

**GIỚI THIỆU
ĐẠI CƯƠNG VỀ DUY THỨC HỌC
(Tâm lý học Phật giáo)**

Tuệ Hạnh

---o0o---

Nguồn

<http://www.thuvienhoasen.org>

Chuyển sang ebook 25-7-2009

Người thực hiện : Nam Thiên – namthien@gmail.com

[Link Audio Tại Website http://www.phatphaponline.org](http://www.phatphaponline.org)

Mục Lục

DẪN NHẬP

I. CÁC LUẬN SỰ DUY THỨC

II. SƠ LƯỢC VỀ DUY THỨC NHỊ THẬP TỤNG VÀ DUY THỨC TAM THẬP TỤNG

III. HỌC THUYẾT

Phụ lục

---o0o---

Duy thức học (Tâm lý học Phật giáo Phát triển) là một trong những hệ thống tư tưởng lớn của Phật giáo đã gây sự kinh ngạc đối với khoa Tâm lý học phương Tây hiện đại, đặc biệt là chuyên ngành Tâm lý học trị liệu. Tuy nhiên, khác với Tâm lý học thông thường, Duy thức học không phải là một nhận thức luận đơn thuần, cũng không nhằm xiển dương cho một triết lý nào đó, mà trong mục tiêu cứu kính của Phật giáo, Duy thức học đã khai sáng một nhận thức mới về sự giác ngộ qua hành trình tìm hiểu Tâm. Đây là một vấn đề Phật học quan trọng và rộng, nhưng trong giới hạn dung lượng của chương trình Phật học hàm thụ, Ban Hướng dẫn trân trọng giới thiệu bài giảng: "Đại cương về Duy thức học" của tác giả Tuệ Hạnh, Ph.D.; ngoài bài giảng này, trong điều kiện cho phép, học viên cần tham khảo thêm các tài liệu được giới thiệu ở cuối bài.

BAN HƯỚNG DẪN CHƯƠNG TRÌNH PHHT

---o0o---

DẪN NHẬP

Duy thức và Trung quán là hai trường phái lớn, triển khai tư tưởng Đại thừa đến cực điểm của triết học Phật giáo vào những thế kỷ II đến thế kỷ VI tại Ấn Độ. Duy thức được biết qua Phạn ngữ bằng 3 từ: 1) Cittamàtra, chủ trương tất cả đều do tâm, duy tâm; 2) Yogacàra, gồm 2 từ Du-già và hạnh, đề xướng hành trì du-già, quán tưởng thiền định để phát huy hạnh nguyện Bồ tát; 3) Vijnanaptivàda, học thuyết cho rằng tất cả vạn vật đều do thức hiện khởi, duy thức. Cả ba từ này được dùng cùng nghĩa với nhau, tuy rằng về sau, do các bộ luận chuyên về "duy thức" của Thế Thân, Vijnanaptivàda được phổ biến hơn và chấp nhận như là tên gọi cho triết thuyết của tông này (Vijnanaptimatratavàda). Trong khi đó, Cittamàtra hầu như không còn được nhắc tới, còn Yogacàra được dùng xen lẫn với Vijnanaptivàda như là đồng nghĩa. Trong khi Trung quán chú trọng về biện chứng bằng trí tuệ thì Du-già đặt trọng tâm vào việc hành trì thiền định; cả hai đều nhằm mục đích nhận chân thực tánh của hiện hữu.

Tuy rằng sự ra đời của trường phái Duy thức được xem là xiển dương và phát huy triết lý Đại thừa đến cực điểm, nhưng căn bản tư tưởng của nó, cũng như của Trung quán, bắt nguồn từ truyền thống sớm nhất của Phật giáo, tức ngay vào thời Đức Phật tại thế, khi Ngài dạy trong kinh Pháp Cú, rằng "Tâm làm chủ, Tâm dẫn đầu, Tâm tạo tác tất cả các pháp", rằng Thức vốn có bản tánh thanh tịnh, v.v... Tâm do đó rất quan trọng trong Phật giáo ngay từ thời nguyên thủy. Có thể nói rằng tất cả các học phái của Phật giáo, tại Ấn Độ cũng như tại Trung Hoa, cũng đều xây dựng triết thuyết trên vấn đề hiện hữu hay không hiện hữu của Tâm.

Du-già [1] thực ra không phải là một phương pháp thực hành thiền quán đặc biệt nào, mà là một phương tiện diễn đạt dùng để tìm hiểu nội trạng của hành giả khi hành động và ý nghĩ của hành giả khi thực hiện hành động đó. Mục đích là để chuyển biến thức thành trí (tuệ). Sự ra đời của triết thuyết Duy thức, theo vậy, không phải là để xiển dương một triết lý, mà là để khai sáng một nhận thức mới về sự giác ngộ qua hành trình tìm hiểu Tâm thức bằng thuyết Ba tự tánh (trisvabhava) rồi thiết lập một con đường thực hành (Bồ tát đạo), tạo nên một triết thuyết đưa nội dung tư tưởng Đại thừa đến chỗ toàn vẹn.

I. CÁC LUẬN SƯ DUY THỨC

Thế Thân (Vasubandhu) và người anh là Vô Trước (Asanga), sống khoảng thế kỷ IV, được xem là hai khuôn mặt vĩ đại, đã chủ xướng, hệ thống hóa và xiển dương triết lý Duy thức khiến chỉ trong một thời gian ngắn, học phái này được phổ biến rộng rãi và lôi cuốn một số luận sư tài danh khác, đương thời cũng như các thế kỷ sau, nhập cuộc và khởi đầu cho một số luận sớ, sớ giải, v.v..., hoặc tán thành và triển khai thêm, hoặc biện bác, phủ quyết, v.v... với học thuyết này.

Thế Thân (315-395 sđl) [2] nổi tiếng qua hai quyển luận ngắn, luận thuyết rằng tất cả đều duy chỉ là thức [3] (Duy thức Nhị thập tụng và Duy thức Tam thập tụng, Vimsatikà- và Trimsikà-vijñapti-kàrikà) [4], cùng một quyển nhỏ khác, nói về ba tánh của hiện hữu, tức tam tự tánh (Trisvabhàva-nirdesa), hay còn gọi là Tam vô tự tánh luận (Trinisvabhàva-sàstra) [5]. Truyền thuyết cho rằng sau khi được người anh khác mẹ là Vô Trước thuyết phục theo Đại thừa, Thế Thân mới viết các luận trên để bày tỏ quan điểm mới và phủ nhận ý hướng Tiểu thừa được biết qua bộ A-tì-đạt-ma Câu-xá luận (Abhidharma-kosa-bhàsyà) cũng vô cùng nổi tiếng của ngài. Thật ra, là một triết gia lỗi lạc, càng lớn tuổi thì kinh nghiệm tâm linh càng thâm sâu và tư tưởng triết lý càng cao rộng, cho nên các bộ luận trên chỉ là thành quả triển khai đương nhiên của nhà luận sư tài ba này mà thôi.

Vô Trước là tác giả của Bồ tát địa (Bodhisattvabhùmi), A-tì-đạt-ma Tập tập luận (Abhidharmasamuccàya), và Du-già sư địa luận (Yogàcàryà-bhùmi-sàstra) [6], viết theo quan niệm Duy thức.

Thầy của Vô Trước là luận sư Di Lặc (Maitreyanàtha) [7], một nhân vật lịch sử, mà các học giả ngày nay như giáo sư Giuseppe Tucci đã có ý kiến rằng ngài mới chính là người xiển dương và là sáng tổ của Duy thức tông; tài năng của ngài không kém Long Thọ, tuy rằng tên tuổi và niên đại của ngài lại ít người biết đến [8]. Theo truyền thống Tây Tạng, ngài là tác giả 5 bộ luận, mà nổi tiếng nhất là Biện trung biên luận tụng (Madhyànta-vibhàgà-kàrika) [9], luận giải về sự phân biệt giữa trung đạo đối với các cực đoan [10]; cùng với Đại thừa trang nghiêm (Mahàyànasùtra-lankàra), Hiện chứng trang nghiêm (Abhisamayàlamkàra) v.v...

Đại diện trường phái Duy thức tại Ấn Độ có Sthiramàti (An Huệ, sống khoảng thế kỷ VI), vốn là đại đệ tử của Gunamàti, Đức Huệ, người sáng lập trung tâm Valabhì, trong khi Dharmapàla, Pháp Hộ (530-591), người có

công xác lập vị trí của trung tâm Đại học Nàlandà với khuynh hướng xiển dương Duy thức, là hai trung tâm học thuật Phật giáo nổi tiếng đương thời. Pháp Hộ chủ trương Duy thức tuyệt đối, trong khi An Huệ có ý muốn dung hòa quan điểm "thực tướng" của Nagarjuna (Long Thọ) với quan niệm "nhất thiết duy tâm tạo" của Duy thức [11]. Ngoài ra còn có đệ tử Thế Thân là Dignāga (Trần Na), và đệ tử Trần Na là Dharmakīrti (Pháp Xứng); cả hai dựa trên quan điểm nội hàm luận lý học của Thế Thân về tương liên giữa nhận thức về đối tượng để xiển dương Nhân minh học (Hetuvidyā), một phương pháp tranh luận bằng lý luận, logic.

Tại Trung Hoa, Duy thức được xiển dương bởi ngài Huyền Tráng và đệ tử là Khuy Cơ (K'uei-chi, 632-685), người được xem như là sáng tổ Duy thức hay Pháp Tướng tông (Fa-hsiang), một trong 8 tông phái lớn của Phật giáo Trung Hoa. Ngài Huyền Tráng (Hsuan-tsang, 596-664) sau khi dịch Duy thức Nhị thập tụng và nhất là Duy thức Tam thập tụng, bèn hội ý tất cả mười bản luận giải của các luận sư Ấn Độ về Duy thức Tam thập tụng để viết Thành Duy thức luận (Vijñapti-mātratā-siddhi), làm căn bản triết thuyết cho Pháp Tướng tông Trung Hoa [12]. Ngoài ra còn có Đại Thừa Đăng, một đại sư người Việt Nam, cùng với Khuy Cơ được xem như là hai đại đệ tử đã cộng tác với Huyền Tráng trong công trình dịch thuật các bộ luận về Duy thức này, cho thấy tài năng của một đại sư Việt Nam mà tên tuổi chưa được giới học thuật Phật giáo Việt Nam trước đây chú ý [13].

---o0o---

II. SƠ LƯỢC VỀ DUY THỨC NHỊ THẬP TỤNG VÀ DUY THỨC TAM THẬP TỤNG

(Nhị thập tụng và Tam thập tụng)

Vasubandhu viết Nhị thập tụng và tự viết thêm phần chú giải, trong khi Tam thập tụng thì có phần chú giải của Sthiramati (An Huệ). Theo hai bản luận căn bản của Duy thức tông này [14], thì tất cả mọi hiện tượng đều là sự biến hiện của thức trong hành vi và hoạt động nội tại của chúng; những nhận thức của chúng ta không phải là do từ đối tượng ngoại tại tạo thành, những đối tượng mà ta tưởng là hiện hữu bên ngoài và tạo thành ý nghĩ của chúng ta. Cũng giống như trong giấc mộng, chúng ta có những kinh nghiệm về thiên hình vạn trạng, người ta, cảnh vật, thời điểm, cảm giác, v.v..., tất cả đều y như thật trong giấc mộng đó. Đến khi tỉnh giấc, ta còn vẫn còn có những cảm giác như thật khi tiếp xúc và phản ứng với những gì trong mộng [15].

Ấy thế mà khi tỉnh giấc, thì chẳng có gì. Cũng vậy, tất cả các đối tượng ngoại tại chẳng qua chỉ là do thức hiện khởi mà thôi.

Do đó mà Thế Thân mới kết luận rằng những chứng cứ bằng nhận thức về sự hiện hữu của thế giới đối tượng không thể tin được. Dù như, ta có thể đặt vấn đề, là những đối tượng của nhận thức qua đôi mắt, nhãn thức, chỉ hoàn toàn là một hiện thể trọn vẹn, hay nhiều thành tố như nguyên tử hợp lại. Chúng không thể hoàn toàn là một, bởi vì nếu là một trọn vẹn thì phải bao gồm nhiều thành phần trong chúng; chúng cũng không thể có đặc tính của những nguyên tử, là những thành tố không còn có thể chia chẻ phân tách ra nữa được [16]; bởi lý do đơn giản là nếu chúng có thể phối hợp được thì chúng đã không thể được xem là nguyên tử. Để phối hợp, một thành tố phải có 6 cạnh, Nam Bắc Đông Tây trên dưới [17], như vậy có nghĩa là nguyên tử đó không còn phải là nguyên tử nữa. Lại nữa, nếu những đối tượng của nhận thức hoàn toàn là một, thì sự tiếp diễn và kết quả của nó không thể giải thích được và nhận thức của ta về sự vật khác biệt nhau cũng không thể nào kể đến được. Do thế mà tuy chúng không có một hiện hữu thật sự là đối thể, nhận thức đó lại dẫn dắt ta đến việc tin tưởng là chúng hiện hữu thật sự bên ngoài. Như trong giấc mộng, chúng ta tạo dựng một thế giới khách thể mà chỉ khi nào ta đạt được trí tuệ siêu việt đối đãi, nhị nguyên, ta và không-ta (*lokottaranirvikalpa-jñanalabhat prabuddho bhavati*), khi ấy chúng ta mới biết rằng thế giới đó cũng giả tá như giấc mộng giả tá với thiên hình vạn trạng mà thôi. Theo quan điểm này, thì không có một thế giới khách thể bên ngoài, và nhận thức của chúng ta không phải bị ảnh hưởng bởi những đối tượng ngoại tại.

Trong Tam thập tụng của Vasubandhu và chú giải của Sthiramati, quan điểm Duy thức được quảng diễn rõ ràng hơn. Chủ thể tri nhận và những gì được tri nhận như là ý tưởng chủ thể hay đối tượng khách thể đều chỉ là sự hiện hành của thức (*vijñānāparināma*) tàng trữ thanh tịnh. Sự hiện hành hay chuyển biến (*parināma*) của thức là sự hình thành của một kết quả khác biệt với sự hình thành của một gian kỳ nhân-quả mà cùng lúc, gian kỳ nhân-quả đó cũng chấm dứt. Ở nơi thức này, không có ngoại tại cũng không có chủ thể, nhưng chúng bị lầm tưởng là có; mà vì bị tưởng lầm như thế cho nên phải có một tồn thể nào đó hiện hữu nhưng bị tưởng lầm là một cái gì khác. Tồn thể đó, Thế Thân định nghĩa là Thức (Thức a-lại-da nơi trạng thái thanh tịnh, *vijñānaptimatrāta*), mà Thế Thân và cả An Huệ đều cho là thực tại chân thật tối hậu. Trong khi đó, kinh Lăng Già cùng một số luận sư cực đoan khác lại phủ định luôn cả thực tại của thức này (*asat*).

Thức tối hậu vốn hàm chứa tất cả mọi biến thái do hai thức trước gửi vào, gọi là àlayavijnanana (thức A-lại-da) trong dạng thức bị biến thái, bởi vì nó là cái kho chứa đựng (huân tập) tất cả kinh nghiệm nhận thức. Khi tâm của bậc giác ngộ đã định tĩnh (pratisthita) trên thức thanh tịnh này, thì khuynh hướng suy nghĩ nhị nguyên về chủ thể và khách thể (grahyagrahakanusaya) chấm dứt và trí vô phân biệt (nirvikalpa) và siêu việt thế gian (lokottara) hiện khởi. Trí này đã tẩy sạch hết tất cả phiền não (klesa), không còn một khuynh hướng đối đãi nào nữa cả, nên được gọi là trí vô lậu (anàsrava), có nghĩa là không còn rơi lọt vào vòng nhị nguyên nữa. Nó không thể nghĩ bàn được (bất khả tư nghị), không thể diễn đạt được (bất khả thuyết) vì đó là trí tự chứng (pratyatmavedya) đồng thời biết tất cả, nhất thiết trí tri (sarvajnanata; omniscience), vì không còn gì có thể hạn cuộc, không gì có thể chướng ngại (àvarana) được nó nữa. Alayavijnnana trong trạng thái trong sạch thuần túy được gọi là pháp giới (dharmadhātu) của mọi đức tính, và cũng là nơi mà tất cả những tâm thức đã đánh mất tất cả những phiền não hạn cuộc và được gọi là Pháp thân (dharmakāya) của Phật

(klesajneyavarana-prahanat [...] sarvadharmavibhūtalabhata's ca dharmakaya ity ucyate). Đây là giai đoạn chuyển thức thành trí.

---o0o---

III. HỌC THUYẾT

1. Bốn điểm quan yếu của học thuyết Duy thức: Đó là

- a. tất cả hiện hữu chỉ là do thức, duy thức (vijñānapti-mātratā);
- b. tất cả do vì tạng thức (àlayavijnanana) hiện khởi;
- c. thức có ba tự tánh (tri-svabhāva), mà sau khi phân tích, thật ra lại là ba vô tự tánh;
- d. tương liên giữa ba tự tánh và ba thân Phật (trikāya).

Theo Duy thức, a-lại-da huân tập các hạt giống (chủng tử, bija) trong quá khứ, từ đó sinh khởi các hiện tượng tâm thức do vì chủng tử chín muồi theo tác động của nghiệp (nghiệp quả). Chúng tác động nhau tạo nên ảo ảnh mà chúng ta cho là thật. Cảm nhận của con người do đó bị nhiễm ô, khiến phát sinh ra ấn tượng về một cái "ta". Ấn tượng này là sai lầm, vì chỉ có sự cảm nhận (thức), chứ không có "người" cảm nhận; do vì sai lầm bám víu vào cái ngã cho nên phải đau khổ. Sự cảm nhận, hay nhận thức ngoại cảnh, được phân tích là vốn không có tự tánh (ba tự tánh). Để không còn bị thức chuyển hiện, ta phải hành trì Du-già để chuyển thức thành trí, chuyển ba tự tánh thành ba thân Phật.

2. A. Thế nào là tất cả hiện hữu chỉ duy thức?

Duy thức học hay Duy thức tông chủ trương mọi hiện tượng đều chỉ là thức, là cảm nhận của tâm, ngoài thức đang cảm nhận thì không có gì hiện hữu, không có một đối tượng khách thể, độc lập. Thế gian chỉ là ảo ảnh (mâyà), hay tợ cảnh, bởi vì tất cả hiện thể đều không bền vững, không có tự thể (vô ngã), và không tồn tại (vô thường). Tâm thức, bị ảnh hưởng của vô minh (avidyà), tin vào những gì mà nó tiếp xúc, trong cả hai trạng thái tỉnh giác và ngủ mơ, cho rằng đối tượng thật sự hiện hữu bên ngoài nó, trong khi thật ra, chỉ vì cái tâm thức đó phóng thể, hay là hiện ra (tập khởi), cho nên thấy như là thế gian như là hiện hữu, vậy thôi. Chủ thể, cái ta, do đó không có thật; và khách thể, thế giới bên ngoài, cũng không có thật.

KHÁI NIỆM VỀ THỨC

Thức, hay ý thức, là sự nhận biết về một "cái ngã", "cái ta". Nguyên lý căn bản của Duy thức học là "tất cả một hiện hữu đều do thức tạo tác" (nhất thiết duy tâm tạo). Thức là nền tảng của tất cả mọi hiện hành, từ khi sinh ra cho đến khi đạt giác ngộ; "tất cả đều đặt trên tiến trình sinh khởi và diệt tận của ý thức, tức là sự phân biệt tự bên trong của tâm. Thức là hành vi, hoạt động tạo tác phân biệt của tâm, vừa tạo tác (tập khởi tâm) vừa sinh khởi phân biệt (tư lương tâm), không chỉ trong trạng thái tỉnh thức mà ngay cả trong trạng thái vô thức hay tiềm thức nữa. Ý thức, trong khi phân biệt cái ta và tất cả những gì không phải là ta, trở thành chủ thể và xem tất cả những hiện tượng bên ngoài cái ngã đó là đối tượng, là khách thể. Ý thức, tự nó, là thật. Nó hiện hữu như là một tràng tiếp nối liên tục nhau của từng gian kỳ (moment) nhận biết về những hiện tượng diễn biến bên ngoài nó (duyên lự tâm); mỗi một gian kỳ như thế vừa hiện khởi lên thì liền được thay thế bởi gian kỳ kế tiếp liên tục nhau, không gián đoạn (tương tục thức). Ý thức do đó, không có thực chất, nó sinh khởi nhờ nương dựa vào ý thức của gian kỳ hiện khởi trước. Do vì tất cả, cho đến khi hành giả đạt đến giây phút giác ngộ, đều là do thức, cho nên tất cả mọi đối tượng của thế giới ngoại tại đều chỉ là những biểu hiện, những "đại diện", những biểu hiện của thức (hiện thức) mà thôi. Do vì tất cả đều chỉ là biểu hiện của thức, cho nên mỗi một hiện tượng sinh khởi đều không có tự tánh nội tại của chúng. Cho nên cái mà ta tưởng là "cái ta", cái ngã của ta, chỉ là một ảo tưởng, không có cái "Ngã" chân thật; mọi vật đều chỉ là hiện tượng do thức tạo thành. Cuối cùng, khi ý thức dính mắc vào những biểu hiện để rồi phát sinh ra phân biệt nhị nguyên đó được nhận diện, và chuyển thành trí tuệ, thì tất cả mọi chấp trước vào cái ngã và những hiện tượng ngoài ngã đều bị diệt tận, và giác ngộ hiện tiền.

Khi cho rằng "thế gian chỉ do tâm hiện khởi", triết thuyết Duy thức phủ quyết rằng thế gian không phải là một thể hiện hay tạo cụ của một đẳng tối cao vô biên hay tuyệt đối nào đó. Thượng đế, chúa trời, hay thiên chủ, v.v..., chỉ là một đối tượng sản xuất do bởi tâm thức mà thôi.

Không có gì có thể hiện hữu độc lập hay bên ngoài thức. Thế gian chỉ là sự cấu tạo bằng nhận thức của chúng ta, và nếu ta phân tích cái tâm chưa giác ngộ sẽ khám phá ra có nhiều cấp độ nhận thức khác nhau dựa trên ý thức tàng trữ, tạng thức hay a-lại-da thức, thức thứ 8, nơi chứa đựng các hạt giống, chủng tử (bija), nghiệp lực của các hành vi, hoạt động thuộc quá khứ.

2. B. Tám thức

Tâm lý học phương Tây thông thường giải thích cơ cấu của sự nhận thức bằng 6 thức, dựa trên 6 căn (indriyas), tức là 6 giác quan: mắt (nhãn, caksu-), tai (nhĩ, śrotra-), mũi (tĩ, ghrāna-), lưỡi (thiệt, jihva-), thân (kāya-) và ý căn (mana-indriyas). Mắt, khi tiếp nhận đối tượng của nó là cảnh vật bên ngoài (trần cảnh), thì thấy; cũng vậy, tai nghe, mũi ngửi, lưỡi nếm, thân xúc chạm và ý nghĩ suy. Nhưng nếu nhận thức của chúng ta chỉ dựa trên các căn, thì chỉ là một mớ nhận thức rất rời rạc, không thể giải thích được những hiện tượng tâm lý tương quan và thâm sâu. Thí dụ, từ thuở nhỏ, ta quen biết một người bạn, cách xa nhau ba mươi mấy năm, tình cờ gặp lại, ta nhận được ngay là người bạn cũ thuở xưa. Trong hơn 30 năm đó, ta không hề nghĩ nhớ đến người ấy, mà nay bỗng nhiên gặp, vẫn nhận ra ngay, vậy thì trong suốt thời gian này, hình ảnh của người đó được giữ ở đâu trong 6 giác quan trên để khi vừa gặp lại nhận biết ra ngay? Vấn đề này Tâm lý học phương Tây không giải thích được.

Trong khi đó, ngài Thế Thân đã tiến xa một bước, và đóng góp một thành quả lớn lao cho tư tưởng thế giới, đó là đề nghị một cơ cấu ý thức gồm 4 thành tố: i. 5 thức trước; ii. thức thứ 6; iii. thức thứ 7, gọi là mạn-na thức; và iv. thức thứ 8, tức a-lại-da thức, hay tạng thức. Hai thành tố sau, mạn-na và a-lại-da thức là đóng góp vĩ đại của Thế Thân đối với lịch sử triết lý của nhân loại. Thức thứ 8, như tên gọi, là tạng thức, tức tàng trữ tất cả những nhận thức của chúng ta, có thể ví như bộ nhớ (memory) của máy vi tính. Chính nơi tạng thức này mà hình ảnh của người quen 30 năm trước được cất giữ; khi gặp lại, thì thức thứ 7, vừa tiếp nhận hình ảnh người mới vừa gặp lại, vừa tìm kiếm trong tận cùng sâu thẳm của thức thứ 8 hình ảnh người quen cũ trước đó 30 năm, phối hợp lại, để trong nháy mắt cho ta biết ngay đây là người đã quen. Thức thứ 7 này là bộ xử lý (DOS) của vi tính.

2. B. i. A-lại-da thức (àlaya-vijñāna)

Như vậy, phần chính yếu của nhận thức của chúng ta là thức thứ 8, a-lại-da thức, hay thức tàng trữ (tàng thức, năng tàng) làm cơ sở cho 7 thức kia. A-lại-da thức còn gọi là "chứa đựng mọi ảnh tượng" (sở tàng); từ nơi a-lại-da này mà tất cả những ý niệm về cái ta (ngã chấp), và những hành vi hoạt động của nó trong thế giới ngoại tại (pháp chấp) sinh khởi. Nếu ta có thể lấy ví dụ a-lại-da thức này như là một biển nước rộng lớn mênh mông, thì 7 thức kia chính là những đợt sóng nhấp nhô, hay ào ạt, trên mặt nước đó. Theo đó, 7 thức trước không thể tách rời khỏi thức thứ 8 này, cũng không làm khuấy động sự yên tĩnh nơi đáy sâu của biển; nước và sóng là một, thì cả 8 thức này căn bản cũng không hai. Ta cũng tìm thấy tỷ dụ về nước và sóng này trong học thuyết Tánh Không.

Thức thứ 8 này siêu việt "nhị nguyên của chủ thể và khách thể, của hiện hữu và không hiện hữu"; nó không có một chủ ý nào trong hoạt trình của nó, không hề nhận biết đến đối tượng, không phân biệt, không bị ngăn che (vô phú), không tốt cũng không xấu (vô ký). A-lại-da thức là nơi tàng trữ các hạt giống (chủng tử) do hành động tạo tác bắt đầu từ nguyên nhân đưa đến kết quả (nghiệp), do vì những hành động mê muội của chúng ta. Thức này không tạo nên nghiệp chủng, nhưng nó giữ vai trò như là chủ thể của quả báo đối với những hành hoạt cố ý trong quá khứ, dẫn đến kết quả nơi hiện tại, và ảnh hưởng đến những hoạt động và chấp trước vào tương lai, khiến chúng sinh phải luân hồi trong 3 cõi (tam giới) và 9 vùng (cửu địa). Tiến trình chín muồi của các chủng tử, những suy tư, những nhận thức về đối thể, tất cả đều là chủ quan; cho nên tiến trình đó và kết quả của nó đều không có thật.

Giải thoát khỏi vòng luân hồi khi tất cả những hạt giống phiền não được thay thế bởi các chủng tử thanh tịnh do những tịnh nghiệp tạo thành. A-lại-da thức cũng huân chứa các hạt giống thanh tịnh nội tại, là nguồn gốc cho ý chí hướng về giác ngộ. Khi đạt được giác ngộ, thì thức thứ 8 này không còn những hạt giống chưa chín muồi (dị thực chủng) nữa, và chuyển thành Trí của tấm gương tròn lớn (Đại viên cảnh trí, Great mirror wisdom).

A-lại-da thức có 2 phần: phần chủ thể và phần đối tượng được nhận thức. Phần trước thì tương duyên với thức thứ 7, phần sau duyên với thức thứ 6 và 5 thức trước, thể hiện qua các trạng thái trí thức, đạo đức và tâm linh, như tham ái, tính toán, phân tích, thiền định, tin tưởng, hổ thẹn, trí tuệ, v.v... Khi phần sau chuyển biến trong lúc giác ngộ, thì nó trở thành Hậu đắc trí

(subsequently-attained wisdom). Tuy A-lại-da thức phải duyên với tất cả 3 loại biến chuyển (parināma) để chuyển thức thành trí, nhưng bên trong nó còn có một cơ sở thường tồn trì giữ tư tưởng trong sạch, bất biến và vĩnh cửu. Đó là thức thứ 9, a-mạt-na hay a-mà-na thức (amāna-vijñāna) do Phật giáo Tây Tạng chủ trương nhưng chưa được bàn rộng sâu, bởi vì đến đó, chỉ còn trạng thái tự nhận mà thôi, không còn phải nương theo những loại hình ngôn ngữ thông thường.

B. ii. Thức thứ 7 (Mạt-na thức, mano-vijñāna)

Thức thứ 7 che lấp chân tánh của con người bởi quan niệm về cái ngã, cái tôi (ngã chấp). Đây cũng gọi là thức truyền thống (defiling-transmitter consciousness), bởi vì nó là nơi chứa, huân tập những hiện hữu của thế giới không thật bên ngoài, biến chúng thành những hạt giống ảo tưởng, từ đó cho rằng có một cái ngã cá biệt bên trong, làm cho ô nhiễm 6 thức trước. Thức thứ 7 này cũng làm nhiễm ô thức thứ 8 bằng cách liên tục cung cấp cho thức A-lại-da một cái ngã tưởng rằng có thật (chấp nội ngã, ngã thật tướng), trong không gian và thời gian.

Tri nhận của thức thứ 7 này là sai lầm (phi lượng) do vì bản tánh chấp trước của nó, tạo nên 4 loại ảo ảnh: ngã kiến, ngã ái, ngã si và ngã mạn. Nó cũng duyên với 8 đại tùy phiền não, như giải đãi, bất tín, v.v...

B. iii. Thức thứ 6 (manaskāra)

Tri kiến và nhận thức hiện hành nơi thức thứ 6, ý thức. Thức này, cùng 5 thức trước, "nhìn thấy" thế giới hiện tượng bên ngoài. Thức này chấp mắc vào những hiện hành của 5 uẩn như là đối tượng và nảy sinh những ý niệm không ngừng nghỉ về cái ta như là chủ thể, trong tiến trình tương duyên 51 pháp với tâm. Thức này là thức phân biệt nhị nguyên, phải trái, trắng đen, lạnh nóng, v.v..., và tự chuyên phê phán, phân biệt, tính toán, so lường trên căn bản đạo đức (duyên lự tâm) những gì mà 5 thức trước thâm nhập vào. Phân biệt (vikalpavāsanā), gồm có 3:

i. tự tánh phân biệt;

ii. kế độ phân biệt, phân biệt do tính toán khiến tạo nghiệp trong tương lai;

iii. tùy niệm phân biệt, phân biệt do hồi tưởng những kinh nghiệm quá khứ.

Thức này cũng duyên với các tâm sở căn bản và tùy phiền não đồng thời với tam tánh và tam trí khi các tánh trí này xâm nhập vào ba trạng huống bên ngoài (tam cảnh). Trong tiến trình đó, thức thứ 6 tạo nên nghiệp bởi do phân biệt, suy đoán, và quyết định đưa đến thể hiện những hành động cụ thể bằng

thân và khẩu, hoặc bằng hành động tâm linh như tính toán, nghĩ ngợi, hoặc bằng hành động tình cảm như yêu, ghét, tham muốn, v.v... Khi hành giả đạt đến địa thứ 8, thì những dính mắc chấp trước vào cái ngã của thức thứ 6 này đã đoạn dứt, chỉ còn chấp mắc vào pháp.

B. iv. Năm thức trước (panāca-parijnānas)

Năm thức trước được gọi là thức tiếp nhận, do 5 giác quan (căn) cảm nhận, gồm có nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân thức. Những cảm nhận này sinh khởi từ nơi thức thứ 8. Mỗi căn thức gồm có 2 phần: a. Phần chất thể, tức 5 căn, mắt, tai, mũi, lưỡi, thân; và b. Phần nhận thức; và những thần kinh dẫn đưa 5 căn vào phần nhận thức của a-lại-da. Chúng có thể hiện sinh cùng một lúc nhưng không nhất thiết phải theo thứ tự như liệt kê, hoặc chỉ 1 hay 2 căn hiện sinh mà thôi, tùy theo hoàn cảnh. Năm căn thức này duyên với 31 tâm sở (5 biến hành, 5 biệt cảnh, 11 thiện, 10 tùy phiền não), và đồng thời duyên với thức thứ 6 khi thức này tiếp nhận những gì mà 5 căn thức thâm nhập vào, để tạo nên một hình ảnh trong tâm thức về thực tại. Sau khi những nhận thức của 5 căn thức này được thức thứ 6 tiếp thu, chúng được chuyển qua thức thứ 7, để từ đó những tri nhận này được gửi vào thức thứ 8 là nơi tàng trữ tất cả những gì mà 5 căn nhận thức xuyên qua quá trình tiếp nhận của thức thứ 6 và 7. Tiến trình này tương tục tiếp diễn không ngừng, và tạo nên những hạt giống nghiệp nơi thức thứ 8. Tất cả 5 thức tiếp nhận này đều không có khả năng phân biệt đạo đức, cho nên chúng thuộc tánh trung dung (vô ký tánh). Cả 5 căn thức đều có mặt nơi cõi dục giới, trong khi nhãn, nhĩ và thân thức còn có mặt nơi địa thứ nhất của cõi sắc giới. Qua đến địa thứ hai (nhị thiên định, sinh hỷ lạc địa) của sắc giới thì 5 căn thức này không còn sinh khởi.

B. v. Tiến trình phân biệt của thức

a. Ba loại trí phân biệt (Tam lượng)

Sự phân biệt, là thấy có ta có người, có chủ thể và khách thể, có cái ngã nội tại và thế giới ngoại tại. Chủ thể có 3 loại trí phân biệt (tam lượng):

i. Nhận thức trực tiếp ngay tức thời hiện tượng đang xảy ra (hiện lượng, direct veridical perception), duyên với 5 thức trước, cho thấy hình ảnh chân thật của thực tại. Thí dụ: Quả cam màu xanh.

ii. Dựa trên nhận thức đó, nảy sinh suy đoán (tỷ lượng). Thí dụ: Trái cam này chắc sẽ ngọt/chua.

iii. Nhận thức tưởng tượng, ảo giác, không phù hợp với giá trị chân thật của thực tại (phi lượng). Thí dụ: Quả cam này chắc sẽ có nhiều người giành mua.

b. Ba cảnh (Tam cảnh)

Ba trí phân biệt thì duyên với chủ thể, đến phần hai của sự phân biệt thì duyên với đối tượng hay khách thể của nhận thức.

i. Khi những phương diện của cảnh giới tự nhiên bên ngoài (tánh cảnh) được thức tiếp nhận, chúng chưa bị méo mó bởi dính mắc vào ngã và pháp. Tánh cảnh này chưa bị điều kiện của nhân quả chen vào, tương đương với nhận thức a/i. của tam trí kể trên. Thí dụ: ta thấy một đóa hoa mọc bên vệ đường.

ii. Những ấn tượng do trí suy đoán và tưởng tượng a/ii. & a/iii. của thức thứ 6 tạo thành (đới chất cảnh) khiến ta lại suy đoán. Thí dụ: đóa hoa này đẹp quá.

iii. Quan niệm về cái ngã khiến ta suy nghĩ sai lạc và bóp méo thực chất của đối tượng, tạo nên một ảnh tượng không có thật (độc ảnh cảnh). Thí dụ: đóa hoa này chắc chắn là vì ta mà nở đây.

c. Ba loại cảm thọ (Tam thọ)

Tất cả những kinh nghiệm tình cảm hay tâm linh của chúng ta, do 6 căn duyên hợp với 6 trần, để sinh ra 6 thức, được phân tích thành 3 loại: i. vui vẻ (lạc), ii. không được như ý (khổ), iii. không khổ không vui (vô ký). Mỗi một kinh nghiệm đều phải thuộc một trong 3 loại này.

d. Ba [đức] tánh

Để phân biệt với Tam tự tánh là 3 đặc thái thuộc về hiện tượng của thức, ta gọi đặc thái thuộc về đạo đức là 3 đức tánh, phân tích theo hành hoạt nhân quả của thức mà diễn đạt. Ba tánh này, theo khái niệm đạo đức, thay đổi từng giây phút một, và gồm 3 loại:

i. Tốt, thiện (wholesome); khi một hành động mang lại lợi ích, là kết quả của những nghiệp chủng từ những hành hoạt thiện trong quá khứ. Hành hoạt thiện này duyên với 11 thiện pháp.

ii. Không tốt, bất thiện (unwholesome); hành động trái với thiện là bất thiện, tạo thành những nghiệp chủng xấu. Tánh này duyên với các tâm sở tùy phiền não.

iii. Vô ký, những hành động không thiện không ác. Tánh này duyên với 5 thức trước.

B. vi. Pháp

Duy thức tông, cũng như các tông phái khác trong đạo Phật, có mục đích tối hậu là diệt tận cái tâm thức nhị nguyên (pratisamkhyà-nirodha) đó, bằng phương pháp phân tích tâm hay thức, đưa đến kết luận rằng chúng vốn chỉ là thành tố của các pháp (bách pháp) cho nên vô ngã, vì chỉ là một phối hợp của ngũ uẩn. Do vậy không có một bản thể (dravya) có thể tìm thấy được; cho nên khi nói rằng một cái tâm hay một người có ý nghĩ là vì tâm thức (vijñāna) đó chỉ là một dòng lưu chuyển của những ý nghĩ (vijñānapti) mà thôi.

Pháp là những yếu tố tối hậu củng cố và duy trì sự hiện hữu của vạn vật. Trong truyền thống triết học Ấn Độ, trong đó có Phật giáo, quan niệm tất cả mọi hiện hữu đều là pháp. Con người là một pháp; con người gồm có đầu, thân, tay chân, v.v..., thì đầu là một pháp; đầu gồm có mắt, mũi, miệng, tóc, chân mày, v.v., thì mắt là một pháp, tai là một pháp; mắt gồm có vành mi, tròng trắng, tròng đen, lông nheo, v.v..., thì tròng trắng, lông nheo, v.v..., lại cũng là pháp, v.v... Và cứ thế mà chia chẻ ra cho đến tận cùng, đến chỗ không còn có thể chia chẻ được nữa, mà khoa học gọi là nguyên tử. Những nguyên tử này là những thực thể hiện hữu liên đới nhau, tạo nên bản tánh của thực tại. Do đó mà Thế Thân đã nêu lên vấn đề, ngay cả nguyên tử cũng không phải là không chia chẻ được, bởi vì chúng phải liên hợp nhau, mà khi có liên hợp thì phải có chất thể, gồm 6 mặt, Đông, Tây, Nam, Bắc, trên, dưới, không phải là không có gì hết để không còn chia chẻ được nữa. Cho nên, mỗi một pháp là do tâm thức tạo thành theo một chuỗi các sự cố liên hợp theo gian kỳ. Từ đó, những gì hiện hữu cũng chỉ là sự dính mắc chấp trước vào một thực tại huyền hóa do thức tạo tác mà thôi. Trong tiến trình các sự cố hiện hình, thì các pháp đều ảnh hưởng và bị ảnh hưởng (tương tức) bởi 8 thức.

Duy thức học kê 100 pháp thuộc về tâm thức, vốn có thể xếp làm nhiều loại dựa trên 3 tánh (thiện, bất thiện và vô ký, đã kể trên) của chúng, bởi vì các pháp đều không hiện hữu thực sự. Có 5 loại pháp (ngũ vị):

- a. Tâm pháp, gồm có 8, thể hiện 8 thức;
- b. Tâm sở hữu pháp, gồm 51, liên đới hiện hành (tương ứng) với 8 tâm pháp. 51 tâm sở hữu pháp này lại được chia làm 6 loại phụ: i. liên đới hoạt động phổ quát, có 5 (5 tâm sở biến hành); ii. 5 trạng thái đặc biệt (5 biệt cảnh); iii. 11 pháp hoàn toàn tốt (11 tâm sở thiện: tin tưởng, biết hổ thẹn, v.v.); iv. 6 căn bản phiền não: tham, sân, si, mạn, nghi, ác kiến; v. 20 tâm sở tùy phiền não: trạo cử, hôn trầm, bất tín, giải đãi, phóng dật, thất niệm, bất chánh tri, vô tầm, vô quý, v.v...; và vi. 4 tâm sở bất định (hối, miên, v.v...).
- c. Sắc pháp, gồm có 11: 5 căn (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân) và 6 trần (sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp); các pháp này là hình bóng của hai loại trên;
- d. Bất tương ứng hành pháp, gồm có 24 pháp không tương ứng với 3 loại trên, dụ như thời gian, sinh diệt, phân biệt, v.v...;
- e. Vô vi pháp, gồm có 6, là những pháp không bị điều kiện, như hư không, sự suy nghĩ, v.v..., do 4 loại trên hiển bày.

Nhận diện được ngũ vị trăm pháp này khi chúng tương ứng hay cấu sinh với các thức, là bước đầu căn bản trên đường giác ngộ, cho đến khi đạt đến Đại viên cảnh trí, khi hành giả không còn phân biệt về ngã và ngã sở nữa.

2. C. Ba tự tánh hay ba vô tự tánh

Luận Trisvabhavanirdesa đặc biệt xiển dương ba tự tánh, phân tích tường tận các đặc thái của chúng và sự liên hệ giữa 3 tánh này với nhau. Trong Nhị thập tụng, ngài Thế Thân bảo vệ thuyết Duy thức và đả kích các chủ trương chống đối bài bác Duy thức, nhưng chưa nói rõ vai trò và cấu trúc của ba tánh trong học thuyết Duy thức của mình. Trong Tam thập tụng, ngài Thế Thân bàn đến sự liên hệ giữa ba tánh vốn trở thành là ba "vô tự tánh", khi phân tích theo đặc tánh về tướng trạng của chúng (laksana-nihsvabhavata), khi phân tích về sự tạo tác của chúng (utpatti-nihsvabhavat), và cuối cùng là về tự tánh chân thật của chúng (paramartha-nihsvabhavata). Kinh Giải Thâm Mật (Samdhinirmocana -sūtra) có bàn đến Ba tự tánh này, nhưng không đề cập đến liên hệ của chúng với quan điểm Duy thức, cũng không đi sâu vào những liên hệ giữa chúng với nhau.

Duy chỉ có ngài Thế Thân trong luận Tam tự tánh này mới phân tích tỉ mỉ về triết lý Duy thức khi bàn đến ba tự tánh và giải thích chúng tương liên sự vận hành và hoạt động cùng nhau như thế nào. An Huệ, khi chú giải Tam

thập tụng (Trimsikà-kàrika), đã đồng nhất Ba tự tánh với ba vô tự tánh theo trong kinh Giải Thâm Mật. Quan điểm này của An Huệ được các luận sư Tây Tạng như Tsong-Khapa và MKhas Grub tuyệt đối chấp nhận không tranh cãi thêm. Bởi vì:

a. Một đối tượng khi hiện hữu, mang nhiều ý nghĩa cho nhiều chủ thể khi nhìn thấy đối tượng đó. Thí dụ: i. Một cô gái đẹp có thể khiến nhiều thanh niên ham muốn nhục dục, mà cũng là miếng mồi ngon cho con cọp trong rừng, hay chỉ là một đũa thịt thú đối với vị La hán đã giác ngộ; ii. một ly rượu, đối với người ghiền là "nước cam lồ", với người bệnh gan là thuốc độc, v.v...

b. Duy thức thường dùng thí dụ về giấc mộng để chỉ sự không có thật có thực tại. Điều thích thú là, ngày nay, khoa học nhất là phân tâm học, cũng đã tiến đến trình độ chứng minh những sai lầm và thiếu sót của các căn thức. Thí dụ như một người, sau khi dùng các ngón tay để bịt kín đôi mắt và đôi tai, sau một lúc sẽ thấy mắt chói lòa và tai lùng bùng, tiếp đến sẽ sinh ra những ảo giác như tự bay được lên mây, lên trời, vào thiên đình nghe Ngọc hoàng Thượng đế sai phán, v.v... Người đó tự tạo một thế gian đầy đủ ba chiều (3 dimensions) y như thật. Tỷ dụ với những hiện tượng xảy ra trong giấc mộng cũng thế, đối với phân tâm học và tâm lý học phương Tây ngày càng có cơ sở chứng thực và được chấp nhận học tập cũng như ứng dụng để trị bệnh [18].

c. Duy thức phủ bác sự hiện hữu độc lập của các đối tượng bằng dẫn chứng là ngay cả nguyên tử cũng vẫn còn có thể bị chia chẻ đến vô cùng vô tận. Thuyết này nay cũng được tân vật lý học phương Tây chấp nhận, khi khám phá ra rằng, cũng như ngài Thế Thân đã đề xướng gần hai ngàn năm về trước, là nguyên tử (atom) - một đơn vị chất thể không còn bị chia chẻ ra được nữa- là bất khả thể. Bởi vì sau atom còn có thêm một loạt những đơn vị chi li hơn atom nữa, nào là proton, neutron, negatron, v.v...

Sau khi phủ bác sự hiện hữu chân thật của đối tượng vật chất, các luận sư Duy thức bèn xướng lập thuyết tương đối giữa chủ thể và khách thể, nội ngã và ngoại tại, để nhận diện đối tượng của thức trong tương liên với chính các thức tự nó/chúng. Thuyết này rất quan trọng trong Duy thức học, tức là thuyết ba tự tánh của thực tại. Nói cách khác, ba tự tánh là 3 đặc tánh của một pháp, được nhận diện qua kinh nghiệm của hành giả. Cả ba tánh này đều trực tiếp có mặt khi nhận thức hiện khởi.

a. Tánh biến kế sở chấp, là tánh chấp trước vào những biến hiện bên ngoài mà cho là thực (biến kế sở chấp tánh, parikalpita). Thật ra, tất cả những hiện hữu trong thế gian đều chỉ là ảo ảnh (màyà), hay tợ cảnh, bởi vì chúng không bền vững, không chắc thật có không tự thể (vô ngã), và không tồn tại (vô thường). Đây là tánh tướng tượng do phân biệt chủ thể-khách thể tạo thành; là tánh chấp nhận thực tại của "cái ngã", chấp nhận giá trị của sự tướng tượng đó cho là thật. Thí dụ, khi đi trên sa mạc khô khan và nóng bỏng, ta thấy có nước lấp lánh, thì liền cho là có nước thật, nhưng thật ra chỉ là ảo ảnh, là bóng nước mà thôi.

b. Tánh y tha khởi, là tánh nương dựa vào những yếu tố khác để có thể sinh khởi được (y tha khởi tánh, paratantra). Tánh này là cơ sở cho tánh biến kế phát sinh, và cho tánh viên thành thật xuất hiện. Tánh này dựa theo các nguyên nhân và điều kiện bên ngoài mà tạo hình thành, cho nên những hình ảnh mà ta nhận thức đều bị méo mó theo những nguyên nhân và điều kiện kia. Từ đó, ta đau khổ, bởi vì những hình ảnh đó không duyên hợp với thực tại được nhận thức. Thí dụ: Thấy bóng nước, ngỡ là sẽ được hết khát; đến chùng khám phá ra bóng nước không có, ta thất vọng, đau khổ. Tánh y tha khởi này, tự nó cũng chính là một bóng nước mà thôi.

c. Tánh viên thành thật, là tánh tròn đầy, chân thật (viên thành thật tánh, parinispanna). Đây là tánh đầy đủ, chân thật và hoàn toàn, là tánh tối hậu, tánh duy nhất có thật. Tánh này không còn phân biệt nhị nguyên, nhìn thế giới như là những biểu hiện mà thôi. Do vì lúc nào tánh này cũng như thế, không bị ảnh hưởng bởi điều kiện, cho nên tánh này là như vậy, là "như thật" của tất cả. Tánh này khi nhìn thấy bóng nước, biết là đang nhìn thấy bóng nước.

Khi ta kinh nghiệm sự tương duyên trong tiến trình của tâm, biết là thức y tha hiện khởi không có những đặc tánh đối thể ngoại tại của thức biến kế sở chấp, khi đó ta còn có thức viên thành thật; mọi khái niệm về "cái ta", về "đối tượng" đều đoạn diệt, thì kết quả là "sự vật như là tự nó", là giác ngộ. Tô Đông Pha đã diễn đạt kinh nghiệm này qua hai câu sau viết về Lô Sơn: "... Đi rồi về lại không gì lạ, Lô Sơn mù tỏa khói triều dâng".

(Lô Sơn yên tỏa Triết giang triều
Vị đảo bình sinh hận bất tiêu
Đảo đặc hoàn lai vô biệt sự
Lô Sơn yên tỏa Triết giang triều).

Trong 3 tánh trên, Y tha khởi tánh giữ vai trò hết sức quan trọng, làm trọng tâm cho triết thuyết Duy thức, bởi vì tánh này, một mặt có thể tạo nên ảo

giác làm ta phải lặn lội trong sinh tử luân hồi; mặt khác, cũng tánh này, có khả năng đưa ta đến giác ngộ, Niết bàn. Khi tâm thức phân biệt một đối tượng ngoại tại, khiến tánh y tha khởi này nhận thức là có chủ thể và khách thể, tạo nên tánh biến kế sở chấp, rồi ta chấp mắc vào đó, thì đó là luân hồi. Nhưng cũng tánh y tha khởi này, một khi đã thanh tịnh, siêu việt những ý nghĩ có tánh cách phân biệt, khi Tánh Không của chủ thể và khách thể được nhận diện, thì cũng có thể duyên với tạng thức (thức thứ 8, hay căn bản thức, theo Tây Tạng), khiến thức này thanh tịnh, siêu việt nhị nguyên, thì hành giả đạt giải thoát. Như thế, tánh y tha khởi này đứng giữa hai lộ trình của tâm thức, hoặc tạo tác ảo tưởng khiến đi vào sinh tử luân hồi, hoặc duyên với tánh chân thật tròn đầy do trí tuệ bất nhị điều hành, thì đó là Niết bàn.

D. Ba thân Phật

Tuy rằng tâm giác ngộ thì bất nhị, nhưng căn bản Duy thức thì lại là một phương pháp diễn đạt và phân tích, cho nên ta cần biết đến sự phân loại hoạt trình của tâm thức trong tương quan với 4 bậc tâm giác ngộ (được gọi là trí, tức trí tuệ). Đó là sự chuyển biến 8 thức thành 4 trí, khi tánh Y tha khởi duyên với tánh chân thật tròn đầy, khi hành giả đạt giác ngộ.

i. Năm thức trước (tiền ngũ thức: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân) trở thành trí thành công trong hành hoạt, tức Thành sở tác trí (wisdom of successful performance). Đặc tính của trí này là thanh tịnh và không còn bị vướng mắc khi tiếp xúc với các căn và đối tượng của chúng, tức các trần.

ii. Thức thứ 6, trở thành trí quán sát tuyệt vời, tức Diệu quan sát trí (wonderful contemplation wisdom). Đặc tính của trí này là biết tường tận về cái hoàn toàn không của ngã (cái ta) và của pháp (vạn vật bên ngoài), tức ngã không và pháp không. Với trí này, Đức Phật biết rõ các pháp như thật không bị bóp méo, không bị ngăn trở, từ đó, Ngài biết rõ tất cả các điều kiện thuộc tâm và thân của vạn vật, hữu tình cũng như vô tình, cho nên có thể tùy phương tiện giáo hóa chúng.

iii. Thức thứ 7 trở thành trí có tánh bình đẳng, Bình đẳng tánh trí (wisdom of equality), với đặc tánh là nhận biết tường tận bản tánh bình đẳng giữa cái tướng là ta và những hiện hữu không phải ta.

iv. Thức thứ 8 trở nên trí sáng soi như tấm gương tròn lớn, tức Đại viên cảnh trí (Great mirror wisdom), phản chiếu toàn thể vũ trụ một cách như thật, không sai trái, méo mó.

Tuy rằng 4 trí này chỉ hiện hành sau khi con người đã đạt được giác ngộ, nhưng một vài khía cạnh của Diệu quan sát trí và Đại viên cảnh trí cũng đã bắt đầu hoạt động trong một cường độ yếu kém hơn trước khi bước đến cảnh giới giác ngộ.

Trước khi giác ngộ, sự hiểu biết của chúng ta chỉ là mớ kiến thức thu thập qua kinh nghiệm, đọc sách, học hỏi khi giao tiếp với thế giới hàng ngày của chúng ta mà tập thành. Một khi trí kiến đó tập trung vào nơi giác ngộ, thì trí kiến này bắt đầu chuẩn bị để tiếp nhận trí căn bản (Căn bản trí). Cần nhắc lại, trí tuệ là sự hiểu biết nhất nguyên, nhận biết sự vật là như thật, như là chính nó, không có phân biệt chủ thể và đối thể, không phê phán, không có nhận thức nhị nguyên chen vào. Trí tuệ này siêu việt ngôn từ, văn cú, khái niệm; hoàn toàn là sự biết thanh tịnh rằng Chân như là căn bản của thực tại. Trí căn bản này nảy sinh Trí hậu đắc (Hậu đắc trí: subsequently-attained wisdom) là một hình thức thanh tịnh của trí tuệ phát sinh khi không còn phân biệt, nhưng chưa đạt đến giác ngộ giải thoát, cho nên đó gọi là "trí thế gian đã thanh tịnh". Đây là trí cần thiết phải có để có thể phân biệt tất cả các pháp, mà không vướng mắc dính chấp vào chúng hay bởi chúng, nên có thể loại bỏ mọi mê lầm về hiện tượng giả tá do thức tạo thành. Đức Phật dùng trí hậu đắc này để thuyết pháp độ sinh mà không thấy có người được độ, cho nên thông dong tự tại, đi lại không còn buộc ràng, là bậc Như Lai. Trí hậu đắc này giải thích hành vi, hoạt động của bậc sau khi đã giác ngộ, vẫn có thể đối diện với tất cả những hình danh sắc tướng của ngoại tại trong thế gian huyễn hóa này.

Phật có ba thân: Pháp thân, Báo thân và Hóa (hay Ứng) thân. Chỉ có thân thứ 3, Pháp thân (Dharmakàya) là chân thật. Báo thân (Sambhogakàya, Enjoyment body) và Hóa thân (Nirmànakàya, Transformation body) chỉ là những biểu hiện của Pháp thân, và là những hiện thể dùng làm phương tiện tương đối tương đương với thức còn mê muội, chưa giác ngộ.

a. Hóa thân, nói đến thân thể vật chất trong thế giới hiện tượng này. Hóa thân này cần thiết để Đức Phật giáo hóa chúng sinh, đưa họ đến con đường giác ngộ. Thành sở tác trí hiện hữu nơi Hóa thân này để Đức Phật có thể hành vi, hoạt động bằng nhận thức, như người bình thường trong chúng ta. Đó là Đức Phật lịch sử, Đức Thích Ca Mâu Ni, thị hiện nơi cõi Ta bà này để thuyết giảng giáo lý vạn pháp duy thức.

b. Báo thân là một hiện thể vô hạn, diệu dụng mà Đức Phật dùng để giáo hóa bậc Bồ tát, những đáng hữu tình trước giai đoạn cuối cùng của giác ngộ. Có

rất nhiều Báo thân, mỗi Báo thân có một cõi trời, hay một tịnh độ riêng, siêu việt ngoài hệ thống mặt trời của thế giới chúng ta, nơi rất dễ dàng để được nghe và thực tập pháp. Bình đẳng tánh trí tương đương với Báo thân này.

c. Pháp thân Phật có 2 tướng:

i. Tổng tướng, là cái Nhất siêu việt cả một và nhiều, là chân thể tuyệt đối, là bản tánh nội tại mà tất cả chư Phật đều có, thể hiện như là trí vẹn toàn, hoàn hảo, tuyệt đỉnh; là bản tánh tối thượng của thực tại, của chân như, như thị, không;

ii. Biệt tướng, là Sai biệt, là hoạt trình hiện tượng, là hình thức đặc thù của Pháp; đó là thức thứ 8, tạng thức, hay a-lại-da thức chuyển biến và là Pháp thân được trực nhận thể hiện ngay khi đạt giác ngộ. Pháp thân này tương đương với Đại viên cảnh trí.

Lý tưởng và mục đích của con người theo Phật giáo là đạt đến giác ngộ. Duy thức quan niệm giác ngộ là thực trạng của Chân như (True Suchness, hoặc Thusness), là bản tánh tối thượng của vạn vật. Chân như là trạng thái hiện hữu duy nhất của thực tại. Khi không còn phân biệt giữa nội tại và ngoại giới, thì hành giả đạt giác ngộ, trực nhận một sự thật bất nhị tuyệt đối, siêu việt ý thức về một "cái ta" phân biệt, chấp trước, dính mắc. Trong ý nghĩa này, ta thấy Duy thức học không phải là thuần túy một triết lý dùng để biện luận suông. Khi giác ngộ, tiến trình đi tìm kiếm đối tượng bên ngoài của tâm chấm dứt, cũng như tiến trình liên tục phóng thể năng lực của thức vào thế giới ngoại tại vốn bị điều kiện ràng buộc cũng đoạn diệt. Khi đó, tâm thức đã ở trong trạng thái định tĩnh, tiếp thu năng lực ngoại tại để củng cố và tăng trưởng tâm thức không còn phân biệt đó, giống như cành hoa cúc tiếp nhận năng lượng ánh sáng mặt trời để rạng rỡ.

E. Phản đề của Ba thân Phật

Đoạn trên, ta đã nói đến chuyển thức thành trí, do từ nơi tánh y tha khởi. Cũng tánh này, khi tâm thức phân biệt một đối tượng ngoại tại, khiến tánh y tha khởi nhận thức là có chủ thể và khách thể, tạo nên tánh biến kế sở chấp, rồi ta chấp mắc vào đó, tạo nhân đưa đến quả, gây thành nghiệp, thì đó là luân hồi.

a. Nghiệp

Kết quả của những hành động tạo tác, cố ý hay vô tình, của chúng ta, gọi là nghiệp. Hậu quả của những hành động đó để lại dấu vết hay là hạt giống gieo trồng trong tạng thức. Những hạt giống này nảy mầm theo thời gian và nảy sinh thêm những hạt giống mới. Từ đó, những cuộc đời của chúng ta, trong quá khứ, hiện tại cũng như ở tương lai, đều bị dẫn dắt bởi những hành động trong quá khứ kết thành nơi hiện tại (dị thực, vipaka) và đưa đẩy đến những hành động trong tương lai. Nghiệp chịu trách nhiệm cho sự tiếp diễn liên tục của cá tánh mỗi hiện thể, thông qua sự chết hoặc vô thức. Sau khi một hạt giống kết trái, thì nó đã xong trách vụ. Tuy nhiên, những hạt giống mới cũng theo đó mà sinh khởi ngay, trong mỗi gian kỳ nhanh hơn nháy mắt. Và cứ thế mà chúng ta cứ bị dẫn dắt mãi trong vòng ảo ảnh của hiện tượng ngoại tại, vẫn cứ mãi tin tưởng vào sự thật bị bóp méo trong khuôn khổ của nhận thức nhị nguyên, cho đến khi nào mà ta đạt đến giây phút giác ngộ mới thôi.

Bởi vì giữa các chủng tử của nghiệp và những ảo tượng mà chúng tạo tác giống nhau, cho nên sự nhận thức của mỗi người về thế gian bên ngoài đều tương tự với nhau. Cho nên, chúng ta thường đồng ý với mọi người về cái thế giới ngoại tại mà chúng ta đang đắm chìm trong vòng sinh tử luân hồi trong đó. Đồng thời, chúng ta cũng kinh nghiệm những ảnh hưởng từ bên ngoài theo dòng hiện tượng tâm thức, bởi vì những thể hiện của riêng mình cũng ảnh hưởng đến thế giới bên ngoài, trong đó có những người khác.

Tiến trình của nghiệp có 3 giai đoạn:

i. Ảo tưởng hiện khởi bắt nguồn từ nơi thức thứ 6, là thức tạo tác nên hành động dẫn đưa đến nghiệp (dẫn nghiệp);

ii. Nghiệp tạo tác do vì gây giống (chủng tử) nơi thức thứ 8, là nơi chứa đựng tất cả mọi tâm thức (tạng thức). Vòng sinh tử và luân hồi trong tương lai dẫn đưa tạng thức này tái sinh vào trong 6 cõi (lục đạo luân hồi, 6 levels of existence);

iii. Cuối cùng, thọ nhận nghiệp báo là sự nảy nở của các hạt giống nghiệp (mãn nghiệp); chúng ta gặt hái những gì chúng ta gieo trồng, gieo gió gặt bão.

b. Nghiệp báo luân hồi dẫn dắt chúng ta trong 3 cõi (tam giới: dục, sắc và vô sắc giới). Ba cõi này, bậc phát tâm Bồ tát hành trì Du-già, lần lượt kinh nghiệm qua, trải qua 9 vùng (cửu địa), trước khi giác ngộ viên mãn, bởi vì,

tuy nói là đạt giác ngộ, nhưng đây chỉ là một kinh nghiệm chớp nhoáng, là một "satori", chứ chưa phải thực chứng Niết bàn.

Cửu địa trong tam giới gồm có:

b-1. Dục giới : địa thứ nhất, thế giới của ái dục, nơi của 6 nẻo luân hồi, nơi 5 loại chúng sinh đồng sống lẫn lộn chung nhau (ngũ thú tạp cư địa);

b-2. Sắc giới: 4 tầng thiên:

i. Sơ thiên ly sinh, hỉ lạc địa (Joyful stage of leaving production);
ii. Nhị thiên định, sinh hỉ lạc địa (Joyful stage of the arising of samādhi);
iii. Tam thiên ly hỉ, diệu lạc địa (Stage of wonderful bliss of being apart from joy);

iv. Tứ thiên xả niệm, thanh tịnh địa (Stage of renouncing thought);

b-3. Vô sắc giới: 4 bậc thiên:

i. Không vô biên xứ địa (Infinite Space);

ii. Thức vô biên xứ địa (Infinite Consciousness); ở bậc thiên này, thức thứ 7 không còn cấu sinh với thức thứ 8, phá chấp ngã và trở thành Bình đẳng tánh trí;

iii. Vô sở hữu xứ địa (Unmoving Ground or Nothing Whatsoever); tất cả thức thứ 6 và 7 đều diệt tận, trở thành Diệu quan sát trí;

iv. Phi tướng phi phi tướng xứ địa (Neither Cognition nor Non-cognition).

---o0o---

KẾT LUẬN

Một lần nữa, cần nhận định rằng Duy thức hay Du-già không phải là một trường phái nhận thức luận, thiết lập cơ cấu ý thức 4 nhánh chỉ để biện luận sông. Trong khi Duy thức, như tên gọi, chú trọng đến luận lý suy diễn về thức, thì Du-già, cũng theo tên gọi, chú trọng đến sự thực hành tâm linh để chuyển thức đó thành trí.

Ta cũng nên ghi nhận ở đây những điểm tương tự giữa hai triết lý Tánh Không và Duy thức. Quan niệm về luân hồi và Niết bàn của Duy thức tương liên với quan niệm Tục đế và Chân đế của Trung quán. Nhân duyên (pratityasamutpada, interdependent origination) là nguyên lý nối liền Tục đế và Chân đế, nối liền luân hồi và Niết bàn, sinh tử và giác ngộ. Như Long Thọ đề xướng, nếu ta xem nhân duyên như là mối nối giữa nhân và quả, ta có luân hồi (samsara), nhưng nếu ta dụng nhân duyên như Tánh Không, ta

có Niết bàn. Điều làm mốc nối giữa nhân và quả, giữa nghiệp và những hậu quả của nghiệp lực, đó là khái niệm, là nhận thức, là tưởng tượng. Tục đế của Trung quán như thế tương hợp với tánh biến kế sở chấp của Duy thức, bởi vì cả hai đều luận về nhân và quả, về chủ-khách, về nội-ngoại; trong lúc Chân đế cũng là tánh viên thành thật, vì cả hai là thực tánh, là không, bất nhị, vô-nhân (duyên).

Nguyên lý về nhân duyên của Trung quán là nguyên lý về tánh y tha khởi của Duy thức. Cơ sở cho cả hai thuyết này là Tâm (hay Thức); tâm rất quan yếu trong cả hai, nhân duyên và y tha khởi. Giữa hai triết thuyết, ta có một bên là tương đối, thực tại giả tá, đối đãi nhị nguyên; một bên là tuyệt đối, chân như, tánh viên thành thật; và mốc nối giữa hai cực đoan đó là nguyên lý tương đối (của Trung quán), hay nguyên lý y tha khởi (của Duy thức), vốn là căn bản của Tâm.

Tóm lại, tất cả các triết thuyết của Phật giáo đều xoay quanh vấn đề Tâm (Thức) và, bằng biện luận hay bằng hành trì, cũng đều đặt cơ sở trên Tâm để đạt giác ngộ. Giác ngộ là mục đích tối hậu của hành giả; ngoài giải thoát và giác ngộ, không còn mục đích nào khác. Bồ tát phải đạt giác ngộ xong mới có thể hoằng hóa mà không phải bị trầm luân trong luân hồi sinh tử.

---o0o---

Phụ lục

CÁC TÁC PHẨM CHÍNH TRONG DUY THỨC TÔNG

1. Kinh:

i. Lankavatàra-sùtra: Lăng già kinh; Suzuki Daisetz Taitero dịch ra Anh văn, một nguyên bản kinh và một tập luận giải, gọi là *Studies in the Lankavatara-sùtra*;

ii. Mahàvaipulya-Buddha-Avatamsaka-sùtra: Đại phương quảng Phật Hoa Nghiêm kinh, còn gọi là Bát thập [chương] Hoa Nghiêm; Anh dịch: *Flower Ornament sùtra*. Ngoài ra còn có Gandavyuha-sùtra, Lục thập Hoa Nghiêm, Garland sùtra;

iii. Sandhinirmocana-sùtra: Giải thâm mật kinh;

iv. Mahàyàna-Abhidharma-sùtra, Đại thừa A-tì-đạt-ma, thường được các bản văn Nhiếp Đại thừa luận, Dugìà sư địa luận..., nhắc đến, nhưng nay không còn tồn bản nào.

2. Luận:

i. Vimsika-vijñaptimàtratà-kàrika: Duy thức Nhị thập tụng. Thế Thân soạn, Huyền Tráng dịch, 1q.;

ii. Trimsika-vijñaptimàtratà-kàrika: Duy thức Tam thập tụng. Thế Thân soạn, Huyền Tráng dịch, 1q.;

iii. Yogacàryabhùmi-sàstra; Du Già sư địa luận. Vô Trước soạn, Huyền Tráng dịch, 100q.;

iv. Trisvabhàva-nirdesa: Tam tự tánh hay Trinisvabhàva-sàstra: Tam vô tự tánh luận. Thế Thân soạn, Chân Đế dịch, 2 q.;

v. Mahàyànasatadharma-vidyàvàra-sàstra: Đại thừa Bách pháp minh môn luận. Thế Thân soạn, Huyền Tráng dịch, 1q.;

vi. Abhisamayàlankàra: Hiện chứng trang nghiêm.

vii. Mahàyàna-samparigraha-sàstra: Nhiếp đại thừa luận. Vô Trước soạn; Chân Đế (Paramàrtha) dịch, 3q.; Huyền Tráng trùng dịch, 3q.;

viii. Abhidharma-samuccaya-sàstra: A-tì-đạt-ma Tập tập luận. Vô Trước soạn; Simhabodhi (Sư Tử Trí) chú thích, Sthiramati (An Huệ) tập; Huyền Tráng dịch, 16q.;

ix. Madhyànta-vibhàga-kàrika-sàstra: Biện trung biên luận. Di Lặc đại sư, Maitreyanàrtha, thuyết; Huyền Tráng dịch, 3q.;

x. Mahàyàna-panìcaskandhakaparakarana: Đại thừa ngũ uẩn luận. Thế Thân soạn, Huyền Tráng dịch, 1q.;

xi. Àrya-sàsana-prakarana-sàstra: Hiện dương thánh giáo luận. Vô Trước soạn, Huyền Tráng dịch; 20q.;

xii. Mahàyànasùtra-alankàra-sàstra: Đại thừa trang nghiêm kinh luận. Vô Trước soạn, Ba-la-phả Mật-đa (Prabhàkàranamitra) dịch, 13 q.;

3. Các luận khác: do An Huệ (Sthiramati, thế kỷ VI) và các luận sư khác, viết:

i. Abhidharmakosa-bhàsyà-tìkà-tattvārtha-nàma: A-tì-đạt-ma Câu-xá luận thuật nghĩa số;

ii. Vijnàptimàtratàsiddhi-trimsikà-bhàsyà: Duy thức Tam thập tụng thích luận;

iii. Abhidharmasamuccaya-bhàsyà-tìrka: A-tì-đạt-ma Tập tập luận thích;

iv. Mahàyànasùtralankàrawrtti-bhàsyà-tìrka: Đại thừa Trang nghiêm luận nghĩa thích;

v. Mahàyànaratnakùta-dharma-paryàya: Đại bảo tích kinh luận;

3. Thư mục về Duy thức tông (Anh ngữ)

Vasubandhu. Basic Teachings of Consciousness (Yogacara) Only; compiled by Ron Epstein. New Delhi: Karmasiddhiprakarana, 1992.

Vasubandhu's 'Treatise on the Three Natures' translated from the Tibetan edition with a commentary by Garfield, Jay L. Asian Philosophy 6 No.2, July 1997.

Vasubandhu. A Buddhist Doctrine of Experience : a New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogacarin, by Thomas A. Kochumutt. Boston: Shambala, 1996.

Vasubandhu. The Trisvabhàvanirdesa of Vasubandhu. Tr. and edited by S. Mukhopadhyaya. New Delhi: Visvabharati, 1939.

Madhyanta-vibhàga : discourse on discrimination between middle and extremes ascribed to Boddhisattve Maitreya and commented by Vasubandhu and Sthiramati. Benares: Motilal Banarsidass, 1948.

Ch'eng Wei-Shih Lun; the Doctrine of Mere-Consciousness by Hsuan Tsang. Tr. by Wei Tat. Hongkong: The Ch'eng Wei-Shih Lun Publication Committee, 1973. Dịch Thành Duy thức luận của Huyền Tráng.

La Siddhi de Hiuan-Tsang; Louis de la Vallée-Poussin dịch giải Thành Duy thức luận của Huyền Trang. Bruxelles: Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1928-1948.

Deux traités de Vasubandhu: Vimsatika et Trimsikà. Sylvain Lévi dịch Nhị thập và Tam thập tụng. Paris: 1925.

Madhyàntavibhàga-kàrikà-bhàsyà. Theodore Stcherbatsky dịch Biện trung biên biện luận tụng. St. Petersburg: Academie, 1936.

The Seven Works of Vasubandhu. Stefan Anacker dịch và phê bình 7 tác phẩm của Thế Thân., trong đó có Nhị thập và Tam thập tụng. Delhi: M. Banarsidass, 1984.

The Tattvasangraha of Sàntaraksita, with the Commentary of Kamalasìla. Tr. into English by Ganganatha Jha. Delhi: Motilal Banarsidass, 1986. 2 vols.

Anacker, Stefan. Vasubandhu: Three Aspects; a Study of a Buddhist Philosopher. Ph. D. Dissertation, University of Wisconsin at Madison, 1970.

Beyer, Steven. The Twenty Verses by Vasubandhu with an anonymous commentary. Typescript.

Chatterjee, A. K. The Yogàcàra Idealism. New rev. ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 1975.

Clark, Joseph and Paul Panish. Remarks on Vasubandhu's "Thirty Verses Proving the Doctrine of Mind Only. Typescript. 1974.

Das Gupta, Surendra Nath. Philosophy of Vasubandhu in Vimsatika and Trimsika, in The Indian Historical Quarterly, vol. 4:1 (March, 1928): 36-43.

de Silva, M. W. Buddhist and Freudian Psychology. Colombo: Lake House, 1973.

Dịch Trimsika từ Phạn ngữ và so sánh với Duy thức Tam thập tụng do Huyền Trang dịch với chú giải của Dharmapàla (Pháp Hộ).

Epstein, Ronald. General Pathways of Discrimination/Differentiation;

Interrelation of the Eight Consciousnesses; Levels of Meditation Prior to Enlightenment. Charts. Các hình đồ trên Internet.

Epstein, Ronald. Transformation of Consciousness into Wisdom in the Chinese Consciousness-Only School according to Cheng Wei-Shr Lun. Vajra Bodhi Sea Journal. January-March, 1985.

Epstein, Ronald. Verse Delineating the Eight Consciousnesses.

Dịch Bát thức quy củ tụng của Huyền Tráng ra Anh văn. Internet.

Ganguli, Swati. Treatise on Groups of Elements; Abhidharmadhātu-kāyapādasāstra (Giới thân tức luận), based on Sanskrit & Pali Sources on Buddhism. Delhi, M. Banarsidass, 1994.

Ganguli, Swati. Treatise in Thirty-verses on Mere-Consciousness. Delhi: M. Banarsidass, 1992.

Guenther, Herbert V. & Leslie S. Kawamura. Mind in Buddhist Psychology. Emeryville: Dharma Pub., 1975.

Huntington, C.W. The Emptiness of Emptiness. Honolulu: University of Hawaii. 1989.

Jha, Subhadra. The Abhidharmakosa of Vasubandhu: with commentary. Patna: TSWS, 1983

Katsura Shoryu. "Dharmakirti's Theory of Truth" in Journal of Indian Philosophy 12: 215-235

Lê MạnhThát. The Philosophy of Vasubandhu. Ph. D. thesis. University of Wisconsin-Madison. 1974.

MacLeod, D. N. G. A Study of Yogācāra Thought : the Integral Philosophy of Buddhism. Ph.D. Dissertation, University of Dundee, 1978.

Nagao, G. M. Madhyamika and Yogacara. Trans. by L. S. Kawamura. Albany: State University of New York Press. 1991.

Paul, Diana Y. Philosophy of Mind in Sixth Century China. Ph.D. Dissertation. Stanford University, 1984.

Pradhan, Prahlad. *Abhiharmakosabhàsyam of Vasubandhu; deciphered and edited by P. Pradhan. Rev. with introd. & indexes by Aruna Haldar. Patna: 1978.*

Sharma, Ramesh Kumar. "Dharmakirti on the Existence of Other Minds" in *Journal of Indian Philosophy* 13: 55-71

Sutton, Florin G. *Existence and Enlightenment in the Lankavatara- sutra; a Study in the Ontology & Epistemology of the Yogacara School. New York: State Univ. of New York Press, 1995. (SUNY Series in Buddhist Studies).*

Tucci, Giuseppe. *On Some Aspects of the Doctrine of Maitreya-nàtha and Asanga. Roma: IIMEO, 1938*

Verdu, Alfonso. *The Philosophy of Buddhism: A "Totalistic" Synthesis. Boston: Martinus Nijhoff. 1981.*

Willis, Janice D. *On Knowing Reality. Tr. with introd., commentary and notes. New York: Columbia University Press, 1979.*

Wood, Thomas A. *Mind-Only: A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijnànavàda. Honolulu: University of Hawaii Press, 1991. (Society for Asian and Comparative Philosophy, Monograph no. 9).*

Chú thích:

[1] Đây là Du Già tông, một tên khác của Duy Thức tông. Không nên nhầm lẫn với phương pháp tu tập Du Già của Ấn Độ giáo.

[2] Theo Lê Mạnh Thát, *The Philosophy of Vasubandhu, Ph.D. dissertation . University of Wisconsin - Madison, 1974, p.71.*

[3] Cognition-Only, Mind-Only

[4] Do Chân Đế (thế kỷ VI) dịch và sau, Huyền Tráng trùng dịch, từ Phạn bản *Vimsatikà* và *Trimsikà*, Đ.T.1586, 1587, 1588, 1589

[5] Đ.T.1617

[6] Asanga, *Bodhisattvabhùmi. Ed. by H. Ui. Tokyo: Suzuki Gakuju Saipan, 1961; Asanga, Abhidharma-samuccaya. Ed. by Pralhad Pradhan.*

Santiniketan: Visvabharati, 1950; Asanga. *Yogàcàrabhùmi*. Ed. by Bhattacharya. Calcutta: Calcutta University Press, 1957.

[7] Cũng có truyền thuyết cho rằng đó là Di Lặc Phật hay Di Lặc Bồ tát (Maitreyabuddha, Maitreyabodhisattva) hóa thân, do trùng tên Maitreya. Luận sư Di Lặc là một nhân vật lịch sử, sống khoảng thế kỷ IV sđl và được cho là tác giả của 5 bộ luận, trong đó có *Abhisamayàlamkàra*, Hiện chứng trang nghiêm, diễn tả 9 bậc thiền (anupurvasamapatti), đạt đến trạng thái phi tướng phi phi tướng xứ (naivasa mjnnanàsamjnanayātana).

[8] Sangharakshita. *A Survey of Buddhism; its Doctrin and Methods through the Ages*. London: Tharpa, 1957, tr. 392-395, viết theo Giuseppe Tucci. *On Some Aspects of the Docrin of Maitreyanàtha and Asanga*. Rome: IIMEO, 1938.

[9] Còn gọi là Trung biên phân biệt luận, Đ.T.1959; được Thế Thân chú giải gọi là *Madhyànta-vibhàga-kàrika-tika*, Đ.T.1960.

[10] Có ý kiến cho rằng quyển này là đề bài bác triết thuyết Trung quán của Long thọ. Xem Shangarakshita. *A Survey of Buddhism*, tr. 395.

[11] Không phải là ngẫu nhiên mà Ian Charles Harris khi viết *The Continuity of Madhyamaka and Yogacara* trong *Indian Mahayana Buddhism* (Brill's Indological Library, Vol. 6), cũng chủ trương theo An Huệ, làm đề tài cho các nghiên cứu khác.

[12] Thành Duy thức luận đã được Wei Tat dịch sang Anh văn năm 1973.

[13] Budden Gyoshi, *Buddhism in Vietnam*, Ph.D. thesis. Columbia Pacific University, 1991, tr. 78, viết theo Phật quốc ký của Nghĩa Tịnh: "Đại thừa Đăng, được Phật giáo Ấn Độ biết đến qua tên Mahayanapradīpa, người Ái châu, thuộc Trung bộ Việt Nam [...]. Ông du hành sang Phật quốc [...], giỏi tiếng Phạn, đã giảng Duyên sinh luận (Yuan sheng lun, Nirdanasāstra) và một số kinh luận khác cho Tăng đoàn tại đây. Đã từng giúp Nghĩa Tịnh những buổi đầu khi nhà du hành lừng danh này mới đến Ấn Độ. Sau, ông sang Trung Hoa", có lẽ theo lời mời của Huyền Tráng, ngụ tại Từ Ân tự (Tz'u-yin temple), để cùng với Khuy Cơ phụ tá Huyền Tráng trong công tác dịch thuật. Các bộ sử Trung Hoa chép tên ngài là Đại Thừa Quang. Học giả Lê Mạnh Thát đã chứng minh Đại Thừa Quang chính là Đại Thừa Đăng của Việt Nam.

[14] Vijnanaptimatratasiddhi do Louis de la Vallée-Poussin tập thành năm 1925, Paris.

[15] Lê Mạnh Thát trong Philosophy of Vasubandhu, tr. 12, note 22, dẫn chứng một thí dụ của Thế Thân trong Nhị thập tụng, chú giải 3a-4a.

[16] Napi te samhata visayibhavanti, yasmāt paramanurekam dravyam na sidhyati. Nhị thập tụng chú giải, tr. 7.

[17] Lê Mạnh Thát, The Philosophy of Vasubandhu, tr. 236-237, dẫn chứng theo Nhị thập tụng, 12a-d & 13a-d.

[18] Xem mục Sách Phật. The Authority of Experience: Essays on Buddhism and Psychology. Edited by John Pickering. London: Curzon Press, 1997.

---o0o---

HẾT