

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 tập 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 ngã 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.

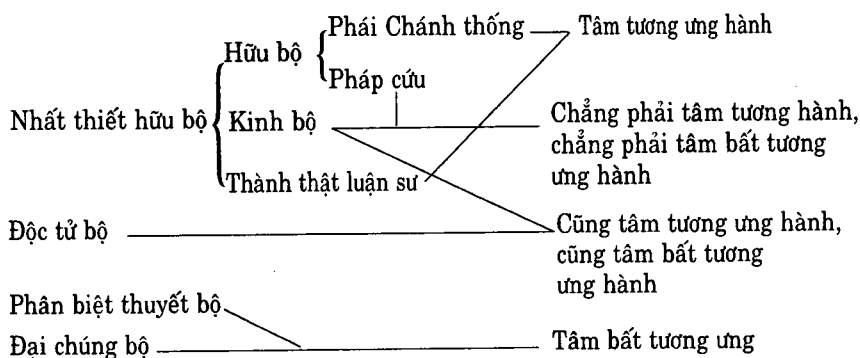
II. SỰ TIỀM ẨN CỦA PHIÊN NÃO VI TẾ

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 Tùy miên, điều này há chẳng phải trái với kinh ư? Vâng không trái với kinh nói, vì nó đồng thời là tùy miên và đồng thời là tùy phược; hoặc kinh đối với “đắc” mà giả nói tùy 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 tùy miên, do đó tùy 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 tùy miên phiền não ô nhiễm, tâm phú chướng, trái với các thiện pháp thanh tịnh”¹⁾.

Các sư Tỳ-bà-sa dùng ý nghĩa tùy phược “hoặc giả sử vì sự mệt mỏi ngăn che mà có và thường hiện khởi”, nghĩa hằng tùy “nghĩa là có thể khởi được hằng tùy loài hữu tình thường bị lỗi lầm” để giải thích về tùy 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: Tùy miên chính là tâm tương ứng hành, xem ra các học phái khác đều không chấp nhận nó là tác dụng của tùy 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 tùy miên là tâm bất tương ứng hành và không giống với triền. *Dị Bộ Tôn Luận* nói:

“Tùy miên chẳng phải là tâm vương cũng chẳng phải tâm sở pháp, cũng không có sở duyên. Tùy 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 triền làm nhân (...) Trong pháp của ông tuy nói cửu tập kết triền thì gọi là sử”⁽³⁾.

“Do huân tập lâu đời kết thành triền 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 (triền) mà tu tập nên gọi là sử*” rất gần gũi với “*huân tập lâu đời kết thành triền nên gọi là sử*”. Nhưng trong tông *Thành Thật*, quan điểm tùy miên được kiến lập trên ý nghĩa phiền não tương tục, triền 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 được 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-phát, 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

ấy. 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-đà-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 Sớ, 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 (đệ 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 thục, 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 cội tỳ 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 cội tỳ giới của Thượng tọa bộ. Tuy ngài Chúng Hiền phê bình rằng: “*Lại nữa, quan điểm Tỳ 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. Cội 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 tỳ 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 Thí dụ. 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 thấy 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 thấy 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 sự, 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 đi 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, dẫn 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 lià 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 Bản 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.

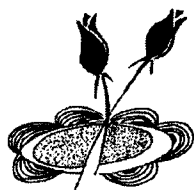
Quan điểm sở duyên không chân thật của Kinh bộ có liên quan đến tự tánh giả nói của Biến kế sở chấp. Vì sao các sư Kinh bộ y theo quan điểm của nhận thức luận để giải thích sở duyên là không thật? Chúng ta lấy nhân thức duyên sắc để nói: Giả sử nói màu xanh được hiển hiện trong nhãn thức, tức là ngoại 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 Chứng tập luận.....	169
I. Sơ lược tư tưởng Chứng 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 Lưu.....	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