

**TÌM HIỂU NGUỒN GỐC
DUY THỨC HỌC**

Trước tác ẤN THUẬN ĐẠI SƯ
THÍCH QUẢNG ĐẠI dịch

TÌM HIỂU NGUỒN GỐC DUY THỨC HỌC

NHÀ XUẤT BẢN TÔN GIÁO

Lời Giới Thiệu

*D*uy thức học là một trong hai tông phái lớn của Phật giáo Đại thừa, phát triển cực kỳ rầm rộ ở các nước Viễn Đông. Riêng ở nước ta, tư tưởng Duy thức học được xuất hiện tương đối sớm. Từ thời ngài Thường Chiếu (?-1203) chúng ta thấy Thiền sư Thường Chiếu của Thiền Kiến Sơ đã đề cập đến phạm trù quan trọng của Duy thức học trong một số bài kệ của mình. Như:

Tại thế vi nhân thân
Tâm vi Như Lai Tạng
Chiếu diệu thả vô phương
Tâm chi cánh tuyệt khoáng

(Thân tuy sống trên đời
Tâm là Như Lai Tạng
Chiếu rạng cả mười phương
Nhưng tìm thì biệt dạng)

Đến nửa sau thế kỷ 20, trường phái Duy thức này đã thu hút sự chú ý của giới Phật tử cũng như các nhà nghiên cứu Phật giáo. Sự tình này không những đã nâng cao trình độ hiểu biết của Phật tử

mà còn có những đóng góp cụ thể cho công trình nghiên cứu về Duy thức học thế giới.

Như thế, ngày nay việc yêu cầu nghiên cứu về trường phái Duy thức học ở nước ta là một thực tế mà cần phải được thỏa mãn. Việc tiếp cận với các công trình nghiên cứu nước ngoài về Duy thức học cần phải được đẩy mạnh, đặc biệt là nền Duy thức học ở Trung Quốc mà từ lâu đã có ảnh hưởng rất lớn ở nước ta. Pháp sư Ấn Thuận, nhà nghiên cứu Duy thức học lâu năm của Trung Quốc đã công bố kết quả trong tác phẩm của mình là “Duy Thức Học Thám Nguyên”. Tuy chủ yếu dựa vào nguồn tư liệu Hán tạng là chính, “Duy Thức Học Thám Nguyên” đã cho ta biết nguồn gốc tư tưởng Duy thức từ những nguồn kinh luận khác. Đây là một đóng góp giá trị cho việc nghiên cứu Duy thức học. Nay Đại đức Quảng Đại đã phát tâm dịch tác phẩm này ra Việt ngữ. Tôi hi vọng, bản dịch này sẽ giúp cho độc giả ở nước ta có thêm một số hiểu biết về nguồn gốc Duy thức học. Nay tôi viết mấy lời này xin giới thiệu cùng các bạn đọc.

Giáo sư LÊ MẠNH THẮT

Lời Tựa

Xuất nay, Duy thức học là một vấn đề đặc biệt được giới nghiên cứu Phật giáo rất quan tâm, bởi vì nó là một trong những nền tư tưởng triết học cốt lõi nhất của Phật giáo. Hay nói cách khác, nó là môn Tâm lý học của Phật giáo mà suốt cả cuộc đời giáo hoá chúng sanh của đức Thích Ca, Ngài đã áp dụng và khai triển triệt để về tâm thức, nhằm cho chúng sanh thấy được nguyên nhân khổ đau của sanh tử luân hồi. Ngài đã mở ra một con đường, đó là con đường thoát khổ.

Tác phẩm **"Tìm Hiểu Nguồn Gốc Duy Thức Học"** này được ngài Ấn Thuận, nghiên cứu rất tỉ mỉ về tình hình của tư tưởng Phật giáo qua ba thời kỳ phát triển. Đặc biệt, tác giả đã dày công tìm hiểu tất cả hệ thống giáo lý đương thời của từng thời kỳ Phật giáo có liên quan đến sự phát triển về Duy thức học. Quá trình nghiên cứu của tác giả, trước hết là tìm hiểu tư tưởng Duy thức trong Phật giáo Nguyên thủy, rồi bước qua giai đoạn Phật giáo Bộ phái, cuối cùng là Phật giáo Đại thừa, hay còn gọi là Phật giáo thời Duy tâm luận. Tư tưởng trọng tâm và mang tính nhất quán của ba thời kỳ Phật giáo là pháp Duyên khởi. Có thể nói, pháp Duyên khởi chính là nguồn gốc hình thành nên tư tưởng Duy thức xuyên suốt cả Tiểu thừa lẫn Đại thừa.

Tác giả nói: “Nhìn qua phutong diện tư chứng của các bậc thánh trong Ba thừa, trên phutong diện ngôn giáo của Đức Phật dạy, hay trên phutong diện luận giải của Đại thừa, mỗi một phutong diện đều xác minh pháp Duyên khởi là tâm yếu của Phật pháp. Cho nên tôi nói, trọng tâm của Phật giáo là giáo pháp Duyên khởi”.

Bước qua giai đoạn Phật giáo Bộ phái, do sự bất đồng quan điểm trên lãnh vực địa dư, cũng như tư tưởng truyền thừa của giáo lý đức Phật, nên đã có sự tranh cãi” rất quyết liệt để rồi sự phân phái được hình thành. Tư tưởng Duy thức học trong giai đoạn này có một bước phát triển rất lớn, đáng được chú ý. Tác giả nhận xét:

“Trong hàng ngũ đệ tử Phật, một mặt là nghiên cứu thánh giáo của Đức Phật khai thị, một mặt là căn cứ vào sự thể nghiệm cùng với tư duy hiện chứng, rồi vận dụng lý trí của mình và nêu ra những ý kiến để giải quyết, vì thế đã phát sanh ra sự bất đồng giữa các tư tưởng. Ý kiến của họ quả thật quá ư phức tạp và nhỏ nhặt. Nhưng nếu đem quy nạp tất cả tư tưởng của họ lại thì vẫn có cùng một khuynh hướng nhất quán. Khuynh hướng ấy chính là họ đều lấy sự tồn tại hiện thực để làm điểm xuất phát của tư tưởng, từ sự suy luận gián đoạn đạt đến suy luận tương tục; từ chỗ hiển bày đến chỗ tiềm ẩn; từ chỗ thô thiển đến chỗ nhỏ nhiệm; từ chỗ sai biệt đến chỗ thống nhất; từ vô thường đến thường trụ; từ vô ngã đến hữu ngã. Các nhà tư tưởng này đều bàn luận về sự tương tục, tiềm ẩn, nhỏ nhiệm, thống nhất, thường trụ và hữu ngã, và đã thiết lập nên những thuyết “Bất tức bất ly”, “Bất đoạn bất thường” mà không trái với chủ thuyết “Chư hành vô thường”. Vì thế, họ khắc phục được mọi nan giải và nghiêm trọng đã

nói ở trên. Những ý kiến của họ đề xướng đều có sự liên quan đến Bản thức và chủng tử của Duy thức học”.

Hơn nữa, những sự tranh luận của các Bộ phái nhằm mục đích là khiến cho mọi người hiểu rõ chính mình và hiểu rõ đối phương, đồng thời làm rõ vấn đề tư tưởng Phật học mà trong đó tư tưởng Duy thức học được các học phái đặc biệt quan tâm.

Ở Ấn Độ, quá trình phát triển của Phật giáo Đại thừa, quan điểm Duy tâm luận đã hình thành nên hai trào lưu tư tưởng, đó là Chân tâm và Vọng tâm.

Phái Chân tâm phát xuất từ Đại chúng Phân biệt thuyết hệ, thuộc miền Nam Ấn Độ, gọi là Nam phương Phật giáo. Phái Vọng tâm phát xuất từ thuyết Nhất thiết hữu hệ, thuộc miền Bắc Ấn Độ và gọi là Bắc phương Phật giáo.

Theo quan điểm Chân tâm luận, phái này cho rằng bản tâm vốn thanh tịnh nhưng bị khách trần phiền não che lấp, tức là do phiền não luân tập làm ô nhiễm tịnh tâm, từ đó các cảnh giới tạp nhiễm mới xuất hiện. Họ chú trọng về mặt kinh điển mang tính truyền thống, đặc biệt là nghiêng về vấn đề nhận thức trực giác, tổng hợp, xem trọng về lý tánh và bản thể luận. Phái này lấy Tâm chân thường làm nơi y cứ của hết thảy các pháp nhiễm tịnh, trong đó bản thể thanh tịnh là yếu tố quyết định.

Theo quan điểm Vọng tâm luận, phái này cho rằng ba cõi đều hư vọng, tất cả đều do tâm tạo tác. Họ chú trọng vào phương diện cảm ứng của nghiệp lực, tức là tất cả chủng tử hàm chứa trong Bản thức do nghiệp cảm mà khởi ra hết thảy các pháp. Phái này xem trọng mặt luận điển, nhất là vấn đề biện luận, phân tích nên họ

ngiên về sự tướng, chú trọng về nhận thức luận. Họ lấy Tâm hư vọng làm nơi y cứ của hết thảy các pháp nhiễm tịnh, trong đó tịnh pháp chỉ là yếu tố phụ thuộc mà thôi.

Sở dĩ có hai quan điểm như trên, có lẽ một mặt là do tác động bởi phật học địa dư, mặt khác là do ảnh hưởng của quá trình truyền thừa. Bên cạnh đó, ý kiến lại có giới hạn bởi từng cá nhân, từng quan điểm hay từng học phái riêng biệt. Tuy nhiên chân lý càng bàn thì càng sáng, cho nên Chân tâm luận có thể phê bình Vọng tâm luận, Vọng tâm luận lại phản đối Chân tâm luận. Song vấn đề biện luận phải có điều kiện hay quy tắc chung, đó là y cứ vào lý chứng và giáo chứng của hai phái. Quá trình biện luận và thể nghiệm là quá trình chỉnh lý và trải qua thời gian lâu dài như thế đã kiện toàn được các hệ thống tư tưởng Duy thức học của Phật giáo.

Nội dung của tác phẩm **"Tìm Hiểu Nguồn Gốc Duy Thức Học"** này vô cùng phong phú và phức tạp, ở đây người dịch chỉ có đôi dòng rất khái quát xin giới thiệu đến với độc giả. Tác phẩm này người dịch chủ yếu là để nghiên cứu học hỏi lời dạy của các bậc tiền bối, mở rộng tâm nhận thức cho chính bản thân, nhưng vì thấy nội dung quá phong phú, rất cần thiết cho những người học Phật cũng như giới nghiên cứu Phật giáo tìm hiểu thêm, cho nên người dịch muốn phổ biến món quà này để gửi đến quý độc giả. Vì tác phẩm đầu tay, cho dù đã dày công, dốc hết tâm lực vào bản dịch của mình, nhưng chắc chắn không tránh khỏi sự sai sót, mong các bậc thiện tri thức hoan hỷ góp ý chỉ giáo cho bản dịch được hoàn hảo.

Mạnh hạ năm Giáp Thân
QUẢNG ĐẠI cẩn bút

Phần Một

TƯ TƯỞNG DUY THỨC TRONG PHẬT GIÁO NGUYÊN THỦY



Chương I

SƠ LƯỢC VỀ TƯ TƯỞNG PHẬT GIÁO NGUYÊN THỦY

I. PHẬT GIÁO NGUYÊN THỦY

Duy thức học là môn Tâm lý học Phật giáo, tuy nó đã được xác lập vào khoảng thế kỷ thứ tư sau Tây lịch, nhưng nếu căn cứ theo lịch sử để khảo cứu nguồn gốc và sự diễn biến qua quá trình phát triển của tư tưởng này, vấn đề tất yếu là chúng ta phải nghiên cứu về tư tưởng Phật giáo Nguyên thủy. Nếu không như vậy, chúng ta không những không thể hiểu thấu nguồn gốc của tư tưởng này mà còn không thể đánh giá một cách chính xác theo quan điểm lập trường của Phật giáo.

Sau khi đức Phật vào Niết bàn khoảng một trăm năm, Phật giáo mới bắt đầu có sự phân hoá rõ rệt. Thông thường mọi người gọi đây là thời kỳ Phật giáo phân hoá thành Phật giáo Bộ phái, còn Phật giáo thời kì trước khi

phân chia bộ phái là Phật giáo Nguyên thủy. Nguyên thủy cũng chỉ nói Phật giáo trong một thời kỳ, trên quan điểm lý luận hay chế độ, bất luận là phương diện nào đi nữa thì thái độ Phật giáo Nguyên thủy tương đối gần gũi với thời đại đức Phật.

Khi nghiên cứu Phật giáo Nguyên thủy, điều tất nhiên là chúng ta cần phải căn cứ vào kinh A-hàm và luật Tỳ-nại-da. Nói đến kinh điển Đại thừa, có người chủ trương, dù chỉ một câu hay một chữ cũng phát xuất từ kim khẩu của đức Phật Thích Ca nói ra. Có người lại phủ nhận rằng, những kinh điển Đại thừa hoàn toàn do người sau bịa đặt mà có. Theo cách nhìn của bản thân Tôi, kinh điển Đại thừa là do bút tích của người sau diễn dịch và chỉnh lý theo lời dạy của đức Thích Tôn, còn như nói hoàn toàn do người đời sau bịa đặt thì hơi quá đáng. Ngược lại, những kinh luật của Phật giáo Tiểu thừa hiện tồn, tuy tương đối tiếp cận với Phật giáo Nguyên thủy, nhưng cũng không thể tránh khỏi có sự biến đổi tương đương nào đó.

Đức Thích Tôn căn cứ vào cảnh giới tự thân giác ngộ, đồng thời thích ứng với căn cơ của từng chúng sanh, Ngài đã dùng nhiều phương tiện diễn bày sự chứng ngộ đó một cách hoàn mỹ. Có lúc Ngài vì một người mà thuyết giảng, có lúc Ngài nói cho đại chúng nghe, cũng có lúc Ngài giảng cho chư Thiên nghe. Cứ như thế, trải qua bốn mươi chín năm rông rã thuyết pháp giáo hoá, những lời giáo huấn để lại, những cảnh trí ấy có được mấy ai có thể ghi nhớ lại một cách hoàn bị mà không có chút sai sót?

Sau khi đức Thích Tôn vào Niết-bàn, hàng đệ tử lập tức mất đi chỗ dựa quan trọng. Các đệ tử như Tôn giả Đại Ca-Diếp v.v... vì muốn để Phật pháp tồn tại lâu dài ở giữa thế gian, nên Ngài liền triệu tập các Trưởng lão để kết tập kinh điển. Công lao ấy đương nhiên là vô cùng to lớn. Thế nhưng, trong lần kết tập này thời gian chỉ vỏn vẹn trong ba tháng; nhân số tham gia kết tập chỉ có năm trăm vị A-la-hán, đồng thời thiên về phía cùng hệ với Tôn giả Ca-Diếp. Thời gian kết tập quá ngắn ngủi và cấp bách như thế, đồng thời lấy ý kiến của thiểu số mà lại mong muốn mức độ kết tập đạt được sự hoàn mỹ như ý, điều ấy đương nhiên là không thể được. Bên cạnh đó có những sự sai sót, việc thêm bớt và những ý kiến bất đồng là điều khó có thể tránh khỏi. Khi đại hội kết tập đã chấm dứt, có người lại nói "*Chúng tôi cũng muốn kết tập*", điều ấy dễ cho ta thấy được tình hình lúc bấy giờ như thế nào rồi!

Đại hội lúc ấy, chẳng qua là do một người trùng tuyên lại lời của Phật dạy, rồi thông qua đại chúng thẩm định, hoàn toàn không dùng văn tự để ghi chép thành văn bản. Như vậy, qua quá trình truyền trao bằng miệng, người này đến người khác, đời này sang đời nọ, nên khó mà tránh khỏi sự thất lạc, không chuẩn xác và đảo lộn thứ tự trước sau của kinh luật. Điều này giống như giai thoại "*Không thấy được Thủy lạo hạc*"⁽¹⁾ vậy ! Những kinh luật của đức

(1) Nguyên Phật dạy:

Nếu người sống trăm tuổi, Không hiểu pháp sanh diệt,

Chẳng bằng sống một ngày, Hiểu được pháp sanh diệt

Sau Phật niết bàn không bao lâu có vị Tỷ kheo ở vườn Trúc Lâm nói lại:

Nếu người sống trăm tuổi, Không thấy thủy lạo hạc,

Chẳng bằng sống một ngày, Thấy được thủy lạo hạc.

Phật được chính thức dùng văn tự để viết thành văn bản là kể từ thời vua Asoka trở về sau này; nhưng việc dùng văn tự lại mang tính chất bất đồng trên mặt địa dư cũng như sự thêm bớt của người này và người kia. Điều này chúng ta có thể nghĩ mà biết được, huống gì trong lúc này giới Phật giáo lại có sự phân chia, hình thành nên màu sắc đậm nét tông phái, vô cùng phức tạp.

Để thích ứng với kiểu lý luận của tông phái mình, các tông phái không những thêm câu bớt chữ trong kinh luật, ngay cả vấn đề “*Hữu Vô*” trong kinh tạng, thậm chí ngay cả hình thức cấu trúc trong kinh điển cũng hoàn toàn bị cải đổi. Quá trình biến đổi sâu sắc như thế, chúng ta thử hỏi những kinh luật của Tiểu thừa hiện tồn phải chăng là những kinh luật hoàn toàn tiêu biểu cho hình thái Phật giáo Nguyên thủy hay không? Có thể nói đó là giáo lý khái quát toàn bộ giáo pháp một đời thuyết giảng của đức Thích Tôn hay sao?

Sau đức Phật nhập Niết bàn khoảng 300 năm thì kinh tạng Đại thừa lần lượt xuất hiện, từ đó mới được lưu hành công khai, giống như sự phân chia của Đa văn bộ là để tiếp nhận một phần kinh điển Đại thừa. Việc dùng văn tự để ghi chép những kinh điển Đại thừa và Tiểu thừa lại có sự trước sau khác nhau.

Tư tưởng Đại thừa được thâm nhập trong Tỳ-ni và trong Tạp tạng, trong đó cũng có phần vì chúng tại gia mà nói, những kinh điển này lúc đầu không được kết tập công khai vào trong chúng xuất gia, chỉ lưu hành trong từng người, từng địa phương mà thôi. Lúc mới bắt đầu

lưu hành công khai thì có người tín nhiệm nó mà cũng có người lại không chấp nhận nó. Đây chỉ là một bộ phận học giả xưa nay không có sự truyền thừa học tập. Vì vậy, không thể vì nguyên nhân ấy mà cho nó hoàn toàn không phải là Phật pháp, nhưng kinh điển Đại thừa có dấu tích diễn dịch và chỉnh lý của người đời sau, sự truyền thừa của nó rất chậm trễ, hơn nữa những phần được thêm vào đích thực là quá nhiều.

Tóm lại, đức Thích Tôn thuyết giáo là nhằm thích ứng với mọi căn cơ của chúng sanh, vì vậy mà trên phương diện giảng nói trở thành ngàn sai muôn biệt; do đó ý nghĩa được mở bày cũng có chỗ cạn sâu khác nhau. Lúc ban sơ, giáo pháp của ngài chỉ dùng miệng này truyền sang miệng khác, sau này mới dùng văn tự để viết thành văn bản cố định. Giáo pháp của đức Phật, gồm những kinh điển được kết tập công khai chính là ba tạng Kinh, Luật, Luận của Thanh văn. Ngoài ra còn có một số kinh điển được truyền bá trong một số khu vực nào đó thì chỉ truyền trao cho nhau một cách riêng rẽ, cộng thêm sự chỉnh lý và phát huy của các học giả, về sau mới được công khai lưu truyền, đây chính là một bộ phận của Tạp tạng và kinh điển Đại thừa. Vì vậy, chúng ta đi nghiên cứu Phật giáo Nguyên thủy không nên chỉ thiên về Tiểu thừa. Trên phương diện tư tưởng, kinh điển Đại thừa thuộc thời kỳ đầu là những vấn đề mà chúng ta cần phải xem trọng.

II. TƯ TƯỞNG CĂN BẢN CỦA PHẬT GIÁO NGUYÊN THỦY

Khi tìm hiểu về nguồn gốc tư tưởng Duy thức học, chúng ta cần phải bắt đầu khảo sát từ kinh *A-hàm*, vì

bốn bộ kinh *A-hàm* là giáo lý được cả hai hệ Tiểu thừa Đại thừa đều chấp nhận, thời gian lưu hành công khai cũng tương đối sớm và được xem là cổ điển nhất. Nếu căn cứ theo bốn bộ *A-hàm*, chúng ta chọn ra tư tưởng tiên phong của Duy thức học, chắc chắn rằng vấn đề được đặt ra trước tiên là chúng ta cần phải nắm vững tư tưởng trọng tâm của kinh *A-hàm*. Tất cả các pháp môn được *A-hàm* triển khai dường như rất nhiều, nhưng trên phương diện tư tưởng có trọng tâm và nhất quán, đó chính là pháp Duyên khởi.

Định nghĩa của Duyên khởi như trong kinh nói:

Cái này có mặt thì cái kia có mặt.

Cái này sanh thì cái kia sanh.

Cái này không có mặt thì cái kia không có mặt.

Cái này hoại diệt thì cái kia hoại diệt.

Nghĩa là tất cả nhân sanh vũ trụ đều tồn tại trong sự tương quan tương duyên mật thiết với nhau, không có một pháp nào tồn tại mang tính độc lập, đồng thời do quá trình chuyển biến phân ly của quan hệ ấy mà dẫn đến sự hoại diệt. Giáo pháp của đức Phật tuy lấy giáo lý Duyên khởi làm tư tưởng chủ đạo để thâm nhiếp tất cả, nhưng chủ yếu là nói về Sanh mạng duyên khởi, tức là nói về pháp duyên khởi trong cuộc sống thực tiễn của con người. Giả sử lìa bỏ lý Nghiệp quả duyên khởi này mà mạn đàm về nhân duyên sinh khởi thì không thể lý giải được chân tướng của Phật giáo. Toàn thể giáo pháp của đức Phật có thể phân làm hai phương diện, đó là lưu

chuyển và hoàn diệt. Hai phương diện ấy đều được thiết lập trên cơ sở Nghiệp quả duyên khởi. *“Cái này có mặt thì cái kia có mặt”*, là phương pháp để khai mở về hai phạm trù nhân quả của sanh tử tương tục, không ngừng lưu chuyển trong ba cõi sáu đường. Đây chính là sự lưu chuyển của tạp nhiễm. *“Cái này không có mặt thì cái kia không có mặt”*, tức là nói đến việc đoạn trừ ràng buộc của sanh tử tương tục, không còn thọ sanh trong ba cõi nữa. Đây chính là phương diện thanh tịnh hoàn diệt.

Không những kinh *A-hàm* lấy thuyết Duyên khởi làm trung tâm, mà giáo học của các nhà luận sư đời sau như các ngài Long Thọ, Vô Trước khai triển cũng chính là tư tưởng này. Vì vậy phải phát huy việc phân tích, giải thích phương diện Duyên khởi lưu chuyển để rồi chứng đắc phương diện hoàn diệt của giáo lý Duyên khởi này.

Đức Thích Tôn đã thấu rõ được thật tướng của nhân sinh, từ đó Ngài mới thoát ra ngoài biển khổ sanh tử. Vì phát khởi lòng từ mẫn, muốn giải phóng cho tất cả chúng sanh đang chìm đắm trong sanh tử khổ đau, nên Ngài mới chuyển vận bánh xe chánh pháp, mở ra một con đường giải thoát mọi khổ não ấy. Chúng ta phải thấu rõ tâm yếu của Phật pháp một cách chính xác mới có thể nghiên cứu được cảnh giới bậc thánh mà tự thân đức Thích Tôn chứng đắc, Ngài thường đem quá trình chứng ngộ của bản thân để nói cho chúng đệ tử nghe. Như trong kinh *Tạp A-hàm* nói:

“Ta nhớ vào kiếp quá khứ khi chưa chứng đắc đạo quả, ta thường một mình ngồi nơi vắng vẻ, tinh chuyên

tu tập thiền quán. Ta nghĩ thế này: Do pháp nào có mặt mà già chết có mặt? Do duyên với pháp nào mà già chết có mặt? Bằng chánh tư duy chân thật, liên tục không bị gián đoạn nên Ta hiểu rõ rằng: Vì có sanh nên có già chết, vì duyên với sanh nên có già chết. Vậy thì hữu, thủ, ái, thọ, xúc, lục nhập, danh sắc, pháp nào có mặt mà danh sắc có mặt? Vì duyên với pháp nào mà danh sắc có mặt? Ta liền chánh tư duy chân thật, liên tục không gián đoạn nên nhận ra rằng: Do có thức nên danh sắc có mặt, do duyên với thức nên danh sắc có mặt. Ta cứ tư duy như thế đến thức thì quay trở lại, không tư duy vượt quá thức được nữa, bởi vì do thức duyên mà danh sắc có mặt, danh sắc duyên lục nhập, lục nhập duyên xúc, xúc duyên thọ, thọ duyên ái, ái duyên thủ, thủ duyên hữu, hữu duyên sanh, sanh duyên già, bệnh, chết, sầu, bi, khổ, ưu, não, cứ như thế trở nên một khối đại khối kết nhóm.

Bấy giờ ta nghĩ rằng: Do pháp nào không có mặt mà dẫn đến già chết không có mặt? Do pháp nào diệt mà kéo theo sanh tử diệt. Ta liền chánh tư duy như thật không gián đoạn nên thấy rõ: Sanh không có mặt nên dẫn theo già chết không có mặt, sanh đoạn diệt nên già chết cũng đoạn diệt. Như vậy, suy rộng đến sanh, hữu, thủ, ái, thọ, xúc, lục nhập, danh sắc, thức, hành.

Ta lại tư duy rằng: Do pháp nào không có mặt mà dẫn theo hành không có mặt? Do pháp nào diệt khiến cho hành diệt. Do Ta chánh tư duy như thật không gián đoạn nên thấy rõ: Do vô minh không có mặt nên hành không có mặt, do vô minh diệt nên hành diệt, cứ như

thế, khi hành diệt thì thức diệt... sanh diệt cho nên già bệnh chết sâu bi khổ ưu não cũng đoạn diệt. Như vậy, khối đại khổ kết nhóm kia tan rã.

Bấy giờ ta nghĩ rằng: Ta đã tìm được con đường của các bậc tiên thánh xưa, đường lối, dấu tích của các bậc tiên thánh xưa đã đi. Ngày xưa các bậc cổ tiên nhân bước theo dấu tích này, ta nay cũng bước theo dấu tích ấy mà đi. Thì như có người đi giữa đồng vắng dò la tìm đường, bỗng người ấy gặp được con đường người xưa đã đi, người ấy liền lần bước theo con đường có dấu tích ấy mà đi tới, thấy được thành ấp, cung điện, vườn dạo chơi, ao tắm, rừng cây vắng vẻ của nhà vua xưa. Ta đối với pháp này tự thấy tự biết, chúng được Vô thượng chánh đẳng chánh giác⁽¹⁾.

Đức Phật thuật lại quá trình nhận chân của Ngài về con đường sanh tử lưu chuyển và phương pháp giải thoát ra khỏi con đường ấy, đó là phương diện hoàn diệt của pháp Duyên khởi. Pháp Duyên khởi này không chỉ đức Thích Tôn chứng đắc được, mà chư Phật trong quá khứ cũng đã từng trải qua sự chứng ngộ về pháp Duyên khởi lớn lao này. Do đó, chúng ta có thể nói “*Duyên khởi là pháp nhĩ như thị*” vốn nó là như thế và chắc chắn là như thế, chẳng phải do đức Thích Tôn khai sáng mà chỉ nhờ vào trí tuệ bình đẳng, Ngài thấu suốt thâm sâu vi diệu của đời sống sinh tồn nên Ngài giải thích rộng ra mà thôi. Trong kinh *A-hàm* đã khai mở về tư tưởng này:

“Pháp Duyên khởi chẳng phải do ta tạo ra, cũng chẳng phải do người khác làm ra. Song, dù cho đức Như

(1) *Tạp A-hàm* kinh số 287, quyển 20 thuộc Đại chánh tạng

Lại ấy có ra đời hay không thì pháp giới vẫn thường như. Như vậy đức Phật ấy ra đời tự giác ngộ giáo pháp này mà thành bậc Đẳng chánh giác, rồi các Ngài phân biệt rộng nói, khai triển mở bày cho chúng sanh⁽¹⁾.

Đức Thích Tôn đã chứng nhập pháp Duyên khởi của “*Pháp nhĩ như thị*”, rồi Ngài giảng nói cho chúng đệ tử nghe. Vì thế, khảo sát từ lập trường trọng tâm của Duyên khởi thì có thể nói, toàn bộ Phật pháp là một sự thuyết minh khéo léo của pháp Duyên khởi theo tính chất đa phương diện. Tất cả hàng đệ tử Phật được chứng ngộ đều dựa vào pháp Duyên khởi này. Hoặc nói rằng, pháp môn của đức Phật nói ra rất nhiều như uẩn, xứ, giới, đế... nhưng tại sao Ngài lại lấy pháp Duyên khởi này làm trọng tâm? Phải biết rằng, tất cả những pháp môn ấy đều chỉ thuyết minh trên phương diện nào đó của pháp Duyên khởi, hoàn toàn không phải là pháp Duyên khởi này mà kiến lập ra được một pháp môn nào khác. Giống như Năm uẩn, chính là sự giải thích cận kề của chi danh sắc trong mười hai chi Duyên khởi. Đối với năm uẩn này chúng sanh “*không biết, không hiểu rõ, không cắt đứt, không lià dục*” nên bị lưu chuyển trong dòng sóng sanh tử. Nếu như có thể “*biết như thật, tâm sanh chán ghét, xa lià các dục*” thì liền được giải thoát. Lý giải như thế mới thấy được ý nghĩa sâu sắc của thuyết Năm uẩn mà đức Phật đã dạy. Nói Sáu xứ là lấy chi Lục nhập trong mười hai chi làm trọng tâm để giải thích rõ về Duyên khởi. Lục nhập tưng thuộc kinh *A-hàm* đã thuyết minh

(1) Kinh *A-hàm*, số 299, quyển 12

tỉ mỉ về sáu nội xứ (sáu nhập), sáu ngoại xứ (danh sắc), sáu thức, sáu xúc, sáu thọ, sáu ái, nó mở bày cho các chi Duyên khởi khác rất rõ ràng không gì hơn. Nếu giải thích theo thuyết Nhận thức luận thì chi Lục nhập là nói rõ nguyên nhân sanh khởi và hoàn diệt của pháp Duyên khởi. Đặc biệt là chú trọng vào việc giữ lấy và bảo vệ sáu căn, khi thấy cảnh sắc, nghe âm thanh mà không khởi lên sự tham đắm, sân hận thì đã đạt được mục đích ra khỏi sanh tử.

Giới có rất nhiều loại, nhưng chủ yếu là nói đến sáu giới, trong đó là chú trọng vào sự phân biệt chủng loại và nguyên nhân của giới. Nhân duyên của nó vốn được bao hàm trong pháp Duyên khởi; về đời sau trong thuyết Lục chủng duyên khởi của A-tỳ-đạt-ma cũng lại là sự liên kết chặt chẽ này.

Ngoài ra, hai chi Khổ và Tập trong bốn Thánh đế cũng chính là phương diện lưu chuyển của Duyên khởi; còn hai chi Diệt đế và Đạo đế là thuộc hoàn diệt của pháp Duyên khởi. Tứ thánh đế là sự phân loại nhân quả nhiệm tịnh theo chiều ngang, còn Duyên khởi là thuyết minh về phương diện lưu chuyển và hoàn diệt theo chiều dọc. Đây có sự sai biệt về hình thức, nhưng nội dung lại là một.

Không chỉ kinh *A-hàm* như vậy mà ngay cả cốt tủy của những kinh luận Đại thừa cũng lấy pháp Duyên khởi làm nền tảng căn bản. Kinh *Pháp Hoa* nói: “*Vô tánh tùy Duyên khởi*” (Các pháp vốn không tánh nhưng tùy duyên hiện khởi), “*Thị pháp trụ pháp vị*” (Pháp ấy trụ ngôi pháp). Kinh *Bát-nhã* nói: “*Lúc Bô-tát ngồi nơi đạo tràng,*

quán mười hai nhân duyên như hư không không thể cùng tận". Kinh Giải Thâm Mật nói: "*Lấy nhân quả của Duyên khởi làm Y-tha-khởi, trở thành sở y của nhiệm tịnh mê ngộ*". Như vậy một số các kinh Luận Đại thừa đều lấy pháp Duyên khởi làm tông yếu.

Về phương diện luận Đại thừa cũng đại để là như thế. Đặc biệt là ngài Long Thọ đã khai triển, lập ra thuyết Tánh không Duyên khởi, đồng thời rất tâm đắc với thuyết Duyên khởi này, cho nó là tâm yếu rốt ráo nhất của Phật pháp. Luận *Trung Quán* của Ngài nói về "Bát bất tụng" cũng như thế, luận *Lục Thập Như Lý* cũng nói:

*Phải nên lấy pháp nào
Đoạn sạch các sanh diệt?
Kính lễ đức Thế Tôn
Tuyên thuyết các Duyên khởi*

Luận *Thất Thập Không* cũng nói:

*Vì các pháp tánh không
Nên Phật thuyết các pháp
Đều từ nhân Duyên khởi
Thắng nghĩa chỉ như thế*

Trên phương diện tự chứng của các bậc thánh trong Ba thừa, hoặc trên phương diện ngôn giáo của đức Phật dạy hay luận giải của Đại thừa, mỗi một đều xác minh pháp Duyên khởi là tâm yếu của Phật pháp. Cho nên tôi nói trọng tâm của Phật giáo Nguyên thủy là giáo pháp Duyên khởi.

III. PHÁP DUYÊN KHỞI

1. Khảo sát các chi

Mười hai chi Duyên khởi được đức Thích Tôn triển khai, sớm trở thành định luận ở trong Phật giáo. Gần đây tác giả của bộ Nguyên thủy Phật giáo Tư Tưởng Luận, đã nêu ra những ý kiến bất đồng. Khi đối chiếu hai bản Hán và Pali của kinh *A-hàm* mới phát hiện ra kinh *Đại Duyên Phương Tiện* và kinh *Đại Nhân* trong bản Hán dịch đều có đủ 12 chi phần, ngược lại bản Pali lại chỉ có 9 chi hoặc 10 chi mà thôi. Lại thấy trong kinh có câu: “*Tề thức nhi hoàn*” (ngang thức trở xuống). Vì vậy, tác giả cho rằng mười chi phần được thiết lập vào những năm cuối đời đức Phật. Ông lại căn cứ vào luận *Tỳ-bà-sa* ghi rằng: “*Phật bảo: Này Xá-lợi-phất! Tùy vào sự quán sát tính chất sai biệt của mười hai nhân duyên mà chúng quả A-la-hán*”⁽¹⁾. Vì vậy, đưa ra giả định rằng, thuyết mười hai chi phần của pháp Duyên khởi được hoàn thành là do Ngài Xá-lợi-phất.

Suy luận như thế thì bản thân tôi không dám tán đồng, giả sử cho lối suy luận ấy là chính xác thì cũng có đầy đủ lý do để có thể chứng minh rằng, ban đầu đức Thế Tôn nói là 2 chi, 3 chi, 5 chi và sau cùng là đủ mười chi, thì đó cũng do người đời sau khởi xướng. Vì vậy, lối suy luận như thế là không hoàn toàn chính xác, cũng vậy lối suy luận ban đầu cho rằng, đức Thích Tôn nói mười chi là không thể chấp nhận được. Cần phải biết ý nghĩa chủ yếu của Duyên khởi là ở chỗ thuyết minh về

(1) Luận *Tỳ-bà-sa*, quyển 99

sự liên hệ đến sanh mạng, chỉ bày sự lưu chuyển từng bước của nó như thế nào, vì sao nương theo nghiệp nhân do chính mình tạo ra rồi cảm thọ quả báo? Thậm chí số lượng chi Duyên khởi nhiều hay ít, khi đã hiểu rõ rồi thì có thể lược bớt, có thể nói rộng ra mà cũng có thể thu tóm lại, tùy theo căn cơ mà nói nên có sự sai biệt, nhưng lại không bị phương hại gì. Giả sử như chúng ta truy cứu và khảo sát thuyết Duyên khởi của bảy đức Phật trong quá khứ thì ở trong kinh *A-hàm* ghi 5 chi, 10 chi, 12 chi đều có đủ cả. Vậy rốt cuộc thuyết nào là Nguyên thủy? Thuyết nào là do người đời sau thêm vào?

Lại nữa, giống như trong kinh có câu “*Vị trước tâm phược*” (Tham đắm vào mùi vị nên tâm bị trói buộc), cũng ghi 5 chi, 10 chi mỗi một chẳng giống nhau. Điều này chúng ta có thể xác minh rằng, đức Thích Tôn tùy theo căn cơ mà thuyết pháp nên có sự triển khai rộng ra, nhưng cũng có chỗ thì thu tóm lại, nên vấn đề chi phần được thành lập trước hay sau không quan hệ gì. Thuyết mười hai chi thực sự được xem là tương đối đầy đủ, cho nên hàng đệ tử Phật lúc bấy giờ y theo thuyết mười hai chi này để giảng nói. Từ đó về sau, thuyết này được lưu truyền rộng khắp.

Đối với những phương tiện thuyết pháp khéo léo, hoặc nói một cách tường tận, hoặc nói dón gọn, mở rộng hay thu tóm của đức Thích Tôn dần dần bị người sau quên lãng. Có người không hiểu được ý nghĩa này nên khi thấy trong kinh nói 9 chi hay 10 chi thì họ liền thêm vào cho đủ 12 chi, họ không biết việc làm này của mình mang tính cách “*vẻ rấn thêm chân*”. Ngay cả Tôn

giả Xá-lợi-phất sau khi nghe Tôn giả Mã Thắng khai thị về pháp Duyên khởi này thì ngay lập tức chứng được sơ quả, nghe đức Phật thuyết pháp cho Trường Trảo Phạm Chí thì Tôn giả lại chứng quả A-la-hán. Điều này trong kinh nói rất rõ ràng, vậy thì sao lại đi nắm bắt những đoạn văn vô vị của các vị luận sư rồi đưa ra giả định thuyết mười hai nhân duyên là do Ngài Xá-lợi-phất nói?

2. Thuyết năm chi

Đức Thích Tôn nói pháp Duyên khởi lúc thì nói tường tận, lúc thì tóm lược, mỗi một khác nhau. Như vậy, nếu giải thích về thuyết Duyên khởi, đương nhiên cần phải để ý đến chi số nhiều hay ít, ý nghĩa bao hàm rộng hay hẹp mới có thể đem ra so sánh và nghiên cứu để nhận thấy được tính nhất quán của nó. Để giải thích thuyết trên một cách thuận lợi, tôi xin gom nó lại thành ba loại, đó là thuyết 5 chi (3 chi), mười chi (9 chi) và mười hai chi rồi kế tiếp là phân biệt khảo sát chúng.

Trong *Tạp A-hàm*⁽¹⁾ ghi rõ, đức Thích Tôn căn cứ vào năm chi ái, thủ, hữu, sanh, già bệnh chết để thuyết minh rõ mối quan hệ, sự lưu chuyển từng bước của vạn vật và sanh tử tương tục của chúng sanh. Điều này đối với pháp quán Duyên khởi của nhân huân tập và cảm lấy quả khổ thì có thể nói đã phát huy một cách triệt để rồi. Ngoài ra thuyết 10 chi, 12 chi chỉ là tiến thêm một bước để tìm hiểu lý do của trục vật lưu chuyển ấy mà thôi.

(1) *Tạp A-hàm*, kinh số 283, 285, 286 quyển 12

Giờ đây chúng ta bắt đầu định nghĩa từng chi một, tìm hiểu sự quan hệ trước sau của chúng với nhau rồi giải thích một cách đơn giản.

Vấn đề, già, bệnh, chết, sâu, bi, khổ, ưu, não, đã là chúng sanh thì không ai thoát khỏi định luật ấy. Khi xưa, đức Thế Tôn vì nhận chân được cái khổ của già, bệnh, chết, Ngài mới rời bỏ tất cả để xuất gia tìm đạo, Ngài đã cảm nhận rõ sự bức bách của cái đại họa già chết, nên muốn tìm ra một phương pháp giải thoát khỏi sự chi phối đó. Đây là một trong những động cơ thúc đẩy đức Thích Tôn xuất gia, và cũng là chỗ quy túc của các tư tưởng Phật giáo. Cho nên lấy cái khổ đau trong thực tế cuộc đời làm điểm xuất phát để quán sát lý Duyên khởi. Chúng ta muốn giải thoát sự thống khổ đó thì cần phải biết rõ nguồn gốc của nó. Vấn đề này chính là phải truy tìm nguyên nhân của sự già chết.

Già chết là do duyên với sanh mà có. Sanh là nói đến sự xuất sanh của các loài chúng sanh như trời, người, chim, cá... đã thọ sanh tất nhiên phải có sự già chết. Thế nhưng con người chúng ta, tuy thấy được sự đáng sợ của cái già chết, nhưng họ cho rằng sanh là đáng yêu thích, vậy thì đó chẳng phải là cách nhìn thiển cận cùng cực hay sao? Sanh cũng có các nguyên nhân của nó, đó chính là "hữu". Thông thường người ta giải thích hữu chính là nghiệp, nghiệp do đời trước tạo nhân nên nay mới thọ sanh ra thân này. Nhưng căn cứ trên kinh điển lại có cách giải thích chính yếu hơn như sau:

Trong kinh nói hữu có ba loại, đó là dục hữu, sắc hữu và vô sắc hữu. Ba hữu này có khả năng duy trì và bảo tồn

quả báo tự thể của nó. Do sự tồn tại của tự thể thú sanh trong ba cõi, như hạt giống đến giai đoạn chín muồi, điều tất nhiên sự thống khổ của hữu, sanh, già, bệnh, chết sẽ có sự diễn biến khác nhau. Nếu như thế thì chưa hẳn xem hữu là nghiệp nhân được, điều này được trong kinh nói rất rõ ràng.

Kinh *Tạp A-hàm* quyển 291 có nêu ra thứ tự của ba chi ái, Úc-ba-đề và hữu là tất cả sự thống khổ của các loài chúng sanh. Úc-ba-đề chính là thủ, sở y của thủ chấp là chủ thể danh sắc, ý nghĩa của nó phù hợp với hữu.

Lại giống như trong kinh Phật Sơ Chuyển Pháp Luân, Phật dạy: Ái là Tập đế (thủ là sự tăng trưởng của ái), cũng không thuyết minh riêng về nghiệp lực. (Kinh *Tạp A-hàm* cũng không nói nhiều về nghiệp lực. Vậy thì nên lý giải nó như thế nào đây?).

Nói nghiệp lực đây chưa hẳn là do đời sau khởi xướng, nói về chi ái và chi thủ không những riêng chỉ cho phiền não của nội tâm, mà tất cả mọi hoạt động của thân lẫn tâm đều bao hàm trong hai chi ái và thủ này. Sự hoạt động của thân và tâm đồng thời trải qua quá trình ái, thủ, tức là nghiệp nhân dẫn đến quả khổ trong đời vị lai, nghiệp lực chúng sanh đều hàm nhiếp vào trong hai chi ái và thủ này.

Nguyên nhân vì sao chúng sanh lại có tự thể trong ba cõi, đó chính là thủ. Thủ cũng bao hàm bốn loại: đục thủ, kiến thủ, giới cấm thủ và ngã luận thủ. Thủ có nghĩa là nhiếp thọ, chấp thủ và tìm cầu; bởi vì nội tâm chấp thủ làm tự ngã (ngã luận thủ) cho nên người tại gia bị đắm

trước ngũ dục (dục thú), còn người xuất gia ngoại đạo chấp lấy những kiến giải sai lầm (kiến thú) cùng các giới cấm không có ý nghĩa (giới cấm thú). Do động lực của các chấp thú trên mà dẫn đến sự phát khởi tất cả hành động của thân, miệng và ý, bất luận là tham luyến hay chán lìa đối với sanh mạng của cuộc đời đều phải cảm lấy quả báo đời sau trong ba cõi.

Thủ cũng phát xuất từ nhân duyên là ái, ái nghĩa là khát ái, là sự đắm trước, mong cầu. Nó cũng đầy đủ ba món: dục ái, sắc ái và vô sắc ái, ba thứ ái này cũng do ba hữu nhiễm trước mà phát khởi ra. Trong đây chúng ta phải cần lưu ý rằng: Tại sao chỉ đơn cử một chi ái thôi, trong khi đó các món phiền não thì rất nhiều? Há chẳng phải trong kinh thường nói “Ái kết sở hệ” hay sao? Khi chúng ta khởi tâm dấy niệm thì đó chính là giữa cảnh giới của tự ngã và nhận thức, kết hợp tạo thành một sự quan hệ vô cùng mật thiết. Căn cứ vào niềm khát ái sanh tồn của chúng sanh, tích cực truy tìm các thú vui ở trần thế, hoặc tiêu cực cảm nhận sự xung động của hoàn cảnh rồi khởi ra các thứ tâm lý tham, sân, si. Thậm chí không tiếc hủy diệt thân mạng của mình để đáp ứng một nhu cầu nào đó của chính bản thân mình. Tất cả những hành động, suy nghĩ và việc làm của chúng sanh đều không đâu là không nương theo tự thể đắm nhiễm trong ba cõi, cùng với trần thế làm máu chốt, là động lực dẫn dắt chúng sanh chìm đắm mãi trong sanh tử. Đứng trên phương diện lượng mà nói thì ái và thủ có sự khác biệt nhau, nhưng trên phương diện chất thì cả hai là một không khác. Bởi vì, thành lập hai chi này là muốn biểu

đạt tất cả quá trình hoạt động từ sự ái nhiễm đến với thân và tâm. Trong kinh *Trường A-hàm*, đức Thích Tôn đã từng nói rất chi li về hai chi này:

“Này A-nan, ông nên biết do ái mới có sự mong cầu, do sự mong cầu mà có lợi dưỡng, do lợi dưỡng mà có để dùng, do có để dùng mà có lòng mong muốn, do lòng mong muốn nên có sự đấm trước, do đấm trước mà sanh ra ganh tỵ, do ganh tỵ mà phải giữ gìn, do giữ gìn mà phải bảo vệ, do bảo vệ nên gây ra sự tranh chấp bằng dao gậy, tạo ra vô số tội ác”⁽¹⁾.

Trong đoạn Kinh văn được miêu tả trên, tuy diễn tả quá tỉ mỉ, nhưng đó là sự thuyết minh một cách uyển chuyển nhằm xác định rằng, do nương vào ái và thủ mà khởi ra tâm ác, là cội rễ tạo ra tham lam, sân hận và tật đố, là động lực gây nên tất cả tội ác rất rõ ràng. Như vậy, ái duyên thủ, thủ duyên hữu, hữu duyên sanh, sanh duyên già, bệnh, chết, sầu, bi, khổ, ưu, não. Đó là phương pháp quán sát duyên khởi qua quá trình trực vật lưu chuyển. Tôi dám khẳng định rằng: Đoạn kinh văn này đã nói rõ ý nghĩa chủ yếu của hai thánh đế, đó là Khổ đế và Tập đế rồi.

3. Thuyết mười chi

a. Theo thuyết Xúc cảnh hệ tâm của Thai sanh học.

Có khi đức Thích Tôn nói thuyết Duyên khởi gồm mười chi, tuần tự từ thức duyên danh sắc... cho đến sanh

(1) Kinh *Đại Duyên Phương Tiện* thuộc *Trường A-hàm*, quyển 10

duyên lão tử. Ý nghĩa trọng yếu của thuyết mười chi là lấy sự tuần tự lưu chuyển của các pháp làm cơ sở, tiến thêm một bước nữa là nói rõ quá trình trói buộc của tâm khi tiếp xúc với cảnh. Quá trình ấy có thể phân thành hai loại, đó là lấy thuyết Thai sanh học và Nhận thức luận làm tiền đề để khảo cứu.

Trước hết nói về Thai sanh học: Trong kinh *Đại Nhân* thuộc *Trung A-hàm* quyển 24, chi Lục nhập được thâm nhiếp vào trong chi xúc, cho nên trên danh nghĩa chỉ có chín chi mà thôi. Tuy kinh *Đại Duyên* thuộc bản dịch khác của Ngài Thi Hộ vào đời Triệu Tống có đầy đủ cả mười chi, nhưng khảo cứu toàn bộ các phương diện thì chín chi là chính xác chân tướng nguyên thủy của bản kinh này. Sau đây là những lý do để chứng minh:

Thứ nhất: Trong kinh *Đại Duyên Phương Tiện* thuộc *Trường A-hàm*, cũng là do đức Phật nói cho Tôn giả Anan nghe; chúng ta chỉ cần đem đối chiếu hai bản này thì có thể thấy được chúng là một nhưng do hai người biên tập. Trong kinh *Đại Duyên Phương Tiện* nêu tổng quát là mười hai chi, nhưng giải thích từng chi thì chỉ có chín mà thôi.

Thứ hai: Trong kinh *Nhân Bốn Dục Sanh* do ngài An Thế Cao đời Hậu Hán dịch, đây cũng là bản dịch khác của kinh *Đại Duyên*, trong ấy cũng chỉ nêu chín chi chứ không phải là mười hai chi.

Thứ ba: Căn cứ vào nguyên bản Pali của kinh *Đại Duyên* thì cũng chỉ chín chi.

Thứ tư: Trong các kinh luận của phái Hữu bộ, khi nói đến kinh *Đại Duyên* thì họ một mực chỉ nói đến chín chi mà thôi.

Qua bốn lý do đó đã chứng minh rõ, vậy thì chúng ta căn cứ theo chín chi để giải thích như sau:

Nguyên nhân chính của sự sanh tử lưu chuyển hoàn toàn chính xác là do niềm khát ái của con người đắm nhiễm vào trần thế. Nhưng ái cũng chỉ là một trong những tâm sở, sự sanh khởi và hoạt động của nó đương nhiên không thể không có nguyên nhân. Khi khảo cứu đến nhân duyên của chi ái thì phát hiện ra chi thọ. Tác dụng của thọ là sự thâm nhận của tâm, thọ gồm có ba loại, đó là lạc thọ, khổ thọ và xả thọ. Khi tiếp xúc với cảnh giới bên ngoài thì chúng ta sanh tâm phân biệt nhận thức và khi trong tâm đã hiện khởi cảnh giới bị biết, tất nhiên nó mang theo một loạt tâm lý; hoặc là tùy thuận, hoặc trái nghịch với sở thích của chính mình. Hoặc thuận hoặc nghịch mà có hai thứ tâm lý vui sướng hay khổ đau phát sanh, gọi đó là thọ. Vì thế thọ lại nương vào cảm giác mới phát sanh, tức là thọ nương vào lục nhập xúc mà sanh khởi. Lục nhập xúc lại nương vào sự chấp thủ cảnh giới của sáu căn mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý mà sanh ra nhãn xúc, nhĩ xúc... ý xúc. Có thể nói, sáu món xúc này là sự mở đầu cho tác dụng nhận thức. Khi sáu nhập sanh khởi cái biết của xúc thì nhất định phải có đối tượng của xúc, từ đó lục nhập xúc lại lấy danh sắc làm duyên. Sắc ở trong chi danh sắc chính là sắc uẩn, còn bốn uẩn thọ, tưởng, hành, thức là thuộc về danh. Năm uẩn hay danh sắc này

bao hàm cả hai yếu tố vật chất và tinh thần. Danh sắc là cảnh duyên, là đối tượng của lục nhập xúc, cho nên nó chính là đối tượng của nhận thức. Bốn chi: Duyên danh sắc mà có lục nhập xúc sanh, duyên vào xúc mà có thọ sanh, duyên thọ có ái sanh, bốn chi này duyên nhau là quá trình “*xúc cảnh hệ tâm*”.

Danh sắc là đối tượng nhận thức, lục nhập xúc là lấy cơ cấu của cảm giác làm điểm then chốt để cho danh sắc khách quan phản ánh lại sáu căn môn; trong lúc đó, sáu căn lại chụp lấy hình ảnh của danh sắc và phát sanh ra cảm giác chủ quan, từ đó mới trở thành nhận thức. Nhận thức ấy lại bám vào sự xao động của làn sóng danh sắc rồi khởi ra các thứ tâm lý vui mừng hay buồn đau. Đến đây, tâm lý vì dính mắc vào đối tượng (thọ) nên bị hoàn cảnh trói buộc không được tự tại. Còn ái thì do sự ràng buộc khổ vui của nội tâm, bắt đầu dùng thái độ chủ động của nó để hướng đến và luyến mộ cuộc sống của con người giữa trần thế, đeo đuổi dấn dáp của ngoại cảnh. Bốn chi này giống như bốn con sông mà chỉ có một hướng đổ ra biển cả. Nếu như chẳng phải năng lực của Long vương thì thử hỏi ai có thể khiến cho nó chảy ngược dòng trở lại? Trên thực tế, ngoại cảnh hoàn toàn không có đủ sức mạnh để trói buộc nội tâm, mà tất cả do nội tâm đối với ngoại cảnh có sự dấn trước, nhiễm ái sâu nặng. Vì vậy mới tự mình trói chặt lấy mình mà thôi. Pháp quán Duyên khởi qua quá trình hệ phược của tâm lý khi tiếp xúc với cảnh, đến đây có thể nói đã kết thúc một giai đoạn.

Khảo sát thêm một giai đoạn nữa chúng ta thấy rằng, danh sắc cũng từ thức mà có, cho nên nói thức duyên danh sắc. Nhưng ngược lại, sự tồn tại của thức cũng vẫn phải y cứ vào danh sắc mới có thể tồn tại, cho nên lại nói: “*Danh sắc duyên thức*”. Sự tồn tại của hai chi thức và danh sắc là do cả hai có sự tương quan tương duyên với nhau, nương dựa vào nhau.

Trong kinh đức Phật từng lấy bó Lau làm thí dụ để nói rõ tính chất tương quan tương duyên này: “*Giống như ba cây Lau nương dựa vào nhau mà đứng vững trên khoảng đất trống. Nếu chặt mất một cây thì hai cây còn lại không đứng được. Nếu chặt luôn hai cây thì cây còn lại càng không thể nào đứng được. Cho nên chúng nhờ nương tựa vào nhau mới đứng vững giữa gió ngàn. Thức và danh sắc cũng nương tựa vào nhau như thế*”⁽¹⁾.

Quan hệ tồn tại qua việc duyên nhau giữa hai chi thức và danh sắc không phải là đứng trên lập trường Nhận thức luận mà chủ yếu là thuyết minh rõ vấn đề có chủ quan mới có khách quan, có khách quan mới có chủ quan. Chúng ta xem trong kinh văn, chủ ý của đức Thích Tôn là đi tìm hiểu nguồn gốc hoạt động của nhận thức để giải đáp những vấn đề thực tiễn cuộc sống của con người, nó chính là phát xuất từ sự nương dựa và bảo trì lẫn nhau mới tồn tại được. Xác thực, danh sắc có thể bao quát các yếu tố tinh thần bên trong lẫn vật chất bên ngoài, khái quát cả đối tượng của nhận thức. Như trong kinh, mỗi một đều lấy danh sắc để thay thế cho toàn thể

(1) *Tạp A-hàm* kinh số 288, quyển 12

sự tổ hợp tạo thành thân và tâm của hữu tình. Đây chính là ngũ uẩn, nó có khả năng bao quát hết tất cả các pháp hữu vi, trong kinh vẫn thường giải thích nó là yếu tố tạo nên loài hữu tình. Như vậy, danh sắc trở thành một tên gọi chung cho các yếu tố tổ hợp thành thân và tâm của hữu tình, hay còn gọi là ngũ uẩn. Đương nhiên chúng ta phải đi tìm hiểu nó từ đâu mà có? Từ tinh cha huyết mẹ mà kết hợp rồi dần dần trưởng thành, nhưng trong đó nguyên nhân chủ yếu mà không thể không nói đến, đó chính là thức. Thức ở đây là thức khi nhập vào thai bào mẹ, do thức nhập vào thai bào nên danh sắc mới dần dần phát triển và lớn lên. Không chỉ thai nhi mới như vậy mà đứa trẻ sau khi sinh ra đến lúc thành người, giả sử một mai thức lìa thân xác thì tất cả những tổ hợp tạo nên thân tâm chúng ta lập tức sẽ huỷ hoại. Đây là sự thật vô cùng rõ ràng, cho nên nói danh sắc lấy thức làm duyên là vậy. Trở lại, khi thức nhập vào thai mẹ, giả sử không có danh sắc để cho nó nương gá thì nó cũng không thể nào tiếp tục tồn tại, tức là tinh thần không thể tồn tại ngoài vật chất và cũng không thể trôi chảy một cách tiềm ẩn theo dòng sanh mạng để len vào làm cản trở sanh mạng giới hiện thực (Sanh mạng giới là sanh mạng trước lúc sanh ra và sau khi chết đi). Điều này, không chỉ khi mới nhập thai là như vậy, chính ngay khi tuổi còn nhỏ hay khi lớn thành người, cũng do sự suy giảm thân thể trong từng lúc, khiến cho sanh mạng không còn cách nào duy trì, nửa chừng phải chết. Cho nên nói danh sắc duyên thức là vậy. Sự quan hệ giữa thức và danh sắc như trong kinh *Đại Duyên Phương Tiện* đã nói:

Phật dạy: này A-nan nhờ duyên vào thức mới có danh sắc, như vậy là có ý nghĩa gì? Nếu thức không vào bào thai mẹ thì có danh sắc không?

A-nan đáp: Không, bạch đức Thế Tôn.

Phật hỏi: Nếu khi thức đã vào rồi mà không sanh ra thì có danh sắc không?

Đáp: Không, bạch Thế Tôn.

Phật hỏi: Nếu thức ra khỏi thai bào nhưng em bé bị tử vong thì danh sắc ấy có tăng trưởng hay không?

Đáp: Không, bạch Thế Tôn.

Phật hỏi: Này A-nan, nếu không có thức thì có danh sắc không?

Đáp: Không, bạch Thế Tôn.

Phật dạy: Này A-nan, Ta vì lý do này nên biết danh sắc là do thức, cho nên nói duyên thức mà có danh sắc. Đây chính là vấn đề mà ta muốn nói.

Phật dạy: Này A-nan, do duyên danh sắc mới có thức là thế nào? Nếu thức không tồn tại trong danh sắc thì thức không có chỗ trú, nếu thức đã không chỗ trú há có thể có mặt sanh, già, bệnh, chết, sầu, bi, khổ, ưu, não hay sao?

A-nan đáp: Không, bạch Thế Tôn.

Phật dạy: Này A-nan, nếu không có danh sắc há có thể có thức chăng?

A-nan đáp: Không, bạch Thế Tôn.

Phật dạy: Ta vì lý do này mà biết được thức do danh sắc mà có. Vì vậy nên nói duyên danh sắc mà có thức. Đây chính là vấn đề ta muốn nói”.

Thức và danh sắc đồng thời nương tựa lẫn nhau mà cùng tồn tại. Điều này trong kinh nói rất rõ ràng, trong chi danh sắc sẵn tồn tại thức uẩn, nhưng cũng đồng thời lại có chi thức, hai thức này tồn tại cùng lúc, tựa hồ như không phải lục thức luận có thể giải thích một cách đầy đủ được. Về sau, quan điểm kết sanh tương tục của Đại thừa Duy thức học, chấp trì căn thân, bản thức là nơi y cứ của Lục thức, từ đó mới căn cứ vào tư tưởng này, cũng chính là nhằm thuyết minh về chi Duyên khởi này một cách cụ thể hơn mà thôi. Tác dụng của nhận thức là phải căn cứ vào sự tồn tại linh hoạt thực tế của sanh mạng, vì vậy từ quan điểm xúc cảnh hệ tâm trở về sau lại càng thuyết minh rõ về vấn đề quán Duyên khởi của quá trình nương gá và duy trì sanh mạng.

b. Theo Nhận thức luận.

Căn cứ vào Nhận thức luận làm cơ sở để quán sát về xúc cảnh hệ tâm: thuần túy đứng trên lập trường Nhận thức luận để thuyết minh mười chi trong quá trình xúc cảnh hệ tâm thì giống như trong *Tạp A-hàm* kinh số 248 quyển 12 đã nói. Khi chúng ta nói đến chi thức thì bao gồm cả sáu thức, điều này cần phải khảo cứu lại. Vì sao? Bởi cái thức khi đi vào bào thai vốn không liên quan gì đến sáu thức cả, chúng ta nói đến sáu thức nhất định là nói đến cái thức Liễu biệt cảnh qua quá trình nhận thức trực tiếp với cảnh giới sáu trần.

Thọ duyên ái, xúc duyên thọ, trường hợp này cũng giống như trên đã nói. Xúc là mở đầu cho sự nhận thức, nó chính là cảm giác hay cảm xúc. Sự phát sinh của cảm giác là dựa vào cơ cấu hoạt động của cảm giác, cho nên xúc lấy sáu trần làm duyên. Tuy nhiên, sự tồn tại của sáu nhập hoàn toàn không do sự sanh khởi của nhận thức mà có. Nhưng sáu nhập không phải là hiện lượng mà chúng ta có thể hiểu rõ được, phải y cứ vào sự phản ánh của danh sắc khách quan rồi dẫn đến tác dụng của nhận thức mới có thể tỷ lượng mà biết được, vì vậy lục nhập lấy danh sắc làm duyên. Cái danh được nhận thức không thể lìa sáu thức năng tri mà biết được sự tồn tại của nó, tất cả những gì chúng ta nhận thức được thì không thể không thông qua quá trình nhận thức mà có thể biết được hình tướng của nó. Nói cách khác, nếu lìa nhận thức chủ quan thì sự tồn tại của khách quan là không có ý nghĩa. Vì vậy danh sắc phải nương vào thức để làm duyên. Đứng trên lập trường nhận thức luận để thuyết minh thứ tự của thức, danh sắc, lục nhập, hoặc chấp nhận sự trói buộc trên mặt hình thức thì ý nghĩa lại không được rõ ràng. Giả sử theo kiến giải về Nhận thức luận của Phật giáo để khảo sát, so sánh một cách tự do thì có thể nói chi thức là thuộc về thức còn chi danh sắc thuộc về cảnh, chi lục nhập là căn, do ba chi này khi hòa hợp lại với nhau thì sanh ra xúc. Trước chi xúc đã được thiết lập ra ba chi thức, danh sắc, lục nhập, cho nên không ra ngoài điều kiện tương thuật lại quá trình cấu thành nhận thức.

Hơn nữa, trong kinh *Tạp A-hàm* ghi: “Trong thân có thức, bên ngoài có cảnh trần, hai nhân duyên này hòa hợp sanh ra xúc, sáu xúc này nhập vào đối tượng của xúc”. Như vậy xem ra thức và danh sắc là hai phương diện chủ quan và khách quan đối lập nhau, rồi quá trình thông qua cơ quan cảm giác, kết hợp với lục nhập mới sanh ra xúc, xúc là mở đầu cho tác dụng nhận thức, thức là tâm thức đương thể có tác dụng nhận thức.

Tóm lại, trong Phật giáo thường nói: “Hai món hòa hợp sanh ra thức, ba món hòa hợp sanh ra xúc”. Lấy nó để phối hợp thứ tự của các chi trong pháp Duyên khởi, trên mặt hình thức cũng khó tránh khỏi một vài sai sót, nhưng nếu giai thích nó theo nhiều phương diện thì ý nghĩa của bốn chi thức, danh sắc, lục nhập, xúc này cũng sẽ rõ ràng và dễ nhận biết hơn.

4. Thuyết mười hai chi

Trong các thuyết Duyên khởi, thuyết được giải thích đầy đủ và rõ ràng nhất và được hàng đệ tử Phật thường dùng, hình thành nên một giá trị tiêu chuẩn cho Duyên khởi luận thì phải nói đến thuyết mười hai chi. Thuyết mười hai chi chính là thuyết mười chi được thêm vào hai chi vô minh và hành. Hành chính là hành vi, trong kinh nói về hành bao gồm thân hành, miệng hành và ý hành. Hoặc là tội hành, phước hành, bất động hành. Cách giải thích trước là phân đoán theo chỗ y cứ của hành vi hoạt động, cách giải thích sau là phân loại theo luân lý và kết quả của nó. Ở trên nói chi thức là thức ban đầu khi

mới nhập thai, hoặc sáu thức khi đối cảnh mà phân biệt rõ biết. Nhưng thức làm sao nhập vào thai bào được? Tại sao nhập vào thai bào này mà không nhập vào thai bào kia? Tại sao nó diệt mất ở thân loài hữu tình này mà không diệt mất ở thân loài hữu tình kia? Nếu giải thích được vấn đề này thì chúng ta phải nêu lại chi hành duyên với thức. Nghĩa là hành này chính là kết quả của mọi hành vi đời trước, do những hành vi đã được tạo ra ở đời trước rồi theo dòng chảy của sanh mạng để chuẩn bị nối tiếp cho đời sau, đến lúc gặp phải điều kiện thuận duyên, ba chi hòa hợp lại thì một sanh mạng mới bắt đầu được xuất hiện. Nương vào tính chất hành nghiệp trong quá khứ mà tự mình quy định sự tái tạo thân phận của chính mình; đồng thời lại y vào căn thân được chiêu cảm, từ đó mới xuất hiện ra sáu thức năng tri.

Tiến thêm một bước nữa, chúng ta phải tham khảo nguyên nhân của sự hành nghiệp mới phát hiện ra căn bản của sanh tử là vô minh. Vô minh ở đây chính là vô tri, nhưng không phải tính chất vô tri của cỏ cây đá sỏi, mà chính xác là sự tác dụng của tâm năng tri, nhưng vì tâm năng tri ấy có cách nhìn nhận không đúng đắn, ngược lại nó có tác dụng làm chướng ngại trí tuệ chân thật, làm cho không thấu rõ được sự thật về đời sống con người. Nói vô minh tức là nói đến phương diện bất tri và sự chướng ngại đối với chân tri; nếu đứng trên phương diện đối tượng nhận thức của nó mà nói thì là sự sai lầm và thiên chấp, bởi do vô tri, chấp trước cho là không có trí tuệ chân thật, từ đó có các món phiền não như ngã

ái, ngã kiến, ngã mạn sẽ trở dậy một cách mạnh mẽ và phát sanh ra các hành vi thiện ác của thân miệng và ý. Sở dĩ có dòng sanh tử cuồn trôi là do những tình huống như thế, và dòng chảy ấy cũng không bao giờ ngưng nghỉ. Có người cho rằng vô minh là ý chí sanh tồn một cách mê muội, thì chi bằng nói nó là vọng chấp căn bản. Đức Thích Tôn đã giải đáp bài toán khó nhất của đời sống con người; Nếu diệt được vô minh thì trí tuệ bừng sáng, nhờ đó mới xa lìa sự ham muốn để bước lên địa vị giải thoát, thành tựu Nhất thiết trí. Tất cả các học phái của Đại thừa lẫn Tiểu thừa trong Phật giáo đều thừa nhận rằng, việc giải thoát sanh tử không phải đơn giản là chán lìa sự sanh tồn mới có thể đạt đến mục đích, hẳn phải chứng được trí tuệ chân thật, phá sạch vọng chấp, mới có thể giải thoát được sanh tử. Đường hướng giải thoát sanh tử hẳn nhiên là như thế, nhưng nền tảng căn bản của sự trói buộc trong sanh tử đó chính là vô minh, là đối thủ của trí tuệ chân thật, vì vậy không nên nói đơn giản nó là sự sanh tồn của ý chí được. Hai chi ái và thủ hẳn nhiên là nguyên nhân chính của sự lưu chuyển, nhưng căn bản sanh tử vẫn là vô minh; điều này cũng giống như chiếc máy hơi nước có khả năng làm chuyển động bánh xe, sở dĩ nó có được sức mạnh như thế là nhờ vào quá trình bốc hơi của than đá tạo thành lực đẩy làm cho bánh xe ấy quay.

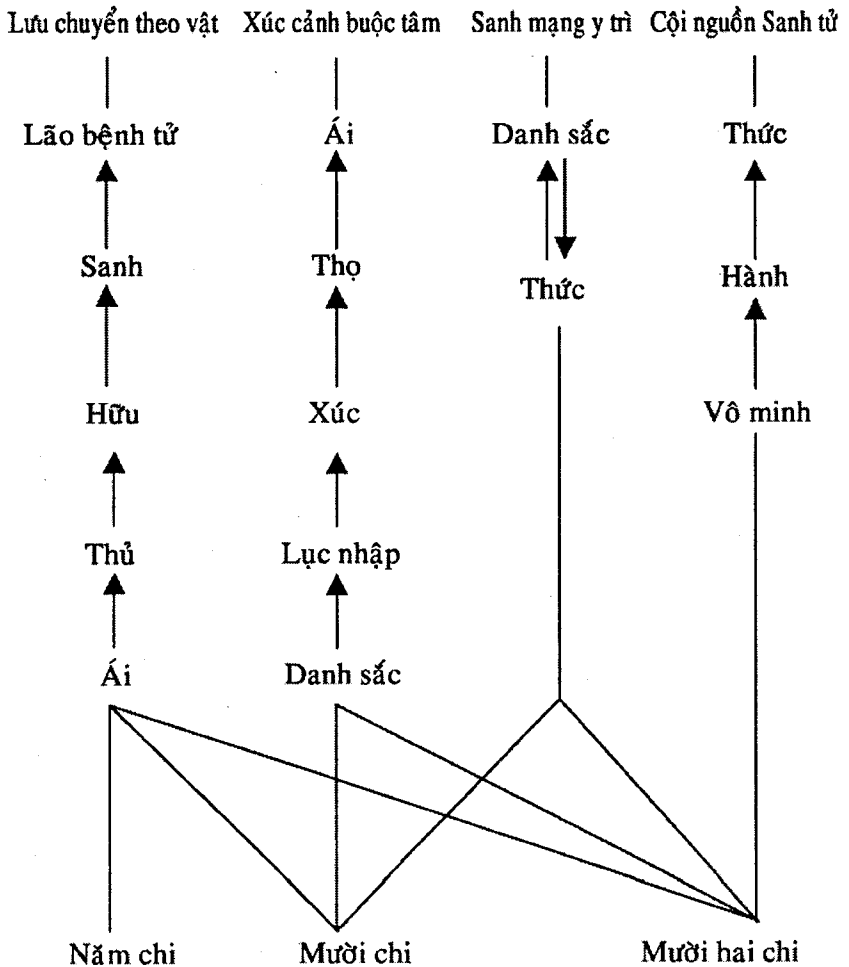
Theo kiến giải của quan điểm sanh mạng nương tựa vào nhau mà tồn tại để khảo sát thì chúng ta nhận thấy thức và danh sắc cùng nhau vận hành, duyên vào

nhau mà tồn tại. Chúng ta khảo sát về chi thức đến đây có thể nói là đầy đủ và khá trọn vẹn. Trong kinh đức Phật thường nói “*Tê thức nhi hoàn, bất phục năng quá*” (Tư Duy đến Thức rồi trở lui lại, không thể vượt quá thức). Nhưng nếu chúng ta xem chi thức là căn bản sanh tử, điều này chắc chắn không được đức Thích Tôn thừa nhận. Tỳ kheo Trà-đề bị Phật quả trách cũng bởi vấn đề này. Cho nên thuyết minh về pháp quán Duyên khởi của nguồn gốc sanh tử chính là ở chỗ sanh mạng y trì này vậy.

5. Tổng hợp các thuyết

Trên chúng ta đã khảo sát qua các thuyết năm chi, mười chi, mười hai chi Duyên khởi, tức là khảo sát từ cái căn bản cho đến cái phân chia chi ly, cặn kẽ. Nếu như nói một cách giản lược thì không thể nói cho đầy đủ, nhưng nói cặn kẽ thì không những hoàn bị mà còn đủ khả năng bao hàm cả cái giản lược ấy. Chúng ta chỉ cần đưa ra đối chiếu, so sánh thì rất dễ dàng phát sanh cái kiến giải như thế. Dưới đây là bảng so sánh của các thuyết.

42 TÌM HIỂU NGUỒN GỐC DUY THỨC HỌC



Sự thật thì không phải như vậy. Nói tỉ mỉ cũng hoàn toàn không tăng thêm mà nói giản lược cũng hoàn toàn không bị thiếu khuyết, tức là nói năm chi hay mười chi, mười hai chi đều có ý nghĩa giống nhau, nói năm chi cũng

không phải là thiếu, nói mười hai chi cũng không phải là dư. Nhìn trên hình thức của năm chi, chúng ta nhận thấy hình như có sự thiếu khuyết, nhưng khảo sát ý nghĩa một cách cụ thể thì lại đầy đủ như mười hai chi. Trong *Tạp A-hàm* có ghi: “*Nhuộc ư kết sở hệ pháp*”, lại ghi “*ư sở thủ pháp*” đều chỉ cho thuyết 12 xứ, “*Tùy sanh vị trước, cố niệm tâm phược tắc ái sanh, ái duyên thủ...*”⁽¹⁾.

Trước hết nói đến năm chi, kinh nói “*kết sở hệ pháp*”; pháp kết sở hệ này chính là sự kết hợp giữa nội lục nhập và ngoại lục nhập. Trong kinh vẫn lại nói: “*Tùy sanh vị trước*”, vị trước ở đây chính là thọ. Lại nói: “*Cố niệm tâm phược*” thì đây chính là thức. Như vậy xem ra nội dung của hai thuyết năm chi và mười hai chi há chẳng phải giống nhau, chẳng thêm chẳng bớt hay sao? Thuyết mười chi và mười hai chi cũng chẳng qua thuyết minh về thứ lớp nhân quả của ba đời và một tầng nhân quả của hai đời. Vì vậy, mục đích của Duyên khởi quán là thuyết minh sự quan hệ nhân quả tương tục giữa mạng sống đời trước và đời sau, đến cả chuyện ba đời hay hai đời đều hoàn toàn không quan trọng. Tuy nhiên, nói đến cội nguồn sanh tử là bắt đầu từ vô minh, nhưng thật ra vô minh ở đây được bao hàm ở trong chi xúc của mười hai chi. Xúc có nhiều loại, nhưng được nói trong Duyên khởi chính là vô minh xúc. Bởi vì vô minh tương ứng với xúc cho nên không hiểu rõ cảnh giới sở thủ, không thể hiểu rõ vô thường, khổ, không, vô ngã, không biết rõ Tam bảo, Tứ đế, quả báo của nhân thiện ác, cho nên

(1) *Tạp A-hàm*, kinh số 28, 285 và 286 (quyển 12)

mới khởi ra sự đắm nhiễm (thọ), do sự đắm trước này lại phát sanh ra ái và thủ.

Chi thức, danh sắc, lục nhập trong thuyết 10 chi là điều kiện tạo thành nhận thức. Trong đó, sự mở đầu của nhận thức chính là xúc. Nhận thức này vốn đã mang một sự nhầm lẫn căn bản, bởi do dẫn khởi ra Duyên khởi của “*xúc cảnh hệ tâm*” (tiếp xúc với cảnh trần tâm bị trói buộc). Cũng chính vì điểm này mà khi bàn đến con đường hoàn diệt của Duyên khởi thì thuyết mười hai chi không bắt đầu từ thức diệt nên danh sắc diệt, mà lại bắt đầu từ xúc diệt nên thọ diệt.

Trong kinh nói xúc duyên thọ chính là chỉ cho vô minh xúc, tức là điểm khởi đầu của nhận thức, không phải nói có xúc, mới sanh khởi thọ. Nếu không như thế thì Phật giáo không khác với ngoại đạo. Họ cho rằng tu tập khổ hạnh cho đến lúc mắt không thấy sắc, tai không nghe tiếng là giải thoát. Bởi do có nhận thức mới trở thành chính nhân của sanh tử lưu chuyển.

Lại nữa, khai triển ra hay tổng hợp lại, ẩn đi hoặc hiển bày của ba món gồm nghiệp, hoặc, khổ. Tóm lại là như sau: Vô minh trong thuyết mười chi được ẩn trong chi xúc, hoàn toàn không phải lấy chi ái và chi thủ làm vô minh. Vô minh trong thuyết mười hai chi tuy nói nó bao hàm tất cả phiền não trong đời quá khứ, nhưng chú ý của việc thiết lập chi vô minh là nhằm mục đích chỉ ra sự mê muội vô tri trong căn bản sanh tử. Các chi ái và thủ không phải thuộc vô minh nhưng chúng được bao hàm trong trong chi hành.

Ở trên chúng ta đã từng nói qua: Không hẳn lấy chi hữu làm nghiệp nhân, nghiệp được nhiếp trong hai chi ái và thủ; điều này chính là vì chi ái và thủ thuộc về nghiệp. Chi hành chính là thân hành, khẩu hành và ý hành, hoặc tội hoặc phước hoặc bất động, còn ái và thủ cũng thuộc về chi hành, vì nghiệp bao hàm luôn cả ái lẫn thủ. Điều này trong kinh luận đã chứng minh rất rõ ràng:

Trong *Tạp A-hàm* ghi: “*Kẻ phàm phu ngu si, không hiểu biết, bị vô minh che lấp, ái duyên ràng buộc nên từ đó sanh ra thức thân. Có nghĩa là trong thân thì có thức, ngoài thân thì có danh sắc, bởi hai nhân duyên này sanh ra xúc. Sáu xúc này xúc chạm đối tượng, kẻ phàm phu không hiểu biết nhân đó mà khởi lên các thứ cảm thọ hoặc khổ đau hoặc sung sướng... người ấy không đoạn trừ được vô minh, ái duyên không dứt hẳn, sau khi thân hoại mạng chung thì phải tái sanh, thọ thân khác*”⁽¹⁾.

Bị vô minh che lấp, ái duyên trói buộc nên sanh ra thân thức”, điều này trong kinh *A-hàm* nói rất nhiều mà chúng ta có thể nhận thấy được. Đây chính là thứ lớp của ba chi vô minh, hành và thức, chúng ta chỉ cần đem ra so sánh, đối chiếu thì có thể nhận thấy một cách rõ ràng, “*hành là bị ái duyên trói buộc*”.

Hơn nữa, trong *Tạp A-hàm* Phật dạy: “*Các nghiệp ái vô minh là do tích tập các ám của các đời trước*”⁽²⁾.

Đây chính là do vô minh che lấp và rất gần gũi với văn nghĩa ở trên, ngay như trong luận *Câu-xá* cũng từng

(1) *Tạp A-hàm*, kinh số 294, quyển 12

(2) *Tạp A-hàm*, kinh số 307, quyển 13

trích dẫn đoạn kinh văn này, nhưng Câu-xá lại ước theo quan điểm sai biệt giữa nghiệp và ái để giải thích. Như ý kiến của luận chủ luận Thành Thật cho rằng, thể tánh của (biểu) nghiệp chính là tư, tư chỉ là phần ái, nhưng trên phương diện tập nhân thì gọi là phiền não, còn trên phương diện báo nhân thì gọi nó là nghiệp. Trong kinh điển thường nói nương vào ái thì nhất định có nghiệp. Ngược lại, tạo nghiệp nhất định là do ái, giữa chúng có lẫn trong nhau. Nói theo Tứ đế thì ái là thuộc Tập đế, lý do cũng chính ở đây vậy.

Lại nữa, phụ mẫu trong câu “*sát hại phụ mẫu*” thâm ý nói vô minh và ái là cái nhân có ở đời sau. Trong luận Pháp Uẩn Túc cũng còn nói chi hành là “*ái câu tư*”. Điều này có thể chứng minh ái và nghiệp được nói trong Phật giáo nguyên thủy có thể dung nhiếp lẫn nhau. Các vị luận sư đời sau lại xem trọng về sự phân biệt giữa hoặc và nghiệp, trên hình thức họ chỉ nói ái và thủ thuộc về hoặc, nhưng họ không biết được nghiệp cũng bao hàm ở trong ái và thủ. Ngược lại họ còn đem ý nghĩa hạn định của nghiệp mà cho rằng, hành chỉ là nghiệp, không biết được nó hàm nhiếp cả ái lẫn thủ, ngược lại họ nói ái và thủ thuộc về vô minh. Nhìn về sự vận hành của vô minh trong quá khứ mà nói xúc và thọ là quả hiện tại, nhưng họ không biết rằng xúc và thọ là tiền đề của trực vật lưu chuyển, còn vô minh thì tiềm ẩn trong chi xúc. Từ sự phân chia ba hoặc, hai nghiệp, bảy khổ của mười hai chi đến đây, ý nghĩa gốc được đức Thích Tôn hoặc mở rộng hoặc tóm gọn v.v... xưa nay rất khó thuyết minh vậy.

Chương II

TƯ TƯỞNG DUY THỨC TRONG PHẬT GIÁO NGUYÊN THỦY

I. VÀI QUAN NIỆM VỀ TƯ TƯỞNG DUY THỨC

Nhiều luận sư định nghĩa về Duy thức khác nhau, có vị định nghĩa Duy thức là “*Túc thị thức*”, “*Bất ly thức*”. Vậy thì rốt cuộc Duy thức là gì? Có người cho Duy thức là hệ thống tám thức, có người cho là A-lại-da thức, lại có người nói Duy thức chính là chân tâm. Những quan niệm nêu trên là cách nhìn một hướng của từng cá nhân đối với Duy thức học, là một dòng thuộc Duy thức mà thôi! Nếu như chúng ta chấp lấy một định nghĩa nào đó thì nó cũng chỉ là định nghĩa của một luận thuyết, một học phái chứ không phải đúng hoàn toàn. Thái độ của chúng ta là phải ở trong tư tưởng Duy thức phức tạp đó mà tìm ra một dòng chính, nắm bắt được ý nghĩa chủ đạo, một ý nghĩa chung và phá sạch tất cả những thiên chấp của từng tông phái. Trước tiên, chúng ta nêu ra một số quan điểm bất đồng khi giải thích về Duy thức học Đại thừa, sau mới khảo sát đến sự quan hệ như thế nào giữa Duy thức học với nền giáo lý Phật giáo Nguyên thủy.

Những phương diện giải thích bất đồng này đều là Duy thức học cả, là triển khai tư tưởng Duy thức học này theo nhiều phương diện; Cũng có thể nói, Duy thức học là sự tập hợp của nhiều trào lưu tư tưởng mới được hoàn chỉnh. Tư tưởng Duy thức học Đại thừa, đại khái chúng ta có thể quy nạp thành năm loại như sau:

Thứ nhất: Trong địa thứ sáu thuộc phẩm *Thập địa* của kinh *Hoa Nghiêm* ghi: “*Tam giới hư vọng, duy nhất tâm sở tác*” (Ba cõi hư vọng, chỉ do tâm tạo tác).

Trong phái Du-già giải thích nhất tâm chính là A-lại-da. Nhưng một số học giả không thừa nhận thuyết A-lại-da là Duy tâm luận, họ cho rằng thuyết này chỉ là nói giản lược theo thuyết “*Thế gian do tự tại thiên sở tạo*” của ngoại đạo; “*Duy nhất tâm tác*” vẫn không ra ngoài quỹ đạo của thuyết nghiệp cảm. Nhưng do tâm tạo tác dễ rồi cảm lấy quả báo trong ba cõi, tuy nó không phải là Duy tâm luận nhưng nó luôn luôn có sức mạnh tư tưởng thúc đẩy trở thành Duy thức học. Vì thế, tư tưởng này có thể gọi là Duy thức “*Do tâm sở tạo*”.

Thứ hai: Kinh *Giải Thâm Mật* ghi: “*Ta nói đối tượng của thức duyên là do thức hiện ra, (...) trong đó không có pháp nào năng kiến vào pháp nào, nhưng ngay trong tâm ấy sanh khởi như thế nào thì ảnh tượng liền hiện ra như thế ấy*”⁽¹⁾.

Trong Kinh đã nói rõ, tất cả đối tượng nhận thức của kẻ phàm tục chúng ta, hoàn toàn không có cái bản chất được gọi là tồn tại độc lập khách quan cả. Khi tâm

(1) Kinh *Giải Thâm Mật* quyển 3

thức chúng ta hiện tiền thì hẳn nhiên tâm ấy hiện khởi một cảnh giới tướng, nhưng do hiểu được vấn đề nhận thức và chấp trước một cách nhầm lẫn, cho nó là ngoại cảnh tồn tại ở ngoài tâm. Thế nhưng, trên thực tế, cảnh tướng được nhận thức ấy chỉ là một thứ ảo ảnh do tự tâm hiện ra, vì do tự tâm hiện ra nên gọi là Duy thức. Tư tưởng của loại Duy thức này là đứng vững trên nhận thức luận, phát xuất từ sự quan hệ giữa năng tri và sở tri mà nghiên cứu ra, tức là dò xét chân tướng của đối tượng bị biết (sở tri) mà phát hiện ra, đây có thể gọi là Duy thức “*Tức tâm sở hiện*”.

Thứ ba: Kinh Giải Thâm Mật ghi: “*Ở trong sáu đường sanh tử, tất cả các loài hữu tình kia đọa lạc vào các giới hữu tình ấy (...) trong đó hết thảy hạt giống của tâm thức ban đầu đã thành thực, triển chuyển, hòa hợp, tăng trưởng rộng lớn, nương vào hai chấp thọ tức chấp lấy các căn hữu sắc và đối tượng chấp thọ của nó; hoặc chấp lấy danh tướng, phân biệt, ngôn thuyết, hí luận, tập khí... chúng nương theo thức A-đà-na để kiến lập, do vậy mới sanh ra sự triển chuyển của sáu thức thân⁽¹⁾*”.

Đoạn kinh đã nói rõ, thân thể bên ngoài và sự hoạt động của nhận thức bên trong nội tâm chúng ta, sự hoạt động ấy đều nương vào hết thảy chủng tử, chủng tử ấy được hàm chứa ở trong tâm thức, rồi dần dần khai triển ra. Nó căn cứ vào lập trường Thai sanh học để thuyết minh sự nhập thai của chúng sanh: Khi thức ở trong bào thai và nó hiện khởi tác dụng nhận thức. Những tác dụng ấy vừa là chủng tử ẩn tàng trong tâm thức hiện

(1) Kinh Giải Thâm Mật quyển 1

khởi, mà cũng chính là ý nghĩa của Duy thức. Đây có thể gọi là Duy thức “*Nhân tâm sở sanh*” vậy.

Thứ tư: Kinh Lăng Già A-bạt-đa-la-bảo ghi: “*Như Lai tàng tâm là nhân của các pháp thiện và bất thiện (...) bởi vì từ vô thủy đã huân tập các tập khí hư vọng xấu ác, cho nên gọi là Tàng thức. Nó sanh ra vô minh trụ địa và bảy thức khác. Giống như sóng biển nhấp nhô, hết đợt này đến đợt khác tạo thành một chuỗi liên hồi không bao giờ dứt hẳn. Là vô thường, là ngã luận thủ, tự tánh không như hiển lộ, rốt ráo thanh tịnh*”⁽¹⁾.

Bình thường chúng ta nói về Duy thức, phần nhiều là lấy thuyết A-lại-da làm nơi y cứ để nói lên điểm xuất phát của nó, nhưng sự sản sanh của thức A-lại-da một mặt nó nương vào Như Lai tàng tâm, mặt khác là nương vào những tập khí hư vọng được huân tập từ vô thủy đến nay. Như vậy, khi chân tướng Như Lai tàng cùng với tập khí hư vọng của nghiệp tướng hòa hợp đan xen với nhau mới thành lập nên A-lại-da. Do đó, nhìn trên phương diện các pháp nương vào A-lại-da mà sanh khởi, thì A-lại-da là nơi y cứ của tất cả các pháp tạp nhiễm, nhưng nhìn qua phương diện khác thì cũng chính là nền tảng trọng yếu của sự mê ngộ. Xuất phát điểm của mê ngộ, nhiễm tịnh đều nương vào Tàng tâm mà có, cho nên nó cũng chính là Duy thức. Tập khí tạp nhiễm này phản ánh lại sự thanh tịnh của Như Lai Tàng, từ đó mà thành ra A-lại-da thức, hiện khởi ra tất cả tướng hư vọng. Đây có thể gọi là Duy thức “*Ánh tâm sở hiện*”.

(1) Kinh Lăng Già A-bạt-đa-la-bảo quyển 4

Thứ năm: Kinh Đại thừa A-tỳ-đạt-ma ghi: “Bồ tát thành tựu bốn pháp, có thể tùy ngộ nhập tất cả Duy thức, đều không có nghĩa nào cả (...) bốn pháp ấy là thành tựu ba thứ Diệu trí thắng giải tùy chuyển. Ba Diệu trí gồm: Thứ nhất, đạt được Tâm tự tại của hết thảy Bồ-tát, đạt được thiên chỉ, sức thắng giải, các nghĩa đều hiển hiện. Thứ hai, đạt được thiên quán, người tu tập các pháp quán khi vừa tác ý thì các nghĩa liền hiển hiện. Thứ ba, lúc đã đạt được trí vô phân biệt hiện tiền rồi thì tất cả các nghĩa đều không hiển hiện”.

Bồ-tát nhờ vào Định Tuệ thực tiễn của nội tâm mà tất cả các cảnh giới đều có thể được chuyển hoá theo tâm ấy hoặc là không khởi lên bất cứ tâm nào. Cảnh giới đã tùy vào nội tâm mà chuyển biến rồi thì có thể nhờ đó mà suy luận được tất cả các cảnh giới khác đều không có tự thể. Nếu như bản chất của ngoại cảnh lìa tâm mà vẫn tồn tại độc lập thì chắc chắn không thể nhờ vào sự quán tưởng của tâm mà cải đổi được. Đây là suy luận theo thiên chỉ và thiên quán mà các đệ tử Phật đã thể nghiệm qua, nên có thể gọi là Duy thức “Tùy tâm sở biến”.

Năm tư tưởng ở trên là từng bước khởi đầu cho quá trình phát triển của học thuyết Duy thức này, mỗi một tư tưởng được nghiên cứu một cách sâu sắc; đợi đến lúc giữa họ xuất hiện sự đối kháng và rồi sau đó được dung hợp các tư tưởng lại với nhau thì bước qua giai đoạn Duy thức học, đồng thời cũng mới trở thành một nền tảng Duy thức học chính đáng. Trường phái Duy thức học đời sau, khi giải thích, tuy đều gặp nhau ở năm tư tưởng này, nhưng không ai mà không phát huy theo phương diện

nhận thức của riêng mình, từ đó mới phát sanh ra sự bất đồng trong các tư tưởng của từng học phái.

II. PHẬT GIÁO NGUYÊN THỦY VÀ TƯ TƯỞNG DUY THỨC

Về đời sau, tư tưởng Duy thức học được phát huy thành tựu và rộng rãi, đương nhiên trong Phật giáo Nguyên thủy hẳn là không có tư tưởng này, nhưng theo khuynh hướng của Duy thức thì không thể nói là không có mà ít nhất cũng có một số điểm tương đồng. Pháp Duyên khởi luận của Phật giáo Nguyên thủy chắc chắn có khuynh hướng trọng tâm, xưa nay vấn đề ấy được họ xử lý đều có liên quan mật thiết với tâm thức. Sau này các đệ tử Phật thuận theo khuynh hướng ấy mà thảo luận đến vấn đề liên quan với tâm thức, từ đó mới trở thành Duy thức luận mặc dù trong vô tình hoặc cố ý. Như trên, chúng ta đã khảo sát qua năm tư tưởng Duy thức, tất cả đều đứng vững trên phương diện khởi diệt của nghiệp quả Duyên khởi, và đó cũng chính là một sự giải thích về Duyên khởi quán.

Trước tiên chúng ta đi vào khảo sát từ thuyết “*Do tâm sở tạo*”: Lưu chuyển môn của pháp Duyên khởi không ra ngoài ba món hoặc, nghiệp (nhân) và khổ (quả). Khổ ở đây chính là quả báo thực tiễn của khí thể gian và hữu tình thể gian. Phần nhiều giới học giả Tiểu thừa phân nó thành ba loại là sắc, tâm, phi sắc phi tâm, họ không chấp nhận nó chỉ là do nhứt tâm. Trên mặt hiện tượng, đích xác có sự sai biệt giữa sắc và tâm; ngay cả giới học giả Duy thức đời sau cũng vẫn thừa nhận một cách tương đối mà thôi.

Nói đến nhân duyên thế gian, sự tồn tại của sáu cõi chính là sự tồn tại của hai phương diện tâm lý và vật lý, tức là tâm và sắc; ái và thủ xưa nay chỉ cho ái và thủ của thân và tâm tương ứng với các hành (động lực); ngay cả hai món hoặc và nghiệp cũng không được phân tách một cách nghiêm chỉnh. Nhưng đời sau lại đem hai món này phân định, họ cho rằng hoặc là tất cả các phiền não của vô minh, ái và thủ là sự tác dụng của nội tâm. Còn nghiệp thuộc về sắc pháp; có người nói nó là phi sắc phi tâm; lại có nhiều vị học giả tìm cách giải thích cho nó là tâm sở tư hoặc tác dụng của tâm và tâm sở. Như thế mới rõ ràng và bước sang Duy thức luận một cách mau chóng. Theo tư tưởng Phật giáo Nguyên thủy thì có nhiều điểm bất đồng đối với Duy thức luận. Nhưng khí thế gian và hữu tình thế gian đều do hành vi chủ động của tâm thông qua thân, miệng, ý để rồi tạo ra tất cả. Cho nên người xưa thường gọi Duyên khởi luận của Phật giáo là “*Do tâm luận*”. Tuy nó không mang chỉ thú của Duy thức học Đại thừa, nhưng khuynh hướng chủ đạo là lấy tâm làm nguyên nhân chính, nhưng xác thực là rất dễ dàng bị mọi người lầm tưởng đó là Duy thức học. Như trong kinh ghi:

“Này các Tỳ kheo, ta không thấy có một thứ sắc nào loang lổ như màu sắc của lông chim, tâm còn hơn thế nữa. Tại sao? Tâm của các loài súc sanh có nhiều thứ nên màu sắc cũng mang nhiều loại. Cho nên, này các Tỳ kheo! Khéo quan sát tâm mình, thí như người thợ nặn và đệ tử của mình khéo dùng đất nguyên chất để rồi chế

tạo ra các vật có đủ các màu sắc, tùy ý muốn nặn vẽ các loài hình tượng gì cũng đều được⁽¹⁾.

Sở dĩ sắc pháp có nhiều loại là bởi nội tâm đầy khởi nhiều loại vọng tưởng. Nếu như không nghiên cứu từ hệ thống Duyên khởi luận để lý giải thì hẳn rằng chúng ta cảm thấy bản kinh này là trình bày Duy thức luận. Đặc biệt là người thợ vẽ, vẽ đắp các hình tượng được nêu làm thí dụ ở trên đã khiến cho chúng ta dễ dàng liên tưởng đến thí dụ được nêu trong kinh *Hoa Nghiêm* “*Tâm như công họa sư, họa chủng chủng ngũ âm... vô pháp nhi bất tạo*” (tâm như người họa sĩ, vẽ các thứ ngũ âm... không pháp nào không họa được). Như vậy, chúng ta nhận thấy rằng tư tưởng kinh *A-hàm* với thuyết Duy tâm luận của kinh *Hoa Nghiêm* quả thật có sự ảnh hưởng rất sâu sắc.

Thuyết Tùy tâm sở biến phát xuất từ sự thực chứng của giới, định và tuệ. Thuyết Giải thoát luận của Phật giáo Nguyên thủy xác thực là không phải do cải tạo từ thế giới vật chất, cũng không phải cầu giải phóng khỏi từ những tổ chức của xã hội, càng không thể cải thiện từ cơ cấu sinh lí, mà chủ yếu là do sự giải thoát của nội tâm chúng ta, bởi nội tâm không chịu sự tác động của ngoại cảnh.

Tam vô lậu học giới, định và tuệ vốn bao quát hết thấy chánh hạnh của thân và tâm. Thế nhưng một số học giả đời sau lại nói “*Ngũ pháp thị đạo*”. Bỏ đi hành vi của thân và khẩu mà thiên trọng về nội tâm, vì thế Phật giáo bắt đầu tiến lên Duy thức luận. Điều này xác thực không phù hợp với tám chi thánh đạo của đức Thích

(1) *Tạp A-hàm*, kinh số 267, quyển 10

Tôn. Thế nhưng Phật giáo điều nhu được chánh hạnh của thân tâm, nghiêng nặng về tinh thần tu tập định và tuệ, trong đó vấn đề trí tuệ đặc biệt được chú ý. Tuy không nói rõ về sự biến hoá tùy tâm của căn thân và khí thể giới, căn thân không tránh khỏi sự biến hoại, còn thể giới thì bị phụ thuộc vào sự cộng nghiệp. Cho nên việc xem trọng nội tâm cũng được tuyên bố rằng, cái chủ đạo của thức chính là sự tạp nhiễm, cái chủ đạo của trí tuệ chính là sự thanh tịnh, vì thế trên thực tế ở đây là ám chỉ cho thuyết Duy tâm luận.

Những học giả Đại thừa dựa vào những kinh nghiệm thực chứng về giới, định và tuệ, đồng thời nhấn mạnh năng lực tu trì, họ cho rằng do sự chuyển biến của nội tâm mới dẫn theo căn thân và khí thể giới chuyển biến, thiết lập ra quan điểm Tịnh độ luận và Ý sanh thân luận trong Duy tâm luận. Duy tâm luận của thanh tịnh hoàn diệt, không thể nói là không có sự liên quan với thuyết Tùy tâm sở hiện.

Hai phương diện tạp nhiễm hay thanh tịnh đều lấy tâm làm chủ, vấn đề này vốn được các học phái cùng chấp nhận. Các phái Hữu bộ cho rằng thật có những tự thể sắc tâm sai biệt, nhưng sức mạnh của tâm lại mạnh hơn nhiều. Do tâm mà tạo ra tất cả các nghiệp thiện ác, sắc pháp và tâm pháp v.v.. mới theo duyên mà sanh khởi. Các sắc giống như chất liệu còn tâm giống như công nhân, hết thấy các loại hình kiến trúc tuy do người thợ thiết kế và xây dựng thành, nhưng những thứ được tạo ra hoàn toàn không phải là người thợ. Thế nên, do sự nhiễm tịnh của tâm thức mà chúng sanh và thế giới

mới có sự nhiễm tịnh, nhưng hoàn toàn không phải chỉ một tâm ấy.

Như Kinh bộ, tuy chủ trương nghiệp lực huân tập nội tâm, nhưng đương khi hạt giống của nội tâm hiện hành ra cảnh giới bên ngoài, hạt giống đó tuy ở bên trong nội tâm, nhưng cảnh giới lại ở ngoài tâm. Do đó trên phương diện tập nhiễm lưu chuyển và thanh tịnh hoàn diệt của thuyết Duyên khởi được các nhà học giả Tiểu thừa đồng tình thừa nhận nó là “*Do tâm sở tạo*”, “*Tùy tâm sở biến*”, nhưng nó vẫn không thể trở thành tư tưởng Duy thức chính thức được. Với nhãn quan của học giả Duy thức, tất cả vấn đề nhiễm hay tịnh cũng đều do tâm tạo ra, đó chính là tư tưởng Duy thức. Như phần Ngũ giáo thập lý trong luận Thành Duy Thức, khi chứng minh thức A-lại-da, luận chủ có dẫn chứng đoạn kinh A-hàm như sau: “*Tâm tập nhiễm cho nên hữu tình tập nhiễm, tâm thanh tịnh cho nên hữu tình thanh tịnh*”⁽¹⁾. Lại có đoạn “*Do sự tập khởi của chủng tử các pháp nhiễm tịnh nên chỗ ấy gọi là tâm*”⁽²⁾. Như vậy, xem ra thì các tư tưởng Duy thức “*Duy tâm sở tạo*”, “*Tùy tâm sở biến*” được phát xuất từ Duyên khởi luận của Phật giáo Nguyên thủy là điều quá rõ ràng.

Bốn chi thức, danh sắc, lục nhập, xúc trong Duyên khởi luận là đứng vững trên lập trường Nhận thức luận, vấn đề ở trên đã khảo sát qua. Điều này có quan hệ mật thiết với tư tưởng Duy thức “*Tức tâm sở hiện*”. Thuyết “*Căn cảnh hòa hợp sanh thức*” là nói cho những người không hiểu Phật pháp, họ không những không hiểu mục

(1), (2) Trích luận Thành Duy Thức quyển 3 và 4

đích của Duy thức mà còn cố tình hiểu lầm, cho Phật pháp là Duy vật biện chứng. Nhưng đứng trên nhận thức luận của các chi Duyên khởi thì chủ nhân của nhận thức chính là thức, duyên thức mới có danh sắc, lục nhập, xúc. Đây chính là nói đến đối tượng được nhận thức (danh sắc) phải nhờ vào thức chủ quan mới có khả năng tồn tại. Ngược lại, sự hoại diệt của danh sắc cũng phải đợi sau khi thức diệt thì danh sắc mới diệt một cách triệt để. Trong kinh cũng từng đã thảo luận về vấn đề này. Trong đó ghi:

“Do đâu mà không có tứ đại, đất nước gió lửa diệt? Do đâu mà không có thô tế, dài ngắn, xấu đẹp? Do đâu mà không có danh sắc, vĩnh viễn diệt không còn gì? Phải hết sạch thức vô hình, vô lượng tự hữu quang, thức diệt tứ đại diệt, thô tế, xấu đẹp cũng diệt, các danh sắc này diệt, thức diệt, mọi thứ khác đều diệt”⁽¹⁾.

Theo định luật thức duyên danh sắc, thức diệt thì danh sắc diệt, khi chúng ta quan sát trong nhận thức luận, tất cả nhận thức ấy rất dễ dàng giải thích, vì ý tượng do tâm sở hiện. Nếu như không thể hiểu một cách đúng đắn về Duyên khởi luận là do nương vào nó, nhưng không thể rời nó cũng không phải là tức nó mà hiện khởi, thế thì tư tưởng Duy thức được hiểu một cách tự nhiên rằng, nó từ tự tâm của chúng ta mà hiện khởi.

Trong Duy thức học, lấy thời gian khi thức nhập thai làm tiền đề, nhờ nhập thai nên chủng tử huân tập được cất dấu ở trong thức, dần dần phát triển thành căn thân. Đó chính là thuyết Duy thức “*Nhân tâm sở sanh*”. Tức là

(1) Kinh Kiên Cố thuộc Trường A-hàm, quyển 16

nó căn cứ theo chi thức trong mười hai chi Duyên khởi và quá trình hoạt động từ thức đến danh sắc, lục nhập. Duy thức học của phái Du-già là chú trọng đến quả báo của thức trong nghiệp cảm. Không chỉ luận Thành Duy Thức dẫn câu: *“Thức duyên danh sắc, danh sắc duyên thức”* và *“có sắc căn thân thì có pháp chấp thọ”* hoặc *“có tâm dị thực thì có cảm nghiệp thiện ác”* để chứng minh thức A-lại-da của nó là sự chấp thọ của quả báo dị thực và căn thân; luận Hiền Dương Thánh Giáo lại dẫn chứng chi thức một cách rõ ràng để chứng minh thức A-lại-da: *“Làm thế nào để biết được thức này? Như lời của đức Như Lai nói: Do bị vô minh che lấp, bị ái kết trói buộc nên kẻ phàm phu ngu si bị chiêu cảm bởi tám thân hữu thức. Ở đây nhằm thuyết minh rõ vấn đề dị thực trong thức A-lại-da. Ngài lại nói: Năm món chủng tử là thức hữu thủ, tức là thuyết minh rõ tất cả các chủng tử ở trong thức A-lại-da”*⁽¹⁾.

Theo giới học giả Duy thức, tư tưởng Duy thức của thuyết Nhân tâm sở sanh được thiết lập căn cứ trên cơ sở Duyên khởi luận, ở đây tôi không chú trọng nhiều.

Quan điểm Duy thức Ánh tâm sở hiện lại căn cứ vào chi vô minh của thuyết Duyên khởi. Trong kinh thường nói *“Do Vô minh che lấp”* nhưng che lấp cái gì? Do tính chất vô tri của vô minh che phủ chân lý. Đồng thời trong kinh lại nói: *“Tâm của chúng sanh bị tham sân si làm ô nhiễm”*. Lại nói: *“Tâm tánh của chúng sanh vốn thanh tịnh nhưng bị khách trần phiền não làm ô nhiễm”*. Vô minh chứa đựng tất cả phiền não; giữa tâm tánh và pháp

(1) Luận Hiền Dương Thánh Giáo quyển 1

tánh cũng có sự liên quan mật thiết với nhau. Do đó, tư tưởng tâm bị tạp nhiễm và bị vô minh che lấp đã phát sanh ra một xu hướng chung. Tư tưởng tâm bị khách trần phiền não làm ô nhiễm, mà khởi ra các pháp bất tịnh, được giới học giả Duy thức đời sau phát triển thành tư tưởng tập khí tạp nhiễm che lấp tâm thanh tịnh, rồi khởi tư tưởng tất cả cảnh giới hư vọng.

Tư tưởng Duy thức học của phái Du-già phần lớn không chấp nhận quan điểm này, nhưng khi tiếp cận với những kinh luận của Phân biệt thuyết bộ trong hệ Đại chúng thì họ lại chú trọng vào việc phát huy điểm này. Phái chủ trương vọng tâm lại chú trọng vào phương diện *cảm ứng của nghiệp lực*, bản thức hàm chứa tất cả các chủng tử, ở trong nghiệp cảm mà khởi ra hết thảy. Phái Chân tâm lại chú trọng vào sự che lấp của phiền não, phiền não huân tập làm ô nhiễm bản tâm vốn thanh tịnh, rồi từ trong bản tâm thanh tịnh ấy phản ánh ra vọng tướng. Tất cả các học phái trên, mỗi phái có sự chú trọng vào sự nhận định riêng của mình, rồi đem khai triển thành những lý luận rất mơ hồ gần như đối lập lẫn nhau.

Tóm lại, tư tưởng Duy thức bắt nguồn từ Duyên khởi luận, có thể nói nó là một phương pháp trình bày về pháp Duyên khởi. Trong kinh, phần nhiều chỉ trình bày các xu hướng trọng tâm của Duyên khởi mà thôi. Sở dĩ có môn Duy thức học trong Phật giáo, không thể nói là không có nguyên nhân, cùng lắm cũng chỉ có thể nói là có chút cường điệu thôi. Đoạn trình bày ngắn ngủi này, chúng ta có thể kết luận tại đây.

Phần Hai

TƯ TƯỞNG DUY THỨC TRONG PHẬT GIÁO BỘ PHÁI



Chương I

SƠ LƯỢC VỀ PHẬT GIÁO BỘ PHÁI

I. VÀI NÉT VỀ TÌNH HÌNH PHÂN CHIA BỘ PHÁI

Nói đến Phật giáo Bộ phái tức là chỉ cho Phật giáo hình thành bằng những dị chấp bất đồng, không kém phần rối ren của Phật giáo Tiểu thừa kể từ sau khi đức Thế Tôn vào niết bàn. Phạm vi của bài này, chúng ta không phải đi khảo cứu về sự thật lịch sử cũng như nguyên nhân và quá trình phân phái lúc bấy giờ, mà chỉ đúc kết lại quá trình nghiên cứu để trình bày một cách khái quát.

Quá trình phân chia bộ phái không phải là ngẫu nhiên, mà bắt đầu diễn ra từ sự khai triển các mối quan

hệ khác nhau trong nội bộ Phật giáo vốn đã hàm chứa sẵn tính chất khả dĩ phân chia. Đức Thích Tôn tùy theo căn cơ của chúng sanh mà nói pháp, do đó trên phương diện lý luận hay trên thực tiễn đều có những cách thức diễn bày khác nhau. Đó là nguyên nhân chủ yếu dẫn đến sự phân chia bộ phái. Cuộc kết tập kinh điển lần thứ nhất (ngũ bách kết tập) ở thành Vương Xá dưới sự chỉ đạo của phái khổ hạnh yếm ly, cấp cầu tự chứng. Phái này chấp chặt vào từng chi tiết nhỏ nhặt của giới luật, chán ghét nữ tánh và xem thường Bồ-tát đạo. Từ đó khiến cho Phật giáo về sau hình thành nên hai bộ phái lớn. Đa số các phái tuy chấp nhận Ngũ bách kết tập nhưng họ chỉ giữ nguyên những giới điều căn bản của luật học cùng với việc phát triển thuyết Bồ-tát đạo. Các cuộc tranh luận về việc lược bớt những giới điều không cần thiết, trong đó tranh cãi tám việc như Nội túc⁽¹⁾ nên khai hay không khai và cùng các truyền thuyết “*Ngoại giới kết tập*”, “*Di-lặc kết tập*” đều biểu hiện rõ sự phân hoá tư tưởng của các bộ phái. Giả sử đương thời có các cuộc kết tập khác nhau xảy ra thì điều ấy không thể có. Sau khi Phật nhập niết bàn khoảng hơn một trăm năm sau thì có mở cuộc “*Thất bách kết tập*” (cuộc kết tập gồm có bảy trăm Trưởng lão) tại thành Tỳ-xá-ly, nhưng cuộc kết tập này dẫn đến sự tranh chấp trong nội bộ Phật giáo

(1) Theo *Thiện Kiến Luật, Tỳ-bà-sa 1, Luật Tử Phân 45, Luật Ngũ Phần 50*, sau khi Phật nhập diệt 100 năm, Tỳ-kheo Bạt-xà-tư thuộc chủng tộc Bạt-kỳ đề xướng 10 việc hợp pháp trong đó như Nội túc sự..., đưa đến việc tranh luận trong giáo đoàn (dẫn theo *Từ Điển Phật Học Huệ Quang, Thích Minh Cảnh chủ biên, NXB TP. Hồ Chí Minh, Tập I, Tr.440*)

rất gay gắt. Đáng nói là nhóm Tỳ kheo Bạt-kỳ ở trung tâm phía Đông thành Tỳ-xá-ly (vùng hạ lưu sông Hằng) và nhóm Tỳ kheo Ấp-Ba-lợi ở trung tâm phía Tây (vùng thượng lưu sông Hằng, thuộc nước Ba-lợi-đa-đát-la mà trong Tây Vực Ký ngài Huyền Trang từng nói đến) ngay từ lúc đầu hiển nhiên là phân hoá thành hai bộ phái lớn. Tương truyền đương thời Đại chúng bộ cho rằng, ắt phải có cuộc kết tập lại. Nhưng ý kiến trên không được chấp nhận, từ đó phân thành hai bộ phái, mỗi bên tự kết tập cho mình; sự phân hoá giữa Thượng tọa bộ và Đại chúng bộ mới bắt đầu chia chẻ. Tuy nhiên, thời gian phân chia của hai bộ phái này lại còn rất chậm, mà đây là tiền thân của hai bộ phái đối lập về sau. Trong nội bộ của hai bộ phái này, trên tư tưởng lại cũng không có sự thống nhất, từng tập đoàn tư tưởng nhỏ dần dần phân thành các chi nhánh một cách rõ ràng. Thượng tọa bộ phân thành Phân biệt thuyết bộ và Thuyết nhất thiết hữu bộ cùng với Đại chúng bộ trở thành ba bộ phái. Ba bộ phái này làm thành một thế đứng chân vạc. Điều này bất luận là trên phương diện truyền thừa Luật học hoặc bất đồng của những luận điển, hoặc theo sự giải thích của người xưa đều có ba hệ thống lớn này. Sự phân chia của hai bộ phái Phân biệt thuyết và Thuyết nhất thiết hữu xảy ra vào thời đại vua Asoka. Ít lâu sau, từ trong Thuyết nhất thiết hữu bộ lại theo đà phân chia, thành lập nên Độc tử bộ. Như thế, hợp lại thành bốn bộ phái lớn của Phật giáo Tiểu thừa. Sự phân chia của bốn bộ

phái lớn này có quan hệ đến khu vực, văn hoá và ảnh hưởng cả người truyền thừa. Năm việc tranh luận của Đại Thiên⁽¹⁾ cũng xảy ra vào thời đại vua Asoka, nó cũng có vấn đề có liên quan đến sự phân chia của bốn bộ phái lớn này.

(1) Năm việc tranh luận của Đại Thiên được quy kết trong bài kệ như sau:

Dư sở dụ, vô tri	(Còn Bị dẫn dụ, còn sự không biết
Do dự, tha linh nhập	Còn điều hoài nghi, còn nhờ người khác
Đạo nhân thanh cố khởi	Chứng nhập Thánh đạo cũng nhờ âm thanh
Thị danh chân Phật giáo	Như thế gọi là Chân thật Phật dạy)

1. Dư sở dụ (Bị dẫn dụ): A-la-hán tuy không nằm mơ thấy hành dâm, nhưng còn phiền não và xuất tinh, hoặc bị ma vương đem tinh khí của người khác vấy bẩn vào y, làm như xuất tinh để phá hoại tâm thanh tịnh của hành giả.

2. Vô tri (còn sự không biết): Vô tri có 2 thứ: Nhiễm ô vô tri và Bất nhiễm ô vô tri, các vị A-la-hán không còn vô tri nhiễm ô nhưng vẫn còn vô tri bất nhiễm ô.

3. Do dự (còn điều hoài nghi): có 2 thứ là nghi Tùy miên và nghi Xứ phi xứ. Bạc A-la-hán chưa đoạn Xứ phi xứ, tuy là bậc thánh mà vẫn còn nghi hoặc.

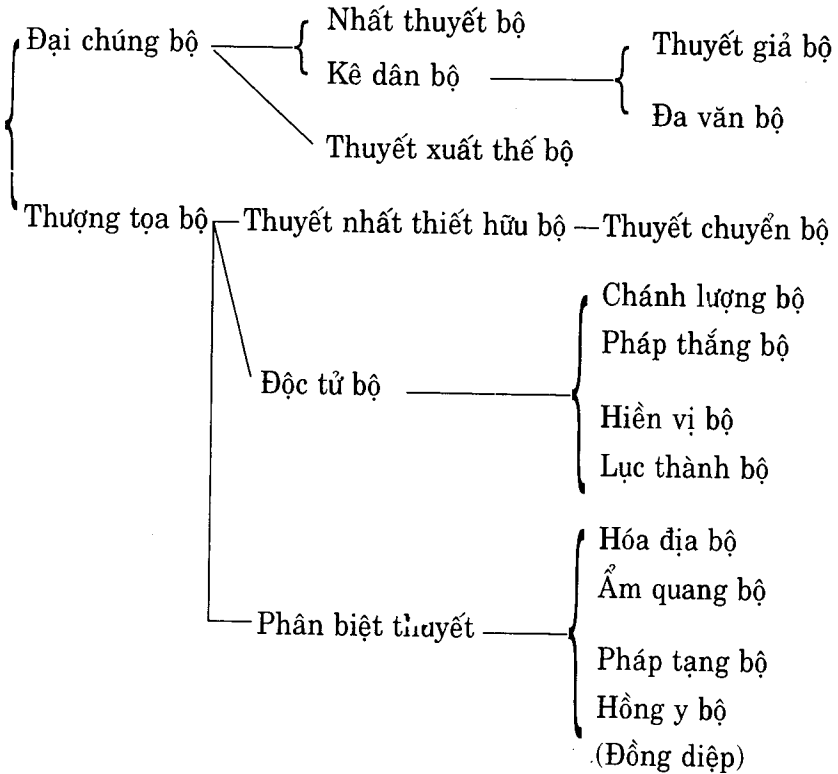
4. Tha linh nhập (được người khác giúp): A-la-hán phải nhờ sự ấn chứng của Phật mới biết mình đã chứng A-la-hán. Như Xá-lợi-phất là người trí tuệ đệ nhất. Mục-kiền-liên là người Thần thông đệ nhất v.v... cũng phải nhờ sự ấn chứng của Phật mới biết mình đã giải thoát.

5. Đạo nhân thanh cố khởi (chứng nhập Thánh đạo cũng nhờ âm thanh): A-la-hán là bậc tu tập nhiều đời nên khi sắp chứng đạo, nhân nghe Phật nói khổ, vô thường, vô ngã thì chứng nhập thánh quả. Như vậy trừ lời Phật nói ra mà có nhiều người hiện tại chứng quả, có nhiều người chán khổ, tự kêu hai tiếng "khổ thay!" mà chứng quả Thánh.

Theo quan điểm của Hữu bộ thì 5 việc của Đại Thiên đề xướng là phi Phật giáo, vọng ngữ, tà thuyết. Do đó đưa đến sự phân hóa giáo đoàn thành 2 bộ là Thượng tọa bộ và Đại chúng bộ

(Dẫn theo Từ Điển Phật Học Huệ Quang, Thích Minh Cảnh chủ biên, NXB TP. Hồ Chí Minh, Tập II, tr.1333-1334)

Đại chúng bộ phát triển tại vùng Đông Nam Ấn Độ, còn Độc tử bộ và Phân biệt thuyết bộ thì mở rộng tại vùng Trung Ấn và Tây Nam Ấn, Nhất thiết hữu bộ phát triển tại vùng Tây Bắc Ấn. Ở đây chỉ nói đến khu vực trọng tâm của họ giáo hoá chứ hoàn toàn không phải là phân chia ranh giới một cách tuyệt đối. Nếu chúng ta so sánh thì Phân biệt thuyết bộ có thể tiếp cận với giáo nghĩa nguyên thủy của Phật giáo; còn Đại chúng bộ thì giàu tính chất tượng tượng; Thuyết nhất thiết hữu và Độc tử bộ lại bị câu nệ vào các phương diện trên. Từ hai bộ phái căn bản này lại phân ra thành 18 bộ nhỏ hoặc còn nữa chứ không phải chừng ấy, phần nhiều là do bất đồng về kiến giải; bất đồng về kết quả quan sát của Phật giáo Đại thừa, đại loại là như trên vậy. Ở đây, việc phân chia của các phái cuối cùng cũng có nhiều truyền thuyết mâu thuẫn nhau, đem ra nghiên cứu và so sánh, nếu Đồng điệp bộ thuộc Phân biệt thuyết bộ, Chánh lượng bộ thuộc Độc tử bộ, chúng lại có sự liên quan đến truyền thuyết phân phái của Đại chúng bộ; còn Đại chúng bộ lại liên qua đến truyền thuyết phân phái của Thượng tọa bộ, như vậy mới tương đối chính xác và thích đáng hơn. Các phái nhỏ này tự phân thành từng học phái riêng biệt, vì vượt ra ngoài phạm vi nghiên cứu bản thân tôi, cho nên có thể trình bày so sánh theo quan điểm khách quan. Ở đây xin hệ thống lại thành một biểu đồ để có cơ sở nghiên cứu so sánh một cách chính xác và thỏa đáng hơn, trong đây chỉ lược bớt mà không nói.



II. SỰ PHÂN HOÁ VÀ XU THẾ CỦA THƯỢNG TỌA BỘ

Tư tưởng trọng tâm của Phật giáo Nguyên thủy là pháp Duyên khởi, là ba pháp ấn của Duyên khởi. “*Chư hành vô thường*” là thích ứng với phong tục khổ hạnh của Ấn Độ, tư tưởng này quả là mang ý vị yếm ly rất đậm nét. Nhưng pháp Duyên khởi trên phương diện lưu chuyển tức là nguyên tắc nhân quả tương tục của hai đế Khổ và Tập cũng chính là trên phương diện Sinh diệt vô thường. “*Chư pháp vô ngã*” chính xác là chỉ ra những nguyên tắc, phương pháp thực tiễn từ sự sanh diệt của

thế gian đạt đến tịch tịnh niết bàn; chánh kiến trong Bát chánh đạo cũng giống như vậy. Trong Phật giáo Nguyên thủy, khi nói về phương diện niết bàn tịch tịnh thì họ nói vô cùng đơn giản. Đúng như thế, đây là cánh giới của bậc thánh. Suy luận theo danh tướng thì dễ dàng mô phỏng qua hình nhi thượng học vậy. Tam pháp ấn này chính là ba tướng của chánh pháp, cũng chính là ba quá trình của người tu học Phật pháp. Quá trình phân chia và diễn biến của các học phái đời sau có sự liên quan đến việc phát huy nghiêng trọng về ba pháp ấn này. Ở đây, chúng ta khảo sát qua ba thời kỳ phát triển của Phật giáo cùng với thế đứng chân vạc của ba bộ phái của Phật giáo thời kỳ sau. Như vậy mới có thể thấy rõ một cách toàn vẹn. Nói rõ hơn nghiêng trọng về một pháp ấn nào đó trong ba pháp ấn để làm căn cứ lý luận, làm điểm xuất phát để khảo sát và thuyết minh, vì thế trên tư tưởng tự nhiên phân thành ba hệ thống. Ba hệ thống này thích ứng với trình tự phát triển của tư tưởng. Căn cứ vào Tam tạng giáo điển, thì vô thường là trung tâm luận của Tiểu thừa, tiến đến Cộng Đại thừa giáo tức là tánh không trung tâm luận của Đại thừa, lại tiến thêm một bước nữa là Bát cộng Đại thừa giáo tức là chân thường trung tâm luận của Nhất thừa. Trong mỗi thời đều có đủ cả ba hệ tư tưởng, nhưng mỗi tư tưởng là một trào lưu đặc trưng của thời đại đó. Nói đến Phật giáo thời kỳ sau, vô thường luận của phái Du-già (thuộc pháp ấn thứ nhất), tánh không luận của phái Trung quán (thuộc Pháp ấn vô ngã), chân thường luận của phái Kiên tuệ (pháp ấn Niết bàn tịch tịnh). Khảo cứu nguồn gốc sâu xa của ba tư tưởng này, mỗi bên đều thiên trọng về

một pháp ấn mà triển khai ra ba hệ thống tư tưởng bất đồng. Nhìn từ sự phát triển của Phật giáo, quan điểm Chân thường là một hệ tư tưởng khá nổi bật của thời đại, quan điểm Vô thường luận của phái Du-già lại có liên quan đến tư tưởng Vô thường của Phật giáo ở thời kỳ đầu, quan điểm Tánh không của phái Trung quán là sự tiếp nối của tư tưởng thời kỳ thứ hai. Giả sử chúng ta khảo cứu về ba trào lưu tư tưởng lớn này đến thời kỳ Phật giáo bộ phái, như thế tất nhiên quan điểm vô thường là tư tưởng chủ đạo; Quan điểm Tánh không luận cũng đã hình thành một hệ thống quy mô khá rõ ràng; Chân thường luận cũng đã có đầu mối. Chúng ta cần phải nghiên cứu sự quan hệ quá trình phát triển tư tưởng của bộ phái Phật giáo và Phật giáo Đại thừa, có thể khảo sát theo ba luận đề gồm Duy thức, Tánh không và Chân thường. Ba trào lưu tư tưởng lớn của Đại thừa tuy đều có sự quan hệ mật thiết lẫn nhau trên cả ba phương diện, nhưng mỗi bên lại có sự thiên trọng khác nhau. Ba trào lưu tư tưởng này chính là sự khai triển một cách cụ thể trong ba pháp ấn mà ra. Giống như Bản thức trong Duy thức học, sự biến hiện của chủng tử và tập khí, chúng đều có sự liên quan mật thiết với vô thường luận của duyên khởi lưu chuyển. Chúng ta nghiên cứu về sự liên quan của Phật giáo bộ phái với sự phát triển của tư tưởng Duyên khởi lưu chuyển, tuy không hẳn là phải nghiên cứu qua Duy thức luận, nhưng rất có thể thấy tư tưởng Duyên khởi lưu chuyển dẫn đường cho nền Duy thức học của Đại thừa Phật giáo. Lấy Vô thường luận của thuyết Duyên khởi lưu chuyển làm tư tưởng trọng tâm của Duy thức học, đây chính là chủ đề nghiên cứu của quyển sách này.

Sự phát triển và phân hoá của tư tưởng Phật giáo có quan hệ với vấn đề vô cùng quan trọng, đó là luân hồi trong nghiệp quả tương tục. Đây không phải là xu thế phủ nhận luân hồi trong ba đời của giới học thuật Ấn Độ đương thời. Ngoại trừ một số ít ngoại đạo tà kiến ra thì ở Ấn Độ thuyết luân hồi đã trở thành sự thật được giới học giả đồng tình chấp nhận. Vậy thì vấn đề này có khó khăn gì cần giải quyết hay không? Thông thường ngoại đạo muốn thuyết minh về vấn đề luân hồi trong ba thời gian, hẳn nhiên phải thiết lập nên một cái tự ngã thường tồn (linh hồn), khi có cái tự ngã thường hằng bất biến rồi mới có vấn đề người làm với người chịu. Từ kiếp trước đến đời hiện tại rồi từ hiện tại kéo về tương lai, giống như một người đi từ căn nhà này rồi vào một căn nhà khác. Vậy thì sự chuyển biến của loài trời người và các loài súc sanh khác nào là một diễn viên đang múa diễn trên sân khấu, lúc thì đóng vai vị Tiên, mang phong thái đạo mạo, lúc thì hoá trang thành vai kẻ ăn mày.

Đặc điểm giáo pháp của đức Thích Tôn như chúng ta đã bàn đến Chư hành vô thường được nói ở trong ba pháp ấn, do vô thường cho nên có khổ, là vô ngã. Hết thấy hiện tượng trên thế gian đều không ngừng biến hoá, không một vật nào có thể tồn tại trong tính chất bất biến cả. Như sanh mạng của con người từ lúc sanh cho đến lúc chết, tuy hiện thấy có sự an định tương đối trong một thời gian, nhưng thật ra nó cũng nằm trong phạm trù biến thiên dời đổi cả, không chỉ biến đổi trong từng năm tháng mà là biến đổi trong từng sát na với thời gian rất ngắn ngủi. Vì vậy thân ngã của tức uẩn ly uẩn mà

ngoại đạo chấp lấy, Theo quan điểm của Phật giáo thì đó là kiến chấp vô cùng căn bản, xuất phát từ sự điên đảo mà ra, cần phải phủ nhận sự tồn tại đó một cách triệt để. Tuy nhiên tất cả đều không ra ngoài quỹ đạo của tiến trình biến đổi, là khổ là vô ngã, nhưng đức Thích Tôn hoàn toàn không phủ nhận nghiệp quả duyên khởi của quá trình luân hồi trong ba thời gian, để chứng minh cho vấn đề này, Ngài thường lấy “ngọn đèn” và “dòng nước” để làm luận chứng rồi kiến lập nên sinh mạng quan là vô thường khác với ngoại đạo.

Đức Phật thường nói, Duyên khởi là giáo pháp vô cùng sâu sắc, khó có thể thông đạt hết được. Hàng đệ tử của đức Phật đối với nhu cầu tự hành hoá tha thì nhận thấy vấn đề Duyên khởi trong vô thường luận cần phải được giải thích rõ ràng. Vì vậy mà mọi người đều tiến hành khảo sát, lý luận theo hệ thống triết lý. Các hành vốn đã là sát na sanh diệt, vậy thì thân tâm trong đời hiện tại tạo nghiệp có liên quan gì đến thân tâm thọ quả ở đời sau hay không? Thọ nghiệp sớm đã tiêu mất còn lại thân tâm thọ quả lại không tạo nghiệp, nếu vậy thì làm sao thành lập được lý luận là “tự làm tự chịu”. Sự quan hệ giữa vấn đề luân hồi và giải thoát cũng lại như vậy, khó mà giải thích một cách logic rạch ròi được. Sự tiêu mất của sát na sanh diệt là nghĩa gì? Phải chăng là tiêu mất một cách triệt để hay sao? Giả sử diệt là sự biến mất như không còn gì cả, thế thì cái chẳng có gì ấy chẳng có tác dụng gì, vậy làm sao sanh khởi ra tất cả pháp ở đời vị lai? Giả sử nó vẫn còn tồn tại, đã còn tồn tại thì vì sao lại nói là diệt được? Nếu nói theo nghiệp lực thì nghiệp là

thường hay vô thường? Nếu nghiệp là vô thường thì vừa sanh ra đã diệt mất, vậy làm sao gọi là nghiệp lực trải qua trăm kiếp ngàn đời cũng không mất được? Nếu như cho nghiệp luôn tồn tại mãi mãi thì sao gọi là Chư hành vô thường? Nếu đúng là tồn tại thì nghiệp tồn tại ở đâu? Là bên trong hay bên ngoài? Là quá khứ hay hiện tại?

Theo sự nhậm trì của nghiệp lực tương tục qua ba thời gian này, khi quán sát thì đó chính là sanh mạng quan sinh động, và tự nhiên hiểu thấu được ý nghĩa thâm áo khó thấy khó biết của nó, tất nhiên phải lý luận, giải thích thêm. Giống như vấn đề ký ức ghi nhớ, cũng là một vấn đề rất được hàng đệ tử Phật chú ý đến. Quá trình từ nhân căn phát sanh ra thức, nhận biết được màu sắc xanh đỏ vàng tím. Nhưng nhân căn và nhân thức này cũng huỷ diệt trong từng sát na, căn thức của sát na sau không phải là căn thức nhận biết xanh đỏ của sát na trước. Như thế thì làm sao có thể ghi nhớ cái sắc được thấy của sát na trước? Điều này chính là nói đến sự sanh tồn trong một thời kỳ, ở trong sự biến hoá của tổ chức thân tâm chúng sanh, nó vẫn mang tính chất an định bất biến tương đối so với sự biến hoá đó, vì vậy nó có đủ khả năng ghi nhớ. Nhưng sức ghi nhớ được nói trong Phật pháp lại có khả năng ghi nhớ những việc lâu xa trong quá khứ? Thân tâm vốn dĩ đã hoàn toàn thay đổi thì làm sao ghi nhớ được? Như vậy, ký ức này cùng với sự nhậm trì của nghiệp lực là tương đồng chăng? Đây là những vấn đề rất nan giải và nghiêm trọng, cần nhanh chóng phải lý giải, thuyết minh một cách rõ ràng.

Trong hàng ngũ đệ tử Phật, một mặt là nghiên cứu thánh giáo của đức Phật khai thị, một mặt là căn cứ vào sự thể nghiệm cùng với tư duy biện chứng, vận dụng lý trí của mình và mỗi người nêu ra những ý kiến để giải quyết, nhưng do tư tưởng bất đồng, ý kiến của họ đề xuất quá thật chênh lệch quá nhiều, thậm chí là quá phức tạp và nhỏ nhặt. Nhưng nếu đem quy nạp tất cả tư tưởng của họ lại thì vẫn có cùng một khuynh hướng nhất quán, khuynh hướng ấy là họ đều lấy sự tồn tại hiện thực để làm điểm xuất phát của tư tưởng; từ sự suy luận gián đoạn đạt đến suy luận tương tục, từ chỗ hiển bày đến chỗ tiềm ẩn, từ chỗ thô thiển đến chỗ vi tế, từ chỗ sai biệt đến chỗ thống nhất, hoặc giả từ vô thường đến thường trụ, từ vô ngã đến hữu ngã. Các nhà tư tưởng này đều lý luận đến vấn đề tương tục, tiềm ẩn, vi tế, thống nhất, thường trụ và hữu ngã, từ đó họ đã kiến lập nên những thuyết “*Bất tức bất li*”, “*Bất đoạn bất thường*” mà không trái với chủ thuyết “*Chư hành vô thường*”. Vì thế họ đã khắc phục được mọi nan giải và nghiêm trọng đã nói ở trên. Nhưng ý kiến của họ đề xướng đều có sự liên quan đến Bản thức và chủng tử của Duy thức học. Giờ đây chúng ta nên căn cứ theo kiến giải của tư tưởng Duy thức làm tiên phong để phân biệt, nêu lại những kiến giải bất đồng của các bộ phái. Thuyết Nghiệp quả tương tục của Phật giáo Bộ phái, ở đây tuy không đi vào nghiên cứu cụ thể từng chi phái nhưng ít nhất cũng thấy rõ được bộ mặt thật của chúng.

Chương II

NGUỒN GỐC BẢN THỨC LUẬN

I. KHÁI QUÁT

Tế tâm tương tục là tiền đề của tư tưởng Bản thức trong Duy thức học. Nếu muốn lý giải được Tế tâm tương tục thì trước tiên phải nghiên cứu, khảo sát từ những thô thức gián đoạn. Chúng ta có thể đem hết thấy mọi hoạt động của tâm lý phân thành hai loại, đó là tâm vương và tâm sở. Tâm vương là chủ thể của tinh thần, tâm sở là dựa vào tâm vương để khởi lên tác dụng. Tâm vương cũng còn gọi là tâm, ý và thức, tuy mỗi tên gọi có một ý nghĩa khác nhau nhưng các bộ phái đều cho cả ba tên gọi ấy đều có thể dùng chung được. Sự sanh khởi tác dụng hiểu biết của tâm thức cần phải kinh qua rất nhiều điều kiện, trong đó điều kiện chủ yếu là phải có cơ cấu cảm giác (sáu căn) làm sở y, đối tượng nhận thức (sáu trần) làm sở duyên. Vì sự khác biệt giữa sở y và sở duyên nên thức phân thành sáu loại, tức là nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân và ý thức.

Căn cứ vào kinh nghiệm tự biết bình thường của thức, sáu thức là sanh diệt vô thường, là gián đoạn. Giống như trong lúc bị bất tỉnh hôn mê, hoặc trong giấc ngủ sâu

không mộng寐, chúng ta đều cảm nhận lúc ấy không có sự hoạt động của tâm thức. Trong thánh giáo lại nói, người đạt được Vô tướng định, hoặc Diệt tận định, Vô tướng thiên đều được gọi là vô tâm. Nhưng vô tâm này trong loài hữu tình phải được đức Thế Tôn xác nhận. Nhưng khảo sát theo một phương diện khác thì có những kiến giải hoàn toàn bất đồng. Hữu tình chính là loài có tình thức, không thể tách rời hai bộ phận hoạt động giữa tâm thức và sanh mạng trong một đối tượng hữu tình. Nói cách khác là hai yếu tố tâm lý và vật lý tạo nên loài hữu tình, cho nên không thể tách rời chúng ra được. Giả sử có loài hữu tình nào đó vô tâm, thử hỏi thân thể và tâm thức của hữu tình đó rời nhau hay sao? Nếu rời nhau há có khác với loài thảo mộc, cát đá hay người đã chết đâu? Phật giáo cho rằng, loài động vật là loài có tình thức và sanh mạng, không thừa nhận thảo mộc có tình thức, nếu như không nhờ vào mắt để nhận biết có tâm thức và không có tâm thức thì nhờ vào đâu để phân biệt được loài thảo mộc và loài động vật, loài nào có tâm thức, loài nào không có tâm thức? Loài nào có sanh mạng, loài nào không có sanh mạng? Trong kinh tuy nói Diệt thọ tướng là định vô tâm, nhưng cũng nói khi đạt được Định diệt thọ tướng thì *"thức không rời thân"* (thức bất ly thân); Cho nên loài có tình thức tức nhiên là có tâm. Khi hôn mê bất tỉnh thì tâm thức không hiển bày ra bên ngoài một cách rõ ràng, nhưng ý thức vi tế vẫn luôn tồn tại, chỉ do chúng ta không dễ dàng nhận ra nó mà thôi. Thuyết Tế tâm tương tục chính là bắt nguồn từ tư tưởng này mà triển khai thành.

Ở thời kỳ đầu, bất luận quan điểm của Đại chúng bộ hay Thượng tọa phân biệt hoặc Kinh bộ thí dụ, họ đều cho rằng thuyết Tế tâm này chính là phần vi tế của ý thức. Nhưng khi họ khảo cứu qua một thời gian lâu dài mới cùng nhau xác minh, nêu ra chủ trương ngoài sáu thức còn có tâm vi tế. Nhưng nguyên lai của thuyết Tế tâm cũng có cái khó khăn của nó: Phạm là thức hẳn phải có căn sở y và cảnh sở duyên. Đức Thế Tôn căn cứ theo sự bất đồng giữa y căn duyên cảnh mà lập nên sáu thức, điều này không chỉ là kinh điển Tiểu thừa nói mà ngay trong một phần kinh tạng Đại thừa cũng nói như thế. Như nói, ngoài sáu thức còn có tâm vi tế, vậy thì tế tâm ấy chẳng phải thức thứ bảy hay sao? Điều này hầu như trái ngược với văn nghĩa được nói rõ ràng trong thánh giáo. Cái sở y và sở duyên (căn và cảnh) của tế tâm cũng rất khó để thuyết minh. Cho nên thuyết Tế tâm của thời kỳ đầu đều cho rằng, nó là phần vi tế của ý thức. Về sau, căn cứ vào sự khai triển thuyết Tế tâm của đức Thích Tôn phát minh ra, cũng giống như Ý giới ở trong mười tám giới, chi thức trong các chi duyên khởi; Trên mặt lý luận dần được hoàn bị. Vì vậy ngoài sáu thức gián đoạn mới lập nên một thuyết Tế tâm độc lập thường hằng.

Tế tâm là cái thức có mặt khi thọ thai và khi mạng chung, nó là năng lực nắm giữ và bảo tồn căn thân, là cái có sự liên hệ giữa hai mặt trói buộc và giải thoát. Nó được thành lập là do nhu cầu của thuyết Nghiệp cảm duyên khởi, nó chính là bản chất của sanh mạng. Sự khám phá của bộ phái Phật giáo liên quan đến bản chất sanh mạng không hoàn toàn giới hạn ở quan điểm Tế

tâm, điều này không chướng ngại gì đối với việc trình bày một cách toàn diện về nó. Căn cứ vào kinh *A-hàm*, vốn là kinh điển đặc trưng của Phật giáo Nguyên thủy để khảo sát về tế tâm thì hiện tượng sanh mạng của chúng sanh chỉ là sự hòa hợp của hai yếu tố danh sắc hay còn gọi là năm uẩn, sáu giới mà thôi!

Các danh sắc ấy được hòa hợp và không ngừng chuyển biến sanh diệt, luân chuyển qua ba thời gian quá khứ, hiện tại và vị lai, hoàn toàn không có một thật thể nào hằng hữu bất biến, có thể nói nó vừa là người làm vừa là người chịu. Vì thế, vô thường luận của sát na sanh diệt được thiết lập ở trong thuyết Nghiệp cảm duyên khởi, nó trở thành một vấn đề vô cùng khó khăn. Trước sau không ngừng chuyển biến, vậy làm sao thiết lập được mối quan hệ của nó? Như vậy Tư tưởng của Phật giáo bị phân hoá cũng chính từ đó mà ra cả. Đại chúng bộ và Phân biệt thuyết hệ ở trong sự thống nhất tâm thức. Thuyết nhất thiết hữu bộ và Độc tử bộ ở trong Bồ-đặc-già-la của năm uẩn hòa hợp mà thiết lập nên tiến trình đi chuyển trước sau của nó. Theo lập trường của Phật giáo Nguyên thủy về “*danh sắc phục, danh sắc giải*” (tức là nói đến sự trói buộc hay giải thoát đối với danh sắc) thì đúng ra Ngũ uẩn thống nhất luận phải có phần thích đáng! Nhưng không thể phủ nhận vấn đề tâm thức đứng ở vị trí chủ động để lãnh đạo đối với sự trói buộc hay giải thoát ấy. Thế thì đứng trên phương diện tâm pháp xưa nay không gián đoạn để thiết lập nên trung tâm của nghiệp quả duyên khởi, nếu như họ không vượt ra ngoài phạm vi đáng có của mình thì tự thân họ cũng

có kiến giải rất trác tuyệt. Có thể nói Ngũ uẩn thống nhất luận là bình đẳng môn, còn Tâm thức thống nhất luận là thù thắng môn. Nhưng bện đến việc thống nhất như thế nào thì ý kiến lại bất đồng. Đối với tác dụng của năm ấm hòa hợp, thuyết Nhất thiết hữu bộ kiến lập nên giả danh ngã. Giữa mỗi một thật pháp lại không có sự liên quan với nhau, vì vậy sự hòa hợp tương tục của giả danh ngã mới có thể nói là di chuyển. Nhưng Độc tử bộ lại không thừa nhận như thế, đối với sự chuyển biến không ngừng của năm ấm họ lại phát hiện ra sự thống nhất trong nội tại, cho nên thiết lập ra chủ trương Bất khả thuyết ngã. Sự thống nhất của Hữu bộ cũng giống như từng lớp sóng chồng lên nhau, lớp trước kéo theo lớp sau rồi suy ra; Còn Độc tử bộ vẫn được xem là lớp sóng khởi đầu rồi chỉ ra sự thống nhất của nước biển. Cũng có thể nói rằng, một bên là sự tập hợp vô cơ còn một bên là sự thống nhất hữu cơ. Đối với lập trường tâm thức thống nhất thì nghĩa căn bản của Đại chúng bộ và Phân biệt thuyết bộ hầu như chưa có một luận thuyết nào nói cho rõ ràng. Về sau Kinh lượng bộ thuộc hệ Thuyết nhất thiết hữu bộ bám vào quan điểm giả danh tương tục của Hữu bộ để chọn ra thuyết Nhất tâm luận. Đại chúng bộ và Phân biệt thuyết bộ vẫn theo khuynh hướng Nhất tâm là thường và Ý giới là thường, đối lập với Nhất tâm luận của Kinh bộ. Hai tư tưởng này đều có cái khó của nó: sự thống nhất của giả danh tương tục là phương diện máy móc; thống nhất của mặt thường nhất là thuộc về Hình nhi thượng học, là tưởng tượng. Hai cực đoan này lấy thuyết Hư vọng duy tâm luận cùng với Chân thường

duy tâm luận của Phật giáo Đại thừa để khai triển rộng ra. Bất luận là đứng trên phương diện ngũ uẩn hay tâm vương, tâm sở, khi thuyết minh về sự thống nhất của ba đời thì chúng đều có sự liên quan mật thiết với nghiệp quả duyên khởi và cũng đều là tiền đề của Bản thức luận. Tuy dường như giữa Bồ-đặc-già-la và Bản thức không quan hệ với nhau, nhưng thực tế thì Bản thức là sự dung hợp của các tư tưởng ấy mà ra. Giống như A-lại-da thức trong Duy thức học có liên quan mật thiết với Như Lai tạng, thuyết Như Lai tạng và thuyết Bất khả thuyết ngã cũng có chỗ không thể phân chia được. Do đó, việc tìm hiểu nguồn gốc của Bản thức luận này cần phải nghiên cứu qua Bồ-đặc-già-la; cũng chính là phải nghiên cứu các loại sở y mà Phật giáo Bộ phái đã đề xuất ra.

II. ĐỘC TỬ BỘ VÀ TƯ TƯỞNG BẢN THỨC

Vấn đề các pháp vô ngã được giới Phật giáo thường bàn luận đến. Hệ thống học phái Tiểu thừa, tuy hoặc giả có khuynh hướng của Hữu ngã luận, nhưng họ dám xác minh và đề xuất về Hữu ngã luận, chiếm vai trò quan trọng bậc nhất đối với Phật giáo bộ phái thì đó phải là Độc tử hệ, một hệ phái thuộc Thượng tọa bộ. Độc tử bộ và các chi nhánh của nó như Chánh lượng bộ, Pháp thượng bộ, Hiền vị bộ, Mật lâm sơn bộ đều thiết lập ra thuyết Bồ-đặc-già-la bất khả thuyết. Bồ-đặc-già-la dịch ý là “*Số thủ thú*” tức là chỉ cho chủ thể không ngừng bị chiêu cảm trong năm nẻo luân hồi, nó vốn là tên khác của ngã. Nay họ lại thêm vào hai từ giản biệt Bất khả thuyết (không thể nói), đương nhiên thuyết Thần ngã của

ngoại đạo không thể sánh được. Trong luận *Câu-xá* đã từng bàn đến lý do mà Độc tử bỏ cho Bồ-đặc-già-la như sau: “*Nếu như xác định không có Bồ-đặc-già-la thì nói ai lưu chuyển trong sanh tử? Nếu tất cả chúng sanh đều không có ngã thể thì làm thế nào có thể nhớ biết được sát na sanh diệt của tâm đối với cảnh tương tự đã từng tiếp nhận trong quá khứ?... Nếu thật là vô ngã thì nghiệp đã hoại diệt, tại sao sanh quả báo trong đời vị lai?*”⁽¹⁾.

Trong luận Thành duy thức cũng có ghi giống như trên. Động cơ của phái này thiết lập nên thuyết Bồ-đặc-già-la là nhằm giải thích chủ thể của luân hồi và giải thoát, giải thích sự bảo trì nghiệp lực và kinh nghiệm, những giải thích đó đều xuất phát từ nghiệp cảm duyên khởi mà ra. Đức Thích Tôn cũng đã từng nói qua vấn đề ấy: “*Ta trước đây như thế nào! Như thế nào!*”. Do đó Độc tử hệ căn cứ vào giáo điển này để họ thiết lập ra Hữu ngã luận.

Từ những động cơ thiết lập này, chúng ta nhiều ít có thể biết đến nhiệm vụ của Bồ-đặc-già-la như thế nào, sau đây xin nói cụ thể hơn:

Thứ nhất, Bồ-đặc-già-la là chủ thể luân hồi kéo dài từ đời trước đến đời sau. Trong *Dị Bộ Tông Luân Luận* nói: “*Giáo nghĩa của Độc tử bộ và bốn tông giống nhau,(.....) Nếu như các pháp là Bồ-đặc-già-la thì không thể từ đời trước chuyển qua đời sau được. Vì các pháp nương vào Bồ-đặc-già-la mà có thể có sự di chuyển*”.

(1) Luận Câu Xá, phẩm Pháp Ngã quyển 30

Kiến giải của Độc tử bộ: Tâm vương và tâm sở là sát na sanh diệt. Căn thân thuộc sắc pháp, trong một thời gian tương đối nào đó tuy nó tồn tại tạm thời, nhưng rốt cuộc cũng phải theo một thời kì đến lúc mạng sống kết thúc thì phải hoại diệt. Ngay cả sơn hà đại địa cùng lăm cũng chỉ tồn tại tạm thời trong một kiếp mà thôi. Như thế thì thân tâm của hữu tình không có một pháp nào có thể từ đời trước chuyển qua đời sau. Đối với tư tưởng như thế thì hiện tượng tạo nghiệp chịu quả, luân hồi trong ba thời gian v.v.. đương nhiên không thể nương vào một pháp nào để thiết lập. Ý kiến của bộ phái này cho rằng, chỉ có Bồ-đặc-già-la mới có thể dung quán cả ba đời. Giống như Ta tạo nghiệp thì các nghiệp này cùng với ta phát sanh mối liên quan để rồi có sự lưu chuyển đến đời sau, như vậy cũng có thể nói nghiệp chiêu cảm ra quả báo đời sau.

Thứ hai, Bồ-đặc-già-la là năng úc; tức là cái khả năng ghi nhớ. Theo lập trường của Độc tử bộ, tất cả hiện tượng từng được thấy nghe, tuy cái thấy nghe đó thuộc về quá khứ nhưng ở trong tâm của chúng ta vẫn còn có khả năng nhớ ra, đồng thời biết được những gì chính mình đã từng thấy nghe qua. Ai có thể ghi nhớ được? Tâm thức năng tri thì sanh diệt trong từng sát na, tâm sau chẳng phải là tâm trước, vậy phải làm thế nào có thể giải thích hiện tượng ghi nhớ cái *"Tôi từng thấy, tôi từng nghe"*? Vì vậy, phái này nạn vấn thuyết Vô ngã luận rằng: *"Tại sao khác tâm mà thấy được tâm sau, tại sao khác tâm mà có thể ghi nhớ? Chẳng phải do thiên nhiên ban cho cái tâm để thấy được tất cả cảnh vật, tổ tiên ban cho cái ghi nhớ đó"*

sao?"⁽¹⁾. Như thế, họ đem chức vụ ghi nhớ ấy giao qua cho Bồ-đặc-già-la đảm nhiệm. Trong luận *Đại-tỳ-bà-sa* từng thuyết minh về việc đề xuất chủ trương ngã có khả năng ghi nhớ như sau: “*Độc tử bộ nói: Ta cho rằng có cái ngã có khả năng ghi nhớ những sự việc mình đã làm, trước là do tự thân thâm nạp, nay cũng tự nó lại nhớ ra*”⁽²⁾.

Thứ ba, Bồ-đặc-già-la là cơ sở của sáu thức sanh khởi: Sáu thức là thức nhận biết để nhận thức đối tượng, nó mang tính chất vô thường và gián đoạn. Tuy sáu thức không sanh khởi, nhưng căn thân không bị hoại diệt, vì vậy căn thân đó vẫn thuộc loài hữu tình, vậy thì ai tạo ra bản chất của sanh mạng? Quán sát như vậy, chúng ta không còn nghi ngại, từ hiện tượng nhận biết của tri thức mà suy luận đến nội tại, rồi phản ánh ra bản thể của sanh mạng. Dụng ý của các học giả thiết lập quan điểm Tế tâm trên đại thể cũng tương đồng. Lúc sáu thức gián đoạn thì Bồ-đặc-già-la vẫn tồn tại, do đó Bồ-đặc-già-la là nền tảng cho sáu thức sanh khởi. Nói rõ hơn là sự sanh khởi hoặc hoại diệt, gián đoạn hay tương tục của sáu thức đều nương vào đương thể của sanh mạng, tức Bồ-đặc-già-la, như thế mới tạo ra sự hoạt động. Tư tưởng này cộng thông với tư tưởng Hữu ngã của ngoại đạo ở Ấn Độ. Ngài Long Thọ cũng từng nói đến “*y ngã sanh thức*”⁽³⁾ của ngoại đạo. Luận Đại Thừa Thành Nghiệp cũng nói: “*Thể của ngã là thật có, nó làm nơi y chỉ cho sáu thức thân*”.

(1) Trích luận *Câu-xá*

(2) Luận *Đại-tỳ-bà-sa*, quyển 11

(3) Luận *Đại Trí Độ*, quyển 34

Đây tuy chưa nói rõ chủ trương của Độc tử hệ, nhưng lúc bài xích các luận thì phái này từng nói: *“lại chấp có ngã, trái với A-hàm nói: Tất cả các pháp vô ngã”*. Như vậy phái này đã nêu ra sự mâu thuẫn của thánh giáo để bài xích, công kích các luận khác, điều này có thể biết được đây là các học giả trong nội bộ Phật giáo, vậy chẳng phải Độc tử hệ thì còn ai?

Thứ tư, Bồ-đặc-già-la có thể khiến cho các căn như nhãn v.v.. được tăng trưởng. Ngài Thanh Mục giải thích rằng: *“Có luận sư nói: Ban đầu vì chưa có các pháp của nhãn nên có bản trụ. Vì có bản trụ nên các căn như nhãn v.v.. được tăng trưởng. Nếu không có bản trụ thì các căn như thân, nhãn v.v.. Nhờ vào đâu mà sanh ra và lớn lên?”*⁽¹⁾.

Bản trụ ở đây cũng là tên gọi khác của ngã, vì có sự hoạt động của bản trụ cho nên các căn như nhãn v.v.. mới có thể sanh trưởng. Chủ trương này ở trong Bát Nhã Đăng luận, Luận sư Thanh Biện nói rằng: *“Chỉ có Bà-tu-phát-đa-la (Độc tử) mới lập ra nghĩa như thế”*, có thể biết được, đây cũng chính là một thứ tác dụng trong Bát khả thuyết ngã của Độc tử bộ.

Từ mặt tác dụng của Bồ-đặc-già-la mà khảo sát, chúng ta thấy các ngài không nói đến Duy thức học trong Như Lai tạng mà chỉ chuyên nói về tư tưởng của bộ phái Du già, đây cũng là một cách nhìn đầy đủ và có sự nhất trí. Bản thức của phái Du-già chủ trương cũng nhằm giải thích chủ thể luân hồi tùy nghiệp mà cảm lấy quả báo

(1) Luận Trung Quán, phẩm Quán Bản Trụ, quyển 2

của nó (tức là ông chủ đi sau mà đến trước); nhờ vào sự chấp trì và huân tập của bản thức mới có thể bảo tồn những kinh nghiệm trong quá khứ, ghi nhớ một cách rõ ràng không bao giờ quên được. Bản thức là nơi y cứ cho sáu thức sanh khởi; do bản thức nhập thai mà danh sắc, sáu xứ v.v.. mới có thể tăng trưởng rộng lớn. Động cơ của việc thiết lập Bản thức và thuyết Bất khả thuyết ngã há chẳng phải có ý thú giống nhau hay sao? Thảo nào lại có người cho A-lại-da là biến tướng của Thần ngã.

Vấn đề Ngã được Độc tử bộ chủ trương rốt cuộc là chỉ cho cái gì? Nếu quán sát vỏ bọc bên ngoài thì vấn đề khó khăn của phái này là ngăn ngừa cái Thần ngã luận do ngoại đạo chủ trương, vì thế họ chọn lấy luận pháp song phi. Bộ phái này thường nói đến phi giả, phi thật, phi hữu vi, phi vô vi, phi thường, phi vô thường, phi tức uẩn, phi li uẩn, chỉ có thể nói đó là cái ngã không thể nói. Phương pháp lý luận này, trên phương diện từ ngữ biện luận, vốn đã chứa đựng sự khó khăn rồi, cho nên luận *Thành Duy Thức* vấn nạn rằng: “*Theo bất khả thuyết thì ngã hay chẳng phải ngã?*” Cũng chính là tìm thấy cái khuyết điểm này; đã nói tất cả đều bất khả thuyết, tại sao còn phải nói nó là bất khả thuyết? Nói ngã là bất khả thuyết chẳng? Độc tử bộ phân tất cả thành năm pháp tạng, ngã ở đây là bất khả thuyết tạng thuộc pháp tạng thứ năm. Như trong bộ luận *Thành Duy Thức Thuật Ký* ghi:

“*Độc tử bộ thành lập ngũ pháp tạng: Ba đời, Vô vi và Bất khả thuyết. Họ chấp là ngã, chẳng phải thường,*

chẳng phải là vô thường, không thể nói là hữu vi, không thể nói là vô vi"⁽¹⁾.

Họ đem tất cả pháp phân thành năm pháp tạng ⁽²⁾, đó là quá khứ pháp tạng, vị lai pháp tạng, hiện tại pháp tạng, vô vi pháp tạng, bất khả thuyết pháp tạng. Nếu đem so sánh ba đời hữu vi và vô vi với tư tưởng của Nhất thiết hữu bộ thì trên đại thể có sự tương đồng; chỉ có thêm cái bất khả thuyết tạng, mà bất khả thuyết tạng chính là bất khả thuyết ngã. Hữu vi là vô thường, vô vi là thường trụ, mà ngã thì ngược lại không thể nó là hữu vi hay vô vi, thường hay vô thường. Lý do là: giả sử ngã là vô thường thì sự luân hồi từ đời trước đến đời sau vẫn không thể kiến lập được. Nếu ngoại đạo chấp tức uẩn là ngã thì rơi vào lỗi đoạn diệt, cũng chính là do đây vậy. Giả sử là thường trụ thì cái ngã ấy phải tồn tại ngoài năm ấm vô thường này, đồng thời cũng không phải có sự sai biệt giữa thọ lạc và thọ khổ. Nếu ngoại đạo chấp ly uẩn là ngã thì mắc phải cái lỗi như vậy. Độc tử bộ thấy được điểm này mới cho ngã phi hữu vi, phi vô vi. Tuy chẳng phải năm uẩn của hữu vi, nhưng nó cũng

(1) Luận Thành Duy Thức Thuật Kỳ, quyển 1

(2) Độc Tử Bộ chia vũ trụ vạn hữu làm 5 tạng. Trong đó 3 tạng trước tập hợp các pháp Hữu vi, gọi là Tam thế tạng hoặc Hữu vi tụ; Vô vi tạng còn gọi là Vô vi tụ, là tập hợp các pháp vô vi; Bất khả Thuyết tạng còn gọi: Phi nhị tụ, tức tập hợp các pháp chẳng phải Hữu vi, chẳng phải vô vi. Bởi vì Độc tử bộ cho rằng Ngã chẳng tức uẩn, chẳng ly uẩn, là thật có, nên bị Trung Luận, luận Thành Thật, luận Câu-xá, luận Thành Duy Thức bài bác. Các ngài Trí Khải, Pháp Tạng... đều cho đó là ngoại đạo lợi dụng Phật pháp.

(Dẫn theo Từ Điển Phật Học Huệ Quang, Thích Minh Cảnh chủ biên, NXB TP.Hồ Chí Minh, Tập II, Tr.2990)

không thể tách rời ngũ uẩn mà tồn tại một cách độc lập được. Từ đó bộ phái này nêu ra một ví dụ giữa lửa và củi, không thể nói củi là lửa, càng không thể nói lia củi mà có lửa được. Lối lập song phi của phái này khiến cho người ta rất tự nhiên nghĩ đến có một thật thể của Hình nhi thượng không rời năm uẩn. Điều này trong phẩm Phá ngã của luận *Câu-xá* có ghi tương đối rõ ràng:

“Độc tử bộ chấp có Bồ-đặc-già-la, thể của nó cùng với uẩn không phải là một cũng không phải là khác... cái Bồ-đặc-già-la của tôi nêu ra không phải như cái thật có và giả có của ngài nêu ra.(...) Điều này giống như người thế gian nương vào củi mà lập nên lửa, có nghĩa là chẳng phải rời củi mà lập có lửa, củi và lửa chẳng phải là một cũng chẳng phải là khác (...). Thế nên không thể lia uẩn mà lập nên Bồ-đặc-già-la, song Bồ-đặc-già-la cùng với uẩn chẳng phải một cũng chẳng phải khác”⁽¹⁾.

Thuyết Ngũ pháp tạng trong kinh Bát-nhã từng nói đến, Bồ tát Long Thọ cũng thường dùng: “Thứ nhất hữu vi pháp, hai là vô vi pháp, ba là bất khả thuyết pháp” để thu tóm tất cả pháp. Tư tưởng Đại thừa chân không trong kinh luận Đại thừa cùng với tư tưởng của Độc tử bộ có quan hệ mật thiết với nhau. Trong hệ thống chân không của Bát-nhã không thể nói là pháp mà là chư pháp thắng nghĩa chân đế, rốt ráo không tánh. Có người nói: Cái Bất khả thuyết ngã của Độc tử bộ là căn cứ vào Ngũ pháp tạng của Bát-nhã mà thiết lập thành, nhưng họ hiểu nhầm Thắng nghĩa không tánh là ngã.

(1) Luận *Câu-xá*, quyển 29

Lại có người nói: Ngũ pháp tạng của kinh Bát-nhã là nguồn gốc sâu xa đối với Độc tử bộ, nhưng trên phương diện thuyết minh thì tương đối sâu sắc và chính xác hơn. Không cần phải hỏi ai ảnh hưởng ai, tóm lại Bất khả thuyết ngữ có liên quan đến Thắng nghĩa không tánh của Bát-nhã, không chỉ liên quan đến Bát-nhã mà còn liên quan đến thuyết Như Lai tạng được mệnh danh là Phật tánh của kinh *Đại Bát Niết Bàn*, Phật tánh ấy chính là chân ngữ. Chân ngữ này không giống với thần ngữ của ngoại đạo chấp (cho nên nói vô ngữ), là đại ngữ của “*Bất tức sáu pháp, (giả ngữ với năm uẩn) và bất ly sáu pháp*”. Phật tánh chân ngữ này có sự liên quan mật thiết với quan điểm Bất khả thuyết ngữ của bất tức ngũ uẩn bất ly ngũ uẩn trong Độc tử bộ, đó là điều không ai có thể phủ nhận được. Chúng ta lại đem tổng hợp tư tưởng của hai bộ kinh *Đại Bát-nhã* và *Đại Niết bàn* lại thì thấy được rằng: kinh Bát-nhã tuy lấy Bất khả thuyết tạng làm Thắng nghĩa không tánh, nhưng theo phái Chân thường luận, Thắng nghĩa không tánh này không phải giải thích là Như Lai thật tánh hay sao? Nếu như từ thật tánh của pháp không mà được hiển lộ để lý giải thì chúng ta thấy rằng, Trung đạo đệ nhất nghĩa cùng với Phật tánh rốt cuộc là một mà lại hai, hai mà lại một. Tiến thêm một bước nữa, Bất khả thuyết ngữ không chỉ có quan hệ với chư pháp thật tánh của Đại thừa, nếu như chúng ta chấp nhận liên tưởng đến câu kinh văn : “*Ngã thuyết Như Lai tạng, dĩ vi A-lại-da*”⁽¹⁾ (Tôi nói Như Lai tạng bởi chính là thức A-lại-da). Như

(1) Trích kinh *Mật Nghiêm*, quyển hạ

vậy Bất khả thuyết ngã còn liên quan đến thức A-lại-da, điều này đương nhiên chúng ta phải chú ý đến không thể xem nhẹ được!

III. THUYẾT NHẤT THIẾT HỮU BỘ VỚI TƯ TƯỞNG BẢN THỨC

1. Thắng nghĩa Bồ - đặc - già - la của Thuyết chuyển bộ

Dị Bộ Tông Luận nói: Theo Kinh lượng bộ chủ trương có uẩn có khả năng di chuyển từ đời trước đến đời sau, cho nên còn gọi là Thuyết chuyển bộ. Theo truyền thuyết ở Tích Lan, Kinh lượng bộ xuất sanh từ Thuyết chuyển bộ, hoàn toàn không phải là một phái. Thuyết chuyển bộ và Kinh lượng bộ thời kỳ sau, trên mặt tư tưởng đúng là có khoảng cách rất lớn. Các bậc cổ đức tuy nói hai tư tưởng này cùng chung một bộ phái, nhưng cũng phân biệt hai khuynh hướng rõ ràng, đó là do quan niệm theo nghĩa căn bản và quan niệm theo nghĩa chi tiết trong Kinh bộ. Kinh bộ theo nghĩa căn bản chính là Thuyết chuyển bộ, ban đầu nó xuất sanh từ Hữu bộ, tức là quá trình chiết trung giữa Hữu bộ và Độc tử bộ, họ cũng lập nên thuyết Thắng nghĩa Bồ-đặc-già-la. Phái theo nghĩa chi tiết là xuất sanh từ Kinh bộ thí dụ sự, thời gian thành lập của phái này hơi muộn, khoảng thế kỷ thứ hai sau Tây lịch, phái này bỏ Bồ-đặc-già-la mà chuyển hướng theo xu thế Phân biệt thuyết bộ.

Thuyết chuyển bộ của Kinh lượng theo nghĩa căn bản, lập nên Thắng nghĩa Bồ-đặc-già-la, như trong *Dị Bộ Tôn*

Luân Luân nói: “*Phái Kinh lượng bộ này đồng nghĩa với Bản tông (.....). Cháp có Thắng nghĩa Bồ-đặc-già-la*”.

Thắng nghĩa Bồ-đặc-già-la chỉ ghi một cách đơn giản như thế thôi; đương nhiên không dễ dàng hiểu được chân tướng của nó. Theo *Tôn Luân Luận* nói nó còn có giáo nghĩa “*Nhất vị uẩn*”, điều này chúng ta nên nghiên cứu một cách tổng hợp và sẽ trình bày ở đoạn sau. *Dị Bộ Tông Luân Luận* ký của Ngài Khuy Cơ có giải thích đến sự liên quan của Thắng nghĩa Bồ-đặc-già-la rằng:

“*Có thật pháp ngã có thể chuyển dịch từ đời trước đến đời sau,(...) nhưng vì quá vi tế, khó có thể khái niệm được, tức là thật ngã. Điều này không giống với chủ trương chẳng phải tức uẩn, ly uẩn của Chánh lượng bộ v,v.. Ngoài uẩn đương nhiên có biệt thể*”.

Theo ý nghĩa này thì Bồ-đặc-già-la chính là thật pháp ngã của tự thể các pháp chân thật. Đã không phải ngoài uẩn riêng có biệt thể, thì đúng là tức uẩn vậy! Tự thể của các pháp hẳn có thể gọi là thật pháp ngã, nhưng ngã ấy mỗi một sai biệt nhau, có thể lập nên thắng nghĩa ngã thống nhất không? Điều này ngài Khuy Cơ giải thích vẫn còn những chỗ phải bàn bạc thêm.

2. Quan hệ giữa Giả danh ngã của Hữu bộ và Bất khả thuyết ngã của Độc tử bộ

Nhất thiết hữu bộ cũng từng nói đến Hữu ngã. Như trong luận ghi:

“*Ngã có hai loại đó là Pháp ngã và Bồ-đặc-già-la ngã. Người thuyết pháp giỏi chỉ thuyết Thật có pháp*

ngã, pháp tánh thật có nên thấy như thật thì không gọi là ác kiến⁽¹⁾.

Danh từ Nhất thiết hữu bộ là căn cứ theo thuyết Tam thế thật hữu mà đặt tên. Nếu đem giải thích thì tất cả những gì đã sanh đã diệt là thuộc về quá khứ, chưa sanh chưa diệt là thuộc về vị lai, đã sanh chưa diệt là thuộc pháp hiện tại. Ba khoảng thời gian này là chia theo sự hiện khởi của pháp thể dẫn sanh tác dụng của tự quả và sự ngưng diệt của tác dụng mà phân biệt. Sanh diệt chỉ là sự khởi diệt của tác dụng. Nói đến pháp thể, nó tồn tại trong đời vị lai, hoàn toàn không do sự sanh khởi của tác dụng mà sanh ra, cho nên nói vị lai pháp là thật hữu. Quá khứ cũng tồn tại như thế, cũng không do sự ngưng diệt của tác dụng dẫn đến tiêu diệt, cho nên nói quá khứ pháp là thật hữu. Theo lập trường của thuyết Tam thế thật hữu thì đời vị lai nó vốn đã đầy đủ hết thấy các pháp vô lượng vô biên. Do pháp hiện tại mà dẫn sanh ra tác dụng của tự quả, khiến cho bất cứ pháp nào trong đời vị lai, chỉ trong sát na sanh khởi mà dẫn sanh tác dụng của tự quả, đây gọi là từ vị lai đến hiện tại. Hiện tại chỉ có một sát na, trong một sát na ấy tác dụng sẽ bị ngưng hoạt động để rồi hoại diệt; Pháp thể sau khi tác dụng ngưng diệt rồi thì gọi là pháp quá khứ, đây gọi là từ hiện tại đến quá khứ. Điều này giống như trong một ngôi nhà có rất nhiều người ở, những người này mỗi một cùng nhau đi qua một hành lang ngắn là đến một ngôi nhà khác. Lúc đang đi trên hành lang tức là đang trong hiện tại, những người chưa đi qua hành lang này tức là

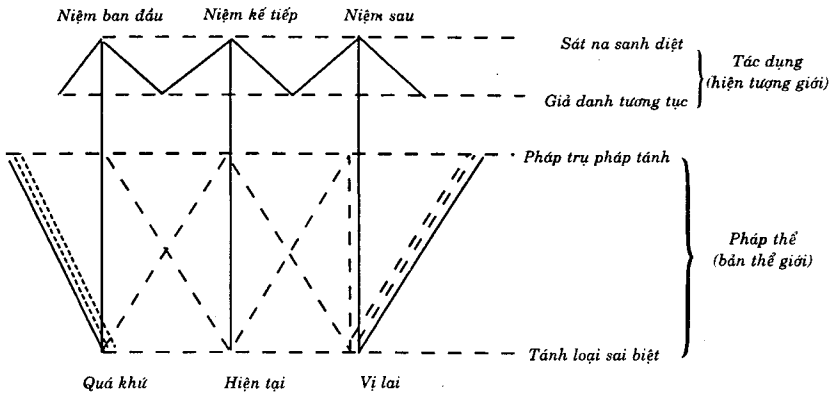
(1) *Luận Đại-tỳ-bà-sa* quyển 9

thuộc vị lai, người đã đi qua hết hành lang rồi thì thuộc về quá khứ.

Tóm lại, thuyết Tam thế quán của Nhất thiết hữu bộ là chỉ riêng tác dụng sanh khởi và hoàn diệt mà kiến lập nên. Khi các pháp đang sanh khởi chưa diệt thì nó tồn tại trong hiện tại. Từ sự tồn tại của cái hiện thực mà suy luận đến sự tồn tại của cái chưa sanh chưa diệt, và đã sanh đã diệt rồi kiến lập nên cái thật hữu của quá khứ và vị lai. Cho nên họ thường nói pháp quá khứ và vị lai là đồng loại với hiện tại. Tất cả các pháp quá khứ hay vị lai đều có sắc, thanh, hương, vị, xúc v.v.. tất cả đều giống nhau.

Đứng trên tự thể của các pháp để quán sát thì chúng ta thấy rằng, tất cả các pháp mỗi một sai khác, nhưng tự tánh thường trụ của nó thì không biến đổi, và ngay cả giữa pháp này với pháp kia cũng chẳng có liên hệ gì. “Mỗi một pháp đều trụ trong tự tánh” là chân thật hữu, vì thế nên Nhất thiết hữu bộ lại căn cứ vào đó mà lập nên Thật pháp ngã. Nếu khảo sát từ sự tác dụng hiện khởi của các pháp thì khi mỗi một pháp sanh khởi nhất định phải nhờ vào lực dụng của các pháp trong thời gian trước cùng với các pháp đồng thời để làm duyên mới có thể sanh khởi. Sau khi đã sanh khởi rồi, nó tiếp tục dẫn sanh ra pháp vị lai. Sự sanh khởi của lớp trước dẫn sanh lớp sau, làm thành một chuỗi xuyên suốt tương tục và giống nhau, dòng sanh diệt tương tục này phải ở trong sanh mạng của hữu tình mới có sự

biến hoá, mới có sự liên hệ giữa sanh mạng này với sanh mạng kia. Thông thường mọi người không thể lý giải được sự sanh diệt trong từng sát na, sát na của lớp trước khác với sát na của lớp sau, vì thế họ chấp trong sự tương tục của thân tâm có một cái tự ngã thường hằng hiện hữu, đây đúng là lối nhận thức điên đảo, là căn bản sanh tử, và đây cũng chính là Bồ-đặc-già-la. Thực tế thì chẳng có Bồ-đặc-già-la ngã nào cả, mà chỉ là sự nhận biết sai lầm của ngã kiến mà thôi. Trong sự tương tục của thân tâm, tuy không có dòng một Bồ-đặc-già-la chân thật, nhưng theo quan hệ hòa hợp tương tục của các pháp thì cũng có thể giả gọi là Bồ-đặc-già-la. Dựa vào Bồ-đặc-già-la giả danh này mới nói có dòng sanh mạng lưu chuyển từ đời trước đến đời sau. Bồ-đặc-già-la giả danh này nương vào sự hòa hợp của năm uẩn thật hữu mà giả nói, hoàn toàn chẳng phải tồn tại một cách chân thật. Đến đây, chúng ta có thể tổng kết tư tưởng của Hữu bộ, tư tưởng này chính là cái đương thể của chư pháp thật hữu, là pháp thật ngã, là chân thật hữu. Đối với sự tác dụng sanh khởi của các pháp (thân tâm của hữu tình) hòa hợp tương tục mà nói thì có thể giả gọi là Bồ-đặc-già-la. Giả sử chấp cái ngã là thật có thì xem ra cần phải nói “*chư pháp vô ngã*”. Sau đây là biểu đồ quá trình hoạt động của pháp thể và tác dụng trong ba thời gian quá khứ, hiện tại và vị lai:



Tiến thêm một bước, chúng ta nghiên cứu về sự đồng dị của tác dụng và pháp thể của phái này, các học giả của Hữu bộ sẽ trả lời rằng, tác dụng và pháp thể không phải là một cũng không phải là khác. Có lúc pháp chỉ có thể mà không có dụng (quá khứ và vị lai), cho nên không thể nói là một; thế nhưng nó có tác dụng dẫn sanh tự quả, tức là nương vào pháp thể để hiện khởi, cho nên cũng không thể gọi là khác được. Giới học giả của Hữu bộ cũng không thể không sử dụng luận pháp song phi này. Trong *Thuận Chánh Lý Luận* đã khai triển rất tỉ mỉ về vấn đề nhất và dị của thể và dụng như sau:

“Ta thừa nhận tác dụng là pháp sai biệt, nhưng không thể nói tác dụng khác với pháp thể. (...) pháp thể tuy trụ, nhưng khi gặp phải duyên khác hoặc lực dụng của pháp nhĩ thì ngay trên pháp thể, tác dụng sai biệt sẽ hiện khởi; trước đây vốn không nay lại có, có rồi lại không, tự tướng của pháp thể vẫn thường hằng như cũ (...) thể tướng không khác, nhưng tánh loại của các pháp hoàn toàn sai khác. Thể tướng và tánh loại chẳng phải khác mà cũng

chẳng phải là một, cho nên tự tướng của các pháp hữu vi thường hiện hữu, lại có công năng lúc khởi lúc diệt. (...) Tác dụng sai biệt trong hiện tại không khác với pháp, không khác với thể; cũng chẳng phải là tác pháp, vì có khi có hữu thể mà lại không có tác dụng” (1).

“Thể và dụng tuy không có biệt thể nhưng lại có sai biệt; nghĩa là khi các duyên hòa hợp thì có thể khiến cho pháp thể có sự phân vị khác nhau mà sanh khởi. Sự sanh khởi sai biệt ấy không khác với pháp thể, cho nên là giả nói pháp thể ấy sanh khởi. Căn cứ theo ý nghĩa này nên có bài kệ tụng như sau:

*Từ các duyên mới có
Có này là tục đế
Sanh và Thể không khác
Có này là thắng nghĩa” (2)*

Trong văn luận nói rất rõ ràng, pháp thể cùng với tác dụng chẳng phải một cũng chẳng phải khác. Tuy nói như vậy, nhưng trên thực tế thì xem trọng phương diện chẳng phải một. Khi bàn đến pháp hữu trong ba đời thì họ luôn cho rằng ba đời này phải ở trong tác dụng của pháp; y theo sự khởi diệt của tác dụng mà nói pháp hữu ba đời khác nhau, nhưng pháp thể chung quy là tự tánh thường trụ.

Lý giải về chủ trương của Hữu bộ xong, đến đây chúng ta tìm hiểu qua học thuyết của Độc tử bộ thì tương đối khá dễ dàng hơn. Ba đời của pháp hữu vi và vô vi của

(1), (2) Thuận Chánh Lý Luận, quyển 52

Độc tử bộ đại để là giống với Hữu bộ. Hai bộ phái này chỉ bất đồng quan điểm Bất khả thuyết ngữ. Vì sao phái này lập ra Thuyết bất khả thuyết ngữ? Điều này trong *Dị Bộ Tôn Luận Luận* nói:

“Chủ trương của Độc tử bộ đồng nghĩa với Bốn tông, có nghĩa là Bồ-đặc-già-la chẳng phải tức uẩn ly uẩn, chỉ nương vào uẩn xứ giới mà giả khái niệm ra tên đó”.

“Dựa vào uẩn xứ giới mà giả khái niệm ra tên này”, ngài Khuy Cơ giải thích như sau: Thế gian cho mắt là ngữ, thân là ngữ, đây chỉ là y theo pháp uẩn xứ giới mà giả lập ra. Trên thực tế, tuy không phải lìa uẩn mà có ngữ, nhưng cũng không phải ngữ là năm uẩn, bởi nó có tự tánh riêng của nó. Ngài lý giải rằng, đem cái “*giả khái niệm ra cái tên*” xem thành Bồ-đặc-già-la giả danh. Ngoài giả danh ngữ ra còn có cái Bất khả thuyết ngữ khác nữa. Thật ra, lập trường của Độc tử bộ không có sự cách biệt như thế. “*Dựa vào uẩn xứ giới mà giả khái niệm ra tên*” chính là nói Bất khả thuyết ngữ. Nhưng làm sao nhận biết được? Như trong luận *Câu-xá* ghi:

“Chỉ có thể nương vào các uẩn hữu chấp thọ được bao hàm trong đời hiện tại mà lập nên Bồ-đặc-già-la”.⁽¹⁾

Bất khả thuyết Bồ-đặc-già-la của Độc tử bộ vốn có ba thứ để an lập, trong đó quan trọng nhất là nương vào năm uẩn của thân Hữu tình ngay trong hiện tại mà kiến lập, điều này đã được giải thích rất rõ ràng rồi. Thứ đến là nương vào các uẩn chấp thọ thuộc đời hiện tại mà kiến

(1) Luận *Câu-xá*, phẩm Phá Ngữ, quyển 29

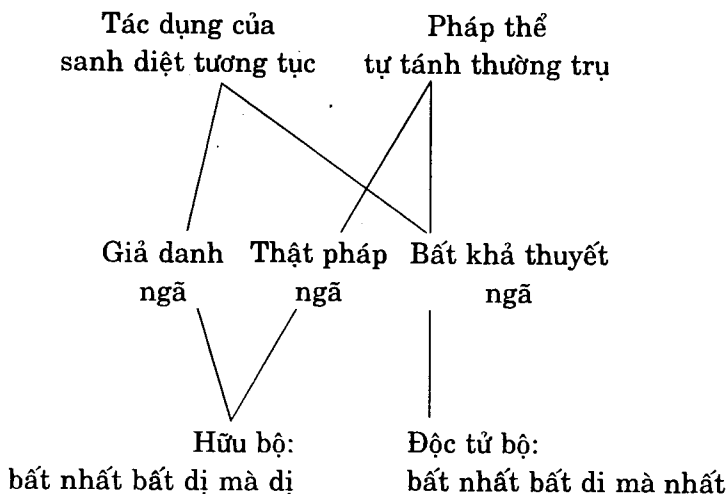
lập nên Bồ-đặc-già-la, điều này há chẳng phải “Dựa vào uẩn, xứ và giới mà giả khái niệm ra tên” của Dịch Bộ *Tôn Luận Luận* nói hay sao? Cái ngã giả đặt tên ấy chính là Bất khả thuyết ngã, điều này đối với chủ trương của các học giả trong tư tưởng huân nhiễm thuộc Hữu bộ, đúng là tương đối khó hiểu. Phái Hữu bộ lý giải: phân tích sắc pháp đến mức độ cực vi, còn phân tích tâm pháp đến sát na, nhưng cái tự thể của nó vẫn còn tồn tại, đây là pháp thật hữu. Thứ ba là nương vào tổng tướng, hợp nhất tướng của pháp thật hữu được hòa hợp để phân tích thêm, nếu như lìa chỗ y cứ của thật pháp thì không có tự thể, đây là pháp giả có. Cho nên đã có tự thể thì không phải là giả, mà đã giả có thì lại không có tự thể. Tuy đối với thuyết Thật hữu và Giả hữu, họ không thể nói chúng là một hay khác, thực ra họ đứng trên quan điểm sai biệt để lý giải về cái giả hữu và cái hữu thể. Luận sư Thế Thân cũng từng căn cứ theo tư tưởng này, trong phẩm phá ngã của luận *Câu-xá*, Ngài đã gạn hỏi Độc tử bộ rằng; nói Bất khả thuyết ngã là thật hữu chăng? Hay là giả hữu? Nhưng câu trả lời của Độc tử bộ thì hoàn toàn không nói là giả hay thật, mà họ nói:

“Bồ-đặc-già-la do tôi lập ra chẳng giống như thật hữu hay giả hữu mà Ngài đã nêu, chỉ có thể nương vào các uẩn chấp thọ thuộc đời hiện tại nên lập ra Bồ-đặc-già-la”. Có nghĩa rằng: Tôi nói Bồ-đặc-già-la hoàn toàn không giống với vấn đề thật giả mà ngài nêu ra, mà có thể nói nương theo năm uẩn ở trong thân để kiến lập ra Bồ-đặc-già-la. Vậy thì tư tưởng giả hữu và thật hữu này

đối với Hữu bộ và Độc tử bộ ai đúng ai sai? Vấn đề này chúng ta không nên bàn cãi; có thể nói rằng đối với tư tưởng thật hữu và giả hữu họ đều có sự bất đồng. Căn cứ theo uẩn, xứ, giới mà an lập, như vậy xem ra Hữu bộ chấp là giả hữu, không có tự thể. Giả sử có tự thể thì không thể nói nương vào uẩn xứ giới mà giả khái niệm ra được. Ý kiến của Độc tử bộ là: “*Bốn vi hòa hợp thì có trụ pháp, năm ám hòa hợp thì có nhân pháp*”⁽¹⁾, cho dù nương vào sự hòa hợp ấy mà tồn tại, nhưng vẫn không ngại có tự thể của nó. Như ví dụ lửa và rơm đã cho ta thấy được vấn đề thuyết minh chẳng phải một mà cũng chẳng phải khác của năng y và sở y này. Căn cứ vào sự phán xét của các bậc cổ đức: Lập trường của Hữu bộ là giả vô thể, còn Độc tử bộ chủ trương là giả hữu thể. Hữu bộ chỉ thừa nhận lập ra Bồ-đặc-già-la nhưng Độc tử bộ lại kiến lập nên quan điểm Bất khả thuyết ngã. Sự chia rẽ tư tưởng là ở đây vậy. Thuyết Bất khả thuyết ngã của Độc tử bộ cùng với thuyết giả danh Bồ-đặc-già-la của Hữu bộ đều cùng thiết lập trên sự hòa hợp của năm uẩn mà ra, nhưng hai tư tưởng lại đối lập lẫn nhau. Sở dĩ có sự đối lập là ở chỗ nhất và dị của thể và dụng. Cả hai bộ phái đều chủ trương bất nhất bất dị, nhưng hữu bộ chung quy là xem trọng ở vấn đề bất nhất. Thuyết giả danh ngã của Hữu bộ được thiết lập trên sự tương quan lẫn nhau của năm uẩn hiện tại và sự quan hệ tương tục tương tợ giữa quá khứ đến vị lai. Thuyết giả ngã này được lập ra là dựa vào thuyết sự tác dụng của các pháp không lia

(1) Luận Đại Trí Độ, quyển 1

thật thể mà hiện khởi. Nếu nói thẳng về tự thể của các pháp thì có thể nói ba đời nhất như. Nếu mỗi một pháp đều thường trụ trong tự tánh, thì không thể kiến lập Bồ-đặc-già-la mà chỉ có thể nói có thật pháp ngã. Độc tử bộ tuy cũng căn cứ vào các uẩn để an lập, nhưng không đơn thuần là chỉ thiết lập đối với tác dụng của năm uẩn hòa hợp. Tác dụng khởi diệt của năm uẩn không thể chuyển từ đời trước đến đời sau được. Bất khả thuyết ngã của Độc tử bộ thì cho rằng, có thể chuyển từ đời trước đến đời sau, nhất định phải nương vào pháp thể tác dụng nội tại của các pháp mà kiến lập nên, không lìa sự tác dụng của pháp thể. Tuy có sự biến hoá nhưng pháp thể vẫn hằng tồn tại, và vẫn có sự di chuyển. Hữu bộ lại xem trọng về phương diện bất nhất, trên tư tưởng từ thể khởi dụng mà lập nên cái giả ngã. Độc tử bộ lại thiên trọng về phương diện bất dị, đứng trên lập trường thâm dụng về thể mà lập ra thuyết Bất khả thuyết ngã. Giả lập của Hữu bộ chỉ y theo tác dụng trước mắt cho nên không thừa nhận là hữu thể. Giả lập của Độc tử bộ là đối với từ thể tức dụng trước mắt, đương nhiên có thể nói là hữu thể. Giống như Bất khả thuyết ngã của Độc tử bộ là cảnh giới sáu thức (thấy trong *Câu-xá* luận) cũng chính là dựa vào đối tượng được nhận thức của sáu thức, không lìa năm uẩn khởi và diệt mà biết được Bất khả thuyết ngã này biến khắp cả ba đời. Nhiếp dụng về thể cho nên không phải là vô thường. Tức thể khởi dụng cũng chẳng phải là thường trụ. Sự đồng dị của hai tư tưởng trên có thể lý giải nó như sau:



3. Thuyết Tế Tâm Của Kinh Bộ Thí Dụ Sư

3.1. Tế tâm tương tục

a. Nguồn gốc sâu xa và dòng phái của Kinh bộ:

Theo truyền thuyết, người sáng lập ra Kinh bộ thí dụ sư là ngài Cưu-ma-la-đa. Trong *Câu-xá Luận Ký* của ngài Phổ Quang ghi:

“Ngài Cưu-ma-la-đa, Trung Quốc dịch là Hào Đồng, là vị tổ sư của Kinh bộ. Đối với Kinh bộ, ông trước tác bộ luận Dụ Man, luận Si Man, luận Hiện Liễu v.v.. bộ phái này xuất phát từ Thuyết nhất thiết hữu bộ, chủ trương lấy kinh làm lượng nên gọi là Kinh bộ”⁽¹⁾.

Sự tích của ngài Cưu-ma-la-đa, theo Đại Đường Tây Vực ký, đoạn sau của phần Đát-xoa-thỉ-la và Kiết-bàn-đà

(1) Câu-xá-luận ký, quyển 2

có ghi ngài là người nước Đát-xoa-thỉ-la. Vua nước Kiết-bàn-đà rất hâm mộ đức độ cũng như tiếng tăm của Luận sư nên đem quân đến tấn công vào nước Đát-xoa-thỉ-la để đón Ngài về nước Kiết-bàn-đà. Ngài trước tác như luận *Dụ Man* v.v.. tổng cộng hơn mười bộ, đặt cơ sở kiên cố vào học thuyết Kinh bộ. Do trước tác những bộ luận như *Dụ Man* luận nên người ta gọi Ngài là Thí dụ luận sư. Quá trình thành lập của Kinh bộ, theo *Dị Bộ Tôn Luân luận* nói: Phái này thành lập vào khoảng 400 năm sau Phật niết bàn; theo truyền thuyết của Tích Lạn thì nói là khoảng 200 năm, đó là ước theo truyền thuyết của Thuyết chuyển bộ, nhưng quan điểm của Thuyết chuyển bộ và Kinh lượng bộ lại bất đồng với nhau. Ngài Cưu-ma-la-đa là tổ sư của Kinh lượng bộ thí dụ sư, phần lớn những tác phẩm của Ngài được viết tại nước Đát-xoa-thỉ-la, thời đại của ngài Cưu-ma-la-đa sống là vào thế kỷ thứ hai hoặc ba sau công nguyên.

Kinh bộ phát xuất từ Tát-bà-đa bộ nhưng lại thành đối tượng công kích của Tát-bà-đa bộ. Nguyên nhân không chỉ đơn giản bên ngoài, phần lớn là do triển khai sự mâu thuẫn trong nội tại. Tát-bà-đa chính là Thuyết nhất thiết hữu bộ. Tư tưởng Thuyết nhất thiết hữu xuất hiện và được lưu hành rất sớm. Sau Phật niết bàn khoảng ba trăm năm, Ca-chiên-diên-ni-tử trước tác luận Phát Trí, tích cực phát triển thuyết Tam thế thật hữu. Trái qua quá trình phát triển thiên trọng về tư tưởng này, dần dần đã trước tác hoàn thành bộ toát yếu luận *Đại Tỳ-bà-sa*; Các sư Tỳ-bà-sa ở Ca-thấp-di-la mới chính thống thành lập Tát-bà-đa bộ. Trên thực tế, Thuyết nhất thiết

hữu không nhất định phải học luận *Phát Trí* và Luận *Tỳ-bà-sa*. Giống như Kinh bộ thí dụ sư, các Tôn giả ở vùng Tây Ấn đều có thể gọi là Thuyết nhất thiết hữu. Đại khái nói Ca-chiên-diên-ni-tử xem trọng về luận phái, còn Cưu-ma-la-đa lại nghiêng về kinh phái. Như trong luận ghi:

“Kinh bộ xuất phát từ Thuyết nhất thiết hữu bộ, lấy kinh làm lượng nên gọi là Kinh bộ; chấp lý làm lượng nên gọi là Thuyết nhất thiết hữu bộ”.⁽¹⁾

Khi ngài Cưu-ma-la-đa xuất thế tạo luận, từ đó bắt đầu có sự phân hoá giữa Kinh bộ thí dụ sư cùng Hữu bộ rất rõ ràng. Quan điểm của ngài Ca-chiên-diên-ni-tử hoàn toàn không thống nhất với Tư tưởng của Tát-bà-đa bộ, ngay cả tên gọi tứ đại bình gia của tư tưởng Bà-sa cũng vẫn có rất nhiều ý kiến trái với Bà-sa mà lại đồng với Kinh bộ. Giống như ngài Pháp Cưu từng nói: *“Các tâm và tâm sở là tư sai biệt”, “Loài dị sanh không đoạn được tùy miên”, “tất cả các sắc đều là sở y và sở duyên của năm thức thân”, “Hóa chẳng phải là thật hữu”.* Hoặc như thuyết *“Sắc chỉ là đại chủng, tâm sở tức tâm”*⁽²⁾ của ngài Giác Thiên. Những dẫn chứng đều có thể chứng minh rằng, tư tưởng Kinh bộ phần nhiều là những gì vốn có trong Tát-bà-đa bộ, nhưng chỉ bất đồng giữa hai hệ Phát trí và Bà-sa mà thôi! Phát Trí luận trải qua quá trình diễn dịch và phát dương dưới thái độ chuyên đoán và bài xích các hệ phái khác của các đệ tử Ca-chiên-diên, họ cực đoan kiến lập ra quan điểm Thật hữu luận khá

(1) *Câu-xá*-luận ký, quyển 2

(2) Những câu trên trích từ Luận *Tỳ-bà-sa*, quyển 2, 51, 74, 135 và 127.

chặt chẽ. Phái Thí dụ tôn giả chịu sự công kích, phê bình của Bà-sa, đồng thời chịu ảnh hưởng của hoàn cảnh, phái này bị dung nhiếp vào trong các dị sư Hữu bộ, mới tích cực triển khai lập trường phản bác lại Tỳ-ba-sa, về sau trở thành Kinh bộ thí dụ sư.

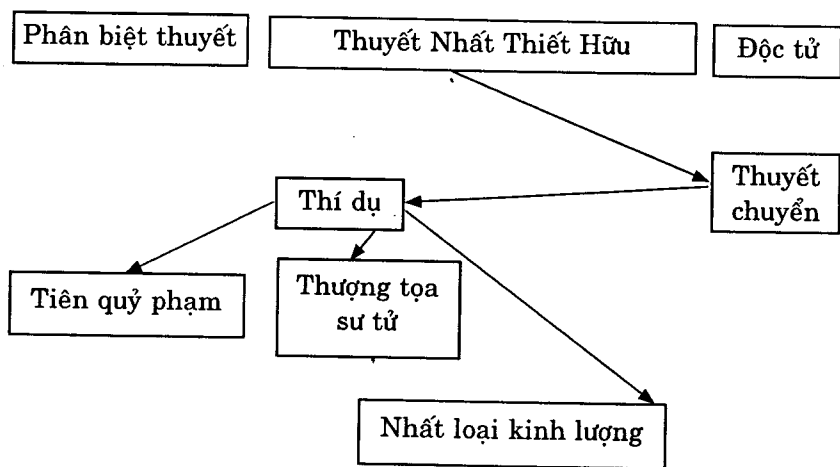
Kinh bộ phát triển qua một thời kỳ dài, vì sự phân chia tư tưởng, tự nhiên sản sinh ra những dòng phái bất đồng. Trong luận *Thành Duy Thức Thuật ký* đã hai lần bàn riêng về bộ phái Kinh bộ này như sau: *“Kinh bộ này có ba nhánh: Thứ nhất: thiết lập trên căn bản là ngài Cưu-ma-la-đa. Thứ hai: Thất-lợi-la-đa, người tạo ra luận Tỳ-bà-sa của Kinh bộ, trong Chánh lý gọi là Thượng tọa. Thứ ba: Chỉ gọi là Kinh bộ. Trên căn bản là lấy vị thầy tạo ra bộ luận Kết Man để rộng nói các thí dụ, nên gọi là Thí dụ sư, đó là theo sở thuyết mà đặt tên vậy. Thật ra đều là Kinh bộ cả.”*

Ở đây, tuy Kinh bộ được chia thành ba nhánh, nhưng ngoại trừ việc giải thích sự quan hệ về danh xưng của bộ phái là Thí dụ, Thượng tọa và Kinh bộ ra, hoàn toàn không giúp chúng ta lý giải được những dòng phái tư tưởng của Kinh bộ.

Trong đó nói: *“Trước đây Kinh bộ chấp Diệt tận định vô tâm, sau đó lại chuyển sang chấp Diệt tận định hữu tâm. Thứ đến chấp định đó có tâm sở nay lại chuyển chấp thành không có tâm sở, tức là thay đổi nghĩa chi tiết”*.

Đây tuy chỉ thuyết minh vấn đề hữu tâm và vô tâm trong Diệt tận định, nhưng rất có thể nó trở thành tiêu chuẩn cho sự phân phái trong Kinh bộ. Trên quan điểm

thành lập chủng tử của các học giả kinh bộ đều có sự thống nhất, nhưng khi nghiên cứu, thảo luận đến sở y, tức là sự tương tục không gián đoạn của chủng tử thì tất nhiên phải luận đến phương diện hữu vô của tâm thức trong Diệt tận định. Cũng chính ở điểm này mà dẫn đến sự phân phái trong nội bộ, nhưng căn cứ vào nghĩa căn bản và nghĩa chi tiết được nói ở trong *Duy Thức Thuật* Ký hình như còn có vấn đề. Căn cứ vào các luận điển của Hán dịch, nghiên cứu quá trình diễn biến của tư tưởng Kinh bộ, tôi cho rằng nó như biểu đồ sau đây:



Phái Thuyết chuyển thuộc Kinh bộ được *Di Bộ Tôn Luận* luận cho rằng, thiết lập ra Thắng nghĩa Bồ-đặc-già-la và thuyết Tế uẩn nhất vị tương tục, trên đại thể vẫn là thừa kế nghĩa căn bản của Hữu bộ. Theo thuyết Hữu ngã luận của bộ phái này, có thể nói đó là sự chiết trung giáo nghĩa của Độc tử bộ và Hữu bộ. Từ thuyết Tự

tánh pháp thể thường trụ của Hữu bộ chuyển hoá thành thuyết Nhất vị uẩn, và chính xác là tiến lên tư tưởng Chung tử. Đây là học thuyết thời kỳ đầu của Kinh bộ (khoảng thế kỷ thứ 4 sau Phật nhập diệt). Vào thế kỷ thứ 2 sau Tây lịch, ngài Cư-ma-la-đa mới định được nền móng của Kinh bộ thí dụ luận sư. Ngài nhắm vào thuyết Tam thế hằng hữu, Vô vi thật hữu của Hữu bộ mà khởi xướng thuyết Vô vi vô thể, Quá vị vô thể, Bất tương ưng hành vô thể, mộng, ảnh, tượng, hoá đều chẳng phải thật có. Dẹp đi thuyết Tế uẩn và Chân ngã của Kinh bộ thuộc thời kỳ đầu, lập ra quan điểm Tam tướng tiền hậu, Thuyết tương tục chuyển biến của các pháp tiệm sanh. Lìa tư thì không còn nhân dị thực, lìa thọ thì không có quả dị thực, thâm tóm nghiệp lực và nghiệp quả về nội tâm, tiếp nhận thuyết Diệt tận định hữu tâm.

Phái Thí dụ luận chính là các học giả của Hữu hệ tiếp cận với Phân biệt thuyết hệ và Đại chúng hệ. Đây là học thuyết của Kinh bộ vào thời kỳ thứ hai. Những tác phẩm như luận *Câu-xá*, luận *Thuận Chánh Lý* cùng với những tác phẩm của thầy trò ngài Vô Trước, có liên quan đến học thuyết của Kinh bộ ở thời kỳ cuối cũng có giới thiệu qua. Thời kỳ này, tư tưởng Chung tử đại thể đã hoàn thành (thời đại Bồ-tát Long Thọ đã tương đối chín mùi). Nhưng liên quan đến vấn đề có hay không có tế tâm trong Diệt tận định vẫn còn bàn cãi, có thể quy thành ba hệ thống:

Thứ nhất, luận *Thuận Chánh Lý* đã phê bình, đả kích ngài Thất-lợi-la-đa và học trò của Ngài là Đại đức

La-ma thuộc Thượng tọa bộ, bởi vì họ chủ trương Diệt tận định còn có tế tâm, nhưng không có tâm sở. Thầy trò của Thượng tọa bộ lại kế thừa và phát triển học thuyết của Thí dụ luận sư, tuy có ít nhiều thay đổi, nhưng vẫn có thể nói là Tông Thí dụ luận chánh thống.

Thứ hai, các bậc thầy mô phạm ở thời đại trước được luận *Câu-xá* nói, tức là các vị thầy xưa thuộc Kinh bộ sư, từng được luận chủ luận *Câu-xá* khâm phục, vì họ không chấp nhận quan điểm Diệt tận định hữu tâm. Nhưng phải kiến lập nên thuyết Chứng tử tương tục, cho nên khởi xướng tâm và căn thân ở trong nhau hình thành nên thuyết Chứng tử. Vì thế, ít nhiều họ cũng có cải đổi tông nghĩa của Thí dụ luận sư, tiếp cận với Hữu bộ, tựa hồ như các dị sư Hữu bộ bị Bà-sa tẩy chay lại nhất trí với các học giả phái Thí dụ. Quan điểm của Kinh bộ có sự quan hệ mật thiết với Đại thừa A-tỳ-đạt-ma.

Thứ ba, chủ trương lấy Kinh làm lượng được nói trong luận *Đại Thừa Thành Nghiệp*, ngoài sáu thức, bộ phái này còn lập ra tâm tập khởi trong trì chủng thọ huân (duy trì và chịu huân tập chủng tử). Quan điểm này vượt ra ngoài Lục thức luận và bước vào lãnh vực Thất thức luận. Theo trình tự của sự phát triển tư tưởng thì tư tưởng này đáng để so sánh với các học phái mới phát khởi sau này, hoặc thừa nhận là chịu ảnh hưởng của Đại chúng bộ và Phân biệt thuyết bộ.

Bất luận là nghiên cứu về thuyết Tế tâm của Kinh bộ hay thuyết Chứng tử, đối với tình huống của chi phái trong Kinh bộ này, chúng ta cần phải có một sự nhận thức thật chính xác.

b. Thuyết Tế tâm của Thí dụ sư:

Vào thời kỳ đầu, thuyết Tế tâm của phái Thí dụ sư được luận Tỳ-bà-sa nói:

“Hai phái Thí dụ luận sư và Phân biệt luận sư chấp rằng, Diệt tận định tế tâm không mất. Họ khẳng định rằng, không có loài hữu tình nào mà không có sắc, không có định nào mà không có tâm, nếu như định mà vô tâm thì mạng căn sẽ bị tiêu mất, tức là đã chết, vậy sao gọi là định được?”⁽¹⁾

Luận còn cho rằng, Vô tướng định cũng có tâm với lý do như trên đã nói. Phái Thí dụ sư nói: không một loài hữu tình nào mà không có sắc chất tồn tại, cũng vậy không có định nào mà không có tâm thức tồn tại. Như vậy chúng ta thấy rằng, bản nghĩa của phái Thí dụ sư cùng nhất trí với lập trường của Phân biệt thuyết bộ và Đại chúng bộ. Nhưng Diệt tận định mà Thí dụ sư đưa ra rốt cuộc là tâm nào? Có tâm sở hay không có tâm sở? Họ nói: *“Lìa thọ thì không có quả dị thực”*, hai định Vô tướng và Diệt tận, đã là loài hữu tình thì không một lý do nào mà nói là không chấp nhận có thọ ở trong quả dị thực! Nhưng giả sử có thọ thì sao gọi là Diệt thọ tướng định được? Nếu căn cứ vào những bản văn rời rạc không đầy đủ, không có sự thống nhất, thì không thể chứng minh cho vấn đề này, vậy thì bản ý của họ là thế nào? Xác thật không còn cách nào để lý giải cả. Có lẽ học thuyết Thí dụ sư ở thời kỳ đầu không nghiên cứu về những vấn đề nan giải này.

(1) Luận Thuận Chánh Lý, quyển 15.

c. *Thuyết Tế tâm của ngài Thế Hữu*

Chủ trương trong Diệt tận định có Tế tâm tồn tại lại còn có ngài Thế Hữu. Trong luận Đại Thừa Thành Nghiệp nói: “Như trong luận vấn được ngài Thế Hữu trước tác có ghi: Nếu chấp Diệt tận định hoàn toàn không có tâm thì mắc phải lỗi này”; Ta nói trong Diệt tận định vẫn còn có tâm vi tế, vì thế mà không vướng vào lỗi này. Như trong khế kinh nói: “Người nào đã trụ vào Diệt tận định thì các hành của thân đều diệt, nói rộng hơn nữa, thậm chí cả mạng căn cũng không bị biến hoại, vì thức không rời thân”. Môn hạ của ngài Huyền Trang lại cho ngài Thế Hữu này thuộc Kinh bộ dị sư. Như trong Câu-xá Quang Ký ghi: “Ở Ấn Độ, người có tên Thế Hữu thì rất nhiều, Thế Hữu này không phải là Thế Hữu trong hội Bà-sa”⁽¹⁾.

Trong Thành Duy Thức Luận Thuật Ký nói rằng: “Thế Hữu này là thuộc Kinh bộ dị sư”⁽²⁾. Thuyết Tế tâm của họ nói, là căn cứ vào luận Thành Nghiệp mà nói và có những ý kiến bất đồng. Cho nên bản ý của ngài Thế Hữu cũng không có cách nào để xác minh cho rõ ràng. Nhưng có một số học giả cho rằng, ngài Thế Hữu tạo Vấn luận hoàn toàn không phải là Thế Hữu Kinh bộ dị sư, mà chính là Thế Hữu trong Hữu Bộ. Có hai lý do như sau:

Thứ nhất, trong bản luận Nghiệp Thành Tự, bản dịch khác của Đại thừa luận Thành Nghiệp ghi: “Dương như

(1) Câu Xá Luận Ký, quyển 4.

(2) Duy Thức Luận Thuật Ký, quyển 4.

khác của Đại thừa luận *Thành Nghiệp* ghi: “Dường như năm trăm A-la-hán và hội chúng trong Tỳ-bà-sa ghi là lời của Bà-tu-mật-đa nói” (tên khác của ngài Thế Hữu).

Thứ hai, trong luận *Câu-xá* quyển năm cũng đã có thuật lại, sau khi trình bày ý kiến trong “*Luận vấn*” của Tôn giả Thế Hữu, tiếp đó phê bình của Tôn giả Diệu Âm. Điều này không chỉ Tôn giả Thế Hữu và Diệu Âm là những nhà phê bình của Bà-sa; chính ngay hai từ Tôn giả cũng căn cứ theo tập quán sử dụng của luận *Bà-sa*, luận *Câu-xá* và luận *Thuận Chánh Lý* v.v... trừ phái Hữu bộ ra thì không có phái nào xem nhẹ người truyền thừa. Hai kiến giải bất đồng này ai đúng ai sai? Thật khó có thể phán đoán được. Song căn cứ vào những nghiên cứu gần đây nhất của tôi thì Ngài đúng là thuộc Thí dụ đại sư thời kỳ đầu, chính là tác giả của “*Luận Bà-tu-mật sở tập*”. Ngài Thế Hữu là hàng học trò của Đại đức Pháp Cú, sớm hơn Tôn giả Diệu Âm. Tư tưởng của ngài Thế Hữu này lại hoàn toàn bất đồng với ngài Thế Hữu đại sư của A-tỳ-đạt-ma. Phái Thí dụ sư là một hệ phái phát xuất từ thuyết Nhất thiết hữu bộ, cho nên cũng được xưng là Tôn giả.

d. Thuyết Tế Tâm của thầy trò phái Thượng tọa:

Vị Thượng tọa bị luận *Thuận Chánh Lý* phê phán và kích bác tên là Thất-lợi-la-đa, cùng thời với ngài Thế Thân, Chúng Hiền. Ngài này đã từng trước tác Kinh bộ Tỳ-bà-sa, là một vị đại sư nổi tiếng của phái Kinh bộ. Đệ tử của Ngài là Đại đức La-ma. Thượng tọa đã kế thừa giáo nghĩa của phái Thí dụ, chủ trương trong Định diệt tận có

“Song Thượng tọa nói: Đối với cảnh giới của Diệt tận định, các tâm sở như tư v.v...không còn sanh khởi nữa, vì nó đồng với nhân sanh khởi của tâm sở thọ và tưởng mà không do triển chuyển làm nhân sanh khởi, vì thế họ chấp nn trong cảnh giới của Diệt tận định có tâm thức hiện hành”⁽¹⁾.

Đoạn văn trên tuy đã nêu trong Diệt tận định không có sự hiện diện của các món tâm sở thọ, tưởng (...) ngược lại nó có tâm thức hiện hành, nhưng cái tế thức này là ý thức hay là tế tâm nằm ngoài sáu thức? Điều này vẫn chưa thể phán quyết một cách rõ ràng được. Chúng ta tham khảo thêm đoạn văn trong một luận điển khác, liên quan đến vấn đề có tâm mà không có tâm sở, căn cứ vào đó mới có thể nhận biết tế tâm của Thượng tọa, nó chính là sự vi tế của thức thứ sáu. Như luận *Đại Thừa Thành Nghiệp* ghi:

“Có người nói, trong Diệt tận định có thức thứ sáu tức là ý thức tồn tại (...) Vì vậy, trong địa vị này ngoài ý thức ra không có sự hiện diện của các tâm sở”.

Luận *Nhiếp Đại Thừa* và luận *Duy Thức* khi thuyết minh về cái thức trong “thức bất ly thân”, họ đều cho là A-lại-da, tức là nhắm vào việc phê bình và đánh đổ thuyết Tế tâm không có sự hiện diện của tâm sở này. Điều này đối với các học giả chủ trương có tâm tức là có cái sở thuộc của tâm, nếu không có cái sở thuộc của tâm thì không có tâm, quả thật họ khó mà chấp nhận được

(1) Luận Thuận Chánh Lý, quyển 15.

Quan điểm Có tâm mà không có tâm sở này. Trong luận *Thành Duy Thức* có phê bình như sau:

“Nếu không có tâm sở thì thức cũng chắc chắn là không có, không thấy có một tâm nào tồn tại mà không có mặt của tâm sở(...) như vậy thức này lẽ ra không tương ứng với pháp(...). Nếu trong Diệt tận định có ý thức tồn tại vì do ba món hòa hợp thì hẳn nhiên phải có xúc, đã có tâm sở xúc thì chắc chắn là có các tâm sở thọ, tưởng, tư. Vậy thì tại sao có thức mà lại không có tâm sở?”⁽¹⁾

Trên nguyên tắc có tâm ắt phải có tính chất phụ thuộc của tâm, không có sở thuộc thì không thể có tâm. Để đánh đổ thuyết Diệt tận định có tâm mà không có tâm sở, theo tôi nghĩ phải là giới học giả của Kinh bộ mới được, đối với những lý do mà họ nắm bắt, trên căn bản có thể thêm sự phủ nhận. Thượng tọa trong Kinh bộ là thuộc phái chấp có tâm sở (ba pháp thọ, tưởng, tư). Liên quan đến sự sanh khởi của tâm và tâm sở pháp thì họ không đồng ý với quan điểm Nhất thời tương tục của Hữu bộ. Vì họ kế thừa tư tưởng tâm và tâm sở thứ lớp trước sau sanh khởi của phái Thí dụ chủ trương, như trong luận *Thuận Chánh Lý* ghi:

“Như trong Già-đà nói: “Hai thứ nhãn và sắc duyên nhau nên sanh ra các tâm sở pháp, thức xúc cùng với thọ tưởng, các hành nhiếp lấy thọ nhân. Thượng tọa giải thích nghĩa Già-đà rằng: Nói tâm sở là nói theo nghĩa thứ đệ, tức nói đến thức, là “không lìa thức; không riêng

(1) Luận *Thành Duy Thức* quyển 4.

có xúc. Nghĩa thứ đệ là y theo thứ lớp của sự sanh khởi. Nghĩa là do hai thứ nhân và sắc duyên nhau mà sanh ra thức xúc, từ đó sanh ra các thứ tâm sở hữu pháp, câu sanh với các thọ nên gọi là tâm sở hữu pháp, nhưng xúc ấy chẳng phải là tâm sở. Còn nói đến thức là nói đến nghĩa hiện thấy, vì vậy khẳng định xúc chính là tâm chứ không phải tâm sở. Không lìa thức có nghĩa là không tách rời thức mà vẫn có thể có xúc, trước thức chắc chắn không có nghĩa hòa hiệp, vì vậy nên giả gọi là tâm sở nhưng nó lại không có cái thể riêng biệt(...) do tông nghĩa của Thượng tọa bộ quan niệm rằng: căn và cảnh không gián đoạn thì thức mới sanh khởi, rồi y theo thức không gián đoạn ấy mới sanh ra thọ⁽¹⁾.

Sự sanh khởi của tâm vương và tâm sở hữu pháp theo một trình tự trước sau, khi căn và cảnh hòa hợp thì thức được sanh ra ở sát na đầu tiên. Vậy thì sự hòa hợp giữa căn sở y và cảnh sở duyên của cái thức này, mà giả gọi là xúc. Xúc là nương vào sự hòa hiệp của ba món căn, cảnh và thức mà giả lập nên, hoàn toàn không có cái thể riêng biệt xúc tâm sở. Thức xúc này làm đẳng vô gián duyên rồi dẫn khởi ra thọ trong niệm thứ hai và lần lượt sanh ra các món tướng tư. Từ thọ đến tướng, tư cũng không phải là đồng thời. Sự hoạt động của tâm lý thông thường là như thế. Thế nhưng khi đạt được Diệt thọ tướng định thì không phải như vậy, trên bước đường gia hạnh tu tập Diệt tận định, hành giả chán ghét sự thô động của thọ và tướng, mà thấy nó như những thứ ung nhọt độc

(1) Luận Thuận Chánh Lý, quyển 10

hại, hoặc quán tưởng như sự đau đớn khó chịu của con người khi bị trúng tên độc. Do sự tác ý quán tưởng chán lia đối với thọ và tưởng, nên khi hành giả nhập định thì các món thọ tưởng không dấy khởi, mà chỉ có sự tồn tại của ý thức vi tế mà thôi. Nói rõ hơn, Diệt thọ tưởng định là định sau khi ý thức sanh khởi không còn dẫn theo sự sanh khởi của các tâm sở, tức là những cảm tính thô tháo (thọ), tưởng tượng (tưởng), tạo tác (tư), duy chỉ có sự bình tĩnh kéo dài của ý thức mà thôi. Có sự tồn tại của Tế tâm này thì tất cả các pháp được cựa tùy giới huân tập thành mới có thể tương tục không gián đoạn, đồng thời gạt lấy quả báo trong tương lai.

Chủ trương của Đại đức La-ma cũng giống như chủ trương của Thượng tọa, tức là trong cảnh giới Diệt tận định có sự tồn tại của tâm. Trong luận ghi:

“Khi an trú trong Diệt tận định thì ý xứ không mất, do đó cũng cho có ý thức tồn tại sanh khởi, nhưng vì thiếu các duyên khác nên không xúc.”⁽¹⁾

Tuy Đại đức chủ trương Diệt tận định có tâm tồn tại giống như Thượng tọa, nhưng giữa thầy và trò vẫn còn vướng chút sai biệt. Có Tế tâm nhưng không có tâm sở. Theo như trong luận *Thuận Chánh lý* cho rằng:

Có hai phái: một phái chủ trương có xúc, một phái lại không có xúc. Trong văn luận không nói về thuyết Tế tâm của Thượng tọa, nhưng theo quan điểm “hiện thấy nói thức (xúc), cho nên xúc này là tâm chứ không

(1) Luận *Thuận Chánh Lý*, quyển 26

phải là tâm sở pháp”, xem ra xúc được kiến lập qua quá trình hòa hợp của căn, cảnh và thức. Căn và cảnh hòa hợp sanh ra thức, thế thì có thể nói nó chẳng phải là xúc chăng? Thông thường khi nói đến thuyết Tế tâm của Thượng tọa, thì đều không nói là không có xúc. Diệt tận định không có tâm sở tồn tại, chỉ là các tâm sở thọ, tưởng, tư không duyên vào tâm mà sanh khởi, xúc không lia thức mà giả lập nên thì đâu ngại nói có xúc tồn tại? Nhưng Đại đức còn cho rằng: không chỉ không có thọ và tưởng mà ngay chính cả xúc cũng không có, điều này được dẫn chứng ở trên rất rõ ràng. Vậy thì vì sao giữa thầy trò bất đồng với nhau trên quan điểm? Liên quan đến vấn đề tâm sở, có rất nhiều kiến giải chên lệch nhau của các học giả Kinh bộ. Luận *Thuận Chánh Lý* ghi: “Hoặc nói chỉ có ba đại địa pháp, hoặc nói có bốn” (tức là xúc, thọ, tưởng và tư). Đại đức là người chấp nhận có bốn tâm sở, cho nên trong Diệt tận định chẳng có xúc tồn tại là vậy.

g. Thuyết Tế tâm của phái lấy kinh làm lượng

Quan điểm diệt tận định có tâm thức trong Lục thức luận đúng là có khuyết điểm. Nếu nói có tâm sở chăng? Vậy thì ý thức thông thường không phân biệt được, cũng không thể nói là Diệt thọ tưởng định được. Nhưng nói không có tâm sở chăng? Tức là có tâm mà không có tính chất sở thuộc của tâm thì không thể được, như thế cũng chỉ có thể nói là định không tâm sở, không thể nói định không có tâm được. Điều này một số học giả Kinh bộ không vừa lòng với thuyết Tế tâm của phái Lục thức

luận, họ cảm thấy thuyết này không thể giải thích được bản ý của đức Thích Tôn một cách trọn vẹn. Bản thân của họ lại chịu sự đối kháng của tư tưởng Phân biệt thuyết bộ và Đại chúng bộ, dưới sự thể nghiệm và tìm tòi nghiên cứu, họ thật sự đã bước lên thuyết Thất tâm luận. Luận Đại thừa Thành Nghiệp ghi:

“Thuyết chủ trương lấy kinh làm lượng chấp nhận có tâm vi tế trong Diệt tận định, nghĩa là thức Di thực quả (A-lại-da) có đầy đủ tất cả các món chủng tử, từ sự kết nối mà sanh khởi lúc ban sơ cho đến lúc thân hoại mạng chung, triển chuyển liên tục chưa từng gián đoạn. Chúng thọ sanh vào cảnh giới này hay cảnh giới khác là tùy vào phẩm loại của nhân di thực khác nhau, lưu chuyển tương tục cho đến lúc đạt đến quả vị niết bàn mới đoạn diệt một cách rốt ráo. Bởi do thức này không gián đoạn, cho nên dù là địa vị vô tâm thì vẫn nói hữu tâm. Ngoài sáu thức thân ra, đối với những địa vị đều không thay đổi nên nói là vô tâm (...) Tâm có hai loại, thứ nhất là tâm tập khởi, tức là nơi huân tập và hiện hành của tất cả vô lượng chủng tử. Thứ hai là chủng chủng tâm, tức là chỉ cho các hành tướng bị duyên sai biệt biến chuyển.”

Theo như phái lấy kinh làm lượng, họ đem tâm phân thành hai loại: đó là Tâm tập khởi và Chủng chủng tâm. Chủng chủng tâm chính là sáu thức, cảnh giới sở duyên và hành tướng thủ cảnh mỗi một sai khác, cho nên gọi là chủng chủng tâm. Sáu thức (chủng chủng tâm) này là sự kinh nghiệm và hiểu biết thông thường của mỗi con người chúng ta. Ngoài chủng chủng tâm này ra, còn có

một thứ tâm tập khởi tương tục không gián đoạn. Theo luận *Thành Nghiệp* giải thích, tâm tập khởi là thức Di thực quả của tất cả các loài hữu tình. Di thực quả là quả báo được chiêu cảm từ nghiệp nhân thiện hay ác đã tạo tác, đây cũng chính là đương thể của sanh mạng hữu tình (quả di thực tổng thể). Tâm tập khởi hoạt động tương tục không bị gián đoạn, kéo thẳng đến bờ mé cuối cùng của sanh tử mới rốt ráo đoạn diệt.

Nhưng tại sao gọi là tâm tập khởi? Bởi thức này có công năng hàm chứa, cất giấu chủng tử của tất cả các pháp (năng nhiếp tàng), là nơi tích tập tất cả chủng tử (sở tàng xứ), cho nên gọi là tập, hay nghĩa là huân tập chứa nhóm. Vì huân tập tất cả các pháp thiện ác, khiến cho chủng tử có công năng sanh ra quả, dần dần phát triển to lớn và chín mùi; một khi gặp phải ngoại duyên thì tất cả chủng tử được chứa nhóm trong tâm tập khởi này sanh khởi ra quả báo đáng yêu hay đáng ghét (...); đây gọi là sanh khởi.

Theo như ý nghĩa tập khởi ở trên, không những nó là đương thể của sanh mạng mà còn là động lực sanh khởi vạn hữu, cũng có thể nói là nguồn gốc của vũ trụ vạn hữu, nó triển khai ra tất cả, tổng nhiếp tất cả, là trung tâm của tất cả nhân sinh quan và vũ trụ quan. Như vậy, tư tưởng Bản thức của *Duy thức học* đã tiến đến một giai đoạn đơm hoa kết nụ chờ ngày bung nở.

Trong Kinh *A-hàm* thường nói đến “*tâm này, ý này, và thức này*”, nhưng sự khác biệt của ba loại ấy hoàn toàn không có một ranh giới chính xác. Đệ tử Phật đời

sau căn cứ theo giáo pháp của Ngài mà truy tìm ý nghĩa của ba loại tâm, ý và thức ấy. Kinh nói: “*Ý vi tiên đạo*” (ý dẫn đầu tất cả) chính là nói “*Ý tiên hành nghiệp thuyết danh vi ý*” (ý theo hành nghiệp đi trước nên gọi là ý). Trong kinh lại nói: “*Tâm viễn độc hành*” chính là nói “*theo nghiệp sâu xa nên gọi là Tâm*”. Như vậy, trong kinh đối với việc sử dụng ba danh từ tâm, ý và thức có lúc dùng thông nhau, nhưng có lúc lại dùng khác nhau; chính ngay một danh từ lại mang nhiều ý nghĩa khác nhau, cho nên trong các luận như *Tỳ-bà-sa*, *Câu-xá*, *Thuận Chánh Lý*, *Hiển Tông* đều nói đến thể tánh của ba tâm này là một, nhưng trên phương diện ý nghĩa thì khác nhau rất nhiều. Nghĩa tập khởi của tâm này cũng chính là một trong những ý nghĩa đó. Trong kinh *A-hàm*, đức Phật từng nói như sau:

“*Nơi mà tất cả các pháp nhiệm tịnh huân tập và dẫn khởi thì đó gọi là tâm*”⁽¹⁾.

Trong các luận như *Tỳ-bà-sa* v.v.. đều nói đến Tập khởi (hoặc là Thái tập) gọi là tâm; tâm có tác dụng tập khởi, hoàn toàn không phải sự sáng kiến của các học giả Kinh lượng bộ, điều này có giáo chứng và nguồn gốc sâu xa trong tư tưởng của họ. Vậy thì ý nghĩa của hai chữ Thái tập và Tập khởi như thế nào? Theo Hữu bộ cho rằng:

“*Nhưng kinh nói tâm là chủng tử, bởi nó có lực tác dụng rất mạnh mẽ làm dấy khởi ra các pháp nhiệm tịnh*”⁽²⁾.

(1), (2) Dẫn theo luận *Thành Duy Thức*, quyển 3.

Căn bản là họ không thừa nhận có chủng tử, càng không bàn đến sự tích tập của chủng tử và cả sự hiện khởi của các chủng tử được lưu trữ trong tâm thức. Họ cho rằng tâm có tác dụng phân biệt, có lực tác dụng dẫn khởi tất cả các pháp nhiệm tịnh một cách mạnh mẽ, cho nên gọi đó là tâm, là chủng. Trong luận *Duy Thức Liễu Nghĩa Đăng* đã nêu ra những ý kiến của các bộ phái có liên quan đến quan điểm “*Tâm vi chủng tử*” (tâm là chủng tử) chúng ta có thể tham khảo thêm trong đó.

Giới học giả Kinh bộ, như chủ trương ý thức vi tế của thầy trò Thượng tọa, họ cho rằng “*là chỗ huân tập, có công năng duy trì chủng tử*” (tức là ý thức vi tế này vừa là nơi để cho chủng tử huân tập, vừa có công năng giữ gìn tất cả các chủng tử ấy). Công năng sanh quả của ý thức vi tế này là tương tục biến đổi sai khác, là nhân duyên sanh khởi hết thảy các pháp nhiệm tịnh. Như vậy, tuy họ không thiết lập ra một cái tâm tập khởi ngoài sáu thức, nhưng họ cũng sớm đã thiết lập ý nghĩa tập khởi của tâm là có “*chỗ tích tập chủng tử*” và “*tâm có công năng sanh khởi các pháp*”. Còn phái lấy kinh làm lượng thì chỉ thiết lập một thứ tâm vi tế mãi mãi tương tục ở ngoài sáu thức mà thôi! Chủ trương Diệt tận định có tâm vốn chỉ là chỗ chấp trì căn thân và nhậm trì nghiệp lực. Hiện tại đã thiết lập ra thuyết Tế tâm thứ bảy, có tác dụng huân tập và hiện khởi chủng tử, tự nhiên cũng được quy về tâm thứ bảy này. Hai định Vô tâm và Diệt thọ tưởng là căn cứ vào thuyết lục thức. Thức không lìa thân ở trong hai định ấy là căn cứ vào thuyết tâm tập khởi. Lấy tâm tập khởi để giải thích ý

nghĩa “*Thức không lia thân*” của Diệt tận định có thể nói là hết sức thỏa đáng.

Tâm tập khởi này cùng với tư tưởng Bản thức trong Duy thức học tựa hồ như không thể phân biệt được. Nhưng đừng cho nó là thức thứ tám, thức thứ tám phải đứng riêng sau thức thứ bảy là Mạt-na mới có thể thành lập. Đây là thuyết Tế tâm của phái Kinh lượng bộ, chỉ có thể nói nó là một tư tưởng tiên khu của thức A-lại-da trong phái Du-già (điều này rất gần với kinh *Giải Thâm Mật*). Quá trình phát triển của thuyết Tế tâm bắt đầu thức thứ sáu rồi bước lên thức thứ bảy, từ thức thứ bảy lên thức thứ tám (ý thức, mạt-na thức và A-lại-da thức). Quá trình phát triển diễn ra theo nhiều phương diện, chia chẻ rồi tổng hợp, tổng hợp rồi lại chia chẻ. Vì vậy thuyết Tế tâm của Phật giáo bộ phái có rất nhiều phương diện bất đồng với nhau. Quan điểm Thất tâm luận và Bát thức luận của Đại thừa Phật giáo đương nhiên cũng có sự chênh lệch rất lớn. Sự phát triển của tư tưởng Bản thức không phải một mối xuyên suốt; tư tưởng Bản thức do dung hợp mà trở thành, đương nhiên cũng không thể hoàn toàn đồng nhất, điểm này chúng ta cần phải nắm rõ.

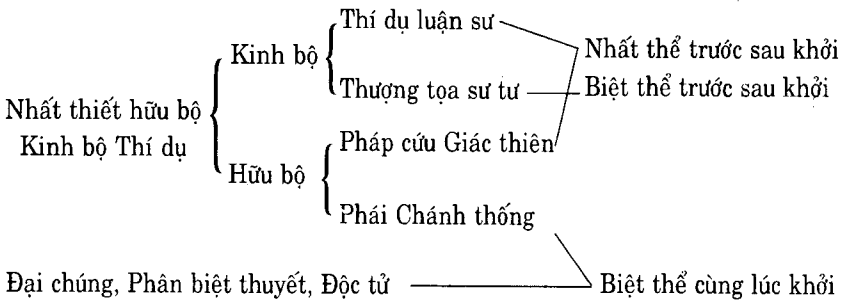
3.2. Hai tâm Vương và Sở đồng nhất thể

Vấn đề đồng thể, dị thể, câu khởi, biệt khởi của tâm vương và tâm sở, ở trong Phật giáo bộ phái cũng có những ý kiến bất đồng.

Nhìn từ những kiến giải của các bộ phái chính thống như Đại chúng bộ, Phân biệt thuyết bộ, Độc tử bộ và Hữu bộ, đều mang quan điểm Biệt thể luận và Đồng thời

tương ưng luận của tâm vương và tâm sở. Bản ý của đức Thích Tôn dường như cũng chính là đây vậy. Nhưng phái Thí dụ luận sư phát xuất từ Hữu bộ lại đề xuất thuyết “Tâm sở tức tâm vương”, từ đó lần lượt xuất hiện nhiều dị kiến. Luận *Tỳ-bà-sa* ghi:

“Có phái chấp quá trình sanh khởi của tâm vương và tâm sở có theo một thứ lớp trước sau, chẳng phải là đồng thời sanh khởi, đó là phái Thí dụ luận. Phái ấy cho rằng, tâm vương và tâm sở pháp nương theo các nhân duyên thứ lớp trước sau mà sanh khởi. Giống như một toán người thương buôn vượt qua cửa hẹp, muốn qua được thì phải lần lượt bước qua từng người một, hai người cùng lúc bước qua chắc chắn là không được. Tâm vương và tâm sở cũng như thế, khi các duyên hòa hợp lần lượt dẫn theo thứ lớp từng pháp sanh khởi, vì mỗi một pháp đều phải chờ một duyên thích hợp khác nhau”⁽¹⁾.



Tư tưởng này, một mặt là phát hiện ra tư tưởng nhất thể trong kinh điển, mặt khác là phát hiện tính chất cộng thông của tâm vương và tâm sở. Trong một niệm dấy khởi thì đồng thời có sự hiện hữu của các tâm sở thọ,

(1) *Tỳ-bà-sa*, quyển 16.

tưởng và tư. Thực ra vấn đề này được đức Thích Tôn đã đề cập đến rất nhiều trong các kinh luận; nhưng trong kinh cũng có chỗ ghi rằng: Có tâm vương mà không có tâm sở. Điều này, trong luận *Thành Thật* và luận *Thuận Chánh Lý* cũng như các phái chấp không có tâm sở đã dẫn trích làm điểm luận chứng rất nhiều. Như ban đầu khi thọ sanh, họ chỉ nói thức nhập thai chứ không nói đến tâm sở. Cũng giống như trong những thành phần kết hợp cấu tạo nên loài hữu tình, họ chỉ nói đến sáu giới của kẻ sĩ phu (địa, thủy, hỏa, phong, không, thức) chứ không nói có tâm sở tồn tại ở trong ấy. Đặc biệt nhất là câu: “*Tâm viễn độc hành*” mà trong kinh đã nói, xem ra sự hiện khởi có thể chỉ có một tâm chứ không phải cùng lúc có nhiều tâm sở. Đoạn thí dụ về toán người thương buôn vượt qua cửa hẹp của phái Thí dụ luận sư cũng do suy rộng từ hai chữ “*độc hành*”. Nhưng điều này không trái ngược với tâm vương và tâm sở đồng thời tương ưng được nói trong thánh giáo chăng? Hoàn toàn không, “*nhất tâm câu hữu*” là không phải nói trong một sát na tâm có rất nhiều tâm vương và tâm sở, mà chính là nói tâm tương tục trong một giai đoạn. Một sát na sanh diệt, không thể lấy cách nhìn thông thường của con người phạm phu mà nhận thức, thể nghiệm được nó. Chúng ta tự biết rằng, sự hoạt động bên trong nội tâm vô cùng phức tạp, vấn đề này chẳng qua cũng chỉ là tự biết qua quá trình diễn biến tổng hợp trong tâm tương tục mà thôi, tuy thấy hình như là cùng lúc, nhưng thật ra thì nó có sự trước sau. Vậy thì làm sao phân biệt được tâm vương và tâm sở? Vâng! Có thể phân biệt được đấy. Như trong luận *Thành Thật* ghi:

*Tâm sanh ra các pháp
Gọi đó là tâm số (tên khác của tâm số)
Tâm từ tâm sanh khởi
Gọi đó là tâm số.⁽¹⁾*

Tâm trước sanh ra tâm sau, tâm sau gọi là tâm số. Theo sự quan hệ trước sau của tâm vương và tâm số ấy mà kiến lập ra tâm tương ứng, nhưng quan điểm tương ứng này cũng không giống với quan điểm tương ứng đồng thời cùng khởi của Hữu bộ chủ trương. Như vậy sao gọi là đã phát hiện ra tính chất cộng thông giữa tâm vương và tâm số? Theo kiến giải của bộ phái này cho rằng: Cái năng liễu tri gọi là thức, vậy thì tâm không có công năng liễu tri chăng? Cái mà năng duyên lự gọi đó là tâm, nếu như vậy thì nhất định là có tâm số tác dụng năng duyên, vậy sao tâm số không gọi là tâm? Vâng! Bởi họ không xác định được ranh giới tuyệt đối giữa tâm vương và tâm số, nên tự nhiên họ đi đến với một tư tưởng có tên khác của nhất tâm. Trong luận *Thuận Chánh Lý* ghi:

“Có phái Thí dụ cho rằng chỉ có tâm chứ không có một tâm số nào khác, tâm tướng đồng thời, hành tướng sai khác không thể nắm bắt được. Nếu vậy, sao hành tướng chỉ có ở trong tướng mà không có trong thức? Nghiên cứu, suy tìm sâu xa hơn thì chúng ta chỉ nghe nói về sự khác biệt giữa hai tên này (tâm và tướng) mà thôi, chưa từng nhận chân được một cách rõ ràng về nghĩa sai biệt của nó”⁽²⁾.

(1) Luận *Thành Thật*, quyển 5

(2) Luận *Thuận Chánh Lý*, quyển 11

Sự khác biệt giữa tâm vương và tâm sở mà phái Thí dụ luận sư chủ trương, một mặt là luận giải phân tích một cách máy móc, trái ngược với chủ trương Tam thể thật hữu. Đối với các học giả chánh thống của thuyết Nhất thiết hữu bộ, việc phân biệt danh tướng là kiệt tác mà họ đặc ý nhất; nhìn thấy mức độ tiến triển của tư tưởng A-tỳ-đạt-ma thì chúng ta có thể tưởng tượng mà biết được. Thái độ nghiên cứu học thuật của họ là phân tích theo hai phương diện chân và giả. Một mặt họ căn cứ vào từng câu từng chữ trong kinh điển, mặt khác họ phân tích khảo cứu những khúc mắc bên trong. Họ vừa phân tích hiện tượng vừa tách rời các yếu tố giả hợp của chúng ra, rồi kiến lập nên các phương diện như sắc, tâm vương, tâm sở, tâm bất tương ưng hành, pháp vô vi, đến cả đơn vị cực nhỏ, thậm chí đến cả thật thể không tiếp tục phân chia được nữa (trong luận *Câu-xá* phân thành 75 pháp). Họ không những từ quan niệm thời gian để giải thích sự sanh khởi của tâm trước và tâm sau chỉ là sự liên tục tương tự, nhưng pháp thể trước sau mỗi một sai khác; chính ngay một niệm dấy khởi trong tâm, họ cũng đem phân tích thái độ hoạt động của tâm lý thành một dạng trừu tượng, trong đó phương diện liễu tri chính là thức, lãnh nạp là thọ, khai triển tách rời từng thứ một, phân chia tính chất sai biệt của pháp này với pháp kia dưới dạng pháp thể tưởng tượng. Họ lại đập vụn tất cả pháp thể gian khiến cho chúng trở thành một thực tại thể vô hạn lượng; trở thành từng pháp tồn tại trong sự độc lập riêng biệt (đây là đa nguyên). Sau đó đem tổ hợp chúng lại thì phát sanh một sự quan hệ của tác dụng

sanh khởi trước sau của tâm này tâm kia. Họ không xem thế gian là một thể thống nhất hữu cơ mà lại xem thành một loại hoạt động cơ giới. Đối với quan điểm này, phái Thí dụ luận phản đối một cách triệt để, phản đối về việc phân chia vụn vặt theo tên mà lại chấp thật, vì vậy phái này kiến lập ra thuyết Nhất tâm tiền hậu, thế nhưng họ không tránh khỏi việc uốn cây cong theo kiểu khác (sửa cái sai này trở thành một cái sai khác). Đối với quan điểm tâm vương và tâm sở pháp sanh khởi theo thứ lớp trước sau, bất luận là tâm vương hay tâm sở, nhất thể hay dị thể, tất cả đều bị Phật giáo Đại thừa bài xích (vì họ bỏ sót vấn đề tác dụng phức tạp trong nội tâm).

Sau Phật nhập diệt khoảng 400 năm, các ngài Hộ Pháp và Giác Thiên tuy được mọi người xưng tụng là thuộc trong bốn nhà phê bình lớn của Bà-sa, nhưng thật ra các Ngài cũng chủ trương tư (tạo tác) và tâm sai biệt luận, tức chính là thuộc phái Thí dụ luận sư. Như trong luận *Bà-sa* nói:

“Tôn giả Pháp Cưu nói rằng: Tâm và tâm sở là khác với tư. (...) Tôn giả Giác Thiên cũng nói: Thể của tâm và tâm sở chính là tâm (Tạng truyền Giác Thiên lập ngũ tâm sở)”⁽¹⁾.

Tư tưởng Tâm và tâm sở cùng một thể nhưng khác nghĩa được lưu truyền mãi về đời sau. Luận chủ luận Thành Thật là ngài Harivarman cũng chủ trương như thế. Nhưng về sau các vị các Thượng tọa, Đại đức thuộc phái

(1) Luận *Bà-sa*, quyển 5

Kinh bộ đều chọn chủ nghĩa chiết trung: thừa nhận ngoài tâm vương còn có một thứ tâm sở khác tồn tại, đồng thời không giống với sự phân tích chia chẻ một cách quá đáng như Hữu bộ. Vậy thì rốt cuộc là có bao nhiêu tâm sở ở ngoài tâm? Đức Thích Tôn hoàn toàn không đưa ra bất kỳ một thứ tâm sở nhỏ nhoi nào cả; các Ngài cũng đương nhiên là không có sự thống nhất với nhau trên quan điểm, “*hoặc có thuyết thì nêu ra ba tâm, có thuyết bốn tâm, có thuyết mười tâm, có thuyết lên tới mười bốn tâm*”. Đây mới chỉ là Kinh bộ, giả sử thêm kiến giải của Hữu bộ và Đồng diệp bộ thì làm cho càng thêm bàn tán xôn xao nữa mà thôi! Thảo nào phái Thí dụ ở đây chủ trương không có tâm sở. Lại phải một lần quét dọn sạch sẽ mọi thắc mắc ấy, giống như Luận *Thuận Chánh Lý* ghi:

“Lại nữa, đối với vấn đề tâm sở đã có nhiều cuộc tranh luận, cho nên biết được ngoài tâm không có một thể riêng biệt. (...) cho nên chỉ có thức, tùy theo vị trí mà lưu chuyển nên nói có nhiều món tâm và tâm sở khác nhau. (...) theo chúng tôi thấy chỉ có một thức theo thứ lớp chuyển biến, cho nên biết được ngoài tâm không có một tâm sở khác.”⁽¹⁾

IV. PHÂN BIỆT THUYẾT BỘ VỚI TƯ TƯỞNG BẢN THỨC

1. Sơ lược Tâm thức luận của Phân biệt thuyết bộ

Phái Phân biệt luận là một trong ba hệ phái thuộc Thượng tọa bộ, bộ phái này sản sinh ra bốn hệ phái trực thuộc, đó là Hóa địa bộ, Âm quang bộ, Pháp tạng bộ và

(1) Luận *Thuận Chánh Lý*, quyển 11

Hồng y bộ. Phái này khi khảo sát về dây chuyền của sự trôi buộc, giải thoát và chủ thể luận hồi trong ba thời gian thì họ đã phát hiện ra sự tồn tại của tế tâm một cách sâu kín. Bộ luận *Xá-lợi-phất A-tỳ-đàm* thuộc sách luận của Thượng tọa bộ đã giải thích, phân biệt giữa sáu thức và ý giới, đồng thời cho rằng ý giới là "*Tâm sơ sanh*". Quy định tâm sơ sanh là ý giới và không phải là ý thức, ý nghĩa này vô cùng thâm thúy. Tôi cho rằng, ý giới là tư tưởng dẫn đường đầu tiên của tư tưởng Tế tâm.

Phái Phân biệt luận ra đời trên đất nước Ấn Độ, căn cứ theo luận Tỳ-bà-sa nói thì quan điểm của phái này chính là Nhất tâm tương tục, Nhất tâm tương tục vốn là Tâm tánh bản tịnh nhưng bị khách trần làm ô nhiễm. Những học phái được sản sinh từ Phân biệt thuyết bộ, như ở phương Nam có Đồng điệp bộ nổi tiếng về việc kiến lập ra Cửu tâm luân. Ở phương Bắc, Hóa địa bộ đã chuyển hóa thuyết Chung tử của quan điểm cùng sanh tử uẩn, như thế thì trở thành phù hợp với tư tưởng Kinh bộ. Theo lời ngài Huyền Trang nói: Ngoài ý thức thô hiển ra, những học giả thuộc Thượng tọa còn kiến lập riêng thêm Ý thức vi tế đồng thời. Thuyết Tế tâm của Phân biệt thuyết bộ cùng với tư tưởng Bản thức trong *Duy thức học* đích thực rất gần gũi.

2. Nhất tâm tương tục

"Phái Thí dụ luận và Phân biệt luận sư chấp rằng, trong cảnh giới Diệt tận định tế tâm không diệt. Họ nói: Không có loài hữu tình nào mà không có sắc, cũng không có định nào mà không tâm, nếu định mà không có sự

hiện hữu của tâm thì mạng căn sẽ đoạn mất, như thế thì gọi là chết chứ không phải là định”.

Căn cứ vào luận Đại Tỳ-bà-sa cho rằng, Trong Diệt tận định và Vô tướng định có Tế tâm tồn tại, hai lối giải thích của phái Phân biệt luận sư và Thí dụ rất giống nhau. Nhưng phái Thí dụ lại chủ trương rằng: Tâm vương và tâm sở trước sau tương tục, nhưng Phân biệt luận sư lại cho sự tương tục ấy là đồng thời tương ưng. Giải thích về sự tương tục tâm thức, ý kiến của hai phái này có sự bất đồng rất lớn. Thuyết Tâm tánh bản tịnh là thuyết nổi bật nhất của phái Phân biệt luận, đây là điều mọi người đều biết đến. Trong đó, trước tiên là đối với quan điểm tánh giác của họ dung hợp với Nhất thể luận, rồi khảo sát một cách đơn giản. Tâm tánh bản tịnh của phái Phân biệt luận như trong Tỳ-bà-sa từng gọi là Nhất tâm tương tục. Trong đó nói:

“Có phái chấp rằng chỉ có nhất tâm, chính là nói phái Nhất tâm tương tục vậy. Họ cho rằng (...) thánh đạo chưa được hiện tiền, phiền não chưa đoạn hết, cho nên tâm có tùy miên. Khi thánh đạo đã được hiện tiền, phiền não đã được đoạn sạch thì tâm ấy không còn tùy miên nữa. Tâm tuy khác nhau là bởi tâm ấy có sự tồn tại hay vắng mặt của tùy miên, nhưng bản tánh của nó là một. Giống như áo quần, kiếng soi, vàng bạc khi chưa được giặt dũ, chùi rửa (...) thì mệnh danh là áo nhơ(...) nhưng khi đã giặt, đã lau, đã luyện rồi thì tên áo nhơ ấy không còn nữa. Áo tuy có nhơ có sạch khác nhau nhưng tính chất của nó không khác. Tâm cũng như thế đó”⁽¹⁾.

(1) Luận Tỳ-bà-sa, quyển 22

Thuyết Nhất tâm tương tục này tuy trong luận không đề cập thẳng là nó thuộc phái Phân biệt luận, nhưng thuyết Tâm tánh vô biệt của họ cùng với phái Phân biệt luận hoàn toàn nhất trí với nhau. Theo các phái như Hữu bộ v.v.. cho rằng, thể tánh của nhiễm tâm và tịnh tâm ở trong tương tục mỗi một khác nhau, nhưng Phân biệt luận thì ngược lại, họ cho rằng tâm tánh là đồng nhất thể. Theo như luận *Thành Thật* giải thích thì Tâm tánh bản tịnh đồng nhất này chỉ là đồng nhất giác tánh. Giác tánh năng tri năng giác này là nhân thức cũng được, ý thức cũng được, có phiền não cũng được, không có phiền não cũng tốt, hoàn toàn không có sự phân biệt. Trong *Tỳ-bà-sa luận*, có người còn cho giác tánh là nhứt luận, nhưng thật ra đó cũng chỉ là tên khác của Nhứt tâm luận trong phân biệt luận mà thôi. Trong ấy ghi:

“Có người chấp giác tánh là một, như quan điểm tiền hậu nhất giác. Họ cho rằng: Tâm trước làm việc giác, tâm sau ghi nhớ niệm giác, tướng và dụng tuy có khác nhưng tánh giác của nó là một. Như vậy mà có thể nhớ lại những việc đã làm, bởi lớp tâm trước và lớp tâm sau đồng một tánh giác, những gì mà được tâm trước làm thì tâm sau đều ghi nhớ hết.”⁽¹⁾

Đây là quan điểm đồng nhất tánh giác, tức là căn cứ vào lý do hai tâm trước sau có cùng một tánh giác, từ đó thành lập ra khả năng truy tìm những cái được ghi nhớ lại trong quá khứ. *“Tướng và dụng của nó tuy có khác nhau nhưng tánh giác vốn không khác”*, như vậy

(1) Luận *Tỳ-bà-sa*, quyển 11

há chẳng phải giống với quan điểm “*Tâm này tuy khác nhau là bởi có tùy miên hay không có tùy miên, nhưng bản tánh của nó là một*” của phái Nhất tâm luận hay sao? Xem ra quan điểm tánh giác giữa tâm trước và tâm sau là một mà họ đã chủ trương cùng với quan điểm Nhất tâm luận là đồng nhất, huống gì trong luận *Thành Thật* còn giải thích rõ tâm tánh bản tịnh là giác tánh! Gom cả ba tư tưởng Nhất giác luận, Phân biệt luận và Nhất tâm luận để khảo sát thì chúng ta thấy được tất cả họ đều y theo sự sanh diệt vô hạn sai khác ở trong tâm thức mà phát kiến ra cái tâm tánh thống nhất trong nội tại. Thuyết Nhất tâm luận tại sao phải thiết lập ra quan điểm Nhất tâm? Vì họ đi từ cái sai biệt đến phương diện thống nhất, từ sanh diệt đến chuyển biến, từ hiện tượng đến bản thể, và cũng chính là để giải quyết vấn đề sanh mạng duyên khởi rất nghiêm trọng và bức thiết trong nền tư tưởng Phật giáo thời nay. Hay nói cách khác, những tư tưởng ấy chính là sanh mạng duyên khởi. Trong luận *Thành Thật* từng nói đến cái dụng ý của phái Nhất tâm luận khi thiết lập quan điểm Nhất tâm như sau:

“*Lại nữa do vô ngã
Tâm ấy khởi các nghiệp
Vì thể tâm là một
Hay khởi ra các nghiệp
Lại tự thọ quả báo.
Tâm diệt rồi tâm sanh
Tâm trói hay tâm mở.
Những việc vốn đã làm
Tâm nhớ hết tất cả*”

Cho nên biết nhất tâm.
 Bởi nhất tâm là một
 Vì thế có thể tu.
 Lại Phật pháp vô ngã
 Vì tâm ấy là một
 Nên gọi tướng chúng sanh⁽¹⁾

Mục đích của phái Nhất tâm luận là nhằm thuyết minh mối quan hệ của định luật tự làm tự chịu, khả năng ghi nhớ, quan hệ với vấn đề trói buộc và giải thoát, đồng thời căn cứ vào nhất tâm mà kiến lập ra chúng sanh. Chủ trương của Nhất tâm luận không như Độc tử hệ kiến lập ra cái Chân ngã khác với ngoại đạo, bởi vì Phật pháp là pháp vô ngã; nhưng cũng không thể vì vậy mà không kiến lập nên chủ thể của sanh mạng trước sau có sự nhất quán, cho nên họ mới thiết lập ra Nhất tâm luận. Sự hoạt động và quá trình diễn biến của tâm lý con người, không thể đem nó tách rời thành pháp thể trước sau độc lập một cách máy móc được. Nhìn trên hiện tượng, tuy quá trình biến đổi của nó không ngừng, nhưng chúng ta thấy được giác tánh ở trong sự biến chuyển vô hạn ấy lại là một thể thống nhất. Vậy thì giác tánh nhất thể này chẳng phải là thường trụ hay sao? Điều này các học phái đều phản đối, họ cho rằng, nhất tâm ấy chẳng qua là sự biến tướng của thân ngã. Điều này được thể hiện qua sự phê bình của luận chủ luận *Thành Thật* như sau:

“Nếu chỉ có tâm là duy nhất thì tâm ấy thường hằng, tâm thường hằng tức là chân ngã. Tại sao vậy? Vì việc

(1) Luận *Thành Thật*, quyển 3

làm hôm nay và việc làm hôm sau là thường nhất, không biến đổi, cho nên gọi là ngã".⁽¹⁾

Ý kiến của người phản đối đương nhiên họ cho Nhất tâm luận là thần ngã của ngoại đạo; nhưng đối với chủ trương của Nhất tâm luận, họ vẫn cho là chẳng phải như thế thì không thể thiết lập được cái chuỗi liên hồi của sanh mạng. Giả như sự sanh diệt của sát na trước khác thể với sát na sau thì không có phương pháp nào để thuyết minh sự di chuyển trước sau ấy. Trong luận *Thành Thật* thuật lại ý kiến của phái này rằng: "*Vì tâm là duy nhất nên có thể tu tập, nếu từng niệm từng niệm diệt đi thì không có động lực huân tập*". Vốn là sát na sanh diệt thì không thể an lập quan điểm nhân quả liên hồi, vì thế mới nghiên cứu đến Tâm tánh nhất thể. Điều này không chỉ phái Nhất tâm luận chủ trương như vậy, ngay cả việc thiết lập ra quan điểm Bất khả thuyết ngã Độc tử bộ, Nhất vị uẩn của Kinh lượng chấp nghĩa căn bản cũng đều nhận thấy được sự khó khăn của quan điểm Sát na luận mà kiến lập ra cái riêng biệt của mình như thế. Nhưng họ hoàn toàn không chấp nhận quan điểm thống nhất luận theo cách máy móc như thế. Như ở trong luận *Thuận Chánh Lý* ghi:

"Hoặc cho rằng các hành biến diệt trong từng sát na thì cả thế gian này cũng đều băng hoại. Do loại vọng tưởng này mà chấp lấy các hành hoặc tạm thời tồn tại, hoặc rốt ráo trường tồn."⁽²⁾

(1) Luận *Tỳ-bà-sa*, quyển 6

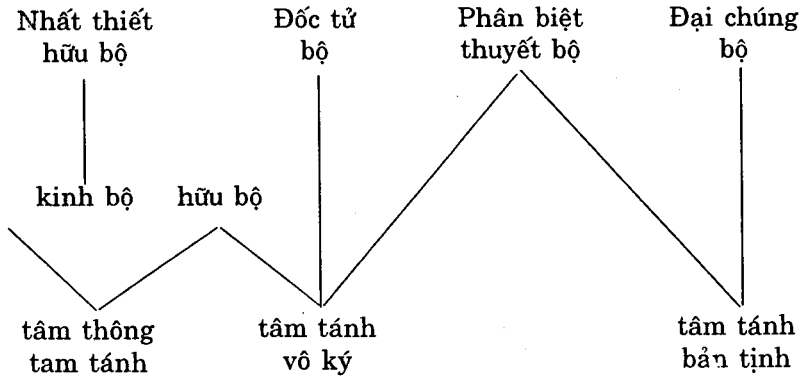
(2) Luận *Thuận Chánh Lý*, quyển 7

3. Tâm Tánh Bản Tịnh

a. Sơ lược về tính chất trọng yếu của vấn đề:

Khi bàn luận về vấn đề nhiễm tịnh, đặc biệt là môn Duy thức học chiếm địa vị vô cùng quan trọng trong Phật giáo. Nhìn về quá khứ, những sự tranh luận của giới Duy thức học trong hệ thống Phật giáo Đại thừa, tựa hồ như đóng bít tất cả sự tranh luận. Giả sử như không thể lý giải được quan điểm Tâm tánh bản tịnh của Phật giáo Bộ phái phát triển thì khi bước vào nghiên cứu lãnh vực Duy thức học Đại thừa, chúng ta rất dễ dàng bị dẫn vào chỗ thiên chấp. Theo nhiều cách giải thích của các vị luận sư Đại thừa, phần lớn họ giải thích về tư tưởng này rất sâu sắc. Thực ra, tư tưởng Tâm tánh bản tịnh nó vốn đã thấm thấu trong tất cả hệ thống kinh điển Đại thừa, ai đã từng đọc qua kinh điển Đại thừa thì cũng sẽ có cảm nhận như vậy. Đây là chủ đề mà mỗi người học Phật chúng ta, đặc biệt là những học giả Duy thức học Đại thừa hẳn phải nghiên cứu đến.

Nhìn trên phương diện bộ phái Phật giáo, khi nói đến tư tưởng Tâm tánh nhiễm tịnh thì có thể phân thành ba hệ thống lớn; chỉ có quan điểm Tâm thông ba tánh được thiết lập sau này mà thôi, trong Phật giáo Đại thừa dường như không có tư tưởng này. Dưới đây có thể vẽ thành một sơ đồ như sau:



Có rất nhiều định nghĩa về chữ tánh, như tánh ướt của nước, tánh cứng của đất, tức là nói đến tự thể sai khác của mỗi một sự vật. Tánh là chủng tánh, bản tánh, trụ tánh, hoặc nói tánh này là “*bản lai như thị*” (xưa nay vốn như vậy), hoặc là tập quán thành tánh tự nhiên, hoặc nó được mang ý nghĩa sanh ra và lớn lên vốn như vậy, điều này gần giống với tư tưởng “*sanh chi vị tánh*” (sanh ra vốn dĩ như vậy) của Trung Quốc. Trong giáo nghĩa Đại thừa Pháp tánh, thật tánh là chỉ cho đương thể của các pháp lìa nhiễm, hoặc chỉ cho quy tắc thường hằng phổ biến. Tự tánh, trong luận học của ngài Long Thọ cho rằng, tự tánh là tự thể thường nhất không phải có từ Duyên khởi. Tánh thiện và tánh ác là tính chất của tánh đức. Tư tưởng Tâm tánh nhiễm tịnh này cùng với tư tưởng tánh thiện tánh ác của Trung Quốc có ảnh hưởng sâu sắc với nhau. Vương Dương Minh rất cùng cũng nói cái lương tri hay lương năng của tánh thiện chính là Tâm tánh bản tịnh hay Bản lai diện mục của Phật giáo. Thật ra quan điểm Tâm tánh bản tịnh được dùng trong

Bộ phái Phật giáo chính là tánh thiện tánh ác; Trong nền tảng giáo lý Đại thừa nhiều khi đem tâm tánh hợp với Pháp tánh làm một, tức là chỉ cho bản thể của tâm và pháp. Tâm tánh bản tịnh được nói trong giáo lý của đức Phật là chỉ chung cho tất cả chúng sanh đều có; tánh thiện của Mạnh Tử trở thành ranh giới giữa người và thú, vậy thì giữa chúng tại sao có sự bất đồng như thế?

Tất cả pháp là dành cho việc đánh giá về đạo đức, vì thế mới có khái niệm thiện ác. Theo quan điểm Tâm tánh vô ký, nói đến vấn đề thiện ác, họ phân thành ba loại, đó là thiện tánh, ác tánh và vô ký tánh. Đứng trên bình diện thế học thì có rất nhiều định nghĩa về thiện ác, đương nhiên cũng đánh giá được tính chất tương đối của nó mà phủ nhận tiêu chuẩn thiện ác. Quan điểm Tâm tánh vô ký luận chủ trương rằng, thiện hay ác là căn cứ theo kết quả của nó để phân biệt. Tất cả những cử chỉ hành động trong từng ý niệm và thân miệng của chúng ta, giả sử những hành động đó mang lại kết quả tốt đẹp về sau thì đó chính là thiện. Còn nếu hành động việc làm ấy mang lại kết quả xấu xa thì đây chính là ác. Kết quả này có sự chênh lệch ở mỗi con người, tức là căn cứ theo quả báo được chiêu cảm trong đời này và đời sau để quyết định chứ không phải căn cứ theo nhất niệm hiện tiền. Điều này chẳng phải là quá ư tự lợi hay sao? Không phải như thế, phạm làm việc gì mang đến sự lợi ích cho mọi người thì điều hẳn nhiên sẽ mang lại sự lợi ích cho bản thân. Ngược lại, những hành vi làm tổn thương đến người khác để mang sự lợi lạc riêng cho bản thân mình thì sẽ dẫn theo quả báo không mấy tốt đẹp về sau, đó

gọi là ác, điều này chúng ta không còn nghi ngờ gì nữa! Ngoài ra còn có rất nhiều trường hợp mà không thể xác định được nó là thiện hay ác, tức là không thể dẫn theo quả báo thiện ác ở đời sau. Thí như một cái gạt dầu trong vô tình, hay một cái chắt lưỡi, một cái bĩu môi.... những hành vi ấy không thể nào phân định được thiện hay ác, đây được gọi là tánh vô ký. Những biến động của sông núi, quả đất, cây cối, rừng rậm ở ngoài thân chúng ta cũng thuộc về tánh vô ký. Vô ký ở đây không phải là sự hòa hợp giữa thiện và ác tánh, mà chính bản thân nó chẳng phải là thiện cũng chẳng phải là ác, nhưng nó cùng với tánh trung dung giữa thiện và ác tạo thành thế đứng chân kiềng, chính vì nó là tánh vô ký cho nên cũng có thể hợp tác với tánh thiện và ác!

Hữu bộ dựa vào quan điểm tâm vương và tâm sở biệt thể mà đem phân chia tách rời tất cả tác dụng của tâm lý thành những tự thể tồn tại độc lập; còn ngoài ra các bộ phái khác đều khẳng định tâm thức có một tác dụng duy nhất, đó chính là liễu tri. Đơn giản theo tác dụng liễu tri mà nói, hoàn toàn không thể nói nó là thiện hay ác được, nhưng tâm vương không bao giờ tách rời với tâm sở mà sanh khởi được. Còn như tâm vương cùng kết hợp với các tâm sở thiện như tín, tầm quý.... thì nó chính là tâm thiện, còn như kết hợp với các món tâm sở phiền não như tham sân si thì nó trở thành tâm ác. Nếu như tâm vương mà không kết hợp tương ứng với những tâm sở thiện và những tâm sở bất thiện thì giống như tất cả cảnh vật tươi đẹp ở hai bên đường nhưng người đi vẫn thờ ơ không quan tâm, không chú ý đến, tuy không phải

là không biết gì cả, nhưng cũng không có tâm sở thiện và tâm sở ác xen lẫn vào trong việc đi; tâm lúc đó chỉ cùng với các tâm sở thọ, tưởng v.v.. đồng thời dấy khởi, đây chính là tánh vô ký. Vì thế, tâm thiện và tâm ác này không phải là tự tánh của tâm vốn nó là thiện hay ác, mà chỉ là sự quan hệ tương ứng với tâm sở thiện hay ác mà thôi. Tâm thiện như nước được hòa các loài thuốc hay, còn tâm ác thì như nước bị pha vào những thứ thuốc độc hại, nhưng tự tánh của nước vốn chẳng phải là thuốc hay hoặc thuốc độc hại. Tâm sở thiện và tâm sở ác cùng với tâm hòa lẫn vào nhau thành một khối, tức là “*đồng nhất về sở duyên, đồng nhất sự nghiệp, đồng nhất dị thực*”, tâm hoàn toàn thiện hoặc hoàn toàn ác thì cũng không thể nói nó là vô ký được. Nhưng thiện hay ác rốt cùng cũng chỉ là sự biểu hiện bên ngoài, chẳng phải là bản tánh của tâm, mà bản tánh của tâm là tánh trung dung vô ký.

Các sư phái Thí dụ luận cũng phân chia tâm gồm ba tánh giống như Hữu bộ, nhưng phái này lại không chấp nhận là tâm tánh vô ký, mà họ chủ trương Tâm thông ba tánh. Điều này lại căn cứ theo kiến giải của Tâm và tâm sở pháp đồng nhất thể mà ra. Phái Thí dụ luận chủ trương tâm vương và tâm sở đồng nhất thể luận, giữa chúng chỉ khác nhau trên danh nghĩa nhưng thật ra đều chính là tâm cả. Những món tâm sở thiện như tín, tầm, quý v.v. và những món tâm sở bất thiện như tham, sân, si, mạn đều là tâm thức cả, chỉ khác nhau trên hình thái mà thôi. Vì vậy, tâm đương nhiên là thông cả ba tánh. Tuy Hữu bộ cũng có thể nói thông cả ba tánh, nhưng

vì phái này thiết lập trên mặt tâm tương ưng, còn các sư phái Thí dụ luận lại căn cứ theo thuyết tự tánh của tâm. Trong kinh nói: “*tâm trường dạ vi tham đẳng sở ố*” (tâm luôn luôn bị các món phiền não tham v.v..làm cho ô nhiễm). Điều này tựa hồ trái nghịch với quan điểm tham tức là tâm của phái Thí dụ luận sư. Nhưng họ nói: Đây là y theo thuyết tâm giả danh tương tục, hoàn toàn không phải chỉ trong một sát na mà có cái tâm biệt thể bị các món tham làm ô nhiễm. Thuyết Tâm thông tam tánh của các sư phái Thí dụ luận được thiết lập ra như thế.

b. Thuyết Tâm tánh bản tịnh

Ngoài chủ trương của hai bộ phái trên ra, trong giới Phật giáo còn đưa ra một thuyết về tâm tánh bản tịnh rất rõ ràng và khác thường. Họ căn cứ vào kinh điển nói như sau:

“*Tâm tánh bản tịnh, hữu thời khách trần phiền não sở nhiễm*”⁽¹⁾ (tâm tánh vốn thanh tịnh nhưng có lúc bị khách trần phiền não làm ô nhiễm).

Trong kinh vẫn có nói về tâm tánh bản tịnh, điều này không phải là Hữu bộ không biết đến, vậy tại sao họ cứ lập ra thuyết tâm tánh vô ký và Tâm thông tam tánh? Nếu vậy chẳng phải tranh cãi lời Phật hay sao? Không! Trong kinh cũng nói rất nhiều về tâm thiện và tâm ác. Các học giả của phái Nhất thiết hữu bộ có nhiều điểm không mấy đồng tình đối với thuyết Tâm tánh bản tịnh trong thánh giáo, nhưng cũng vẫn không tuyệt đối phủ nhận nó. Để giải thích một cách thích

(1) Kinh bộ *Tăng Chi* của phái Đồng Diệp, dẫn theo luận *Thuận Chánh Lý*.

đáng về chủ trương của thuyết này, trong luận *Thuận Chánh Lý* nói rằng:

“Nếu ôm chặt lòng tin mù quáng, dám gạt bỏ cho đây chẳng phải là kinh, nên biết kinh này trái với chánh lý, chẳng phải là kinh liễu nghĩa. Nếu vậy thì kinh này nói theo mặt ý gì? chính là căn cứ vào bản tánh và khách tánh mà ngấm ý nói như vậy. Có nghĩa là bản tánh của tâm vốn thanh tịnh, còn khách tánh của tâm thì dung chứa những thứ phiền não nhiễm ô. Bản tánh của tâm có nghĩa là tâm vô ký, tùy theo địa vị mà mặc tình chuyển biến, không lo lắng cũng chẳng mừng vui. Các loài hữu tình phần nhiều trụ ở tâm này, ở trong tất cả các địa vị đều có sự tồn tại của tâm này, tâm này là tâm thanh tịnh không một bóng dáng của nhiễm ô. Còn khách tánh tâm có nghĩa là những gì tồn tại ở ngoài tâm, không phải nơi an trú của số đông các loài hữu tình, cũng không phải là chỗ mà các quả vị đều dung nạp. Người mất hết thiện căn tức là không còn thiện tâm, trong địa vị vô học thì hẳn không còn tâm ô nhiễm.... Vì vậy, chỉ ước định theo sự tương tục của tâm, khi an trú trong bản tánh rồi thì gọi đó là tịnh tâm, còn trụ nơi khách tánh thì tạm gọi đó là tâm ô nhiễm.”⁽¹⁾

Luận chủ của luận *Chánh Lý* tức là lấy nhân vật chánh lý làm tông yếu, bên trong nội tâm của họ đương nhiên phải phủ nhận kinh văn. Lý do họ phủ nhận là bởi không phù hợp với chánh lý của tông mình. Họ giải thích thuyết Tâm tánh bản tịnh là căn cứ vào thuyết Tâm vô ký. Họ không căn cứ vào thuyết tâm tánh vô ký, chỉ nói

(1) Luận *Thuận Chánh Lý*, quyển 72

tâm an trú vào trong cảnh giới vô ký thì không có tâm sở nhiễm ô, cho nên gọi đó là bản tịnh. Phái chủ trương Tâm thông tam tánh luận sau khi phê bình quan điểm Tâm tánh bản tịnh xong, họ lại cũng dung hội theo nó. Như trong luận nói:

“Đức Phật vì chúng sanh mà nói tâm thường tại, cho nên mới nói khách trần làm ô nhiễm, tức là tâm bất tịnh. Lại nữa, đức Phật vì những hạng chúng sanh lười biếng, nếu họ nghe đến tâm tánh bất tịnh thì liền cho rằng tánh không thể đổi, vì thế họ không phát khởi được tâm thanh tịnh, cho nên Ngài nói Tâm tánh bản tịnh.”⁽¹⁾

Tuy các thuyết đều có cách lý giải về Tâm tánh bản tịnh, nhưng thật chất là luận bàn về Tâm tánh vô ký và Tâm thông với ba tánh. Thuyết Tâm tánh bản tịnh vẫn được tiến hành nghiên cứu riêng. Thuyết này, tuy có người phản đối, nhưng bản thân nó có ngọn nguồn sâu xa. Trong bộ luận *Xá-lợi-phát A-tỳ-đàm* của hệ thống Thượng tọa bộ đã nói về vấn đề này một cách khúc chiết như sau:

“Tâm tánh bản tịnh bị khách trần phiền não làm cho ô nhiễm, đối với kẻ phàm phu vô học cố nhiên họ không thể thấy biết như thật, cũng không tu tâm. Bậc thánh nhân sau khi nghe xong, thấy biết như thật rồi, liền lấy đó tu tập tâm linh. Tâm tánh thanh tịnh là sự cứu nhiễm của khách trần phiền não, kẻ phàm phu vô học cố nhiên không thể thấy biết như thật và cũng không tu

(1) Luận Thành Thật, quyển 3

tâm. Bậc thánh nhân sau khi nghe rồi thì thấy biết như thật và cũng lấy đó tu tập tâm linh.”⁽¹⁾

Luận *Xá-lợi-phất A-tỳ-đàm* nói tâm tánh vốn thanh tịnh cùng với lia cấu nhiễm được thanh tịnh, nhưng đặc biệt lấy bản tánh thanh tịnh làm mấu chốt quan trọng trong việc có tu tâm hay không có tu tâm, và nó trở thành điều kiện tiên quyết để lý giải việc ra khỏi sanh tử. Điều này khiến cho chúng ta liên tưởng đến câu kinh “*Đều do vô minh thường trụ tại chân tâm*” được Đức Phật dạy trong kinh *Lăng Nghiêm*. Ý thú của hai tư tưởng này là tương đồng. Trong Luận *Xá-lợi-phất A-tỳ-đàm* ngoài tư tưởng tâm tánh bản tịnh ra còn có tư tưởng ngã pháp nhị không. Điều này trong Đại chúng và Phân biệt thuyết bộ đều lấy thuyết tâm tánh bản tịnh làm tư tưởng chủ đạo, vì thế chúng ta có thể thấy được tư tưởng Tâm tánh bản tịnh hoàn toàn không phải do đời sau kiến lập nên.

Chúng ta khó có thể nhận thức về tư tưởng Tâm tánh bản tịnh trong Đại chúng bộ và Phân biệt thuyết bộ một cách rõ ràng và cụ thể được, ở đây chỉ có nêu một cách khái lược mà thôi; dường như ở trong Phật giáo Đại thừa đã giải thích một cách phong phú và sâu sắc rồi. Đại chúng bộ không thành lập ba tánh như Hữu bộ, mà chủ trương của họ là “*không có pháp vô ký*”. Họ cho rằng hết thảy các pháp nếu không phải thiện thì nó chính là ác, chỉ khác nhau trên mức độ mà thôi, chúng không tồn tại mang tính trung dung. Điểm này không những có sự quan hệ mật thiết với thuyết Tâm tánh bản tịnh mà

(1) Luận *Xá Lợi Phất A Tỳ đàm*, quyển 18

nó còn ảnh hưởng đến tất cả các tư tưởng khác. Giống như quan điểm Nghiệp cảm của Hữu bộ cho rằng: “*Nhân thông với thiện ác, quả chỉ là vô ký*”, vậy thì đối với kiến giải không lập vô ký há chẳng phải có sự bất đồng rất lớn hay sao? Thuyết Tâm tánh bản tịnh của phái Phân biệt luận cũng bất đồng với Đại chúng bộ, phái này thừa nhận có ba tánh thiện, ác, vô ký, đồng thời cũng kiến lập ra thuyết Tâm tánh bản tịnh. Tâm tánh chẳng phải là bản tịnh, điều này đã nói lên vấn đề tâm tánh ấy có nhiễm trước hay không nhiễm trước, là hữu lậu hay vô lậu. Như trong luận *Đại-tỳ-bà-sa* ghi:

“Phái Phân biệt luận nói: Thể của tâm nhiễm ô hay không nhiễm cũng là một, có nghĩa là tâm tương ứng với những món phiền não mà chưa đoạn được thì gọi tâm ấy là tâm nhiễm ô; còn như tâm tương ứng với những phiền não mà đã đoạn trừ rồi thì gọi tâm ấy là tâm không bị nhiễm ô. Điều này như những khí cụ bằng đồng, khi chưa lau rửa, mãi dũa thì gọi là khí cụ dơ; như khi đã lau chùi mài dũa rồi thì gọi đó là khí cụ sạch”⁽¹⁾.

Trong luận *Thuận Chánh Lý* ghi:

“Phái Phân biệt luận nói: chỉ có tâm tham nay được giải thoát, như có vật nhơ về sau phải rửa sạch; giống như Pha lê, nhờ vào chỗ an trí mà hiển thị màu sắc khác nhau và có những màu sắc lạ phát sanh. Cũng vậy, trong tâm thanh tịnh bị các món tham... nhiễm trước thì gọi là có tham, về sau phải giải thoát cái tham ấy. Trong thánh

(1) Luận Đại Tỳ-bà-sa, quyển 27

giáo cũng nói Tâm tánh bản tịnh nhưng cũng có lúc lại bị khách trần phiền não làm cho ô nhiễm”.⁽¹⁾

Ngoài ra còn có quan điểm Nhất tâm tương tục mà phần trên đã có nêu qua. Nếu chúng ta đi lý giải tâm tánh bản tịnh thì trước tiên phải tìm hiểu về định nghĩa hai từ hữu lậu và vô lậu. Thế nào gọi là hữu lậu? Theo kiến giải của phái chánh thống Tát-bà-đa bộ cho rằng, hữu lậu là “Tùy tăng theo lậu”. Như trong *Câu-xá* luận ghi:

“Thế nào là pháp hữu lậu? Có nghĩa là trừ Đạo đế, tất cả pháp hữu vi còn lại là hữu lậu. Tại sao? Bởi do các lậu tiềm phục tăng trưởng trong đó. Khi duyên vào Diệt đế và Đạo đế thì các lậu vẫn sanh khởi nhưng chúng không tiềm phục trong đó, vì vậy cả hai chẳng phải hữu lậu”⁽²⁾.

Bản thân lậu chính là phiền não, hữu lậu là tất cả các pháp hữu vi ngoài Đạo đế. Những pháp này hoặc cùng tương ứng với phiền não hoặc làm chỗ duyên cho phiền não. Không chỉ tương ứng với Phiền não mà còn làm chỗ duyên của nó nên tạo thành một sức mạnh làm tăng trưởng phiền não, nên mới gọi là hữu lậu. Nhưng khi ở trong đạo đế và diệt đế, tuy có thể bị phiền não duyên vào mà nó không thể phát triển được, cho nên nó không phải là hữu lậu. Vì vậy hữu lậu và vô lậu không phải nói có hay không có tác dụng của phiền não, mà phải nói rằng mỗi một pháp có hay không có tác dụng làm cho phiền não tăng trưởng. Tâm hữu lậu hay tâm vô

(1) Luận Thuận Chánh Lý, quyển 72

(2) Luận Câu xá, quyển 1

lậu cũng đương nhiên mỗi một thứ đều có sự phân định rạch ròi. Tuy vậy nhưng không nhất định phải giải thích hữu lậu và vô lậu theo cách này. Như trong luận *Thuận Chánh Lý* ghi:

“Phái Thí dụ luận sư nhận định một cách sai lầm như sau: Xa lìa những lỗi của những sắc pháp có trong thân gọi là pháp vô lậu (...) phái này lại chấp rằng: Căn cứ vào lời huấn thích thì có nghĩa là nó cùng câu hữu với lậu, nên gọi là hữu lậu”⁽¹⁾.

Kiến giải trên của phái Thí dụ luận sư, nói đến hữu lậu hay vô lậu là nói đến vấn đề lậu có cùng câu hữu với phiền não hay không. Nội tâm có phiền não, giống như sắc thân của kẻ phạm phu chính là hữu lậu. Khi đã đoạn sạch phiền não rồi thì sắc thân của kẻ phạm phu ấy giống với sắc thân của đức Phật, đây chính là vô lậu. Phái thí dụ luận sư chủ trương tâm sở tức tâm cùng với Tâm tánh bản tịnh lẽ dĩ nhiên là có chỗ bất đồng. Nhưng nếu căn cứ vào tư tưởng như thế để lý giải thì cũng có thể kết luận được vấn đề Tâm tánh bản tịnh. Tâm mang tính chất năng giác liễu, nếu tâm này cùng câu hữu với lậu, đây chính là tâm hữu lậu; còn tâm lìa hẳn phiền não thì tâm ấy gọi là tâm vô lậu. Chúng ta phân biệt hữu lậu và vô lậu là căn cứ vào tâm ấy có câu hữu với phiền não hay không. Khi phiền não chưa đoạn trừ thì tâm ấy chỉ có thể nói là tâm hữu lậu, hoàn toàn không có những sai lầm “*ứng với tâm tánh hữu lậu là vô lậu*”, “*tâm tánh của loài dị sanh là vô lậu*”. Ý kiến của phái Nhất tâm

(1) Luận *Thuận Chánh Lý*, quyển 1

tương tục luận cho rằng: *“Hữu lậu là sự sanh diệt của trong từng niệm, dù cho tâm ấy là thiện hay là ác hoặc là vô ký, nhưng giác tánh vẫn được diễn biến trong ấy, vĩnh viễn thấu suốt rõ ràng. Giác tánh rõ cùng khắp này chính là bản tâm thanh tịnh, tâm này cùng với ba tánh không có sự chướng ngại lẫn nhau. Thế nhưng khi chưa đoạn trừ được phiền não thì giác tri xuất hiện những vấn đề nhận thức mang tính cách xuyên tạc; giả sử trong đó thành phần sai quấy ít thì tâm đã tiến dần đến chân tướng của nó. Giác tánh minh tịnh này thông khắp cả ba tánh, không thể nói đơn giản là thiện hay vô ký được”*.

Vấn đề này chúng ta cần phải bàn thêm đến quan điểm Tánh tịnh cùng ở trong nhiễm. Trong luận Tỳ Bà-sa ghi:

“Phái Phân biệt luận cho rằng tâm tánh bản tịnh nhưng bị khách trần phiền não làm cho ô nhiễm, vì vậy tướng nó ô nhiễm”⁽¹⁾.

Quan điểm Tánh tịnh tướng nhiễm, xem ra các học giả Hữu bộ là không thể tưởng tượng được. Tánh tướng nhất quán, bản tánh là thanh tịnh vậy sao có thể tương ứng với phiền não và trở thành nhiễm tướng được? Tướng đã ô nhiễm vậy sao có thể nói là tâm tánh bản tịnh được? Thuyết Tâm tánh bản tịnh đã nêu ra thí dụ năm món bị che lấp như áo, gương, vàng, đồ đồng, pha lê quý, nhưng các học giả Hữu bộ không nói *“pháp hiện thánh khác, pháp thế gian khác”*, chính là từ quan điểm sát na sanh diệt mà giải thích. Luận *Thuận Chánh Lý* ghi:

(1) Luận Tỳ Bà-sa, quyển 1

“Nhu nước đục lắng xuống tiếp đó nước trong xuất hiện, bụi lơ lắng xuống nên nước được trong xanh, đó gọi là nước sạch (...) toàn bộ màu sắc khác lạ của chất pha lê trước kia biến mất thì những màu sắc mới khác tức thời xuất hiện”.

Ngoài ra còn có một kiến giải khác: Phàm là tương ứng tương hợp thì thể tánh giữa cái này với cái kia, không thể có sự sai biệt giữa nhiễm và tịnh. Vì vậy họ đưa ra ví dụ năm thứ che lấp mặt trời mặt trăng để xác định rằng hoàn toàn không phải là tương ứng tương hợp. Thuyết Tâm tánh bản tịnh kiến lập hữu lậu và vô lậu là căn cứ trên vấn đề hữu vô của lậu mà không phải dựa trên tự thể của tâm, vì thế dù cho sát na sanh diệt giống với chủ trương của Hữu bộ đi nữa cũng không thể làm lay động được lý luận Tâm tánh bản tịnh này được. Liên quan đến vấn đề tương ứng tương hợp thì không thể không phát sanh những dị nghị. Mặt trăng mặt trời vốn trong suốt, sáng tỏ nhưng vì bị khói mây che phủ, cho nên mới thấy tướng của nó là không trong sáng mà thôi. Tướng không trong sáng này là giả tướng, do phát sanh từ sự quan hệ giữa mặt trăng mặt trời với sương khói mà tạo ra, trên thực tế thì mặt trời vẫn luôn trong sáng. Tướng tuy có tạp và nhiễm, tức là y theo cái tướng giả có do sự hòa hợp mà nói, chứ không phải nói bản tánh của nó có sự thay đổi gì. Giả sử tâm tánh này dấy khởi biến hóa thì bản tánh của nó sao có thể là bản tịnh được? Điều này đương nhiên không phải nói tướng tạp nhiễm hoàn toàn là giả, khách trần đúng là nhiễm, nhưng nó chỉ là nhiễm tướng do dụng tâm để biết, từ

đó giả tướng hiện khởi mà thôi! Nói đến nước đục, bản tánh của nước vốn trong lặng, chỉ vì nước ấy bị nhiễm bụi và bùn nhơ nên trở thành nước đục. Các học giả Hữu bộ chợt thấy bụi nhơ ấy lắng xuống rồi thì họ nhận ra rằng, nước đục của sát na trước diệt đi thì nước trong của sát na sau xuất hiện. Nói đến sát na của Hữu bộ tức là chỉ nói đến sự tiếp nối chồng chất của sát na trước lên sát na sau. Nhưng quan điểm sát na rốt ráo không nhất định phải như vậy, tất yếu chúng ta còn phải thảo luận đến vấn đề này.

Bản và khách là sự liên hệ giữa nội tại và ngoại tại. Khi phiền não dấy khởi, tuy biết được tâm hoàn toàn bị nhiễm ô, nhưng thật ra thì nội tâm hoàn toàn không biến mất cái tự tánh của nó, tức chỉ là sự thật của hiện tượng bị bóp méo. Phải lý giải vấn đề bản và khách vẫn tồn tại trong tương tục; nếu không y theo sự quan hệ trước sau để khảo sát thì rất khó lý giải được vấn đề bản tịnh. Trong luận *Thành Thật* ghi:

“Hỏi: Trên danh nghĩa tâm chỉ biết các sắc v.v, sau đó mới chấp tướng của sắc, từ sự chấp tướng ấy mà sanh khởi các món phiền não, làm nhơ tâm địa, cho nên nói bản tịnh (...). Hỏi: Tôi không vì từng niệm đoạn diệt của tâm cho nên nói như thế, vì tâm tương tục nên nói ra hai thứ cấu và tịnh”⁽¹⁾.

Luận chủ của *Thành Thật* luận không thể đồng tình với tư tưởng này, họ cho rằng tâm tương tục là giả danh, không phải chân thật; đây là bất đồng trên quan điểm

(1) Luận *Thành Thật*, quyển 3

thời gian. Tâm tánh bản tịnh chính là Nhất tâm tương tục, quan điểm Nhất tâm tương tục này (thuộc phái Phân biệt luận) trong quá trình biến hóa không ngừng của thời gian trước và thời gian sau mà họ phát hiện ra cái tánh chất bất biến xuyên suốt của nó, là điểm cộng thông trước sau không khác. Căn cứ vào Tâm để nói thì chính là tánh rõ biết hết thảy. Tâm thường hằng cùng với như tâm chẳng qua là tên gọi khác của giác tánh bất biến. Tâm thường hằng ở đây hoàn toàn không phải là cái bất sanh bất diệt, cái phi nhân phi quả, cái lìa thế gian mà tồn tại độc lập được cấu thành bởi những vọng tưởng của bọn ngoại đạo, mà nó chỉ là ở trong cái tác dụng của tùy duyên xúc cảnh. Hay nói cách khác, thường chính là vô thường, là niệm niệm sanh diệt. Nếu ở trong vô thường mà chúng ta không nhận thấy được cái chân thường thì vô thường hay niệm niệm sanh diệt chỉ là thuộc về chủ trương của đoạn diệt. Chúng ta phải biết rằng sát na sanh diệt không phải trở thành một vật ngăn cách trước sau, tương tục cũng không phải trước sau có sự đan xen lẫn nhau một cách máy móc. Trong tư tưởng của Đại chúng bộ và Phân biệt thuyết bộ chủ trương đương nhiên có nhiều điểm rất khó hiểu, điều này mãi đến lúc tư tưởng Nhất thiết giai không xuất hiện mới có thể hoàn thành được lý luận “Tương tục không gián đoạn này”, và cũng từ đây mới có thể khắc phục được những vấn đề khó khăn nghiêm trọng này. Thời kỳ sau, Đại chúng bộ và Phân biệt thuyết bộ mới phát minh ra thuyết “Thất tâm luận”, đây là một loại giác tánh mãi mãi tương tục, lại dần dần tách rời với sự khởi diệt của sáu thức, nhưng chúng vẫn duy trì sự quan hệ mật thiết với nhau.

Trên thực tiễn, tâm tánh bản tịnh đối với việc chuyển phàm thành thánh, nó lại có ý nghĩa rất đặc sắc. Lập trường của Tát-bà-đa bộ cho rằng, thánh pháp ba thừa vô lậu sớm đã có đầy đủ trong pháp vị lai. Chỉ cần dẫn phát thêm khiến cho nó từ vị lai đến hiện tại, để hệ thuộc vào chúng hữu tình. Các bộ phái như Đại chúng bộ v.v.. chủ trương quá khứ vị lai vô thể, điều này không giống với quan điểm sớm đã có đầy đủ trong vị lai của Hữu bộ. Các quan điểm như Vô lậu sanh khởi tịnh pháp, Vị lai vô thật, hiển nhiên trở thành vấn đề; họ phải từ trong pháp hữu lậu mà có thể chỉ ra cái vô lậu. Tâm tánh bản tịnh chính là giải thích tịnh pháp vốn có này. Tư tưởng Bản hữu Phật tánh của Đại thừa đều lấy thuyết Tâm tánh bản tịnh này làm chủ đạo. Xét lại phái Phân biệt luận, xác thực đã có những cống hiến rất lớn lao.

4. Năm Pháp Biến Hành và Nhiệm Câu Ý

Luận Tỳ-bà-sa: “Có phái chấp năm pháp này là biến hành, năm pháp ấy là vô minh, ái, kiến, mạn và tâm, như phái Phân biệt luận vậy. Phái này có bài tụng như sau:

“Có năm pháp biến hành
 Thường sanh ra các khổ
 Gồm vô minh, ái, kiến
 Mạn, tâm là năm pháp”⁽¹⁾

Luận Tỳ-bà-sa nói đến chỗ nhân của năm biến hành, tức là bàn đến quan điểm năm pháp biến hành của phái Phân biệt luận. Phái này xem tâm là một trong năm biến hành, đương nhiên ý kiến này bất đồng với định nghĩa

(1) Luận Tỳ Bà-sa, quyển 18

biến hành nhân của Hữu bộ. Về sau Duy thức học cũng lập ra năm biến hành tâm sở (xúc, tác ý, thọ, tưởng, tư), nhưng năm pháp biến hành: vô minh, ái, kiến, mạn, tâm của Phân biệt luận cũng không phù hợp với năm biến hành tâm sở mà Duy thức học đã định nghĩa. Nghĩa gốc của năm pháp biến hành nếu xét từ chủ trương “*thường sanh ra các khổ*” được nói ở trên, thì những phiền não vi tế thường biến hành của chúng sanh, nó là động lực gây ra nghiệp lực rồi cảm lấy quả báo. Bản thân tôi cảm thấy thuyết năm pháp biến hành chính là tiền thân của tư tưởng Mạt-na. Tất cả các loài chúng sanh đều có một loại tâm lý vi tế (tế tâm) thường hằng biến hành, tế tâm này tương ứng với vô minh, ái, kiến, mạn. Như vậy quan điểm Mạt-na tương ứng với bốn hoặc là từ phái *Phân biệt luận* mà diễn dịch ra, đây có lẽ không phải là dữ liệu của Duy thức học.

Phân biệt luận chính là Tâm tánh bản tịnh luận, bốn hoặc tương ứng của họ chủ yếu phân tích sự vi tế của khách trần. Nó không thể vượt ra ngoài phạm vi quan điểm Thất tâm, nếu đem kết hợp năm pháp biến hành của phái này với chủ thể nghiệp báo của Tế tâm thì mới có thể lý giải được bản nghĩa một cách trọn vẹn. Tùy miên là tiềm năng sanh khởi phiền não, là tâm bất tương ứng hành; tập khí là phần khí của phiền não mà ngay cả địa vị A-la-hán vẫn chưa đoạn trừ được; năm pháp biến hành: vô minh, ái, kiến, mạn này là thuộc tâm tương ứng, là tập khí phiền não mà đến địa vị A-la-hán mới đoạn trừ hết, nó là tâm sở nhiễm rất vi tế, luôn biến hành khắp trong tất cả các thời của các loài chúng sanh. Các học giả của Hóa địa bộ thời kỳ cuối, do bất đồng về

cách giải thích bài kệ tụng Ngũ pháp năng phục (năm pháp có công năng trói buộc) mà diễn ra việc phân phái, nhưng nó cũng có sự quan hệ mật thiết với năm pháp biến hành này. Ở đây cần phải giải thích thêm nó chính là thuyết bốn căn vô ký. Luận *Phẩm Loại Túc* ghi:

“*Bốn căn vô ký là vô ký ái, vô ký kiến, vô ký mạn, vô ký vô minh*”.⁽¹⁾

Phái Hữu bộ chính thống chỉ lập ra ba vô ký căn, tư tưởng bốn căn vô ký cũng vẫn được các sư ở các phương khác duy trì (thấy trong *Câu-xá luận* quyển 19). Bốn vô ký như vô minh, ái, kiến, mạn được hàng đệ tử Phật dần dần kết hợp lại thành một, nó được cho là phần vi tế của phiền não, là căn bản sanh khởi các món hữu phú vô ký, vô phú vô ký. Như vậy, việc chúng tương ưng với bốn hoặc của Mạt-na thì cũng không thể nói là không mấy may nào liên quan được!

Cùng quan hệ với năm pháp biến hành của phái Phân biệt luận còn có thuyết “*Nhiễm ý hằng hành*”. Trong luận *Thành Duy Thức* từng dẫn Kinh *Giải Thoát* rằng:

*Ý nhiễm ô hằng thời
Các hoặc cùng sanh diệt
Nếu giải thoát các hoặc
Chưa từng chưa hiện hữu*⁽²⁾

Các học giả của phái Du già cho rằng, kinh *Giải Thoát* là điều minh chứng đức Phật nói về thức thứ bảy Mạt na; điều này đương nhiên rất có ý nghĩa. Luận *Du-*

(1) Luận *Phẩm Loại Túc*, quyển 1

(2) Luận *Thành Duy Thức*, quyển 5

già-sư-địa đã dẫn chúng ra và so sánh bài tụng của kinh *Giải Thoát* một cách kĩ lưỡng. Kệ tụng trong luận *Du-già* thể hiện vô cùng rõ ràng về thuyết Tâm tánh bản tịnh. Điều này làm cho chúng ta nghi ngờ đến việc bỏ văn lấy nghĩa của các học giả phái *Du-già*. Luận nói:

*“Ý nhiễm ô hằng thời
 Các hoặc cùng sanh diệt
 Nếu giải thoát các hoặc
 Không trước cũng chẳng sau.
 Chẳng phải pháp kia sanh
 Tánh tịnh mới hiển bày
 Tánh tịnh vốn vô nhiễm
 Nói giải thoát các hoặc
 Nếu có pháp nhiễm ô
 Tánh rớt ráo thanh tịnh
 Đã không có sở tịnh
 Sao lại có năng tịnh?”⁽¹⁾*

Bản thân của Duy thức học trong phái *Du-già* có cách thuyết minh về việc trần cấu làm ô nhiễm tánh tịnh rất rõ ràng, cách giải thích này không hẳn giống với chủ trương của phái Phân biệt. Tuy vậy, theo tôi thấy, vấn đề tánh tịnh và trần nhiễm được nói trong kinh Đại thừa cũng như Tiểu thừa đều tập trung vào tất cả thức, hoặc tàng tâm, hoặc tánh không, và rất ít tựa hồ như có thể nói chưa có ai quy định cho tánh tịnh trần nhiễm là thức thứ bảy cả. Sự mâu thuẫn của tư tưởng này như sau: Tư tưởng Tế tâm ra đời là do nhiều nhu cầu, dung hợp thành

(1) Luận *Du-già sư địa*, quyển 16

mấy quan điểm bất đồng về tế tâm điển hình. Một phần trong phái Bát thức luận, ban đầu tách rời một phần ngã chấp vi tế trong tế tâm ra rồi thành lập nên thức thứ bảy; đến các ngài như Hộ Pháp v.v... lại đem toàn bộ trần nhiễm vi tế xếp vào thức thứ bảy. Do đó tánh tịnh trần nhiễm trong thánh giáo cũng được đem ra chứng minh cho thức Mạt-na. Kết quả trở thành mâu thuẫn với thuyết Tàng tâm bản tịnh khách trần sở nhiễm (Tàng tâm vốn thanh tịnh nhưng bị khách trần làm ô nhiễm). Một phần trong Bát thức luận đối với sự sai biệt giữa tác dụng và tính chất của hai thức đệ thất (Mạt na), đệ bát (A lại da) cũng có những vấn đề đang bàn cãi. Sự tranh luận của Duy thức học cũng chính từ đó mà thành ra không có một phương pháp nào để giải quyết. Ở đây tôi không nói đến các học giả của phái *Du già* nhầm lẫn như thế nào, nhưng nói đến hai thức thứ bảy và thứ tám không nhất định giống như ngài Hộ Pháp nêu ra đâu! Theo ý kiến của bản thân tôi thì thuyết Thất tâm luận đã giải quyết tất cả vấn đề đó rồi. Ít nhất, các học giả của Bát thức luận có thể hiểu rõ được chút then chốt của Thất tâm luận, đối với việc xử lý các tranh luận của Duy thức học, đã mang lại rất nhiều điều bổ ích. Tư tưởng trần nhiễm này có quan hệ với phiền não vi tế tiềm ẩn mà chúng ta có thể đối chiếu và so sánh.

5. Hữu Phần Thức

Hữu chính là ba hữu: Bao gồm đục hữu, sắc hữu và vô sắc hữu. Phần là thành phần và cũng chính là nguyên nhân và điều kiện cấu tạo nên. Xích đồng điệp bộ phát xuất từ Phân biệt thuyết bộ cho rằng: Tế tâm

chính là chủ nhân luân hồi trong ba cõi, cho nên gọi là Hữu phần thức.

Vào thời vua Asoka, Xích đồng điệp bộ được truyền qua Tích Lan, về sau phát triển ở các nước Phật giáo Miến Điện, Xiêm La v.v.. thông thường gọi đây là Phật giáo Nam truyền. Trong hiện tại, Phật giáo Nam truyền lấy việc chú thích của tam tạng Giác Âm làm trọng tâm. Giác Âm tam tạng là một nhân vật xuất hiện vào khoảng thế kỷ thứ tư sau Tây lịch. Trên phương diện tư tưởng có sự diễn biến thích hợp, cho nên người ta gọi Ngài là thuộc tân Thượng tọa bộ. Theo luận điển *Hán dịch* đều nhất trí cho Hữu phần thức thuộc Thượng tọa Phân biệt thuyết bộ, tức là chủ trương của Xích đồng điệp bộ. Liên quan đến hữu phần thức, trong luận *Nhiếp Đại Thừa Vô Tánh Thích* có đề cập sơ lược và cũng chính là nơi để căn cứ mà thầy trò ngài Huyền Trang truyền bá thuyết Cửu tâm luân⁽¹⁾. Trong đó ghi:

(1) Cửu tâm luân: Vòng tròn có 9 tâm xoay chuyển tạo thành. 9 tâm khi tiếp xúc đối tượng thì xoay chuyển thành vòng tròn như bánh xe lăn không bao giờ dứt.

1. Hữu phần tâm: Tâm trước khi tiếp xúc đối tượng không suy nghĩ hiểu biết.
2. Năng dẫn phát tâm: Tâm khi tiếp xúc đối tượng khởi tác dụng mạnh mẽ.
3. Kiến tâm: Tâm khi tiếp xúc đối tượng khởi tác dụng của 6 thức thấy, nghe, ngửi...
4. Đẳng tâm câu tâm: Tâm phán đoán đối tượng có giá trị hay không.
5. Đẳng quán triệt tâm: Tâm khởi tác dụng thấu suốt giá trị của đối tượng.
6. An lập tâm: Tâm có tác dụng sau khi biết rõ giá trị của đối tượng, có thể dùng ngôn ngữ để diễn đạt.
7. Thế dụng tâm: Căn cứ theo quyết định của an lập tâm khởi, tâm tác dụng hiện hành việc chọn lựa hành động, đối tượng.
8. Phán duyên tâm: Động tác đã khởi khi muốn dừng nghỉ, tâm khởi tác dụng trở lại, duyên theo việc làm trước.
9. Hữu phần tâm: Tâm trở về hữu phần tâm ban đầu.

(Dẫn theo *Từ Điển Phật Học Huệ Quang*, Thích Minh Cảnh chủ biên, NXB TP.Hồ Chí Minh, Tập I, tr.835)

“Phái Thượng tọa bộ, lấy hữu phần thanh để nói thức này, mà A-lại-da là hữu nhân. Như nói: Sáu thức không tử không sanh, hoặc do hữu phần, hoặc do trái duyên mà chết, hoặc do dị thực ý thức giới mà sanh. Như vậy đẳng năng dẫn phát (thức mà luôn luôn dẫn sanh phân biệt) chỉ là ý thức. Cho nên nói rằng: Năm thức không thể liễu tri pháp, chỉ là đối tượng dẫn phát; ý giới cũng như vậy. Duy đẳng tâm cầu. Kiến duy chúc chiếu. Đẳng quán triệt, đắc quyết định trí. An lập là có khả năng phát khởi ngôn ngữ phân biệt. Sáu thức chỉ có thể tùy khởi uy nghi, không có thể nhận chịu những nghiệp thiện hay bất thiện trong sáu đường, không thể nhập định, không thể xuất định; Thế dụng, tất cả đều có thể dấy khởi động tác. Bởi năng dẫn phát là từ trong giấc mộng mà tỉnh dậy. Do thế dụng, quán sát lại giấc mộng đó. Như vậy các bộ phái như Phân biệt thuyết v.v.. cũng nói thức này là hữu phần thức”⁽¹⁾.

Luận Vô Tánh Nhiếp giải thích có liên quan đến việc thuyết minh hữu phần thức, thầy trò của ngài Huyền Trang giải thích về Cửu tâm luân. Căn cứ theo lời ngài Khuy Cơ: Thực ra thì chỉ có tám tâm luân mà thôi, vì là xuất phát từ hữu phần, cuối cùng quy kết về hữu phần; hữu phần được liệt kê ra hai lần, tạo thành luân hình (hình bánh xe), cho nên gọi là cửu tâm luân. Trong luận Thành Duy Thức Khu Yếu cũng nói như sau:

“Các luận sư Thượng tọa bộ lập ra chín tâm luân, bao gồm: Hữu phần, năng dẫn phát, kiến, đẳng tâm cầu, đẳng quán triệt, an lập, thế dụng, phần duyên, hữu

(1) Luận Nhiếp Đại Thừa Luận Vô Tánh, quyển 2

phân. Song trên thực tế chỉ có tám tâm luân mà thôi, điều này có nói ở trên, căn cứ theo sự theo vòng mà nói thì có chín, nên thành lập chín tâm luân⁽¹⁾.

Luận *Nhiếp Đại Thừa* của luận sư Vô Trước được Phật giáo Tây Tạng truyền thừa, trong đó cũng có ghi là hữu phần thức, nhưng chỉ có bảy tâm: “Trong Thánh giáo của Thượng tọa bộ có tên như sau: hữu phần và kiến, phân biệt, hành, động và tầm cầu, cuối cùng là năng chuyển”.

Chủ trương bảy tâm hay chín tâm này, trong luận *Giải Thoát Đạo* giải thích một cách chi ly rõ ràng như sau:

“Đối với nhãn môn được chia làm ba loại, trừ sự lẫn lộn thứ tự thượng trung hạ. Như vậy ở trên đem sự lẫn lộn ấy phân thành bảy tâm, là không ngừng rơi vào địa ngục A-tỳ. Từ hữu phần tâm (sanh), chuyển (tâm), kiến tâm, sở thọ tâm, phân biệt tâm, linh khởi tâm, tốc tâm, bỉ sự tâm, (...) từ đó đều trải qua hữu phần tâm”.

Thứ lớp diễn tiến của chín tâm (trừ hữu phần ra còn có bảy) là căn cứ theo sự hoạt động nhận biết của ý thức một cách hoàn mãn nhất mà nói. Bậc trung và hạ của năm thức, bậc thượng và hạ của ý thức, tuy nó không ra ngoài phạm vi chín tâm nhưng tất cả đều không được hoàn bị. Luận *Giải Thoát Đạo* là luận điển của Thượng tọa Bộ, theo chủ trương của bộ phái này cho rằng: Ý thức là tác dụng căn bản của tất cả tâm lý, là tác dụng của tất cả tâm thức và không ngoài sự tác dụng

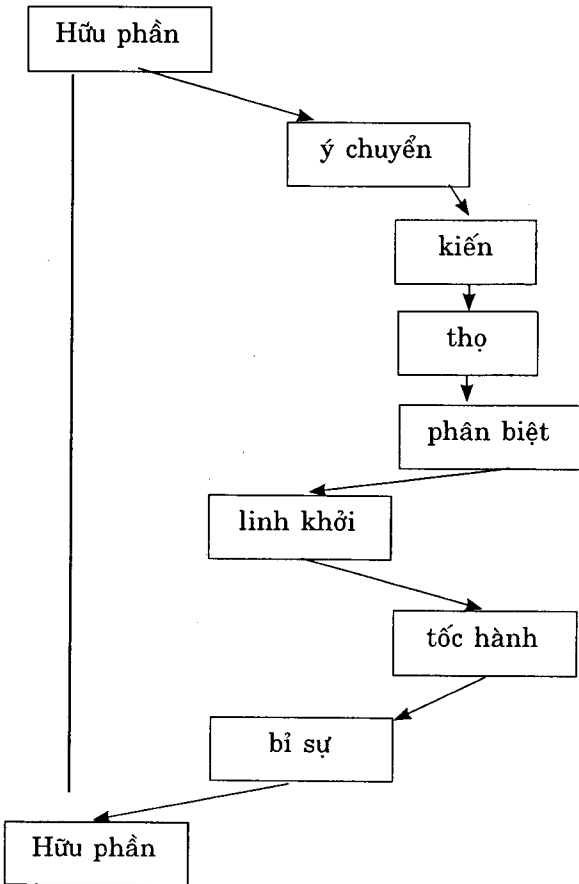
(1) Luận *Thành Duy Thức Khu Yếu*, quyển hạ

bất đồng của ý thức, cho nên họ được gọi là nhất ý thức sư, tức là nhất tâm luận. Căn cứ theo lời họ nói: “*Hữu phần tâm là tâm có gốc rễ, giống như sợi chỉ mảnh*”, là tâm căn bản trong ba cõi, là tâm thể của sanh mạng nội tại, từ quá khứ nối liền với vị lai. Trong quá trình y theo năm thức mà tác nghiệp thọ báo, từ hữu phần sanh khởi ra bảy thứ tâm lý:

Thứ nhất là chuyển tâm, tức là lúc căn cùng tiếp xúc, hòa hợp với cảnh, hữu phần tâm vì phải thấy ngoại cảnh mà khởi ra tác dụng cảm xúc trong nội tại: Ngài Huyền Trang dịch là “*năng dẫn phát*” (có công năng dẫn phát) ngay ở trong bản Tây Tạng cũng dịch là động. Gắn nghĩa với sự cảnh giác của tâm mà phát khởi tác dụng. Vì hoạt động chuyển tâm mà hiện khởi ra các thứ nhãn (...) (căn) và thức, trực tiếp tiếp xúc ngoại cảnh, tức là bước vào kiến tâm, địa hạt thứ hai. Tuy trong chừng sát na, năm thức trước trực tiếp nắm bắt đối tượng nhưng lại không thể liễu tri đối tượng. Tiếp theo là tâm thọ sanh khởi tức là bước vào địa hạt thứ ba, ở đây chấp lấy cái tư liệu được kiến tâm lưu giữ, để rồi tăng thêm sự quán sát và thể nghiệm, từ đó bước qua tâm tìm cầu. Tâm tìm cầu là giai đoạn dụng tâm đối với đối tượng được tiếp nhận và liễu tri đối tượng ấy. Đợi đến lúc hiểu rõ một cách chính xác, biết đối tượng quán sát là cái gì, đây là bước qua giai đoạn thứ tư là “*Tâm phân biệt*”. Ngài Huyền Trang dịch tâm này là “*an lập*”, tức là có thể phát ra ngôn ngữ nhận xét, phân biệt. Tâm Phân biệt ở trên ngài Huyền Trang dịch là “*đẳng quán triệt*” (trong bản Tây Tạng không thấy), cho nên thuyết Cửu tâm luân được ngài Huyền Trang truyền

thừa có mang dấu tích của thuyết Ngũ tâm luân của phái *Du-già* đề xướng: như kiến là tâm suất nhĩ (khinh suất), tâm cầu cũng là tâm tâm cầu, đẳng quán triệt và tâm an lập là tâm quyết định. Từ thế dụng trở xuống là đã trở thành nhiễm tịnh tâm và đẳng lưu tâm. Nhưng theo thứ tự như trong luận *Giải Thoát Đạo* giải thích là tiếp cận với bốn uẩn vô sắc. Như kiến tâm là thức, thọ tâm là thọ, phân biệt tâm là tưởng, tâm linh khởi, tốc hành là thuộc tư. Điểm này chúng ta cần phải chú ý. Theo như ngài Huyền Trang dịch từ tâm an lập trở xuống tâm khởi thế dụng; nhưng trong luận *Giải Thoát Đạo* phần nhiều gọi tâm thứ năm là “*linh khởi tâm*”. Đây có nghĩa là từ kiến tâm xuống đến tâm phân biệt là quá trình nhận thức đối tượng; do nhận thức mà dẫn ra sự xáo động trong nội tâm, tạo thành ý chí tác dụng của nghiệp lực. Do đó “*tâm tốc hành*” thứ sáu kế tiếp chính là động tác, là hành vi. Linh khởi là tâm dẫn khởi tác nghiệp, tốc hành là tác nghiệp, tạo nghiệp rồi gặt quả, cũng tức là khi tạo nghiệp xong rồi tâm thức liền nghỉ ngơi, đây là bỉ sự tâm, tâm thứ bảy mà ngài Huyền Trang dịch là phản duyên. Nhưng đây lại là quá trình đi từ hành động quy về nội tâm; đạt được bản lai vốn trong lắng của tâm, thì đây chính là sự phản quy về với hữu phần tâm. Theo như việc giải thích ở trên, chúng ta có thể biết được hữu phần chính là nội tại của tâm thức mang tính tiềm ẩn nhưng lại xuyên suốt. Kiến, thọ, phân biệt chính là sự tác dụng của tâm thức hướng ngoại; tốc hành là tác dụng hướng ngoại của ý chí; chuyển, linh khởi, bỉ sự là ranh giới trung gian giữa nội và ngoại. Chuyển là nội tâm yêu cầu tác động nhận thức,

đã không phải là tâm vi tế sâu xa trong nội tại, cũng chẳng phải là nhận thức. Tâm linh khởi là động lực thôi thúc nội tâm nhận thức, kéo theo sự phản ứng của ý hành trong nội tâm; nhưng cũng không phải là hành vi. Bỉ sự là quá trình phản quy nội tâm của hành nghiệp. Lúc tác dụng của nhận thức và hành vi dừng lại thì đó chính hữu phần. Sau đây là biểu đồ biểu hiện chín tâm luân:



Khi nghiên cứu về chủ trương Bản thức trong duy thức học, chúng ta cần phải chú ý đến tâm sơ sanh (tâm mới nhập thai) và tâm mạng chung của thuyết này. Theo luận *Vô Tánh Nhiếp Thích* chủ trương rằng: “*Sáu thức không mất đi và không sanh ra*”; “*hoặc do hữu phần, hoặc do phần duyên mà chết, hoặc do dị thực ý thức giới mà sanh*”: Trong luận *Giải Thoát Đạo* cũng có văn chứng tương tự như thế. Sáu thức không chết và không sanh này không phải là sáu thức nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý thức, mà là ý giới và năm loại căn thức của nhãn v.v.. Đồng điệp bộ tức là phái chủ trương Nhất ý thức sư cho rằng: Ý thức là nền tảng căn bản của tinh thần; năm thức chỉ là tác dụng của cái thấy khi nhận thức ngoại cảnh, ý giới là “*năm thức thuận theo thứ lớp trước sau mà sanh ra thức*”. Vì vậy, năm thức cùng với ý giới, (tức là ý thức) không thể phối hợp làm thành tâm thức sơ sanh và tâm mạng chung. Hữu phần tâm là nền tảng căn bản của ba hữu, là sự xuyên suốt của ý thức nội tại, cho nên trong luận *Giải Thoát Đạo* lấy ông vua để làm ví dụ cho nó. Sau khi nghiệp hoặc của nó đã chín mùi (bỉ sự tâm) thì nó lại thác sanh sớm nhất, tức ý thức của chủ thể dị thực; hữu phần cũng có thể gọi là nguyên nhân của ba hữu. Thế nhưng khi loài hữu tình chết đi thì thông thường ý thức tự nhiên ngưng hoạt động một cách triệt để, và chúng đều quy về hữu phần tâm rồi biến mất; cũng có người cho rằng, trong quá trình phần duyên để quy về với hữu phần (bỉ sự tâm) tức là đã chết, do bỉ sự tâm mà chết, hoặc đột nhiên mà chết. Loài người khi đột nhiên chết đi, thì những gì mà tự thân một đời đã trải qua liên

hiện khởi lên trong nội tâm sau đó mới chết. Phái Đồng điệp bộ chủ trương lấy ý thức làm căn bản cùng với quan điểm ý giới là thường lấy ý thức giới làm căn bản, tuy có nhiều ít bất đồng, nhưng thông thường đối với nội tại của tri ý, nó chỉ ra cái tâm xuyên suốt ba đời như sợi tơ, như vậy chúng ta có thể thấy được tư tưởng này có sự tiếp cận với tư tưởng Bản thức của Duy thức học như thế nào rồi.

6. Tế ý thức

Phái Thượng tọa, Phân biệt luận còn kiến lập ra hai ý thức thô và tế đồng thời sanh khởi, như trong luận *Thành Duy Thức* ghi:

“Có bộ phái khác chấp: Trong các địa vị sanh tử riêng có một loại ý thức vi tế, hành tướng và sở duyên của nó hoàn toàn không biết được”⁽¹⁾.

Bộ phái khác ở đây chính là Thượng tọa bộ. Căn cứ vào sự giải thích ở trong *Duy Thức Thuật* ký nói: Trong Thượng tọa bộ có hai lối chấp, một số là chấp lấy nghĩa căn bản, một số là chấp lấy nghĩa luận giải chi tiết. Theo lối chấp nghĩa căn bản thì ý thức thô thiển và ý thức vi tế có thể đồng thời sanh khởi, nhưng theo lối luận giải thì chủ trương, hai ý thức thô thiển và vi tế này không thể cùng lúc sanh khởi. Theo chủ trương thô, tế đồng thời sanh khởi đã bước vào lãnh vực quan điểm thất tâm, không còn là phạm vi sở năng của lục thức. Nhưng theo ý kiến của phái cho hai ý thức thô tế riêng khởi thì đối với

(1) Luận *Thành Duy Thức*, quyển 3.

giới tuyến của thất thức và lục thức còn có chỗ tiến thoái chưa phân định. Vấn đề nan giải của quan điểm thất tâm là việc thuyết minh về sở y và sở duyên cùng với hành tướng của tâm vi tế. Hiện tại các học giả của Thượng tọa thẳng thắn đề xuất chủ trương “*sở duyên hành tướng hoàn toàn không biết rõ*”. Điều này kéo dài cho đến Duy thức học đời sau tuy chủ trương căn, cảnh, hành tướng của tế tâm, nhưng ý kiến “*sở duyên hành tướng hoàn toàn không biết*” thường được chấp nhận. Căn cứ theo văn luận mà nói, sự tác dụng của tế tâm này là biểu hiện ở giai đoạn mới bắt đầu sanh ra và lúc mạng chung. Rốt cuộc là những lúc bình thường có hình bóng của tế tâm hay không, điều này vẫn không đề cập đến. Nhưng theo sự giải thích trong “*Nghĩa Uẩn*” của ngài Đạo Ấp chính thống thì ý thức vi tế này không những là tâm thọ sanh và mạng chung, mà còn là chỗ y cứ của các pháp sanh khởi về sau, nó duyên vào thân căn và khí thể giới. Như vậy, tế ý thức này cùng với tư tưởng Bản thức trong Duy thức học quả thật là đến mức không thể dễ dàng phân định một cách rõ ràng được.

V. ĐẠI CHÚNG BỘ VÀ TƯ TƯỞNG BẢN THỨC

1. Sự đặc sắc của Đại chúng bộ

Đại chúng bộ là một trong hai bộ phái căn bản, cũng là một phái trong bốn phái lớn, có sự cống hiến rất lớn trong công cuộc khai triển tư tưởng Phật giáo Đại thừa. Tuy Đại chúng bộ là một trong những bộ phái Tiểu thừa, nhưng không chống đối lại Phật giáo Đại thừa như Tát-bà-đa bộ, họ không ngại trong việc nỗ lực học tập tư

tưởng Phật giáo Đại thừa, thậm chí còn học cả Mật chú. Trong kinh *Tăng Nhất A-hàm* được Đại chúng bộ lưu truyền đã có ghi chép việc kết tập Tạng Bồ-tát; Trước tiên, bộ phái này thừa nhận tính chính xác của Đại thừa. Đối với phương diện Tiểu thừa thì phái này cũng có đủ ba tạng giáo điển kinh, luật, luận; nhưng về phương diện luận điển, như bộ luận do ngài Nghĩa Tịnh tìm thấy thì dường như do người đời sau viết. Ở Trung Quốc, ngoài bộ luận Phân Biệt Công Đức ra thì không còn thấy một bộ luận nào khác của Đại chúng bộ được truyền dịch. Vì vậy, công việc khảo sát, nghiên cứu tư tưởng Đại chúng bộ, chúng ta đang bị rơi vào tình thế vô cùng khó khăn, khó khăn ấy chính là trên phương diện tư tưởng của bộ phái này, chỉ có thể căn cứ theo những lời phản đối được chép lại trong Tỳ-bà-sa và các bộ luận khác mà gián tiếp giới thiệu, chứ không có cách nào từ trong luận điển của bộ phái này mà đi khảo sát toàn bộ tình hình tư tưởng của nó được. Như trên đã nói, luận điển của bộ phái này được truyền dịch rất ít ỏi, điều này không phải do người dịch có tâm kỳ thị về bộ phái này. Những học giả của Đại chúng bộ có đầy đủ sức tưởng tượng siêu việt hơn cả, họ không phải thiên trọng về những loại tri thức danh tướng rối rắm; họ không cần thiết những luận điển như A-tỳ-đạt-ma; họ không muốn trở thành một học phái để tranh dành biểu hiện cái độc đáo của mình, nguyện vọng của họ là làm sao đem chính bản thân mình hòa nhập vào trong tất cả các học phái, cùng tồn tại song hành với tất cả các học phái. Cho nên tư tưởng của Đại chúng bộ được biểu hiện ra không phải là trên các bộ luận điển mà

là có một thái độ riêng biệt với tất cả các bộ phái (Điều này bất quá là nét văn hóa đặc sắc của Ấn Độ giáo).

Nhìn trên xu thế chính yếu của tư tưởng Đại chúng bộ, chúng ta thấy đây là trung tâm luận của giáo lý Phật đà. Họ đã làm cho những công đức của đức Phật trở nên sâu sắc, không giống như Hữu bộ lấy quả vị A-la-hán làm trọng tâm. Phái này nêu cao tinh thần của thuyết Tâm tánh bản tịnh, triển khai quan điểm diệu hữu của thánh đạo chân thường. Tuy không có nhiều luận điển để y cứ, nhưng lại có những điển tịch to lớn lạ thường, mở bày trung tâm luận của đức Phật cùng với tư tưởng Chân thường diệu hữu và Tâm tánh bản tịnh. Ngay ở trong hệ thống Duy thức học, ai là người đa tâm khởi luận? Ai là người lập ra thuyết Huân tập luận đầu tiên? Ai là người lập ra tư tưởng Căn thức tiên tiến? Nói không ngoa thì đây đều là công lao của Đại chúng bộ. Thời đại phát triển vàng son nhất của bộ phái này là từ khi Hữu bộ và Độc tử bộ được tách khỏi Thượng tọa bộ, giai đoạn này cũng chỉ là giai đoạn manh nha mà thôi. Đối với việc khai triển rộng tư tưởng Phật giáo của Đại chúng bộ, bản thân tôi cảm thấy vô cùng to lớn, theo tôi nghĩ ngành Duy thức học Đại thừa có được như ngày hôm nay quyết không xem nhẹ công lao của bộ phái này.

2. Tế ý thức biến y căn thân

Trên phương diện Tâm thức quan của Đại chúng bộ, ban đầu cũng là quan điểm lục thức luận của Nhất tâm tương tục. Vậy thì Đại chúng cho hữu tình là hữu tâm hay vô tâm? Ngài Khuy Cơ nói:

“Luận giải của Đại chúng bộ và Kinh bộ v.v.. ví như thường bố thí vật thực mà có được niềm vui, chớ bảo lúc nào cũng gọi là hữu (ý nhiễm ô) thường hằng”⁽¹⁾.

Luận Đại Tỳ-bà-sa lại nói Đại chúng bộ chủ trương *“chỉ có tâm và tâm sở là có nhân dị thực và quả dị thực”⁽²⁾* có thể biết được thuyết Nghiệp quả tương tục của Đại chúng bộ được kiến lập trên tâm pháp rất sớm. Nếu cho hữu tình là vô tâm, chẳng khác nào cho rằng hữu tình là vô nghiệp vô quả, điều này không thể chấp nhận được.

Luận lại nói, *Thí dụ luận, Phân biệt luận* cho rằng: *“không có hữu tình nào mà không có sắc, không có định nào mà không có tâm”*; cảnh giới vô sắc đây là hữu sắc (vốn là giáo nghĩa đặc sắc riêng của Đại chúng bộ), định vô tâm là hữu tâm. Tôi cho rằng, vì điểm này cả kiến giải của ba bộ phái Đại chúng, Phân biệt thuyết và Thí dụ luận là đồng nhau.

Đị Bộ Tôn Luân Luận nói, những giáo nghĩa chi tiết của các phái chi nhánh phát xuất từ Đại chúng bộ, có phái chủ trương *“có hai tâm cùng lúc sanh khởi”*. Hai tâm câu sanh này lại chẳng qua là sáu thức cùng khởi. Nhưng tư tưởng Tế ý thức, *Đị bộ Tôn Luân luận* cũng từng nêu ra, họ nói: *“tâm biến khắp cả thân”*.

Trong *Duy Thức Thuật Ký*, Ngài Khuy Cơ nói: *“Tức là Tế ý thức biến khắp và nương vào thân, tay sờ, chân đạp đều có thể cảm nhận được, cho nên biết ý thức vi tế biến khắp ở trong thân; chẳng phải chỉ một sát na mà có*

(1) *Duy Thức Thuật Ký*, quyển 5.

(2) *Luận Đại Tỳ Bà sa*

thể biết được thú lớp của nó, vì thể nhất định Tế ý thức biến khắp trong thân”.

Tư tưởng Tâm biến y thân là từ nơi sự chấp thọ mà suy luận ra, chấp thọ ở đây được xem thành nhất thể tự ngã, thuộc vào thể linh hoạt của mạng sống, nhưng nó không phải là thể giới quan bên ngoài. Sở chấp thọ ở đây chính là căn thân, còn năng chấp thọ là tâm. Vì tâm chấp thủ nên căn thân mới trở thành cơ thể sinh động, có khả năng vì tiếp xúc với ngoại cảnh mà lập tức phát sanh phản ứng (tức là phát sanh cảm giác). Kéo dài sự sống của chúng ta trong một thời gian (là sanh), cùng với sự tan rã của căn thân (là chết), tất cả đều do sự chấp thủ đó mà ra cả. Tất cả những hành động như chạm tay, co chân, bất luận là sự kích thích tác động của một bộ phận nào trên cơ thể thì bộ phận đó tự phát ra cảm giác; điều này chứng minh cho sự có mặt của tâm trong chấp thọ. Do kích thích trên nhiều điểm hoặc toàn thân nên nó có thể dẫn sanh ra cảm thọ của toàn thân, do vậy mà có thể chứng minh rằng tâm thức chấp thọ trong toàn thân. Nếu như một mai tâm ấy không sanh khởi nữa thì căn thân này cũng chẳng còn cảm giác gì. Vì thế, Tế tâm chấp thọ của Đại chúng bộ là chấp lấy nghĩa giải thích, chính là tượng trưng cho sự sống của thân mạng, là nguồn gốc của tất cả cảm giác. Chúng ta kích thích nhiều phương diện hoặc toàn thân thì có thể dẫn phát cảm thọ của toàn thân, vì thế đã chứng minh được tâm thức là sự chấp thọ rộng khắp. Nếu không như thế thì cảm thọ cũng không thể sanh khởi cùng lúc trên nhiều phương diện. Đại chúng bộ chủ trương tâm chấp thọ luôn tồn tại nhưng tồn tại trong sự chuyển biến, tức

là luôn luôn biến đổi không ngừng, để thích ứng thân lượng lớn nhỏ của chúng sanh nên nó có sự lớn nhỏ. Tâm chấp thọ này biến khắp căn thân, không có lúc nào mà không có sự hiện diện của nó. Trong lúc đó sự sanh khởi và băng hoại của lục thức vẫn là gián đoạn; cho nên tâm chấp thọ biến y căn thân, hẳn nhiên là ý thức vi tế. Tâm vi tế này biến khắp cả căn thân, không chỉ có sự quan hệ đối với sự chấp thọ của bản thức trong Duy thức học Đại thừa, mà còn có quan hệ trực tiếp do mục đích chứa nhóm của Tàng thức.

3. Căn Bản Thức Sanh Khởi Lục Thức

Căn bản thức của Đại chúng bộ là nơi y cứ của sáu thức sanh khởi. Trong luận *Nhiếp Đại Thừa*, luận sư Vô Trước cho căn bản thức là tên khác của A-lại-da thức. Trong luận nói:

“Trong A-cấp-ma (A-hàm) của Đại chúng bộ cũng dùng khác môn mà mật ý nói đây là căn bản thức, như cây nương vào rễ”.

Luận sư Thế Thân cũng giải thích một cách đơn giản như sau:

“Phải nói căn bản thức là nhân tố căn bản của tất cả các thức; giống như rễ cây làm nhân cho cành lá, nếu lìa bỏ căn ấy thì cành lá cũng không tồn tại”⁽¹⁾.

Chữ “Y” trong câu *“như thọ y căn”*, ngài Thế Thân giải thích là cái nhân căn bản của các thức. Trong luận *Thành Duy Thức* ngài Hộ Pháp nói *“là nơi y cứ của thức như*

(1) *Thế Thân Thích Luận*, quyển 3

nhân thức v.v...”, có người vọng văn sanh nghĩa, nói ngài Thế Thân phỏng theo thuyết chủng tử mà lập ra thuyết Thân nhân⁽¹⁾, còn ngài Hộ Pháp thì phỏng theo phương diện hiện hành của A-lại-da mà làm thành thuyết Lục thức câu hữu y⁽²⁾. Trên thực tế, chủ trương của Đại chúng

(1) Thân nhân còn gọi là Thân nhân duyên. Là nhân duyên thứ nhất trong 4 duyên, là nguyên nhân trực tiếp, gần nhất, có công năng sanh khởi các pháp Hữu vi. Trong Duy thức gọi là Thân nhân duyên, ý nói có công năng thân sinh tự quả, biện biệt tính chất sanh ra nhân duyên chủng tử của tự thể. Pháp vốn không có tự tánh, phải nương các pháp thân nhân duyên khác mà sanh khởi, tức chủng tử sanh hiện hành, hiện hành huân tập chủng tử. Ba pháp đồng thời làm nhân quả lẫn nhau, đó là thật nghĩa về duyên khởi của Đại thừa.

(Dẫn theo *Từ Điển Phật Học Huệ Quang*, Thích Minh Cảnh chủ biên, NXB TP.Hồ Chí Minh, Tập VI, tr.5149)

(2) Câu hữu y: còn gọi là Tăng thượng căn, câu hữu căn.

Pháp có đồng thời với tâm, tâm sở và làm chỗ nương cho nó.

Tông pháp tướng trong luận *Thành Duy Thức 4*; *Thành Duy Thức Luận Thuật Ký 4*, hạ, sau khi nêu ra chủ trương khác nhau của 4 luận sư: Hộ Pháp, An Huệ, Tịnh Nguyệt, Ngài huyền Trang mới lấy nghĩa rộng của sở y và chủ trương của ngài Hộ Pháp để làm nghĩa chính, để phân biệt sự khác nhau giữa y và sở y. Nghĩa của y là chung cho tất cả các pháp, còn nghĩa sở y là chỉ hạn cuộc trong 6 xứ vì 4 lý do: 1. Nghĩa quyết định; 2. Nghĩa có cảnh; 3. Nghĩa làm chủ; 4. Kiến tâm, tâm sở duyên lấy sở duyên của mình. Vì 5 căn và 3 thức (Ý thức, Mạt-na thức, A-lại-da-thức) cở đủ 4 lý do trên, cho nên nó là câu hữu tâm, tâm sở. Nếu dùng tâm năng y phân biệt, thì câu Hữu y của 5 thức trước có 4 thứ; Ý thức có 2 thứ; Mạt-na và A-lại-da mỗi thức có 1 câu Hữu y.

Theo luận *Thành Duy thức 4*, câu hữu sở y của 5 thức có 4 thứ, tức là ngũ căn (5 căn) và 3 thức (Ý thức, Mạt-na thức và A-lại-da thức). 4 thứ câu Hữu y của 5 thức:

1. Đồng cảnh y: tức là 5 căn, căn và thức đồng lấy cảnh hiện tại mà sanh.
2. Phân biệt y: tức thức thứ 6. Bởi 5 thức đồng duyên, không phân biệt; thức thứ 6 vốn là thức tương ứng với Tâm Tứ, có khả năng phân biệt cảnh và có khả năng làm cho 5 thức nhận lấy cảnh một cách rõ ràng.
3. Nhiễm tịnh y: tức là thức thứ 7. Các thức trước không có nhiễm tịnh khác nhau, phần vị nhiễm tịnh nương thức thứ 7 mà thành.
4. Căn bản y: tức thức thứ 8 là thức căn bản làm chỗ nương cho các thức sanh khởi.

(Dẫn theo *Từ Điển Phật Học Huệ Quang*, Thích Minh Cảnh chủ biên, Tập I, tr.714)

bộ hoàn toàn không phải như thế, luận sư Thế Thân cũng theo tế tâm hiện hành mà nói, giống như hai câu kệ tụng mà Ngài nói trong luận *Duy Thức Tam Thập Tụng*:

“Y chỉ căn bản thức
 Ngũ thức tùy duyên hiện”
 (Nương vào căn bản thức
 năm thức tùy duyên hiện)

chưa từng mang ý nghĩa chủng thức hay sao? Tế tâm này sanh khởi ra sáu thức, giống như rễ cây là nơi nương tựa để phát sanh ra cành lá. Trong đây, chúng ta nhận thấy được nguồn gốc của tư tưởng Bản thức và vấn đề thành lập tên gọi của bản thức. Thức A-đà-na ở trong kinh *Giải Thâm Mật*, tất cả căn thức trong kinh *Lăng Già* đều trực tiếp diễn hóa từ bản thức này cả. Việc thành lập tư tưởng Bản thức, tuy nói cùng với các quan điểm Chân ngã, Tế uẩn, Tế tâm được nêu ở trên đều có mối quan hệ lẫn nhau, tuy có thể nói sự nhất trí của các tư tưởng là nhu yếu chung, nhưng so ra vấn đề cốt lõi là phải nói đến tư tưởng Bản thức của Đại chúng bộ, quan điểm Nhất tâm của Phái phân biệt luận, Tâm tập khởi của Kinh bộ. Các phái thành lập ra các quan điểm, tư tưởng với mục đích thuyết minh mỗi một phương diện có sự thiên trọng của nó; nhưng trọng tâm của căn bản thức là thuyết minh nguồn gốc hoạt động của tâm ý.

Ý thức vi tế trong căn bản thức và mật tông dị nghĩa của Đại chúng bộ chỉ là hai mặt trong một thể, chúng ta cần phải tổng hợp cả hai tư tưởng lại để khảo sát. Điều này phải bắt đầu từ sáu căn mà diễn dịch: Đối với

năm sắc căn, trong hàng đệ tử Phật lại có hai cách nhìn khác nhau. Theo Tát-bà-đa-bộ thì cho rằng, năm căn như mắt, tai v.v.. là sắc pháp vi diệu không thể thấy được. Tác dụng của căn là chụp lấy hình ảnh của cảnh giới bên ngoài; bởi sắc căn có công năng chấp giữ cảnh, từ đó mới có thể khởi lên năm thức như nhãn thức v.v.. mà tác dụng của thức là liễu biệt. Lại có một số phái trong Đại chúng bộ cho rằng, các căn như mắt v.v.. là sự kết hợp máu thịt mà có, trên căn bản các căn này không thể thấy sắc, nghe thanh..., thấy sắc nghe thanh chủ yếu là do năm thức. Đại chúng bộ không đem năng lực dẫn phát trong hoạt động tinh thần, mà lại cho năm căn là khối thịt, vì vậy đối với sự cảm ứng linh hoạt của căn thân, sở dĩ bất đồng với sắc pháp của loài phi chúng sanh đương nhiên là phải giải thích theo một cách khác, ở đây chính là ý căn. Nói đến ý căn, có rất nhiều ý kiến đánh giá theo nhiều phương diện vô cùng rối ren, phức tạp và dễ lẫn lộn. Đồng diệp bộ thuộc Thượng tọa bộ cho rằng, ý căn chính là "*nhục đoàn tâm*" tức là tâm lẫn trong khối thịt, là tâm ẩn tàng; phái này cho ý căn là thành phần vật chất. Các học phái khác lại nhất trí cho ý căn này là tâm pháp. Điều này lẽ đương nhiên là tương đối chính xác hơn nhiều. Đức Phật nói mười hai xứ là thấu tóm hết thấy các pháp, nếu như cho ý căn trong ý xứ là thành sắc pháp, vậy thì tất cả tâm và tâm sở đều bị tóm thấu trong một chỗ hay sao? Đối với ý kiến cho ý căn thuộc về tâm pháp lại phân ra thành hai phái: Tâm quá khứ và Tâm hiện tại; chủ trương của Thuyết nhất thiết hữu hệ là ý căn thuộc về tâm quá khứ; họ không

chấp nhận có hai tâm đồng thời hiện khởi, không chấp nhận ngoài sáu thức có một tâm vi tế riêng biệt, cho nên nói sáu thức của sát na quá khứ có khả năng dẫn sáu thức của niệm sau đây khởi, đây gọi là ý căn. Nhưng theo phái chấp ý giới là thường tồn và Đại chúng bộ, ngoài sáu thức họ kiến lập ra một tế tâm thường hằng, tế tâm này có công năng sanh khởi sáu thức.

Ý căn là thuộc ý giới trong mười tám giới. Phái chủ trương Vô gián diệt ý luận, tuy có giải thích sự sai biệt giữa ý giới và cảnh giới sáu thức rất khéo léo, nhưng trên thực tế họ cũng chưa hoàn toàn có khả năng để lột tả hết đặc tánh của ý giới là gì. Theo như trong bài kinh Trà Đề thuộc *Trung A-hàm*, xem ra thì ý căn không chỉ là ý thức mà còn là nơi y cứ cho năm thức sanh khởi. Thông thường mỗi khi luận bàn đến sự sanh khởi của sáu thức là không thể lìa bỏ ý căn được. Quan điểm "*Tâm nương vào thân*" của Đại chúng bộ chấp lấy nghĩa chi tiết thuyết minh: Vì chấp lấy năm căn của tâm mới có thể sanh khởi cảm thọ khắp toàn thân. Chấp lấy và giữ gìn căn thân mà sanh ra cái biết của thọ, và không có quan hệ gì với việc sanh hay không sanh khởi của năm thức, cũng khác với cái khổ thọ và lạc thọ của thức. Giống như lúc nhập định hoặc khi buồn ngủ rục rã, tuy năm thức không khởi để tương ưng với thọ, nhưng sau khi xuất định hoặc tỉnh lại thì chúng ta vẫn có cảm thọ cái cảm giác vui sướng hoặc mệt mỏi. Giả sử khi chúng ta ngủ mê, không có bất cứ một cảm giác nào của thân thể, thế thì sau khi tỉnh dậy, thân thức và ý thức cũng không thể có cảm giác vì ngủ say mà sanh ra mỗi mệt. Đây chính

là điều mà chúng ta minh chứng cho sự chấp thọ của tế tâm. Theo lập trường của Đại chúng bộ, khi mắt không nhìn thấy sắc, tai không nghe âm thanh thì khi đó năm căn chỉ là một khối thịt mà thôi. Tế tâm chấp lấy và bảo vệ khối thịt ấy mới có khả năng sanh ra cái biết của thọ và tiếp nối sanh khởi sáu thức.

Nói tóm lại: Thuyết Tế tâm của Đại chúng bộ đã nêu ra một thứ tâm vi tế được ẩn dấu khắp trong thân thể, không nơi nào mà vắng mặt nó; vì thế tâm này có sự gắn bó chặt chẽ với căn thân. Ranh giới giữa chúng sanh và phi chúng sanh, giữa sự sanh tồn và tử vong, tất cả đều bởi tế tâm này. Sáu thức tác dụng nhận thức cũng từ tế tâm này mà sanh khởi. Sự giác thọ của tế tâm là biểu tượng của sanh mạng, là thứ tâm lý có sự hoạt động rất vi tế.

Bản thức trong Duy thức học xưa nay đặt nặng ở phương diện sanh mạng duyên khởi, tác dụng của sáu thức hiện khởi và duy trì sanh mạng. Tư tưởng bản thức đã nhảy vọt lên một bước rất sâu sắc và kín đáo. Các học giả Duy thức đời sau tuy cũng có nêu ra những đoạn văn này, nhưng lại chuyển trọng tâm về một phương diện khác. Có điều chúng ta phải biết rằng, sự tồn tại của thuyết tế tâm là không thể chứng minh được sự “trì chủng thọ huân” (lưu giữ và huân tập chủng tử).

Chương III

NGUỒN GỐC CHỦNG TẬP LUẬN

I. SƠ LƯỢC TƯ TƯỞNG CHỦNG TẬP

Chủng tử và tập khí là đề tài cốt lõi trong Duy thức học, nó có sự nhất trí với tư tưởng Tế tâm, ấn định nền móng cơ bản cho Duy thức học. Khi tìm hiểu về bản chất của sanh mạng đã phát hiện ra một loại tế tâm biến thông khắp cả ba thời gian quá khứ, hiện tại và vị lai. Nhưng khi truy tìm nguyên nhân sanh khởi của các pháp thì chúng ta lại phát hiện ra hai loại chủng tử và tập khí, tư tưởng chủng tử và tập khí này có cùng một điểm chung với tế tâm, đó là đi từ cái thô thiển đến cái vi tế, từ cái được hiển hiện đến cái tiềm ẩn, từ gián đoạn đến tương tục. Những vấn đề này giữa tư tưởng chủng tập và tế tâm có sự nhất trí với nhau. Quan điểm cùng sanh tử uẩn của Hóa địa bộ là một ví dụ rất rõ ràng. Nhưng mục đích của chủng tử và tập khí là phải trở thành công năng sanh khởi của hết thảy các pháp, tính chất nhu yếu của nó là sai biệt và biến hoá. Bên cạnh đó, mục đích của tế tâm là làm chỗ nương tựa của tất cả các pháp tạp nhiễm và thanh tịnh, vấn đề này đương nhiên yêu cầu có sự thống nhất và cố định. Như vậy, tư tưởng Tế tâm

và Chúng tập rõ ràng có sự bất đồng không còn nghi ngờ gì nữa. Chúng tử và tập khí xưa nay không nhất định phải kết hợp với tế tâm (giống như thuyết căn thân trì chủng của phái Kinh bộ), nhưng trong kinh văn đã nêu rõ: “chúng tử các pháp được tập khởi gọi đó là tâm”, sự kết hợp giữa chúng tử và tế tâm là lẽ đương nhiên, chẳng qua vì mang đặc tính bất đồng giữa sự thống nhất và sai biệt, giữa sự chuyển biến và cố định, hơn nữa không có phương pháp nào dung hợp thành nhất thể. Nhưng trên mặt lý luận thì chắc chắn rằng không thể cho nó là hai mặt đối lập nhau được, vì thế sự quan hệ giữa tế tâm và chúng tử đã quy định không phải một mà cũng không phải khác.

Chúng là chúng tử, tập là tập khí hoặc huân tập. Trong hệ thống Duy thức học Đại thừa, danh từ này đặc biệt được sử dụng rất rộng rãi. Nhưng trong Phật giáo bộ phái thì gọi là tùy giới, bất thất... mỗi nơi mỗi khác. Những danh từ này ban đầu đều phát xuất từ những nhu cầu khác nhau mà sản sinh ra, về sau mới dần dần tổng hợp lại. Những nhu cầu chung của các bộ phái khi một pháp nào đó không có tác dụng hiện khởi, nhưng đã tồn tại sẵn, một mai nhân duyên hòa hợp thì sẽ tạo ra một năng lực chuyển hóa từ dạng tiềm ẩn sang thành hiển bày. Tát-bà-đa bộ căn cứ vào sự tồn tại mang tính thực tiễn, suy luận đến sự tồn tại của tất cả các pháp sắc tâm đã có trong đời vị lai, cũng có thể nói đây là biểu hiện của tư tưởng chúng tử. Nhưng nó thuộc tư tưởng Tam thế thật hữu, chỉ nhìn thấy quá khứ, nhưng không thể chuyển hóa tái hiện hình thức của quá khứ trở thành mới

mẽ. Theo như chủ trương Tam thể thật hữu cùng với tư tưởng Chung tử thì chúng ta không thể nói là giữa chúng không có sự liên quan, nhưng rất cuộc thì giữa chúng cũng có khoảng cách khá xa. Tư tưởng chung tử này có quan hệ mật thiết với quan điểm Quá vị vô thể. Thuyết Vị lai vô thể này không giống với nhân thể của tất cả các pháp tồn tại ở vị lai mà chủ trương của Hữu bộ đã nêu ra. Những thứ nghiệp lực v.v.. khi sát na diệt đi thì không thể khẳng định chúng đã vắng mặt; quá khứ đã vô thể thì cũng không thể đẩy lùi nó về quá khứ được. Như thế, bất luận là họ có kiến lập ra thuyết chung tử và tập khí hay không thì việc bảo tồn những tiềm lực này vẫn cứ an trí ở hiện tại. Nhưng đâu là hiện tại? Sanh mạng duyên khởi là pháp trung tâm của Phật pháp, tất nhiên cần phải nhiếp nó vào trong thân hữu tình. Có thuyết thì căn cứ vào thân căn (sắc), nhưng có thuyết lại căn cứ vào tâm. Kết quả của sự kết hợp giữa chung tử tập khí cùng với tế tâm trở thành tiếng nói chung của ngành Duy thức học.

Chung tử và tập khí đều căn cứ vào tỷ dụ mà lập ra. Như hạt đậu và hạt lúa đều có chung tử của nó, chung tử ấy chính là hạt mầm, tuy khi hạt mầm này có điều kiện và nhu cầu thích đáng của nó thì chúng mới nảy mầm, ra lá, nở hoa và kết trái; nhưng giữa lá đậu và hoa đậu, giữa lá lúa và bông lúa có sự sai khác v.v.. chủ yếu là do chung tử. Những điều kiện như nước, đất v.v.. tuy nói nó có thể dẫn đến sự biến đổi tương đối nào đó, nhưng chung quy thì những sự khác biệt biến đổi đó rất là nhỏ nhặt. Chung tử không chỉ có công năng phát sanh, và

lại kết quả sanh khởi còn phải đồng loại với nó. Vì vậy, công năng sanh khởi các pháp gọi là chủng tử, đó là lấy từ ý nghĩa này.

Duy thức học đời sau đem chủng tử diễn hóa xuyên thông cả nhân quả khác loại, thực ra nghĩa gốc của chủng tử là ở nhân quả cùng loại. Tập khí là sự huân tập, thu gom những khí khác. Giống như trang giấy trắng, vốn nó không có mùi hương và màu vàng, nhưng khi đem nó hơ nhuộm trên lò trầm thì giấy trắng đó bị nhiễm mùi hương thơm và ngả sang sắc vàng. Đây là quá trình huân nhiễm, gọi là huân tập. Mùi hương thơm và màu sắc trên giấy là tập khí (đời sau gọi là đối tượng huân tập). Nghĩa gốc huân tập là A chịu sự huân nhiễm bên ngoài của B, rồi khởi lên sự biến hóa chuyển đổi ở bên trong (bản tánh vốn không mất). Điều này tuy là kết quả của sự quan hệ giữa A và B, nhưng A thuộc về chủ thể bị động, còn B là khách thể chủ động, đây không phải là quan hệ hổ tương.

Vấn đề chủng tử sớm đã có trong văn kinh A-hàm rất rõ ràng, giống như “*thức chủng*”, “*tâm chủng*”, “*ngũ chủng tử*”, các bộ phái đều thừa nhận là do đức Phật nói (nhưng qua quá trình giải thích có sự thêm bớt). Giống như thuyết Chủng tử của Duy thức học Đại thừa, trong Phật giáo nguyên thủy hoàn toàn không có. Điểm này phải nghiên cứu qua sự phân tích luận bàn của các học phái, phải hợp tác giữa Hữu bộ dị sư cùng với Kinh bộ mới có thể phát triển một cách tích cực được. Cho nên, chúng ta cứ nghiên cứu thẳng vào giáo nghĩa Đại thừa Phật giáo thì nhận thấy sắc thái của Phật giáo Hữu

bộ được chứa đựng đầy đủ ở trong ấy. Tập khí nó vốn không có công năng sanh khởi các pháp, nhưng giữa nó với phiền não có mối liên hệ với nhau, nó có sự kết hợp rất chặt chẽ với tư tưởng phú nhiễm bản tịnh (tánh tịnh bị ô nhiễm che lấp). Nghĩa gốc của tập khí là nói đến vấn đề chịu ảnh hưởng vào một pháp nào đó, ảnh hưởng đến bản thân, rồi từ bản thân lại hiện khởi ra cái sắc thái và khuynh hướng của pháp ấy, nó được xem là nhân động của hiện tượng điên đảo, lôn xộn. Quá trình diễn biến của chúng tử và tập khí đã trải qua sự rối rắm rất phức tạp, dần dần được thay đổi, kết hợp thành một thể nhưng khác tên. Tuy hai tính chất sai biệt này trong nền Duy thức học Đại thừa đã không thể có ranh giới tuyệt đối; nhưng quan điểm Thân sanh tự quả và thọ nhiễm loạn hiện vẫn tồn tại, đồng thời các bộ phái có sự diễn xuất khác nhau, điều này chúng ta cần phải thấu hiểu chủ ý của nó mới được.

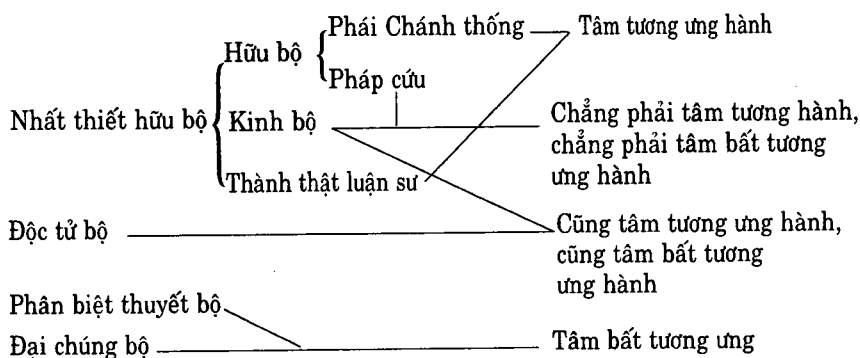
II. SỰ TIỀM ẨN CỦA PHIÊN NÃO VI TẾ

1. Tùy miên

a. *Khái niệm*

Tùy miên là một đề tài được các bộ phái Phật giáo cùng nhau tích cực tranh luận, tranh luận cho nó không phải là tâm sở tương ưng hành. Thực ra trọng tâm của vấn đề không riêng ở đây. Nguyên nhân chúng sanh không giải thoát khỏi sanh tử là vì chưa đoạn trừ được phiền não. Phiền não là sự tác dụng rất đặc thù của tâm lý, khi ở trong tâm, phiền não dấy khởi khiến cho tâm ấy bị loạn động, hiện tại cho đến cả vị lai đều không có chút nào an

tịnh. Khi chúng ta đoạn trừ được phiền não rồi mới có thể hoàn tất không còn tạo nghiệp nữa, không còn chịu quả khổ của sanh tử nữa. Chẳng phải thiện tâm của chúng ta cũng thường sanh khởi đó hay sao? Khi phiền não không còn dấy khởi thì tại sao chúng ta cũng vẫn là phàm phu chứ chưa phải là thánh nhân? Tuy nhiên có người cao hứng xướng lên “*một niệm thanh tịnh một niệm Phật*”, nhưng trên sự thật chúng ta còn sanh khởi phiền não; sức mạnh của phiền não trong quá khứ vẫn còn chi phối chúng ta. Một niệm thiện của chúng ta không giống với niệm thiện của bậc thánh, vì chúng ta vẫn còn đầy dẫy những tạp niệm đen tối. Như vậy, cần phải khảo sát đến thế lực tiềm tàng của phiền não thuộc quá khứ, và công năng sanh khởi phiền não trong tương lai. Ở điểm này, tùy miên vi tế, tương tục, tiềm tàng được các đệ tử Phật phát hiện ở trong kinh. Quan điểm Tùy miên của tâm bất tương ưng hành cùng với tương ưng luận của phái đối lập đã dấy lên những cuộc tranh cãi rất gay gắt. Đời sau, khi nêu ra kiến giải khác để luận bàn thì làm cho vấn đề Tùy miên càng trở nên phức tạp hơn. Nếu chúng ta gom tất cả các kiến giải tổng hợp lại thì có biểu đồ như sau:



b. Thuyết tâm tương ứng hành của hữu bộ.

Theo lập trường của Tát-bà-đa bộ, trong đời vị lai phiền não vẫn còn sanh khởi, đây là do phiền não chưa đạt đến phi trạch diệt. Phiền não trong đời quá khứ thì do có sức mạnh của “đắc” bất tương ứng (một trong 24 tâm bất tương ứng), khiến cho phiền não thuộc vào loài hữu tình không bao giờ thoát ly được mối quan hệ của nó. Những tư tưởng có lực đẩy của phiền não trong đời quá khứ, hoặc có công năng có thể sanh khởi phiền não như thế, thật sự mà nói là không có tác dụng. Họ quan niệm ba đời thật hữu, lại thêm “đắc” và “phi đắc”, có thể lập ra sự trói buộc và giải thoát khác nhau của giới phàm phu và bậc thánh.

“Nếu có một thứ, chẳng phải ở mọi lúc bị các tâm triền dục tham che lấp mà tồn tại; giả sử tâm tạm thời khởi các triền dục tham, lại như thật tri, xa rời phương tiện. Cái này do cái kia, đối với dục tham có thể tiêu trừ, đồng thời tùy miên cũng đoạn.”⁽¹⁾

Căn cứ theo văn kinh, rõ ràng chúng ta rất có khả năng nhìn mà phân biệt được hai vấn đề triền và tùy miên. Khởi “Triền dục tham”, “bị các triền dục tham che lấp mà tồn tại”. Triền là sự hiện khởi của phiền não rồi cùng tương ứng với tâm. Ngoài vấn đề ấy ra riêng có tùy miên, ngoài Hữu bộ ra tất cả các học phái khác đều xem tùy miên và hiện triền là khác nhau, chỉ có các học giả Hữu bộ cho rằng tùy miên là tên gọi khác của triền, cũng là tâm sở cùng tâm tương ứng. Như trong luận *Câu-xá* ghi:

(1) Luận *Câu-xá*, quyển 19

“Các sư Tỳ-bà-sa nói rằng: Thể của các dục tham v.v.. chính là Tỳ miên, điều này há chẳng phải trái với kinh ư? Vâng không trái với kinh nói, vì nó đồng thời là tỳ miên và đồng thời là tỳ phược; hoặc kinh đối với “đắc” mà giả nói tỳ miên; trong các thứ như lửa v.v.. lập ra các tướng khổ. A-tỳ-đạt-ma căn cứ theo thuyết thật tướng, tức là các phiền não được gọi là tỳ miên, do đó tỳ miên là pháp tương ứng. Lấy lý do nào chứng minh để biết được và xác định nó là pháp tương ứng? Đó là căn cứ vào tâm tỳ miên phiền não ô nhiễm, tâm phú chướng, trái với các thiện pháp thanh tịnh”¹⁾.

Các sư Tỳ-bà-sa dùng ý nghĩa tỳ phược “hoặc giả sử vì sự mệt mỏi ngăn che mà có và thường hiện khởi”, nghĩa hằng tỳ “nghĩa là có thể khởi được hằng tỳ loài hữu tình thường bị lỗi lầm” để giải thích về tỳ miên. Bằng chánh lý của tông mình, A-tỳ-đạt-ma phán định lời Phật là giả nói. Thế nhưng phái này lấy cả ba định nghĩa trên để chứng minh: Tỳ miên chính là tâm tương ứng hành, xem ra các học phái khác đều không chấp nhận nó là tác dụng của tỳ miên.

c. Thuyết Tâm bất tương ứng hành của Đại chúng Phân biệt thuyết bộ

Đại chúng và Phân biệt thuyết bộ đều nhất trí cho tỳ miên là tâm bất tương ứng hành và không giống với triền. *Dị Bộ Tôn Luận* nói:

“Tỳ miên chẳng phải là tâm vương cũng chẳng phải tâm sở pháp, cũng không có sở duyên. Tỳ miên khác

1) *Luận Câu xá*, quyển 19

triền và triền khác tùy miên, cho nên nói tùy miên không tương ứng với tâm, triền lại tương ứng với tâm”.

Chúng ta cần phải lý giải về tùy miên của Đại chúng và Phân biệt thuyết bộ chủ trương, nên nhớ rằng, chủ trương của họ là thuộc Tâm tánh bản tịnh luận thì làm sao họ xem trọng tư tưởng Tâm tánh trần nhiễm được? Trong tác phẩm luận *Tùy Tướng* do ngài Chân Đế dịch có liên quan đến việc giải thích tùy miên như sau:

“Như trong các bộ Tăng Kỳ (Đại chúng bộ) ghi: Tâm tánh của chúng sanh vốn thanh tịnh, nhưng bị khách trần phiền não làm ô nhiễm. Tịnh ở đây chính là ba thiện căn. Chúng sanh từ vô thủy đến nay có khách trần, tức là phiền não, phiền não chính là các phiền não tùy miên, mà phiền não tùy miên ấy chính là ba món bất thiện căn (...) do có ba bất thiện căn nên khởi lên các tâm bất thiện như tham sân .v.v. khi tâm bất thiện dấy khởi cùng hỗ trợ với ba bất thiện căn, vì vậy mà gọi nó là tương ứng”.

Khách trần mà che lấp tịnh tâm kia, đó chính là tùy miên. Họ cho rằng tùy miên chính là ba bất thiện, nhưng thầy trò ngài Huyền Trang (thấy trong *Duy Thức Nghĩa Uẩn* quyển 2) nói: Tùy miên cùng với triền giống nhau, cũng bao gồm mười loại. Căn cứ vào luận *Chánh Lý* ghi rằng, tùy miên của phái Phân biệt luận chỉ chấp nhận có bảy loại, hoặc có lẽ Phân biệt luận chỉ lập ra bảy món tùy miên mà thôi, còn Đại chúng bộ v.v.. lại lấy ba bất thiện căn làm tùy miên.

Tóm lại, ở địa vị phàm phu, tùy miên xưa nay luôn tồn tại không tách rời họ, vì tùy miên sanh ra các món

tâm sở như tham, sân v.v... vì vậy mới có sự tương ứng. Hai bộ phái trên giải thích về tương ứng là “cùng với ba bất thiện căn phò trợ lẫn nhau”, thông thường theo kiến giải chung thì phải nói rằng tâm sở cùng tương ứng với tâm. Trong tâm tánh bản tịnh của chúng sanh vốn vắng mặt của các thứ tham, sân v.v.. hiện khởi, song đó cũng chỉ là địa vị phàm phu, không phải là cảnh giới của bậc thánh, đi tìm căn nguyên của nó thì chính do tùy miên làm chướng ngại. Đây là căn cứ theo sự tồn tại của tùy miên để phân biệt ranh giới giữa phàm và thánh. Trong luận *Tông Luân Thuật Ký* của ngài Khuy Cơ, *Duy Thức Diển Bí* của ngài Trí Châu đều đã từng nói đến việc này; nhưng khi nói đến các định vô tâm thì họ đều nói một cách sai lạc. Theo luận *Tông Luân Thuật Ký* nói:

“Lúc ở địa vị vô tâm khởi các thiện pháp, gọi là dị sanh v.v., chỉ do tùy miên thường hằng tồn tại trong thân. Nếu là tâm sở thì các bậc vô tâm phải là thánh nhân”.

Trên căn bản Đại chúng bộ và Phân biệt thuyết bộ đều không chấp nhận có hữu tình mà không có tâm, tại sao căn cứ vào quan điểm không có Tâm mà có Hoặc để rồi thành lập ra vấn đề tùy miên là bất tương ứng? Theo sự giải thích của Đại chúng bộ, khi không có tư, không có giác thì tùy miên vẫn tồn tại, nó không giống với triền của tâm sở tương ứng, hoặc là xuất hiện trong lúc tâm thức đang hoạt động. Nó tuy không tương ứng với tâm nhưng nó lại mở rộng bức màn tối tăm của nó làm ảnh hưởng đến tâm tánh bản tịnh để rồi chuyển đổi tâm tánh

thanh tịnh ấy thành hữu lậu. Thực ra tùy miên và triền rất có quan hệ đến hai vấn đề là chủng tử và hiện hành. Như ở trong luận *Đại Tỳ-bà-sa* ghi: “Triền được sanh ra từ tùy miên”⁽¹⁾. Trong luận *Thuận Chánh Lý* cũng nói: “Chỉ có Phân biệt luận mới chấp thể của tùy miên là bất tương ưng, nhưng ít dùng, tông nghĩa của họ không phải là bỏ qua quá khứ và vị lai, họ cho rằng không có phiền não sanh khởi thì không có nguyên nhân”⁽²⁾.

Đó là những luận chứng để chứng minh vấn đề tùy miên sanh ra triền. Trong luận *Thành Duy Thức Nghĩa* Uẩn cũng có dẫn chứng vô cùng rõ ràng và tỷ mỷ:

“Hỏi: Đại chúng bộ có cho tùy miên là chủng tử không?”

Đáp: Trong luận *Câu-xá* cho rằng: Hoặc cho phiền não riêng có tùy miên tâm bất tương ưng gọi là phiền não chủng, trong đây gọi là các tham, như hiện tham v.v.. Nếu không đúng với chủng tử thì đâu gọi là tham? Cho nên biết rằng, vị Đại sư này cho tùy miên là chủng tử, hiện hành ra các món tham v.v.. cùng tương ưng với tâm, cho nên tùy miên này gọi là bất tương ưng”⁽³⁾.

Tùy miên là chủng tử hiện hành ra các món tham, sân v.v.. điều này có thể khẳng định rằng một mảy may cũng không còn nghi ngờ gì nữa, nhưng đừng cho nó là chủng tử bởi xem nhẹ sức mạnh của nó. Tùy miên tuy không hoạt động tích cực đến lãnh vực tinh thần, khi

(1) Luận *Đại Tỳ Bà-sa*, quyển 61

(2) Luận *Thuận Chánh Lý*, quyển 45

(3) Luận *Duy Thức Nghĩa Uẩn*

nó không sanh khởi hiện hành thì nó vẫn là ô nhiễm tịnh tâm. Tuy so với tâm tánh, tùy miên là khách trần, nhưng nó luôn tồn tại từ vô thủy đến nay cho nên cũng có thể gọi nó là bản hữu. Tiến thêm một bước nữa, chúng ta cần phải hỏi rằng: Phiền não hiện khởi có sức mạnh làm tăng trưởng tùy miên hay không? Hay nói cách khác: Tùy miên có tân huân hay không? Điều này thầy trò ngài Huyền Trang cho rằng, Đại chúng bộ và Phân biệt thuyết bộ “*đồng ý có chủng tử nhưng không có huân tập*”(1); “*phá Đại chúng bộ, song họ lại không có nghĩa huân tập*”(2). Nhưng tra cứu trong luận điển thì xác thực các phái đều công nhận có huân tập. Như trong luận *Thành Thật* nói:

“Trong pháp của ông tuy nói tâm bất tương ưng sử (sử là tên dịch khác của tùy miên) cùng với tâm tương ưng kết triển làm nhân (...) Trong pháp của ông tuy nói cửu tập kết triển thì gọi là sử”(3).

“Do huân tập lâu đời kết thành triển nên gọi là sử” (chủng tử được huân tập lâu đời), có thể nói là một chứng cứ rõ ràng nhất để chúng ta chứng minh (quan điểm huân tập luận này được nói tiếp tục ở phần sau). Tự tông của luận chủ luận *Thành Thật* chủ trương rằng “*tâm ô nhiễm ấy (triển) mà tu tập nên gọi là sử*” rất gần gũi với “*huân tập lâu đời kết thành triển nên gọi là sử*”. Nhưng trong tông *Thành Thật*, quan điểm tùy miên được kiến lập trên ý nghĩa phiền não tương tục, triển chuyển và

(1), (2) Luận *Thành Duy Thức Học* ký, quyển 4

(3) *Thành Thật* luận, quyển 3

lớn mạnh, thì nó vẫn từ tâm pháp mà hiện hành ra, không giống với bất tương ưng hành trong quan điểm Tỳ miên luận được kiến lập ngoài tâm và tâm sở.

Các phái thuộc Đại chúng bộ phát hiện ra sức mạnh tiềm ẩn của phiền não, phiền não này hoặc vốn đầy đủ, hoặc chỉ mới huân tập, ban đầu họ triển khai được tư tưởng Chung tử sanh khởi hiện hành, hiện hành rồi lại huân tập chủng tử. Nhưng thông thường kiến giải của con người phải phát xuất từ sự nghi vấn: Trong phiền não có chủng tử vậy sao tất cả các pháp khác lại không có sự hiện diện của nó? Luận chủ luận *Thành Thật* cũng từng trách cứ vấn đề này như sau:

“Các nghiệp của thân tâm cũng có cựu tập tương (tương được huân tập từ xưa), thế thì nó cũng phải có tợ sử tâm bất tương ưng hành chứ!”

Luận chủ *Câu-xá* luận từng vấn nạn rằng:

“Nếu chấp phiền não riêng có loại tâm bất tương ưng hành tùy miên, gọi là phiền não chủng, thì lẽ ra niệm chủng chẳng những có công năng mà còn riêng có bất tương hành có thể dẫn khởi ra niệm sau. Như vậy thì chắc chắn là không được, tại sao họ lại chủ trương như vậy?”⁽¹⁾

Điều này xác thật là rất khó lý giải. Những tư liệu để tham khảo hiện tồn không đầy đủ hoặc là không đủ khả năng thuyết phục, chúng tôi cũng không biết căn cứ vào đâu để giải thích một cách thích đáng. Nhưng đối

(1) Luận *Câu-xá*, quyển 19

với hai vấn đề nghiệp và hoặc trong giáo lý duyên khởi của nhà Phật, mỗi một món sắc pháp phải chăng cũng đều từ chủng tử của nó phát sanh ra? Những tiềm năng của phiền não là tùy miên; nghiệp là động lực, các học phái của Đại chúng bộ đều không thừa nhận nó là tánh của sắc chất, họ đem những phiền não tiềm ẩn này kiến lập ra sự hoạt động trong nội tâm. Sự hoạt động của nội tâm ở đây đến nỗi Đại chúng bộ phải thừa nhận là có sự huân tập. Tâm tánh sáng suốt trong lặng nhưng không ngừng biến hóa, trở thành nơi căn cứ của vô lậu thiện pháp. Năng lực của Hoặc và Nghiệp khi gặp phải duyên nào thích hợp thì nó sẽ chiêu cảm ra tất cả sắc pháp. Đây chẳng phải là chủng tử ngoài nghiệp lực sao? Vấn đề này vẫn đáng phải chú ý. Sự những luận điệu của quan điểm Do tâm sở sanh nên các phái của Đại chúng bộ phải ráo riết quán triệt nó.

d. Thuyết vừa tâm tương ứng hành vừa tâm bất tương ứng hành của Độc tử bộ:

Tùy miên không phải là tâm sở pháp, điều này tựa hồ là bản ý của đức Phật vậy. Không những chỉ có kinh văn để minh chứng mà ngay cả trong các bộ phái, chúng ta cũng thấy chỉ có Hữu bộ chủ trương tùy miên là triền mà thối. Trong Hữu bộ, trừ phái Ca-chiên-diên-ni-tử ra, giống như trong phái Thí dụ kinh bộ sư, Đại đức Pháp Cưu cũng chủ trương triền và tùy miên không giống nhau, điều này được nói trong luận *Bà-sa*. Nhưng đây phải là tư tưởng quá vị vô thể mới có thể cảm nhận được nhu cầu tiềm ẩn của tùy miên. Độc tử bộ chủ trương Tam thế

thật hữu, phái này cũng kiến lập ra “đắc”, nhưng không biết làm sao giải thích cái tác dụng của bất tương ưng hành tùy miên! Thảo nào điều này bị ngài Chúng Hiền phê bình. Luận *Thuận Chánh Lý* ghi:

“Song kiến giải của Độc tử bộ cho là có quá khứ và vị lai, họ chấp có cái tùy miên chẳng phải pháp tương ưng, như vậy cái họ chấp thật hết sức vô lý. Họ đưa ra lý luận rằng: Các triền dục tham, tất cả đều là dục tham tùy miên, có dục tham tùy miên chẳng phải dục tham triền, có nghĩa là không tương ưng với dục tham tùy miên”⁽¹⁾.

Căn cứ vào kiến giải của Độc tử bộ, tùy miên là tên gọi chung cho tất cả phiền não; trong đó có một phần của bất tương ưng hành được gọi là triền. Còn có một phần bất tương ưng hành không giống với triền, vấn đề này ít nhiều họ cũng đã điều hòa được việc tranh cãi về tùy miên.

Thuyết Tùy miên chẳng phải tương ưng cũng chẳng phải bất tương ưng của Kinh bộ xin dừng tại đây, phần sau chúng ta tiếp tục bàn luận cho rõ ràng hơn.

2. Tập khí

Trong hệ thống giáo học của Đại thừa, những danh từ như tập khí, huân tập, tập địa (trụ địa) được sử dụng rất rộng rãi. Phái *Du-già* tuy còn duy trì tập khí trong phần khí phiền não, nhưng phái này kế thừa tư tưởng Kinh bộ, họ đã đem huân tập ứng dụng vào trong tất cả pháp. Nhìn theo giáo lý căn bản của đức Thích Tôn thì tập khí

(1) Luận *Câu xá*, quyển 19

chính là phần khí của phiền não, ngoài nó ra đường như không còn tập khí nào cả. Vấn đề tập khí có hay không có, trong việc đoạn chướng giữa Phật thừa và Nhị thừa có sự khác biệt nhau. Như trong luận *Đại Trí Độ* nói:

“A-la-hán, Bích chi Phật, tuy đã đoạn trừ ba độc nhưng phần dư khí vẫn chưa hết. Thí như mùi hương ở trong bình, hương tuy đã bay hết nhưng mùi của nó vẫn còn sót lại. Lại như loài thảo mộc, cây cối củi đuốc mà đem thiêu cháy, khi sức lửa yếu dần thì khói tuy bay đi hết nhưng vẫn còn than và tro tàn. Tam độc của đức Phật đã đoạn sạch vĩnh viễn không còn chút nào, giống như kiếp tận lửa đốt, núi Tu di, tất cả các cõi đất đều tiêu sạch, không còn khói cũng chẳng có tro tàn. Tuy các Tôn giả đã chứng A-la-hán nhưng vẫn còn sót lại chút khí thừa, giống với các tập khí còn sót lại trong các Tôn giả như: tập khí giận hờn trong Tôn giả Xá-lợi-phất, tập khí dâm dục trong Tôn giả Nan-đà, tập khí kiêu mạn trong Tôn giả Tát-lăng-già-bà-sai v.v.. Thí như người bị xiềng xích trói buộc, khi họ mới vừa thoát ra khỏi thì việc đi lại còn khó khăn”⁽¹⁾.

Tất cả những phiền não tập khí của đức Phật đều đã đoạn sạch, tập khí của hàng Thanh văn, Duyên giác vẫn còn sót lại. Những tập khí của phần khí phiền não này chính là mang tính tập quán từ vô thủy của tất cả phiền não. Phiền não tuy đã đoạn hết nhưng tập khí vẫn còn tồn tại, và nó được lưu xuất ra từ trong thân thể, ngôn ngữ, ý thức một cách bất giác. Giống như *“Tâm cưng*

(1) Luận *Đại Trí Độ*, quyển 2

cõi” của Xá-lợi-phất, lời mắng chưởi cho mọi người đều “*thấp hèn*” của Tất-lăng-già-bà-sai. Nó tuy là phiền não tập khí nhưng hoàn toàn không phải là có khắp cả trong tâm lý. Thể tánh của tập khí có thể tạm dừng, ở đây chúng ta không bàn đến nữa mà đi vào vấn đề trọng yếu là Tiểu thừa có đoạn tập khí hay không. Vì “*du sở dụ*” của La-hán Đại Thiên, “*do còn vô tri*” nên cũng “*có sự do dụ*” tất cả đều là một trong những tập khí mà thôi. Chủ trương của các phái thuộc Đại chúng bộ thì A-la-hán còn có vô tri, còn có nghi, các học phái như Tát-bà-đa bộ v.v... chủ trương “*Tập khí tuy đoạn nhưng vẫn còn hiện hành*”. Đây là những thí dụ về chủ trương của các bộ phái, đã dấy lên những cuộc tranh luận nổi tiếng. Theo truyền thuyết của Hữu bộ, như trong *Đại-tỳ-bà-sa* (quyển 99) cho rằng: Do Đại Thiên tư duy bất chánh nên ở trong mộng bị xuất tinh rồi ông liền nói với mọi người là thiên ma đến quấy nhiễu. Từ đó ông ta thọ ký cho đệ tử của ông đều là La-hán. Các đệ tử tự biết mình chưa có trí tự chứng, vẫn còn nghi hoặc, thì Đại Thiên lại nói là “*bất nhiễm ô vô tri*”, “*xứ phi xứ nghi*”. Căn cứ vào sự giải thích của ngài Chân Đế ghi: Đây đều là có chân có giả: A-la-hán xác thực có thể bị thiên ma quấy nhiễu, xác thực là có bất nhiễm vô tri và xứ phi xứ nghi. Nhưng Đại Thiên và hàng đệ tử của ông đều không phải là A-la-hán, cho nên thuộc về giả. Đối với kiến giải ban đầu thì giữa họ có sự bất đồng với nhau, hai việc đó về sau lại được mang ra bàn cãi rất nhiều. Ngài Chân Đế rất lấy làm quái lạ trong khi tất cả các đệ tử của Đại Thiên không phải là A-la-hán, điều này cũng không đến

nổi phải dẫn đến sự tranh chấp trên phương diện giáo lý. Trong *Bà-sa* nói ông ta hủy báng bậc A-la-hán không có trí tự chứng, vẫn còn có nghi hoặc. Bậc thánh chứng quả mà cho là không có tự giác và chứng tín, tư tưởng Phật giáo đời sau không có cảnh tượng này. Đại Thiên đối với địa vị lãnh đạo trong Đại chúng bộ cũng không đến nỗi hoang đường như thế! Trên sự thật, việc tranh luận này là tranh luận về quả vị A-la-hán có đoạn được những lậu hoặc “*bất nhiễm vô tri*”, “*xú phi xú nghi*” hay không?

A-la-hán còn có chỗ không biết, còn có nghi hoặc, đây là chỉ cho sự thiếu khuyết về công đức của A-la-hán. Bởi tại Thượng tọa ở trước đã cho A-la-hán là rốt ráo, quả thật là đợi đến lúc mạ nhục lẫn nhau thì sự tranh chấp này mới đưa đến nghiêm trọng, xúc tiến việc phân chia bộ phái; Đại Thiên cũng bị những người phản đối miêu tả thành con ác ma. Bấy giờ Đại Thiên mới lên tiếng đánh thức lại toàn thể giới Phật giáo, bằng sự nhận thức mới mẻ, ông đã giải phóng ra khỏi cái nhìn hạn hẹp mà mọi người đều lấy quả vị A-la-hán làm trung tâm. Vô tri của A-la-hán chưa đoạn trừ hết, vẫn còn có việc cần phải làm, xác định lại Tiểu thừa hướng đến Đại thừa. Mở ra một chân trời mới của Đại thừa bất cộng cảnh, hạnh, quả, tất cả đều đã phát hiện một cách rõ ràng về tập khí chưa đoạn trừ của quả vị A-la-hán.

Sự việc “*bất tịnh lậu thất*”, “*bất nhiễm ô vô tri*”, “*xú phi xú nghi*” của Đại Thiên xưa nay đều là tập khí cả. Nhưng đặc biệt Hữu bộ mở rộng tư tưởng bất nhiễm ô vô tri này, khiến cho nó có ý nghĩa tương đồng với tư

tướng tập khí. Trong luận *Bà-sa* quyển 16 ghi là Tập khí, nhưng quyển 9 lại ghi là Bất nhiễm ô tà trí, và cũng đều cho rằng đức Phật đã vĩnh viễn đoạn sạch, Thanh văn và Duyên giác vẫn còn hiện hành. Đối với việc bất nhiễm vô tri, luận *Thuận Chánh Lý* quyển 28 đưa ra hai quan điểm phần lớn là đồng nhau:

Thứ nhất, bất nhiễm ô vô tri là “ở trong các vị ngọt của cảnh giới kia, không có đủ trí tuệ có khả năng giải thoát các tập khí, trí tuệ kém cõi được dẫn ra ra ở đây gọi là bất nhiễm ô vô tri, tức đây chính là tâm và tâm sở pháp cấu sanh, gọi chung là tập khí”. Ở đây là nói tập khí, là trí tuệ yếu kém của hữu lậu cùng với tâm và tâm sở pháp cấu sanh của nó.

Thứ hai: “Tất cả tâm vô nhiễm và tương tục, do bị các phiền não tạp nhiễm huân tập, có công năng thuận lợi sanh ra các phiền não khí phần; cho nên các tâm vô nhiễm và quyến thuộc của nó giống như hành tướng được huân tập kia mà sanh”. Đây là nói đến tập khí, tức là trí yếu kém của hữu lậu và thân tâm tương tục cùng lúc. Căn cứ vào kiến giải của luận chủ luận *Thuận Chánh Lý*, phiền não dẫn ra bất nhiễm ô vô tri là vô cùng phức tạp. Tất cả các bậc thánh tuy đều đã đoạn sạch phiền não, nhưng có hành và bất hành khác nhau. Như việc giải thoát chướng thể cũng là vô tri nhỏ, A-la-hán tuệ giải thoát vẫn còn phải hiện hành. Giống như trong luận *Thuận Chánh Lý* ghi: “Những gì gọi là giải thoát chướng thể? Các A-la-hán tâm đã giải thoát mà lại còn cầu giải thoát? Chính là vì giải thoát cái chướng

áy. Nghĩa là đối tượng làm chứng ngại ở trong các địa vị giải thoát, có tính chất yếu kém, là vô tri, vô phú, vô ký. Còn chủ thể giải thoát là giải thoát chương tể. Khi đạt được li nhiễm đối với các cảnh giới kia thì tuy đã không còn đoạn trừ nhưng phải còn phát khởi giải thoát, đến lúc chúng không còn hiện hành mới gọi là giải thoát nó⁽¹⁾.

Lại nữa, giống như việc luyện căn của các bậc Hữu học và Vô học (luyện căn tức là hành giả tu tập đến giai đoạn gia hạnh vị, phải huấn luyện các căn, xả những độn căn và phát huy những lợi căn) cũng chính là vì “lực chặn đứng các hoặc dẫn sanh vô phú, vô ký, vô tri hiện hành của các bậc kiến đạo và tu đạo. Do đó chúng ta có thể biết được thoái pháp v.v.. gồm có năm loại chủng tánh, tuy ở địa vị vô học nhưng vẫn còn có bất nhiễm ô vô tri hiện tiền. Như ý kiến xuyên suốt của luận sư Chúng Hiền là: đoạn thì đã đoạn rồi, hành hoặc giả còn phải hành. Các bậc luận sư xưa của Hữu bộ cũng có chủ trương, đối với địa vị này vẫn chưa đoạn sạch tập khí và bất nhiễm ô vô tri. Như trong luận Đại Tỳ-bà-sa nói:

“Có sư nói: Các bậc A-la-hán cũng còn hiện hành ra các thứ si vì do chưa đoạn được bất nhiễm ô vô tri⁽²⁾.”

Ở đây nói rõ ràng là do chưa đoạn trừ được bất nhiễm ô vô tri cho nên có ngu si hiện hành, và đương nhiên là bất đồng với ý kiến “tuy đã đoạn nhưng vẫn còn hiện

(1) Luận Thuận Chánh Lý, quyển 70

(2) Luận Đại Tỳ Bà-sa, quyển 16

hành". Khảo cứu tư tưởng chủng tử của Duy thức học, tại sao phải luận bàn đến tập khí và bất nhiễm ô vô tri? Có những lý do sau:

Thứ nhất: Tập khí là một phần trong Duy thức học, nó được xem là một thứ cùng sánh đôi với chủng tử, như vậy nghĩa gốc của tập khí đòi hỏi chúng ta cần phải nhận thức rõ ràng.

Thứ hai: Trong giáo học Đại thừa, hai món tập khí và tùy miên dần dần được dung hợp lại một. Từ tâm bất tương ưng hành của tùy miên bước qua tâm bất tương ưng hành của tập khí (tập địa). Tập phiền não cùng với khởi phiền não, có người cho ngang bằng với tùy miên và triền, có người cho ngang bằng với phiền não và tập khí. Hơn nữa vấn đề đoạn tập khí hay không trong Phật giáo Tiểu thừa cũng trở thành một vấn đề thiết yếu mà chúng ta cần phải luận bàn.

Thứ ba: Tâm tánh bản tịnh, từ vô thủy đến nay bị tập khí làm ô nhiễm, trở thành vấn đề phổ biến lại rất căn bản trong Duy thức học. Tập khí thay thế tùy miên và trở thành bản chất của khách trần. Như vậy, chúng ta tìm hiểu tư tưởng Duy thức học tất yếu phải lý giải thêm những vấn đề có liên quan là lẽ đương nhiên.

3. A-lại-da.

Tuy thức thứ tám có rất nhiều tên gọi, nhưng phải nói rằng, tên A-lại-da là chủ yếu nhất. Thức A-lại-da này hoàn toàn không được giới Phật giáo thuộc thời kỳ đầu xem là tế tâm, nó xuất hiện với tư cách là "Trước".

Trong nền Duy thức học nó chiếm hữu địa vị quan trọng như thế đương nhiên bản thân tên gọi của nó có khả năng được mọi người chấp nhận là tế tâm. Có những định nghĩa bất đồng về thức A-lại-da, cũng chính là vấn đề phân chia của Duy thức học đời sau, chúng ta cần phải khiêm tốn khi nhận thức nó. Trong luận *Nhiếp Đại Thừa*, luận sư Vô Trước nhận định:

“Trong Thanh văn thừa cũng dùng dị môn mật ý đã nói A-lại-da thức, như trong kinh Tăng Nhất A-hàm cũng nói: chúng sanh ở thế gian ái A-lại-da, lạc A-lại-da, hân A-lại-da, hỷ A-lại-da. (...). Đối với Thanh văn thừa, trong kinh Như Lai Xuất Hiện Tứ Công Đức cũng do Dị môn mật ý này mà đã hiển bày A-lại-da”⁽¹⁾.

Theo Ngài Vô Tánh, kinh *Tăng nhất A-hàm* được nói ở đây là thuộc Nhất thiết hữu bộ. Kinh *Tăng nhất A-hàm* bản Hán dịch hiện tại hoàn toàn không có kinh *Như Lai Xuất Hiện Tứ Đức*; đây có thể thấy được kinh điển của Tiểu thừa ở Ấn Độ cũng có sự bất đồng. Trong Luật bộ, lúc đầu đức Phật không muốn nói pháp, nguyên nhân là vì chúng sanh tham đắm các A-lại-da, kinh điển của Đồng diệp bộ đưa ra ba loại A-lại-da, chỗ mấu chốt của vấn đề A-lại-da là vì chúng sanh không dễ dàng giải thoát. Vậy thì A-lại-da là gì? Luận *Nhiếp Đại Thừa* đã nêu ra ba thuyết là Năm thủ uẩn, Tham câu thức lạc thọ, Tát-ca-da-kiến (Tát-ca-da-kiến là thân kiến, một trong năm kiến). Ngài Thế Thân lại nêu ra bốn thuyết ⁽²⁾ Thọ

(1) Luận *Nhiếp Đại Thừa*, quyển thượng

(2) *Thế Thân Thích Luận*, quyển 2 đời Lương dịch

mạng, Đạo, Lục trần, Kiến cập trần. Luận *Thành Duy Thức* lại nêu thêm là Ngũ dục, Chuyển thức đẳng, Sắc thân. Chung quy lại trong Hữu bộ có những dị thuyết như vậy, phải chăng đó vẫn là những giả thuyết của Luận sư? Điều này cũng chẳng có gì quan trọng, vậy rốt cuộc A-lại-da có ý nghĩa gì? Điều này chúng ta phải nên tìm hiểu.

Trong Duy thức học, A-lại-da có nhiều cách giải thích khác nhau nhưng tương đối phù hợp và càng thích đáng là “gia” (nhà), “trạch” (sào huyết), “y”, “xứ”, ngoài ra ngài Đường Huyền Trang dịch là “tàng”, nghĩa này cũng tương đối gần gũi. Căn cứ vào các sách dịch để chúng ta lãnh hội ý nghĩa bao quát của A-lại-da, có thể phân thành ba nghĩa “*nhiếp tàng*”, “*ẩn tàng*” và “*ngã ái chấp tàng*”, nhưng cả ba đều đồng nghĩa nhưng nhìn theo đa phương diện. Điều này có thể nêu ra một thí dụ như sau: Như một trang giấy trắng khô, chúng ta đem nó nhúng vào trong bình mực, giấy trắng ấy biến thành giấy mực. Sự kết hợp giữa giấy và mực ở đây có thể biểu hiện một cách đầy đủ nghĩa tổng hợp của A-lại-da. Giống như giấy có thể nhiếp lấy mực, giấy là năng nhiếp tàng cũng là chỗ để mực thấm là sở nhiếp tàng. A-lại-da của luận sư Vô Trước đưa ra hai phương diện của tàng, đó là năng tàng và sở tàng, chính là giải thích hai phương diện năng (chủ động) và sở (bị động) của nhiếp tàng này. Nghĩa chủ yếu của nhiếp tàng này là nương theo. Lại giống như giấy thấm vào mực, màu mực che mất màu vốn có (bản tướng) của giấy, tương vốn có của giấy cũng bị tiềm ẩn trong sâu kín của màu mực đen; đây chính là hai phương diện năng sở của ẩn tàng. Ở điểm này một số học giả Duy thức hơi

việc định nghĩa A-lại-da trong kinh *Giải Thâm Mật* cũng được xem là là nơi y cứ quan trọng nhất mà cũng bị họ bỏ sót. Điểm then chốt của ẩn tàng là “*tiềm ẩn*”. Lại nữa, cũng giống như mực đã thấm thấu vào toàn bộ tờ giấy, giấy cũng có lực hấp dẫn của nó, đây chính là hai mặt năng và sở của ngã ái chấp tàng; ý nghĩa chính yếu của nó là “*trói buộc*”. Ngoài ra một phần học giả Duy thức chỉ giữ lấy nghĩa bị chấp trước của A-lại-da (sở chấp), họ bỏ sót lực chấp thủ của chính bản thân nó (năng chấp), số học giả này cho A-lại-da dường như không có tác dụng của năng chấp trước. Sự thật thì không phải là như thế, như trong kinh nói: “*Ông vì cái nhân khởi dục, khởi tham, khởi thân thiết, khởi ái, khởi A-lại-da, khởi Ni-diên-đế, khởi Đam trước này chăng?*”⁽¹⁾

Vấn đề A-lại-da mang ý nghĩa năng chấp trước, trong kinh văn đã hiển bày rất rõ! A-lại-da thức được nói trong kinh *Tăng nhất A-hàm* cũng bị các học giả Hữu bộ cho rằng, nó chính là “*Tát-ca-da-kiến*”, là “*kiến*”, tức là thuyết minh về tính chất năng thủ và năng trước của A-lại-da. Nếu như A-lại-da được lý giải là nó không có khả năng của năng thủ và năng trước thì những học giả ấy quả thật là nói một cách hồ đồ. Nên biết rằng, việc giải thích một chữ thành hai mặt năng và sở, không chỉ có năng tàng và sở tàng đứng hàng đầu mà cũng là hiện tượng có tính cách phổ biến của văn tự.

A-lại-da có nghĩa gốc là “*Trước*” (chấp trước), nhưng nghĩa bóng của nó thì có nghĩa bao hàm rất rộng. Đem nó sánh với thức A-đà-na, Tỳ-thẩm-ca, tâm, ý, thức thì

(1) Luận *Câu xá*, quyển 6

nó sánh với thức A-đa-na, Tỳ-thẩm-ca, tâm, ý, thức thì tính chất đa dạng của nó càng thích ứng với tế tâm, nó cũng tự nhiên được mọi người chọn cho một cái tên là tế tâm rất chính quy. A-lại-da là gần nghĩa với phiền não ái dục, nó chưa có sự quan hệ nhất định với chủng tử và tập khí, nhưng vì nó có quan hệ với bản thức, đối với trong phiền não vi tế này tiện đây chúng ta khảo cứu thêm.

III. SỰ TỒN TẠI CỦA NGHIỆP LỰC.

1. Khái lược

Trong Phật giáo, luận đề nghiệp lực vô cùng quan trọng. Sở dĩ chúng sanh có sự sai biệt là bởi chước lấy cái kết quả được cảm ứng từ những hành vi của bản thân mà ra, tất cả đều được kiến lập trên nghiệp lực. Vấn đề nghiệp lực của Phật giáo thời kỳ đầu được mọi người tín ngưỡng rất rộng rãi, cho nên được thuyết minh nhiều về tính tất yếu thọ quả và sự sai biệt của nghiệp dụng; còn đối với vấn đề thể tánh và sự tồn tại của nghiệp lực như thế nào thì ngược lại bị họ bỏ quên hoặc giả là rất ít luận bàn đến. Đối với nhu cầu tự hành hóa tha trong hàng ngũ đệ tử Phật, chúng ta không thể không thảo luận đến vấn đề thể tánh cùng với sự tồn tại như thế nào của nghiệp lực được; nghiệp lực cũng được lý luận hóa, triển khai những giải thích của các tông các phái. Mãi cho đến nay, nghiệp lực vẫn là vấn đề rất cần thiết cho việc nghiên cứu một cách sâu sắc. Tính chất nhân quả (dị thực) của nó tất nhiên cần phải xác lập lại.

Nghiệp tuy tạo ra trong sát na quá khứ, nhưng lực dụng chiêu cảm ra hậu quả của nó vẫn còn tồn tại. “Sự

miệng mà dẫn khởi ra, là công năng sanh khởi hậu quả. Sự tồn tại của nghiệp lực chính sự tồn tại của động lực. Những vấn đề trên, nó cùng với chủng tử hoặc tập khí, có liên quan mật thiết với phiền não vi tế và chủng tập. Có thể nói, nghiệp lực sanh ra đã bao hàm cả ý nghĩa chủng tử. Chúng ta chỉ cần khảo sát một cách tỉ mỉ về sự thuyết minh của các phái đối với sự tồn tại của nghiệp lực thì rất dễ dàng nhận ra nó tiến lên thuyết chủng tử như thế nào. Giống như “*Nghiệp tướng*” được nói trong kinh Lăng Già và nghiệp ở trong câu “*Tâm có công năng tích tập nghiệp*” thì quả thật đó chính là tên gọi khác của chủng tử mà thôi. Nếu nghiên cứu về chủng tập thì không thể xem nhẹ vấn đề nghiệp lực này, đó là điều tất yếu.

2. Quan điểm các phái về sự tồn tại nghiệp lực

a. *Thuyết vô biểu sắc của Tát-bà-đa bộ*

Theo lập trường của Tát-bà-đa bộ cho rằng: Nghiệp có ba loại, đó là thân nghiệp, khẩu nghiệp và ý nghiệp. Ý nghiệp là thuộc tư tâm sở, những hình sắc và ngôn ngữ do tư tâm sở phát động mà biểu hiện ra thì gọi đó là thân biểu và ngữ biểu, đây đều là sắc pháp. Nghiệp thân biểu và ngữ biểu, ngoài sát na dẫn khởi ra còn có một loại không thể hiển lộ rõ được, không đối ngại với sắc pháp, gọi đó là vô biểu sắc, tức chính là vô biểu nghiệp (nói theo dục giới). Vô biểu sắc này là từ bốn đại sở tạo, cũng có hai loại thiện và bất thiện. Tuy nhiên giáo chứng của vô biểu sắc rất nhiều nhưng chủ yếu là sự tương tục tăng trưởng của nghiệp lực. Thân biểu và ngữ biểu là sát

tăng trưởng của nghiệp lực. Thân biểu và ngữ biểu là sát na diệt mà gián đoạn, riêng ý nghiệp cũng gồm có ba tánh chất bất định, nhưng nghiệp lực vẫn là tương tục. Như trong kinh nói:

“Thành tựu việc y cứ bảy phước nghiệp, hoặc đi, hoặc đứng, hoặc nằm, hoặc thức, thường luôn tương tục, phước nghiệp tăng dần, phước nghiệp liên tục sanh khởi”⁽¹⁾.

Đây có thể thấy được sự tương tục của mỗi một pháp nào đó (nghiệp lực) như dòng nước chảy. Đức Phật từng nói đến vô biểu sắc, tuy các phái giải thích khác nhau, nhưng nghiệp lực tiềm tại nhờ vào biểu sắc dẫn khởi ra, gọi nghiệp tiềm tại ấy là vô biểu sắc, điều này thật là vô cùng thích hợp.

b. Tư chứng tử của Kinh bộ.

Tuy Kinh bộ Thí dụ sư là từ Hữu bộ lưu xuất ra, nhưng đối với kiến giải về nghiệp lực thì họ lại bất đồng quan điểm với nhau. Trong luận *Tỳ-ba-sa* ghi:

“Phái Thí dụ nói: Biểu hay vô biểu cũng đều không có thể tánh chân thật”⁽²⁾.

Phái này cho rằng: thân biểu, ngữ biểu và vô biểu sắc đều chẳng phải thật có. Hình sắc là nương sự tích tụ của hiển sắc mà giả lập ra; lời nói năng thuyên, trong một sát na không thể thuyên biểu được, dù cho nhiều sát na tương tục cũng không phải là thật có. Vô biểu sắc là y cứ theo đại chủng trong quá khứ mà khái niệm ra, song thể

(1) Dẫn theo luận *Câu xá*, quyển 13

(2) Luận *Tỳ Bà-sa*, quyển 122

tánh của đại chúng trong quá khứ ấy cũng không thật có. Các sư phái Thí dụ tuy họ thừa nhận có danh xưng là biểu và vô biểu sắc, nhưng vẫn không chấp nhận nghiệp có cái thật thể của nó. Vậy thì nghiệp là cái gì? Trong luận lại ghi:

“Các sư phái Thí dụ nói: nghiệp thân, khẩu và ý đều thuộc về một loại Tư”⁽¹⁾.

“Lìa Tư thì không còn dị thực nhân” mà trong các luận như *Bà-sa* quyển 19, luận *Câu-xá* quyển 13 và luận *Thuận Chánh Lý* quyển 34 đều có nói đến chủ trương về nghiệp lực này của phái Thí dụ luận sư. Đại ý nói rằng: *“Tư duy tư”* trong lúc suy nghĩ, quyết định là thuộc về ý nghiệp. Bởi vì *“tác sự tư”* là do *“tư duy tư”* dẫn khởi ra, và có khả năng phát động ra sự vận động của thân thể, là sự biểu thuyên ra ngôn ngữ. *“Tác sự tư này”* là thân làm miệng nói, tức là thân nghiệp và ngữ nghiệp. Sự vận động của thân thể và sự thuyên biểu của ngôn ngữ chỉ là công cụ sở y của tư nghiệp tác sự. Đây là nói đến ba phương diện nghiệp lực, nói đến vô biểu nghiệp, phái Thí dụ chỉ nói đến cái kết quả. Phái Kinh bộ đời sau cho là do sự huân tập của tư tâm sở, nhưng rất vi tế và tương tục dần dần biến chuyển. Nói một cách đơn giản, vô biểu nghiệp là tư chủng tử tương tục vi tế tiềm ẩn. Quan điểm này đối lập với quan điểm của Hữu bộ. Hữu bộ chủ trương là Vô biểu sắc thì phái này lại nói Tư chủng tử.

(1) Luận Tỳ Bà-sa, quyển 113

c. Nghiệp vô tác của Thành Thật luận

Phái luận *Thành Thật* phát xuất từ Kinh bộ nhưng chiết trung từ phái Phân biệt thuyết và Đại chúng bộ, thuyết Tam nghiệp của họ cùng với Kinh bộ không có gì đáng bàn cãi, nhưng lại có sự bất đồng trên quan điểm vô biểu nghiệp. Luận *Thành Thật* ghi:

“Theo lớp nghiệp được huân tập gọi là vô tác (vô biểu), thường sanh khởi tương tục, cho nên biết ý nghiệp cũng có vô tác (...) pháp gì gọi là vô tác?

Đáp rằng: vì tâm sanh ra các tội phước, các thứ ngũ mê v.v.. lúc nào cũng sanh khởi, nên gọi đó là vô tác (...) ý không có giới luật nghi, tại sao như vậy? Nếu tâm con người đang an trụ trong bất thiện vô ký, hoặc vô tâm thì cũng gọi là trì giới, cho nên biết được lúc ấy có vô tác. Luật nghi bất thiện cũng như thế.

Hỏi: Đã biết có pháp vô tác chẳng phải tâm, nay thuộc về sắc này hay thuộc tương ứng hành?

Đáp: Được bao hàm trong hành ám (...) năm pháp sắc, thanh, hương, vị, xúc chẳng phải tánh chất của tội phước(...). Lại nữa, hoặc chỉ theo ý mà sanh ra vô tác, đã vô tác thì sao gọi là tính chất của sắc? Trong hữu sắc và vô sắc cũng đều có vô tác, trong vô sắc vì sao phải có hữu sắc?”⁽¹⁾

Họ nói ý nghiệp cũng vô biểu. Họ phủ nhận vô biểu nghiệp là sắc pháp, chủ yếu là vì trong cảnh giới vô sắc cũng có sự tồn tại của vô biểu nghiệp. Tâm thì chột thiện,

(1) Luận *Thành Thật*, quyển 7.

chợt ác, chợt có, chợt không như thế sao gọi nghiệp lực là tâm được? Do đó, phái này đem vô biểu nghiệp hàm nhiếp ở trong bất tương ưng hành. Luận chủ luận *Thành Thật* tuy kiến lập ra quan điểm nghiệp lực tồn tại mang tính tiềm ẩn, nhưng đối với những sắc pháp, và tâm pháp khác thì không giống với chủng tử được phái Kinh bộ kiến lập ra. Ở điểm này cùng với quan điểm Không mất được luận *Thành Nghiệp* đưa ra và quan điểm Tăng trưởng lại rất gần gũi với nhau. Luận *Thành Nghiệp* nói:

“Do thiện bất thiện của hai nghiệp thân và miệng, trong uẩn tương tục dẫn một pháp khác khởi lên, thể của nó là thật hữu, thuộc về tâm bất tương ưng hành uẩn. Có phái nói pháp này được mệnh danh là Tăng trưởng, lại có phái cho pháp này được gọi là Bất thất bởi do pháp này mà có thể dẫn phát sanh ra quả báo ái hoặc phi ái (đáng yêu hay đáng ghét) ở trong đời sau”.

Hai quan điểm pháp Bất thất với Tăng trưởng trên, trong luận *Thuận Chánh Lý* quyển 12, 34, 51 tuy họ đều xem nó là pháp khác tên nhưng đồng hạt với chủng tử, nhưng căn cứ theo quan điểm của luận *Thành Nghiệp* thì xem ra cũng vẫn giới hạn tại phương diện nghiệp lực, giống như luận sư luận *Thành Thật* đã nói ở trên.

d. Những quan điểm Thành tựu và Tăng hữu của Đại chúng và Phân biệt thuyết bộ

Ý kiến của các phái trong Đại chúng bộ cho rằng: Vô biểu sắc đã không phải là nghiệp, đồng thời cũng không phải là định tự tại sắc được nói trong *Du-già* sư địa luận.

Luận Thành Duy Thức Thuật Ký ghi: “Nếu Đại chúng bộ và Pháp mật bộ lập riêng vô biểu sắc, bảo rằng thân dũng thân tinh tấn; Thượng tọa bộ chủ trương trái tim cũng là sắc pháp thuộc pháp xứ”⁽¹⁾.

Họ không chấp nhận vô biểu sắc là nghiệp lực tồn tại tiềm ẩn, vậy thì làm sao giải thích được sự tồn tại của nghiệp lực? Luận Tỳ-bà-sa ghi:

“Hoặc có người lại chấp chỉ có tâm và tâm sở có dị thực nhân và dị thực quả, như trong Đại chúng bộ”⁽²⁾.

Nghiệp nhân có công năng chiêu cảm dị thực quả, Đại chúng bộ quy định cái công năng ấy là tâm và tâm sở. Nghiệp lực tồn tại trong dạng thức tiềm ẩn của Đại chúng bộ là được kiến lập trên tâm và tâm sở pháp, điều này chúng ta chỉ cần suy ra mà biết được. Quan điểm “liã tư thì không có dị thực nhân, liã thọ thì không có dị thực quả” của Đại chúng bộ và phái Thí dụ, họ đều quy kết nghiệp nhân và nghiệp quả vào tâm, điều này trên thực tế là khai triển theo một phương diện quan trọng của tư tưởng Duy thức học. Nhưng quan điểm “chỉ tâm và tâm sở có dị thực nhân và dị thực quả” của Đại chúng bộ có lẽ là tương đối gần với ý kiến của các nhà Duy thức sau này. Tương truyền tác phẩm Luận Sự của ngài Mục-liên-đế-tu trước tác, Đại chúng bộ chủ trương Thanh là dị thực quả, Sáu xứ là dị thực quả, cũng bất đồng với quan điểm “Chỉ có tâm và tâm sở mới có dị thực quả” của Tỳ-bà sa. Chủ trương của bộ phái này giống với chủ

(1) Luận Thành Duy Thức Thuật Ký, quyển 2

(2) Luận Tỳ Bà-sa, quyển 9

trương “*Biểu sắc là giới*”, “*giới chẳng phải là tâm pháp*”, “*sau khi đắc giới thì tự tăng trưởng*” của Chánh lượng bộ. Nhưng quan điểm nghiệp lực tương tục không mất, chiêu cảm dị thực của Đại chúng bộ hoàn toàn không phải là biểu sắc. Điều này không chỉ Đại chúng bộ như thế mà cả Hóa địa bộ (Phân biệt thuyết), Chánh lượng bộ cũng đều chủ trương như thế cả. Trong tác phẩm *Luận Sự*, ngài Mục-liên-đế-tu nói rằng: Chánh lượng bộ, Hóa địa bộ và phái Ấn-đạt-la thuộc phái cuối cùng của Đại chúng bộ đều nói: “*Thân ngữ biểu sắc là tánh thiện và bất thiện*”. Chánh lượng và Hóa địa lại nói: “*Thân ngữ biểu sắc, đồng thời dẫn tư phát khởi tánh thiện tánh ác*”. Biểu sắc là giới thiện (hoặc ác), vì thiện ác của tâm và tâm sở do biểu sắc dẫn khởi cùng tương ưng với tư mới sanh ra thiện nghiệp và ác nghiệp (nhưng đây vẫn là hiện hành chứ không phải trong dạng thức tiềm ẩn). Như trong luận *Hiển Thức* nói:

“Chánh lượng bộ chủ trương giới thiện sanh ra nghiệp thiện và cùng cấu sanh với pháp bất thát (...) nghiệp thể có sanh tức là có hoại diệt, còn pháp vô thát thì bất diệt (...) thiện là tâm tương ưng với pháp, cho nên sanh ra liền diệt, còn vô thát lại không phải tâm tương ưng với pháp, cho nên chẳng phải niệm niệm đoạn diệt”.

Đại chúng và Phân biệt thuyết bộ tuy không kiến lập pháp bất thát như Chánh lượng bộ, nhưng nghiệp thiện ác ở sát na quá khứ mà họ chủ trương, nghiệp lực ấy cũng hoàn toàn không bị mất đi, đây gọi là “*tăng hữu*” và “*thành tựu*”. Đại chúng bộ và Phân biệt thuyết bộ chủ

trương quá khứ và vị lai vô thể, họ nói nghiệp quá khứ là những thứ từng đã hiện hữu; nghiệp đó tuy đã diệt rồi nhưng nó vẫn thành tựu tương tục ở trong mỗi chúng sanh. Ý nói rằng, sự tồn tại của tất cả chúng sanh không thể lìa sự ảnh hưởng của nghiệp lực này, nhưng nghiệp do quá khứ đã tạo ra không thể nói nó vẫn còn trong hiện thật. Điều này giống như nói nghiệp thiện ác của quá khứ, chuyển hóa tồn tại dưới dạng tiềm ẩn, không xa rời sự tương tục trong thân tâm của chúng sanh. Trước đây tư tưởng Chủng tử chưa được xác nhận và công bố, các học giả chủ trương quá khứ và vị lai vô thể đều lấy luận lý này mà kiến lập ra sự liên quan của nhân quả trước sau. Các nhà chủ trương Quá vị vô thể được luận *Thành Thật* ghi:

“Nghiệp ấy tuy đã diệt, nhưng nó có khả năng kết hợp với quả để làm nhân, không thể nói là định tri (tức là biết nghiệp trong quá khứ), như chữ trên giấy, tội nghiệp cũng như thế, vì chính thân này tạo nghiệp, nghiệp ấy tuy đã diệt nhưng quả báo không mất”.⁽¹⁾

Họ đã trình bày rất rõ ràng: Nghiệp quá khứ đã đoạn diệt, không thể nói nó là thật có. Nghiệp quan hệ tương tục với thân tâm, giống như ghi chép một sự việc nào đó lên trên giấy, sự việc đó tuy đã trở thành, nhưng nó được kiểm duyệt qua những cam kết được ghi trên giấy, nghĩa vụ của người làm công việc là phải căn cứ theo những cam kết ấy mà thi hành. Cũng vậy, tuy nghiệp quá khứ đã diệt nhưng nó tương tục ở trong thân tâm, lại chịu

(1) Luận *Thành Thật*, quyển 3

ảnh hưởng nghiệp lực của quá khứ, có công năng dẫn sanh quả báo trong tương lai. Kết quả là hai tư tưởng quá khứ và vị lai vô thể “*giống như chữ ở trên giấy*” cùng với pháp không mất của Chánh lượng bộ có chung một quan điểm. Trên phương diện thuyết minh về thuyết Chủng tử của Kinh bộ thì tương đối có tiến xa hơn, nhưng nội dung cũng vẫn là mang tính tương đồng. Nhưng nó lại bất đồng với chủ trương của các luận sư phái Thí dụ, tức là một bên thì như mực trên giấy còn một bên thì như chủng tử sanh quả báo. Qua sự nghiên cứu so sánh cho ta kết luận rằng, thuyết chủng tử là kết luận tất yếu của thuyết quá khứ vị lai vô thể.

Quan điểm tăng hữu (từng có) và thành tựu từng nói: “*Tăng Kỳ, Đàm Vô Đức (Pháp Tạng), Thí dụ luận, nói rõ nghiệp hiện tại đã mất trong quá khứ, không có thật thể, nhưng có nghĩa tăng hữu, cho nên đắc quả*”⁽¹⁾.

Tăng hữu là nói nó đã từng trải qua hiện thật; thành tựu là nói nó vẫn có quan hệ với hiện tại, tức là nó vẫn có sức mạnh tồn tại của nó. Thành tựu và “*Đắc*” rất gần nhau, nhưng quan điểm của các nhà quá khứ vị lai vô thể không xem thành tựu trở thành một vật riêng biệt. Phái Thí dụ căn cứ theo “*Chúng sanh không lìa pháp ấy*” mà giả lập ra; Đàm Vô Đức bộ nói: “*Tâm không lìa pháp ấy*”. Đây là những ý kiến thành lập thành tựu và cũng là quan điểm của hai phái Hữu y chúng sanh và Y tâm.

(1) Luận Sở, phẩm Nghiệp.

e. Quan điểm Pháp không mất của Chánh lượng

Theo quan điểm Ba đời thật hữu thì họ không tìm hiểu và nghiên cứu đến sự tồn tại tất yếu của nghiệp lực như thế nào, bởi vì họ cho rằng diệt là đủ bước vào quá khứ, nghiệp vẫn còn tồn tại. Điều mà họ cần phải thảo luận là vấn đề sau khi nghiệp đã trở thành quá khứ rồi thì làm sao có thể phát sanh quan hệ giữa nghiệp với sự tương tục của thân tâm hữu tình được. Do nhu cầu ràng buộc của nghiệp với hữu tình mà họ lại kiến lập ra cái “đắc” tâm bất tương ưng hành. Tát-bà-đa bộ và Độc tử bộ đều có cùng chủ trương như thế. Nhưng khi nghiên cứu vào pháp nào thì cũng đều có cái “đắc” của pháp đó. Cái “đắc” này vẫn còn có cái “đắc đắc” của nó, pháp trước, pháp sau, pháp câu sanh làm thành những luận đề vô cùng vụn vặt và rất khó khăn trong việc lý giải. Nghiệp lực là bởi sức mạnh của “đắc”, nhìn chung khi chưa cảm quả, tức là trước khi chưa lìa cái nghiệp đắc thì nó vẫn là thuộc vào thân hữu tình. Ngoài pháp “đắc” ra, Chánh lượng bộ còn lập ra thêm một loại pháp bất thất. Họ lấy phiếu khoản để làm thí dụ, như trong luận *Hiển Thức* nói:

“Chánh lượng bộ gọi là pháp vô thất, thí như phiếu khoản. Cho nên Phật nói kệ:

*“Các nghiệp không mất
Trong vô số kiếp
Đến lúc chứa nhóm
Cùng sanh quả báo”*

Pháp bất thất và đắc của Chánh lượng bộ nói trong luận *Hiển Thức* được xem như chủng tử. Trong luận *Nhị*

Thập Nhị Minh Liễu của Chánh lượng bộ cũng cho rằng ý nghĩa của đắc và bất thất là giống nhau. Phạm tất cả các pháp thuộc hữu tình thì đều có đắc, còn pháp bất thất chỉ giới hạn ở phương diện nghiệp lực mà thôi. Lúc thiện nghiệp hay ác nghiệp sanh khởi thì đồng thời có đắc và pháp bất thất cùng nhau đồng hành. Tác dụng của đắc là hệ thuộc vào hữu tình; còn pháp bất thất vẫn là sự tồn tại của nghiệp lực biến hình. Như thế trên phương diện ý nghĩa của pháp bất thất cùng với vô biểu sắc của Hữu bộ và tư chủng tử của Kinh bộ rất gần gũi với nhau. Chánh lượng bộ chủ trương vô biểu sắc là giới nên không kiến lập nên vô biểu nghiệp. Theo ý kiến của họ, biểu sắc dẫn sanh ra thiện và ác nghiệp, nghiệp trong sát na quá khứ mà vẫn có sức mạnh cảm ứng quả báo trong đời vị lai, thì đây chính là pháp không mất. Pháp không mất này cùng với nghiệp thiện ác đồng thời sanh khởi, nhưng chúng không giống nhau trên phương diện sát na diệt của nghiệp thể, phải đợi đến sau khi chiêu cảm quả báo mới tiêu mất, như trong luận *Tùy Tướng* nói:

“Nghiệp thể có sanh ra tức là sẽ hoại diệt, nhưng pháp bất thất thì không, vì nó đã thuộc về nghiệp quả nên khiến cho không mất. Pháp bất thất chẳng phải là pháp niệm niệm đoạn diệt, mà là đợi lúc pháp diệt, nó có nghĩa tạm trú, đến khi quả báo sanh khởi thì thể của nó mới mất”.

Sự tạm trú không diệt của pháp không mất này, căn cứ theo lời của ngài Tam tạng Chân Đế nói: *“Nó là công dụng thường hằng, đợi lúc có kết quả mới diệt, từng niệm trong khoảng thời gian ấy không bị diệt mất”*, đây

là rút từ trong phẩm Nghiệp của *Trung Luận* sơ. Điểm này bất đồng với quan điểm Chung tử tư và Vô biểu sắc. Pháp bất thất tuy cùng câu sanh với nghiệp, đồng thời là “thâu nhiếp nghiệp quả khiến cho nó không mất”, nhưng chính bản thân nó không phải là nghiệp, không phải thiện, không phải ác, mà chính là pháp vô ký của tâm bất tương ưng hành, nó chỉ là cái nhãn hiệu để nghiệp lực tồn tại. Luận sư Long Thọ từng nói đến pháp bất thất và có kèm theo lời phê bình như sau:

“Pháp bất thất như phiếu khoản, nghiệp như người giữ tài vật, còn tánh này thì vô ký, phân biệt gồm bốn loại, có những nghiệp tuy đã kiến đế nhưng vẫn chưa dứt trừ, cũng có những nghiệp chỉ do tư duy đạo thì đã đoạn trừ được, đó là pháp bất thất, các nghiệp chịu quả báo”⁽¹⁾.

Theo sự giải thích của luận *Minh Liễu*, cái được gọi là vô ký này chính là tự tánh vô ký. Không phải thiện không phải ác, nhưng nó cũng cùng xu hướng với vô ký tánh của chung tử trong Duy thức học. “*Phân biệt có bốn loại*”, ngài Thanh Mục giải thích thành nghiệp ràng buộc và không ràng buộc trong ba cõi. Giả sử pháp bất thất này thông với pháp vô lậu không hệ phược, ắt hẳn rằng không đơn giản là địa vị tư đạo có thể dứt trừ được mà vẫn có một phần chưa đoạn hết. Các học giả của Chánh lượng bộ không đến nỗi có những mâu thuẫn thô thiển đến như thế đâu. Trong luận *Tùy Tướng* cũng nói rõ rằng: “Nếu vô lậu thiện mà không có khả năng đặc quả,

(1) Luận *Câu xá*, quyển 19

thì không có pháp vô thất cùng câu sanh với thiện”. Chỉ địa vị tư đạo dứt trừ, nhưng vẫn hệ phục trong tam giới là điều rõ ràng chính xác, không còn do dự hay nghi ngờ gì nữa. “*Phân biệt có bốn loại*” sợ không phải nghiệp trói buộc hay không trói buộc vậy!

3. Kết luận:

Qua những vấn đề đã nêu trên, chúng ta có thể tổng kết rằng: Những quan điểm như vô biểu sắc, chủng tử tử, vô tác nghiệp, tăng trưởng, pháp bất thất, tăng hữu v.v.. hết thảy đều nói đến việc dẫn khởi sự tồn tại của nghiệp lực ngoài động tác của thân và ngữ. Sự tồn tại này rất vi tế và mang tính tiềm ẩn, tương tục không dứt, quả báo đời sau là do nó dẫn sanh ra. Bất luận danh xưng của nó là chủng tử hay không phải chủng tử thì nó vẫn đồng loạt đều mang đầy đủ hàm nghĩa của chủng tử và huân tập. Nhưng quan điểm chủng tử được chứa nhóm ở trong tế tâm phải nhờ đến các bộ phái như Đại chúng, Phân biệt thuyết, Thí dụ luận này mới có những khuynh hướng giải thích như thế; bởi vì sự tồn tại và sanh khởi của nghiệp lực chính là ở trong tâm chúng sanh.

Quan hệ với thể tánh của nghiệp lực tồn tại, Hữu bộ cho là sắc pháp “*Vô kiến vô đối*”; công năng của Kinh bộ chính là tử; các phái như Thành thật, Chánh lượng, Đại chúng bộ cho là tâm bất tương ưng hành, nhưng trong đó lại phân thành hai phái, Có biệt thể và không có biệt thể. Hữu bộ lấy sự tồn tại tiềm ẩn của nghiệp lực xem thành sắc pháp, chắc chắn có khó khăn rất lớn. Định nghĩa về sắc, sắc tức là biến hoại hoặc biến ngại,

vô biểu sắc không phù hợp với hai định nghĩa này. Định nghĩa về sắc pháp vốn là căn cứ vào sắc pháp của nhận thức bình thường mà kiến lập ra, đem định nghĩa này ứng dụng vào cái Tế sắc của năng lực hóa trong tế sắc thì lẽ tự nhiên cảm thấy khó khăn mà thôi. Đây rất giống với định nghĩa giữa tâm và vật của các nhà triết học Duy tâm và Duy vật, thông thường không phải tâm và vật giống nhau theo nhận thức bình thường. Kinh bộ nói nghiệp lực là chủng tử của tư tâm sở, tuy nói nó là *“đây không có biệt thể”*, *“đây không thể nói khác với tâm kia”*, cuối cùng thì nghiệp lực không có dụng tâm năng duyên, giác liễu, không thể thích hợp với định nghĩa của tâm pháp. Như thế vẫn là nằm trong tâm bất tương ưng hành, nhưng chẳng phải sắc chẳng phải tâm thì là cái gì?

Bản thân tôi cho rằng, nghiệp lực tồn tại tiềm ẩn là do sự phát động của nội tâm, thông qua thân và ngữ mà biểu hiện ra; lại nữa do động tác của thân và ngữ ảnh hưởng lại nội tâm nên có động năng sanh khởi. Nó là những món tâm, sắc làm duyên cho nhau mà sanh khởi, là năng lực lẫn lộn giữa tâm và sắc. Vô cùng thích đáng với tên gọi là nghiệp. Thân biểu hiện, ngữ biểu hiện là thuộc sắc pháp, vì thân và ngữ là động năng mà dẫn nghiệp lực tồn tại tiềm ẩn sanh khởi, cũng không ngại gọi nó là vô biểu sắc; ít nhất nó không thể lìa hẳn sắc pháp mà xuất hiện. Nhưng Hữu bộ lại xem nó thành cái sắc chân thật do bốn đại tạo ra, đem nó giới hạn trong phạm vi sắc pháp thì ít nhiều gì rồi cũng có thể phê bình. Nghiệp lực tiềm tàng vốn do sự dẫn dắt của Tư tâm sở

mà trở thành những hành vi của thân miệng phát khởi ra; lại vì sự hoạt động của biểu sắc mà dẫn khởi tâm và tâm sở pháp ra hành động thiện và bất thiện của tâm và tâm sở pháp, lại chuyển hóa thành năng lực tiềm tàng. Gọi nó là tư chủng tử hoặc là công năng của nội tâm thì thực sự cũng không ngại gì. Nhưng giống như Kinh bộ tách rời thân nghiệp và ngữ nghiệp ra như thế, khiến cho nó trở thành một sự hoạt động thuần nhất của tâm lý và quy định thành công năng của tâm. Tư tưởng Duy thức quả thật là tiếp cận với sự chuyển tiếp một cách đột ngột nhưng vấn đề là chúng ta cần phải khảo cứu.

Bất tương ưng hành không lìa sắc tâm, nhưng cũng hoàn toàn không phải có xúc đối với sắc pháp, tâm dụng của năng giác liễu có thể nói là phi sắc phi tâm, tức sắc tức tâm. Đức Thích Tôn rất ít nói đến tâm bất tương ưng hành, trên phương diện Phật học thì tâm này tương đương với thuật ngữ ám muội. Về sau bộ phái Phật giáo khai triển, phàm tâm, tâm sở và sắc sở không thể hàm nhiếp ở trong pháp hữu vi, tất cả đều đem quy nạp vào trong bất tương ưng hành. Quan điểm tùy miên và thành tựu của đại chúng bộ, pháp bất thất của Chánh lượng bộ, đắc và mạng căn của Hữu bộ, vô tác nghiệp của luận chủ Thành thật luận, tất cả các quan điểm đó đều tập trung vào trong tâm bất tương ưng hành, nó trở thành bảo tàng sức mạnh các thuyết của nhà Phật.

Chương IV

CHỨNG TỬ HỮU LẬU

I. THUYẾT NHẤT VỊ UẨN CỦA THUYẾT CHUYỂN BỘ

Tuy các thuyết như Phiền não vi tế, Nghiệp lực tiềm tàng, đều là hữu lậu, nhưng còn có nghiệp phiền não không bị giới hạn, lại thông với thuyết chủng tử hữu lậu của hết thảy tạp nhiễm, giống như thuyết Nhất vị uẩn của Thuyết chuyển bộ. Vì sao gọi là Thuyết chuyển bộ? *Tông Luân Luận Thuật Ký* của ngài Khuy Cơ có giải thích theo hai phương diện như sau:

Một là họ có tư tưởng chủng tử trong hiện tại tương tục chuyển biến đến đời sau. Hai là họ có tư tưởng Thật pháp ngã, có khả năng chuyển biến từ đời trước cho đến đời sau. Nhưng hai vấn đề trên không phải mang ý nghĩa căn bản để đặt tên của Thuyết chuyển bộ, phải nên y cứ vào luận *Di Bộ Tông Luân* nói:

“Nghĩa là nói các uẩn có từ đời trước chuyển biến đến đời sau nên lập ra tên là Thuyết chuyển”.

Văn luận nói rất rõ ràng, tức là từ sự chuyển biến di đời của các uẩn mà đặt tên. Vậy thì các uẩn năng di chuyển kia là như thế nào? *Di Bộ Tông Luân* luận nói: “*Có căn biên uẩn, có nhất vị uẩn*”.

Nghĩa hòa hợp của hai uẩn trên, trong *Đại Bộ Tông Luận Luận* cùng với các luận điển khác đều nói không được rõ ràng; chỉ có bộ *Thuật Ký* của ngài Khuy Cơ từng nói như sau:

“Nhất vị uẩn nghĩa là uẩn từ vô thỉ đến nay cứ triển chuyển hòa hợp, trở thành một mục thuần nhất mà chuyển biến, tức là ý thức vi tế chưa từng gián đoạn, ở đây có đầy đủ bốn uẩn (...) Căn có nghĩa là hướng tới tế thức, là căn bản sanh tử, cho nên gọi là căn. Vì bởi cái căn này mà có năm uẩn sanh khởi (...) song vì Nhất vị uẩn là căn bản, nên không gọi là biên. Pháp còn lại là năm uẩn gián đoạn tức diệt khởi, gọi là căn biên uẩn”.

Ngài Khuy Cơ cho Nhất vị uẩn là tâm và tâm sở pháp vi tế, tức là bốn uẩn không thuộc về sắc pháp (tức là thọ uẩn, tưởng uẩn, hành uẩn và thức uẩn). Tế tâm nhất vị tương tục là căn bản sanh tử, là sở y căn bản của năm uẩn gián đoạn sanh khởi. Tế tâm của nhất vị mà chuyển biến này mâu thuẫn với chủ trương “các uẩn từ đời trước chuyển biến đến đời sau” như trong luận văn đã nói. Chúng ta nên tìm sự giải thích khác, trong luận *Đại Tỳ-bà-sa* từng thuật lại thuyết hai uẩn mà không rõ thuộc bộ phái nào. Nếu đi nghiên cứu và đối chiếu thì thấy được thuyết hai uẩn này cùng với thuyết hai uẩn theo nghĩa căn bản của Kinh lượng chấp nghĩa căn bản (Thuyết chuyển) hoàn toàn nhất trí với nhau. Dem thuyết hai uẩn của Tỳ-bà-sa nói để giải thích quan điểm các uẩn di chuyển của Thuyết chuyển bộ là vô cùng hợp lý!

Luận nói: “Có người chấp uẩn có hai loại, thứ nhất là uẩn căn bản, thứ hai là uẩn tác dụng. Uẩn trước là thường hằng còn uẩn sau là vô thường. Họ nói rằng: tác dụng căn bản của hai uẩn tuy khác nhau nhưng nó cùng hòa hợp với nhau để hình thành ra một hữu tình, như vậy có khả năng nhớ được những việc mình đã làm trong quá khứ. Sự việc do uẩn tác dụng tạo ra thì uẩn căn bản có thể ghi nhớ lại”⁽¹⁾.

Thuyết hai uẩn của Bà-sa tuy thuyết minh đến hiện tượng ghi nhớ, nhưng ghi nhớ và nghiệp quả tương tục này ở trên đã nói qua, kinh nghiệm đã tạo tác trong quá khứ chúng ta làm sao lưu giữ được ý nghĩa của nó đừng để mất, tức là nhờ vào cộng đồng của ý thú. Thuyết hai uẩn này là căn cứ vào hiện tượng tác dụng sanh diệt của năm uẩn, cùng với bản thể của năm uẩn tự tánh hằng trụ, từ hai quan điểm thể và dụng sai biệt này mà phân ra hai uẩn là tác dụng và căn bản. Vấn đề này, trên đại thể xưa nay tương đồng với pháp thể và tác dụng của Hữu bộ, nhưng Hữu bộ liên quan đến sự tương tục của nghiệp quả cùng với tác dụng ghi nhớ của ký ức, họ đã kiến lập ra quan điểm tương tự tương tục thuần túy trong tác dụng sanh diệt; phái chủ trương thuyết hai uẩn đem nó kiến lập trên bản thể của các pháp.

Sự phân hóa tư tưởng của họ vẫn là ở vấn đề thuyết minh tại sao các hành vô thường mà lại có thể di chuyển từ đời trước sang đời sau được. Các hành của sát na sanh diệt không thể chuyển biến từ đời trước đến đời sau, điều

(1) Luận Tỳ Bà-sa, quyển 11

này hầu như là cái kiến giải chung nhất của các phái. Nhưng Hữu bộ chủ trương có giả danh Bồ-đặc-già-la, tức là có khả năng di chuyển. Độc tử bộ v.v.. thì cho là có bất khả thuyết ngã mới có khả năng di chuyển. Thuyết chuyển bộ chủ trương có năm uẩn vi tế căn bản nhất vị này luôn thường trụ cho nên có di chuyển. Theo kiến giải trong pháp thể thường hằng, những việc được làm từ trước đây thì ngay trong hiện tại vẫn có thể ghi nhớ; cũng có thể kiến lập ra quan điểm tự làm tự chịu. Uẩn căn bản nhất vị là tự thể của các pháp, là ba đời nhất như, là tánh thường trụ, Hữu bộ cũng đồng ý với quan điểm này, chỉ không đồng ý là trên pháp thể họ thiết lập ra cái ký ức ghi nhớ v.v.. mà thôi! Uẩn căn bản nhất vị xác thật là tiền thân của tư tưởng chủng tử. Đằng sau tác dụng của năm uẩn gián đoạn vẫn có năm uẩn nhất vị thường hằng tiềm tàng; năm uẩn nhất vị là căn bản của năm uẩn gián đoạn sanh khởi. Thuyết Hai uẩn này nếu nói theo tư tưởng chủng tử thì nó chính là chủng tử và hiện hành. Thuyết chủng tử tuy khai triển từ thuyết nhất vị uẩn mà có, nhưng trên phương diện thời gian thì tương đối chậm hơn. Giống như Ngài Khuy Cơ lấy ngay thuyết chủng tử và ý thức vi tế để giải thích nó, như thế không tránh khỏi căn bệnh lấy kim để giải thích cổ. Thuyết hai uẩn của Thuyết chuyển bộ được phát xuất từ tư tưởng thuộc thời kỳ đầu của Hữu bộ. Ngoài những giáo nghĩa đặc thù, *Dị Bộ Tông Luân* luận cũng nói giữa hai bộ phái Thuyết chuyển bộ và Hữu bộ trên đại thể là tương đồng. Vì thế, lấy tư tưởng pháp thể và tác dụng của Hữu bộ để giải thích nó thì so ra chính xác hơn nhiều.

Lý giải chính xác về thuyết Nhất vị uẩn, thắng nghĩa Bồ-đặc-già-la của Thuyết chuyển bộ cũng có thể giải thích nó. Các học phái của Tiểu thừa mỗi một đều cho rằng ý nghĩa của thắng nghĩa là tương đồng với chân thật và giả danh tương đối của thế tục đế. Đã nói thắng nghĩa Bồ-đặc-già-la thì tất yếu là thuộc về hữu thể. Thuyết hai uẩn của Thuyết chuyển bộ tuy chọn dùng quan điểm sai biệt giữa thể và dụng, nhưng khi lập ra Bồ-đặc-già-la thì vẫn không giống với sự tương tục của tác dụng sanh diệt mà Hữu bộ chủ trương. Theo luận *Tỳ-bà-sa* nói, nó hoàn toàn căn cứ vào hai uẩn căn bản và tác dụng, thể và dụng là một thể thống nhất trọn vẹn, không rời nhau mà kiến lập ra. Kiến giải này giống với Độc tử bộ. Tư tưởng thắng nghĩa Bồ-đặc-già-la của Thuyết chuyển bộ cũng với Bất khả thuyết ngã của Độc tử hệ rốt cuộc có chỗ nào bất đồng? Có lẽ bất đồng trên quan điểm Tam thể thật hữu (ba đời thật có) và Quá vị vô thể (quá khứ và vị lai vô thể).

Nói tóm lại, Thuyết chuyển bộ thiết lập ra quan điểm Uẩn căn bản nhứt vị thường tồn, một mặt là bản thể ghi nhớ quá khứ trước sau tương tục, mặt khác là sở y của năm uẩn sanh khởi gián đoạn. Mục đích của họ là nhằm giải quyết vấn đề nghiêm trọng và bức thiết này.

II. THUYẾT CÙNG SANH TỬ UẨN CỦA HOÁ ĐỊA BỘ

Thuyết Cùng sanh tử uẩn của Hoá địa bộ từ trước đến nay được các nhà học giả Duy thức học cho rằng, nó có quan hệ mật thiết với thuyết chủng tử được cất giấu trong bản thức. *Luận sư Vô Trước* từng nói: “Trong Hoá

địa bồ cũng dùng thuyết Di môn mật ý, đây gọi là cùng sanh tử uẩn”.

Căn cứ vào sự giải thích của luận *Nhiếp Đại thừa* thì cùng sanh tử uẩn này chính là chủng tử trong A-lại-da thức, chỉ là tên gọi khác nhau mà thôi! Nhưng nhìn theo sự phát triển của Duy thức tư tưởng sử thì có thể nói Cùng sanh tử uẩn này có quan hệ với tất cả chủng tử đời sau trong A-lại-da, không thể nói nó là chủng tử của phái Du-già chủ trương được. Người xưa đối với quan điểm Uẩn rốt cùng của sanh tử này thì họ đều căn cứ vào *Nhiếp Luận Vô Tánh Thích* mà có thêm suy luận, trong đó nói:

“Trong bộ phái kia có ba loại uẩn. Một là Nhất niệm khoảnh uẩn, nghĩa là pháp sanh diệt trong một sát na. Hai là Nhất kỳ sanh uẩn, tức là pháp hằng tùy chuyển cho đến lúc chết. Ba là Cùng sanh tử uẩn, nghĩa là pháp hằng tùy chuyển cho đến khi được định Kim cang dụ”⁽¹⁾.

Trong sự ngắn dài của thời gian lập ra ba loại uẩn, một loại là một sát na; một loại là từ sanh cho đến tử, và loại cuối cùng là từ vô thủy cho đến lúc rốt cùng của bờ mé sanh tử. Ở đây có một nghi vấn được đặt ra như sau: Trong loại thứ nhất là pháp sanh diệt ở trong một sát na, vậy thì thứ hai và thứ ba phải chăng cũng là sát na sanh diệt hay sao? Giả sử là sát na sanh diệt thì đây chỉ có một uẩn mà thôi. Còn giả sử không phải sát na sanh diệt chẳng lẽ thường trụ lâu dài? Vấn đề này các bậc cổ nhân có hai cách giải đáp khác nhau: Cách thứ

(1) *Luận Nhiếp Đại Thừa Vô Tánh Thích*, quyển 3

nhất Hoá Địa bộ có lẽ tương đồng với Chánh Lượng bộ trong hệ Độc Tử, họ chủ trương có bốn tướng trường kỳ. Chính là nói, có một loại pháp, từ lúc sanh khởi trở về sau, cho đến cuối cùng pháp ấy diệt tận, trong khoảng thời gian ấy không có sanh diệt. Cách thứ hai tuy hết thủy pháp đều sanh diệt trong từng sát na, nhưng theo tương tự tương tục kiến lập ra hai uẩn sau. Trong Một thời kỳ sanh uẩn này, từ trước đến nay đều giải thích là giống với sự tồn tại trong một giai đoạn của mạng căn không đoạn mất, chung quy là dị thực quả do nghiệp lực chiêu cảm. Trong *Duy Thức Nghĩa Uẩn* nói về Cùng sanh tử uẩn rằng: “*Nghĩa là thức thứ sáu riêng có công năng, bờ mé cuối cùng của sanh tử thường hằng không đoạn mất*”. Trong *Duy Thức Học* Ký lại nói: “*đến địa vị kim cang hằng chuyển ý thức vi tế*”. Căn cứ theo ý nghĩa trong luận *Nhiếp Đại Thừa*, tức là căn cứ theo thuyết Chung tử.

Quan điểm Cùng sanh tử uẩn ngay trong luận *Dị Bộ Tông Luận* là luận điểm thuộc Tiểu thừa được dịch vào đời Hán mà cũng không đề cập đến. Mãi cho đến luận *Nhiếp Đại Thừa* của Luận sư Vô Trước ra đời mới bắt đầu có ghi Cùng sanh tử uẩn. Điều này tuy không thể nói thời đại *Nhiếp Đại Thừa* mới có tư tưởng Cùng sanh tử uẩn, nhưng nói nó là tư tưởng thời kỳ cuối của Hoá địa bộ thì vẫn không đến nỗi có sai sót gì. Chúng ta thử xem tư tưởng thời kỳ cuối của Hoá địa bộ! *Dị Bộ Tông Luận* luận nói đến giáo nghĩa chi tiết của các tông chi nhánh thuộc Hoá địa bộ có đoạn như sau:

*Tự tánh của tùy miên
Thường hằng trong hiện tại
Các uẩn, xứ và giới
Cũng hằng trong hiện tại.*

Đằng sau hiện tượng của tất cả các pháp đã kinh qua quá trình khởi diệt mang tính cách gián đoạn này mà chỉ ra tính chất hằng tại của từng niệm từng niệm trong tất cả các pháp uẩn v.v... Theo ngài Khuy Cơ giải thích, hằng ở trong hiện tại này chính là chủng tử. Trong luận *Nhiếp Đại Thừa Thế Thân Thích* được dịch vào đời nhà Lương cũng có giải thích gần như chủng tử.

Luận nói: “*Ấm tốt cùng của sanh tử là thường hằng bất tận, sắc tâm đời sau nhờ vào đó mà sanh khởi trở lại. Trước khi vào vô dư niết bàn thì ấm này cũng không cùng, cho nên gọi là ấm rốt cùng của sự sanh tử*”⁽¹⁾.

“Sắc tâm vị lai nhờ vào đó mà sanh khởi trở lại” thật chính xác và rõ ràng là quan điểm chủng tử. Nhưng tư tưởng hằng trụ hiện tại với tư tưởng Cùng sanh tử uẩn rốt cuộc là như thế nào? Điều này vì trong văn luận không nói đầy đủ, chúng ta rất khó nhận thức một cách trọn vẹn được. Điều chúng ta phải ghi nhớ rằng, chủ trương của Hoá địa bộ là các hành sát na diệt, đồng thời chủ trương sắc căn cùng với tâm, Tâm sở đều có chuyển biến. Các học giả này cho rằng sát na sanh diệt thì không thể biến chuyển từ quá khứ đến vị lai, còn như trước sau chuyển biến thì không thể là sát na diệt được, như vậy thì có chỗ rất bất đồng. Điểm này hi vọng

(1) Luận *Nhiếp Đại Thừa Vô Tánh Thích*, quyển 2

các độc giả phải chú ý một cách sâu sắc! Trong *Vô Tánh Thích* nói: Định nghĩa nhất niệm khoảnh uẩn là một sát na có pháp sanh diệt, hai uẩn sau đều có pháp hằng tùy chuyển. Thuyết ba uẩn của Hoá địa bộ chủ trương có lẽ là như sau: Nhất niệm khoảnh uẩn là tất cả hiện tượng giới có sự sanh diệt; hai niệm sau đều là công năng không lìa sanh diệt mà tương tục chuyển biến một cách tiềm ẩn. Nhất niệm khoảnh uẩn là chỉ cho thuyết sát na sanh diệt của tất cả pháp; hai uẩn sau là chỉ cho thuyết chuyển biến tương tục. Theo niệm niệm sanh diệt của hiện tượng giới cũng nói nó là niệm niệm hằng tồn, hằng trụ hiện tại. Sát na chuyển biến của nó hoàn toàn mâu thuẫn với quan điểm “tất cả hành đều là sát na diệt”. Nhất kỳ (trong khoảng thời gian) sanh uẩn của nó là nghiệp lực được huân tập và phát khởi hiện hành, có thể cảm lấy chủng tử của quả báo trong tự thể nhất kỳ; mãi cho đến lúc kết thúc khoảng thời gian của sanh mạng. Công năng của nghiệp lực huân tập và phát khởi cũng đã tiêu mất. Công năng của Cùng sanh tử uẩn là có khả năng sanh khởi tất cả pháp sắc tâm hữu lậu, thẳng đến Kim cang đại định (dệ bát địa) mới diệt hết không còn. Còn quả chân như ở đây có quan hệ rất mật thiết với thuyết Chủng tử của Duy thức học, tập khí đẳng lưu và tập khí dị thực, có tướng thọ tận và không thọ tận.

III. THUYẾT NHIẾP THỨC CỦA ĐẠI CHÚNG BỘ

Nhiếp Thức của Đại chúng bộ giống như trong luận *Hiển Thức* nói: “*Ma-ha-tăng-kỳ-kha* bộ gọi là *Nhiếp thức*, tức là bất tương ưng hành. Giống như tọng kính, biến

thứ nhất chưa xong, tụng biến thứ hai thì biến thứ hai sẽ nhiếp biến thứ nhất ở trước, như vậy cho đến khi tụng thông suốt biến thứ mười tức là tụng nhiếp chín biến trước. Như vậy, thức ban đầu có thể đổi khác ở biến thứ hai, và cũng như vậy cho đến biến thứ chín có sự thay đổi khác trong biến thứ mười, thứ mười năng nhiếp chín biến ở trước. Đây chính là cái dụng đổi khác của biến thứ mười, gọi là nhiếp thức; có cái dụng của chín biến trước cho nên chín biến trước không mất.”

Đại chúng bộ kiến lập ra căn bản thức, đây là cái dụng biến dị của nhiếp thức, là phụ thuộc vào bản thức hay không, tuy vẫn không thể nào biết được, nhưng nhiếp thức này với nhiếp tàng chủng tử thức, bất luận là trên danh xưng hay hàm nghĩa đều vô cùng gần gũi với nhau. Có phái cho rằng: Đại chúng có chủng tử mà không có huân tập, có thể đem Nhiếp thức này để chứng minh vấn đề sai lầm của họ. Họ lấy việc tụng kinh để làm ví dụ, thuyết minh cái công dụng của nhiếp thức. Sở dĩ chúng ta tụng kinh đạt được mức độ suôn sẻ, không những phụ thuộc vào công năng của biến thứ nhất hay biến thứ mười, nếu đem phân tích từng biến thì biến đó cũng không thể khiến cho chúng ta suôn sẻ được, nhưng cũng không thể lìa bỏ biến đó mà có được suôn sẻ. Một biến hai biến không phải là tồn tại độc lập, không phải tụng xong một biến rồi biến đó sẽ tiêu mất. Lúc tụng biến thứ hai thì nó có công dụng hàm nhiếp luôn biến thứ nhất; Như vậy, khi tụng đến biến thứ mười thì biến ấy có công dụng hàm nhiếp luôn chín biến ở trước, như thế mới có khả năng đạt tới chỗ thông lợi. Những biến

càng về sau thì càng hàm nhiếp những biến ở trước, ý nghĩa của hàm nhiếp tức là có lực dụng của quá khứ mạnh mẽ chuyển hoá đến hiện tại, khiến cho lực dụng của hiện tại càng mạnh thêm. Đây chính là một dạng huân tập. Kỳ thật, các học phái chủ trương quá vị vô thể đều giải thích như thế.

Nhiếp thức là “*biến dị chi dụng*” (cái dụng của biến dị) được hàm nhiếp ở trong bất tương ưng hành. Nó là cái dụng biến dị trong thức, lại là cái biến dụng của niệm sau, có công năng dung nhiếp cái dụng biến dị của biến dụng trong niệm trước. Nó là cái dụng của biến dị, là năng hàm nhiếp, là bên trong nội thức cho nên gọi là nhiếp thức; nhưng nó hoàn toàn không phải là thức. Tam giới tất cả đều nằm trong sự biến hoá, vậy thì ắt phải có lực dụng của biến hoá (chủng tử). Nhiếp dụng này không những có thể tạm thời tiềm ẩn mà còn không đến nổi lập tức sanh khởi biến hoá. Trong quá trình diễn biến trước sau, nó vẫn có khả năng nhiếp lấy sự biến dụng của nhiều lớp ở trước. Biến dụng của thức này có khả năng nhiếp lấy nhiều lớp trước của bất tương ưng hành, há chẳng giống với tùy từng chủng tử của tâm thức sao? So với quan điểm pháp bất thất của Chánh lượng bộ thì nó gần gũi với thuyết chủng tử của Duy thức học hơn. Căn cứ theo chữ thức trong nhiếp thức chúng ta thấy rằng, so với thuyết Chủng y lực xứ của một số học giả Kinh bộ chủ trương thì nó cũng vẫn gần gũi với Duy thức học rất nhiều.

IV. THUYẾT CHỨNG TỬ CỦA KINH LƯỢNG BỘ

1. Sự thành lập thuyết Chứng Tử

Trong Phật giáo, tất cả các phái đều có tư tưởng Chứng tử, nhưng trong đó đặc biệt được phát huy và có sự cống hiến rất lớn đương nhiên phải nói đến phái *Kinh bộ*. *Kinh bộ* được phát xuất từ Thuyết nhất thiết hữu bộ, ban đầu họ thiết lập quan điểm Nhất vị uẩn làm sở y cho năm uẩn sanh khởi, có thể nói rằng đây là phôi thai của thuyết Chứng tử. Các Tôn giả thuộc Thí dụ mới đưa tư tưởng này vượt ra khỏi phạm trù của quan điểm tam thế thật hữu (quá khứ, vị lai, hiện tại thật có), tiếp nhận thuyết Quá vị vô thể (quá khứ, vị lai vô thể), sau đó chịu sự kích bác của các phái, nên mới thành lập ra thuyết Chứng tử. Đầu mối phát xuất của tư tưởng Chứng tử là phải nói đến sự tồn tại tiềm tàng của phiền não nghiệp lực. Tùy miên, bất thất pháp, nhiếp thức, vô tác nghiệp trong tâm bất tương ưng hành vẫn có Vô biểu sắc, cũng đều là tiến lên tư tưởng Chứng tử cả. Chủ trương của các sư thuộc *Kinh bộ* cũng là từ tư tưởng nghiệp lực tồn tại tiềm tàng rồi dần dần bước qua quan điểm Chứng tử. Thuyết Chứng tử của phái Thí dụ sư được nói trong luận *Bà-sa* vẫn chưa rõ ràng. Sau khi luận *Bà-sa* hoàn thành thì Bồ-tát Long Thọ xuất thế, trong luận *Trung Quán* ngài mới bắt đầu nói đến thuyết Nghiệp chủng tương tục. Quá trình thành lập thuyết chứng tử đại khái là vào khoảng thời gian trước tác luận *Bà-sa* và luận *Trung Quán*. Trong phẩm Quán Nghiệp của luận *Trung Quán* ghi:

“Như các chồi non liên tục lớn mạnh, tất cả đều từ chủng tử (hạt giống) sanh ra, rồi từ đó mà sanh trưởng thành quả, nếu như không có chủng tử thì không có mầm sống tương tục. Từ chủng tử mà có tương tục, từ tương tục mà sanh ra quả, ban đầu là chủng tử sau đó trở thành quả, không phải đoạn mất mà cũng không phải là thường như vậy. Vậy nên từ cái tâm ban đầu rồi kéo theo tâm pháp liên tục sanh khởi, từ đó mới kết thành quả, nếu rời tâm thì không có sự tương tục. Từ tâm mà có tương tục, từ tương tục mà sanh quả, ban đầu là nghiệp sau đó là quả, không phải đoạn diệt mà cũng không phải là thường tại.”

Nghiệp lực vốn dĩ là quá khứ nhưng nó vẫn có khả năng cảm quả trong hiện tại và tương lai; vì giải quyết vấn đề không tương quan đến nhân quả mà có thể trở thành hiện tượng của nhân quả, mới chọn thí dụ chủng tử sanh quả. Đối với thí dụ và hợp với pháp đều có ba vấn đề:

Chủng tử _____ Nghiệp.

Mầm rễ v.v.. tương tục _____ Tâm tâm tương tục.

Quả _____ Ái phi ái quả

Nghiệp lực tuy thuộc về quá khứ, nhưng vì tâm (tư) tạo nghiệp, tiếp đến các tâm và tâm sở khác tương tục sanh khởi, về sau dẫn khởi ra quả dị thực, đây gọi là từ nghiệp cảm lấy quả báo. Trong luận *Thận Chánh Lý* ghi rất rõ ràng:

“Tông Thi dụ nói: Quá trình vận hành từ hạt đến quả bên ngoài đã thành tựu, vậy thì phải quá trình vận hành từ nghiệp lực đến quả báo, có nghĩa là như hạt giống ở bên ngoài do gặp phải duyên khác làm cái nhân trực tiếp, khi nhân ấy đã thành quả rồi thì nó không còn nữa, vì vậy ở đằng sau cái nhân ấy mới có các pháp tướng khác nhau như rễ, mầm, cuống, cành v.v.. phát sanh, tuy thể của nó không còn nhưng nó vẫn vận hành tương tục chuyển biến. Đến giai đoạn cuối cùng, nó lại gặp phải duyên khác mới có thể làm nhân sanh ra tự quả. Vì vậy, ở trong sự tương tục của các nghiệp, làm nhân truyền gân, cảm quả rồi diệt, do đó về sau, từ trong sự tương tục có phân ra địa vị khác nhau của tướng pháp, thể tuy không trụ nhưng nó tương tục chuyển biến. Ở địa vị cuối cùng, khi gặp phải duyên khác mới làm nhân sanh ra tự quả. (...) Như thế các nghiệp cũng chẳng phải làm nhân gân khiến cho tự quả sanh khởi, song do lực triển chuyển”⁽¹⁾.

Phái này đã thấy được từ hiện tượng chủng tử sanh khởi quả báo mà ngộ được đạo lý truyền sanh tương tục. Ba nghiệp thân khẩu ý đều là sát na quá khứ, quá khứ tuy đã diệt nhưng vẫn còn có công năng cảm quả. Năng lực ấy chắc chắn là phải có nhưng không thể sờ mó được. Sau khi nghiệp đã hoại diệt thì tâm tương tục của niệm sau tự sanh khởi, nhưng khả năng tánh của nó cảm lấy quả báo. Cứ tiếp tục triển chuyển như vậy gặp phải ngoại duyên, mới sanh khởi quả dị thực tốt hay xấu. Theo ý nghĩa truyền chuyển truyền sanh nên nói nghiệp có thể

(1) Luận Thuận Chánh Lý, quyển 34

cảm quả. Giống như có một cốc sữa độc, từ sữa độc đó chế biến thành đề hồ, tuy màu sắc, mùi vị của sữa độc đều đã mất nhưng độc tánh của nó vẫn tồn tại. Chất đề hồ đó giết chết người thì cũng gọi đó là sữa độc giết người. Sự tương tục của tâm nối tâm không bị gián đoạn, trở thành cầu nối giữa nghiệp trước đã tạo và quả sau sẽ cảm. Cái năng lực vận hành chuyển sanh này tồn tại trong dạng thức tiềm ẩn, nó chính là từ nghiệp mà dẫn sanh, thông qua giai đoạn tương tục đạt đến cảm quả.

Tư tưởng nghiệp lực vận hành tương tục này vẫn không hoàn toàn giống như thuyết chủng tử của đời sau. Nó không những không đồng thời có quả, nhưng cũng không phải là không ngừng sanh quả, mà nó phải trải qua quá trình tương tục chuyển sanh mới có khả năng sanh quả, quan điểm Chủng tử và Tùy giới của ngài Thế Thân và Thượng tọa bộ đã không phải như thuyết Chủng tử của chủng sanh quả, mà là thuyết minh về năng lực tiềm ẩn ở trong sự tương tục của nó. Thuyết chủng tử của Duy thức học đời sau hiển nhiên là căn cứ vào lý luận như chủng tử tương tục sanh quả này mà diễn hoá thành.

2. Tên khác của Chủng tử

Trong luận *Thuận Chánh Lý* các quyển 12, 314, 511 đã nói đến các luận sư, mỗi vị chấp lấy một quan điểm của chủng tử mà kiến lập nên mỗi một tên khác nhau như chủng tử, tùy giới (cự tùy giới), tăng trưởng, bất thất (bất thất pháp), huân tập (tập khí), công năng, ý hành v.v.. Bất thất và tăng trưởng được ngài Chúng

Hiền xem là tên khác của chủng tử trong phái Kinh bộ, nhưng theo sự giải thích của luận *Thành Nghiệp* thì bất thất pháp là pháp riêng được bất tương ưng hành thâm nhiếp, căn cứ theo lời của đức Phật nói “*các nghiệp không mất*” mà kiến lập ra. Tăng trưởng tuy không biết các phái riêng của nó, nhưng được y vào lời Phật dạy “*Phước nghiệp tăng trưởng*” mà thành lập ra, điều này có thể suy mà biết vậy. Danh từ Công năng là lực dụng năng sanh dục ngài Thế Thân cùng Thượng tọa bộ thường dùng đến nó. Nhưng xem trong Chư Sư Tùy Nghĩa Sai Biệt thì tựa hồ như có học giả chuyên dùng một tên công năng, cũng giống như Thượng tọa bộ chuyên dùng từ Tùy giới. Ý hành cũng tên khác của chủng tử, ý nghĩa không rõ ràng lắm, có lẽ là tùy ý thức mà lưu hành. Tập khí, nghĩa gốc của nó là từ những dư tập của phiền não đã từng huân tập mà diễn biến thành tên khác của chủng tử. Ngài Thế Thân và phái Thượng tọa tuy không chuyên dùng danh từ này, nhưng Ngài vẫn giải thích tập khí là do phiền não dẫn sanh. Nhưng trong luận *Thuận Chánh Lý*, quyển 314 đã nói Tông Thí dụ có quan điểm về tập khí (nhưng trong quyển 314 chỉ nói đến tập khí, không nói đến huân tập, quyển 14 và quyển 51 lại nói huân tập mà không nói đến tập khí, từ đó có thể biết được, tuy nói hai danh từ nhưng cùng chung một hệ). Luận sư Chúng Hiền kích bác luận chủ *Câu-xá* luận như sau:

“Lại như sở chấp, tập khí ở trong tâm sau là bởi do sự sai biệt của tâm trước dẫn ra, như vậy không thể nói tâm sau khác với tâm trước được”.

Thế nên chúng ta cũng có thể thấy được Luận sư Thế Thân cũng đã từng sử dụng hai từ tập khí này. Tập khí là những dư khí được huân tập, không phải đơn giản là khí phần của phiền não. Chúng tử là từ thường dùng của Luận chủ *Câu-xá* luận, nó được kế thừa tư tưởng chúng tử tương tục sanh quả của các bậc thầy xưa. Nếu đem sánh với cựa tùy giới của Thượng tọa bộ thì có sự phổ biến hơn, những chứng cứ ở trong kinh nói như “*tâm chủng*”, “*thức chủng*”, “*ngũ chủng tử*” cũng không ít. Năng lực lý luận của nó trong Duy thức học là thắng lợi, cũng giống như A-lại-da thức trong tế tâm vậy.

Rất có ý nghĩa nếu chúng ta tính cả cựa tùy giới của Thượng tọa bộ. Tuy ngài Chúng Hiền phê bình rằng: “*Lại nữa, quan điểm Tùy giới chẳng phải là thánh giáo nói, nhưng các phái như Thượng tọa tự lập ra tên đó*”⁽¹⁾; nhưng hợp nghĩa của nó hẳn là phong phú hơn nhiều so với Chúng tử. Cựa là biểu thị tính công năng này dẫn sanh hậu quả, không phải lúc sanh quả ấy là sanh ra cái mới. Nhưng đây là nói đến sự huân tập lâu đời của tập khí triển chuyển truyền lại, không giống như bản hữu trong Bản hữu luận. (Diễn Bí nói: “*cách dùng của các sư xưa khác nay khác, xưa thì gọi nó là tùy giới*”, như vậy thì không tránh khỏi việc theo văn mà đoán nghĩa). “*Tùy*” được họ dẫn trong kinh làm chứng như sau: “*Như vậy, khi thiện pháp trong Bồ-đặc-già-la bị chìm ẩn thì ác pháp xuất hiện, nhưng có tùy cùng vận hành nên thiện căn không đoạn*”⁽²⁾.

(1), (2) Luận *Thuận Chánh Lý*, quyển 15 và 18

Tùy ở đây rất giống với tùy miên, đều là tồn tại tiềm ẩn mà lần lượt vận hành. Khi thiện tâm hiện hành thì có thể có tùy miên dục, tùy miên tham v.v.; khi ác pháp hiện khởi thì vẫn có thiện căn cùng vận hành với tùy. “Giới” mới là trực tiếp thuyết minh về tánh công năng này có thể sanh ra hậu quả. Trong kinh Phật, giới có địa vị rất quan trọng, mười tám giới, sáu giới. Kinh *Tạp A-hàm* có “giới tụng”, *Trung A-hàm* có “Đa giới kinh”; trong mười lực có rất nhiều loại giới trí lực. Vậy thì giới có ý nghĩa gì? Trong luận *Câu-xá*, luận *Thuận Chánh Lý* đều giải thích giới là “chủng tộc”, “chủng loại”. Luận *Câu-xá* ghi:

“Giống như trong một quả núi có rất nhiều họ kim loại, như đồng, thiếc, vàng, bạc v.v., gọi đó là giới. Như vậy một thân hoặc một sự tương tục là có mười tám loại chủng tộc của các pháp. Gọi là mười tám giới. Chữ chủng tộc này có nghĩa là sanh bốn”⁽¹⁾.

Giới có nghĩa sanh bốn, cũng chính là nguyên nhân, trong giới Phật giáo đều có quan điểm chung về chữ Bốn này. Các phái thuộc Thượng tọa bộ lấy tính chất của nguyên nhân được huân tập thành có khả năng dẫn sanh ra hậu quả gọi đó là giới. Giống như trong luận *Thuận Chánh Lý* nói:

“Nếu biết như thật các loại chí tánh, tùy miên và các pháp tánh sai biệt trong các loài hữu tình thường huân tập mà có được kể từ vô thủy đến nay, trí vô quái ngại đó gọi là chủng chủng giới trí lực”⁽²⁾.

(1) Luận *Câu-xá*, quyển 1

(2) Luận *Thuận Chánh Lý*, quyển 75

Chí tánh, tùy miên và pháp tánh ở đây là tên gọi khác của giới, là những gì mà tất cả chúng sanh từ vô thủy cho đến nay huân tập thành. Mục đích của luận chủ luận *Thuận Chánh Lý* tuy nói các món sai biệt của nó, nhưng Giới có ý nghĩa luôn tích tập từ vô thủy cho đến ngày nay mà thành, điều này Hữu bộ cũng chấp nhận. Theo Duy thức học mà nói thì cựu tùy giới này có liên quan đến “*vô thủy dĩ lai giới*” (giới từ vô thủy cho đến nay). Giới là mỗi mỗi sai khác, lại có công năng sanh ra tự quả, nó có ý nghĩa rộng như “*tàng*”. Nói một cách đơn giản, giới có nghĩa là chủng; chúng ta đem phân tích thì nó có ý nghĩa năng sanh, cùng với các loại khác tổng hợp lại. Đem tổ hợp nó cùng với cựu và tùy lại thì xác thực nó có thể biểu đạt được tính chất của các phương diện trong thuyết chủng tử.

3. Thể tướng của Chủng tử

Chủng tử là công năng sanh ra hậu quả, rất vi tế khó thấy, vì vậy Thượng tọa bộ nói : “*Cựu tùy giới này không thể nói*”⁽¹⁾; “*Song tự thể của nó không thể ghi nhớ một cách riêng rẽ được*”⁽²⁾. Tính chất của nó chỉ có thể theo nhân trước quả sau và cùng tiềm tại vận hành ở trong mà biểu hiện ra.

Theo sự giải thích của Thượng tọa bộ, như trong luận *Thuận Chánh Lý* lại nói:

“*Các loại pháp ấy được huân tập thành giới để làm tướng của nó. (...) nhưng có thể nói rằng nó là nghiệp được phiền não huân tập*”.

(1), (2) Luận *Thuận Chánh Lý*, quyển 75

Tùy giới là theo nghiệp phiền não huân tập mà ra, nhưng huân tập như thế nào thì lại ghi nhớ không được rõ ràng. Luận *Thuận Chánh Lý* nói:

“Tức là các hữu tình tương tục triển chuyển có thể làm tính chất của nhân”

“Song từ tướng tương tục triển chuyển được lập đi lập lại ấy vẫn làm tính chất của nhân”.

“Khả năng làm tính chất của nhân” là tác dụng của giới, sở dĩ nó có công năng làm tính chất của nhân là vì nhu cầu triển chuyển. Như vậy, tuy có thể nói giới cũng là tương tục triển chuyển, nhưng điều này chúng ta phải chú ý! Những gì thuộc sát na quá khứ, nó làm sao có khả năng dẫn khởi ra quả báo rất lâu về sau? Tuy có thể tưởng tượng sự tồn tại tiềm ẩn của nó, nhưng nó lại nhỏ nhoi đến nỗi không sờ mó được. Nó tiềm ẩn ở đâu? Thế là chỉ ra được cái *“tương tục triển chuyển”* biểu hiện mà dễ thấy, hoặc *“thường hằng triển chuyển”*, giống như rễ, cành, lá, khiến cho nó trở thành một chuỗi trước nhân sau quả liên tiếp. Điều này vốn là cùng nghĩa với *“rễ, mầm, cành, lá, cuống v.v.. các sự khác nhau về tướng pháp, tuy thể của nó không thường trụ nhưng vẫn tương tục triển chuyển”* mà phái Thí dụ luận chú thích thêm về triển chuyển tương tục. Thấy chỗ y cứ này triển chuyển tương tục có thể tưởng tượng giống như theo thứ tự mà chuyển của Tùy giới. Mục đích nhằm thuyết minh sự tương tục của công năng làm tính chất nhân, nhưng không có biện pháp nào để giải thích thẳng vấn đề, chỉ có thể ở trong sự triển chuyển tương tục được biểu hiện

ra và dễ thấy mà nói thôi. Đây là một phương tiện khéo léo nhằm thuyết minh về “*năng vi nhân tánh*”, các học giả Duy thức thời sau, tuy nói rất nhiều về chủng tử nhưng ngược lại có một số không hiểu.

Luận sư Thế Thân định nghĩa về chủng tử như trong luận *Câu-xá* ghi:

“Trong đây pháp nào gọi là chủng tử? Có nghĩa là tất cả công năng dẫn sanh tự quả của danh và sắc.

Thế nào gọi là chủng tử phiền não? Có nghĩa là công năng sai biệt trong tự thể”⁽¹⁾

Trong luận *Thuận Chánh Lý* đã tường thuật lại ý kiến của luận chủ cũng có nói:

“Là công năng sai khác của tâm sau, gọi là chủng tử”.

“Ở trong tương tục, cái công năng sai khác ấy bị Hoặc dẫn dắt, mới gọi đó là hoặc chủng”⁽²⁾.

Chủng tử là công năng, là công năng sai biệt, điều này tương đương với “*năng vi nhân tánh*” của Thượng tọa bộ. Công năng của năng sanh tự quả là do niệm trước huân tập dẫn khởi ra; sau khi dẫn sanh ra công năng rồi triển chuyển truyền lại. Để thuyết minh về tính chất âm thầm truyền trao của nó, Luận chủ thường lấy “*tương tục, triển chuyển, sai biệt*” để biểu thị nghĩa này; Ngài cũng còn lấy “*công năng sai biệt triển chuyển lân cận*”. Điều

(1) Luận *Câu-xá*, quyển 4 và quyển 19

(2) Luận *Thuận Chánh Lý*, quyển 12 và quyển 68

này so với chủ trương triển chuyển tương tục của Thượng tọa bộ thì có thể phát triển hơn nhiều.

Luận *Câu-xá* ghi: “Trong đây pháp nào gọi là chủng tử? Có nghĩa là danh và sắc ở trong tất cả công năng triển chuyển lân cận của quá trình phát sanh tự quả, đó là do sự tương tục chuyển biến sai khác vậy”⁽¹⁾.

Lại ghi: “Từ nghiệp tương tục, chuyển chuyển, sai biệt mà sanh khởi”⁽²⁾.

Những từ tương tục, triển chuyển, sai biệt được Luận chủ giải thích riêng, luận lại nói:

“Thế nào gọi là chuyển biến? Có nghĩa là: trong tương tục trước sau có tính chất sai khác gọi là chuyển biến. Sao gọi là Tương tục? Nghĩa là tính chất nhân quả của các hành trong ba đời. Sao gọi là Sai biệt? Nghĩa là có công năng sanh quả không gián đoạn”⁽³⁾.

“Nghĩa là đầu tiên là nghiệp, sau đó là sắc tâm hiện khởi, giai đoạn giữa không có sự gián đoạn, nên gọi là tương tục. Tức là ở trong tương tục này, sự sanh khởi của các lớp sát na sau khác với các lớp sát na ở trước, nên gọi là biến chuyển. Đến thời gian cuối cùng thì nó có công năng tối thắng, không ngừng sanh quả, hơn cả chuyển biến cho nên gọi là sai biệt”⁽⁴⁾.

Với ý kiến của luận chủ, chúng ta chỉ cần nhớ lại tư tưởng Chủng tử tương tục sanh quả của phái Thí dụ luận chủ trương thì có thể rõ ràng hơn. Có người chuyên đứng

(1), (3) Luận *Câu-xá*, quyển 4

(2), (4) Luận *Câu-xá*, quyển 30

trên phương diện kiến giải về tiềm năng để giải thích, nhưng nếu như vậy thì không thể chính xác. Bất luận là “*sắc tâm của đời sau sanh khởi*” hay là tính chất nhân quả của các hành trong ba đời, tất cả nhằm thuyết minh sở y tương tục một cách rõ ràng và dễ thấy, giống như sự tiếp nối của rễ mầm cành cuống. Sắc tâm tương tục này từ lâu xa về trước, nay được dẫn sanh ra cho nên gọi là quả; nó có thể dẫn sanh cho đến nhiều đời sau nên gọi nó là nhân; trước sau di chuyển cho nên gọi là chư hành; sự di dời này là quá trình biến chuyển trong từng sát na, không có sự gián đoạn bất cứ một cự ly nào, cho nên gọi là tương tục. Các hành tương tục này, lớp lớp sau khác với lớp lớp trước, giống như cuống không giống với mầm, hoa lại không giống với cuống. Luận *Thuận Lý* nói:

“Do đó, về sau từ trong tương tục có sự phân vị riêng biệt của tướng pháp sanh khởi”⁽¹⁾.

Cách giải thích này lại không được rõ ràng cho lắm. Chúng ta cần phải chú ý, chỗ y cứ của tương tục không phải là nhất vị, mà là từng loại sai biệt, đây gọi là chuyển biến tương tục. Chuyển biến đến cuối cùng thì có công năng không ngừng sanh quả hiện khởi, giống như người khi sắp mạng chung thì hiện khởi rất rõ, hoặc là trùng lặp, hoặc những chủng tử gần sanh khởi, hoặc những huân tập của các tập. Công năng không ngừng sanh quả này vô cùng mạnh mẽ, so với sự tồn tại dưới dạng tiềm ẩn trước thì có sự bất đồng, cho nên gọi là sai biệt. Theo ngài Chân Đế dịch, sai biệt có ý nghĩa rất thù

(1) Luận *Thuận Chánh Lý*, quyển 34

thắng, đây chính là công năng đặc biệt, vượt trội hơn cả sức mạnh thù thắng ở trước được nói trong luận. Công năng, từ tâm trước dẫn khởi về sau, ở trong sở y tương tục triển chuyển, âm thầm trôi chảy đến tột cùng mới hiển lộ ra, đến đây thì niệm trước đã cảm ra quả báo. Lân cận trong “*công năng lân cận*” là giai đoạn sắp sanh quả. Tương tục, chuyển biến, sai biệt và lân cận này phải giải thích như vậy mà thôi!

Sở y của tương tục chuyển biến vốn là sự chuyển biến dây chuyền, tiềm ẩn sâu kín của tính công năng. Sở y đã là tương tục chuyển biến thì công năng lưu chuyển tiềm ẩn cũng tương tục chuyển biến, điều này không thể dùng văn tự để ví dụ được. Nhưng quan điểm “*vi tế tương tục được tư huân tập dần dần chuyển biến sai biệt mà sanh khởi*” của các bậc luận sư tiền bối, họ đã từng chuyên dựa vào chủng tử mà giải thích.

4. Thọ Huân và Sở Y

Công năng của năng vi nhân tánh, là do huân tập thành, âm thầm trôi chảy trong sự chuyển biến tương tục của sở y, điều này đương nhiên chúng ta cần phải thảo luận đến Thọ huân cùng với Sở y. Trong *Nhiếp Luận Vô Tánh Thích* ghi:

“*Chỉ có thuyết huân tập được ngài chấp, hoặc nói sáu thức triển chuyển cùng huân tập lẫn nhau, hoặc nói niệm trước huân lấy niệm sau, hoặc nói huân thức sát na chủng loại (...), nếu nói căn cứ theo chủng loại và cú nghĩa ở trên thì sáu loại chuyển thức hoặc hai sát na đồng một loại thức, hoặc sát na loại không có sai khác;*

do khác phẩm, hoặc chính thức ấy hoặc sát na ấy có tướng huân tập⁽¹⁾.

Luận Thành Duy Thức (quyển 3) cũng đã công kích về thọ huân dị chấp rất nhiều như:

Ngũ uẩn thọ huân — Lục thức thọ huân.
 — Sắc không tương ứng với thọ huân
 — Tâm sở thọ huân.

Thức loại thọ huân.

Thức sự thức loại trước sau huân tập lẫn nhau.

Nếu chỉ căn cứ theo *Kinh bộ* thì trong luận lại đưa ra bốn loại chấp như sau:

“*Kinh bộ sư chấp gồm có bốn món: Thứ nhất Kinh bộ vốn chấp nội lục căn là tánh sở huân; (...) thứ hai là sáu thức triển chuyển mà cùng huân nhau; ba là niệm trước huân tập niệm sau; thứ tư là loại thọ huân*”⁽²⁾.

Theo như luận *Thành Duy Thức Diễn Bí* nói thì đó chính là ba thuyết của ngài Vô Tánh cộng thêm sáu căn thọ huân. Đến đây, trước tiên chúng ta bàn về ba thuyết của ngài Vô Tánh. Ba thuyết này của ngài Vô Tánh, đều được thiết lập trên cơ sở sáu thức thọ huân.

Thứ nhất, sáu thức triển chuyển cùng nhau huân tập: Luận nói, tuy nói nó là kiến giải của *Kinh bộ* nhưng *Kinh bộ* không chấp nhận sáu thức cùng lúc thọ huân. Ngài Vô

(1) *Nhiếp Luận Vô Tánh Thích Nghĩa*, quyển 2

(2) *Luận Thành Duy Thức Diễn Bí*, quyển 4

Tánh đem “*ba sai biệt trái nhau*” giải thích là đồng thời thọ huân, điều này lại trở thành thành vấn đề.

Thứ hai, niệm trước huân tập niệm sau: là nghĩa căn bản của tông Thích. Phái này không chấp nhận có nhân quả đồng thời, nếu là đồng thời thì không thể cùng nhau huân tập, ý kiến này bất đồng với phái *Duy Thức Du-già*. Như thế, niệm trước huân tập niệm sau là chủ trương tất yếu của họ.

Thứ ba, huân thức sát na chủng loại: Đây lại là hai kiến chấp thức loại và sát na loại. Thức loại là căn cứ theo kiến giải của người trước, tức là ở trên tiến trình của thức trước và thức sau giả lập ra một loại tánh nhất vị không khác. Nếu như tâm trước và tâm sau không đồng thời thì làm sao có thể huân tập được? Cho nên giả lập ra một loại trước sau có sự xuyên suốt với nhau; là đồng loại, vì vậy mà không ngại gì việc thọ huân.

Ba thuyết của ngài Vô Tánh, là thuộc vào thời đại Vô Tánh và Hộ Pháp, các sư Kinh bộ có lẽ có nhiều ý kiến khác này nhưng đến thời Luận sư Vô Trước và Thế Thân thì đây chỉ là sự thống nhất của sáu thức thọ huân mà thôi. Ba thuyết của ngài Vô Tánh là từ một bài tụng trong luận *Nhiếp Đại Thừa* mà ra, trong Luận ghi:

Sáu thức không tương ứng

Ba sai biệt trái nhau

Hai niệm không cùng khởi

Khác loại trở thành lỗi.

Bản nghĩa của Luận sư Vô Trước đưa ra, chúng ta đương nhiên không thể giải thích một cách xuyên tạc,

nhưng theo sự giải thích của ngài Thế Thân thì rất rõ ràng. Ngài nói:

“Sáu thức không tương ứng có nghĩa là các thức kia có sự hoạt động chuyển đổi. Ba sai biệt trái nhau nghĩa các thức ấy mỗi một đều có từng sở duyên khác nhau, từng sở y khác nhau, và từng tác ý khác nhau; lại còn có nghĩa khác, tức là hành tướng của từng thức khác nhau, mỗi mỗi đều hoạt động chuyển biến. Phái Thí dụ luận sư muốn khiến cho quan điểm niệm trước huân niệm sau là để ngăn chặn nó, nói hai niệm không cùng sanh khởi, không có hai sát na trong cùng một lúc mà có thể cùng sanh cùng diệt huân tập được. Nếu bảo chủng loại của thức này là như thế, tuy không tương ứng, song cùng thức loại nên cũng được cùng huân. Như vậy các trường hợp khác sẽ trở thành lỗi... thức cũng sẽ như vậy, tuy đồng thức pháp nhưng đâu thể cùng huân”⁽¹⁾?

Trong *Nhiếp Luận* đã nêu sáu nghĩa của chủng tử, bốn nghĩa sở huân, thật ra chỉ có A-lại-da mới là thọ huân mà thôi. Lại nói tiếp một câu tụng “sáu thức không tương ứng” là để ngăn chặn và kích phá quan điểm sáu thức không thể thọ huân. Trong *Thích Luận* giải thích về “Sáu thức không tương ứng” tức “có nghĩa là các thức kia có sự chuyển động”. Nghĩa là nói chợt có, chợt không, chợt thiện, chợt ác, thiếu mất nghĩa “*kiên cố*” trong bốn nghĩa, cho nên không thể thọ huân. “Ba sai biệt trái nhau”, trong *Thế Thân Thích Luận* hoàn toàn không nói nó đánh phá quan điểm đồng thời triển chuyển cùng

(1) *Thế Thân Thích Luận*, quyển 34

huân tập; nhưng từ ba món sai biệt là căn sở y, cảnh sở duyên và tác ý đã thuyết minh sự gián đoạn của sáu thức, giữa thức này với thức kia có sự chống trái nhau; vì trái nhau nên không thể thọ huân được. Điều này không những không phải là nói vì “*ba sai biệt trái nhau*” mà không thể đồng thời thọ huân, cũng không phải nói vì trái nhau mà thức trước không thể huân tập được thức sau. Theo ý nghĩa của *Nhiếp Luận*, bất luận là căn sở y, cảnh sở duyên hay tác ý hoặc là hành tướng, đều phải đồng nhất tương tục mới có công năng thọ huân trì chủng (huân tập và giữ gìn chủng tử), điều này chỉ có A-lại-da mà thôi. Sáu thức trong sự tương tục, chốc thì nhãn thức, chốc thì nhĩ thức, căn, cảnh và tác ý không phải là đồng nhất, thứ này trái ngược với thứ kia, như thế sao trở thành thọ huân được?. “*Các loại như căn, cảnh, tác ý, thiện v.v... mỗi loại đều khác nhau, dễ dàng sanh khởi*” của luận *Thành Duy Thức* chính là tư tưởng này. Nhưng Ngài Vô Tánh thấy quan điểm “*Tiền hậu tương huân*” được nói trong văn dưới đây là theo văn mà suy nghĩa.

“*Nếu sáu chuyển thức nhất định có câu hữu thì đó chẳng phải là ba thứ sai biệt sở duyên, sở y và tác ý. Vì chúng mỗi một khác biệt nhau, nên sáu chuyển thức chưa chắc đã câu sanh. Bởi không câu sanh nên không hẳn là có tương ưng. Đã không tương ưng thì đâu có nghĩa năng huân và sở huân?*”

Ngài căn cứ theo lý do là căn, cảnh, tác ý sai khác của sáu thức để chứng minh sáu thức không nhất định là

câu hữu. Đã không nhất định câu hữu thì không có nghĩa tương ứng, do vậy cũng không tạo thành năng huân và sở huân được. Nhưng sau này ngài Khuy Cơ lại không đồng ý cách giải thích như vậy, vì thế mới có bài tụng:

*Hai thức tám và sáu
Căn, cảnh, tác, sai biệt
Hành tướng cũng khác nhau
Lại không có đồng dụ
Chẳng phải nhân cực thành.*

Vì vậy, ngài Khuy Cơ lại nêu ra “*Nay giải thích chỉ để ngăn chặn ý kiến Sáu thức chẳng thể là thọ huân, (...) chẳng phải thức hằng khởi, cho nên không có sự huân tập, không giống với ngài Vô Tánh*”, đây là ý kiến tuyệt vời của ngài Khuy Cơ. Nhưng ngài Khuy Cơ lại xem ý kiến của hai Luận sư Thế Thân và Vô Tánh là giống nhau, như vậy thì không biết rằng chủ trương của Luận sư Thế Thân trên căn bản là không phải như thế.

Giả sử chúng ta tham khảo qua sự phê bình của Hữu bộ đối với thuyết Huân tập của Kinh bộ thì bản nghĩa của “*Ba sai biệt trái nhau này*” sẽ rõ ràng hơn. Trong luận Thuận Chánh Lý đã nói, “*đản nghiệp vi tiên, tâm hậu tương tục*” (chỉ có nghiệp đi đầu, sau đó tâm mới tương tục sanh khởi). Ngài Chúng Hiền cũng lấy “*dĩ nghiệp dĩ tâm hữu sai biệt cố*” (vì giữa nghiệp và tâm có sự sai biệt) cùng với ba thứ thể loại và nhân sai biệt của nghiệp trước tâm sau để công kích, hoàn toàn không đả phá quan điểm câu hữu của phái này. Tuy đây là bằng chứng phụ, nhưng cũng có thể biết rằng, đó không phải

nạn vấn về chủ trương quan điểm đồng thời tương huân của họ.

“Sáu thức không tương ứng, ba sai biệt trái nhau” là nhằm đả phá quan điểm sáu thức không thể thọ huân. Bất luận một phái nào, chỉ cần chủ trương sáu thức thọ huân thì đều ở trong phạm vi được công kích. “Hai niệm không cùng lúc” mới chỉ công phá quan điểm của phái Kinh bộ thí dụ luận sư. Lý do rất đơn giản, trước và sau không thể đồng thời có, tức là không có nghĩa năng huân và sở huân của huân tập. Thế nhưng, các luận sư phái Kinh bộ lại không thừa nhận quan điểm bị phá. Bản ý của phái Thí dụ đối với “Loại” trong “Loại lệ dư thành thất” cũng chỉ là một cách giải thích mà thôi. Họ cho rằng, thức trước thức sau đồng là thức cả, như vậy thì nó đồng là thức loại, cho nên tuy có trước có sau nhưng vẫn có thể huân tập lẫn nhau. Họ lấy cái Loại này để giải thích về khả năng của niệm trước huân tập niệm sau, hoàn toàn không phải bất đồng với quan điểm niệm trước huân niệm sau mà trở thành một phái riêng. Điều này chúng ta thử xem trong luận *Thuận Chánh Lý* giải thích như thế nào. Trong đó ngài Chúng Hiền đã nạn vấn và công phá thuyết niệm sau sáu xứ thọ huân như sau:

“Nếu thức này về sau tương tục trong sáu xứ thì có thể cảm lấy quả báo, cùng với nghiệp (niệm trước), phiền não đều không tương ứng, làm sao mà huân thức kia có thể trở thành Tùy giới?⁽¹⁾”

(1) Luận *Thuận Chánh Lý*, quyển 18

Đây chính là theo quan điểm thức trước thức sau không đồng thời của họ, lấy đó để nạn vấn họ là không có khả năng thọ huân. Thượng tọa bộ giải thích:

“Há chẳng phải nhân quả có nghĩa tương ứng, cùng tương đồng với thức kia, khiến cho trở thành duyên hay sao?”

“Tương đồng” của phái này chính là *“Loại”* của Nhiếp Luận, và *“Đương nhiên đồng thức loại cũng được tương huân.”* Sự phê bình của ngài Chúng Hiền, trước tiên là giải thích về ý nghĩa *“tương đồng”*, tức là *“tướng của cái này tương đồng với tướng của cái kia”*, nhưng về sau họ lấy lý do *“cùng với đời sau của nó tương tục với sự sai biệt về tánh loại trong sáu xứ”*, và *“Tướng của cái kia cũng không có, sao có sự tương đồng?”*, để đả phá quan điểm này. Hoàn toàn không đem *“tương đồng”* của họ xem thành một thứ trừu tượng mà khác thể. Thượng tọa dùng *“tương đồng”* để giải thích cũng không phải phân thành hai phái. Chúng ta thử nhìn lại ý kiến của luận sư Thế Thân, *“Nếu bảo chủng loại của thức này như vậy, tuy không tương ứng nhưng nó đồng thức loại nên cũng được tương huân”* của họ cũng chỉ là nói thức trước và thức sau đồng là thức, tức là thức này đồng loại với thức kia, cho nên không ngại thọ huân. Luận sư Thế Thân cũng chẳng qua là nạn vấn họ về sắc căn này với sắc căn kia là đồng loại tức là cũng phải huân tập lẫn nhau mà thôi! Kết luận tuy vẫn đồng dạng là thức pháp, vậy tại sao lại có thể tương huân? Vấn y nguyên, cũng không tránh được cái lỗi hai niệm không cùng lúc. Người đời sau giải thích thành một phái khác, họ cho rằng, phái

này kiến lập ra Loại tánh làm thọ huân. Loại tánh này còn có “*thức loại*” và “*sát na loại*” gì? Thọ huân còn có “*thức huân loại*”, “*loại huân thức*”, “*loại huân loại*” gì? Quan điểm huân tập của Kinh bộ Thí dụ sư đã tạo thành bốn hoặc năm chấp, hoặc còn nữa. Trên sự thật, quan điểm sở y của thọ huân và chủng tử trong Kinh bộ sư chỉ có ba phái lớn mà thôi, thứ nhất là phái Sáu thức thọ huân, thứ hai là Sáu xứ thọ huân và cuối cùng là Tế tâm thọ huân.

Trong việc thành lập thuyết chủng tử, nếu dẫn chứng theo luận Trung Quán và luận *Thuận Chánh Lý* đều có thể chứng minh bản nghĩa của phái Thí dụ luận, sở y của thọ huân và chủng tử được kiến lập trên tâm và tâm sở. Họ chủ trương “*Lìa tư thì không có nhân dị thực, lìa thọ thì không có quả dị thực*”. Nhân quả dị thực là tâm pháp, thuyết Nghiệp chủng tương tục của phái này lấy tâm làm thọ huân (nhân tánh được nghiệp dẫn khởi) và sở y là đương nhiên. Trong luận cũng đề cập đến “*pháp ở bên trong tương tục gọi là tâm trước và tâm sau thường hằng không gián đoạn*”⁽¹⁾ của phái này. Đồng thời, quan điểm của phái này là Hữu tâm vô sở luận (có tâm mà không có tâm sở), tâm tâm tương tục, cũng chính là tâm và tâm sở pháp tương tục; sở dĩ ngài Thanh Mục cho phái này là “*sơ tâm khởi tội phước, (...) tâm và tâm sở pháp khác tương tục sanh khởi*”.

Vào thời đại *Câu-xá* và *Thuận Chánh Lý*, tư tưởng này vẫn được thịnh hành. Tất cả các quan điểm sắc tâm tương tục của Thượng tọa bộ và Luận sư Thế Thân,

(1) Luận *Thuận Chánh Lý*, quyển 34

trong luận *Câu-xá* và luận *Thuận Chánh Lý*, lúc ngài Chúng Hiền dẫn nêu thì đều cãi đổi nó thành tâm tâm tương tục. Trong luận *Câu-xá* nhiều lần nói đến “sở y thân”, “nghĩa là danh và sắc”; “sao gọi là tương tục, có nghĩa là tính chất nhân quả của các hành trong ba đời”, đây đều không phải là thiên trọng về tâm pháp. Nhưng trong luận *Thuận Chánh Lý* tuy cũng nói đến “danh sắc là gì? Có nghĩa là năm uẩn”, nhưng họ giả bắt chước giọng điệu của Luận sư Thế Thân để giải thích: “Trời ơi! Chẳng phải Ngài giải thích tính chất chùng tử sao? Tâm trước câu sanh với tự sai biệt, tâm sau theo công năng sai biệt mà sanh khởi”, họ lập tức đem chùng tử từ năm uẩn chuyển qua tâm pháp. Họ phê bình về tùy giới của Thượng tọa bộ, tuy Thượng tọa nói rõ rằng “là nghiệp phiền não được huân tập bởi sáu xứ”, nhưng lại chuyển qua “tại sao có thể chấp rằng một tâm mà có nhiều thứ giới huân tập?” rất rõ ràng như:

“Nghĩa là nghiệp đi đâu, về sau trong quá trình sanh khởi của sắc tâm thì không gián đoạn, nên gọi là tương tục”⁽¹⁾.

“Chủ trương của Kinh bộ đối với điều này họ nói rằng (. . .) nghiệp tương tục có nghĩa nghiệp là đầu tiên hết, càng về sau từng sát na tâm sanh khởi tương tục”⁽²⁾

“Chủ trương của Kinh lượng bộ đối với điều này họ nói rằng(.....) do tư nghiệp làm đầu, càng về sau tâm tiếp nối sanh khởi, gọi là tương tục”⁽³⁾.

(1) Luận *Câu-xá*, quyển 30

(2) Luận *Thuận Chánh Lý*, quyển 35

(3) Luận *Thuận Chánh Lý*, quyển 51

Ở đây, họ đem sắc tâm chuyển đổi thành tâm tâm, quyết không phải là sai sót ngẫu nhiên. Tâm tâm tương tục thọ huân là bản nghĩa của phái Thí dụ, lúc bấy giờ vẫn còn lưu hành; vì vậy ngài Chúng Hiền vốn là đem “sắc tâm” chuyển thành “tâm tâm”.

Thượng tọa bộ chủ trương “lục xứ thọ huân”, ở trên nhiều lần đã nói qua. Luận chủ *Câu-xá* luận kế thừa kiến giải của các bậc luận sư trước nên cũng nói “*danh sắc*” hoặc “*căn thân và tâm*” thọ huân. Tư tưởng sáu xứ thọ huân này là của đời sau. Thượng tọa bộ vẫn nắm giữ quan điểm truyền thống là khi vào Diệt định còn có tâm. Các bậc thầy này, trước đã tiếp nhận kiến giải của Hữu bộ là “*cảnh giới Vô sắc tức là không có sắc, đạt vô tâm định là định không có tâm*”. Do đó họ sánh với các chủ trương của Thượng tọa bộ thì còn cách rất xa đối với bản nghĩa của phái Thí dụ. Thượng tọa dường như đã vứt bỏ tư tưởng vô sắc giới còn có sắc của phái Thí dụ; đây là hữu tình trong cảnh giới vô sắc, hết thấy chúng tử chỉ là tùy vào ý xứ. Thuyết Lục xứ thọ huân và Tác sở y của phái này không hoàn toàn triệt để. Các bậc luận sư đời trước lại càng phải vứt bỏ kiến giải định vô tâm còn có tâm, như vậy thì sáu xứ thọ huân của họ càng trở nên khó khăn. Thế rồi họ lại nghĩ ra thuyết sắc tâm cùng nhau làm chúng tử, giống như trong *Câu-xá* luận ghi:

“*Cố nhiên, các bậc luận sư đời trước, đều nói hai pháp cùng nhau làm chúng tử; hai pháp ấy chính là tâm và hữu căn thân*”⁽¹⁾.

(1) Luận *Câu-xá*, quyển 5

Trong luận *Thành Nghiệp* cũng nói:

“Có phái cho rằng: Dựa vào sức mạnh của sắc căn chủng tử, tâm sau lại sanh khởi. Do có khả năng sanh ra chủng tử của tâm và tâm sở, dựa vào hai pháp tương tục ấy tức là tâm tương tục và sắc căn tương tục”.

Trong luận *Du-già Sư Địa* lại tường thuật một cách rõ ràng như sau:

“Sao gọi là nhân duyên, có nghĩa là các sắc căn, căn y và thức, hai pháp này nói đơn giản là có khả năng duy trì hết thấy hạt giống chủng tử. Tùy theo sắc căn thì có sắc căn chủng tử và các sắc pháp chủng tử khác, hết thấy chủng tử tâm và tâm sở. Nếu tùy theo thức thì có hết thấy chủng tử thức, và chủng tử vô sắc pháp khác, các chủng tử sắc căn, các chủng tử sắc pháp khác”⁽¹⁾.

Sơ lược mà nói, đây là “Nghĩa tùy thuận lý môn của các luận *Sư Kinh Bộ*”. Phái này kiến lập ra tư tưởng hết thấy chủng tử tùy vào sắc căn và tâm; trong lúc bình thường, đương nhiên là sáu xứ nhận huân tập và giữ gìn chủng tử, trong cảnh giới vô sắc và hai định vô tâm cũng không ngại năm sắc xứ và ý xứ thọ huân và làm sở y của chủng tử, không đến nỗi lại cho rằng chủng tử không có sở y.

Trong luận *Thành Nghiệp*, Luận *Sư Thế Thân* đã tiếp nhận kiến giải của Kinh lượng bộ, vứt bỏ thuyết sắc và tâm cùng nhau duy trì chủng tử, khởi xướng thuyết Tế tâm tương tục, làm thành thọ huân và chỗ sở y. Nhất loại kinh lượng này đã đạt đến điểm giao giới giữa Đại

(1) Luận *Du-già Sư Địa*, quyển 51

thừa và Tiểu thừa. Duy thức học của phái Du-già cũng phát xuất từ hệ tư tưởng này mà ra. Quan điểm cảnh giới vô sắc là không có sắc, định vô tâm là không có tâm của các luận sư đời trước chính là Kinh bộ mà được Hữu bộ hoá. Giống như luận *Câu-xá*, mọi người cho rằng nó được rút từ giáo nghĩa của Kinh bộ và thêm vào những chỗ thiếu sót của Hữu Bộ; nhìn qua một quan điểm khác, đây là Tỳ-đàm-hoá Kinh bộ, từ việc lấy kinh làm lượng rồi bước lên A-tỳ-đàm môn của pháp môn phân biệt. Trên cơ sở này lại tiếp nhận thuyết Tế tâm của Đại chúng bộ và Phân biệt thuyết hệ, liền bước qua giai đoạn Nhất loại kinh lượng.

5. Tân huân và Bản hữu

Chúng tử từ đâu mà có? Bản nghĩa của Kinh bộ cho rằng do huân tập mà thành; chủ trương của *Câu-xá* và Thượng tọa cũng đều như thế. Với kiến giải này thì giữa tập khí và chủng tử không có khoảng cách bao nhiêu, chẳng qua chủng tử là nói tính công năng sanh quả của nó, tập khí (huân tập) là nói theo sự dẫn khởi của nó. Nhưng kiến giải của phái Kinh lượng bộ thì không giống như trong luận *Thành Nghiệp* nói:

“Tức là thức dị thực quả mà trước đã nói, nó dung chứa chủng tử của tất cả các pháp. Lúc các thức khác và các pháp câu hữu có tính chất thiện hoặc bất thiện huân tập và phát khởi hiện hành, phải tùy vào sự thích ứng của nó mà sức mạnh của chủng tử được tăng trưởng, do đó tương tục biến đổi sai khác; tùy vào sức mạnh của chủng tử đã chín muồi, tùy vào khi gặp duyên hỗ trợ, hạt

giống ấy sẽ cảm ra quả báo đáng yêu hay không đáng yêu trong tương lai”.

Căn cứ vào nghĩa này, có thuyết làm bài tụng:

“*Tâm và vô biên chủng
Cùng tương tục hằng lưu
Gặp các huân duyên khác
Tâm chủng liền lớn mạnh.
Chủng tử lần lượt chín
Duyên hợp mới sanh quả
Như hoa nhiễm câu duyên
Khi chín quả màu đỏ*”.

Huân ở đây hoàn toàn không phải là huân thành chủng tử, mà là chủng tử huân tập và hiện hành khiến cho sức của nó ngày càng lớn mạnh. Chủng tử được cất giữ ở trong tâm trải qua quá trình huân tập và phát khởi của sáu thức, đồng thời các pháp thiện ác câu sanh nên sức mạnh của nó ngày càng tăng trưởng. Do sức mạnh tăng trưởng nhanh chóng, đưa chủng tử đến chín muồi, lại có thêm sự trợ giúp của cảnh duyên hiện tại thì sẽ cảm quả. Đây rõ ràng là quan điểm Chủng tử bản hữu. Theo quan điểm này thì nhân đẳng lưu của các thứ chủng tử trong Duy thức học và sự huân phát là nhân dị thực. Có thể nói hết thảy chủng tử là bản hữu, nghiệp lực huân tập và hiện hành là thuộc thi hữu, đây chính là tư tưởng Bản địa phần trong luận *Du-già*.

Tư tưởng Chủng tử bản hữu của phái Kinh lượng chính là A-tỳ-đàm hoá của Kinh bộ. Theo kiến giải của Hữu bộ, hết thảy pháp trong thời vị lai vốn đã tồn tại

sẵn, chỉ cần nhân duyên dẫn phát đến hiện tại mà thôi. Quan điểm Chúng tử bản hữu này cũng giống như chúng tử của tất cả pháp vốn đã tồn tại sẵn và đang vận hành một cách tiềm ẩn, chuyển biến ở trong chuỗi tương tục. Nhưng pháp vị lai của Hữu bộ, sau khi từ hiện tại bước vào quá khứ thì nó không có khả năng sanh khởi trở lại trong hiện tại. Quan điểm Bản hữu chúng tử cho rằng, sau khi chúng tử sanh quả rồi thì nó vẫn còn tồn tại; ở trong hiện tại gặp lúc huân phát thì nó lại có thể sanh quả, đây chỉ là bất đồng giữa hai quan điểm Ba đời thật hữu và Hai đời vô mà thôi. Ở đây, trên cơ sở dung hợp giữa hai tư tưởng Kinh bộ và Hữu bộ, tiếp nhận tư tưởng Đại thừa, từ cái hữu của Tiểu thừa dần dần phát triển thành cái hữu của Đại thừa. Vào thế kỷ thứ V và VI Tây lịch, tư tưởng này tựa hồ như trở thành sự lãnh đạo Phật giáo Đại thừa, điều này không thể không khiến cho mọi người kinh ngạc trước sự vĩ đại của nó!

6. Chúng Tử Diệt và Khởi

Diệt khởi không phải là sát na sanh diệt, mà là nói đến sự phát sanh và tiêu diệt của công năng. Thuyết chúng tử của phái Thí dụ vốn xuất phát từ thuyết nghiệp lực huân tập; thuyết nào cũng nói về sự huân tập và hiện hành của tánh thiện ác, dẫn đến quả dị thực trong nhiều đời về sau. Chúng tử của thiện ác này là phát xuất từ sự huân tập thiện ác mà ra. Như trong luận *Thuận Chánh Lý* ghi:

“Trong đây, ý nói đến pháp bất thiện ở trong tâm, do công năng được thiện dẫn khởi để làm chúng tử, từ đó thiện pháp được sanh khởi không bị gián đoạn. Trong

thiện tâm do công năng được bất thiện dẫn khởi để làm chủng tử, từ đó bất thiện pháp được sanh khởi không gián đoạn"⁽¹⁾.

Chủng tử thiện hay bất thiện đều do thiện hay bất thiện dẫn khởi, nó có thể dẫn khởi quả thiện hay bất thiện. Như vậy, chủng tử vô ký không phải là do công năng của vô ký dẫn khởi sao? Theo kiến giải của Kinh bộ sư, nghiệp thiện ác cảm quả dị thực, chủ trương thiện và bất thiện làm nguyên nhân sanh ra vô ký. Công năng của thiện hay bất thiện dẫn khởi này, vừa có thể dẫn sanh ra tự quả, lại có thể dẫn sanh vô ký; đây đều là nhân duyên, cũng là nhân quả dị thực. Ngài Chúng Hiền đã từng nạn vấn họ như sau:

"Nếu Thượng tọa cho rằng, chỉ có tự tướng tương tục sanh khởi mới quyết định được là nhân duyên, vậy tại sao lại chấp nhận các pháp thiện và bất thiện là nhân duyên sanh ra dị thực vô ký? Chẳng phải thiện và bất thiện tùy giới là nhân có thể sanh ra vô ký, tương tục khác vậy".

Trong luận *Thuận Chánh Lý* tuy nói: *"Nếu bảo rằng vô ký huân tập thiện và bất thiện thì thiện và bất thiện là nhân của vô ký"*. Nhưng đây có phải là ý kiến của Thượng tọa bộ hay không? Đây lại là điều giả sử của ngài Chúng Hiền đặt ra, cũng không thể phán thẩm cho rõ ràng được. Chính là công năng của thiện và bất thiện do Tư dẫn khởi, có thể làm nhân duyên sanh khởi vô ký, nhưng vô ký sắc pháp lại từ loại công năng nào để

(1) Luận *Thuận Chánh Lý*, quyển 12

sanh khởi? Điều này tương đối là nan giải. Đây chỉ có hai con đường:

Thứ nhất là cái tạo tư tưởng của Hữu bộ, thừa nhận ba tánh vốn có của chúng tử các pháp, cùng với nghiệp lực huân phát mà cảm lấy quả dị thực.

Thứ hai là mở rộng giới hạn huân tập, không chỉ tư tâm sở thiện ác mới có thể huân tập. Các học giả Duy thức đời sau đều cũng từng đi qua hai con đường này, hoặc giả đã chọn lọc qua nó; nhưng đến Duy thức cực tận tư biện của Ngài Hộ Pháp vẫn không khỏi có sự khó khăn tồn tại.

Luận đến phương diện hoàn diệt của chúng tử, trong luận *Câu-xá* nói như sau:

“Trong ý nghĩa này có sự sai biệt, cái nhân dị thực được dẫn khởi cùng với quả dị thực quả, và khi dị thực quả chín rồi thì liền tiêu mất, đều đồng loại với cái nhân được dẫn khởi cùng với công năng của quả đẳng lưu. Nếu người nào bị nhiễm ô, lúc khởi tâm đối trị thì nó liền tiêu mất. Người không nhiễm ô, lúc vào niết bàn thì vĩnh viễn tiêu mất”⁽¹⁾.

Điều này đã thừa nhận rằng, tất cả chúng tử của các pháp đều do huân tập mà có. Nhân dị thực cảm quả rồi nó lại tiêu mất, nhân đẳng lưu phải được đối trị hoặc vào niết bàn; điều này tương đồng với quan điểm Hữu thọ tận tướng và Vô thọ tận tướng có sự tương đồng, nó là mở rộng phạm vi huân tập.

(1) Luận *Câu-xá*, quyển 30

7. Sự Vi Diệu Của Chúng Tử

Chúng tử có công năng hay sanh ra các pháp, nó luôn tồn tại và có tác dụng. Vậy thì ở trong năm uẩn, chúng tử thuộc vào uẩn nào? Những món như tùy miên, nhiếp thức, bất thất pháp, tăng trưởng, vô tác nghiệp đều có mang ý nghĩa chúng tử, thông thường nó được quy về trong hành uẩn của tâm bất tương ưng hành. Do vậy, các học giả Kinh bộ cảm thấy không thỏa đáng cho lắm, cho nên họ đối với Thượng tọa mà nói rằng:

“Tùy miên lấy gì làm thể? Nếu tùy miên kia lấy nó làm thể, tức chính là lấy tánh công năng của pháp tùy miên ấy, hoặc nó lại dùng thông bốn uẩn làm tánh, thì công năng của tùy miên ấy còn phải tùy thuộc vào tâm và tâm sở. Tánh tương ưng này cũng không thể tương ưng” ⁽¹⁾.

Họ nói về tự thể của tùy miên chính là dục, tham v.v... tức là tâm và tâm sở, cho nên nó tương ưng; nhưng hoàn toàn không có sự tác dụng của tâm và tâm sở, cho nên nó lại không thể tương ưng. Theo sự giải thích của Luận chủ *Câu-xá* thì có một số bất đồng. Luận nói:

“Song thể tùy miên chẳng phải là tâm tương ưng mà cũng chẳng phải là tâm bất tương ưng, không khác với vật. Địa vị có phiền não ngủ mê nên gọi là tùy miên; ở trong địa vị giác ngộ thì gọi là triền” ⁽²⁾.

Đây chỉ là sự thay đổi của ngôn ngữ, nhưng thật tế rất có ý nghĩa. Chúng tử và sở y của nó luôn tương tục, là không có thể riêng biệt, nhưng cũng không thể nói

(1) Luận *Thuận, Chánh Lý*, quyển 45 và 12

(2) Luận *Câu-xá*, quyển 19

nó hoàn toàn giống nhau, đây gọi là không phải một mà cũng không phải là khác. Như trong luận *Thuận Chánh Lý* nói:

“Công năng khác nhau cùng với tâm thiện và bất thiện có biệt thể hay không có biệt thể? Đây không có biệt thể”⁽¹⁾.

“Ở trong tâm sau, tập khí sai biệt được huân tập tâm trước thì không thể nói nó khác với tâm sau được”⁽²⁾.

Luận *Du già*, thuyết minh theo tư tưởng Kinh bộ rất rõ ràng: *“Không phải tách các hành ra (tính chất nhân quả của chư hành trong ba đời) mà có vật thật riêng rẽ, gọi là chủng tử, cũng chẳng phải từ chỗ khác mà có. Song chủng tánh của các hành là như thế, đẳng sanh như vậy, an bố như vậy, gọi là chủng tử, cũng gọi đó là quả”⁽³⁾.*

Tư tưởng này đến khi A-lại-da nhiếp tàng chủng tử các pháp ra đời thì giữa A-lại-da và chủng tử trở thành không phải một cũng không phải khác. Tát-bà-đa bộ chỉ chấp nhận cái chẳng phải một cũng chẳng phải khác của pháp thể và tác dụng, nhưng không đồng tình với chủ trương của Kinh bộ. Phái này có thể phê bình theo quan điểm giả và thật như sau: *“Chẳng phải Cựu tùy giới có thể nói giống như Bồ-đặc-già-la được, các loại như bình v.v.. là giả có, các pháp như sắc v.v... cũng chẳng phải là thật có, cho nên không thể chấp đây là thật có được”.*

(1) Luận *Thuận Chánh Lý*, quyển 45 và 12

(2) Luận *Thuận Chánh Lý*, quyển 14

(3) Luận *Du-già*, quyển 52

Phái này cũng có thể công kích vấn nạn theo quan điểm tổng thể và biệt thể như sau: “*Nếu nói nó là tổng thể thì thể của chúng tử đó phải là giả có, lấy giả làm nhân thật thì không thể thích ứng với chánh lý. Nếu nói nó là biệt thể thì tại sao có thể chấp chúng tử vô ký sắc là cái nhân sanh ra thiện và bất thiện vô ký?*”

Giả sử nói chúng tử là ở trong nhất tâm thì họ sẽ vấn nạn lại: “*Lại ở trong thể của nhất niệm, nhất tâm không có phần vi tế, vậy làm sao có thể dẫn khởi quả đáng yêu hay đáng ghét trái nhau được?*” Hoặc nói: “*Nhất tâm có đủ mọi giới huân tập, nhất tâm mà có nhiều giới thì lý đó không thành*”.

Đây đương nhiên ý kiến của các học giả Hữu bộ, thật ra quan điểm Chúng tử luận có thể chê trách là không hiểu rõ sự vi diệu của nó. Không biết nhìn theo cách này thì không ngại cho là vô ký, là nhất vị, còn nhìn theo cách kia thì không ngại cho là thiện ác, là nhiều loại. Nó không có vật khác nên không ngại nói là giả có; nó có tác dụng nên không ngại nói là thật có. Tóm lại, chúng tử là vô cùng vi diệu. Vi diệu là tất cả vấn đề đều được giải quyết một cách viên mãn!

Quan điểm chúng tử luận tuy hiểu được cách giải thích khéo léo này, nhưng bản chất tư tưởng vẫn cho rằng, phải có những tính chất thực tế mới có thể có tác dụng. Họ kiến lập ra quan điểm chúng tử luận cho chính mình, có thể giải quyết một cách tế nhị, khéo léo, nhưng đối với người khác vẫn không nên hời hợt như thế. Luận chủ *Câu-xá*, đối với quan điểm Bất khả thuyết ngữ của

phái Độc tử bộ, chẳng phải họ đã nói ra một cách rất ráo rỏi sao? Rốt cuộc là thật hay giả? Luận sư Hộ Pháp cũng vẫn nạn về thức loại, cuối cùng anh cho là thật hay giả, là thiện là ác hay là vô ký? Theo tôi, cái khéo léo này cũng chính là cái khó khăn nhất. Trên tư tưởng, các học giả cho rằng không có những tính chất thực tại thì không thể chấp nhận, sự khó khăn của họ có thể nói là không có một phương pháp nào để giải quyết, trừ phi họ đã quen với cái khó khăn đó rồi, không còn cho rằng đó là cái khó của mình nữa. Giả sử không lý giải điểm này thì anh sẽ không thể nào lãnh hội được tụng văn mà luận *Trung Quán* đã bài xích quan điểm chúng tử:

*Hoặc như ông phân biệt
Vượt quá nó rất nhiều;
Cho nên điều ông nói
Ý nghĩa đó không đúng*

V. CHỨNG TỬ VÔ LẬU

1. Theo Hữu bộ

Hết thấy các pháp từ nhân duyên mà sanh, thánh đạo vô thượng cũng không ra ngoài pháp duyên sanh ấy. Vô lậu, phải là bậc kiến đạo (hoặc được chánh tánh quyết định) mới có thể hiện khởi, vậy thì trong thân phàm phu trở về trước, tánh công năng của nó có sanh khởi hay không? Đây mới là vấn đề xúc và chúng tử vô lậu.

Theo lập trường của Hữu bộ, nhân duyên sinh hoàn toàn không phải là nói một pháp thể nào đó mới sanh, nhưng nhờ duyên mà khiến cho pháp thể ấy sanh khởi

tác dụng. Trước lúc kiến đạo vẫn không có vô lậu hiện hành qua, cho nên pháp vô lậu ở niệm đầu tiên là không có nhân đồng loại, nhưng nó vẫn có nhân câu hữu, nhân tương ưng, cho nên chính là pháp vô lậu của sát na đầu tiên, cũng là có nhân duyên. Quan điểm nhân duyên luận như thế thì không có sự liên quan nào với thuyết chủng tử cả. Chủng tử có công năng sanh ra tự quả mới, trong tư tưởng của Hữu bộ, có thể nói không có những vấn đề như thế. Nhưng tất cả các pháp của Hữu bộ đời sau, vốn là từ trong hiện tại mà suy luận đến sự tồn tại của cái chưa sanh. Tuy họ không giống như quan điểm Quá vị vô thể luận, đem sự tồn tại được hiện khởi trước đây làm thuộc tính cho hiện tại, rồi cho nó vận hành một cách tiềm ẩn, nhưng cũng đúng là mang một dáng dấp khác của chủng tử vốn có. Cho nên phái Kinh lượng chấp nghĩa căn bản từ Hữu bộ lưu xuất ra, trái với tư tưởng Kinh bộ và hợp với tư tưởng Hữu bộ, họ đều có thể nêu lên kiến giải về chủng tử vô lậu vốn có.

2. Theo Kinh bộ

a. Thánh pháp của Thuyết chuyển bộ

Ban đầu Kinh bộ được lưu xuất từ Hữu bộ, chính là Thuyết chuyển bộ, nó là tư tưởng Bản hữu vô lậu chủng tử. *Dị Bộ Tôn Luân* luận nói:

“Trong địa vị Dị sanh cũng có thánh pháp”.

Thánh pháp này được ngài Khuy Cơ giải thích là *“túc vô lậu chủng pháp nhĩ thành tự”* (tức là chủng tử vô lậu pháp nhĩ thành tự). Thánh pháp tồn tại trong thân

phàm phu đương nhiên nó không thể sanh khởi hiện hành, đã không sanh khởi hiện hành tức là tiềm ẩn hay bị che khuất. Bất luận là tên gọi của nó như thế nào, ý nghĩa của nó như thế nào đi nữa thì nó vẫn có tánh năng của chủng tử vô lậu, điều này hoàn toàn chính xác.

b. Tịnh giới và Vô lậu chủng của Kinh bộ

Theo luận *Thuận Chánh Lý* thì Kinh bộ sư thời kì sau, chủ trương vô lậu chủng tử bản hữu, nhưng bản thân của vô lậu chủng tử vốn có này vẫn là hữu lậu. Quan điểm của phái Thí dụ không chấp nhận có cái nhân câu hữu của nhân quả đồng thời. Do vậy, Hữu bộ không chủ trương chủng tử vô lậu vốn có, còn có thể nói có nhân duyên, Kinh bộ không xác lập chủng tử vô lậu vốn có là vì có cái khó của vô lậu vô nhân. Trong luận *Thuận Chánh Lý* khi phê bình việc không thành lập quan điểm Câu hữu nhân của Kinh bộ, họ đã có đề cập đến tịnh giới bản hữu của phái này. Tịnh giới là bản hữu nhưng phải tương tục chuyển biến, nhờ có những trợ duyên khác mới có thể sanh khởi vô lậu. Sự nạn vấn của ngài Chúng Hiền tuy cũng có nói "*Hoặc là vô lậu,... hoặc nói là ít có*", nhưng cũng chỉ là hai bên vấn nạn chứ không phải là điều mà phái Thí dụ thừa nhận tịnh giới vốn là vô lậu.

Luận ghi: "*Song luận kia nói: tâm và tâm sở tuy là vô lậu chủng, nhưng thể của nó thì không phải là vô lậu, giống như cây gỗ v.v.. chẳng phải có những tánh như lửa v.v... có nghĩa là như thế gian cho mộc là mầm của hỏa, địa là mầm của kim, nhưng không thể nói mộc là tánh hỏa, địa thuộc tánh kim được. Như vậy tâm và*

tâm sở của dị sanh tuy là vô lậu chủng, nhưng thể của nó chẳng phải là vô lậu (...) Lại nữa, trong luận của bộ phái kia nói: Trước khi chưa khoan thì chưa phát ra nhiệt, có nghĩa là chiếc khoan gỗ khi chưa khoan vào cây gỗ thì nhiệt vẫn chưa có, cho nên biết trong thân cây gỗ khi chưa bị khoan thì không có một chút nhiệt nào cả. (...) chấp nhận của pháp vô lậu dùng pháp vô lậu làm nhân năng sanh, đối với giáo và lý không có sự chống trái lẫn nhau"⁽¹⁾.

Chúng ta cần phải biết rằng, trong Phật pháp có hai nền tư tưởng: Thứ nhất là nói đến sự sanh khởi của một pháp, tuy điều kiện cần thiết rất nhiều, nhưng nó không phải là giả hợp, vẫn có cái tự tánh của nó; trước khi nó chưa sanh khởi thì đã có sự tồn tại cụ thể nhưng rất nhỏ nhoi. Giả sử như không có tự tánh thân nhân này, tuy đã có các trợ duyên khác di nữa thì cũng không thể sanh khởi.

Thứ hai, có tư tưởng cho rằng, sự sanh khởi của một pháp nào đó thì cần phải có rất nhiều nhân duyên cần thiết để hỗ trợ, nếu lìa nhân duyên thì không thể tồn tại được. Nhân duyên cũng có nhân duyên gần và có nhân duyên xa, nhưng gần và xa chỉ là vấn đề tất yếu và không tất yếu, chính là điều kiện chủ yếu, và cũng không hẳn là một. Hai tư tưởng này đối lập lẫn nhau. Kinh bộ tuy không phải là triệt để nhưng tư tưởng chủng tử bản hữu vô lậu của họ là thuộc một hệ sau này.

(1) Luận Thuận Chánh Lý, quyển 68

Vấn đề hữu lậu và vô lậu, Hữu bộ đem chia ra thành hai thứ. Thuyết tâm và tâm sở pháp hữu lậu có thể làm nhân năng sanh của vô lậu, điều này đương nhiên không thể đồng ý. Các sư thuộc phái Kinh bộ cho rằng: Trong nhân không hẳn đã có quả, trong hữu lậu chưa hẳn đã có chủng tử vô lậu, giống như trong cây chưa hẳn đã có chút lửa nhỏ nào. Khi nhân duyên hòa hợp mới có thể từ tâm và tâm sở hữu lậu sanh khởi vô lậu. Nhưng tư tưởng của Kinh bộ không thể nói là không có chỗ khó khăn: nó thuộc về phái *Tân huân luận*, cho rằng chủng tử hữu lậu là mang tính chất của nhân được thiện ác hữu lậu dẫn khởi; chủng tử vô lậu thì ngược lại không phải công năng của vô lậu dẫn khởi. Trong định nghĩa về chủng tử của phái này lại có chỗ sơ hở vô cùng lớn lao.

c. Bạch pháp tập khí của Đại đức

Thuyết Bạch pháp tập khí của Đại đức La-ma có thể nói nó bổ sung cho những chỗ thiếu sót lớn của chủng tử vô lậu trong Kinh bộ. Luận ghi:

“Đại đức La-ma nói như sau: (...) ngày xưa, lúc đức Thế Tôn đang ở trong địa vị Bồ-tát, Ngài tu tập gia hạnh vị suốt ba vô số kiếp, tuy có phiền não nhưng Ngài loại trừ dần dần, dần khởi ra những tập khí thanh tịnh, bạch pháp tập khí dần dần khiến được tăng trưởng. Về sau khi Ngài đoạn trừ tất cả các tập khí rồi thì những tập khí trước đó có loại thì diệt và có hai loại chưa diệt, Ngài dùng thời gian dài tu tập gia hạnh vị, chứng đắc vô thượng, các lậu vĩnh viễn đoạn trừ, song đức Phật vẫn

còn có bạch pháp tập khí nên nói tập khí có loại diệt, có loại chưa diệt là vậy."⁽¹⁾.

Ba vô số kiếp là thời gian tu tập của Bồ-tát, đây đều là hữu lậu. Nhưng ở trong thời kỳ này bạch pháp tập khí vẫn có thể dần dần huân tập thành. Tập khí ở trong Kinh bộ từ lâu đã cùng với huân tập và chủng tử hợp lại thành một. Bạch pháp tập khí này cũng chính là tịnh giới hoặc là vô lậu chủng (chủng tử vô lậu). Nó tuy được hữu lậu thiện huân tập dẫn khởi nhưng nó có công năng thành Phật và không bị diệt mất. Tuy không thể phân nó là hữu lậu hay vô lậu cho rõ ràng, không biết có phải thuyết này do Đại đức La-ma sáng chế hay không, nhưng nó chính xác là ám chỉ cho thuyết vô lậu chủng tử tâm huân, hữu lậu vẫn huân trong phần Quyết trạch của luận *Du-già* và luận *Nhiếp Đại Thừa* đã trở thành nhân duyên sanh khởi vô lậu hiện hành, vì vậy không thể nói nó không có quan hệ gì đối với tư tưởng này.

3. Theo Đại chúng phân biệt thuyết hệ

Luận *Thành Duy Thức* nói:

"Phái Phân biệt luận tuy nói tâm tánh bản tịnh, nhưng do khách trần phiền não làm cho nhiễm ô nên gọi là tạp nhiễm. Khi lìa phiền não chuyển thành vô lậu thì đương nhiên vô lậu pháp chẳng phải là không có nhân sanh khởi".

Tánh tịnh của thuyết Tâm tánh bản tịnh này ở trên chúng ta đã tìm hiểu qua, nó ở trong tâm tâm tương tục

(1) Luận *Thuận Chánh Lý*, quyển 28

chỉ ra tánh minh liễu giác tri là bản tịnh. Hữu lậu, vô lậu chỉ là sự bất đồng giữa vấn đề có hay không có phiền não tùy miên mà thôi. Tâm thức của địa vị hữu lậu, tuy nó không cho ta cái danh xưng vô lậu chủng tử, nhưng *“vô lậu pháp chẳng phải là không có nhân sanh khởi”*, như thế cũng sớm đã thích hợp với điều kiện của vô lậu chủng rồi. Phái này đồng với Kinh bộ, lấy tâm hữu lậu là nhân vô lậu, hoặc giả Kinh bộ lại chịu ảnh hưởng của phái Phân biệt thuyết. Kinh bộ không nêu ra giác tánh thông suốt giữa hữu lậu và vô lậu, tựa hồ như không bằng sự thấu triệt của Đại chúng Phân biệt thuyết bộ.

Chương V

NGUỒN GỐC VÔ CẢNH LUẬN

Duy thức, có Duy thức thuộc nhận thức luận, có Duy thức thuộc bản thể luận. Tất cả những gì chúng ta nhận thức được đều là cảnh tượng của thức, đây là Duy thức thuộc nhận thức luận, đến cả bản thể vũ trụ và nhân sanh phải chăng đều là Duy thức, điều này vẫn còn có vấn đề. Có người chủ trương tất cả những gì của nhận thức chỉ là sự ảnh hưởng của tâm thức chủ quan, nhưng đối với đằng sau những thứ nhận thức ấy vẫn cho rằng không thể biết, hoặc cho rằng có tâm nên có vật. Giả sử nói tâm là bản thể của vạn hữu, tất cả đều từ tâm ấy mà lưu xuất ra và trở lại quy kết trong tâm ấy, đây chính là Duy thức bản thể luận. Trên phương diện nhận thức, Duy thức thuộc bản thể luận này không ngại thành lập ra thế giới khách quan. Duy thức trong Phật giáo đương nhiên là phát xuất từ nhận thức luận rồi đạt đến Bản thể luận. Đạt đến Duy thức bản thể luận, lại cảm thấy những gì được nhận thức tất nhiên có tính khách quan tương đối của nó, đây mới chuyển sang Duy thức không lìa thức trong nhận thức luận. Trong Bộ phái Phật giáo chưa có Duy thức học thuộc bản thể luận, nhưng Duy thức vô cảnh trong nhận thức, vẫn đã tương đối hoàn thành.

Tư tưởng Duy thức học được chín muồi chủ yếu là do chúng đệ tử Phật nương vào hai phương diện Chỉ và Quán thực tiễn mà chứng minh được sự thật về tùy tâm tự tại. Trên lý luận, đã thảo luận về hai mặt chẳng phải thường chẳng phải đoạn trong nghiệp cảm duyên khởi, nhờ vậy triển khai được tư tưởng Tế tâm, Tế uẩn, Chân ngã có thể làm nhân tánh cho tư tưởng Chứng tập tùy trực. Vì sự thiết lập mối quan hệ giữa nghiệp nhân nghiệp quả đối với tâm và tâm sở pháp của các bộ phái Đại chúng, Phân biệt thuyết và Thí dụ sư, sự dung hợp giữa tâm và chứng tập đã kết thành quan điểm chẳng phải một mà cũng chẳng phải khác, hoàn thành một phương diện của tư tưởng Duy thức.

Bất kỳ một học phái nào, không ai mà không thừa nhận vấn đề nhận thức sai lầm của chúng ta, không nhận chân được toàn diện về chân lý, hoặc căn bản là chưa nhận thức được. Vấn đề luân hồi sanh tử của Phật giáo được thiết lập trên nền tảng nhận thức sai lầm ở trong tất cả sai lầm, tức là vô minh. Nó chính là căn nguyên làm chướng ngại đến sự hiển lộ của chân trí, che lấp chân tướng của sự lý, dưới sự nhận thức sai lầm đó đã khiến cho chúng ta tạo nghiệp điên đảo để rồi phải chịu lưu chuyển trong sanh tử. Cần phải nhìn thấu được những vọng chấp căn bản của chúng ta, như thế mới có khả năng đột phá bức tường thành sanh tử để đạt đến giải thoát. Phải biết thế nào là nhận thức sai lầm, phải nghiên cứu được rốt cuộc nhận thức sai lầm của chúng ta? Những cái này không phải là chân tướng vậy thì cái chân tướng đó là cái gì? Dưới sự yêu cầu như thế, nhận

thức luận nhờ đó mà được phát triển, và đã nêu ra tư tưởng Vọng thức loạn hiện, tư tưởng Ngoại cảnh vô thật, đây lại góp phần thành tựu thêm một phương diện cho Duy thức học. Đợi đến lúc dung hợp các tư tưởng Tế tâm, Chúng tử và Vô cảnh lại thì môn học Duy thức đã chính thức hoàn thành.

Nhận thức sai lầm của chúng ta thì rất nhiều, giống như vô thường lại chấp là thường, vô ngã chấp là ngã, không an lạc lại chấp là an lạc, bất tịnh chấp là tịnh. Thông thường sự khoái lạc, thanh tịnh của con người chúng ta đạt được, dưới con mắt của bậc thánh thì hoàn toàn là không phải. Không chỉ bất đồng giữa kiến giải của phàm thánh, mà chính ngay ranh giới giữa con người với con người phàm phu chúng ta cũng muôn vàn sai khác. Đối tượng dường như là đối tượng chung, nhưng dẫn khởi ra những tâm tư tình cảm hay quan điểm của mỗi con người thì đầy rẫy những sự sai khác, điều này có thể biết được những gì chúng ta nhận thức được là như thế nào rồi, hoàn toàn không đúng với thực tại, đó là do cái biết chủ quan của tâm tư mà trở thành như thế. Vì vậy các sư của Kinh bộ lại đề ra tư tưởng “*Cảnh bất thành thật*”. Điều này thấy rõ trong luận *Đại Tỳ-bà-sa*:

“Phái Thí dụ nói: chủ thể trói buộc là thật, đối tượng trói buộc là giả, Bồ-đặc-già-la cũng là giả (...) họ cho rằng cảnh có nhiễm và không nhiễm, do không quyết định nên biết cảnh chẳng phải thật. Ví như có một người con gái đoan chánh, lại trang sức rất đẹp dễ đi vào giữa quần chúng, có người thấy thì phát khởi lòng cung kính,

có người thấy thì khởi tâm tham muốn, có người thấy lại nổi sân hận, có người đố kỵ, có người chán ghét, có người khởi tâm thương xót, có người lại xả bỏ. Nên biết trong đó người nam tử khi nhìn thấy, họ khởi tâm cung kính, người nhiều tham đắm thì khởi tâm tham, những người oán ghét thì khởi sân hận, những người cùng chồng thì khởi tâm đố kỵ, các bậc tu tập quán bất tịnh thì khởi tâm chán ghét, các tiên nhân tu tập ly dục thì khởi tâm thương xót... các bậc A-la-hán thì sanh tâm xả, do đó chúng ta biết rằng cảnh là không có thật thể⁽¹⁾.

Độc tử bộ chủ trương cả ba thứ chủ thể và đối tượng trói buộc cũng như Bồ-đặc-già-la đều là chân thật. Hữu bộ tuy nói Bồ-đặc-già-la là giả, nhưng cũng chấp nhận cảnh là chân thật. Họ cho rằng “*năng lực của cảnh giới khiến cho nó khác đi, (...) trong một nhóm bao hàm có hai cảnh*”. Họ cho rằng cảnh giới được thấy tuy là bất tịnh, nhưng ngay trong bản thân nó ẩn chứa một phần nhỏ tịnh tướng. Nương vào phần nhỏ tịnh tướng ấy mà tướng là hoàn toàn thanh tịnh, vì vậy khởi tâm tham. Vả lại, tướng là thanh tịnh hoàn toàn thì chắc chắn không thể chấp nhận; nhưng một phần nhỏ tịnh tướng sở y này không thể nói là không chân thật. Kiến giải của phái Thí dụ thì không như vậy, chỉ là cảnh giới hợp ý và cảnh giới không hợp ý mà thôi, hợp ý thì khởi ra tâm tham, không hợp ý thì khởi ra tâm sân. Điều này tùy vào sự nhận thức của mỗi một hữu tình mà có thể thành lập, hoàn toàn không lìa tâm năng tri, mà có cảnh giới quyết định hợp ý hay không hợp ý. Luận *Thuận Chánh Lý* lại nói:

(1) Luận Đại Tỳ Bà-sa, quyển 56

“Các sư phái Thí dụ sư nói như sau: Do lực phân biệt mà sanh ra khổ vui, biết thể của các cảnh giới không chân thật. Vì trong kinh Bỉ-ma-kiến-địa-ca đức Phật nói: Kẻ bị bệnh phong hủi khi tiếp xúc với lửa thì họ rất sung sướng. Lại nói, một sắc đẹp đối với một hữu tình gọi là cảnh hợp ý, chẳng phải là đối với hữu tình khác”⁽¹⁾.

Đơn giản là như thế, chỉ có thể thành lập cái khổ, vui, thương, ghét ở trong tâm tư của chúng ta là do lực phân biệt của tâm mà sanh khởi, không phụ thuộc vào bản thân của ngoại cảnh, như thế thì cùng với tư tưởng Duy thức vô cảnh có sự chênh lệch rất xa. Nhưng họ lại có kiến giải riêng của mình. Như trong luận Chánh Lý lại nói:

“Lại như tịnh uế không chân thật, nghĩa là chúng hữu tình đồng phận có hoàn cảnh sống khác nhau, cho nên cùng một sự việc mà thấy có sự tịnh uế khác biệt nhau. Vì tịnh uế đều không thể phán định được, cho nên không có hai cảnh tịnh uế chân thật”⁽²⁾.

Hữu tình do quan hệ nghiệp lực, đối với một thú hướng thọ sanh vào một cõi nào đó, hoặc thú sanh trong loài người, loài trời, hoặc trong đường súc sanh, ngựa quỷ đều do nguyên nhân sanh thú bất đồng, chỗ thấy tịnh uế cũng sai khác. Giống như người nhìn nước biển thì thấy sung mãn và trong lắng, nhưng ngựa quỷ thấy lại khô cạn, một chút nước cũng không có, hoặc là thấy chỉ toàn là máu huyết hay hầm lửa mà thôi. Đây là chỗ thấy tùy vào từng loài có sự bất đồng, không chỉ là bất đồng về

(1), (2) Luận Thuận Chánh Lý, quyển 53

quan niệm cảm tình. Cảnh không chân thật thì đây là điều có thể chứng minh. Các nhà Duy thức học đời sau thường dùng một cảnh mà “Cõi trời nhìn thấy báu trang nghiêm, người lại thấy nước sạch, cá thì thấy là nhà cửa, quỷ lại thấy là máu huyết” để chứng minh là ngoại cảnh không chân thật, đây cũng chỉ là cách giải thích, “có nghĩa là chúng hữu tình đồng phận có hoàn cảnh sống khác nhau, ở trong cùng một sự việc mà lại cảm nhận tình uế khác biệt”.

Thượng tọa trong Kinh bộ chủ trương mười hai xứ là giả có (Thuyết giả bộ trong hệ Đại chúng bộ cũng chủ trương như thế), chủ trương này lại càng tiếp cận với tư tưởng Duy thức. Trong luận lại ghi:

“Trong đây, Thượng tọa nói như sau: Năm thức nương vào các duyên, đều chẳng phải là thật hữu, mỗi một cực vi không thể trở thành sở y và sở duyên, nhưng khi những cực vi ấy hòa hiệp thì mới trở thành sở y sở duyên (...) cho nên mười hai xứ là giả”⁽¹⁾.

Thượng tọa từ nơi những tướng cực vi không thể duyên trong năm thức mà đoán định cái tự thể của mỗi một cực vi ấy, không thể trở thành cái tác dụng sở duyên của năm thức được. Không chỉ mỗi một cực vi không có tác dụng sở duyên mà ngay cả các vi hòa hợp, các vi ấy vẫn không thể làm tác dụng của sở duyên. Giống như “những người mù không có tác dụng thấy sắc, vậy thì khi họ cùng nhau nhóm họp lại cũng không thể có tác dụng thấy sắc”. Như vậy cảnh giới được năm thức duyên lấy

(1) Luận Thuận Chánh Lý, quyển 4

chỉ là những giả tướng hòa hợp lại mà thôi, chẳng phải là chân thật. Bất luận là năm căn cực vi, dù cho mỗi một cực vi riêng rẽ hoặc các cực vi ấy đã nhóm hợp thì cũng như vậy, tức là không thể nào làm chỗ y cứ của năm thức, tác dụng của năm thức là nhờ nương vào căn vi hòa hiệp. Mười xứ sắc đã là giả thì đương nhiên hai xứ pháp và ý cũng không phải là chân thật, điều này có thể so sánh mà biết được. Thập nhị xứ đã là giả có, tuy nói sở y và sở duyên là không thật, nhưng sở y không những là năm sắc xứ, riêng pháp xứ trong vô vi, thọ, tưởng, hành có thể thâm nhiếp tất cả, như trong Luận lại ghi:

“Lại nữa Thượng tọa nói: Hết thấy pháp không đâu là không do ý hành, cho nên đều là nhiếp trong pháp xứ”⁽¹⁾.

Chỗ duyên của sáu xứ là không thật, trên thực tế là đã kết luận được tất cả những gì chúng ta nhận thức đều không phải là chân thật. Vậy thì cái gì là chân thật? Đó là mười tám giới. Trên nhận thức luận có thể nói nó là nhị nguyên. Phàm hết thấy những gì được tâm hữu lậu nhận thức đều là giả, không phải là thật tướng của pháp; đằng sau giả tướng được chúng ta nhận thức ấy đang tiềm ẩn một thứ nhân quả pháp tướng mang tính chất chân thật, đó là mười tám giới. Với kiến giải này, phái Du-già thời kỳ đầu dường như ở trong phần Bổn địa cũng đồng chủ trương như thế. Họ kiến lập ra tự tánh lìa ngôn thuyết, giả nói tự tánh, đằng sau tự tánh giả thuyết của những gì thế gian cho là chân thật ấy, còn có cái sở y của tự tánh chân thật lìa ngôn thuyết. Phái này có thể kiến lập ra Hữu tông, họ cho rằng không có thật

(1) Luận Thuận Chánh Lý, quyển 3

tánh lìa ngôn thuyết như thế, tức nhiên họ cũng không có cách nào thiết lập nhân quả duyên khởi, họ cần phải phản đối triết để quan điểm Đại thừa vô tự tánh.

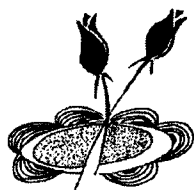
Quan điểm sở duyên không chân thật của Kinh bộ có liên quan đến tự tánh giả nói của Biến kế sở chấp. Vì sao các sư Kinh bộ y theo quan điểm của nhận thức luận để giải thích sở duyên là không thật? Chúng ta lấy nhân thức duyên sắc để nói: Giả sử nói màu xanh được hiển hiện trong nhãn thức, tức là ngoại cảnh của nhãn thức trực tiếp thân duyên đến, điều này trừ quan điểm Trực thủ ngoại cảnh của Chánh lượng bộ ra, các phái Tiểu thừa không chấp nhận. Khi nhìn thấy sắc thì trong tâm cảm thấy hình tướng của sắc ấy như thế nào? Có tên gì? Danh và tướng này chỉ là cái tổng danh, tổng tướng và cũng có thể nói là khái niệm mà thôi. Tổng danh và tổng tướng này không thể nói là tự thể của màu xanh, nó không chân thật. Giải thích như thế, không những Kinh bộ mà ngay cả Hữu bộ cũng thừa nhận. Nhưng theo kiến giải của Hữu bộ: cái tổng danh và tổng tướng này là cảnh giới của ý thức, chắc chắn không phải là chân tướng của sắc pháp. Nhãn thức tuy không thể thấy được tự tướng của mỗi một cực vi, nhưng sắc tướng được hiển hiện trong nhãn thức, bất luận là cực vi hòa hợp hay tích tập thì nó cũng từ mỗi một cực vi ấy mà ra. Nói cách khác, khái niệm trừu tượng trong ý thức không phải là sắc pháp chân thật, nhưng căn cứ vào màu xanh hiển hiện của thức, không thể nói là không căn cứ vào màu xanh khách quan mà thành lập. Tướng xanh được nhãn thức nhìn thấy cùng với tướng xanh của sắc pháp là khớp

nhau. Kiến giải của phái này, tự thể của màu xanh là như thế, không phải vì tâm thức năng duyên mà là màu xanh là hình sắc, cho nên phái này chủ trương nhãn thức năng duyên thật cảnh. Nhưng nhìn theo Kinh bộ thì nhãn thức hoàn toàn không thể thấy được tự tướng của mỗi một cực vi, chỉ thấy được giả tướng hòa hợp mà thôi. Tướng hòa hợp này không có trong cực vi. Cho nên tướng xanh được hiển hiện trong nhãn thức không nhất trí với sắc xanh tồn tại ở ngoại giới. Do đó, nhãn thức không thể duyên thật cảnh. Nhãn thức tuy không duyên được tự tướng của sắc pháp, nhưng hoàn toàn không thể nói không có sắc xanh. Giả sử sắc xanh không được nhận thức qua thì cũng không thể nương vào nó mà tướng xanh hòa hợp hiển hiện trong nhãn thức. Nhận thức luận của Hữu bộ và Kinh bộ có sự sai biệt vô cùng lớn lao.

Phái *Du-già* cho rằng: Phàm tất cả hữu lậu được tâm thức nhận biết đều là giả nói tự tánh, đều không thể lìa tướng danh ngôn. Giống như tướng xanh tồn tại khách quan của Hữu bộ, điều tất nhiên phải phản đối. Không có cái sức mạnh của danh ngôn và thức, chắc chắn không thể biết nó là xanh là sắc. Phái này giống với Kinh bộ, đằng sau tự tánh giả nói ấy thiết lập nên Y tha tự tánh lìa ngôn thuyết. Y tha tự tánh lìa ngôn thuyết này hẳn nhiên phải có, nếu không như vậy là chấp vào “*Không*” đoạn diệt. Hết thấy cảnh giới đều không rời thế lực của tâm thức danh ngôn. Điều này tuy đã đạt đến nhận thức luận của Duy thức, nhưng tự tướng lìa ngôn thuyết tiềm ẩn đằng sau nhận thức, Kinh bộ nói đó là mười tám giới, phái *Du-già* cũng thừa nhận nó là nhân quả duyên khởi,

cũng không thấy được chính là tâm mà thôi! Đường như cũng không có đủ lý do để chứng minh nó là tâm và tâm sở hư vọng phân biệt, phẩm Chân Thật Nghĩa thành lập tự tánh là ngôn thuyết, trích dẫn những giáo điển của Tiểu thừa chấp nhận, bản thân tôi không biết được họ sánh với Kinh bộ có mức độ cao thấp như thế nào!

Đối với nhận thức luận, đã đạt đến tư tưởng cảnh không phải là chân thật; đối với duyên khởi luận của nhân quả tương tục thì đã đạt được kiến giải Tế tâm trì chủng có khả năng sanh khởi tất cả. Kết hợp cả hai lại, tự tánh y tha là ngôn thuyết chính là chủng tử biến hiện ở trong tâm, nó chính là tâm, điều này là chân thật. Đợi đến khi bước vào ranh giới nhận thức, nó mới xuất hiện những hiện tượng biệt thể năng thủ và sở thủ, đây không phải là chân thật. Đến đây, *Duy thức luận* “*Thật không có ngoại cảnh, chỉ có nội tâm*” được tuyên bố thành lập.



MỤC LỤC

Lời giới thiệu	5
Lời tựa	7

PHẦN MỘT

TƯ TƯỞNG DUY THỨC TRONG PHẬT GIÁO NGUYÊN THỦY

<i>Chương I: Sơ lược về tư tưởng Phật giáo Nguyên thủy</i>	11
I. Phật giáo Nguyên thủy	11
II. Tư tưởng căn bản của Phật giáo Nguyên thủy	15
III. Pháp Duyên khởi	23
1. Khảo sát các chi Duyên khởi	23
2. Thuyết năm chi	25
3. Thuyết mười chi	29
4. Thuyết mười hai chi	38
5. Tổng hợp các thuyết	49
<i>Chương II: Tư tưởng Duy thức trong Phật giáo Nguyên thủy</i> .47	
I. Vài quan niệm về tư tưởng Duy thức học	47
II. Phật giáo Nguyên thủy và tư tưởng Duy thức học	52

PHẦN HAI

TƯ TƯỞNG DUY THỨC TRONG PHẬT GIÁO BỘ PHÁI

<i>Chương I: Sơ lược về Phật giáo bộ phái</i>	61
I. Vài nét về tình hình phân chia bộ phái	61
II. Sự phân hoá và xu thế của Thượng tọa bộ	65
<i>Chương II: Nguồn gốc Bản thức luận</i>	72
I. Khái quát	72
II. Độc tử bộ và tư tưởng Bản thức	77
III. Thuyết nhất thiết hữu bộ cùng tư tưởng Bản thức	86
1. Thắng nghĩa Bồ-đặc-già-la của Thuyết chuyển bộ	86
2. Giả danh ngã của Hữu bộ và Bất khả thuyết ngã của Độc tử bộ	87

3. Thuyết Tế tâm của Kinh bộ Thí dụ sư.....	97
3.1. Tế tâm tương tục.....	97
a. Nguồn gốc sâu xa và dòng phái của Kinh bộ.....	97
b. Thuyết Tế tâm của Thí dụ sư.....	104
c. Thuyết Tế tâm của Ngài Thế Hữu	105
d. Thuyết Tế tâm của thầy trò phái Thượng tọa	106
g. Thuyết Tế tâm của phái Nhất loại kinh lượng	111
3.2. Hai tâm Vương và Sở đồng nhất thể	116
IV. Phân biệt thuyết bộ với tư tưởng Bản thức.....	122
1. Sơ lược về Tâm thức luận của Phân biệt thuyết bộ	122
2. Nhất tâm tương tục	123
3. Tâm tánh bản tịnh.....	129
a. Sơ lược về tính chất trọng yếu của vấn đề	129
b. Thuyết Tâm tánh bản tịnh.....	134
4. Năm pháp Biến hành và Nhiễm câu ý	145
5. Hữu phần thức.....	149
6. Tế ý thức.....	157
V. Đại chúng bộ và tư tưởng Bản thức	158
1. Sự đặc sắc của Đại chúng bộ.....	158
2. Tế ý thức biến y căn thân	160
3. Căn bản thức sanh khởi lục thức	163
Chương III: Nguồn gốc Chủ tập luận	169
I. Sơ lược tư tưởng Chủ tập.....	169
II. Phiền não tiềm ẩn vi tế	173
1. Tùy miên.....	173
a. Khái niệm	173
b. Thuyết Tâm tương ứng hành của Hữu bộ	175
c. Tâm bất tương ứng của Đại chúng Phân biệt thuyết	176
d. Thuyết vừa Tâm tương ứng hành vừa Tâm	182
bất tương ứng hành của Độc tử bộ.....	183
2. Tập khí	183
3. A-lại-da	189

III. Sự tồn tại của Nghiệp lực.....	193
1. Khái lược.....	193
2. Các quan điểm về sự tồn tại của nghiệp lực.....	194
a. Thuyết vô biểu sắc của Tát-bà-đa bộ.....	194
b. Tứ chủng tử của Kinh bộ.....	195
c. Nghiệp Vô tác của Thành Thật Luận.....	197
d. Thành tựu của Đại chúng và Phân biệt thuyết hệ....	198
g. Pháp Bất thất của Chánh lượng bộ.....	203
3. Kết luận.....	206
Chương IV: Chủng Tử Hữu Lộ.....	209
I. Thuyết Nhất vị uẩn của Thuyết chuyển bộ.....	209
II. Thuyết Cùng sanh tử uẩn của Hoá địa bộ.....	213
III. Thuyết Nhiếp thức của Đại chúng bộ.....	217
IV. Thuyết Chủng tử của Kinh lượng bộ.....	220
1. Sự thành lập thuyết Chủng tử.....	220
2. Tên khác của Chủng tử.....	223
3. Thể tướng của Chủng tử.....	227
4. Thọ huân và Sở y.....	232
5. Tân huân và Bản hữu.....	244
6. Chủng tử Diệt và Khởi.....	246
7. Sự vi diệu của Chủng tử.....	249
V. Chủng tử vô lậu.....	252
1. Theo Hữu bộ.....	252
2. Theo Kinh bộ.....	253
a. Thánh pháp của thuyết Chuyển bộ.....	253
b. Tịnh giới và Vô lậu chủng của Kinh bộ.....	254
c. Bạch pháp tập khí của Đại đức.....	256
3. Theo Đại chúng Phân biệt thuyết.....	257
Chương V: Nguồn gốc của Vô cảnh luận.....	259

TÌM HIỆU NGUỒN GỐC

DUY THỨC HỌC

Trước tác **ẤN THUẬN**
THÍCH QUẢNG ĐẠI dịch

NHÀ XUẤT BẢN TÔN GIÁO
Số 4 - Lô 11 Trần Duy Hưng - Q. Cầu Giấy - Hà Nội
ĐT: 04-5566701 - Fax: (04).5566702

Chịu trách nhiệm xuất bản :

NGUYỄN THANH XUÂN

Biên tập : **ĐỖ THỊ QUỲNH**
Sửa bản in : **QUẢNG ĐẠI**
Bìa : **ĐÌNH KHẢI**

Thực hiện liên kết :



CÔNG TY VĂN HÓA HƯƠNG TRANG

Nhà Sách **QUANG MINH**

416 Nguyễn Thị Minh Khai - Phường 5 - Q.3 - TP. HCM

ĐT: (84.8) 8322386 - 8340990 ★ Fax: (84.8) 8342457

Email: quangminhbooksh@hcm.vnn.vn