

TUỆ SỸ

KÝ ỨC & NGHIỆP

[Trích từ: *Tuệ Sỹ, Tổng Quan Về Nghiệp - Phụ Luận I*;
Hội Đồng Hoàng Pháp sẽ xuất bản vào quý IV/2021]

I. KÝ ỨC VÀ THỜI GIAN

Một người không có trí nhớ, hoặc mất trí nhớ, cuộc đời người ấy sẽ ra sao? Giả thiết người ấy là ta, cuộc đời ta sẽ như thế nào? Ai cũng có thể tự đặt câu hỏi như vậy và tự cảm nghiệm về ý nghĩa của câu hỏi ấy. Sinh hoạt của một người, trong từng giây phút, không thể không có trí nhớ. Cho đến một sinh vật hạ đẳng mà chúng ta có thể biết, cũng không thể tồn tại nếu nó không có trí nhớ.

Trí nhớ, Sanskrit nói là *smṛti*, Pāli nói là *sati*, và từ Hán tương đương là *niệm*, cũng gọi là *ức niệm*, *tùy niệm*. Nói theo ngôn ngữ thường dùng hiện đại, niệm là *ký ức*. Đó là khả năng ghi nhớ những gì đã xảy ra, thậm chí trong thời gian ngắn nhất, một sát-na, mà ý thức thô phù của ta không thể đo được.

Để ghi vào ký ức, ngắn hạn hay dài hạn, mọi người trong chúng ta đều biết phải làm gì, theo cách do tự ta nghĩ ra, hay do người khác chỉ dẫn, hoặc ghi nhận một cách tự nhiên như là cơ chế tự động của não. Những dữ kiện được lưu trữ trong một thời gian hay suốt đời, cho đến khi có điều kiện, nó tái hiện. Toàn bộ quá trình ký ức này, từ nhập liệu cho đến truy xuất, hoàn toàn tương ứng với quá trình tạo tác, tích lũy và cho quả của nghiệp. Thực chất của dữ liệu từ những sinh hoạt thường nhật được lưu trữ, và sau đó được truy xuất, ta có thể lý giải được mối quan hệ nhân quả của chúng, bằng kinh nghiệm bản thân, hoặc bằng lý giải từ các nhà nghiên cứu. Nghiệp là những hành vi cụ thể mà ta có thể thấy, biết, có thể kiểm soát bằng nhận thức hay ý chí, trong một giới hạn nhất định. Nhưng nó được nhập liệu như thế nào, tồn tại như thế nào trong điều kiện và trạng thái được lưu trữ, và cuối cùng được truy xuất để cho quả như thế nào; những vấn đề như vậy có thể được tiếp cận qua các lý giải của các nhà nghiên cứu, tâm lý học, phân tâm học, tâm học, khoa học não, hay không? Điều này còn phải suy nghĩ.

Ký ức, là kinh nghiệm mà mọi người đều có, nhưng vấn đề lý giải ký ức, từ thượng cổ cho đến nay, từ Đông sang Tây, chưa có một sự nhất trí nào. Tâm lý học, với những thí nghiệm, có thể giải thích có khả năng thuyết phục một số hiện tượng của ký ức. Những dị biệt giữa tâm lý học ứng xử (behavioral psychology) và tâm lý học tri nhận (cognitive psychology); những phát hiện về vô thức (unconsciousness) và ý thức tập thể (collective consciousness); những lý giải từ các nghiên cứu này có thể được tham khảo, hoặc được gợi hứng, hoặc xem như là những hướng tiếp cận để lý giải những vấn đề về nghiệp, trên cơ sở của khái niệm về nghiệp như là ký ức. Tuy nhiên, có một

khoảng cách hầu như không thể vượt qua, đó là nghiệp, là kinh nghiệm được tích lũy và tồn tại trong nhiều đời sống, trong khi những nghiên cứu như vừa nêu chỉ giới hạn với ký ức trong hiện tại, trong một đời người, không biết đến đời trước và đời sau.

Trong thế kỷ *hiện tại*, với sự phát triển nhanh chóng của khoa học não, cơ chế vật lý của ký ức được lý giải một cách thuyết phục, tuy vẫn còn nhiều mong đợi, nhưng cơ chế đó tự động hoàn toàn như một bộ máy, hay có sự chi phối của những yếu tố phi vật chất, như ý thức chẳng hạn, vẫn chưa có lý giải nhất trí.

Cơ chế vật lý được lý giải bởi khoa học não cũng chỉ là những kết quả quan sát, thí nghiệm, đo đạc trên thân thể vật lý này và chỉ trong đời này. Khi thân này rã, ký ức được tàng trữ trong thân vật lý này cũng biến mất theo. Nếu giả thiết, ngoài cơ chế vật lý của ký ức, còn có sự tham gia của một yếu tố phi vật chất, không nhất thiết là ý thức, để lấy đó làm cơ sở tiếp cận đến vấn đề nghiệp tích lũy, cho đến trong đời sau được xử lý để cho quả dị thực của nó. Phương pháp tiếp cận này không phải là bất khả, nhưng khả tín đến mức nào, còn tùy thuộc nhiều yếu tố. Tuy nhiên, có thể mượn lời của một nhà toán học: Nhìn vào con số không, bạn không thấy gì. Nhưng nhìn qua con số không, bạn thấy cả thế giới.¹

Như vậy, vấn đề thứ hai, đó là tồn tại của tự ngã. Mặc dù chính đức Phật đã nói: "Có nghiệp được tạo tác, có quả dị thực được lãnh thọ, nhưng không có người tạo tác, không có người lãnh thọ". Điều này không thể lý giải bằng kinh nghiệm giác quan. Một số bộ phái Phật giáo, cố nhiên không phủ nhận lời ấy do chính Phật nói, nhưng vẫn tìm hướng lý giải để có thể hiểu được qua kinh nghiệm giác quan.

Thật không thể tưởng tượng rằng một thân cây bị đốn mà không có người đốn, một sự kiện được nhớ lại mà không có người nhớ. Vấn đề tự ngã liên hệ với ký ức, là chủ đề biện luận khá sôi nổi trong các học phái Phật giáo, từ bộ phái đến Đại thừa.

Ngày nay, một người đi đến một máy ATM, ra lệnh xuất tiền, máy làm theo lệnh đúng với số lượng yêu cầu, và mọi người biết rõ, trong đó không có một *con người* thường trực ngồi đó để xuất tiền theo lệnh, cũng không có một cái gì gọi là ý thức được cài trong đó. Vậy thì, có hành vi làm mà không có con người làm, cũng như có tác nghiệp nhưng không có tác giả. Tuy nói vậy, lý giải này còn xa vời mới được chấp nhận. Vì sao? Cũng còn xa mới có câu trả lời. Bởi vì, kinh nghiệm không thể phủ nhận, rằng tôi nhớ hôm qua, ngày trước, những năm tháng trước, tôi làm gì. Cái tôi trước đó và cái tôi này là một, dù thân thể của tôi có thể đổi khác.

Một nhà khoa học não có thể nói, "Không có một chỗ nào trong não mà ở đó có người quan sát được đặt ngồi, có một cơ cấu chỉ huy được cài đặt, hay có vị trí cho một tự ngã. Đó là một hệ thống được phân bố rất cao trong đó nhiều chức năng xuất hiện đồng thời và không có điều phối viên."²

¹ "If you look at zero you see nothing; but you look through it and you will see the world." Kaplan, *The Nothing that is: A Natural History of Zero*.

² Phát biểu của Wolf Singer, nhà vật lý não Đức, giám đốc Khoa vật lý não - bộ phận nghiên cứu não của Viện Nghiên cứu Max Planck, thuyết trình về đề tài "Đồng bộ hóa của các Nhịp Não như là cơ chế cho sự thống nhất các quá trình trong tâm lý được phân bố.", trong cuộc hội thoại khoa học lần thứ XIII tổ chức bởi Viện nghiên cứu Tâm và Đời sống, được xuất bản thành sách *The Mind's Own Physicain – A Scientific Dialogue with the Dalai Lama on the Healing Power of Meditation*, edited by John Kabat-Zin & Richard J. Davidson with Zara Housmand, Mind & Life Institute, New Harbinger Publication, Inc 2011. – Kindle Edition.

Tuy thế, câu hỏi: "Vậy có đúng như lời Phật nói, không tồn tại một tự ngã như là chủ thể hành động?" Vẫn không có câu trả lời dứt khoát.

Ký ức và tự ngã, hai vấn đề quan hệ nhau trong hệ luận nhân quả. Ký ức, và cơ chế của ký ức, là kinh nghiệm thực tiễn để lý giải tự ngã tồn tại hay không tồn tại. Và đó là cơ sở để lý giải vấn đề nghiệp được tích lũy và cho quả như thế nào.

Vấn đề được nêu như thế lại hàm ngụ yếu tố thời gian. Dù được xem như là một thực thể tồn tại, hay chỉ như là khái niệm, yếu tố thời gian vẫn cần được đề xuất và lý giải, để từ đó lập đường dẫn của ký ức từ hiện tại đi vào quá khứ.

1. Tri giác thời gian.

Nguyễn Du tả tâm trạng của Kim Trọng nhớ Kiều: "Sầu đong càng lắc càng đầy, Ba thu dồn lại một ngày dài ghê." Đây là tri giác về thời gian? Hay tri giác về khoảng cách của hai người? Hay tri giác về khối lượng, mà thời gian càng kéo dài thì khối lượng càng đầy thêm? Thơ dẫn kinh nghiệm vượt ra ngoài kinh nghiệm. Dù sao, tri giác trong đây vẫn là tri giác thời gian mà độ dài dễ thường co giãn.

Chúng ta không có Kinh Thi như người Hán, không có Thiên thư như Veda của Ấn-độ, không có những Sử thi đầy thần thoại như Hy-lạp, cho nên không biết Tổ tiên chúng ta có tri giác gì về thời gian.

Có lẽ thời gian trong Kinh Thi là thời gian Tình sử: "Một ngày không thấy, dài bằng ba năm,³ chỉ có thể đo bằng bề dày của ký ức chứ không thể đo bằng bóng mặt trời, mà cụ Nguyễn Du đã diễn lại: "Sầu đong..."

Thời gian của Ấn-độ, với Kālarātri, Nữ thần của Đêm Tối, xuất hiện trong Mahābhārata khoảng gần bốn nghìn trước Tây lịch, với hình dáng dễ sợ, được thấy trong các chiến trận, ban đêm đi thu hồn những chiến binh tử trận. Thần thoại về sau thuật chuyện với tên gọi ngắn hơn Kālī: Nữ thần của Thời gian, được thờ phụng cả trong Ấn giáo (phái *Shiva*) và trong Phật giáo (*Tantra*). Danh từ nam tính của *Kālī* là *Kāla*. Từ này là nguyên lý vận hành của vũ trụ, nguyên nhân đầu tiên của mọi loài. Tất nhiên, tất cả mọi loài đều phải phục tùng định mệnh của thời gian. Luận *Đại trí độ* giải thích vì sao Kinh Phật không mở đầu với từ *kāla*, chỉ thời gian, mà nói là *samaya* (cơ hội), cũng đồng nghĩa thời gian. *Samaya*, là thời gian theo nghĩa thời cơ của con người, trong khi *kāla* được xem là nguyên lý, thể tính của tồn tại. Như được nói trong *Thời kinh*: "Thời gian đến, chúng sinh chín muồi; thời gian đi, chúng sinh bị hối thúc. Thời gian hay thức tỉnh chúng sinh. Cho nên thời gian là nhân."⁴ Đây là tri giác về thời gian theo chu kỳ sống chết của sinh loại. Tri giác về thời gian cũng là tri giác về sự chết. Thời gian được biết đến từ tri giác về sự sinh thành và hủy diệt của một đời người, và

³ 一日見如三秋兮

⁴ *Đại trí độ* I T25 tr.65b12: 時來眾生熟 時至則催促 時能覺悟人 是故時為因。E. Lamotte, bản dịch Pháp vol. I tr. 76, dẫn *Saḍḍarśana*, Sanskrit: *kālaḥ pacati bhūtāni kālaḥ saṃharate prajāḥ | kālaḥ supteṣu jāgarti kālo hi duratikramah*

do đó dẫn đến tri giác siêu nghiệm về sự sinh thành và hủy diệt của thế giới, bởi vì nó là một cơ thể có thô và có vi tế.⁵

Mỗi nền văn minh, phát triển trong bối cảnh thiên nhiên đặc biệt, phát sinh khái niệm thời gian đặc biệt. Vậy, tính thể thời gian là gì? Và tri giác về thời gian là gì?

Chúng ta có tri giác về màu sắc, về hình thể, về âm thanh các thứ, bằng các giác quan được biết; nhưng khi nói, tri giác về thời gian, thì thời gian được tri giác bằng giác quan nào?

Trong Kinh Phật, cảnh giới mà thức có thể tri giác được, có sáu. Trong sáu cảnh đó, không có cái nào là thời gian, vì vậy không có tri giác về cái gọi là thời gian. Ý tưởng về thời gian có thể được nhắc đến, khi có cảm giác hay ấn tượng về sự chết, cho nên, thành ngữ *kālam karoti*, "nó tạo tác thời gian", nghĩa là nó chết. Đây không phải là tri giác mà là ám ảnh về thời gian như một thứ định mệnh không thể tránh, rồi ai cũng phải chết. Cho nên, về mặt ngữ nguyên, *kāla*, nghĩa là thời gian mà cũng có nghĩa là màu đen tối, màu của đêm tối, của sự chết. *Kāla* cũng được hiểu là do gốc động từ *kal* (*kalayati*) thúc dục, hối thúc, thường trực, sự chết đang hối thúc ta.

Từ *thời gian* mà các nhà triết học phương Tây nghiên cứu, trong chủ đề tri giác về thời gian; trong Kinh Phật, danh từ chỉ thời gian này là *adhvaṇa*, mà Huyền Trang dịch là *thế lộ*: lộ trình thời gian; được Thế Thân định nghĩa: "Các pháp hữu vi này cũng được gọi là *thế lộ*, vì thế của chúng đã đi, đang đi, và sẽ đi; hay vì chúng bị vô thường nuốt chửng."⁶ Đây cũng không phải là tri giác về thời gian, mà là ấn tượng về sự sinh thành và hoại diệt của những gì mà ta có thể tri giác, và từ tri giác đó khởi lên khái niệm về thời gian.

Trong các nghiên cứu chủ đề tri giác về thời gian, một chương trong *Những Nguyên lý của Tâm lý học* của Williams James được đánh giá là gây ảnh hưởng lớn, mà trong đó ông đề xuất ý niệm "giả tượng hiện tại (*specious present*: hiện tại mạo tợ)", ý tưởng mà ta gọi là hiện tại, chỉ là vẻ ngoài, có vẻ như là hiện tại, không phải thật sự là hiện tại. Trong *Những Nguyên lý của Tâm lý học*, W. James mặc nhiên thừa nhận ý tưởng được gọi hứng từ E.R Clay mà ông trích dẫn: "Vấn đề liên hệ kinh nghiệm với thời gian chưa được nghiên cứu sâu sắc. Những đối tượng của kinh nghiệm được cho như là hiện tại, nhưng phần thời gian mà đề án suy luận xét đến là một cái rất khác với cái trong biên cảnh của quá khứ và vị lai mà triết học gọi tên nó là *Hiện tại*. Thời gian mà đề án xét đến thực sự là một bộ phận của quá khứ - một quá khứ tức thì - được gắn cho một cách sai lầm như là một thời gian xen giữa quá khứ và vị lai. Chúng ta hãy gọi nó là giả hiện tại, và hãy xem quá khứ, được gắn cho là quá khứ, là quá khứ. Tất cả những nốt trên khung nhạc của bài hát đối với thính giả có vẻ như được chứa trong hiện tại. Tất cả những chuyển dịch vị trí của một thiên thạch đối với người quan sát có vẻ như được chứa trong hiện tại. Tất cả khoảnh khắc của điểm cuối của một chuỗi như thế, không có bộ phận nào của thời gian mà chúng đo đạc lại có vẻ như là một quá khứ."⁷

⁵ Cf. *Sūryasiddhānta* (sách Thiên văn học Ấn độ), 1.10. *lokānām antakṛt kālāḥ kālo'anyaḥ kalanātmakaḥ| sa dvidhā sthūlakṣmatvān mūrta ucyate|* Một thời gian hủy diệt thế giới. Một thời gian tự thể cuốn đi. Hai loại thời gian được nói đến, chất thể thời gian thô và tế.

⁶ Câu-xá i tụng 7cd. *Bhāṣya, Pradhan* 53. *ta eva saṃskṛtā gata-gacchad-gamiṣyadbhāvād adhvānaḥ adyante 'nityatyeti vā.*

⁷ Williams James, *The Principles of Psychology*, vol. I Chap.XIV The perception of Time. (1890)

Chúng ta đã nói, khi một đối tượng ngoại giới kích thích giác quan, quá trình tri nhận diễn ra trong nhiều sát-na mà độ dài của nó chỉ có thể biết được qua sự khởi lên và chìm xuống của thức; nhưng sự biết đó chỉ suy diễn từ kinh nghiệm mà ta có từ nhận thức tồn tại của sự vật ngoại giới. Nhưng trong quan điểm của A-tì-đàm, và cũng là của các nhà Đại thừa, không một cái gì, tâm hay vật, tồn tại qua hai sát-na. Đó là nói từ tri giác siêu nghiệm. Trong tri giác thường nghiệm, cái mà ta đang thấy, cái đó đang tồn tại trong hiện tại, chỉ thiếu một thời gian cực ngắn mà ta có thể tri giác được đối tượng trước khi nó biến mất vào quá khứ. Nếu ta giả thiết rằng, một chu kỳ sinh diệt của tâm là một sát-na, gọi nó là sát-na tâm. Tự tính của tâm là không ngừng sinh diệt. Điều này có thể tri giác trong trạng thái tập trung quán sát. Tri giác mà có thể nắm bắt được chu kỳ sinh diệt của tâm trong từng sát-na, ngôn ngữ của những người tu định gọi là hiện lượng du-già (*yogi-pratyakṣa*). Nếu đối tượng ngoại giới, những gì có thuộc tính vật lý, sắc pháp, cũng chỉ tồn tại trong một sát-na theo chu kỳ sinh diệt của tâm, ta có thể nắm bắt được nó không? Trong tri giác thường nghiệm, điều này có vẻ như bất khả. Như một chuỗi âm thanh, từng âm tiết vọt lên rồi biến mất; những âm tiết tiếp nối nhau, và cuối cùng, thức nhận ra chuỗi âm thanh ấy chuyển tải thông tin gì. Hoặc như khi nghe một giai điệu nhạc, các nốt nhạc liếp trong một tấu khúc (fugue), nhạc sĩ có thể nhận ra giai điệu ấy nằm trong thang âm (scale) nào, trưởng hay thứ, và cảm giác buồn vui cũng theo thang âm trưởng thứ mà biến đổi. Ta nghe tâm tình đang trôi theo *dòng nhạc*. Cái gì có tác dụng, cái đó phải ở trong thời điểm hiện tại. Nhưng chuỗi âm thanh A B C D E xuất hiện trong giai điệu, không cùng xuất hiện đồng thời. Khi ta nghe nốt A, thì B C D E thuộc vị lai, chưa xuất hiện. Khi ta nghe nốt B thì A đã biến mất vào quá khứ, C D C chưa có mặt. Vậy, hiện tại là gì?

James nói đó là một hiện tại mạo tợ, vẻ ngoài, nhưng nó có độ dài của nó, không như trên miệng lưỡi dao mà như trên yên ngựa, ngồi lên đó để nhìn ra hai hướng. Hoặc nói như Clay mà James trích dẫn; đó là một hiện tại giả tướng (specious present) nhưng kéo dài đủ cho một nhà thiên văn học quan sát một ngôi sao băng; một thính giả nghe được một âm giai với các quãng (interval) của nó. Ý kiến của ông có thể được các vị Chánh lượng bộ, Độc từ bộ Thượng tọa bộ chấp nhận với ít sửa đổi, nhưng với các vị Hữu bộ thì hoàn toàn bị bác bỏ trong quan điểm tất cả chỉ tồn tại không kéo dài hơn một sát-na.

Điểm khó khăn trong cái hiện tại giả mạo của James, hiện tại đó là một điểm trong khoảnh khắc được kéo dài, hay sự liên tục của nhiều điểm tạo thành. Nghĩa thứ nhất có thể lý giải theo các bộ phái Phật giáo chấp nhận sắc ngoại giới tồn tại trong nhiều sát na đủ để thức nắm bắt. Hiểu theo nghĩa thứ hai với các vị Hữu bộ, đó là chuỗi liên tục của nhiều điểm; điểm đi vào trong quá khứ vẫn tồn tại và được nắm giữ bởi yếu tố niệm, định và huệ trong tâm sở biệt cảnh.

Hình như James không giải thích rõ điều này. Trong đoạn văn dẫn vào ý niệm về một hiện tại giả tướng, ông tự hỏi: "Cái hiện tại này, nó đang ở đâu? Nó đã chảy tan trong nắm tay của ta. Nó vụt mất trước khi ta có thể xúc chạm đến nó, đi vào trong khoảnh khắc của biến dịch." Và ông dẫn thơ theo Mr. Hodgson: "Khoảnh khắc khi tôi nói, khoảnh khắc ấy đã rời xa."⁸ Nhà thơ này nói như một Thiền sư: "Mở miệng liền

⁸ Tiếng Pháp trong trích dẫn: "Le moment où je parle est déjà loin de moi." Thơ của Nicolas Boileau (1636-1711), nhà thơ Pháp.

sai, chần chừ đã khác.⁹ Khi ta mở miệng định nói về, hay gọi tên một vật, vật ấy đã biến mất. Cái mà ta nói đến, chỉ là tên gọi của một cái đã mất dạng vào quá khứ.

Tri giác về hiện tại là thế nào? Hiện tại là gì? Vấn đề được luận giải với nhiều ý kiến khác nhau trong giới học thuật phương Tây, ít nhất từ Saint Augustin cho đến Husserl, và tất nhiên, cho đến hiện tại. Trong lịch sử triết học phương Tây, chưa có một vấn đề nào có giải đáp dứt khoát và nhất trí, đúng hay sai vẫn trong giới hạn tương đối.

Trong Phật giáo, một định lý bất dịch: tất cả đều biến thiên không đình trụ. Trong sự biến thiên không ngừng ấy, cái mà ta đang thấy ấy là gì, thật hay giả? Vấn đề vẫn không có giải đáp dứt khoát, vì những quan điểm bất đồng giữa các bộ phái.

2. Tam thể thực hữu

Trong Câu-xá, Thế Thân tường thuật các biện giải về thời gian trong phẩm "Tùy miên", với ngụ ý, nếu không ý thức về thời gian thì cũng không có ý thức về hệ phược và giải thoát. Cũng vậy, nếu không có nhận thức về yếu tính thời gian, thì cũng không thể nói đến ký ức và nghiệp.

Trước hết, vấn đề được nêu, theo quan điểm của Hữu bộ: *sarvakālāstitā*, hai bản Hán, Chân Đê và Huyền Trang đều dịch: "Tam thể hữu"¹⁰ và theo đó Việt dịch cũng chỉ có thể nói "ba thời hữu", Nhưng nguyên văn Sanskrit có vấn đề ngữ pháp cần phải phân biệt. Câu nói tổng quát: "Ba thời hữu", ý muốn nói thể tính thời gian tồn tại trong cả ba thời, hay pháp tồn tại trong ba thời? Nếu theo *Vaiśeṣika* (Thắng luận), thời gian là một thực thể tồn tại tự hữu, như tồn tại của các đại chủng đất-nước-lửa-gió.

Thế Thân nêu vấn đề trong tụng văn mà không giải thích, mà chỉ hỏi: *Kim kārāṇām*, tại sao? Huyền Trang dịch và diễn: "Ba đời thực hữu. Vì sao?" Hán dịch *Thuận chánh lý* cũng vậy: "Quá khứ, vị lai, hiện tại, thực hữu." Văn dịch dễ khiến người đọc hiểu thời gian quá khứ, hiện tại, vị lai tồn tại như một thực thể tự hữu như thể tính thời gian trong Thắng luận. Tuy nhiên, các sơ giải Hán đã không có sự nhầm lẫn ấy.

Câu tụng, *sarvakālāstitā*, là một phức hợp từ, cần được phân tích để rõ ngụ ý của tác giả. Trong đó, từ *astitā* là trọng điểm của vấn đề. Từ này, Hán chỉ có thể dịch "Hữu tính", trong đó không hàm ngụ tri giác thời gian. Những *asti-tā*, là một biến thể động từ, trực thuyết cách, thì hiện tại, nhân xưng thứ ba: *asti*¹¹ "nó đang là". Cái "nó đang là" được thăng hoa thành ý niệm trừu tượng): *astitā*, để nói rằng, cái đã qua, đã diệt thành quá khứ, nếu cái đó tồn tại, thì ta cũng chỉ tri giác "nó đang là". Câu-xá cũng trưng dẫn cách nói phổ thông để làm rõ nghĩa nội dung của động từ *asti*. Thứ nhất, trong câu *asti dīpasya prāgabhāvo 'sti paścād abhāva*, dịch sát: vô thể trước kia của cây đèn đang là; vô thể sau này của cây đèn đang là. Câu này cần phải diễn lại để có thể hiểu: "Cây đèn trước kia đang là không tồn tại; cây đèn sau này đang là không tồn tại." Cấu trúc câu văn Sanskrit khá phức tạp, vì nó mô tả tri giác về vô thể của cái tồn tại trong quá khứ, và vị lai. Ta không thể tri giác được thời gian của tồn tại, cũng không thể tri giác trực tiếp cái đã không tồn tại, mà chỉ có thể nói ta tri giác vô thể của nó, tức sự không hiện

⁹ Phật Quả Viên Ngộ, Bích nham lục, tác 85.

¹⁰ 三世有

¹¹ *asti*, nguyên động từ thì hiện tại nhân xưng thứ ba, số ít, trực thuyết cách, được dùng như một *nipāta*, tổ từ bất biến. *Vyākhyā* định nghĩa tổ từ này như sau: *trikālavaiśya hi nipātaḥ| āsid-arthe bhaviṣyad-arthe' pi vartate*, "nipāta", vì nó rơi vào cả ba thời, hàm nghĩa đã tồn tại, sẽ tồn tại và đang hiện hành. Ht. diễn giải: từ "hữu" chỉ chung cho pháp hữu và pháp vô. *Câu-xá v*, Việt dịch tập IV tr.151 cht. 76.

diện của nó. Như nói, đây là căn nhà mà *trước đây* Devadatta đã tồn tại; nay Devadatta đã chết. Ta không thể có tri giác về một Devadatta đã tồn tại và đã chết, mà chỉ có thể có tri giác về sự vắng mặt của ông ấy. Do đó, khi nói đến cả hai thời, quá khứ và vị lai, người ta chỉ dùng một từ *asti: nó đang là*. Thêm một trung dẫn nữa: *asti niruddhaḥ sa dīpo na tu mayā nirodhita iti*. Cây đèn này (đang là) đã bị dập tắt, nhưng không phải đã bị dập tắt bởi tôi. Trong đó, hiện tượng "đã bị dập tắt" được thông tri bằng phân từ quá khứ thụ động *niruddha/nirodha*, ở đây được dùng như tính từ, phẩm định thuộc tính của ngọn đèn, chỉ ra rằng nó đã tắt, đã thuộc về quá khứ, nhưng hiện tượng quá khứ này được thông tri bằng động từ hiện tại *asti*, không phải vì vậy mà nói nó được tri giác là đang tồn tại trong hiện tại. Nhưng cũng không thể nói cái đã thành quá khứ không đang là tồn tại như là quá khứ. Hệ luận, ta có hai nguyên lý: a. Cái gì có thì *thấy có*, cái gì không thì *thấy không*.

b. Cái gì có thì *có thấy*, cái gì không thì *không thấy*. Trong hai, a. từ lập trường nhận thức luận (epistemology); b. từ lập trường thể tính luận (ontology).

Cách dùng từ này dẫn đến hai lý giải khác nhau: Những gì đã thuộc quá khứ, nếu nói nó tồn tại, thì nó phải được tri giác như là đang hiện tại, vì cái đó "nó đang là"; hoặc hiểu khác: cái quá khứ, ta tri giác "nó đang là quá khứ". Cho nên, câu Phật nói *yasmāt tarhi asti atītam rūpaṃ*, bởi vì sắc quá khứ *tồn tại*, hay dịch sát nghĩa hơn: "sắc quá khứ đang là", phải hiểu như thế nào: quá khứ, ta tri giác nó như là quá khứ, hay ta tri giác nó như là đang hiện tại? Câu Phật nói, về ngữ pháp, không có vấn đề, nhưng về tâm lý nhận thức, tức tri giác về thời gian, có vấn đề. Tùy theo xu hướng tư duy mà vấn đề được lý giải. Đây chỉ là lý giải theo giới hạn của lý trí, chứ không phải bằng trực giác hiện tiền, như là hiện lượng du-già (*yogi-pratyakṣa*).

Trả lời câu hỏi: "*Tam thế hữu, vì sao?*" nêu trên, Câu-xá cho thấy rõ, nói thực hữu (*asti*), cái gì thực hữu (*asti*). Trước hết nêu giáo chứng – Phật ngôn – bởi Hữu bộ:

Này các Bì-sô, nếu sắc quá khứ không tồn tại,¹² Thánh đệ tử đa văn chắc hẳn không quan tâm xả¹³ sắc quá khứ. Nhưng vì sắc quá khứ tồn tại, cho nên Thánh đệ tử đa văn quan tâm xả sắc quá khứ. Sắc vị lai nếu không tồn tại, Thánh đệ tử đa văn chắc hẳn hoan hỷ sắc vị lai. Nhưng vì sắc vị lai tồn tại."¹⁴

Trong luận chứng, cần dẫn lời Phật, để cho thấy tồn tại trong quá khứ và vị lai là những thực thể vi tế, ẩn áo, không phải tri giác thường nghiệm mà có thể bắt nắm được. Do đó, cần phải từ lời Phật, sau đó, bằng khả năng suy lý mà lý giải. Những lý giải bất đồng cũng cho thấy không có cơ sở luận lý phổ quát để phán đoán ý nghĩa chân thật của Kinh.

Từ lý giải dị biệt này phân thành hai bộ phái đại diện cho hai xu hướng giáo nghĩa của các bộ phái Phật giáo được ký danh là Tiểu thừa: Hữu bộ với chủ trương, tất cả,

¹² *Vyākhyā* lưu ý cần đọc thêm phần đầu của Kinh, tóm tắt: "Sắc quá khứ, vị lai đều vô thường huống nữa sắc hiện tại. Do thấy vậy, Thánh đệ tử đa văn không quan tâm sắc quá khứ, không hoan hỷ sắc vị lai; đối với sắc hiện tại tu tập ly tham, diệt." Cf. *Tap 3*, kinh số 79, tr. 20a11: 過去 未來色尚無常 況復現在色 多聞聖弟子如是觀察已 不顧過去色 不欣未來色 於現在色厭 離欲 滅寂靜 受想行識亦復如是。Pāli, S.22.9-11, *atītānāgatapaccupannarūpaṃ, bhikkhave, aniccaṃ atītānāgatam; ko pana vādo paccuppannessa. evaṃ passam, bhikkhave, sutavā ariyasāvako atītasmiṃ rūpasmiṃ anapekkho hoti; anāgatam rūpaṃ nābhinandati; paccuppannessa rūpassa nibbidāya virāgāya nirodhāya paṭipanno hoti...*

¹³ *akepkṣa*: không bận tâm đến. Ht. 勤脩厭捨 "siêng tu chán bỏ". Cđ. 觀惜 "đoái tưởng tiếc nuối".

¹⁴ Dẫn theo Câu-xá v. Việt dịch tập IV

trong quá khứ, vị lai, và hiện tại đều thực hữu.¹⁵ Kinh bộ, không có thể tính tồn tại trong quá khứ, vị lai. Cái gì được nói là tồn tại, cái đó thuộc về hiện tại. Hai hệ tư tưởng mà các nhà sớ giải Trung Hoa mệnh danh là "tam thể thực hữu" cho Hữu bộ, và "quá vị vô thể" cho Kinh bộ.

3. Thời gian và ký ức

Chúng Hiền (*Sanghabhadra*), luận sư thuộc Hữu bộ Tì-bà-sa, đồng thời và là hậu bối của Thế Thân, phản ứng gay gắt trước những luận chứng của Câu-xá về quá khứ, vị lai không thực hữu. Tì-bà-sa và Câu-xá đồng dẫn chứng một Phật ngôn, liên hệ đến tồn tại của đối tượng nhận thức (*ālambana*, sở duyên), và Phật ngôn này được dẫn chứng khá nhiều lần trong Câu-xá: "Duyên đến các sắc và mắt, nhãn thức phát sinh... cho đến, duyên đến các pháp và ý, ý thức phát sinh. "Các thức, từ mắt cho đến ý, phát sinh đều do hai duyên: căn làm sở y (*āśraya*), và cảnh làm sở duyên (*ālambana*).

Tất cả sáu thức đều được phát biểu chung trong một công thức, nhưng tự thể và tác dụng của chúng bất đồng. Trong đó, năm thức trước, những giác quan cho những đối tượng tri giác thường nghiệm, chỉ nhận thức những đối tượng hiện tiền, thuộc (sát-na) hiện tại. Ý thức, cũng phát sinh với hai duyên như các thức kia, nhưng nhận thức của nó bao gồm cả tri giác thường nghiệm và siêu nghiệm; đối tượng của nó thuộc trong cả ba thời. Từ đây, vấn đề tự thể của những đối tượng này, nảy sinh hai quan điểm đối nghịch: "cái gì có thì có thấy, cái gì không thì không thấy", và "cái gì có thì thấy có, cái gì không thì thấy không."

Nhận thức những gì thuộc về quá khứ, đó là ký ức; với những gì trong vị lai, đó là dự trắc, hay tiên tri. Năm thức giác quan, do chỉ nắm bắt những gì hiện tiền, không thể vươn đến hai loại đối tượng này. Cả hai đều là môi trường hoạt động của ý thức. Nhưng, ý thức cũng cần hội đủ hai duyên để phát sinh. Nếu tất cả những gì thuộc trong quá khứ, và trong vị lai, thấy đều bất thực, không tồn tại, vậy ý thức không có sở duyên, làm sao phát sinh?

Đối tượng của ý thức là các pháp (*dharma*). Trong ngữ cảnh này, *pháp* là các hiện tượng tâm lý mà thức bám vào¹⁶ để đứng dậy. Thức phát sinh, có ý căn làm sở y (*āśraya*), là điểm tựa để đứng; có cảnh là các pháp làm sở duyên (*ālambana*), để vin vào mà đứng dậy. Ý căn là gì, như đã nói trên kia. Không có vấn đề về điều kiện này. Nhưng, về pháp, cảnh sở duyên của ý thức, Câu-xá đề nghị:

... điều được nói rằng, "do duyên đến hai điều kiện, thức phát sinh", điều này cần suy xét.

Nói do duyên ý (căn sở y) và pháp (cảnh sở duyên), ý thức phát sinh, phải chăng cũng như ý căn là duyên làm phát sinh ý thức, các pháp cũng vậy, hay các pháp chỉ là sở duyên của ý thức? Nếu pháp là duyên phát sinh ý thức, làm thế nào pháp mà hàng nghìn năm sau hoặc sẽ tồn tại hoặc sẽ không tồn tại lại làm phát

¹⁵ *Kośa-Bhāṣya*, Pradhan 296.4. *ye hi sarvam astīti vadanti atītamanāmataṃ pratyutpannaṃ ca te sarvāstivādāḥ.*

¹⁶ *ālambati*: nó bám vào, vin vào, nắm lấy. tựa lên → *ālambana*: sở duyên.

sinh ý thức hiện thời?¹⁷ Thêm nữa, bởi vì Niết-bàn là sự diệt tận tất cả động thái sinh thì không thể là nhân phát sinh.¹⁸

Trong đó, ý căn làm sở y và pháp làm sở duyên, cả hai đều là duyên (*pratyaya*) cho thức phát sinh; nhưng ý nghĩa mà Câu-xá muốn nói, ý căn là cái *sinh* (*janaka*: năng sinh) ý thức, như cha sinh con. Pháp sở duyên là cái mà thức vin vào để đứng dậy, nó không phải cái lò phát sinh, xuất sinh thức. Nói rõ hơn, phải chăng, trong ý nghĩa "hai duyên sinh thức", pháp duy chỉ là sở duyên (*ālambanamātra*), hay nó cũng là cái năng sinh như ý căn?

Thuận chánh lý giải thích ý nghĩa "cái năng sinh" (*janaka*) mà Câu-xá nói đến; theo đó, ý căn và ý thức cùng một loại tương tục, cùng một dòng chảy tâm thức, cho nên ý căn có thể trực tiếp dẫn sinh ý thức. Có lẽ Chúng Hiền cho rằng nếu nói như Câu-xá, cái làm dẫn sinh và cái được dẫn sinh phải cùng một loại tương tục, thế thì nhân căn và nhân thức không cùng một loại tương tục, làm sao cái này dẫn sinh cái kia để nói "do duyên đến mắt và các sắc mà nhãn thức phát sinh"? Thế nhưng, Chúng Hiền biện bác, mẹ là năng sinh của con, nhưng mẹ và con không đồng một tương tục. Vậy căn sở y và cảnh sở duyên, cả hai đều là cái năng sinh của thức, sao lại không thể.

Đây cũng cũng là nhận thức bất đồng về ý nghĩa một từ trong lời Phật.

Ý thức khi hoạt động nhận thức, nó hiện hành trong hiện tại. Pháp sở duyên của ý có thể hiện tại, và cũng có thể quá khứ như ký ức, có thể vị lai như điều được thấy biết trước; nó có thể thuộc về một nghìn năm sau, chưa xuất hiện trong hiện thời, làm sao nó làm phát sinh thức như ý căn? Hoặc phải chấp nhận cái không tồn tại vẫn có thể là cái năng sinh, làm duyên sinh thức.

Lý luận của Kinh bộ, mà Câu-xá được xem là đồng tình, theo đó, có khi thức mà có sở duyên là bất thực. Các pháp, những hiện tượng lâm lý, làm sở duyên cho ý thức, dù quá khứ hay vị lai, trong ý nghĩa quá khứ, vị lai không thực hữu. Cái không tồn tại làm sao thành sở duyên? Câu-xá nói, "Khi nào nó là sở duyên, nó tồn tại như là sở duyên" (*yadā tad ālambanam tathāsti*). Phát biểu này nói rõ, ta không thể tri giác cái gì đã qua và chưa đến. Khi ta có tri giác về chúng, chúng xuất hiện như là trong hiện tại. Khi ta hồi tưởng cái đã từng được thấy (sắc) hoặc cái đã từng được cảm thọ, cái đó được thấy, được cảm, như nó đang tồn tại trong hiện tại. Tức là thấy cái quá khứ trong hiện tại.

Thấy cái đã qua là một loại hồi tưởng theo loại suy, căn cứ vào những gì đang thấy mà loại suy những gì đã từng thấy. Loại suy này là một thứ liên tưởng (association). Khi một sắc ngoại xứ kích thích căn nội xứ, nhận thức phát sinh về sắc đó với những đặc điểm của nó. Từ đặc điểm này, ta truy ức về quá khứ, liên tưởng đặc điểm ta đang thấy với đặc điểm của cái ta đã từng thấy. Loại suy bằng liên tưởng như vậy, từ quá khứ gần, cho đến quá khứ xa xôi. Duy có điều, nồng độ trong quá khứ của cái đã từng được thấy, cái đã từng được cảm, không đồng với nồng độ khi nó được hồi tưởng, thấy, cảm, trong hiện tại.

¹⁷ *Vyākhyā*: Vì có khả năng duyên đối tượng ba thời, ý thức có thể nghĩ về (duyên đến) một pháp sẽ xuất hiện mấy nghìn năm sau, pháp này không thể là duyên năng sinh ý thức (*manojanaka*); vì duyên năng sinh là nhân, ý thức được phát sinh là quả. Quả có trước nhân hằng nghìn năm là vô lý.

¹⁸ Ý thức cũng có thể duyên đến pháp là Niết-bàn; nhưng pháp này không thể là duyên năng sinh (*janaka*) của ý thức.

Lập luận về sở duyên không thực này không phải là điều khó hiểu, nếu ta liên hệ nó với phản xạ có điều kiện và không điều kiện nơi con chó của Pavlov, nó rõ nước giải với cái mà nó không thực thấy.

Ý thức nhận thức với sở duyên, tuy nói là nó tồn tại trong hiện tại, nhưng đó là sở duyên bất thực; quan điểm này được *Tì-bà-sa* nói đến, đây là thuyết của các vị Thí dụ bộ. Thuyết này nói, những nhận thức như duyên đến cảnh ảo thuật, thành Gandharva, vòng lửa quay, con dê khát, thấy đều không có sở duyên. *Tì-bà-sa* bác bỏ quan điểm này, nêu rõ rằng tất cả nhận thức đều có đối tượng. Đây là thuyết "duyên vô cảnh tri", nhận thức có đối tượng là cái không tồn tại.¹⁹ Thuận chánh lý gọi là thuyết "duyên vô cảnh thức" hay "trí duyên phi hữu", trí duyên đến cái phi hữu.

Vô Trước và Thế Thân, trong *Nhiếp đại thừa*, và *Nhiếp đại thừa luận thích*, đồng tình với quan điểm "trí duyên phi hữu cảnh" này. *Nhiếp đại thừa* nói:

[...] Những sự trong quá khứ, trong mộng, trong bóng đôi, tuy sở duyên không thật²⁰, những cảnh tướng thành tựu....²¹

Thế Thân giải thích:

Như ở nơi mà các động vật thấy là nước, ngựa quý thấy là đất liền, đồi cao. Nơi mà loài người thấy là phân đơ, heo lợn thấy là nhà ở xinh đẹp. Với thú mà con người thấy là ngon sạch, chư thiên thấy là hôi hám. Chúng sinh, trong những sự như vậy, tâm thấy khác nhau, cho nên biết rằng đối tượng vốn không phải chân thật. Đối tượng thật sự không tồn tại, đối tượng của thức cũng không tồn tại. Có trường hợp, thức mà đối tượng là cái không tồn tại, như duyên đến những gì thuộc quá khứ, vị lai, như duyên đến cảnh tượng trong mộng, bóng hình trong gương...²²

Nói "không tồn tại", theo nghĩa là không thực hữu. *Tì-bà-sa* dẫn thuyết nói có năm loại hữu (tồn tại): a. *Danh hữu*, tồn tại theo danh ngôn như lông rùa sừng thỏ; b. *Thật hữu*, tồn tại với thực thể, như tất cả các pháp đều an trụ tự tánh của nó; c. *Giả hữu*, tồn tại theo quy ước, như cái ghè, vải vóc, xe cộ, đoàn quân, khu rừng, ngôi nhà; d. *Hòa hiệp hữu*, tồn tại do hòa hiệp, như nơi sự hòa hiệp của các uẩn mà có khái niệm về con người; e. *Tương đãi hữu*, tồn tại theo tương đối, như dài đối với ngắn v.v...²³

Nói "duyên đến đối tượng không tồn tại", không phải nói nó không tồn tại như lông rùa sừng thỏ. Nó tồn tại như là quy ước. Một đoàn quân, đó nói theo quy ước. Cái mà người ta thấy, những binh sĩ, từng cá nhân riêng biệt, nhưng tập hợp tại một chỗ. Người ấy nói, "Tôi thấy một đoàn quân"; đoàn quân như một tín hiệu thông tin, tại một nơi đó có số lượng cá nhân tập hợp.

Y theo nghĩa này, Kinh bộ nói rằng những pháp được liệt trong uẩn và xứ, là tồn tại không thực. Uẩn (*skandha*) là tụ tập của những yếu tố làm phát sinh khái niệm về sự tồn tại một cá nhân (*pudgala*: bổ-đặc-già-la), tín hiệu thông tin cho biết nơi đó hiện hữu một con người. Xứ (*āyatana*), là những yếu tố tụ tập thành chủ thể năng tri và đối tượng

¹⁹ 緣無境智 *Tì-bà-sa* 44, tr. 228b22.

²⁰ Huyền Trang: 所緣非實. Chân Đế: 智緣非有境.

²¹ Vô Trước, *Nhiếp Đại thừa luận bản* 3, Huyền Trang dịch, T31 tr. 148b4.

²² Thế Thân, *Nhiếp Đại thừa luận thích* 9, Huyền Trang dịch, T31 tr. 367b23.

²³ *Tì-bà-sa* 9, tr. 42a29.

sở tri. Sắc các thứ, và mắt các thứ, tụ tập của những yếu tố để thông tin cho biết đây là mắt, nó nắm bắt sắc.

Giới (*dhātu*), là yếu tố, hay nói chính xác hơn, là nguyên tố tồn tại từ đó tụ tập để phát sinh vô biên pháp. Như một âm giai với 7 nốt nhạc, từ đó nhạc sĩ sáng tác nên muôn nghìn bản nhạc. Yếu tố như vậy cũng được gọi là chủng tử (*bīja*), hạt giống từ đó phát sinh thân cây với cành, với lá. Sắc, là một giới; mắt là một giới. Đó là phạm trù của những hạt giống có thể tính là sắc. Những hạt giống này được gọi là tùy giới (*anudhātu*). Đây là từ đặc biệt chuyển tải quan điểm của Kinh bộ nói cái gì tồn tại thực hữu.

Khi một sự thể được kinh nghiệm đã diệt đi vào quá khứ, thể và dụng của nó cũng diệt theo, như một trái cây rụng xuống đất, thể và dụng của nó diệt mất, nhưng công năng của nó, cái quy ước gọi là chủng tử, tồn tại trong chuỗi sinh-diệt liên tục không gián đoạn, chuỗi tương tục chuyển biến sai biệt. Trong đó, cái này diệt làm duyên cho cái khác sinh.

Nói tóm lại, những gì đã từng được kinh nghiệm, khi diệt, đi vào quá khứ, công năng của nó tồn tại với chuỗi sinh diệt liên tục. Kinh nghiệm được thu tàng trong chuỗi tương tục chuyển biến sai biệt của tùy giới lập thành ký ức. Nội dung của ký ức là kho tích tập của vô số tùy giới. Hồi tưởng ký ức là lần theo chuỗi nhân quả của tùy giới, từ hiện tại với cái đang thấy như là quả đặng lưu của nhân đồng loại, tức là từ quả mà lần ngược về nhân, lần về cho đến quá khứ xa xôi.

Kho tích tập của tùy giới - chủng tử - là gì? Các vị Du-già hành sẽ thiết lập để lý giải nghiệp được tích lũy và tồn tại cho đến khi cho quả. Trong giai đoạn phát triển của bộ phái, kho tích lũy ấy không có tên gọi riêng biệt, mà chỉ biết theo tên chung trong bộ ba tâm-ý-thức, trong đó tâm được định nghĩa là kho tích tập các nghiệp thiện và bất thiện. Vì Phật chỉ nói có sáu thức, cho nên được kể như tên gọi khác của ý thức. Tên gọi khác, tất nhiên có nội dung khác.

Trong chuỗi tương tục của tùy giới, những gì tích tập của nghiệp thiện ác được tích lũy và tồn tại như là công năng sẽ được xử lý để cho quả dị thực. Đó là tích lũy của nghiệp. Những gì không có thuộc tính thiện ác, những kinh nghiệm từ học tập, luyện tập, và những chuỗi vận động theo nhu cầu bản năng sinh tồn, với những cảm thọ khổ hay lạc; nói chung, mọi sinh hoạt trong môi trường tồn tại, khi chúng diệt để đi vào quá khứ, được tích lũy thành công năng sẽ phát sinh hiệu quả cho nhận thức và hành động; chuỗi tương tục của những công năng này được gọi là ký ức. Nói cách khác, những công năng được tích lũy để cho quả dị thực trong đời này hay nhiều đời sau, dòng tương tục của những công năng này được gọi là nghiệp tích lũy. Những công năng tích lũy mà chỉ cho quả phi thiên phi ác chỉ trong đời này, chuỗi tương tục của những công năng này được gọi là ký ức.

II. CHỦ THỂ LUÂN HỒI

1. Ký ức và tự ngã

Ngày 26 tháng 9 năm 1893, Đạo sĩ *Vivekananda*, một triết gia hiện đại, và cũng là cuối cùng, của Triết học *Vedānta*, và Ấn giáo, được phép đọc phát biểu trước Hội nghị

Tôn giáo Thế giới tại Chicago.²⁴ Bài thuyết trình của ông rất được lưu ý, và rất được tôn trọng bởi những người theo Ấn giáo.

Với nội dung của bài diễn, người ta có thể biết ông là một Phật tử (Son of the Buddha) nhưng không phải là người theo đạo Phật (Buddhist). Ông nói, Chúa Jesus là người Do thái, nhưng dân Do thái chối bỏ Chúa mà đóng đinh Ngài. Sakya Muni là người Hindu, và dân Hindu tôn thờ Ngài là Đấng Thượng đế hóa thân. "Chúng tôi thấy, những người theo đạo Phật không hiểu gì Đức Phật."²⁵ Cũng như dân Do Thái không hiểu Chúa Jesus là sự hoàn thành của Cựu Ước, những người theo đạo Phật không hiểu Đức Phật là sự hoàn thành của những chân lý của tôn giáo Hindu. Phật giáo là đứa con phản loạn của Ấn Độ giáo.²⁶ Và điều mà ông nói, những người theo đạo Phật đã không hiểu gì về Phật, đó là "Về mặt triết học, các đồ đệ của Đức Đại Tôn Sư đã nhào đến tấn công những khối đá vĩnh hằng của Veda và đã không thể nghiền nát nó; mặt khác, họ đã tước bỏ đi Đấng Thượng đế vĩnh hằng của đất nước này mà tất cả mọi người, nam phụ lão ấu, thầy đều tôn thờ ... Và kết quả, Phật giáo đã biến mất khỏi Ấn độ như một cái chết tự nhiên."

"Những khối đá vĩnh hằng" và "Đấng Thượng đế vĩnh hằng", được xem là tín lý trụ cột của *Veda* và *Upanishad*, mà những người theo đạo Phật khẳng khái chối bỏ, đó là không thừa nhận sự tồn tại của một tự ngã thường hằng, và một Brahman Sáng tạo. Đức Phật là sự hoàn thành của *Veda* và *Upanishad*, có nghĩa là Phật không phủ nhận chúng như những người theo đạo Phật hiểu sai về đức Phật, hoặc cố tình xuyên tạc đức Phật.

Ở đây chúng ta không nói đến Brahman sáng tạo. Vấn đề có tồn tại hay không một tự ngã thường hằng đã từng là tranh biện sôi nổi trong các bộ phái Phật giáo. Có lẽ không nhiều bộ lắm. Ngày nay với một tư liệu lịch sử còn sót lại lưu truyền trong Hán ngữ và Tạng ngữ, cũng chỉ biết được có Độc tử bộ và Chánh lượng bộ. Về mặt từ nghĩa, các bộ này không nói đến một *ātman* thường hằng là cốt tủy của *Vedānta*. Họ vẫn thừa nhận giáo lý *anātman*: vô ngã; nhưng tự ngã mà họ thấy cần phải thừa nhận tồn tại một chủ thể như là tự ngã, mà họ nói là *pudgala*, để giải thích vì sao ta có ký ức, và vì sao chúng sinh có luân hồi. Các bộ phái khác, Thượng tọa bộ với Kathāvattthu, và Hữu bộ với Đại Tì-bà-sa. Những lý luận, chứng minh và phản bác về một tự ngã tồn tại như *pudgala*, được giới nghiên cứu hiện đại lưu tâm nhiều nhất qua tác phẩm ngắn và khúc chiết của Thế Thân (*Vasubandhu*): *Pudgalanirdeśa*, thuyết minh về *pudgala*, mà Hán dịch bởi Huyền Trang là "Phá ngã chấp" được ghép vào luận *Câu-xá* thành phẩm thứ chín.²⁷ Bản dịch Tạng ngữ, *Gang zag dgag pa* (Phủ nhận Pudgala), phẩm thứ chín trong *Chos mngon pa'i mdzod kyi bshad pa*, dịch bởi Jinamitra và dPal brTsegs.

Ở đây chúng ta cũng không nghiên cứu vấn đề *pudgala* tồn tại hay không tồn tại, nhưng chủ điểm là vấn đề liên hệ tự ngã với ký ức.

Một trong các lý chứng mà thuyết *pudgala* nêu lên: Nếu không tồn tại một tự ngã chủ thể như *pudgala*, vậy làm sao có ký ức? Nếu cái được ghi nhớ trong ký ức không phải là cái "tôi đã từng thấy", thì ai là người hiện tại đang thấy nó? Làm sao tâm này

²⁴ Parliament of the World's Religions, được tổ chức tại Chicago, với mục đích hội thoại toàn cầu của các tôn giáo khác nhau. Swami Vivekananda (1863-1902), đại biểu của phái đoàn Ấn giáo.

²⁵ "But our views about Buddha are that he was not understood properly by his disciples."

²⁶ "Buddhism is the rebel child of Hinduism."

²⁷ Đại chánh tạng, tập 20 No 1558.

thấy mà tâm khác nhớ? Như vậy há chẳng phải, cảnh mà tâm của Devadatta đã từng thấy, sau đó tâm của Yajñadatta nhớ lại? Ký ức tồn tại như là chuỗi nhân quả tiếp nối sinh diệt trong tương tục chuyển biến sai biệt. Tương tục chuyển biến sai biệt này là gì? Đấy lại là điều cần phải thuyết minh.

Nơi khác, trong Kinh, Phật nói: "Này các Tỳ-kheo, Ta sẽ nói cho các người về gánh nặng, sự nhận nặng, sự vứt bỏ gánh nặng, và (cái) mang gánh nặng"²⁸ Nếu không thừa nhận tồn tại *pudgala*, vậy cái gì hay ai là kẻ mang gánh nặng mà Phật nói?

Những câu hỏi liên hệ đến tự ngã và ký ức, tự ngã và luân hồi, Thế Thân cũng đã đề xuất những giải đáp. Nhưng, có thể với chính Thế Thân những biện luận giải đáp này chưa thỏa mãn, do đó, về sau, khi chuyển sang Đại thừa Du-già hành, Thế Thân số giải *Nhiếp Đại thừa luận* của anh mình là Vô Trước (Asanga), đây mới được xem là giải đáp thuyết phục.

Những thuyết chủ trương hữu ngã phân biệt hai cấp tự ngã: một cấp tự ngã siêu nghiệm, đó là *ātman*, tồn tại thường hằng, và một tự ngã như là chủ thể tâm lý, đó là *pudgala*. Ở đây chúng ta cũng không lý giải cái *ātman* như là tự ngã siêu nghiệm thường hằng này, chỉ nói đến *pudgala*.

Pudgala, trong nhiều trường hợp, Hán không dịch, mà phiên âm: *bổ-đặc-già-la*, vì ý nghĩa của một từ như vậy không có tương đương trong Hán ngữ. Mặc dù có thể dịch nó là *nhân*, con người. *Pudgala* còn hàm nhiều nghĩa hơn thế. Trong ngôn ngữ thường nhật, *pudgala* là một nhân xưng. Trong tiếng Sanskrit có ba nhân xưng: nhân xưng thứ nhất, ta, tôi, là người nói; nhân xưng thứ hai, người đối thoại, và nhân xưng thứ ba. Vì vậy, trong mọi giao tiếp xã hội, không thể thiếu vắng *pudgala*. Khi Phật nói, "Này các Tỳ-kheo, Ta sẽ nói...", nếu không tồn tại *pudgala*, không thể hiểu *ai* đang nói và *ai* đang nghe. Nếu không tồn tại *pudgala*, không thể nói "Điều này, trước kia tôi đã từng thấy; bây giờ tôi nhớ lại." Từ cái *tôi đã thấy, tôi đang thấy, tôi sẽ thấy*, dẫn đến ý niệm về một cái *tôi*: Nay *tôi đang* như vậy. Đòi trước, *tôi đã* như thế nào? Đòi sau, *tôi sẽ* như thế nào? Ký ức, và nghiệp tích lũy, đều thống nhất trong một cái *tôi*.

Tuy vậy, không phải chúng ta mới sinh ra, khi còn nằm ngửa trong nôi, đã có ý thức về cái *tôi* này. Như Phật khiển trách một Tỳ-kheo khi vị này vội vàng trả lời câu hỏi về năm hạ phần kết: "Theo chỗ con ghi nhớ Thế Tôn nói, năm hạ phần kết là kết hữu thân kiến... *cho đến*, kết sân kiến." Kết (*saṃyojana*) là sợi dây buộc trói chúng sinh lồi vào trong ba cõi sinh tử, như con bò bị sợi dây, hay cái ách, buộc cổ vào xe kéo. Sợi dây thứ nhất là hữu thân kiến, quan điểm, hay kinh nghiệm, chấp rằng thân ta là tồn tại chân thật, và chắc thật; thân này là ta, là của ta. Nhưng khi thân này mục rã, ta là cái gì nơi thân này? Đây cũng không bàn về câu hỏi này. Điều muốn nói, khi vị Tỳ-kheo kia trả lời như vậy, bình thường mà nói, không có gì sai với giáo nghĩa Phật nói, nhưng trong đó đã không phân biệt rằng bẩm sinh, ngay khi vừa mới sinh, ta đã có ý niệm về sự tồn tại của thân này hay chưa. Phật nói: Hải nhi mới sinh yếu ớt, còn nằm ngửa trên giường, ý thức về thân còn chưa có, làm gì có kinh nghiệm về tự thân, để nói là nó bị buộc trói bởi hữu thân kiến. Nó không có hữu thân kiến hiện hành như phiền não, nhưng có thân kiến tùy miên. Kinh nghiệm về tự thân, về một cái ta, không hiện hành nơi bé sơ sinh, nhưng nó là yếu tố tiềm phục, cho tới khi đủ điều kiện nó sẽ hiện hành. Khi có kinh nghiệm tự thân, nó sẽ nghĩ "ta là như thế, không là như thế" và sẽ hành

²⁸ *Tạp A-hàm* 3 kinh số 73, Pāli S.22.22.. Bhāsuttam (PTS.iii.36)

động theo kinh nghiệm tự thân ấy. Vì ích lợi của tự thân, nó có thể làm những việc tốt để được tưởng thưởng; nhưng nó cũng có thể làm nhiều việc gây tổn hại cho người khác.

Kết hữu thân kiến không hiện hành nơi hài nhi sơ sinh; nhưng nó là tùy miên tiềm phục, cho đến khi hội đủ điều kiện, nó phát tác. Nói thể cùng đồng với nói rằng, từ tuổi hài nhi sơ sinh, cho đến tuổi thiếu nhi, khi mà não chưa phát triển đầy đủ, ký ức nơi trẻ nhỏ cũng có giới hạn của nó, và ý thức về tự ngã cũng vậy.

Trong luật xuất gia, Phật quy định thiếu nhi nhỏ nhất là 7 tuổi mới được cho phép xuất gia làm Sa-di, và mệnh danh là "Sa-di đui quạ". Các luật bộ giải thích ý nghĩa, cho rằng thiếu nhi không thể tự mình đi khát thực. Nếu không phải là Sa-di, không dự phần xuất gia, Tăng không được chia phần cho, vì Luật không cho phép chia phần của Tăng cho cư sỹ. Tuổi có thể đui quạ, có thể phục vụ Tăng bằng công việc đơn giản nhất, mới có thể được phép xuất gia và có thể được chia phần thực phẩm. Đây là nói về quan hệ trong môi trường sống chung. Nhưng về mặt phát triển tâm sinh lý, ý nghĩa này phải có giải thích khác.

Trong các khảo cứu và thí nghiệm của các nhà tâm lý học và não học, người lớn thường không thể nhớ lại những gì trong quá khứ của mình từ sơ sinh cho đến trước 7-9 tuổi.

Nếu nói theo những luận thuyết của A-tỳ-đàm, hài nhi khi còn trong thai mẹ, phát triển giai đoạn chót, mặc dù chi thể đã phát triển, nhưng về các căn, tức các cơ quan có công năng duy trì và phát triển đời sống, trong đó chủ yếu là hai căn: mạng căn, là di truyền của nghiệp quá khứ, nó duy trì sự sống thân di truyền của cha mẹ. Và thứ đến là thân căn, cơ quan xúc giác, để biết đói, biết lạnh. Nếu căn tồn tại, khi có ngoại giới kích thích, nó phản ứng, nghĩa là thức phát sinh, hợp thành bộ ba căn-cảnh-thức, tạo thành xúc. Thức này diệt, trực tiếp trở thành ý căn, và ý thức cơ sở y để xuất hiện. Nhưng những thứ mà căn tiếp thu, thức cảm xúc, chỉ đơn thuần là những trạng thái đói khát hay nóng lạnh. Đây là trạng thái thô sơ nhất của sự sống. Như vậy, có ý thức, nhưng kinh nghiệm tích lũy chưa đủ để có thể phân biệt, phán đoán và lựa chọn, là khả năng tuệ.

Các thí nghiệm cũng cho biết, nếu ta đọc các đoạn văn thích hợp nhiều lần cho thai nhi trong bụng mẹ. Sau đó, hài nhi xuất thai, người ta mở cho hài nhi nghe lại những đoạn văn được nghe khi còn trong thai mẹ, với núm vú ngậm nơi môi. Người quan sát thấy rằng, khi đoạn văn được tắt, hài nhi ngậm núm vú im, không mút, tỏ vẻ lắng nghe. Thí nghiệm này muốn biết tuổi nào có thể có ký ức. Nhưng ký ức này chỉ thuộc loại phản xạ, không có sự can thiệp của ý thức, cho nên cũng chưa thể có ý thức về tự thân. Nói không có ý thức, là nói theo ngôn ngữ quán lệ của các nhà nghiên cứu. Với các vị A-tỳ-đàm, bất cứ khi nào xuất hiện bộ ba căn-cảnh-thức, cố nhiên thức này chỉ đơn thuần là giác quan, trực tiếp ngay sau đó ý căn được lập và ý thức có sở y để hoạt động. Nhưng kinh nghiệm tích lũy chưa đủ, nên thức không có khả năng phân biệt và phán đoán để lựa chọn, Có thể, đây là ý nghĩa mà Phật nói, hài nhi sơ sinh ý niệm về tự thân còn chưa có, do đâu mà có kết hữu thân kiến.

Sự phát triển tâm lý học Phật giáo trong các luận thư A-tỳ-đàm không hẳn đã nhượng bộ các hệ tâm lý học phương Tây, và điều này đã được xác nhận bởi Williams James, tiền phong của tâm lý học Mỹ. Thiếu sót trong tâm lý học A-tỳ-đàm là không có phần tâm lý học cho nhi đồng. Cho nên, những gì Phật nói liên quan đến nhi đồng

không hề có giải thích hay bình luận gì, để chúng ta có nguồn tài liệu tham khảo. Một vài cốp nhặt từ nguồn thí nghiệm của các nghiên cứu hiện đại không đủ soi sáng cho ta những điều Phật nói, nhưng đại cương cũng có thể cung cấp một vài chi tiết tham khảo.

Trong lộ trình nhận thức, chu kỳ của các yếu tố biến hành diễn ra rất ngắn. Sát-na thứ ba trong lộ trình, tướng xuất hiện để cấu trúc các tín hiệu nhận được thành một hình ảnh. Khi đối tượng được định hình, ý thức bắt đầu quan sát bằng thủ tục gọi là ý ngôn. Quan sát tuổi biết nói của hài nhi, người ta thấy rằng ngôn ngữ và ý thức về tự thân quan hệ đan kết nhau. Alain Morin, giáo sư khoa tâm lý học trường Đại học Mount Royal, Calgary, Alberta, Canada,²⁹ đề xuất ý kiến mà ông đã viết trong một bài viết đăng trên Luận đàn Khoa học và Ý thức, rằng chúng ta thường xuyên cần phải nói chuyện với chính mình để tự hiểu rõ ta là ai. Trong bài viết, Morin cũng dẫn chứng một số các nhà nghiên cứu có quan điểm đồng tình như Michael Siergrist, Viện Đại học Zurich, Đức; Allan Fenigstein cùng với đồng nghiệp tại Viện Đại học Texas, thủ phủ Austin, Johann Schneider, Đại học Saarland, Đức, *et.al.* Các khảo cứu và thí nghiệm cho thấy thuyết thoại là quá trình tri nhận chủ yếu dẫn đến ý thức tự thân (*self-awareness*). Kết quả khoa học này phù hợp với lộ trình tri nhận được thiết lập bởi Abhidharma. Sự khác biệt là vấn đề phương pháp luận. Các quan sát khoa học nhờ vào các thiết bị kỹ thuật, hoặc trải nghiệm từ những thí nghiệm viên. Đối tượng tồn tại đủ thời gian cho quan sát diễn ra ngắn nhất cũng vài trăm phần nghìn giây, thậm chí chỉ diễn ra trong vài mươi giây. Mặt khác, quan sát bằng giác quan, dù với sự hỗ trợ của thiết bị hiện đại, không thể không có sự can thiệp chủ quan của người quan sát. Đây là điều đã được khẳng định trong nguyên lý bất định của cơ học lượng tử. Còn những vị tu định như trường hợp các vị trong Du-già hành tông, và những luận sư trong Nhân minh học, không tin tưởng mấy sự thực nơi các giác quan, mặc dù họ xác nhận nguồn nhận thức đáng tin cậy gần nhất là trực giác (*pratyakṣa*) của các giác quan. Các vị này nói, một con bò, một con người, một chim, trước một dòng sông, trực giác của các loài này không giống nhau, hình ảnh của cái mà con người gọi là con sông được cấu trúc trong nhận thức của các loài này không giống nhau. Trong phạm vi nhận thức tục đế, theo chân lý quy ước, thức của mỗi loài tái cấu trúc đối tượng tương ứng với bản năng sinh tồn của nó mà Phật gọi là ái hay khát ái (*trṣṇā/taṇhā*). Họ tin rằng trực giác của những vị du-già, gọi là hiện lượng du-già (*yogi-pratyakṣa*), tùy theo trình độ chứng đắc của định tâm, đáng tin tưởng hơn; họ có thể bắt nắm đối tượng trong từng sát na. Như Phật nói với A-nan: Những điều kỳ diệu mà mọi người tán thán Như Lai không bằng kỳ diệu này: "Cảm thọ sinh, Như Lai biết cảm thọ; cảm thọ diệt, Như Lai biết cảm thọ diệt." Trong chúng ta, để có ai cảm nhận được cây nhang lụn tàn trong từng khoảnh khắc, hay phải đợi vài phút sau mới cảm nhận.

Dù có những dị biệt rất lớn trong khả năng quan sát, nhưng điểm phù hợp được thấy ở đây: ý thức độc thoại, ý ngôn, là yếu tố dẫn đến ý thức tự thân, ý thức về sự tồn tại của ta, ý thức rằng ta đang tồn tại. Ý thức đối thoại mà các luận thư A-tì-đàm đề xuất diễn ra rất ngắn, chỉ trong một sát-na, có thể chỉ vài phần nghìn giây, hoặc có thể ngắn ơn gấp bội, tùy theo mức độ định tâm của người quan sát. Trong khi độc thoại mà các nhà khoa học nói đến diễn ra trong khả năng quan sát được cũng phải trên mấy trăm phần nghìn giây.

²⁹ Science & Consciousness Review, 2003, April, No. 4.

Mặc dù, theo lộ trình nhận thức trong chu kỳ biến hành, ý thức độc thoại diễn ra trong sát-na thứ tư. Tuy vậy, tại đây *tướng*, cơ quan xử lý tri giác, nắm bắt tín hiệu trong một chu kỳ ngắn chưa đủ để tái cấu trúc ảnh tượng ngoại giới. Bởi vì đối tượng không xuất hiện cho thức đồng loạt các dấu hiệu hợp thành một tổng thể. Các dấu hiệu này lần lượt được *tướng* bắt nắm trong nhiều chu kỳ, cho đến khi đủ để cấu trúc định hình. Tuy đã có cấu trúc định hình, nhưng ý thức cần phải truy xuất ảnh tượng tương tự đã từng được kinh nghiệm trong quá khứ, để đồng nhất thành một thể thống nhất của đối tượng, từ đó mới có thể phán đoán và lựa chọn. Đây là những sát-na cuối trong lộ trình của biệt cảnh: niệm-định-huệ. Huệ là khả năng quan sát, thẩm tra, phân tích và phán đoán. Cho đến đối tượng được tái cấu trúc hoàn chỉnh với đặc điểm tổng thể, cùng với những dấu hiệu chi tiết nó, được đồng nhất hiện tại với quá khứ, bấy giờ ý thức về tự ngã mới xuất hiện, với ý thức rằng "Ta đã tồn tại, ta đang tồn tại và ta sẽ tồn tại". Phán đoán rằng "Ta tồn tại" là độc thoại của ý thức, là ý ngôn. Đồng nhất "Ta đang tồn tại" với "Ta đã tồn tại" là hoạt động của niệm (smṛti) hay ký ức. Niệm được tăng cường trong nhiều chu kỳ của nhận thức, và cũng trải qua lộ trình của thời gian phát triển cơ cấu thân tâm. Quá trình phát triển này không diễn ra ngoài môi trường tồn tại, con người với những quan hệ, giao tiếp xã hội, bấy giờ mới hình thành một khái niệm về tự ngã mà Phật đặt cho tên gọi là *Satkāya-dṛṣṭi*, Hữu thân kiến, kinh nghiệm tích lũy về một tự ngã, tự khẳng định: Ta đã như vậy, đang như vậy, sẽ như vậy. Nói chung, đó là khẳng định vị trí ta là ai trong xã hội. Cái ta này là nguyên nhân của mọi tai biến trong xã hội. Như Lão Tử đã có thể nói: "Ta có họa lớn, vì ta có thân. Nếu ta không có thân, ta có họa gì?"³⁰

2. Quá trình huân tập tự ngã: Ba loại tập khí

Khi một tín hiệu được *tướng* nắm bắt, ý thức và ghi nhận nó bằng một ký hiệu đặc biệt, và A-tỳ-đàm gọi ký hiệu đó là ý ngôn (*manojalpa*). Cũng như một chuỗi âm thanh biểu nghĩa một từ, và từ ấy chỉ thị cho một tồn tại vật thể hay sự thể. Một thanh là một tín hiệu được bắt nắm, và được ghi nhận với một tín hiệu và được in dấu vào tâm thức. Chuỗi âm thanh liên tiếp nối kết nhau, nếu hiểu nó trong phạm trù thời gian, hoặc chồng lên nhau nếu đặt trong phạm trù không gian, để biểu diễn một từ chỉ thị một vật; chuỗi nối kết này diễn ra tương tự như quá trình xông hương, hay xông khói. Hương được xông liên tục trong một thời gian nhất định cho đến khi dù cây hương đã tàn, mùi hương của nó vẫn còn; nó bám vào những vật thể chung quanh trong một thời gian dài tùy theo quá trình xông ướp. Thí dụ vẫn chỉ có giá trị trong phạm vi thí dụ, nó không diễn hết ý nghĩa các tín hiệu được mã hóa thành ý ngôn ghi dấu ấn vào tâm thức. Dấu ấn được ghi trong thức, tiêu chí của nó là tồn tại ngoại giới.

Kể từ vô thủy, tùy theo cộng nghiệp, thức gá sinh vào phương vực và thời gian khác biệt, tín hiệu được huân tập, hay nói cách khác, được mã hóa với ký hiệu bởi ý ngôn bất đồng. Từ loài người cho đến các loài động vật, do cộng nghiệp của chúng, thức của chúng có thủ tục ghi dấu ấn ký hiệu khác nhau và do đó nhận dạng mọi tồn tại cũng khác nhau, và cũng để quan hệ với với nhau trong cộng đồng cộng nghiệp.

Quá trình ghi dấu bởi ý ngôn được gọi là quá trình huân tập. Khi ký hiệu được ghi thành dấu ấn, dấu ấn ấy không phải là tín hiệu thụ động được lên vạch để thông tin. Nó là dạng công năng đặc thù, như công năng trong hạt giống khi được gieo xuống

³⁰ 吾有大患，及吾有身；及吾無身，吾有何患。《老子·十三章》

lòng đất, nếu hội đủ điều kiện đất, nước, phân bón các thứ sẽ nảy mầm. Dấu ấn được lưu trữ là những kinh nghiệm đã từng trải qua, được tích lũy thành năng lượng tiềm tàng như nguồn điện tiềm thể trong tế bào não, nó được gọi tên tượng hình là hạt giống (*bija*: chủng tử). Loại công năng đặc thù này được gọi là danh ngôn tập khí. *Thành duy thức* nói về danh ngôn này như sau:

Danh ngôn tập khí (*jalpavāsanā = abhilāpavāsanā*): Chủng tử trực tiếp của từng pháp hữu vi cá biệt. Danh ngôn có hai: Một, danh ngôn biểu nghĩa, đó là sự sai biệt của âm thanh chuyển tải ý nghĩa. Hai, danh ngôn hiển cảnh, tức tâm, tâm sở pháp nhận thức đối tượng cá biệt. Tùy theo hai danh ngôn mà chủng tử được huân tập thành để làm nhân duyên cho từng pháp hữu vi cá biệt.

Bất cứ tồn tại nào mà *thức* có thể nhận thức, tồn tại ấy xuất hiện cho *thức* với ký hiệu là tên gọi (*danh ngôn*). Bằng vào tên gọi này, *thức* tiếp thu nhiều loại đối tượng khác nhau với ký hiệu hay tên gọi khác nhau. Danh ngôn như là tín hiệu thông tin để giao tiếp lẫn nhau trong một dòng tồn tại, tùy theo giới loại, đó là chuỗi âm thanh nối kết thành một tín hiệu, gọi là một từ biểu thị một vật thể hay sự thể. Các loài vật thấp hơn loài người vẫn có những tín hiệu đặc thù qua âm thanh để thông tri cho nhau những thông tin cần thiết. Đó là loại mà *Thánh duy thức* gọi là danh ngôn biểu nghĩa.

Về loại được gọi là danh ngôn hiển cảnh, vì nó soi sáng đối tượng cho nhận thức. Các thức, mắt, tai v.v., khi nắm bắt đối tượng cá biệt của nó; đối tượng này được mã hóa tức huân tập thành công năng của chủng tử để được lưu trữ.

Danh ngôn được huân tập thành tập khí (*vāsanā*), công năng được lưu trữ. Như quá trình xông khói, được xông nhiều lần, khói lần lượt đóng dày lên vách. Sắc được huân tập bởi mắt, hoặc đáng yêu, hoặc đáng ghét; tiếng được huân tập bởi tai, hoặc đáng yêu hoặc đáng ghét. Sắc, và tiếng được huân tập thành công năng cùng với cảm thọ hoặc lạc hoặc khổ, hoặc yêu hoặc ghét. Như vách tường, hay những vật có khả năng hấp thụ hương và khói, được xông thơm hay xông thối; thường xuyên được xông hương hay xông thối, càng lúc nồng độ của mùi ngửi càng tăng, cho đến khi không còn vật xông, mà vật hấp thụ mùi xông vẫn phát sinh khả năng yêu hay ghét nơi người đến tiếp xúc. Khi hội đủ điều kiện, danh ngôn ấy hiện hành cùng với tâm thức yêu ghét. Tào Tháo chỉ nói tên từ "quả mai" (quả chanh) mà cả đoàn quân rỏ dãi, hết khát. Đây là công năng của danh ngôn được huân tập khi hiện hành.

Một con chó mới sinh, tất không có tên gọi gì. Chủ gọi nó là con Tu-đi. Cả nhà cũng gọi nó Tu-đi, và mọi người đều gọi như vậy. Thoạt đầu, nó đứng dưng với tên gọi ấy. Nhưng với thời gian, cũng chẳng bao lâu, khi nghe chủ gọi Tu-đi, nó vui vẻ ngoắt đuôi chạy đến. Nó tự nhận ra nó trong tên gọi. Danh ngôn đã hình thành trong con chó một ấn tượng tự ngã. Con người chắc cũng thế thôi. Con người không chỉ có tên gọi khai sinh, mà còn nhiều danh hiệu, tức hiệu làm nên tự ngã của nó trong nhiều địa vị khác nhau trong xã hội. Đây là từ danh ngôn tập khí chuyển biến thành ngã chấp tập khí.

Thành duy thức giải thích ngã chấp tập khí, nói rằng:

Ngã chấp tập khí (*ātmadṛṣṭivāsanā*), đó là chủng tử của ngã và ngã sở được chấp thủ một cách bất thực. Ngã chấp có hai: 1. Câu sinh ngã chấp, loại kiến chấp về ngã và ngã sở bị đoạn trừ bởi tu đạo; 2. Phân biệt ngã chấp, loại kiến chấp ngã, ngã sở bị đoạn trừ bởi kiến đạo.

Trong đó, Phân biệt ngã chấp, loại ý thức về tự ngã được tác thành dưới ảnh hưởng của gia đình, giáo dục, truyền thống tín ngưỡng, tôn giáo, văn hóa, xã hội. Câu sinh ngã chấp, loại tự ngã vô thức, sinh vào chủng loại nào, nó kinh nghiệm theo bản năng của chủng loại ấy, không do ảnh hưởng từ bên ngoài các thứ.

Với ý thức về tự ngã đã định hình, trong quá khứ "ta đã như thế", và nếu cái ta ấy không mấy tốt đẹp thì hãy dẫu nó đi. Trong tương lai "ta sẽ như thế", và nếu với một ngày mai đến tối nó ưu sầu có khi tuyệt vọng mà thất cố; và trái lại, nếu một tương lai hứa hẹn rực rỡ như cô bé bán sữa, nó sẽ nhảy nhót. Những ý thức về cái "ta" không chỉ giới hạn trong đời này. Đời sau "ta sẽ như vậy", và theo tín ngưỡng mà nó nhiệt tình tin tưởng về một thiên đường vĩnh cửu không phải chịu những vui buồn tế toái trong cõi đời này, nó sẽ làm những điều mà kinh điển của tôn giáo nó tin chỉ dạy phải làm để được như ước nguyện. Với những cái ta xuất hiện trong các thời gian và phương vực khác nhau như vậy, vì mục đích cho đời này cho cả đời sau, và nhiều đời sau nữa, con người sẽ làm những điều mà nó tin tưởng kết quả sẽ tốt đẹp. Và như vậy, nó sẽ tạo tác những nghiệp hoặc thiện hoặc bất thiện. Nghiệp được tạo tác, và được tích lũy, sẽ dẫn đến đời sau, như nguyện hay không như nguyện tùy theo nghiệp thiện hay bất thiện mà nó làm trong đời này.

Như vậy, từ ngã chấp tập khí, được thường xuyên huân tập từ những ảnh hưởng xã hội, truyền thống, giáo dục, tôn giáo v.v... tất cả được tích lũy thành Hữu chi tập khí (*bhavāṅgavāsana*).

Hữu chi, là chi thứ 10 trong 12 chi duyên khởi. Đó là nghiệp được tích lũy thành công năng dẫn đến tái sinh trong các đời sau.

3. Chủng tử - Chuỗi tương tục

Mọi người đều biết rằng khi ngủ ý thức không hoạt động, nhất là khi ngủ say không chiêm bao. Con người mà không có ý thức, hay nói đúng hơn, mất ý thức, nếu không phải là chết thì cũng bất tỉnh nhân sự. Nhưng, thực tế, ta vẫn sống. Cái gì duy trì sự sống? Câu trả lời hầu như nhất trí trong các văn minh cổ đại, và cho đến một phần lớn cận đại, nếu không nói là cho đến hiện đại, đó là linh hồn. Có nhiều ấn tượng khác nhau về linh hồn, nhưng điểm chung, nó là một cái gì đó ở trong thân nhưng không đồng nhất với thân. Với người tin tưởng có đời sau, linh hồn sau khi lìa khỏi xác sẽ đến một nơi khác. Với người tin tưởng duy vật, linh hồn tồn tại cùng với thân. Khi thân này hoại, linh hồn cũng hoại.

Thời Phật, nhiều nhóm tôn giáo thường đến tham khảo ý kiến hoặc tranh luận vấn đề: Hồn và xác, là một hay là khác? Với một số, cái mà nơi khác gọi là hồn, họ gọi là *jīva*, Hán dịch là *mạng giả*. Nghĩa là sao? *jīvatīti jīvaḥ*, nó sống, nên nó là *cái đang sống*, tức thân được thấy là đang sống vì trong nó có cái đang sống. Một số khác, đến hỏi Phật: "Ta" tồn tại hay không tồn tại? Cái mà nơi khác gọi là hồn hay *jīva*, đây gọi là *ātman*: ta hay tự ngã. Đức Phật phủ nhận tồn tại của cả *jīva* và *ātman*. Nhưng giáo thuyết của Ngài không được liệt vào nhóm theo chủ nghĩa duy vật: chết là hết. Có một nguyên lý tồn tại mà không phải hồn *jīva* hay *ātman*, nguyên lý đó nói: có nghiệp, có dị thực của nghiệp, nhưng không có tác giả và thọ giả. Nói cách khác, có hành vi thiện hay bất thiện và có kết quả khổ hay lạc của những hành vi này trong đời này và trong nhiều đời sau, nhưng không có con người làm, không có con người chịu. Đây là một nguyên lý cực kỳ nghịch lý. Các đệ tử Phật tin lời Phật dạy, mặc dù vẫn ghi nhớ lời cảnh giác:

"đừng vội tin những gì..." Trong lịch sử phát triển tư tưởng Phật học trên 1500 năm trên đất Ấn, và hơn 2000 năm ngoài đất Ấn, những người tin Phật, và cả những người không tin Phật, không ngưng tìm kiếm giải đáp cho nguyên lý cực kỳ nghịch lý này.

Trên đất Ấn, sau khi Phật nhập Niết-bàn khoảng trên dưới 300 năm, xuất hiện một số bộ phái lập thuyết *pudgalavāda*, đào sâu trong những lời Phật dạy để tìm ra một nguyên lý giải đáp nghịch lý. Họ không gọi thuyết của mình là *ātmavāda*, mà là *pudgalavāda*. *Ātman* được quan niệm, trong tri thức thường nghiệm cho đến tư duy triết học, là một thực thể tồn tại nhất thể, bất biến, vĩnh hằng. *Pudgala* cũng là một hợp thể năm uẩn những tồn tại không lệ thuộc năm uẩn. Trong ngữ pháp, *pudgala* chỉ cho ba nhân xưng: thứ nhất, thứ hai và thứ ba. Khi Phật nói: *ahampi hi, ambatṭha, evaṃ vadāmi*, này Amabṭṭha, Ta cũng nói như vậy..." Phật thừa nhận *pudgala* tồn tại như thực thể quy ước. Nơi khác, Phật cũng nói: *ekapuggalo, bhikkhave, loke uppajjamāno ... katamo ekapuggalo? tathāgato araham sammāsambuddho*: này các Tỳ-kheo, một con người khi mà xuất hiện trong thế gian ... Con người đó là ai? Là Như Lai, vị A-la-hán, Chánh đẳng giác...Đức Phật cũng tự nhận là một *pudgala*, một nhân vật, một nhân cách, một con người. Và nơi khác nữa, Phật nói: *katamo ca, bhikkhave, bhāro? pañcupādānakkhandhā tissa vacanīyam.... katamo ca, bhikkhave, bhārahāro...* Này các Tỳ-kheo, gánh nặng là gì? Năm uẩn. Mang gánh nặng là ai? Con người.

Thừa nhận sự tồn tại của *pudgala* là giải đáp cho nghịch lý. Phật nói không tác giả và thọ giả, có nghĩa là không tồn tại một tự ngã nhất thể bất biến từ đời này sang đời khác. Nhưng tồn tại một *pudgala*. Với năm uẩn là con người, nó tồn tại với tất cả yếu tính và đặc điểm của một con người. Nếu là chư thiên, là bàng sinh, là quỷ thú, *pudgala* biến đổi tùy loại.

Vì sao cần phải thiết lập nguyên lý tồn tại như *pudgala*? Vì sáu thức khi hội đủ nhân duyên thì nó xuất hiện, khi không đủ, nó không xuất hiện. Nếu không tồn tại một *pudgala*, những khi ấy thân này phải xem như đã chết, không còn sự sống. Thêm nữa, phái Độc tử bộ nói: "Trong tất cả các pháp, ngoài bổ-đặc-già-la (*pudgala*), không có pháp nào có thể lưu chuyển từ đời này sang đời khác."³¹

Vả lại, nếu không tồn tại một *pudgala*, ai lưu chuyển sinh tử? Ai ghi nhớ kinh nghiệm đã từng trải?

Thế Thân tường thuật lập luận của Độc tử bộ như sau:

Nếu thực sự không có bổ-đặc-già-la (*pudgala*), vậy hãy nói, ai lưu chuyển sinh tử? Không thể nói sinh tử tự nó lưu chuyển. Vả, Thế Tôn đã nói: "Chúng sinh bị vô minh phủ kín, lang thang luân hồi." – *Pudgala* luân hồi như thế nào? Xả uẩn này và nhận uẩn khác. Tiền đề này được nói ở trên. Như lửa tuy sát-na nhưng do chuỗi liên tục của nó mà nói là nó di chuyển. Cũng vậy, do chấp thủ bởi ái, uẩn tụ tập, gọi là chúng sinh, đó gọi là lưu chuyển. Nếu duy chỉ có uẩn, vì sao Thế Tôn nói điều này: "Thuở xưa, Ta đã từng là vị Tôn sư có tên là Netra. Vị ấy nay chính là Ta" – Vì sao không thể nói được như vậy? – Vì uẩn trước sau khác biệt. – Vây, bổ-đặc-già-la (*pudgala*) là gì? – Ta trước kia và ta bây giờ hẳn phải là thường, vì vậy nói: "Vị ấy nay chính là Ta", cho thấy đồng nhất một tương tục. Cũng như nói, ngọn lửa đang cháy này cũng chính là ngọn lửa đã cháy.³²

³¹ Khuy Cơ, *Dị bộ tông luân luận số*, CBETA, X53n0844_p0586c12.

³² *Kośa, Pradhan*, 471.24-472.15. Huyền Trang, phẩm "Phá ngã", Câu-xá 30, tr. 156c2-25.

Lập luận của bộ này là dẫn thí dụ bằng đám lửa cháy lan trong một cánh rừng. Ngọn lửa khi đốt cháy hết đám cỏ này, nó lan sang đám cỏ khác. Đám cỏ này và đám cỏ khác thí dụ cho uẩn đời trước và uẩn đời này không phải đồng nhất. Nhưng, lửa đốt cháy đám cỏ này và đám cỏ kia là một. Thí dụ này thay vì dẫn đến một *pudgala* không thường hằng, vô tình dẫn đến ý tưởng nó cũng thường hằng và nhất thể như *ātman*. Vì vậy, Thế Thân đã phản chứng: Nếu vậy, nói một cách đúng đắn, duy chỉ Phật mới thấy cái *ātman* thường hằng ấy. Nghĩa là, với thí dụ mà Độc tử bộ dẫn chứng, duy chỉ con mắt Phật mới thấy ngọn lửa thiêu đám cỏ này và ngọn lửa thiêu đám cỏ kia là một. Kinh nghiệm thường thức cũng cho thấy, nếu hai đám cỏ có độ khô khác nhau, nhất định độ cháy và độ nóng của hai ngọn lửa cũng khác nhau, chứng tỏ cả hai không phải đồng nhất thể.

Thế Thân, đồng với quan điểm của Kinh bộ, và cùng của Hữu bộ, không có sự di chuyển của mọi thực thể tồn tại.³³ Khi người ta châm lửa từ bó đuốc này sang bó đuốc khác, không phải chỉ một ngọn lửa duy nhất từ chỗ này nhảy sang chỗ kia. Trong mọi vật thể đều có đủ bốn đại. Khi ngọn lửa từ bó đuốc này châm vào bó đuốc kia, nó không nhảy, mà do lực tương tác của tăng thượng duyên, hỏa đại từ bó đuốc này kích thích hỏa đại trong bó đuốc kia, do hỏa đại trong bó đuốc kia tăng thịnh nên nó được thấy là bốc cháy.³⁴ Nếu Độc tử giải thích như Thế Thân, chủ trương *pudgala* của Độc tử bộ không thể đồng nhất với *ātman* của các phái Upaniṣad.

Có thể kết luận ở đây rằng, chủ trương tồn tại *pudgala* của Độc tử bộ sai lầm trong luận lý chứ không hẳn sai lầm trong quan điểm. Chính Thế Thân, ngay trong phần mở đầu, sau khi giới thiệu chủ trương *pudgala* tồn tại, liền đặt vấn đề: *pudgala* ấy, tồn tại như là thực hữu, hay như là giả hữu (*kiṃ cedam dravyata iti kiṃ vā prajñaptitaḥ*)? [...] Nếu là giả hữu thì sao? – Chúng tôi cũng nói như vậy (*atha prajñaptitaḥ? vāyam api evam brīmah*).

Giả hữu có hai: giả hữu như một căn nhà, một đoàn quân; hoặc giả hữu như lông rùa, sừng thỏ. Ngôi nhà, thực chất không có, mà chỉ là tụ tập của một đồng vật liệu xây dựng. Cũng vậy, không có thực một đoàn quân, mà chỉ là tụ tập của nhiều binh lính. Cái mà người ta thấy, đó là một đồng vật liệu tụ tập theo một hình dáng đặc biệt mà người gọi tên là nhà. Nhà chỉ là một khái niệm thông tin (*prajñapti*), báo cho biết ở đó có cái gọi là nhà có thể tránh mưa tránh nắng. Dù sao người ta vẫn có thông tin cho biết ở đó có một cái nhà có thể tìm đến. Nhưng không thể có thông tin gì cho biết ở đâu đó có con thỏ có sừng, có con rùa có lông, để đến đó mà tìm lông rùa sừng thỏ. Pudgala tồn tại giả hữu như một ngôi nhà, như một đoàn quân; *ātman* tồn tại giả hữu như lông rùa sừng thỏ.

Một số Sớ thích gia quy kết thuyết *pudgalavāda* là một thứ ngoại đạo trá hình, bám vào Phật pháp để khuếch trương giáo nghĩa. Chúng ta cũng nên cải chính. Các vị chủ trương *pudgala-vāda* như Độc tử bộ không phải những nhóm ngoại đạo trá hình; chân chính là những đệ tử của Phật. Thuyết *pudgalavāda* đáng lý có thể lý giải được một phần nguyên lý nghịch lý "có tác nghiệp, có thọ báo, nhưng không có tác giả, không có thọ giả. Họ sai lầm trong luận lý, nhưng không lạc hướng trong ý hướng. Nói

³³ *Kośa, Pradhan*, 471.24-472.15. Huyền Trang, phẩm "Phá ngã", Câu-xá 30, tr. 156c2-25.

³⁴ *Tạp A-hàm* 18, T2 tr. 129a1: "Tì-kheo thiên tứ, đắc thần thông lực, tự tại như ý, muốn biến cây khô thành vàng, ngay tức thời nó biến thành vàng không khác. Và các vật khác cũng vậy, đều biến thành không khác. Vì sao? Vì cây khô kia có đủ các giới."

pudgala tồn tại không phải tách ngoài các uẩn, cũng không phải chính nó là các uẩn, nhưng không thể cho nó một nội dung, thì cũng không thể xác định được nó là gì.

Nếu tin tưởng có một linh hồn như là tự ngã thường hằng nhất thể bất biến tồn tại trong thân này, như ông chủ ngụ trong một ngôi nhà, và tất nhiên nhu cầu sinh hoạt và tồn tại đều được cất chứa trong ngôi nhà ấy, cũng vậy, mọi hành vi thiện ác được làm bởi thân mà linh hồn chỉ là ông chủ ra lệnh. Khi thân này rã, những hành vi dấu ẩn trong thân cũng rã theo, như ngôi nhà bị hủy, mọi thứ trong đó cũng bị hủy theo, ông chủ ra đi không thể mang theo được gì, đời sống vui hay khổ của ông từ đó sẽ tùy thuộc những người khác; cũng như linh hồn của người sau khi chết, báo ứng thiện ác sẽ do một đấng Chí Tôn tuyệt đối nhân hậu và công chính phán xét mà thưởng phạt. Nếu tìm thấy trong khái niệm *pudgala* một nội dung gì, thì nội dung đó như thế nào?

Trước hết, chúng ta lặp lại vấn đề ký ức đã có đề cập trên kia. Khi nói, "Tôi nhớ lại...", nếu không tồn tại một cái tôi *pudgala*, cái gì nhớ? "Ai nhớ" chưa phải là vấn đề, mà là nội dung của cái được nhớ đó là gì? Sắc mà tôi thấy, nó biến mất thành quá khứ khi tôi không nhìn đến nó. Cái gì tồn tại để ghi nhớ cho hồi ức về sau? Tất nhiên nó không thể bám vào cái tôi-*pudgala*, hay *ātman*, hay cái gì tương tự như linh hồn. Thế Thân, trong thiên thuyết minh *Pudgala, Câu-xá luận*, nói về nội dung đó: Cái được thấy, được nghe, sau khi xúc chạm với căn, chúng diệt thành quá khứ. Căn và cảnh tiếp xúc, không phải như ta đặt viên sỏi vào trong bát. Chúng tiếp xúc là do lực tương tác của hai vật thể. Chính lực tương tác ấy, khi cảnh đến với căn, do lực tương tác căn biến thái theo hậu quả tăng ích hay tổn hại. Cùng lúc thức phát sinh để ghi nhận kinh nghiệm lợi hay hại ấy. Cái biến mất là sắc được biết ấy, và cái tồn tại là công năng phát sinh từ lực tương tác. Công năng này được gọi hình như là hạt giống, vì nó sẽ cho quả trong tương lai. Nó tồn tại trong trạng thái sinh diệt liên tục, tạo thành dòng chảy gọi là chuỗi tương tục chuyển biến sai biệt (*santāna-pariṇāma-viśeṣa*). Cái này diệt, là duyên cho cái sau sinh; sinh diệt liên tục không gián đoạn, tạo thành chuỗi tương tục. Cái xuất hiện sau khác biệt với cái trước; cái trước diệt tức biến thái, biến chuyển, để thành cái sau. Chuỗi tương tục biến chuyển là quá trình hủy thể liên tục. Như khi hạt giống được gieo xuống đất, nó tự hủy và công năng của nó biến chuyển để thành cái khác, do đó xuất hiện mầm, chồi các thứ cho đến cành lá. Đó là quá trình tích lũy kinh nghiệm từ những gì đã từng thấy, từng nghe, thành ký ức.³⁵

Quá trình tích lũy ký ức để về sau truy ức này cũng đồng một lý với quá trình tích lũy nghiệp để về sau cho quả.

Các công năng chủng tử này tồn tại trong ý giới (*manodhātu*), và dòng chảy tương tục chuyển biến sai biệt của nó tạo thành dòng tương tục của tâm quá khứ. Như từng giọt nước rỏ xuống liên tục, nối tiếp nhau, để tạo thành dòng chảy của con suối hay dòng sông. Do vì là phần tử trong ý giới nên nó cũng được gọi là tùy giới (*anudhātu*). Ở đây, giới là tên gọi khác của chủng tử. Chuỗi tương tục sai biệt của nó cũng gọi là tâm sai biệt (*cittaviśeṣa*).

Bản chất của loại công năng này, Hữu bộ nói là sắc pháp, đó là vô biểu nghiệp phát sinh từ biểu nghiệp của thân và ngữ. Nó là công năng phòng hộ, cũng là công năng của phước tăng trưởng, và công năng trong nhiều hiệu quả của nghiệp được tạo tác.

³⁵ *Kośa, Pradhan*, 472.16-20. *Câu-xá* 30, tr. 156c26-157b7.

Để chứng minh thể của nghiệp có thuộc tính sắc, *Tì-bà-sa* dẫn lời Phật: "Với thiện gia nam tử, hay thiện gia nữ nhân, có tịnh tín, mà thành tựu bảy cơ sở phước nghiệp hữu y này, phước tăng trưởng thường trực liên tục ngày đêm, dù khi đi hay đứng, ngủ hay thức. Phước nghiệp sự vô y cũng vậy".

Từ dẫn chứng này, Hữu bộ nói: "Ngoại trừ vô biểu nghiệp, nếu khi khởi tâm khác³⁶ hay vô tâm, y vào pháp nào mà nói phước nghiệp tăng trưởng?"³⁷

Thế Thân, theo quan điểm của Kinh bộ, trả lời:

Điều này được các vị tiền bối³⁸ giải thích như sau. Đây là pháp tánh tự nhiên³⁹: thí chủ như vậy như vậy bố thí tài vật, người nhận như vậy như vậy thọ dụng. Do bởi sự đặc thù của phẩm chất⁴⁰, và đặc thù của ích lợi⁴¹, dù khi thí chủ có tâm nghĩ đến việc khác, nhưng chuỗi tương tục, được huân tập bởi tư (*cetanā*), ý chí bố thí duyên đến đối tượng kia, đạt đến điểm đặc thù vi tế trong quá trình biến thái⁴², do bởi đó mà trong vị lai chúng có thể làm nảy sinh kết quả càng nhiều hơn.⁴³

Về hiệu lực phòng hộ của giới, theo Hữu bộ, đây là lực phản xạ tự nhiên của người đắc giới, không đợi có sự can thiệp của ý chí. Sự can thiệp của ý chí là khả năng quyết định phá giới. Khi bị kích thích, do bởi cường độ của tham, sân, hoặc si, ý chí có khả năng chịu khuất phục, nhưng do được phòng hộ bởi giới, ý chí không tự do quyết định vi phạm. Như ông vua ngự trong tử cấm thành, khi có kẻ thù tấn công, lực chiến đấu phòng hộ là tướng tá và quân binh, vua có thể nghĩ đến cuộc chiến đang diễn ra, hoặc cũng có thể vui đùa với thuộc hạ. Cho đến khi lực lượng phòng hộ này mất sức kháng cự, bấy giờ quyết định đầu hàng hay tự thân chiến đấu hoàn toàn tùy thuộc vua. Tâm cũng vậy. Do nghi thức thọ giới, từ thân biểu và ngữ biểu của người thọ, trong thân tâm người ấy phát sinh một loại vô biểu sắc là thể của giới.

Thế Thân bác bỏ lập luận này. Đồng ý với Kinh bộ, Thế Thân nói: "Bằng vào ý chí (*cetanā*), trước tiên lập nên quy ước⁴⁴, do đó mà có sự ước thúc; rồi chính ý chí ước thúc ấy phòng hộ⁴⁵ thân và ngữ, vì nghiệp bị ngăn chặn."

Đối với Hữu bộ, nghi thức thọ giới quy định, trong lúc thọ giới, thân của người thọ cần làm những gì, ngữ cần nói những điều gì. Nghi thức này nhằm kích hoạt tâm lý, sẵn sàng phát sinh lực phòng hộ là vô biểu sắc. Kinh bộ bác bỏ nghi thức có tính hình thức. Vấn đề quan trọng là làm phát sinh sức mạnh của tâm sở tư. Người phát tâm thọ giới, với tâm tư tha thiết chí thành, từ đó làm phát sinh chuỗi tương tục của tư, mà nội dung của nó là công năng chủng tử, chứ không phải sắc vô biểu.

³⁶ *antareṇa anyamanaso*, 餘心 dư tâm: đã đắc thiện vô biểu (đắc giới chẳng hạn), nhưng cũng có khi khởi nhiễm tâm, hay vô ký tâm. Phước này thuộc tâm thiện. Cũng có khi thí chủ khởi tâm bất thiện hay vô ký, phước làm sao tồn tại?

³⁷ Dẫn bởi Câu-xá iv, Việt dịch tập III

³⁸ *pūrvācāryā*, Ht. 先軌範師 tiên quỹ phạm sư; các luận sư tiền bối trong Kinh bộ.

³⁹ *dharmatā hi eṣā*, Vyākhyā: đó là năng lực của các pháp kể từ vô thủy (*dharmānām anādikālikā śaktiḥ*).

⁴⁰ *guṇaviśeṣa*; Vyākhyā: đặc thù của phẩm chất như thiền, vô lượng tâm v.v.

⁴¹ *anugrahaviśeṣa*, đặc thù của lợi ích như sức khỏe, dung sắc của thân thể.

⁴² *saṃtatayaḥ sūkṣmaṃ pariṇāmaviśeṣa*: tương tục chuyển biến sai biệt vi tế

⁴³ Câu-xá, dẫn trên.

⁴⁴ *vidhipūrvam kṛtvā*: quy ước hay nghi thức thọ giới (*śīlagrahaṇa*) trong đó quy định thân phải làm những gì, ngữ phải nói những gì

⁴⁵ *saṃvṛṇoti*, "nó phòng hộ", từ phát sinh của nó là *saṃvara*, mà Ht. dịch là "luật nghi". Do đó, để chỉ rõ ý nghĩa phòng hộ tức luật nghi, Ht. thêm: "Căn cứ theo đây mà lập biệt giải thoát *luật nghi* (*prātimokṣa-saṃvara*)."

Nói gọn, cái tồn tại là chuỗi vi tế tương tục. Hay nói cách khác, một dòng chảy liên tục cực kỳ vi tế mà nhìn vào đó người này có thể thấy đó là một loại sắc vô kiến vô đối, người khác nhìn thấy nó không gì khác hơn chính là dòng tương tục của tư. Vô biểu sắc thuộc sắc uẩn; tư thuộc hành uẩn. Khi thân này tan rã, có nghĩa là năm uẩn này tan rã, chuỗi tương tục làm sao dịch chuyển từ thân này sang thân khác? Mặt khác, đức Phật chỉ đề cập đến sáu thức; chúng y chỉ thân này mà tồn tại vì thức khuyết duyên là căn thì không thể xuất hiện, như câu kinh thường gặp: "Do duyên đến các sắc và mắt, thức con mắt xuất hiện ... cho đến ý thức cũng vậy." Và như chúng ta đã biết, theo quan điểm Hữu bộ, thức nào diệt thành quá khứ vô gián thì thức ấy là ý căn. Như vậy, phải tồn tại một cái gì đó không phải là tự ngã nhưng có thể ôm cả khối nghiệp từ đời này sang đời khác. Cái đó trước hết tìm thấy trong bộ ba mà Phật cũng thường nhắc đến: tâm-ý-thức (*citta-manas-vijñāna*). Trong đó, tâm được định nghĩa: "Nó tích lũy, nên nó được gọi là tâm."⁴⁶ Tích, nó tích lũy cái gì? Nghiệp thiện và bất thiện.⁴⁷

Tâm-ý-thức nhất thể, quả vậy, và như vậy chỉ có sáu thức. Các nhà Duy thức tất nhiên cũng thấy như vậy, nhưng các Ngài lại phân nó thành ba tầng, và do đó theo phân công tác dụng mà thành tám thức. Trong đó chuỗi vi tế tương tục kia chính là tâm, nơi tích lũy nghiệp thiện và bất thiện.

Từ định nghĩa tâm là gì và ba tầng tâm thức, các nhà Duy thức nhanh chóng tìm thấy mật ý mà Phật đã nói về tên gọi có thể mô tả hoàn hảo cho thể tính và tác dụng của tâm này: *ālaya* (a-lại-da). Từ này được tìm thấy trong chính kinh Tạng Thanh văn. Cụ thể, luận *Nhiếp Đại thừa* dẫn: Trong kinh *Tăng nhất* của Thuyết nhất hữu bộ cũng mật ý nói đến thức này với tên gọi là a-lại-da. Kinh nói: "yêu a-lại-da, vui a-lại-da, mừng a-lại-da, thích a-lại-da."⁴⁸

Chứng minh được sự tồn tại của thức a-lại-da, các nhà Duy thức hy vọng giải quyết được vấn đề nghiệp-dị thực và chủ thể luân hồi. Đại thừa thành nghiệp luận, được viết bởi Thế Thân, và cũng có thể đọc được trong phần văn bản ở đoạn sau cho thấy điều này. Nhưng điều này không hẳn vậy. Nguyệt Xứng (*Candrakīrti*), truyền nhân của Trung luận tích cực phê phán hy vọng này trong *Nhập Trung luận* (*Madhyamakāvatāra*). Ở đây chúng ta không nghiên cứu về những nguyên nhân nào dẫn đến sự bất đồng

⁴⁶ Kośaiv. k.34 (Pradhan 6.22) *cittaṃ mano 'tha vijñānam ekārthaṃ cinoṭīti cittam | manuta iti manaḥ | vijñānātīti vijñānam* | Tâm, ý và thức nhất thể. Nó tích tập nên nó là tâm. Nó tư duy nên nói là ý. Nó nhận thức nên nói là thức. Huyền Trang, Câu-xá quyền 4, T29n1558, tr. 21c20. 集起故名心

⁴⁷ Vyākhyā: *kuśalam akuśalam vā cinoṭīty arthaḥ/nairuktena vidhinaivam siddham/*

⁴⁸ Đoạn văn Pali tương đương, Dīgha ii. 35, Majjhima i. 167; Saṃyutta 1. 136: *adhigato kho myāyaṃ dhammo gambhīro duddaso duranubodho santo paṇīto atakkāvacaro nipuṇo paṇḍitavedanīyo. ālayarāmā kho panāyaṃ pajā ālayaratā ālayasammuditā. ālayarāmā kho panāyaṃ pajā ālayaratāya ālayasammuditāya duddasaṃ idam thānaṃ yadidaṃ- idappaccayatā paṭiccasamuppādo*, "Pháp mà Ta đã chứng đắc này thật sâu thẳm, khó thấy, khó biết, là pháp tịch tĩnh, vi diệu, siêu việt tư duy tư biện, thâm áo, duy chỉ bậc trí mới cảm nghiệm được. Còn chúng sinh này yêu thích sở tàng, ham muốn sở tàng, vui đắm sở tàng, hoan hỷ sở tàng. Vì vậy, pháp này thật sự khó thấy đối với chúng: đó là, y tha duyên tính duyên khởi pháp. Trong đây, từ *ālaya*, theo định nghĩa Từ điển Pali-Anh của PTS: *chỗ (chìm) đậu; chỗ cư trú, cái nhà*; nghĩa rộng; *sự chấp trước, sự ham muốn, dục vọng*. Các cụm từ *ālayarāmā ālayaratā ālayasammuditā*, Huyền Trang dịch: *ái a-lại-da, lạc a-lại-da, hỷ a-lại-da. Hân-a-lại-da* trong bản Hán không có trong Pali. Các đoạn kinh liên hệ tương đương Pali không có các cụm từ này: *Trường A-hàm 1* (tr. 8b15), *Trung A-hàm 56* (tr. 777a19) *Tăng nhất 10* (tr. 593a24), *ibid. 14* (tr. 618a27). Cf. *Tứ phần luật 31* (T22n1428, tr. 786c2): 眾生異見異忍異欲異命 依於異見樂於櫟窟眾生 以是樂於櫟窟故 於緣起法甚深難. Chúng này do kiến chấp dị biệt, tín nhãn dị biệt, xu hướng dị biệt; do kiến chấp dị biệt nên ham thích nơi hang ổ. Chúng sinh vì ham thích nơi hang ổ nên khó có thể hiểu nổi pháp duyên khởi sâu xa này. Trong Hán dịch này, từ *ālaya* được dịch là *sào quật* 櫟窟, hang ổ. Cf. *Thành Duy thức*, Tuệ Sỹ dịch, chương II, cht. 46. Xem: Tuệ Sỹ, *Tổng Quan Về Nghiệp*; Phụ lục văn bản, *Đại thừa thành nghiệp luận*.

quan điểm này. Chỉ có thể nói đơn giản, hoặc giả do điểm đứng khác nhau khi quan sát cùng một thực tại: thể tính luận và tâm lý luận, mặc dù cả hai cùng lập cước trên duyên khởi luận. Thế nhưng, chính các nhà Duy thức cũng đã cảm thấy được vấn đề này nên đã dẫn Kinh *Đại thừa Giải thâm mật*, kệ tụng như vầy:

*Thức a-đà-na cực kỳ sâu, vi tế,
Tất cả chủng tử như thác lũ.
Ta không vén mở cho phàm ngu,
Vì chúng sẽ chấp là tự ngã.⁴⁹*

A-đà-na (*adāna*), dị thực (*vipāka*), nhất thiết chủng (*sarvabīja*), là những tên gọi khác của a-lại-da (*ālaya*), tùy theo thể và dụng của một tâm trong vòng sinh tử lưu chuyển.

⁴⁹ Xem: Tuệ Sỹ, *Tổng Quan Về Nghiệp*; Phụ lục văn bản, *Đại thừa thành nghiệp luận*.