

Dương Đình Tùng

DUY THỨC HỌC

Một dẫn luận về ý thức

(Sách chuyên khảo)



NHÀ XUẤT BẢN KHOA HỌC XÃ HỘI

DƯƠNG ĐÌNH TÙNG

DUY THỨC HỌC
MỘT DẪN LUẬN VỀ Ý THỨC
(Sách chuyên khảo)



NHÀ XUẤT BẢN KHOA HỌC XÃ HỘI
HÀ NỘI - 2022

MỤC LỤC

LỜI NÓI ĐẦU	5
MỞ ĐẦU	9

Chương 1

DUY THỨC HỌC VÀ QUAN ĐIỂM CỦA DUY THỨC HỌC VỀ SỰ HÌNH THÀNH, BẢN CHẤT, CẤU TRÚC, CHỨC NĂNG CỦA Ý THỨC

1.1. Khái quát về Duy thức học	31
1.1.1. Khái quát về lịch sử hình thành Duy thức học.....	31
1.1.2. Khái quát về hệ thống tư tưởng của Duy thức học.....	41
1.2. Quan điểm của Duy thức học về cơ chế hình thành ý thức	59
1.3. Quan điểm của Duy thức học về bản chất, cấu trúc và chức năng của ý thức	69
1.3.1. Bản chất của ý thức.....	70
1.3.2. Cấu trúc của ý thức.....	79
1.3.3. Chức năng của ý thức.....	89

Chương 2

QUAN ĐIỂM DUY THỨC HỌC VỀ SỰ VẬN HÀNH CỦA Ý THỨC

2.1. Các hình thức tồn tại và nhận thức của ý thức	96
2.1.1. Đối tượng nhận thức của ý thức.....	96
2.1.2. Phương thức hoạt động của ý thức.....	108
2.2. Hình thái vận hành của ý thức	122
2.2.1. Hình thái vận hành của ý thức trong nhận thức hiện lượng.....	123
2.2.2. Hình thái vận hành của ý thức trong nhận thức tỷ lượng.....	128
2.3. Các cấp độ nhận thức của ý thức	135

Chương 3

GIÁ TRỊ CỦA QUAN ĐIỂM DUY THỨC HỌC VỀ Ý THỨC

3.1. Giá trị quan điểm Duy thức học về ý thức với sự phát triển của Phật giáo	150
3.2. Giá trị quan điểm Duy thức học về ý thức với sự phát triển của triết học	170
3.3. Giá trị quan điểm Duy thức học về ý thức với sự phát triển của tâm lý học	193
KẾT LUẬN	211
TÀI LIỆU THAM KHẢO	215
PHỤ LỤC	226

LỜI NÓI ĐẦU

Duy thức học là một tông phái lớn của Phật giáo Phát triển. Sự ra đời của Duy thức học đã đáp ứng nhu cầu giải quyết những mâu thuẫn trong nội bộ Phật giáo, là sự tranh luận giữa Phật giáo Trung quán và Phật giáo Nhất thiết hữu bộ về vấn đề tự tính của vạn pháp. Bên cạnh đó, tư tưởng của Duy thức học đã góp phần bổ túc, luận giải những vấn đề then chốt của Phật giáo Phát triển như: vấn đề nhân quả, mê và ngộ, Phật và chúng sinh, điều này đã làm cho Phật giáo Phát triển trở nên hoàn thiện. Vì vậy, nghiên cứu về Duy thức học không chỉ giúp hiểu rõ hơn về giáo lý của Phật giáo Phát triển mà còn có cách nhìn toàn diện về triết học Phật giáo.

Nghiên cứu về ý thức là đề tài không mới nhưng chưa bao giờ là cũ, ý thức là nội dung quan trọng của Duy thức học và các ngành khoa học khác như: triết học, tâm lý học, ngôn ngữ học, v.v. Ngày nay, trong khoa học hiện đại, nhiều vấn đề liên quan trực tiếp hoặc gián tiếp về ý thức vẫn chưa được làm sáng tỏ như: cơ chế hình thành cảm giác của con người trong tâm lý học, mối quan hệ giữa vô thức và ý thức, cơ chế thống nhất giữa chủ thể

và khách thể trong hoạt động nhận thức của con người trong triết học, v.v... Duy thức học được xem là môn chuyên biệt về *tâm*, các luận sư duy thức đã có những phân tích chi tiết, phức tạp về vấn đề ý thức trong đời sống cá nhân và xã hội, vì thế, nghiên cứu về ý thức trong Duy thức học có thể trở thành những gợi ý quan trọng đối với sự phát triển của các ngành khoa học nghiên cứu về ý thức.

Phật giáo có mặt ở Việt Nam từ rất sớm, dưới sự tiếp biến văn hóa, tư tưởng Phật giáo đã thâm nhập và trở thành một bộ phận tham gia cấu thành văn hóa con người Việt Nam. Ở Việt Nam, Duy thức học không trở thành một tông phái riêng biệt như ở Ấn Độ, Trung Quốc và Nhật Bản, song tư tưởng của Duy thức học đã xuất hiện rất sớm trong Phật giáo thời kì Lý - Trần. Hiện nay, những công trình nghiên cứu về Phật giáo ở Việt Nam là rất nhiều, song đa phần những công trình tiếp cận Phật giáo với tư cách là một tôn giáo, hay khi tiếp cận ở góc độ triết học, thì chủ yếu nghiên cứu dưới góc độ về đạo đức và văn hóa, những nghiên cứu về nhận thức luận Phật giáo không nhiều. Những nghiên cứu về Duy thức học, hay ý thức trong Duy thức học hiện còn khá ít, vì thế nghiên cứu về Duy thức học là việc làm cần thiết để nhận thức rõ hơn triết học Phật giáo nói chung và tư tưởng triết học Phật giáo thời kì Lý - Trần nói riêng.

Ở góc độ triết học, điểm nổi bật trong vấn đề ý thức của Duy thức học là không thừa nhận sự tồn tại tách biệt, độc lập của đối tượng với chủ thể nhận thức; ngược lại, các luận sư Duy thức học có xu hướng coi chủ thể đang nhận thức đối tượng là tồn tại thật sự. Trong một tác phẩm triết học nổi tiếng, V.I. Lênin từng nhận định rằng, sự đối lập giữa vật chất và ý thức chỉ có tính tuyệt đối trong giới hạn những vấn đề nhận thức cơ bản, ngoài giới hạn ấy ra sự đối lập giữa vật chất và ý thức (suy rộng là chủ thể và khách thể, chủ quan và khách quan) chỉ có tính tương đối. Điều đó cho thấy, các vấn đề về mối quan hệ giữa vật chất và ý thức, giữa khách thể và chủ thể, khách quan và chủ quan vẫn đang còn là ẩn số. Nghiên cứu về ý thức trong Duy thức học không chỉ giúp nhận thức rõ và toàn diện hơn về triết lý của Phật giáo Phát triển mà qua đó, còn góp phần chỉ ra những giá trị của quan điểm về ý thức trong Duy thức học đối với việc nghiên cứu vấn đề ý thức trong giai đoạn hiện nay.

Việt Nam là quốc gia có tỉ lệ theo Phật giáo rất lớn, do đó số lượng các công trình nghiên cứu về triết học Phật giáo là rất nhiều, song những nghiên cứu đó đa phần tiếp cận từ góc độ tôn giáo. Do vậy, nghiên cứu về ý thức trong Duy thức học để làm sáng tỏ quan điểm của triết học Phật giáo cũng như triết học phương Đông về vấn đề này là hết sức cấp thiết.

Tri thức nhân loại là mênh mông như biển cả, tri thức tác giả chỉ là giọt nước trong đại dương mênh mông đó, cuốn sách *Duy thức học - Một dẫn luận về ý thức* mới chỉ là những nghiên cứu bước đầu về ý thức trong Duy thức học. Do vậy, những nhận định của tác giả chắc hẳn vẫn còn những thiếu sót và có thể còn chưa chính xác. Vì vậy, chúng tôi rất mong nhận được sự góp ý của quý độc giả để cuốn sách được hoàn thiện hơn khi có dịp tái bản.

Trân trọng cảm ơn!

Tác giả

DƯƠNG ĐÌNH TÙNG

MỞ ĐẦU

1. Tổng quan những nghiên cứu liên quan đến sự hình thành Duy thức học

Trung quán và Duy thức là hai tông phái lớn của Phật giáo Phát triển. Sự ra đời của Duy thức tông đã góp phần hoàn thiện hệ thống tư tưởng của Phật giáo nói chung và Phật giáo Phát triển nói riêng. Trước khi đi vào tìm hiểu tổng quan về tình hình nghiên cứu một cách cụ thể, cần thống nhất rằng, thời kì Phật Thích Ca còn tại thế, Duy thức học chưa tồn tại với tư cách là một tông phái hay một pháp môn tu hành, song tư tưởng về duy thức đã được Phật thuyết trong nhiều bộ kinh khác nhau.

Những người sáng lập ra tông phái Duy thức học là Vô Trước và Thế Thân cũng dựa trên những bộ kinh như vậy để xây dựng nên những bộ luận kinh điển như: Du Già Sư Địa Luận, Nhiếp luận đại thừa, Luận biện trung biên, v.v... tất cả đều lấy pháp Phật thuyết làm điểm tựa. Duyên khởi là học thuyết trung tâm của Phật giáo Nguyên thủy, những bản luận trong kinh A Hàm đều lấy thuyết duyên khởi để triển khai, sau này, học thuyết của Long Thọ hay Vô Trước và Thế Thân cũng dựa trên thuyết này để triển khai lý thuyết của mình. Kinh A Hàm viết: *do cái này có mặt nên cái kia có mặt, do cái này sinh nên cái*

kia sinh, sau này trong tư tưởng của Duy thức học, khi bàn về sự biến hiện của thức, đó chính là cấp độ y tha khởi, nên kinh Giải Thâm Mật viết: *Lấy nhân quả của duyên khởi làm y tha khởi, trở thành sở y của nhiễm tịnh, mê ngộ*. Vì vậy, tổng quan về những nghiên cứu liên quan đến vấn đề ý thức trong Duy thức học, trước hết là những tác phẩm nghiên cứu về vấn đề nguồn gốc tư tưởng của Duy thức học được thể hiện trong Phật giáo Nguyên thủy.

Công trình nghiên cứu *Tìm hiểu nguồn gốc Duy thức học* của Ân Thuận, có thể nói là đã khái quát tương đối toàn diện về lịch sử phát triển tư tưởng của Duy thức học. Từ góc nhìn lịch sử, ông đã phân tích về mặt tư tưởng từ Phật giáo Nguyên thủy đến Phật giáo Bộ phái, để thấy được sự tiếp biến về tư tưởng trong Phật giáo Phát triển. Nghiên cứu về Phật giáo Nguyên thủy, ông đã chỉ ra nguồn gốc của bản thể: “Do tâm sở tạo trong Hoa Nghiêm và cảnh là tức tâm sở hiện trong kinh Giải Thâm Mật”¹. Thời kì Phật giáo Bộ phái, ông cũng đi sâu phân tích về quan niệm của Nhất thiết hữu bộ và Đại chúng bộ về vấn đề tâm vương và tâm sở, hay sự biến hiện từ thức sinh ra cảnh: “Đức thế tôn căn cứ theo sự bất đồng giữa y căn duyên cảnh mà lập nên sáu thức, điều này không chỉ là kinh điển Tiểu thừa nói mà ngay

1. Ân Thuận (2006), *Tìm hiểu nguồn gốc duy thức học*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, tr.49.

trong một phần kinh tạng Đại thừa cũng nói như thế”¹. Bên cạnh đó, Ấn Thuận còn đi vào phân tích về sự chuyển biến tư tưởng của Thế Thân từ Câu xá luận đến Duy thức Nhị thập tụng, hay Duy thức Tam thập tụng. Có thể nói, công trình của Ấn Thuận đã cho người đọc một cái nhìn toàn diện về logic vận hành tư tưởng của Duy thức học, từ kinh điển Phật giáo Nguyên thủy, qua A Tỳ Đạt Ma đến kinh điển của các nhà Duy thức học.

Cùng với đó, tuy không đi vào phân tích chi tiết cụ thể, song những tác phẩm như: *Nguyên thủy Phật giáo tư tưởng luận*, *Tiểu thừa Phật giáo tư tưởng luận*, *Đại thừa Phật giáo tư tưởng luận*, *Lịch sử triết học Ấn Độ* hay *Tư tưởng Phật giáo Ấn Độ* đã cung cấp cho chúng tôi những cách nhìn mới về sự vận hành tư tưởng Phật giáo Ấn Độ nói chung và tư tưởng Duy thức học nói riêng. Trong *Tư tưởng Phật giáo Ấn Độ*, ED. Conze đã chỉ ra tính trung đạo của duy thức khi giải quyết mâu thuẫn về tư tưởng giữa Nhất thiết hữu bộ và Trung quán, “đỉnh cao của sự kết hợp cái không thể kết hợp này là những khái niệm kì dị chẳng hạn như “tàng thức” của Vô Trước” và “tàng thức là một ví dụ điển hình của việc “chơi với cả hai phe đối nghịch””² của Duy thức học. Kimura Taiken cũng sử

1. Ấn Thuận (2006), *Tìm hiểu nguồn gốc duy thức học*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, tr.74.

2. ED. Conze (2007), *Tư tưởng Phật giáo Ấn Độ*, Nxb. Phương Đông, Tp. Hồ Chí Minh, tr.215.

dụng phương pháp lịch sử để khảo nghiệm về lịch sử tư tưởng Phật giáo, qua nghiên cứu về tư tưởng các tông phái, ông đã chỉ ra, “Phật giáo thời đại Long Thọ đã phá Tiểu thừa để phát huy Đại thừa, nhưng đến thời đại Vô Trước và Thế Thân thì về một phương diện nào đó, Tiểu thừa và Đại thừa đã được thông hợp làm một”¹. Điều này cho thấy tính đặc sắc của Phật giáo thời kì này, khi tính mâu thuẫn giữa Tiểu thừa và Đại thừa đã được hóa giải bằng lý trung đạo. Thế Thân và Vô Trước lấy kinh điển của Phật giáo Tiểu thừa làm nền tảng cho sự phát triển của tư tưởng Đại thừa, điều này không chỉ đã giải quyết được những mâu thuẫn đương thời mà còn góp phần đưa Phật giáo trở thành khối thống nhất.

Thích Mãn Giác đi vào phân tích sự ra đời của Duy thức học không chỉ trong tương quan của triết học Phật giáo mà đặt trong bối cảnh xã hội Ấn Độ lúc bấy giờ, từ những vấn đề về chính trị, kinh tế, văn hóa, xã hội và sự tác động về mặt tư tưởng của các trường phái tôn giáo như: Sankhya, Yoga, Mimamsa, hay Vaisésika đến sự vận hành của tư tưởng Phật giáo. Theo ông, chỉ đến khi Duy thức học ra đời, tư tưởng trung đạo của Phật giáo mới phát triển đến đỉnh cao về luận giải tư tưởng, “từ căn bản trung quán, vấn đề được đặt ra là đi từ Không của pháp đến

1. K. Taiken (2012), *Đại thừa Phật giáo tư tưởng luận*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, tr.136.

những lý do nào mà thành ra sự tồn tại của đời sống hiện thực con người”¹, và trên tinh thần “thực của thức là hiển hiện, giả của thức là tỏ hiện, cả hai hiển hiện lẫn tỏ hiện ấy đều là chuyển biến của thức thể”². Duy thức học đã làm rõ tư tưởng về trung đạo, cũng như quan điểm về bản thể luận, điều này không chỉ góp phần vào sự phát triển Phật giáo, mà ở một mức độ nhất định, nó còn góp phần vào giải thích, lý giải những chất vấn của các trường phái triết học đương thời ở Ấn Độ cổ đại đối với tư tưởng Phật giáo.

Trong *Khái luận về pháp tướng Duy thức học*, bàn về sự hình thành tông phái Duy thức học, Thái Hư cho rằng, *xuất phát vấn đề nghiên cứu hai nhu cầu trọng yếu về sự cứu cánh của chân thật và sự tồn tại của điều thiện* mà Duy thức học được thành lập. Theo ông, Tiểu thừa “chỉ thấy được tánh không của những vật thể thuộc tướng thô và vẫn chưa thông suốt các pháp thuộc vi tế”³ nên Tiểu thừa rơi vào chấp trước sự tồn tại của đất, nước, gió, lửa là thật mà không biết rằng “pháp tướng của nhiều hạt giống nhân duyên sanh thành từ trong Pháp tánh vốn không, nhưng hoàn toàn không phải hiện hữu ngoài thức

1. Thích Mãn Giác (2007), *Lịch sử triết học Ấn Độ*, Nxb. Văn hóa Sài Gòn, Tp. Hồ Chí Minh, tr.292.

2. Thích Mãn Giác (2007), *Lịch sử triết học Ấn Độ*, Nxb. Văn hóa Sài Gòn, Tp. Hồ Chí Minh, tr.295.

3. Thái Hư (2009), *Khái luận về pháp tướng Duy thức học*, Nxb. Văn hóa Sài Gòn, Tp. Hồ Chí Minh, tr.32.

và tất cả đều do Duy thức biến hiện”¹. Vì thế, “sự thành lập pháp tướng Duy thức học nhằm phủ định tất cả vạn pháp và lẽ đương nhiên sự phủ định của Pháp tướng Duy thức học nếu như khảo sát lý do thì rất cụ thể không ngoài mục đích chứng minh sự thật của các pháp hữu vi và vô vi”². Có thể nói, Duy thức học về mặt tư tưởng đã giải quyết triệt để vấn đề Vạn pháp duy thức trong Phật giáo, đây là điều mà Phật giáo Nguyên thủy còn cho thấy sự lúng túng khi đi vào giải thích vấn đề mê - ngộ, Phật - chúng sinh trong các kinh điển Nykaya.

Những công trình nghiên cứu vừa nêu ở trên đã phần nào cung cấp cho người đọc một cách nhìn hệ thống về nguồn gốc tư tưởng, những tiền đề về lý luận của Phật giáo Nguyên thủy và điều kiện kinh tế - xã hội Ấn Độ cổ đại đối với sự hình thành Duy thức học.

2. Tổng quan về những nghiên cứu liên quan đến sự hình thành, bản chất và cấu trúc của ý thức trong Duy thức học

Bàn về nguồn gốc của ý thức, về cơ bản các tác phẩm kinh điển Phật giáo hoặc những giải thích về sau đều thống nhất cho rằng, thức thứ tám (alaya thức) là căn

1. Thái Hư (2009), *Khái luận về pháp tướng Duy thức học*, Nxb Văn hóa Sài Gòn, Tp. Hồ Chí Minh, tr.35.

2. Thái Hư (2009), *Khái luận về pháp tướng Duy thức học*, Nxb Văn hóa Sài Gòn, Tp. Hồ Chí Minh, tr.41.

bản thức, đây là thức khởi thủy sinh ra các thức khác trong tám thức tâm vương. Trong *Du Già Sư Địa Luận*, tập 2, *Du Già Sư Địa Luận*, tập 3, và *Du Già Sư Địa Luận*, tập 4, Vô Trước đã chỉ ra, alaya thức là căn bản thức sinh ra các thức khác, “có nhãn giới, sắc giới, nhãn thức giới, cho đến ý giới, pháp giới, ý thức giới vì trong alaya có chủng chủng giới vậy”¹, tất cả các thức đều nằm trong alaya thức với tư cách là những chủng tử, khi hội đủ những điều kiện cần thiết sẽ phát sinh thành thức, “Do có alaya thức nên có matna. Do matna đây làm chỗ nương mà ý thức được chuyển, ví như nương nơi năm căn mà năm thức thân chuyển, chẳng thể không có năm căn. Ý thức cũng vậy, chẳng thể không có ý căn”². Trong *Kinh Giải Thâm Mật* cũng thể hiện rõ quan điểm này của Phật giáo, “chính a đà na thức làm nền tảng và xây dựng mà phát sinh sáu thức nhãn nhĩ tỷ thiệt thân ý”³, bên cạnh đó đã chỉ ra cơ chế tách biệt giữa chủ thể và khách thể, thực chất cũng là sự chuyển biến hay biểu hiện của thức.

Luận thành Duy thức, bằng việc tập hợp, san định và giải thích các bộ Duy thức Nhị thập tụng và Duy thức Tam thập tụng, Huyền Trang đã làm rõ những vấn đề về sự khác biệt giữa tâm, ý và thức, “Thể của tâm, ý, thức là

1. *Du Già Sư Địa Luận*, tập 3 (2010), (Thích Giác Phổ Việt dịch), Nxb. Thanh niên, Hà Nội, tr.427.

2. *Du Già Sư Địa Luận*, tập 3 (2010), (Thích Giác Phổ Việt dịch), sđd, tr.421.

3. *Kinh Giải Thâm Mật* (1994), Nxb. Tp. Hồ Chí Minh, Tp. Hồ Chí Minh, tr.74.

một. Tuy nhiên, trong đó cũng có sự phân biệt: nó tích lũy nên gọi là tâm. Nó tư duy nên gọi là ý. Nó nhận thức khu biệt, nên gọi là thức”¹. Hay “thực thể của toàn bộ cơ cấu tâm thức, nhìn từ một phương diện, tất cả đồng một thể tính. Nhưng nhìn từ phương diện hoạt động, chúng xuất hiện dưới tám hình thái, phân thành ba lớp, hoặc nói ba tầng, hay ba khu vực. Do quan niệm thể và dụng là đồng nhất hay dị biệt mà nói thức là tám hay một”². Ý thức xét về bản thể là thuộc về alaya thức, để phát sinh cần sự tiếp xúc giữa căn và cảnh, đồng thời trong sự tiếp xúc đó phải hội đủ duyên, Huyền Trang đã chỉ ra các duyên gồm: *nhân duyên, đẳng vô gián duyên, sở duyên duyên và tăng thượng duyên*. Bàn về cấu trúc của ý thức, tuy không xét riêng biệt, song Huyền Trang cũng chỉ ra, trong cơ chế vận hành của thức nói chung bao gồm bốn phần: kiến phần, tướng phần, chứng phần và tự chứng phần, đây chính là cơ sở để chúng tôi đi phân tích về cấu trúc của ý thức trong Duy thức học.

Những tác phẩm kinh điển khác như: *Pháp tướng tông - Duy thức tam thập tụng, Duy thức học - Bát thức quy củ tụng, Luận biện trung biên và Nhiếp luận*, ở mức độ nhất định cũng đã chỉ ra mối quan hệ giữa ý thức và

1. Huyền Trang (2009), *Luận thành Duy thức* (Tuệ Sỹ dịch và chú), Nxb. Phương Đông, Tp. Hồ Chí Minh, tr.29.

2. Huyền Trang (2009), *Luận thành Duy thức* (Tuệ Sỹ dịch và chú), sđd, tr.34.

các thức khác, và trong hoạt động nhận thức, cho thấy ý thức có vai trò quan trọng trong hành động và lời nói của con người. Ý thức đứng đầu trong tạo nghiệp và cũng là nhân tố quyết định quá trình giải nghiệp của con người. Trong *Duy thức học thông luận*, Thạc Đức đã có những phân tích để thấy rằng, xét về bản thể, ý thức không phải là sản phẩm phát triển của vật chất, cũng không được cho bởi thần linh, mà đó là sự biến hiện từ alaya thức. *Đại thừa bách pháp minh môn luận* viết: “Nói duy thức nghĩa là nói muôn sự muôn vật trong thế gian này, đều là cái ảnh tượng do duy thức biến hiện, không có một vật nào chơn thật cả”¹, vật chất chỉ là môi trường cho thức hoạt động chứ không phải là cơ sở sinh ra thức, “căn mà không có thức, thì không thể khởi ra cái tác dụng phân biệt được. Cũng như người chết tuy có nhãn căn mà không thể thấy được”².

Những nghiên cứu trên đã xác lập rằng, ý thức có chủng tử tồn tại trong alaya thức, khi có đủ những điều kiện về căn, cảnh và duyên thì ý thức được phát sinh, xét về bản thể, ý thức, matna thức và năm thức giác quan là đồng thể với alaya thức. Song, cơ chế, điều kiện hình thành ý thức như thế nào trong tiến trình chuyển biến từ chủng tử đến thức thì chưa được phân tích cụ thể, đầy đủ.

1. *Duy thức học* (2010) (Thích Thiện Hoa dịch và chú giải), Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, tr.131.

2. *Duy thức học* (2010) (Thích Thiện Hoa dịch và chú giải). sđd, tr.139.

3. Tổng quan về những nghiên cứu liên quan đến sự vận hành của ý thức trong Duy thức học

Trong *Nhiếp luận*, Vô Trước đã chỉ ra đối tượng nhận thức của ý thức một cách khá rõ, “ý thức lấy các thức làm tướng phần và thức của ý thức làm kiến phần”¹, theo ông, ý thức chỉ kết hợp với năm thức trước mới nhận thức được đối tượng bên ngoài, bản thân ý thức không có căn biểu lộ để tiếp nhận trực tiếp về đối tượng. Tuy không đi vào chi tiết, song Huyền Trang đã chỉ ra các hình thái nhận thức của ý thức: hiện lượng và tỷ lượng, đi vào phân tích sự khác biệt giữa hiện lượng và tỷ lượng trong nhận thức, để thấy rằng trong thực tế, hai hình thức trên rất khó phân biệt, bởi qua sát na sinh diệt thì đã chuyển từ hiện lượng sang tỷ lượng, mà sát na thì con người không cảm nghiệm được bằng trí tuệ thông thường.

Trong tác phẩm *Triết học Thế Thân*, Lê Mạnh Thát đã cung cấp cho người đọc một cái nhìn tương đối hệ thống về quan niệm triết học của Thế Thân, đặc biệt trong vấn đề nhận biết và cơ cấu tự nhận biết. “Nhận biết (hiện lượng) là một nhận thức chỉ từ tự thân đối tượng. Khi một nhận thức sinh khởi chỉ do đối tượng mà nó đặt

1. Vô Trước (1995), *Nhiếp luận* (Tri Quang Việt dịch), Nxb. Tp. Hồ Chí Minh, Tp. Hồ Chí Minh, tr.158.

tên bởi đối tượng đó, chứ không phải do cái gì khác, thì nhận thức này là sự nhận biết”¹. Đối tượng mà ta biết về nó thì thực ra không phải là đối tượng hiện hữu, mà đó là những thông tin ta biết về đối tượng, hay cái ta biết chỉ là những thông tin ta biết về đối tượng chứ không phải tự thân của đối tượng và sự “chuyển biến của thức chỉ là sự chuyển đổi một ấn tượng (tập khí) thành một sự tự biết (ảnh tượng) về chính nó và sự tự biết về đối tượng (biến cảnh tượng), và cả hai cùng đưa đến một tri thức toàn vẹn có thể được định nghĩa qua ngôn ngữ mà nó diễn tả”², điều này đã gợi mở rất nhiều cho chúng tôi trong việc khảo cứu vấn đề tri thức luận của Duy thức học.

Nghiên cứu về vấn đề này, *Duy thức học thông luận*, *Tìm hiểu Duy thức học*, *Vấn đề nhận thức trong Duy thức học*, *Giảng luận Duy biểu học*, *Duy thức học cương yếu* và *Phương pháp khoa học của Duy thức học*, đã phân tích về nguyên nhân sinh ra các cảnh của tâm thức là do tương quan giữa kiến phần và tướng phần ý thức, và theo họ, thế giới tính cảnh là tồn tại thực, con người có thể tri nhận được thế giới này, khi ý thức đạt tới Diệu quan sát trí, “Duy thức học chủ trương con người có đầy đủ khả năng giác ngộ, nghĩa là có thể tìm hiểu được chân lý vũ

1. Lê Mạnh Thát (2005), *Triết học Thế Thân*, Nxb. Tp. Hồ Chí Minh, Tp. Hồ Chí Minh, tr.219.

2. Lê Mạnh Thát (2005), *Triết học Thế Thân*, sđd, tr.364.

trụ”¹ song “chân lý đó không thể diễn bày trên lời nói và văn tự được”², để chứng thực nó phải *bằng hành động, bằng sự đào luyện chánh trí*. Trong hoạt động nhận thức thường nhật của con người, ý thức chủ yếu hoạt động với đối chất cảnh và độc ảnh cảnh, hai cảnh này do nhân duyên mà thành và cũng do nhân duyên mà diệt, nên không có tự tính.

Từ các tác phẩm: *Đại thừa pháp uyển nghĩa lâm, Pháp tướng tông - Duy thức tam thập tụng, Duy thức học - Bát thức quy củ tụng*, các tác giả đã chỉ ra khi ý thức kết hợp với các tâm sở, và tùy vào từng trường hợp mà ý thức có hai hình thức hoạt động: một là, khi kết hợp với năm thức trước để nhận thức về đối tượng là ngũ câu ý thức, hai là ý thức hoạt động độc lập, được gọi là độc đầu ý thức. Các tác giả đi vào phân tích về ý thức - thức thứ sáu, đã chỉ ra khái quát những tên gọi khác nhau về ý thức trong Duy thức học, vì sao lại xuất hiện những tên gọi như vậy, qua đó chỉ ra những tính chất căn bản của ý thức gồm: thiện, ác và vô ký. Ở đây, các tác giả cũng chỉ ra mối quan hệ giữa tâm vương và tâm sở, cho thấy, tâm sở là hình thức tâm lý được phát sinh từ tâm vương, có vai trò trợ lực, thúc đẩy cho tâm vương hoạt động, nếu là tâm sở thiện ý thức sẽ hướng đến điều thiện, ngược lại, những tâm sở bất thiện sẽ thúc đẩy ý thức tạo nghiệp.

1. Thạc Đức (2003), *Duy thức học thông luận*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, tr.27.

2. Thạc Đức (2003), *Duy thức học thông luận*, sđd, tr.29.

Đường Đại Viên đã dựa trên Luận thành Duy thức để phân chia thức thành ba loại: dị thức thức, tư lương và liễu biệt cảnh thức, ông đã khái quát được những biến hiện của ý thức trong hoạt động nhận thức của con người. Trong quá trình nhận thức, chủ thể và khách thể là thống nhất, không có kiến phần nếu không có tướng phần và ngược lại, cả tướng phần và kiến phần đều là sự biến hiện của thức, nên nói duy thức tức không có cái đi ngoài thức mà có thể nhận thức được. Tuy nhiên “ngoài hai phần kiến và tướng này ra, còn có hai phần nữa ở bên trong mắt không thể thấy được là tự chứng phần và chứng tự chứng phần”¹, đây là cơ cấu về tự biết của thức. Chìa khóa đi vào nhận thức luận của Duy thức học là vấn đề từ tam tự tính đến tam vô tự tính, trong Duy thức học thông luận, Vấn đề nhận thức trong Duy thức học, Luận Đại thừa khởi tín, Luận biện trung biên, Duy thức luận và Luận thành Duy thức, các tác giả đi vào phân tích sự chuyển biến của thức từ biến kế sở chấp, qua y tha khởi và đến viên thành thật, để thấy tam tự tính thực chất cũng là tam vô tự tính khi đạt đến giác ngộ, hay thức chuyển thành trí, và tương ứng với đó là ba thân Phật: pháp thân, báo thân và ứng thân.

Tuy không trực tiếp bàn về ý thức, song qua sự nghiên cứu về chuyển biến của thức nói chung, các tác giả đã cung cấp cho chúng tôi một phác đồ khi bàn về

1. Đường Đại Viên (2008), *Phương pháp khoa học của Duy thức* (Thích Phước Sơn dịch), Nxb. Phương Đông, Tp. Hồ Chí Minh, tr.152.

các cấp độ vận hành của ý thức trong hoạt động nhận thức. Do vậy, ở mức độ nhất định, từ việc bàn về cơ chế vận hành của thức nói chung, đã chỉ ra những vấn đề cơ bản như: các hình thức hoạt động của ý thức, các hình thái nhận thức của ý thức, cấu trúc của thức nói chung, và sự thống nhất giữa chủ thể và khách thể trong quá trình nhận thức.

4. Tổng quan về những nghiên cứu liên quan đến giá trị của quan điểm ý thức trong Duy thức học

Hiện nay, những tác phẩm bàn về giá trị và vai trò của Phật giáo đối với xã hội là rất nhiều, song đa phần tiếp cận Phật giáo ở các góc độ: đạo đức và tôn giáo, những công trình nghiên cứu về Duy thức học từ góc độ nhận thức luận và bản thể luận còn khá hẹp. Tổng quan tình hình nghiên cứu về vấn đề này, tuy không trực tiếp, song cũng đã có những nghiên cứu về giá trị của ý thức ở những mức độ và khía cạnh khác nhau, điều này đã có gợi mở nhất định cho chúng tôi trong quá trình thực hiện công trình nghiên cứu này.

Trong *Tinh hoa và sự phát triển của đạo Phật*, Conze đã chỉ ra sự khác nhau trong cách tiếp cận về Phật giáo của các học giả phương Tây, và đi đến khẳng định, nếu xem Phật giáo là một học thuyết triết học thì hệ thống triết học này “ngoài tính chất thực nghiệm và sự nhấn mạnh về phương diện tâm lý, tư tưởng Phật giáo còn nghiêng về thứ mà chúng ta có thể gọi là *biện chứng*

pháp”¹. Tuy bàn về Duy thức học không nhiều, song ông cũng đã đưa ra một số nhận định về lý thuyết này, theo ông khi các nhà Duy thức cho rằng, vạn pháp duy thức *tức họ có ý chỉ một điểm trong thế giới, một chiều hướng tự thức*, và “với tư cách một lý thuyết triết học, điều này rất tương đồng với thuyết duy tâm của Berkeley”².

Dan Lusthaus trong *Du già hành tông* và H. Zimmer trong *Phật giáo và tâm thức* chỉ ra, tiếp cận triết học Phật giáo nói chung và triết học Duy thức nói riêng, cần thấy sự khác biệt trong cách đặt vấn đề của triết học phương Tây và của Duy thức học. Nếu trong triết học phương Tây, vấn đề bản thể luận được xem là trung tâm của triết học thì Duy thức học nói riêng và Phật giáo nói chung lại ít quan tâm về vấn đề bản thể, cái họ đề cao là vấn đề nhận thức, với họ, bản thể là hệ quả của hoạt động nhận thức, kết quả nhận thức thế nào sẽ tương ứng với bản thể như vậy. O. Rozenberg trong *Phật giáo những vấn đề triết học*, đã đưa ra một cách nhìn tương đối hệ thống về triết học Phật giáo, tuy không bàn luận thẳng vào Duy thức học, song ông đã đưa ra sự đánh giá, so sánh về những vấn đề then chốt của triết học Phật giáo như: bản thể luận, nhận thức luận, nghiệp hay duyên. Đánh giá về Thế Thân, ông cho rằng: “Ảnh hưởng của Vasubandhu đối với sự phát triển tiếp của Phật giáo hệ thống không kém

1. ED. Conze (2015), *Tinh hoa và sự phát triển của đạo Phật*, Nxb. Hồng Đức, Hà Nội, tr.30.

2. ED. Conze (2015), *Tinh hoa và sự phát triển của đạo Phật*, Sđd, tr.268.

phần quan trọng hơn so với quan hệ của ông về nền triết học trước ông”¹, qua đó cũng cho thấy vai trò của Duy thức học đối với sự phát triển triết học Phật giáo. Đi vào nghiên cứu về bản thể luận và nhận thức luận Phật giáo, tuy chỉ dừng ở mức độ khái quát, song ông đã đưa ra những kết luận sâu sắc về vấn đề này. Ông cho rằng lý thuyết Phật giáo bàn về nhận thức luận, thực chất là họ cũng đang triển khai lý thuyết siêu hình học của mình, và trong quan niệm của Duy thức học, thuật ngữ *thức* đồng thời mang hai nghĩa: bản thể luận và nhận thức luận.

Trong *Duy thức học thông luận* và *Khái luận về pháp tướng Duy thức học* khi phân tích về bản thể của pháp tướng Duy thức, Thạc Đức và Thái Hư đã có những so sánh nhất định lập trường triết học Duy thức đối với các lý thuyết của phương Tây như lý thuyết kinh nghiệm của D.Hume và G.Berkeley, vấn đề bản thể trong triết học Kant, trực giác của Bergson hay hiện tượng học của E.Husserl, việc chỉ ra những tương đồng và dị biệt trong quan niệm về bản thể đã cung cấp những cách tiếp cận mới đối với triết học Duy thức. Nghiên cứu về logic học Phật giáo trong Nhân minh luận, *Logic học Phật giáo*, tác giả Phạm Quỳnh đã có sự phân tích, hệ thống hóa tư tưởng logic học Phật giáo qua khảo cứu tác phẩm của các

1. O.O. Rozenberg (2007), *Phật giáo những vấn đề triết học* (Ngô Văn Doanh và Nguyễn Hùng Hậu biên dịch), Nxb. Văn hóa - Thông tin, Hà Nội, tr.51.

tác giả như: Trần Na (Dignāga), Pháp Xứng (Dharmakīrti) và Thương Yết La Chủ (Sankara-svāmin). Trong sự đối sánh với logic học phương Tây, chủ yếu là logic học của Aristotle, tác giả đã chỉ ra những đóng góp nhất định của logic học Phật giáo từ góc độ logic hình thức.

Trong *Tâm lý học Phật giáo*, Thích Tâm Thiện đi sâu phân tích về tâm lý học Phật giáo qua Duy thức học, bàn về cấu trúc vận hành của ý thức. Ông cho rằng, việc phát triển, đề cao ý thức tự ngã quá mức là một trong những nguyên nhân dẫn đến cá tính ích kỷ của cá nhân trong xã hội hiện đại. Trên sự vận hành của thức nói chung và ý thức nói riêng, giáo dục phải hướng con người nhận thức về tự ngã để định hướng về vô ngã, qua đó giải trừ tâm lý ích kỷ, vô cảm của con người trong xã hội. Trong các tác phẩm: *Lưới trời ai dệt*, *Đạo của vật lý*, *Đối thoại triết học và Phật giáo* và *Cái vô hạn trong lòng bàn tay*, các tác giả đã có sự so sánh giữa nhận thức luận Phật giáo với vấn đề bản thể của vật lý học hiện đại. Trong *Lưới trời ai dệt*, Nguyễn Tường Bách đã sử dụng phạm trù nghiệp làm trung tâm để lý giải về thế giới của con người, và cho rằng, mỗi cá nhân là một thế giới, và các thế giới ấy cộng thông với nhau dưới hình thức cộng nghiệp. Chiếu qua vật lý lượng tử, ông chỉ ra, trong quan niệm W.Heisenberg và N.Bohr cũng đi đến kết luận, thực tại chỉ là thực tại được nhận thức, hay “thuyết lượng tử nói về sự vận hành của tự nhiên trong lĩnh vực nguyên

từ, cho thấy nó (tự nhiên) phản ứng thế nào khi được nhận thức bởi một chủ thể có ý thức”¹. Bên cạnh đó, những nghiên cứu trong *Đạo của vật lý* và *Cái vô hạn trong lòng bàn tay* cho thấy có sự tương đồng nhất định trong nhận thức luận của Duy thức và vật lý học hiện đại, đối tượng chỉ tồn tại với tư cách là đối tượng của chủ thể khi được chủ thể ý thức về nó. “Sự tương tác của ý thức chúng ta với các hiện tượng “bên ngoài” xác định một mạng lưới các quan hệ đặc biệt tạo nên thế giới “của chúng ta”. Nhưng thế giới đặc biệt này sẽ tan biến khi thiếu vắng một yếu tố, mà chủ yếu là ý thức”².

Tuy không trực tiếp bàn về Duy thức học, nhưng những tác phẩm như: *Đạo Phật và khoa học*, *Tìm hiểu Trung luận - Nhận thức luận Phật giáo và không tánh trung quán luận*, *Triết học và khoa học phương Tây với lý nhân quả của Phật giáo*, *Tinh hoa triết học Phật giáo*, *Giáo dục Phật giáo và chương trình đại học và Phật giáo và tâm thức* đã phần nào chỉ ra giá trị của vấn đề nhận thức luận Phật giáo đối với sự phát triển của triết học Phật giáo.

Như vậy, Duy thức học đã được nghiên cứu ở những chiều cạnh và mức độ khác nhau, song về vấn đề ý thức

1. Nguyễn Tường Bách (2011), *Lưới trời ai dệt*, Nxb. Trẻ, Tp. Hồ Chí Minh, tr.208.

2. Trịnh Xuân Thuận - Matthieu Ricard (2012), *Cái vô hạn trong lòng bàn tay*, Nxb. Trẻ, Tp. Hồ Chí Minh, tr.186.

trong Duy thức học để chỉ ra những giá trị và hạn chế của tư tưởng này đối với những vấn đề liên quan hiện nay là điều chưa được đề cập, vì thế nghiên cứu từ góc độ triết học về ý thức trong Duy thức học là điều hết sức cần thiết.

*

* *

Từ tổng quan về những công trình liên quan trực tiếp và gián tiếp đến công trình nghiên cứu, chúng tôi đi đến những kết luận sau:

Thứ nhất, những nghiên cứu đã chỉ ra thời kì Phật Thích Ca, Duy thức học chưa thành hệ thống và không tồn tại với tư cách một tông phái, song một số tư tưởng căn bản của Duy thức học đã có trong kinh điển Nykaya. Trước những yêu cầu trong giải quyết những mâu thuẫn về tư tưởng của nội bộ Phật giáo, Vô Trước và Thế Thân đã kế thừa những thành tựu trong tư tưởng của Trung quán luận và phái Du già để xây dựng nên hệ thống tư tưởng của Duy thức học. Sự ra đời của Duy thức học là một tất yếu khách quan, đáp ứng những đòi hỏi phát triển về mặt tư tưởng của triết học Phật giáo nói chung và Phật giáo Phát triển nói riêng.

Thứ hai, bàn về sự hình thành, bản chất và cấu trúc của ý thức, các công trình nghiên cứu về cơ bản đã chỉ ra quan điểm của Duy thức học về những điều kiện cho sự hình thành của thức nói chung và ý thức nói riêng. Qua sự phân tích về thức nói chung, các nhà kinh điển cũng

như các luận sư Phật giáo đã có những phân tích cụ thể để chỉ ra cấu trúc và chức năng của ý thức trong quan điểm của Duy thức học. Song, những bản luận này trong các tác phẩm còn tản mạn, chưa cung cấp cho người đọc cách nhìn toàn diện, hệ thống về bản chất, cấu trúc và chức năng của ý thức trong Duy thức học. Và hơn nữa, khi bàn luận về vấn đề này, những nghiên cứu trên chưa nghiên cứu ý thức trong mối tương quan với vấn đề tồn tại hay vật chất, vì thế chưa có cơ sở lý luận để đưa ra những nhận định triết để nhằm giải quyết vấn đề bản thể luận trong triết học.

Thứ ba, nghiên cứu về sự vận hành của ý thức, các công trình liên quan đã có sự phân tích về hai hình thái nhận thức hiện lượng và tỷ lượng, và chỉ ra trong tám thức tâm vương chỉ riêng ý thức mới có hình thái nhận thức tỷ lượng. Song, những vấn đề như đối tượng nhận thức của ý thức, các cấp độ của hoạt động nhận thức được trình bày rất khái quát, sự phân định giữa hình thức nhận thức cảm tính và lý tính chưa rõ, và ít có sự bàn luận, đánh giá để thấy được vai trò của các hình thái nhận thức trong đời sống của con người.

Thứ tư, bàn về giá trị của vấn đề ý thức trong Duy thức học, các công trình nghiên cứu liên quan chưa trực tiếp đề cập đến giá trị của vấn đề ý thức trong Duy thức học đối với sự phát triển của xã hội hiện đại. Song, từ việc xem Duy thức học như một môn tâm lý học Phật

giáo, các công trình đã có những nhận định về giá trị của quan điểm này đối với sự phát triển trong tâm lý học tri liệu và tâm lý học giáo dục. Về cơ bản, phần này có sự bàn luận tương đối ít, những so sánh, đánh giá còn khái quát, và ở những công trình của Phật giáo còn thấy có những nhận định mang tính chủ quan trong những vấn đề về đời sống tâm thần con người.

Những công trình nghiên cứu trên (xem thêm tài liệu tham khảo), tuy không trực tiếp bàn về ý thức với tư cách là vấn đề cơ bản của triết học, cũng như những vấn đề liên quan như: nguồn gốc, bản chất, cấu trúc, chức năng và các hình thái vận hành của ý thức trong hoạt động nhận thức, song những nhận định, phân tích và kết luận của các tác giả đã gợi mở nhiều cho chúng tôi trong quá trình thực hiện vấn đề nghiên cứu.

Từ việc tổng quan những tài liệu nghiên cứu liên quan đến vấn đề ý thức trong Duy thức học, cho thấy đa số các công trình chưa có sự nghiên cứu hệ thống về vấn đề ý thức với tư cách là một trong những phạm trù căn bản của triết học khi bàn về vấn đề cơ bản của triết học. Những công trình nghiên cứu về ý thức còn khá tản mạn, hướng nghiên cứu chủ yếu được xét ở góc độ đạo đức, và những công trình riêng của các tu sĩ Phật giáo chủ yếu nhận định dưới góc độ tôn giáo, cụ thể là vấn đề nghiệp, nên qua những nghiên cứu trên người đọc chưa có được bức tranh toàn diện về vấn đề ý thức trong triết học Phật giáo.

Vì vậy, nghiên cứu từ góc độ triết học duy vật biện chứng về vấn đề ý thức trong Duy thức học sẽ cung cấp đầy đủ hơn những nhận định về ý thức xét từ góc độ triết học của Phật giáo Đại thừa nói chung và Duy thức học nói riêng. Bên cạnh đó, từ việc nghiên cứu này sẽ cho ta cơ sở để đưa ra những đánh giá về những hạn chế và giá trị của vấn đề ý thức trong Duy thức học đối với sự phát triển của lịch sử triết học Phật giáo và có sự đối sánh đối với các ngành khoa học hiện đại như: triết học, tâm lý học, v.v..., khi bàn về vấn đề ý thức.

Chương 1

DUY THỨC HỌC VÀ QUAN ĐIỂM CỦA DUY THỨC HỌC VỀ SỰ HÌNH THÀNH, BẢN CHẤT, CẤU TRÚC, CHỨC NĂNG CỦA Ý THỨC

1.1. Khái quát về Duy thức học

1.1.1. Khái quát về lịch sử hình thành Duy thức học

Mục đích lập thuyết của Phật giáo không phải để giải thích về vũ trụ mà hướng con người đến giác ngộ, mọi giáo lý đều tồn tại với tư cách là phương tiện chứ không phải mục đích. Cùng với Trung quán, Duy thức học được xem là một trong hai tông phái lớn của Phật giáo Phát triển (Đại thừa), ra đời vào khoảng thế kỷ thứ IV SCN, lấy thuyết *nhân duyên* và *nghiệp* trong kinh điển Nykaya làm nền tảng tư tưởng và kế thừa những tư tưởng của Trung quán, Duy thức học đã tạo ra những nét mới trong việc lý giải những vấn đề then chốt của Phật giáo Phát triển như: tự tính của vạn pháp, vấn đề mê - ngộ, Phật và chúng sinh, v.v...

Phật giáo ra đời vào khoảng thế kỷ VI TCN. Từ đó đến nay, lịch sử Phật giáo được chia làm ba thời kì chính: Phật giáo Nguyên thủy, Phật giáo Bộ phái (Tiểu thừa) và Phật giáo Phát triển (Đại thừa). Trên phương diện tư

tướng, Phật giáo ở hai thời kì đầu thường quan tâm nhiều đến vấn đề tâm lý cá nhân, mỗi người tự chế ngự tâm mình theo Bát chính đạo, sang thời kì thứ ba lại hướng trọng tâm đến vấn đề bản chất của tồn tại, hay việc bàn luận về tự tính của hiện hữu, sự phân biệt và nhận thức của “tâm, ý và thức”.

Thời kỳ Phật giáo Nguyên thủy được tính từ khi Đức Thích Ca thiết lập tăng đoàn, cho đến 100 năm sau khi Ngài qua đời. Giáo lý thời kì này được xem là căn bản của Phật giáo vì “đều được biểu hiện trong các buổi nói pháp của Phật”¹ và ngày nay, kinh điển này được gọi là bộ *Nykaya* (tiếng Phạn) hay *A Hàm* (tiếng Pali). Tư tưởng chủ yếu của Phật giáo thời kì này gồm *tam pháp ấn* (khổ, vô thường, vô ngã), *thập nhị nhân duyên*, *tứ diệu đế* và *bát chính đạo*. Xuyên qua những tư tưởng đó có *thuyết duyên khởi* là căn bản thuyết, là đại diện cho giáo lý của đạo Phật bởi “thấy được duyên khởi là thấy được pháp, mà thấy được pháp tức thấy duyên khởi. Tại sao vậy? Vì tất cả năm uẩn đều do duyên khởi mà sinh”². Khi Đức Thích Ca qua đời, sau một trăm năm thì nội bộ Phật giáo xuất hiện những mâu thuẫn giữa các nhóm tu sĩ trong việc luận giải về mười điều không do Ngài nói như: việc dùng thức ăn có muối để qua đêm, ăn quá giờ Ngọ, v.v..., là hợp lý hay phi lý. Những người cho rằng, những điều không có

1. K. Taiken (2012), *Nguyên thủy Phật giáo tư tưởng luận*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, tr.80.

2. K. Taiken (2012), *Nguyên thủy Phật giáo tư tưởng luận*, sđd, tr.96.

trong thời kì Phật còn tại thế đều là phi lý, phái này chủ trương trung thành tuyệt đối với đường lối tu hành thời kì Thích Ca tại thế, được gọi là phái Thượng tọa bộ, sau phân tách thành 11 bộ; ngược lại, những người cho rằng, cần có sự biến thể về sinh hoạt của tăng đoàn để phù hợp với sự vận động của xã hội, được gọi là Đại chúng bộ, sau phân tách thành 9 bộ. “Thượng tọa bộ không thừa nhận thuyết mới và Đại chúng bộ thừa nhận thuyết mới. Đó là đầu mối chia rẽ của các bộ phái”¹. Thời kì này được gọi là Phật giáo Bộ phái. Khoảng thế kỷ thứ I SCN, nội bộ Phật giáo Bộ phái xuất hiện hai nhóm người: “hạng thứ nhất là các vị tỳ khưu có óc tiến bộ; hạng thứ hai là những nam, nữ cư sĩ theo chủ nghĩa tự do”², những người này được xem là đã tạo nên cuộc vận động của Phật giáo từ Tiểu thừa sang Đại thừa, đây được xem là cuộc canh tân giáo hội Phật giáo, bởi từ khi Phật giáo Phát triển được thành lập, đạo Phật được lan truyền rộng hơn, vượt qua phạm vi địa lý của Ấn Độ cổ trung đại.

Đa phần các nhà nghiên cứu Phật giáo đều cho rằng, nguyên nhân dẫn đến sự chia rẽ trong nội bộ Phật giáo là những điều Phật Thích Ca nói không được ghi chép bằng văn bản³, chủ yếu là truyền miệng. Sau khi Thích Ca qua đời đã tạo nên những cách hiểu khác nhau về giáo lý,

1. K. Taiken (2012), *Đại thừa Phật giáo tư tưởng luận*, Nxb. Tôn Giáo, Hà Nội, tr.38.

2. K. Taiken (2012), *Đại thừa Phật giáo tư tưởng luận*, sđd, tr.66.

3. Chỉ đến thời vua Asoka, kinh điển Phật giáo mới được chép lại bằng văn bản.

“Phật giáo càng ngày càng rẽ sang những khúc quanh mới với những giải thích về vũ trụ, nhân sinh, những phương pháp tu hành và cả đến mục tiêu lý tưởng giải thoát cũng được đặt trên một nền tảng khác biệt”¹. Và “về xu hướng giáo lý, thì các nhà học Phật mà vai trò chủ chốt là các tăng sĩ đua nhau phân tích và nghiên cứu về mọi nguyên nhân của phiền não để tìm phương hướng giải thoát tùy theo suy luận và lập luận của mỗi khuynh hướng”². Thượng tọa bộ được xem là trung thành với Phật giáo Nguyên thủy, không có sự thay đổi về nội dung và hình thức sinh hoạt như thời Phật Thích Ca; Nhất thiết hữu bộ (phái này được tách ra từ Thượng tọa bộ) có chủ trương *nhất thiết hữu*, họ xem tất cả đều là thật. Ngược lại với Thượng tọa bộ là Đại chúng bộ, phái này chủ trương phủ định mọi sự tồn tại của thế giới, nên tư tưởng trung tâm của phái này là *pháp không luận*. Trong hai bộ phái trên, Đại chúng bộ có khuynh hướng đi sâu vào nhận thức vấn đề bản thể luận, tư tưởng của phái này là cơ sở cho sự hình thành Phật giáo Phát triển về sau.

Thời kì Phật giáo Phát triển chúng kiến sự ra đời của nhiều bộ kinh như: kinh Bát Nhã, kinh Hoa Nghiêm, kinh Duy Ma Cật, kinh Thủ Lăng Nghiêm, kinh Diệu Pháp Liên Hoa, v.v... Nhìn chung, sự ra đời của các bộ kinh

1. Thích Mãn Giác (2007), *Lịch sử triết học Ấn Độ*, Nxb. Văn hóa Sài Gòn, Tp. Hồ Chí Minh, tr.219.

2. Thích Mãn Giác (2007), *Lịch sử triết học Ấn Độ*, sđd, tr.251.

Đại thừa đã bổ khuyết cho nhau trong những vấn đề về bản thể luận và nhận thức luận Phật giáo. Phật giáo Phát triển được chia thành ba thời kì chính: Thứ nhất là sơ kì, tư tưởng chính là *giai hữu tính không*, được tập trung trong tư tưởng Trung quán của Long Thọ; thứ hai, trung kì (thế kỉ thứ IV đến thế kỉ thứ VI), tư tưởng chính là *Như lai tạng* duyên khởi và *alaya thức* duyên khởi, tư tưởng này được thể hiện tập trung trong Duy thức tông do hai anh em ruột là Vô Trước và Thế Thân sáng lập; thứ ba là hậu kì, kéo dài từ thế kỉ thứ VII đến thế kỉ XIII, về sau, Phật giáo Phát triển còn xuất hiện các tông phái khác như: Thiền tông, Mật tông, Hoa Nghiêm tông, v.v... Trong phạm vi nghiên cứu, chúng tôi chỉ chú trọng phân tích về giai đoạn hình thành Duy thức học, tức thời kì từ Long Thọ đến Vô Trước và Thế Thân.

Long Thọ là một trong những gương mặt tiêu biểu của Phật giáo Phát triển, với Trung quán luận, Long Thọ đã hóa giải được những mâu thuẫn của các hệ phái trong giải quyết vấn đề bản thể của vạn pháp. Sự ra đời của Trung quán luận đã đáp ứng nhu cầu phát triển của Phật giáo. Long Thọ đã đưa triết học Phật giáo Phát triển lên một tầm cao mới về chất. Với tư tưởng về *không quán*, “các pháp do nhân duyên sinh, tôi nói: đó là không, cũng gọi là giả danh, mà cũng là nghĩa “trung đạo””¹. Tuy Long Thọ đã “chỉnh đốn và chú giải các kinh Đại thừa, nên Đại thừa đã có hệ thống và biểu hiện thành Giáo hội. Song,

1. Trích theo K. Taiken (2012), *Đại thừa Phật giáo tư tưởng luận*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, tr.99.

đúng về phương diện lý luận mà khảo sát thì trong các kinh điển Đại thừa, ít nhất vẫn còn một số điểm thiếu sót”¹.

Do vậy, khoảng 200 năm sau khi Long Thọ qua đời, những người kế tục ông đã không còn giữ được lý *trung đạo* theo tinh thần của Trung quán luận, điều này dẫn phái Trung quán đến cực đoan là quy tất cả về *không*. Giai đoạn này, Phật giáo Ấn Độ tồn tại hai khuynh hướng cơ bản, *thứ nhất*, học thuyết “không” của phái Trung quán (do Long Thọ sáng lập), tuy nhiên lúc này Trung quán từ thuyết “không” đã bị biến thành *ngoan không* tức cho rằng tất cả là không; *thứ hai*, chủ trương của người theo phái Nhất thiết hữu bộ là, *Ngã pháp thật có*, cho rằng, các pháp là thật có. Hai khuynh hướng này đều không vạch ra con đường nhận thức về vấn đề bản thể hay vấn đề tự tính của hiện hữu một cách xác đáng, điều này đã tạo nên sự phân hóa, mâu thuẫn về mặt tư tưởng trong nội bộ Phật giáo.

Trước tình hình đó, trên đất nước Ấn Độ có hai anh em là Vô Trước (Asanga) và Thế Thân (Vasubandhu), để khắc phục mâu thuẫn trong nội bộ Phật giáo, hai nhân vật này đã xây dựng, hệ thống hóa và truyền bá tư tưởng Duy thức học. Ban đầu, Vô Trước tu theo giáo lý Tiểu thừa (Nhất thiết hữu bộ) nhưng ông tự nhận thấy những

1. Trích theo, K. TaiKen (2012), *Đại thừa Phật giáo tư tưởng luận*, sđd, tr.101.

hạn chế trong quan niệm về *nhất thiết hữu* của Tiểu thừa. Do vậy, Vô Trước đi vào tiếp nhận lý sắc không của Đại thừa, và xây dựng nên bộ *Du Già Sư Địa Luận*, “Theo truyền thuyết thì những tác phẩm đó được Vô Trước biên tập sau khi đã thụ giáo Bồ Tát Di Lặc trên cung trời Đâu Suất, cho nên tác phẩm đó thực tế cũng được coi là của Vô Trước”¹. Việc có như vậy hay không là một câu hỏi mà giới nghiên cứu đặt nhiều nghi vấn; tuy điều đó đã làm cho tư tưởng của Vô Trước tăng thêm uy tín, điều này cũng như Long Thọ khi viết tác phẩm *Trung quán luận* liền nói do Bồ Tát Văn Thù chỉ dạy. Vấn đề tồn tại những huyền sử như vậy không hiếm trong lịch sử tư tưởng phương Đông như Khổng Tử gọi Kinh Dịch là Thiên Thư, v.v... điều quan trọng và cốt yếu là những tác phẩm đó đã làm sáng tỏ những giáo nghĩa của Phật giáo Đại thừa, và không đi khỏi con đường trung đạo và mục đích giải thoát của Phật giáo.

Tác giả thứ hai sáng lập nên Duy thức tông là Thế Thân, ban đầu cũng tu theo Tiểu thừa (Nhất thiết hữu bộ) và có tư tưởng chống đối Đại thừa, cho rằng giáo lý Đại thừa không trung thành với lời của Phật. Về sau, Thế Thân được Vô Trước giảng dạy về tư tưởng của Đại thừa, sau khi tiếp nhận ông đã có những đóng góp cho sự hoàn thiện về mặt tư tưởng của hệ thống Duy thức học

1. Trích theo K. Taiken (2012), *Đại thừa Phật giáo tư tưởng luận*, sđd, tr.137.

qua các bộ luận nổi tiếng như: Duy thức nhị thập tụng, Duy thức tam thập tụng, Đại thừa bách pháp minh môn luận, Luận biện trung biên, v.v... Nhờ đó, Duy thức học đã trở thành một tông phái lớn của Phật giáo Đại thừa và có sự ảnh hưởng sâu rộng về mặt tư tưởng cũng như đường hướng tu hành trong Phật giáo.

Điểm nổi bật trong học thuyết của Vô Trước và Thế Thân so với Tiểu thừa là xây dựng nên thức thứ tám (alaya thức), xem đây là thức căn bản, thức này là *nguồn gốc của vạn vật, là nơi nương tựa của vạn vật, là nguyên lý cá nhân, đồng thời là nguyên lý vũ trụ*. Về sau, tư tưởng Duy thức tiếp tục được phát triển qua các vị luận sư như: Thân Thắng, Hòa Biện, Đức Tuệ, Trần Na, An Tuệ, Hộ Pháp, Giới Hiền.

Đến thế kỷ thứ VII, Duy thức học đã được truyền bá đến Trung Hoa, người có công đưa tư tưởng Duy thức từ Ấn Độ về Trung Hoa là Huyền Trang, một luận sư thời nhà Đường. Huyền Trang sang Ấn Độ để học về giáo lý Đại thừa, ông là học trò của luận sư Giới Hiền. Sau khi về nước, Huyền Trang tích cực truyền bá tư tưởng Duy thức ở Trung Hoa. Ngoài việc dịch những tác phẩm kinh điển của Duy thức học, ông còn trực tiếp biên soạn tác phẩm *Luận Thành Duy Thức*, đây là tác phẩm có sự kết hợp giữa tư tưởng Duy thức và Trung quán. Sau Huyền Trang, người có công phát triển và truyền bá tư tưởng Duy thức là Khuy Cơ - học trò của Huyền Trang. Khuy

Cơ là người chịu trách nhiệm biên tập những bộ luận về Duy thức được Huyền Trang dịch như: Luận biện trung biên, Duy thức nhị thập tụng; sau này, ông cũng viết thêm nhiều bộ luận như: Pháp uyển nghĩa lâm chương, Thành duy thức luận thuật ký, v.v... điều này đã góp phần vào sự phát triển tư tưởng Duy thức ở Trung Hoa.

Duy thức học ở Trung Hoa cũng trải qua nhiều thăng trầm lịch sử, lúc thịnh lúc suy, đến đời nhà Nguyên, Duy thức đã không còn được xem trọng, thay vào đó là những tư tưởng của Thiền tông, Thiên thai tông và Hoa Nghiêm tông trở nên thịnh hành. Sau cuộc phục hưng Phật giáo đầu thế kỷ XX, Duy thức học tiếp tục phát triển ở Trung Hoa, và hiện nay, giới học giả Trung Hoa (chủ yếu là các tu sĩ Phật giáo) có những bổ túc giá trị qua những công trình nghiên cứu về Duy thức học.

Phật giáo Việt Nam chịu ảnh hưởng trực tiếp từ hai nguồn là Phật giáo Ấn Độ và Phật giáo Trung Hoa, Duy thức học không trở thành một tông phái riêng ở Việt Nam nhưng đã xuất hiện từ rất sớm. Theo Thiền sư Thích Nhất Hạnh, tư tưởng Đại thừa trong các kinh như: Lăng Già hay Hoa Nghiêm đã xuất hiện ở Việt Nam khá sớm vào giai đoạn đầu của thời kì nhà Lý¹. Trong tư tưởng của thiền phái Trúc lâm Yên tử, đã có sự ảnh hưởng của Phật giáo Đại thừa nói chung và Duy thức học nói riêng

1. Xem thêm Nguyễn Lang (2010), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, Nxb. Văn học, Hà Nội, tr.115-124.

được thể hiện khá rõ trong các bài kệ của các thiền sư. Thiền sư Thường Chiếu (? - 1203), “người có thể đại diện được cho ba thiền phái cuối đời Lý và gạch nối giữa nền Phật giáo ba tông phái đời Lý và nền Phật giáo Mật tông đời Trần”¹, trong bài kệ viết: “ở đời làm thân người, nơi tâm như lai tạng, chiếu soi cùng khắp nơi, tìm đó lại càng rộng”, như lai tạng là tên gọi khác của thức thứ tám, cũng là tàng thức hay alaya thức, đây là thức quan trọng nhất trong tư tưởng của Duy thức học. Thiền sư Thanh Đàm viết: “Do sắc mà có cái thấy, do thanh mà có cái nghe, lục trần là dấu vết ứng dụng của lục căn. Nay muốn nắm bắt được dấu vết của căn thì phải quan sát cái thấy cái nghe nơi đối tượng sắc thanh. Nên biết công dụng của căn cũng là công dụng của tâm, căn nhận biết là tâm nhận biết”².

Từ những minh chứng trên cho thấy, tư tưởng của Duy thức xuất hiện khá sớm trong Phật giáo Việt Nam, song còn khá tản mạn và không mang tính hệ thống. Trong lịch sử du nhập và phát triển ở Việt Nam, Phật giáo đã có những thay đổi nhất định về cơ cấu và phương thức tổ chức, nổi bật như không có sự phân biệt lớn về sự khác biệt giữa các tông phái mà chỉ chú trọng đến pháp môn tu học, nên việc thu nhận những tư tưởng hợp lý của

1. Nguyễn Lang (2010), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, sđd, tr.208.

2. Thích Thanh Từ (1999), *Thiền sư Việt Nam*, Nxb. Tổng hợp Tp. Hồ Chí Minh, Tp. Hồ Chí Minh, tr.239.

các tông phái khác nhau để đưa vào pháp môn tu học là điều xảy ra khá phổ biến ở Phật giáo Việt Nam. Vì thế, Duy thức học ở Việt Nam không thành lập tông phái như Ấn Độ, Trung Hoa hay Nhật Bản, mà chỉ tồn tại với tư cách là môn triết luận về tâm, và xem đó là phương tiện để con người nhận biết về tâm của mình.

Đầu thế kỷ XX, phong trào chấn hưng Phật giáo Trung Hoa có sự ảnh hưởng khá mạnh đến phong trào chấn hưng Phật giáo ở Việt Nam đương thời. Giai đoạn này, Phật giáo Trung Hoa chủ yếu phục hưng lại tư tưởng của Duy thức học, tiêu biểu cho điều này là sự ra đời của Tạp chí *Hải Triều Âm* do Thái Hư chủ biên, đây “là một trong những cơ quan ngôn luận của Phật giáo có ảnh hưởng tới nền Phật giáo phục hưng tại đất Việt”¹. Từ đó, tư tưởng duy thức tiếp tục được tiếp biến trong lịch sử Phật giáo Việt Nam, và ngày nay, với tư cách là một môn triết luận về tâm, Duy thức học được giảng dạy rộng rãi trong hệ thống các trường Phật học.

1.1.2. Khái quát về hệ thống tư tưởng của Duy thức học

Duy thức học cũng như những tông phái khác của Phật giáo Phát triển, khi ra đời đều lấy kinh Nykaya làm nền tảng tư tưởng. Những tư tưởng cơ bản về tâm, ý và thức đã được Phật Thích Ca thuyết trong các kinh như:

1. Nguyễn Lang (2010), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, Nxb. Văn học, Hà Nội, tr.759.

Kinh A Hàm, kinh Pháp Cú, kinh Giải Thâm Mật, kinh Hoa Nghiêm, v.v... Trong *Kinh Pháp Cú*, Thích Ca nói: “Tâm làm gốc muôn pháp, tâm đứng đầu sai sử”, kinh Hoa Nghiêm: “Rõ thấu ba cõi nương nơi tâm/ Mười hai nhân duyên cũng nương nơi tâm/ Sinh tử đều do tâm làm ra/ Tâm nếu diệt dứt sinh tử hết”. Đặc biệt, kinh Giải Thâm Mật và kinh Lăng Già, được xem là hai bộ kinh chứa đựng những tư tưởng căn bản của Duy thức học. Trong Lăng già, nói về ba tự tính: “Tự tính cũng nói là thể tính, liền hay từ duyên khởi đạt được biến kế, trở về viên thành chỉ một sát na”. Bàn về thức thứ tám, “A đà na¹ làm nền tảng phát sinh cho các thức nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý; do nhãn căn và sắc cảnh làm duyên tố mà phát sinh nhãn thức”² và “tính của các pháp đại lược có ba mặt: một là biến kế sở chấp tính, hai là y tha khởi tính, ba là viên thành thật tính”³, bên cạnh đó, tư tưởng duy thức còn được bàn đến ở những bộ kinh khác với những chiều cạnh khác nhau như: Kinh Lăng Nghiêm, kinh A Hàm, kinh Tương Ưng, kinh Đại thừa Mật Nghiêm, v.v... Song, cũng cần nói rõ, những kinh trên có chứa tư tưởng về duy thức, chứ không phải Duy thức học đã được xây dựng một cách hệ thống.

1. A đà na cũng là tên gọi khác của thức thứ tám (alaya thức), tên A đà na được sử dụng chủ yếu trong kinh Giải Thâm Mật, kinh Lăng Nghiêm và Du Già Sư Địa Luận.

2. *Kinh Giải Thâm Mật* (1994), Nxb. Tp Hồ Chí Minh, Tp. Hồ Chí Minh, tr.74.

3. *Kinh Giải Thâm Mật* (1994), sđd, tr.85.

Xét về tư tưởng, Duy thức học phát triển trên nền tảng của Phật giáo Đại thừa, đặc biệt chịu sự ảnh hưởng lớn về mặt tư tưởng của học thuyết Trung quán, cụ thể là tư tưởng: “các pháp tính chẳng ở trong các duyên, chỉ các duyên hòa hợp nên được danh tự. Tự tính tức là tự thể. Trong các duyên không có tự tính. Vì tự tính không nên không có tự sinh”¹ đây là cơ sở để Duy thức học triển khai thuyết tam tự tính đến tam vô tự tính. Và chịu ảnh hưởng của Phật giáo Bộ phái, qua nghiên cứu về triết học Thế Thân trong Câu xá luận và Duy thức tam thập tụng, có thể thấy rằng: “hai dòng Phật giáo Tiểu thừa và Đại thừa còn rất gần nhau trong các bản luận của Vasubandhu” như nghiên cứu của O.Rozenberg.

Duy thức học là môn triết luận về tâm của Phật giáo. Lý luận của Duy thức đều tập trung vào nghiên cứu về sự tồn tại của các sự vật, hiện tượng trên các phương diện như: tên gọi, tính chất và hình tướng; để đi đến kết luận, tất cả tướng đều là không, mọi hiện tượng đều duyên mà sinh, mọi pháp đều từ duy thức. Duy thức được hiểu theo hai nghĩa, nếu hiểu ngắn gọn: duy thức gồm ba yếu tố: Sơ năng biến (thức thứ tám), nhị năng biến (thức thứ bảy) và tam năng biến (sáu thức trước); nếu hiểu theo nghĩa rộng, duy thức bao gồm tám yếu tố: nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức, ý thức, mặt na thức và

1. Thích Tâm Thiện (2000), *Vấn đề cơ bản của triết học Phật giáo*, Nxb. Tp. Hồ Chí Minh, Tp. Hồ Chí Minh, tr.20

alaya thức. Luận giải về vấn đề vạn pháp có nguồn gốc từ thức, duy thức đã khảo sát trên ba phương diện tồn tại của đối tượng là: thể, tướng, và dụng. *Thể* là thể tính hay bản thể của đối tượng, theo duy thức, mọi sự vật, hiện tượng đều từ một bản thể mà ra, đó là thức. Bản thể này thuộc alaya thức, tồn tại với tư cách là những chủng tử, khi hội đủ điều kiện sẽ có những biểu hiện tồn tại; *tướng* là hình tướng của đối tượng, vạn vật khác nhau do chủng tử được lưu trong alaya thức khác nhau về tiềm năng. Song, những hình tướng này, có những hình tướng con người có thể cảm giác được sự tồn tại bằng các giác quan, nhưng cũng có những hình tướng rất vi tế, nên khó cảm nhận như: những hiện tượng tâm lý thì không thể dùng mắt thường để cảm nhận được, nên chủ thể cảm biết sự tồn tại của đối tượng thông qua *dụng*. Theo đó: “Tất cả tồn tại chỉ được biết đến như là hình thái ẩn dụ, chúng được thực hiện y trên sự biến thái của thức”¹.

Tâm, ý và thức là ba khái niệm căn bản của Duy thức học. Thời kì Phật giáo Bộ phái, quan niệm con người có sáu thức, nên tâm, ý và thức thực chất là một, Thế Thân viết: “Thể của tâm, ý, thức là một. Tuy nhiên trong đó cũng có sự phân biệt: nó tích lũy nên gọi là tâm. Nó tư duy nên gọi là ý. Nó nhận thức khu biệt nên gọi là thức”². Tuy nhiên, với sáu thức, Câu xá luận không lý

1. Huyền Trang (2009), *Luận thành Duy thức* (2009) (Tuệ Sỹ dịch và chú), Nxb. Phương Đông, Tp. Hồ Chí Minh, tr.28.

2. Trích theo Huyền Trang (2009), *Luận thành Duy thức*, sđd, tr.29.

giải được nguồn gốc và nguyên nhân hình thành của các sự vật, hiện tượng trong vũ trụ. Đến Duy thức học, quan niệm con người có tám thức tâm vương đã tạo nên sự khác biệt về chất so với Câu xá luận, dựa vào tư tưởng a đà na thức trong kinh Giải Thâm Mật để xây dựng nên alaya thức và mạt na thức, đã tạo cơ sở cho Duy thức học luận giải về bản thể của vũ trụ. Trong *Du Già Sư Địa Luận*, Vô Trước viết:

Các thức đều gọi là tâm, ý, thức. Nhưng vượt trội hơn cả thì alaya thức gọi là tâm. Vì có sao? Do thức đây năng chứa nhóm tất cả chủng tử pháp, ở tất cả thời duyên cảnh lãnh thọ giữ gìn, duyên một loại cảnh khi không thể biết. Mạt na gọi là ý, ở tất cả thời chấp ngã, ngã sở và ngã mạn... suy lường làm tánh. Thức còn lại gọi là thức, thức đó nơi cảnh liễu biệt làm tướng¹.

Như vậy, xét về bản thể thì tâm, ý và thức là một, song xét về dụng, nói “tâm ý thức, ý nghĩa là một, chỉ danh từ khác nhau. Nói như vậy không đúng”². Điểm khác biệt căn bản của Duy thức học đối với Trung quán hay Phật giáo Bộ phái, là họ dựa trên kinh Giải Thâm Mật đã xây dựng nên alaya thức, đây là nền tảng quan

1. *Du Già Sư Địa Luận*, tập 4 (2010) (Thích Giác Phổ Việt dịch), Nxb. Thanh Niên, Hà Nội, tr.92.

2. Vô Trước (1995), *Nhiếp luận* (Trí Quang Việt dịch), Nxb Tp. Hồ Chí Minh, Tp. Hồ Chí Minh, tr.78.

trọng đề duy thức giải quyết về vấn đề bản thể luận, và đây cũng là công hiến của các nhà kinh điển Duy thức học đối với sự phát triển của Phật giáo Phát triển. Khi alaya thức sinh ra bảy thức sau, thì alaya được gọi là tâm, vì “nó là nơi quy tụ của chủng tử các pháp huân tập”, manas thức được gọi là ý và sáu thức còn lại được gọi là thức.

Duy thức học có sự bàn luận khá phức tạp về đời sống tâm lý người, song xét ở góc độ hệ thống, đa phần các học giả đều cho rằng, tư tưởng Duy thức học được thể hiện dưới bốn điểm lớn: thứ nhất, tất cả hiện hữu đều do thức biến hiện; thứ hai, nguyên nhân của sự hiện hữu đó đều do tàng thức; thứ ba, thức có ba tự tính, trên con đường thức chuyển thành trí, ba tự tính thành ba vô tự tính và cuối cùng là mối quan hệ giữa ba vô tự tính và ba thân Phật.

*Thứ nhất, tất cả hiện hữu đều do thức biến hiện. Duy thức học chủ trương mọi hiện hữu đều là sự biến hiện của thức, “các thức ấy chuyển biến. Phân biệt, bị phân biệt. Do đây đó đều không. Nên hết thấy duy thức”*¹. Vạn vật tồn tại trước con người với tư cách là khách thể nhận thức đều do duyên mà thành, nên chúng không có bản thể độc lập. *Tam giới duy tâm, vạn pháp*²

1. Chùa Diệu Đế (2004), *Duy thức tam thập lục giảng ký*, Tp. Huế (Lưu hành nội bộ).

2. Pháp trong quan niệm của Phật giáo là thuật ngữ vô cùng phức tạp, song có hai nghĩa chính: thứ nhất, pháp là tiêu chuẩn hay chuẩn mực để mọi

duy thức là giáo nghĩa căn bản của Duy thức học, tất cả đều được từ tâm hay thức mà ra. Tâm là nói về alaya thức, thức này có *khả năng thu giữ chủng tử, alaya có cái đặc tính tiếp nhận các pháp tạp nhiễm*. Theo Vô Trước, alaya thức là một dạng năng lượng tiềm ẩn, với hai đặc tính cơ bản là *đặc tính năng sinh và đặc tính năng dẫn*, tất cả các pháp đều được lưu trữ trong alaya thức. Khi năng lượng này chưa biểu hiện thì các pháp này không gọi là thức mà gọi là chủng tử, và ngược lại, khi năng lượng này có sự biểu hiện, tức các chủng tử hiện hữu thì không còn gọi là chủng tử mà gọi là thức.

Khi cho rằng, vạn pháp đều là sự biến hiện của thức, Duy thức học đã phủ định sự tồn tại của thế giới khách quan bên ngoài con người, đồng thời cũng phủ định sự sáng tạo vũ trụ của tinh thần tối cao là Brahman trong kinh Veda. Theo họ, thế giới tồn tại bên ngoài con người thực chất là sự biến hiện của thức, đi vào hoạt động, thức tự phân biệt mình thành *cái ta và cái không phải ta*, cái ta thuộc chủ thể nhận thức và cái không phải ta thuộc về đối tượng nhận thức, tương tác giữa cái ta và không phải ta là cơ chế hình thành nên thế giới hiện tượng, tức thế giới bên ngoài con người hay thế giới mà con người nhìn và cảm nhận thấy.

người nhận thức và hành động, với nghĩa này, Pháp chính là những điều được Phật nói. Thứ hai, pháp là bao gồm tất cả các sự vật, hiện tượng cụ thể hay trừu tượng. Trong nội dung của cuốn sách này, chúng tôi sử dụng từ *pháp* theo nghĩa thứ hai.

Từ alaya thức sinh ra bảy thức khác, đây là chuyển biến của alaya thức, nhờ sự chuyển biến này mà những chủng tử trong nó được biểu hiện. Trong tám thức, năm thức đầu (nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức và thân thức) có căn biểu lộ bên ngoài nên có thể nhận thức trực tiếp về đối tượng, sản phẩm nhận thức của năm thức này trở thành đối tượng nhận thức của ý thức.

Vì không có căn biểu lộ bên ngoài nên ý thức lấy thức thứ bảy (thức mạtna) làm căn, thức này có tính chất chấp ngã và chấp pháp, nên khi ý thức nhận biết về đối tượng thì chịu sự chi phối trực tiếp từ mạtna thức, điều này làm ý thức bị chủ quan trong nhận thức về đối tượng. Mạtna thức lấy chủng tử được tàng trữ trong alaya thức làm cơ sở để chấp ngã và chấp pháp, bản thân mỗi cá nhân lại có những chủng tử riêng biệt, nên việc chấp ngã và chấp pháp là không giống nhau, do đó thế giới của cá nhân cũng là khác¹. Ví như hai người nhìn một bức tranh, nhưng những chủng tử về hội họa hay thẩm mỹ và hình ảnh hay thông tin về bức tranh do năm thức mang lại không giống nhau nên cảm nhận về bức tranh trong ý thức của mỗi người là không giống nhau. Vì vậy, theo duy thức, thế giới của từng cá nhân chỉ là do thức biến hiện, bản thân thế giới bên ngoài không có tự tính, mà chỉ do duyên hợp mà thành.

1. Điều này cần giải thích đầy đủ hơn trong quan niệm về biệt nghiệp và cộng nghiệp của Phật giáo, chúng tôi sẽ làm rõ điều này trong chương 3.

Phật giáo cho rằng, việc con người thừa nhận có sự tồn tại thế giới độc lập bên ngoài là do *thức* bị tạp nhiễm. Không thấy rằng, bản thân cái ta và cái không phải ta là không thật, sự thừa nhận đó, là do chấp ngã và chấp pháp của *matra thức* lên *ý thức*. Trên con đường, *thức* chuyển thành trí, *ý thức* tự nhận *thức* về chính nó ở các cấp độ khác nhau, qua đó, thấy được cái ta hay cái không phải ta, tất cả đều không có tự tính, mọi hiện hữu chỉ là sự biến hiện của *thức*. Nên, có thể nói thế giới quan của Duy thức học là một dạng chủ nghĩa duy tâm cá nhân, song tác dụng của *alaya thức* và nguyên lý phổ thông về nhận thức chủ quan lại khác so với chủ nghĩa duy tâm chủ quan ở phương Tây.

Thứ hai, nguyên nhân của mọi hiện hữu có nguồn gốc từ tầng *thức*. Duy thức học cho rằng, *alaya thức* có ba đặc tính: “Một là đặc tính đặc hữu, hai là đặc tính làm nhân, ba là đặc tính làm quả”¹. *Đặc tính đặc hữu của alaya* cho thấy nó có khả năng tiếp nhận tất cả các pháp và trở thành nơi lưu giữ tất cả các chủng tử; *đặc tính làm nhân của alaya* cho thấy mọi hiện hữu của vạn pháp đều bắt nguồn từ những chủng tử đã có trong chính nó (*alaya*), hay nó chính là nguyên nhân của mọi hiện hữu; và *đặc tính làm quả của alaya* cho thấy khi những chủng tử hiện hữu thì nó (*alaya*) tiếp tục thu nhận và lưu trữ những chủng tử khác (*quả*).

1. Vô Trước (1995), *Nhiếp luận* (Trí Quang Việt dịch), Nxb. Tp. Hồ Chí Minh, Tp. Hồ Chí Minh, tr.81.

Nói cách khác, alaya thức vừa là nguyên nhân vừa là kết quả, bởi nó có chức năng *tiếp nhận các pháp tập nhiệm từ vô thỉ đến giờ liên tục hiện hữu*. Các chủng tử tồn tại trong alaya thức khi chưa phát sinh thì không có sự phân biệt, nó chỉ là dạng tiềm năng, song khi được sinh thành những chủng tử ấy biểu hiện sự tồn tại bằng những tướng trạng khác nhau. Giải thích về điều này, Vô Trước cho rằng, chủng tử nằm trong alaya thức là nguyên nhân cho mọi hiện hữu, song để chuyển từ chủng tử thành thức thì alaya cần có hai sự trợ duyên là: “duyên khởi ra tự tánh khác nhau, hai là duyên khởi ra tự thể khác nhau”¹. Đi vào hoạt động, hai duyên này làm điều kiện để tạo ra các sự vật và hiện tượng với những tính chất và tướng trạng khác nhau, *cả hai cái đó đều hỗ tương phối hợp lẫn nhau để biến thành hoạt động và hiện tượng nhất định, tức hiện hành*, song xét đến cùng tính chất hay tướng trạng đó có *nhân* từ alaya thức. Ý thức thông thường của con người khi nhận thức về đối tượng thường khu biệt, cố định về tính chất hay tướng trạng của đối tượng, nên cho rằng những tính chất đó là tự tính của đối tượng, tướng trạng đó là của đối tượng, rồi cho đó là thật, Duy thức học hay Phật giáo gọi hiện tượng như vậy là chấp pháp.

1. Vô Trước (1995), *Nhiếp luận* (Trí Quang Việt dịch), sđd, tr.88.

Thức thứ tám là cơ sở hoạt động của bảy thức trước, là nơi chứa những chủng tử do hành động cố ý của con người từ nguyên nhân đến kết quả, đây gọi là nghiệp. Song, như Huyền Trang chỉ ra “Tính duy vô phú, năm biến hành. Giới địa từ nghiệp lực kia sinh”¹, bản tính của thức thứ tám là không thiện, không ác, nó đóng vai trò lưu trữ chứ không phải là chủ thể tạo nghiệp. Trong nhận thức, ý thức hoạt động trong mối quan hệ với thức thứ bảy, thức này lấy những chủng tử trong alaya thức tác động vào ý thức, dẫn đến chấp ngã và pháp trong hoạt động nhận thức, điều này dẫn đến nhận thức của con người mang tính chủ quan, nên không thấy được tự tính chân thật của đối tượng. Tuy alaya thức không đóng vai trò tạo nghiệp, nhưng trong hoạt động, “nó giữ vai trò như chủ thể của quả báo đối với những hành động cố ý trong quá khứ, dẫn đến kết quả nơi hiện tại, và ảnh hưởng đến hành động và chấp trước vào tương lai”².

Trong tám thức tâm vương, bảy thức trước luôn biến đổi, có sinh và có diệt, chỉ alayda thức là không biến đổi, không bị sinh diệt chi phối. Theo Duy thức, nhờ alaya thức mà những ý niệm về tự ngã và những hành vi cố ý của chủ thể không bị mất mà được mạtna thức tiếp nhận đưa vào lưu trữ trong alaya thức, *alaya tiếp thọ*,

1. Huyền Trang (1993), *Bát thức quy cũ tụng trang chú* (Việt dịch, Tỳ kheo ni Huyền Huệ), Thành hội Phật giáo Tp. Hồ Chí Minh ấn hành, tr.63.

2. Phật Diên Hành Tư (2014), *Nghiên cứu Phật học qua lăng kính phương Tây*, Nxb. Hồng Đức, Hà Nội, tr.416.

alaya huân tập, duy trì các chủng tử, những chủng tử này tồn tại trong *alaya thức* dưới dạng tiềm năng, giữa chúng không có sự phân biệt về hình tướng. Vô Trước và Thế Thân đã tiến xa hơn một bước so với Phật giáo Bộ phái, là xây dựng nên lý thuyết về *alaya thức*, đây là đóng góp lớn của Duy thức học vào sự phát triển của triết học Phật giáo. Trên nguyên lý vận hành của nghiệp và hiện hữu của chủng tử thành thức, Duy thức đã đi đến kết luận, tất cả hiện hữu đều có nguyên nhân từ tàng thức, điều này phần nào nói lên sự thành công nhất định của Duy thức học đối với Phật giáo Bộ phái và Trung quán trong luận giải về vấn đề nghiệp - quả, mê - ngộ, Phật - chúng sinh.

Thứ ba, thức có tam tự tính, sau khi giác ngộ thì thành tam vô tự tính. Duy thức học chủ trương phủ định sự tồn tại độc lập của thế giới vật chất, họ cho rằng, thế giới con người đang trải nghiệm hay những thông tin con người có về thế giới phụ thuộc vào chủ quan nhận thức của con người, đó không phải là tự tính của thế giới. Theo họ, mỗi thức đi vào hoạt động đều tự phân ra thành hai phần: kiến phần và tướng phần, tức chủ thể nhận thức và đối tượng nhận thức, sự tương tác giữa hai phần này là nguyên nhân sinh ra thế giới hiện tượng. Thế Thân và Vô Trước đều cho rằng, khi thức tự phân biệt ra kiến phần và tướng phần thì thế giới hiện tượng được xây dựng, và khi ý thức nhận thức về thế giới, cũng là đang nhận thức về chính bản thân nó. Trong sự biến hiện của thức hay trong

hoạt động nhận thức, ý thức nói riêng và thức nói chung được thể hiện dưới ba lớp nghĩa tồn tại, hay đây cũng là các cấp độ vận hành của thức.

Xác lập nên thuyết tam tự tính là đóng góp quan trọng của Vô Trước và Thế Thân trong việc giải quyết vấn đề bản thể luận và nhận thức luận của Duy thức học. Ba tự tính là: tính biến kế sở chấp, tính ý tha khởi và tính viên thành thật.

Tính biến kế sở chấp là do ý thức bị mật na thức chi phối nên khi nhận thức về đối tượng, ý thức mang tính chủ quan dẫn đến chấp pháp, tức cho đối tượng là tồn tại thật hay *do các biến kế kia, các vật được biến kế, biến kế sở chấp này, tự tính đều không có*. Dưới tác động của mật na thức, ý thức không nhận biết được tính vô thường của vạn pháp, không thấy rằng, những hiện tượng của đối tượng là không thật, nó chỉ là *do bị biến kế, chỉ là thức năng biến kế*.

Tính ý tha khởi nói lên rằng, tính biến kế là không có thật, sự hiện hữu của đối tượng hay cái đối tượng mà con người nhận thức thực chất chỉ do nhân duyên mà thành, sự tồn tại của đối tượng là do nương nhờ vào đối tượng khác, đây “là đặc tính duyên sinh của các pháp, cái này có thì cái kia có, cái này sinh thì cái kia sinh”¹. Ví dụ, cái nhà là không có sự tồn tại thật, sự hiện hữu của nó

1. *Kinh Giải Thâm Mật* (1994), Nxb. Tp. Hồ Chí Minh, Tp. Hồ Chí Minh, tr.85.

là nhân duyên mà thành, đó là sự kết hợp giữa vật liệu để xây dựng và bàn tay của người thợ xây, nên khi hết duyên thì hiện tượng đó cũng không còn, do vậy nếu chấp vào và cho rằng nó luôn/ là tồn tại thật thì sẽ dẫn con người đến mê mà không ngộ được tự tính của các pháp. Theo Duy thức, nhân và duyên là cơ sở để tồn tại của các sự vật và hiện tượng, đây là cấp độ của tính y tha khởi, *y tha khởi tự tính, phân biệt duyên sở sinh*, nhân có nhiều loại, tương ứng với nó là các duyên khác nhau mà tạo nên sự đa dạng giữa các sự vật, hiện tượng. Nếu trong tính biến kế sở chấp, chủ thể và khách thể không có sự thống nhất, thì trong tính y tha khởi đã có sự thống nhất giữa chủ thể và khách thể, khi chủ thể nhận biết được tính y tha khởi của đối tượng, tức đã thấy rằng, đối tượng là không có thực, sự hiện hữu hay tồn tại của đối tượng do dựa vào duyên với những đối tượng khác mà thành.

Tính viên thành thật là tự tính của các pháp, tùy vào từng trường hợp Phật giáo gọi bằng các tên khác nhau như: chân như, pháp giới, pháp tính, thật tướng... tuy tên gọi khác nhau nhưng thể tính là một. Trong Luận thành duy thức, Huyền Trang cho rằng: *thật tính của các pháp thành tựu viên mãn được hiển thị bởi hai Không, đó gọi là viên thành thật*, hai không là không còn sự phân biệt giữa chủ thể và khách thể, khi ngã pháp và ngã tướng vắng mặt đạt đến ngã không thì cái có được biểu hiện. Trong hình thức này, thức vượt lên trên quan niệm nhị

nguyên, tức không có cái ta và cái không phải ta, hay Thế Thân gọi là *viên thành thật tự nó, thường xa lìa tính trước*. Tính y tha khởi như là sự trung giới từ tính biến kế sở chấp đến tính viên thành thật, nếu trong y tha không còn biến kế thì đó là viên thành thật, nên không có tính y tha thì không có tính viên thành thật, nhưng không phải tất cả những gì của y tha khởi đều là viên thành thật.

Từ tam tự tính, Duy thức học đề ra thuyết *tam vô tự tính*. Trong kinh Giải Thâm Mật nói: *các pháp toàn không, ấy là tướng vô tính, sinh vô tính và thắng nghĩa vô tính*". Hình tướng của các sự vật, hiện tượng mà con người chấp là thật, thực chất chỉ do tính chủ quan của ý thức mà ra, tức mạtna thức tác động lên ý thức, làm cho ý thức bị chấp vào ngã và pháp (biến kế sở chấp), không thấy được tướng biểu hiện đó là giả, đó không phải tự tính của đối tượng, nên tướng vô tính. Ví như, khi nhìn một bông hoa, thấy hiện tượng của bông hoa, xem đó là thật sinh ra chấp pháp, nhưng thực chất, cái tướng ấy của bông hoa do duyên mà thành, bản thân tướng đó không thật. Những biểu hiện của đối tượng do chấp ngã và pháp mà có là tính biến kế sở chấp, khi không còn chấp ngã và pháp thì thấy tướng này không thật, đó là *tướng vô tính*. Theo Duy thức, ở tính biến kế sở chấp, chủ thể luôn gán những tính chất cho hiện tượng của đối tượng theo tính chủ quan, những tính chất ấy không phải tự tính của đối tượng, nên khi phá chấp ngã và pháp thì những tính đó cũng không còn.

Từ tính y tha khởi Duy thức lập nên sinh vô tính, theo kinh Giải Thâm Mật vì *do cái khác là duyên tố mà có chứ không phải tự nhiên mà có, nên gọi là sinh vô tính* hay theo kinh Du Già Sư Địa Luận là *do lực của nhân duyên nên có, chẳng phải tự nhiên có, cho nên thuyết sinh tính thành vô sinh tự tính*. Theo Duy thức học, các pháp tồn tại là do nhân duyên mà thành, nhân duyên thì vô thường, còn duyên thì hợp hết duyên thì tan, bản thân duyên là không thì pháp được tạo nên từ duyên cũng không. Ví như khi nhìn một chiếc xe, thì hình tướng của chiếc xe được sinh thành do các bộ phận như: bánh xe, khung xe, lốp xe, v.v... duyên nên mà thành hình tướng của chiếc xe, khi các duyên đó không còn có nghĩa hiện tướng của chiếc xe đó cũng không còn, hơn nữa những bộ phận tạo nên chiếc xe không có cái nào có thể đại diện cho tướng của xe, và xe cũng chẳng phải là những bộ phận ấy, xe chỉ sinh thành hình tướng khi các bộ phận duyên lại, nên thực chất, đây là sinh vô tự tính. Tướng trong tính y tha khởi được tạo nên do nhân duyên mà thành chứ không phải thực tướng của đối tượng, do vậy mà sinh vô tự tính. Tính viên thành thật là thật tính của các pháp, tính này do thức đã thanh tịnh không còn nhiễm bởi tính biến kế sở chấp và y tha khởi.

Khi thức không còn chấp ngã và pháp là thật, thì nhận thấy tính biến kế sở chấp là không, tính y tha khởi

là không nên cái chân thật của vạn pháp được hiển bày (Duy thức học gọi đây là thắng nghĩa), “pháp vô ngã của tất cả các pháp thì gọi là thắng nghĩa, thắng nghĩa này cũng gọi là vô tính, vì nó mới là thắng nghĩa của các pháp và do vô tính hiển lộ, nên tính viên thành thật gọi là thắng nghĩa vô tính”¹.

Thuyết tam tự tính đến tam vô tự tính thể hiện rõ sự ảnh hưởng về mặt tư tưởng của Duy thức học từ Trung quán luận của Long Thọ và tư tưởng của phái Du già. Trong Trung quán, đó là tư tưởng về chân không diệu hữu, trong Du già là tư tưởng về alaya thức, thuyết tam tự tính đến tam vô tự tính, được xem là vấn đề trọng yếu của bản thể luận và nhận thức luận trong Duy thức học.

Thứ tư, về mối quan hệ giữa ba tự tính và ba thân Phật. Theo Duy thức học, các lớp nghĩa tồn tại của đối tượng từ *biến kế sở chấp*, *y tha khởi* đến *viên thành thật*, thực chất cũng là các cấp độ của thức trong tiến trình vận động từ nhiễm đến tịnh, hay từ mê đến giác ngộ. Theo họ, khi giác ngộ, các thức của con người có sự chuyển đổi căn bản về chất, là trở thành trí: năm thức trước được chuyển thành *Thành sở tác trí*, trí này không còn bị vướng mắc vào trần cảnh. Thức thứ sáu (ý thức) sẽ được chuyển thành *Diệu quan sát trí*, trí này không còn chấp ngã và pháp trong nhận thức về đối tượng. Thức thứ bảy

1. *Kinh Giải Thâm Mật* (1994), Nxb. Tp. Hồ Chí Minh, Tp. Hồ Chí Minh, tr.98.

(mạtna thức) chuyển thành *Bình đẳng tính trí*, không còn cái ta và cái không phải ta, nên giữ tính trung đạo hoạt động tương tác với ý thức. Và thức thứ tám (alaya) chuyển thành *Đại viên cảnh trí*, trong alaya thức không còn những chủng tử là nhân cho hoạt động tạo nghiệp, mà chỉ còn nhân thanh tịnh. Khi đạt đến giác ngộ thì tám thức chuyển thành bốn trí; thức là sự hiểu biết thông thường của con người do kinh nghiệm sống hay học tập mà có, còn trí thuộc về nội thức, là cái có sẵn, tức nó thuộc về chứng nghiệm tâm linh, đây là dạng nhận thức siêu việt, vượt lên khái niệm, không bị vướng vào ngôn từ và đối tượng, dạng nhận thức này là nhận biết sự vật như là nó, không có sự phân biệt chủ thể và khách thể, không có đúng và sai.

Với bốn trí như vậy, Phật có ba thân: Pháp thân, báo thân và hóa (ứng) thân. Trong ba thân, chỉ pháp thân là thể hiện tinh thần của *chân như*, đây là hình thức chứng nghiệm cao nhất, Huyền Trang cho rằng: *nó là cái cộng hữu của chư Phật, phổ biến khắp hết thảy như hư không, vô tướng, vô vi, không phải sắc tâm*. Báo thân và hóa thân chỉ là sự biểu hiện của pháp thân. Hóa thân là cách mà người giác ngộ (Phật) sử dụng để chỉ dạy cho những con người còn chấp ngã và pháp, với hóa thân, người đã giác ngộ có một thể vật chất (cơ thể), nên có thể hành động và suy nghĩ như những người bình thường trong quá trình khai ngộ. Báo thân là cách mà Phật sử dụng để

hướng dẫn hàng Bồ tát (những người đang ở tiến trình cuối cùng của con đường giác ngộ), với báo thân Phật có thể thể hiện được mình mà không bị chướng ngại về không gian và thời gian. Pháp thân có hai tướng là tổng tướng và biệt tướng: Tổng tướng là cái tuyệt đối, cái siêu việt, là cái bản tính nội tại mà tất cả Phật đều có. đây được xem là bản tính tối thượng của thực tại; biệt tướng là sự chuyển biến của alaya thức khi đạt đến giác ngộ, đây là hình thức đặc thù của pháp thân, nó tương ứng với Đại viên cảnh trí.

1.2. Quan điểm của Duy thức học về cơ chế hình thành ý thức

Ý thức là một hiện tượng tâm lý riêng có của con người. Ý thức giữ vai trò quan trọng trong hoạt động sống của con người, nó là đối tượng nghiên cứu của nhiều ngành khoa học như: triết học, tâm lý học, ngôn ngữ học, thần kinh học, v.v... Nghiên cứu về sự hình thành ý thức là cơ sở quan trọng để nhận thức về bản chất của ý thức, qua đó có những tác động phù hợp để nâng cao trình độ tư duy lý luận của con người và xã hội.

Duy thức học và các lý thuyết về ý thức trong khoa học hiện nay đều gọi hiện tượng tâm lý này chung một danh từ là ý thức (Consciousness). Trong triết học, khi giải thích về nguồn gốc của ý thức có nhiều cách luận giải khác nhau, thuyết duy tâm khách quan cho rằng, ý thức có nguồn gốc hay được ban cho từ một lực lượng

siêu nhiên, tồn tại bên ngoài con người, đó có thể là biểu hiện tinh thần đại ngã (Brahman) trong mỗi con người (atman), hay là sự tự thể hiện mình của tinh thần thế giới như quan niệm của Hegel, hoặc đó là cái được cho bởi thượng đế, v.v... Nhìn chung, các lý thuyết này lấy cái siêu nhiên tồn tại bên ngoài con người để lý giải về nguồn gốc của ý thức. Lý thuyết của chủ nghĩa duy vật siêu hình thì tuyệt đối hóa vai trò của vật chất trong đời sống xã hội, bàn về vấn đề ý thức, họ cho rằng, ý thức là sản phẩm thuần túy của vật chất, cụ thể là bộ não người, họ xem ý thức là hiện tượng tự nhiên trong tiến trình phát triển của con người, não sinh ra ý thức cũng như hiện tượng gan tiết ra mật.

Chủ nghĩa duy vật biện chứng lấy vật chất làm nền tảng cho sự hình thành ý thức, song để có ý thức thì điều kiện vật chất là không đủ, mà cần phải có các yếu tố xã hội là lao động và ngôn ngữ, bởi ý thức không phải là một hiện tượng tự nhiên thuần túy như quan niệm của các nhà duy vật siêu hình mà là một hiện tượng xã hội. Xét về bản chất, ý thức là sự phản ánh hiện thực khách quan vào bộ não người một cách năng động và sáng tạo, hay ý thức là hình ảnh chủ quan về cái khách quan, song cái chủ quan về khách quan này có các cấp độ khác nhau, đó có thể là hình ảnh được chụp lại, hoặc hình ảnh được phản ánh có sự cải biến và sáng tạo mang tính mục đích trong hoạt động nhận thức của con người. Hơn nữa, bàn

về mối quan hệ giữa vật chất và ý thức, V.I. Lênin cho rằng, sự đối lập giữa vật chất và ý thức mang tính tuyệt đối chỉ giới hạn trong vấn đề nhận thức luận cơ bản, ngoài giới hạn đó, sự đối lập này là tương đối, nghĩa là khi nhận thức vấn đề bản thể luận, cần phải xác lập quan hệ giữa vật chất và ý thức cái nào có trước, cái nào quyết định cái nào thì vật chất và ý thức là đối lập tuyệt đối, vượt khỏi giới hạn đó, đi vào xã hội thì sự đối lập này chỉ mang tính tương đối, tức ý thức có sự tác động trở lại có thể thúc đẩy hoặc kìm hãm sự phát triển các điều kiện vật chất của xã hội.

Bàn về ý thức, Duy thức học và các học thuyết trên đều cho rằng, nhận thức là chức năng quan trọng của ý thức, và sản phẩm của hoạt động nhận thức là tri thức về đối tượng, Thế Thân gọi đó là những thông tin hay nghĩa thông tin về đối tượng.

Thức là phạm trù căn bản của Duy thức học, lý thuyết này cho rằng, vạn pháp trong vũ trụ không gì ngoài thức, tất cả đều do thức biến hiện. Duy thức học phân vạn pháp ra thành hai phần: phần nhận thức và phần bị nhận thức, hai phần này đều không nằm ngoài sự nhận thức của các thức tâm vương, chỉ khi thức đi vào phân biệt thì mới sinh ra những tướng trạng khác nhau của vạn pháp. Do vậy, tướng đó cũng do thức sinh.

Trong Luận Đại thừa trăm pháp, Thế Thân chia vạn pháp trong vũ trụ thành 100 pháp: tâm pháp có 8 loại,

tâm sở hữu pháp có 51 loại, sắc pháp có 11 loại, tâm bất tương ưng hành pháp có 24 loại, vô vi pháp có 6 loại. Trong trăm pháp, tâm pháp bao gồm tám thức tâm vương, thức thứ tám với nhiều tên gọi như: chủng tử thức, alaya thức, tàng thức, đây được xem là thức căn bản, bởi “nuơng vào căn bản thức, năm thức tùy duyên hiện”, nghĩa là thức này là cơ sở, là chỗ dựa để năm thức trước (nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức và thân thức) được biểu hiện, ý thức cũng lấy thức thứ tám làm căn bản thức. Nhờ có thức thứ tám mà có nhãn giới, sắc giới, nhãn thức giới, cho đến ý giới, pháp giới, ý thức giới vì trong alaya có chủng chủng giới.

Khảo sát về sự hình thành ý thức trong Duy thức học ta thấy, xét về bản thể: thứ nhất, ý thức không phải là linh hồn của con người, cũng không phải là cái được cho bởi lực lượng siêu nhiên tồn tại bên ngoài con người. Duy thức học nói riêng và Phật giáo nói chung không thừa nhận sự sáng tạo của một Braman như truyền thống của Veda, Phật giáo phủ định sự tồn tại linh hồn vũ trụ (Brahman), và linh hồn cá nhân (atman), theo họ, cái chi phối đến hoạt động sống của con người là nghiệp, tính chất của nghiệp do con người tạo ra chứ không từ một lực lượng bên ngoài con người. Thứ hai, ý thức không phải là sản phẩm của vật chất, cụ thể là bộ não người, theo họ bộ não chỉ là môi trường hoạt động của ý thức

chứ không đóng vai trò là nguồn gốc hay nguyên nhân sinh ra ý thức.

Ý thức có chủng tử tồn tại trong alaya thức, nên nó là sự biến hiện của thức thứ tám, và chỉ xuất hiện khi cơ thể sinh lý con người đã hoàn thiện (tức hoàn thành hệ thống các giác quan). Trong thuyết Mười hai nhân duyên, Phật Thích Ca nói: Vô Minh là duyên (tạo điều kiện) cho Hành (hành động), Hành là duyên cho Thức, Thức là duyên cho Danh Sắc, Danh Sắc là duyên cho Lục Nhập (tức là sáu giác quan), Lục Nhập là duyên cho Xúc, Xúc duyên Thọ, Thọ duyên Ái (ưa thích, ham muốn), Ái duyên Thủ, Thủ duyên Hữu, Hữu duyên Sinh, Sinh duyên Lão Tử. Như vậy, ý thức cũng như năm thức trước (năm thức nương nơi các giác quan) chỉ xuất hiện khi con người hoàn thiện các hệ thống giác quan để tiếp nhận thông tin về đối tượng, hay từ thức duyên danh (thọ, tướng, hành, thức) sắc, danh sắc duyên lục nhập; nghĩa là khi có sắc, thọ, tướng, hành, thức thì năm giác quan này mới cảm biết về các khía cạnh khác nhau của đối tượng như: hình dạng, màu sắc, âm thanh, xúc chạm, mùi, vị. Theo Duy thức học, mỗi thức phải nương vào một căn để tồn tại, năm thức trước, nương nơi năm căn: “ngũ thức đồng y tịnh sắc căn, Cửu duyên thất bát hảo tương lân”¹. Theo Phật giáo căn có hai loại: phù trần căn và tịnh sắc

1. Huyền Trang (1995), “Bát thức quy củ tụng trang chú”, trong *Giới hương tuyển tập*.

căn. Phù trần căn là thể vật lý tồn tại và biểu hiện nơi cơ thể con người như: con mắt, lỗ tai, lưỡi, mũi và thân; căn này là môi trường cho thức hoạt động, căn này không phát sinh ra thức, như lỗ tai không phải là nguyên nhân sinh ra cái biết của tai, nhưng nếu không có lỗ tai thì cái biết của tai không được thực hiện sự biết về cái thanh bên ngoài. Hai là tịnh sắc căn, phần này không biểu lộ ra bên ngoài mà ẩn bên trong phù trần căn, nhưng nó là nhân tố quan trọng để thức biểu hiện. Khoa học hiện đại cho rằng, phần đó chính là hệ thần kinh của từng giác quan hoạt động trên não bộ, “Mỗi giác quan đều có một trung khu thần kinh ở não bộ điều khiển. Các trung khu hoạt động tốt, thì giác quan mới hoạt động tốt được”¹.

Theo Duy thức, căn không phải nguyên nhân chính sinh ra thức, như “nhãn và nhãn thức chẳng phải là nhân chính sinh, chỉ là nhân kiến lập, nên nhãn và nhãn thức đồng thời mà có”². Nguồn gốc của các thức là những chủng tử tồn tại trong alaya thức, “Do có alaya thức nên có mạtna. Do mạtna đây làm chỗ nương mà ý thức được chuyển, ví như nương nơi năm căn mà năm thức thân chuyển, chẳng thể không có năm căn. Ý thức cũng vậy, chẳng thể không có ý căn”³.

1. Thế Thân (2013), *Duy thức học - Bát thức quy củ tụng, tam thập tụng*, (Thiện Hành Việt dịch), tài liệu lưu hành nội bộ, Học viện Phật giáo Huế, tr.27.

2. *Du Già Sư Địa Luận*, tập 3 (2010) (Thích Giác Phổ Việt dịch), Nxb. Thanh niên, Hà Nội, tr.625.

3. *Du Già Sư Địa Luận*, tập 3 (2010) (Thích Giác Phổ Việt dịch), sđd, tr.421.

Khác với năm thức trước, ý thức không có căn biểu lộ ra bên ngoài (phù trần căn) để nhận thức trực tiếp về đối tượng nên theo Thiền sư Thích Nhất Hạnh, *ý thức nương vào ý làm căn/ pháp trần¹ làm đối tượng/ ý thức được phát sinh/ phạm vi nhận thức rộng*. Trong alaya thức, có chứa chủng tử của ý thức, khi đủ những điều kiện (nhân kiến lập) thì chủng tử này phát sinh thành thức, tức ý thức. Tác động giữa căn và trần mới là điều kiện cần, để thức phát sinh phải có thêm điều kiện đủ là *duyên* (duyên nhiều hay ít tùy thuộc vào từng đặc tính của các thức). Theo Duy thức, trong năm thức có tất cả chín duyên gồm: hư không, ánh sáng, căn, cảnh, tác ý, phân biệt, nhiệm tịnh y, căn bản và chủng tử. Ở đó như cách thuyết của Thế Thân là: *Nhãn thức cửu duyên sinh, nhĩ thức duy từng bát, tỷ thiệt thân tam thất, hậu tam ngũ tam tứ*. Như vậy để sinh thành, nhãn thức có chín duyên; nhĩ thức cần tám duyên; tỷ thức, thiệt thức và thân thức cần bảy duyên; ý thức, mạnna thức, alaya thức cần tương ứng năm, bốn và ba duyên.

Vậy để phát sinh, ý thức cần có đủ năm duyên bao gồm: Căn duyên, cảnh duyên, tác ý duyên, căn bản y duyên và chủng tử y duyên. Căn duyên là tịnh sắc căn, ý thức không có căn biểu lộ ra bên ngoài, nên lấy thức thứ bảy (mạnna thức) làm căn. Cảnh ý duyên của ý thức là

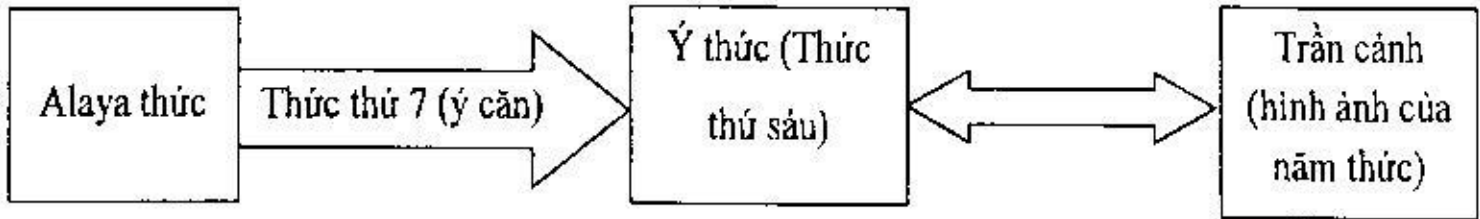
1. Pháp trần theo quan niệm của Phật giáo là hình ảnh của năm trần được lưu lại trong ý thức (phần này chúng tôi sẽ nói rõ trong phần đối tượng nhận thức của ý thức).

pháp trần, đây là đối tượng nhận thức của ý thức. Tác ý duyên là trạng thái tâm lý như: động cơ, mục đích của con người trong hoạt động nhận thức, nếu căn và trần tiếp xúc nhưng không có động cơ nhận thức thì thức không đủ điều kiện xuất hiện. Tác ý góp phần vào việc phát sinh ý thức bởi hai tác dụng khi căn và trần tiếp xúc: *thứ nhất*, tác ý đứng ra kích thích chủ thể nhận thức về đối tượng, hay hướng sự chú ý về đối tượng; *thứ hai*, tác ý tham gia vào việc hướng ý thức vào xác định những điểm nhận thức về đối tượng, tức khi tiếp xúc đối tượng không phải ý thức sẽ nhận thức về mọi mặt của đối tượng mà chỉ những mặt mang tính mục đích, và điều này chịu sự chi phối của tác ý.

Căn bản y duyên là thức thứ tám (alaya thức), ý thức muốn phát sinh phải dựa vào thức thứ tám làm căn bản thức. Alaya thức chứa chủng tử của các thức, nên nó làm căn bản duyên cho tất cả các thức phát sinh, nhờ căn bản y duyên mà ý thức mới có thể sáng tạo ra cái mới, hay làm mới cái cũ. Chủng tử y duyên, được hiểu trên hai nghĩa, là chủng tử y duyên của chính ý thức, tức khi ý thức nhận thức về đối tượng, ý thức lấy pháp trần làm đối tượng, những hình ảnh về năm khía cạnh tồn tại của đối tượng do năm thức mang lại được ý thức lưu giữ, nên ý thức cũng có thể đưa ra những nhận định về đối tượng; thứ hai là chủng tử trong alaya thức, nhờ đó, ý thức khi

tiếp nhận những thông tin mới về đối tượng, ý thức mới có cơ sở để so sánh và loại biệt, đồng thời đưa ra kết luận về đối tượng. Do vậy, về sự hình thành ý thức, ta có thể khái quát qua sơ đồ sau:

Căn duyên, cảnh duyên, tác ý duyên, căn bản y duyên và chủng tử y duyên.



Trong quan niệm của duy thức về sự hình thành ý thức, chủng tử tồn tại trong alaya thức là nguyên nhân quan trọng, song để ý thức hình thành thì một mình chủng tử là không đủ, mà cần có những nhân tạo lập khác, bởi “tuy có chủng tử mà vì không sở y, nên các thức như nhãn thức, v.v lẽ không sanh được”¹. Vật chất không phải là nguồn gốc dẫn đến sự hình thành ý thức, nhưng yếu tố vật chất đóng vai trò là môi trường để ý thức biểu hiện và hoạt động; trong tám thức tâm vương, ngoài alaya thức thì bảy thức khác chỉ xuất hiện khi thân thể con người được xây dựng, tức hệ thống căn (phù trần căn và tịnh sắc căn) đã có.

Như vậy, từ lập trường duy vật biện chứng, có thể thấy trong vấn đề về nguồn gốc của ý thức, duy thức học có khuynh hướng duy tâm chủ quan. Bàn về nguồn gốc ý

¹ *Du Già Sư Địa Luận*, tập 3 (2010) (Thích Giác Phổ Việt dịch), Nxb. Thanh niên, Hà Nội, tr.625.

thức, duy thức chủ yếu phân tích về sự triển khai của tám thức tâm vương, trong đó alaya thức đóng vai trò là chủ, mà không có sự quan tâm đến hoạt động thực tiễn của con người trong đời sống xã hội, đặc biệt là hoạt động lao động và sự ra đời của ngôn ngữ trong tiến trình phát triển của lịch sử xã hội. Tuy cũng bàn về vai trò của yếu tố vật chất là bộ não người, song theo họ đó chỉ là môi trường cho ý thức hoạt động, quá trình phát triển và tiến hóa của bộ não người từ đơn giản đến phức tạp, từ chưa hoàn thiện đến hoàn thiện cũng không được đề cập; hay hoạt động sản xuất vật chất của con người gần như không tác động đến sự hình thành và phát triển của ý thức, hơn nữa thế giới vật chất thực chất cũng là ý niệm từ thức mà ra, vạn pháp duy thức. Vì thế, bàn sâu hơn về các vấn đề liên quan đến ý thức như nguồn gốc của phương pháp nhận thức, quá trình chuyển biến từ tư duy kinh nghiệm đến tư duy lý luận, v.v... Duy thức học không đưa ra sự lý giải. Theo họ, mọi sự biến hiện của ý thức với tất cả những yếu tố liên quan đều có nguồn gốc từ các chủng tử thuộc alaya thức, khi đủ những điều kiện là căn, cảnh và duyên thì được biểu hiện.

Trong quan niệm của Duy thức học về alaya thức, cách triển khai có nét gần quan niệm Brahman trong kinh Veda, hay tinh thần tuyệt đối của Hegel, song ở Duy thức học, alaya thức không tồn tại bên ngoài con người, mà mỗi cá nhân có một alaya thức riêng và hoạt động trên cơ

chế vận hành của nghiệp, tuy rằng, khi đạt đến giác ngộ thì những alaya ấy cũng đồng nhất thể.

1.3. Quan điểm của Duy thức học về bản chất, cấu trúc và chức năng của ý thức

Con người có tám thức tâm vương. Trong tám thức, sáu thức đầu gồm: nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức và ý thức, con người có thể khảo nghiệm được tồn tại của chúng qua hoạt động sống thực tế. Tất nhiên, khảo sát sự tồn tại của sáu thức này được thực hiện thông qua việc thể nghiệm *phân dụng* chứ không phải *thể tính* của chúng. Riêng hai thức sau, gồm alaya thức và manas thức hoạt động quá *tinh vi* nên con người khó có thể khảo nghiệm được. Theo Duy thức học để có thể khảo sát được sự tồn tại của hai thức này, con người phải hướng vào quan sát sự vận động bên trong tâm thức bằng thiền định, tức con đường chứng nghiệm tâm linh.

Trong tám thức, ý thức có vai trò quan trọng nhất đối với hoạt động sống của con người, nhờ khả năng nhận thức đối tượng một cách có hệ thống. Ý thức cung cấp cho con người phần lớn thông tin mạch bảo “tính thực tại” của đối tượng (nhận thức) và khi đó nó trở thành cái trực tiếp chi phối lời nói và hoạt động của con người trong xã hội. Bởi vậy, Duy thức học coi ý thức là nhân tố hàng đầu trong tiến trình tạo nghiệp của con người và, là mắt khâu quyết định trên con đường giải nghiệp, nói cách khác, xét về cả công và tội, ý thức luôn

đứng đầu. Vì vậy, nghiên cứu về bản chất, cấu trúc và chứng năng của ý thức là cơ sở quan trọng để nghiên cứu về những vấn đề liên quan đến nhận thức luận trong Duy thức học nói riêng và Phật giáo nói chung.

1.3.1. Bản chất của ý thức

Trong tám thức, năm thức giác quan có nhiệm vụ nhận thức về năm khía cạnh khác nhau (sắc, thanh, hương, vị, xúc) trong tồn tại của đối tượng. Năm thức có chủng tử tồn tại trong alaya thức, khi hội đủ những điều kiện cần thiết thì sinh khởi mà giữa chúng không có liên hệ hay quy định lẫn nhau; các thức khác nhau có chức năng và nhiệm vụ nhận thức khác nhau. Năm thức này có phù trần căn (mắt, tai, mũi, lưỡi và thân) được hiển lộ ra ở bên ngoài, nên sinh khởi và có thể nhận biết một cách trực tiếp về năm khía cạnh tồn tại của đối tượng. Nhãn thức nương vào nhãn căn (năng lực nhìn) mà sinh khởi và nhận biết về màu sắc, Nhĩ thức nương vào nhĩ căn (năng lực nghe) mà sinh khởi và nhận biết về âm thanh (thanh), Tỷ thức nương vào tỷ căn mà sinh khởi và nhận biết mùi (hương), Thiệt thức nương vào thiệt căn (vị) mà sinh khởi và nhận biết vị, Thân thức nương vào thân căn (năng lực xúc chạm) mà sinh khởi và nhận biết hình dáng, tính chất vật lý của đối tượng. Với chức năng và nhiệm vụ riêng, mỗi thức có một đối tượng nhận thức riêng, và giữa chúng không thể thay thế được cho nhau, như nhãn thức không thể nhận thức về âm thanh của đối

tượng, hay nhĩ thức không thể nhận thức về vị của đối tượng, v.v... cụ thể hơn là: “Năm thức trước chỉ duyên được tự cảnh. Như Nhãn thức chỉ thấy sắc mà không thể nghe tiếng, v.v... Nhĩ thức chỉ nghe tiếng mà không thể thấy sắc. Tỷ, Thiệt, Thân, v.v... chỉ duyên tự cảnh cũng vậy”¹.

Ý thức là thức thứ sáu trong tám thức tâm vương, nương vào mạtna và lấy mạtna thức làm căn (còn gọi là ý căn) để nhận biết đối tượng. Tuy ý thức không có căn hiển thị ra bên ngoài để nhận biết đối tượng một cách trực tiếp, song nó lấy lại hình ảnh hay *nghĩa của thông tin về năm khía cạnh tồn tại của đối tượng ở năm thức trước làm đối tượng nhận thức của mình*, Du Già Sư Địa Luận chỉ rõ là *ý thức liễu biệt tất cả nhãn sắc cho đến ý pháp lấy làm cảnh giới*.

Trong tám thức, chỉ ý thức mới có khả năng nhận biết tính chất, quan hệ, thuộc tính của đối tượng và đánh giá đối tượng như một thể toàn vẹn. Trong nhận thức, ý thức có thể hoạt động độc lập hoặc kết hợp với năm thức trước để nhận biết đối tượng. Nếu năm thức giác quan thường xuất hiện và hoạt động có tính gián đoạn, thì ý thức thường xuất hiện và hoạt động liên tục, “ý thức thường hiện khởi, trừ sinh vô tướng thiên, cập vô tâm nhị

1. *Duy thức học* (2010) (Thích Thiện Hoa dịch và chú giải), Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, tr.206.

định, thù miên dự môn tuyệt”¹. Tuy nhiên, điều đó chỉ có tính tương đối. Các thức giác quan xuất hiện và hoạt động chỉ mang tính gián đoạn khi không có sự phối hợp với thức khác, ngược lại nó có thể xuất hiện và hoạt động mang tính liên tục khi có sự phối hợp, hoặc có sự thâm nhập của ý thức (mà điều này lại thường xuyên diễn ra). Ý thức cũng có lúc gián đoạn, không xuất hiện nếu thiếu hoặc không có những hình ảnh hay nghĩa thông tin về đối tượng do năm thức trước cung cấp; nói cách khác, trong tám thức chỉ có alaya thức và mạtna thức là hoạt động liên tục (do mạtna thức lấy alaya thức làm cơ sở để tồn tại và biểu hiện), còn ý thức và năm thức giác quan có sự gián đoạn.

Theo Duy thức học, tâm vương luôn làm chủ trong nhận biết của con người về đối tượng, song để hoạt động đó được diễn ra, tâm vương phải có sự trợ giúp từ tâm sở². Trong nhận thức, ý thức có sự hỗ trợ của 51 tâm sở, “tâm sở tương ưng năm mươi một, thiện ác đến thời riêng phối hiệp”³, bao gồm: 5 tâm sở biến hành (omnipresent mental factors - đây là yếu tố tinh thần luôn bên cạnh để hỗ trợ cho ý thức, gồm: cảm xúc, kích thích, cảm nhận,

1. Thế Thân (2013), *Duy thức học - Bát thức quy củ tụng, tam thập tụng* (Thiện Hành Việt dịch), tài liệu lưu hành nội bộ, Học viện Phật giáo Huế, tr.123.

2. Tâm sở (Mental factor) là những hiện tượng tâm lý phụ thuộc vào tâm vương.

3. *Duy thức học* (2010), Thích Thiện Hoa dịch và chú giải, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.

suy tưởng, và ý chí), 5 tâm sở biệt cảnh (Determining mental factors - là năm yếu tố tinh thần giúp đỡ cho ý thức trong những hoàn cảnh khác nhau, bao gồm: dục - hy vọng, ước muốn; thắng giải - sự quyết đoán; niệm - hồi tưởng; định - tập trung, chú ý; huệ - xem xét tường minh, cẩn thận), 11 tâm sở thiện (tâm sở thiện thúc đẩy ý thức hướng đến những điều lành, có lợi cho mình và cho người, gồm có: Tín, tinh tấn, từ (tự xấu hổ với mình), quý (xấu hổ với người), vô tham, vô sân, vô si, khinh an (nhẹ nhàng, an định), bất phóng dật (không phóng túng, kiềm chế bản thân), hành xả (không chấp), bất hại (không làm tổn hại đến mình và người)), 6 tâm sở căn bản phiền não (tâm sở này làm con người bị phiền não dẫn đến sai lầm trong nhận thức, gồm có: tham, sân, si, mạn (ngạo mạn), nghi (ngghi ngờ), ác kiến (cố chấp, bảo thủ)), 20 tâm sở tùy phiền não (là dạng tâm sở tùy vào sáu dạng căn bản phiền não để tác động đến ý thức, nó được chia thành ba dạng: tiểu tùy, trung tùy và đại tùy. Tiểu tùy gồm (phẫn nộ, thù hận, buồn phiền, che giấu tội lỗi bản thân, ganh tị, dối trá, bòn xén, nịnh hót, làm tổn hại mình và người, kiêu căng); trung tùy gồm (vô tâm (không tự biết xấu hổ), vô quý (không biết thẹn với người)); đại tùy gồm (trạo cử (không điềm tĩnh), hôn trầm (mờ mịt về nhận thức), giải đãi (lười biếng), bất tín, phóng dật (phóng túng), thất niệm (hay quên), tán loạn (rối loạn tâm trí), bất chánh tri (hiểu không đúng đối tượng, tâm sở này

thường hướng ý thức vào điều bất thiện, mê tín)). Tâm sở bất định (đây là dạng tâm sở không có tính chất thiện hay ác, đi vào hoạt động nó có tác dụng là, nếu liên kết với tâm sở thiện nó sẽ ngăn chặn sự xuất hiện của tâm sở ác và ngược lại, bao gồm có bốn loại: hồi (ăn năn, hối hận), miên (là trạng thái mệt mỏi của tâm thần), tầm (tìm cầu - nó kích thích ý thức nhận biết, phát hiện ra những tính chất mới của đối tượng), tư (kích thích ý thức tư duy)).

Xét về tính chất, ý thức có đủ ba tính: thiện, ác và vô ký, việc thể hiện như thế nào phụ thuộc vào sự liên kết với các tâm sở nên Thế Thân cho rằng, *tương ứng tâm ngũ thập nhất, thiện ác lâm thời biệt phối chi*". Khi ý thức có xu hướng bất thiện thì có 26 tâm sở bất thiện liên kết để thúc đẩy nó hoạt động, ngược lại khi hướng đến điều thiện, thì có 11 tâm sở thiện phối hợp. Tâm sở được sinh ra từ tâm vương, phụ thuộc vào tâm vương và trợ giúp cho tâm vương hoạt động, ý thức trong hoạt động nhận thức có thể sinh ra 51 dạng tâm sở khác nhau, việc kết hợp với tâm sở thiện hay bất thiện, phụ thuộc vào chính nội dung hoạt động của bản thân ý thức.

Theo Phật giáo, ý thức là gốc của mọi hành động và lời nói, hay cụ thể là *gốc của thân khẩu, tạo tác nghiệp dẫn mãn*, chức năng quan trọng nhất của ý thức là nhận thức về pháp trần, kết quả nhận thức như thế nào sẽ quyết định đến hành động và lời nói của con người, bởi ý thức luôn là chủ trong các hoạt động này. Đi vào nhận thức, ý

thức tự phân thành hai phần: kiến phần (phần nhận thức) và tướng phần (phần bị nhận thức), ý thức lấy những thông tin về đối tượng là kết quả nhận thức của năm thức trước làm tướng phần cho kiến phần, và lấy thức của ý thức là kiến phần.

Khi kết hợp với nhãn thức, ý thức lấy thông tin nhận thức của nhãn thức làm đối tượng nhận thức, lúc này ý thức có nghĩa thông tin về hình sắc của đối tượng¹, và khi kết hợp với các thức khác cũng như vậy. Nếu năm thức trước không có sự kết hợp với ý thức, thì những thông tin mà chủ thể có về đối tượng chỉ dừng lại ở cảm giác, mà chưa có suy luận và đánh giá. Ý thức không chỉ cung cấp cho chủ thể những tri thức về vẻ bề ngoài của đối tượng thông qua nhận thức của các thức giác quan, mà với khả năng suy luận, đánh giá và phán đoán, ý thức còn nhận thức được những mặt, thuộc tính không có biểu hiện, đó chính là các dấu hiệu, tính chất ẩn đằng sau vẻ bề ngoài của đối tượng. Bên cạnh đó, duy chỉ ý thức với liên kết sản phẩm nhận thức của năm thức trước lại với nhau, năm thức hoạt động độc lập không có sự thay thế hay liên quan, duy chỉ ý thức thực hiện được điều này, hay nhờ ý thức mà đối tượng được nhận thức trong tính toàn vẹn.

1. Xem thêm *Duy thức học* (2010) (Thích Thiện Hoa dịch và chú giải), Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, tr.206-207.

Một tính chất riêng có của ý thức mà năm thức trước không có là khả năng ghi nhớ, nếu năm thức trước chỉ nhận biết về đối tượng, thì ý thức ngoài khả năng trên còn có thể ghi nhớ những hình ảnh đó, nghĩa là khi kết hợp với năm thức để nhận thức về các mặt của đối tượng thì những thông tin về đối tượng sẽ được ý thức ghi nhớ; do vậy, dựa vào những thông tin được lưu lại, ý thức có thể nhận thức về đối tượng một cách độc lập mà không cần có sự phối hợp với năm thức trước, đây là quá trình suy luận, tái cấu trúc lại hình ảnh đối tượng của ý thức. Quá trình này của ý thức được thể hiện trên hai phương diện:

Một là, hình ảnh toàn vẹn về đối tượng dựa trên sự tác động giữa căn, trần và duyên. Các thức trước chỉ có khả năng hiểu biết về một mặt của đối tượng mà không cho chủ thể một cách nhìn toàn diện về đối tượng, lấy đối tượng là các thông tin từ năm thức trước, ý thức tái hiện lại hình ảnh tồn tại của đối tượng trong tính toàn vẹn. Tức bằng khả năng liên kết và ghi nhớ, ý thức tái hiện lại hình ảnh của đối tượng bằng những thông tin về đối tượng, hình ảnh này được xây dựng dựa trên hai cơ chế: *thứ nhất*, nó chính là hình ảnh của ý thức về đối tượng, tức khi tiếp nhận những thông tin về đối tượng từ năm thức trước, ý thức đi vào nhận thức về đối tượng, từ đó có những thông tin tổng thể về đối tượng; *thứ hai*, nếu đó là đối tượng mà ý thức đã từng tiếp xúc thì mặtna thức sẽ

xuất ra chúng tử đối tượng trong alaya thức, qua đó ý thức có sự so sánh, nhận định để rút ra thông tin đầy đủ về đối tượng. Khi hình ảnh toàn vẹn, hay thông tin đầy đủ về đối tượng được thiết lập, matna thức sẽ tiếp nhận và đưa vào lưu trữ trong alaya thức, nó sẽ trở thành chúng tử, làm cơ sở dữ liệu cho ý thức nhận thức về đối tượng ở những lần sau.

Hai là, ý thức nhận thức về đối tượng nhưng đó không phải là hình ảnh mảnh đoạn như các thức trước mà là sự kết hợp của các hình ảnh một cách hệ thống để chỉ ra được cấu trúc, bản chất tồn tại của đối tượng. Do đó, cái hình ảnh hay thông tin của đối tượng trong ý thức mang tính toàn thể với những giá trị, tính chất về đối tượng tồn tại trong tính hệ thống.

Hình ảnh hay nghĩa của thông tin về đối tượng của ý thức trong Duy thức học có sự khác biệt so với quan niệm của lý thuyết phản ánh trong triết học duy vật biện chứng, điều đó được thể hiện qua hai nghĩa sau: *thứ nhất*, nếu trong triết học duy vật biện chứng, đó là hình ảnh chủ quan về cái khách quan, và cái chủ quan phụ thuộc vào cái khách quan, thì trong Duy thức học cái chủ quan hay cái hình ảnh này do *thức* biến hiện chứ không phải cái này sinh ra cái kia, hơn nữa, đối tượng tồn tại bên ngoài con người, với tư cách là khách thể nhận thức cũng là sản phẩm biến hiện của thức; *thứ hai*, hình ảnh hay thông tin của ý thức về đối tượng nhận thức chịu sự tác

động từ sự nhận thức của ý thức về năm hình ảnh do năm thức trước mang lại, và chúng tử về đối tượng nằm trong alaya thức. Hình ảnh về đối tượng không phải sản phẩm của sự phản ánh đối tượng, mà đó là sự tác động giữa căn, trần và duyên, nên hình ảnh đó vừa là quá trình, đồng thời cũng là hệ quả trong hoạt động nhận thức của ý thức. Do vậy, theo Duy thức học, xét đến cùng, hình ảnh hay thông tin về đối tượng dù dưới dạng bề ngoài, hay bản chất đều là sự biến hiện của thức, chứ không phải chịu sự quy định của đối tượng.

Như vậy, xét về nguồn gốc, ý thức là chúng tử tồn tại trong alaya thức, khi hội đủ các điều kiện cần thiết là: căn tiếp xúc với pháp trần, và sự trợ duyên đầy đủ thì ý thức phát sinh. Xét về bản chất, ý thức là sự tự thể hiện mình của tâm vương trong hoạt động nhận thức, nội dung của ý thức là những thông tin về đối tượng tồn tại trong tính chính thể, song những thông tin đó không phải là sự phản ánh tồn tại của đối tượng với tư cách là hiện thực khách quan, mà đó là hiện tượng của thế giới được sinh ra bởi hoạt động tương tác giữa chủ thể nhận thức (có sự tác động từ mạtna thức) và khách thể nhận thức là kiến phần của năm thức trước.

Từ lập trường của phép biện chứng duy vật, có thể thấy khi bàn về bản chất của ý thức, Duy thức học đã đề cao hay tuyệt đối hóa vai trò của ý thức trong hoạt động nhận thức. Với Duy thức học, ý thức nói riêng hay thức

nói chung trong hoạt động không phải là sự phản ánh hiện thực khách quan, mà đó là quá trình ý thức tự thể hiện mình thành chủ nhận thức và đối tượng nhận thức, vì thế khi bàn về hoạt động sáng tạo của ý thức trong đời sống xã hội, Duy thức học đã không đưa ra những kiến giải, để chỉ ra động lực của sáng tạo hay vai trò của ý thức đối với sự phát triển thực tiễn xã hội; đặc biệt là những phát minh của con người trong thời đại khoa học và công nghệ phát triển như hiện nay thì lấy duy thức học để kiến giải là một điều khiên cưỡng; tuy nhiên cũng cần nhắc lại, mục đích của Phật giáo nói chung và Duy thức học nói riêng là không đi vào luận giải về xã hội, mà là giác ngộ, nên có thể nói, Duy thức học là môn triết luận về tâm.

1.3.2. Cấu trúc của ý thức

Trong Duy thức học, ý thức có chủng tử nằm trong alaya thức, khi biểu hiện, ý thức tự tách mình thành hai phần: kiến phần (chủ thể nhận thức) và tướng phần (khách thể nhận thức), Duy thức không thừa nhận sự tồn tại độc lập của chủ thể và khách thể nhận thức, “thức luôn luôn bao hàm; chủ thể và đối tượng; tự, tha, trong và ngoài; đều chỉ là ý niệm”¹, không có chủ thể nhận thức nếu không có đối tượng nhận thức, không có chủ thể và khách thể tách biệt, mà chủ thể luôn nhận thức về một đối tượng cụ thể. Bàn về cấu trúc của thức, quan điểm

1. Nhất Hạnh (1969), *Vấn đề nhận thức trong duy thức học*, Nxb. Lá Bối.

của các nhà Duy thức học có sự khác biệt nhất định, nếu trong Duy biểu học, đã chia cấu trúc thức thành ba phần: kiến phần, tướng phần và tự thể thì trong Luận thành duy thức, dựa trên Duy thức tam thập tụng của Thế Thân, Huyền Trang chia thức thành bốn phần: kiến phần, tướng phần, tự chứng phần và chứng tự chứng phần. Ở đây, tuy khác nhau về lượng, nhưng bản chất không khác, trong Duy biểu học, các nhà Duy thức học đã gộp phần tự chứng phần và chứng tự chứng phần vào phần tự thể, họ xem đó như cái tự ngã của thức.

Do vậy, để nhận thức rõ ràng hơn về cấu trúc của thức nói chung và ý thức nói riêng, chúng tôi đi vào cách phân định của Thế Thân, Hộ Pháp cũng như Huyền Trang, tức chia thức thành bốn phần. Bốn phần này là nói lên tác dụng của thức trong hoạt động nhận thức khách thể và tự nhận thức về phần nhận biết của thức, hay đây cũng là cơ cấu về cái biết và cơ cấu về cái tự biết của thức. Phân chia thành bốn chỉ là cách để nhận biết về cấu trúc của thức, thực chất bốn phần này đều là biến hiện của thức, nên trong Duy thức, đôi lúc ta thấy họ nói, thức có hai phần theo nghĩa tướng phần và kiến phần, có lúc nói ba, lúc thì chỉ xem nó là một, theo nghĩa tất cả đều cùng một bản thể. Theo Duy thức, hai phần đầu; tướng phần và kiến phần là thuộc về ngoại giới của thức, hai phần sau: tự chứng phần và chứng tự chứng phần thuộc về nội giới của thức, là phần thể hiện cái tự ngã của thức.

Kiến phần thuộc về chủ thể nhận thức (Subject of understanding), phần này nói lên khả năng nhận biết đối tượng của thức, “tức là cái tác dụng thấy, nghe, v.v... của nhãn thức, nhĩ thức, v.v... của chủ thể, đây thuộc về phần chủ quan”¹. Phần này bao gồm *năng tri* và *năng duyên*, năng tri là khả năng hiểu biết pháp của thức, năng tri của các thức là khác nhau, năng tri của nhãn thức là khả năng nhận biết về hình sắc của đối tượng, nhĩ thức là khả năng nhận biết về âm thanh của đối tượng, v.v... cho đến ý thức là khả năng nhận biết về pháp trần.

Để nhận biết về đối tượng hay để phần năng tri được biểu hiện thì cần sự trợ giúp của năng duyên, mỗi thức đều có đối tượng nhận biết riêng, nếu thức không duyên đúng cảnh thì không thể nhận biết được, như nhãn thức không thể nhận biết được về âm thanh, nhĩ thức không thể nhận biết được về hình sắc, nên nhãn thức phải duyên với hình sắc, nhĩ thức duyên với âm thanh thì nhãn thức và nhĩ thức mới phát sinh, các thức khác cũng phải duyên đúng cảnh của mình thì mới có hoạt động nhận thức. *Tướng phần* là đối tượng được nhận thức (object of understanding), đây là phần hình tướng thuộc về pháp làm đối tượng cho sự nhận thức của mỗi tâm thức, “phàm những vật có hình tướng, chúng ta có thể thấy được như: trời, đất, người, vật, v.v... thuộc về khách quan thì gọi là

1. *Duy thức học* (2010) (Thích Thiện Hoa dịch và chú giải), Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, tr.155.

tướng phần”¹. Nếu kiến phần có năng tri và năng duyên thì tướng phần tương ứng có sở tri và sở duyên. Năng tri là chỉ cái khả năng nhận biết về đối tượng của thức, nhưng đối tượng phải có sự biểu hiện (sở tri) thì mới nhận biết được về nó, nên hai phần này không tách biệt, hay “đã có năng tri thì phải có sở tri và sở tri nghĩa là chỉ cho đối tượng để hiểu biết, điều cốt yếu nếu thuyết minh năng tri (phần có khả năng hiểu biết) như thế nào thì phải trình bày rõ sở tri (phần đối tượng để hiểu biết) như thế đó”², sở duyên giúp cho phần sở tri được thể hiện trong tương quan với năng tri.

Trong quan niệm của Duy thức học, chủ thể nhận thức và đối tượng nhận thức không tách rời, đây chỉ là mặt biến hiện của thức, *thức luôn luôn bao hàm chủ thể và đối tượng*, đi vào hoạt động, “nhãn thức lấy sắc thức làm tướng phần, lấy thức của nhãn thức làm kiến phần, cho đến thân thức lấy xúc thức làm tướng phần lấy thức của thân thức làm kiến phần”³, nên xét đến cùng cả chủ thể nhận thức và đối tượng nhận thức đều là sự biến hiện của thức hay đều do thức chuyển biến. Khi kiến phần duyên với tướng phần thì sinh ra cái biết của thức, nhưng bản thân kiến phần không thể tự biết được những

1. Thạc Đức (2003), *Duy thức học thông luận*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, tr.155.

2. Thái Hư (2009), *Khái luận về pháp tướng Duy thức học*, Nxb Văn hóa Sài Gòn, Tp. Hồ Chí Minh, tr.78.

3. Vô Trước (1995), *Nhiếp luận* (Trí Quang Việt dịch), Nxb. Tp. Hồ Chí Minh, Tp. Hồ Chí Minh, tr.158.

gì nó thấy nên cần có phần tự biết của kiến phần là tự chứng phần.

Tự chứng phần được hiểu như cái tự ngã của thức, hay nó là cái tự thể trong thức, Huyền Trang đã chỉ ra, *tự thể của thức làm sở y cho tướng và kiến được gọi là sự, đó là tự chứng phần*. Tự chứng phần sẽ năng duyên với kiến phần và chứng minh cho kiến phần có sai lầm trong nhận thức không. Nếu tự chứng phần là cái kiểm tra lại cái biết của kiến phần, thì bản thân nó cũng cần được kiểm định để xem cái tự chứng là đúng hay sai, nên trong thức còn có phần *chứng tự chứng phần*; phần này sẽ năng duyên với phần tự chứng phần để chứng minh phần tự chứng kia là đúng hay sai. Trong Pháp tướng tông, Thế Thân cho rằng, tự chứng phần và chứng tự chứng phần là *hai phần cùng duyên, cùng chứng lẫn nhau, nên không cần lập thêm chứng chứng tự chứng phần*, nhờ chứng tự chứng phần mà chủng tử mới được đưa vào alaya thức để lưu trữ, tức khi kiểm duyệt xong phần tự chứng phần, thì cái biết của thức được matna thức tiếp nhận và đưa vào alaya thức. Vậy, xét về cấu trúc, thức gồm bốn phần cơ bản: tướng phần, kiến phần, tự chứng phần và chứng tự chứng phần. Tuy nhiên cần thấy rằng, Duy thức học chia như vậy để nói về dụng của thức trong hoạt động nhận thức, chứ không phải đây là bốn phần riêng biệt, nên xét về bản thể, thức là một, hay bốn phần là đồng nhất thể, nên mới nói, *tam giới duy tâm, vạn pháp duy thức*.

Ý thức là một trong tám thức tâm vương, có cấu trúc cũng bao gồm bốn phần như đã trình bày ở trên. *Kiến phần của ý thức* là phần nhận thức của ý thức, nghĩa là khả năng nhận biết, so sánh, suy luận về đối tượng. Kiến phần của ý thức nói lên khả năng/ công năng nhận thức của ý thức, khi tiếp cận với pháp trần (đối tượng nhận thức). Ý thức lấy thức/ hay kiến phần của năm thức trước làm tướng phần và lấy thức của ý thức làm kiến phần.

Năm thức có căn biểu lộ ra bên ngoài nên có thể nhận thức trực tiếp về năm khía cạnh tồn tại của đối tượng là: sắc, thanh, hương, vị, xúc; ý thức không có căn biểu lộ ra ngoài để nhận thức trực tiếp về đối tượng, vì thế, ý thức nhận biết gián tiếp về đối tượng, bằng cách kết hợp với năm thức trước. Song, không phải tất cả thông tin mà năm thức mang lại đều trở thành tướng phần của ý thức, bởi ý thức đi vào nhận thức đối tượng có sự tác động của tâm sở biệt cảnh (determining mental factors), những yếu tố tâm lý này có tác dụng lựa chọn những yếu tố cần thiết để xây dựng nên đối tượng nhận thức của ý thức. Tướng phần của ý thức khác với kiến phần của năm thức trước là, nếu kiến phần của năm thức là những hình ảnh hay thông tin đơn lẻ về một khía cạnh tồn tại của đối tượng thì tướng phần của ý thức là thông tin tổng hợp về đối tượng, kết quả hoạt động của kiến phần ý thức là những tính chất, giá trị hay ý nghĩa về đối

tượng, điều này không có ở năm thức giác quan. Kiến phần của năm thức trước không thể nhận thức được tướng phần của ý thức, kiến phần của năm thức là những yếu tố tham gia cấu thành nên đối tượng nhận thức của ý thức, nên trong “tướng phần ấy sắc thức làm tối sơ, pháp thức làm tối hậu, vì ý thức là chủ thể phân biệt, sinh khởi tương tự tất cả các thức”¹.

Vì có tướng phần ý thức được thành lập mới sinh ra kiến phần ý thức, khi kiến phần của ý thức xuất hiện tức phần *dụng* của ý thức được biểu hiện, tức ý thức có được những thông tin về đối tượng, qua đó đánh giá, suy luận về đối tượng đó, song những thông tin này cần được kiểm chứng, đánh giá lại, đây là phần *tự chứng phần* của ý thức. Khi ý thức đi vào nhận thức về đối tượng, những thông tin về đối tượng được thành lập, song những thông tin đó cần được kiểm chứng, phần tự kiểm chứng này là những chủng tử về đối tượng tồn tại trong alaya thức. Lấy mạtna thức làm trung gian, ý thức lấy ra những chủng tử đó để so sánh, đánh giá với đối tượng đang được nhận thức. Thực chất, chủng tử được lấy ra từ alaya thức là những kinh nghiệm trước đó của thức trong hoạt động và nhận thức về đối tượng. Khi ý thức nhận thức về một đối tượng thì những thông tin về đối tượng trong lần nhận thức đó cần phải được kiểm nghiệm, và cái để kiểm

1. Vô Trước (1995), *Nhiếp luận* (Trí Quang Việt dịch), Nxb. Tp. Hồ Chí Minh, Tp. Hồ Chí Minh, tr.158.

kinh nghiệm chính là những thông tin mà con người đã từng kinh nghiệm về nó, để đánh giá, nhận định lại những thông tin mà ý thức đang nhận thức là đúng hay sai, hơn nữa khi đối sánh thì những thông tin mới về đối tượng mà trước đây thức chưa có thì sẽ được bổ sung, hay qua hoạt động nhận thức của ý thức, cụ thể phần kiểm chứng của thức thì sự hiểu của con người về đối tượng được làm mới, điều này được thể hiện rõ trong chứng tự chứng phần của ý thức.

Ý thức có sự so sánh những thông tin mới có về đối tượng với những thông tin đã có về đối tượng, để phân tích, suy luận, đánh giá, qua đó đưa ra nhận định cuối cùng về đối tượng, đây là phần *chứng tự chứng phần* của ý thức. Ví dụ, khi ta đọc một cuốn sách, kiến phần của nhận thức sẽ trở thành tướng phần của ý thức, lúc này xuất hiện kiến phần của ý thức, tức ý thức sẽ nhận thức những thông tin trong cuốn sách đó, song những thông tin này sẽ được kiểm chứng lại, đây là tự chứng phần của ý thức, những kinh nghiệm về thông tin mà chủ thể đã có tồn tại với tư cách là những chủng tử trong alaya thức sẽ mang ra đối chiếu với những thông tin cuốn sách mang lại, phần chứng tự chứng phần của ý thức tiến hành so sánh, nhận định và đánh giá giữa thông tin mới và thông tin đã kinh nghiệm về đối tượng, để sau đó đưa ra kết luận về đối tượng. Những thông tin cuối cùng được phần chứng tự chứng phần rút ra sẽ được mạtna thức tiếp nhận

và đưa vào tàng thức tồn tại với tư cách là những chủng tử. Nếu đối tượng nhận thức của ý thức là mới, tức đối tượng không có chủng tử trong alaya thức, thì phần tự chứng phần và chứng tự chứng phần sẽ duyên với nhau để đưa ra nhận định về đối tượng, lúc này con người có chủng tử về đối tượng, và là cơ sở để nhận thức về đối tượng ở những lần nhận thức tiếp theo.

Trong bốn phần của ý thức, trong Luận thành duy thức, Huyền Trang cho rằng: *phần thứ nhất chỉ là sở duyên (đối tượng), ba phần sau gồm cả hai (vừa là đối tượng vừa là chủ thể)*". Nghĩa là tướng phần ý thức là đối tượng nhận thức của kiến phần ý thức, kiến phần ý thức là chủ thể nhận thức, nhưng cũng là đối tượng bị nhận thức bởi tự chứng phần, và tự chứng phần trở thành đối tượng nhận thức của chứng tự chứng phần, ở chứng tự chứng phần ý thức vừa là chủ thể nhận thức của phần thứ ba, nhưng nó cũng trở thành đối tượng nhận thức cho chính bản thân nó, hay chứng tự chứng phần tự nhận thức về kết quả nhận thức của bản thân nó.

So sánh với quan niệm phổ biến về cấu trúc của ý thức trong khoa học hiện nay ta thấy, nếu theo chiều ngang ý thức gồm: tri thức, tình cảm, niềm tin, ý chí, v.v... thì trong quan niệm của Duy thức học những yếu tố tâm lý trên không thuộc nội dung của ý thức, theo họ đó là các trạng thái tâm lý của tâm sở, mặc dù tâm sở này cũng từ tâm

vương mà ra, khi tâm vương sinh khởi thì tâm sở cũng khởi theo cùng lúc, dạng tâm lý này chỉ trợ giúp cho hoạt động nhận thức của ý thức, bản thân chúng không có khả năng nhận thức vì *chúng không làm chủ bất kì một nhận thức hiểu biết nào*. Cũng như quan niệm của triết học duy vật biện chứng, tri thức cũng là nội dung quan trọng của ý thức trong Duy thức học, kết quả cuối cùng của nhận thức là chứng tự chứng phân, cũng là những thông tin hay tri thức về đối tượng. Song, nếu những tri thức của ý thức trong triết học duy vật biện chứng, là *kết quả quá trình nhận thức của con người về thế giới hiện thực*, thì trong quan niệm của Duy thức học, tri thức đó do thức biến hiện, hay là sản phẩm của hoạt động tương tác giữa kiến phần ý thức và tướng phần ý thức. Nếu theo chiều dọc, triết học hiện đại chia ý thức thành các phần: tự ý thức, tiềm thức và vô thức; trong quan niệm của duy thức, vô thức và tiềm thức không thuộc về ý thức mà thuộc về hai thức: mạtna thức và alaya thức.

Như vậy, trong quan niệm của duy thức về cấu trúc của ý thức, cái họ đề cập về phương diện cấu trúc là hoạt động nhận thức và tự nhận thức của ý thức, những trạng thái tâm lý khác như: tình cảm, ý chí hay tiềm thức và vô thức được xếp vào những hình thức khác không thuộc về ý thức, theo họ, chúng không có chức năng nhận thức về tướng phần của ý thức mà chỉ tham gia tác động vào hoạt

động nhận thức của ý thức, những tâm sở này tuy không làm chủ hoạt động nhận thức song cũng có tác động có thể thúc đẩy hoặc cản trở quá trình nhận thức của ý thức.

1.3.3. Chức năng của ý thức

Trong tám thức tâm vương, duy ý thức có khả năng nhận biết về đối tượng một cách tổng quát. Năm thức trước chỉ nhận biết về một khía cạnh tồn tại của đối tượng, alaya thức có chức năng lưu trữ các chủng tử thức, manas thức là cầu nối giữa ý thức và alaya thức; nếu không có ý thức, con người không thể so sánh, phân biệt, nhận biết về đối tượng, do đó ý thức có vai trò quan trọng trong đời sống của con người. Duy thức học cũng như các ngành khoa học nghiên cứu về ý thức, đều đề cao địa vị của ý thức trong đời sống tâm thần con người, với duy thức, vai trò của ý thức được thể hiện là: “độc thân phát ngữ độc vi tối/ Dẫn mãn năng chiêu nghiệp lực khiên”¹, nghĩa là ý thức đóng vai trò quyết định đến lời nói và hành động của con người, nên trong tám thức, ý thức có thể đưa con người vào con đường tạo nghiệp hoặc mãn nghiệp. Theo duy thức, chức năng quan trọng nhất của ý thức là nhận biết về pháp trần, những trạng thái tâm lý như: tức giận, si mê, oán thù, v.v..., không thuộc về ý thức, mà thuộc về tâm sở. Từ quan niệm của Duy thức học, chúng tôi tìm hiểu hai chức năng quan trọng của ý thức là chức năng phân biệt và sinh khởi dục vọng.

1. Huyền Trang (1993), *Bát thức quy củ tụng trang chú* (Việt dịch tỳ kheo ni Huyền Huệ), Thành hội Phật giáo Tp. Hồ Chí Minh ấn hành, tr.48.

Thứ nhất, là chức năng phân biệt, cũng là chức năng nhận thức, đây là chức năng quan trọng và nổi trội nhất của ý thức. Theo Duy thức học, khi chủ thể (kiến phần ý thức) tiếp xúc với đối tượng nhận thức (tướng phần ý thức), và hội đủ *duyên* cần thiết thì ý thức được biểu hiện để nhận thức về đối tượng. Trong chức năng nhận thức, ý thức có ba hình thức nhận thức gồm: tự tính phân biệt, kế độ phân biệt và tùy niệm phân biệt, “trong ba loại phân biệt này, năm thức trước, từ nhãn đến thân, chỉ có tự tính phân biệt. Đệ lục thức ngoài tự tính phân biệt ra còn có tùy niệm phân biệt và kế độ phân biệt nữa”¹. Từ nhãn thức đến thân thức chỉ nhận biết trực tiếp về đối tượng mà không có suy luận, riêng ý thức mới có suy luận và phán đoán, hay chỉ riêng ý thức mới có đủ ba hình thức nhận thức trên.

Một là, tự tính phân biệt, là khả năng nhận thức bản tính chân thật về đối tượng của ý thức. Đây là trường hợp ý thức kết hợp với năm thức trước để nhận biết, nhưng chưa có suy luận, diễn dịch về đối tượng, hay đây là hình thức chỉ do tự tính của tâm thức khi đối với cảnh hiện tại thì tự nhiên phân biệt mà không có bất kì suy luận. Với ý thức thông thường, hình thái này chỉ xuất hiện ở sát na² đầu tiên, qua sát na kế tiếp thì không phải là tự tính phân biệt mà chuyển sang kế độ phân biệt. Do đó, trong thực

1. Thế Thân (2006), *Câu Xá Luận* (Thích Thiện Siêu Việt dịch), Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, tr.216.

2. Theo quan niệm của Phật giáo 1 sát na tương đương với 0,018 giây.

tê con người rất khó khảo nghiệm được hình thái phân biệt này của ý thức, bởi nó diễn ra quá nhanh trong một khoảng thời gian vô cùng nhỏ, theo O.Rozenberg thì *sự thay đổi này diễn ra nhanh đến nỗi khó có thể nhận ra quá trình thay đổi*, nên theo các nhà duy thức, để cảm nghiệm được hình thái này, ý thức phải đi vào khảo nghiệm chính bản thân nó bằng con đường thiền định.

Hai là, kế độ phân biệt, hình thức này xuất hiện sau sát na sinh diệt đầu tiên của tự tính phân biệt. Hoạt động nhận thức của ý thức luôn có tính mục đích, đi vào nhận thức về đối tượng, ý thức sẽ suy xét những mặt khác nhau của đối tượng, đánh giá những mặt lợi và hại của từng sự việc, từng tính chất của đối tượng, qua đó đưa ra quyết định có lợi cho hành động hiện tại của con người. Chức năng này của ý thức biểu hiện khá rõ trong đời sống thường nhật của con người, trong Câu xá luận, Thế Thân cho rằng: *khi ý thức không những chỉ phân biệt theo sự nhớ lại quá khứ mà còn nghĩ đến cảnh hiện tại và suy đoán về tương lai nữa*, tức khi chủ thể có những nhận thức về đối tượng liền có sự so sánh với những cái mà mình đã trải qua, những ký ức từ alaya thức sẽ được mạtna thức đưa ra để ý thức so sánh, điều này giúp chủ thể nhận thức đưa ra những nhận định đầy đủ, đó có thể là tạo ra tri thức mới hay làm mới tri thức cũ về đối tượng.

Ba là, tùy niệm phân biệt hay còn gọi là kế độ về kế độ. Dạng nhận thức này, ý thức có sự so sánh, phân biệt

giữa những thông tin về đối tượng ở hình thức kế độ phân biệt với những thông tin về đối tượng đã diễn ra trong quá khứ, nghĩa là ý thức sẽ đánh giá lại những thông tin trong hoạt động nhận thức, từ đó đưa ra kết luận về đối tượng. Hình thức nhận thức này ý thức không còn kết hợp với năm thức, mà hoạt động độc lập, chủ yếu dựa trên suy luận, hay đây là hoạt động ý thức tổng kết lại những kinh nghiệm nhận thức về đối tượng từ quá khứ đến hiện tại, đưa ra kết luận cuối cùng về đối tượng. Những thông tin này được matna thức tiếp nhận và đưa vào alaya thức, làm cơ sở cho những lần nhận thức sau về đối tượng.

Thứ hai, chức năng sinh khởi dục vọng. Đây không phải là chức năng căn bản của ý thức, Duy thức học cho rằng những trạng thái tâm lý không làm chủ nhận thức thuộc về tâm sở, song tâm sở được sinh ra từ tâm vương và trợ giúp tâm vương trong hoạt động nhận thức, nên trong hoạt động tâm vương có sự tác động tới tâm sở. Ý thức kết hợp với cả năm một tâm sở, *tương ưng tâm sở ngũ thập nhất, thiện ác lâm thời biệt phối chi*, do vậy, việc con người khởi những dục vọng có nguyên nhân từ nội dung nhận thức của ý thức, cùng với đó là sự trợ duyên của tâm sở. Theo duy thức, ý thức có đủ cả ba tính chất: thiện, ác và vô ký, tùy vào từng trường hợp mà ý thức kết hợp với tâm sở thiện hay tâm sở bất thiện để sinh khởi dục vọng. Ý thức khởi niệm về điều thiện liền

có 11 tâm sở thiện tham gia phối hợp, và khi khởi niệm điều bất thiện thì có 26 tâm sở bất thiện phối hợp vào hoạt động nhận thức. Ví dụ, khi đi nhà sách, thấy một cuốn sách có nội dung ta đang nghiên cứu, ý thức sẽ phối hợp tâm sở dục để chủ thể tích cực thực hiện việc mua cuốn sách đó. Chức năng sinh khởi dục vọng của ý thức không làm chủ hoạt động nhận thức, song nó có thể thúc đẩy hoặc kìm hãm tiến trình nhận thức của ý thức, qua đó tác động đến lời nói và hành động của con người.

Bên cạnh hai chức năng cơ bản này, ý thức còn có những chức năng khác như: duy trì ký ức, dự báo, tư tưởng, v.v... tuy nhiên, xét đến cùng, những chức năng này cũng xuất phát từ *chức năng phân biệt* mà ra, hay chủ thể có ký ức về đối tượng, dự báo được những điều có thể xảy ra trong tương lai cũng từ kế độ phân biệt và tùy niệm phân biệt.

*

* *

Sự ra đời của Duy thức học không phải là lát cắt ngang trong lịch sử phát triển của Phật giáo mà có nguồn gốc tư tưởng trong kinh Nykaya, do đó, khi Phật giáo Phát triển hình thành, việc tiếp biến những tư tưởng trong kinh điển để triển khai thành hệ thống của lý thuyết là tất yếu để giải quyết những vấn đề thực tiễn đặt ra. Với nền tảng của kinh điển Đại thừa như: Giải Thâm Mật, Hoa Nghiêm và Lăng Già, các nhà kinh điển của Duy thức

học xây dựng quan điểm của mình thành một hệ thống tư tưởng, thông qua các tác phẩm kinh điển của duy thức như: Du Già Sư Địa Luận, Nhiếp luận Đại thừa, Đại thừa bách pháp minh môn luận, Bát thức quy củ tụng, Duy thức nhị thập tụng và Duy thức tam thập tụng, v.v..., cùng với sự kiến giải của các luận sư duy thức về sau đã giúp người đọc có được cách nhìn tương đối toàn diện về tông phái Duy thức học. Nghiên cứu về sự hình thành, bản chất và cấu trúc của ý thức, duy thức đã có sự phân tích tỉ mỉ về vấn đề này, trên lập trường *thế giới duy tâm, vạn pháp duy thức*, duy thức có khuynh hướng duy tâm chủ quan khi bàn về nguồn gốc hình thành ý thức, theo họ *thức* là cơ sở sinh ra vạn pháp, trong đó, thức thứ tám là thức căn bản, thức này là chỗ nương cho các thức khác hoạt động, và ý thức với tư cách là thức thứ sáu cũng là chúng tử tồn tại trong thức thứ tám. Như vậy, ý thức không có nguồn gốc từ thần linh, đồng thời cũng không bắt nguồn từ vật chất, bộ não chỉ là môi trường hoạt động chứ không phải nguyên nhân sinh ra ý thức, song ý thức cũng không nằm bên ngoài thức, do vậy từ lập trường duy vật biện chứng, có thể thấy duy thức học có khuynh hướng duy tâm chủ quan khi bàn về ý thức. Ý thức được phát sinh khi kiến phần ý thức tồn tại trong tương quan với tướng phần ý thức, cùng với đó là những điều kiện trợ duyên khác. Cũng như quan điểm hiện đại về ý thức, Duy thức học cho rằng, ý thức có bản tính năng động, có

chức năng nhận thức về đối tượng, và nó chi phối đến hoạt động của con người. Chức năng này là điểm riêng có của ý thức, bởi năm thức trước chỉ có chức năng thụ nhận mà không có chức năng tính toán, suy lường, thức thứ bảy là chấp ngã, và thức thứ tám tồn tại với tư cách là thức chủng tử, chứa hết tất cả những nhân mà con người đã tạo ra trong quá khứ và hiện tại.

Bàn về cấu trúc của ý thức, có thể nói, Duy thức học đã đưa ra quan điểm phức tạp và chi tiết về vấn đề này. Ý thức được cấu trúc bởi bốn phần, sự nhận thức của ý thức không chỉ dừng lại ở góc độ tiếp nhận đối tượng mà còn là hoạt động tự nhận thức về kết quả nhận thức của ý thức. Cấu trúc của ý thức đồng thời cũng là cấu trúc về sự nhận thức hay nhận thức về nhận thức của ý thức, trong bốn phần đó, tương phần được xem là đối tượng nhận thức, song đối tượng ấy không tồn tại bên ngoài và độc lập với con người, mà nó là hệ quả do thức biến hiện. Song bản thân cái đi nhận thức cũng bị nhận thức, nên trong cấu trúc về ý thức của Duy thức học thì xét đến cùng đó là quá trình ý thức tự nhận thức về bản thân nó. Khảo nghiệm về Duy thức học cho thấy, duy thức đã đưa ra hai chức năng cơ bản của ý thức, và đây cũng là chức năng có tác động lớn đến hoạt động nhận thức của con người trong đời sống cá nhân và xã hội.

Chương 2

QUAN ĐIỂM DUY THỨC HỌC VỀ SỰ VẬN HÀNH CỦA Ý THỨC

2.1. Các hình thức tồn tại và nhận thức của ý thức

2.1.1. Đối tượng nhận thức của ý thức

Trong tám thức tâm vương, mỗi thức có tác dụng khác nhau đối với hoạt động nhận thức. Năm thức trước lấy năm giác quan gồm *nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân* làm căn, và tương ứng với chúng là năm loại đối tượng gồm: *sắc, thanh, hương, vị, xúc*. Ý thức hay thức thứ sáu này sinh bởi hoạt động của *ý căn* không có hình chất nên không trực tiếp mà là gián tiếp nhận thức đối tượng (tương ứng gọi là pháp), một sự nhận thức đối tượng phức tạp và rộng hơn năm thức trước, “Nương vào ý làm căn/ pháp trần làm đối tượng/ ý thức được phát sinh/ phạm vi nhận thức rộng”¹.

Theo các nhà kinh điển của Duy thức học, về thực chất, ý thức lấy thức thứ bảy (mạtna thức) làm căn để nhận biết về đối tượng, và đối tượng nhận thức của ý thức là pháp trần. Thức thứ bảy là mạtna thức có tác dụng chủ về chấp ngã và chấp pháp, “đối tượng của mạtna, là ngã

1. Nhất Hạnh (1996), *Giảng luận Duy biểu học*, Nxb. Lá Bối, tr.192.

tướng đối chất, phát sinh từ giao thoa, giữa ý và tàng thức”¹, còn thức thứ tám là alaya thức có tác dụng chủ về tàng trữ, bảo tồn và tạo dựng vạn pháp. Chính vì vậy, ý thức mới có tác dụng chủ về nhận thức các đối tượng gọi là pháp trần.

Theo quan niệm của Phật giáo nói chung và Duy thức học nói riêng, pháp trần là những đối tượng không tồn tại tự thân mà là những thông tin do năm thức trước mang lại được lưu giữ trong các matra, khi ngũ căn không còn tiếp xúc với cảnh, như mắt không tiếp xúc với sắc, tai không còn nghe âm thanh, cho đến thân không còn xúc chạm với đối tượng, thì những thông tin đó vẫn được lưu trữ và được ý thức tái hiện.

Vậy là theo Duy thức học, chủ thể và đối tượng trong trường hợp của ý thức không có sự tồn tại độc lập hay tách rời mà làm nên nhau, và hết thảy đều là sự biến hiện của thức, như trong duy biểu học, Thiền sư Thích Nhất Hạnh đã chỉ ra: *thức luôn luôn bao hàm/ chủ thể và đối tượng/ tự, tha, trong và ngoài/ đều chỉ là ý niệm*. Ở đây, nhận thức luôn là một tương quan xác định nên sẽ không có đối tượng nếu không có chủ thể và ngược lại. Vì chủ thể và khách thể không tách biệt về mặt nhận thức luận, nên Duy thức học không quan tâm riêng từng yếu tố, mà chủ ý nghiên cứu các tương quan, như “đối tượng phân tích là con người nhìn mặt trời chứ không phải là con

1. Nhất Hạnh (1996), *Giảng luận Duy biểu học*, sđd, tr.161.

người và mặt trời tách biệt ra”¹. Nói cách khác, vấn đề được nghiên cứu ở đây là mối tương quan sinh thành của chủ thể với đối tượng ngay trong hoạt động nhận thức, chứ không phải mỗi cái đã có trước đó và tồn tại độc lập.

Phân tích mối tương quan sinh thành ấy của nhận thức, Duy thức học chia thành *tướng phần* thuộc về đối tượng nhận thức và *kiến phần* thuộc về chủ thể nhận thức; phần thứ nhất đem lại nội dung nhận biết của thức và phần thứ hai phát huy năng lực nhận biết của thức.

Trong tám thức, mỗi thức đều có kiến phần và tướng phần, kiến phần của thức nào thì tương ứng với tướng phần của thức đó. Giữa các thức trong tiền ngũ thức, rõ ràng là không có sự thay thế cho nhau về kiến phần cũng như tướng phần, do vậy nếu “nhãn thức lấy sắc thức làm tướng phần, lấy thức của nhãn thức làm kiến phần, cho đến thân thức thì lấy xúc thức làm tướng phần, lấy thức của thân thức làm kiến” thì “ý thức lấy các thức làm tướng phần và thức của ý thức làm kiến phần”².

Vậy là trong nhận thức, ý thức lấy thức của năm thức trước (tức kiến phần của tiền ngũ thức) làm tướng phần nhận thức của mình, nghĩa là cái biết của năm thức trước trở thành đối tượng nhận thức của ý thức. Nói sản

1. O.O. Rozenberg (2007), *Phật giáo những vấn đề triết học* (Ngô Văn Doanh và Nguyễn Hùng Hậu biên dịch), Nxb. Văn hóa - Thông tin, Hà Nội, tr.80.

2. Vô Trước (1995), *Nhiếp luận* (Trí Quang Việt dịch), Nxb. Tp. Hồ Chí Minh, Tp. Hồ Chí Minh, tr.158.

phẩm nhận thức của năm thức trở thành đối tượng nhận thức của ý thức cũng không có nghĩa là ý thức đã cùng lúc kết hợp cả năm mặt trần cảnh của tiền ngũ thức làm thành đối tượng nhận thức của mình. Điều này phụ thuộc vào sự xâm nhập và kết hợp của ý thức đối với năm thức trên. Nếu ý thức chỉ kết hợp với nhãn thức, thì lúc này chỉ kiến phần của nhãn thức mới trở thành đối tượng nhận thức của ý thức, và cũng như vậy khi ý thức xâm nhập và kết hợp với nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức và thân thức. Chẳng hạn, khi chủ thể nghe nhạc thì chỉ cái biết của nhĩ thức trở thành đối tượng nhận thức của ý thức; lúc này ý thức sẽ có những phân tích, so lường, đoán nhận bài nhạc đó về ca từ hay nhạc lý. Nếu cùng lúc ý thức xâm nhập và kết hợp với nhiều thức, lúc này cái biết của các thức ấy mới có thể đồng thời trở thành đối tượng nhận thức của ý thức; chẳng hạn, khi chủ thể đang điều khiển phương tiện giao thông trên đường thì ý thức chủ yếu kết hợp với nhãn thức và nhĩ thức, những ảnh tượng là sản phẩm của nhãn thức và nhĩ thức trở thành đối tượng nhận thức của ý thức, ý thức có sự phân tích, đánh giá về những ảnh tượng này để đưa ra những nhận định hướng dẫn hành vi sao cho đảm bảo an toàn khi tham gia giao thông.

Đi vào nhận thức, các thức không thay thế được chức năng và nhiệm vụ của nhau, song với hoạt động của tâm thức (ý căn hay các matra) các thức kết hợp với nhau để cùng nhận thức về đối tượng. Nếu không có năm

thức ngoài (năm thức giác quan), ý thức không có được những thông tin cần về đối tượng để nhận thức. Nếu không có alaya thức, ý thức không có những chủng tử thức để so sánh với cái đang nhận thức và nếu không có matna thức thì những chủng tử không thể được đưa ra so sánh, suy luận. Vậy về thực chất, ý thức là một cấu trúc vận động, tương tác giữa các thức cho ta cái biết về đối tượng trong tính toàn thể.

Tướng phần ý thức là đối tượng nhận thức của kiến phần ý thức. Đối tượng này trong tương quan với kiến phần, có ba hiện tướng (ba biểu hiện của tướng phần) tức ba cảnh: tính cảnh, đối chất cảnh và độc ảnh cảnh, hay *tam tánh, tam lượng thông tam cảnh*. Cảnh do vậy cũng là đối tượng nhận thức của thức, trong mỗi thức đều có phần năng duyên (năng lực nhận thức) như sắc là cảnh sở duyên của nhãn thức, cái nhận biết của thức hay kiến phần nhận thức tương ứng về cảnh đó gọi là năng duyên của thức, “sở duyên trực tiếp của thức này, nhất định không tách rời thức này, tức đối tượng của thức nào, trong sáu thức, chỉ liên hệ đến thức đó”¹. Đi vào nhận thức, phải có đối tượng để nhận thức, và chủ thể phải có năng lực nhận thức tương ứng. Chính nhờ tương tác của chủ thể nhận thức với đối tượng, hay giữa tướng phần ý

1. Huyền Trang (2009), *Luận thành Duy thức* (Tuệ Sỹ dịch và chú), Nxb. Phương Đông, Tp. Hồ Chí Minh, tr.516.

thức và kiến phần ý thức, mà tướng phần của ý thức mới biến hiện thành ba loại cảnh trên.

Tính cảnh là bản chất chân thật hay tự tính của đối tượng. Theo Duy thức học, vạn pháp đều tại căn bản thức (alaya thức) mà sinh khởi, tính cảnh là tướng chân thật của alaya thức, do kiến phần của alaya thức tạo dựng. Hay “tính cảnh là tự thân của thực tại, sự vật đúng trong thực tại của chúng, không bị biến dạng của chúng, không bị biến hình bởi tác dụng phân biệt của nhận thức con người”¹ mà căn nguyên của thực tại lại là alaya thức và:

Trong sự phân biệt của vật lý học, tính cảnh là tập hợp các dao động của thế giới bên ngoài các giác quan. Tập hợp này là vô hạn về mặt tần số, từ gần bằng không cho đến vô cùng. Đó là tính cảnh. Các giác quan không thể cộng hưởng được với toàn bộ dải tần này mà chỉ có thể cộng hưởng trong một phạm vi rất nhỏ của nó, mà trong phạm vi đó cái mà các giác quan cộng hưởng lại là những dao động phức hợp (giả hợp) được tạo thành bởi các nguyên lý chấp chông. Vì vậy, về phương diện nhận thức cảm giác của các giác quan con người không thể lĩnh hội được đầy đủ mọi khía cạnh của cái được gọi là tính cảnh².

1. Nhất Hạnh (1969), *Vấn đề nhận thức trong Duy thức học*, Nxb. Lá Bối, tr.27.

2. Nguyễn Đăng Trung (2002), *Bản chất của đời sống*, Nxb. Thành phố Hồ Chí Minh, tr.181.

Tính cảnh tồn tại trên hai phương diện: vô chất tính cảnh và hữu chất tính cảnh. *Vô chất tính cảnh* là những cảnh không có sự tồn tại ở phương diện hình chất, đây là những chủng tử được lưu giữ trong alaya thức, tồn tại dưới dạng tiềm năng, nên vô chất tính cảnh là bản về *bản thể*, chứ không phải hiện tướng và diệu dụng. Các luận sư duy thức học cho rằng, với vô chất tính cảnh thì phải dùng vô lậu trí hay còn gọi vô phân biệt trí hoặc trí bát nhã mới nhận biết được, cảnh này không thể dùng trí phân biệt hay trí thông thường để nhận biết bởi tự tính của nó là vô phân biệt và là bản thể phổ biến của mọi thực tại. Những hạt giống của vô chất tính cảnh được duy thức học gọi là *nhất thiết chủng tử*, chúng tồn tại dưới dạng tiềm năng không có hình tướng trong alaya thức, vì không có hình tướng nên tất cả các chủng tử đều bình đẳng, do đó mà không có phân biệt. Khi gặp đủ duyên những hạt giống này biến thành *nhân dị thực*, đây là hạt giống có sự hiện hữu hay có tướng và dụng, hình thành những *quả dị thực* (hữu chất tính cảnh).

Hữu chất tính cảnh cũng là tự tính tồn tại của đối tượng, song có tướng và dụng, đây là biểu hiện hay biến hiện thành hình tướng của các chủng tử trong alaya thức. Vậy, hữu chất tính cảnh là hiện tướng trực tiếp của vô chất tính cảnh. Khi ý thức kết hợp năm thức có thể nhận biết được cảnh này ngay trong sát na đầu tiên, nghĩa là khi ý thức chưa có sự phân biệt, so lường, đánh giá về đối tượng.

Đối chất cảnh là cảnh được tạo dựng trên những đối tượng có sự tồn tại về hình chất (hữu chất tính cảnh), đi vào nhận thức, “đối tượng có một bản chất nguyên bản nhưng lại không được tri nhận đúng y như vậy”¹ nên mới có *đối chất cảnh*. Trong cơ chế này, ý thức bị mạt na thức chi phối dẫn đến nhận thức có mặt sai lạc, che lấp tự tính của đối tượng, làm khuất chân tướng của đối tượng trong việc tạo dựng ảnh tượng tương liên với đối tượng khác. Nói cách khác, ở trường hợp này, ý thức dựa trên sự suy luận, so lường, phân biệt mà kiến tạo nên thế giới *đối chất cảnh*, là thế giới “gồm những ý tượng tạo nên trên căn bản tính chất, và nhận thức thế giới này là thế giới tính cảnh”². Đó là cảnh do ý thức kiến tạo, rồi ý thức lại coi nó là thế giới chân thật. *Đối chất cảnh* cũng được duy thức nhìn nhận trên hai phương diện: chân *đối chất cảnh* và tợ *đối chất cảnh*.

Chân đối chất cảnh là hiện tượng ý thức nương theo cảnh hiện có mà xây dựng thành đối tượng nhận thức, những hình ảnh tồn tại trong ý thức xét về mặt hình tướng rất giống với hình tướng vốn có đối tượng nên gọi là chân *đối chất cảnh*. Ý thức trong nhận thức lấy kiến phần của mình nương theo kiến phần của năm thức trước để xây dựng nên đối tượng nhận thức. Sản phẩm nhận

1. J.Takakusu (2011), *Tinh hoa triết học Phật giáo* (Tuệ Sĩ dịch và chú), Nxb. Phương Đông, Tp. Hồ Chí Minh, tr.136.

2. Huyền Trang (1995), “Bát thức quy củ tụng trang chú, lược giải”, trong *Giới Hương tuyển tập*, tr.54.

thức của năm thức trước là năm khía cạnh tồn tại của đối tượng, chúng tồn tại riêng biệt mà không có sự liên hệ, khi được lưu trữ trong ý thức, được kiến phần ý thức kết hợp, hệ thống thành thể toàn vẹn của đối tượng (tướng phần). Đây cũng là hình thức, mạtna thức nương vào alaya thức, tức như Huyền Trang đã chỉ ra, hiện tượng này là *thức thứ bảy chấp kiến phần của thức alaya làm ngã, ngã tướng cho hai lĩnh vực là mạtna và alaya cùng sinh khởi*. Qua đó, ý thức có dữ liệu để đưa ra những phán đoán, suy luận về đối tượng.

Tợ đời chất cảnh là hình ảnh ý thức nương theo hữu chất tính cảnh để xây dựng hình tướng về đối tượng, nhưng hình tướng này lại có sự sai biệt đối với hiện tượng tồn tại của đối tượng. Tợ đời chất cảnh được xây dựng cũng dựa trên sự liên hệ giữa kiến phần của thức thứ sáu với kiến phần của năm thức trước là: cái biết về sắc, thanh, hương, vị và xúc mà xây dựng nên tổng tướng về đối tượng, tức pháp trần - đối tượng nhận thức của ý thức. Tuy nhiên, khi nhận thức về đối tượng ý thức bị mạtna thức chi phối nên có sự chấp ngã và chấp pháp về đối tượng (Biên kế sở chấp), những suy luận hay sự nhận biết của ý thức về đối tượng mang tính chủ quan, hình ảnh hay thông tin của ý thức về đối tượng ngày càng xa với tự tướng của đối tượng, nên gọi nó là *tợ đời chất cảnh*. Tợ đời chất cảnh cũng là hình thức ý thức nương vào cảnh bên ngoài để hồi tưởng về những cái đã qua, lúc

này những dấu hiệu về đối tượng vẫn còn nhưng hiện tại đã không còn sự tồn tại của đối tượng, nên đây là trường hợp ý thức duyên với những dấu hiệu của hiện tại để tái hiện lại cảnh đã xảy ra trong quá khứ. Ví như, lâu ngày người xa quê trở lại quê hương của mình, nhìn thấy ngôi nhà, sân vườn nhớ về tuổi thơ của bản thân, nhưng hiện thực thì cảnh đó đã không còn như vậy.

Độc ảnh cảnh là đối tượng nhận thức được ý thức tái hiện, sáng tạo khi hoạt động độc lập, tức không có sự kết hợp với năm thức trước, “ý thức tái hiện lại khi vắng mặt cảm giác, nghĩa là khi nó hoạt động độc lập, không cộng tác với năm thức đầu”¹. Đây là những hình ảnh được ý thức xây dựng dựa trên kinh nghiệm của chủ thể đã trải qua với đối tượng, hoặc là những hình ảnh thuần túy do sự sáng tạo của ý thức. Độc ảnh cảnh tồn tại dưới hai hình thức: Hữu chất độc ảnh cảnh và vô chất độc ảnh cảnh.

Hữu chất độc ảnh cảnh là đối tượng được ý thức xây dựng trên cơ sở những trải nghiệm của chủ thể về đối tượng, đây là những thông tin về đối tượng do hoạt động nhận thức của năm thức được lưu lại trong ý thức, hay đó là “những tri giác và ý tượng đã từng là đối tượng của ý thức, ý thức tạo dựng lại ảnh tượng của những gì đã làm đối tượng cho nó trước kia”². Ví dụ, một người chứng

1. Nhật Hạnh (1969), *Vấn đề nhận thức trong Duy thức học*, Nxb. Lá Bối, tr.29.

2. Huyền Trang (1995), “Bát thức quy củ tụng trang chú, lược giải”, trong *Giới Hương tuyển tập*, tr.55.

kiến một sự việc xảy ra ngày hôm trước, ngày hôm sau, người đó không trực tiếp chứng kiến sự việc đó nữa, hay sự việc đó không còn tồn tại trực tiếp trước chủ thể, song ý thức của chủ thể có thể tái hiện lại những thông tin về sự kiện đó, mặc dù thời điểm hiện tại không có sự hoạt động của các giác quan trực tiếp về cảnh.

Vô chất độc ảnh cảnh là những cảnh thuần túy do ý thức sáng tạo, nhưng trên thực tế cảnh đó không tồn tại. Những hình ảnh này là sản phẩm sáng tạo của ý thức, không có thể chất tồn tại hay đây là “những giả tượng không có chủng tử năng sinh, cũng không có bản chất đề nương gá, mà chỉ là ngôn từ do tâm thức tự ý, biểu hiện không dính dấp gì đến cảnh vật hiện tại”¹. Những đối tượng này cũng được đặt tên, và con người cũng có những ý niệm hay khái niệm về nó, nhưng bản thân đối tượng không có sự tồn tại dưới dạng có hình chất. Ví dụ, khái niệm về rồng, bà tiên, v.v... thuần túy là sản phẩm do ý thức của con người sáng tạo, con người định danh cho đối tượng và gán cho nó những tính chất, giá trị, song đây là đối tượng không có hình chất.

Tương phần ý thức biểu hiện trên cả ba phương diện hay ba cảnh trên, tuy nhiên phạm vi của ý thức trong thế giới tính cảnh là tương đối hẹp, ý thức chỉ nhận thức về

1. Thế Thân (2013), *Duy thức học - Bát thức quy cú tụng, tam thập tụng*, (Thiện Hành Việt dịch), tài liệu lưu hành nội bộ, Học viện Phật giáo Huế, tr.43.

tính cảnh qua trực giác. Trong đời sống thường nhật của con người, đối tượng hoạt động chủ yếu của ý thức là đối chất cảnh và độc ảnh cảnh, đây là hai cảnh ý thức thường xuyên hoạt động để đưa ra những nhận định, phán đoán, suy luận của mình nhằm định hướng hoạt động của chủ thể.

Quan niệm của Duy thức học về đối tượng nhận thức được thể hiện trên ba cảnh: tính cảnh, đối chất cảnh và độc ảnh cảnh. Song, cảnh này không phải tồn tại bên ngoài thức, mà xét đến cùng là do thức biến hiện. Hoạt động cảm giác của năm thức mang lại năm khía cạnh thông tin về đối tượng cho ý thức, ý thức lấy đó làm đối tượng nhận thức, nhưng những cảm giác về đối tượng không do đối tượng quy định mà ngược lại, đó là sự chi phối của mạtna thức. Cái biết hay kiến phần của năm thức không phải tự thân hoạt động, mà là những chủng tử tồn tại trong alaya thức, nếu không có những chủng tử này, cái biết nơi con mắt, tai, mũi, lưỡi và thân là không thể có. Do vậy, “tất cả những gì mà chúng ta nhìn thấy và cảm xúc tức tất cả những gì ta thấy được bằng kinh nghiệm đều là ảo ảnh. Nếu xem xét có tính chất phê phán ảo ảnh đó là một chuỗi những yếu tố khoảnh khắc của dòng ý thức”¹. Vì thế, khi duy thức cho rằng, đối tượng

1. O.O. Rozenberg (2007), *Phật giáo những vấn đề triết học* (Ngô Văn Doanh và Nguyễn Hùng Hậu biên dịch), Nxb. Văn hóa - Thông tin, Hà Nội, tr.131.

nhận thức của ý thức là kiến phần của năm thức trước, song xét đến cùng, tất cả những cái biết mà năm thức mang lại cho ý thức về đối tượng đều là sự biến hiện của thức, hay *tất cả các yếu tố đều bắt nguồn từ một thực thể chung, từ một nơi tàng trữ, từ "tàng thức"*.

2.1.2. Phương thức hoạt động của ý thức

Ý thức có vai trò quan trọng trong đời sống cá nhân và xã hội của mỗi con người, nó là *gốc của thân khẩu, tạo tác nghiệp dẫn mãn, có thâm mà không hằng, đóng vai kẻ gieo trồng*. Lời nói và hành động có chủ ý của con người đều chịu sự chi phối của ý thức, do đó, ý thức là trung tâm trong hoạt động tạo nghiệp hay mãn nghiệp. Trên con đường tạo nghiệp, ý thức không nhận thức được bản tính chân thật của các sự vật, hiện tượng, do chấp ngã và pháp thật, nên có *ái và thù*; trên con đường hóa giải nghiệp, ý thức nhận thức được các pháp đều là vô thường, không bị chấp ngã và pháp trong nhận thức, nên nhận thức được tự tính tồn tại của các sự vật, hiện tượng. Bát thức Quy củ tụng chỉ ra, ý thức là một trong những thức căn bản, với bản tính nhạy bén, linh hoạt, ý thức có thể nhận thức được tự tính của đối tượng, nên ý thức còn được gọi là *Minh liễu ý thức*.

Trong đời sống của con người, ý thức có phạm vi hoạt động rất rộng, chỉ có năm trường hợp ý thức vắng mặt, theo Thế Thân đó là: *ý thức thường hiện lên, trừ sinh trời vô tướng, và hai định vô tâm, ngủ say cùng chết*

giác. Thứ nhất, cõi trời vô tướng, theo họ đây là cõi mà tất cả tâm sở đều bị diệt hết, vì thế cả sáu thức từ nhãn thức cho đến ý thức đều không hoạt động; thứ hai, thiên định vô tướng, là hình thức sử dụng thiên định để ngăn chặn sự hoạt động của sáu thức, song đây là hình thức mà ý thức tạm thời bị gián đoạn chứ không phải ý thức đạt đến Diệu quan sát trí (tức giác ngộ); thứ ba, diệt thọ tướng định, là hình thức những người tu thiên trong Phật giáo nghiệm thấy thọ và tướng là nguyên nhân sinh ra nghiệp nên họ hướng đến diệt thọ và tướng, nên ý thức không còn tồn tại; thứ tư, ngủ mê, đây là trường hợp người ngủ mê mà không có mộng, lúc này ý thức không hoạt động, song nếu xuất hiện mộng trong giấc ngủ thì ý thức có mặt; và trường hợp thứ năm, hôn mê bất tỉnh, đây là trạng thái tâm lý không có sự tồn tại của ý thức, nguyên do dẫn đến trạng thái này, có thể do người này tiếp nhận sự kích thích quá lớn về tâm lý hoặc thân thể, đây gần như là hiện tượng chết lâm sàng trong quan niệm của y học ngày nay.

Trong hoạt động nhận thức, ý thức hoạt động trên hai phương diện: thứ nhất, ý thức kết hợp với năm thức trước, trường hợp này gọi là ngũ câu ý thức; thứ hai, ý thức hoạt động độc lập, trường hợp này gọi là độc đầu ý thức.

Ngũ câu ý thức là phương thức hoạt động mà ý thức phối hợp với năm thức trước để nhận thức về đối tượng. Khi ý thức kết hợp với nhãn thức được gọi là nhãn câu ý

thức, kết hợp với nhĩ thức được gọi nhĩ câu ý thức và đối với các thức khác cũng tương ứng với các tên gọi: tỷ câu ý thức, thiết câu ý thức và thân câu ý thức. Đi vào hoạt động, với bản tính năng động, tùy từng hoàn cảnh, ý thức có thể kết hợp với bất kì thức nào trong năm thức trên. Song, điều đó không có nghĩa là ý thức luôn hoạt động đồng thời với năm thức giác quan, mà có thể với một hay nhiều thức trên tùy thuộc vào từng hoàn cảnh, điều kiện cụ thể. “Ý thức nhiều khi hợp tác với một, hai hoặc ba thức khác, hoặc hợp tác với cả năm thức. Nhưng nếu hợp tác với một thức thì lực lượng sẽ ít bị phân tán hơn và sẽ có tác dụng mạnh hơn”¹.

Theo Duy thức học, năm thức trước có nhiệm vụ và chức năng là nhận biết về năm phương diện tồn tại của đối tượng, nếu năm thức này hoạt động độc lập không có sự kết hợp với ý thức thì chủ thể nhận biết không thể có được những tri thức, suy luận về đối tượng. Chức năng của nhãn thức chỉ là cái biết về hình sắc của đối tượng, kinh Giải Thâm Mật đã chỉ ra: *chỉ khi nhãn căn và sắc cảnh làm duyên tố phát sinh nhãn thức, đồng thời cảnh có ý thức cùng phát sinh với nhãn thức ấy thì chủ thể mới có những nhận định, suy luận về đối tượng.* Ví dụ, khi nhãn thức nhận thức về một bông hoa mà không có sự kết hợp với ý thức, thì chủ thể có được thông tin về hình

1. Thạc Đức (2003), *Duy thức học thông luận*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, tr.56.

sắc của đối tượng nhưng không có nhận định và phân biệt, chỉ khi ý thức kết hợp, chủ thể mới có nhận định, suy luận về bông hoa đó, là đẹp hay xấu, hoặc phán đoán về những công dụng của nó trong cuộc sống. Và đối với các thức khác, ý thức cũng có sự kết hợp theo logic như vậy.

Duy thức học cho rằng, ở phương thức hoạt động này, ý thức không bị bó buộc vào một trật tự là khi đã kết hợp với thức này thì không được kết hợp với thức khác, mà “khi một thức phát sinh thì có ý thức cùng phát sinh với thức ấy, nếu một lúc có từ hai đến năm thức phát sinh thì lúc đó cũng có ý thức cùng phát sinh với hai đến năm thức ấy”¹.

Chức năng của năm thức giác quan là nhận biết thông tin về năm khía cạnh tồn tại của đối tượng, sản phẩm của hoạt động nhận thức này là hình ảnh thuần túy về đối tượng mà không có sự nhận xét về tính chất, giá trị, nếu năm thức không cùng hoạt động với ý thức, như nhãn thức không có ý thức đồng hành, thì tính chất minh xác không thể có được, và các thức khác cũng theo logic này khi vắng mặt của ý thức. Sản phẩm nhận thức của năm thức là cái biết thuần túy, không có sự phân biệt, khi kết hợp ý thức, hình ảnh này được phân biệt, suy luận và đánh giá, đây là hình ảnh đơi chất, tức hình ảnh đã bị chủ quan hóa bởi ý thức qua sự tác động từ mạtna thức. Như

1. *Kinh Giải Thâm Mật* (1994), Nxb. Tp Hồ Chí Minh, Tp. Hồ Chí Minh, tr.74.

phần trên đã trình bày, đối chất cảnh nương theo tính cảnh để xuất hiện, thông tin mà năm thức giác quan mang lại, qua sự tác động của mạtna thức, ý thức có chấp ngã và pháp, nên đối tượng được xây dựng không còn khách quan. Ví như, khi nhãn thức nhận thức về một bức tranh, hình ảnh của nhãn thức về đối tượng là những thông tin thuần túy về hình sắc, tức đó là cái biết không có đẹp hay xấu, thích hay không thích, chỉ khi ý thức tham dự, tùy vào sự tác động của mạtna thức vào ý thức mà hình ảnh đối chất cảnh của bức tranh được thiết lập, nếu chủ thể thích cách sắp đặt nghệ thuật trong bức tranh thì ý thức khởi lên tâm sở ái, v.v... Nên trong Du Già Sư Địa Luận, Vô Trước đã chỉ ra rằng: “Sắc của mắt làm duyên sinh nhãn thức. Nhãn thức không gián đoạn, sinh khởi ý thức phân biệt. Do ý thức phân biệt đây, nên ở nơi sắc tướng của sắc khả ái phát sinh nhiễm trước, ở nơi sắc tướng của sắc không khả ái phát sinh ghét giận”¹.

Trong tám thức, chỉ ý thức có chức năng phân biệt, suy luận về đối tượng, nên đối chất cảnh là cảnh riêng của ý thức khi kết hợp năm thức giác quan. Đi vào hoạt động nhận thức, hình ảnh đối chất cảnh về đối tượng được xây dựng, trong hoạt động này, ý thức có thể kết hợp được với một hay nhiều thức trong năm thức, nhưng nếu ý thức cùng kết hợp với nhiều thức thì năng lực nhận

1. *Du Già Sư Địa Luận*, tập 2 (2010) (Thích Giác Phổ Việt dịch), Nxb. Thanh niên, Hà Nội, tr.83.

thức của ý thức bị phân tán, nên ít có sự minh xác, ví dụ, nếu chủ thể vừa đọc sách vừa nghe nhạc và xem phim thì hiệu quả nhận thức của ý thức sẽ không cao bằng việc chỉ đọc sách.

Hình ảnh đối chất cảnh được xây dựng trên cơ chế, ý thức tiếp nhận thông tin về đối tượng từ năm thức giác quan mang lại, và trên sự chi phối hay tác động từ mạtna thức, ý thức thiết lập nên hình ảnh về đối tượng. Vì thế, chất lượng hay tính chân thực của hình ảnh đối chất phụ thuộc rất lớn vào hoạt động của năm thức, cũng như cơ chế vận hành của ý thức trong mối quan hệ với mạtna thức và alaya thức. Bàn về hoạt động của ý thức trong hình thức ngũ câu ý thức, Duy thức học đã chỉ ra hai nguyên nhân cơ bản dẫn đến sai lầm trong nhận thức, tức hình ảnh đối chất có sự sai lệch nhiều với tính cảnh.

Thứ nhất, từ những giới hạn của các căn trên cơ thể con người. Theo Duy thức học, căn có hai hình thức là phù trần căn và tịnh sắc căn, phù trần căn là cái biểu lộ ra bên ngoài để tiếp nhận trực tiếp đối tượng, tịnh sắc căn là hệ thống thần kinh bên trong có nhiệm vụ tiếp nhận và xử lý đối tượng, hay “mỗi giác quan đều có một trung khu thần kinh ở não bộ điều khiển. Các trung khu hoạt động tốt, thì giác quan mới hoạt động tốt được”¹.

1. Thích Thân (2013), *Duy thức học - Bát thức quy củ tụng, tam thập tụng*, (Thiện Hành Việt dịch), tài liệu lưu hành nội bộ, Học viện Phật giáo Huế, tr.27.

Đối tượng nhận thức của ý thức là pháp trần, đối tượng này được thiết lập nhờ vào năm dạng thông tin về đối tượng được năm thức giác quan mang lại, vì thế tính chân thực của pháp trần phụ thuộc rất lớn vào chất lượng hoạt động của năm giác quan. Bởi “thân thể con người bao gồm những gì mà người đó nhìn thấy, nghe thấy, ngửi thấy, nếm thấy và cảm thấy, tức gồm những cái tạo thành khách thể của con người, đó là những quan năng có liên hệ với cái khách thể ấy và là điểm tựa cho ý thức”¹.

Năm thức trước lấy năm giác quan biểu lộ ra ngoài làm căn để tiếp nhận về đối tượng, mỗi giác quan hay mỗi căn có một hệ thống thần kinh riêng để hoạt động. Nếu hệ thống thần kinh của năm giác quan hoạt động bình thường thì thông tin về đối tượng mà nó tiếp nhận sẽ có sự chính xác cao, ngược lại nếu hệ thống thần kinh gặp vấn đề thì những thông tin về các khía cạnh tồn tại của đối tượng là không chân thực. Ví như, người bị viễn thị, thị giác sẽ mang lại thông tin không đúng về đối tượng, khi ý thức kết hợp với nhãn thức, tạo thành nhãn câu ý thức, ý thức sẽ đưa ra phán đoán sai lầm về khoảng cách giữa các sự vật, hiện tượng trong không gian. Bên cạnh đó, ý thức trong hoạt động nhận thức, phụ thuộc rất lớn vào cơ chế sinh lý của chủ thể, bộ não người không

1. O.O. Rozenberg (2007), *Phật giáo những vấn đề triết học* (Ngô Văn Doanh và Nguyễn Hùng Hậu biên dịch), Nxb. Văn hóa - Thông tin, Hà Nội, tr.77-78.

phải là ý thức, nhưng không có bộ não thì ý thức không có môi trường hoạt động, vì thế bộ não đóng vai trò là môi trường hoạt động. Do vậy, chất lượng của bộ não cũng quyết định đến việc ý thức hoạt động như thế nào. Hơn nữa, theo luật vô thường, thể vật chất của con người bị chi phối bởi luật: sinh, lão, bệnh, tử, vì thế, theo thời gian những giác quan của con người bị hư hoại, điều này làm cho những thông tin về đối tượng mà năm thức mang lại có nhiều điểm không chính xác.

Thứ hai, cơ chế hoạt động của ý thức trong mối quan hệ với mạtna thức cũng là nguyên nhân quan trọng dẫn đến những sai lầm trong nhận thức. Ý thức không có khả năng tiếp xúc trực tiếp với đối tượng, ý thức lấy thông tin về đối tượng từ năm thức giác quan làm đối tượng nhận thức, song đi vào nhận thức, phân biệt hay suy luận về đối tượng ý thức không *vô tư* đưa ra những kết luận về đối tượng, mà phụ thuộc vào mạtna thức và alaya thức. Ý thức lấy mạtna thức làm căn, đây là cầu nối giữa ý thức và alaya thức, khi pháp trần của ý thức được thiết lập, mạtna thức lấy những chủng tử thức về đối tượng trong alaya thức - là “chứa nhóm tất cả chủng tử pháp, ở tất cả thời duyên lãnh thọ giữ gìn. Mạtna gọi là ý, ở tất cả thời chấp ngã, ngã sở và ngã mạn, v.v... suy lường làm tính”¹, để ý thức có cơ sở để so sánh và phân

1. *Du Già Sư Địa Luận*, tập 4 (2010) (Thích Giác Phổ Việt dịch), Nxb. Thanh niên, Hà Nội, tr.92.

biệt. Do đó, ý thức phân biệt được sự vật này với sự vật khác, việc đưa ra những phán đoán về đối tượng còn dựa vào những chủng tử tồn tại trong alaya thức, “ý thức lấy matna nhiệm ô làm chỗ nương. Lúc kia chưa diệt thì liễu biệt ràng buộc lẫn nhau, chẳng thể giải thoát”¹. Với cơ chế này, ý thức sẽ gán vào đối tượng những tính chất mang tính chủ quan. Ví dụ, khi chủ thể gặp lại một người quen, lúc này, nhãn thức sẽ cung cấp hình ảnh về đối tượng cho ý thức, nhưng để có thể biết được, đó có phải là người quen hay không, phụ thuộc vào việc matna thức có lấy chủng tử thức tồn tại trong alaya thức để ý thức lấy cơ sở so sánh. Chức năng nhận thức của ý thức được thể hiện qua ba hình thức, tự tính phân biệt, kế độ phân biệt và tùy niệm phân biệt, trong đó, quá trình kế độ và tùy niệm của ý thức phụ thuộc rất lớn vào sự chi phối của matna thức, nếu thức này thanh tịnh, ý thức sẽ nhận thức khách quan về đối tượng, ngược lại ý thức sẽ mang những nhân tố chủ quan gán vào đối tượng, dẫn đến nhận thức sai lầm.

Hình thức hoạt động thứ hai của ý thức là hoạt động độc lập, không có sự liên hệ với năm thức trước, được gọi là *độc đầu ý thức*. Khi không phối hợp với năm thức trước, ý thức hoạt động riêng biệt với biểu hiện như: suy nghĩ về hiện tại, hồi tưởng những việc đã

1. *Du Già Sư Địa Luận*, tập 3 (2010) (Thích Giác Phổ Việt dịch), Nxb. Thanh niên, Hà Nội, tr.422.

qua trong quá khứ hay tương tượng, hoạch định những việc trong tương lai. Bàn về phạm vi hoạt động của hình thức này, Duy thức học chia thành bốn trường hợp: ý thức tán vị, ý thức trong mộng, ý thức trong điên loạn và ý thức trong thiên định.

Phổ biến nhất là *ý thức tán vị*, đây là trường hợp ý thức hoạt động với những biểu hiện như: suy nghĩ, tương tượng về quá khứ, hiện tại và tương lai hay đây là trường hợp ý thức hoạt động trong đời sống thường nhật của con người, những suy nghĩ về việc này hay việc khác không hề dừng nghỉ. Theo Duy thức học, ý thức tán vị có phạm vi hoạt động rất rộng, “chiếm hết 99% của những hoạt động ý thức độc đầu”¹. Đối tượng nhận thức của ý thức trong hình thức này là độc ảnh cảnh, và biểu hiện trên cả hai phương diện: hữu chất độc ảnh cảnh (cảnh con người đã từng trải nghiệm) và vô chất độc ảnh cảnh (cảnh do tương tượng của ý thức mà có).

Trong hình thức tán vị, ý thức hoạt động không phụ thuộc vào cảnh thực tại diễn ra xung quanh, hay ý thức thoát ly khỏi hoàn cảnh thực tại để hoạt động ở một cảnh khác, đó có thể là cái đã qua hoặc chưa tới. Ví dụ, khi ngồi trên xe khách, ta thấy một người ngồi cười một mình, mà lý do khiến người này cười không phải do cảnh xung quanh họ, mà đây là trường hợp ý thức đang nghĩ

1. Thạc Đức (2003), *Duy thức học thông luận*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, tr.64.

về một cảnh khác, có thể trong quá khứ, hoặc tương lai. Đặc tính của trường hợp này là ý thức thoát khỏi hiện tại, vì thế trường hợp xấu nhất là chủ thể bị đãng trí, đây là hình thức ý thức tán vị hoạt động quá mạnh, chủ thể nhận thức quên đi những điều đang xảy ra trong thực tại. Biểu hiện của ý thức tán vị làm cho chủ thể nhận thức có những trường hợp: muốn nhớ về việc gì đó không nhớ được, hoặc muốn quên một điều gì đó cũng không thể quên, điều này ảnh hưởng lớn đến năng lực nhận thức của chủ thể. Vì thế, để ý thức không bị cuốn theo cảnh trong tán vị, chủ thể cần kiểm soát được ý thức, vấn đề này được thấy trong phương pháp tu tập của Thiền tông, đó là phương thức cố định và làm chủ ý thức tán vị.

Ý thức trong mộng là trường hợp ý thức hoạt động trong giấc mộng khi chủ thể đang ngủ, cảnh hoạt động của ý thức trong trường hợp này do ý thức xây dựng nên. Đối tượng trong mộng được xây dựng dưới ba hình thức: *thứ nhất*, mộng từ ức chế tâm lý, tức khi chủ thể mong muốn một đối tượng nào đó mà hiện thực không thỏa mãn được chủ thể, nên khi mộng thường có hình ảnh về đối tượng, đó có thể là hình ảnh thuận hoặc nghịch, nên dạng này, ý thức hoạt động bị chấp ngã và chấp pháp mà ra; *thứ hai*, là dự báo về một điều gì đó trong tương lai gần, và hiện thực xảy ra đúng/ gần như vậy. Đây là năng lực dự cảm của ý thức; *thứ ba*, là hiện tượng báo mộng. Đây là hiện tượng người mộng bị động, khi người này

đang trong mộng thì nhận thấy niềm báo ứng từ một người đã chết; điều này theo kinh Địa tạng, là hiện tượng hương linh người chết chưa được siêu thoát cần sự giúp đỡ từ những người còn sống thực hiện những điều mà khi sống họ chưa thực hiện được, hay đây là hiện tượng, thức của người đã chết bị chấp ngã và pháp quá mạnh.

Cảnh trong mộng được xây dựng dựa trên những chủng tử tồn tại trong alaya thức, khi hội đủ điều kiện cần thiết thì biểu hiện, nếu những cảnh này không có chủng tử trong alaya thức thì không thể xuất hiện trong giấc mộng. Cảnh của ý thức trong mộng không chỉ là cái con người đã trải nghiệm, mà còn chịu tác động trực tiếp từ hiện tại, nên trong mộng bao gồm cả độc ảnh cảnh và đới chất cảnh, như một người nằm ngủ trong một phòng nóng nực có thể mộng thấy mình đang đi giữa sa mạc, đây là trường hợp cảnh được tạo dựng có sự tác động từ cảm giác có tính chất vô thức của thân thể. Những hình ảnh của ý thức trong mộng có thể có thực hoặc không thực trong đời sống thường ngày của con người, trong giấc mộng chủ thể có thể nhận thấy những hình ảnh mà bản thân chưa hề tiếp xúc trong cuộc sống của họ như: bà tiên, con thỏ có sừng, v.v... Bên cạnh đó, cảnh của ý thức trong mộng còn là sự phản ánh những tình huống, sự việc tạo nên sự ức chế của chủ thể trong quá khứ, vì vậy, cơ chế tìm hiểu về giấc mộng trong tâm lý học hiện đại bằng thuật thôi miên, là cách tìm ra những ức chế của

chủ thể để có thể giải phóng những ức chế tâm thần mà chủ thể đã bị dồn nén.

Ý thức trong cơn điên loạn hay *cuồng loạn ý thức* là trường hợp ý thức hoạt động trong trạng thái chủ thể bị bệnh về tâm thần, hay không làm chủ được tâm thần. Ý thức trong điên loạn có hai trường hợp: *thứ nhất*, là trường hợp không làm chủ được cảm xúc của bản thân, thường gặp những ảo giác, thiếu hụt các xúc cảm bình thường, trạng thái tâm lý này gần với chứng tâm thần phân liệt trong tâm lý học hiện đại. *Thứ hai*, hoạt động tâm thần của con người hoàn toàn bị đảo lộn, không đi theo đúng quy trình vận hành của nó, đây là hiện tượng chủ thể hoàn toàn mất đi những định hướng trong nhận thức thường nhật theo trật tự logic. Cả hai hình thái này ý thức của người trong trạng này đều duyên theo cảnh giới ảo tưởng của chính nó tạo ra, nên một người tâm thần bình thường nhìn thấy những hành vi của người bị điên loạn là không bình thường như: múa tay chân, miệng nói về những điều không liên quan đến hiện tại, hay luôn nghĩ mình là giải cứu thế giới, v.v... song những người đang trong trạng thái ý thức này thì không nghĩ vậy. Ý thức của chủ thể trong trường hợp này xem những cảnh đó là thật, nên cảnh của ý thức trong điên loạn là tự đời chất cảnh. Ý thức trong điên loạn là trường hợp đặc biệt của ý thức, bởi trường hợp này, ý thức phá bỏ những quy ước, quy định của xã hội, nó đi theo một logic trái với hiện tại.

Ý thức trong điên loạn không có khả năng nhận thức về thực tại, bởi lúc này, ý thức xem sự nhận thức và suy luận hiện tồn của nó là đúng, nên hoạt động của chủ thể cũng diễn ra tự nhiên như hoạt động trong ý thức tán vị.

Ý thức trong định là hình thái hoạt động của ý thức khi đi vào trạng thái thiền định, hoạt dụng này của ý thức chỉ những người có sự tham thiền và đi vào định mới cảm nhận được tồn tại và hoạt động của bản thân nó, trường hợp này, đối tượng của ý thức là tính cảnh. Trong hoạt động này, ý thức đi đến được cảnh giới Tứ thiền (sơ thiền, nhị thiền, tam thiền và tứ thiền) và Tứ không (Không vô biên xứ, thức vô biên xứ, vô sở hữu xứ và phi tướng phi phi tướng xứ). Trong thiền định, ý thức sẽ hoạt động với thế giới tính cảnh (thế giới chân thật), nếu ý thức chưa được chuyển thành diệu quan sát trí thì khi ra khỏi trạng thái định, ý thức vẫn hoạt động với đối chất cảnh và độc ảnh cảnh, hay những người thiền định, nếu tâm thức chưa đạt đến nhất tâm bất loạn thì độc ảnh cảnh và đối chất cảnh vẫn trong sự tương liên với ý thức.

Ý thức có vai trò quan trọng trong đời sống của cá nhân con người, tuy nhiên, không phải lúc nào ý thức cũng xuất hiện, theo Duy thức học, có năm trường hợp ý thức vắng mặt. Phạm vi hoạt động của ý thức rất rộng, cùng với 51 tâm sở, ý thức hoạt động trên cả ba cõi: dục giới, sắc giới và vô sắc giới. Với nội dung nghiên cứu, khi bàn về phạm vi hoạt động của ý thức, chúng tôi chỉ dừng lại cõi dục giới (tức thế giới con người đang sống),

đặc điểm của dục giới là con người và những loài vật khác có những dục vọng về vật chất và tinh thần.

Luận thành duy thức viết: “Ý thức luôn luôn hiện khởi, trừ sinh trời vô tướng, trong vô tâm và hai thứ định, trong tình trạng ngủ say và ngất”¹. Theo bài kệ trên, ở thế giới con người đang tồn tại có hai trường hợp ý thức không có sự hiện hữu là lúc ngủ say và bất tỉnh. *Ngủ say là trạng thái thân do quá mệt mỏi dẫn đến, vi nghịch với sáu thức*, song đây là trường hợp giấc ngủ không có mộng, nếu còn mộng tức ý thức còn hoạt động, tuy nhiên trong đời sống tâm thần của con người bình thường, điều này ít khi xảy ra, khi ngủ con người ta thường có những giấc mộng, dù mộng đẹp hay xấu thì cũng có sự biểu hiện của ý thức ở những mức độ khác nhau. Đối với trường hợp bất tỉnh, đây là *trạng thái bên trong do thân bị chi phối bởi các điều kiện gió, nóng, vi nghịch sáu thức; gọi nó là ngất cực độ*, trường hợp này, trong tám thức tâm vương chỉ mình alaya thức hoạt động để giữ lại sinh mạng của con người, bảy thức trước đều không hoạt động, nên khi tỉnh dậy, con người không nhớ những chuyện đã xảy ra xung quanh lúc đang bất tỉnh.

2.2. Hình thái vận hành của ý thức

Bàn về các hình thái vận hành của ý thức, *Bát thức quy cử tụng* viết: “Ý thức khởi tác dụng, gồm thông cả ba

1. Huyền Trang (2009), *Luận thành Duy thức* (Tuệ Sỹ dịch và chú), Nxb. Phương Đông, Tp. Hồ Chí Minh, tr.482.

tánh, thiện ác và vô ký, tương quan cả ba lượng, có mặt trong tam cảnh”¹. Tam tánh (tính) là ba tính chất của ý thức gồm thiện, ác và vô ký; tam lượng là ba lượng: hiện lượng, tỷ lượng và phi lượng; ba cảnh là tính cảnh, đối chất cảnh, độc ảnh cảnh. Song có thể gộp ba hình thái vận hành của ý thức thành hai hình thái cơ bản là hiện lượng và tỷ lượng, trong hai hình thái này, nếu nhận thức của ý thức là đúng được gọi chân hiện lượng và chân tỷ lượng; ngược lại, nhận thức của ý thức về đối tượng không chính xác, gọi là tợ hiện lượng và tợ tỷ lượng, hai hình thức nhận thức sai lầm đều được gọi chung là phi lượng. Do vậy, ta có thể diễn đạt hình thái vận hành của ý thức qua hai hình thức: hiện lượng và tỷ lượng.

2.2.1. Hình thái vận hành của ý thức trong nhận thức hiện lượng

Hiện lượng (direct perception) là hình thái nhận thức trực tiếp của chủ thể về khách thể ở sát na² đầu tiên, ở đó không có hình thức trung gian, không có suy luận hay phán đoán của ý thức. Trần Na (học trò của Thế Thân) định nghĩa: *hiện lượng là trừ phân biệt*. Đặc tính quan trọng nhất trong nhận thức hiện lượng là trừ phân biệt hay không phân biệt, song điều này không có nghĩa

1. Huyền Trang (1995), “Bát thức quy củ tụng trang chú, lược giải”, trong *Giới Hương tuyên tập*, tr.19.

2. Luận thành duy thức định nghĩa, sát na là thể của nó vừa sinh ra tức thì diệt ngay không gián cách. Thế Thân trong *Câu xá luận*, sát na là một hạn kỳ cực tiêu để một thể tính được tụ thành và biến ngay

là không có nhận thức của ý thức, mà đây là dạng tri giác đơn thuần không có so sánh, phán đoán, tức không căn cứ vào đối tượng khác ở quá khứ hay hiện tại để đưa ra nhận định chủ quan về đối tượng đang nhận thức, nghĩa là đây là dạng nhận thức chỉ là cảm thọ thuần túy mà không hề có phán đoán, suy xét về đối tượng.

Duy thức học cho rằng, năm thức giác quan của con người khi phát sinh thì đều có hình thái nhận thức hiện lượng, khi căn tiếp xúc với trần cảnh, hội đầy đủ duyên cho từng thức, thì thức tương ứng với căn (như nhãn thức biểu hiện nơi con mắt) được phát sinh, ngay khoảnh khắc đó, có nhận thức hiện lượng. Hiện lượng là dạng nhận thức của tri giác, và sản phẩm của quá trình này là tri thức không dựa trên phân biệt và suy luận mà dựa trên tri giác trực tiếp. Ví dụ, khi nhãn căn nhìn thấy bông hoa, xuất hiện tri giác về bông hoa, tri thức lúc này là bông hoa gì, có màu sắc như thế nào mà không có phân biệt, so sánh với những bông hoa khác. Đối tượng trong hình thái nhận thức hiện lượng của thức là cái riêng, cái đặc thù, tức tự tướng¹ của đối tượng, như Pháp Xứng đã chỉ ra: *đối tượng của nó (hiện lượng) là cái cá biệt, thế giới mà nhận thức hiện lượng hướng tới là tính cảnh, tức thế giới chân thực hay đó là tự tính của vạn pháp.*

Ý thức không hoạt động nhiều ở hình thái nhận thức hiện lượng, bởi bản thân nó luôn có sự suy luận, phán

1. Tự tướng - thể tướng đặc thù của mỗi sự vật.

đoán về đối tượng. Song, theo Duy thức học, ý thức có hai phương thức hoạt động, bên cạnh việc hoạt động độc lập, thì ý thức còn đồng khởi với năm thức trước, đây là trường hợp ngũ câu ý thức. Trong phương thức này, khi ý thức kết hợp với các thức giác quan để nhận thức về đối tượng, ý thức cũng trải qua hình thức nhận thức hiện lượng ở sát na sinh diệt đầu tiên. Trần Na cho rằng: “Cảm giác tâm thức (thức thứ sáu) theo sau lúc đầu tiên của nhận thức cảm quan, như vậy nhận thức cảm quan là nguyên nhân cùng nguồn gốc có ngay trước cảm quan tâm thức”¹. Khi năm thức trước tiếp xúc với trần cảnh, hình ảnh được lưu lại ý thức, lúc này ý thức chưa có sự phân biệt, chưa có phán đoán về đối tượng, đó gọi là hiện lượng của ý thức. Ý thức ở hình thức này được gọi là minh liễu thức, đây là trường hợp ý thức nhận thức được tự tính của đối tượng, tuy nhiên, nó chỉ dừng lại ở sát na sinh diệt đầu tiên, bước sang sát na kế tiếp, nếu ý thức chưa vươn tới *diệu quan sát trí*² liền có suy luận và phán đoán về đối tượng, tức sang dạng nhận thức tỷ lượng. Bên cạnh đó, cấu trúc của ý thức gồm 4 bốn phần: kiến phần, tướng phần, tự chứng phần và chứng tự chứng phần, trong nhận thức hiện lượng, ý thức còn thể hiện mình ở tự chứng hiện lượng. Hiện lượng tự ý thức là hình

1. Trích theo Nguyễn Khuê (2013), *Luận lý học Phật giáo*, Nxb. Hồng Đức, Hà Nội, tr.275.

2. Diệu quan sát trí là ý thức khi đã đạt tới giác ngộ, lúc này nó không còn chấp ngã và pháp trong nhận thức.

thức ý thức tự ý thức về bản thân nó, nên Pháp Xứng viết: *Mọi sự ý thức và mọi hiện tượng tâm thức đều là tự ngã ý thức*, tức khi ý thức có hình thức nhận thức hiện lượng bản thân nó cũng ý thức được đó là hiện lượng chứ không phải tỷ lượng.

Đi vào nhận thức hiện lượng, ý thức kết hợp với năm thức giác quan để nhận biết về đối tượng, trong hoạt động như vậy, có những kết quả nhận thức là đúng, đồng thời có những kết quả không đúng về đối tượng.

Những trường hợp nhận thức đúng được gọi là *chân hiện lượng*. Theo Duy thức học, một nhận thức hiện lượng đúng phải thỏa mãn hai yếu tố: nhận thức trực tiếp và nhận thức chính xác. Nhận thức trực tiếp để xác lập đó là hình thức của nhận thức hiện lượng, giữa hoạt động nhận thức và kết quả nhận thức không có khâu trung gian nào. Nhận thức chính xác, nghĩa là những giác quan của con người không bị làm lẫn giữa các đối tượng, không đưa ra tri thức sai về đối tượng. Ví dụ, người bình thường, khi nhìn về bông hoa, liền biết đó là bông hoa màu gì, nhưng nếu trường hợp người đó bị ảo giác, hoặc bị bệnh mù màu, nhìn bông hoa biết là đang nhìn bông hoa nhưng không phân biệt được màu sắc. Sthcherbatsky viết: “Nhận thức không bị tác động bởi các ảo ảnh tạo ra bởi con mắt có bệnh thì gọi là nhận thức hiện lượng đúng đắn”¹.

1. Minh Chi (2005), *Nhân minh học Phật giáo*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, tr.88.

Những trường hợp nhận thức hiện lượng thiếu một trong hai yêu cầu trên có thể không là nhận thức hiện lượng, hoặc đó là nhận thức hiện lượng nhưng không chính xác, gọi là *tợ hiện lượng*. Theo Duy thức học, đây là trường hợp ý thức sử dụng trí phân biệt để nhận biết về đối tượng. Pháp Xứng cho rằng, dạng nhận thức hiện lượng đúng phải là *không được bao hàm một ảo giác nào*. Ảo giác ở đây sẽ tạo ra những tri thức không đúng tự tính của đối tượng, ảo giác có thể được tạo thành từ việc so sánh đối tượng đang nhận thức với đối tượng khác (ảo giác phân biệt), nghĩa là dựa vào cái này để phán đoán về cái khác, ví như khi ta đi trên đường vào buổi tối, chân dẫm vào sợi dây thừng ta có thể cho rằng, đó là con rắn. Trường hợp này, chủ thể lấy một đối tượng khác để đưa ra kết luận về đối tượng đang tiếp nhận, là nhận thức sai lầm. Hay cũng có thể là dạng ảo giác kinh nghiệm (dựa vào kinh nghiệm để tri nhận về đối tượng), như khi nhìn thấy một bông hoa ta cho rằng bông hoa này không đẹp, khi nói nó không đẹp tức là ta có sự so sánh với những bông hoa ta đã nhìn thấy trước đây, nên đưa nhận định mang tính chủ quan về đối tượng.

Theo Duy thức học, có ba nguyên nhân¹ cơ bản dẫn đến những ảo giác trong nhận thức hiện lượng: *thứ nhất* là nguyên nhân bên trong, đó là do các giác quan của con

1. Xem thêm: Nguyễn Khuê (2013), *Luận lý học Phật giáo*, Nxb. Hồng Đức, Hà Nội, tr.268 - 272.

người bị bệnh nên không tri nhận đúng tự tướng của đối tượng, như mắt bị bệnh viễn thị sẽ cho ta cảm nhận không đúng về khoảng cách. *Thứ hai* là nguyên nhân bên ngoài, ở đây Duy thức học còn gọi là không hội đủ duyên để thức nhận thức đúng về đối tượng, như ánh sáng không đủ, khoảng cách hay âm thanh không phù hợp để nhận biết. Ví như, nếu tai khi nghe về âm thanh, dung lượng âm thanh đó vượt quá ngưỡng cho phép (ngưỡng đau) thì thức không thể nhận biết được đối tượng. *Thứ ba*, là nguyên nhân vừa bên trong vừa bên ngoài, đây là dạng nguyên nhân xuất phát từ bên ngoài, nhưng lại tác động đến tâm lý bên trong của chủ thể, làm cho chủ thể không nhận thức đúng về đối tượng, như khi trời mưa sấm chớp có thể làm tâm trí con người hoảng loạn, qua đó ảnh hưởng đến những nhận thức hiện lượng của ý thức. Do vậy, trong hình thái nhận thức hiện lượng, nếu xảy ra một trong ba nhân tố trên sẽ ảnh hưởng trực tiếp đến kết quả nhận thức hiện lượng của ý thức.

2.2.2. Hình thái vận hành của ý thức trong nhận thức tỷ lượng

Tỷ lượng (inference) là hình thức nhận thức gián tiếp về đối tượng, hay đây là dạng nhận thức thông qua các dấu hiệu về đối tượng, tức: đối tượng của nhận thức tỷ lượng là cái không hiện hữu ở trước mắt, tức cái vắng mặt hay cái được che giấu. Dấu hiệu của cái không hiện hữu

ấy tạo ra sự nhận thức đối tượng, nói cách khác, nguồn gốc của sự nhận thức tỷ lượng nằm ở dấu hiệu của nó¹.

Nhận thức tỷ lượng là dạng nhận thức có phân biệt, có các khâu trung gian, “Trong tám thức, chỉ có thức thứ sáu có được hình thái nhận thức này. Sự nhận thức ở đây là kết quả của tác dụng so sánh, phân biệt, ước lượng và suy luận”². Nếu đối tượng trong nhận thức hiện lượng là cái riêng, tức tự tướng thì đối tượng trong nhận thức tỷ lượng là cái chung, tức cộng tướng³. Theo Duy thức học, nhận thức hiện lượng không phải là tiền đề cho nhận thức tỷ lượng, đây là hai hình thái nhận thức độc lập về đối tượng, và phương thức nhận thức khác nhau, đã là tỷ lượng thì không là hiện lượng, và ngược lại.

Ý thức trong trường hợp kết hợp với các thức giác quan (ngũ câu ý thức) để có thông tin về đối tượng, song nếu ở hiện lượng là không phân biệt và trực tiếp, thì ở tỷ lượng là dạng nhận thức dựa vào dấu hiệu để phân biệt, so sánh và suy luận. Ví dụ, cùng nhìn về hiện tượng như mây đen, hiện lượng chỉ biết đó là mây đen mà không có thêm bất kì suy luận nào, còn tỷ lượng nhìn thấy mây đen liền suy luận sẽ có mưa kéo đến, tức mây đen trở thành dấu hiệu để nhận biết về một hiện tượng mà lúc đó chưa xảy ra, hay không có mặt tại thời điểm đang nhận thức.

1. Nguyễn Khuê (2013), *Luận lý học Phật giáo*, Nxb. Hồng Đức, Hà Nội, tr.276.

2. Nhật Hạnh (1969), *Vấn đề nhận thức trong Duy thức học*, Nxb. Lá Bối, tr.26.

3. Cộng tướng - Là tướng chung của nhiều đối tượng cùng loại.

Nếu trong nhận thức hiện lượng, ý thức chỉ tồn tại khi kết hợp với năm thức trước để nhận biết về đối tượng thì trong nhận thức tỷ lượng, ý thức tồn tại dưới cả hai phương thức tồn tại là ngũ câu ý thức và độc đầu ý thức.

Nhận thức hiện lượng là dạng nhận thức trực tiếp, là vô phân biệt và vô kiến tạo, tức xa rời kinh nghiệm và suy lý thì trong nhận thức tỷ lượng, kinh nghiệm, khái niệm và suy lý trở thành phương tiện, công cụ để ý thức nhận thức về đối tượng. Do đó, căn cứ vào những đặc trưng của suy luận, Phật giáo đã chia nhận thức tỷ lượng thành năm hình thức nhận biết là: tương tỷ lượng, thể tỷ lượng, nghiệp tỷ lượng, pháp tỷ lượng và nhân quả tỷ lượng.

Thứ nhất, *tương tỷ lượng*, là ý thức dựa vào những dấu hiệu, những biểu hiện hình tướng bên ngoài của đối tượng mà xét đoán về một đối tượng khác, như thấy mây đen kéo đến liền đưa ra phán đoán trời sắp mưa.

Thứ hai, *thể tỷ lượng*, là hình thức mà ý thức chỉ dựa vào cái bộ phận mà suy luận ra cái toàn thể, hoặc dựa vào cái hiện tại mà suy luận ra cái quá khứ và tương lai. Ví như khi nhận thức thấy vòi của con voi, mặc dù con voi chưa hiện ra trước chủ thể, nhưng ý thức cũng có thể suy luận được cái toàn thể đó là con voi.

Thứ ba, *ng nghiệp tỷ lượng*, là ý thức dựa vào sự tác động của sự vật này đối với các sự vật, hiện tượng khác để đưa ra suy luận hay phán đoán về đối tượng. Như khi chủ

thể ngồi trong nhà, nhìn thấy lá cờ đang bay liền biết là trời đang có gió, bởi nhờ gió tác động nên mới có lá cờ bay.

Thứ tư, *pháp tỷ lượng*, là ý thức nhận biết được sự liên hệ với các pháp nên chỉ cần biết về một pháp liền có thể suy luận ra các pháp khác cũng có tính chất như vậy. Như ý thức nhận biết được, đã là con người thì ai cũng trải qua quá trình: sinh, lão, bệnh, tử; với vạn vật là: sinh, trụ, di, diệt, từ đó suy ra, bất cứ sự vật, hiện tượng nào cũng không thể đi ngoài quy luật vô thường.

Thứ năm là *nhân quả tỷ lượng*, là khả năng ý thức suy luận được mối liên hệ nhân quả giữa các sự vật, hiện tượng. Nhìn thấy *nhân*, chủ thể có thể suy ra *quả*, và ngược lại nhìn thấy *quả* cũng có thể suy luận ra *nhân*; như khi thấy một sinh viên chăm học, tích cực rèn luyện đạo đức bản thân, có thể suy ra, người này trong tương lai có thể giúp ích cho xã hội.

Nhận thức hiện lượng cho chủ thể tri thức về tự tính tồn tại của đối tượng, nhưng dạng nhận thức này, theo Phật giáo những người không có tu tập thiền định để ý thức đạt đến điệu quan sát trí, hay còn gọi trí vô phân biệt thì rất khó đạt được, tức với ý thức thông thường, con người rất khó sống trải được dạng nhận thức này. Nhận thức tỷ lượng không cho chủ thể tri thức về tự tính đối tượng nhưng dựa vào những dấu hiệu, những khái niệm tồn tại với tư cách là công cụ để nhận thức như: vô thường

và vô ngã, thì chủ thể nhận thức có thể từng bước nắm bắt được cái bản chất của đối tượng.

Liên hệ với Thiên tông ta thấy, nhận thức hiện lượng tương ứng với trực ngộ, hay đốn ngộ còn tỷ lượng là con đường tiệm tu để tiến tới giác ngộ. Nhận thức tỷ lượng là con đường, văn - tư - tu, con đường này giúp chủ thể nhận diện được bản tính vô thường và vô ngã của vạn pháp, vì là dạng nhận thức được diễn tả bằng ngôn ngữ và khái niệm, nên kết quả của nhận thức có thể truyền đạt giữa người này và người khác, do đó mà Pháp Xứng mới viết: có hai loại tỷ lượng: tỷ lượng cho bản thân còn gọi là tự tỷ lượng và tỷ lượng cho người khác tức tha tỷ lượng.

Tỷ lượng cho bản thân là ý thức thông qua các dấu hiệu để nhận biết về bản tính đối tượng, qua đó thấy được tính vô thường và vô ngã của vạn pháp nên không còn chấp ngã và pháp trong nhận thức và hành động. Tha tỷ lượng là hình thức chủ thể sử dụng ngôn ngữ để hướng dẫn hay dạy lại cho người khác về những điều mà bản thân đã tự tỷ lượng, để người đó cũng thấy được bản tính chân thực của vạn pháp, qua đó không còn chấp ngã và pháp trong nhận thức và hành động, đây cũng là con đường Bồ Tát đạo trong Phật giáo Phát triển.

Tỷ lượng là dạng nhận thức gián tiếp, ý thức dựa vào những dấu hiệu bề ngoài của hiện tượng để suy luận

về những tính chất bên trong hiện tượng, quá trình nhận thức đó có thể dẫn đến kết quả đúng nhưng cũng có thể là kết quả sai, nên tỷ lượng cũng có hai hình thức: chân tỷ lượng và tợ tỷ lượng.

Chân tỷ lượng là hình thái nhận thức mà ý thức nhận thức đúng về tính chất, giá trị của các sự vật, hiện tượng bằng quá trình suy luận và diễn dịch. *Tợ tỷ lượng* là hình thức nhận thức mà kết quả có vẻ giống như cái đó nhưng thực ra không phải cái đó. Dạng nhận thức này ý thức cũng suy luận và diễn dịch qua những dấu hiệu biểu hiện của đối tượng, tuy nhiên trong quá trình nhận thức, ý thức đã mắc phải một trong ba lỗi: một là nhận thức cái không tồn tại, tức cái đối tượng không có nhưng ý thức chủ quan lại gán cho đối tượng những dấu hiệu đó; hai là không nhận thức cái tồn tại, tức ý thức không suy luận được những tính chất ẩn đằng sau những dấu hiệu bề ngoài của đối tượng; ba là nhận thức không đúng về cái đang tồn tại, tức quá trình suy luận về những tính chất của đối tượng, ý thức đã mắc phải những lỗi logic, nên kết quả nhận thức là không đúng.

Tợ hiện lượng và tợ tỷ lượng gọi chung là phi lượng, đây không phải là hình thức nhận thức độc lập, mà là hai trường hợp sai lầm trong nhận thức hiện lượng và tỷ lượng.

Theo duy thức học, hiện lượng hay tỷ lượng chỉ được xem là nhận thức đúng đắn khi thỏa mãn ba điều

kiện: thứ nhất, những tri thức mang lại trong nhận thức hiện tại không được mâu thuẫn với pháp Phật đã nói (trong Phật giáo, lời Phật đã nói được xem là chân lý). Thứ hai, tri thức thu nhận được phải có tính mới, bởi nếu không có tính mới tri thức đó mang tính luẩn quẩn. Thứ ba, tri thức đó phải có tính thực dụng, mục đích tối hậu của Phật giáo là giải thoát, nên những tri thức con người có được trong nhận thức phải có tác dụng trong diệt trừ phiền não, diệt trừ vô minh¹.

Hiện lượng và tỷ lượng là hai dạng nhận thức tồn tại độc lập, nhận thức tỷ lượng không thể thay thế nhận thức hiện lượng và ngược lại. Cơ sở của sự phân chia này là đối tượng nhận thức của hai hình thức này là khác nhau, hiện lượng nhận thức thức về cái riêng lẻ - tự tướng của đối tượng, còn tỷ lượng là nhận thức về cái chung, cái dấu hiệu có ở đối tượng này cũng xuất hiện ở đối tượng khác - cộng tướng hay tổng tướng của đối tượng. Trên thực tế, chủ thể nhận thức rất khó để phân biệt hai hình thức nhận thức này, phần do sự chuyển biến của nó quá nhanh trong sát na sinh diệt, phần ý thức luôn biến hiện liên tục trong nhận thức về đối tượng.

Nhận thức hiện lượng là dạng nhận thức không bị chia phối bởi những tập tục, thói quen hay nó không bị

1. Xem thêm: Hồng Dương (Nguyễn Văn Hai) (2001), *Tim hiểu Trung luận - Nhận thức luận Phật giáo và không tánh Trung quán luận*, Nguyệt san Phật học, tr.60-65.

trở ngại bởi những *ngẫu tượng* do cá nhân và xã hội tạo ra; ngược lại, nhận thức tỷ lượng lại luôn chịu những sự chi phối đó, như thói quen cá nhân, quan niệm của xã hội. Theo Duy thức học, nhận thức hiện lượng và tỷ lượng đều là sự biểu hiện của thức, hay đây là hình thức mà alaya thức tự triển khai bản thân mình, và đồng thời cũng tự nhận thức về sự biến hiện của bản thân nó, nói theo ngôn ngữ của Hegel, đây là hình thức mà alaya thức tự tha hóa thành bảy thức khác và các pháp trong thế giới hiện tượng. Tuy nhiên, đối với Hegel, ý niệm tuyệt đối là bản thể tối cao của vũ trụ, thì với duy thức, tuy alaya thức cũng là cái tuyệt đối, song nó là cái tồn tại trong mỗi cá nhân, mặc dù, khi giác ngộ, xét về bản thể, vô vàn alaya thức của các cá nhân là đồng nhất thể.

2.3. Các cấp độ nhận thức của ý thức

Theo Duy thức học, vạn pháp đều là sự biến hiện của thức, không gì đi ngoài thức mà có thể tồn tại. Khách thể trong mỗi tương quan với chủ thể, luôn thể hiện ra ba cấp độ hay ba tính chất là biến kế sở chấp tính, y tha khởi tính và viên thành thật tính. Ba nghĩa này của đối tượng không phải do bản thân đối tượng thể hiện ra mà “do chuyển biến của các thức/ đó là cái phân biệt và cái được phân biệt/ do ý nghĩa này cái đó không tồn tại/ vì vậy nói tất cả chỉ là duy thức”¹. Sự phân biệt các nghĩa của đối tượng có nguyên nhân từ thức bị chấp thủ và chấp pháp

1. Huyền Trang (2009), *Luận thành Duy thức* (Tuệ Sỹ dịch và chú), Nxb. Phương Đông, Tp. Hồ Chí Minh, tr.510.

dẫn đến mê lầm không nhận thức được cái tự tính của vạn pháp là vô ngã và vô thường. Ý thức đi vào nhận thức đối tượng, do bản tính năng động, nó có thể liên hệ với nhiều thức khác nhau, nên rất dễ dẫn đến việc cảnh bị chấp thủ bởi ý thức, mà tưởng tượng sai lầm xem cảnh bên ngoài là thật. Do vậy, ba nghĩa của đối tượng cũng là ba cấp độ nhận thức của thức, đó cũng là sự vận hành của ý thức trong tiến trình nhận thức về tự tính tồn tại của vạn pháp.

Trước khi đi vào phân tích các cấp độ của ý thức, chúng ta cần nhắc lại, trong quan niệm của Duy thức học không có sự phân biệt giữa chủ thể và khách thể với tư cách là hai thể tồn tại độc lập, theo họ chủ thể là tiền đề cho khách thể tồn tại và ngược lại. Chủ thể nhận thức luôn có đối tượng nhận thức xác định, tức nhận thức về cái gì, và đối tượng chỉ tồn tại với tư cách là khách thể nhận thức khi chúng được chủ thể nhận thức, nên đây là hai thể làm nên nhau, nghĩa là chỉ có *con người trong tương liên đối tượng với những cảm xúc tâm lý chứ không có con người và đối tượng tồn tại riêng biệt*.

Cấp độ thứ nhất của ý thức là *biến kế sở chấp tính*. Theo Duy thức học, đi vào nhận thức, ý thức cấp cho khách thể lớp nghĩa này do nó bị tạp nhiễm nên đây là “sự sai biệt của tự tính, hoặc ngã, hoặc pháp, như uân, xứ, giới, v.v... bị nhận thức sai lầm”¹. Lớp nghĩa này của đối tượng không tồn tại nơi đối tượng mà do ý thức gán

1. Huyền Trang (2009), *Luận thành Duy thức* (Tuệ Sỹ dịch và chú), sđd, tr.615.

cho nó, nên về bản chất là không thật có trong tồn tại tự thân của đối tượng. Cấp độ này của ý thức có nguồn gốc từ những chủng tử trong alaya thức, theo Phật giáo, nghiệp của con người trong quá khứ và hiện tại không mất đi, mà được đưa vào alaya thức tồn tại với tư cách là những chủng tử thức. Những chủng tử thức tồn tại trong alaya thức là vô ký, chúng không có sự phân biệt; trong Pháp tướng tông, Thế Thân gọi chủng tử là công năng tiềm tại, khi kết hợp với thức thứ bảy làm căn thì ý thức được chuyển, cũng như năm thức trước lấy năm căn để chuyển. Do lấy thức mạng na làm căn nên tự tính của vạn pháp bị che mờ, ý thức không thể nhận biết được cái tự tính của các pháp. Trong tám thức, chỉ ý thức là cái biến kế; bản thân ý thức có đủ cả ba tính chất là thiện, ác và vô ký, nên dưới tác động của mạng na thức, ý thức bị chủ quan trong nhận thức.

Trong cấp độ biến kế sở chấp của ý thức, đa phần các nhà duy thức học đều chia thành hai phần là: năng biến kế và sở biến kế. Như bài kệ của Thế Thân: *Do các thứ biến kế/ biến kế các thứ vật/ biến kế sở chấp này/ nó không có tự tánh*. Trong đó, kiến phần của ý thức, tức phần nhận thức của ý thức là năng biến kế, “vì nó là chủ thể phân biệt - nó lấy danh ngôn huân tập của bản thân nó làm chủng tử”¹ nên khi nhận thức về đối tượng, ý thức

1. Vô Trước (1995), *Nhiếp luận* (Trí Quang Việt dịch), Nxb. Tp. Hồ Chí Minh, Tp. Hồ Chí Minh, tr.167.

thường lấy cái chủ quan, hay kinh nghiệm của bản thân để nhận thức về đối tượng (do mạtna thức chi phối), hay biến kế sở chấp tính là hình thức ý thức lấy ngã và pháp làm thật, nghĩa là ý thức thừa nhận có tồn tại cái ta và cái không phải ta. Sở biến kế là đối tượng bị ý thức biến kế, do ý thức chấp ngã và pháp là thật, nên ý thức gán cho đối tượng những tính chất chủ quan, nên *biến kế chủng chủng vật/ là chỉ cảnh sở biến kế*. Sở biến kế không tách rời năng biến kế, có năng biến kế mới có sở biến kế, ở mỗi hình thức nhận thức cụ thể, ý thức có kinh nghiệm riêng về đối tượng. Trong hoạt động nhận thức, năng biến kế thế nào thì sinh ra sở biến kế như vậy, nên theo Vô Trước, *ý thức có vô số cái biết và vô số sự phân biệt sinh ra, nó phân biệt kế đạt khắp cả toàn thể, nên gọi là biến kế*.

Như vậy, đi vào nhận thức, dưới sự chi phối của mạtna thức, ý thức không nhận thức được rằng, sự hiện tượng của vạn vật trên thế gian chỉ là *dụng* và *thể* của thức, nên chấp vào những cái mắt thấy là thật, tai nghe là thật, v.v... cho đến cái biết (thức) của ý thức là thật. Trong mười hai nhân duyên của Phật giáo, nhận thức ở dạng biến kế sở chấp là khởi đầu cho vô minh, vì không thấy được tự tính của vạn pháp dẫn đến chấp ngã và pháp là thật, theo Phật giáo từ vô minh đến hành, là khởi đầu cho tiến trình tạo nghiệp của con người, “hành vi của người đó ở cuộc sống đã qua, sẽ ảnh hưởng đến các uẩn của cuộc

sống mới tiếp theo mà mẫu hình của cuộc sống mới này được tiên định bởi các mẫu hình của cuộc sống đã qua”¹.

Cấp độ thứ hai trong nhận thức của ý thức là *Y tha khởi tính*. Theo Phật giáo, vạn pháp trên thế gian đều tồn tại theo lý duyên khởi: *cái này có nên cái kia có/ cái này diệt nên cái kia diệt*, tất cả đều do nhân duyên mà thành, và cũng do duyên mà diệt. Mọi sai lầm của quá trình nhận thức đều bắt nguồn từ vô minh. Trong mười hai nhân duyên, vô minh đứng đầu, vô minh là không thấy được cái bản chất thực tại của đối tượng nên chủ thể thường hay chấp vào cái hiện tượng bề ngoài đối tượng làm thật, mà không biết rằng, hình ảnh của biến kế sở chấp chỉ là hình ảnh sai lạc về đối tượng. Trong quá trình nhận thức, tiến đến nhận thức về cái chân thật của đối tượng cũng là quá trình chủ thể phá bỏ vô minh, tức phá bỏ cái chấp ngã về đối tượng. *Y tha khởi tính* là cấp độ mà con người từng bước phá bỏ cái chấp sai lầm ở cấp độ biến kế.

Y tha khởi được hiểu là sự phân biệt phát sinh do bởi các duyên, tức không có sự vật, hiện tượng nào có thể tồn tại tách biệt với các sự vật, hiện tượng khác, vạn pháp trong thế gian đều tồn tại theo luật duyên sinh *cái này có thì cái kia có*, tất cả không ra khỏi luật *duyên sinh*. Khi ý thức nhận thức được luật duyên sinh của các sự vật

1. O.O. Rozenberg (2007), *Phật giáo những vấn đề triết học* (Ngô Văn Doanh và Nguyễn Hùng Hậu biên dịch), Nxb. Văn hóa - Thông tin, Hà Nội, tr.234.

hiện tượng, đây là cấp độ của y tha khởi tính, bởi *y tha khởi tự tính/ do phân biệt sinh ra*. Theo Phật giáo, sự tồn tại của vạn pháp trên thế gian thực chất do duyên mà thành, nên đó không phải là sự tồn tại tự thân, mà là một cấu thể được tạo dựng từ các bộ phận khác nhau, bộ phận thì không là cái toàn thể, và cái toàn thể cũng không quy về cái bộ phận, nên “cái được sản sinh bởi và tùy thuộc theo các nhân và duyên khác với chính nó, chứ không tồn tại tự thân, cái đó là y tha”¹.

Duy thức học cho rằng, có bốn loại duyên làm nên sự tồn tại của tính y tha khởi là: Nhân duyên, tăng thượng duyên, sở duyên duyên, đẳng vô gián duyên. Trong đó, nhân duyên là điều kiện quan trọng nhất cho sự hiện hữu của vạn vật, theo Huyền Trang, *nó là pháp hữu vi tự nó trực tiếp tác thành nên kết quả của nó*, ở đây nhân duyên không theo nghĩa *duyên khởi* là làm điều kiện cho nhân hiện hành, mà *nhân duyên tức là chủng tử*.

Theo Duy thức học, sự hiện hành của vạn pháp đều bắt nguồn từ chủng tử tồn tại trong alaya thức, sự hiện tượng của các pháp là biểu hiện của các hạt giống trong alaya thức, nên Thế Thân mới chỉ ra: “Do nhất thiết chủng tử/ như thế như thế biến/ vì do sức chuyển biến/ các thứ phân biệt sinh”². Nhất thiết chủng tử là alaya thức, những hạt giống chủng tử tồn tại dưới dạng tiềm

1. Huyền Trang (2009), *Luận thành Duy thức* (Tuệ Sỹ dịch và chú), Nxb. Phương Đông, Tp. Hồ Chí Minh, tr.626.

2. Thế Thân (2013), *Pháp tướng tông - Duy thức tam thập tụng* (Lê Hồng Sơn Việt dịch), Nxb. Hồng Đức, Hà Nội, tr.162.

năng, bản tính là vô ký, tuy nhiên, những hạt giống này không thể tự hiện hành mà cần phải có những điều kiện khác, là ba duyên kế tiếp. Đẳng vô gián duyên, sở duyên duyên và tăng thượng duyên đóng vai trò là duyên (theo nghĩa lý duyên khởi) để nhân duyên được biểu hiện, hay để chủng tử thành thức, nghĩa là “khi chủng tử khởi hiện hành, không gọi là chủng tử mà gọi là thức. Bởi vì, chủng tử là công năng tiềm tại. Thức là sự phát sanh tác dụng của công năng hiện hành ấy”¹. Đẳng vô gián duyên là duyên giúp cho sự phát khởi của thức không bị gián đoạn, những nhân được xuất ra từ alaya thức được ý thức tiếp nhận *liên tục không gián đoạn, cái trước mở đường làm điều kiện cho cái sau quyết định sinh khởi*, nếu không có duyên này, các nhân khi hiện hành sẽ bị gián đoạn, không thể tạo nên sự hiện tượng của nhân. Chủng tử tồn tại trong alaya thức, được matna thức tiếp nhận, qua đến ý thức, cần phải có đẳng vô gián duyên, “thức đây không gián đoạn thì quyết định ra các thức, vậy thức này là đẳng vô gián duyên của thức kia”². Nhờ đẳng vô gián duyên tạo nên sự chuyển biến liên tục của thức.

Ý thức cũng như các thức khác, lấy alaya thức làm căn bản thức, ý thức lấy kiến phần của alaya thức làm thể chất ngoại tại, tức lấy nhân trong chủng tử để nhận biết về đối tượng, nên *tâm, tâm sở, cảnh giới sở duyên*. Trong

1. Thích Thân (2013), *Pháp tướng tông - Duy thức tam thập tụng* (Lê Hồng Sơn Việt dịch), sđd, tr.56.

2. *Du Già Sư Địa Luận*, tập 1 (2010) (Thích Giác Phổ Việt dịch), Nxb. Thanh Niên, Hà Nội, tr.94.

tiến trình chủng tử phát sinh thành thức, có thể gặp những điều kiện để quá trình diễn ra nhanh chóng, hoặc gặp điều kiện nghịch, làm cho quá trình biểu hiện chậm, tác dụng này được gọi là *tăng thượng duyên*. Tăng thượng duyên là điều kiện cho một pháp hiện hành, nên nó cũng được gọi là trợ duyên, phần này cũng có hai mặt là thuận và nghịch, nếu “có thể thúc đẩy một pháp sinh khởi hoặc một pháp trưởng thành gọi là thêm sức cho tăng thượng duyên”¹ hoặc cũng có những điều kiện gây trở ngại cho quá trình biểu hiện từ chủng tử thành thức.

Bản thân ý thức cũng có bốn duyên này để biểu hiện, đi vào nhận thức về đối tượng, bốn duyên trong thức của ý thức được gọi là năng duyên, bốn duyên nơi đối tượng gọi là sở duyên, song trong bốn duyên, *chủng nhân duyên cũng là nhân của duyên, ba duyên còn lại chỉ là duyên cho sự biểu hiện của thức*. Đối tượng tồn tại không phải là cái tự thân mà theo Huyền Trang, đó là *cái được sản sinh bởi và tùy thuộc theo các nhân và duyên khác với chính nó, chứ không tồn tại tự thân, cái đó là y tha*. Ý thức ở cấp độ y tha dựa vào duyên để nhận thức về đối tượng, nên đã biết được, biến kế của đối tượng là ảo ảnh chứ không phải tự tính của đối tượng.

Về phương diện nhận thức luận, công cụ nhận thức của ý thức trong cấp độ này là hai khái niệm “vô thường”

1. Thế Thân (2013), *Pháp tướng tông - Duy thức tam thập tụng* (Lê Hồng Sơn Việt dịch), Nxb. Hồng Đức, Hà Nội, tr.165.

và “vô ngã”, nhờ hai khái niệm này, ý thức từng bước phá bỏ những kiến chấp về cái ta và cái không ta ở cấp độ biến kế sở chấp. Sự vận động của ý thức từ biến kế sở chấp đến y tha khởi cũng là quá trình ý thức tự ý thức về bản thân nó. Trong cấp độ biến kế, ý thức không nhận thức được chủ thể nhận thức (kiến phần) và đối tượng nhận thức (tướng phần) thực chất chỉ là sự biến thể từ ý thức mà ra, hay kiến phần của ý thức tự phân biệt với tướng phần của nó, dẫn đến thừa nhận kiến phần và tướng phần là thật mới sinh ra biến kế về đối tượng. Ở cấp độ y tha khởi tính, ý thức nhận biết được, mọi hiện tượng của đối tượng đều do thức biến hiện, hình ảnh biến kế thực chất chỉ là ý thức tự phân mình thành hai, là chủ thể (kiến phần) nhận thức và khách thể (tướng phần) nhận thức, hai phần này tương liên mà sinh ra thế giới các sự vật, hiện tượng. Ý thức nhận biết được mọi pháp đều do duyên mà thành, song, đây mới là cấp độ phá bỏ sự thừa nhận hay mê lầm của ý thức khi thừa nhận hình ảnh của biến kế là thật, chứ không phải là tự tính của vạn pháp.

Nếu ý thức chỉ dừng lại ở cấp độ nhận thức của y tha khởi thì thực chất cũng mới chỉ là chuyển hướng từ cực chấp có (biến kế) sang cực chấp không - thừa nhận mọi hiện hữu đều không có tự tính, do vậy, để nhận thức được tự tính của các pháp, ý thức tiếp tục phá bỏ sự chấp về tính không trong y tha khởi.

Nếu trong y tha khởi, ý thức sử dụng hai khái niệm vô ngã và vô thường để phá bỏ chấp ngã và chấp pháp của biến kế sở chấp, thì ở cấp độ cao hơn, ý thức phá bỏ luôn hai khái niệm này để nhận thức được tự tính của vạn pháp. Ở cấp độ này, ý thức tiến tới vô phân biệt, nó vượt lên mọi sự đối lập giữa đúng và sai, không và có, cái ta và cái không ta; do vậy, ý thức không còn phân biệt và tự phân biệt giữa chủ thể và khách thể, tức ý thức tự ý thức được chủ thể và khách thể, hay kiến phần và tướng phần thực chất chỉ là sự biến hiện của thức. Đây là cấp độ nhận thức cao nhất của ý thức về đối tượng, cũng là nhận thức về chính nó, cấp độ nhận thức được tự tính của vạn pháp - *viên thành thật tính*. Cấp độ này, ý thức nhận thức được thực tính của vạn pháp. Ý thức không bị vướng vào chấp ngã và pháp, lúc này đã đạt đến ngã không và pháp không, ở cấp độ này, Huyền Trang cho rằng, *tuyệt đối không tồn tại của đối tượng như là ảnh tượng tương tự nơi y tha khởi*.

Trong cấp độ y tha khởi, tuy ý thức đã phá bỏ được sự tồn tại do chấp ngã và pháp, nhưng bản thân nó vẫn còn phân biệt, tức nó chưa nhận thức được sự khác biệt giữa vạn pháp đều là sự thể hiện của thức, mà mới dừng lại ở vấn đề *duyên sinh*. Tam thập tụng viết: *nên nó và y tha/ chẳng phải khác mà khác/ như tánh vô thường thấy/ thấy đây mới thấy kia*. Vì thế, ý thức nhận thức ở cấp độ viên thành thật cũng là cấp độ nhận thức y tha nhưng đó là cấp độ mà y tha không còn sự có mặt của nhận thức

biến kế hay đây là cấp độ mà ý thức *tuyệt đối loại trừ tính đầu tiên là biến kế sở chấp nơi y tha khởi*. Theo Duy thức học, cấp độ nhận thức của ý thức trong y tha khởi và viên thành thật không phải một mà cũng chẳng phải hai, không có y tha khởi thì không có viên thành thật, nhưng không phải tất cả những gì của y tha khởi cũng được xem là viên thành thật, nên *viên thành thật cùng với y tha vừa không phải dị biệt vừa không phải không dị biệt*.

Ba cấp độ nhận thức của ý thức từ biến kế sở chấp, y tha khởi đến viên thành thật là con đường nhận thức chân lý của ý thức trong Duy thức học nói riêng và Phật giáo nói chung. Trên lập trường, vạn pháp duy thức, Duy thức học cho rằng, tất cả các pháp đều là sự thể hiện của thức, trong đó chủng tử tồn tại trong alaya thức là *nhân* cho mọi sự sinh thành.

Khi đề cập đến vấn đề bản thể của vạn pháp, Duy thức học không quan tâm hay không bàn về thế giới tồn tại bên ngoài với tư cách là thực tại khách quan, thế giới mà Duy thức học hướng tới là thế giới tồn tại với tư cách là khách thể trong mối tương quan với chủ thể, hay đó là thế giới được tạo ra từ *nghiệp* của mỗi cá nhân, đó là thế giới “xuất phát từ tập khí, chủng tử và nghiệp lực lâu đời mà ta nhận thức và chứng thực thế giới theo cách của ta”¹. Do vậy, sự biến hiện của thức, hay các cấp độ của ý thức

1. Nguyễn Tường Bách (2011), *Lưới trời ai dệt*, Nxb. Trẻ, Tp. Hồ Chí Minh, tr.326.

cũng tương ứng với các lớp nghĩa tồn tại khác nhau của đối tượng, tự tính của vạn pháp cũng là cái mà bản thân ý thức tự ý thức được về nó, đây cũng là tiến trình giác ngộ của con người từ mê lầm, vô minh đến tuệ giác, trong tiến trình đó, ý thức gạt bỏ đi chấp ngã và pháp, qua đó nhận thức được tự tính tồn tại của vạn pháp. Trong ba cấp độ của ý thức, ở cấp độ thứ nhất và thứ ba, có khác biệt về chất, nếu cấp độ thứ nhất là sự mê lầm thì cấp độ thứ ba là chân lý, duy chỉ cấp độ thứ hai, vừa có mối liên hệ với cấp độ biến kế, đồng thời cũng liên hệ với cấp độ viên thành thật. Do vậy, trong tiến trình nhận thức, cấp độ nhận thức y tha khởi có vai trò rất quan trọng, trong y tha bao gồm cả hai phần: nhiễm và tịnh, Huyền Trang đã chỉ ra rằng: *tất cả y tha hoặc nhiễm hoặc tịnh đều được bao hàm trong y tha khởi hay nơi y tha, biến kế là tạp nhiễm, viên thành là thanh tịnh, và y tha khởi lên hai phần ấy*. Theo duy thức, cấp độ y tha của ý thức là không có sự khác biệt giữa những cá nhân, sự khác biệt chỉ xảy ra khi “chuyên theo phần nhiễm tịnh, thì phạm phu được biến kế là không được viên thành, thánh gia được viên thành là không được biến kế”¹.

Tiến trình nhận thức của ý thức là con đường phá chấp (ngã và pháp) của ý thức, những hiện tượng của sự vật mà ý thức nhận thức và gán cho nó những tính chất,

1. Vô Trước (1995), *Nhiếp luận* (Trí Quang Việt dịch), Nxb. Tp. Hồ Chí Minh, Tp. Hồ Chí Minh, tr.192.

giá trị khác nhau thực chất là không thực có, nên ở biến kế đối tượng không có tự tính tồn tại. Vạn pháp đều tồn tại và vận hành theo luật duyên sinh, nên sự hiện hữu của đối tượng cũng do duyên mà thành; song, duyên cũng không thật có, bởi những yếu tố và điều kiện có thể làm nên sự tồn tại của đối tượng là tạm thời, nhưng nếu phân tách những bộ phận trên thì không có cái nào là đối tượng mà chỉ là nhân tố tạo nên đối tượng, do đó mà đối tượng ở cấp độ y tha khởi cũng không thật. Ở cấp độ này, nếu ý thức không tự vượt bỏ cái tự ngã, mà lấy nó làm cơ sở nhận thức về đối tượng thì đó là con đường tạo nghiệp, nhưng nếu ý thức nhận thức được về cái tự ngã để thấy, thực chất ngã là không thật có, đồng thời phá bỏ luôn hai khái niệm vô thường và vô ngã trong nhận thức thì đạt đến trí vô phân biệt, trí này nhận thức sự vật như thật, theo nghĩa không còn phân biệt giữa đúng và sai, không còn phân biệt ta và vật.

Do vậy, quá trình nhận thức của ý thức, thực chất là quá trình chuyển biến từ thức thành trí, cũng là quá trình chuyển biến từ tam tự tính thành tam vô tự tính, đây được xem là điểm mấu chốt trong nhận thức luận của Duy thức học.

*

* * *

Nghiên cứu về sự vận hành của ý thức, Duy thức học đã có sự bàn luận tương đối toàn vẹn, chi tiết về các

chiều cạnh khác nhau của ý thức trong hoạt động nhận thức. Duy thức học phủ định sự tồn tại độc lập, tách biệt của chủ thể nhận thức và đối tượng nhận thức, theo họ đối tượng và chủ thể phải nằm trong mối tương quan nhận thức. Trong hoạt động nhận thức, ý thức có hai phương thức hoạt động: ý thức hoạt động trong mối liên hệ với năm thức giác quan - ý thức ngũ câu, đối tượng nhận thức là tính cảnh và đới chất cảnh; và hoạt động độc lập - ý thức độc đầu, đối tượng nhận thức là đới chất cảnh và độc ảnh cảnh.

Trong hoạt động nhận thức, ý thức có hai hình thái cơ bản là: nhận thức hiện lượng và nhận thức tỷ lượng. Hiện lượng có phương thức nhận thức là trực giác, và đối tượng nhận thức là thể giới tính cảnh (tự tính của các pháp), song trong nhận thức thường nghiệm, ý thức không *sống trải* được với hình thức nhận thức này; ý thức trong nhận thức thường nghiệm chủ yếu là nhận thức tỷ lượng, tức dạng nhận thức dựa vào các dấu hiệu liên quan để suy luận và phán đoán về các tính chất, thuộc tính của đối tượng. Cả hai hình thái trên đều có hai hệ quả: nhận thức đúng gọi là chân hiện lượng và chân tỷ lượng, nhận thức sai là tợ hiện lượng và tợ tỷ lượng, hai hình thức nhận thức sai lầm được gộp chung gọi là phi lượng, song phi lượng không phải là hình thức nhận thức độc lập.

Từ quan điểm *thế giới duy tâm, vạn pháp duy thức*, bàn về các cấp độ nhận thức của ý thức, Duy thức học

cho rằng, quá trình nhận thức của ý thức về đối tượng không phải là hoạt động ý thức thâm nhập vào các lớp bản chất của đối tượng để có được khái niệm về đối tượng, mà theo họ đây là quá trình ý thức tự nhận thức về quá trình biến hiện của bản thân nó. Nếu ý thức ở mức độ biến kể sờ chấp, tức ý thức bị chấp ngã và chấp pháp thì cảnh tương ứng trong hoạt động nhận thức là biến kể sờ chấp; nếu là y tha khởi tính, tức ý thức nhận thức do nhân duyên mà sinh thành ra các sự và vật thì đó là cảnh y tha khởi tính; và nếu ý thức đạt tới tính viên thành thật, nghĩa là ý thức vượt khỏi mọi sự chấp ngã và pháp, không bị “bám” vào duyên mà nhận diện được tự tính của đối tượng, để thấy mọi sự và vật đều là quá trình biến hiện của thức thì cảnh là viên thành thật. Các cấp độ nhận thức của ý thức cũng là quá trình ý thức tự triển khai và tự nhận thức về quá trình chuyển biến của bản thân nó, hay đây cũng là quá trình đi từ mê lầm đến giác ngộ trong Phật giáo.

Chương 3

GIÁ TRỊ CỦA QUAN ĐIỂM DUY THỨC HỌC VỀ Ý THỨC

3.1. Giá trị quan điểm Duy thức học về ý thức với sự phát triển của Phật giáo

Theo thuyết duyên khởi của Phật giáo, mọi sự vật, hiện tượng đều tồn tại theo nguyên lý *cái này có thì cái kia có, cái này diệt thì cái kia diệt*. Sự ra đời, tồn tại và phát triển của Duy thức học cũng không nằm ngoài nguyên lý này. Dưới góc nhìn duy vật biện chứng, những mâu thuẫn nội tại về tư tưởng của *Phật giáo Bộ phái* là nguyên nhân và động lực trực tiếp dẫn đến sự ra đời của *Phật giáo Phát triển*. Trong tiến trình đó, từ những mâu thuẫn về giáo lý đã dẫn đến sự phân cực ngày càng rõ nét giữa Phật giáo Tiểu thừa và Phật giáo Phát triển, nổi bật hơn cả là mâu thuẫn về vấn đề vạn pháp có tự tính hay không có tự tính. Duy thức học ra đời khi sự đối lập quan điểm giữa phái Tiểu thừa và phái Trung quán về vấn đề này trở nên gay gắt; nếu phái Tiểu thừa cho rằng, vạn pháp thực hữu, *vạn hữu vũ trụ, nhân sinh, thế giới và cho đến các hữu vi, như năm uẩn, v.v... đều tồn tại*, thì phái

Trung quán phủ nhận những tồn tại này, và cho rằng vạn pháp là không thật.

Vạn pháp có tự tính hay không có tự tính, “có” và “không” hay “hữu” và “vô”, là vấn đề then chốt trong mọi bàn luận, tranh biện về bản thể luận và nhận thức luận Phật giáo. Những dị biệt và phân cực quan điểm cùng cách giải quyết vấn đề đó đã xuất hiện ở những lần kết tập kinh điển, khi những nhóm tu sĩ Phật giáo khác nhau không thống nhất được những vấn đề về giới luật, phương thức thực hành tôn giáo, và theo tiến trình lịch sử, đây cũng là nguyên nhân quan trọng dẫn đến sự ra đời các Bộ phái Phật giáo khác nhau. Phật giáo Đại thừa hay Phật giáo Phát triển khi giải quyết vấn đề này đã hình thành hai học phái lớn khác nhau; *thứ nhất* Trung quán luận thời kì Long Thọ cho rằng, “do tính Không mà tất cả các pháp được thành tựu và hợp lý”¹, bản chất các sự vật, hiện tượng duyên khởi đều là tính không, tự tính của vạn pháp là *không* (nên còn được gọi là *không tông*); *thứ hai*, Duy thức học cho rằng, vạn pháp đều có tự tính và có tự tính chân thật trong các pháp. Song, quan niệm về tự tính của Duy thức học có sự khác biệt về chất so với quan niệm của Phật giáo Tiểu thừa về vấn đề *tồn tại*. Duy thức

1. Trích theo Hồng Dương (Nguyễn Văn Hai) (2008), “Tìm hiểu trung luận - Nhận thức luận Phật giáo và không tánh Trung quán luận”, Nguyệt san *Phật học*.

học coi các hiện tượng của sự vật là thật có và thừa nhận những biến hiện về hình tướng của nó trước chủ thể nhận thức, nhưng quy kết “pháp tướng, vạn pháp, rõ ràng đều nương nơi tâm và tâm sở như huyễn như hóa để thiết lập và không phải ngoài thức có riêng sự vật nào khác, nên gọi là pháp tướng duy thức”¹. Vậy, tự tính chân thật hay cái thật có của vạn pháp theo Duy thức học là thức, không phải là cái thật có trong *chấp hữu* của Tiểu thừa. Xét về mặt nhận thức, hữu của Tiểu thừa là cái có chưa vươn tới *cái không* trong duyên khởi của Trung quán, cái có của duy thức được rút ra từ cái không duyên khởi, nên phái này còn được gọi là *hữu tông*.

Vào thế kỷ thứ IV SCN ở Ấn Độ, trong nội bộ Phật giáo tồn tại mâu thuẫn giữa Tiểu thừa Phật giáo với đại diện tiêu biểu là phái Nhất thiết hữu bộ và Đại thừa Phật giáo với đại diện tiêu biểu là phái Trung quán.

Tiểu thừa Phật giáo² cho rằng, “ngã không pháp hữu”, tức con người không thật có, nhưng vạn pháp là thực hữu. Vạn pháp và con người đều do năm uẩn và tứ đại mà hình thành, đó là sắc, thọ, tưởng, hành và thức. Sắc uẩn là thuộc về thể vật lý hay tính vật chất trong

1. Thái Hư (2009), *Khái luận về pháp tướng Duy thức học*, Nxb. Văn hóa Sài Gòn, Tp. Hồ Chí Minh, tr.35.

2. Ở đây, khi bàn về Phật giáo Tiểu thừa, chúng tôi chủ trương bàn về tư tưởng của phái Nhất thiết hữu bộ, phái này lấy luận A Tỳ Đạt Ma làm căn cứ và là phái mà Long Thọ trực tiếp phê phán.

tồn tại của đối tượng; thọ uẩn là sự cảm thụ của năm giác quan khi tiếp xúc với sắc, thanh, hương, vị và xúc mà sinh ra, đó có thể là thọ khổ hay thọ lạc. Tưởng uẩn là những suy tưởng, tưởng tượng của con người do thọ uẩn mà ra, hành uẩn là hành vi của con người sau khi thọ tưởng, nên đó có thể là hành vi tạo nghiệp hoặc giải nghiệp; thức uẩn của Tiểu thừa Phật giáo nói ở đây thuộc về ý thức, trong Tiểu thừa Phật giáo chỉ tồn tại có sáu thức, họ không có khái niệm về thức thứ bảy và thức thứ tám. Để chứng minh vạn pháp là thực hữu, Nhất thiết hữu bộ xét trên cả hai phương diện: bản thể luận và nhận thức luận. Ở phương diện bản thể, đi từ góc độ nghiệp, theo quy luật duyên sinh thì những nghiệp trong quá khứ mang lại quả báo ở hiện tại, và những nghiệp ở hiện tại và quá khứ sẽ kết quả ở tương lai, vậy theo họ, hiện tại do nghiệp quá khứ chi phối, và vị lai do nghiệp hiện tại mà thành, nếu biết có quá khứ tức quá khứ tồn tại, nếu biết làm điều thiện ở hiện tại để hướng tới tương lai tốt đẹp, tức tương lai thật có, nên *nghiệp* và *quả* ở ba thời là thật có. Trên phương diện nhận thức luận, họ cho rằng, nhận thức không nhất thiết phải có đối tượng từ trước, ý thức có thể tự phát khởi để nhận thức về quá khứ và vị lai, có nhận thức tức có đối tượng nhận thức, hay như K. Taiken chỉ ra: *người ta có biểu tượng quá khứ, hiện tại, vị lai: đó là sự chứng minh quá khứ và vị lai, nên quá khứ và vị lai là thật có.*

Tư tưởng của Nhất thiết hữu bộ ra đời nhằm phản bác tư tưởng của phái Độc tử bộ và Hóa địa bộ, khi hai phái này cho rằng, *quá khứ và vị lai là không thật, chỉ hiện tại là thật có và ngã là thật có*. Nhất thiết hữu bộ cho rằng, hiện tại, vị lai, quá khứ đều là thật có, đó là tam thể thật hữu, thể tính của các pháp luôn tồn tại, tức *tam thể thật hữu và pháp thể hằng tồn*. Với kiến giải đó, tư tưởng của phái Nhất thiết hữu bộ được mở rộng và ảnh hưởng nhất định đến sự phát triển của Phật giáo Ấn Độ thời bấy giờ, song theo nhận định của K. Taiken thì *thuyết đó vẫn chưa cho biết làm thế nào để giải thích quá khứ, hiện tại, vị lai có động lực trong những vấn đề thực sự*.

Khi Phật giáo Phát triển ra đời, hệ phái có tư tưởng phê phán mạnh nhất đối với phái Nhất thiết hữu bộ là Trung quán luận do Long Thọ xác lập. “Long Thọ đã tiến lên một bước, đặc biệt dùng biện chứng luận “Hữu” để đả phá thế giới quan của Tiểu thừa, rồi đem tất cả quan niệm “Không” của Đại thừa, trên phương diện thần học, để biện chứng thành Trung luận”¹. Long Thọ sử dụng học thuyết *Bát bát* (tám không)² để phê phán nhận thức luận của phái Tiểu thừa, đặc biệt là trong vấn đề phân chia, tách biệt giữa chủ quan và khách quan, chủ thể nhận

1. K. Taiken (2012), *Đại thừa Phật giáo tư tưởng luận*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, tr.96.

2. Bát bát gồm: Bát sinh bất diệt, bất đoạn bất thường, bất nhất bất dị và bất khứ bất lai.

thức và đối tượng nhận thức. Long Thọ cho rằng, “ngoài yếu tố khách quan, không có yếu tố chủ quan; ngoài yếu tố chủ quan không có yếu tố khách quan; ngoài khách quan thì quan hệ không có, mà quan hệ đã không thì nhận thức cũng không thể có được”¹.

Không luận của Long Thọ được xác lập trên tinh thần trung đạo, một lựa chọn đứng giữa “vô” và “hữu”, nghĩa là “các pháp do nhân duyên sinh, tôi nói: đó là không, cũng gọi là giả danh, mà cũng là nghĩa trung đạo”². Quan điểm của Long Thọ không phải *tuyệt đối là không* mà là từ vô đến diệu hữu, nghĩa là “Phật tánh tức thực tại cứu cánh là Không. Không đây là Chân Không, tên khác của Chân Như. Trong đó, không tất cả hình tướng, không tất cả vọng tưởng, nhưng không phải là không hẳn (không ngo). Nó tùy duyên mà khởi ra vô vàn diệu dụng”³. Long Thọ đã tạo tiền đề cho Phật giáo Phát triển trở thành hệ thống gắn với sự phê phán quan điểm “hữu” của phái Nhất thiết hữu bộ, song “đứng về phương diện lý luận mà khảo sát thì trong các kinh điển Đại thừa, ít nhất vẫn còn có một số điểm thiếu sót. Điểm thứ nhất là căn bản tối

1. Trích theo, K. Taiken (2012), *Đại thừa Phật giáo tư tưởng luận*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, tr.97.

2. Trích theo, K. Taiken (2012), *Đại thừa Phật giáo tư tưởng luận*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, tr.99.

3. Hồng Dương (Nguyễn Văn Hai) (2001), *Tìm hiểu Trung luận - Nhận thức luận Phật giáo và không tánh Trung quán luận*, Nguyệt san Phật học, tr.152.

hậu của thuyết “chân không diệu hữu” chưa được giải thích một cách thỏa đáng”¹. Đây cũng là điểm mà Tiểu thừa và Đại thừa đã có những bất đồng về tư tưởng.

Sau khi Long Thọ qua đời khoảng 200 năm, lập trường trung đạo ôn hòa, trong thuyết Trung quán của ông đã không được duy trì mà trở nên cực đoan, những người kế tục Long Thọ đã đẩy học thuyết của ông về *chấp không*, đây là một cực đối lập trong quan hệ *chấp có* của Tiểu thừa. Chấp tất cả là không: không có Phật, không có chúng sinh, không có nghiệp, không có nhân quả, v.v. ngôn ngữ Phật giáo gọi trường hợp này là *ngoan không*.

Trước hiện thực như vậy, Vô Trước và Thế Thân đã kế thừa tư tưởng *không trong lý duyên khởi* của Trung quán, và đồng thời lấy *Tiểu thừa để xây dựng nên học thuyết của Đại thừa*², qua đó đã giải quyết được mâu thuẫn giữa hai phái Tiểu thừa và Đại thừa trong vấn đề tồn tại hay vấn đề tự tính của vạn pháp. Trên lập trường trung đạo, không nghiêng về *có* hoặc *không* như hai phái trên; lấy *alaya thức* làm cơ sở cho mọi sự biến hiện của vạn pháp, Duy thức học đã đi vào giải quyết những vấn đề trọng yếu của bản thể luận, có thể nói trên quan điểm chủ đạo là, *vạn pháp duy thức*, Duy thức học đã có những

1. K. Taiken (2012), *Đại thừa Phật giáo tư tưởng luận*, Nxb. Tôn Giáo, Hà Nội, tr.101.

2. Xem thêm K. Taiken (2012), *Đại thừa Phật giáo tư tưởng luận*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, tr.135 - 136.

đóng góp giá trị đối với sự phát triển của triết học Phật giáo xét trên cả hai phương diện: nhận thức luận và bản thể luận.

Luận giải về vạn pháp có tự tính hay không có tự tính, Duy thức học đã tạo nên sự khác biệt căn bản về chất so với các tông phái Phật giáo đương thời. Không như Tiểu thừa khi thừa nhận *tam thế thật hữu, pháp thể hằng tồn* hay như Trung quán, *do tính Không mà tất cả các pháp được thành tựu và hợp lý*, các sự vật hiện hữu chỉ do tương quan và tương sinh mà có, nên chúng không có tự tính. Duy thức học cho rằng, vạn pháp đều xuất phát từ thức, và trong tương quan với chủ thể, đối tượng được biểu hiện dưới ba lớp nghĩa, hay đó là ba lớp tồn tại của sự vật trong mối quan hệ với chủ thể nhận thức. Ba lớp tồn tại của vạn pháp là: *Biến kế sở chấp*, dạng tồn tại này là không thật, đây là dạng tồn tại của đối tượng không xuất phát từ đối tượng mà từ chấp ngã và pháp của ý thức mà có; *Y tha khởi*, là dạng tồn tại của đối tượng dựa trên nhân duyên mà thành, nhưng nhân duyên chỉ là nhân tố, điều kiện cấu thành nên đối tượng, đó không phải tự tính của đối tượng, nên dạng tồn tại này là không thật, *Viên thành thật* là cái có chân thật, là tự tính của vạn pháp.

Cái “có” trong Duy thức học có sự khác biệt căn bản về chất với quan điểm *vạn pháp thật có* của Tiểu thừa Phật giáo, đó là cái có vượt trên sự đối lập có - không, hay đó không phải là cái có được xây dựng trên chấp ngã và

chấp pháp, mà được tạo dựng trên phá chấp (chấp ngã và chấp pháp). Về những lớp nghĩa của vạn pháp đã được trình bày ở những chương trước, ở đây, từ vấn đề của ý thức trong Duy thức học, chúng tôi chỉ hướng đến một số điểm quan trọng để thấy được giá trị của vấn đề này đối với sự phát triển triết học Phật giáo.

Theo Duy thức học, vạn pháp trên thế gian đều được tạo dựng từ thức. *Thế giới duy tâm vạn pháp duy thức* được Phật Thích Ca nói trong kinh Hoa Nghiêm là tôn chỉ của triết học Duy thức học. Bàn về vấn đề tồn tại, Duy thức học cho rằng, nguyên nhân dẫn đến sự hiện tượng của vạn pháp “là các thức chuyển biến/ Phân biệt sở phân biệt/ Do đây, kia đều không/ Nên tất cả duy thức”¹. Ý thức trong hoạt động nhận thức bao gồm hai phần: năng duyên và sở duyên, năng duyên thuộc về kiến phần, là khả năng nhận thức đối tượng của ý thức, và sở duyên thuộc về tướng phần, là phần bị nhận thức tồn tại với tư cách là đối tượng nhận thức. Tương quan giữa kiến phần hay năng duyên (chủ thể nhận thức) và tướng phần hay sở duyên (đối tượng bị nhận thức) là cơ sở sinh ra vạn pháp. Theo bài tụng, tất cả do thức chuyển biến, tức đều từ *thế* của thức mà sinh ra *tướng* và *dụng*, trong quá trình chuyển biến, ý thức được thể hiện qua ba dạng: biến hiện, biến dị và cải biến.

1. Thế Thân (2013), *Pháp tướng tông - Duy thức tam thập tụng* (Lê Hồng Sơn Việt dịch), Nxb. Hồng Đức, Hà Nội, tr.158.

Ý thức là một trong tám thức tâm vương, khi chuyển được phân thành hai phần: kiến và tướng. Kiến phần là năng duyên, là phần nhận thức của ý thức và tướng phần là sở duyên, phần bị ý thức nhận thức, *hai phần này do sự chuyển của thức mà có biến, nhờ biến mà có hiện*, kiến phần là phần ngã của cái thấy, nghe, v.v... của năm thức trong sự hợp tác với ý thức, tướng phần là hình tướng của tất cả các đối tượng tồn tại với tư cách là đối tượng nhận thức của các thức, tướng phần của ý thức là pháp trần, đây là nghĩa *biến hiện* của ý thức. Phần tự chứng của ý thức tự biến hiện thành hai phần kiến và tướng, tức ý thức tự nhận thức được cái gì thuộc về chủ thể nhận thức và khách thể nhận thức, hai phần kiến và tướng đều từ ý thức mà ra, nhưng chúng không phải ý thức, hay khi kiến phần là năng duyên, tướng phần là sở duyên thì đó là phần *tướng* chứ không phải phần *thể* của thức; xét về dụng thì hai phần này khác nhau, nhưng đều từ một thể mà ra, nên gọi là *biến dị*. Từ sự biến dị của ý thức thành hai phần kiến và tướng, hai phần này tương hợp sinh ra sự *cải biến* khác nhau giữa tướng và kiến không như phần thể của ý thức, từ đó sinh ra ba lớp nghĩa khác nhau về đối tượng, hay đây cũng là con đường tạo ra vạn pháp của ý thức, Huyền Trang cho rằng: *cái được phân biệt như là thật ngã và thật pháp ấy hiển nhiên hoàn toàn không tồn tại.*

Như vậy, do nhân duyên hòa hợp giữa kiến phần (năng phân biệt) và tướng phần (sở phân biệt) mà sinh ra đối tượng nhận thức của ý thức, hay sinh ra ngã và pháp, kiến và tướng đều là phần hiện tướng của ý thức, nên nó không thật, do đó nhân duyên giữa chúng cũng là giả, vậy ngã và pháp là không thật, tất cả đều *vì do sức chuyển biến/ các thức phân biệt sinh*. Vậy, khi thức chuyển biến, ý thức sinh ra thế giới, đối tượng trong tương quan với ý thức tồn tại dưới ba lớp nghĩa: biến kế sở chấp, y tha khởi và viên thành thật. Bàn về vấn đề tự tính, Duy thức học thừa nhận sự tồn tại tự tính của vạn pháp là tính viên thành thật, song đây không phải cái hữu như quan niệm của Nhất thiết hữu bộ, và khi xét cái tính biến kế và y tha là *không* cũng không đồng tư tưởng như phái Trung quán “nên nói tất cả pháp/ chẳng không, chẳng bất không/ vì có, không, và có/ chính khế hợp trung đạo”¹.

Trong luận giải về vấn đề có và không, Duy thức học cho rằng, mọi cảnh phân biệt được sinh ra đều từ thức phân biệt mà có, nếu thức được thanh tịnh thì cảnh phân biệt cũng không, khi thức thanh tịnh luôn nhận thức được mọi sự phân biệt, mọi ngã và pháp đều được phát sinh từ thức. Ý thức có thể tiến đến Diệu quan sát trí, tức ý thức thanh tịnh, song do nghiệp hay sự chi phối của mạt na thức, nên tạo thành nhân và duyên để tự phân biệt

1. Thế Thân (2014), *Luận biện trung biên* (Quảng Minh Việt dịch), Nxb. Hồng Đức, Hà Nội, tr.32.

thành kiến phần và tướng phần, sinh ra các cảnh khác nhau. Trong đó, ý thức dựa vào cảnh để phân biệt, tức chấp ngã và pháp của các hiện tượng thì thấy tính biến kế sở chấp tồn tại, dựa vào nhân duyên để nhận biết và phân biệt đối tượng thì thấy tính y tha khởi của đối tượng là tồn tại thật, và nếu ý thức dựa vào không tính của năng thủ và sở thủ thì có tính viên thành thật. Khi ý thức tự ý thức được kiến và tướng đều không, chủ thể nhận thức hay đối tượng nhận thức đều không, đây chỉ là sự tự phân biệt của ý thức, chứ không phải có đối tượng được phân biệt, thì nhận biết được tự tính tồn tại của các pháp.

Vậy là, *khi nhận hằng biết ba tự tính/ một tính thường chẳng có/ một có mà không chân/ chân thật: có, chẳng có* thì thấy rằng, ngã và pháp là không thật có, đây là lý luận để phê phán quan điểm *tam thế thật hữu, pháp thể hằng tồn* của Tiểu thừa Phật giáo, bên cạnh đó, tư tưởng *chân thật: có, chẳng có* là lý luận để phê phán về học thuyết không của Trung quán. Xét ở góc độ nhận thức luận, có thể thấy rằng, Trung quán mới tiến đến nhận thức phủ nhận sự tồn tại y tha khởi của đối tượng, khi cho rằng, mọi hiện tượng của vạn pháp đều do nhân duyên mà thành, mà nhân duyên là không, nên Trung quán đã quy tồn tại về không. Duy thức học đã tiến thêm một bước về mặt nhận thức luận, tức không dừng ở cái *không* khi phá bỏ tính y tha khởi của đối tượng, mà thấy được cái có và chẳng có, nghĩa là nhận thức được cái có

trong hai cái không của biến kế và y tha để thấy được tính viên thành thật, nên Huyền Trang chỉ ra, *thật tính của các pháp thành tựu viên mãn được hiển thị bởi hai không, đó gọi là viên thành thật*. Như vậy, từ vấn đề ý thức, Duy thức học đã đóng góp vào sự phát triển triết học Phật giáo trên hai điểm lớn:

Thứ nhất, giải quyết vấn đề tồn tại của vạn pháp, Duy thức học đã khắc phục được những mâu thuẫn trong tranh biện về vấn đề tồn tại giữa Tiểu thừa và Trung quán. Duy thức học xuất hiện vào thế kỷ thứ IV SCN, sau khi Long Thọ qua đời, giai đoạn này học thuyết của ông không có người kế tục để phát triển cũng như bảo vệ quan điểm *chân không diệu hữu* của Trung quán, nên học thuyết về tính *không* của Long Thọ bị phê phán mạnh bởi phái Nhất thiết hữu bộ. Trung tâm của cuộc tranh luận này là vấn đề tự tính trong tồn tại của vạn pháp. Những người theo Trung quán, không chấp nhận sự phê phán của Tiểu thừa, đứng ra bảo vệ học thuyết Trung quán, song họ lại không nhận biết được hết yếu tính trong tư tưởng của Long Thọ nên đã đẩy học thuyết của Trung quán đến cực đoan là chấp không. Nếu Long Thọ là chân không diệu hữu, thì những người kế tục lại đưa tất cả về không, lúc này theo Tuệ Sỹ thì *hệ thống Trung quán ở Ấn Độ đã trở thành một thứ bản thể hoàn toàn tiêu cực*. Như chúng ta đã biết, học thuyết chân không diệu hữu của

Long Thọ tuy được bàn trong Trung luận, nhưng ông không đi vào giải thích cái diệu hữu là như thế nào, “chỉ khi Duy thức ra đời, triết thuyết Trung quán mới thực sự thể hiện theo một chiều hướng giải thích”¹, tức trên nền tảng tư tưởng bát bất của Long Thọ, các nhà kinh điển của Duy thức học đã triển khai lý thuyết vì *không nên có của Trung quán, duy thức đã tập trung giải thích có như thế nào?*

Do đó, về mặt tư tưởng, Duy thức học đã bảo vệ được lý thuyết trung đạo của Long Thọ trong Trung quán, đồng thời trên tinh thần đó, với lý thuyết tam tự tính, duy thức đã phát triển lý thuyết trung đạo trên nền tảng vận hành của thức. Bởi theo các nhà duy thức, nếu cứ bám vào luận đề quy tất cả về *không* thì sẽ rơi vào *một dạng của chủ nghĩa cực đoan, rất nguy hiểm khi bị người ta gán vào thuyết đoạn tịệt.*

Duy thức học cho rằng, con người chấp những hiện tượng của thức là thật, bởi ý thức bị *vô minh*, không thấy được đó chỉ là sự tự phân biệt của thức, nên bám vào đó là thật, dẫn đến chấp ngã và pháp, đây là con đường tạo nghiệp của ý thức. Nếu ý thức phá bỏ được cái chấp đó, tức ý thức nhận thức được mọi pháp đều vô ngã và vô thường, mọi pháp đều do nhân duyên mà thành và cũng do nhân duyên mà diệt thì thấy được bản tính y tha khởi

1. Thích Mãn Giác (2007), *Lịch sử triết học Ấn Độ*, Nxb. Văn hóa Sài Gòn, Tp. Hồ Chí Minh, tr.292.

của đối tượng. Nhưng nếu ý thức chỉ dừng ở đây, thì đó chỉ là hình thức chuyển từ chấp có sang chấp không, tức bị bám vào khái niệm vô thường và vô ngã mà dẫn đến *chấp không*.

Do vậy, ý thức phải phá bỏ luôn hai khái niệm vô ngã và vô thường đã sử dụng ở giai đoạn y tha, để thấy rằng, y tha là do duyên mà thành nên y tha thực chất lại không có tự tính để tồn tại, bởi sự hiện tượng của đối tượng không phải do đối tượng mà nhờ nhân duyên kết hợp các yếu tố mới có. Con đường nhận thức chân lý, hay nhận được tự tính của vạn pháp trong Duy thức học, là con đường chuyển từ thức thành trí, theo họ *cần phải có trí vô phân biệt, tức thánh trí* mới nhận biết được tính viên thành thật của vạn pháp. Duy thức học được gọi là hữu tông để phân biệt với không tông của Long Thọ, nhưng đây không phải là quan niệm *hữu* như Nhất thiết hữu bộ. Đồng thời, trong tiến trình nhận thức, Duy thức học sử dụng khái niệm *không* để phá ngã và chấp như Trung quán, song đây là *không* theo nghĩa, biến kế sở chấp là không phải thật tướng của vạn pháp, và y tha khởi cũng không có tự tính riêng biệt, chứ không phải các pháp không có tự tính, hay đó là cái *có* được rút ra từ cái *không*.

Giải quyết vấn đề có và không của vạn pháp như vậy, có thể nói, sau thời đại Long Thọ, Duy thức học đã tạo ra bước phát triển mới trong Phật giáo Phát triển,

“nhờ có Vô Trước và Thế Thân mà nền Phật giáo sau thời kì Long Thọ được hoàn chỉnh một phần lớn”¹, xét ở góc độ bản thể luận và nhận thức luận, khi những tư tưởng về alaya thức được các luận sư duy thức làm sáng tỏ, thì có thể nói, Phật giáo Đại thừa đến đây gần như hoàn bị về mặt tư tưởng.

Thứ hai, từ vấn đề tự tính của vạn pháp, Duy thức học còn đóng góp vào việc giải quyết vấn đề mê - ngộ, Phật - chúng sinh trong triết lý Phật giáo. Trong kinh Nikaya, Phật nói *tất cả chúng sinh đều có Phật tính*, về sau, Phật giáo Đại thừa lấy kinh Bát Nhã làm nòng cốt, với tư tưởng *nhất thiết chúng sinh giai hữu Phật tính*; tuy nhiên khi kinh Pháp Hoa ra đời, quan điểm này gặp phải vấn đề chưa được giải quyết triệt để, đó là, “đã đành tất cả chúng sinh đều có Phật tánh, nghĩa là đều có khả năng thành Phật, nhưng vì lẽ gì mà cứ trôi lăn mãi mãi và bờ giác vẫn mịt mù tăm hơi. Giác tính không khuất phục nổi vô minh sao”². Phật giáo Đại thừa đã nghiêm túc bàn về vấn đề này, nhiều kinh điển Đại thừa ra đời để tìm lời giải đáp như: Kinh Thắng Man, kinh Đại Bát Niết Bàn, v.v... “nhưng tất cả chỉ thành công một phần. Không kinh nào giải quyết vấn đề một cách tròn đầy và toàn diện. Giữa lúc ấy thì Duy thức ra đời”³. Trên tinh thần

1. K. Taiken (2012), *Đại thừa Phật giáo tư tưởng luận*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, tr.159.

2. Mã Minh (1998), *Luận Đại thừa khởi tín*, Nxb. Thuận Hóa, Huế, tr.15.

3. Mã Minh (1998), *Luận Đại thừa khởi tín*, sđd, tr.15.

thế giới duy tâm, vạn pháp duy thức, lấy thức thứ tám (alaya thức) làm trung tâm, Duy thức học đã giải quyết được những vấn đề như mê - ngộ, Phật và chúng sinh, hay vấn đề nghiệp quả trong kinh điển Đại thừa một cách toàn triệt hơn cả. Theo họ, alaya thức gọi là tàng thức, bởi thức này chứa đựng tất cả nghiệp của con người đã tạo, những hành vi cố ý của con người trong quá khứ không bị mất đi mà được lưu dưới dạng chủng tử trong alaya thức, ở đời sống hiện tại, khi có những điều kiện cần thiết những chủng tử này sẽ được biểu hiện thành thức, nên giải quyết vấn đề chủng tử cũng là giải quyết vấn đề nghiệp, hay đó cũng là vấn đề sinh tử.

Từ vấn đề ý thức, ta thấy, duy thức đã chỉ ra vạn pháp là duy thức, ngoài thức không gì là thật có, cảnh giới đầu tiên con người tiếp nhận về thế giới là biến kế sở chấp, cảnh này do duy thức biến hiện, hay “cảnh giới duy thức mà ta nhận biết là cảnh giới ô nhiễm, vì sự nhận biết của chúng ta là sự phân biệt hư vọng, trong đó, các phiền não căn bản và tùy phiền não có ảnh hưởng rất lớn”¹, cảnh này do chấp ngã và pháp của ý thức mà ra, chính ý thức với sự nhận thức sai lầm về tự tính của vạn pháp đã dẫn con người đi vào con đường tạo nghiệp. Vậy, để giải mê khai ngộ, hay để đến với cảnh thanh tịnh, cần nhận thức được tự tính tồn tại của vạn pháp. Ý thức trong nhận thức, cần nhận biết được vạn pháp đều do thức mà ra,

1. Thạc Đức (2003), *Duy thức học thông luận*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, tr.122.

không có chủ thể nhận thức hay đối tượng nhận thức tồn tại độc lập, đó đều là sự chuyển biến của thức, nên ngã và pháp là không thật. Thừa nhận chúng sinh đều có Phật tính, đó là tự tính chân thực, để tự tính này được biểu hiện, cần giải quyết vấn đề chủng tử trong alaya thức, nếu không có chủng tử bất thiện thì không có thức bất thiện, dẫn đến không có hành động bất thiện. Lấy alaya thức làm điểm xuất phát, cũng là điểm cuối cùng, Duy thức học đã làm sáng tỏ vấn đề nghiệp trong quá trình sống của cá nhân và xã hội. Giải quyết nghiệp cũng là giải quyết vấn đề sinh tử, nếu nghiệp không có thì không có chủng tử nghiệp trong alaya thức, matna thức không có cơ sở để chi phối về chấp ngã và pháp đến ý thức trong hoạt động nhận thức.

Đứng trên lập trường trung đạo để luận giải vấn đề vạn pháp có tự tính hay không có tự tính, Duy thức học đã giải quyết được những mâu thuẫn về mặt tư tưởng trong giáo nghĩa của những tông phái có chủ trương chấp hữu, chấp vô của Phật giáo. Duy thức học đã góp phần quan trọng vào sự phát triển của Phật giáo Phát triển, đồng thời cũng góp phần giải quyết những mâu thuẫn nội tại về mặt tư tưởng trong tiến trình phân chia bộ phái của Phật giáo, điều này giúp cho Phật giáo trở thành một khối thống nhất, tuy có sự khác biệt về đường lối tu hành nhưng đồng nhất về mục đích và bản thể.

Bên cạnh đó, sự phát triển của Phật giáo phát triển về sau đã hình thành các hệ phái mới như: Tịnh độ tông,

Mật tông hay Thiền tông, ta dễ dàng nhận thấy sự ảnh hưởng về mặt tư tưởng của Duy thức học đối với các tông phái trên, trong đó đặc biệt là Thiền tông. Một trong những nội dung cơ bản của Thiền tông, đặc biệt là Thiền tông Trung Hoa là việc sử dụng các “công án” nhằm khai ngộ cho con người, và trong các công án đó chủ yếu được thể hiện trên hai hướng là học thuyết về tính không của Trung quán và khái niệm về vạn pháp duy tâm của Duy thức học. Sự ảnh hưởng về mặt nội dung của Duy thức học đối với Thiền tông có thể thấy qua một công án là: hai tu sĩ Phật giáo tranh luận với nhau về một vấn đề, cây phướn động hay gió động - đây là sự tranh biện không có hồi kết khi mỗi người giữ cho mình một quan điểm riêng, người cho rằng phướn động và ngược lại người kia cho rằng gió động, chỉ khi một vị tu sĩ nói phướn không động và gió cũng không động chỉ có tâm của hai tu sĩ Phật giáo là động thì cuộc tranh luận mới kết thúc. Điều này nói lên rằng, vạn pháp đều từ tâm mà ra, nếu tâm không động thì mọi cảnh đều tịnh, bản thể các pháp không có khác biệt, song do tâm chưa định mới nhìn ra vạn sự đều động, đây cũng là tôn chỉ của Duy thức học, *thế giới duy tâm, vạn pháp duy thức*. Trong đường hướng tu hành của Thiền tông cũng thấy rõ được sự ảnh hưởng của triết học duy thức, đường lối tu hành của họ tưởng chừng đơn giản - là phép định tâm cũng như trường phái Yoga ở Ấn Độ cổ đại, song với họ việc

cố định tâm không phải là đích đến, mà sâu xa hơn nữa trong mục đích tu hành là nhận diện được thực tính của sự và vật để tâm con người không bị vướng mắc, và để thoát khỏi sinh tử.

Phật giáo Việt Nam trên con đường hình thành và phát triển, chủ yếu tiếp nhận Phật giáo từ hai nguồn là Phật giáo Ấn Độ (Thiền phái Tì Ni Đa Lưu Chi) và Phật giáo Trung Hoa (Thiền tông - Bắc tông), Duy thức học không được xem là hệ phái tu hành riêng của Phật giáo Việt Nam, song những tư tưởng về tâm, ý và thức đã xuất hiện trong tư tưởng của Phật giáo Việt Nam, đặc biệt là trong tư tưởng của các thiền sư thời kì Lý - Trần. Ngày nay, Duy thức học được giảng dạy ở các trường Phật học ở Việt Nam, song việc nghiên cứu với tư cách là môn triết luận về “thức” hay “tâm” từ góc độ của triết học là chưa được quan tâm đúng mức. Các nhà nghiên cứu Phật giáo cũng như các tu sĩ Phật giáo nghiên cứu về Phật giáo chủ yếu dưới góc độ là một học thuyết về đạo đức, hoặc xem nó là một tôn giáo thuần túy mà chưa có nhiều những kiến giải về vấn đề bản thể luận và nhận thức luận trong triết học Phật giáo nói chung và Phật giáo Phát triển nói riêng. Song cũng cần nói rằng, mục đích tối hậu của Phật giáo không đi vào giải thích thế giới mà hướng đến giác ngộ, tất cả mọi giáo lý đều là ngón tay chỉ mặt trăng.

3.2. Giá trị quan điểm Duy thức học về ý thức với sự phát triển của triết học

Danh từ triết học (Philosophy) theo nghĩa ngày nay không xuất hiện ở phương Đông cổ đại, mà xuất phát từ Hy Lạp cổ đại, người đầu tiên sử dụng danh từ này là Phythagore với nghĩa là yêu mến sự thông thái. Sau này, Trung Hoa tiếp nhận và dùng triết học theo nghĩa ái tri, tức là yêu mến tri thức.

Theo truyền thống, các hệ phái triết học dù muốn hay không, vô thức hay hữu thức đều hướng đến giải quyết vấn đề cơ bản của triết học là mối quan hệ giữa tư duy và tồn tại, xoay quanh vấn đề này, các triết gia phải trả lời được hai câu hỏi lớn: thứ nhất, trong mối quan hệ giữa vật chất và ý thức hay tư duy và tồn tại, cái nào có trước cái nào có sau; thứ hai, con người có nhận thức được thế giới hay không. Trước khi đi vào tìm hiểu những giá trị đối với triết học của Duy thức học về vấn đề ý thức, ta cần thấy có sự khác biệt khá lớn trong cách đặt vấn đề giữa triết học phương Tây và triết học Ấn Độ cổ đại. Triết học phương Tây, xét từ thời đại Plato đến Aristotile vấn đề bản thể luận hay siêu hình học được xem là vấn đề trọng yếu của triết học, vấn đề nhận thức luận được xem là thứ yếu. Nghiên cứu về hệ thống triết học Ấn Độ ta thấy, “mỗi bản tâm cơ bản - đối nghịch hẳn với những mối bản tâm của các triết gia phương Tây - luôn không phải là thông tin mà là sự biến đổi; sự thay đổi tận căn về bản chất con

người, mà cùng với đó là sự hiểu biết của họ về thế giới bên ngoài và cả sự hiện hữu của bản thân”¹.

Triết học Ấn Độ nói chung và triết học Phật giáo nói riêng, xem nhận thức luận là vấn đề quan trọng hơn cả, những nhận định hay những tuyên bố siêu hình mang màu sắc tôn giáo cũng dựa trên nền tảng của sự chứng minh. Theo họ, *bản thể luận của mỗi người tùy thuộc vào nhận thức luận của họ cho phép*, nên trong các tranh luận về tư tưởng, các trường phái triết học Ấn Độ không lấy kinh điển của giáo phái để cho đó là chân lý, cái họ quan tâm là con đường đến chân lý, hay đó là *những tri thức dựa trên sự suy luận hợp lý*. Điều này được thể hiện rõ nét trong triết học Phật giáo; khi còn tại thế, Phật Thích Ca thường tránh những câu hỏi về siêu hình, mà chú trọng vào vấn đề nhận thức, cụ thể là nhận thức đúng về đời sống con người - Tứ diệu đế và Bát chính đạo, bởi mục đích của Phật giáo không phải là tạo ra cấu trúc hoàn chỉnh về bản thể luận, mà trọng yếu là chuyển hóa vô minh, đưa con người đến giác ngộ, theo họ “dù có tri thức cao cũng không làm được gì với bản thể luận, rằng chú tâm vào phạm trù hiện hữu hay không hiện hữu của vật thể là một hành vi sai lầm”². Tiếp cận triết học duy

1. Đặng Hoàng Xa (2014), *Phật giáo và tâm thức*, Nxb. Lao động, Hà Nội, tr.14.

2. *Du già hành tông* (2008) (Thích Nhuận Châu Việt dịch), Nxb. Văn hóa Sài Gòn, Tp. Hồ Chí Minh, tr.27.

thức cần thấy rằng, duy thức không chủ trương có đối tượng tồn tại độc lập và bên ngoài con người, *cảnh* mà họ xét đến là cảnh trong mối tương quan với chủ thể nhận thức, như cách nói của O. Rozenberg thì đó là *tất cả những gì mà chúng ta nhìn thấy và cảm xúc tức tất cả những gì ta thấy được bằng kinh nghiệm đều là ảo ảnh*, và “cơ sở của ảo ảnh là một chuỗi những thời điểm, một chuỗi những yếu tố khoảnh khắc, đem lại cho ta kinh nghiệm một hiện tượng phức tạp của ý thức”¹. Với lập trường, *vạn pháp duy tâm*, nên ngoài *tâm* không có gì là tồn tại, song đây không phải là cái tâm chung cho tất cả mọi người, mọi loài mà mỗi cá nhân đều có một tâm thức riêng biệt, qua đó tạo ra cảnh thức riêng biệt cho từng cá nhân trong hoạt động nhận thức của ý thức cá nhân.

Từ hướng tiếp cận như vậy, khi nghiên cứu về vấn đề ý thức trong Duy thức học, chúng tôi thấy rằng, đối với hệ thống tư tưởng của Duy thức học *tất cả bản thể luận đều là cấu trúc nhận thức luận*, và đã diễn ra sự hòa trộn nhận thức với siêu hình, chúng tôi đi vào khảo cứu những đóng góp của Duy thức học trên hai phương diện là bản thể luận và nhận thức luận.

Thứ nhất, bàn về vấn đề bản thể luận. Xét trong tính toàn thể, ngay trong quan điểm của Phật giáo, ta cũng

1. O.O. Rozenberg (2007), *Phật giáo những vấn đề triết học* (Ngô Văn Doanh và Nguyễn Hùng Hậu biên dịch), Nxb. Văn hóa - Thông tin, Hà Nội, tr.86.

thấy có những quan điểm khác nhau về mặt bản thể, như Tiểu thừa cho rằng, vũ trụ do nghiệp cảm tạo nên, Trung quán quy về tính không, duy thức thì quy tất cả về thức. Song, dù ở quan điểm nào, triết học Phật giáo đều đồng nhất là thừa nhận sự tồn tại của vạn pháp đều không nằm ngoài luật nhân duyên, *cái này có thì cái kia có, cái này diệt thì cái kia diệt*.

Alaya thức là chìa khóa để nhận thức về vấn đề bản thể luận trong triết học duy thức. Theo duy thức, thức này là thường hằng, không bị gián đoạn, “alaya thức là nguồn gốc của vạn vật, là nơi nương tựa của vạn vật, là nguyên lý của cá nhân, đồng thời cũng là nguyên lý của vũ trụ”¹ nên “sự sinh tử trong sáu đường, chúng sinh chết ở thế giới nào rồi sinh vào thế giới nào, thì thân thể hoặc sinh trong loài sinh bằng trứng sinh, hoặc sinh trong loài bằng thai, hoặc sinh trong loài bằng biến hóa. Sự sinh ấy đầu tiên do chủng tử thức vốn đã thành thực này triển chuyển hóa hợp, tuần tự lớn lên”². Alaya thức là bản thể của vũ trụ, tất cả các pháp tồn tại đều có chủng tử nằm trong alaya thức, những chủng tử này tồn tại dưới dạng tiềm năng, hoặc *dưới dạng những khả năng có thể hiện ra trong các thời điểm để tạo ra một tồn thể kinh nghiệm trên cơ sở thức tuyệt đối cá nhân*.

1. K.Taiken (2012), *Đại thừa Phật giáo tư tưởng luận*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, tr.143.

2. *Kinh Giải Thâm Mật* (1994), Nxb. Tp. Hồ Chí Minh, Tp. Hồ Chí Minh, tr.73.

Thế giới được Duy thức học phân thành 100 pháp, trăm pháp được phân thành năm nhóm, được gọi là *bách pháp ngũ vị* bao gồm: tâm vương - đây là tướng của thức; tâm sở hữu pháp - dụng của thức, sắc pháp - ảnh tượng của thức, là những đối tượng tồn tại có thể vật chất; Bất tương ứng hành pháp - là phần sai khác của thức, nó không thuộc về tâm cũng không thuộc về sắc, nó bao chứa cả tâm và sắc; Vô vi pháp - là tính của thức, còn gọi là chân như. Trong năm loại, bốn loại đầu thuộc về pháp hữu vi, tức có sinh có diệt, đây đều thuộc về tướng của thức, loại thứ năm thuộc về pháp vô vi, pháp vô vi không sinh, không diệt, đây là tính của thức. Trong năm nhóm này, mỗi nhóm lại có nhiều loại khác biệt, khi các nhóm duyên hợp với nhau tạo nên thế giới hay vạn pháp của thế gian.

Từ vấn đề ý thức trong Duy thức học, xét ở góc độ bản thể luận, ta thấy, theo quan niệm của duy thức, ý thức là một trong tám thức vương, và ý thức cũng là một hiện tướng của alaya thức. Họ cho rằng, thế giới hiện tượng tồn tại với tư cách là đối tượng nhận thức của ý thức, thực chất không tồn tại khách quan, đó chỉ là sự biến hiện của thức mà ra. Ý thức tự phân thành kiến phần và tướng phần, kiến phần là chỉ cho khả năng nhận thức của ý thức, tướng phần là đối tượng nhận thức của ý thức, hai phần này không độc lập và tách biệt, mà chúng làm nên nhau, có kiến phần thì mới có tướng phần, chúng

là thể thống nhất. Duy thức học cho rằng, vạn vật tồn tại đều từ thức mà ra, ngoài thức không gì là thật, song, quan niệm này của duy thức học không như quan điểm của các thuyết duy tâm hữu thần. Ngược về lịch sử Ấn Độ cổ đại, Phật giáo là một trong những hệ phái không đi theo con đường của kinh Veda, tức không thừa nhận sự tồn tại của thần sáng tạo Brahma (đại ngã) và linh hồn Atman (tiểu ngã) trong mỗi con người.

Nghiệp là phạm trù căn bản trong giáo lý Phật giáo nói chung và Duy thức học nói riêng, bàn về vấn đề bản thể luận, nghiệp được xem là chìa khóa để nhận biết về tư tưởng của Duy thức trong quan niệm *thế giới duy tâm, vạn pháp duy thức*. Trong các thức tâm vương, thức thứ tám hay alaya thức đóng vai trò quan trọng nhất, trong tiến trình tồn tại, thức này luôn thường hằng không bị gián đoạn, alaya thức là cơ sở, nguồn gốc sinh ra bảy thức khác. Alaya thức còn được gọi là tàng thức, nó có khả năng chứa tất cả những chủng tử, mọi hành vi cố ý của con người trong quá khứ và hiện tại đều được lưu trữ trong alaya thức. Những hạt giống được lưu trữ trong alaya thức sẽ hiện khởi thành thức khi có đủ những yếu tố, những điều kiện cần thiết. Những hạt giống đó chính là nghiệp.

Con người tái sinh về đâu, với hình dạng nào không phải do thần linh quyết định, mà nghiệp quyết định, hay *xuất phát từ tập khí, chủng tử và nghiệp lực lâu đời mà ta*

nhận thức và chứng thực thế giới theo cách của ta, hay thế giới đối tượng của mỗi tồn thể là kết quả của karma. Xét ở góc độ cá nhân, có bao nhiêu con người thì có bấy nhiêu thế giới, bởi nghiệp mỗi người là khác nhau, song vẫn có thế giới chung mang tính toàn thể của loài người, thế giới toàn thể đó có nguyên nhân từ, tính chất chung của các thế giới vật thể được giải thích bằng nghiệp chung. Tương ứng với số lượng cá nhân thì có bấy nhiêu loại nghiệp, có thể khác nhau về chất là thiện hay bất thiện, hay cùng chất nhưng khác nhau về cấp độ, nghiệp có thể ngắn về thời gian (nhân quả đồng thời) hay cũng tồn tại lâu dài (nhân quả dị thời). Tất cả quá trình tạo nghiệp ấy đều được đưa vào alaya thức để lưu trữ, khi gặp điều kiện thì biểu hiện; ví dụ như, cùng một bông hoa hồng nhưng mỗi người lại có hình ảnh khác nhau về nó, người thích hoa hồng thì sinh trạng thái tâm lý ái, người không ưa thì ghét, vậy là cùng một khách thể tồn tại, nhưng hình ảnh của nó lại khác nhau trong mỗi người, sự khác biệt này theo Phật giáo có nguyên nhân từ nghiệp.

Alaya thức là cơ sở sinh ra thức thứ bảy, mạtna thức lấy alaya thức làm tự ngã, tức lấy những chủng tử trong quá khứ làm tự tính riêng biệt của mình, nên sự hoạt động của thức này cũng là cơ chế sinh ra tự ngã. Tiếp đến, là sự hoạt động của sáu thức (những thức này cũng do alaya thức sinh ra), trong sáu thức thì ý thức hoạt động rộng và năng động hơn cả, ý thức lấy mạtna thức

làm cơ sở để thẩm định những *thông tin*¹ về đối tượng do năm thức trước mang lại, từ đây ý thức đưa ra những nhận xét, đánh giá về đối tượng. Sự hoạt động, kết hợp của tám thức tâm vương (trong đó alaya thức là chủ) tạo nên vạn pháp trong thế giới, đó là cơ sở để hình thành nên thế giới của mỗi cá nhân.

Tuy nhiên, điều đó không có nghĩa là các thế giới cá nhân tách biệt nhau, mà không có sự can dự của người khác, mà giữa các cá nhân cùng loài có một xã hội chung, là xã hội loài người, xã hội này được tạo nên do quá trình cộng nghiệp giữa những cá nhân. Mọi quan hệ gần gũi hay xa cách, những điểm tương đồng hay khác biệt, phụ thuộc vào quá trình cộng nghiệp ở quá khứ, những người cùng gia đình, cùng dòng họ sẽ cộng nghiệp nhiều hơn những người không có quan hệ gia đình, dòng tộc v.v... Cộng nghiệp sẽ làm cho con người cá thể có nhiều nét giống nhau xét cả trên phương diện tâm lý và thể chất, đó là tâm lý cộng đồng, nhân dạng, ngôn ngữ, thói quen tư duy v.v... “nghiệp chung là cái đối lập của nghiệp cá thể của từng tồn tại biểu hiện qua những xúc cảm riêng của tồn thể đó”².

1. Ý thức không có căn biểu lộ ra ngoài nên không nhận thức trực tiếp về đối tượng, đối tượng nhận biết của ý thức là kiến phần của năm thức trước, hay những ảnh từ về sắc, thanh, hương, vị, xúc là đối tượng của ý thức.

2. O.O. Rozenberg (2007), *Phật giáo những vấn đề triết học* (Ngô Văn Doanh và Nguyễn Hùng Hậu biên dịch), Nxb. Văn hóa - Thông tin, Hà Nội, tr.228.

Từ chủng tử được biểu hiện thành thức, thức này dưới tác động của các yếu tố duyên sinh ra thế giới riêng mỗi người, song thế giới đó không phải là bất động, hay nghiệp không phải là cái tĩnh, cứng nhắc mà luôn có sự biến thiên theo những chiều hướng khác nhau, những hành động tạo nghiệp trong quá khứ của con người đã tạo ra thế giới hiện tại của họ, và ý thức của con người cũng là chủ trong việc xác lập thế giới kế tiếp của mình, điều đó phụ thuộc vào quá trình tạo nghiệp trong đời sống hiện tại của con người. Bởi: “từ chủng tử trong alaya mà mỗi cá thể nhận thức, chứng nghiệm và kinh nghiệm, v.v... theo cách của mình về đời sống và thế giới tương như bên ngoài. Rồi từ năm giác quan, thông qua ý thức, trong tâm của cá thể được tạo nên vô số ấn tượng, thói quen, ước vọng, ý chí, v.v... chúng lại được đưa vào và cất giữ trong alaya thức ở dạng chủng tử”¹. Vậy, cái thế giới mà Phật giáo đề cập không phải cái thế giới tồn tại bên ngoài và độc lập với con người, mà ở đây là cái thế giới do *thức* tạo ra trên nguyên lý hoạt động của nghiệp. Thế giới con người đang sống, với đầy đủ những yếu tố như: môi trường tự nhiên, môi trường xã hội, môi trường gia đình, năng lực bản thân không phải là cái được sáng tạo, hay nó không phải là sản phẩm của Thượng đế mà

1. Nguyễn Tường Bách (2011), *Lưới trời ai dệt*, Nxb. Trẻ, Tp. Hồ Chí Minh, tr.308.

do chính quá trình tạo nghiệp của con người tạo nên, nghĩa là *điều kiện sống của người ta là kết quả của karma - nghĩa là của tất cả những gì mà người đó đã làm trong kiếp trước.*

Nghiệp của Phật giáo không bất biến, nên không hiểu theo nghĩa số phận như quan niệm về số mệnh của Nho giáo, theo họ, con người phải chịu trách nhiệm về những hành vi cố ý mà mình đã tạo ra trước đó, song con người hoàn toàn chủ động một cách có ý thức để tạo ra những điều kiện tốt cho đời sống ở tương lai.

Giải quyết vấn đề *thế giới duy tâm, vạn pháp duy thức* trên nguyên lý hoạt động của nghiệp càng được khẳng định khi bàn về vấn đề duyên khởi của Phật giáo. Theo Phật giáo, tất cả mọi sự và vật đều tồn tại trên nguyên lý, *cái này có thì cái kia có, cái này sinh thì cái kia sinh*, quá trình hình thành con người cũng là quá trình hình thành thế giới con người đang tồn tại, hai thế này tồn tại tương tác với nhau. Thuyết duyên khởi được cụ thể trong thuyết mười hai nhân duyên. Mười hai nhân duyên bao gồm: vô minh duyên hành, hành duyên thức, thức duyên danh sắc, danh sắc duyên lục nhập, lục nhập duyên xúc, xúc duyên thụ, thụ duyên ái, ái duyên thủ, thủ duyên hữu, hữu duyên sinh, sinh duyên lão tử; đây cũng là tiến trình hình thành, tái sinh và luân hồi của con người.

Trong chuỗi liên kết đó, vô minh đứng đầu, đây là điểm mấu chốt để giải quyết vấn đề về nghiệp, giải quyết

nghiệp là giải quyết vấn đề vô minh và ngược lại. Vì sao con người tạo nghiệp, truy đến cùng là từ vô minh, ý thức bị vô minh tức là không nhận thức được cái tự tính của vạn pháp, dẫn đến hiểu biết sai lầm lấy giả làm thật, lấy cái tạm thời làm trường tồn, hay ở đó ý thức hoạt động có sự chấp ngã và pháp. Trong mười hai nhân duyên, ta thấy, ái và thủ là nguyên nhân trực tiếp sinh ra nghiệp, khi có ái và thủ (tức con người sinh ra ngã) sẽ sinh ra hữu, tức xuất hiện thế giới cùng với con người, thế giới hiện tượng bởi thức không trường tồn, nó có là do thủ, thủ có nên thế giới có, thủ diệt thì thế giới cũng diệt.

Khi cho rằng, thế giới do thức biến hiện mà ra, ngoài thức không có gì tồn tại thực. Quá trình chuyển biến của thức cũng là quá trình thế giới được xây dựng, theo Duy thức học, thế giới có hai dạng tồn tại: thế giới hiện tượng và thế giới chân thật. Trong đó, thế giới hiện tượng với những biểu hiện khác biệt là do quá trình chấp ngã và pháp của ý thức mà sinh ra, khi hết chấp ngã và pháp thì thế giới này cũng không còn tồn tại, nên đây là thế giới biểu hiện của thức.

Duy thức học không phủ nhận sự tồn tại của thế giới chân thật, theo họ, đó là tự tính của vạn pháp, song để nhận biết được sự hiện tồn của thế giới đó, ý thức con người phải đạt đến diệu quan sát trí, tức đạt đến trí vô phân biệt. Như vậy, trong quan điểm này của Duy thức học, ta thấy trong vấn đề bản thể có nét gần với vấn đề

bản thể luận trong triết học của I.Kant, khi thừa nhận sự tồn tại của hai thế giới: thế giới hiện tượng và thế giới vật tự nó, song, sự khác biệt là, với Kant, hai thế giới vật tự nó và thế giới hiện tượng là tách biệt, và con người trong đời sống thường nghiệm không thể vươn tới thế giới vật tự nó, tuy biết có sự tồn tại của vật tự nó nhưng không thể nhận thức, cũng như không thể sống trải được với nó. Duy thức học cũng thừa nhận về thế giới chân thật (tính cảnh) và thế giới hiện tượng (đối chất cảnh và độc ảnh cảnh), song đó không phải là hai thế giới tách biệt, mà thực chất chỉ là một - tất cả đều do sự biến hiện của thức, nếu ý thức nhận thức được biến kế sở chấp và y tha khởi tính là sai lầm, không phải tự tính của vạn pháp, thì cái chân thật được biểu hiện. Duy thức học cho rằng, ý thức con người đạt tới Diệu quan sát trí thì nhận thức được tự tính của vạn pháp, tuy rằng, tự tính đó xét đến cùng cũng là sự chuyển biến của thức, tức ý thức trong y tha khởi vượt bỏ đi phần của biến kế sở chấp để hướng đến tính viên thành thật. Vì thế, không chỉ thừa nhận sự tồn tại của thế giới tự tính, Phật giáo cũng như Duy thức học cho rằng, con người có thể nhận thức và sống trải được với thế giới đó.

Bên cạnh đó, trong quan niệm về thế giới hiện tượng, ta thấy Duy thức cũng có nét gần với chủ nghĩa kinh nghiệm của Berkeley, ông cho rằng: “Sự tồn tại của

vật được trực quan ở bên ngoài sự trực quan là một giả thuyết nhằm nhí. Với bước ngoặt như vậy trong nghiên cứu, thực sự cần thừa nhận: các khách thể của trực quan không tồn tại bên ngoài trực quan, tức bên ngoài tinh thần con người”¹. Theo Berkeley, cái thế giới mà con người đang sống trải cũng là cái mà trực quan cảm tính của con người kinh nghiệm được, vượt khỏi nó mọi ý nghĩa về tồn tại đều không có giá trị. Song, khi bàn về nguồn gốc của cảm giác, nếu Duy thức học quy về sự biến hiện của thức, thì Berkeley lại cho rằng, cảm giác phát sinh từ một bộ phận thiêng liêng - là Thượng đế, tri thức và kinh nghiệm của con người không thể nào đạt đến sự cảm nghiệm về Thượng đế. Thế giới kinh nghiệm của Duy thức không có nguồn gốc thần bí, mà theo họ, khi ý thức kết hợp với các thức ở năm giác quan, ý thức lấy sản phẩm nhận thức của các thức giác quan đó làm đối tượng nhận thức thì ý thức có được hình ảnh, hay có được kinh nghiệm về thế giới.

Vấn đề bản thể trong Duy thức học cũng có những nét tương đồng với quan niệm của Hegel về thế giới, song, nếu ở Hegel con người hay thế giới hiện tượng là sự thể hiện của ý niệm tuyệt đối, và có một tinh thần thế giới chung, bên ngoài con người, tinh thần thế giới ấy là

1. Đỗ Minh Hợp (2014), *Lịch sử triết học phương Tây*, tập 2, Nxb. Chính trị Quốc gia, Hà Nội, tr.155.

bản thể của vũ trụ. Duy thức học lấy alaya thức để triển khai lý thuyết của mình, theo họ đây là thức căn bản, thức này là cơ sở sinh ra tất cả các pháp, song không có cái alaya thức chung cho tất cả, mà mỗi cá nhân có một alaya thức, mặc dù khi đạt đến giác ngộ, tất cả các alaya thức đều đồng nhất về thể tính.

Phật Thích Ca thường tránh né những câu hỏi về siêu hình học, và những hệ phái sau này của Phật giáo cũng thường đi theo khuynh hướng như vậy. Song, với cách đặt vấn đề và giải quyết vấn đề của Duy thức học, thì vấn đề bản thể luận cũng là vấn đề nhận thức luận, hay như cách nói của O.Rozenberg, thức là một thuật ngữ mang hai ý nghĩa. Vì thế, những kiến giải của Duy thức học về vấn đề tồn tại đã có những đóng góp nhất định đối với sự phát triển của tư duy triết học Ấn Độ nói riêng và tư duy triết học nhân loại nói chung.

Thứ hai, về vấn đề *nhận thức luận*. Duy thức học không thừa nhận sự tồn tại độc lập, tách biệt giữa chủ thể nhận thức và khách thể nhận thức, đó là thống nhất, vì có chủ thể nên mới có khách thể và ngược lại, cả hai xét đến cùng chỉ là hai phương diện tồn tại của ý thức. Duy thức học chia hoạt động nhận thức thành hai hình thái cơ bản: nhận thức hiện lượng và nhận thức tỷ lượng.

Hiện lượng là hình thái nhận thức ở sát na đầu tiên khi ý thức tiếp nhận đối tượng, ở hình thái này ý thức có thể nhận biết được tự tính của đối tượng, tức thể giới tính

cảnh. Song, chỉ khi ý thức đạt tới điệu quan sát trí, tức trí vô phân biệt không còn chấp ngã và pháp thì dạng nhận thức này mới được duy trì, còn không, dưới sự chi phối của nghiệp và mạtna thức, ý thức sẽ chuyển sang hình thái nhận thức tỷ lượng. Đặc trưng của nhận thức hiện lượng là trực tiếp, không dựa trên kinh nghiệm và không có suy luận hay phán đoán về đối tượng, do đó, có thể nói, đây là dạng nhận thức trực giác siêu nghiệm.

So sánh với triết học phương Tây, ta thấy quan niệm này của Duy thức học có những nét tương đồng nhất định với lý thuyết trực giác của Bergson. Trong quan niệm về vũ trụ, Bergson cho rằng, căn nguyên của vũ trụ là đà sống, theo ông *hai hiện hữu vật chất và ý thức, đều do một nguồn gốc chung mà xuất phát, đó là đà sống (élan vital), bản thân nó có sức mạnh tiến - hóa ban đầu mang sẵn bản năng và trí tuệ, nhưng lẫn lộn nhau, cái này bao hàm cái kia. Sự tiến hóa từ những sinh vật sơ khởi đến con người, ông gọi là dòng sinh mạng, hay “cuộc tiến hóa của sự sống từ nguyên - thủy của nó cho đến con người, gọi ra trước mắt chúng ta hình - ảnh một trào - lưu ý - thức - dần thân vào vật - chất như là để khai thông cho mình một lối đi tiềm mặc”*¹, nên tất cả các hiện tượng của vũ trụ đều từ dòng sinh mạng ấy mà ra. Song, lý trí của con người không thể

1. H. Bergson (1962), *Năng lực tinh thần* (Cao Văn Luận Việt dịch), Nxb. Đại học Huế, tr.19.

nhận thức được dòng sinh mạng này, hay không thể nhận biết được về cái bản thể của vũ trụ, lý trí chỉ là công cụ để nhận biết về thế giới hiện tượng. Để nhận biết được dòng sinh mạng của vũ trụ, Bergson cho rằng, phải nhờ vào trực giác trí tuệ hay trực giác lý tính.

Về điểm này, trực giác của Duy thức và Bergson có nét tương đồng, trực giác là con đường hướng đến nhận thức về bản thể của vũ trụ, song, với Phật giáo, dạng nhận thức này chỉ tồn tại trong sát na sinh diệt, tức thời, muốn duy trì được trạng thái nhận thức đó, con người phải tu tập thiền định, để chuyển đổi từ trí phân biệt sang trí vô phân biệt. Do vậy, tuy đều là hình thức nhận thức trực giác, song trực giác Phật giáo mang tính thần bí, con người với trí tuệ phân biệt rất khó khảo nghiệm, với Bergson, đó là dạng trực giác suy lý, và con người có thể khảo nghiệm về nó, ông cho rằng *thành tựu lớn nhất của khoa học là sự thấu hiểu trực giác về sự liên tục và tính di động của thực tế.*

Quan niệm của Duy thức học về hình thái nhận thức hiện lượng hay trực giác siêu nghiệm của ý thức cũng có nét tương đồng nhất định với học thuyết về ý thức của Husserl trên các phương diện như: cả Duy thức học và Hiện tượng học đều thừa nhận, hay đề cao sự thống nhất giữa chủ thể nhận thức và khách thể nhận thức, nếu Duy thức học cho rằng, chủ thể và khách thể thực chất chỉ là sự biến hiện của thức thành hai phần kiến và tướng, thì

Husserl cho rằng, *đối tượng và ý thức phải thống nhất ngay từ đầu, phải được mô tả như những cái thống nhất như vậy* hay “*chủ thể và khách thể bị vượt bỏ, là toàn thể không phân chia được ra thành chủ thể và khách thể*”¹. Với dạng nhận thức này, cả Duy thức học và Hiện tượng học, đều cho rằng, đó là dạng nhận thức phi kiến tạo, với Duy thức, hiện lượng là dạng nhận thức mà mọi sự phân biệt, suy luận đều vắng mặt, Husserl gọi ý thức siêu nghiệm thuần túy là dạng nhận thức mà *chủ thể nhận được khả năng có một cái nhìn không có thiên kiến về thế giới và về bản thân mình*, theo ngôn ngữ Phật giáo, là ở đó ý thức không có sự phân biệt về cái ta và cái không ta.

Tiếp đến, cả Duy thức học và Hiện tượng học đều cho rằng, hiện lượng hay ý thức siêu nghiệm thuần túy thực chất là hoạt động của ý thức về cái tự ngã, đó là hình thức mà ý thức tự ý thức về bản thân nó. Trong Duy thức học đó là ý thức vượt bỏ mình khỏi biến kế sở chấp và y tha khởi để trở về tính viên thành thật, tức quá trình chuyển thức của ý thức, cũng là ý thức tự nhận thức về bản thân nó để gạt bỏ đi những chấp ngã và pháp, đạt đến dạng nhận thức vô phân biệt, ở Husserl là *phép quy giản siêu nghiệm*, đó là quá trình có nội dung là “*hiện tượng học chỉ quay về với các nguồn gốc ban đầu của sự “hiện hữu” của vật trong ý thức, “tẩy rửa” ý thức khỏi mọi lý*

1. Đỗ Minh Hợp (2014), *Lịch sử triết học phương Tây*, tập 3, Nxb. Chính trị Quốc gia, Hà Nội, tr.418.

luận đi từ thế giới đến ý thức, chứ không phải ngược lại, - từ ý thức đến thế giới”¹.

Bên cạnh sự tương thông ở một số mặt, quan điểm của Duy thức và Hiện tượng học của Husserl cũng có những khác biệt nhất định: thứ nhất, ở Husserl, ông yêu cầu một sự cắt đứt mối liên hệ giữa tư duy với hiện thực, tuy sau đó có yêu cầu cần có những điểm nối giữa ý thức và thực tại, lấy ý thức làm điểm xuất phát cho sự liên kết đó, thì trong Duy thức học, hiện thực tồn tại với tư cách là đối tượng nhận thức của ý thức thực chất cũng chỉ là sản phẩm từ thức mà ra, tức hiện thực không ngoài thức. Thứ hai, mục đích của phép quy giản siêu nghiệm trong triết học của Husserl là đạt tới cái nguồn gốc ban đầu của ý thức hiện thực, mà ông gọi là ý thức thuần túy, ở đó cái bản chất hiện thực trực tiếp của ý thức được hiển bày, đó là con đường hướng đến cái ngã thuần túy, và cho rằng, “ý thức thuần túy tự nó không bao giờ tồn tại cả, nó chỉ tương liên với ý thức của nhà hiện tượng học đang phân tích ý thức”². Duy thức học cho rằng, quá trình ý thức vượt bỏ đi cái tự ngã cũng là quá trình tự chuyển biến, ý thức ở viên thành thật không phải không tồn tại, mà ngược lại, đó là cái ý thức tồn tại có tự tính và chỉ cái ý thức ấy, hoạt động trực giác siêu nghiệm mới có thể kéo dài về mặt thời gian chứ không dừng ở sát na sinh diệt.

1. Đỗ Minh Hợp (2014), *Lịch sử triết học phương Tây*, tập 3, sđd, tr.436.

2. Đỗ Minh Hợp (2014), *Lịch sử triết học phương Tây*, tập 3, Nxb. Chính trị Quốc gia, Hà Nội, tr.439.

Như vậy, quan niệm của Duy thức học về hình thái nhận thức hiện lượng có nét tương đồng, đồng thời cũng có những khác biệt nhất định đối với quan niệm về trực giác của Bergson và quan niệm về ý thức siêu nghiệm hay cái tự ngã của Husserl, song cả ba khuynh hướng nghiên cứu này, đều nghiên cứu về ý thức dưới góc độ bản thể chứ không phải mang nội dung của nhận thức luận, bởi đằng sau cái thức hay ý thức không còn cái tồn tại, tức khi phân tích nó không bị quy về bất cứ sự tồn tại nào.

Trong hình thái nhận thức tỷ lượng, theo Phật giáo, đây là hình thức nhận thức chủ yếu của con người trong hoạt động nhận thức thường nhật, trong tám thức tâm vương chỉ riêng ý thức mới có hình thái nhận thức này. Nếu đặc trưng quan trọng của hình thái nhận thức hiện lượng là phi kiến tạo, phi phân biệt, không thể thông tin bằng ngôn ngữ nên không thể truyền đạt từ người này sang người khác, hay đó là cái *tự ngộ*; thì đặc trưng quan trọng của nhận thức tỷ lượng là kiến tạo và phân biệt, có thể diễn đạt bằng ngôn ngữ và khái niệm nên có thể truyền đạt tri thức từ người này sang người khác, hay tỷ lượng là quá trình gồm cả: *tự ngộ* và *ngộ tha*.

Duy thức học cho rằng, hiện lượng và tỷ lượng là hai hình thức nhận thức tách biệt, bởi đối tượng nhận thức khác nhau và con đường nhận thức cũng khác. Nếu trong hiện lượng đó nhận thức về thế giới tính cảnh và

phương thức nhận thức là trực giác siêu nghiệm thì trong tỷ lượng là nhận thức về thế giới đời chất cảnh và độc ảnh cảnh, con đường nhận thức là thường nghiệm và suy lý, nên giữa hai hình thức, không có mối liên hệ, đã là hiện lượng thì không phải tỷ lượng và ngược lại. Song, trên thực tế, *hai cách lượng biết này không làm sao có thể phân biệt được* bằng trí tuệ thông thường, “nếu muốn phân chia hiện lượng và tỷ lượng thì phải siêu việt mọi kinh nghiệm thế tục, và giả thiết sự dị biệt của chúng là một sự dị biệt ngoài thế gian”¹.

Xét từ góc độ nhận thức luận của triết học duy vật biện chứng, ta thấy, trong hình thái nhận thức tỷ lượng bao gồm cả hai giai đoạn: nhận thức là cảm tính và lý tính. Ở giai đoạn nhận thức cảm tính, con người nhận thức trực tiếp về khách thể, và sản phẩm của giai đoạn này là những cảm giác, tri giác và biểu tượng về khách thể, tương ứng với điều đó, trong Duy thức học là quá trình ý thức kết hợp năm thức trước (ngũ câu ý thức). Duy thức học có nét gần với duy vật biện chứng, khi cho rằng, *nhờ nội dung cảm tính của ý thức, thế giới mới xuất hiện trước chủ thể như là một cái gì tồn tại*, song ở triết học duy vật biện chứng, *đó là cái không phải trong ý thức mà ở bên ngoài ý thức - coi như là “trường” khách*

1. Hồng Dương (Nguyễn Văn Hai) (2001), “Tìm hiểu Trung luận - Nhận thức luận Phật giáo và không tánh Trung quán luận”, Nguyệt san *Phật học*, tr.61.

quan và là đối tượng hoạt động, thì ở Duy thức học, cái đó không nằm ngoài ý thức mà thuộc về ý thức, chủ thể nhận thức và khách thể nhận thức đều là sự tự thể hiện mình của ý thức, nên không có cái khách quan tồn tại.

Ý thức không có căn biểu lộ bên ngoài nên không thể nhận biết trực tiếp về đối tượng, khi kết hợp với năm thức, ý thức lấy kiến phần của năm thức làm tướng phần nhận thức. Khi có được hình ảnh về đối tượng, ý thức bước sang giai đoạn nhận thức lý tính, tức lúc này, ý thức hoạt động và đưa ra những nhận định, phán đoán hay tính chất về đối tượng, đặc điểm của giai đoạn này là ý thức dựa trên những dấu hiệu để đưa ra những tính chất bản chất về đối tượng, những tính chất ấy ẩn đằng sau vẻ bề ngoài của đối tượng. Trong sáu thức ngoài, riêng ý thức mới có thể nhận biết được đối tượng trong tính tổng thể, năm thức giác quan chỉ là nhận biết một khía cạnh nhất định về đối tượng. Theo họ, nhận thức tỷ lượng thực chất là một quá trình suy luận¹, suy luận là hình thức dựa vào các dấu hiệu để đưa ra những phán đoán, nhận định về đối tượng.

Duy thức học chia suy luận trong nhận thức tỷ lượng thành năm loại cơ bản: *Tướng tỷ lượng, thể tỷ lượng, nghiệp tỷ lượng, pháp tỷ lượng, nhân quả tỷ lượng* (đã trình bày cụ thể trong phần nhận thức tỷ lượng). Trong

1. Xem thêm: Lê Mạnh Thát (2005), *Triết học Thế Thân*, Nxb. Tp. Hồ Chí Minh, Tp. Hồ Chí Minh, tr.254 – 257.

năm loại này, tuy không nói rõ là quy nạp hay diễn dịch, nhưng ta thấy được nó đã bao chứa nội dung của cả hai hình thức suy luận trên. Tuy nhận thức hiện lượng là dạng nhận thức chân thực, tức là dạng nhận thức nhận biết được tự tính tồn tại của vạn pháp, song đây là dạng nhận thức *sinh khởi do đối tượng mà nó được đặt tên bởi đối tượng đó, chứ không phải do vật gì khác*”, tức nó vượt khỏi kinh nghiệm nhận thức của ý thức cá nhân, nên theo họ đây là dạng nhận thức của bậc thánh trí. Con người trong hoạt động nhận thức, với ý thức thông thường, hay ý thức có sự phân biệt không thể vươn tới hình thái nhận thức này. Song, nhận thức thực chất là quá trình ý thức tự ý thức về chính bản thân nó, nên trong nhận thức tỷ lượng, nếu ý thức có được những công cụ và phương pháp nhận thức đúng, thì ý thức cũng từng bước vượt bỏ được sự phân biệt của bản thân để hướng đến ý thức vô phân biệt. Vì thế, tuy đề cao nhận thức hiện lượng, xem đó là hình thái nhận thức đúng đắn, song trong hoạt động nhận thức thường nghiệm, Duy thức học cũng đề cao vai trò của nhận thức tỷ lượng.

Vì vậy, từ góc độ nhận thức luận, quan điểm của Duy thức học về ý thức có những giá trị sau: Về nhận thức hiện lượng, *thứ nhất*, hiện lượng là dạng nhận thức trực giác về đối tượng, với những đặc trưng là trực tiếp, không phụ thuộc vào kinh nghiệm, không phân biệt và

không diễn tả bằng ngôn ngữ. Đây cũng là lý do, các nhà Duy thức học không có bàn luận về những đặc tính của thế giới tính cảnh, bởi nó không được diễn đạt bằng ngôn ngữ và khái niệm. *Thứ hai*, nhận thức hiện lượng có những nét tương đồng với nhận thức trực giác siêu nghiệm của Husserl, trực giác lý tính của Bergson. *Thứ ba*, hiện lượng hay trực giác là hình thức nhận thức của ý thức, góp phần vào nhận biết tự tính của đối tượng, song không phải trực giác hay hiện lượng nào cũng đúng, mà có chân hiện lượng và tợ hiện lượng.

Về nhận thức tỷ lượng, *thứ nhất*, tỷ lượng là dạng nhận thức gián tiếp về đối tượng của ý thức, với đặc trưng là suy luận và phán đoán, đây là dạng nhận thức mà ý thức phải dựa vào ngôn ngữ, khái niệm và kinh nghiệm để nhận thức về đối tượng. *Thứ hai*, đề cao nhận thức tỷ lượng, xem đó là phương thức để con người đi đến nhận biết về bản tính của đối tượng. *Thứ ba*, nhận thức là quá trình từ thấp đến cao theo những quy tắc nhất định, đó là quá trình chuyển biến hay cũng là các cấp độ nhận thức của ý thức từ biến kế sở chấp, y tha khởi tính đến viên thành thật tính. Bên cạnh đó, giá trị của nhận thức luận còn thể hiện trên các quan điểm như, con người có thể nhận biết được thế giới, hay tự tính của vạn pháp; theo Phật giáo, trong nhận thức con người cũng phải phá bỏ đi những ngẫu tượng, cản trở hoạt động nhận thức của ý

thức, “Này các tu sĩ! Đừng bao giờ chấp nhận lời của ta chỉ vì do lòng tôn kính! Hãy để cho các bậc có học phân tích lời dạy của ta như thể vàng được công nhận sau khi đốt, cắt và chà xát”¹.

Vì vậy, ở góc độ triết học, trên các phương diện bản thể luận và nhận thức luận, vấn đề ý thức trong Duy thức học đã có những giá trị nhất định góp phần vào sự phát triển của triết học nói chung. Điều này không chỉ tạo nên sự đa dạng trong quan niệm về bản thể, cũng như về mặt nhận thức luận của triết học phương Đông và triết học nhân loại nói chung, bên cạnh đó, triết học Duy thức ở một chừng mực nhất định đã cho thấy khuynh hướng riêng của triết học phương Đông nói chung và triết học Ấn Độ nói riêng trong giải quyết vấn đề cơ bản của triết học so với cách luận giải về vấn đề này của triết học phương Tây.

3.3. Giá trị quan điểm Duy thức học về ý thức với sự phát triển của tâm lý học

Trong các ngành khoa học, tâm lý học ra đời khá muộn, trước giữa thế kỷ XIX, tâm lý học chỉ được xem là một bộ môn của triết học, điều đó cho thấy, tâm lý học và triết học có mối liên hệ tương hỗ. Nghiên cứu về đời sống tâm lý con người, tâm lý học hiện đại đã có những

1. Trích theo Hồng Dương (Nguyễn Văn Hai) (2001), “Tìm hiểu Trung luận - Nhận thức luận Phật giáo và không tánh Trung quán luận”, Nguyệt san *Phật học*, tr.61.

đóng góp quan trọng vào việc lý giải hoạt động tâm thần con người, với những thành tựu hiện nay, tâm lý học hiện đại không ngừng vén mở những bí mật trong hoạt động tâm lý con người. Tuy nhiên, trong thời đại ngày nay với nhiều vấn đề được đặt ra trong hoạt động của đời sống tâm thần, nhiều hiện tượng tâm lý mà khoa học tâm lý chưa thể chứng minh hay vẫn đang có nhiều tranh cãi trong giới khoa học tâm lý học, đặc biệt là cơ chế hoạt động của ý thức trong các vấn đề như: lâm sàng, giấc mơ hay mối quan hệ giữa ý thức và vô thức.

Đánh giá về giá trị của vấn đề ý thức trong Duy thức học đối với tâm lý học, từ vấn đề được bàn luận trong công trình nghiên cứu, chúng tôi hướng đến hai nội dung cơ bản: *thứ nhất*, giá trị đối với tâm lý học chiều sâu hay Phân tâm học, bởi phần đa các nhà tâm lý học trước Freud đều đồng nhất đời sống tâm lý con người với ý thức, đến Freud thì mới chỉ ra, bên cạnh ý thức thì đời sống tâm thần con người còn một phần quan trọng và nó chi phối đến ý thức là vô thức; *thứ hai*, chúng tôi hướng đến chỉ ra những giá trị nhất định trong quan điểm về ý thức của Duy thức học đối với sự phát triển của tâm lý học giáo dục.

Thức là phạm trù trung tâm của Duy thức học, mọi luận bàn hay kiến giải đều xoay quanh phạm trù này. Thức là một trong năm nhân tố của ngũ uẩn và là yếu tố thứ ba trong mười hai nhân duyên. Thức được sinh ra khi

căn tiếp xúc với trần, nên thức là hoạt động tâm lý của căn. Mỗi căn (nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý) khi tiếp xúc với đối tượng tương ứng (sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp) sẽ sinh ra sáu loại thức hay sáu loại hiểu biết tương ứng là nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức và ý thức. Trong sáu thức, năm thức trước có căn biểu lộ ra ngoài nên tiếp nhận trực tiếp đối tượng bên ngoài, riêng ý thức lấy thức thứ bảy làm căn nên nhận biết gián tiếp về đối tượng.

Theo giải thích của duy thức, thức chỉ xuất phát từ căn, nên căn bao gồm hai phần sinh lý và tâm lý, sinh lý nói đến cấu trúc thần kinh giúp căn tồn tại, tâm lý là nói đến khả năng nhận biết của nó. Quan niệm này của Duy thức học có sự khác biệt đối với quan niệm về cấu trúc đời sống tâm lý con người trong quan niệm Phân tâm học, Freud cho rằng, đời sống tinh thần con người được chia thành hai phần: ý thức và vô thức, *vô thức là tình trạng một con người không hề biết những sự kiện sinh lý và tâm lý của mình*, hai yếu tố này duy trì hoạt động tâm lý của con người, trong đó vô thức là phần nằm ngoài ý thức, ở đó vô thức chiếm phần lớn, ý thức chỉ là phần nhỏ nhô lên, và *những sự kiện vô thức có thể trở thành ý thức khi cần*. Con người biết rất ít về vô thức, nên nó là tiềm ẩn trong đời sống tâm lý người, xét ở góc độ cá nhân như Freud hay vô thức tập thể, một dạng vô thức không do một cá nhân tạo ra mà là kết tinh của truyền

thống tâm lý, tâm linh và văn hóa của nhiều thế hệ loài người, trong quan niệm của C.Jung thì *cái đó ở ngoài tâm ý thức của ta, cái đó vẫn hiện hữu chứ không phải biến mất.*

Nếu Phân tâm học khi bàn về vô thức đều ám chỉ đó là cái ký ức mà ta đã từng biết, nhưng hiện tại thì quên, vấn đề này, Duy thức học gọi là những tâm sở *niệm* - đó là tâm sở được hình thành trong hoạt động của ý thức, có khả năng giúp ý thức lưu trữ toàn bộ thông tin về ký ức. Sáu thức trước trong tám thức tâm vương của Duy thức học được Phân tâm học gộp chung vào ý thức, và vô thức bao gồm *mạtna* thức và *alaya* thức. Theo những nhà tâm lý học phương Tây, trong sáu thức như quan niệm của Duy thức học thì chỉ ý thức là hoạt động tâm lý, năm giác quan còn lại hoạt động với tư cách là cái sinh lý. Theo họ, mắt, tai, mũi, lưỡi, thân đều là các bộ phận của sinh lý của cơ thể người, khi mắt hoạt động đó chỉ như chiếc máy chụp ảnh, hay tai chỉ đơn thuần như máy thu thanh. Với quan niệm này, Phân tâm học cũng như tâm lý học phương Tây chưa lý giải được cơ chế tâm lý hình thành cảm giác nơi con người. Vì, khi một hiện tượng vật lý bên ngoài (đây là thể vật chất) tác động lên giác quan con người (giác quan là vật chất) lại sinh ra cảm giác cho con người (tâm lý), vậy là từ cái sinh lý tác động đến cái sinh lý sinh ra cái tâm lý, cơ chế này là điều mà tâm lý học chưa lý giải được.

Về vấn đề này, theo ý kiến cá nhân, chúng tôi cho rằng, quan niệm về sáu thức của Duy thức học có thể là những gợi ý nhất định đối với Phân tâm học trong việc lý giải về cơ chế vận hành của tâm lý con người. Theo Duy thức học, ý thức không có căn biểu lộ ra ngoài, nên để nhận biết về đối tượng, ý thức cần kết hợp với năm thức trước, song đối tượng nhận thức của ý thức và năm thức trước là khác biệt, năm thức chỉ nhận thức được năm khía cạnh tồn tại khác nhau về đối tượng, với ý thức, đối tượng nhận thức là pháp trần. Ý thức lấy kiến phần (sản phẩm nhận thức) của năm thức làm tương phần (đối tượng nhận thức) của mình, và nhờ đó có được hình ảnh tổng hợp về đối tượng. Như khi chủ thể tiếp xúc với cái bàn, nhãn thức sẽ mang lại thông tin về hình sắc cho ý thức, tức ý thức biết được cái bàn đó có hình dạng và màu sắc thế nào, thân thức cho ý thức thông tin về chất liệu, tính vật lý của cái bàn, khi kết hợp như vậy chỉ ý thức mới đưa ra được thông tin về cái bàn mang tính tổng hợp hay toàn vẹn.

Bàn về mối quan hệ giữa vô thức và ý thức, cả Duy thức học và Phân tâm học đều cho rằng, ý thức chịu sự tác động của vô thức, khi bàn về cái tự ngã, *một nhân cách đặc thù của mỗi cá thể*. Phân tâm học cho rằng “một phần lớn của “Cái tôi” vẫn còn chìm trong tiềm thức và đòi hỏi phải có những hoàn cảnh đặc biệt để cho

nó trôi lên bề mặt của ý thức”¹, song họ không chỉ ra được sự ảnh hưởng của vô thức đến ý thức về cái tự ngã là như thế nào? Về vấn đề này, quan niệm của Duy thức học về cơ chế hoạt động của alaya thức và manas thức có thể là điểm đáng lưu ý, theo họ, alaya thức có chức năng lưu trữ những trải nghiệm của con người từ quá khứ đến hiện tại, manas thức là căn của ý thức, tức làm chỗ nương cho ý thức hoạt động, nó là cầu nối giữa ý thức và alaya thức.

Những trải nghiệm của con người được manas thức tiếp nhận và đưa vào lưu trữ trong alaya thức dưới dạng những chủng tử, và những lần tiếp cận đối tượng, manas thức luôn có sự cập nhật thông tin về đối tượng qua hoạt động của sáu thức trước vào trong alaya thức. Manas thức được gọi là thức chấp ngã, bởi nó là thường xuyên suy xét, tính toán thiệt hơn, và theo Duy thức học những khổ đau, sai lầm của con người trong đời sống là do manas thức tác động vào ý thức tạo nên sự chấp ngã và chấp pháp, tức ý thức phân ra thành cái nhị nguyên: *của ta* và *cái không phải ta*, Phân tâm học gọi trường hợp này là *đưa trẻ bắt đầu cảm nhận được “cái tôi”*. Nó bắt đầu ý thức cái nhân cách của riêng nó.

Theo Duy thức học, điều này là do manas thức đưa những chủng tử trong alaya thức, lấy đó làm bản ngã để

1. Daco (2008), *Những thành tựu lấy lòng trong tâm lý học hiện đại*, Nxb. Lao động, Hà Nội, tr.220.

nhận biết về đối tượng, nên dưới sự chi phối của mạtna, ý thức không hoạt động khách quan, đây là cơ chế hình thành cái tự ngã trong Duy thức học. Song quan niệm về ý thức tự ngã trong Duy thức học và Phân tâm học có sự khác biệt lớn khi xác định về nguồn gốc hình thành, với Duy thức học, xét đến cùng là do nghiệp tác động, nghiệp này do chủ thể tạo trong quá khứ được lưu trữ và chi phối đến hiện tại, trong khi đó, Phân tâm học cho rằng, cái tự ngã do những yếu tố bên ngoài tác động vào chủ thể, đó có thể là những ức chế tâm lý khi cái bên ngoài không thỏa mãn được nhu cầu tính dục của cá nhân.

Quan điểm của Duy thức học về ý thức cũng có những điểm tương đồng với Tâm lý học hiện đại khi đều đề cao vai trò của ý thức trong đời sống cá nhân và xã hội, xem nó là tác nhân chính trong nhận thức và hành động của con người. Tuy nhiên, khác với Tâm lý học chiều sâu là định hướng để con người giải phóng những ức chế trong vô thức bằng cách khẳng định cái tự ngã, tức *giải tỏa là khi một chủ thể tự giải thoát ra khỏi một ức chế bằng cách cho nó thể hiện ra bên ngoài* thì trong vấn đề ý thức, Duy thức học lại hướng con người đến cái vô ngã. Trong thời đại công nghiệp có nhiều áp lực từ xã hội lên đời sống tâm lý con người, Tâm lý học hiện đại chưa đưa ra được giải pháp thiết thực để giải quyết những ức chế trong đời sống tâm lý cá nhân, vì thế, ý tưởng muốn vượt qua quan điểm của Phật giáo về ý thức

để giải quyết những vấn đề trên là gợi ý đáng chú ý. Theo Phật giáo, “tư duy hữu ngã khơi dậy trong tâm con người các tư tưởng về cái “tôi hiện hữu”, “tôi hiện hữu thể này”, “tôi hiện hữu thể kia”, v.v... những tưởng này là cội nguồn của dục ái, hữu ái và vô hữu ái, sân hận và si mê, v.v”¹... Duy thức học cũng đề cập đến con đường cụ thể để phát triển tâm lý và làm cho tâm lý con người thoát khỏi mọi rối loạn, bất an, đau khổ để đạt đến một đời sống an lành. Với việc lấy vô ngã làm trọng yếu trong phát triển đời sống tâm thần con người, đi vào nghiên cứu về ý thức, Duy thức không chủ trương hướng con người nhận thức về thế giới để khẳng định sự tồn tại của bản thân mà ngược lại, để nhận thức đúng, ý thức cần phá bỏ được những chấp ngã và chấp pháp, qua đó nhận diện được cái bản tính chân thật của vạn pháp. Theo Phật giáo, nguồn gốc của mọi sự khổ đau của con người trong xã hội là dục vọng và vô minh, diệt trừ dục vọng và vô minh là con đường hướng con người đến đời sống an lành, hạnh phúc.

Bên cạnh đó, việc chỉ ra các phạm vi hoạt động của ý thức trong đời sống tâm lý người của Duy thức học cũng là một trong những gợi ý đáng chú ý đối với sự phát triển của tâm lý học hiện nay, đặc biệt là tâm lý học trị liệu. Theo Duy thức, trong đời sống tâm lý chỉ có năm

1. Thích Chơn Thiện (2004), *Lý thuyết nhân tính qua kinh tạng Pali*, Nxb. Tp. Hồ Chí Minh, Tp. Hồ Chí Minh, tr.255.

trường hợp ý thức không có mặt: *ý thức thường hiện khởi, trừ sanh vô tướng thiên, cấp vô tâm nhị định, ngủ say cùng chết giấc*, trong đó, đối với con người thì có hai trường hợp: ngủ mê và bất tỉnh là ý thức không có mặt, ba trường hợp, vô tướng thiên, diệt định và nhập vô tướng định theo Phật giáo là không thuộc về thế giới con người đang sống, nên ở đây chúng tôi không bàn về những trường hợp này. Như vậy, trừ hai trường hợp trên, những trường hợp khác ý thức đều hoạt động, vì thế việc nghiên cứu về hoạt động của ý thức trong lúc ngủ mê, hay chết lâm sàng sẽ là những gợi ý cho tâm lý học trị liệu nghiên cứu, cũng như qua đó để giải quyết những vấn đề khủng hoảng tâm lý hiện nay, với những căn bệnh lý như: hội chứng tự tử, tâm thần phân liệt, trầm cảm v.v...

Có thể nói, quan điểm của Duy thức học về hoạt động của ý thức, có những vấn đề chưa được thực chứng bằng thực nghiệm khoa học, song trên quan điểm kế thừa và chọn lọc, những vấn đề về ý thức mà Duy thức học đặt ra có thể là những gợi ý quan trọng trong tiến trình phân tích tâm lý người của tâm lý học, đặc biệt trong tâm lý học thực nghiệm.

Trong quá trình nghiên cứu về ý thức trong Duy thức học, chúng tôi thấy rằng, những vấn đề Duy thức học đặt ra và giải quyết cũng có giá trị nhất định đối với sự phát triển Tâm lý học giáo dục ngày nay - là khoa học nghiên

cứu về quá trình học tập và giảng dạy, động lực và kết quả học tập, nghiên cứu, đề xuất các đường hướng tâm lý giáo dục, *mà có khả năng những quy luật chung của sự hình thành nhân cách*. Từ góc độ ý thức trong Duy thức học, chúng tôi hướng đến phân tích những giá trị của vấn đề trên trong định hướng phát triển nhân cách người học của tâm lý học giáo dục. Với tư cách một tôn giáo, Phật giáo có mặt ở Việt Nam từ rất sớm, và theo tiến trình lịch sử dân tộc, Phật giáo đã góp phần vào sự phát triển và tham gia cấu thành nên văn hóa con người Việt. Trong giáo lý Phật giáo, giáo dục là vấn đề được đặc biệt xem trọng, theo họ “giáo dục có thể giúp giới trẻ hướng tới trí tuệ hơn là kiến thức, và tìm ra cách để cùng nhau làm việc một cách hòa hợp, và cùng sáng tạo nên những thể chế dựa trên sự từ bi chứ không phải lòng tham”¹.

Khác với những tôn giáo hữu thần khác, trong giáo dục, Phật giáo hướng tới xây dựng con người có một đời sống hạnh phúc ngay trên thực tại chứ không phải ở một thế giới sau khi chết, và hệ quả của giáo dục không phải để phục vụ bất kì một đối tượng thần linh nào mà phục vụ chính con người trong đời sống thực tại. Trên tinh thần trung đạo, Phật giáo hướng tới nền giáo dục cân bằng giữa thể chất và tinh thần, theo họ, con người được cấu thành từ ngũ uẩn gồm: sắc, thọ, tưởng, hành, thức;

1. Thích Nhật Từ (Chủ biên) (2014), *Giáo dục Phật giáo và chương trình đại học*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, tr.xiii.

năm phần này được chia thành hai nhóm: sắc pháp (thể chất) và tâm pháp (tinh thần), một con người toàn diện phải bao gồm hai năng lực trên, nếu cực đoan về bất kỳ phía nào cũng dẫn đến sự phát triển không hài hòa, mất cân bằng trong cá nhân và xã hội. Nên định hướng phát triển trong giáo dục Phật giáo là sự cân bằng giữa tâm lý và vật lý, thực tại và lý tưởng - Duy thức học gọi đó là con đường trung đạo. Trong giáo dục, Phật giáo hướng tới một nền giáo dục bình đẳng giữa các cá nhân trong xã hội, trong kinh Kalama, Phật Thích Ca nói: “Một người sinh ra không bao giờ trở thành một người Chiên Đà La hay Bà La Môn, mà chính vì hành vi của người ấy tạo thành một người Chiên Đà La hay Bà La Môn”¹. Phật giáo nói chung và Duy thức học nói riêng không thừa nhận vị thần tồn tại bên ngoài và chi phối đời sống con người. Vì thế, tuy có sự ảnh hưởng tư tưởng của kinh Veda, song Phật giáo không thừa nhận sự tồn tại của linh hồn đại ngã (brahman) của vũ trụ và linh hồn tiểu ngã (atman) của cá nhân. Tự ngã hay nhận thức về tự ngã là một trong những nội dung quan trọng của Tâm lý học giáo dục Phật giáo.

Theo họ, khi con người nhận thức đúng về tự ngã thì mới không có những hành động và suy nghĩ chấp ngã và chấp pháp. Con người chỉ kiểm soát được bản thân khi

1. Trích theo Thích Nhật Từ (Chủ biên) (2014), *Giáo dục Phật giáo và chương trình đại học*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội, tr.19.

nhận thức đúng về tự ngã, song kiểm soát dục tính cá nhân trong quan niệm của Phật giáo không phải là sự đè nén cảm xúc, mà là giải trừ cái bản ngã cá nhân trong mỗi con người bằng con đường trí tuệ, tức ý thức phải sử dụng phương pháp vô thường và vô ngã để thấy rằng mọi pháp là không thật. Điều thiết yếu để xây dựng được nhân cách tốt cho cá nhân là giúp họ nhận thức đúng về tự ngã, qua đó mới không bị dục tính kiểm soát, bởi “xây dựng ý thức tự ngã là điều ai cũng làm được, nếu không muốn nói là mặc nhiên. Nhưng để vượt qua ý thức tự ngã và các mâu thuẫn, nhu cầu, xung lực... nội tại của nó là điều không phải ai cũng làm được”¹. Trong tám thức, tàng thức (alaya thức) đóng vai trò lưu trữ những hành vi cố ý của con người đã tạo trong quá khứ và hiện tại, xét về bản chất, tàng thức là vô ký (không thiện cũng không ác - trung đạo), tức các chủng tử được lưu trữ trong tàng thức là không có sự phân biệt đúng - sai hay thiện - ác, chúng tồn tại dưới dạng tiềm năng. Điểm nối giữa tàng thức và ý thức là mạtna thức, theo Duy thức, thức này *biến hành, huệ và tám đại tùy/ tham, si, kiến, mạn quanh ngã tướng*, tức thức này lấy chủng tử trong alaya thức làm ngã và chi phối đến ý thức trong nhận thức. Vì thế, nếu những chủng tử thức có nội dung bất thiện, mạtna nắm lấy nó để tác động vào ý thức. Ví dụ, khi

1. Thích Tâm Thiện (1998), *Tâm lý học Phật giáo*, Nxb. Tp. Hồ Chí Minh. Tp. Hồ Chí Minh, tr.96.

tiếp xúc với một cá nhân, nếu trong alaya thức có những chủng tử không có thiện cảm với đối tượng đó, manna thức sẽ lấy những chủng tử này tác động vào ý thức, là cho nhận thức của ý thức về đối tượng mang tính chủ quan. Nếu chiếu theo ngôn ngữ của tâm lý học chiều sâu, thức này là cơ chế bản năng dục vọng hay cơ chế tự tồn của con người.

Vậy, manna thức là cơ chế hình thành tự ngã cá nhân, song nguồn gốc của nó là những chủng tử tồn tại trong alaya thức, và ý thức đóng vai trò quan trọng trong xây dựng nội dung của chủng tử, ý thức “suy nghĩ làm việc phải thức này đứng đầu; còn tạo tác việc ác, thì nó cũng hơn cả. Bởi thế nên trong Duy thức nói: *công vi thủ, tội vi khôi*. Tinh thần giáo dục của Duy thức học xét từ tâm lý học giáo dục là đánh thức ý thức tự giác của mỗi con người. Phật Thích Ca nói: *con người hãy tự thấp đuốc lên mà đi*, mỗi cá thể là chủ nhân của đời sống trong cả quá khứ, hiện tại và tương lai, con người phải chịu trách nhiệm về hành động của mình. Giáo dục mà Duy thức học hướng tới là giải thoát con người ra khỏi cái tự ngã của cá nhân, *giá trị chân chính của một con người chủ yếu được xác định bằng các tiêu chuẩn và ý nghĩa, trong đó người ấy đã đạt tới sự giải thoát khỏi cái tự ngã*. Theo họ, nghiệp của mỗi con người không chịu sự chi phối bởi bất kì một vị thần, hay đấng toàn năng nào, tất cả do chủ thể quyết định. Trong tàng thức, những

chúng tử có nội dung xấu hay tốt, thiện hay bất thiện đều phụ thuộc vào sự nhận thức của ý thức, bởi nội dung nhận thức của ý thức về đối tượng được matna thức tiếp nhận và đưa vào lưu trữ trong alaya thức.

Ngày nay, với sự phát triển bùng nổ của khoa học công nghệ, đời sống vật chất của con người ngày càng được nâng cao, tuy nhiên giàu có về vật chất chưa đảm bảo được đời sống của con người được an bình và hạnh phúc. Khoảng cách giàu nghèo trong xã hội ngày càng rộng, những tranh chấp về lãnh thổ, chiến tranh tôn giáo, sự va chạm, xung đột giữa các nền văn hóa, văn minh vẫn diễn ra ở nhiều nơi trên thế giới. Trước những vấn nạn đó, nền giáo dục của các quốc gia cũng có phần trách nhiệm.

Theo quan niệm của Phật giáo, một trong những nguyên nhân dẫn đến những hệ quả trên, là do tinh thần trách nhiệm ngày càng giảm và cái tự ngã trong cá nhân mỗi con người ngày càng tăng. Để khắc phục điều đó, hướng tới một xã hội hài hòa, con người có sự thông hiểu và chấp nhận sự khác biệt lẫn nhau, Phật giáo nói chung và Duy thức học nói riêng đề cao tinh thần trách nhiệm cá nhân trong giáo dục, nếu giáo dục không định hướng để phát triển cá nhân thành những *con người có trách nhiệm, tự tin, tự nỗ lực, tự chế, tự chấp nhận, tự tri* thì đó là nền giáo dục không hữu hiệu hay khi nền giáo dục không xây dựng được tinh thần trách nhiệm cá nhân thì

không có luật pháp nào được thi hành và xã hội loài người sẽ rơi vào khủng hoảng các cá nhân trở nên ích kỷ, xung đột xảy ra là điều khó tránh khỏi.

Tinh thần giáo dục của Duy thức học là đánh thức ý thức tự giác nơi con người, hay ý thức phải ý thức được về chính nó, để có những nhận thức đúng về đối tượng, nên “việc đào tạo các công dân hữu dụng, chúng ta cần chú ý rằng, người công dân hay con người xã hội, phải đứng sau con người chính nó; không có con người chính nó thì con người công dân sẽ không bao giờ được đào tạo”¹.

Do vậy, để giáo dục cá nhân thành những con người toàn diện, trước hết cần giáo dục ý thức về cái tôi, con người nhận thức được bản tính cá nhân của mình là vô ngã, thì ý thức không chỉ nhận thức được quy luật của tự nhiên, xã hội và tư duy mà còn phát huy được những giá trị nhân văn trong cộng đồng, đó là lý trung đạo trong tâm lý học giáo dục Phật giáo.

Có thể nói, xét ở góc độ tâm lý học giáo dục, quan điểm của Duy thức học về ý thức có những nét tương đồng nhất định đối với định hướng giáo dục con người hiện nay, đặc biệt về định hướng xây dựng ý thức tự giác trong mỗi cá nhân. Song, trong quan niệm của Duy thức học, lấy alaya thức làm trung tâm cho mọi sự kiến giải,

1. Thích Chơn Thiện (2004), *Lý thuyết nhân tính qua kinh tạng Pali*, Nxb. Tp. Hồ Chí Minh, Tp. Hồ Chí Minh, tr.251.

nên họ đã quên đi những điều kiện của tồn tại xã hội ảnh hưởng đến tiến trình hình thành nhân cách của mỗi con người, bởi với họ: *thế giới đối tượng của mỗi tồn thể là kết quả của karma*, hay con người sinh ra luôn chịu sự chi phối từ nghiệp đã tạo trong quá khứ. Đây cũng là hạn chế lớn trong quan niệm của Duy thức học về vấn đề ý thức xét từ góc độ tâm lý học giáo dục, bởi bỏ qua hiện tại với những điều kiện vật chất cụ thể, Duy thức học đã bỏ quên vai trò của đời sống vật chất đối với sự phát triển đời sống tinh thần trong xã hội loài người, do đó, cái đích của Duy thức học nói riêng và Phật giáo nói chung hướng tới không phải là cải tạo xã hội mà xét đến cùng là giải quyết vấn đề tâm lý chấp ngã trong mỗi cá nhân.

Tóm lại, từ vấn đề của ý thức trong Duy thức học, những kiến giải của Duy thức học về ý thức có nhiều điểm chưa được khoa học thực nghiệm, song những điều họ bàn luận có thể trở thành những gợi ý đáng chú ý đối với những vấn đề về ý thức mà tâm lý học chiều sâu, và tâm lý học giáo dục đang phải đối mặt và chưa giải quyết được.

*

* *

Tóm lại, vấn đề ý thức trong Duy thức học đã có những giá trị nhất định đối với sự phát triển của Phật giáo, Triết học và Tâm lý học.

Đối với sự phát triển của Phật giáo, từ vấn đề ý thức, Duy thức học đã giải quyết được những mâu thuẫn

về mặt tư tưởng trong nội bộ Phật giáo giữa Nhất thiết hữu bộ và Trung quán trong luận giải vấn đề tự tính của vạn pháp. Đồng thời, việc xác lập lý thuyết từ tam tự tính thành tam vô tự tính, Duy thức học đã gần như hoàn bị lý thuyết *chân không diệu hữu* được Long Thọ đề ra trong Trung quán. Với việc xây dựng nên alaya thức, Duy thức học đã góp phần giải quyết tương đối triệt để những mâu thuẫn trong các vấn đề mà nội bộ Phật giáo đương thời đang còn tranh cãi như: vấn đề nghiệp, mê và ngộ, Phật và chúng sinh.

Đối với sự phát triển của Triết học, trong vấn đề bản thể luận, Duy thức học đã góp phần tạo ra sự phong phú trong quan niệm về vấn đề bản thể luận. Thừa nhận thế giới khách quan tồn tại (tính cảnh), song cái con người trải nghiệm trong đời sống thường nhật là thế giới hiện tượng (đới chất cảnh, độc ảnh cảnh), nên trong quan niệm về bản thể của họ, ta thấy triết học Phật giáo rất khó để xếp vào loại hình triết học nào, nên như E. Conze nhận xét: *là một học thuyết nhằm giải thoát tự nền tảng và ý hướng, Phật giáo luôn nổi bật vì thái độ thực tiễn quyết liệt*” nên nếu nghiên cứu Phật giáo với tư cách là một học thuyết Triết học, thì *chúng ta có thể nói mà không sợ bị sai lầm tư tưởng Phật giáo thiên về cái mà chúng ta gọi là chủ nghĩa thực dụng*. Bên cạnh đó, bàn về nhận thức của ý thức, khái niệm hiện lượng của Phật giáo khá gần với tư tưởng trực giác lý tính của Bergson hay ý thức siêu nghiệm của Husserl, điều này cho thấy có sự tương đồng nhất định trong quan niệm về nhận thức

luận trong tư duy triết học. Đồng thời, bàn về hiện lượng, Duy thức học đã chỉ ra cho ta thấy được các cấp độ nhận thức của ý thức, đây cũng là quá trình chuyển biến từ thức thành cảnh, hay sự thống nhất giữa chủ thể và đối tượng trong quá trình nhận thức.

Về Tâm lý học, ở góc độ tâm lý học chiều sâu, những bản luận của Duy thức học về cơ chế hoạt động của thức trong các trạng thái khác nhau, có thể trở thành gợi ý quan trọng cho việc phân tích cơ cấu vận động của ý thức trong đời sống tâm thần con người, đặc biệt là mối quan hệ giữa ý thức - vô thức và tiềm thức. Nhận thức về tự ngã để phá bỏ sự chấp ngã và pháp hướng đến đời sống vô ngã là điểm đặc sắc trong tâm lý giáo dục Phật giáo. Trong thời đại ngày nay, những khuynh hướng như: chủ nghĩa cá nhân hay chủ nghĩa dân tộc bị đẩy lên cực đoan dẫn đến những xung đột trong xã hội, thì những bản luận của Duy thức học về ý thức trong vấn đề giáo dục có thể là gợi ý để tâm lý học giáo dục khảo nghiệm.

KẾT LUẬN

Duy thức học với những kiến giải về đời sống tâm lý người đã đưa tư tưởng của Phật giáo Phát triển lên một trình độ mới về lý luận. Nghiên cứu về vấn đề ý thức trong Duy thức học, có thể rút ra một số kết luận sau:

Thứ nhất, tuy không xây dựng một cách hệ thống vấn đề ý thức, song những kiến giải mà Duy thức học đưa ra về sự hình thành, bản chất và cấu trúc của ý thức đã cho người đọc cách nhìn toàn triệt hơn về hệ thống triết học Duy thức nói riêng và triết học Phật giáo nói chung. Thức là phạm trù trung tâm của Duy thức học, theo phân tích của Rozenberg, đây là một thuật ngữ có hai nghĩa: bản thể luận và nhận thức luận. Xét ở góc độ bản thể luận, tuy khiên cưỡng, song có thể nói quan điểm của triết học Duy thức gần với quan niệm của chủ nghĩa duy tâm chủ quan. Duy thức học thừa nhận sự tồn tại của thức tuyệt đối (alaya thức) trong mỗi cá nhân, đó là cơ sở sinh thành ra thế giới hiện tượng. Mỗi cá nhân có nghiệp riêng, nên chủng tử tồn tại trong alaya thức là khác nhau, do đó cái thế giới mà họ trải nghiệm cũng khác, song thế giới hiện tượng giữa các cá nhân không phải tách biệt, giữa họ có quá trình cộng nghiệp, hiện tượng này sinh ra cộng tướng của đối tượng, tức cái thế giới chung của xã

hội loài người. Trong nhận thức luận, Duy thức học thể hiện rõ khuynh hướng duy tâm chủ quan, họ phủ nhận sự tồn tại của hiện thực khách quan, với Duy thức học, chủ thể nhận thức hay khách thể nhận thức thực chất cũng chỉ là sự biến hiện từ thức mà ra, nên khi xét từ góc độ triết học, có thể xếp họ vào *những nhà duy tâm - tâm lý hay hiện tượng luận*.

Thứ hai, trong vấn đề vận hành của ý thức trong hoạt động nhận thức, Duy thức học đã chỉ ra sự khác biệt về đối tượng nhận thức, phương pháp nhận thức giữa nhận thức trực giác và nhận thức thường nghiệm. Quan niệm về nhận thức hiện lượng của Duy thức học có những nét tương đồng với trực giác duy lý của Bergson hay học thuyết về ý thức của Husserl, song nhận thức hiện lượng (trực giác) của Duy thức học là cái mà ý thức không thể khảo nghiệm, nó mang màu sắc thần bí tôn giáo.

Trong nhận thức tỷ lượng, Duy thức học không phân chia thành các giai đoạn, song đó là một quá trình nhận thức bao gồm cả nhận thức cảm tính và nhận thức lý tính, khi ý thức kết hợp năm thức giác quan, ý thức có được thông tin về năm khía cạnh tồn tại của đối tượng - đó là nhận thức cảm tính; khi đối tượng nhận thức được thiết lập (pháp trần), ý thức dựa vào những dấu hiệu để suy luận, phán đoán về đối tượng, qua đó có được những tính chất về đối tượng - đó là nhận thức lý tính. Những kiến giải về các cấp độ nhận thức của ý thức, cũng cho ta

cách nhìn toàn diện hơn về nhận thức luận Phật giáo, từ tam tự tính đến tam vô tự tính, Duy thức đã đẩy lý thuyết trung đạo của Long Thọ lên một cấp độ mới ở góc độ lý luận nhận thức. Tuy nhiên, các cấp độ nhận thức của ý thức không phải là tiến trình ý thức thâm nhập vào các lớp bản chất của đối tượng, mà đó là quá trình ý thức tự nhận thức về bản thân nó, cái ý thức về tự ngã ở cấp độ nào sẽ cho chủ thể thế giới hiện tượng tương ứng.

Thứ ba, triết học Phật giáo nói riêng và triết học phương Đông nói chung, không đặt nặng vấn đề bản thể của thế giới. Duy thức học phủ nhận sự tồn tại độc lập của chủ thể nhận thức và khách thể nhận thức, Duy thức học cho rằng, cái tồn tại là chủ thể *đang nhận thức* đối tượng, không có chủ thể nhận thức và đối tượng nhận thức tồn tại tách biệt. Alaya thức là phạm trù trung tâm của Duy thức học, nên trong Duy thức học xét về thức từ góc độ nhận thức cũng là xét về vấn đề bản thể, bởi thức hoạt động như thế nào sẽ sinh ra thế giới hiện tượng như thế, đó là thế giới trong tương quan với con người cá nhân và xã hội. Quan niệm về ý thức của Duy thức học đã có những đóng góp nhất định đối với sự phát triển của Phật giáo, là giải quyết những mâu thuẫn về mặt tư tưởng của vấn đề tự tính của vạn pháp, đồng thời những luận giải về vấn đề tồn tại của Duy thức học cũng góp phần vào sự phát triển của triết học nói chung. Trong vấn đề ý thức, việc phân tích cấu trúc của ý thức cũng như chỉ ra mối quan hệ giữa ý thức đối với bảy thức khác, tuy nhiều

vấn đề chưa được thực nghiệm, song nó có thể là những gợi ý quan trọng đối với sự phát triển của tâm lý học chiều sâu, và tâm lý học giáo dục ngày nay, đặc biệt là việc giải quyết các vấn đề như: cơ chế hình thành cảm giác của con người, mối quan hệ giữa ý thức, vô thức và tiềm thức, hay cấu trúc hoạt động của ý thức, v.v...

Thứ tư, nghiên cứu về vấn đề ý thức trong Duy thức học từ góc độ triết học duy vật biện chứng cho thấy, triết học Duy thức có khuynh hướng duy tâm chủ quan trong luận giải các vấn đề liên quan đến ý thức. Điểm hạn chế lớn nhất trong vấn đề về ý thức trong Duy thức học là không có sự đề cập đến vai trò của thực tiễn xã hội trong sự hình thành ý thức con người, vì thế họ cũng không có sự lý giải về quá trình phát triển tư duy của nhân loại từ nhận thức thông thường lên nhận thức khoa học hay từ nhận thức kinh nghiệm lên nhận thức lý luận, do đó khi bàn về bản chất và cấu trúc của ý thức thì Duy thức học cũng chưa đưa ra được nhận định có tính xác tín.

Song, những bàn luận của Duy thức học về cơ chế vận hành của ý thức, về sự tương tác của ý thức trong hoạt động nhận thức đối với bảy thức khác, hay sự lý giải về các giai đoạn nhận thức, những điều kiện để hoạt động nhận thức của ý thức diễn ra, v.v... có thể là những gợi ý quan trọng để Triết học hiện đại, Tâm lý học hiện đại và những ngành khoa học liên quan đến vấn đề ý thức tiếp tục nghiên cứu về các vấn đề đặt ra đối với việc nhận thức về “ý thức” hiện nay.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Nguyễn Tường Bách (2011), *Lưới trời ai dệt*, Nxb. Trẻ, Tp. Hồ Chí Minh.
2. H. Bergson (1962), *Ý thức luận* (Cao Văn Luận Việt dịch) Nxb, Đại học Huế.
3. H. Bergson (1962), *Năng lực tinh thần* (Cao Văn Luận Việt dịch), Nxb, Đại học Huế.
4. F. Capra (2007), *Đạo của vật lý*, Nxb. Trẻ, Tp. Hồ Chí Minh.
5. G.C. Chang (2005), *Triết học Phật giáo Hoa Nghiêm tông*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
6. Minh Chi (2005), *Nhân minh học Phật giáo*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
7. *Chương Duy thức Đại thừa pháp uyển nghĩa lâm* (2010) (Huyền Huệ Việt dịch), Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
8. ED. Conze (2007), *Tư tưởng Phật giáo Ấn Độ*, Nxb Phương Đông, Tp. Hồ Chí Minh.
9. ED. Conze (2015), *Tinh hoa và sự phát triển của đạo Phật*, Nxb. Hồng Đức, Hà Nội.
10. A.Cencini và A.Manenti (2011), *Tâm lý và huấn luyện cơ cấu và năng động*, Nxb. Phương Đông, Tp. Hồ Chí Minh.
11. P. Daco (2008), *Những thành tựu lẫy lừng trong tâm lý học hiện đại*, Nxb. Lao động, Hà Nội.

12. P. Dahlke (2009), *Đạo Phật và khoa học*, Nxb. Phương Đông, Tp. Hồ Chí Minh.
13. Lê Diên (2006), *Từ điển minh triết phương Đông, Phật giáo - Ấn Độ giáo - Đạo giáo - Thiên*, Nxb. Phương Đông, Tp. Hồ Chí Minh.
14. *Du Già Sư Địa Luận*, tập 1 (2010) (Thích Giác Phổ Việt dịch), Nxb. Thanh niên, Hà Nội.
15. *Du Già Sư Địa Luận*, tập 2 (2010) (Thích Giác Phổ Việt dịch), Nxb. Thanh niên, Hà Nội.
16. *Du Già Sư Địa Luận*, tập 3 (2010) (Thích Giác Phổ Việt dịch), Nxb. Thanh niên, Hà Nội.
17. *Du Già Sư Địa Luận*, tập 4 (2010) (Thích Giác Phổ Việt dịch), Nxb. Thanh niên, Hà Nội.
18. *Du Già Sư Địa Luận*, tập 5 (2010) (Thích Giác Phổ Việt dịch), Nxb. Thanh niên, Hà Nội.
19. *Du Già Sư Địa Luận* (2013) (Nguyễn Huệ Việt dịch), Nxb Hồng Đức, Hà Nội.
20. *Du Già Hành tông* (2008) (Thích Nhuận Châu Việt dịch), Nxb Văn hóa Sài Gòn, Tp. Hồ Chí Minh.
21. *Duy thức tam thập lục giảng ký* (2004), chùa Diệu Đế, Huế.
22. *Duy thức học* (2010) (Thích Thiện Hoa dịch giải), Nxb Tôn giáo, Hà Nội.
23. Hồng Dương (Nguyễn Văn Hai) (2008), *Nhân quả đồng thời*, Nxb. Phương Đông, Tp. Hồ Chí Minh.

24. Hồng Dương (Nguyễn Văn Hai) (2001), “Tìm hiểu Trung luận - Nhận thức luận Phật giáo và không tánh Trung quán luận”, Nguyệt san *Phật học*.
25. Quảng Đạt (2011), *Phật giáo với khoa học và xã hội*, Nxb. Phương Đông, Tp. Hồ Chí Minh.
26. Thạc Đức (2003), *Duy thức học thông luận*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
27. J. Francois Revel & Matthieu Ricard (2008), *Đối thoại triết học và Phật giáo*, Nxb. Văn hóa - Thông tin, Hà Nội.
28. S. Freud (2001), *Phân tâm học nhập môn*, Nxb. Đại học Quốc gia Hà Nội, Hà Nội.
29. H. Gardner (1998), *Cơ cấu trí khôn lí thuyết về nhiều dạng trí khôn*, Nxb. Giáo dục, Hà Nội.
30. Thích Mãn Giác (1968), *Nhân bản và nhân bản Phật giáo*, Nxb. Huyền Trang.
31. Thích Mãn Giác (2007), *Lịch sử triết học Ấn Độ*, Nxb. Văn hóa Sài Gòn, Tp. Hồ Chí Minh.
32. Thích Mãn Giác (2002), *Tìm hiểu sáu phái triết học Ấn Độ*, Nxb. Tp. Hồ Chí Minh, Tp. Hồ Chí Minh.
33. Thích Tâm Giác (1973), *Tìm hiểu Duy thức học*, Nxb. Nha Tuyên úy Phật giáo.
34. Nhất Hạnh (1969), *Vấn đề nhận thức trong Duy thức học*, Nxb. Lá Bối.

35. Nhật Hạnh (1996), *Giảng luận Duy biểu học*, Nxb. Lá Bối.
36. Pháp Hiền (2011), *Triết học và khoa học Tây phương với lý nhân quả của Phật giáo*, Nxb. Phương Đông, Tp. Hồ Chí Minh.
37. Đỗ Minh Hợp (2014), *Lịch sử triết học phương Tây*, tập 2, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội.
38. Đỗ Minh Hợp (2014), *Lịch sử triết học phương Tây*, tập 3, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội.
39. E. Husserl (2007), *Suy tư trong tinh thần Descartes, hành trình vào hiện tượng luận* (Nguyễn Quỳnh dịch), Nxb. Quantic Universe, Hoa Kỳ.
40. Thái Hư (2010), *Tân Duy thức luận* (Giải Minh soạn dịch), Nxb. Phương Đông, Tp. Hồ Chí Minh.
41. Thái Hư (2009), *Khái luận về pháp tướng Duy thức học*, Nxb. Văn hóa Sài Gòn, Tp. Hồ Chí Minh.
42. E.V. Ilencốp (2003), *Lôgic biện chứng*, Nxb. Văn hoá - Thông tin, Hà Nội.
43. R.E.A. Jonhason (2007), *Niết bàn qua tâm lý học*, Nxb. Phương Đông, Tp. Hồ Chí Minh.
44. C. Jung (2007), *Thăm dò tiềm thức*, Nxb. Tri thức, Hà Nội.
45. D. Keown (2013), *Đạo đức học Phật giáo*, Nxb. Tri thức, Hà Nội.
46. *Kinh Giải Thâm Mật* (1994), Nxb. Tp. Hồ Chí Minh, Tp. Hồ Chí Minh.

47. *Kinh Tạp A-hàm* (2008), Nxb. Phương Đông, Tp. Hồ Chí Minh.
48. *Kinh Hoa Nghiêm*, tập 1 (2007) (Thích Trí Tịnh dịch), Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
49. *Kinh Hoa Nghiêm*, tập 2 (2007) (Thích Trí Tịnh dịch), Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
50. *Kinh Hoa Nghiêm*, tập 3 (2007) (Thích Trí Tịnh dịch), Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
51. *Kinh Lăng Già Tâm Ấn*, tập 1 (2009) (Thích Thanh Từ dịch và giảng), Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
52. *Kinh Lăng Già Tâm Ấn*, tập 2 (2009) (Thích Thanh Từ dịch và giảng), Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
53. *Kinh Pháp Cú* (2014), Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
54. Nguyễn Khuê (2013), *Luận lý học Phật giáo*, Nxb. Hồng Đức, Hà Nội.
55. W. Lawhead (2012), *Hành trình khám phá thế giới triết học phương Tây*, Nxb. Từ điển bách khoa, Hà Nội.
56. Nguyễn Lang (2010), *Việt Nam Phật giáo sử luận*, Nxb. Văn học, Hà Nội.
57. A.N. Lêônchép (1989), *Hoạt động - ý thức - nhân cách*, Nxb. Giáo dục, Hà Nội.
58. Nguyễn Văn Lũy - Lê Quang Sơn (2009), *Từ điển tâm lý học*, Nxb. Giáo dục, Hà Nội.
59. Sri. Maharaj (2008), *Ý thức về cái tuyệt đối*, Nxb. Phương Đông, Tp. Hồ Chí Minh.

60. P. Miler (2003), *Các thuyết về tâm lý học phát triển*, Nxb. Văn hóa - Thông tin, Hà Nội.
61. Giải Minh (2008), *Duy thức tam thập tụng Di Giản*, Nxb. Phương Đông, Tp. Hồ Chí Minh.
62. Mã Minh (1998), *Luận Đại thừa khởi tín*, Nxb. Thuận Hóa, Huế.
63. Tâm Minh Lê Đình Thám (2007), *Tác phẩm*, (tập 1), Nxb. Văn hóa Sài Gòn, Tp. Hồ Chí Minh.
64. T.R.V. Murti (2013), *Tánh không, cốt tủy triết học Phật giáo, Nghiên cứu về Trung quán tông*, Nxb. Hồng Đức, Hà Nội.
65. Đức Nhuận (1971), *Phật học tinh hoa - một tổng hợp đạo lý*, Viện Đại học Vạn Hạnh.
66. Thích Nguyên Ngôn (2003), *Duy thức học cương yếu*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
67. J. Piaget (1998), *Tâm lý học trí khôn*, Nxb. Giáo dục, Hà Nội.
68. Phạm Quỳnh (2014), *Logic học Phật giáo*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội.
69. O.O. Rozenberg (2007), *Phật giáo những vấn đề triết học* (Ngô Văn Doanh và Nguyễn Hùng Hậu biên dịch), Nxb. Văn hóa - Thông tin, Hà Nội.
70. M. M. Rôdentan (1962), *Nguyên lý lôgic biện chứng*, Nxb. Sự thật, Hà Nội.

71. M. M. Rôdentan (1962), *Những vấn đề về phép biện chứng trong bộ tư bản của Mác*, Nxb. Sự thật, Hà Nội.
72. A. Schweitzer (2008), *Tư tưởng Ấn Độ theo dòng lịch sử*, Nxb. Văn hóa - Thông tin, Hà Nội.
73. A. P Séptulin (1987), *Phương pháp nhận thức biện chứng*, Nxb. Sách giáo khoa Mác - Lênin, Hà Nội.
74. A. P Séptulin (1961), *Bàn về mối liên hệ lẫn nhau giữa các phạm trù trong triết học Mác-Xít*, Nxb. Sự thật, Hà Nội.
75. Thích Thiện Siêu (2002), *Thức Biến*, Nxb. Tp. Hồ Chí Minh, Tp. Hồ Chí Minh.
76. M. Stein (2011), *Bản đồ tâm hồn con người của Jung*, Nxb. Tri thức, Hà Nội.
77. Tuệ Sỹ (2013), *Triết học về tánh không*, Nxb. Hồng Đức, Hà Nội.
78. J. Takakusu (2011), *Tinh hoa triết học Phật giáo (Tuệ Sỹ dịch và chú)*, Nxb. Phương Đông, Tp. Hồ Chí Minh.
79. K. Taiken (2012), *Nguyên thủy Phật giáo tư tưởng luận*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
80. K. Taiken (2012), *Tiểu thừa Phật giáo tư tưởng luận*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
81. K. Taiken (2012), *Đại thừa Phật giáo tư tưởng luận*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
82. Lâm Như Tạng (2006), *Thức thứ tám*, Nxb. Tổng hợp Tp. Hồ Chí Minh, Tp. Hồ Chí Minh.

83. Nguyễn Thanh Tân (2007), *Lôgic vận động của khái niệm trong tư duy lý luận*, Nxb. Chính trị quốc gia, Hà Nội.
84. Như Thanh (2005), *Duy thức học*, quyển một, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
85. Như Thanh (2005), *Duy thức học*, quyển hai, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
86. Lê Mạnh Thát (2005), *Triết học Thế Thân*, Nxb. Tp. Hồ Chí Minh, Tp. Hồ Chí Minh.
87. Trần Đức Thảo (2004), *Sự hình thành con người*, Nxb. Đại học Quốc gia, Hà Nội.
88. Trần Đức Thảo (2003), *Tim cội nguồn của ngôn ngữ và ý thức*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.
89. Thế Thân (2013), *A Tỳ Đạt Ma Câu Xá*, tập 1 (Tuệ Sỹ dịch và chú), Nxb. Phương Đông, Tp. Hồ Chí Minh.
90. Thế Thân (2013), *A Tỳ Đạt Ma Câu Xá*, tập 2 (Tuệ Sỹ dịch và chú), Nxb. Phương Đông, Tp. Hồ Chí Minh.
91. Thế Thân (2006), *Câu Xá Luận* (Thích Thiện Siêu Việt dịch), Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
92. Thế Thân (2013), *Pháp tướng tông - Duy thức tam thập tụng* (Lê Hồng Sơn Việt dịch), Nxb. Hồng Đức, Hà Nội.
93. Thế Thân (2013), *Duy thức học - Bát thức quy củ tụng, tam thập tụng* (Thiện Hành Việt dịch), tài liệu lưu hành nội bộ, Học viện Phật giáo Huế.

94. Thế Thân - Vansubandhu (2011), *Luận kinh Thập địa* (Nguyễn Huệ Việt dịch), Nxb. Phương Đông, Tp. Hồ Chí Minh.
95. Thế Thân (2014), *Luận biện trung biên* (Quảng Minh Việt dịch), Nxb. Hồng Đức, Hà Nội.
96. Mật Thế (1971), *Phật giáo khái luận*, Nxb. Minh Đức.
97. Thích Chơn Thiện (2004), *Lý thuyết nhân tính qua kinh tạng Pali*, Nxb. Tp. Hồ Chí Minh, Tp. Hồ Chí Minh.
98. Thích Tâm Thiện (1998), *Tâm lý học Phật giáo*, Nxb. Tp. Hồ Chí Minh, Tp. Hồ Chí Minh.
99. Thích Tâm Thiện (2000), *Vấn đề cơ bản của triết học Phật giáo*, Nxb. Tp. Hồ Chí Minh. Tp. Hồ Chí Minh.
100. Long Thọ (2008), *Trung Luận* (Thích Thanh Từ dịch, giảng), Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
101. Thích Từ Thông (1987), *Duy thức luận*, Tài liệu lưu hành nội bộ trường cao cấp Phật học Việt Nam.
102. Ân Thuận (2006), *Tìm hiểu nguồn gốc Duy thức học*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
103. Trịnh Xuân Thuận - Matthieu Ricard (2012), *Cái vô hạn trong lòng bàn tay*, Nxb. Trẻ, Tp. Hồ Chí Minh.
104. *Thuật ngữ Duy thức học* (2011) (Giải Minh soạn dịch), Nxb. Phương Đông, Tp. Hồ Chí Minh.
105. Nguyễn Đăng Thục (1991), *Lịch sử triết học phương Đông*, tập 2, Nxb. Tp. Hồ Chí Minh.
106. Nguyễn Đăng Thục (1991), *Lịch sử triết học phương Đông*, tập 4, Nxb. Tp. Hồ Chí Minh.

107. Huyền Trang (1993), *Bát thức quy củ tụng trang chú* (Tỳ kheo Ni Huyền Huệ, Việt dịch), Thành hội Phật giáo Tp. Hồ Chí Minh ấn hành.
108. Huyền Trang (1995), “Bát thức quy củ tụng trang chú, lược giải” trong *Giới Hương tuyển tập*.
109. Huyền Trang (2006), *Luận thành Duy thức* (2006) (Thích Thiện Siêu dịch và chú), Nxb. Văn hóa Sài Gòn, Tp. Hồ Chí Minh.
110. Huyền Trang (2009), *Luận thành Duy thức* (Tuệ Sỹ dịch và chú), Nxb. Phương Đông, Tp. Hồ Chí Minh.
111. Nguyễn Đăng Trung (2002), *Bản chất của đời sống*, Nxb. Thành phố Hồ Chí Minh.
112. Nguyễn Văn Trung (1958), *Biện chứng giải thoát trong Phật giáo*, Nxb. Đại học.
113. Vô Trước (1995), *Nhiếp luận* (Trí Quang Việt dịch), Nxb. Tp. Hồ Chí Minh, Tp. Hồ Chí Minh.
114. Thích Nhật Từ (Chủ biên) (2014), *Giáo dục Phật giáo và chương trình đại học*, Nxb. Tôn giáo, Hà Nội.
115. Thích Thanh Từ (1999), *Thiền sư Việt Nam*, Nxb. Tổng hợp Tp. Hồ Chí Minh, Tp. Hồ Chí Minh.
116. Phật Điển Hành Tư (2014), *Nghiên cứu Phật học qua lăng kính phương Tây*, Nxb. Hồng Đức, Hà Nội.
117. Đường Đại Viên (2008), *Phương pháp khoa học của Duy thức* (Thích Phước Sơn dịch), Nxb. Phương Đông, Tp. Hồ Chí Minh.

118. L. X. Vurgótxki (1997), *Tuyển tập tâm lý học*, Nxb. Đại học Quốc gia Hà Nội, Hà Nội.
119. Đặng Hoàng Xa (2014), *Phật giáo và tâm thức*, Nxb. Lao động, Hà Nội.
120. H. Zimmer (2006), *Triết học Ấn Độ một cách tiếp cận mới*, Nxb. Văn hóa - Thông tin, Hà Nội.

Phụ lục

THUẬT NGỮ DUY THỨC

- 1. Duy thức học** còn được gọi là **Duy thức tông** (zh. 唯識宗, sa. *vijñaptimātravādin, yogācārin, cittamātravādin*) là tên về một trường phái lớn của Phật giáo Đại thừa. Tại Ấn Độ và Tây Tạng, tông phái này được gọi là Thức tông, Thức học (sa. *vijñānavādin*), hoặc Du-già hành tông (sa. *yogācārin*), tại Tây Tạng, người ta cũng gọi là Duy tâm tông (zh. 唯心宗, sa. *cittamātrin*), tiếng anh: Consciousness - Only School. Đây là một trong hai trường phái chính của Phật giáo Đại thừa do hai luận sư Vô Trước (zh. 無著, sa. *asaṅga*) và người em là Thế Thân (zh. 世親, sa. *vasubandhu*) sáng lập.
- 2. A đà na thức**, là tên gọi khác của alaya thức, tên gọi này xuất hiện trong các kinh như: Giải Thâm Mật, Thủ Lăng Nghiêm, sau này các bộ luận của Duy thức học không sử dụng tên này, mà chủ yếu sử dụng tên gọi là alaya thức.
- 3. Alaya thức**, *tiếng Phạn: Alayavijnana, tiếng Anh: Storehouse - consciousness* đây là một trong tám thức tâm vương, thức này có chức năng lưu trữ tất cả các chủng tử, có tác dụng mạnh nhất trong tám thức, nên còn được gọi là thức chủ, nó là gốc của vũ trụ và mọi sự hiện hữu.

4. Bách pháp, ngũ vị. Duy thức học chia mọi hiện hữu thành 100 pháp (hundred modes or things) và gộp thành năm nhóm (five groups).

5. Bát thức, tiếng Phạn: Asta-vijnana, *tiếng Anh:* Eight consciousness là tám thức cơ bản đóng vai trò làm chủ trong nhận thức. Tám thức bao gồm: nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức, ý thức, mặt na thức, alaya thức. Tám thức này có vai trò làm chủ trong mọi suy nghĩ, hành động và lời nói của con người, mỗi thức trong hoạt động có nhiệm vụ và đối tượng nhận thức riêng biệt.

6. Biến kế sở chấp tính, tiếng Phạn: Prarikalpita - svabhava, *tiếng Anh:* Imagined nature, là một trong tam tính: Y tha, Biến kế và Viên thành thật, tính này còn được gọi là biến kế sở chấp tướng, phân biệt tướng. Tính này của đối tượng do chủ thể nhận thức bị chấp ngã và pháp, nên thừa nhận những hiện tướng của đối tượng là thật.

7. Cảnh, tiếng Phạn: visaya, *tiếng Anh:* A prospect hoặc region, là đối tượng nhận thức của các thức tâm vương, khi căn tiếp xúc với cảnh thì thức được phát sinh. Mỗi thức sẽ tương ứng nhận thức về một cảnh phù hợp như: nhãn thức nhận thức về sắc cảnh... ý thức nhận thức về trần cảnh.

8. Căn, tiếng Phạn: Indriya-pratyaksa-pramana, *tiếng Anh:* Organs of sense, chỉ các cơ quan giác quan, là nơi phát sinh của thức (sự hiểu biết). Trong sáu thức đầu, năm thức giác quan có căn biểu lộ bên ngoài nên có thể nhận thức trực tiếp về đối tượng, riêng ý thức lấy mặtna

thức làm căn, nhận thức gián tiếp về đối tượng.

9. Căn bản thức, tiếng Phạn: *Alaya-vijnana*, *tiếng Anh:* Basic or Fundamental consciousness, là tên gọi khác của alaya thức, nhằm chỉ thức này là gốc của các thức sinh thành, cảnh được biến hiện, bởi nó lưu trữ tất cả các chủng tử dưới dạng tiềm năng, và nó vận động liên tục không bị gián đoạn.

10. Cộng tướng, tiếng Phạn: *Samanyalakshana*, *tiếng Anh:* Generality, là tướng chung cho tất cả mọi đối tượng như: vô thường và vô ngã.

11. Duy thức (duy tâm), tiếng Phạn: *Vijnanamatra* or *Vada* or *Cittamatra*, *tiếng Anh:* Mind-only or mind itself. Thuật ngữ này không hiểu theo nghĩa duy tâm như quan niệm của triết học phương Tây truyền thống là mối quan hệ giữa tư duy và tồn tại. Duy thức học cho rằng, tất cả mọi hiện hữu đều từ thức (tâm) mà ra theo nghĩa, thức trong quá trình biến chuyển tự phân ra thành kiến phần (chủ thể nhận thức) và tướng phần (đối tượng nhận thức). Duy thức học phủ nhận sự tồn tại một thế giới tồn tại độc lập bên ngoài con người, theo nghĩa không có chủ thể nhận thức và đối tượng nhận thức tồn tại tách biệt, chỉ có chủ thể đang nhận thức về đối tượng là tồn tại.

12. Đới chất cảnh, tiếng Anh: The realm of representations, là nói về những *cảnh* được ý thức xây dựng do dựa trên hiện tượng chấp ngã và pháp về chủ thể nhận thức và đối tượng nhận thức, cảnh này thể hiện tính chủ quan của chủ thể.

13. Độc ảnh cảnh, tiếng Anh: The realm of mere images,

ideal and unsubstantial, là những cảnh do ý thức sáng tạo mà không có hình chất tồn tại bên ngoài.

14. Độc đầu ý thức, là hình thức ý thức hoạt động nhận thức độc lập, ý thức chỉ kết hợp với các tâm sở (trạng thái tâm lý) mà không kết hợp với năm thức giác quan.

15. Hiện lượng, *tiếng Phạn: pratyaksa-pramana, tiếng Anh: Direct-perception*, là hình thái nhận thức trực tiếp về đối tượng khi tiếp xúc, và đây là sự hiểu biết không có suy luận và diễn dịch.

16. Kiến phần và tướng phần. Đi vào nhận thức, ý thức tự phân thành hai phần: kiến phần và tướng phần, kiến phần thuộc về chủ thể nhận thức, tướng phần thuộc về đối tượng nhận thức.

17. Mạtna thức, *tiếng Phạn: Manah or manas, tiếng Anh: Manas Consciousness*, là thức thứ bảy trong tám thức tâm vương, đây là thức trung gian giữa ý thức và alaya thức, thức này có bản tính chấp ngã và chấp pháp.

18. Nhãn thức, *tiếng Phạn: Cakshurvijñana, tiếng Anh: The sense of vision* là nói về cái biết của con mắt, sản phẩm nhận thức của nhãn thức là cho thông tin về hình sắc của đối tượng.

19. Ngũ câu ý thức, là hình thái ý thức hoạt động trong tương quan với năm thức giác quan, tùy vào từng trường hợp ý thức có thể kết hợp với một hay nhiều thức khác nhau.

20. Phật giáo Phát triển. Trong cuốn sách này chúng tôi sử dụng thuật ngữ Phật giáo Phát triển để phân biệt với Phật giáo Nguyên thủy. Việc phân định Phật giáo Tiểu

thừa và Đại thừa, hiện nay đang có những tranh luận, bởi chỉ những người tu sĩ theo Phật giáo *Bắc truyền* theo văn hệ Sanskrit, lấy Trung Hoa làm trung tâm, bao gồm các nước như Nhật Bản, Triều Tiên, Mông Cổ, Tây Tạng, Việt Nam tự thừa nhận mình là Đại thừa và gọi hệ đối lập là Tiểu thừa. Những người theo Phật giáo *Nam truyền* dùng kinh điển thuộc văn hệ Pali, lấy nước Srilanca làm trung tâm và bao gồm các nước như Myanmar, Thái Lan, Lào, Campuchia không thừa nhận điều này.

21. Sắc pháp, tiếng Phạn: Rupa -dharma, *tiếng Anh:* Matter Literally Form or Shape là danh từ chỉ chung cho những sự vật có hình chất, và bị chi phối bởi luật vô thường. Duy thức học chia sắc pháp thành ba loại: Một là ngũ căn, hai là ngũ sắc, ba là vô biểu sắc.

22. Tam tự tính, tiếng Phạn: Svabhavalakshana-traya là nói về ba tính (tướng) của thức trong quá trình biến hiện hay trong quá trình thức nhận thức về đối tượng gồm: biến kế sở chấp (Parikalpita), y tha khởi tính (Paratantra), viên thành thật tính (Parinishpanna).

23. Tam vô tính, tiếng Phạn: Trividha nihsvabhavat. Tam vô tính là thuật ngữ do Duy thức học xây dựng nhằm đối lại với tam tự tính. Tam vô tính bao gồm: tướng vô tính, đối với biến kế sở chấp tính mà xây dựng để thấy cái hình tướng con người thấy về đối tượng là không thật. Sanh vô tính được xây dựng đối với y tha khởi tính, để thấy đối tượng được xây dựng do các bộ phận cấu thành (duyên), song các bộ phận hay sự liên kết thì không phải đối tượng,

nên bản thân nhân duyên là không thật. Thắng nghĩa vô tính xây dựng đối lại với viên thành thật tính, để thấy khi đạt đến viên thành thật tính thì đã đạt đến trí bình đẳng không còn phân biệt, nên đây là chân lý, và không còn suy luận, nên thực chất cũng không còn hình tướng theo nghĩa phân biệt.

24. Tâm, ý và thức: *tiếng Phạn:* Cittam-manas ca vijnana, trong Tiểu thừa Phật giáo, ba thuật ngữ tâm - ý - thức là một, khi thức chuyển biến dựa vào tác dụng của nó để phân biệt thành ba hình thái. Trong Đại thừa Phật giáo, cụ thể là Duy thức học là ba thuật ngữ khác biệt, tương ứng với ba tâm vương khác nhau: alaya thức, manas thức và ý thức.

25. Tâm bất tương ưng hành pháp (Non - Associated Compositional Factor), còn gọi là tâm bất tương ưng. Khi phân loại các pháp và sau khi đã xác định thể nào là tâm vương pháp, tâm sở pháp (gọi chung là tâm pháp) và sắc pháp, Duy thức tông phân biệt một loại pháp gọi là tâm bất tương ưng hành pháp; có hai mươi bốn loại tất cả. Pháp này hay thay đổi, biến thiên cho nên gọi là hành pháp. Chúng không giống như tâm pháp, tâm sở pháp và sắc pháp. Bất tương ưng có nghĩa là không giống như. Tuy không giống với sắc pháp và tâm pháp nhưng lại dựa vào hai loại pháp này mà tạo lập sự tồn tại, chứ chúng không có thực thể riêng.

26. Tâm sở (còn gọi là tâm sở hữu pháp) *tiếng Phạn:* Cetasikas, *tiếng Anh:* Mental factors or Mental actions, tâm sở thuộc về tâm vương, tuy không có chức năng nhận thức nhưng có thể thúc đẩy hoặc kìm hãm quá trình

nhận thức của con người qua các trạng thái tâm lý như: tình cảm, thương yêu, hận thù, v.v... Trong Duy thức học, tâm sở gồm 51 loại, là 51 trạng thái tâm lý của con người.

27. Tâm vương, tiếng Phạn: Citta, *tiếng Anh:* The mind, Duy thức học chia tâm thức con người thành hai loại: tâm vương và tâm sở, trong đó tâm vương là chủ mọi hoạt động nhận thức, biểu hiện là chủ thể của tám thức: nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức, ý thức, mạn na thức và alaya thức.

28. Thân thức, tiếng Phạn: Kaya-vijnana, *tiếng Anh:* Body consciousness, cái biết nơi thân, sản phẩm của hoạt động nhận thức này là cảm giác vật lý về đối tượng.

29. Thể, tướng và dụng, tiếng Anh: Substance, Form and Function, là nói về quá trình chuyển biến của thức. Đây cũng là ba phương diện để khảo sát sự tồn tại của thức: bản thể (thể), hiện tượng (tướng) và tác dụng (dụng).

30. Thiệt thức, tiếng Anh: Taste consciousness, là cái biết của thức nơi lưỡi, sản phẩm của nhận thức này là những thông tin về vị.

31. Thức biến, tiếng Anh: Mental changes, theo nghĩa tất cả mọi thông tin chủ thể biết về thế giới hiện tượng đều do thức biến hiện ra, ngoài chủ thể nhận thức không có khách thể nhận thức.

32. Tự tướng, tiếng Phạn: Svalaksana, *tiếng Anh:* Individuality, cái này đối lập với cộng tướng, nhằm chỉ tướng riêng biệt của đối tượng hoặc lớp đối tượng để phân biệt với những đối tượng hoặc lớp đối tượng khác.

33. Tỷ lượng, tiếng Anh: Comparison and Inference, là hình thức nhận thức riêng của ý thức với hai đặc điểm cơ bản: nhận thức gián tiếp về đối tượng, và phương thức nhận thức là so sánh và suy luận.

34. Tỷ thức, tiếng Anh: Olfactory consciousness, là cái biết của thức nơi lỗ mũi, sản phẩm của hoạt động nhận thức này là những thông tin về mùi của đối tượng.

35. Vạn pháp, tiếng Phạn: Sarvabhava, *tiếng Anh:* All dharmas - All beings, là thuật ngữ chỉ về tất cả mọi tồn tại trên tất cả các phương diện.

36. Y tha khởi tính, tiếng Anh: Dependent phenomena, *tiếng Phạn:* Paratantra, là tính chất của đối tượng có được do phụ thuộc vào những tính chất, hay những đối tượng khác mà có, bản thân nó xét về tính riêng biệt không có tính chất này.

37. Ý thức, tiếng Phạn: Manovijnana, *tiếng Anh:* Consciousness - Knowing or thought faculty, là một trong tám thức tâm vương, không có căn biểu lộ bên ngoài, nhưng có thể nhận biết được đối tượng trong tính toàn thể.

38. Viên thành thật tính, tiếng Phạn: Bhutatathata, *tiếng Anh:* Ultimate phenomena hoặc The perfect true nature, là thuật ngữ chỉ về bản chất chân thật của các pháp, hay đây chính là chân lý tuyệt đối.

BIỂU ĐỒ 75 PHÁP THEO CÂU XÁ LUẬN

75 pháp theo câu xá luận

72 pháp hữu vi

3 pháp vô vi

Tâm pháp (6)

Nhãn thức,
Nhĩ thức,
Tỷ thức,
Thiệt thức,
Thân thức,
Ý thức.

Sắc pháp (11)

Năm căn:
Nhãn căn,
Nhĩ căn,
Tỷ căn,
Thiệt căn,
Thân căn.
Năm trần:
Sắc,
Thanh,
Hương,
Vị,
Xúc,
Vô biểu sắc

Tâm sở pháp (46)

Đại địa pháp (10)

Thọ, Tưởng, Tư, Xúc,
Dục, Tuệ, Niệm, Tác ý,
Thắng giải, Tam ma địa

Đại thiện địa pháp (10)

Tín, Tàm, Quý, Vô tham,
Vô sân, Khinh an,
Bất phóng dật, Xả,
Bất hại, Cần.

Đại phiền não địa pháp (6)

Si, Bất tín, Phóng dật,
Giải đãi, Hôn Trảm,
Trạo cử.

Đại bất thiện địa pháp (2)

Vô tàm, Vô quý

Tiểu phiền não địa pháp (10)

Phẫn, Phú, Xan, Tật,
Não, Cuồng, Siểm, Hại,
Hận, Kiêu.

Bất định địa pháp (8)

Tâm, Tứ, Thụy miên,
Ô tác, Tham, Sân,
Mạn, Nghi.

Bất tương ưng hành (14)

Đắc, Phi đắc,
Đồng phận,
Vô tương thiên,
Vô tương định,
Diệt tận định,
Mạng căn,
Sinh, Trụ,
Dị, Diệt,
Cú, Văn,
Thân.

Trạch diệt vô vi,
Phi trạch diệt vô vi,
Hư không vô vi.

BIỂU ĐỒ 100 PHÁP THEO DUY THỨC HỌC

100 pháp theo Duy thức học

94 pháp hữu vi

6 pháp vô vi

<p>Tâm pháp (8) Nhãn thức, Nhĩ thức, Tỷ thức, Thiệt thức, Thân thức, Ý thức, Mạt na thức, Alaya thức.</p>	<p>Sắc pháp (11) Năm căn: Nhãn căn, Nhĩ căn, Tỷ căn, Thiệt căn, Thân căn. Năm trần: Sắc, Thanh, Hương, Vị, Xúc, Vô biểu sắc</p>	<p>Tâm sở pháp (51) Biến hành (5) Xúc, tác ý, Thọ, Tương, Tư. Biệt cảnh (5) Dục, Thắng giải, Niệm, Định, Tuệ Thiện (11) Tín, Tàm, Quý, Vô tham, Vô sân, Vô si, Tinh tấn, Khinh an, Bất phóng dật, Xả, Bất hại. Căn bản phiền não (6) Tham, Sân, Si, Mạn, Nghì, Ác kiến Tùy phiền não (20) Phẫn, Hận, Phú, Não, Tật, Xan, Cuồng, Siểm, Hại, Kiêu, Vô tàm, Vô Quý, Hôn trầm, Trạo cử, Bất tin, Giải đãi, Thất niệm, Tán loạn, Bất chánh tri. Bất định (4) Hối, Miên, Tầm, tứ</p>	<p>Bất tương ưng hành (24) Đắc, Mạng căn, Chung đồng phận, Di sanh tánh, Vô tướng định, Diệt tận định, Vô tướng báo, Danh thân, Văn thân, Cú thân, Sinh, Trụ, Lão, Vô thường, Lưu chuyển, Định dị, Tương ưng, Thế tức, Thứ đệ, Thời, Phương, Số, Hòa hợp tánh, Bất hòa hợp tánh.</p>	<p>Vô vi (6) Hư không vô vi, Trạch diệt vô vi, Phi trạch diệt vô vi, Bất động diệt vô vi, Thọ tướng diệt vô vi, Chân như vô vi.</p>
--	---	---	---	--

VIỆN HÀN LÂM
KHOA HỌC XÃ HỘI VIỆT NAM

NHÀ XUẤT BẢN KHOA HỌC XÃ HỘI

26 Lý Thường Kiệt - Hoàn Kiếm - Hà Nội

ĐT: 024.39719073 - Fax: 024.39719071

Website: <http://nxbkhh.vas.gov.vn>

Email: nxbkhh@gmail.com

Chi nhánh Nhà xuất bản Khoa học xã hội

57 Sương Nguyệt Ánh - phường Bến Thành - Quận I - TP. Hồ Chí Minh

ĐT: 028.38394948 - Fax: 028.38394948

DUY THỨC HỌC - MỘT DẪN LUẬN VỀ Ý THỨC

Chịu trách nhiệm xuất bản:

Q. Giám đốc - Tổng biên tập:

PGS.TS. PHẠM MINH PHÚC

Biên tập nội dung: Võ Thị Hương

Kỹ thuật vi tính, bìa: Hữu Thượng

Sửa bản in: Hữu Thượng

Đơn vị liên kết:

**CÔNG TY TNHH THƯƠNG MẠI DỊCH VỤ VĂN HÓA
CỬU ĐỨC - SÁCH HÀ NỘI**

Địa chỉ: 958/13 Lạc Long Quân, P8 - Tân Bình - TP.HCM

Điện thoại: 0903.414.545

In 300 cuốn, khổ 14.5 x 20.5 cm, tại Công ty TNHH In Huế

Địa chỉ: 51A Minh Mạng, P. Thủy Xuân, TP. Huế

Số xác nhận đăng ký xuất bản: 3431- 2022/CXBIPH/10-231/KHXXH

Số Quyết định xuất bản: 335/QĐ-NXB KHXXH ngày 01 tháng 12 năm 2022

ISBN: 978-604-364-260-5

In xong và nộp lưu chiểu tháng 01 năm 2023

"Duy thức học được xem là môn chuyên biệt về tâm, các luận sư duy thức đã có những phân tích chi tiết, phức tạp về vấn đề ý thức trong đời sống cá nhân và xã hội, vì thế, nghiên cứu về ý thức trong Duy thức học có thể trở thành những gợi ý quan trọng đối với sự phát triển của các ngành khoa học nghiên cứu về ý thức.

.....

Ở góc độ triết học, điểm nổi bật trong vấn đề ý thức của Duy thức học là không thừa nhận sự tồn tại tách biệt, độc lập của đối tượng với chủ thể nhận thức; ngược lại các luận sư Duy thức học có xu hướng coi chủ thể đang nhận thức đối tượng là tồn tại thật sự"

ISBN: 978-604-364-280-5



Giá: 149.000đ