered in hell (like hell itself) are psychological in nature and not based on objects existing external to the mind.³

Furthermore, "in dreams, what is experienced can function just as it does in the waking state, as is illustrated in the case of nocturnal emissions of semen." [Verse 4a] Even without a couple's actually having sexual intercourse, a man dreaming of sexual intercourse may have an orgasm and release his semen

By these various examples, it is clear (1) that the mind may have only certain ideas at certain times and in certain places; (2) that different minds may experience the same things; and (3) that things experienced may function in expected ways — *all in the absence of external objects*.

Objection: Why do you say that the things experienced in hellish states do not exist?

Yogacara Reply: Because . . . of the hell-guardians. It seems [from what is said about hell in our sacred traditions] that the guards, who inflict torments upon the condemned spirits, do not suffer the torments of hell themselves (for example, the horrible burning sensation of standing on a ground made of red-hot iron). Either the guards are themselves sinners who deserve the punishments of hell, or they are not. If they are, then there is no reason why they should be serving in hell as tormentors of condemned spirits; and if they are not themselves condemned spirits, then there is no reason why they should be there at all along with those who deserve to be there. [It makes more sense to think of the hell-guardians and the other things experienced in hell as mental images in the minds of the condemned.]

Perception and its Objects: No Self / No Thing

Objection: But the Buddha himself taught that there are twelve foundations of knowledge (*ayatanas*), namely, the six senses⁴ and their objects. If, according to the Buddha, consciousness arises through the senses in response to objects external to the senses, how can reality be consciousness-only?

Yogacara Reply: "That teaching of the Buddha was only for neophytes [that is, new converts just beginning their study of Buddhism]. In other words, it is an exoteric (publicly presented) teaching, but it has an esoteric (hidden or secret)

meaning " [Verse 8]

After all, the Buddha often stated that there are, in fact, no living and conscious beings and no self (*anatta*), but only events and their causes. The inner or hidden (esoteric) meaning of his teachings on the twelve *ayatana*s is expressed in the following verse:

"Both subjectivity (*atman*) and objectivity (*dharma*) arise from the unconscious (the *alaya-vijñana* = the domain of 'seed-consciousness').⁵ Perception [for example, vision] arises from a seed [in the unconscious] and gives rise to an apparent object [for example, color] " [Verse 9]

And why did the Buddha present his teaching this way? Why did he present it in an exoteric form rather than simply revealing outright its esoteric meaning? The answer is as follows: "In this way, the disciples are gradually initiated into an understanding of the insubstantiality of self and of the insubstantiality of objects, that is, self and objects as constructed in ordinary experience." [Verse 10]

The six levels of perception⁶ are only representations (appearances) of consciousness that arise out of the unconscious (the *alaya-vijñana*). Once a disciple, through his study of the Dharma [the teachings of the Buddha], realizes that there is, in fact, no seer, no hearer, no smeller, no taster, no toucher, and no thinker, he will enter into an understanding of the insubstantiality of self. And when he learns that the objects of perception are also representations (appearances) of consciousness-only, and that there are, in fact, no experienced entities that have the characteristics of external objectivity,⁷ then the disciple will enter into an understanding of the insubstantiality of [experienced] objects.

However, as the last phrase of Verse 10 indicates, we must distinguish between reality [self and objects] as constructed by ordinary consciousness (especially the imagination) and reality as it is in itself, in its "suchness" (*tathata*). Beyond the ordinary (constructed) self [ego] and its subject-object duality, there is an ineffable (*anabhilapya*) transcendent Self (in which the duality of subject and object does not arise), which is known by the Buddha and other enlightened ones. It is the constructed self and its constructed objects that are insubstantial, merely transformations and representations of consciousness [The ineffable (true) Self is substantial (*dravyatah*), that is, "really real."]⁸

Atomism and Experience

Objection: But how do we really know that the Buddha intended an esoteric meaning when he spoke of the senses and their objects? Are there not external, really existing elements [that is, atoms] . . . that, when joined together into aggregations, form the objects perceived through the senses? [Didn't the Buddha recognize the underlying atomic structure of the objective material world?]⁹

Yogacara Reply: [The Buddha could not have accepted the atomic theory.] "The existence of atoms cannot be proved because an object of perception is never a unified entity

[that is, a whole without parts], nor is it several distinct atoms, nor is it even an aggregation of atoms." **[Verse 11]**

What does this mean? Take an object of perceptual experience. Is it ever a unified entity [a whole without parts] . . . ?¹⁰ Is it ever a group of distinct and separate atoms? Is it ever an aggregation of atoms? It can never be a unified entity because it is impossible to experience a whole independently of its parts [that is, all objects of perception are experienced as things that have, and are divisible into, parts]. Nor can an object of perception be experienced as a group of distinct and separate atoms because individual atoms cannot be perceived at all. And, finally, an object of perception cannot be experienced as an aggregation of atoms because such an aggregation would be composed of single atoms, each one of which is absolutely imperceptible [and an aggregation of imperceptibles is no more perceptible than its individual components].¹¹

[And there are further logical problems with atomism. Take the idea of an atomic aggregation. How is such an aggregation formed?]

"One atom joined to six others would have six sides [for the other six to attach themselves to]. Or do the other six atoms occupy the same place [space] as the first? Wouldn't the seven then be one [that is, wouldn't there be just one atom instead of seven]?" **[Verse 12]**

If there is a conjunction of one atom with six others, then the one atom must have six sides [as stated above], and six sides are six parts. But an atom, by definition, is indivisible; it can have no parts. Thus, on this alternative, an atom is not an atom — an outright contradiction!

Or do all seven atoms occupy one and the same location? But then wouldn't the aggregation be only one atom [because two or more material entities cannot occupy the same space], which would mean that the aggregation is not really an aggregation? Isn't this another contradiction?

Furthermore, some atomists¹² argue that, since an atom has no parts, it is impossible for atoms to join together into aggregations. And yet, these same atomists claim that aggregations of atoms can join with other aggregations to form larger aggregations. "But if atoms cannot aggregate in the first place because they have no parts, how can there be any atomic aggregations to subsequently aggregate with one another . . . ?" **[Verse 13]**

Now, atoms either have parts or they don't. "Whatever has parts cannot be a unity [that is, cannot be indivisible]." **[Verse 14a]** If one atom can be "in front of" or "behind" or "over" or "beneath" another atom, then that other atom must have a front, back, top, and bottom — that is, it must have parts and thus be divisible, in which case it is not an atom [which is a contradiction].¹³

"But if atoms have no parts, how can they be subject to overshadowing or concealment?" **[Verse 14b]** If an atom has no parts, that is, if it is absolutely indivisible, then it cannot have spatial extension or location.¹⁴ And then, assuming that the world is composed of such unextended atoms, how could there be sunlight in one place and shadow in another at sunrise? If an atom has no parts, then it cannot be lighted on one side and shadowed on the other

because it has no sides at all. It is therefore impossible for one atom to overshadow or conceal another [because it is impossible for something to stand "in front of" or "behind" or "on top of" or "under" something else that has no front, back, top, or bottom] . . . It also follows that — if atoms have no parts, are absolutely indivisible, and have no spatial extension or location — the entire aggregation of atoms is actually a single atom because they are all located in the same place at the same time!¹⁵

Objection: Why can't we say that it is *aggregations* of atoms (not individual atoms) that are subject to overshadowing and concealment?

Yogacara Reply: But do you then agree that an aggregation of atoms is something [metaphysically] different from the atoms themselves?

Objection: No, we can't go along with that.

Yogacara Reply: "It cannot be argued that aggregations of atoms are subject to overshadowing and concealment unless the aggregations are admitted to be [metaphysically] different from the atoms that make them up." [Verse 14c]

If there is no essential difference between atoms and aggregations of atoms, then such aggregations are no more subject to overshadowing and concealment than are the atoms themselves¹⁶

Monism and Experience

Question: [We have been examining atomism, which presents a pluralistic view of reality. What about the view that reality is an absolute and indivisible unity (metaphysical monism)?]

Yogacara Reply: "If reality were an absolute unity, there could be no gradual motion; there could be no perception and non-perception at the same time; there could be no distinctions between various beings; and there could be no non-seeing of the very subtle." [Verse 15]

If reality were an absolute unity, there would be no gradual motion from one place to another. It would be impossible to "go" or gradually arrive anywhere because one would simultaneously "be" everywhere. It would also be impossible to look at an object and see only one side of it while, at the same time, not seeing the other side of it. Moreover, there would be no distinctions or differences between elephants, horses, and various other beings, since they would all be one. All things would also be in exactly the same place, since the absolute unity of all things would make the separation of different things in space impossible. And invisible things, such as minute aquatic bacteria, would be just as visible as [mountains] . . . [This is all contrary to actual experience.]

[It seems that monism is just as unacceptable as atomistic pluralism. They are both refuted by experience, which reveals a world grounded in consciousness-only.]

Dream States and Waking States

Objection: There is a significant difference between waking states and dream states. Everybody recognizes that objects experienced in dreams aren't real but rather mentally constructed. But this is not recognized with regard to objects experienced in waking states

Yogacara Reply: This argument won't sustain your position because "someone who isn't awake doesn't recognize the unreality of objects experienced in a dream." [Verse 17b]

Only he who has awakened from a dream is able to "see through" the objects experienced while he was dreaming. In the same way, only those who have achieved enlightenment are able to discern the unreality of the world presented in what is commonly taken to be [but which really is not] the waking state. Thus, the dream experience and the so-called waking experience are similar [in that they are both superseded by a "higher consciousness"].

Objection: You say that there is no essential difference between dream states and waking states in the sense that they are both possible without the existence of extra-mental objects. Why is it then that, with respect to good or bad actions, we are not morally concerned about the consequences of what we do in dreams, whereas we are morally concerned about the consequences of what we do when we are awake?

Yogacara Reply: "In the dream state, the mind is dulled by sleep and thus has little control over its actions and their consequences, whereas the mind has greater control over what happens in the waking state. Thus, the consequences of actions in the waking state must be taken with greater moral seriousness than actions in the dream state." [Verse 18b]

Interactions between Individuals

Objection: If objects of perception arise within the mind's stream of consciousness and not from actually existing external objects [as you argued above], then how can one mind be influenced by another? How, for example, could my ideas be influenced by either good or bad friends, or by my listening to either true or false teachings? Indeed, if there are no external objects, then there cannot be either friends or teachings existing outside of one's own consciousness.

Yogacara Reply: "The streams of consciousness in different minds *do* mutually influence each other." [Verse 18a]

This is a matter of different consciousnesses (or minds) influencing the direction of one another; but this interaction of minds does not in any way show that there are [material] objects external to minds

Objection: If reality is consciousness-only, then bodies . . . do not exist. How, then, can sheep, for example, be killed by butchers [if neither the butchers nor the sheep have bodies]? And how can the butchers be blamed for the offense of taking life?

Yogacara Reply: "Killing is a disruption of one stream of consciousness by another stream of consciousness" [Verse 19]

It is well known and attested to in many scriptural texts that the mental power of one mind can bring about changes in another mind (for example, loss of memory, demon possession, mental telepathy, the occurrence of dreams, etc.) To kill another is to fatally alter its life force and cause it to flow in a different direction

The Problem of Other Minds

Objection: If reality is consciousness-only, how is it possible for one mind to have knowledge of other minds [that is, minds other than itself]? And if there is knowledge of other minds, doesn't that refute your consciousness-only thesis?

Yogacara Reply: "The unenlightened are not only unable to know the minds of others, but they also have no knowledge of the true nature of their own minds; whereas the enlightened know their own true minds and the true minds of others. Things known to enlightened ones are unknown to the unenlightened." [Verse 21] [The *Twenty Verses* actually contains 22 verses.]

The unenlightened are bound by ignorance and are thus trapped in subject-object thinking. At the level of ordinary consciousness, we can only infer the existence of other minds on the basis of analogy with our own minds. But what is taken to be mind is not True Mind, and what they take to be self is not True Self. The enlightened have been liberated from ignorance and have transcended subject-object consciousness. They know their own minds as well as the minds of others. They have achieved true Selfhood

Conclusion

Yogacara [Vasubandhu]: The doctrine of consciousness-only is infinitely deep and subtle, and there are no limits to the wisdom it offers. "I have written this treatise on consciousness-only to the best of my ability, but I am not able to fathom all of its complexities. It can be grasped in its entirety only by the enlightened ones." [Verse 22] The fullness of the doctrine transcends logic, and it certainly transcends my comprehension. It is known fully by the enlightened ones, for they have risen above all obstacles to true knowledge.

¹Rendition and editing by George Cronk. © 1998. Vasubandhu's *Twenty Verses on Consciousness-Only* [*Vimsatika*] (together with their commentary [*Karika*], which is also by Vasubandhu) were originally composed in Sanskrit. The following are two standard English translations of the work: *The Twenty Verses and Their Commentary*, in *Seven Works of Vasubandhu*, trans. and ed. Stefan Anacker (Delhi, India: Motilal Banarsidass Publishers, 1984), pp. 157-179; and *A Treatise in Twenty Stanzas and its Explanation*, in *A Buddhist Doctrine of Experience*, trans. and ed. Thomas A. Kochumuttom (Delhi, India: Motilal Banarsidass Publishers, 1982), pp. 260-275.

²*Yogacara (Yogochara)* ("application of Yoga"), also known as *Vijñānavada* ("the way of consciousness"), is the school of philosophy to which Vasubandhu belonged. The central Yogacara doctrine is that reality is "consciousness-only" (a form of metaphysical idealism).

³In the original text of the *Twenty Verses*, this paragraph follows Vasubandhu's presentation and discussion of Verse 4a.

⁴In addition to the five physical senses of seeing, hearing, smelling, tasting, and touching, Indian thinkers consider mental perception (thinking) to be a form of sensation.

⁵For Yogacara philosophy, the *alaya-vijñāna* ("storehouse consciousness") is the underlying consciousness of all that exists. It is the fundamental essence out of which all things arise. It is a storehouse of experiences of all individual lives and contains the "seeds" of every mental construction (perceptions, ideas, etc.).

⁶Seeing, hearing, smelling, tasting, touching, and thinking.

⁷That is, there is no experience of "things in themselves."

⁸Is the true Self pure consciousness?

⁹Atomism was a metaphysical-cosmological theory supported by several schools of classical Indian philosophy. The leading atomistic schools were Vaisheshika (a philosophy associated with Hinduism) and Vaibhashika (a Buddhist school of philosophy).

¹⁰An absolutely unified entity, a whole without parts, would be indivisible. It would *be* an atom (in a sense), and atoms are imperceptible.

¹¹The atomistic philosophers that Vasubandhu has in mind in this paragraph are the Vaisheshikas, who held that objects of perception are, in fact, composites of atoms, but that atoms in isolation are not only imperceptible, but *absolutely* imperceptible.

¹²The Kasimira Vaibhashikas (a Buddhist philosophical school).

¹³If an atom has parts and is thus extended in space, it cannot be a unity (cannot be indivisible), and then it cannot be an atom.

¹⁴Perhaps what Vasubandhu means here is that since space is infinitely divisible, whatever is located in space must also be infinitely divisible, and therefore something that is absolutely indivisible cannot be located or extended in space.

¹⁵But doesn't this mean that the "place" where all atoms are located is "no place" and that the "time" in which they are all located is "no time"?

¹⁶The point here seems to be as follows: Since atoms have no parts and are absolutely indivisible, they have no spatial extension; and extensionless atoms cannot form aggregations extended in space. So if there are any aggregations of atoms, they are not extended in space and thus are not "there" to be either illuminated or overshadowed.

Quảng Minh dịch chú

(27/4/2017 – 12/05/2017)