

TAGAWA SHUN'EI

**DUY THỨC
TRONG
ĐỜI SỐNG**

**LIVING
YOGACARA**

Anh ngữ: **CHARLES MULLER**

Biên dịch: **THUẬN BẠCH
HUỆ THIÊN**

**NOTHING BUT THE TRANSFORMATIONS
OF CONSCIOUSNESS**

*I built my hut amid the throng of men,
But there is no din of carriages or horses.
You ask me how this can be?
When the heart is remote, the earth stands aloof
Plucking chrysanthemums by the eastern hedge,
I see afar the southern hills;
The mountain air is fine at sunset;
Flying birds return home in flocks.
In this return lies real meaning;
I want to explain it, but I lose the words.*

Tao Yuanming, "Drinking Wine"

It might be surprising that I choose to open up this discussion with Tao Yuanming's poem "Drinking Wine." However, seeing that we are going to engage ourselves with Yogacara Buddhism from the perspective of its relevance in dealing with our daily lives, I would like to take this poem as our point of departure.

CHỈ LÀ THỨC BIẾN

*Kết lư tại nhân cảnh, Am chỗ đông người qua
Nhi vô xa mã huyền. Mà không ồn ngựa xe
Vấn quân hà năng nhĩ? Hỏi anh sao được vậy?
Tâm viễn địa tự thiên. Tâm xa đất dờn xa.
Thái cục Đông ly hạ, Bờ dậu Đông hái cúc,
Du nhiên kiến Nam sơn. Thấy núi Nam xa mờ.
Sơn khí nhật tịch giai, Hoàng hôn khí núi đẹp,
Phi điều tương dữ hoàn, Từng đàn chim bay về,
Thử trung hữu chân ý, Ở đây có chân ý,
Dục biện dĩ vong ngôn. Muốn nói lời chẳng ra.*

Đào Uyên Minh, "Âm Tửu"

Có lẽ quý vị ngạc nhiên là tôi đã chọn bài thơ "Uống Rượu" của Đào Uyên Minh (Đào Tiềm) để mở đầu cho buổi thảo luận này. Tuy nhiên, vì chúng ta sắp ứng dụng Duy Thức Học Phật Giáo trên quan điểm ứng xử trong cuộc sống hằng ngày, nên tôi muốn dùng bài thơ này như điểm khởi đầu.

I was in my second year of high school when I was first introduced to this Chinese poem. Since that time, I have continued to re-read it from time to time, and whenever I do, a proverb comes to mind, which goes: "The great recluse hides himself in the city markets; the minor recluse hides in the deep mountains." Our teacher, Mr. U., also taught us this proverb for the purpose of drawing out the meaning of the poem. I remember having been somewhat puzzled by its meaning at the time, but later on, after entering into the world of Buddhism, its meaning became increasingly clear.

While it is indeed the case that anyone who is practicing meditation in a Buddha-hall is seeking enlightenment as some sort of distant goal, the fact is that the temples, practice centers, and the Buddhist path do not exist for any purpose other than for us to fully understand ourselves exactly as we are here and now.

Where we are now, as shown in Tao Yuanming's poem the hut in the midst of the world of people-is precisely our practice center, and so it doesn't do us any good to try to escape from it. We should think about the Buddha-path and the meditation hall in the way of the great recluse who "withdraws to the city streets."

Tôi được biết bài thơ Trung Hoa này lần đầu tiên khi học năm thứ hai trung học. Từ đó cứ đọc đi đọc lại mãi bài thơ, và mỗi lần đọc tôi lại nhớ đến câu cách ngôn: "Đại ẩn tại thị; tiểu ẩn tại sơn." Giáo sư của chúng tôi, ông U., có dạy câu cách ngôn này mục đích rút ra ý nghĩa bài thơ. Tôi nhớ lúc đó tôi còn hơi mờ mịt về ý thơ, nhưng sau này khi đã vào được thế giới đạo Phật, bài thơ trở nên rõ nghĩa hơn.

Thông thường một người tập thiền trong Phật điện đang cố tìm giác ngộ như một loại mục tiêu xa xôi nào nhưng sự thực là chùa chiền, trung tâm thiền tập, và Phật đạo có mặt không vì mục đích nào khác hơn là giúp chúng ta tự hiểu mình một cách trọn vẹn và chính xác ngay đây và bây giờ.

Nơi chúng ta bây giờ đang có mặt, như bài thơ của Đào Uyên Minh diễn tả, một căn nhà giữa thế gian đông người, đích thực là trung tâm thiền tập của chúng ta; và chẳng ích lợi gì khi cố gắng tìm cách trốn chạy. Chúng ta có thể nghĩ Phật đạo và thiền đường như kiểu nhà đại ẩn "trốn lánh phố thị."

This is the main reason this poem resonates with me, and thus I continue to re-read it.

But there is also another reason.

Tao Yuanming has told us that in the noisy world of men-living in the middle of the city - he hears no noisy traffic. He has, in answering his own question, arrived at a conclusion: "When the mind is remote, the earth stands aloof." I take "When the mind is remote" to mean that the mind is distantly removed from its attachments. So what is this world of ours, when viewed by the person who has a "remote mind"? Whether it be someone who boisterously takes the lead in worldly affairs, or, on the other hand, the spiritually-attuned person who is profoundly aware of the pitfalls of deep attachment to one's ego - both of these people are, after all, overwhelmed by, and washed along in the flow of daily affairs. However, we can be certain that they are perceiving their circumstances along the way in a quite different manner.

The great recluse Tao Yuanming tells us that he is removed from the clamor of the world of men. But how about us? We ordinary people frequently seek to be able to escape from day-to-day living in the way of the lesser recluse, who goes deep in the mountains to be alone.

Đây là lý do chính khiến bài thơ âm vang đến tôi nên tôi đọc tiếp.

Nhưng cũng có một lý do khác nữa.

Đào Uyên Minh đã nói với chúng ta rằng trong thế gian náo động của muôn người - sống giữa thành thị - ông nghe tiếng xe cộ không ồn ào. Để trả lời câu hỏi của chính mình, ông đã đi tới kết luận là khi *tâm xa đất dòi xa*." Tôi hiểu khi *tâm xa* là khi tâm xa rời dấu vết của vướng mắc buộc ràng. Thế thì cái gì là thế giới của chúng ta, khi được nhìn bởi một người có tâm rời xa? Dù đó là một người năng nổ chỉ huy trong sinh hoạt thế gian hay, mặt khác, một người thuần về tâm linh tỉnh giác cao độ về những hậu quả của ngã chấp sâu dày - cả hai loại người này, rốt cuộc cũng bị đè bẹp và cuốn trôi theo dòng thế tục. Tuy nhiên chúng ta có thể chắc chắn rằng họ đang nhận thức hoàn cảnh sống riêng trên đường đời một cách khác nhau.

Nhà đại ẩn Đào Uyên Minh nói với chúng ta là ông đã thoát khỏi thế gian náo động muôn người. Nhưng còn chúng ta thì sao? Chúng ta, những con người bình thường hay tìm cách thoát ra khỏi cuộc sống hằng ngày theo lối tiểu ẩn đi vào thâm sơn cùng cốc để sống một mình.

If we really think it through, we can say that while we live in the same world, each person sees things in his or her own way, and there is a sense in which each one of us is in fact living in his own world. This fact is very interesting to take into account as we accumulate the experiences of daily living, yet from another perspective, it can also be a bit scary.

Given the admonition of Tao Yuanming about "distancing the mind," what we need to consider is whether such "distancing" is actually a function of our own minds, and if so, if it is a fundamental, innate function or perhaps even the mind's basic character?

The Yogacara teachings that we will discuss constitute the form of Buddhism that has taken under the deepest consideration these problems regarding the composition and function of our mind.

The Yogacara project, which attempts to accurately map out the concrete structure of our minds, develops as the result of coming to a profound understanding of the relationship between ourselves and the myriad objects in our environment, and then correlating these with the basic teachings of Sakyamuni Buddha. The central tenet of Yogacara is usually said to be that of "consciousness-only;" which means, more precisely, "nothing but the transformations of consciousness."

Nếu suy nghĩ cho cùng, có thể nói rằng sống trong cùng một thế giới, mỗi chúng ta nhìn sự vật khác nhau theo kiểu của mình, và thực ra lại hợp lý khi mỗi người chúng ta sống trong thế giới của riêng mình. Lưu tâm tới điều này thật là thú vị, khi chúng ta thu thập những kinh nghiệm sống hằng ngày, nhưng trên bình diện khác, điều này cũng hơi đáng sợ.

Khi được Đào Uyên Minh cảnh giác về “tâm rời xa”, điều chúng ta cần cân nhắc là sự “rời xa” ấy thật sự là một chức năng của tâm, và nếu đúng như thế, có phải là chức năng căn bản, sẵn có hay có thể còn là bản tính của tâm?

Duy Thức học chúng ta sắp thảo luận xây dựng cấu trúc Phật Giáo, nghiên cứu kỹ càng những vấn đề liên quan đến sự hình thành và chức năng của tâm.

Nhiệm vụ của Duy Thức là cố gắng vẽ ra thật chính xác cấu trúc cụ thể của tâm, kết quả đã đưa ra sự hiểu biết sâu xa về tương quan giữa chúng ta và muôn ngàn sự vật chung quanh mình, và liên hệ với lời dạy căn bản của Đức Phật Thích Ca. Nguyên lý căn bản của Duy Thức thường được nhắc tới là “chỉ là thức,” chính xác hơn có nghĩa “chỉ là thức biến.”

The characterization "nothing but the transformations of consciousness" can be further as "nothing but that which has been transformed by consciousness." I am afraid, however, that starting off with this kind of arcane approach is probably not very helpful for newcomers to this topic, so I'd like to step back and take a gentler approach for a moment.

*At the clapping of hands,
The carp come swimming for food;
The birds fly away in fright, and
A maiden comes carrying tea -
Sarusawa Pond.*

This is a line of Japanese tanka poetry, which expresses distinct ways of interpreting a particular event, based on a few traditional Japanese images. If one claps one's hands the carp (which are conditioned to come for feeding at the clap of the hands) will come swimming to the water's edge for food; birds, on the other hand, will fly away in fright. Yet again, to the waitress in the traveler's inn, it is a notification that the guest wants tea.

Sarusawa Pond (Monkey Marsh Pond) lies in the middle of a famous tourist area in Nara.

Đặc tính “chỉ là thức biến” có thể diễn rộng ra như “không có điều gì mà không phải là thức biến.” Tuy nhiên tôi e rằng bắt đầu với phương cách có vẻ khó hiểu này có thể không giúp những người lần đầu tiên làm quen với đề tài này, vì vậy tôi muốn lui lại và tạm thời sử dụng một phương cách nhẹ nhàng hơn.

*Nghe tiếng vỗ tay,
Cá bơi đi tìm mồi;
Chim sợ hãi bay đi và
Cô gái mang trà tới -
Hồ Sarusawa.*

Đây là một đoạn thơ “đoản ca” của Nhật, nói lên cách diễn giải khác nhau của một sự việc, dựa trên vài hình ảnh truyền thống của Nhật. Nếu có người vỗ tay thì cá (đã được tập ngoi lên khi nghe tiếng vỗ tay cho ăn) sẽ bơi vào bờ để ăn; chim ngược lại sẽ bay đi vì sợ. Tuy nhiên, đối với cô chiêu đãi trong một quán trọ thì đó là dấu hiệu khách muốn uống trà.

Hồ Sarusawa nằm trong khu du lịch nổi tiếng ở Nara.

It is said that this verse was written because there are so many travelers inns (ryokan) in that area, but it is also well known as a place where one can, from the water's edge, look up at the impressing figure of the five-story pagoda of Kofukuji temple.

Yogacara is the doctrine of the Hosso (Ch. Faxiang) school, one of the six schools of the southern (Nara) court, and Kofukuji is the long-flourishing headquarters for the study of Hosso teachings. Therefore, this tanka line which at first glance does not appear to say anything out of the ordinary, actually is a direct expression of the essence of the Yogacara way of thinking.

The subject of the verse is the extremely simple action of "clapping the hands." This verse shows that despite the singular character of this action, and the singular character of the sound that is generated, its meaning can be dramatically different depending upon the individual conditions of the receiver of the sound.

On the other hand, we can all call to mind the case of seeing the same thing many times over and over. Everyone has had the experience of having their impression of a particular object change depending upon their feelings or conditions at a given moment. This is because the object is seen under the influence of the mental state of that moment.

Bài thơ này được sáng tác vì có nhiều quán trọ ở đó. Địa điểm này cũng nổi tiếng vì từ bờ hồ có thể nhìn ngắm nét đẹp ngôi chùa Hưng Phước năm tầng.

Duy Thức là học thuyết của Pháp tướng tông, một trong sáu tông phái ở miền nam (*Nara*), và Hưng Phước tự là trung tâm nghiên cứu học thuyết Pháp tướng phát triển từ lâu. Vì thế đoạn thơ tanka này khi mới đọc sơ qua không có vẻ gì đặc biệt, nhưng đã diễn tả trực tiếp cốt tủy tư duy theo Duy Thức.

Chủ đề bài thơ là một động tác cực kỳ đơn giản "vỗ tay." Bài thơ chứng tỏ mặc dù đặc tính hành động đơn giản, và tiếng động phát sinh từ đó, ý nghĩa lại rất khác nhau tùy theo hoàn cảnh mỗi cá nhân khi nghe tiếng vỗ tay

Mặt khác, chúng ta có thể lưu ý đến trường hợp khi thấy đi thấy lại một vật nhiều lần. Ai cũng có kinh nghiệm về việc mình có những cảm tưởng khác nhau về một vật đặc biệt nào tùy theo cảm xúc hay hoàn cảnh lúc đó. Lý do là chúng ta nhìn vật dưới ảnh hưởng tâm ý của ta lúc bấy giờ.

Of course, at the time when we are looking at something, we are generally not aware of the way our feelings are being projected into the situation.

Seen in this way, our so-called cognition, or the action of discerning the meaning of things as they are perceived by us, is never in any case a perception of the external world exactly as it is, but rather a world that can only be apprehended via its interface with our present mental state. In other words, it is nothing other than our own mind that constructs things and determines their content. This is the meaning of "consciousness-only," or "nothing but the transformations of consciousness." And, if we turn this around, we ourselves are nothing other than things that dwell in a world defined by the limits of that which is knowable by the functions of our own mind.

There is a sense in which this can actually seem pretty scary. Why? Because if there is abundance in my mind, I'll be able to experience life dwelling in a world of abundance; but on the other hand, if there is poverty in my mind, there will be no recourse except for me to reside in a world of poverty.

If I have no recourse but to finish my days in poverty, this would indeed be a sad human limitation.

Dĩ nhiên là có những lúc khi nhìn một vật, ta thường không tỉnh giác về những cảm xúc của mình được phóng ra trong tình huống ngay đó.

Nhìn sự vật như thế, điều gọi là nhận thức của chúng ta, hay tác ý phân biệt sự vật được chúng ta nhận thức, không bao giờ trong bất cứ trường hợp nào là nhận thức thế giới ngoại tại đúng như thật, mà chỉ là thế giới được nhận biết qua tiếp xúc với trạng thái tâm chúng ta lúc đó. Nói cách khác, đó chỉ là sản phẩm do tâm chúng ta tạo dựng và xác định nội dung sản phẩm đó. Đó là ý nghĩa của "chỉ là thức" hay "tất cả chỉ là thức biến." Và, nếu nhìn lại mình, ngay cả chúng ta cũng chỉ là những sự vật (*pháp*) trụ trong một thế giới hạn cuộc do tâm chính mình tạo dựng.

Thật sự điều này có chiều hướng có vẻ rất đáng sợ. Tại sao vậy? Bởi vì nếu tâm phong phú, tôi có thể kinh nghiệm được một đời sống trong một thế giới phong nhiêu; nhưng trên khía cạnh khác nếu tâm nghèo nàn, không có gì để tôi trông cậy ngoài chính tôi ra để sống trong một thế giới nghèo nàn.

Nếu tôi không thể nương tựa vào đâu để sống qua ngày trong sự nghèo khổ thì kiếp người thật là hạn hẹp đáng buồn.

However, the notion of "nothing but the transformations of consciousness" teaches us accurately about the mode of the reality we experience. Because of this, we can develop a deep awareness that we have no recourse but to continually and repeatedly reflect on ourselves. The effort of trying to live life with this kind of earnest reflection can be understood to be the practice of Yogacara Buddhism.

THE FOUR ASPECTS OF COGNITION and THE THREE KINDS OF OBJECTS

As we have broached the topic of consciousness-only and nothing but the transformations of consciousness through this poetic imagery. I would like to proceed by providing a few further examples from daily experience that will hopefully shed further light on these notions.

We are, in the midst of our day-to-day affairs continuously experiencing the mental functions of seeing, hearing, and thinking, assuming all the while that we are directly seeing, hearing, and understanding the external world. But careful analysis makes it quite clear that this cannot actually be the case.

Tuy nhiên, khái niệm “chỉ là thức biến” chỉ cho chúng ta một cách chính xác kiểu thực tại chúng ta kinh nghiệm được. Vì thế chúng ta có thể phát triển sự tỉnh giác thâm sâu là không có gì để nương tựa mà phải liên tục quán chiếu tự thân. Nỗ lực sống một cuộc đời với sự quán chiếu miên mật chính là chúng ta đang tu tập Duy Thức học Phật Giáo.

BỐN KHÍA CẠNH NHẬN THỨC và BA LOẠI ĐỐI TƯỢNG (*TAM CÁNH*)

Chúng ta đã bắt đầu vào đề tài Duy Thức và chỉ là thức biến bằng hình ảnh thơ ca. Tôi muốn được tiếp tục công hiến quý vị thêm vài thí dụ về kinh nghiệm trong đời sống hằng ngày với hy vọng giúp vấn đề được sáng tỏ hơn.

Giữa cuộc sống đời thường chúng ta luôn luôn kinh nghiệm chức năng thấy, nghe, suy nghĩ, và cho rằng ta trực tiếp thấy, nghe, và hiểu biết được thế giới ngoại tại. Nhưng khi phân tích kỹ hơn, không phải thực như vậy

According to Yogacara Buddhism what we actually perceive are images of the things of the external world as they are transformed by our own consciousness, and reflected onto our own mind. This being so, the things of the world that we are seeing and hearing cannot be the world exactly as it is. All of the things around us are the transformations by our own consciousnesses. This is the basic Yogacara approach to understanding the relationship between ourselves and our environment.

We assume that we are sensing and seeing the scenery of the mountains in the distance and clouds in the sky that spread out before us in the way that these things actually exist. We also prefer to think that we are accurately recognizing the people and events surrounding us as we carry out our daily lives. When someone happens to point out that our view lacks objectivity and is off the mark, we don't like it.

However, if we think it through even though the mountain we are presently seeing is a single entity, upon reflection it should become clear to us that we are actually seeing the mountain via the medium of the outwardgoing projection of various mental conditions that are specific to us as individuals.

Theo Duy Thức Học Phật giáo, vật gì ta đang nhận biết là những hình ảnh sự vật bên ngoài đã bị thức biến và phản chiếu lại trên tâm chúng ta. Như thế, chúng ta thấy nghe những sự vật (*các pháp*) thế gian không phải đích thực như chúng đang là. Mọi sự vật chung quanh chúng ta đều bị thức biến hiện. Đó là sự tiếp cận căn bản của Duy Thức để chúng ta hiểu được mối liên lạc giữa mình và ngoại cảnh.

Chúng ta cho rằng mình cảm nhận và nhìn thấy cảnh núi non phía xa với áng mây trải dài trước mắt y như thực sự đang xuất hiện. Chúng ta cũng nghĩ rằng mình biết được con người và những cảnh vật chung quanh trong đời sống hằng ngày một cách chính xác. Và chúng ta không thích khi có ai đó chỉ cho thấy cái nhìn của mình thiếu khách quan và sai lầm.

Tuy nhiên, nếu ngọn núi chúng ta thấy là một thực thể đơn giản, khi nghĩ kỹ lại rõ ràng chúng ta thấy ngọn núi qua trung gian sự phóng chiếu từ những tâm trạng khác nhau của chúng ta là những cá nhân riêng biệt.

Rather than seeing the mountain as it really is, what I am actually seeing is a mountain that is colored and altered by my own mind.

It is said that a painter picks up the brush upon the feeling of being moved by the power of the scene of the mountain that stands before him. When we look at the scenes of Mt. Fuji painted by famous Japanese artists such as Hayashitake and Ryuzaburo Umehara, even though theoretically speaking we should see in their respective works the same exact image of the mountain, the Mt. Fuji that ends up being painted on the canvas contains a wide range of distortions.

Concerning this, Nakagawa Kazumasa (a famous living Japanese artist) has written that the work of the painter is to "fix" what is moved in his mind, while the mind that receives this deep impression "undoes" the shape. If this is the case, then we can say that the distorted image of Mt. Fuji that is painted onto the canvas is one that has been transformed in the painter's mind according to the received impression, and this is what the painter has fixated upon.

Although these kinds of artistic distortions may not be readily apparent while we are in the process of carrying out our daily lives, it is nonetheless the case that while we are in the midst of our daily activities, we are, just like these painters, perceiving all the things we must come in contact with differently according to our various mental states.

Thay vì nhìn ngọn núi như đang là (*như thị*), vật chúng ta thực sự thấy là một ngọn núi đã bị tâm chúng ta biến đổi và tô vẽ thêm.

Thông thường họa sĩ cầm cây cọ lên vì nguồn cảm xúc trước cảnh núi non. Khi nhìn cảnh núi Phú Sĩ được các họa sĩ danh tiếng Nhật Bản như Hayashitake và Ryuzaburo Umehara vẽ, ngay cả trên lý thuyết chúng ta thấy tác phẩm của họ chính là hình ảnh của ngọn núi, kết quả là ngọn Phú Sĩ được vẽ trên vải vẫn khác xa với ngọn núi thật rất nhiều.

Ưu tư về vấn đề này, Nakagawa Kazumasa (*một họa sĩ danh tiếng còn tại thế*) viết rằng công việc của họa sĩ là "sửa sang" vật gì được mang vào tâm ông, trong khi tâm nhận được cảm giác sâu sắc này lại "tháo gỡ" hình nét. Nếu đúng như thế, chúng ta có thể nói rằng hình ảnh méo mó của núi Phú Sĩ khi vẽ ra trên khung vải là hình ảnh đã bị biến thể trong tâm họa sĩ tùy theo cảm giác nhận được, và đó là tất cả những gì họa sĩ nắm giữ được.

Mặc dù chưa thấy rõ những méo mó nghệ thuật này trong sinh hoạt đời thường, nhưng cuộc sống chúng ta cũng giống như những họa sĩ kia, chúng ta nhận thấy sự vật mình tiếp xúc khác nhau tùy theo tâm trạng khác nhau.

And we can take it a step further and say that we are also transforming and perceiving things in the way that provides the greatest convenience for the carrying out of our life. According to Yogacara, this is a stark fact of our existence.

Because our mind is actually working like an agent that manifests all objects of cognition, the Yogacaras, rather than simply calling it "mind," call it "the mind that transforms" or "the mind as agent of transformation."

In the same vein, because our cognitive objects (or "objective realm") are things that are in fact manifested by the mind-as-agent-of-transformation, they are called "transformed objects" rather than simply "objects."

To explain the functions of the subjectively transforming mind and objectively transformed objects in a coherent system, Yogacara developed the teaching of the four aspects of cognition and the three kinds of objects.

The explanation of the four aspects of cognition clarifies the function of the mind in its role as transforming subject, and the explanation of the three kinds of objects clarifies the character of the objects that are transformed.

Và có thể tiến xa hơn một chút để nói rằng chúng ta cũng làm biến thể và nhận thức sự vật theo cách *tiện lợi* nhất cho cuộc sống của mình. Theo Duy Thức Học, đây là thực tế hiển nhiên trong việc chúng ta hiện hữu.

Vì tâm chúng ta làm việc như một tác nhân thể hiện những sự vật được nhận biết, các nhà Duy Thức thay vì gọi đơn giản là "tâm," lại ưa gọi là "tâm biến hiện" hay "tâm là tác nhân biến hiện."

Cùng một cách thức như thế, vì những đối tượng ta nhận biết (*cảnh giới khách quan*) là sự vật thật ra được tâm là-một-tác-nhân-biến-hiện thể hiện, nên được gọi là "sự vật đã được biến hiện" thay vì chỉ đơn thuần là sự vật.

Để giải thích những chức năng của tâm biến hiện sự vật một cách chủ quan và những sự vật bị biến hiện một cách khách quan bằng một hệ thống chặt chẽ, Duy Thức đã phát triển giáo lý về bốn khía cạnh nhận thức và ba loại đối tượng.

Giải thích về bốn khía cạnh nhận thức sẽ làm sáng tỏ chức năng của tâm trong vai trò là chủ thể biến hiện, và giải thích về ba loại đối tượng sẽ làm sáng tỏ đặc tính của đối tượng bị biến hiện.

Within these theories, the Yogacaras carry out a hair-splitting analysis in regard to our cognitive functioning. This kind of subtle analysis is a bit hard to get the first time around, but efforts made toward understanding it are truly worthwhile, since once one has gotten this, it can be said that one has penetrated the core principle of Yogacara. Therefore the saying, "if one understands the four aspects of cognition and three kinds of objects, the mastery of Yogacara is half accomplished."

The Four Aspects of Cognition

The theory of the four aspects of cognition, which clarifies the action of the "mind that acts as agent of transformation" tells us that the processes of our cognitive function can be divided into four parts. These are: (1) the objective aspect; (2) subjective aspect; (3) witnessing aspect; and (4) re-witnessing aspect.

In the process of the cognition of any given object, the first step is the mental function of perceiving the object and then determining what it is. In general, it is understood that this is an external object (something outside the mind). It is normally assumed that this thing that is "outside the mind" is taken as object, and the mind subjectively identifies it.

Trong phạm vi những lý thuyết này, Duy Thức phân tích rất tỉ mỉ về chức năng nhận biết của chúng ta. Lối phân tích vi tế này hơi khó hiểu khi mới học, nhưng cũng đáng để ta cố gắng tìm hiểu, vì một khi đã hiểu được có thể nói rằng ta đã thâm nhập được giáo lý cốt lõi của Duy Thức. Vì vậy có câu nói: "Nếu hiểu được bốn khía cạnh nhận thức và ba loại đối tượng tất đã hiểu được phân nửa về Duy Thức."

Bốn Khía Cạnh Nhận Thức

Trong phần lý thuyết của bốn khía cạnh nhận thức, khi làm sáng tỏ vận hành của "tâm tác động như tác nhân biến hiện," sẽ cho chúng ta biết rằng quá trình chức năng nhận thức có thể chia làm bốn phần:

- 1- Tướng phần (*khía cạnh đối tượng*),
- 2- Kiến phần (*khía cạnh chủ thể*),
- 3- Tự chứng phần
- 4- Chứng tự chứng phần.

Trong quá trình nhận thức bất cứ sự vật gì, bước đầu tiên là chức năng tâm hành của tâm nhận biết sự vật và sau đó xác định đó là vật gì. Một cách tổng quát, ta hiểu rằng đây là một vật ở ngoài (*là ở ngoài tâm*), được xem là đối tượng, và tâm nhận diện một cách chủ quan.

So most of us think. However, according to Yogacara, when the cognitive mental functioning is activated, the mind itself is actually divided into four aspects, depending upon the particular function, and that which we know as cognitive function is established based on this division.

These four are the aspects of:

(1) that which is seen (objective aspect), (2) that which sees (subjective aspect); (3) the confirmation of that seeing (witnessing aspect), and (4) the acknowledgment of that confirmation (re-witnessing aspect).

Usually, even in the case when we are firmly convinced that we are directly perceiving and understanding something that exists outside of the mind, the fact is that it is actually this objective aspect that has been transformed within our minds. In other words, although that which appears in our minds is nothing more than an image resembling that object, we take it to be the actual object of our cognition.

If this is indeed the case, one might well extend this point further to say that what we call cognition is nothing but "the mind seeing the mind." It would certainly not be wrong to say this, but it is not that simple, either. This will be covered fully below.

Phần lớn ai cũng nghĩ như thế. Tuy nhiên theo Duy Thức Học, khi chức năng nhận thức của tâm tác động, tâm thực sự tự chia thành bốn khía cạnh, tùy thuộc vào chức năng riêng, và chức năng nhận thức đó được thiết lập trên sự phân chia này.

Đây là bốn khía cạnh của

1- vật được nhận biết (*Tướng phần*),

2- cái nhận biết (*Kiến phần*),

3- xác nhận điều nhận biết (*Tự chứng phần*)

4- sự nhận biết điều xác nhận đó (*Chứng tự chứng phần*).

Thông thường ngay cả trong trường hợp chúng ta quả quyết là mình đang nhận thức và hiểu điều gì đó ngoài tâm, thật ra điều đó đã được chuyển biến trong tâm của chúng ta. Nói cách khác, tuy rằng vật hiện ra trong tâm chỉ là hình ảnh tương tự với vật đó, chúng ta vẫn cho đó là vật thật mình đã nhận thức.

Nếu đúng như thế, có thể nói rộng hơn rằng điều chúng ta gọi là sự nhận thức chỉ là "tâm nhìn tâm." Nói như thế chắc chắn không sai, nhưng cũng không phải đơn giản. Điều này sẽ được giải thích cặn kẽ hơn ở phần sau.

The analysis of these four aspects, especially the notion of the objective aspect that is transformed from its original form in being taken as an object of the mind, and being thought of as an image, originates in the Yogacara school, as the word *yogacara* ("yoga practice") refers to the practice of focusing one's mind-meditative concentration.

In the commonsense understanding of the notion, the idea of focusing one's mind in meditation is usually associated with the severing of the connection with the external world, assuring that, in the state of deep meditation, there is little connection with concrete things. However, it was often the case that adepts at yoga practice had the experience of seeing an image of the Buddha as the content of their deep meditation. Of course, that Buddha was a Buddha seen from the individual meditator's own perspective, and so there was no such thing as a physically present Buddha corresponding directly to this image.

Based on this experience, Yogacara practitioners came to the conclusion that the cognitive object called "Buddha" was something that was manifested from within their own minds.

Sự phân tích bốn khía cạnh này - nhất là ý niệm về đối tượng bên ngoài bị biến thể không còn giống với nguyên thủy vì là đối tượng của tâm, và bị xem như là một hình ảnh - có nguồn gốc trong Duy Thức Tông, vì từ *yogacara* (*pháp tu Du-già*) liên quan đến việc tập trung định tâm.

Hiểu thông thường ý niệm tập trung tâm ý trong khi thiền định thường liên quan đến việc buông bỏ giao tiếp với thế giới bên ngoài – chắc chắn trong trạng thái thiền định thâm sâu phải rất ít liên lạc với những vật cụ thể. Tuy nhiên, những người tu yoga thường có kinh nghiệm thấy được hình ảnh Đức Phật trong tầng định sâu. Dĩ nhiên vị Phật đó là vị Phật được thấy trong tâm của thiền giả, và không có vị Phật sống nào hiện diện ứng với hình ảnh đó.

Dựa trên kinh nghiệm này, hành giả Duy Thức đi tới kết luận là vật nhận thức được gọi “Đức Phật” là một hóa hiện trong tâm chúng ta.

As they gradually came to an understanding of the function of the mind that confirmed that what they were seeing in meditation was in fact the Buddha (rather than something, or someone, else other than the Buddha), they eventually arrived to the establishment of the doctrine of the four aspects of cognition.

The doctrine of the four aspects of cognition takes as its objects both the cognition of sensory objects in our daily life as well as those things that are manifested by our mind. Taking this as a focal point, and reflecting again upon the commonly-held assumption that we see things as they actually are, we come to gain a modicum of understanding of the fact that these things are never seen in any way except that which is suitable to us. To the extent that our mental functioning is subject to this limitation: there is no reason to assume that we will ever see anything as it actually is. Thus the characterization as "nothing but the transformations of consciousness" strongly suggests that our assumption that we see things as they actually exist is in need of serious reconsideration.

This demarcation of these cognitive functions into these four parts of cognitive function of objective aspect, subjective aspect, witnessing aspect, and re-witnessing aspect is usually difficult to grasp the first time around.

Khi dần dần hiểu ra chức năng của tâm xác nhận vật thấy được trong thiền định chính là Đức Phật (không phải một điều gì, một người nào khác hơn Phật), cuối cùng họ xây dựng lý thuyết bốn khía cạnh nhận thức.

Lý thuyết bốn khía cạnh nhận thức nhận cả hai loại đối tượng, đối tượng do giác quan nhận được trong đời sống và đối tượng hóa hiện trong tâm của chúng ta. Xem điều này là trọng điểm, và suy nghiệm trên sự giả định thấy sự vật y như chúng đang là, chúng ta sẽ đạt được một sự hiểu biết thô thiển là những sự vật đó thật ra không bao giờ được nhìn thấy một cách nào khác trừ phi thích hợp với tâm của chúng ta. Đến một mức nào đó, chức năng tâm của chúng ta phải bị giới hạn: không có một lý do nào để giả định rằng chúng ta thấy được sự vật như thị. Do đó đặc tính "tất cả chỉ là thức biến" ám chỉ một cách mạnh mẽ rằng chúng ta phải cân nhắc kỹ lưỡng điều chúng ta cho là thấy được sự vật như thị.

Sự phân chia những chức năng nhận thức thành bốn, Tướng phần, Kiến phần, Tụ chứng phần, Chứng tụ chứng phần, thường khó lĩnh hội được ngay.

For the purpose of aiding in the understanding of this process, a simile based on the process of measuring cloth has long been used. In it, the cloth represents the objective aspect, with the subjective aspect being the measuring scale. The witnessing aspect is seen as the function of coming to know the size of the cloth, and the re-witnessing aspect is represented by the notation of the size of the cloth.

Another way of thinking about the four aspects can be seen in the case where at the moment I say, “I am presently looking at my watch, and the time is 7:30 pm.” In that situation, first, the watch is the objective aspect, and the seeing of the watch is the subjective aspect. Then, the confirmation of the fact that the hands of the clock are indicating the position of 7:30 is like the witnessing aspect. Then, since it is usually the case that when that kind of confirmation is made, it is something done consciously, this kind of conscious stage can be understood to be the re-witnessing aspect.

Three Categories of Transformed Objects

Three categories are utilized in order to clarify the character of objects that are transformed: (1) objects as they are in themselves - their raw sensate appearance; (2) objects that are merely illusion,

Để tiến trình này dễ lĩnh hội, từ lâu người ta ví dụ việc đo một khúc vải. Khúc vải tượng trưng cho Tướng phần, cây thước là Kiến phần. Tự chứng phần được coi như là chức năng để biết số đo khúc vải, và Chứng tự chứng phần được tượng trưng bằng sự ghi lại số đo này.

Một cách khác để hiểu về bốn khía cạnh qua trường hợp sau. Như ngay lúc này tôi nói, “Tôi đang nhìn đồng hồ và bây giờ là 7:30.” Trường hợp này, đồng hồ là Tướng phần và hành động nhìn đồng hồ là Kiến phần. Sau nữa, sự xác định là kim đồng hồ ở vị trí 7:30 giống như Tự chứng phần. Rồi nữa, và thường có trường hợp ý thức xác nhận lại cái biết, đó là giai đoạn Chứng tự chứng phần.

Ba Loại Đối Tượng Đã Bị Biến Hiện

Ba loại này đã được sử dụng để làm sáng tỏ đặc tính những đối tượng đã được biến hiện:

1- Đối tượng như chúng đang là (*hình ảnh thuần túy giác quan*) - **tánh cảnh**

2- Đối tượng chỉ là ảo giác - **độc ảnh cảnh**

and (3) objects that are originally derived from raw sensate appearance but which end up being falsely perceived. Here, I would just like to introduce these concepts without going into extensive detail. But the reader should understand that this category of "objects of cognition" under discussion here is none other than the objective aspect (discussed just above) that manifests through transformation in the mind. Here, the three categories are distinguished in terms of the extent to which they are grounded in raw sensate experience (for the sake of simplicity, let's just say "the actual things of the external world"):

(1) The objects as they are in themselves are images manifested through transformation based on raw sensate appearance, and are correct objects of cognition.

(2) On the other hand, the objects that are completely illusory have no relationship to the raw sensate appearance, but are images projected on the mind by the power of the attention that the mind has generated on its own, and thus are utterly ungrounded cognitive objects. Illusions are good examples of the objects of this category.

3- Đối tượng hiện ra biến thể từ tánh cảnh nhưng bị nhận thức sai lạc - *đổi chất cảnh*. Ở đây chúng tôi muốn giới thiệu những khái niệm nhưng không đi sâu vào chi tiết. Nhưng xin quý vị độc giả hiểu cho rằng loại "đối tượng nhận thức" được thảo luận ở đây không gì khác hơn là Tướng phân (*đã được thảo luận ở trên*) hiển hiện qua sự biến hiện trong tâm. Ba loại này được phân biệt theo phạm vi đặt căn bản trên kinh nghiệm thuần túy giác quan (*để cho đơn giản dễ hiểu, chúng ta gọi là sự vật thực của ngoại cảnh*).

1- Những đối tượng xuất hiện như đang là là những hình ảnh được thể hiện qua sự biến hiện căn cứ trên giác quan thuần túy (*tánh cảnh*), và là những đối tượng nhận thức đúng.

2- Mặt khác, những đối tượng toàn là do tưởng tượng không dính líu gì đến giác quan, chỉ là những hình ảnh được phóng chiếu lên tâm qua năng lực chú ý mà tâm tự phát sinh, và như thế là đối tượng nhận thức hoàn toàn vô căn cứ. Ảo giác là thí dụ tốt thuộc loại đối tượng này.

(3) Things that "derive from raw sense appearance but which are mistakenly perceived" are objects that despite being grounded in raw sense appearance are, due to the circumstances, not correctly apprehensible, and thus they are the sorts of objects that we call "mistaken," "misconstrued," or "misidentified."

We touch upon various things every day, meet various kinds of people, and are encountering various situations and events as we carry out our day-to-day living. At that time, it is quite natural for us to think that in regard to the objects of our mental functions of perceiving, thinking, and making judgments, that we are directly seeing, hearing, and making judgments in regard to this and that object. However, according to Yogacara Buddhism, those cognized objects have already been colored and transformed by our minds in the process of their manifestation.

There are those who would object by saying it is the environment that determines the mental consciousness. However, the relationship between oneself and the things that surround oneself is not that simple.

3- Sự vật “bắt nguồn từ thuần túy giác quan nhưng bị nhận thức lệch lạc” là những đối tượng tuy có căn cứ trên giác quan nhưng vì những lý do nào đó không thể hiểu đúng được, và như vậy là những đối tượng bị “hiểu lầm,” “hiểu sai,” “nhận diện không đúng.”

Chúng ta tiếp xúc với những sự vật khác nhau hằng ngày, giao tiếp với đủ loại người, và gặp những tình huống khác nhau trong cuộc sống. Có những lúc, rất là tự nhiên, chúng ta nghĩ - đối với những đối tượng ta nhận biết, suy tư và đánh giá - rằng chúng ta trực tiếp thấy, nghe, rồi đánh giá thế này, thế kia. Tuy nhiên, theo Duy Thức Học Phật Giáo, những đối tượng ấy đã bị tô màu và biến hiện trong tâm chúng ta trong quá trình thể hiện.

Có những vị phản đối nói rằng chính hoàn cảnh quyết định tâm thức. Tuy nhiên, sự liên hệ giữa ta và sự vật quanh ta không đơn giản như thế.

As we have already seen, it is more the case that one's mind determines the content of the environment, and that "self" surrounded by the environment which was secretly manifested through transformation is once again cognized by us. This is understood as the real composition of things.

Despite the lack of any evidence to support this case, we tend to feel rather stubbornly that our own view of things is undistorted. But with a thorough pursuit of the Yogacara way of thinking, this problematic sense of infallibility is readily dissolved.

*

Như chúng ta đã thấy, trường hợp tâm quyết định hoàn cảnh thì nhiều hơn, và “cái tôi” bị ngoại cảnh vây quanh đã được bí mật thể hiện qua sự biến hiện, một lần nữa bị chúng ta nhận biết. Điều này được hiểu như là sự vật hình thành thật sự.

Tuy không đủ chứng cứ để yểm trợ trường hợp này, chúng ta có khuynh hướng nhất quyết cho rằng cách chúng ta nhìn sự vật không hề bị méo mó. Nhưng khi theo sát đường lối suy nghĩ của Duy Thức Học, sẽ giải tỏa vấn đề về việc không thể sai lầm này.

*

SURFACE MIND and DEEP MIND

We lead our lives surrounded by all sorts of things. When annoyed, we may try to escape them by moving to the quiet and simple life in the middle of the mountains, but the fact of our being surrounded by many things does not change at all. As long as we are alive, there is no way that we can ever sever ourselves from our environment. In managing our daily lives, we have no recourse but to proceed while maintaining some kind of relationship with all those things that surround us. At such a time, there will always be things, people, and events. Rather than seeking to escape from them, what we need to do is examine the way we cognize these things, and the way we understand their content.

In Yogacara Buddhism, unusually deep consideration was undertaken in regard to the nature of cognitive function and the objects of cognition.

TÂM THỨC BỀ MẶT và TIỀM THỨC

Có nhiều thứ vây quanh cuộc sống chúng ta. Khi bực mình, ta muốn dời về nơi núi rừng để có được một cuộc sống lạng lẽ và bình dị, nhưng sự thật là chính con người chúng ta bị nhiều thứ vây quanh lại chẳng hề thay đổi. Chừng nào còn sống, chúng ta không thể nào tách ra khỏi ngoại cảnh chung quanh. Trong đời sống, chúng ta không có lựa chọn nào khác hơn là giữ mối liên lạc với những gì quanh ta. Lúc đó luôn luôn có nào vật, nào người, nào sự cố. Thay vì tìm cách chạy trốn, điều cần làm là quán sát kiểu chúng ta nhận thức những sự vật, và cách chúng ta hiểu nội dung trong đó.

Trong Duy Thức Phật Giáo, bản chất của chức năng nhận biết và đối tượng nhận biết được chú trọng đặc biệt.

As a result of their investigations, Yogacara thinkers came to the conclusion that although as a matter of convention we perceive the things of the external world as if they were directly apprehended by us, and although we furthermore think that we correctly interpret their meaning based on this direct apprehension, these objects do not in fact exist in this way. Rather, the Yogacarins said that these cognitive objects are actually transformed by our own minds, and then are reflected onto our minds as images that resemble those things.

Since an image that resembles the thing is conjured through transformation and floated on the mind, it is natural that some of its distinctive aspects will be sufficiently transmitted such that we can recognize it. However, we have good reason to doubt the extent to which this manifestation actually reflects the appearance of the thing as it is. Despite this reasonable suspicion, we proceed along with our lives thinking that we are accurately seeing, hearing, judging, and understanding the objects that impinge on our awareness.

Sau khi nghiên cứu, các nhà Duy Thức đi đến kết luận là, tuy rằng như là một vấn đề quy ước, chúng ta nhận biết sự vật của thế giới ngoại tại như là chúng ta trực tiếp hiểu được chúng, và tuy càng nghĩ rằng chúng ta hiểu đúng ý nghĩa của chúng dựa trên căn bản của sự hiểu biết trực tiếp, những sự vật đó thật ra không hiện hữu như thế. Đúng ra, các nhà Duy Thức nói rằng những đối tượng được nhận biết thật sự đã bị tâm chúng ta biến hiện, và sau đó phản chiếu lại trên tâm những hình ảnh tương tự những đối tượng đó.

Khi một hình ảnh giống một vật được gọi lên qua sự biến thể và hiện lên trong tâm, đương nhiên là vài khía cạnh đặc biệt của hình ảnh đủ sức truyền tin để chúng ta nhận diện được. Tuy nhiên, chúng ta có lý do chính đáng để nghi ngờ tầm mức thể hiện thật sự phản ánh sự tướng sự vật như đang là. Tuy điều nghi ngờ này rất hợp lý, chúng ta vẫn sống và nghĩ rằng mình thấy, nghe, xét đoán, và hiểu biết những sự vật tác động lên sự tỉnh thức của mình.

Since none of us are intentionally trying to change the appearance of these objects, wanting to distort their shape, or alter their appearance, we unthinkingly live out our lives believing that we are cognizing everything accurately. An important implication of coming to terms with this observation is that our daily life is not lived only in the mental domains of conscious awareness. The regions of mind which we can reflect on and regulate are known in Buddhism as the six consciousnesses: the visual consciousness, 'auditory consciousness, olfactory consciousness, gustatory consciousness, tactile consciousness, and thinking consciousness. However, these six kinds of awareness alone cannot account for the full range of our thoughts and activities. For example, standing in front of the same mountain, the seasoned veteran mountain climber and the raw novice see the face of that mountain with a dramatically different understanding. Our ordinary thinking consciousness has accumulated a great number of years' experience, for which it lacks the capacity to contain fully.

It was in regard to this observation that the Yogacarins, deliberating on the composition of our mind and its functions of conscious awareness, came to be convinced that there had to be an additional, deeper layer of mind, which, while continuously imposing its influence on everyday conscious awareness, also served as its underlying basis.

Vì không ai trong chúng ta cố tình muốn thay đổi hình tướng của sự vật, muốn làm méo mó hình nét hoặc sửa đổi dáng vẻ, chúng ta sống một cách vô ý thức, tin rằng chúng ta nhận biết mọi thứ một cách chính xác. Ngụ ý quan trọng đi đôi với nhận xét này là trong đời sống hằng ngày, không phải chúng ta chỉ sống trong phạm vi tâm thức. Những lĩnh vực của tâm có thể suy xét và điều chỉnh trong Phật Giáo gồm sáu thức: nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức và ý thức suy nghĩ. Tuy nhiên, chỉ riêng sáu thức không thể giải thích hết phạm trù rộng lớn của tư tưởng và sinh hoạt của chúng ta. Thí dụ như đứng trước cùng một ngọn núi, một người leo núi kinh nghiệm và một người tập sự, cả hai nhìn dáng dấp ngọn núi với sự hiểu biết cách nhau một trời một vực. Ý thức suy nghĩ bình thường của chúng ta đã tích lũy kinh nghiệm nhiều năm, vì thế thiếu khả năng dung chứa trọn vẹn.

Đối với nhận xét này, hành giả Duy Thức suy xét kỹ càng sự hình thành và chức năng của tâm thức, tin rằng phải có một tầng lớp tâm sâu xa hơn luôn luôn gây ảnh hưởng lên ý thức hằng ngày và đồng thời làm tầng lớp nền của tâm.

Thus, they posited a subconscious region of the mind, comprised of the two deep layers of consciousness of *manas* and *alaya-vijnana*.

The custom of numbering the major distinct faculties of consciousnesses was in place from the time of early Indian Buddhism, and was still retained as a basic standard in the lesser vehicle Buddhism taught in texts such as the *Abhidharmakosa-bhasya*. Yogacara Buddhism, in its earliest stages, took this traditional scheme as its point of departure, but its thinkers gradually began to develop their own distinct model, having come to the conclusion that these six could not account for the entire mind, and represented nothing more than its surface aspect.

Within these six consciousnesses, the visual, auditory, olfactory, gustatory, and tactile consciousnesses each operate specifically in response to colors and shapes, sounds, odors, tastes, and tactile objects. They correspond to what we know as sight, hearing, sense of smell, taste, and sense of touch - in other words, the five senses, each sensory activity occurring through its corresponding sense organ. These five consciousnesses all share the feature of only being able to cognize a presently existing object as it is.

Như thế, các vị ấy thừa nhận một vùng tiềm thức của tâm gồm hai lớp tâm thức là *Mạt-na* và *A-lại-da thức*.

Thói quen liệt kê những khả năng chính của tâm thức đã có từ thời kỳ Phật Giáo nguyên thủy ở Ấn độ, và vẫn tiếp tục tồn tại như một tiêu chuẩn căn bản trong Phật Giáo tiểu thừa được giảng dạy trong những bản văn như *A-tỳ-đạt-ma câu-xá luận*. Duy Thức Phật Giáo vào thời kỳ đầu tiên chấp nhận hệ thống này làm điểm khởi đầu, nhưng dần dần những nhà tư tưởng bắt đầu phát triển mô hình khác biệt riêng, và đi tới kết luận rằng sáu thức không thể giải thích toàn thể tâm mà chỉ là diện hình bề mặt của tâm.

Trong sáu thức này, năm thức nhãn-nhĩ-tỷ-thiệt-thân thức, mỗi thức hoạt động đặc biệt ứng với màu sắc và hình dáng, tiếng động, mùi, vị, và những vật sờ mó được. Cả năm thức tương ứng với thấy, nghe, ngửi, nếm, và xúc chạm - nói một cách khác, mỗi hoạt động xảy ra của năm giác quan đều tương ứng với mỗi giác quan. Năm thức này có chung một nét đặc trưng là chỉ có thể nhận ra đối tượng hiện hữu như đang là.

For example, in the case where the visual consciousness arises based on the presence of a red flower, the material object that constitutes the objective aspect of the visual consciousness is nothing more than the direct perception of a red-hued object with a certain shape. At this point, it is a type of cognition which lacks any intermediary, such as language, to apply meaning. This is what we call direct perception. At this stage, there is no understanding that says, "This is a bright red flower, and this flower is a lotus." The object of cognition at this time is an object as it is in itself a raw sensate appearance among the three kinds of objects described in chapter 1. Since the lotus flower has an incredible fragrance, the olfactory consciousness naturally arises, creating a scent that is known exclusively by the olfactory consciousness.

The cognition that "this is a bright red flower, this flower is a lotus, and it has a very good smell" is something that occurs on the next level, that of the function of the thinking consciousness (*mano-vijnana*). The thinking consciousness, the sixth, accounts for the mental functions of perception, emotion, deliberation, and volition, and is essentially equivalent to what is referred to as "the mind" in everyday language.

Thí dụ như trường hợp nhãn thức sinh ra vì có một bông hồng đỏ, vật thể tạo nên đối tượng của nhãn thức chỉ là sự nhận thức trực tiếp về một đối tượng màu đỏ với một hình dáng nhất định nào đó. Vào lúc này, đó là loại nhận thức không có trung gian, như ngôn ngữ, để gắn ý nghĩa vào. Ta gọi đó là nhận thức trực tiếp (*hiện lượng*). Ở giai đoạn này, không có lý giải rằng, "Đây là một đóa hoa màu đỏ tươi, và đây là đóa hoa sen." Đối tượng của sự nhận thức lúc này là một vật như đang là, thuộc về thuần túy giác quan trong ba loại đối tượng được diễn tả ở chương 1. Vì hoa sen có hương thơm lạ thường, đương nhiên tỷ thức phát sinh, tạo nên mùi hương chỉ riêng tỷ thức nhận được.

Sự nhận biết rằng "Đây là một đóa hoa màu đỏ tươi, đóa hoa này là hoa sen, và nó rất thơm" là điều xảy ra ở tầng thức kế đó, chức năng của ý thức suy nghĩ (*mano-vijnana*). Ý thức suy nghĩ, thức thứ sáu, giải thích chức năng hoạt động tâm lý về nhận thức, tình cảm, suy xét và ý muốn, từ bản chất tương đương với điều thường cho là "tâm" trong ngôn ngữ hằng ngày.

Expressing this with the present-day idiom of "information processor," the information gathered is that which is perceived by the five consciousnesses, gathered through the five sense faculties.

The method of processing this information is a problem of the function of the thinking consciousness. The five consciousnesses of eyes, ears, noses, tongue, and body all constitute relatively simple cognitive functions. Since these consciousnesses are understood to operate "prior" to the thinking consciousness, they are usually subsumed as a group under the rubric of prior five consciousnesses.

The sixth, thinking consciousness, functions concurrently with the prior five consciousnesses. Taking the pure cognition of the object as it is, and recognizing that "this is a bright red lotus flower, which has a wonderful fragrance" is the function of the thinking consciousness. While the prior five consciousnesses are limited in only being able to directly perceive a presently existent object as it is, the sixth thinking consciousness, while functioning in the framework of the present, can also reflect back upon the past as well as anticipate the future.

Diễn tả ý này bằng thành ngữ cận đại "máy chế biến tin tức," cho ta biết rằng tin tức được thu thập là do năm thức nhận biết, qua năm giác quan.

Phương pháp chế biến tin tức là vấn nạn của chức năng ý thức. Năm thức, nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt và thân thức tạo nên những chức năng nhận biết tương đối đơn giản. Vì những thức này hoạt động "trước" ý thức, và được xếp vào một nhóm tên là tiền ngũ thức.

Thức thứ sáu, ý thức suy nghĩ, hoạt động đồng thời với tiền ngũ thức. Thuần túy nhận diện đối tượng như đang là, và biết rằng "đây là đóa sen đỏ thắm, có hương thơm tuyệt vời" là chức năng của ý thức. Trong khi **tiền ngũ thức** bị hạn chế chỉ nhận thức đối tượng trước mắt như đang là thì thức thứ sáu, lúc hoạt động trong khuôn khổ hiện tại, vẫn có thể phản ảnh quá khứ cũng như tiên đoán tương lai.

Since the cognition of present objects by the prior five consciousnesses just as they are occurs through the sense organs, a temporary interruption (such as when one shuts one's eyes) will lead the cognitive function of that consciousness to be terminated. While the cognition by the prior five consciousnesses is limited to a particular place – the thinking consciousness the mental activity concerning the lotus flower that has been seen up until then can be continued. It is precisely because of this ability to maintain continuity that one may reflect afterward on the lotus flower repeatedly and from various perspectives, giving one's imagination free reign. Recollecting the past, anticipating the future, or carrying out a variety of calculations and comparisons, and then gathering and synthesizing all of these - these are the functions of the thinking consciousness.

In considering the prior five consciousnesses and the thinking consciousness, we can easily imagine the numerous differences in terms of the range of their function, or the objective referent that they discern. Nonetheless, since the prior five consciousnesses and the sixth consciousness share in common the general function of discerning and distinguishing the content of their respective objects, Yogacara Buddhism categorizes the prior five and the thinking consciousness together as the consciousnesses that discern objects.

Vì **tiền ngũ thức** nhận biết những đối tượng hiện tại như đang xảy ra qua năm giác quan, một sự gián đoạn tạm thời (*chẳng hạn khi nhắm mắt*) sẽ khiến chức năng nhận biết của thức đó bị đình chỉ. Trong khi sự nhận biết bởi **tiền ngũ thức** bị hạn chế vào một lúc nào đó thì hoạt động của ý thức liên quan đến đóa hoa đã thấy tới lúc đó vẫn còn có thể tiếp tục. Bởi vì khả năng duy trì sự liên tục như thế nên sau đó ta có thể phản hồi hình ảnh đóa sen nhiều lần trên những góc cạnh khác nhau, khiến ta tưởng tượng thoải mái. Ghi nhớ quá khứ, dự đoán tương lai, cuu mang vô số tính toán so sánh, và rồi góp nhặt và tổng hợp mọi thứ - tất cả việc trên là chức năng của ý thức.

Xét đến **tiền ngũ thức** và ý thức, chúng ta có thể dễ dàng nghĩ ra vô số điều khác biệt trên lĩnh vực chức năng hay ấn ý khách quan mà chúng nhận biết. Tuy nhiên, vì **tiền ngũ thức** và thức thứ sáu chia sẻ một chức năng tổng quát chung của sự nhận biết và phân biệt nội dung đối tượng tương ứng, Duy Thức Phật Giáo xếp loại **tiền ngũ thức** và ý thức vào chung một loại là sáu *thức nhận biết đối tượng*.

However, for Yogacara these six consciousnesses are far from being all there is to the mind, since these object-discerning consciousnesses do not suffice to explain the full gamut of our mental life.

THE *ALAYA-VIJNANA* and THE *MANAS*

1. The Limitations of the Six Consciousnesses

As distinguished from the view of the six consciousnesses in place since early Indian Buddhism, the Yogacaras hypothesized that our mind was composed of eight consciousnesses. The eight consciousnesses include the six object-discerning consciousnesses, plus the *manas* (fundamental mentation consciousnesses), and *alaya-vijnana* (store consciousness).

If we attempt earnestly to ascertain the true aspect of our human existence to whatever degree it is knowable we must assume that there is a subconscious mind that, while serving as the basis for our existence, is ceaselessly exerting great influence on our conscious daily lives. It is precisely the proof and definition of this subconscious mind that the Yogacaras took up as their central focus of their investigations.

Tuy thế, đối với Duy Thức, tâm không phải chỉ là sáu thức này vì không đủ để diễn tả toàn bộ đời sống tinh thần của chúng ta.

A-LẠI-DA THỨC và MẠT-NA

1. Những hạn chế của sáu thức

Khác với quan niệm về sáu thức trong thời kỳ đầu của Phật Giáo Ấn Độ, các nhà Duy Thức cho rằng tâm của chúng ta có tám thức. Tám thức này gồm có sáu thức phân biệt đối tượng cộng thêm *Mạt-na* (*căn bản của thức*) và *A-lại-da thức* (*tàng thức*).

Nếu chúng ta muốn tìm hiểu một cách chắc chắn khía cạnh con người hiện hữu thật sự, ở mức có thể hiểu được, bắt buộc phải có lớp tâm thức tiềm ẩn. Trong khi hoạt động như nền tảng hiện hữu, tiềm thức không ngừng chi phối đời sống tâm thức hằng ngày của chúng ta. Chính vì chứng minh và định nghĩa tiềm thức mà các nhà Duy Thức đã chọn đây là điểm trọng tâm trong việc nghiên cứu.

Above, we explained that the accumulation of long years of experience is something that cannot be accounted for within the function of the thinking consciousness. To test this, let's reflect on our own past for a moment.

Despite its vast range of function beyond that of the sense consciousnesses, if we consider the sixth consciousness from the perspective of the full range of our past experiences, it turns out to be something quite shallow and limited. Obviously, we forget many of the things we have done over our lifetimes. However, imagine if there were no retention whatsoever of the traces of those events that have occurred within ourselves? If this were the case, no matter what we might apply ourselves to do, it would be impossible for us to improve at anything. However, we know that with even a small amount of practice, we are going to become better and more skilled. For the time being, then we have to acknowledge that there has to be a mental region where such experiences are accurately retained. But what becomes of the thinking consciousness when we are sleeping soundly? Since its mode of existence is thinking, and thinking has ceased, practically speaking that consciousness has ceased to exist. There is a complete interruption in the function and existence of this consciousness.

Phần trên đã giải thích kinh nghiệm tích lũy lâu năm là một điều gì không thể xem như nằm trong chức năng của thức suy nghĩ (*thứ sáu*). Để trắc nghiệm việc này, hãy tạm hồi chiếu quá khứ.

Thức thứ sáu, mặc dù chức năng rộng lớn vượt qua các thức giác quan, nhưng nếu suy nghĩ kỹ trên bình diện bao trùm quá khứ, thức này lại trở thành nông cạn và hạn cuộc. Rõ ràng chúng ta đã quên nhiều việc đã làm trong đời mình. Tuy nhiên thử tưởng tượng nếu không lưu giữ một dấu vết nào trong những sự cố đã xảy ra thì sao? Nếu như thế, dù cố gắng làm bất cứ điều gì, chúng ta cũng không thể nào làm tốt hơn được. Nhưng rồi chúng ta lại biết rằng chỉ cần thực tập một chút, mình sẽ làm tốt hơn và khéo hơn. Giờ đây chúng ta biết có một vùng tâm thức lưu giữ một cách chính xác những kinh nghiệm. Nhưng khi chúng ta ngủ say, ý thức sẽ ra sao? Vì ý thức có mặt cốt suy nghĩ, và suy nghĩ đã dừng nghỉ, như vậy thức này đã không còn nữa. Sự có mặt và vận hành của ý thức hoàn toàn bị gián đoạn.

This notion of interruption is critical in the Yogacara theory of the mind.

The thinking consciousness is not something that is operating continuously it has intervals. This is something that is readily understandable in common sense terms, but there is a special problem in this fact for Buddhism, since unlike other religions that assume the existence of an enduring soul, or self (atman) that grounds the being and holds it together in times of mental inactivity, one of the basic tenets of the Buddhist teaching is that any such assumed self cannot be anything other than a fiction. This being the case, there is nothing to unite these interruptions, and even a provisional self as a unifying entity cannot be posited. Having come to this conclusion, they decided that there has to be a latent area of the mind that is uninterrupted, firmly retaining the after effects of all we have done. Yogacara Buddhism argued for the existence of such a mind, and called it *alaya-vijnana* (store consciousness).

2. The *Alaya-vijnana* and the *Manas*

In Yogacara, the mind called the *alaya-vijnana* is hypothesized to be the most fundamental mind, the mental region that accounts for the unbroken continuity extending from the past to the future.

Ý niệm về sự gián đoạn rất quan trọng trong lý thuyết về tâm của Duy Thức.

Ý thức không phải là một thứ hoạt động liên tục mà có những lúc ngưng nghỉ. Điều này hiểu được dễ dàng theo thường tình, nhưng ở đây có vấn đề đặc biệt, vì không giống như những tôn giáo khác cho rằng có một linh hồn thường hằng, hay cái ngã làm nền tảng và giữ lại sự hiện hữu những lúc tâm thức không hoạt động. Một trong những nguyên lý căn bản của đạo Phật là bất cứ cái ngã nào như thế cũng chỉ là tưởng tượng thôi. Trường hợp này không có thứ gì liên kết những gián đoạn tâm thức với nhau, và ngay cả một cái ngã tạm thời như một thực thể thống nhất cũng không được thừa nhận. Đi tới kết luận này, họ [các nhà Duy thức] quyết định phải có một vùng tiềm tàng trong tâm không hề bị gián đoạn, lưu giữ chắc chắn những hậu quả việc đã làm. Duy Thức Phật Giáo thảo luận về sự hiện hữu một tâm thức như thế, và gọi là tàng thức.

2. *A-lại-da thức và Mạt-na*

Trong Duy Thức Học, tâm gọi là *A-lại-da thức* được cho là tâm căn bản nhất, vùng tâm thức giải thích sự liên tục kéo dài từ quá khứ đến tương lai.

Practically speaking, there has to be an "I" that is changing on a daily basis. But we know from experience that the I of yesterday is virtually the same as the I of today, and there is not so much difference between the I of a year ago and the I of today. We naturally feel like this. This changing-but-unchanging so-called self is what we take to be our basis, that upon which the stability of our life is maintained. And that basis is the *alaya-vijnana*.

In a Buddhist framework, although we say "changing yet unchanging self," we are not talking about an unchanging essence, but something that is fundamentally impermanent in its nature. We nonetheless end up grasping this aspect of continuity and misconstrue it to be an unchanging, reified self. It is said that in addition to the *alaya-vijnana*, we also have within us an aspect of mentation that is carrying out this "I-making" function.

The Yogacaras first posited this aspect of mind, which they called the *manas*, proposing that there is a function of mind that is secretly, ceaselessly attaching itself to the notion of a continuous and unbroken self. Since the *manas* is also engaged in a rudimentary kind of thought, some of its functions also overlap with those of the thinking consciousness.

Thực ra, có một "cái tôi" thay đổi trên cơ sở hằng ngày. Nhưng kinh nghiệm cho chúng ta biết rằng "cái tôi" của ngày hôm qua thì hầu như cũng là "cái tôi" của ngày hôm nay, và không có sự thay đổi giữa "cái tôi" của năm ngoái và "cái tôi" ngày hôm nay. Đương nhiên là chúng ta cảm thấy như thế. Điều được gọi là ngã thay-đổi-mà-không-thay-đổi là điều chúng ta cho là nền tảng của chúng ta, căn cứ trên đó sự ổn định đời sống được duy trì. Và nền tảng đó là *A-lại-da thức*.

Trong cơ cấu Phật Giáo, tuy nói cái ngã "thay đổi nhưng không thay đổi," chúng ta không nói về thể tánh thường hằng, mà nói về sự vô thường cơ bản trong tự tính. Tuy vậy chúng ta đi đến chỗ nắm giữ tính liên tục của ngã và giải thích sai lạc đó là cái ngã không thay đổi, cụ thể hóa. Ngoài *A-lại-da thức*, chúng ta còn có một khía cạnh khác của tâm thực hiện chức năng "tạo ra cái tôi."

Các nhà Duy Thức trước hết thừa nhận khía cạnh này của tâm, họ gọi là *Mạt-na*, rồi đề ra có một chức năng của tâm, bí mật và không ngừng tự gán ý niệm của một cái ngã có mặt liên tục, không bị ngắt quãng. Vì *Mạt-na* cũng dấn thân vào sự suy nghĩ sơ đẳng, nên có một vài chức năng chồng chéo lên *ý thức*.

It was already stated that the task of gathering and determining how to process information was one of the functions of the thinking consciousness. But it is unlikely that the thinking consciousness would be capable of fully operating in an independent manner during this information processing. Concerning this, Yogacara hypothesizes that the thinking consciousness has the *manas* as its support (Skt. *asraya*).

The "I-making" function of the *manas* also has an outward-going influence, since Yogacara Buddhism understands that no matter how accurate a judgment we endeavor to make, we are essentially incapable of going beyond the purview of a judgment that we believe would be good for our own situation. This is taken as evidence of the pervasive and unbroken function of the *manas*. The *manas* in turn takes the *alaya-vijnana* as its underlying basis. Thus, in Yogacara Buddhism the *alaya-vijnana* is understood to be the most basic form of mind.

3. The Three Subjective Transformations

Thus, the Yogacaras began to conjecture the structure of mind as being composed of eight consciousnesses, distributed in two deep levels of mind as the *manas* and *alaya-vijnana*, followed by the six surface levels including the visual, auditory, olfactory, gustatory, tactile, and thinking consciousnesses.

Nhiệm vụ thu thập và quyết định cách xử lý tin tức là một trong những chức năng của *ý thức* đã được nói rõ rồi. Nhưng *ý thức* có khả năng tự chế biến và gia công thì không chắc lắm. Quan tâm đến vấn đề này, các nhà Duy Thức cho rằng *ý thức* có *Mạt-na* yểm trợ.

Chức năng “tạo-ra-cái-tôi” của *Mạt-na* cũng có ảnh hưởng hướng ra ngoài, vì Duy Thức Học Phật Giáo hiểu rằng dù cố gắng làm cho cái nhìn của mình đúng mức tới đâu, chúng ta không thể đi quá tầm phán đoán mà ta tin là đúng với hoàn cảnh mình. Đây là chứng cứ chức năng của *Mạt-na* không bị đứt đoạn và trùm khắp. Rồi *Mạt-na* bám vào *A-lại-da thức* xem như lớp nền của mình. Như thế trong Duy thức Học Phật Giáo, *A-lại-da thức* được coi là phần căn bản nhất của tâm.

3. Ba Sự Biến Hiện Thuộc Về Chủ Thể

Các nhà Duy Thức bắt đầu phỏng đoán cấu trúc của tâm gồm tám thức, phân bổ thành hai tầng thâm sâu là *Mạt-na* và *A-lại-da thức*, và sáu tầng bề mặt gồm *nhãn thức*, *nhĩ thức*, *tỷ thức*, *thiệt thức*, *thân thức* và *ý thức*.

As we have also noted, our mind has the function of manifesting the object of cognition on the mind as an "image." In this very important sense, the mind is not simply seen as mind, but as a mind that carries out transformations. This mind as subjective transformer consists of three layers.

The first mind as subjective transformer is the *alaya-vijnana*. The *alaya-vijnana* flawlessly retains all of our past experiences, and recognizes and contextualizes things as we cognize them. Our experiences, according to their depth and significance upon our lives, are difficult to remove.

The second subjective transformer is the *manas*. In this case, objects of cognition are transformed by a deep attachment to the self, and the resulting tendencies to protect and further that self

Then, already subject to these subconscious influences, the cognitive function of the thinking consciousness and the five sense consciousnesses that is, the discrimination of things arises. When one is focused on seeing or hearing, what is seen and what is heard are naturally different from each other.

Như đã nhận thấy, tâm của chúng ta có chức năng thể hiện trong tâm đối tượng nhận biết như là “hình ảnh.” Trong khả năng rất quan trọng này, tâm không những chỉ được xem là tâm, mà còn là tâm thực thi biến hiện. Tâm là chủ thể biến hiện gồm ba tầng lớp.

Tâm tác nhân biến hiện đầu tiên là *A-lai-da thức*. *A-lai-da thức* lưu giữ tất cả những kinh nghiệm của chúng ta một cách không sai lạc, nhận diện và đặt đề ngữ cảnh thích hợp cho sự vật khi nhận diện. Những kinh nghiệm của chúng ta, tùy theo chiều sâu và ý nghĩa trong đời sống, rất khó xóa bỏ.

Tác nhân biến hiện thứ hai là *Mạt-na*. Trong trường hợp này, đối tượng của sự nhận thức được biến hiện bởi một dính mắc sâu xa vào cái ngã, và do đó có khuynh hướng bảo vệ và tăng cường ngã chấp.

Sau đó, đã tùy thuộc vào ảnh hưởng tiềm ẩn, nên chức năng nhận biết của *ý thức* và *năm thức giác quan* bắt đầu phân biệt sự vật. Khi chú tâm vào thấy hay nghe, điều được thấy và được nghe đương nhiên khác nhau.

Since these consciousnesses are aware only of their own objects, the only things that are transformed are their own objective images. Thus, the six object aware consciousnesses together constitute the third subjective transformer. From this we can begin to understand the profound difficulties involved in knowing the actual way of being of any given thing as it really is.

*

Vì những thức này chỉ biết được đối tượng riêng của mình, những sự vật được biến hiện là những hình ảnh đối tượng riêng của mình. Như vậy, tất cả sáu thức nhận biết đối tượng cùng tạo thành tác nhân biến hiện thứ ba. Từ đó, ta có thể hiểu rằng biết được một sự vật đích thực như đang là thì khó khăn biết chừng nào.

*

THE MIND-KING and MENTAL FUNCTIONS

In the course of our everyday lives, we casually refer to the psychological aspect of our existence as mind without giving it special thought. Yogacara Buddhists saw the mind as being distinguishable into eight kinds of aspects (eight consciousnesses), and furthermore saw them as dynamically constituting the three subjective transformations.

In East Asian Yogacara Buddhism, the eight consciousnesses are known collectively as the eight consciousnesses mind-king [*citta*]. While mind is usually regarded as a single entity, when it is analyzed into its substance and its functions, the term mind-king is used to connote the sense of "master," or "main part" in contrast to this are the functions that occur based within this substantive mind-king, which are called mental factors (Skt. *caitta*).

In Yogacara, the essence of the substantive mind-king is first understood to cognize the essential, or general aspects of things, after which it gives rise to discriminating, discursive knowing.

TÂM VƯƠNG và TÂM SỞ

Trong đời sống hằng ngày, chúng ta thường nói đến khía cạnh tâm lý về sự hiện hữu của chúng ta là *tâm* mà không dành cho một ý tưởng đặc biệt nào. Duy Thức Học Phật Giáo đã thấy tâm có thể phân chia thành tám phương diện tức tám thức, và đi xa hơn, thấy tám thức năng nỗ tạo thành ba biến hiện chủ thể.

Trong Duy Thức Phật Giáo ở Đông Á, tám thức được biết chung như là tám *tâm vương*. Trong khi tâm thường được coi như một thực thể đơn thuần, khi được phân tích thành thể và dụng, danh từ *tâm vương* được sử dụng để làm rộng nghĩa danh từ “chủ,” hay “phần chính,” ngược lại với phần này là những chức năng phát sinh, căn cứ trên phạm vi *tâm vương* cơ bản, được gọi là *tâm sở*.

Trong Duy thức, cốt lõi của *tâm vương* cơ bản trước hết phải (*hiểu*) là để nhận ra khía cạnh chủ yếu hay tổng quát của sự vật, sau đó gây ra sự phân biệt, nhận thức rời rạc.

The mind-king-as-substance first executes a general type of cognition, and as it begins its activity, the mental functions arise and begin to scrutinize the object in greater detail, at the same time generating various thoughts.

For instance, when we are presented with a blue box, the general recognition that it is a blue box is made by the mind-king. After that, the detailed cognition that the main part of the box is deep blue, and the lid only is light blue, is the work of mental factors. And of course, the further thought that "I want this box" also occurs within the mental factors. Whether it is a thing, a person, or an event, according to Yogacara we are completing our cognitive function through this process.

Yogacara posits fifty-one of these mental factors, which are categorized into six general types. As explained in the Lucid Introduction to the One Hundred Dharmas, they are arranged in this manner:

- (1) omnipresent factors: attention, contact, sensation, perception, intention.
- (2) object-contingent factors: desire, resolve, mindfulness, concentration, intelligence.

Tâm-vương-như-là-thể, trước tiên thể hiện một loại nhận thức tổng quát, và khi bắt đầu hoạt động, những *tâm hành* khởi lên và bắt đầu quan sát đối tượng kỹ lưỡng, đồng thời tạo ra những ý nghĩ khác nhau.

Thí dụ khi chúng ta được cho xem một chiếc hộp xanh, *tâm vương* nhận biết chung chung đó là chiếc hộp màu xanh. Sau đó những *tâm sở* sẽ nhận biết chi tiết là phần chính của hộp màu xanh đậm, và cái nắp chỉ là màu xanh nhạt. Và dĩ nhiên, ý nghĩ sau đó là "Tôi muốn chiếc hộp này" cũng do *tâm sở* tạo ra. Dù đó là một vật, một người, hay một sự kiện, theo Duy thức chúng ta luôn luôn hoàn thành chức năng nhận thức qua tiến trình này.

Duy Thức cho là có 51 *tâm sở*, được phân thành 6 loại chính. Như đã giải thích trong Bách Pháp Minh Môn Luận, những *tâm sở* này được sắp xếp như sau:

- 1- *Tâm sở biến hành*: tác ý, xúc, thọ, tưởng, tư.
- 2- *Tâm sở biệt cảnh*: dục, thắng giải, niệm, định, tuệ.

(3) wholesome factors: faith, zeal, conscience, shame, not coveting, no anger, no folly, pliancy, no laxity, indifference, not harming.

(4) afflictions: craving, ill-will, pride, ignorance, doubt, incorrect views.

(5) secondary afflictions: anger, enmity, anxiety, concealing, deceit, flattery, arrogance, hostility, jealousy, parsimony, unscrupulousness, shamelessness, unbelief, indolence, negligence, slackness, agitation, forgetting, incorrect cognition, distraction.

(6) four uncategorized factors: drowsiness, regret, discovery, scrutiny.

These technical terms for our mental functions were developed as the result of the work of a long tradition of Buddhist scholasticism examining human behavior, and precisely identifying the variety of modes of our mental functioning in daily life. This terminology was further developed into its final form by the Yogacara school.

For instance, the wholesome group consists of good mental functions that improve one's spiritual condition. Basic Buddhist teachings state that if we continually maintain these kinds of mental functions, we will eventually arrive to the states of a buddha or bodhisattva.

3- *Tâm sở thiện: tín, bất phóng dật, quý, tà, vô tham, vô sân, vô si, khinh an, tấn, hành xả, bất hại.*

4- *Tâm sở phiền não: tham, sân, mạn, si, nghi, ác kiến.*

5- *Tâm sở tùy phiền não: phẫn, hận, não, phú, cuồng, siểm, kiêu, hại, tật đố, xan, vô quý, vô tà, bất tín, giải đãi, phóng dật, hôn trầm, trạo cử, thất niệm, bất chánh tri, tán loạn.*

6- *Tâm sở bất định: thuy, hối, tâm, tứ.*

Phát triển những từ chuyên môn này chỉ ra các tâm sở đều do kết quả công việc truyền thống lâu đời của các nhà triết học Phật giáo. Những vị này quán sát thái độ con người, và nhận diện chính xác thể cách tâm chúng ta hoạt động trong đời sống hằng ngày. Thuật ngữ này được tông Duy Thức phát triển thêm thành hình thái chính thức.

Thí dụ như nhóm *tâm sở* thiện gồm những tâm sở tốt cải thiện trạng thái tinh thần chúng ta. Giáo lý căn bản Phật giáo xác định rằng nếu cứ tiếp tục duy trì những *tâm sở* tốt, chúng ta sẽ đi tới cảnh giới của chư Phật hay chư vị Bồ-tát.

Conversely, the mental functions that bring unremitting suffering to our bodies and minds are listed in the category containing the twenty-six items of the afflictions and secondary afflictions.

These mental factors are concrete mental functions that we all experience. The clear presentation of the concrete functions of the mind are just the first indication of the precision with which Yogacara Buddhism attempts to scrutinize the actual condition of the human mind. It is a view of humanity that, while focusing on human behavior as the intersection of goodness and affliction, tries to realize suffering, regardless of its depth.

Yogacara also tells us that it is precisely within the subtle intertwining of these mental functions that that intense suffering is brought to body and mind, and only based on sincere reflection in the course of our everyday living can the religious world be established.

Since we will be taking up the wholesome factors, the afflictions, and secondary afflictions categories for detailed examination in chapter 6 and chapter 7, I will here treat the groups of omnipresent, object-contingent, and uncategorized.

Ngược lại, những *tâm sở* cứ liên tục mang lại phiền não cho thân và tâm của chúng ta là những tâm sở được liệt kê trong danh sách 26 mục *tâm sở phiền não và tùy phiền não*.

Những *tâm sở* này là *tâm sở* cụ thể tất cả chúng ta đều có trải nghiệm. Trình bày rõ ràng những chức năng cụ thể của tâm chính là việc chỉ dẫn đầu tiên chính xác theo đó Duy thức học Phật giáo cố gắng nghiên cứu hiện trạng tâm con người. Đây là quan niệm về nhân tính, cho rằng trong khi tập trung vào thái độ con người như một giao điểm giữa tính thiện và phiền não, cố gắng nhận ra đau khổ mà không để ý đến chiều sâu.

Duy thức cũng cho chúng ta biết rằng chính trong vòng rối ren vi tế của những *tâm sở* đã mang lại khổ đau cùng cực cho thân tâm chúng ta; và chỉ có thể thành lập thế giới tâm linh dựa trên sự phản ánh chân thành trong dòng sống đời thường.

Vì chúng ta sẽ tiếp tục xem xét kỹ hơn với *tâm sở thiện*, *tâm sở phiền não*, và *tâm sở tùy phiền não* trong các chương 6 và 7, ở đây tôi sẽ bàn về *tâm sở biến hành*, *tâm sở biệt cảnh* và *tâm sở bất định*.

OMNIPRESENT and OBJECT-CONTINGENT FACTORS

1. Omnipresent Factors

Omnipresent factors are the most basic psychological functions active in all situations, concomitant with the mind-king and all mental factors. The five omnipresent factors include: attention, contact, sensation, perception, and volition.

No matter the situation, for cognition to be established, the mind must first be awakened and arouse concern for the object. Attention (Skt. *manaskàra*) is the name of the function of arousing concern for an object, the function that initially stimulates the mind. Once the stimulated mind has come into association with its object, the conditions for establishing cognition are gradually established. Contact (Skt. *spars'a*) puts the mind into such a state, and is the support for the ensuing functions of sensation, perception, and volition.

A problem now arises: In its relation to "me," is the cognitive object that is being taken in something good, something bad, or neither? The reception of the cognitive object is called the mental function of sensation (Skt. *vedanà*).

TÂM SỞ BIẾN HÀNH và TÂM SỞ BIỆT CẢNH

1- Tâm Sở Biến Hành

Tâm sở biến hành là những chức năng tâm lý căn bản nhất hoạt động trong mọi hoàn cảnh, cùng một lúc với tâm vương và những tâm sở khác. Năm tâm sở biến hành gồm có: *tác ý*, *xúc*, *thọ*, *tưởng* và *tư*. Trong bất cứ trường hợp nào, để có sự nhận biết, trước tiên tâm phải tỉnh thức và có sự quan tâm tới đối tượng. Tác ý là tên của chức năng gọi lên sự quan tâm đến đối tượng, chức năng kích động tâm đầu tiên. Khi tâm kích động liên hệ với đối tượng, những điều kiện thiết lập sự nhận biết dần dần được thành lập. Xúc đặt tâm vào tình trạng này, và cũng hỗ trợ cho những tâm sở thọ, tưởng và tư xảy ra sau đó.

Giờ đây, có một vấn đề là trong sự liên hệ với "cái tôi," có phải đối tượng nhận biết mang đến niềm vui nỗi buồn hay là không vui không buồn? Sự tiếp nhận đối tượng nhận biết được gọi là *tâm sở thọ*.

In the case where the object brings about displeasure or pain, it is called sensation of pain. Pleasurable sensations are called sensation of pleasure and experiences of objects that are neither pleasurable nor painful are called sensation of indifference. These are classified together as the three sensations.

Within the process of cognizing an object, our mind becomes entwined in the sensory awareness of liking and disliking at a very early juncture. And since there is such thing as indifferent sensation, we know that not every instance of perception of objects is involved with affectivity. There are numerous objects that we experience in our daily lives that do not result in pleasant/unpleasant, painful/satisfying sensations and emotions. For instance, we can consider the way reception of cognitive objects is changed when such objects overwhelm us by exceeding our present cognitive capacity.

(1) Perception can be understood as the process of taking in a copy of an image of something into the mind and associating it with words. This mental factor functions in such a way that it takes that thing received as the object of cognition and fits it into the framework possessed by the "I" who receives it. It is at that time that one clearly apprehends exactly what the cognized object is.

Trong trường hợp đối tượng mang lại điều không vui hay đau khổ sẽ được gọi là *khổ thọ*. Những cảm giác dễ chịu được gọi là *lạc thọ*, và những cảm giác đối tượng mang lại không dễ chịu cũng không đau khổ được gọi là *xả thọ*. Những cảm giác này được xếp thành ba loại cảm thọ.

Trong quá trình nhận biết đối tượng, tâm chúng ta lẫn lộn cảm giác nhận biết ưa và ghét rất sớm, và vì có cảm giác là *xả thọ*, chúng ta biết rằng không phải lúc nào đối tượng nhận biết cũng liên quan tới tình cảm. Có muôn vàn đối tượng chúng ta nhận biết trong đời sống hằng ngày không mang lại cảm thọ và xúc động từng cặp như dễ chịu / khó chịu, khổ đau / hài lòng. Thí dụ chúng ta có thể xem xét cách tiếp nhận đối tượng nhận biết sẽ thay đổi khi đối tượng ấy lấn át khả năng nhận biết đang có.

Ta có thể hiểu Tưởng như tiến trình mang bản sao hình ảnh một vật gì đó vào tâm và kết hợp với lời nói. *Tâm sở* này vận hành theo cách chấp nhận sự vật là đối tượng nhận biết và làm cho ăn khớp với khuôn khổ thuộc về cái "tôi" đang tiếp nhận. Lúc đó ta hiểu được rõ ràng đích xác đối tượng được nhận biết là cái gì.

Each person has their own frame for apprehending things as a matter of necessity. Yet while an individual's own framework might be unique, each one is deeply influenced by one's society, race, and culture. Why? Because the ultimate frame of perception is none other than language itself. This reception is described as being carried out at the level of the sixth consciousness, meaning that that which is actually digesting information is none other than the framework known as language.

However, speaking of this frame presents another type of restriction, and whether or not the distinct cognition formed upon the basis of language is a valid cognition is another problem. The function of further clarifying the object of cognition by applying language skillfully is understood to be a problem that appears not at this present stage of perception, but rather falls under the purview of the mental factors known as discovery (*vitarka*) and scrutiny (*vicàra*), which are among the uncategorized factors that will be discussed below. The image of the thing that is to be cognized is clearly copied onto the mind, where it is absorbed. Perception then occurs as the mental function that fits it into one's own behavioral and thought patterning.

Mỗi người có một cấu trúc riêng để hiểu sự vật như một vấn đề tất yếu. Tuy thế trong khi cấu trúc của mỗi cá nhân có thể độc nhất, ai cũng bị ảnh hưởng sâu đậm của xã hội, chủng tộc và văn hóa. Tại sao lại như vậy? Vì cơ cấu căn bản của *tuởng* không gì khác hơn là ngôn ngữ. Sự tiếp nhận này được mô tả như được thi hành ở tâm mức của *ý thức*, có nghĩa việc sắp xếp những tin tức không gì khác hơn là cơ cấu ngôn ngữ.

Tuy nhiên, nói tới cơ cấu này lại phát sinh một hạn chế khác, và sự nhận thức rõ ràng hình thành trên căn bản ngôn ngữ có phải là một nhận thức hợp lý hay không lại là một vấn đề khác. Chức năng làm sáng tỏ thêm đối tượng nhận thức bằng cách ứng dụng ngôn ngữ một cách khéo léo lại là vấn đề không xuất hiện vào giai đoạn này của *tuởng*, đúng hơn, sẽ xảy ra trong phạm vi của hai *tâm sở* được biết đến như *tâm* và *tứ*; là hai *tâm sở* thuộc nhóm *tâm sở bất định* và sẽ được bàn tới trong phần sau đây. Hình ảnh vật nhận thức được sao chép rõ ràng và được hấp thu vào tâm. *Tuởng* phát sinh như chức năng của tâm làm cho ăn khớp với khuôn khổ ý tưởng và thái độ mỗi người.

The mental factor of volition is understood to be comprised of three sequential stages: (1) evaluation. (2) decision-making, and (3) initiation of action. Evaluation is the basic psychological function taken in regard to the cognition of an object based on the prior phases of attention, contact, sensation, and perception, where the various options involved regarding the taking of action (*karma*) are contemplated in regard to the object. Decision-making is a mental function wherein one decides whether or not to take a certain type of action in regard to the object. Initiation of action is a mental activity of receiving the content of the decision, and initiating a concrete action.

As for concrete action, our daily activities are completed through three general modes: bodily activity (deeds), verbal activity (speech), and mental activity (thought). Bodily activity (*kàya-karman*) is any action in which bodily function is included, verbal activity (*vàk-karman*) refers to linguistic behavior, and mental activity (*manas-karman*) is the deliberation that occurs in the mind. Mental activity is also understood in a positive sense in Buddhism as the mysterious activity that occurs within our own minds that is inaccessible to others.

Tâm hành tu được hiểu là có ba giai đoạn kế tiếp: (1) đánh giá, (2) quyết định, (3) bắt đầu hành động.

Đánh giá là chức năng tâm lý căn bản trên nhận thức một đối tượng căn cứ vào những giai đoạn xảy ra trước giai đoạn của các *tâm sở tác ý, xúc, thọ*, và *tuởng*; lúc ấy có lựa chọn liên quan đến hành động (*nghiệp*) về một đối tượng. Quyết định là chức năng theo đó ta quyết định nên hay không nên làm một điều gì liên quan đến đối tượng. Phát khởi hành động là hoạt động của tâm tiếp nhận nội dung của quyết định, rồi phát khởi thành hành động cụ thể.

Về hành động cụ thể, chúng ta sinh hoạt hằng ngày theo ba phương thức: thân hành (*việc làm*), khẩu hành (*lời nói*) và ý hành (*suy nghĩ*). Thân hành là hành động bao gồm chức năng của thân, khẩu hành liên hệ tới thái độ nói năng, và ý hành là suy xét trong tâm. Tâm hành cũng có thể được hiểu theo nghĩa tích cực trong Phật Giáo như hành động ẩn mật xảy ra trong tâm chúng ta mà người khác không biết được.

Because volition is the mental function that constitutes the mainspring of our concrete behavior, the essences of the three karmas of deed, speech, and thought are to be found within these three stages of volition. The *karmas* of deed and speech have initiation of action as their essence, and mental activity (thought) has evaluation and decision-making as its essence.

2. Object-Contingent Factors

Object-contingent mental factors differ from the prior omnipresent factors in that they function only in regard to specific objects rather than being operative in every situation. The five object-contingent mental factors include desire, devoted interest, mindfulness, concentration, and intelligence.

Concerning the karmic moral quality of the objects of these object-dependent factors, it is assumed that these five are not directly associated with either wholesomeness, unwholesomeness, or indeterminacy. While this is similar to the case of the omnipresent factors, object-dependent factors tend to be explained with a focus on wholesome mental functioning.

This is the way Yogacara Buddhism schematizes the mind, but it must be remembered that in the final analysis, the ultimate goal lies in nothing other than entry into Buddha-mind.

Vì tâm hành *tu* là tâm hành tạo nên động cơ chính trong thái độ cụ thể của chúng ta, nên bản chất của ba nghiệp thân, khẩu, ý được tìm thấy trong ba giai đoạn của tâm hành *tu*. Thân nghiệp và khẩu nghiệp lấy sự phát khởi hành động như bản chất, và ý nghiệp (*tu tưởng*) lấy sự đánh giá và quyết định như bản chất.

2. Tâm Sở Biệt Cảnh

Tâm sở biệt cảnh khác với *tâm sở biến hành* trên phương diện chỉ vận hành với những đối tượng đặc biệt hơn là hoạt động trong mọi tình huống. Năm *tâm sở biệt cảnh* gồm có: *dục*, *thắng giải*, *niệm*, *định* và *tuệ*.

Về tính chất tạo nghiệp trên mặt đạo đức thuộc đối tượng của *tâm sở biệt cảnh*, và năm *tâm sở* này không trực tiếp liên kết với tính thiện, bất thiện, hay bất định. Trong khi hơi giống với trường hợp của *tâm sở biến hành*, *tâm sở biệt cảnh* được giải thích theo khuynh hướng đặt trọng tâm trên tâm hành thiện.

Đó là cách Duy Thức Học Phật Giáo hệ thống hóa tâm, nhưng chúng ta cần phải nhớ rằng cuối cùng mục đích tối hậu chỉ là đạt được Phật tâm.

Desire (*chanda*) is a mental function wherein one sees an object for which it holds interest and concern, and hopes to attain it, or at least to see, hear, or perceive it more deeply. When this mental factor of desire operates in a wholesome way, it has the ability to offer us a foothold into the religious world, as it becomes the basis for the positive mental function of zeal. The basic mental function that leads us to take the Buddha-way as a single path from which we do not deviate is desire in a positive mode-wholesome desire.

Devoted interest (*adhimukti*) is a mental function that acknowledges the object and retains it according to a clearly identifiable way of thinking. This can also function with wholesome, unwholesome, or indeterminate karmic moral quality, but as with the basic nuance of correctness seen in the term devoted interest, there is already the anticipation of wholesomeness associated with the term. Indeed, it is explained that it is only in this place that a single firm, excellent understanding can be established. and where there should be no distraction. In terms of devoted interest, no distraction means that the content of cognition is something that is not easily corrupted.

The mental factor of mindfulness (*smṛti*) preserves the previously cognized object such that it is not forgotten.

Dục là tâm hành từ đó ta thấy lôi cuốn, thích thú và quan tâm đến một đối tượng, hy vọng đạt được, hay ít nhất có thể thấy, nghe, hay nhận biết sâu sắc hơn. Khi tâm hành dục hoạt động theo đường lối thiện, sẽ có khả năng công hiến chúng ta một chỗ đứng trong thế giới tôn giáo, vì trở thành nền tảng cho tâm hành tích cực và tinh tấn. Tâm hành căn bản sẽ hướng dẫn chúng ta theo con đường của Phật như con đường độc nhất mà không bị lạc lối chính là tâm hành dục thiện, tích cực.

Thắng giải là tâm hành biết được đối tượng và nắm giữ theo đường lối suy nghĩ có thể nhận biết rõ ràng. Tâm hành này cũng cùng hoạt động với tâm hành thiện, bất thiện hay bất định, nhưng trong khi với sắc thái căn bản chính xác thấy được trong từ thắng giải, cũng đã gắn liền sự tiên liệu về thiện ý. Thật ra chỉ ở đây thành tựu sự nhận biết vững vàng và toàn hảo, và không tán loạn. Trong từ thắng giải, không tán loạn có nghĩa nội dung nhận thức không dễ dàng suy hoại.

Tâm sở niệm bảo quản đối tượng đã được nhận biết trước đó để không quên.

Because we possess the mental function of being able to powerfully engrave an impression in our minds without forgetting, we can pour our minds into a specifically cognized object. The mental factor that allows us to deeply concentrate feelings on this object without distraction is called concentration (*samàdhi*). This mental factor of concentration has the factor of mindfulness as its support, and concentration in turn serves as the support for the ensuing factor of intelligence.

In Buddhism, concentration is commonly referred to as one of the basic three Buddhist disciplines: moral discipline, concentration, and wisdom. In this case, the term refers specifically to the practice of (seated) meditation, and it is further understood that true wisdom is derived from the mental state produced in this kind of meditative concentration.

The object-contingent mental factor of concentration is normally understood in terms of its operation in a wholesome mode, but in terms of its basic potential, it is understood to be capable of operating in all three morally qualitative modes of wholesome, unwholesome, and indeterminate.

Vì tâm hành chúng ta có thể ghi khắc mạnh một cảm giác lên tâm không thể quên, chúng ta có thể rót tâm mình vào một đối tượng đã được nhận biết. *Tâm sở* cho phép chúng ta chú tâm sâu xa vào đối tượng mà không bị sao lãng là *tâm sở định*. Tâm sở này có *tâm sở niệm* hỗ trợ, và đến lượt *tâm sở định* giúp hỗ trợ cho *tâm sở tuệ* xảy ra sau đó.

Trong Phật Giáo, *định* thường được nói tới như một trong tam học: giới, định và tuệ. Trong trường hợp này, từ này ám chỉ đặc biệt thực tập tọa thiền, và được hiểu rộng rằng tuệ dẫn xuất từ tâm thái thiền định.

Tâm sở định thường được hiểu thông thường là hoạt động chiêu hướng thiện, nhưng theo tiềm năng thì có khả năng hoạt động theo ba kiểu có tính tạo nghiệp về mặt luân lý là thiện, bất thiện, và bất định.

Therefore, the form of concentration under discussion here is neither equivalent to meditative absorption (*samapatti*) nor the concentration listed among the three Buddhist disciplines. Here, concentration refers to a general psychological function of focus, wherein we naturally find ourselves focusing on a single thing in everyday daily experience. This is known technically in Yogacara as inherent concentration.

There are two kinds of concentration understood in Yogacara Buddhism; the first is this inherent concentration, and the second is cultivated concentration, the latter being attained in the course of continuous diligent practice of the Buddhist path. The development of true wisdom is dependent upon the degree to which a practitioner is able to cultivate concentration. However, we cannot but be powerfully encouraged when we consider that there is somehow an intimate connection between the difficult-to-attain cultivated concentration and the general mental function of inherent concentration that is possessed by all of us.

Intelligence (*prajna*) is the function of the mind that makes the choice of selecting or rejecting the object of cognition.

Do đó hình thái định bàn thảo sau đây không hẳn nhập định (*Tam-ma-bát-đề*) cũng không phải định trong Tam vô lậu học (*Giới-Định-Tuệ*). Ở đây định là chức năng tâm lý của sự tập trung cao độ, khi chúng ta chú tâm vào một vật duy nhất trong cuộc sống đời thường. Đó là định bản hữu (*vốn sẵn có*) theo thuật ngữ Duy thức.

Có hai loại định trong Duy thức học Phật giáo; thứ nhất là định bản hữu, và thứ hai là định do tu tập, loại định sau đạt được qua hành trì đạo Phật miên mật. Khai phát chánh tuệ tùy theo trình độ tu tập định của hành giả. Tuy nhiên, chúng ta chỉ có thể sách tấn mình một cách mạnh mẽ khi biết rằng có một nối kết thâm mật giữa định-do-tu-tập-khó-đạt và định bản hữu thuộc tâm hành chung mà ai cũng có.

Tuệ là tâm hành khiến chọn lọc hay loại bỏ đối tượng nhận thức.

For example, even though a handbag may look like a genuine Gucci, one's intelligence can discern that it is clearly a fake. Based on this decision, the state of uncertainty as to whether or not it is genuine can be removed. This kind of mental function is labeled intelligence.

The mental factor of intelligence can also work in the modes of wholesome, unwholesome, and indeterminate karmic moral quality. Among these, since intelligence functioning in an unwholesome mode would indicate a mistaken judgment in regard to the object, it is classified under a separate heading as the mental factor of incorrect view within the category afflictions. Mistaken views have incredible power to lead us astray from Buddha-path. Thus, the role of intelligence as a mental factor is rather prominent as compared with other functions.

While the object-contingent factors are, generally speaking, mental functions that operate within the manifest six consciousnesses of eyes, ears, nose, tongue, body, and mind, this final factor of intelligence is understood as operating not only within the sixth consciousness, but in the subconscious region of the *manas*.

Ví dụ, mặc dù một túi xách có vẻ như là chính hiệu Gucci, tuệ có thể phân biệt là đồ giả. Trên sự quyết định này, tình trạng nghi ngờ không biết là chính hiệu hay không biến mất. Loại tâm hành này tên là tuệ.

Tâm sở tuệ cũng có thể vận hành theo tính chất tạo nghiệp về mặt luân lý là thiện, ác, và bất định. Trong đó, vì tuệ vận hành theo ác sẽ cho thấy có phán đoán đối tượng một cách sai lạc, nên được xếp vào đề mục tâm sở *ác kiến* nằm trong *tâm sở phiền não*. *Ác kiến* có mãnh lực kỳ lạ có thể đưa chúng ta lạc khỏi Phật đạo. Vì thế, vai trò của tâm sở tuệ trội hẳn so với những tâm hành khác.

Trong khi *tâm sở biệt cảnh*, nói một cách chung chung, là tâm hành hoạt động bên trong sáu thức là *nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân* và *ý thức*, yếu tố cuối [trong nhóm *tâm sở biệt cảnh*] là tâm sở tuệ không những chỉ hoạt động trong sáu thức, mà còn trong vùng vô thức của *Mạt-na*.

As explained above, the *manas* pursues its unbounded obsession with the self without lapse, even at the times when the activity of the sixth consciousness has stopped. In the *manas*' function of deep attachment, it is first necessary to either select or reject the object of attachment. The mental function that offers up the object for attachment by the *manas* is none other than the factor of intelligence from among the object-dependent factors. Therefore, the factor of intelligence as explained in Yogacara is concomitant not only with the sixth consciousness, but the seventh as well.

UNCATEGORIZED MENTAL FACTORS

The group of uncategorized mental factors includes the four of drowsiness, regret, discovery, and scrutiny. These four mental functions have features that problematize their categorization into the groups of omnipresent factors, object-contingent, wholesome, afflictions, or secondary afflictions, and so they are collectively grouped under the rubric uncategorized.

For instance, these mental activities all operate in the sixth consciousness, and therefore, they can't be categorized in the group of omnipresent factors, which necessarily occur in any situation of the mind-king and mental factors.

Như đã giải thích trước đây, *Mạt-na* đuổi theo nỗi ám ảnh vô hạn về cái ngã không hề lằm lẩn, ngay cả khi hoạt động của thức thứ sáu đã ngưng. Trong chức năng chấp thủ sâu dày của *Mạt-na thức*, điều quan trọng đầu tiên là chọn lựa hay buông bỏ đối tượng chấp thủ. Chức năng của tâm buông bỏ đối tượng chấp thủ bởi *Mạt-na thức* không gì khác hơn là *tâm sở tuê* thuộc tâm sở biệt cảnh. Do đó, *tâm sở tuê*, như đã được giải thích trong Duy Thức, không những xảy ra đồng thời với thức thứ sáu mà cả thức thứ bảy.

TÂM SỞ BẤT ĐỊNH

Nhóm *tâm sở bất định* gồm bốn *tâm sở*: *thùy*, *hối*, *tâm*, và *tứ*. Bốn *tâm sở* này có những nét đặc biệt làm cho khó xếp vào nhóm của những *tâm sở biến hành*, *tâm sở biệt cảnh*, *tâm sở thiện*, *tâm sở phiền não*, hay *tùy phiền não*, và vì vậy chúng được xếp vào đề mục *nhóm bất định*.

Thí dụ, những hoạt động của tâm ý đều xảy ra nơi thức thứ sáu, và vì vậy không thể được xếp loại trong nhóm những *tâm sở biến hành*. Những *tâm sở biến hành* phải xảy ra trong bất cứ tình huống nào của *tâm vương* và các *tâm sở* khác.

And, unlike the wholesome and the afflictive factors, their karmic moral quality is indeterminate.

Drowsiness (*middha*) does not refer to sleep itself, but to the function that occurs at the time we are falling asleep. Drowsiness is that which makes us foggy-minded, as when, in a condition of dull-mindedness or confusion, we cannot accurately cognize things, much less perceive their underlying nature and meaning. It is only when we enter the state of the sound sleep (called extreme drowsiness) that the mental factor of drowsiness is inoperative. This is because at the time of deep sleep, the thinking consciousness has ceased to operate.

Recognition of one's errors (*kaukrtya*) is also known by the term regret. Such mental attitudes that arise when we reflect on previous actions and experience thoughts of regret are called recognition of errors. We may struggle over why we said or did something, and no matter the specifics of related actions and consequences, they cannot result in anything but a state of unease.

This mental factor can function in either wholesome, unwholesome, or morally indeterminate modes.

Và, không giống những *tâm sở thiện* và *tâm sở phiền não*, tính chất tạo nghiệp về đạo đức thì bất định.

Tâm sở thùy không chỉ nói đến việc ngủ thôi mà còn có chức năng xảy ra vào lúc chúng ta ngủ. Buồn ngủ làm cho đầu óc mờ mịt, như thể trong tình trạng đờ đẫn hay rối rắm, chúng ta không nhận ra sự vật một cách chính xác, còn việc nhận ra được bản chất và ý nghĩa còn yếu hơn nữa. Chỉ khi bước vào trạng thái ngủ say, *tâm sở thùy* mới không hoạt động. Sở dĩ như thế vì lúc ngủ say, thức thứ sáu ngưng hoạt động.

Nhận ra được lỗi của mình còn được biết đến bằng từ hối. Tâm thái này dấy khởi khi chúng ta nghĩ lại hành động đã xảy ra, và kinh nghiệm những ý tưởng về hối được gọi là *nhận lỗi*. Chúng ta có thể nghĩ tới nghĩ lui tại sao chúng ta lại nói hay làm điều gì đó, và cho dù có đặc điểm gì chẳng nữa liên quan đến hành động và hậu quả, cũng không mang lại thứ gì ngoài một trạng thái bứt rứt, lo lắng.

Tâm sở này có thể vận hành thiện, ác hay bất định.

When it functions wholesomely, its basic character is to reflect on our prior wrongdoings, and even though this is not necessarily a bad thing, the mind in this state is not calm. Since a calm response cannot be made, the potential exists to cause problems.

"Reflect, but don't regret." There are people who engrave this maxim at their places of study. Human beings are surrounded by regret wherever we go in our lives.

As described in the passages on perception and omnipresent factors, discovery (*vitarka*) and scrutiny (*vicàra*) are functions that rely on language to further clarify the cognitive object and deepen investigation of it. These mental factors, based on their function, are said to be aspects of volition and intelligence, but since their function lies within the sixth, thinking consciousness, they cannot be strictly categorized as being either omnipresent or object-contingent.

*

Nếu thiện, đặc tính căn bản là phản quán những việc làm sai trái trước đây, và ngay cả khi không nhất thiết là xấu, tâm trong trường hợp này vẫn không yên ổn. Vì tâm không yên nên tâm có khả năng gây ra phiền phức.

“Phản quán nhưng đừng hối tiếc.” Nhiều người đã khắc ghi câu này ở nơi làm việc của họ. Con người chúng ta đi đâu chẳng nữa trong đời cũng bị hối tiếc bao vây.

Như đã mô tả trong những đoạn về *tưởng* và *tâm sở biến hành*, tâm và tứ là những *tâm hành* tùy thuộc vào ngôn ngữ để làm sáng tỏ thêm và nghiên cứu sâu đối tượng nhận biết. Những *tâm hành* này, căn cứ trên mặt chức năng là những khía cạnh của *tâm sở tư* và *tuệ*, nhưng vì chức năng này nằm trong thức thứ sáu, thức suy nghĩ, nên không được hoàn toàn xếp vào nhóm *tâm sở biến hành* hay *tâm sở biệt cảnh*.

*

*Chapter Four: Building Up Experience in the
Latent Area of the Mind*

**THE FIRST SUBJECTIVE
TRANSFORMER—THE *ALAYA-VIJNANA***

After carrying out a detailed analysis of the mind, the Yogacaras became convinced that it was comprised of eight specific regions constituted by the prior five consciousnesses of eyes, ears, nose, tongue, and body that handle the five senses, along with the thinking consciousness, *manas*, and store consciousness. The Yogacaras posited that these eight kinds of mind-king possessed the ability to subjectively transform everything that surrounds us in the process of three stages, which are known as the three subjective transformations.

Among these, the most important is the first subjective transformer, the eighth consciousness, the *alaya-vijnana*. In this chapter, we will first take a look at the *alaya-vijnana* in its role as the subject that transforms the objects of cognition. *Alaya* is a Sanskrit word that can be translated as store (or storehouse), and *alaya-vijnana* is often rendered into English as the “store consciousness” with the implication that it accumulates and preserves information.

*Chương Bốn: Tích Lũy Kinh Nghiệm trong
Vùng Tiềm Tàng Của Tâm*

TÁC NHÂN BIẾN HIỆN THỨ NHẤT—

A-LẠI-DA THỨC

Sau khi phân tích tâm kỹ càng, các nhà Duy Thức chắc chắn rằng tâm gồm có tám tầng lớp thành lập bởi *tiền ngũ thức* của mắt, tai, mũi, lưỡi, và thân điều khiển năm giác quan, cùng với *thức suy nghĩ* hay *ý thức*, *Mạt-na*, và *tàng thức*. Các nhà Duy Thức thừa nhận rằng tám tâm vương này có khả năng biến hiện một cách chủ quan mọi thứ chung quanh chúng ta tiến hành qua ba giai đoạn gọi là ba sự biến hiện chủ quan.

Trong ba sự biến hiện đó, phần quan trọng nhất là sự biến hiện đầu tiên, thức thứ tám, *A-lại-da thức*. Trong chương này, trước hết chúng ta hãy nhìn *A-lại-da thức* trong vai trò như chủ thể biến đổi đối tượng nhận thức. *Alaya* là tiếng Sanskrit có thể dịch là nhà kho, và *alaya-vijnana* thường dịch sang tiếng Anh như “store consciousness” - tàng thức - hàm ý tích chứa và giữ gìn tin tức.

What exactly is put away in this store consciousness? As a way of getting around to answering this question, we need to first inquire as to which region of consciousness we should regard as being the real center of the mind-kings of the eight consciousnesses. From the perspective of the actual experiences of everyday life, we might well consider the sixth, the thinking consciousness (*mano-vijnana*) as the center of the mind. We manage our daily lives through the variety of functions governed by the thinking consciousness. However, as we have already mentioned, this thinking consciousness is subject to interruptions it does not operate continuously.

For example, both fainting and deep sleep bring our thinking consciousness to a halt. While one could argue that the case of fainting is problematic based on the fact that it is such a rare occurrence, deep sleep is a nightly certainty for most people.

We understand that even if the thinking mind seems to operate continuously, it is something that is in fact frequently interrupted, existing only as discontinuous fragments. If there were no mental framework to pull these pieces together, we could not exist as integrated beings. The *alaya-vijnana* is necessary to serve as the "backup" for intentional, conscious life.

Thực ra cái gì được cất giữ trong tàng thức? Để tránh phải trả lời câu hỏi này, chúng ta cần tra cứu xem vùng nào của tâm thức nên xem là trung tâm thực sự của tám thức tâm vương. Nhìn những kinh nghiệm trong đời sống hằng ngày, chúng ta có thể xem thức thứ sáu, thức suy nghĩ hay *y thức (mano-vijnana)* như là trung tâm của tâm. Chúng ta sống cuộc đời hằng ngày của mình qua những vận hành khác nhau chi phối bởi thức suy nghĩ. Tuy nhiên, như đã nêu lên, thức thứ sáu khó tránh khỏi gián đoạn - không hoạt động liên tục.

Thí dụ như khi chúng ta ngất xỉu hay ngủ say, thức suy nghĩ ngưng hoạt động. Ta có thể bàn cãi là trường hợp ngất xỉu thì khó hiểu vì trong thực tế trường hợp này hiếm khi xảy ra, nhưng ngủ say là trường hợp xảy ra hằng đêm cho tất cả mọi người.

Chúng ta hiểu là dù cho có vẻ như hoạt động liên tục, thật ra *thức suy nghĩ* thường bị gián đoạn và chỉ tồn tại như những mảnh rời rạc. Nếu không có một cơ cấu tâm ráp những mảnh đó lại với nhau, chúng ta không thể nào hiện hữu như những con người hợp nhất. *Thức A-lại-da* cần thiết để “dự phòng” cho một đời sống tỉnh thức.

Our actions and behavior are directly related to our interaction with others. After we complete these actions, we can be certain that they will always be evaluated in some way, and we can be sure that the reverberations of these acts will imprint society to one extent or another, whether it be labeled as an "excellent achievement" or a "crime" In both cases we are clearly subjected to, and imprinted with, a social evaluation; yet this social evaluation is only made possible by our actions being seen through the eyes of others.

So what happens when our negative actions are not seen by others? Since no one is watching, the perpetrator of some nasty business assumes that he will never be subject to public evaluation. Afterward, he may hear people say things like "there are really some bad people hanging around, aren't there." Playing dumb, he sticks out his tongue at them behind their backs, and that's the end of it. From the perspective of society, the case is closed. But what ends up happening to such a person on the inside?

Among the three karmic modes of body, speech, and thought, it is only thoughts that are not accessible to others, as they occur inside our mind as mental karma. However, as explained above in the discussion of the mental factor of volition, in Buddhism, even the thoughts that occur within the mind are understood to have a marvelous function.

Những hành động và thái độ của chúng ta có liên quan trực tiếp đến sự tương tác với người khác. Hành động xong, chúng ta có thể chắc chắn rằng có sự đánh giá theo một cách nào đó, và chúng ta cũng có thể chắc chắn là những tác động dội lại từ những hành động đó sẽ in dấu trong nếp sống xã hội tới một mức nào đó dù được gán cho là "thành tựu tuyệt vời" hay "tội ác." Rõ ràng trong cả hai trường hợp chúng ta đều bị sự đánh giá của xã hội chi phối và đóng dấu; chỉ có sự đánh giá này khi hành động của chúng ta được nhìn qua con mắt của người khác.

Vậy điều gì xảy ra khi những hành động tiêu cực của chúng ta không ai biết đến? Vì không ai theo dõi nên thủ phạm của những việc làm xấu ác cho rằng hẳn sẽ không bị xã hội phán đoán. Sau đó hẳn sẽ nghe người ta nói những câu như "có những tên bất lương đang quanh quẩn đâu đây, phải không?" Đóng vai khờ khạo, sau lưng mọi người hẳn chế nhạo họ, và thế là hết chuyện. Trên bình diện xã hội, vụ này đã xong. Nhưng cuối cùng điều gì sẽ xảy ra trong tâm một người như thế?

Trong ba nghiệp thức của thân, khẩu và ý, chỉ có những ý nghĩ là không liên hệ với hai nghiệp kia vì xảy ra trong tâm chúng ta như là ý nghiệp. Tuy nhiên, như đã được giải thích ở trên trong phần thảo luận về tâm hành *tu*, trong đạo Phật, ngay cả những ý nghĩ xảy ra trong tâm chúng ta cũng được hiểu là có một chức năng kỳ diệu.

It is at this point that the Yogacarin asks what, exactly, is the nature of this that we call our actions. The conclusion is that the dispositions of every act end up leaving behind impressions in the *alaya-vijnana*, where the after-effects of our activities are retained.

Although we are careful when we know we are being watched by others, we should not forget that we are also watched by spiritual beings.

These are the words of the Great Japanese Yogacara master of the Kamakura period, Gedatsu Shonin (Jokei; 1155-1213), from his *Gumei hosshin shu* (Awakening the Mind From Delusion). We are automatically cautious in our actions and speech-the objects of evaluation by others when we are in the presence of people, but less so when we think we are not being observed, or when the activity is taking place hidden within our minds. Our world of thought that is unknown to others has an amazing proclivity to fall into dissoluteness. However, Gedatsu Shonin is telling us that this place is perfectly visible to the eyes of the gods and buddhas, meaning that our negative actions never go unwitnessed.

Our world of thought, where we are secretly at ease, is indeed an untidy place. According to the Yogacaras, everything that occurs here turns into a burden which we must carry in a future life.

Điểm này nhà Duy thức đặt câu hỏi cái gì đích thực là bản chất của điều gọi là những hành động của chúng ta. Câu kết luận là những sự sắp xếp mỗi hành động cuối cùng để lại dấu ấn trong *A-lai-da thức*, nơi đó hậu quả những hành động chúng ta được lưu giữ.

Tuy rằng chúng ta cẩn thận khi biết có người canh chừng chúng ta, chúng ta cũng đừng nên quên rằng mình cũng còn bị canh chừng bởi chư thần thánh.

Đây là những lời dạy của bậc thầy Duy thức nổi tiếng Nhật Bản vào thời Kamakura, Gedatsu Shonin (*Jōkei; 1155-1213*), từ quyển *Đánh Thức Tâm Khỏi Si Mê*. Chúng ta thường tự động cẩn thận trong hành vi và lời nói - đối tượng cho người khác đánh giá - khi có mặt người khác, nhưng chúng ta lại ít cẩn thận khi nghĩ rằng không có ai dòm ngó mình, hay đối với những điều mình dấu kín trong tâm. Thế giới tư tưởng của chúng ta không ai biết đến có một khuynh hướng rất đáng ngạc nhiên là dễ rơi vào sự phóng túng. Tuy nhiên, Gedatsu Shonin nói với chúng ta rằng nơi đó chư thiên và chư Phật thấy hoàn toàn rõ ràng, có nghĩa tất cả những hành động tiêu cực của chúng ta không bao giờ không bị chứng kiến.

Trong thế giới tư tưởng của chúng ta, nơi chúng ta cảm thấy thoải mái một cách kín đáo, thật ra lại rất bừa bộn. Theo các nhà Duy thức, mọi thứ xảy ra bây giờ trở thành một gánh nặng chúng ta phải mang theo đến kiếp sau.

The *alaya-vijnana* retains all of our memories up to the present, and all of the dispositions of activities and behavior have been secretly accumulated in the basis of our minds. These are in turn re-manifested and naturally exude from our being. The Yogacaras take this as the most fundamental underlying operation of our minds.

This kind of automatic exuding of the dispositions of our past experiences in the midst of our cognition is called the first subjective transformation. The *alaya-vijnana* that retains the impressions of all of our past experiences first acts to transform the objects of cognition. We have utterly no conscious control over what we exude. We cannot help but taking that which is first subjectively transformed as a cognitive object, and this subjective transformation is a reflection of our entire past which is none other than ourselves. When we discuss the store consciousness as the first subjective transformation, we are talking about this fundamental and somewhat frightening-point.

To the extent that we deepen this kind of contemplation of the ramifications of the store consciousness, we cannot but end up coming to the conclusion that from this moment forward, we must try to orient our lives in some positive direction.

A-lai-da thức giữ lại tất cả những kỷ niệm của chúng ta cho tới bây giờ, và tất cả những khuynh hướng hành động và thái độ đã âm thầm tích lũy trong nền tảng của tâm chúng ta, để rồi hiện hành trở lại và dĩ nhiên bộc lộ từ chính mình. Nhà Duy thức xem đó là lớp nền căn bản nhất của tâm.

Cách trình bày máy móc những khuynh hướng kinh nghiệm quá khứ trong sự nhận thức của chúng ta thì được gọi là *sự biến hiện chủ thể thứ nhất*. *Thức A-lai-da* cất giữ dấu vết những kinh nghiệm quá khứ của chúng ta trước hết hành động để biến hiện những đối tượng nhận thức. Chúng ta hoàn toàn không làm chủ được những gì biểu lộ. Chúng ta không thể làm gì khác hơn là lấy sự biến hiện chủ thể này làm đối tượng nhận thức, và biến hiện này là sự phản chiếu toàn thể quá khứ chúng ta, quá khứ này không gì khác hơn là chính chúng ta. Khi thảo luận về tàng thức như sự biến hiện chủ thể thứ nhất, chúng ta đang nói về điều căn bản và hơi đáng sợ này.

Khi tìm hiểu sâu về những mặt của tạng thức tới ngọn ngành, chúng ta không thể làm gì khác hơn là cuối cùng đi tới một kết luận rằng từ giờ trở đi phải vạch một đường đi cho cuộc đời mình theo hướng tích cực nào đó.

Yogacara Buddhism is asking us to seek out a way of life grounded in such a recognition and awareness. By positing the existence of the *alaya-vijnana*, Yogacara Buddhism strongly suggests that a life of careless behavior won't do.

THE PERFUMING OF SEEDS

Consider a famous novelist who is known for revealing his personal thoughts by taking his own life as his subject matter. This doesn't necessarily mean that he has revealed everything there is to know about himself. There is no one who does not have something within himself that he keeps hidden from others. At the same time, we may assume that because our actions were witnessed by others that the case is karmically closed. Indeed, though the case may be closed on the level of society and human interaction, the ramifications of the negative activity do not disappear, and the impressions are long retained.

We then turn to consider by what kind of process, and in what kind of form, our actions and behavior could possibly be retained, and then accumulated, in the mind's innermost depths of the *alaya-vijnana*? It is explained in Yogacara that "manifest activity perfumes the seeds in the *alaya-vijnana*."

Duy Thức Học Phật Giáo đòi hỏi chúng ta tìm đường đi cho đời sống chúng ta căn cứ trên sự nhận thức và tỉnh giác như thế. Bằng cách thừa nhận *A-lai-da thức*, hiện hữu, Duy Thức Học Phật Giáo nhấn mạnh rằng một đời sống với thái độ thiếu chánh niệm không thể chấp nhận được.

HUÂN TẬP CHỨNG TỬ

Hãy xét đến trường hợp một tiểu thuyết gia nổi tiếng giải bày những ý nghĩ cá nhân của ông bằng cách lấy đời sống chính mình làm nhân vật chính. Điều này không nhất thiết có nghĩa là ông đã phơi bày tất cả mọi thứ cho mọi người biết về ông. Không ai mà không có một điều gì đó muốn giữ kín không cho ai biết. Đồng thời chúng ta có thể cho rằng vì những hành động của chúng ta được mọi người biết đến nên vụ đó đã được đóng lại trên mặt nghiệp. Thật ra, tuy đã được đóng lại trên bình diện xã hội và sự tương tác giữa con người với nhau, những chi tiết của hành động tiêu cực không biến mất và dấu ấn vẫn còn lưu giữ lâu dài.

Sau đây chúng ta hãy xem bằng cách nào và dưới dạng nào những hành động và thái độ của chúng ta có thể được lưu giữ và chất chứa trong phần sâu thẳm của *A-lai-da thức*. Duy Thức giải thích rằng "hành động hiện hành huân tập chủng tử trong *A-lai-da thức*."

"Manifest activity" can be understood as our concrete activities, and these concrete actions and behaviors end up being "perfumed" into the store consciousness in the form of metaphorical "seeds."

Perfuming means that in the same way that an odor is transferred to and adheres to clothing, one's actions create impressions and dispositions that become planted in the deepest regions of that person's mind where they are retained. These impressions impregnate the store consciousness, and as planted actions, they are called "seeds" as they have the power to give form to the subsequent self.

These seeds, which are secretly impregnated and retained in the *alaya-vijnana*, will again generate visible phenomena when the right set of circumstances arises. Since this is exactly the kind of function associated with the physical seeds of plants, they are so named metaphorically. We should not, however, go so far as to construe them as material, substantial seeds.

Seeds are explained as "the power within the eighth consciousness to produce an effect." That is, they represent the causative power to manifest activity as fruit from within the *alaya-vijnana*. Seeds represent the momentum of impressions, and also be understood from the perspective of the almost synonymous technical term, karmic impressions (Skt. *vasana*).

“Hành động hiện hành” có thể được hiểu như những hành động cụ thể, và những hành động cụ thể và thái độ này cuối cùng được “huân” vào *tàng thức* dưới dạng những “hạt giống” hay chủng tử.

“Huân tập chủng tử” có nghĩa giống như khi một mùi thơm được truyền ngấm vào quần áo, hành động của một người tạo nên những dấu ấn và những khuynh hướng được gieo trồng vào vùng sâu nhất trong tâm người đó, và được lưu giữ ở đó.

Những dấu ấn này thâm thấu vào *tàng thức*, và khi được trồng xuống gọi là chủng tử vì có năng lực tạo ra hình tướng cho bản thân sau này. Những chủng tử này, đã được âm thầm huân vào và lưu giữ trong *A-lai-da thức*, sẽ hiện hành khi đủ duyên. Vì điều này thực sự có cùng loại chức năng với những hạt giống cây cối, nên được đặt tên theo cách ẩn dụ như thế. Tuy vậy chúng ta không nên đi quá xa khi giải thích như những hạt giống vật chất.

Chủng tử được giải thích như “năng lực tạo quả trong *thức thứ tám*,” có nghĩa là tiêu biểu cho năng lực gây nhân để quả hiện hành trong *A-lai-da thức*. Chủng tử tiêu biểu động lực của dấu ấn, và cũng được hiểu theo thuật ngữ đồng nghĩa là *tập khí* hay *tập nghiệp*.

Karmic impressions have the connotation of "dispositions caused by perfumation." The notions of seed and perfumation are seminal in Yogacara Buddhism, and although they may seem to be rather arcane concepts, they are necessary to understanding the operation of karma and consciousness in Yogacara.

In *The Oriental Ideal* (Taya no riso), Okura Tenjin wrote: "Surely the shadow of the past exists as the promise for the future. No tree can grow larger than the potential contained in its seed." Here the word seed is being used in its basic biological sense, rather than as a Yogacara term, and it can be understood as a general truth. However, truth understood by Yogacara Buddhism is that what we call "the past" exerts an influence on the formation of the future, and the future is something that cannot be so easily changed. This will be covered in depth in the following section.

I have heard that the former kyagen (a form of traditional Japanese theater) master Miyake Tokuro, who was famous for the severity of discipline he imposed on himself while practicing, had a saying to the effect that "there is no such thing as luck on the stage," considering "luck" to refer to the case where one performs with good technique by mere coincidence.

Tập nghiệp có nghĩa rộng là “khuynh hướng gây ra bởi sự huân tập.” Ý niệm về chủng tử và sự huân tập còn phôi thai trong Duy thức Học Phật Giáo, và tuy có vẻ như là khái niệm khó hiểu, lại cần thiết để hiểu về sự vận hành của nghiệp và thức trong Duy thức.

Trong sách *Lý Tưởng Đông Phương* (*The Oriental Ideal*), Okura Tenjin có viết “Chắc chắn là bóng của quá khứ hiện hữu như lời hứa cho tương lai. Không cây nào có thể mọc lớn hơn tiềm năng chứa trong hạt giống được.” Ở đây từ *chủng tử* được dùng với ý nghĩa căn bản sinh vật học, hơn là như một từ của Duy thức, có thể được hiểu như chân lý tổng quát. Tuy nhiên, chân lý được hiểu bởi Duy thức là những gì mà ta gọi là “quá khứ” sẽ ảnh hưởng đến sự hình thành tương lai, và tương lai là một thứ gì không thể dễ dàng thay đổi. Điều này sẽ được nói kỹ trong phần kế tiếp.

Tôi đã được nghe rằng vị thầy về nghệ thuật sân khấu cổ điển Miyake Tokuro của Nhật Bản, nổi tiếng về kỷ luật khắc khe mà ông tự đặt ra cho mình trong khi tập dượt, đã nói một câu mạnh mẽ rằng “không có điều gì gọi là may mắn trên sân khấu cả”; sự may mắn ám chỉ trường hợp một người trình diễn giỏi chỉ vì ngẫu nhiên.

While some may say that things are "by chance" going well, in truth there is no reason why they should, or continue to do so. A first rate stage performance depends completely on self-discipline through consistent practice.

That which has not been stored up in the *alaya-vijnana* won't suddenly appear at the moment one steps up in front of the footlights. No matter how hard one tries, if the requisite potentiality has not been accumulated in the store consciousness, it cannot be manifested upon demand. The same applies for those of us who do not perform on the stage. And what sort of thing, exactly, is perfumed in our *alaya-vijnana*? It is on the answer to this question that we now embark, but replacing the word "stage" with the words "human life," and reinterpreting this saying as "there is no such thing as luck in life."

BEGINNINGLESS PERFUMING

In Yogacara, it is not the case that our actions, being finished, are simply over with, or that we are no longer responsible for them. After the event, the perfuming seeds, accumulated in the eighth consciousness as potentialities, are keeping record of everything.

Mặc dù một số người có thể nói rằng những việc "tình cờ" sẽ diễn ra tốt đẹp, nhưng thực tế không có lý do gì họ nên hoặc tiếp tục nói như vậy. Một sự trình diễn hay nhất tùy thuộc hoàn toàn vào sự tự kỷ luật qua tập luyện kiên định.

Thứ không được chứa trong *tàng thức* sẽ không bỗng nhiên xuất hiện vào lúc ra trước ánh đèn. Dù cố gắng đến đâu, nếu tiềm năng cần thiết không được tích lũy trong *tàng thức* sẽ không thể biểu hiện khi cần. Điều đó cũng áp dụng cho chúng ta dù không trình diễn trên sân khấu. Thật ra, cái gì được huân tập trong *A-lại-da thức*? Đây là câu hỏi chúng ta đang đề cập, từ "sân khấu" thay thế bằng "đời sống con người" sẽ diễn giải lại câu nói như sau: "Không có điều gì là may mắn trong cuộc đời."

HUÂN TẬP VÔ THỦY

Trong Duy thức không có trường hợp hành động của chúng ta, khi đã hoàn tất, đơn giản là xong hết, hay chúng ta không còn trách nhiệm gì nữa. Sau khi sự việc xảy ra, những chủng tử huân tập được tích lũy trong *thức thứ tám* như là những tiềm năng đang ghi nhận tất cả mọi thứ.

If we accept this, then the *alaya-vijnana* becomes understood as being the accumulated totality of life experiences - nothing other than the present 'I.' When we think seriously as to how everyone of the actions and behaviors after receiving birth in this world are impregnated without loss into the mind's innermost depths, and that this influence continues to extend into our present selves, we cannot but end up being deeply concerned.

Additionally, in regard to the matter of perfuming, Yogacara posits something called beginningless perfuming. This means that perfuming has continued from time immemorial, without beginning, and that the seeds in the store consciousness are not simply produced beginning with birth into this present life.

This brings us to consider our attachment to this life a desire to keep living. No matter how disappointing or complicated we feel our life has become, we still want to continue in it for as long as possible. Buddhist philosophy states that suffering is produced from this attachment to life, and it is because of this ardent attachment to life that we can continue to struggle through our daily lives.

Most of us firmly maintain this mental state of ardent attachment right up to the moment before death.

Nếu ta chấp nhận điều này, sẽ hiểu *A-lai-da thức* như là chỗ tích lũy toàn bộ kinh nghiệm đời sống – không gì khác hơn là cái “tôi” đang có mặt. Khi nghiêm túc suy nghĩ do đâu những hành động và thái độ của mọi người sau khi được sinh vào thế giới này lại được gieo trồng không bị mất mát vào phần thâm sâu của tâm, và ảnh hưởng tiếp tục kéo dài đến bản thân trong hiện tại, cuối cùng chúng ta chẳng thể làm gì khác hơn là thật sự quan tâm đến một cách sâu xa.

Thêm vào đó, việc huân tập chủng tử, các nhà Duy Thức cho rằng đã tiếp tục từ vô thủy, không có khởi đầu, và những chủng tử trong *tàng thức* không phải chỉ đơn giản sinh ra một lượt với đời này.

Điều này làm chúng ta suy nghĩ về ước muốn được sống hoài ở đời. Dù có thất vọng bao nhiêu hay chúng ta cảm thấy cuộc đời chúng ta quá ư rắc rối, chúng ta vẫn muốn tiếp tục sống càng lâu càng tốt. Triết lý Phật giáo xác định rằng khổ đau đến từ sự vướng mắc vào cuộc đời, và vì sự vướng mắc mãnh liệt này mà chúng ta tiếp tục tranh đấu suốt đời.

Phần lớn chúng ta nắm giữ trạng thái vướng mắc mãnh liệt này cho tới lúc sắp lìa đời.

It is quite likely that the thought "I want to live" that appears at our final moment is the most strongly held feeling in all of life. Buddhism teaches us that it is precisely because we are so strongly attached to life down to its very final moment that we cause ourselves to be reborn into the next life. This is called transmigration.

This means that the kind of life we are living here and now is precisely due to the ardent attachment we held for our existence in our former life. And our former life must be something that was brought about by an "attachment to life" in the life before that. This being the case, we can trace our present existence back infinitely into the past. Our store consciousness is not only comprised of all of the actions, dispositions, and impressions beginning with our birth in this present lifetime, but it is also perfumed by the seeds of our actions and behavior from all of our lifetimes in the immeasurable past. This is the meaning of "beginningless perfuming."

Being exposed to this kind of teaching, we naturally become awed at the apparently limitless depth and capacity of this *alaya-vijnana*, and concerned about what might be perfumed and contained within us.

Rất có thể ý nghĩ "Tôi muốn sống" xuất hiện vào giây phút lâm chung là cảm giác mạnh mẽ nhất được giữ trong đời người. Phật Giáo dạy rằng chính vì chúng ta bị quá ràng buộc vào cuộc đời cho đến giây phút cuối đến nỗi cho chúng ta phải sinh trở lại đời sau. Điều này gọi là luân hồi.

Có nghĩa cuộc đời mà chúng ta đang sống bây giờ và ngay đây chính là do chúng ta nắm giữ ràng buộc mãnh liệt để tồn tại trong đời trước. Và đời trước của chúng ta phải là thứ gì gây nên một sự "ràng buộc vào cuộc đời" trong kiếp sống trước đó. Đây là trường hợp chúng ta có thể dò tìm sự hiện hữu của mình trong hiện tại ngược về vô thủy trong quá khứ. *Tàng thức* chúng ta không những chỉ gồm những hành động, khuynh hướng, và những dấu ấn bắt đầu từ khi chúng ta được sinh ra trong đời này, nhưng còn được huân tập bởi những chủng tử của hành động và thái độ từ vô lượng kiếp trong quá khứ. Đó là ý nghĩa của "sự huân tập vô thủy."

Giáo lý dạy như thế, đương nhiên chúng ta sợ hãi trước sự sâu thẳm vô biên và khả năng vô bờ của *A-lai-da thức*, và quan tâm đến những gì có thể đã được huân tập và cất giữ trong chúng ta.

However, even while wincing at the notion of the vastness of this *alaya-vijnana*, we should calmly think, what on earth this "I" is that has been traversing through lifetimes since time immemorial? At such a time, we become newly aware of our ardent attachment to life. With this expression "attachment to life" to replace Yogacara technical terminology we may begin to further deepen our mindfulness. In Yogacara, the cause of reincarnation is assumed to be mental disturbances, which consist more precisely of the mental factors of afflictions and secondary afflictions enumerated in the lists of mental factors in the preceding chapter. It is not explicitly stated in the Yogacara source texts, but understanding the function of the store consciousness the way it is taught, we can assume that it might unbeknown to us, be retaining something that reaches all the way back to the very origins of human existence, and life itself. This awareness cannot but give the feeling in each individual that each and every life should be respected as a member of the universe of sentient beings. And, at the same time, each one of us individually needs to be deeply aware of the perspective wherein an attempt is made to live life based on this awareness of respecting every kind of life form.

Tuy nhiên, trong khi âu lo về cái mênh mông của *A-lai-da thức*, chúng ta nên bình tĩnh suy nghĩ về cái gì trên đời này là “cái tôi” đã trải qua biết bao đời sống từ thời vô thủy? Như thế, mới biết chúng ta ràng buộc mãnh liệt vào cuộc đời. Với cụm từ “ràng buộc vào cuộc đời” thay thế thuật ngữ trong Duy thức học, chúng ta có thể bắt đầu chánh niệm sâu hơn. Trong Duy Thức học, nguyên nhân tái sinh được cho là xáo trộn tâm ý, và điều này đích thực gồm những *tâm sở phiền não* và *tùy phiền não* đã được liệt kê trong danh sách những *tâm sở* ở chương trước. Tuy không được xác định rõ ràng trong kinh sách Duy Thức, nhưng nếu hiểu chức năng của *tàng thức* theo cách đã học, chúng ta có thể cho rằng *tàng thức* có cất giữ, nhưng chúng ta không biết, một thứ gì đó đi ngược về tận nguồn gốc hiện hữu loài người với cuộc đời. Nhận biết này không tạo ra điều gì khác hơn ngoài việc khiến mỗi cá nhân chúng ta biết rằng nên tôn trọng mỗi đời sống và tất cả đời sống như một thành viên trong vũ trụ loài hữu tình. Và đồng thời mỗi cá nhân chúng ta cần phải hiểu biết sâu sắc về viễn tượng cố gắng sống một đời sống đặt căn bản trên sự hiểu biết và tôn trọng sự sống ở mọi dạng thức.

THREE MEANINGS OF STORE

There are three connotations identified in the earliest Yogacara texts related to the *alaya-vijnana*: (1) the storer (i.e., storing agent); (2) that which is stored; and (3) the appropriated store. Taking these as the fundamental approaches for considering the *alaya-vijnana*, we now move to take another look at what we have discussed regarding the *alaya-vijnana* and show how it fits into the framework of these three.

(1) The storer indicates that this deep mind is something that possesses the basic quality of being able to preserve our experiences in its seeds. It is the "mind that is able to store all seeds." When this is considered from the perspective of the seeds, these are the things that are stored by the *alaya-vijnana*. But if the seeds are looked at by themselves, regardless of their container, the seeds are that which give rise to manifest activity. They are the main causes of the formation of a self. When the *alaya-vijnana* is seen from the causal aspect of such a potentiality, it is called the "consciousness containing all seeds."

(2) That which is stored connotes the store consciousness as the recipient of perfuming. The seeds that are the impressions and dispositions of our various concrete activities are able to perfume the *alaya-vijnana*.

BA HÀM TÀNG CỦA TÀNG THỨC

Trong những bản văn Duy Thức cổ có nói đến ba hàm tàng của *tàng thức*: *năng tàng* (cái kho); *sở tàng* (cái được cất giữ); và *chấp tàng* (cái kho bị chiếm dụng). Dựa những ý này làm tiếp cận căn bản để xem xét *A-lai-da thức*, bây giờ chúng ta nhìn một cách khác điều đã đề cập và chỉ cho thấy *A-lai-da thức* gắn liền với ba hàm tàng như thế nào.

1- Năng tàng ngụ ý tâm sâu kín này có đặc tính căn bản là gìn giữ kinh nghiệm của chúng ta trong chủng tử. Đó là "tâm chứa tất cả những chủng tử." Xem xét trên bình diện chủng tử, sẽ có những thứ được chứa trong *A-lai-da thức*. Nhưng nếu chủng tử tự nhìn, không để ý tới kho chứa, sẽ là vật nổi lên để hiện hành. Chủng tử là nguyên nhân chánh tạo thành bản ngã. Khi nhìn từ khía cạnh nhân quả như là tiềm năng, *A-lai-da thức* được gọi là "thức chứa đựng tất cả chủng tử."

2- Sở tàng có nghĩa là *tàng thức*, là kho chứa sự huân tập. Chủng tử là những dấu ấn và khuynh hướng hành động cụ thể khác nhau của chúng ta có thể huân tập vào *A-lai-da thức*.

If we take this as storer, the *alaya-vijnana* that is the recipient of perfuming becomes that which is stored. In this way, that which is stored becomes the recipient of perfuming. But if this is seen from the perspective of actions and behavior, the *alaya-vijnana* that undergoes the perfuming also exists as the result of these activities.

The eighth consciousness seen from this aspect of effect is called the ripening consciousness (Skt. *vipaka-vijnana*). The *alaya-vijnana* continues without break from the past to the future, and serves as a backup for the intermittently functioning thinking consciousness. In Yogacara Buddhism, this eighth consciousness that serves as the basis for human existence is originally of neither wholesome nor unwholesome karmic moral quality, and thus it is said to be of indeterminate (or neutral) karmic moral character.

If this very fundamental source of our existence were intrinsically bad, we would end up cycling again and again through a world of suffering, unable to obtain a foothold to Buddha's world throughout all eternity. On the other hand, if our fundamental basis was intrinsically good, and all people's minds were connected to the buddha-mind, it would be difficult to reconcile this with our everyday experiences in society.

Nếu xem đây là cái kho, *A-lai-da* là kho nhận sự huân tập trở thành cái được chứa. Như thế cái được chứa trở thành cái nhận sự huân tập. Nhưng nếu được nhìn trên bình diện hành động và thái độ, *A-lai-da thức* nhận chịu sự huân tập cũng hiện hữu như là kết quả của những hành động đó.

Thức thứ tám được nhìn từ khía cạnh công dụng được gọi là *dị thực thức*. *Thức A-lai-da* tiếp tục không đứt đoạn từ quá khứ đến tương lai, và hoạt động như để hỗ trợ việc làm không liên tục của *ý thức*. Trong Duy thức Phật Giáo, *thức thứ tám*, hoạt động như nền tảng cho con người hiện hữu, từ khởi thủy không có tính thiện hay bất thiện, và như vậy có tính chất bất định hay trung tính trên phương diện tạo nghiệp về mặt đạo đức.

Nếu cội nguồn căn bản hiện hữu của chúng ta vốn xấu tệ, rốt cuộc chúng ta sẽ ở trong vòng thế gian luân hồi đau khổ mãi mãi, không thể nào đặt chân vào thế giới của chư Phật được. Mặt khác, nếu chúng ta tốt từ trong bản chất và tất cả tâm của chúng sinh được nối liền với Phật tâm, điều này rất khó phù hợp với kinh nghiệm sống hằng ngày của chúng ta trong xã hội.

It is also not the case that the variety of our daily activities and behaviors dearly tend in one direction or the other. This is made clear by merely looking at the fifty-one mental factors considered above in chapter 3. Even while we lust after something, we may at the same time reflect strongly on our lust. While diligently devoting ourselves to the Buddha-path, we may inadvertently give rise to anger. Our basic nature is not disposed toward either goodness or evil, but is of indeterminate moral karmic quality.

We are, without doubt, planting the seeds of goodness in the store consciousness with our wholesome activities, and impregnating it with bad impression-potential with our unwholesome activities. This is possible precisely because the eighth consciousness has no fundamental predisposition toward good or evil-it is of indeterminate karmic moral quality. Depending on the seeds of good or evil that have already been planted, various real and concrete good and evil activities occur. Nevertheless, the eighth consciousness does not incline toward good or evil. Individual actions taken by themselves, along with the perfuming from their impressions, can be wholesome, unwholesome, or indeterminate in karmic moral quality, but if the alaya-vijnana as the result of activities is viewed as a whole, it is neither good nor evil.

Đây không phải là trường hợp sinh hoạt và thái độ hằng ngày của chúng ta đi theo hướng này hay hướng kia. Điều này sẽ sáng tỏ chỉ cần nhìn vào 51 tâm sở trong chương 3 ở trên. Ngay cả khi chúng ta ham muốn điều gì đó, chúng ta có thể cùng lúc đó quán xét kỹ về lòng khát ái của mình. Trong khi tinh tấn hết sức mình tu theo Phật Đạo, chúng ta có thể bất giác nổi giận. Bản chất chúng ta không có khuynh hướng thiện hay ác mà có tính chất nghiệp bất định.

Chắc chắn là chúng ta đang gieo những chủng tử tốt vào *tàng thức* bằng hành động thiện, và đang thấm nhiễm dấu ấn với tiềm năng xấu bằng hành động bất thiện. Điều này có thể đúng vì *thức thứ tám* không có khuynh hướng căn bản nghiêng về xấu hay tốt, nhưng có đặc tính bất định về tạo nghiệp trên mặt luân lý. Tùy theo chủng tử tốt hay xấu đã được gieo trồng, những hành động khác nhau thực sự và cụ thể xấu và tốt xảy ra. Tuy vậy, *thức thứ tám* không nghiêng về tốt hay xấu. Tự những hành động cá nhân, cùng với sự huân tập từ những dấu ấn, có thể là nghiệp thiện, bất thiện hay bất định (trung tính) về tạo nghiệp trên mặt luân lý, nhưng nếu *A-lại-da thức* - là kết quả những hành động - xem như một tổng thể thì không thiện cũng không ác.

Just as wholesome causes bring wholesome effect and unwholesome causes bring unwholesome effects, cause and effect are understood to be imbued with the same karmic moral quality (in Yogacara, this condition is denoted with the technical term continuity of sameness, or natural outcome; Skt. *nisyanda*). But in the *alaya-vijnana*-as-effect, whether or not it is produced by a good or bad seed, the end result of the action is always understood to be of indeterminate or neutral moral quality. This kind of cause-effect relationship is called ripening, and because the *alaya-vijnana* as the aspect of effect is seen in this way, it is called the ripening consciousness. In other words, in its ripened state it has a different karmic moral quality than its causes. When one thing produces another, the next thing that is produced, while having a direct and close relation to its cause, must also be something different from its cause. Common metaphors include that of the ripening of a fruit. or a baked loaf of bread, which are both quite different in character from their causal stages, and have exhausted their potential for further development.

This aspect of the *alaya-vijnana* of being of intrinsically indeterminate moral quality is vitally important from a religious perspective.

Chỉ vì nhân tốt cho quả tốt và nhân xấu mang lại quả xấu, nhân và quả được hiểu là có cùng tính chất tạo nghiệp trên mặt luân lý (*trong Duy thức, điều kiện này được đề cập với thuật ngữ đẳng lưu.*) Nhưng trong *A-lai-da-thức-như-là-quả*, dù được sinh ra từ chủng tử tốt hay xấu, kết quả của hành động thì luôn luôn được hiểu có tính chất bất định hay trung tính. Sự tương quan nhân quả này gọi là dị thực, và *A-lai-da* như là một khía cạnh của quả được hiểu theo cách này, và được gọi là *dị thực thức*. Nói một cách khác, trong trạng thái *dị thực A-lai-da* có tính chất tạo nghiệp trên mặt luân lý khác hơn nhân của nó. Khi một sự việc sinh ra một sự việc khác, sự việc kế đó được tạo ra, và trong khi có liên quan trực tiếp và gần gũi với nhân, sự việc kế tiếp này cũng phải là một cái gì đó khác với nhân của nó. Những lối ẩn dụ thông thường nói tới sự chín muồi của hoa quả, hay một ổ bánh nướng, cả hai đều rất khác trong tính chất với những giai đoạn khởi đầu, và đã dùng hết tiềm năng của chúng để phát triển xa hơn.

Khía cạnh này của *A-lai-da*, có tính bất định bản hữu về luân lý, thật tối quan trọng trên bình diện tôn giáo.

Although we humans are greatly influenced by our own past, we are at the same time endowed with the potential of creating an entirely different future, starting right here and now, no matter how deeply our past is filled with evil *karma*. But on the other hand, even if our days were filled with efforts toward cultivating buddhahood, we can never assume that we have safely achieved a level of perfection.

(3) Appropriated store refers to the attachment to self-love. We have the feeling that we are spending every day living in a conscious manner. However as we have already seen, the operations of the thinking consciousness and prior five consciousnesses are intermittent and are broadly supported by the basis of human existence, the *alaya-vijnana*. In Yogacara Buddhism, it is thought that the only reason we are able to live such a unified existence is because of the store consciousness.

The *alaya-vijnana* is a mental region which has arrived to the present in a continuous unbroken stream while receiving uninterrupted beginningless perfuming from the past. And it will continue unbroken into the future. The great Indian master Vasubandhu, who is accorded the bulk of the credit for the foundation of Yogacara Buddhism, described the *alaya-vijnana* in his *Trimsika* ("Thirty Verses on Consciousness-only") as "constantly coming forth, like a raging current."

Tuy rằng chúng ta, những con người bị ảnh hưởng lớn lao bởi quá khứ của chính mình, lại đồng thời được phú cho tiềm năng tạo dựng một tương lai hoàn toàn khác biệt, bắt đầu ngay đây và bây giờ, dù rằng quá khứ chứa đầy nghiệp xấu đến đâu. Nhưng ở mặt khác, ngay cả nếu mỗi ngày chúng ta đều nỗ lực tu tập để đạt quả Phật, chúng ta cũng không thể nào đoán chắc đạt được mức toàn hảo.

3- Chấp tàng ám chỉ sự ràng buộc vào lòng ái ngã. Chúng ta có cảm tưởng là chúng ta sống có ý thức mỗi ngày trong cuộc đời mình. Tuy nhiên, như chúng ta đã thấy, những hoạt động của *ý thức* và *tiền ngũ thức* thì bị gián đoạn và được *A-lại-da thức*, căn bản của sự hiện hữu con người, hỗ trợ một cách rộng rãi. Trong Duy Thức Học Phật Giáo, lý do duy nhất để chúng ta có thể có một sự hiện hữu hợp nhất là vì *tàng thức*.

Thức A-lại-da là một vùng tâm thức đã vươn tới hiện tại theo một dòng tương tục không bị ngăn chặn trong khi tiếp nhận sự huân tập vô thủy không bị đứt đoạn từ quá khứ, và sẽ tiếp tục không đứt đoạn tới tương lai. Bậc đại đạo sư người Ấn là Thế Thân, người đã đóng góp công trạng lớn đặt nền móng cho Duy Thức học Phật Giáo, đã mô tả *thức A-lại-da* trong Duy Thức Tam Thập Tụng như “hằng chuyển như bộc lưu.”

Our deep *alaya-vijnana* is like a great river, which, while roiling in turbulence from the eternal upstream, rolls without stopping on its way downstream. This store consciousness has always been in a state of continuous alteration.

However, while it is not something immutable, it has the character of being changeless but changing. The seventh consciousness, the *manas*, functions in a way of trying to see the unchanging aspect of the store consciousness as an immutable essence. The *manas* takes this ostensive immutable essence as its object and adheres firmly to it, believing it to be a self. This kind of misconstrual and reification of the *alaya-vijnana* on the part of the *manas* constitutes the third connotation of store: appropriated store.

While in Yogacara Buddhism the *alaya-vijnana* is interpreted with these three connotations of storer, that which is stored, and appropriated store, it is the meaning of appropriated store that tends to be paid the greatest attention. The aspect of existence that is reified by the *manas* is the characteristic of the *alaya-vijnana* itself. The Yogacarans argue that the very core of suffering is to be found in the place where the *manas*, the mind of attachment to the ego-engages itself in the activity of attachment, taking the *alaya-vijnana* as its object.

Thức A-lại-da sâu dày của chúng ta, giống như một con sông lớn, cuộn cuộn tuôn đổ từ nguồn vô tận trong dòng chảy không gián đoạn. *Tàng thức* này luôn luôn ở trong trạng thái hằng chuyển.

Tuy nhiên, *A-lại-da* trong khi không phải là bất di bất dịch lại có đặc tính *không thay đổi* và *hằng chuyển*. *Thức thứ bảy*, *Mạt-na*, vận hành theo phương cách cố nhận ra khía cạnh không thay đổi của *tàng thức* như một bản chất bất biến. *Thức Mạt-na* lấy bản chất có vẻ như bất biến này làm đối tượng và bám chặt vào đó, tin đó là cái ngã của mình. Cách *Mạt-na* hiểu lầm và cụ thể hóa thức *A-lại-da* tạo nên hàm ý thứ ba của *tàng thức*: thức chấp tàng.

Trong khi Duy Thức Học Phật Giáo giảng giải *thức A-lại-da* với ba hàm *tàng* *năng tàng*, *sở tàng* và *chấp tàng*, chính ý nghĩa *chấp tàng* cần phải quan tâm nhiều. Phương diện hiện hữu do *Mạt-na* cụ thể hóa là đặc tính của *thức A-lại-da*. Các nhà Duy Thức biện giải rằng cốt lõi của đau khổ nằm ở chỗ *Mạt-na* - *thức chấp ngã* – tự dẫn thân vào hoạt động ngã chấp, lấy thức *A-lại-da* làm tướng phần (đối tượng).

Thus we can say that the meaning of the appropriated store defines the relation between the eighth, *alaya-vijnana*, and the seventh, *manas*, consciousnesses.

CONTINUITY OF SAMENESS

So the relation of the *manas* to the *alaya-vijnana* is that the *manas*, the mind of ego-attachment, taking the deep store consciousness as its object, misconstrues it to be the reified essence of the self, and strongly dings to it, and within this relationship, Yogacara Buddhism sees the causes of all human problems. Therefore, among the three connotations-storer, the stored, and appropriated store the connotation of appropriated store is the most fundamental from a religious perspective.

The store consciousness that undergoes beginningless perfuming is taken as the object of attachment of the *manas* because of the existence of a mental region a psychological basis that appears as changing-but-unchanging, and functions to maintain something that resembles a self-identity. This special characteristic of the *alaya-vijnana* is called continuity of type or continuity of identity. Continuing in a single type means that an unchanging character continues without interruption.

Như thế chúng ta có thể nói ý nghĩa *chấp tàng* xác định tương quan giữa *thức thứ tám A-lại-da* và *thức thứ bảy Mạt-na*.

BÌNH ĐẲNG TƯƠNG TỤC

Vì vậy sự liên hệ giữa *thức Mạt-na* và *thức A-lại-da* là *thức Mạt-na*, *thức chấp ngã*, nhận *tàng thức* thâm cùng làm đối tượng, hiểu lầm cho rằng đó là cốt lõi cụ thể của bản ngã và bám chặt vào đó, và trong sự liên hệ này Duy Thức Học Phật Giáo nhìn ra được nguyên nhân những vấn đề con người. Do đó trong ba hàm tàng – *năng tàng*, *sở tàng* và *chấp tàng* – chấp tàng quan trọng nhất trên quan điểm tôn giáo.

Tàng thức chịu sự huân tập từ vô thủy, bị xem như là đối tượng ngã chấp của *Mạt-na* vì sự hiện hữu của một vùng tâm - nền tảng tâm lý - có vẻ thay-đổi-mà-không-thay-đổi, và hoạt động để giữ một thứ gì đó giống như một cái ngã đồng nhất. Tính chất đặc biệt này của *thức A-lại-da* được gọi là *tương tục tương* hay *tương tục (thực thể) đồng nhất*. Tương tục tương có nghĩa tính chất bất biến liên tục không bị gián đoạn.

Within the store consciousness there exists a characteristic of continuity in sameness that has continued changelessly and without interruption from the distant past. And the store consciousness, with its indeterminate karmic moral character, is that which takes our daily behaviors and activities that are riddled with interruptions, binds them together, accumulates them, and unifies them.

Dealing with Impermanence and No-Self

The three most fundamental principles that are said to specially identify the Buddhist teachings are (1) impermanence of all phenomena; (2) the selflessness of all phenomena; and (3) the quiescence of nirvana. These are three distinctive characteristics that mark a given set of teachings as being authentically Buddhist, and any teaching not based on these three can be said to be non-Buddhist. Within ourselves and the natural world, all things arise, cease, and change. That such arising and cessation occurs every single instant is the meaning of the impermanence of all phenomena. This is the most fundamental concept in Buddhism.

At first glance, we may be inclined to regard this fact as being patently obvious. No doubt we all understand that all things are constantly changing.

Trong *tàng thức* có một đặc tính tương tục đồng nhất đã tiếp nối không thay đổi và không bị đứt quãng từ quá khứ xa xưa. Và *tàng thức* với đặc tính nghiệp bất định, là thức ghi nhận những thái độ và sinh hoạt hằng ngày đầy những gián đoạn của chúng ta, gom cột lại với nhau, tích lũy, và hiệp nhất.

Đối Phó với Vô Thường và Vô Ngã

Ba nguyên lý căn bản để nhận chân Phật Giáo là:

- 1- các pháp vô thường
- 2- các pháp vô ngã
- 3- Niết-bàn tịch diệt.

Ba đặc tính này đánh dấu toàn bộ giáo lý chân chánh Phật giáo, và bất kỳ giáo lý nào không căn cứ trên ba dấu ấn đó bị xem là phi Phật Giáo. Trong ta và thế giới tự nhiên, tất cả các pháp đều sinh, trụ, diệt. Sinh và trụ xảy ra từng phút giây là ý nghĩa vô thường của tất cả các pháp. Đây là khái niệm căn bản nhất trong đạo Phật.

Toạt nhìn chúng ta có thể sẵn sàng xem sự thật này thật là hiển nhiên. Đương nhiên chúng ta hiểu rằng mọi vật không ngớt thay đổi.

Nonetheless, we may not be comfortable with things that are always in a state of flux, as it makes us ill at ease. We struggle to take things that are in flux and continually force them into our framework, reifying and trying to grasp them, while at the same time reifying the understanding gained through this process. Isn't this the way we are functioning every day?

Without a doubt, we are enriching our lives as we accumulate new experiences daily. However, as we age we become increasingly aware of the fall off in our ability to recover from physical fatigue. If at this point we reflect back on our twenties and thirties, we become newly aware of the subtle changes in our physical strength. And we recall that people tried to warn us, but we were too young and proud to take heed. Yet even while we come to understand that our bodies and minds are always changing, we also retain a distinct sense of being thoroughly penetrated by the changing-yet-unchanging.

Some philosophical schools of ancient India were convinced that this changing-but-unchanging aspect existed in people as an immutable essence, and they called it atman ("I," self, soul). This atman was understood to be the subject of transmigration, something immortal, running through the past and future repeatedly through our life and death.

Tuy nhiên chúng ta có thể không thấy thoải mái với sự vật luôn luôn ở trong trạng thái thay đổi liên tục, vì làm chúng ta bất an. Chúng ta phần đầu nắm đứng sự vật đang luôn thay đổi và liên tục o ép vào khuôn khổ của chúng ta, cụ thể hóa và cố nắm bắt, đồng thời cụ thể hóa sự hiểu biết thu lượm từ tiến trình này. Đó không phải là cách chúng ta hành động hằng ngày sao?

Rõ ràng là chúng ta đang làm cho đời sống chúng ta phong phú lên khi hằng ngày tích lũy những kinh nghiệm mới. Tuy nhiên, trong khi già đi chúng ta không ngừng nhận rõ khả năng phục hồi thể chất mệt mỏi ngày càng kém. Nếu vào lúc đó chúng ta nhìn lại lúc tuổi 20 hay 30, chúng ta mới biết sự thay đổi vi tế trong sức khỏe thể chất của mình. Và chúng ta nhớ lại rằng mọi người đã cố báo động cho chúng ta biết, nhưng vì lúc đó quá trẻ và quá kiêu hãnh chúng ta không để ý tới. Tuy vậy ngay cả khi chúng ta đến lúc hiểu là thân và tâm luôn luôn thay đổi, chúng ta cũng vẫn còn giữ cảm giác hoàn toàn bị sự thay-đổi-nhưng-không-thay-đổi thấm thấu.

Vài tông phái triết học cổ Ấn Độ tin rằng khía cạnh thay-đổi-nhưng-không-thay-đổi hiện hữu nơi con người như bản chất bất biến, họ gọi là *ngã* (*atman*). Cái *ngã* này được hiểu là chủ thể của luân hồi, một thứ gì bất tử, đi từ quá khứ đến tương lai, lặp đi lặp lại xuyên qua sinh tử.

But if all things are transient, how can we acknowledge the existence of this kind of invariable, immortal atman? This kind of substantial self was dearly denied by the Buddha, and this idea is the meaning of selflessness of all phenomena.

Even though we understand intellectually that our ego can't be an immutable essence, we still seek such an essence in ourselves and grasp to it, and as a result bind ourselves. The Buddha Sakyamuni called on us to turn against this unfortunate urge, and try to bravely manage our lives based on the realities of impermanence and no-self. He taught that a life lived in accordance with these kinds of realities leads us to a state that is spontaneously and genuinely free of restrictions, and completely pure. This is the quiescence of nirvana, a state of calm manifested in body and mind, within which one harmonizes with reality.

There is a problem here, though, since in addition to the three seals of the dharma, Buddhism includes the notion of reincarnation as one of its basic tenets. Given the doctrine of no-self, what should we understand to be the subject that repeatedly undergoes this birth and death?

Nhưng nếu tất cả mọi thứ đều biến dịch làm sao chúng ta biết có hiện hữu một cái ngã bất biến, bất tử? Cái ngã có thực chất này bị Đức Phật phủ nhận triệt để, và đó là ý nghĩa các pháp vô ngã.

Ngay cả dù hiểu bằng tri thức rằng cái ngã đó không thể là bản chất bất biến, chúng ta vẫn đi tìm bản chất ấy nơi mình và bám vào đó, và kết cục chúng ta bị trói buộc. Đức Thích Ca Mâu Ni bảo chúng ta buông bỏ ý muốn không thích hợp này, và cố gắng can đảm điều khiển cuộc đời mình dựa vào những thực tại của vô thường và vô ngã. Ngài dạy rằng một đời sống tùy thuận những thực tại này sẽ đưa chúng ta đến giải thoát mọi trói buộc một cách tự nhiên và chính đáng, và hoàn toàn thanh tịnh. Đây là Niết-bàn tịch tĩnh, một trạng thái an bình được biểu lộ nơi thân và tâm, hài hòa với thực tại.

Tuy vậy, ở đây có một vấn đề, vì ngoài tam pháp ấn, đạo Phật bao gồm cả ý niệm tái sinh là một trong những nguyên lý căn bản của đạo. Được dạy về giáo lý vô ngã, chúng ta sẽ hiểu cái gì là chủ thể không ngừng phải trôi lăn trong sinh tử?

In ancient India, it was thought that we undergo repeated reincarnation with a substantial, immortal self as subject. But because the Buddha categorically denied such a thing as an eternal atman, Buddhism had to locate a subject of transmigration without undermining the theory of no-self. After the Buddha's death, various theories about this were tendered by a number of Buddhist groups. The most well thought-out resolution of this problem is that of the *alaya-vijnana*, as posited by the Yogacaras. As an answer to the nonexistence of an enduring essence, they saw a latent mind that continues with the same morally indeterminate karmic quality, storing and accumulating the impressions of past experiences as seeds of potentiality for the production of effects. This, they posited as the subject of reincarnation.

SUMMARY: IF THINGS CAN'T BE SO SIMPLY WASHED AWAY THEN WHAT?

In the thinking consciousness (*mano-vijnana*), the experiences of our daily lives are quickly forgotten. We may read a novel with great passion, but undoubtedly after the passage of several years, it will be difficult to recall portions of its plot. However, even if it is completely forgotten on the side of the thinking consciousness, it is properly stored in the subconscious region.

Trong thời cổ Ấn Độ, người ta nghĩ rằng chúng ta phải liên tiếp tái sinh với chân ngã bất tử như một chủ thể. Nhưng vì Đức Phật dứt khoát phủ nhận một cái ngã trường tồn như thế, đạo Phật phải xác định một chủ thể của sự luân hồi mà không làm suy yếu thuyết vô ngã. Sau khi Đức Phật nhập diệt, nhiều tông phái Phật giáo đưa ra rất nhiều lý thuyết về vấn đề này. Cách giải quyết thận trọng nhất của vấn đề này là thức A-lại-da như các nhà Duy Thức thừa nhận. Là một câu trả lời cho một bản chất vĩnh viễn phi hiện hữu, các vị này đã thấy được một cái tâm tiềm tàng tương tục với tính chất nghiệp bất định, cất giữ và tích lũy dấu ấn những kinh nghiệm như là chủng tử có tiềm năng tạo quả và chấp nhận điều này như chủ thể của sự tái sinh.

TÓM TẮT: NẾU CÁC PHÁP KHÔNG ĐƯỢC ĐỂ DÀNG TẮY RỬA, RỒI CHÚNG TA LÀM GÌ?

Trong ý thức, những kinh nghiệm thường ngày của chúng ta thường bị quên đi mau chóng. Chúng ta có thể say mê đọc một cuốn tiểu thuyết, nhưng chắc là sau vài năm, chúng ta khó mà nhớ lại từng phần cốt truyện. Tuy nhiên, ngay cả khi hoàn toàn bị quên về mặt ý thức, vẫn được lưu giữ đằng hoàng trong tàng thức.

We can say that in having this kind of store consciousness that preserves our entire past, our present selves exist atop that same storehouse, which serves as our foundation. In this sense, our past actions and experiences cannot be so easily washed away. But within the range of our memory we may tend to try to wash away the recollection of inconvenient events, to act as if they never existed.

The notion of "washing away" is well understood among the Japanese people in particular. Perhaps there may even be some sense in which consciously dealing with the past is related to a particular cultural ethos. Whether or not this is true, if light is shed on the matter from a Yogacara perspective, the mere mutual agreement to forget about an incident only amounts to being the most superficial manner of handling a past problem. Our present existence is constituted by the things we have done in the past, no matter how ugly they may be. The problem is what, exactly, we are perfuming into our *alaya-vijnana*.

In the world of Buddhism, cultivation of a particular aspect of our spirit and body is often carried out in a traditional format within a set period of time; and we call this "practice."

Có thể nói rằng có một loại tàng thức như thế bảo quản toàn bộ quá khứ của chúng ta, cái ngã hiện tại của chúng ta ở trên đỉnh tàng thức đó, và làm nền tảng của chúng ta. Theo nghĩa này, những hoạt động và kinh nghiệm của chúng ta không thể nào được tẩy rửa đi một cách dễ dàng. Nhưng trong phạm vi trí nhớ của chúng ta, chúng ta có khuynh hướng cố gắng tẩy rửa sự hồi tưởng những sự cố phiền phức, cố hành động như thể chưa bao giờ có.

Ý tưởng "tẩy rửa" được hiểu rõ ràng trong một số người Nhật. Có thể có lý khi sự kiện phải luôn luôn đối phó với quá khứ liên hệ đến truyền thống văn hóa dân tộc. Dù điều này đúng hay sai, nếu từ quan điểm Duy Thức soi rọi vấn đề, chỉ một sự đồng tình quên đi một sự kiện rớt cuộc là thái độ xử lý một vấn đề trong quá khứ hời hợt nhất. Chúng ta có mặt hiện nay do nhiều điều đã làm từ quá khứ, không kể xấu xa bao nhiêu. Vấn đề là chúng ta đã huân tập vào *A-lai-da thức*.

Trong thế giới Phật Giáo, tu dưỡng một khía cạnh đặc biệt của tâm và thân thường được thi hành theo một khuôn khổ truyền thống trong một khoảng thời gian gọi là "tu tập."

But when we exert ourselves in the effort of valuing our daily life as it is, trying not to be sloppy in the three karmic activities of body, speech, and thought, this is not simply called "practice"; rather, it is labeled with the Buddhist technical term applied practice (Skt. prayoga). This means that, when, on the other hand, practice is not "applied," we are doubtlessly carrying out our daily life in a sloppy way.

Applied practice refers to this kind of maintenance of continual mindfulness. For instance, in the Avalokitesvara Sutra the term constant mindfulness appears often, advising one to be continuously mindful of the Bodhisattva Avalokitesvara. As a result, the Bodhisattva Avalokitesvara is gradually impressed strongly into the mind's innermost depths, and the mindfulness of Avalokitesvara is accumulated in the *alaya-vijnana*. We develop a focused spiritual power, which becomes a support and foundation for future practices.

The past cannot be altered, or brushed off by excuses. We are nothing but a vast, unerring receptacle of our past. And regardless of our past experiences, it is our past in its totality that is the basis of our being. Yet we can, taking this totality as our basis, from this moment forward align ourselves with the Buddha's teaching with a view toward tomorrow.

Nhưng khi chúng ta nỗ lực hết sức để đánh giá cuộc sống hằng ngày như đang là, cố gắng không cầu thả trong ba nghiệp thân-khẩu-ý thì không chỉ gọi là "tu tập"; đúng hơn còn có tên theo thuật ngữ Phật giáo là "thực tập ứng dụng." Điều này có nghĩa khi, hay trên một khía cạnh khác, thực tập không "ứng dụng" được tức là chúng ta đang sống hằng ngày một cách cầu thả.

Thực tập ứng dụng ý nói đến duy trì chánh niệm liên tục. Thí dụ như trong kinh Pháp Hoa phẩm Phổ Môn danh từ *chánh niệm thường xuyên* hay xuất hiện, khuyên nhắc mọi người thường nhớ tới Bồ-tát Quán Thế Âm. Kết quả là Bồ-tát Quán Thế Âm dần dần được ghi khắc vào phần sâu thẳm nhất của tâm chúng ta, và chánh niệm Bồ-tát được tích lũy trong *A-lai-da thức*. Chúng ta phát triển một năng lực tâm linh định tĩnh, từ đó sẽ hỗ trợ và làm nền cho sự tu tập mai sau.

Quá khứ không thể thay đổi được hay được quét sạch bởi thứ tha. Chúng ta chỉ là một kho chứa quá khứ to lớn. Và bất kể những kinh nghiệm đã qua, chính toàn bộ quá khứ chúng ta là căn bản đời sống của mình. Tuy vậy, nhận lấy toàn bộ này làm căn bản, chúng ta có thể từ giờ phút này sống theo lời Phật dạy hướng tới tương lai.

This is the beginning of a life based on the wisdom of Yogacara.

The possibility for this lies in none other than the fact that the *alaya-vijnana* is an ever-ripening consciousness. Although we are standing on an inescapable past, we are existing here and now, in a present state of neither good nor evil-indeterminacy. The Buddha warned us how ill-will can instantly incinerate the forest of merit built with great effort, and thus we should strive to focus and rise above our past indiscretions. In the wonderful words of the Sutra of the Deathbed Injunction: "The one who practices forbearance is a great man possessed of power." However, even if one is a great man possessed of power, if he gives rise to anger even once, he is no better than an ordinary person.

The fact that we rest upon this firm foundation of the past, and simultaneously have the ability to anticipate a bright future, is our way of being, all contained within the deeply abiding *alaya-vijnana*.

*

Đây là bắt đầu một đời sống đặt căn bản trên trí tuệ của Duy Thức Học.

Khả năng này nằm trong sự thực là *A-lai-da thức* là một thức hằng dị thực. Tuy chúng ta đang sống với quá khứ mà ta không thể nào chối bỏ được, chúng ta cũng đang hiện hữu ngay đây và bây giờ trong một hiện tại không thiện cũng không ác – bất định. Đức Phật đã cảnh báo chúng ta thế nào là ác tâm có thể liền đó cháy cả rừng công đức đã khó nhọc tạo nên, và như thế chúng ta nên cố gắng chú tâm và đứng lên ra khỏi quá khứ sai trái của chúng ta. Kinh *Di Giáo (?)* đã dạy: "Người tu tập nhẫn nhục là một người có đại thần thông." Tuy nhiên ngay cả khi một người có thần thông vĩ đại, nếu vị ấy chỉ nổi giận một lần, vị ấy cũng không hơn gì một người phạm phu.

Sự thực là chúng ta dựa trên nền tảng quá khứ vững chắc này, và cùng lúc có thể trông đợi một tương lai sáng sủa, đó là cách thức chúng ta sống, tất cả đều được chứa đựng trong *thức A-lai-da* sâu dày.

*

THE CONSCIOUSNESS CONTAINING ALL SEEDS

If the only function of the *alaya-vijnana* were to secretly preserve and accumulate all the impressions of all the activities in our entire past experiences without the slightest bit of loss, it would not act as a source of pain or irritation for us. The problem lies in the fact that the dispositions of past experiences go on to become the major causal factors in the formation of the subsequent "I."

The term "seeds" refers to nothing other than the potential energy, under the right conditions, to produce subsequent manifest activities related to those that preceded. Seeds can be characterized as "the potential within the eighth consciousness to produce an effect." Yesterday's conduct and today's activity produce what will end up being the self of tomorrow, and the function and power that brings about such a result is called "seeds."

THỨC CHỨA ĐỰNG TẤT CẢ CHỦNG TỬ

Nếu *A-lai-da thức* có chức năng duy nhất là âm thầm gìn giữ và tích lũy dấu vết tất cả hành động trong toàn bộ kinh nghiệm quá khứ mà không bỏ sót một chút gì, thì *A-lai-da thức* không thể là nguồn của khổ đau và phiền não cho chúng ta. Vấn đề lại nằm trong sự kiện là những kinh nghiệm quá khứ tiếp tục diễn biến và trở thành những yếu tố nhân quả chính trong sự hình thành một cái "Ngã" sau đó.

Từ "chủng tử" ám chỉ năng lượng tiềm tàng, khi nhân duyên chín muồi, sẽ hiện hành liên quan tới hành động trước đây. Chủng tử có thể được mô tả như "tiềm năng trong thức thứ tám tạo ra quả." Cách cư xử ngày hôm qua và hành động ngày hôm nay tạo ra con người ngày mai, và chức năng cùng với sức mạnh mang lại kết quả như thế là "chủng tử."

The *alaya-vijnana* is called "consciousness containing all seeds" (*sarvabijaka-vijnana*), signifying that the impression-dispositions of the past actions and behavior saved in the eighth consciousness end up being the primary causes for the production of dharmas of the future. The term all dharmas (Skt. *sarva-dharma*) is very common in Buddhist discourse, and so we should provide a very basic explanation of its connotations. Although the range of meanings of dharma is extremely broad, I would like to focus here on the two most important meanings that relate to our present discussion.

The first usage is like that seen in the case of the term *buddha-dharma*. The teachings given by the Buddha are called the *buddha-dharma*, which is commonly expressed simply as *dharma*. When we see such expressions as "seek the dharma" or "for the purpose of the dharma." this is a reference to *dharma* as teaching.

The second major connotation of the term *dharma*, which is being invoked in the expression all dharmas, is the sense of existence or thing. The term all dharmas has the meaning of all things or allphenomena, referring to all existing things and phenomena.

Gọi *thức A-lại-da* là “thức chứa tất cả chủng tử” nghĩa là dấu ấn-khuynh hướng của những hoạt động và thái độ quá khứ lưu giữ trong *thức thứ tám* trở thành nhân ban đầu từ đó sinh ra các pháp trong tương lai. Danh từ *tất cả các pháp* rất phổ biến trong kinh Phật, và vì thế chúng ta sẽ giải thích ý nghĩa căn bản của từ này. Tuy rằng nghĩa của chữ *pháp* rất rộng, tôi muốn tập trung vào hai nghĩa quan trọng nhất có liên quan tới cuộc thảo luận của chúng ta bây giờ.

Cách dùng thứ nhất nằm trong cụm từ *Phật-pháp*. Giáo lý được đức Phật truyền dạy gọi là Phật pháp, thường được diễn tả giản dị là *Pháp*. Khi chúng ta thấy những cụm từ như “tìm Pháp” hay “vì mục đích của Pháp” đó là muốn đề cập tới *giáo lý*.

Nghĩa chính thứ hai của từ *pháp* được dẫn trong cụm từ *tất cả các pháp* có nghĩa *hiện hữu* hay *sự vật*. Cụm từ *tất cả các pháp* có nghĩa là *tất cả mọi vật* hay *mọi hiện tượng*, nói tới tất cả những sự vật và hiện tượng đang hiện hữu.

As you may recall, above we introduced the name of the East Asian transmission of the Yogacara school as the "Dharma-Characteristics" School (in Chinese, Faxiang School, in Japanese, Hosso School), and the usage of dharma there also implies this meaning of all existences and everything. The Dharma-Characteristics School tended to take a special interest in ascertaining and explaining the true character of these dharmas.

Further, the production of all dharmas refers to the appearance of all phenomena in our daily lives, and included within this is the formation of our own selves. The causal power for the occurrence of such dharmas is the seeds that are stored in the *alaya-vijnana*. Within the function of these seeds, according to the presence of the right conditions, phenomena are manifested before our eyes. Our own behavior also becomes a manifest actuality, and is no longer mere potentiality.

SEEDS and MANIFEST ACTIVITY

The term manifest activity perfuming seeds refers to seeds that represent the momentum of the impressions of manifest activity that is impregnated into the *alaya-vijnana*-those same manifest activities originally produced by seeds. This process of seeds giving rise to manifest phenomena is called seeds generating manifest activity.

Quý vị có thể nhớ lại phần trước chúng tôi đã giới thiệu danh xưng được truyền bá tại Á Đông của tông Duy thức như là Pháp Tướng Tông và cách dùng của từ *pháp* ở đây cũng bao hàm nghĩa của *tất cả mọi thứ hiện hữu và tất cả sự vật*. Pháp Tướng Tông có khuynh hướng lưu ý đặc biệt về sự xác định và giải thích đặc tính và tướng trạng chính xác của những pháp này.

Hơn nữa, sự *sản sinh ra tất cả các pháp* nói tới sự xuất hiện mọi hiện tượng trong cuộc sống hằng ngày của chúng ta, và trong đó gồm có sự hình thành bản ngã của chúng ta. Năng lực tạo nhân sinh ra của các pháp là những chủng tử tàng trữ trong *A-lại-da thức*. Trong phạm vi chức năng những chủng tử này, khi đủ duyên, các hiện tượng sẽ hiện hành trước mắt chúng ta. Chính thái độ của chúng ta cũng trở thành một thực tại hiện hành, và không còn là tiềm năng suông nữa.

CHŨNG TỬ và HIỆN HÀNH

Cụm từ *hiện hành chủng tử huân tập* ám chỉ những chủng tử tượng trưng cho lực đẩy của những dấu ấn hiện hành đã được gieo trồng vào trong *A-lại-da thức* - cùng những hiện hành này ban đầu đã được sinh ra từ những chủng tử. Quá trình làm sinh khởi những hiện hành được gọi là *chủng tử phát sinh ra hiện hành*.

In Yogacara Buddhism, these two functions are never conceived of as operating as two distinct processes, but are always understood to be linked as one-seeds generating manifest activity/manifest activity perfuming seeds. The continuous cycle operates in such a way that the seeds that are the disposition-impressions of past experiences give rise to present actualities and activities, and the impressions of those activities are again stored in the *alaya-vijnana*.

To express this, there is the concept of "three successive processes simultaneously bringing about cause and effect." These three processes are: (1) the creation of seeds from manifest activity; (2) the production of manifest activity from seeds, and (3) the perfuming of those seeds already contained in the *alaya-vijnana* by manifest activities. The fact that these three phenomena, while acting as mutual causes and effects, continuously operate one after the other, and that furthermore all of this happens simultaneously, is called three successive processes bringing about cause and effect simultaneously. This is said to happen instantaneously, and according to Yogacara, in less than an instant the manifest activities produced from the seeds of the reverberations of past activities are again stored into the *alaya-vijnana* as their seeds and dispositions.

Trong Duy Thức Học Phật Giáo, hai chức năng này chưa bao giờ được nhận thức là hoạt động như hai quá trình khác nhau, mà chúng tử nối kết với nhau như một - chúng tử phát sinh hiện hành/hiện hành huân tập chúng tử. Vòng tương tục hoạt động theo cách mà chúng tử là những khuynh hướng-dấu ấn của kinh nghiệm quá khứ làm khởi lên những điều kiện và hành động hiện tại, và những dấu ấn của hành động lại được cất giữ trong *A-lai-da thức*.

Để diễn tả điều này, có khái niệm của "ba quá trình liên tiếp đồng thời gây ra nhân và quả." Đó là:

- 1- hiện hành sinh ra chúng tử
- 2- chúng tử sinh ra hiện hành
- 3- hiện hành huân tập chúng tử đã được lưu giữ trong *A-lai-da thức*.

Sự kiện là ba hiện tượng này, trong khi hành động như những nhân quả qua lại, liên tục hành động cái này sau cái kia, và hơn nữa tất cả những sự kiện này xảy ra đồng thời, được gọi là ba quá trình liên tiếp đồng thời gây ra nhân và quả. Sự kiện này xảy ra tức thời, và theo Duy Thức Học, trong thời gian ngắn hơn một sát-na hiện hành phát sinh từ chúng tử phản xạ của hoạt động quá khứ lại được cất giữ trong *A-lai-da thức* như là chúng tử và khuynh hướng.

Since this phenomenon has continued without interruption since the immeasurably distant past, it is identical to the beginningless perfuming mentioned previously. The occurrence that we call three successive processes bringing about cause and effect simultaneously gives us a rich sense of a flawlessly functioning system that accepts no excuses.

It is easy for us to dismiss our habitual conduct as just something that everyone else does, and thus not worthy of special reflection. Certainly, our everyday selves are nothing other than part of our everyday scenery, and self-reflection is a uncomfortable and difficult mode to remain in. Nonetheless, being based on three successive phenomena bringing about cause and effect simultaneously and beginningless perfuming, what we will come to be in the future is deeply rooted in the everyday behavior we have been engaged in up to now. And while taking a thorough look at ourselves is of vital importance in any circumstance, it is nothing less than indispensable in the religious world. It is only through this process that a firm foundation may be built for the attainment of liberation. Real self-reflection can only happen in the context of everyday, normal activity.

Vì hiện tượng này tiếp tục không gián đoạn từ quá khứ vô thủy, giống như sự huân tập từ vô thủy đã được đề cập trước đây. Sự kiện mà chúng ta gọi là ba quá trình gây ra nhân và quả đồng thời cho chúng ta một ý nghĩa phong phú của một hệ thống chức năng hoàn hảo không chấp nhận lý do bào chữa nào.

Thật là dễ dàng cho chúng ta để bỏ tập khí như là một thứ gì mà mọi người đều làm, và như vậy không đáng phải để tâm đặc biệt. Chắc chắn là cái ngã của chúng ta chỉ là một phần trong cảnh vật hằng ngày và luôn tự nhìn lại mình là một phương thức không thoải mái và khó khăn. Tuy nhiên, được đặt căn bản trên ba hiện tượng nối tiếp nhau gây ra nhân quả và sự huân tập từ vô thủy, cung cách chúng ta sẽ trở thành trong tương lai thì cảm rễ sâu xa trong thái độ hằng ngày đã có cho tới bây giờ. Nhìn lại mình một cách kỹ lưỡng là việc tối quan trọng trong mọi hoàn cảnh, hơn nữa còn là việc không thể thiếu trong thế giới tôn giáo. Chỉ xuyên suốt ba quá trình này mới có thể tạo nên một căn bản vững chắc để đạt được giải thoát. Hồi quang phản chiếu thật sự chỉ có thể xảy ra trong khung cảnh sinh hoạt đời thường.

Although I have no formal training in the martial arts, the traditional art of kyudo (traditional Japanese archery) has always moved me. Kyudo requires that an incredible level of mindfulness be exercised up to the moment of the release of the arrow, a level of mindfulness impossible for the impatient. And once the arrow is released, excuses are meaningless. One concentrates the mind and body fully on a single point: the distant target.

In kyudo, there is an incredible level of fine-tuning involved in focusing body and mind, to the extent that one feels a moment of unity between one's mind, body, and the target. Even if the arrow that is boldly released after this fine-tuning does not hit the target, one still feels a sense of calm, a feeling that stems from the fact that one still retains the mental and physical harmonization with the target. Using this analogy, we can clearly perceive the meaning of the mechanism of the seeds and manifest activities operating through the three successive dharmas. By handling the affairs of our daily life with the same attitude, we are removing the necessity for excuses in not hitting the target in archery.

Compared to other religious and philosophical systems, Buddhism pays a considerably greater amount of attention to the matter of the inseparability of cause and effect.

Tuy chúng tôi không được chính thức huấn luyện trong võ thuật, nhưng nghệ thuật bắn cung truyền thống (*cung đạo*) luôn luôn làm tôi xúc động. Cung đạo đòi hỏi một mức sử dụng chánh niệm phi thường cho tới lúc bắn mũi tên ra, một mức chánh niệm không thể có được với người thiếu kiên nhẫn. Và bắn mũi tên ra, những lý do bào chữa hoàn toàn vô nghĩa, vì hoàn toàn tập trung thân và tâm vào một điểm duy nhất: hồng tâm đằng xa.

Trong cung đạo, có mức tập trung cao độ của thân và tâm đến nỗi người ta cảm thấy thân, tâm, và hồng tâm hòa làm một. Ngay cả sau khi sự tập trung mà mũi tên không trúng hồng tâm, ta vẫn cảm thấy một cảm giác tĩnh lặng, một cảm giác xuất phát từ sự kiện là vẫn giữ được sự hòa hợp giữa thân-tâm và hồng tâm. So sánh như thế, chúng ta có thể thấy rõ ràng ý nghĩa cơ cấu hoạt động của chủng tử và hiện hành qua ba quá trình các pháp nối tiếp nhau. Bằng cách xử lý những công việc hằng ngày với cùng một thái độ như thế, chúng ta không cần phải biện bạch nếu bắn không trúng đích trong nghệ thuật bắn cung.

So sánh với những truyền thống tôn giáo và những hệ thống triết lý khác, đạo Phật lưu tâm đặc biệt vào vấn đề không thể tách rời nhân và quả.

It is reiterated that all dharmas do not occur other than their basis in cause and effect, making it impossible to imagine that things have evolved by some sort of accident. This is one of the most fundamental aspects of the Buddhist way of thinking. Tradition says that the Buddha, when delivering his first sermon at the Deer Park in Benares, instructed his students with the Four Noble Truths and Noble Eightfold Path, with the concepts of cause and effect seminal to this teaching. The Four Noble Truths are: the (1) truth of suffering, (2) truth of arising, (3) truth of cessation, and (4) truth of the path.

(1) The truth of suffering clarifies the most fundamental view of Buddhism-that human life is fundamentally unsatisfactory. But can we all not attest that there exists much great joy within our daily living? Our happiness often acts as our daily target, the only thing getting us through days otherwise filled with anger and frustration. But we have come to understand that this enjoyment is transitory. It is too often our experience that when we continue to do something to excess because of the pleasure it brings, that feeling of enjoyment will eventually turn into pain. This is because our existence is based on suffering, even the pleasurable parts.

Cần nhắc lại là tất cả các pháp không xuất hiện khác hơn trên nền tảng nhân và quả, như thế các pháp không tiến triển một cách tình cờ được. Đây là một trong những khía cạnh căn bản của cách tư duy theo Phật Giáo. Kinh nói là khi Đức Phật thuyết pháp lần đầu tiên ở vườn Lộc Uyển tại Ba-la-nại, ngài dạy các vị đệ tử về Tứ Đế và Bát Chánh Đạo từ ảnh hưởng mạnh mẽ của lý nhân quả. Tứ Đế là Khổ Đế, Tập Đế, Diệt Đế và Đạo Đế.

1- Khổ Đế làm rõ ràng quan điểm căn bản nhất của Đạo Phật - đời người căn bản là bất như ý. Nhưng có đúng là chúng ta không thể chứng minh là có nhiều hạnh phúc lớn trong cuộc sống hằng ngày của chúng ta? Hạnh phúc luôn luôn là mục tiêu hằng ngày của chúng ta, mà ngược lại ngày tháng của chúng ta thì đầy những hờn giận và thất vọng. Nhưng chúng ta đã hiểu rằng thích thú chỉ là phù du. Quá nhiều phen chúng ta kinh nghiệm rằng khi chúng ta tiếp tục làm gì quá độ vì mang lại thích thú thì cảm giác thích thú biến thành khổ đau. Đó là tại vì sự hiện hữu của chúng ta được đặt trên căn bản của khổ đau mặc dù có những lúc vui vẻ.

The Buddha taught that there are eight kinds of suffering. In addition to the four basic types of birth, aging, sickness, and death, we also suffer from separation from pleasurable things (or the people we like); association with undesirable things (or the people we dislike); not getting what we desire; and we suffer from existing within the unstable flux of the five aggregates. This last kind of suffering is a bit of catch-all for various kinds of suffering, but mainly refers to the suffering we experience in relation to our inability to determine, locate, and account for who we really are, given the fact that we are composed of a wide range of unstable physical and mental factors that are roughly categorized into five groups, known as the "five aggregates." For example, we have the strong desire to maintain eternal youth, despite gradual weakening and aging, and this conflict between our desire and the actuality cannot but bring about discomfort.

(2) The truth of arising identifies mental disturbances (afflictions) or actions and behaviors (karma) as the causes of human suffering. Since suffering occurs because of mental disturbances and karma, it is called suffering from afflicted activity.

(3) The third truth, that of cessation, tells us that if we sever the mental disturbances and karma that are the causes of suffering, we can obtain nirvana (peace of mind).

Đức Phật dạy rằng có tám loại khổ. Ngoài bốn loại khổ căn bản của sinh, lão, bệnh, và tử, chúng ta cũng còn phải chịu khổ đau vì ái biệt ly (*xa lìa người hay vật ưa thích*), oán tăng hội (*gần những vật hay người mà ta không thích*), cầu bất đắc, và ngũ ấm xí thạnh. Cái khổ cuối cùng này có một chút những cái khổ khác, nhưng chính là muốn nói tới cái khổ chúng ta trải qua liên quan tới việc chúng ta không thể quyết định được, xác định được chúng ta thật sự là ai, tuy được dạy cho biết là chúng ta gồm đủ loại yếu tố thân và tâm không cố định xếp đại loại thành năm nhóm là “năm uẩn”. Thí dụ như chúng ta có một ước muốn mạnh mẽ là giữ được trẻ trung mãi mãi, mặc dù yếu và già dần, và sự mâu thuẫn này chỉ mang lại khổ đau.

2- Tập đế - Sự thật phát sinh khi nhận diện những phiền não hay những hành động và thái độ được coi như là những nguyên nhân của nỗi khổ của con người. Vì khổ đau xuất hiện do phiền não của tâm và nghiệp, nên gọi là khổ vì hành khổ.

3- Diệt đế, sự thật thứ ba, cho biết rằng nếu chúng ta cắt đứt những phiền não và nghiệp gây ra khổ đau, chúng ta có thể đạt đến Niết-bàn (*sự an bình của tâm*).

The truth of cessation is identified as the true purpose of human existence.

(4) Finally, the truth of the path indicates the method and process by which tranquillity is attained. This path is presented as a list of eight items to be practiced in daily life: right view, right thought, right speech, right action, right livelihood, right effort, right mindfulness, and right concentration.

Within these four truths, we can see the significance of cause-and-effect within Buddhist philosophy. In the first two truths, there is (1) the suffering of human existence (effect) and (2) the mental disturbances and karma that bring it about (cause). In the second two truths, (3) the liberation that is the true goal of human life (effect) is brought about by (4) the daily practice of the eightfold path (cause). The former pair represents an analysis of the actual present human condition, while the latter pair is related to the attainment of liberation. These are known respectively as tainted cause-and-effect and untainted cause-and-effect. Buddhist philosophy strives to first try to fully comprehend the cause and effect relationships that bring about the actual human condition before progressing further down the path.

Diệt đế được coi là mục đích con người hiện hữu thật sự.

4- Cuối cùng, đạo để chỉ ra phương pháp và tiến trình theo đó đạt được an bình. Con đường này liệt kê tám mục để tu tập hằng ngày: chánh kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm, và chánh định.

Trong bốn sự thật (*tứ đế*) này, chúng ta có thể thấy ý nghĩa của nhân-và-quả trong triết lý Phật Giáo. Trong hai đế đầu, có (1) khổ của sự hiện hữu của con người (*quả*) và (2) phiền não và nghiệp được gây ra (*nhân*). Trong hai đế sau, (3) sự giải thoát là mục đích thật sự của đời sống con người (*quả*) thì được tạo ra bởi (4) sự tu tập bát chánh đạo hằng ngày (*nhân*). Hai chân đế đầu phân tích điều kiện hiện tại thật sự của con người, trong khi hai đế sau liên quan đến chứng đạt Niết-bàn. Những chân đế này lần lượt là nhân-quả bị cấu nhiễm và nhân-quả không bị cấu nhiễm. Triết lý Phật Giáo trước tiên cố gắng thấu hiểu trọn vẹn mối tương quan nhân quả mang đến tình trạng thật sự của con người trước khi tiến sâu thêm vào đường đạo.

The classical Buddhist scholastic text *Abhidharmakosa-bhdsya* elaborates upon the topic of cause and effect as the theory of six causes, four conditions, and five kinds of effects. In that text, a detailed and precise examination was carried out regarding the causes and conditions involved in the production of all dharmas. Within these causes and conditions, four general categories were posited, which include: (1) direct causes; (2) causation through similar and immediately antecedent conditions; (3) objective referent as cause/condition; (4) contingent factors as causes and conditions.

Yogacara Buddhism took this set off our and further elaborated them in this way:

(1) A direct cause is an immediate cause that produces all the phenomena we experience in our everyday lives. The seeds stored in the *alaya-vijnana* function to produce manifest activities. From this perspective, the causes are the seeds. Then, the manifest activities that were produced by the seeds immediately perfume the impression-momentum seeds in the *alaya-vijnana* and in this way those manifest activities are the direct causes of those seeds.

Thus there are two kinds of direct causes: seeds as direct cause, and manifest activity as direct cause.

Luận A-tì-đàm Câu-xá-thích cho biết thêm về chủ đề của nhân và quả như là học thuyết của sáu nhân, bốn duyên, và năm loại quả. Kinh bản đó đã nghiên cứu chi tiết và chính xác nhân và duyên cần có trong việc tạo ra các pháp. Trong nhân và duyên, có bốn loại tổng quát gồm:

- 1- Nhân duyên
- 2- Đẳng vô gián duyên
- 3- Sở duyên duyên
- 4- Tăng thượng duyên.

Duy Thức Học Phật Giáo lấy nguyên cùm từ này và giải thích như sau:

1- Nhân trực tiếp là nhân tức thì gây ra tất cả hiện tượng chúng ta trải qua trong đời sống hằng ngày. Chủng tử chứa trong *A-lai-da thức* hoạt động tạo ra những hiện hành. Trên bình diện này, nhân là chủng tử. Sau đó hoạt động hiện hành do chủng tử gây ra lập tức huân tập những chủng tử ấn tượng-động lực trong *A-lai-da thức* và theo cách này, hoạt động hiện hành là nhân trực tiếp của những chủng tử đó.

Như vậy có hai loại nhân trực tiếp: chủng tử như là nhân trực tiếp, và hoạt động hiện hành như là nhân trực tiếp.

With these two as condition, all dharmas are produced, an effect that we call seeds producing manifest activity, manifest activity perfuming

(2) Causation through similar and immediately antecedent conditions refers to a situation wherein a certain type of mental function (mind-king or mental factor) occurs continuously, with the antecedent mind-king/mental factor becoming the condition for the succeeding mind-king/mental factor. There is no interruption between past and present, leading to what is called a similar and immediately antecedent condition.

(3) The objective referent as cause refers to the causative power of the objects of cognition. If an object of cognition is not present as a condition, cognitive function cannot occur, since the projected image (objective aspect) that is manifested in the mind fails to appear. Raw sensate appearances (the things of the external world) both give rise to objective aspects and are indirect cognitive objects, and as such they are included in the category of objective referent as cause.

(4) Contingent factors as causes and conditions refers to the ancillary causes and conditions that function in the production of all dharmas, lying beyond the scope of the three causes and conditions introduced above.

Với hai loại nhân này làm duyên, tất cả các pháp được sinh khởi, và quả mà chúng ta gọi là *chủng tử sinh ra hiện hành, hiện hành huân tập chủng tử*.

2- Đẳng vô gián duyên - Nhân qua những duyên tương tự và xảy ra ngay trước đó ám chỉ tình trạng từ đó một *tâm sở* nào đó (*tâm vương* hay *tâm sở*) xảy ra tương tục, với *tâm vương/tâm sở* trở thành duyên cho *tâm vương/tâm sở* theo sau. Không có một sự ngắt quãng nào giữa quá khứ và hiện tại, đưa đến điều mà chúng ta gọi là duyên tương tự và xảy ra ngay trước đó.

3- Sở duyên duyên ám chỉ khả năng tạo ra nhân của những đối tượng nhận thức. Nếu một đối tượng nhận thức không có mặt như là một duyên, khả năng nhận thức không thể có, vì hình ảnh được chiếu rọi lên (*khía cạnh khách quan*) được hiện hành trong tâm không xuất hiện. Các pháp thuộc thế giới bên ngoài vừa làm dấy khởi lên các khía cạnh khách quan và đối tượng nhận thức gián tiếp, và như thế chúng được bao gồm trong loại Sở duyên duyên.

4- Tăng thượng duyên như là nhân và duyên ám chỉ phụ thuộc hành động trong việc sinh ra các pháp, nằm ngoài phạm vi của ba loại nhân và duyên được giới thiệu ở trên.

While the primary requirement in the production of effects is the direct cause, cooperative factors are also necessary-there has to be a friendly, supportive environment in order for things to occur-or at least an environment that does not prevent the occurrence of something.

These are the contingent causes. The former case has an active connotation which is called supporting contingent factors and since the latter case is merely a lack of obstruction, it is called non-obstructing contingent factors.

The dharmas (in this case, often rendered into English as elements or factors) are divided into two broad categories: mind dharmas (mental factors), and form dharmas (material factors). Mind dharmas occur based on all four kinds of causes and conditions, while form dharmas are produced by two kinds of causes and conditions (direct causes and contingent factors). Material things are established based on seeds in the store consciousness.

By now we can see how Yogacara Buddhism explains the occurrence of things mainly through the concepts of seeds and manifest activity. Since use of the term all dharmas has a tendency to depersonalize this process, we should reiterate that point that what is being referred to is nothing other than the content of our daily activities.

Trong khi điều đòi hỏi đầu tiên trong việc tạo ra quả là nhân duyên, tăng thượng duyên cũng cần thiết - phải có một môi trường thân thiện, nâng đỡ để các pháp có thể xảy ra - hay ít nhất một môi trường không ngăn cản sự việc xảy ra.

Đó là những nhân tăng thượng duyên. Trường hợp đầu có một nghĩa tích cực được gọi là tăng thượng thuận, và vì trường hợp sau chỉ thiếu một sự ngăn trở nên gọi là tăng thượng duyên không ngăn trở.

Các pháp (*trong trường hợp này, trong tiếng Anh thường được diễn tả như là những yếu tố hay nhân tố*) được chia ra làm hai loại lớn: tâm pháp và sắc pháp. Tâm pháp xảy ra căn cứ trên bốn loại nhân và duyên trong khi sắc pháp được sinh khởi bởi hai loại nhân và duyên (*nhân duyên và tăng thượng duyên*). Sắc pháp được thiết lập trên những chủng tử trong *tàng thức*.

Tới đây chúng ta có thể thấy cách giải thích của Duy thức học Phật giáo về việc vạn pháp xảy ra phần lớn xuyên qua ý niệm về chủng tử và hiện hành. Vì dùng từ *vạn pháp* có khuynh hướng khách quan hóa tiến trình này, chúng ta nên nhắc lại điểm được đề cập chỉ là nội dung của đời sống hằng ngày của chúng ta mà thôi.

And the fact that these daily activities occur based on nothing other than the seeds amassed in our alaya-vijnana means that the responsibility for what occurs in our life is entirely our own. When we are handling things well, we tend to see the causes for success as coming from within ourselves. But when things are not going well, we tend to shift the responsibility and blame to someone else, or to some external factor. The fact that such shenanigans are utterly in vain is due to the fact of the seeds and the manifest activity being direct causes.

In the meaning of "non-obstructing" we can see the breadth of the Buddhist vision in its taking into account ancillary conditions in the production and establishment of each thing. Even the little mundane features of our lives that are passed by and ignored contribute to the constitution of the present "I" at that moment. This realization makes it more difficult to ignore the consequences of all of our daily interactions. And when thinking about supporting causes beyond those of immediate motivation, we can think of ourselves as profoundly situated on top of a vast and fertile ground of production.

Và thực tế là những sinh hoạt hằng ngày chỉ dựa trên những chủng tử tích lũy trong *A-lai-da thức*, có nghĩa chúng ta chịu hoàn toàn trách nhiệm về những gì xảy ra trong cuộc sống hằng ngày của chúng ta. Khi chúng ta xử lý mọi việc tốt đẹp, chúng ta có khuynh hướng thấy là nhân của sự thành công là do chúng ta. Nhưng khi mọi việc không xuôi chèo thuận mái, chúng ta lại đổ trách nhiệm hay trách cứ người khác, hoặc cho là tại nguyên nhân bên ngoài. Những thái độ lừa lọc như thế hoàn toàn vô ích vì thực tế những chủng tử và hiện hành là nhân trực tiếp.

Ý nghĩa “không ngăn cản” cho chúng ta thấy tầm nhìn của Phật Giáo bao quát khi lưu tâm đến những trợ duyên hình thành mỗi pháp. Ngay cả mỗi khía cạnh thế tục nhỏ bé trong đời sống hằng ngày của chúng ta đã qua đi và bị lãng quên cũng đóng góp vào sự thành lập cái “tôi” trong hiện tại. Sự nhận thức này làm cho việc bỏ qua những hậu quả của tất cả những tương tác hằng ngày khó khăn hơn. Và khi suy nghĩ về những tăng thượng duyên bên ngoài những động cơ trực tiếp, chúng ta có thể nghĩ rằng mình như được đặt trên mặt của một khu đất sản xuất màu mỡ.

Although the manifest activities produced from the seeds plant new impressions back into the *alaya-vijnana* as seeds simultaneously with their own production, it is not necessarily the case that seeds perfumed to the *alaya-vijnana* immediately re-generate new effects. There are, in fact, an overwhelming number of circumstances in which manifest activity cannot be directly attained. This means that the necessary conditions must be anticipated and prepared in order for any event to occur.

Here a problem arises: if the necessary conditions are absent, what happens to those seeds? Eishun (1518-1596) of Kofukuji Temple in the Muromachi period had this to say:

Whatever the experience may be, it cannot avoid being retained by the reliable and incorruptible seeds.

In a diary entry from the twenty-ninth day of the twelfth lunar month in the sixteenth year of Tensho (1588), he wrote: This means simply that seeds do not decompose.

In this way, the impressions and dispositions that are retained in the depths of our minds do not disappear simply because there is no suitable environment for their manifestation.

Tuy rằng những hiện hành tạo ra từ những chủng tử gieo thêm dấu vết mới ấn trở lại vào *A-lai-da thức* như những chủng tử đồng thời với sự sinh sản ra chủng tử, không nhất thiết là những chủng tử được huân tập trong *A-lai-da thức* lập tức lại gây ra những quả mới. Thật ra, có một số rất nhiều trường hợp trong đó hiện hành không thể trực tiếp đạt được, nghĩa là những duyên cần thiết phải được tiên liệu và sửa soạn để cho bất cứ sự kiện nào xảy ra.

Ở đây có một vấn đề xảy ra: nếu duyên cần thiết vắng mặt, điều gì sẽ xảy ra cho chủng tử? Eishun (1518-1596) thuộc chùa Hưng Thánh vào thời Muromachi đã nói rằng: “Mặc dù kinh nghiệm có ra sao, cũng không thể tránh khỏi bị giữ lại bởi những chủng tử chắc thật và không bị hủy hoại.”

Trong nhật ký ngày thứ hai mươi chín của tháng 12 năm thứ 16 thuộc triều đại Tensho (1588) ngài viết là “Điều này có nghĩa đơn giản là những chủng tử không bị hư hoại.”

Theo cách này, những dấu ấn và khuynh hướng đã được lưu giữ trong tầng sâu của tâm chúng ta không biến đi chỉ vì không có hoàn cảnh thích hợp để hiện hành.

The seeds in the *alaya-vijnana* that are the causes for the production for the fruit as manifest activity are, in a latent condition, repeatedly produced and extinguished from moment to moment, while simultaneously transmitting and continuing their character, awaiting the proper environment for their manifestation.

This process is called seeds generating seeds. These two kinds of seeds those that produce and those that are produced exist in causal relation to each other. The preceding seeds (cause) produce the subsequent seeds (effect). Because cause and effect are temporal. it is not a simultaneous relationship as in seeds generating manifest activity and manifest activity performing seeds, and so it is called diachronic cause and effect.

The process of seeds bringing about the continuity in type while repeatedly being extinguished and reproduced is precisely what is meant by seeds generating seeds. Earlier we described the *alaya-vijnana*'s aspect of preserving the continuity of a single type of quality. but this was only one characterization of the aspect of the *alaya-vijnana* as essence.

Chủng tử trong *A-lai-da thức* là nhân để sinh ra trái như những hiện hành, trong trạng thái âm ỉ, lại sản sinh ra và dập tắt từng lúc một, trong khi đồng thời chuyển đi và tiếp tục giữ đặc tính, chờ đợi môi trường thích hợp để hiện hành.

Quá trình này được gọi là *chủng tử sinh ra chủng tử*. Hai loại chủng tử sinh ra và được sinh ra hiện hữu trong tương quan nhân quả với nhau. Những chủng tử trước (*nhân*) sinh ra những chủng tử tiếp theo (*quả*). Vì nhân và quả tạm thời, không phải là tương quan đồng thời như trong trường hợp chủng tử sinh ra hiện hành và hiện hành huân tập chủng tử, nên gọi là thứ đệ nhân duyên.

Tiến trình chủng tử gây ra sự liên tục theo mô hình trong khi không ngừng được xóa bỏ và sinh ra thì đúng với nghĩa của *chủng tử sinh ra chủng tử*. chúng ta đã mô tả khía cạnh của sự duy trì tương tục một loại mô hình chất lượng đơn giản, nhưng đây chỉ là một đặc tính khía cạnh của *A-lai-da thức* như là bản chất.

From the aspect of its function, it is characterized as seeds generating seeds. Thus the relationship between the *alaya-vijnana* and the seeds can be described as that of the relation between essence and function-aside from seeds, there is nothing in the *alaya-vijnana* that we can readily speak of.

This further clarifies the point that since seeds generate further seeds in this way, it would be foolish to imagine that the seeds planted by our actions, behavior, and past experiences will naturally fade away over time.

The past is something from which we may not escape. We are, no matter what, nothing other than the receptacle of our own past. By keeping keen awareness of the mental processes of seeds generating manifest activity, manifest activity performing seeds and seeds generating seeds, we can begin to behave accordingly and start to follow the Yogacara way of life. This entails paying continual attention to the fact that our activities proceed through the three karmic processes of bodily activity, speech, and thought, and that every thought passing through our mind has its implications for the future.

Từ khía cạnh chức năng, *A-lai-da* có đặc điểm như là *chủng tử sinh ra chủng tử*. Như thế sự tương quan giữa *A-lai-da thức* và chủng tử có thể được mô tả như sự tương quan giữa bản chất và chức năng - ngoài chủng tử ra, không có gì trong *A-lai-da thức* chúng ta có thể nói đến.

Điều này làm sáng tỏ vấn đề là vì *chủng tử sinh ra chủng tử* theo cách này, thật là ngu dại khi nghĩ là những chủng tử được gieo trồng bởi hành động, thái độ, và những kinh nghiệm quá khứ sẽ tự nhiên phai mờ với thời gian.

Quá khứ là thứ chúng ta không thể trốn thoát được. Chúng ta, dù gì chăng nữa, cũng chỉ là vật chứa quá khứ mà thôi. Bằng cách tỉnh giác bén nhạy tiến trình tâm thuộc *chủng tử sinh ra hiện hành, hiện hành huân tập chủng tử và chủng tử sinh ra chủng tử*, chúng ta có thể bắt đầu ứng xử tùy thuận và khởi sự sống theo Duy Thức. Điều này đòi hỏi sự chú tâm liên tục tới sự kiện là hành động của chúng ta tiến triển qua tiến trình của ba nghiệp thân, khẩu, và ý, và mỗi ý nghĩ thoáng qua tâm chúng ta sẽ có liên quan đến tương lai.

INNATE SEEDS and NEWLY PERFUMED SEEDS

The manifest activities produced from seeds have a single clear result, and manifest activities that appear as effects on the surface have a clearly discernible moral quality to their content. Our daily life is composed by the proliferation of such manifest activities, which develop variously.

Seeds are a way of describing the causal power that will produce results. Since these seeds exist in a latent, unmanifest condition, and are said to be the result beginningless perfuming, we have no way to discern their contents. Being unknowable, they defy any sort of observation or evaluation. Since they are unknowable, that means that there is virtually nothing that we can consciously do about them despite the primacy of their role as the causes of the production of all experienced phenomena.

This means that if I want to try to live from tomorrow according to a Buddhist lifestyle, I have no other recourse but to start not with the unknowable seeds, but the manifest activities that are their tangible effects. One voluntarily reflects on one's own manifest activities while receiving the evaluation of others, and based on that creates new behavior.

CHUNG TỬ CÂU SINH và MỚI ĐƯỢC HUÂN TẬP

Những hiện hành được sinh ra từ chủng tử có một quả duy nhất rõ ràng, và những hiện hành xuất hiện như quả trên bề mặt có nội dung phẩm chất luân lý có thể rõ ràng nhận thấy được. Đời sống thường ngày của chúng ta được tạo thành bởi những hiện hành tăng trưởng như thế và phát triển theo cách khác nhau.

Chủng tử là một cách mô tả năng lực từ nhân tạo ra quả. Vì những chủng tử hiện diện trong điều kiện ngủ ngầm, chưa hiển lộ, và là kết quả của sự *huân tập từ vô thủy*, chúng ta không có cách nào để nhận thức được nội dung. Vì không thể hiểu biết được, chúng ta không thể quan sát hay đánh giá. Vì người ta không thể hiểu biết được, có nghĩa rõ ràng là không có gì để chúng ta có thể xử lý - mặc dù vai trò hàng đầu của chủng tử là nguyên nhân phát sinh ra tất cả hiện tượng.

Điều này có nghĩa là nếu tôi muốn từ ngày mai tôi sẽ sống theo lối sống của đạo Phật, tôi không có một sự trông cậy nào khác ngoài sự bắt đầu với những chủng tử không thể hiểu được này, ngoài những *hiện hành* là hậu quả hiển nhiên. Ta sẵn sàng quán chiếu những hiện hành của mình trong khi nhận sự phê phán của người khác và y cứ trên đó để có những thái độ mới.

This gradual progression provides us with the opportunity for self-examination within manifest activity.

However manifest activity is something that is characterized by interruptions, which means that no matter how carefully we observe our manifest activity, we cannot come near to knowing the true manner of our own existence by this alone. The seeds both give the main form to our life and serve as its "backup."

The main "interactive" processes are those of seeds generating manifest activity and manifest activity perfuming seeds. But in terms of the problem of bringing about changes in our being, we need to pay special attention to the process that preserves the continuity of sameness in kind, which is the mechanism of seeds generating seeds. When we discuss a person's character or basic personality, we must learn to go beyond the range of externally expressed manifest activity and proceed to take into account the latent, unmanifest seeds. Otherwise, we can never gain a sense of the person in his or her entirety.

Manifest activities are nothing more than the behavior constituted by individual actions.

Sự tiến hành từ từ này cho chúng ta cơ hội tự quan sát trong phạm vi hoạt động hiện hành.

Tuy nhiên hoạt động hiện hành là một điều gì có đặc điểm gián đoạn; điều này có nghĩa là dù chúng ta quan sát hiện hành của chúng ta cẩn thận đến đâu, chúng ta cũng không thể nào biết được phương cách đích thực của sự hiện hữu của chính mình bằng chỉ một cách này không thôi.

Chúng tử vừa tạo nên hình tướng chính cho cuộc đời chúng ta vừa phục vụ như một hậu thuẫn cho hình tướng đó. Những quá trình tương tác chính là việc *chúng tử phát sinh hiện hành và hiện hành huân tập chúng tử*. Nhưng về vấn đề gây nên những sự thay đổi trong chúng ta, chúng ta cần phải hết sức chú ý đến tiến trình lưu giữ sự tương tục và nhất thể, đó là cơ cấu việc *chúng tử phát sinh chúng tử*. Khi thảo luận về đặc tính của con người, hay tính khí căn bản, chúng ta cần học được cách vượt qua hiện hành bên ngoài và phải lưu tâm tới những chúng tử tiềm ẩn, chưa hiện hành. Nếu không, chúng ta không thể nào hiểu được người ấy một cách toàn diện.

Hiện hành chỉ là thái độ cấu tạo bởi những hành động riêng rẽ.

That which unites a person's separate manifest actions into an integrated whole is the extent to which they "seem like him" or reflect his individual potential. If we miss this aspect, then even if we have gained a certain sense of the person by accurately observing his separately apparent actions, and even if this sense may seem to tally with what that person really is in his integrated totality, in the final analysis, it has to be different. In order to approach the true aspect of a human being, great consideration needs to be given to the seeds, or the *alaya-vijnana*, even though we have no conscious access to them.

The factors that form the totality of someone's character, or personality, are usually distinguished-in all ages and all cultures into those that are inherent and those that are acquired. Thus, when discussing a person's personality, we often refer to her or his "nature."

By inherent we mean something that is inborn and not readily changeable which lacks room for the effects of education and training. As distinguished from the inherent, the acquired is that which is assimilated into the person after birth, such as influences stemming from familial environments or social norms that are naturally ingrained; or that which one gains based on one's own application of effort.

Những hiện hành riêng rẽ của một người kết hợp thành một tổng thể hòa hợp là phạm vi trong đó những hiện hành “có vẻ giống như người đó” hay phản ánh tiềm lực của người đó. Nếu chúng ta bỏ quên khía cạnh này, sự hiểu biết người đó ngay cả khi quán sát chính xác những hành động riêng rẽ hiện rõ, và ăn khớp với những gì người đó thực sự đang là trong tổng thể của mình, cũng phải khác trong cuộc phân tích cuối cùng. Để tiếp cận được khía cạnh thực sự của một người, ta cần phải chú ý hết sức đến những chủng tử, hay *thức A-lai-da*, mặc dù khó thể nhận thức được.

Những yếu tố tạo nên tổng thể của cá tính con người thường nhận ra được - trong tất cả mọi thời đại và mọi nền văn hóa – nơi điều gì vốn sẵn có và đã được huân tập. Như thế, khi thảo luận về cá tính con người, chúng ta thường nói đến “bản tính” của ông ta hay bà ta.

Khi nói đến *có hữu* chúng ta muốn nói đến một điều có sẵn khi chúng ta được sinh ra và không dễ dàng thay đổi - không thể do giáo dục hay huấn luyện. Khác với *có hữu*, những gì được huân tập sẽ hội nhập sau khi chúng ta được sinh ra, như ảnh hưởng hoàn cảnh gia đình hay tiêu chuẩn xã hội bắt rễ trong chúng ta; hay những điều sở đắc qua chăm chỉ và cố gắng.

Psychological theories regarding the formation of personality have shown a tendency to incline in one of these two directions (i. e. the timeless debate regarding nature vs. nurture). Nowadays, it seems to be generally understood that personality formation happens through the course of a dynamic relationship of various mutual influences between the innate and the acquired.

Yogacara presents a classification in seed theory that separates types of seeds in a way that resembles this nature vs. nurture paradigm. This is the division between what are known as innate seeds and newly perfumed seeds. The concept of innate seeds (or originally existent seeds) expresses the potentiality for the production of all dharmas naturally included since the beginningless past in the *alaya-vijnana*. Since the term inherent indicates original peculiarity, innate seeds can be seen as being analogous to the notion of an inherent tendency. However, since they are possessed “originally, from the beginningless past” it is important to realize that this is something with significantly more complex connotations than those of simply inborn or innate, as is understood in present day psychological discourse.

Newly perfumed seeds are seeds that were not originally present in our bodies and minds at birth.

Những thuyết về tâm lý đối với sự thành lập nhân cách đã tỏ ra có khuynh hướng thiên về một trong hai đường (ví dụ cuộc thảo luận vượt thời gian về *tự nhiên (nature) đối lại với nuôi dưỡng (nurture)*). Ngày nay, dường như người ta thường hiểu là nhân cách hình thành xảy ra qua một tiến trình liên hệ năng động những ảnh hưởng hỗ tương giữa cái cố hữu hay bẩm sinh và cái được huân tập.

Trong lý thuyết về chủng tử Duy Thức học giới thiệu một cách phân loại giống mô hình tự nhiên đối lại nuôi dưỡng. Đây là sự phân chia giữa chủng tử câu sinh (*tức đã có mặt từ trước*) và chủng tử mới được huân tập. Ý niệm về chủng tử câu sinh diễn tả tiềm năng sinh ra tất cả các pháp một cách tự nhiên bao gồm quá khứ vô thủy trong *A-lại-da thức*. Vì từ *cố hữu* biểu lộ nét riêng biệt căn bản, những chủng tử câu sinh có thể xem như tương tự với ý niệm về một khuynh hướng bẩm sinh. Tuy nhiên, vì có tính “vốn xưa nay, từ quá khứ vô thủy” nên đây là điều quan trọng với ý nghĩa phức tạp hơn là chỉ đơn thuần có nghĩa bẩm sinh hay câu sinh, trong bài giảng về tâm lý ngày nay.

Những *chủng tử mới được huân tập* là những chủng tử không có mặt trong thân và tâm ngay từ đầu khi chúng ta sinh ra.

These are the impression-dispositions that are newly impregnated from various manifest activities. From the perspective of the classification of personality-forming factors into "acquired" and "inherent," it is possible to think of these newly perfumed seeds in terms of those that are acquired. Since their perfuming is seen to be something that has continued from the beginningless past, the newly perfumed seeds can be understood as included in the category that we normally consider as inherent.

It is often said by those comparing modern psychology with Yogacara that innate seeds are like inborn nature, while newly perfumed seeds are akin to acquired conditioning. In Yogacara, however, the distinction between innate and acquired is not simply a matter of whether or not the qualities are "inborn." but a question of whether they are naturally accumulated in the basis of our existence from the eternal past. It is thought that these inherent qualities and the non-inherent newly perfumed qualities produce all dharmas based on their mutual relationships, bringing forth the actuality of our life. While this kind of distinction may be hypothetically made, actually identifying distinct seeds as differing along these lines is somewhat problematic.

Đó là những dấu ấn-khuynh hướng mới được gieo trồng từ những hiện hành khác nhau. Trên bình diện phân loại những yếu tố tạo ra nhân cách thành yếu tố "huân tập" và "cố hữu," những chủng tử mới được huân tập là những chủng tử mới có. Vì sự huân tập đã tiếp tục từ vô thủy, những chủng tử mới huân tập có thể xem như nằm trong loại câu sinh.

Những người so sánh khoa tâm lý hiện đại với Duy Thức học thường nói là những chủng tử câu sinh giống như bản chất bẩm sinh trong khi những chủng tử mới huân tập thì giống như mới tạo thành có điều kiện. Trong Duy Thức, tuy nhiên, sự khác biệt rõ ràng giữa sự bẩm sinh hay mới có sau này không chỉ đơn giản là vấn đề có bẩm sinh hay không, mà là vấn đề chủng tử đã tự nhiên tích lũy hay không trong nền tảng hiện hữu của chúng ta từ vô thủy. Người ta nghĩ rằng đặc tính bẩm sinh và những đặc tính không bẩm sinh mới được huân tập sẽ sản sinh ra tất cả các pháp dựa trên mối liên hệ hỗ tương dẫn đến thực tại của đời sống chúng ta. Trong khi xem như sự khác biệt này là giả tạo, thực sự nhận diện những chủng tử khác biệt là cả một vấn đề.

We may say, in a general sense, that innate seeds are originally equipped in the "I; and newly perfumed seeds are newly planted in the *alaya-vijnana* based on the activities our daily life, but it is in fact impossible to make a concrete distinction between those that are inherent and those that are newly perfumed. Only the buddhas have the ability to discern this sort of thing. Instead of getting tangled up in this matter, it is more worthwhile to earnestly contemplate how our present daily actions and behavior are planting newly perfumed seeds in the *alaya-vijnana*. So here, again, we return our attention to manifest activity. It is also not helpful to merely (and perhaps, fatalistically) regard our manifest appearance and behavior as the generated effects of seeds; rather, it is more important to see our manifest behavior as the causes for the perfuming of seeds which bring influence on all of our subsequent actions and behavior, as well as our entire future destiny.

The character of such a moment in the linking between manifest activity and (newly perfumed) seeds is well expressed in the following short passage from the Tale of the vegetable Roots (1602) by Hong Zicheng of the Ming period. It contemplates the weaknesses of human beings who retrogress after gradually reaching to a certain kind of level.

Chúng ta có thể nói là, theo nghĩa tổng quát, những chủng tử câu sinh được trang bị cho cái “ngã” ngay từ đầu, và chủng tử mới được huân tập thì mới được gieo vào *A-lại-da thức* y cứ trên những sinh hoạt hằng ngày của chúng ta, nhưng thật ra không thể nào phân biệt được một cách cụ thể chủng tử nào là câu sinh và chủng tử nào là mới được huân tập. Chỉ có chư Phật mới có khả năng phân biệt được điều này. Thay vì bận tâm về vấn đề này, sẽ có ích hơn khi chúng ta để hết tâm ý quán chiếu hành động và thái độ của mình hằng ngày đang gieo trồng những chủng tử mới được huân tập vào *A-lại-da thức* như thế nào. Vì thế ở đây, một lần nữa, chúng ta trở lại chú ý đến hiện hành. Chỉ quan tâm đến hiện hành ra ngoài và thái độ có ảnh hưởng đến sự phát sinh chủng tử thì không ích lợi gì (và có thể tai hại nữa); đúng hơn, nên xem những thái độ biểu hiện là nhân để huân tập chủng tử mang lại ảnh hưởng đến tất cả những hành động và thái độ sau này cũng như toàn thể tương lai của chúng ta.

Đặc tính của thời điểm như thế trong mối liên hệ giữa hiện hành và những chủng tử mới được huân tập được diễn tả một cách khéo léo trong một đoạn ngắn sau đây trong *Tale of the vegetable Roots (1602)* của Hong Zicheng vào thời nhà Minh. Đoạn này phản ánh những yếu đuối của con người bị thoái hóa sau khi đã dần dần đạt tới một mức độ nào đó.

While on the path of desire, you should not be so quick to stick your finger in the pot to get a taste. Once you stick your finger in, you fall down a thousand fathoms. While on the path of principle, you should be on guard not to hesitate and retreat. Retreating once, you fall back the distance of a thousand mountains.

The interpretation of this sentence by Usaburo Imai, included in his translation of the text, is as follows:

Don't temporarily put out your hand thinking to grab an easy opportunity to satisfy yourself. Trying to snatch one time, you end up falling into the depths often thousand fathoms (in other words, once you get a taste and remember that taste, you'll end up being drowned in it). (On the contrary), when it comes to the path of principle, even if you find the difficulty bothersome, don't shrink back for a moment. If you shrink back just once, you'll end up being separated by a thousand mountains' distance which can never be recovered (because once you regard the task as bothersome, it will only become more and more bothersome).

Who can disagree?

We all have the tendency, whatever the situation, to opt for the easiest way out.

Khi ham muốn bạn không nên thọc tay vào nồi để nếm thử. Một khi thọc tay vào nồi rồi, bạn sẽ bị rơi xuống vực sâu ngàn dặm. Trên đường tu tập, phải cảnh giác không chần chừ và lùi bước. Khi lùi một bước, bạn sẽ bị tụt lui lại một quãng xa bằng ngàn ngọn núi.

Usaburo Imai giảng giải câu này như sau:

Đừng nhất thời đưa tay ra nghĩ rằng mình có thể dễ dàng tóm lấy dịp may để thỏa mãn thú vui. Tóm được một lần, cuối cùng bạn sẽ rơi xuống hố sâu ngàn dặm (*nói một cách khác, một khi bạn nếm được mùi vị và nhớ mãi vị đó, bạn sẽ bị chết đuối trong đó.*) (*Trái lại*), trên đường tu tập, ngay cả khi bạn thấy khó khăn và chần nản, đừng thụt lui một giây phút nào. Nếu bạn thụt lui một lần, cuối cùng bạn sẽ bị ngăn cách bởi cả ngàn ngọn núi mà không bao giờ bắt kịp, bởi vì khi thấy công việc chần nản, sẽ chần nản hơn.

Ai là người không đồng ý về điểm này?

Chúng ta có khuynh hướng, dù ở bất cứ hoàn cảnh nào, chọn lối thoát dễ nhất.

By repeatedly continuing in this activity we become habituated. At length, coming to an awareness of this, we realize that it shouldn't be, and the mental factor of regret (Skt. *kaukrtya*) begins to take hold. Is this not our most authentic mode of being? Yet still, even though we are aware that we shouldn't do such-and-such a thing, we gradually slide back into an easy direction. While one can always make the excuse that we are "only human," the awareness brought about from the Yogacara perspective should help to prevent us from becoming fully immersed in pleasure and ease.

SIX CONNOTATIONS OF SEEDS

As we have now come to realize, the Yogacara view is that the two processes of seeds and manifest activity, while serving as mutual cause and effect, produce all appearances, events, and actions. Our daily lives revolve through the chain of links of seeds generating manifest activity and manifest activity performing seeds.

In considering the fact that each one of our activities in daily life perfumes its impression into the mind's innermost depths, and these are accumulated as a potential energy for the subsequent production of all dharmas, we shouldn't be able to engage so lightly in careless activity.

Cứ tiếp tục làm như thế, chúng ta sẽ tạo thành thói quen. Cuối cùng, khi nhận ra, chúng ta thấy rằng không nên như thế, và tâm hành *hối* xuất hiện. Đây có phải là cách sống đích thực nhất của chúng ta không? Tuy vậy, ngay cả khi biết mình không nên làm những điều thế này thế kia, chúng ta vẫn trượt trở lại lối cũ dễ dàng. Trong khi người ta có thể luôn luôn viện cớ là chúng tôi "chỉ là con người," tỉnh giác do Duy Thức học mang lại sẽ giúp chúng ta khỏi bị sa lầy trong thú vui và sự dễ dãi.

SÁU Ý NGHĨA CỦA CHUNG TỬ

Bây giờ như chúng ta đã biết, quan điểm của Duy Thức là hai quá trình của chung tử và hiện hành, trong khi hành động như nhân quả hỗ tương, sinh ra tất cả các tướng trạng, sự cố, và hành động. Cuộc sống hằng ngày của chúng ta xoay quanh một chuỗi những *chung tử phát sinh hiện hành và hiện hành huân tập chung tử*.

Khi suy nghĩ về sự kiện mỗi hành động của chúng ta trong đời sống hằng ngày huân tập những dấu ấn vào tận phần sâu xa nhất của tâm, và những dấu ấn này được tích lũy như một năng lực tiềm ẩn dành cho sự sản sinh các pháp sau này, chúng ta không nên hành động một cách bất cẩn.

On the other hand, this should not be taken as an excuse for not taking action. We can gain greater awareness of the state of mind that bends the bow toward the distantly-placed target. In the final analysis, what is most important is to simply have a target. In his research on the Vimalakirti sutra, Dr. Hashimoto Hokei has said, "The target is that which serves to gather all the power that a person has." Since this is an expression of his own experience in pulling the bow, it is not mere word play. He also said, "Every person should always have a destination." It doesn't matter whether we call it a target or a destination. In life, if one has a goal, and one fixes one's gaze on it from afar, one will, as a human being, naturally strive for it.

THE SIX CONNOTATIONS

The seeds that represent the potential within the eight consciousnesses to produce an effect are understood as operating governed by six different conditions, which are (1) momentariness; (2) simultaneity with their manifestations; (3) functioning in tandem with the appropriate consciousness; (4) having the same karmic quality as their manifestations; (5) production of their manifestations only after the necessary associated causes are present; (6) each seed produces its own peculiar manifestation and no other. These are known as the six conditions of seeds.

Mặt khác điều này không nên xem như duyên có để không làm gì cả. Chúng ta có chánh niệm nhiều hơn để giương cung về hồng tâm ở đằng xa. Ở mức phân tích cuối cùng, điều quan trọng nhất là có một mục tiêu. Khi nghiên cứu về kinh Duy Ma Cật, tiến sĩ Hashimoto có nói: "Mục tiêu là điểm tập hợp tất cả những năng lực mà con người có." Vì đây là cách diễn tả chính kinh nghiệm của ông khi kéo cung, không phải chỉ là chơi chữ. Ông còn nói: "Mỗi người nên có một mục tiêu." Không có gì quan trọng khi gọi đó là mục tiêu, mục đích. Trong cuộc sống, nếu ta có mục đích, và ta nhắm vào mục đích từ xa, bất cứ ai đều cố gắng đạt lấy mục đích.

SÁU Ý NGHĨA

Người hiểu những chủng tử tiêu biểu cho tiềm năng trong tám thức để tạo ra quả hoạt động theo sự điều khiển bởi sáu nhân khác nhau. Đó là:

- 1- *năng tác nhân,*
- 2- *câu hữu nhân,*
- 3- *Tương ưng nhân;*
- 4- *đồng loại nhân,*
- 5- *Biến hành nhân,*
- 6- *Dị thực nhân.*

Đây là sáu nhân của chủng tử.

We need to take a moment here and briefly discuss the connotations of each of these distinctive properties in terms of the explanation of seeds given above, especially in terms of the relationship between seeds and manifest activity.

(1) Momentariness means that seeds, representing the potentiality for the production of all things, arise, cease, and change without interruption.

If it were the case that seeds were something eternal and unchanging, causation would be rendered impossible. The fact that seeds cannot be something eternal and unchanging, but must arise, cease, and change from moment to moment, is the meaning of momentariness.

Next we move to the condition of simultaneous cause and effect as an aspect of the causes and effects in the production of all phenomena, which is the relationship between seeds and manifest activity. This is the meaning of (2) simultaneity of seeds with their manifestations. This means that seeds, as the causes for the production of all dharmas, simultaneously contain their effect qua manifest activity. This idea was already touched upon in some detail from the perspective of the three successive phenomena bringing about cause and effect simultaneously in the context of seeds generating manifest activity and manifest activity perfuming seeds.

Chúng ta cần dừng ở đây và nói về ý nghĩa mỗi đặc tính, theo sự giải thích những chủng tử đưa ra ở trên.

1- *Năng tác nhân* là những nhân tiêu biểu cho năng lực tiềm tàng phát sinh các pháp, sinh ra, trụ lại, và thay đổi liên tục.

Nếu trong trường hợp mà nhân tồn tại mãi và không thay đổi, việc tạo ra quả không thể nào có được. Sự kiện là nhân không thể nào tồn tại hoài và không thay đổi, mà phải sinh ra, trụ lại, và thay đổi từng phút giây là ý nghĩa của *Năng tác nhân*.

Sau đây chúng ta đi sang điều kiện nhân quả xảy ra đồng thời như là một khía cạnh của nhân và quả trong việc phát sinh các pháp, đó là sự liên hệ giữa chủng tử và hiện hành. Đó là ý nghĩa của

2- *câu hữu nhân*. Có nghĩa là các nhân, hay chủng tử, là nguyên nhân gây ra các pháp, đồng thời chứa đựng quả trong hiện hành. Ý niệm này đã được đề cập tới trong vài chi tiết từ bình diện của *ba hiện tượng nối tiếp nhau sinh ra nhân quả đồng thời* trong phần *chủng tử phát sinh hiện hành và hiện hành huân tập chủng tử*.

(3) The meaning of functioning in tandem with the appropriate consciousness is that the seeds are continuous in their function without interruption, and that they bring about the continuity of the same qualities without altering them. If that which we understand as cause disappears before it produces its intended effect, then it has lost its meaning. In order for seeds to function as the causal power for the production of all phenomena, they cannot be something that readily disappears. They must continue without interruption. Seeds, as they bring about the continuity of a certain type over a long period of time, act as seeds generating seeds, discussed at length above. By "long period of time" here, we are discussing a period of time lasting until the attainment of the final stage of enlightenment, which will be discussed in chapter 10.

(4) Having the same karmic quality as their manifestations means that the seeds are of the same quality as the manifest activities they produce. In other words, wholesome manifest activities are caused by wholesome seeds and unwholesome manifest activities are caused by unwholesome seeds. Thus, the meaning of seeds having the same karmic quality as their manifestations means that the quality of a certain behavior or appearance automatically resonates with the wholesome, unwholesome, or indeterminate karmic moral quality of the seeds that produced it.

3- **Tương ưng nhân:** Ý nghĩa của việc hoàn thành chức năng cùng với thức thích hợp là những nhân hay chủng tử có chức năng tương tục không gián đoạn, và tạo ra sự liên tục cùng chất lượng mà không làm biến đổi. Nếu chúng ta hiểu là nhân biến mất trước khi tạo ra quả mong muốn thì đã mất hết ý nghĩa của nhân. Để hoàn thành chức năng là năng lực tạo ra các pháp, nhân hay chủng tử không thể là những thứ dễ dàng biến mất, mà phải tương tục không gián đoạn. Chủng tử mang lại sự tương tục cho một loại nào đó trong một thời gian dài, sẽ hành động như *chủng tử sinh ra chủng tử*, đã được thảo luận nhiều ở trên. Khi nói “trong thời gian dài” ở đây, chúng ta đang thảo luận về khoảng thời gian kéo dài cho tới khi đạt được giai đoạn giác ngộ cuối cùng, điều này sẽ thảo luận trong chương 10.

4- **Đồng loại nhân:** Có cùng tính chất nghiệp khi hiện hành có nghĩa là chủng tử có cùng tính chất với hiện hành đã tạo ra. Nói cách khác, chủng tử tốt sinh ra hiện hành tốt. Như thế, chủng tử có cùng tính chất với hiện hành có nghĩa là đặc tính của một hành vi hay tướng trạng tự động phản ánh lại theo tính chất tạo nghiệp trên mặt luân lý là tốt, không tốt, hay bất định của chủng tử đã tạo ra.

Seeds are again used as a metaphor for the latent potentiality to give rise to each thing, and we have repeatedly seen them described as the potential within the eight consciousnesses to produce an effect. However, in reality, the establishment of all phenomena is attributable not only directly to these seeds. In order for things to occur, various kinds of conditions must also be present. This is indicated by the fifth connotation, (5) seeds produce their manifestations only when the necessary associated causes are present. This is stating that the occurrence of events awaits the assembly of myriad conditions.

Finally, (6) states that a seed produces its own particular manifestation and no other, meaning that the seeds naturally bring about effects that are homogeneous with their own character.

At a first look, the implications of numbers (4) and (6) may be hard to distinguish, but they do refer to two distinct aspects. In #4, having the same karmic quality as their manifestations, the issue is one of the karmic character or moral quality of the seed. In condition #6, that of production of its own peculiar manifestation and no other, the problem is one of type or kind. We tend to end up referring to all dharmas as if they were just one set of things, but all of the phenomena that are produced by causes and conditions (known as conditioned dharmas) can be broadly categorized into three groups, which include:

Chúng ta lại dùng chủng tử như ẩn dụ để chỉ tiềm năng sinh ra mỗi pháp, và chúng ta đã nhiều lần mô tả là *tiềm năng trong tám thức để tạo ra quả*. Tuy nhiên, trong thực tế, sự thành lập các pháp không phải chỉ trực tiếp do các chủng tử này mà thôi. Để các pháp có thể xuất hiện, nhiều nhân duyên khác nhau cần phải có mặt. Đây là ý nghĩa của nhân thứ năm, 5- **Biến hành nhân**: *nhân chỉ phát sinh ra hiện hành khi những nhân phụ cần thiết cũng phải có mặt*. Điều này khẳng định rằng các pháp phải chờ đợi vô số nhân duyên cùng góp mặt mới xuất hiện.

Cuối cùng, 6- **Di thực nhân**: xác định rằng *một nhân sinh ra một quả đặc biệt, không sinh ra loại quả nào khác*, nghĩa là những nhân tự nhiên sinh ra quả đồng nhất với đặc tính của chúng.

Thoạt nhìn, nghĩa của số (4) và (6) thì khó phân biệt, nhưng vẫn đề cập hai khía cạnh khác nhau. Ở số (4), *có cùng tính chất nghiệp khi hiện hành*, vấn đề ở chỗ *đặc tính nghiệp* hay *đạo đức* của nhân. Trong nhân số (6), sự sinh ra quả riêng biệt, không có quả loại khác, vấn đề là *chủng loại*. Chúng ta có khuynh hướng kết luận là nói đến *các pháp* như thể chúng chỉ là một loạt đồ vật, nhưng tất cả hiện tượng được sinh ra do nhân và duyên (được biết đến như là các pháp hữu vi) có thể xếp một cách tổng quát thành ba nhóm gồm:

(1) mental phenomena (including the mind-king and mental factors), (2) material phenomena (called form dharmas), and (3) phenomena that can be classified as neither material nor mental (called factors not directly associated with mind; including such things as time, direction, quantity, etc.). In a very general sense, it would not be incorrect to say that seeds are the causes of the production of all dharmas. However, specifically speaking, it is understood that material phenomena are produced from the seeds of form dharmas, and psychological phenomena are produced from the seeds of mind dharmas.

This is the meaning of each seed producing its own peculiar manifestation and no other. It is from these conditioned dharmas that our daily life takes its form. When we consider each seed producing its own particular manifestation and no other, we are shown that an "I" cannot be established based solely on a single type of cause.

Any phenomenon that is not defined by all six of these conditions cannot be a seed.

1- *tâm pháp* (bao gồm tâm vương và các tâm sở),

2- *sắc pháp*

3- các pháp không thuộc vào hai loại trên (gọi là những yếu tố không trực tiếp thuộc về tâm như thời gian, phương hướng, số lượng v.v.).

Theo nghĩa tổng quát, nói rằng chủng tử là nguyên nhân sinh ra tất cả các pháp thì không được chính xác. Tuy nhiên, nói một cách cụ thể, ta hiểu rằng các hiện tượng vật chất được sinh ra từ *sắc pháp*, và các hiện tượng tâm lý được sinh ra từ *tâm pháp*.

Đó là ý nghĩa của mỗi chủng tử sinh ra quả đặc biệt, mà không sinh một loại nào khác. Từ những pháp hữu vi này, đời sống hằng ngày của chúng ta được hình thành. Khi chúng ta xem xét mỗi chủng tử sinh ra một quả đặc biệt, mà không sinh một loại nào khác, chúng ta chứng tỏ rằng cái “ngã” không thể được tạo nên chỉ y cứ trên một loại nhân đơn thuần.

Bất cứ một hiện tượng nào mà không thể xác định bởi tất cả 6 loại nhân trên thì không thể là chủng tử được.

Among these six meanings of seeds, I would like here to stress the special importance of the two connotations production of their manifestations only after the necessary associated causes are present and each seed's production of its own peculiar manifestation and no other. This entails another look at the four causes and conditions. From the very start, Buddhism pays great attention to the matter of cause and effect, and within this notion of cause and effect, it places special stress on the notion of causality through a multiplicity of causes and conditions.

In other words, it is impossible to think that all the things that go into the composition of our actual daily lives occur on their own and without due cause. Rather, it is precisely in the midst of a dynamic assembly of manifold causes and conditions that things come into being, while we go about managing our daily lives. Buddhism assumes this way of thinking to be fundamental, and this approach is clarified and elaborated with far greater precision by the Yogacara notions of seeds producing their manifestations only after the necessary associated causes are present and each seed producing of its own peculiar manifestation and no other.

*

Trong sáu ý nghĩa của chủng tử này, tôi muốn nhấn mạnh ở đây tầm quan trọng đặc biệt của hai ý nghĩa là *nhân chỉ phát sinh ra hiện hành khi những nhân phụ cần thiết cũng phải có mặt và một nhân sinh ra một quả đặc biệt, không sinh ra loại quả nào khác*. Điều này đòi hỏi chúng ta xem lại phần *bốn nhân và duyên*. Ngay từ đầu, Phật Giáo chú trọng nhiều đến vấn đề nhân và quả, và trong ý niệm nhân quả này, Phật giáo đặc biệt nhấn mạnh đến ý niệm luật nhân quả qua vô số nhân và duyên.

Nói cách khác, không thể nào nghĩ rằng tất cả các pháp tạo thành đời sống thực sự hằng ngày của chúng ta xuất hiện tự nhiên và không có lý do xác đáng. Đúng ra, chính trong sự kết hợp đầy năng lực của muôn vàn nhân và duyên mà các pháp xuất hiện, trong lúc chúng ta xoay sở cuộc đời mình. Phật giáo cho rằng cách suy nghĩ này là cơ bản, và tiếp cận này đã được soi sáng và khai triển chính xác hơn nhiều bởi những khái niệm của Duy Thức là *nhân chỉ phát sinh ra hiện hành khi những nhân phụ cần thiết cũng phải có mặt và một nhân sinh ra một quả đặc biệt, không sinh ra loại quả nào khác*.

*

*Chapter Six: The Deep Self Absorbed in
Selfishness: The Latent Area of the Mind*

THE MANAS and ITS OBJECT

We tend to operate under the assumption that our daily lives progress according to our conscious intentions. But these consciousnesses that discern objects that handle the management of our daily affairs i.e., the five consciousnesses of eyes, ears, nose, tongue, and body, as well as the thinking consciousness-do not continue functioning uninterrupted for twenty-four hours a day. We may sit and gaze out a window at a lovely landscape spread out before us, but by simply closing our eyes, we may be in another land, in our imagination. The visual consciousness can be easily shut down, interrupted, and lost.

Likewise, when we fall into a deep sleep, we suspend the function of the sixth consciousness. The mental functions on the surface of the six consciousnesses have interruptions, but we fall asleep every night with the assumption that when we awake, the same "I" as the present "I" will be there in the morning.

*Chương Sáu: Thâm Ngã trong Tính Vị Kỳ:
Vùng Tiềm Tàng của Tâm*

THỨC MẠT NA và ĐỐI TƯỢNG

Chúng ta có khuynh hướng sinh hoạt với sự giả định là cuộc sống hằng ngày của chúng ta tiến triển theo tâm ý thức của mình. Nhưng *tâm ý thức nhận biết đối tượng* đang xử lý công việc đời sống hằng ngày của chúng ta - nghĩa là năm thức của mắt, tai, mũi, lưỡi, và thân, cũng như ý thức - không liên tục vận hành mà không bị ngắt quãng trong 24 giờ một ngày. Chúng ta có thể ngồi và nhìn qua cửa sổ ngắm cảnh đẹp trải dài trước mắt, nhưng chỉ cần nhắm mắt lại, chúng ta có thể sống ở một nơi khác, trong trí tưởng tượng. Nhận thức có thể dễ dàng bị đóng lại, bị cắt đứt, và mất đi.

Cũng thế, khi ngủ say, chức năng của *thức thứ sáu* đình chỉ. Những chức năng của tâm trên bề mặt của sáu thức bị đứt quãng, nhưng mỗi đêm chúng ta ngủ giả định là khi thức dậy, cái "tôi" như cái "tôi" bây giờ sẽ ở đó vào buổi sáng.

We do not consciously confirm this assumption each time we awaken, but if serious doubt were cast on the viability of this assumption, it would no doubt be a bit more difficult to fall asleep at night.

When we consider how we are able to wake up as essentially the same person each morning, it becomes clear that there needs to be a region of consciousness that binds together the six interruption-prone consciousnesses, and serves as a broad base of support for human existence. The mental region that we are proposing is not something that we can seek and know directly; without the postulation of a latent mental region such as this, we will be unable to account for the totality of human experience. This led the Yogacaras to postulate the *alaya-vijnana*.

Sakyamuni, the first historically recorded teacher of Buddhism to our world, turned his penetrating eye toward human beings and their surrounding natural world and uncovered the two vitally important Buddhist principles of impermanence of all phenomena and selflessness of all we, and all aspects of the natural world that surround us, are in a constant state of arising, change, and cessation. There is no way that there can be any such thing as a permanent, unchanging essence, and thus the implication of the selflessness of all phenomena.

Chúng ta không xác nhận rõ giả định này mỗi khi thức dậy, nhưng nếu nghi ngờ nhiều về sự giả định này thì chắc chắn là ta sẽ khó rơi vào giấc ngủ ban đêm.

Khi suy xét làm thế nào *chúng ta lại có thể* thức dậy mỗi buổi sáng chủ yếu vẫn là một người cũ, rõ ràng là cần phải có một vùng tâm thức nối kết sáu-thức-khuynh-hướng-hay-bị-ngắt-quãng lại với nhau, vùng tâm thức này phục vụ như là nền tảng rộng lớn nâng đỡ sự sống con người. Vùng tâm thức chúng ta đưa ra ở đây không phải là một thứ có thể tìm kiếm và biết được một cách trực tiếp; không có sự thừa nhận một vùng tâm thức tiềm tàng như thế, chúng ta sẽ không thể giải thích được toàn bộ kinh nghiệm con người. Điều này khiến các nhà Duy Thức công nhận *thức A-lại-da*.

Đức Thích Ca Mâu Ni, đấng Đạo Sư Phật Giáo đầu tiên được ghi nhận trong lịch sử thế giới của chúng ta, với nhãn quan sâu xa nhìn con người và thế giới tự nhiên chung quanh chúng ta và khám phá ra hai nguyên lý tối trọng yếu về *sự vô thường của các pháp* và *vô ngã của các pháp*. Các pháp vô thường có nghĩa chúng ta, và tất cả sắc tướng của thế giới tự nhiên chung quanh chúng ta thường ở trong một trạng thái sinh-di-diệt. Không thể nào có một vật gì thường hằng, có bản chất bất biến, và đó là ngụ ý *các pháp vô ngã*.

The Yogacaras, taking this basic Buddhist idea as a basis, continued the search for the most fundamental latent area of mind that would become known as the *alaya-vijnana*. Based on the presence of various requisite conditions in this store consciousness, the seeds that follow each other in succession produce manifest phenomena, and those manifest phenomena in turn perfume the *alaya-vijnana* with their impressions and dispositions. The chain of such seeds generating manifest activity and manifest activity perfuming seeds serves to create a continually evolving environment.

We enrich our lives by accumulating new experiences daily, and our store consciousness is something that assimilates the impressions of those new experiences into itself one after another. By this we can clearly understand that the *alaya-vijnana* is neither unchanging nor substantial.

However, on the other hand, the *alaya-vijnana* is something that maintains a series of moments of general similarity in character the continuity of sameness. Yogacara Buddhists discerned that in the latent area of this same mind, there was a strong tendency toward the reification of an unchanging essence. The mental function that served to misconstrue the store consciousness to be a firm, unchanging essence (an "I"), was named the *manas*.

Các nhà Duy Thức xem quan niệm này của Phật Giáo là nền tảng, tiếp tục khảo sát vùng căn bản tiềm tàng nhất của tâm sau này được biết đến là *thức A-lại-da*. Y cứ trên sự có mặt những điều kiện cần thiết trong tàng thức, những chủng tử theo nhau tạo ra hiện hành, và những hiện hành này với những dấu ấn và khuynh hướng lại tuần tự huân tập vào A-lại-da thức. Chuỗi những *chủng tử gây ra hiện hành và hiện hành huân tập chủng tử* hoạt động cốt tạo ra một môi trường tiến hóa tương tục.

Chúng ta làm phong phú cuộc đời mình bằng cách tích lũy những kinh nghiệm mới mỗi ngày, và tàng thức của chúng ta là một thứ tự đồng hóa mình với những dấu ấn của kinh nghiệm mới, hết dấu ấn này tới dấu ấn khác. Như thế *A-lại-da thức* luôn biến đổi và không có thực chất.

Tuy nhiên, trên một mặt khác, *thức A-lại-da* là một thứ gìn giữ một loạt những sát-na tương tự một cách tổng quát để có đặc tính bình đẳng tương tục. Các nhà Duy Thức Phật Giáo thấy rõ rằng trong vùng tâm tiềm tàng này, có một khuynh hướng mạnh mẽ về sự cụ thể hóa một bản chất không biến đổi. Chức năng của tâm khiến giải thích sai lạc rằng *tàng thức* là một bản chất không biến đổi chính là *Mạt-na thức*.

The Sanskrit term *manas* is interpreted in texts such as the Cheng weishi lun to mean continually examining and assessing.

It is helpful to be reminded of the previous discussion of the three meanings of store, in the terms (1) storer (2) stored, and (3) appropriated store. The third meaning is that of an attachment to a self as referent.

This refers to the eighth consciousness as it is appropriated and attached to as an object by the *manas*. Conversely, the *manas* takes the *alaya-vijnana* as its object, and attaches to it as a self constituted by an unchanging essence. In this, the idea of an appropriated store clearly characterizes the relationship between the *alaya-vijnana* and the *manas*, wherein we can see that the aspect attached to by the *manas* is an actual characteristic of the *alaya-vijnana*. From this perspective then, the meaning of appropriated store is the most important of the three. The origin of all of our confusions lies precisely within this relationship between the *alaya-vijnana* and the *manas*.

Of course, the other two connotations are significant, but the special importance of the appropriated store is that it is the basis for what we regard as the distinctively religious aspect of Yogacara.

Từ tiếng Phạn *Mạt-na* được diễn giải trong Thành Duy Thức Luận có nghĩa là *liên tục thâm xét và tư lương*.

Cũng có ích cho chúng ta khi nhớ lại buổi thảo luận trước về ý nghĩa của tàng thức về mặt (1) *năng tàng* (2) *sở tàng*, và (3) *chấp tàng*. Nghĩa thứ ba là nghĩa của sự *chấp chặt vào cái ngã xem đó là vật ám chỉ*.

Điều này nói tới *thức thứ tám bị thức Mạt-na* chiếm dụng và bám chặt như một đối tượng. Ngược lại, *thức Mạt-na* xem *thức A-lại-da* như đối tượng của mình và bám víu vào như cái ngã tạo ra bởi một bản chất không đổi. Trong đây, ý niệm *tàng thức* bị chiếm đoạt tiêu biểu một cách rõ ràng mối liên quan giữa *thức A-lại-da* và *thức Mạt-na*, từ đó chúng ta có thể thấy được khía cạnh bị *Mạt-na* níu kéo đúng là đặc tính của *thức A-lại-da*. Từ góc nhìn này, ý nghĩa thức bị chiếm dụng quan trọng nhất trong ba ý nghĩa. Nguyên nhân tất cả những rối rắm của chúng ta chính là nằm trong sự liên hệ giữa *thức A-lại-da* và *thức Mạt-na*.

Dĩ nhiên hai nghĩa kia cũng quan trọng, nhưng thức bị chiếm dụng quan trọng đặc biệt và là căn bản cho những gì chúng ta xem như phương diện tôn giáo rõ nét của Duy Thức.

The purpose of Yogacara is not merely to map out a structure of the mind to articulate a Buddhist type of psychology. As is the case with basic Buddhist teachings, the purpose of Yogacara theory is to bring about liberation from suffering, and achieve peace of mind. To this end, the first thing that needs to be clarified is where the root of suffering lies. Within this soteriological inquiry as the main point of its orientation, Yogacara tries to provide a clear and detailed explanation of the structure of our mind, its dynamic internal and external relationships, as well as its distinct mental functions.

THE SECOND SUBJECTIVE TRANSFORMATION: THE *MANAS*

The function of the *manas* is to continually turn its eye toward the *alaya-vijnana-as-self*, and to attach to it. The *manas* may also be interpreted as "ego-devotion," as this kind of mental functioning naturally brings us to lead our lives in a state of extreme self-centeredness.

Ryohen (1194-1252) was a Kamakura period Hosso priest. In a passage found in his Two-Volume Hosso Extracts, a classical Japanese introduction to Yogacara, he describes the *manas* like this:

Mục tiêu của Duy Thức không phải chỉ vẽ ra một cấu trúc của tâm để diễn tả một loại tâm lý học Phật Giáo. Như trường hợp của giáo lý Phật Giáo căn bản, mục đích lý thuyết Duy Thức là mang lại giải thoát khổ đau và đạt được tâm bình an. Đối với mục đích này, điều đầu tiên phải làm cho sáng tỏ là khổ đau nằm ở chỗ nào. Trong sự đòi hỏi quá ư hợp lý này, coi như là điểm chính của sự định hướng, Duy Thức cố gắng đưa ra một giải thích rõ ràng và chi tiết cấu trúc tâm, những mối liên hệ nội tại và ngoại tại đầy năng lực, cũng như những chức năng rõ nét.

TÁC NHÂN BIẾN HIỆN THỨ HAI: MẠT-NA

Chức năng của *Mạt-na thức* là luôn luôn nhìn về phía *A-lại-gia-thức-như-là-ngã-của-mình*, và bám chặt vào. *Mạt-na thức* có thể được giải thích như "hết-lòng-vì-ngã," vì chức năng tâm này một cách tự nhiên đưa đời sống chúng ta đến trạng thái cực kỳ vị ngã.

Ryohen (1194-1252) là một tu sĩ Pháp tướng tông vào thời Kamakura. Một đoạn trong Hai Tập Trích Tuyển Pháp Tướng của ông dẫn nhập cổ điển về Duy Thức của Nhật; ông mô tả *thức Mạt-na* như thế này:

Always functioning to pollute in the bottom of the minds of ordinary people, even when the prior six minds are pure, I never fail to attach to the distinction between my self and things. The depths of the mind are always being defiled; they come to this state depending upon the *manas*.

Summarizing what we have discussed so far, let's make an initial attempt to identify the main features of the *manas*. The first feature would be that it constitutes a latent region of the mind that is not directly accessible to conscious awareness. The second is that the mental activity of the *manas* is never interrupted it is always active. Third, its function is to place "I" at the center of any event, rendering one incapable of unbiased views.

It is only through the consciously aware aspects of our minds that we are able to reflect back on ourselves, and try to map out some kind of realistic future. This kind of activity is both wonderful and praiseworthy, as it is possible for us to mature greatly based on the cultivation of such an attitude. Once we have taken such an action, we may think we have delivered a crippling blow to our selfishness. Not so. Our selfishness and self-love are not things that can be cast off so easily they are extremely tenacious, and embedded in the subconscious level of our mind, known as the *manas*.

Luôn luôn vận hành để làm ô nhiễm trong tận cùng tâm thức của phàm phu, ngay cả khi tiền lục thức thanh tịnh, tôi chưa bao giờ thoát khỏi sự vướng mắc vào phân biệt giữa bản ngã của tôi và các pháp. Những phần sâu xa của tâm luôn luôn bị ô nhiễm, vì lệ thuộc *Mạt-na*.

Tóm tắt lại những điều đã thảo luận từ trước đến giờ, chúng ta hãy bắt đầu cố gắng nhận diện những đặc điểm của *Mạt-na*. Đặc điểm đầu tiên là *Mạt-na* bao gồm một vùng tiềm tàng của tâm không trực tiếp gần gũi với ý thức. Đặc điểm thứ hai là tâm hành của *Mạt-na* không bao giờ bị ngắt quãng mà luôn luôn hoạt động. Thứ ba là đặt “cái tôi” ở trung tâm mọi sự kiện, khiến ta không sao có quan điểm khách quan được.

Chỉ khi nào ý thức được những khía cạnh của tâm chúng ta, chúng ta mới có thể quán chiếu về chính mình, và cố gắng hoạch định một loại tương lai thực tiễn. Loại hoạt động này thì tuyệt vời và đáng khen, vì làm cho chúng ta trưởng thành tốt trên sự trau dồi một thái độ như thế. Khi hành động như thế, chúng ta có thể nghĩ là đã làm cho mình bớt ích kỷ một chút. Không phải như thế đâu. Tính ích kỷ và tự ái không phải là những thứ chúng ta có thể bỏ đi một cách dễ dàng, trái lại thường bám rất chặt và nằm sâu trong tầng tâm vô thức là *Mạt-na*.

Yogacara Buddhism, in striving to see human being through its function in the reality of daily activities, could not but pay close attention to the matter of our selfishness. And such a view could not find its conclusion without the discovery of the *manas*, the source of selfishness and egoism.

The *manas* is always functioning subliminally. Contributing to the progress and enhancement of society is unmistakably a wonderful and wholesome thing, and naturally, it will be highly evaluated by society. However, inside the person who is striving to cultivate wholesome attitudes and behavior, regardless of the situation, all such activities are defiled by our selfish mind. The passages in the Two Volume Hosso Extracts reflect this sentiment.

The notion that the mode of existence of unenlightened regular people is that of deep attachment to self-one that it is deeply rooted in the reification of the ego-notion-is of course a widely held understanding in Buddhism. However, it was up to the Yogacaras to postulate that this attachment was based in a deep region of the mind called the *manas* and to clearly articulate its characteristics. It is this attachment to self that Buddhist practices aim to remove.

Duy Thức Học Phật Giáo, trong khi cố gắng hiểu con người qua chức năng trong những sinh hoạt hằng ngày, chỉ có thể quan sát kỹ lưỡng đến vấn đề về lòng ích kỷ của chúng ta. Và một quan niệm như thế không thể đi tới kết luận mà không có sự khám phá *Mạt-na*, nguồn gốc của lòng ích kỷ và chấp ngã.

Mạt-na thức luôn luôn vận hành trong tiềm thức. Đóng góp vào sự tiến bộ và thăng hoa xã hội thì hiển nhiên là điều tuyệt vời và tốt lành, và đương nhiên sẽ được xã hội đánh giá cao. Tuy nhiên, trong mỗi con người đang cố gắng trau dồi thái độ và hành vi lành mạnh nếu không để ý tới hoàn cảnh, tất cả những hành động như thế bị tâm ích kỷ của chúng ta làm ô nhiễm. Những đoạn trong Hai Tập Trích Tuyển Pháp Tướng phản ánh quan điểm này.

Ý niệm cách sống của phàm phu chưa giác ngộ là bám víu vào bản ngã - sự bám víu mọc rễ sâu xa trong sự cụ thể hóa ý niệm về ngã - đương nhiên được hiểu rộng rãi trong Phật Giáo. Tuy nhiên, đó là nhiệm vụ của các nhà Duy Thức để công nhận rằng sự bám víu này có đặt căn bản trong vùng tâm sâu kín gọi là *Mạt-na thức* và nói rõ ra những đặc tính. Chính tu tập đạo Phật sẽ trừ bỏ bám víu vào cái ngã.

Please note here that within representative bodhisattva practices of Mahayana Buddhism, such as the six paramitas ("six transcendent practices" and the four methods of winning people over, the act of donation is always at the top of the list. The action of giving things over to others, especially when there is no expectation of recompense, is intimately connected to the removal of attachment to self. Donation, especially in this Buddhist sense, involves giving one's own possessions to others unconditionally without any expectation or subsequent regret. To whatever extent we continue to lead our lives permeated by an attitude of ego attachment, we are to that degree incapable of freely and unconditionally offering our own possessions to others.

Concerning the practice of donation, there has been, from an early period of Buddhism, a teaching called the three rings ("practices") of purity. The three rings are those of the donor, the donee, and the offering. When the three are carried out completely without any hint of internal struggle, it is regarded as a perfect donation an unconditional form of donation where one does not expect as much as a single word of thanks. We might call it "giving and letting go."

Xin hãy lưu ý ở đây là trong những cách tu tập tiêu biểu hạnh Bồ-tát của Phật Giáo Đại thừa như *lục độ và tứ nhiếp pháp*, và *hành động bố thí* luôn luôn đứng hàng đầu trong danh sách. Hành động bố thí vật cho người khác, nhất là khi không có lòng mong cầu được đền đáp có liên hệ mật thiết đến việc từ bỏ ngã chấp. Bố thí, đặc biệt trong nghĩa này của Phật giáo, đòi hỏi việc tặng người khác vật sở hữu của mình một cách vô điều kiện - không trông chờ đền đáp hay không hối tiếc về sau. Tiếp tục sống với thái độ đầy chấp ngã tới mức độ nào đó thì chúng ta không thể tặng đồ vật của mình cho người khác một cách dễ dàng và không điều kiện.

Về việc tu tập hạnh bố thí, ngay từ thời kỳ đầu của Phật giáo, đã có giáo lý gọi là *tam luân không tịch*. Tam luân là người cho, người nhận, và quà tặng. Khi cả ba được thi hành một cách trọn vẹn mà không có một chút nào phải cố gắng nội tâm thì đó được coi là một hành động bố thí toàn hảo - một hình thức bố thí không điều kiện trong đó người ta không mong đợi dù chỉ một lời cảm ơn. Có thể gọi đó là "cho và xả."

On the other hand, conditional donation is called the three impure rings. Here, self-centeredness is not only not abandoned; the prejudice to the self is of immediate importance and attention. When we first begin to practice donation, all of our offerings are contaminated by this quality, as the practice of donation is always bound with those things that are offered, and because the self as the focus of our awareness, makes it extremely difficult to carry out donation in the unattached mode of the three pure rings. However, it is precisely because of this that it is considered to be such an important practice in Buddhism.

If we think about this problem of donation while bearing in mind that this *manas* sinks subliminally, secretly, and deeply into to self-attachment, we cannot but know that our "giving" is something that is done, regardless of the situation, only at our own convenience.

It is easy to see how selfishness cannot but bring great influence to bear upon the objects that we see, hear, and consider. Previously, we have seen in the discussion of the *alaya-vijnana* as the first subjective transformation that the object of cognition is first transformed as it is contextualized by the totality of our own experiences.

Mặt khác, bố thí có điều kiện thì gọi là *tam luân ô nhiễm*. Ở đây, lòng ích kỷ không những không được buông xả, mà định kiến về cái ngã là tầm quan trọng và chú ý tức thì. Khi chúng ta bắt đầu hành hạnh bố thí, tất cả những phẩm vật của ta đều bị đặc tính này làm vẩn đục, vì hành hạnh bố thí luôn luôn trói buộc với vật bố thí, và vì cái ngã như là trung tâm của sự nhận biết của chúng ta, khiến cho việc thực hành bố thí không vướng mắc theo tam luân không tịch trở nên vô cùng khó khăn. Tuy nhiên, chính vì điều đó mà việc thực hành hạnh bố thí đích thị được coi một pháp tu quan trọng trong Phật giáo.

Nếu nghĩ đến vấn đề bố thí này và ghi nhớ trong tâm là *Mạt-na thức* chìm đắm một cách bí mật và sâu dày vào ngã chấp trong tiềm thức, chúng ta không thể nào nhận biết là đã bố thí một vật xong, bất chấp hoàn cảnh, nhưng chỉ vì thuận lợi cho chúng ta mà thôi.

Rất dễ dàng để thấy lòng ích kỷ không thể mang lại ảnh hưởng lớn trên những đối tượng chúng ta thấy, nghe, và suy nghĩ. Trước đây chúng ta đã biết trong buổi thảo luận về *A-lại-da thức như tác nhân biến hiện thứ nhất* nghĩa là đối tượng nhận thức được biến hiện trước tiên vì thích hợp với tổng thể kinh nghiệm riêng của chúng ta.

Now, on top of this, we imbue greater significance to objects of our cognition according to the self-centeredness emanating from the *manas*. We are conducting our lives in an environment that is subjectively altered by the *alaya-vijnana*, and is now, in addition, subjectively altered by the *manas*. This is called the *manas* as the *second subjective transformation*.

We live our lives based on the assumption that we directly perceive, and are accurately interpreting objects with a fair amount of accuracy. Since we naturally assume that we are apprehending objects of cognition as best as possible, it does not occur to us that we are purposely twisting the object before our eyes to fit our own convenience.

Instead, we take as our objects of cognition things that have already been influenced and altered by the *alaya-vijnana* and *manas* consciousnesses. Everything has been greatly twisted and defined to support our own convenience, and as such, objects of cognition are in fact *referents that have been transformed* by the *subjectively transforming minds*. The things that we are cognizing are certainly not "external objects" in the commonly understood sense of the term.

Giờ đây, trước hết, chúng ta gán cho đối tượng nhận thức của chúng ta ý nghĩa lớn hơn theo lòng ích kỷ phát xuất từ *Mạt-na thức*. Chúng ta hướng cuộc đời mình trong một môi trường bị *thức A-lại-da* thay đổi một cách chủ quan, và bây giờ, phụ thêm, bị *Mạt-na* cũng thay đổi một cách chủ quan. Đây gọi là *tác nhân biến hiện thứ hai*.

Chúng ta sống trong cuộc đời căn cứ trên sự giả định vật được nhận thức, và diễn giải một cách thận trọng đối tượng với độ chính xác vừa phải. Bởi vì đương nhiên chúng ta cho rằng mình thấy rõ tới đa đối tượng nhận thức, không nghĩ rằng mình đã vo tròn bóp méo đối tượng trước mắt để phù hợp tiện lợi của mình.

Chúng ta thay thế vật đã bị *A-lại-da* và *Mạt-na* tác động và biến thể làm đối tượng nhận thức. Mọi vật đã bị méo mó và định nghĩa để hỗ trợ tiện lợi cho chúng ta, và như thế, đối tượng nhận thức thực ra là *vật ám chỉ đã bị tâm thức biến hiện một cách chủ quan*. Vật chúng ta nhận thức chắc chắn không phải "ngoại vật" trong nghĩa thường được hiểu về từ này.

Those of us who believe we are carrying out our daily lives based on an accurate understanding of the true way of being should begin to abandon that conceit and begin to rethink the matter just a bit. This realization forms a critical juncture in Yogacara teaching.

THE FOUR AFFLICTIONS OF THE MANAS

While the *alaya-vijnana* accumulates all of our actions and behaviors and has the character of *continuity of sameness*, or, *changing but unchanging*, the *manas* misconstrues the *alaya-vijnana* to be an invariable, substantial thing identified as the self, and tenaciously attaches itself to it.

The perfuming of the impressions of every single one of our actions into the *alaya-vijnana* happens subtly, below the threshold of our conscious awareness. At the same time, the attachment to this *alaya-vijnana* by the *manas* is not directly knowable. Therefore the elimination of the self attachment of the *manas*, the internal egoism and selfishness held within the "I," is impossible simply by making a conscious decision to do so. Within the conscious "I" that earnestly reflects on the selfishness of one's speech and behavior, there is a subtler "I" that is sunken deeply in egoism.

Một số người tin rằng chúng ta đang sống đời mình căn cứ trên sự hiểu biết đích xác cách sống chân chính cần phải bắt đầu buông bỏ tính kiêu mạn này và hãy bắt đầu nghĩ lại việc này một chút. Thực hiện được điều này sẽ tạo bước ngoặt có tính chất quyết định trong giáo lý Duy Thức.

BỐN PHIÊN NÃO CỦA MẠT-NA

Trong khi *A-lại-da thức* tích lũy tất cả hành động và thái độ chúng ta với đặc tính *tương tục bình đẳng* hoặc *biến đổi mà bất biến*, *Mạt-na* hiểu sai *A-lại-da thức* là bất biến, một thực thể mệnh danh là ngã và bám chặt.

Sự huân tập dấu ấn mỗi một hành động của chúng ta vào *A-lại-da thức* xảy ra rất tế nhị, ẩn dưới ngưỡng cửa của tâm thức. Đồng thời, việc *Mạt-na* bám dính *A-lại-da thức* không thể trực tiếp nhận biết. Do đó loại trừ ngã chấp của *Mạt-na*, ích kỷ nội tâm và vị ngã nằm trong “cái tôi,” không thể đơn giản chỉ trong ý muốn quyết định là được. Nằm trong “cái tôi” ý thức thường phản chiếu một cách kiên quyết lên lòng vị ngã trong lời nói và thái độ, còn có một “cái tôi” vi tế hơn chìm sâu trong tính ích kỷ.

From here, let us consider the actual mental functions of the *manas* comprising the roots of egoism and selfishness.

Yogacara Buddhism says that we possess a total of fifty-one mental functions, and it divides these factors up into six groups: omnipresent, object-contingent, wholesome, primary afflictions, secondary afflictions, and indeterminate. These six groups were presented earlier in chapter 3, as itemized in Vasubandhu's Lucid Introduction to the One Hundred Dharmas. Within these mental factors, all except for the omnipresent factors are concentrated in the *manas* as afflictions and secondary afflictions. These are the factors that have in common the characteristic of bringing us irritation and suffering.

Primary afflictions contain the fundamental afflictions, or mental disturbances, representing the fundamental psychological functions that make our mind and body suffer intensely. Within this group are the six mental factors: craving, ill-will pride, ignorance, doubt, and incorrect views. Among these, those understood to be functions of the *manas* are craving, pride, ignorance, and incorrect views.

Từ đó, chúng ta hãy xem xét tâm hành thực sự của *Mạt-na* bao gồm gốc rễ của ích kỷ và vị ngã.

Duy Thức Học Phật giáo bảo rằng chúng ta có tổng cộng 51 *tâm sở*, chia ra làm 6 nhóm: biến hành, biệt cảnh, thiện, phiền não, tùy phiền não, và bất định. Sáu nhóm này đã được giới thiệu trên kia trong chương 3, theo *Bách Pháp Minh Môn Luận* của ngài Thế Thân. Trong số những *tâm sở* này, tất cả, trừ những *tâm sở biến hành*, được tập trung trong *Mạt-na thức* như là *tâm sở phiền não* và *tâm sở tùy phiền não*. Những *tâm sở* này cùng có chung đặc tính mang lại phiền muộn và khổ đau cho chúng ta.

Tâm sở phiền não chính gồm những *tâm sở* căn bản, hay những giao động của tâm, tiêu biểu cho những chức năng căn bản về tâm lý làm cho tâm và thân của chúng ta khổ đau cùng cực. Trong nhóm này có 6 *tâm sở*: *tham, sân, mạn, si, nghi, và ác kiến*. Trong những *tâm sở* này, *tham, mạn, si, và ác kiến* là những chức năng của *Mạt-na thức*.

The Lucid Introduction to the One Hundred Dharmas is thought to have been written by Vasubandhu at a point when his Yogacara thinking had reached maturity, but there is another famous earlier work by Vasubandhu which is even more influential, the *Trimsika* (translated into Chinese with the title "Thirty Verses on Consciousness-only"). In this text, four afflictions are associated with the *manas*: self-delusion, self-view, self-conceit, II and self-love.

If we compare these two texts, despite the fact that the order of the itemization is different, we can see that their understanding of mental functioning is the same. However, one passage from the *Trimsika* states that "[the *manas*] always acts in tandem with four afflictions: self-delusion, self-view, self-conceit, and self-attachment;" and has been repeatedly cited since early in the history of Yogacar a studies. It makes sense, then, to use the passage from the *Trimsika* as the main source for our discussion of these afflictions. If we properly understand these four afflictions associated with the *manas* in the *Trimsika*, self-delusion, self-view, self-conceit, and self-love, they can be seen as analogous to the ignorance, incorrect view, pride, and craving of the Lucid Introduction to the One Hundred Dharmas respectively.

Bách Pháp Minh Môn Luận do Thế Thân viết vào thời điểm khi suy tư của ngài về Duy Thức đã chín muồi, nhưng có một tác phẩm khác ra đời sớm hơn của Thế Thân đã có ảnh hưởng hơn là *Trimsika* (Trung Hoa dịch là “Duy Thức Tam Thập tụng”). Trong sách này, bốn *tâm sở phiền não* liên hệ với *thức Mạt-na* là *ngã si*, *ngã kiến*, *ngã mạn*, và *ngã ái*.

Nếu so sánh hai bản văn, tuy thứ tự của những mục thì khác nhau, chúng ta thấy là sự hiểu biết về tâm hành thì giống nhau. Tuy nhiên, một đoạn trong Duy Thức Tam Thập Tụng xác định rằng *Mạt-na thức* luôn luôn vận hành theo bốn phiền não: *ngã si*, *ngã kiến*, *ngã mạn*, và *ngã ái*; và đã lặp đi lặp lại từ hồi đầu trong lịch sử nghiên cứu Duy Thức học. Như vậy sử dụng một đoạn trong Duy Thức Tam Thập Tụng như nguồn gốc chính cho cuộc thảo luận của chúng ta về những phiền não này. Nếu hiểu đúng là bốn phiền não liên hệ đến *Mạt-na thức* trong Duy Thức Tam Thập Tụng, *ngã si*, *ngã kiến*, *ngã mạn*, và *ngã ái*, có thể được xem tương tự như *vô minh*, *ác kiến*, *man* và *tham ái* theo thứ tự của *Bách Pháp Minh Môn Luận*.

The mental factor of self-delusion, synonymous with such Buddhist concepts as ignorance or bewilderment (Skt. avidya, moha), refers to the obscuration of reality, and implies a state of confusion. Because it is the psychological function that serves as the source of all afflictions, self-delusion is considered to be the most original, fundamental, aberrant mental function. It is the prime cause for the confusion that we experience in our daily lives.

In addition to its function in the *manas*, self-delusion is also understood to operate throughout the prior five consciousnesses and the sixth, thinking consciousness. Despite the seemingly simple label ignorance, the true scope of its function is various and indeterminate. Within this, in its role as a factor in the psychological functioning of the *manas*, its distinguishing characteristics are the fact that it arises concomitantly with self-views, self-conceit, and self-attachment, as well as the fact that it has continued to function since the immemorial past without interruption. This indicates delusion in regard to the principle of no-self, which corresponds to the self-view (the next item to be discussed), and is rightly called self-delusion.

Tâm hành của *ngã si*, đồng nghĩa với *vô minh* hay *si* là thực tại bị mờ tối, và ám chỉ một trạng thái loạn tưởng. Vì là chức năng tâm lý vận hành như nguyên nhân của phiền não, *ngã si* được coi là *tâm sở* đầu tiên, căn bản, và sai lạc nhất. Đây là nguyên nhân chính của sự rối rắm mà chúng ta gặp trong đời sống hằng ngày.

Ngoài chức năng trong *Mạt-na thức*, *ngã si* còn hoạt động trong toàn bộ *tiền ngũ thức* và *thức thứ sáu*, *ý thức*. Mặc dù tên đơn giản là *vô minh*, phạm vi thật sự của chức năng *ngã si* thì có nhiều loại khác nhau và bất định. Trong vai trò là một tâm sở chức năng tâm lý của *Mạt-na thức*, những đặc tính nổi bật của *ngã si* là việc dậy khởi đồng thời với *ngã kiến*, *ngã mạn*, và *ngã ái*, cũng như việc nó tiếp tục vận hành từ quá khứ vô thủy không bị ngắt quãng. Điều này chứng tỏ là ảo tưởng đối với vấn đề vô ngã, tương ứng với *ngã kiến* (*sẽ được thảo luận sau*), và được gọi một cách chính xác là *ngã si*.

The rubric of incorrect views is subdivided to five kinds of content:

- (1) the view of a composite self,
- (2) extreme views,
- (3) perverse views,
- (4) attachment to one's own views, and
- (5) views of attachment to moral discipline.

Self-view corresponds to the view of a composite self, and refers to the misconstrual of the "I": which is established as an aggregate of various elements to act as an invariable essence. Self-view means that one sees the "I" to be a real self, when in fact it is impermanent and lacking an inherent essence. We continually operate in the midst of a wide variety of mistaken views, all of which have their roots in this self-view.

To properly understand incorrect view, we need to recall the mental factor of intelligence that was listed in the group of object-contingent factors that were introduced in chapter 3, "The Functions of the Mind." Intelligence is a mental function that chooses, distinguishes, and determines the object of cognition. It operates not only in a wholesome manner, but also unwholesomely and with karmic moral indeterminacy. When intelligence operates in an unwholesome manner, by grasping things in a distorted way, it is known as incorrect view.

Mục ác kiến được chia thành năm tiểu mục như sau:

- 1- *thân kiến*
- 2- *biên kiến*
- 3- *tà kiến*
- 4- *kiến thủ kiến*
- 5- *giới cấm thủ kiến*.

Ngã kiến tương ứng với *thân kiến*, và ám chỉ hiểu sai lạc về “ngã”: ngã được thành lập như một tập hợp nhiều yếu tố khác nhau hành động như một chủ thể không thay đổi. *Ngã kiến* nghĩa là mình thấy cái ngã là thực ngã, trong khi sự thật là vô thường và không có một chủ thể cố hữu. Chúng ta tiếp tục hoạt động ngay trong nhiều kiến chấp lầm lẫn đa dạng mà tất cả đều bám rễ trong *ngã kiến*.

Để hiểu *ác kiến* một cách đúng đắn, chúng ta cần nhớ lại *tâm sở tuê* được liệt kê trong nhóm những *tâm sở biến hành* đã giới thiệu trong chương ba, “Chức Năng Của Tâm”. *Tuê* là một tâm hành làm công việc lựa chọn, phân biệt, và xác định đối tượng nhận thức. *Tâm sở* này vận hành không những theo đường lối thiện, mà còn theo lối bất thiện và bất định. Khi *tâm sở tuê* vận hành bất thiện, bằng cách nắm giữ sự vật một cách lệch lạc thì đó là *ác kiến*.

Incorrect view is understood to operate within both the thinking consciousness (*mano-vijnana*) and the *manas* consciousness. Above, when we broke down the incorrect view into five specific aspects, we stated that the view of a composite self was roughly analogous to the self-view among the four afflictions. More precisely speaking, within the view of a composite self there is an inherent aspect that functions at all times without interruption, and this is the self-view of the *manas*. All the functions occurring within the view of a composite self that are subject to interruption (as well as extreme view, perverse view, attachment to one's own view, and view of attachment to discipline) are understood not as functions of the *manas* but as being the psychological functions of the sixth, thinking consciousness. Extreme view, perverse view, attachment to one's own view, and the various views of attachment to discipline all ignore the principle of cause and effect, and refer to mistaken and potentially harmful non-Buddhist teachings. Except for extreme views, these views are not innate, but are the result of cultural conditioning from the time of birth. The innate, latent mental function that notices the store consciousness' character of continuous sameness but takes it to be an unchanging essence thus imputing a true self-is the self-view within the four afflictions.

Ác kiến vận hành trong phạm vi của cả *ý thức* và *Mạt-na thức*. Trên đây khi chúng ta chia *ác kiến* ra thành năm nhóm, chúng ta xác định là *thân kiến* thì hơi tương tự như *ngã kiến* trong *bốn phiền não*. Nói một cách chính xác hơn, trong *thân kiến* có một khía cạnh cố hữu lúc nào cũng hoạt động, không bị ngắt quãng, và đó là *ngã kiến* của *Mạt-na thức*. Tất cả những chức năng xảy ra trong phạm vi *thân kiến* phải chịu sự ngắt quãng (*cũng như biên kiến, tà kiến, kiến thủ kiến và giới cấm thủ kiến*) không những là chức năng của *Mạt-na thức* mà còn là chức năng về tâm lý của *thức thứ sáu, ý thức*. *Biên kiến, tà kiến, kiến thủ kiến* và vô số những *giới cấm thủ kiến*, tất cả đều không biết đến luật nhân quả, và có liên quan đến việc hiểu sai lạc và có khuynh hướng làm tổn hại những giáo lý không phải Phật Giáo. Ngoại trừ *biên kiến*, những kiến chấp kia không phải là bẩm sinh, nhưng là kết quả của môi trường văn hóa từ lúc mới sinh ra. Cái bẩm sinh, chức năng tiềm tàng của tâm nhận biết đặc tính của *tàng thức* là tương tục bình đẳng nhưng cho đó là chủ thể bất biến - như vậy qui về một cái ngã thực – chính là *ngã kiến* trong *bốn phiền não*.

Self-conceit is a mental activity wherein one takes great pride in oneself and looks down on others. Generally the term conceit refers to a mental function that is generated based on a comparison between oneself and others, wherein one's own worth is exaggerated to generate the feeling of superiority.

Self-conceit is distinguished into seven types of manifestations, called the seven kinds of conceit:

- (1) basic conceit,
- (2) conceit in regarding oneself as superior to equals and equal to superiors,
- (3) conceit in feeling superior to manifest superiors;
- (4) self-conceit,
- (5) conceit in superior knowledge,
- (6) conceit in regarding oneself as only slightly inferior to those who far surpass oneself,
- (7) conceit in regarding oneself as possessing virtues, such as wisdom and enlightenment, while actually lacking them.

The seven kinds of conceit refer to psychological functions that originate in the course of comparison between oneself and others, and which motivate the cultivation of a greater feeling of superiority.

Ngã mạn là một *tâm hành* khiến ta thấy rất hãnh diện về mình và coi thường người khác. Thông thường từ *mạn* ám chỉ *tâm sở* vận hành y cứ trên sự so sánh giữa mình và người khác, từ đó giá trị của mình được thổi phồng lên để sinh ra lòng tự cao.

Ngã mạn được phân ra 7 loại biểu hiện khác nhau, gọi là *thất mạn*.

1- *Mạn*

2- *quá mạn* cho rằng mình giỏi hơn người bằng mình và giỏi bằng người hơn mình

3- *mạn quá mạn* cho rằng mình hơn những người hơn mình

4- *ngã mạn*

5- *tăng thượng mạn* (chưa chứng đắc Thánh đạo mà cho là mình đã chứng đắc)

6- *ti mạn* cho rằng mình chỉ hơi kém hơn những người tài giỏi hơn mình rất nhiều

7- *tà mạn* cho rằng mình có đạo đức, như là tuệ giác và giác ngộ, trong khi mình thực sự không có.

Bảy loại mạn nói tới những chức năng về tâm lý phát sinh trong quá trình so sánh giữa mình và người, đã thúc đẩy sự nuôi dưỡng lòng tự cao hơn lên.

An interesting example is seen in that of conceit in regarding oneself as only "slight" inferior to those who surpass oneself. This is a self-conceit that rears its ugly head when we encounter a person who is superior to ourselves in every aspect. One might well assume that in this sort of circumstance no form of conceit would arise whatsoever, since there is no recourse but to admit that the other party is excellent. But even a slightly adjusted acknowledgment, such as "I might not be quite as good as him, but I'm definitely on the right track," causes us to rationalize that the other person is only a little bit better than ourselves.

In this case, to our regret, we are unable to exercise a pleasant feeling of superiority, and so instead we try to minimize the feeling of inferiority we may experience. Conceit in regarding oneself as only slightly inferior to those who far surpass oneself is not an obvious form of conceit, but it well shows the incredibly subtle face of the basic function of conceit.

Conceit is understood to be a mental factor operating in both the sixth and seventh consciousnesses. The self-conceit that operates within the limits of the thinking consciousness can be noticed in self-reflection, and thus suppressed.

Một thí dụ thú vị được thấy trong ti mạn - *cho rằng mình chỉ "hơi" thua kém những người hơn mình nhiều một chút thôi*. Đây là loại *ngã mạn* nuôi dưỡng sự ngu xuẩn khi chúng ta gặp một người trội hơn mình về mọi phương diện. Chúng ta có thể cho rằng trong trường hợp này không có bất cứ một hình thái *ngã mạn* nào dấy lên ở đây, vì không có sự lựa chọn nào ngoài việc chấp nhận là người kia tuyệt vời. Nhưng ngay chỉ một sự điều chỉnh nhỏ về sự chấp nhận, như là "tôi có thể không giỏi bằng ông ấy, nhưng tôi chắc chắn là tôi suy nghĩ đúng," khiến chúng ta thấy mình hợp lý khi nghĩ là người kia chỉ giỏi hơn chúng ta một chút xíu thôi.

Trong trường hợp này, tiếc thay, chúng ta không thể nào có được một cảm giác dễ chịu thấy mình hơn người, và vì thế thay vào đó chúng ta cố gắng giảm tới mức tối thiểu cảm giác yếu kém chúng ta có thể cảm thấy. *Mạn* trong việc xem mình chỉ thua kém một chút những người hơn mình rất nhiều thì rõ ràng là không phải một hình thức của mạn, mà chúng tỏ mặt vi tế khó tin trong chức năng căn bản của *mạn*.

Người ta hiểu *ngã mạn* là một tâm hành hoạt động cả trong *thức thứ sáu* và *thức thứ bảy*. *Ngã mạn* vận hành trong phạm vi của *ý thức* có thể được nhận thấy khi tự quán chiếu, và như thế được đề xuống.

However, forms of conceit that operate within the *manas* are functioning in the subconscious region of the mind, so that no matter how earnestly one reflects, one can never come close to influencing or manipulating them.

To believe one thoroughly knows things of which one is actually ignorant is called *conceit in superior knowledge*. By deeply reflecting on this shortcoming, we can experience a marvelous advance in our spiritual progress and greatly develop our lives henceforth. However, Yogacara Buddhism holds that beneath the functioning of this surface mind there is an unremitting mental function of *conceit*, which secretly relies on the fictitious self and serves to generate a feeling of contempt for others. This is none other than the mental function of *self-conceit* found in the *manas*.

Self-love is also called self-craving, craving, or addiction. Craving is a mental factor that attracts us toward whatever object we find appealing. Craving, along with ill-will and folly, is counted as one of the three poisonous afflictions. Craving is a well-known mental function that is one of the most fundamental factors serving to pull us ever further from the state of buddhahood.

Tuy nhiên, những hình thái *ngã mạn* hoạt động trong *Mạt-na thức* vận hành trong vùng tâm tiềm thức, dù quán chiếu sít sắng đến đâu, cũng không thể nào tới gần để gây ảnh hưởng hay điều khiển được.

Tin là mình biết thấu đáo những việc mà thật sự mình chẳng biết gì thì gọi là *tăng thượng mạn*. Suy ngẫm kỹ về khiếm khuyết này, chúng ta có thể kinh nghiệm được một bước tiến phi thường trong sự tiến bộ về tâm linh của chúng ta và phát triển đời sống của chúng ta từ nay trở đi. Tuy nhiên, Duy thức Phật Giáo cho là bên dưới sự vận hành của bề mặt ý thức, có một *tâm hành mạn* tương tục, bí mật dựa vào cái ngã hư giả để tạo ra một cảm giác khinh thị người khác. Đây không phải điều gì khác hơn là *tâm hành mạn* tìm thấy trong *Mạt-na thức*.

Ái ngã cũng được gọi là *ngã tham*, *tham ái*, hay *ham mê*. *Tham ái* là một *tâm sở* cuốn hút chúng ta về đối tượng nào thấy hấp dẫn. *Tham ái*, cùng với *sân* và *si*, là một trong *ba độc*. *Tham ái* là *tâm sở* nổi tiếng, một trong những *tâm sở* căn bản vận hành để lôi kéo chúng ta ngày càng xa rời tâm Phật.

Yogacara Buddhism sees the mental factor of craving as operating broadly, being seen in the prior five consciousnesses, the thinking consciousness, and the *manas*. Within this self-love, the *manas* misconstrues the *alaya-vijnana* to be a real self and firmly attaches to it, such that our awareness of the attachment will eventually come to the fore. We can enhance this awareness by reflecting on our words and actions.

In the case of craving, it can only be identified as operating at the external level of the *mano-vijnana* (thinking consciousness). At that time, the self-love of the *manas* is still writhing beneath the surface of the thinking consciousness.

THE EIGHT SECONDARY AFFLICTIONS OF THE *MANAS*

As we have seen in the prior section, the *manas* misconstrues the continuity in type of the deep *alaya-vijnana* and considers it to be a true self, and then attaches to it incessantly. It has as its representative functions the four primary afflictions of self-delusion, self-view, self-conceit, and self-love, which are always concomitant with it.

Duy Thức Học Phật Giáo hiểu *tâm sở tham ái* vận hành rộng rãi, thấy được trong *tiền ngũ thức, ý thức, và Mạt-na thức*. Trong phạm vi *ngã ái*, *Mạt-na thức* hiểu lầm cho *A-lại-da thức* là cái ngã thực và bám chặt vào đó, đến nỗi cuối cùng chúng ta nhận biết được sự bám víu đó. Có thể tăng trưởng sự tỉnh giác này bằng cách quán chiếu lời nói và hành động của chúng ta.

Trong trường hợp *tham ái*, chỉ có thể được nhận diện khi vận hành ở mức độ ngoại vi của *ý thức*. Cùng lúc đó, *ngã ái* của *Mạt-na thức* thì vẫn đang cựa quậy ở dưới bề mặt của *ý thức*.

TÁM TÙY PHIỀN NÃO CỦA MẠT-NA THỨC

Như chúng ta đã thấy ở phần trên của chương trước, *Mạt-na thức* hiểu lầm sự tương tục kiểu *A-lại-da thức* thâm sâu và cho đó là cái ngã thật, và rồi không dứt bám vào đó. *Mạt-na* có *bốn phiền não chính* tiêu biểu là những *tâm sở ngã si, ngã kiến, ngã mạn* và *ngã ái* luôn luôn đi kèm.

When the final two afflictions of ill-will and doubt are added to these four, we have the full set of six primary afflictions, the fundamental mental disturbances that are the source of other derivative troubles.

Based on these fundamental afflictions, a set of derivative afflictions, known as the twenty secondary afflictions, are stimulated. Among this group are eight psychological functions understood as being associated with the *manas*. These are: no faith, indolence, self-indulgence, depression, agitation, forgetfulness, incorrect knowing, and distraction. When afflicted states of mind (*klista-manas*) arise, all eight of these mental factors arise in tandem. Defiled mental states disturb our mind, and as a result the distance between us and buddhahood becomes steadily greater.

Let's take a brief look at these eight mental factors from among the secondary afflictions.

No faith (Skt. *asraddha*) is a term that defines the lack of inclination to be concerned with wholesome dharmas, of entrusting oneself to them, and of looking forward to their positive effects. Wholesome dharmas are the positive spiritual mental functions, and the action of no faith defiles our minds.

Khi hai phiền não cuối là *sân* và *nghi* thêm vào bốn phiền não trên, chúng ta có nguyên bộ sáu phiền não chính, đó là những rối loạn căn bản của tâm và là nguồn đưa đến mọi thứ loạn động.

Y cứ trên những căn bản phiền não này, một loạt phiền não dẫn xuất từ đó, người ta biết đó là 20 *tùy phiền não* được kích động. Trong số này có 8 chức năng thuộc về tâm lý có liên quan tới *Mạt-na thức*. Đó là *bất tín*, *giải đãi*, *phóng dật (buông lung)*, *hôn trầm*, *trạo cử*, *thất niệm*, *bất chánh tri*, và *tán loạn*. Khi phiền não trong tâm khởi lên, tất cả 8 *tâm sở* này theo nhau xuất hiện. Tâm bị ô nhiễm làm ta bất an, và kết quả là khoảng cách giữa chúng ta và tâm Phật chẵn chẵn càng ngày càng lớn.

Chúng ta hãy nhìn sơ qua 8 *tâm sở* trong số những *tâm sở tùy phiền não*.

Bất tín là một từ định nghĩa sự thiếu khuynh hướng quan tâm đến những pháp thiện, không sống hết mình với pháp thiện, và không mong đợi kết quả chắc chắn từ pháp thiện. Những *pháp thiện* là những tâm hành tâm linh tích cực, và hành động *bất tín* làm ô nhiễm tâm chúng ta.

Faith is a fundamental Buddhist concept that implies the power we have to purify our minds and move us closer to our goal of buddha-hood. Since no faith is a mental function that interrupts the establishment of faith within us, it is something that defiles our minds and interrupts our spiritual path. Most directly induced by no-faith is the mental factor of indolence (Skt. *kausidya*), the lack of any motivation toward the cultivation of wholesome dharmas.

It is a psychological function that represses the motivation toward honest improvement, causing Ryohen to write: "Those who lack faith are indolent; those who are indolent lack faith. Buddhist practices are commonly summarized under the rubric of "eliminating the unwholesome, cultivating the wholesome." This implies the elimination of mental disturbances and the maintenance of the energy to proceed toward buddhahood, which can be interpreted as simply drawing a clear line between what one will do and what one will not do. Unless we set a clear line between what we will and will not do, we cannot establish any clear principle of living. Living a life without principles, just following one's desires wherever they may lead, leads to a life filled with self-indulgence.

Tín là một ý niệm Phật Giáo căn bản bao hàm khả năng chúng ta có để tịnh hoá tâm và khiến chúng ta tiến tới gần mục tiêu là Phật quả. Vì bất tín là *tâm hành* làm đứt quãng sự thành lập lòng tin trong chúng ta, sẽ làm ô nhiễm tâm và ngăn cản con đường tâm linh của chúng ta. Bất tín hầu như trực tiếp gây ra *tâm sở giải đãi*, thiếu mất động cơ trau dồi thiện pháp.

Đây là một chức năng tâm lý kiềm chế động cơ hướng về đường thiện, điều này làm cho Ryohen viết như sau: “Những người thiếu *tín tâm* thì *giải đãi*, những người *giải đãi* thì không có *tín tâm*.” Tu tập Phật Giáo thường được tóm gọn dưới đề mục “từ bỏ điều xấu, trau dồi điều thiện.” Điều này ám chỉ sự từ bỏ những rối loạn của tâm và duy trì năng lực để tiến tới Phật quả. Chúng ta chỉ cần đơn giản vạch một đường rõ ràng giữa việc sẽ làm và sẽ không làm. Nếu không, chúng ta không thể thiết lập được một nguyên tắc sống sáng tỏ nào. Sống một cuộc đời không có phép tắc qui củ, chỉ buông lung theo dục vọng để bị dẫn đi đâu thì theo đó, sẽ đưa tới một cuộc đời phóng dật.

This further leads to a greater defilement of the mind, and the positive factors that may have been previously assimilated into the "I" are corrupted. Depression is a psychological condition where the mind sinks, preventing one from properly identifying and judging things and events. The counterpart of this condition is the mental factor of agitation, a psychological condition where one's mind abnormally rises and floats. The main symptom of this mental factor is the inability to thoroughly ascertain the character of things.

Forgetfulness (Skt. *smṛti-nāsa*) stands in contrast to the mindfulness of the object-contingent factors. If in losing the focus of attention one also loses sight of the object of cognition, it is not possible to adequately assess it, or contemplate upon it. As a result, one's mind becomes scattered. Forgetfulness is considered to be the main contributing factor to distraction.

Distraction works counter to the object-dependent mental factor of concentration. Rather than focusing the mind on a single object, one's attention jumps, moves, and wanders from thing to thing, one after another. As a result, one tends to develop imbalanced and mistaken views.

Việc này còn dẫn đi xa hơn tới chỗ làm nhiễm ô tâm nhiều hơn, và những tâm sở thiện trước đây có thể đã đồng hóa với “cái tôi” bị suy đồi. Hôn trầm là trạng thái tâm lý trong đó tâm chìm xuống, ngăn cản không cho nhận định và phán đoán sự vật và các sự kiện một cách đúng đắn. Bản sao của tình trạng này là *tâm sở trạo cử*, tình trạng tâm lên xuống, nổi trôi bất thường. Triệu chứng chính của *tâm sở* này là không thể xác định sâu và kỹ đặc tính các sự vật.

Thất niệm đối nghịch với *chánh niệm* của những *tâm sở biệt cảnh*. Nếu mất sự chú ý ta cũng mất luôn đối tượng nhận thức, không thể nào đánh giá một cách thỏa đáng, hay quán chiếu được. Kết quả là tâm trở nên tán loạn. Thất niệm được coi là yếu tố chính góp phần vào *tâm sở tán loạn*.

Tán loạn vận hành ngược với *tâm sở niệm*. Thay vì chú tâm vào một đối tượng duy nhất, sự chú ý của ta nhảy đi, di chuyển, và lang thang từ đối tượng này sang đối tượng khác, hết cái nọ tới cái kia. Kết quả là ta có khuynh hướng phát triển cái nhìn không thẳng băng và sai lệch.

At first glance, distraction and agitation may seem to refer to the same sort of condition. But whereas in the former state one's mind jumps from one object to another, agitation refers to the tendency of the mind to make contact with a single object in an odd way, leading to confusion.

The last of this group, incorrect cognition is a mental function wherein a mistaken understanding is made regarding all knowable objects.

Since the function of the *manas* is deep, subtle, and not directly knowable, the same thing can be said about its four basic afflictions. Therefore, the explanation of the treatment of mental factors that are concomitant with the *manas* is usually carried out in the context of discussions of the thinking consciousness. Although we have explained these factors here as dearly identifiable functions, in actuality they should be understood as ineffable factors, simply being muddying, vague psychological functions.

SUMMARY

We are told that the Buddha never grew weary of deepening his personal realization of the impermanence of all phenomena and teaching others about the selflessness of all dharmas.

Thoạt nhìn tán loạn và trạo cử có thể cùng một trạng thái. Nhưng trong khi tâm tán loạn nhảy từ đối tượng này sang đối tượng kia thì tâm trạo cử có khuynh hướng tiếp xúc một đối tượng duy nhất kỳ cục, đưa tới rối rắm.

Nhóm cuối cùng, bất chánh tri là tâm sở hiểu biết sai lạc mọi đối tượng có thể hiểu được.

Vì chức năng của *Mạt-na thức* sâu kín, vi tế, và không thể hiểu trực tiếp được, bốn phiền não căn bản cũng tương tự như thế. Vì thế, giải thích các *tâm sở* đi kèm với *Mạt-na thức* thường nằm trong khung cảnh thảo luận về *ý thức*. Tuy rằng chúng ta đã giải thích những *tâm sở* này như những chức năng có thể nhận diện rõ ràng, thật sự thì khó diễn tả, đơn giản là vì những *tâm sở* này là chức năng tâm lý mơ hồ, lộn xộn.

TÓM TẮT

Chúng ta biết rằng Đức Phật chưa bao giờ mệt mỏi trong việc đào sâu chứng ngộ về các pháp vô thường và chỉ dạy cho chúng sinh về các pháp vô ngã.

Buddhists in later generations may well interpret the Buddha's energy as coming from a desire to transmit these truths to those who are so distant from him in time and space. But this is really nothing more than our own interpretation, made from our own perspective. The real source of his motivation was simply that such notions as impermanence and no-self are really quite difficult to grasp for people who live in such a deep state of confusion. Thus, there can be no doubt that it was precisely in response to this difficulty that Sakyamuni was motivated to re-explain such seminal concepts again and again.

Human beings and the natural world that surrounds them are all in a state of movement and change, and those things that exist here and now are nothing more than provisional combinations of various elements. Nothing is changeless and substantial, and this is the meaning of the impermanence of all phenomena and the selflessness of all dharmas. Such truths are presented to us in the hope that we might at least tentatively allow for the fact that they might turn out to be true.

At the same time, even though we talk about impermanence we cannot but directly feel that there is something about the "I" of today and the "I" of several months ago that has remained constant, hardly changing throughout time and growth.

Người học và tu Phật trong những thế hệ sau có thể đã giải thích đúng năng lực của Đức Phật xuất phát từ ý muốn truyền đạt chân lý cho hậu thế sống sau ngài quá xa, về không gian lẫn thời gian. Nhưng đây chỉ là sự giải thích của riêng chúng ta, trong góc nhìn của chúng ta. Động lực đích thực của Ngài chỉ là những ý niệm như vô thường, vô ngã quá khó đối với những người sống trong trạng thái mê mờ thâm sâu không thể hiểu được. Như vậy chắc chắn là để giải quyết khó khăn này, Đức Thích Ca Mâu Ni cần phải giải thích nhiều lần những tư tưởng có ảnh hưởng sâu xa này.

Con người và thế giới tự nhiên chung quanh ở trong trạng thái chuyển động và thay đổi, và các pháp hiện hữu ở đây và bây giờ chỉ là sự kết hợp tạm thời những yếu tố khác nhau. Không có thứ gì là thường hằng và có thực chất, và điều này là ý nghĩa của các pháp vô thường và vô ngã. Những chân lý này trình bày cho chúng ta thấy với hy vọng chúng ta ít nhất cũng có thể thử cho phép sự kiện này biến thành sự thật.

Đồng thời, ngay cả khi nói về vô thường, chúng ta chỉ trực tiếp cảm nhận được có một điều gì về “cái tôi” của ngày hôm nay và “cái tôi” của vài tháng trước đây vẫn còn y nguyên, hầu như không thay đổi qua thời gian và lớn lên.

Being attracted by this unchanging aspect, we understand it to be something substantial connected with the self, and our attachment to this substantial, unchanging aspect continues throughout the rest of our lives as our de facto state of being.

Concerning this mechanism of attachment to a fictitious self, Yogacara Buddhism created a detailed elaboration of this latent mind of self-attachment called the *manas* that takes the *alaya-vijnana* as its object. Since our attachment to a fictitious self is understood by the fact that the *alaya-vijnana*, which accumulates the impressions of our actions and creates a general sense of continuity in type from the past to the future, is misconstrued by the *manas* to be an unchanging substantial self.

Eishun, wanting to express this human impermanence and the selflessness that it is derived from, composed the following verse:

The old and the young all know they are going to die, and say so as if they really know it. But even though they say so, they really don't know what's going to happen.

By attaching strongly to our egos, we exhibit our own lack of awareness of the real nature of our own existence. It is painful. I can hear the sigh of lamentation from Eishun.

Bị hấp dẫn bởi khía cạnh *thường hằng* này, chúng ta hiểu đó là một cái gì có thực chất liên hệ đến cái ngã, và chúng ta tiếp tục bám víu khía cạnh có thực chất, *thường hằng* này suốt cuộc đời chúng ta, xem như chính mình hiện hữu.

Quan tâm tới cơ cấu bám víu vào cái ngã giả tưởng, Duy Thức Học Phật Giáo tạo ra một vùng tâm tiềm ẩn đầy đủ chi tiết về việc bám víu vào *cái ngã* gọi là *Mạt-na thức*, thức này lấy *A-lại-da thức* làm đối tượng. Vì sự bám víu vào một cái ngã giả tưởng do sự kiện *A-lại-da thức* tích lũy những dấu ấn của hành động và tạo ra một ý niệm tương tục theo kiểu từ quá khứ tới tương lai, đã bị *Mạt-na thức* hiểu sai, cho đó là một cái ngã *thường hằng*, có thực chất.

Eishun, vì muốn diễn tả sự vô thường và vô ngã của con người từ đó sinh ra, đã sáng tác bài thơ sau:

“Già và trẻ tất cả mọi người đều biết rằng họ sẽ phải chết, và nói như thể là họ thực sự biết điều đó. Nhưng ngay cả khi họ nói thế, họ cũng chẳng thực sự biết những gì sẽ xảy ra.”

Vì bám víu chặt chẽ vào cái ngã, chúng ta mất tỉnh giác về chân tánh hiện hữu nơi chúng ta. Điều này thật đau lòng. Tôi có thể nghe được tiếng thở dài nào nuốt của Eishun.

The *manas* is a mind preoccupied entirely with self-interest, and since we possess this mind deep within us, we are, every moment of every day, inevitably self-centered. We twist and turn in the direction of self-concern and self-benefit in every circumstance that befalls us.

The mental factors of the primary and secondary afflictions present in the *manas* are, as we have seen above, not only associated with the *manas*, but also with the *mano-vijnana*, or, according to the situation, even within the prior five consciousnesses. The psychological functions of the primary and secondary afflictions that work at the level of the sixth consciousness allow us to be conscious, and therefore when engaged in deep and sustained reflection, we are able to suppress them to a certain degree, but not the four afflictions of the *manas*. The four afflictions are continuing in their subtle, subliminal function, which means that our efforts at conscious reflection can only take place fragmentarily, sitting a top a base permeated entirely with self-centeredness.

Of course, by attempting to work toward a positive direction at the level of consciousness, we may bring great meaning to our lives.

Mạt-na thức là tâm hoàn toàn bị lợi ích cá nhân ám ảnh, và vì mình có tâm này ở nơi thâm sâu chính mình, chúng ta, từng phút giây hằng ngày, không thể tránh khỏi tập trung vào chính mình. Trong mọi hoàn cảnh xảy đến, chúng ta xoay sở đầu này đầu kia để lo cho bản thân, cho quyền lợi riêng mình.

Những *tâm sở phiền não* chính và phụ có mặt trong *Mạt-na thức*, như đã thấy ở trên, không những có liên quan đến *thức Mạt-na*, mà còn liên quan tới *ý thức*, hay tùy theo hoàn cảnh, cả trong phạm vi *tiền ngũ thức*. Chức năng tâm lý của những *tâm sở phiền não* chính và phụ vận hành ở mức độ của *ý thức* cho phép chúng ta tỉnh giác, và vì vậy khi quán chiếu sâu và kỹ, chúng ta có thể đè nén tới một mức độ nào đó, nhưng bất lực đối với *bốn phiền não* của *Mạt-na thức*. Bốn *phiền não* này hằng chuyển trong chức năng tiềm ẩn vi tế, có nghĩa là những nỗ lực của chúng ta khi quán chiếu có *ý thức* chỉ có thể xảy ra rời rạc, ở trên bề mặt một nền tảng hoàn toàn bị tràn ngập bởi lòng ích kỷ.

Đĩ nhiên, khi cố gắng tiến về hướng tích cực ở mức độ có *ý thức*, chúng ta có thể mang lại cho đời mình ý nghĩa lớn lao.

However, in our deep self there are four afflictions that do not rest in their attachment to the fictitious self truly, it is as Ryohen said:

Always functioning to pollute in the bottom of the minds of ordinary people, even when the prior six minds are pure, I never fail to attach to the distinction between my self and things. The depths of the mind are always being defiled.

This is why our efforts at cultivating wholesome behavior cannot be clearly and immediately effective.

The deep mind that is absorbed in self-centeredness pulls into it the objects considered good and convenient according to its bias, and focuses exclusively on these as the objects of its cognition. This is another vitally important way for us to realize that objects do not appear to us as they really are, but in a state that is subjectively transformed by the selfishly oriented *manas*.

*

Tuy nhiên, trong tầng sâu của bản ngã, có bốn *phiền não* không thực sự nằm yên tránh bám víu vào cái ngã giả tưởng, giống như Ryohen đã nói:

Luôn luôn vận hành để làm ô nhiễm trong tận cùng tâm của phàm phu, ngay cả khi tiền lục thức thanh tịnh, tôi chưa bao thoát khỏi sự ràng buộc vào việc phân biệt giữa tôi và các sự vật. Tầng tâm thâm sâu luôn bị ô nhiễm.

Đây là lý do tại sao nỗ lực của chúng ta trau dồi hành vi thiện không thể có kết quả rõ ràng và tức thì.

Tâm sâu thăm đó thăm đắm lòng ích kỷ lôi kéo những đối tượng cho là tốt và thích hợp theo khuynh hướng của nó, và dồn hết sự chú ý vào những đối tượng này xem như những đối tượng nhận thức. như thế những đối tượng không xuất hiện trước chúng ta như thực sự đang là, mà xuất hiện trong một trạng thái bị biến hiện bởi lòng ích kỷ do *Mạt-na thức* lèo lái.

*

THE DEEP MIND and THE THINKING CONSCIOUSNESS (*MANO-VIJNANA*)

In the course of our daily lives, we meet many people, see and hear various things, and make an effort to experience everything. Our lives consist of a series of relationships between the "I" and these people, things, and events. But the content of these relationships is going to depend greatly upon the way in which we cognize these things. We know that at the earliest point in the cognitive process the *alaya-vijnana* the first subjective transformation representing the collected array of all our past experiences-greatly imbues its influence onto the cognitive object. The *manas*, the second subjective transformation, then attempts to understand each thing with unfathomable self-centeredness. The ground of our daily cognitive life lies in the deep mind of the *alaya-vijnana*, constituted by the whole of our actions and experiences, along with the mind of attachment to the self, known as the *manas*. These are the cognitive foundations from which we experience our lives.

A-LẠI-DA THỨC VÀ Ý THỨC

Trong tiến trình đời sống hằng ngày, chúng ta gặp gỡ nhiều người, thấy và nghe những điều khác nhau, nỗ lực để trải nghiệm mọi thứ. Cuộc sống chúng ta gồm những chuỗi liên hệ giữa “cái tôi” và những người, những vật, và những sự kiện này. Nhưng nội dung liên hệ sẽ tùy thuộc phần lớn trên cách chúng ta nhận diện những sự vật. Chúng ta biết rằng trước tiên trong quá trình nhận biết, *A-lại-da thức* - tác nhân biến hiện đầu tiên tiêu biểu cho sự dàn bày tổng hợp tất cả kinh nghiệm quá khứ của chúng ta – đã tạo ảnh hưởng lớn lao trên đối tượng nhận biết. Sau đó *Mạt-na thức*, tác nhân biến hiện thứ hai, cố gắng hiểu biết mỗi sự vật với tâm chấp ngã khó dò tìm. Nền tảng chúng ta nhận thức hằng ngày nằm trong phần tâm sâu kín *A-lại-da thức*, do hành động và kinh nghiệm của chúng ta tạo thành, cùng với tâm bám víu vào cái ngã là *Mạt-na thức*. Đó là những nền tảng từ đó chúng ta trải nghiệm cuộc đời mình.

Although we believe that we live in a fully conscious and aware manner, upon taking full account of the cognitive process and its inevitable passage through these prior two transformations, it becomes difficult to maintain the view that we conduct our lives only through our conscious awareness.

Given the fact that these first and second subjective transformations occur subliminally, we do not have conscious access to them, and as a result have no idea what is actually going on in the depth of our minds. Its function is truly quite mysterious especially that of the *alaya-vijnana*, the most fundamental, psychological base that undergoes beginningless perfuming. Since the *alaya-vijnana* is constituted by the entirety of our past experiences, it is something that we can trace back infinitely into the past. Who knows what might be stored within it? All that we can say with any certainty is that it is far beyond anything we might be able to imagine that it is nothing short of a total mystery. We may be convinced that we are carrying out our lives in a state of manifest conscious awareness, but underneath everything lies a profoundly unknowable psychological basis.

Tuy chúng ta tin rằng mình sống *ý thức* và tỉnh giác, khi lưu tâm kỹ tiến trình nhận thức và quá trình không thể tránh được qua hai sự biến hiện trên, thật khó khăn để giữ vững quan điểm là chúng ta lèo lái đời mình *chỉ* trong tỉnh giác và *ý thức* thôi.

Biết rằng biến hiện thứ nhất và thứ hai xảy ra tiềm ẩn, chúng ta không có phương cách rõ rệt để tới gần được, kết quả là chúng ta không hiểu được điều gì đang thực sự xảy ra trong tâm mình. Chức năng biến hiện thật sự rất bí ẩn, nhất là chức năng của *A-lại-da thức*, nền tảng tâm lý căn bản nhất nhận chịu sự huân tập từ vô thủy. Vì được toàn bộ kinh nghiệm quá khứ của chúng ta tạo thành, *A-lại-da thức* có thể dò tìm ngược lại từ quá khứ vô tận. Ai có thể biết được đã chắt chứa những gì trong đó? Tất cả những gì chúng ta có thể khẳng định lại vượt xa những gì chúng ta có thể tưởng tượng được - không có gì là hoàn toàn bí ẩn. Chúng ta tin rằng mình đang sống trong tỉnh giác có *ý thức*, nhưng ngầm dưới mọi sự là một nền tảng tâm lý không thể hiểu được.

The relationship between the consciously aware region of the mind and the deep, unfathomable region reminds me of a story that I read of a man who dreamt of a giant eggplant. When asked how large it was, the man replied, saying, "It was like attaching a calyx (the cup-like base found on vegetables like eggplants) to the dark void." In this story, the darkness extends to infinity, and so this eggplant is infinitely large. The *alaya-vijnana* is comparable to the infinite darkness of the eggplant, and the superficial thinking consciousness is like the calyx attached to its tip.

Although the metaphor of an eggplant calyx for the consciously aware mind is a bit of an oversimplification, hopefully it serves to show the limitations of the *mano-vijnana* in accounting for the totality of our lived experience. Since the thinking consciousness is subject to interruptions, that which is gained through the mental functions such as perception, feelings, thinking, and intentions cannot be a full account of reality. Yet despite the fact that these breaks lead our psychological functions to be non-continuous, we are nonetheless living unified and continuous lives. This can only be possible because of the existence of the *alaya-vijnana* that sustains the surface mind, extending into the infinite past.

Sự tương quan giữa vùng tâm có *ý thức* và vùng tâm sâu kín khó dò tìm làm tôi nhớ lại câu chuyện của một anh chàng nằm mơ thấy một trái cà tím khổng lồ. Khi người ta hỏi là trái cà lớn cỡ nào, anh chàng trả lời: "Giống như cái treo cái đài của trái cà vào khoảng trống đen ngòm." Trong câu chuyện này, khoảng trống đen tối mở ra tới vô biên, và vì vậy trái cà lớn vô cùng. *A-lại-da thức* được so sánh với khoảng đen vô biên của trái cà và *ý thức* trên mặt thì giống như cái đài dính vào đầu mút trái cà.

Tuy rằng câu chuyện đài của trái cà ví với *tâm hiểu biết* thì hơi đơn giản quá, hy vọng rằng sẽ chứng minh được sự hạn chế của *ý thức* trong việc giải thích toàn bộ kinh nghiệm sống của chúng ta. Vì *ý thức* dễ bị ngắt quãng, càng được tăng thêm qua những *tâm hành* như *trưởng, thọ, tư duy*, và *ý định*, sẽ không thể giải thích được thực tại. Tuy nhiên mặc dù sự kiện những lần ngắt quãng này làm cho những chức năng tâm lý của chúng ta không liên tục, chúng ta vẫn sống một cuộc đời hợp nhất và liên tục. Điều này chỉ có thể xảy ra vì sự hiện hữu của *A-lại-da thức* duy trì bề mặt của tâm, kéo dài vào quá khứ vô tận.

The *alaya-vijnana* is seen as the indescribable, vast, psychological base of our lives when compared to the surface mind of the sixth thinking consciousnesses.

But this does not mean that we should regard the conscious mind as being insignificant. There is no other way to engage in self-reflection than through our conscious awareness, which allows us to adjust to our present situation and discern the path that we need to tread into the future.

Without relying on the psychological functions of the sixth consciousness, there is nothing we can do to improve ourselves. Even though the domain of the thinking consciousness receives profound influence from the deep mental regions of the *alaya-vijnana* and *manas*, our ability to learn from experiences and progress into the future is only made possible by the thinking consciousness in the present moment.

I would like to quote the opening passage of the short story "Swiss Chard" as a metaphor for the relationship between the deep mind and the sixth consciousness.

His wife's voice was heard, saying, "it is just like the congealing of the bean curd (tofu). When the soybeans have just been ground, there is nothing but soupy, amorphous, soybean pulp, and there is nothing that can be gotten from the mix.

A-lai-da thức được xem là không thể mô tả được, rộng lớn, là nền tảng tâm lý đời sống chúng ta khi so sánh với bề mặt của tâm là *thức thứ sáu*, *ý thức*.

Nhưng điều này không có nghĩa chúng ta xem *ý thức* không quan trọng. Không có cách nào khác để dẫn thân vào tự quán chiếu hơn là cách qua *ý thức*, sẽ cho phép điều chỉnh hoàn cảnh hiện tại và nhận biết con đường chúng ta cần phải đi đến tương lai.

Không y cứ trên những chức năng của *thức thứ sáu*, chúng ta không thể làm điều gì để tự cải thiện được. Mặc dù phạm vi của *ý thức* nhận ảnh hưởng sâu dày của *A-lai-da thức* và *Mạt-na thức*, khả năng học hỏi của chúng ta từ kinh nghiệm của tiến bộ trong tương lai chỉ có thể thực hiện được nhờ *ý thức* trong giây phút hiện tại.

Tôi xin được trích đoạn mở đầu của chuyện ngắn "Swiss Chard" như là một ẩn dụ so sánh sự liên hệ giữa *A-lai-da thức* và *thức thứ sáu*.

Người ta nghe được giọng người vợ nói: "Nó chỉ giống như sự đông đặc của tàu hũ thối. Khi đậu nành được xay ra, chỉ là một thứ bột đậu nành nhão, không có hình thù gì, giống như súp, và chẳng có thể lấy được gì từ hỗn hợp đó.

However, after the bittern is mixed in, the parts that end up becoming bean curd dump together, becoming clear and firm, and that which will become bean curd and that which will not are clearly distinguished:'

"No matter what, bittern is necessary," came the voice of Mr. Yoichi from the main house. "That's right. If you don't use it, the bean curd will never take shape;" said the wife and Mr. Yoichi, soberly, together as one voice.

The function of the deep mind is to continuously maintain the impressions and disposition of past experiences in the form of seeds without any loss. This can be seen as the original framework of individuality, but it would be more proper to call it a "formless original form." So let's imagine the deep mind as something like the soupy, mixed soybean pulp as seen in the above story.

No matter how flawless the deep mind may be in terms of what it receives and preserves, based only on an awareness of its function as receptacle, it is not possible to identify a clearly defined and distinct "I." Just as the form of bean curd can only be obtained after bittern is put into the soupy soybean pulp, on top of the formless, soupy "I," it is only after the appearance of the thinking consciousness, which assesses each separate thing, that a distinct, individual "I" is formed for the first time.

Tuy nhiên, sau khi thêm chất chua vào, nó biến thành tàu hũ, chắc và cứng, và thứ biến thành tàu hũ và thứ sẽ không thành tàu hũ thì được phân ra rõ ràng.

“Dù gì chẳng nữa, chất chua thì cần thiết,” ông Yoichi nói từ nhà chính. “Đúng rồi. Nếu ông không dùng chất chua, tàu hũ không bao giờ thành,” bà vợ và ông Yoichi nghiêm trang đồng thanh nói.

Chức năng của *A-lại-da thức* là tiếp tục duy trì những dấu ấn và khuynh hướng của kinh nghiệm quá khứ trong dạng chủng tử, không để mất chút nào. Đây là cơ cấu hình thành nguyên thủy của mỗi cá nhân, nhưng gọi là “hình tướng của nguyên thủy vô tướng” thì chính xác hơn. Hãy tưởng *tượng A-lại-da thức* như một thứ giống như súp, một loại bột đậu nành nhão giống như truyện ngắn trên.

Dù *A-lại-da thức* có toàn hảo tới đâu bằng những gì đã tiếp thu và gìn giữ, nếu chỉ y cứ trên sự tỉnh giác của chức năng là kho chứa, thì không thể nhận diện được một “cái tôi” được định nghĩa rõ ràng và riêng biệt. Cũng như hình tướng của tàu hũ chỉ có thể đạt được sau khi thêm chất chua vào bột đậu nành súp, trên đỉnh của “cái tôi” không hình tướng, giống như súp, chỉ sau khi có sự hiện diện của *ý thức*, yếu tố có thể tới gần các chất riêng rẽ, “cái tôi” rõ ràng, cá biệt mới được hình thành lần đầu tiên.

In comparing the conscious mind to the calyx of the eggplant, we drew attention to the fact that just like the bittern that congeals the bean curd, this consciousness is vitally important. While understanding the store consciousness as the basis of existence, if there is no function of conscious awareness, that which we call "I" has no medium to function in society. Thus, while Yogacara Buddhism is primarily known for its extensive investigations into the operations of the subconscious regions of the mind, the thinking consciousness also has vitally important implications.

Religion is inevitably something that demands faith, or belief from us. Given the variety of forms of religion, it is natural that definitions of faith are also various. One interpretation, based on our discussion thus far, is to say that faith involves the sincere taking of our entire past as a foundation while simultaneously looking forward to the creation of a bright future. While this is a somewhat narrow perspective of the notion of faith, it reflects at least two essential points. One is that no one can rearrange his or her past. Whatever may be in our past, we have to accept it. The second point is that the thinking consciousness is operating while being continually subjected to the powerful influences of the *manas*.

Trong khi so sánh *ý thức* với cái đài của trái cà, chúng ta lưu ý đến sự kiện là giống như chất chua làm đông tàu hũ, *ý thức* rất quan trọng. Trong khi hiểu *tàng thức* như căn bản của sự hiện hữu, nếu không có chức năng của *ý thức*, điều chúng ta gọi là “cái tôi” không có môi trường để vận hành trong xã hội. Như thế, Duy Thức Học Phật Giáo chủ yếu được biết đến vì nghiên cứu rộng rãi về sự hoạt động vùng tiềm thức của tâm, *ý thức* cùng những quan hệ tối quan trọng.

Tôn giáo bắt buộc phải đòi hỏi *lòng tin* của chúng ta. Vì các tôn giáo thì đa dạng nên mỗi tôn giáo có cách định nghĩa lòng tin khác nhau. Một cách giải thích y cứ trên cuộc thảo luận của chúng ta, rằng lòng tin đòi hỏi sự thành thật nhận lấy toàn bộ quá khứ chúng ta xem như nền tảng đồng thời trông chờ sự tạo dựng một tương lai tươi sáng. Trong khi đây là một viễn ảnh hơi hạn hẹp về ý niệm lòng tin, vẫn phản ánh ít nhất hai điểm thiết yếu. Một là không ai có thể xấp xếp lại quá khứ của mình. Dù quá khứ của chúng ta ra sao, chúng ta phải chấp nhận. Điểm thứ hai là ý thức trong khi vận hành vẫn không ngớt chịu ảnh hưởng mạnh mẽ của Mạt-na thức.

Even the wholesome mental factors are working under the severe constraints of a deeply embedded *selnsh* attachment that is utterly bereft of the ability to take an unbiased perspective on anything.

The only recourse we have is to consciously accept our past without a struggle, and from the position of leverage provided by this awareness, elevate, deepen, and broaden our inclination toward the world of the Buddha. This is the first religious step of Yogacara, its foundational form of faith.

THE THIRD SUBJECTIVE TRANSFORMATION: THE SIXTH THINKING CONSCIOUSNESS

Our mind does not simply cognize objects exactly as they exist in themselves. On the contrary, it is fundamentally disposed to subjectively alter everything that is seen, heard, and touched. Our minds carry out such subjective transformations at three levels.

The first two of these three levels, as we have already seen, are the *alaya-vijnana* and the *manas*. The first subjective transformation is made against the backdrop of the gamut of our prior experiences, and the second subjective transformation is motivated by our deeply held attachment to ourselves.

Thậm chí những tâm sở thiện cũng phải vận hành dưới sự bám víu ích kỷ thâm căn cố đế không chế một cách khất khe, để rồi bị tước đoạt khả năng nhìn thấy sự vật một cách vô tư, không thiên lệch.

Sự trông cậy duy nhất chúng ta có được là tỉnh giác chấp nhận quá khứ của chúng ta mà không chống cự lại, và lấy đà từ vị trí tỉnh giác này, chúng ta vươn cao, đào sâu và mở rộng ý muốn hướng về thế giới của Phật. Đây là bước đi tôn giáo đầu tiên của Duy Thức Học, nền tảng của *lòng tin*.

TÁC NHÂN BIẾN HIỆN THỨ BA: Ý THỨC

Tâm của chúng ta không chỉ đơn giản nhận diện đối tượng đích thực như hiện hữu. Trái lại, tâm chủ yếu có khuynh hướng chủ quan thay đổi mọi thứ được thấy, nghe, và xúc chạm. Tâm của chúng ta thay đổi như thế trên ba mức độ.

Hai mức độ đầu, như chúng ta đã thấy, là *A-lại-da thức* và *Mạt-na thức*. Tác nhân biến hiện thứ nhất cốt chống lại toàn bộ những kinh nghiệm quá khứ của chúng ta, và tác nhân biến hiện thứ hai được thúc đẩy bởi sự bám víu sâu chặt vào bản ngã chúng ta.

Even though both of these dramatically alter the objects of cognition, we operate under the assumption that these objects are being directly cognized, and we go forth with our lives based on this.

Once we understand this teaching, we can no longer continue assuming that we are cognizing things as they really exist. Still, the simple intellectual understanding of this fact is of no consequence if some concrete action is not taken to stop this habitual tendency. And if nothing is done to counteract it, we become ever more strongly convinced that our own view is basically correct instead of finding liberation from the habit. This may lead us to wonder how we can ever hope to attain a correct perspective.

The process of subjective alteration does not stop with the first and second subjective transformations. There is now yet another subjective transformation occurring in addition to these, known as the third subjective transformation. In the context of the mind-kings of the eight consciousnesses, this refers to the operation of the sixth consciousness and prior five consciousnesses. The case of the prior five consciousnesses will be discussed in further detail in the next chapter.

Ngay cả khi cả hai sự biến hiện này thay đổi những đối tượng nhận thức nhanh như chong chóng, chúng ta vẫn hành động giả định là những đối tượng này được trực tiếp nhận biết, và chúng ta tiếp tục sống cuộc đời của mình căn cứ trên sự giả định như thế.

Khi hiểu được lời dạy này, chúng ta không còn có thể tiếp tục giả định mình nhận thức sự vật như thật sự hiện hữu. Tuy vậy, hiểu biết đơn giản sự kiện này trên mặt tri thức sẽ không mang lại kết quả nào nếu không có một vài hành động cụ thể chặn đứng tập khí này. Và nếu không làm gì để kháng cự lại, chúng ta sẽ càng tin chắc mình thấy từ căn bản là đúng thay vì tìm cách thoát khỏi tập khí đó. Như vậy chúng ta sẽ thắc mắc làm thế nào để hy vọng có một cái nhìn đúng.

Tiến trình biến đổi không ngừng lại nơi tác nhân biến hiện thứ nhất và thứ hai. Giờ đây còn tác nhân biến hiện nữa xảy ra thêm vào hai biến đổi trên, đó là tác nhân biến hiện thứ ba. Trong đoạn nói về những tâm vương của tám thức, ám chỉ sự vận hành của *thức thứ sáu* và *tiền ngũ thức*. Trường hợp *tiền ngũ thức* sẽ được thảo luận chi tiết hơn trong chương sau.

Yogacara Buddhism broke down our psychological functions into fifty-one mental factors, which were then classified into six groups according to their character. These six groups of factors are:

- (1) omnipresent factors,
- (2) object contingent factors,
- (3) wholesome factors,
- (4) primary afflictive factors,
- (5) secondary afflictive factors, and
- (6) indeterminate factors.

It is understood that the fifty-one mental factors are directly associated with the thinking consciousness, and that the thinking consciousness has an extremely wide range of varying, psychological functions.

One implication of this is that at the level of conscious awareness, the mind is capable of working in either wholesome or unwholesome modes. While undergoing the powerful influences of the subliminal *alaya-vijnana* and *manas*, and according to the variety of psychological functions carried out by the thinking consciousness, we may either come closer to buddhahood, or fall further away from it. Based on the function of this sixth consciousness, things are subjectively altered, and these transformed objects are taken to be the objects of our direct cognition.

Duy Thức Học Phật Giáo chia những chức năng tâm lý thành 51 *tâm sở* được phân ra sáu nhóm tùy theo đặc tính. Những *nhóm tâm sở* này là:

- 1- *tâm sở biến hành*
- 2- *tâm sở biệt cảnh*
- 3- *tâm sở thiện*
- 4- *tâm sở phiền não chính*
- 5- *tâm sở tùy phiền não*, và
- 6- *tâm sở bất định*.

Năm mươi một *tâm sở* trực tiếp liên hệ đến *ý thức*, và *ý thức* có phạm vi chức năng tâm lý cực kỳ đa dạng.

Ngụ ý ở mức độ *ý thức* tâm có thể vận hành theo chiều hướng thiện hay bất thiện. Trong khi chịu ảnh hưởng mạnh mẽ của *A-lại-da thức* và *Mạt-na thức*, và y theo những chức năng khác nhau hoàn thành bởi *ý thức*, chúng ta có thể hoặc tiến gần hoặc rời xa Phật đạo. Y cứ trên chức năng của *ý thức*, sự vật có khuynh hướng biến đổi một cách chủ quan, và những đối tượng được biến đổi được xem như đối tượng sự nhận thức trực tiếp của chúng ta.

This third subjective transformation begins when we create understandings regarding objects based on this.

One of the most commonly-seen ways of distinguishing the general functions of the human mind is to break it down into the three aspects of cognition, emotion, and intention. Some schema simplify it even further, into the two general aspects of cognition and emotion. These approaches have been taken since ancient times, and are not necessarily Eastern or Western in origin. In Yogacara, the thinking consciousness is usually analyzed into the three aspects of cognition, emotion, and intention, and from these three categories opens up a wide range of topics for discussion. We can see from this that the third subjective transformation is quite complex in terms of its content.

The most important factor to take into account when discussing the third subjective transformation is that objects of observation will differ significantly from person to person, depending on personal interests and attitude and there is an unlimited range of possible interests and attitudes. One might have a readily apparent and strong awareness of a certain matter, and go on to pursue it deeply.

Tác nhân biến hiện thứ ba bắt đầu khi có sự hiểu biết đối tượng y cứ trên *ý thức*.

Một trong những cách thường thấy nhất để nhận biết những chức năng tổng quát của tâm con người là chia tâm ra thành ba phương diện là nhận thức, cảm xúc và ý hướng. Một biểu đồ làm cho tâm đơn giản hơn, chia thành hai phương diện tổng quát là nhận thức và cảm xúc. Những tiếp cận này đã được dùng từ xưa, và không hẳn phải xuất phát từ Á Đông hay Tây Phương. Trong Duy Thức, *ý thức* thường được phân tích thành ba phương diện là nhận thức, cảm xúc và ý hướng, và từ ba phạm trù này mở ra những đề tài thảo luận lớn rộng. Về tác nhân biến hiện thứ ba có nội dung rất phức tạp.

Điều quan trọng nhất cần phải để ý khi thảo luận về tác nhân biến hiện thứ ba là những đối tượng quan sát sẽ thay đổi đáng kể từ người này sang người kia, tùy theo lợi ích và thái độ cá nhân trong lĩnh vực rộng lớn về lợi ích và thái độ có thể có. Người ta có thể có một sự tỉnh giác sẵn sàng và mạnh mẽ về một vấn đề nào đó, và tiếp tục đào sâu.

One may also have some level of concern for an object but no impetus to pursue it. Even though both kinds of concern are for the same object, the character of what ends up being perceived can differ immensely.

Thus, the former person sees much that is not seen by the latter, whose volitional requisites toward the object's intellectual appeal that would lead one to study more deeply are sparse. The latter person does not see what the former person has apprehended through greater application of attention.

In the case of a deficiency in apprehension for something that should be normally cognized by the thinking consciousness, we can see the operation of the factors of slackness from among the secondary afflictions, or drowsiness from among the uncategorized factors, which bring dullness to one's cognitive faculties and gloom to one's emotional state. For example, we may be able to read the text on the page of a book, but with this slackness we may not be able to understand the content of the paragraphs the sentences written on the page are nothing but individual letters conveying no meaning. Or, in the case of ill-will among the afflictions, the psychological function of anger narrows our overall cognitive scope.

Người ta cũng có thể có mức độ quan tâm nào đó về một đối tượng nhưng không có sự thúc đẩy để truy tìm. Cho dù cả hai loại quan tâm đều cùng một đối tượng, kết quả nhận được có thể khác nhau một trời một vực.

Như thế, người thứ nhất thấy nhiều thứ mà người thứ hai không thấy. Khi bị đối tượng lôi cuốn trên mặt tri thức, hiếm có những người có nhu cầu và ý muốn thúc đẩy đi sâu và nghiên cứu. Người thứ hai không thấy điều mà người thứ nhất nắm được qua sự chú ý nhiều hơn.

Trong trường hợp không hiểu được điều đáng lý phải được hiểu bằng *ý thức*, chúng ta có thể thấy sự vận hành của *tâm sở giải đãi* trong số những *tâm sở tùy phiền não*, hay *tâm sở thùy* trong số những *tâm sở bất định*, những *tâm sở* này làm u lùn khả năng nhận biết và khiến ta lâm vào tình trạng u sầu. Thí dụ chúng ta có thể đọc một trang sách, nhưng với *tâm sở giải đãi* chúng ta có thể không hiểu nội dung những đoạn văn - những câu được viết trên trang giấy chỉ là mẫu tự không truyền tải ý nghĩa. Hay trong trường hợp *sân* trong những *tâm sở phiền não*, chức năng của sự giận dữ thu hẹp toàn bộ phạm vi nhận thức.

As a result, our ability to execute proper judgment is lost. Thus the emotive elements of the thinking consciousness carry out significant subjective alteration of the object of cognition.

THE VARIETIES OF CONSCIOUSNESS

On an early summer morning before dawn, a man stands in a garden. Catching the familiar smell of the lotus blossoms, he forgets the suffering of last night's poor sleep due to the heat of the summer night, as if it never occurred. During this time the sky lightens gradually, and lotus flowers of various colors white, red, and spotted purple, gradually show their neat appearance. He brings his face close to the flower of a nearby white lotus, and breathes in its scent deeply. At this time, the visual consciousness and the olfactory consciousness of prior five consciousnesses work first perceiving that it is a white, fragrant lotus. He experiences the direct perception of that thing, simply as it is.

Arising at the same time as the function of the prior five consciousnesses is the sixth consciousness. This thinking consciousness (*mano-vijnana*) takes the sensation by the prior five consciousnesses to the level of conceptualizing that "this is a beautiful white, lotus flower, which smells very good."

Kết quả là khả năng phán đoán đúng đắn của chúng ta mất đi. Như thế chính những yếu tố tình cảm của *ý thức* biến đổi đối tượng nhận thức một cách đáng kể.

SỰ ĐA DẠNG CỦA Ý THỨC

Một sáng mùa hè lúc mặt trời chưa mọc, một người đứng trong một ngôi vườn. Người được mùi sen nở, người ấy quên hết nỗi khổ đêm qua mất ngủ vì mùa hè nóng nực, như thể nỗi khổ chưa bao giờ xảy ra. Lúc này, trời sáng dần, và hoa sen đủ màu, trắng, đỏ, và điểm những chấm tím đang dần dần phơi bày vẻ đẹp của hoa. Ông ta nghiêng mặt xuống gần bông sen trắng và hít vào một hơi sâu mùi thơm. Lúc này, *nhãn thức* và *tỷ thức* của ***tiền ngũ thức*** làm công việc nhận thức trước tiên đóa sen trắng thơm. Ông ta kinh nghiệm sự nhận thức trực tiếp trên vật đơn giản như đang là.

Thức thứ sáu khởi lên cùng một lúc với chức năng của *tiền ngũ thức*. *Ý thức* nhận được cảm giác từ ***tiền ngũ thức*** tới mức độ nhận thức "đây là một đóa sen trắng đẹp, mùi hương rất thơm."

And perhaps the cognition is even brought to the level of comparison, in such thoughts as "the wind orchid and the flowers of the all spice tree also smell good, but after all, the lotus is the best."

However, the thinking consciousness does not require the function of the prior five consciousnesses in order to operate. The prior five consciousnesses are limited in their function to direct sensory experience, and thus to a specific location, and to the direct sensation of a presently existent object. But the thinking consciousness can, for example, reflect on the lotus flower that was enjoyed this morning, and in the course of ruminating on it, make various conjectures, comparisons, associations, and forecasts, all without experiencing a concrete object. To reflect this meaning, the thinking consciousness is also referred to by the connotative technical term consciousness with a wide range of referents.

The cases of the arising of the thinking consciousness are broadly categorized into two types: (1) those where it arises in tandem with (at least one of) the five sense consciousnesses, and (2) those where it arises unassociated with them.

In the first case, the thinking consciousness operates concomitantly with the sense consciousnesses and enables them to more precisely cognize the sensory object.

Và có lẽ sự nhận thức dẫn đến so sánh như là “phong lan và chiên đàn cũng thơm, nhưng rốt cuộc hoa sen thơm nhất.”

Tuy nhiên, *ý thức* không đòi hỏi chức năng của *tiền ngũ thức* để hoạt động. *Tiền ngũ thức* bị giới hạn trong chức năng kinh nghiệm trực tiếp của giác quan, và như vậy giới hạn trong hoàn cảnh đặc biệt, và trong cảm thọ trực tiếp một đối tượng đang hiện hữu. Nhưng *ý thức* có thể, thí dụ như, nhớ lại đóa sen được thưởng thức sáng nay, và trong tiến trình ngẫm nghĩ về đóa sen, *ý thức* suy đoán, so sánh, liên hệ, và dự đoán, nhưng không thật thấy một đối tượng cụ thể nào. Theo nghĩa này, *ý thức* được diễn tả bởi thuật ngữ *ý thức với phạm vi rộng lớn có nhiều vật ám chỉ*.

Ý thức khởi lên theo hai trường hợp (1) cùng với *tiền ngũ thức* (ít nhất một thức), và (2) không liên hệ với *tiền ngũ thức*.

Trường hợp đầu, *ý thức* vận hành đồng thời với *tiền ngũ thức* và khiến nhận thức đối tượng của giác quan chính xác hơn.

It is quite normal for us to use our sense consciousnesses and thinking consciousnesses in tandem when various conjectures and intentions are experienced together with sensory perceptions. In this circumstance, the thinking consciousness that arises in tandem with the sense consciousnesses is distinguished into two further types: (a) the thinking consciousness that has the same referents as the sense consciousness, and (b) the thinking consciousness that does not have the same referents.

In contrast to this thinking consciousness that arises in tandem with the sense consciousnesses is (2) the thinking consciousness that arises unassociated with the sense consciousnesses. This form of consciousness is further distinguished into: (a) the thinking consciousness that arises subsequently to the sense consciousnesses, and (b) the thinking consciousness arises independently of the sense consciousnesses. The thinking consciousness that arises subsequently refers to the case where after the operation of one of the sense consciousnesses, the object is taken up by the thinking consciousness. This function is not simultaneous with that of the five sense consciousnesses, but occurs in their wake.

Đối với chúng ta thật bình thường việc sử dụng những *thức giác quan* và *ý thức* theo sau khi suy đoán và ý hướng kinh nghiệm chung với những nhận thức giác quan. Trong trường hợp *ý thức* khởi lên cùng với những *thức giác quan* được phân biệt thành hai nhóm:

- (a) *ý thức* có cùng vật ám chỉ với *thức giác quan*,
- (b) *ý thức* không có cùng vật ám chỉ.

Trường hợp ngược lại, *ý thức* khởi lên không liên hệ với *thức giác quan*. Loại *ý thức* này được phân ra:

- (a) *ý thức* khởi lên cùng với *thức giác quan*,
- (b) *ý thức* khởi lên độc lập với *thức giác quan*.

Ý thức khởi lên cùng với *thức giác quan* là trường hợp sau khi một trong những *thức giác quan* vận hành, đối tượng sẽ được hiểu bởi *ý thức*. Chức năng *ý thức* không đồng thời với chức năng của *năm thức giác quan*, nhưng xảy ra liền theo sau.

Let us again take up the example of reading a book. First the visual consciousness sees the printed characters on the page just as they are. Then the thinking consciousness that had arisen simultaneously with the visual consciousness follows, cognizing the meaning of the words. However, it does not stop there, as we continue to relate to the contents of what has been read, pondering its meaning. This is the function of the thinking consciousness following upon the operation of the sense consciousnesses.

There is also the case where sentences and words are recalled only upon a certain occasion. Remembering the words of a favorite poem or novel, we ruminate on their meanings, savoring them more deeply. This kind of function of the thinking consciousness does not occur simultaneously with the prior five consciousnesses, nor does it directly follow upon them.

In a poem entitled “Thinking of Kofukuji Temple” Shiiso Dojin (Aizu Yaichi) wrote:

I guess that spring is has come; many people are coming and going;

In the buddha-garden, perhaps the flowers are blooming.

Lấy lại thí dụ đọc sách. Trước hết, *nhãn thức* thấy những chữ in trên trang giấy như chúng đang là. Rồi *ý thức* khởi lên cùng lúc với *nhãn thức* theo sau để nhận biết ý nghĩa của chữ. Tuy nhiên, *ý thức* không ngừng ở đó, vì chúng ta tiếp tục liên hệ nội dung những gì đã được đọc, suy nghĩ về ý nghĩa. Đây là chức năng của *ý thức* tiếp theo *thức giác quan* vận hành.

Có trường hợp những câu và những chữ được nhớ lại trong một dịp nào đó. Nhớ lại từ ngữ trong một bài thơ hay cuốn tiểu thuyết ưa thích, chúng ta nghiền ngẫm ý nghĩa, thưởng thức sâu đậm hơn. Loại chức năng này của *ý thức* không xảy ra đồng thời với *tiền ngũ thức*, cũng không xảy ra liền sau đó.

Trong một bài thơ tựa đề “Nhớ về chùa Hưng Phước” Shùsò Dòjin đã viết:

Tôi nghĩ là mùa xuân đã đến rồi;

người ta đến và đi;

Trong vườn Phật, có lẽ hoa đang nở rộ.

Dojin, who had returned to Tokyo, was writing a verse of yearning. Within the compound of the Kofukuji Temple in Nara, the people, while waiting for spring, ate coming and going in a relaxed manner. Dojin never actually witnessed this scene with his own eyes, but his independently arising thinking consciousness, based on his past experiences, imagined that around now, there must be such a scene occurring in Nara. And so he placed himself quietly into this scene.

If the only role of the thinking consciousness was to respond to cognitive objects appearing before our eyes, our lives would end up being pretty boring. It is the ability to pull things out of the depths of our own being, examine and contemplate their individual characters, and then accumulate this knowledge that brings richness and depth to our lives. This is the indispensable function of the independently arising thinking consciousness.

THE MIND THAT ASSESSES VARIOUSLY

Yogacara Buddhism analyzed our mental functions including the five omnipresent factors, the five object contingent factors, the ten wholesome factors, the six fundamental afflictions, the twenty secondary afflictions, and the four uncategorized factors, for a total of fifty-one, which were categorized into six groups.

Dojin, người đã trở lại Tokyo, đang viết bài thơ với lòng mong ước. Trong khuôn viên của chùa Hưng Phước ở Nara, mọi người chờ đón xuân, đã đến và ra đi một cách thong thả. Dojin không thực sự chứng kiến khung cảnh với chính cặp mắt của ông, nhưng *ý thức* của ông đã khởi lên một cách độc lập, y cứ trên những kinh nghiệm quá khứ, tưởng tượng cảnh cũ vào thời gian này chắc chắn phải đang hiện ra ở Nara. Và ông lặng lẽ tự đặt mình vào cảnh vật đó.

Nếu vai trò duy nhất của *ý thức* chỉ một việc đáp ứng đối tượng nhận thức hiện ra trước mắt chúng ta, cuộc đời của chúng ta cuối cùng sẽ buồn tẻ lắm. Chính khả năng có thể lôi lên những thứ tận trong tầng sâu thăm chính mình, xem xét và nghiền ngẫm những tính chất riêng biệt, rồi gom góp sự hiểu biết này mang lại phong nhiêu và chiều sâu cho đời sống chúng ta. Đây là chức năng thiết yếu của *ý thức* khởi lên một cách độc lập.

TÂM TƯ LƯƠNG ĐA DẠNG

Duy Thức Học Phật Giáo phân tích những chức năng tâm gồm năm *tâm sở biến hành*, năm *tâm sở biệt cảnh*, mười một *tâm sở thiện*, sáu *tâm sở phiền não chính*, hai mươi *tâm sở tùy phiền não*, và bốn *tâm sở bất định*, tất cả là năm mươi một *tâm sở* được chia thành *sáu nhóm*.

The ability of these fifty-one to function is due mainly to the sixth, thinking consciousness.

The thinking consciousness, possessing these fifty-one psychological functions and capable of cognizing all dharmas, surveys the wide range of objects covered by these functions and allows us to make a variety of assessments regarding them. Since mental factors having a clearly defined karmic moral characters such as the wholesome factors, afflictions, and secondary afflictions operate within the thinking consciousness, our conscious awareness is capable of leading us in either wholesome or unwholesome directions. Even though wholesome functions are available to us, such functions must operate on top of the deep selfishness of the *manas* as expressed in its four concomitant afflictions. This puts us in the position of swimming up stream, as it were.

Here we are again reminded of Ryohen's admonishment: Even at the time when the six minds are functioning purely, we are always being defiled in the depths of our consciousnesses. While this may be so, it is a clear, unmistakable fact that within ourselves we possess the basic provisions for the practice of a wholesome, spiritual life, and the ability to strive for enlightenment. Having realized this special characteristic of the thinking consciousness, we can begin to control the mental functions of the primary and secondary afflictions.

Khả năng của năm mươi một *tâm sở* này tùy thuộc phần lớn vào *thức thứ sáu, ý thức*.

Ý thức, sở hữu năm mươi một chức năng tâm lý này và có khả năng nhận thức tất cả các pháp, nghiên cứu phạm vi rộng lớn các đối tượng do những chức năng này bao phủ, và cho phép chúng ta nhận định các đối tượng. Vì những *tâm hành* có những đặc tính luân lý về nghiệp được định nghĩa rõ ràng - như những *tâm hành thiện, phiền não, tùy phiền não* - vận hành trong phạm vi *ý thức*, sức tỉnh giác của chúng ta có khả năng đưa chúng ta về nẻo thiện hay bất thiện. Ngay cả khi những *tâm hành thiện* có mặt, vẫn phải vận hành trên lòng ích kỷ sâu dày của *Mạt-na thức* như đã được diễn tả trong bốn *phiền não* xảy ra đồng thời. Điều này khuyến khích chúng ta đến vị trí bơi ngược dòng, như đã xảy ra.

Ở đây chúng ta được nhắc nhở tới lời cảnh báo của Ryohen: Ngay cả những lúc khi sáu thức của chúng ta vận hành một cách thanh tịnh, chúng ta luôn luôn bị ô nhiễm ở tầng thức thâm cùng. Điều này có thể đúng, một sự kiện rõ ràng, tuy nhiên chính xác là trong chúng ta có lương thực căn bản cho sự tu tập một đời sống thiện, tâm linh, và khả năng phấn đấu đến giác ngộ. Khi đã nhận ra tính chất đặc biệt này của *ý thức*, chúng ta có thể bắt đầu điều phục những *tâm hành phiền não căn bản* và *tùy phiền não*.

Once the goodness in the mind has been solidified, this turns into a great basis which we utilize to further ourselves toward enlightenment. We can either take a powerful first step in the direction of the good, or further enhance disturbances of the mind, scattering body and mind in a thousand pieces, telling everyone that we were forced into this situation by external circumstances beyond our control. The decision regarding our course of action is entirely up to our own conscious mental activity.

In chapter 3 ("The Functions of the Mind") we discussed the four mental factors subsumed under the categories of omnipresent, object-contingent, and uncategorized. Then, in chapter 6 ("The Deep Self Absorbed in Selfishness") we surveyed the four mental factors of craving, conceit, ignorance, and incorrect views from among the primary afflictions, as well as no-faith, indolence, dissipation, slackness, agitation, forgetfulness, incorrect knowing, and distraction from among the secondary afflictions. We now move to covering the remaining two basic afflictions, and then follow up with the remaining twelve secondary afflictions, and finally finish with the eleven wholesome mental factors.

Một khi điều thiện trong tâm được củng cố, sẽ trở thành nền tảng vững chắc giúp chúng ta sử dụng để đi sâu vào con đường giác ngộ. Chúng ta có thể hoặc bước một bước đầu tiên vững vàng về hướng thiện, hoặc làm cho tâm rối loạn thêm, phân tán thân tâm vỡ thành ngàn mảnh, kể lể với mọi người là chúng ta bị đẩy vào tình trạng này vì ngoại cảnh chi phối, ngoài tầm kiểm soát của chúng ta. Quyết định liên quan đến tiến trình hành động của chúng ta hoàn toàn tùy thuộc vào hoạt động tâm thức.

Chương 3 ("*Những chức năng của tâm*") chúng ta đã thảo luận về bốn *tâm sở* được xếp vào các nhóm *tâm sở biến hành, biệt cảnh* và *bất định*. Trong chương 6 ("*Ngã Sâu Kín Chìm Trong Lòng Vị Kỳ*") chúng ta nghiên cứu bốn *tâm sở tham, mạn, si, và ác kiến* thuộc *tâm sở phiền não căn bản*, cũng như các *tâm sở bất tín, giải đãi, phóng dật, hôn trầm, trạo cử, thất niệm, bất chánh tri, và tán loạn* thuộc *tâm sở tùy phiền não*. Giờ đây chúng ta nói tới hai *tâm sở phiền não căn bản* còn lại, và sau đó sẽ bàn tới 12 *tâm sở tùy phiền não* còn lại, và cuối cùng kết thúc với 11 *tâm sở thiện*.

The mental factor of ill-will is an affliction related to anger. It is usually described alongside craving and ignorance, under the label "the three poisonous afflictions," as introduced earlier. These three are considered to be the most rudimentary of our psychological problems. Jokei (Gedatsu Shonin; 1155-1213), when describing the condition of man while engaged in the process of deep self-examination (in the Anthology of Rousing the Mind from Delusion), calls us "fellows deeply impregnated with poisonous habituation."

Is His statement reminds us that we are nothing but beings who lead our lives under the profound influence of the impregnation by the karmic impressions in our *alaya-vijnana*, which is in turn conditioned by the rudimentary psychological functions of craving, ill-will, and ignorance.

We have already seen the mental factor of craving, wherein one covets without limit those things that are pleasurable. The opposite of this is the mental factor of ill-will a psychological function of anger and hatred directed toward the things that one does not appreciate. Once anger arises, any amount of peace and equanimity of body and mind that one may have maintained up to that point is immediately lost.

Tâm sở sân là phiền não liên quan tới sự giận dữ, thường được mô tả cùng với *tham* và *si*, tên là "tam độc", như đã được giới thiệu bên trên. Ba *tâm sở* này được coi là sơ đẳng nhất trong những vấn đề về tâm lý. Jokei (*Gedatsu Shonin; 1155-1213*), khi mô tả trạng thái của một người trong quá trình tự quán chiếu sâu xa (*trong Tuyển tập Phát Tâm từ Si Mê*) gọi chúng ta là "những con người bị nhiễm những tập khí độc hại."

Lời khẳng định của ông làm nhớ lại chúng ta chỉ là những con người sống cuộc đời mình dưới ảnh hưởng nặng nề của dấu ấn nghiệp trong *A-lai-da thức*, những dấu ấn này đến lượt lại bị ảnh hưởng của duyên là những *tâm hành* sơ đẳng *tham, sân, và si*.

Chúng ta đã thấy *tâm sở tham*, khi ham muốn quá đổi những thứ ưa thích. Ngược lại là *tâm sở sân*, thuộc về *phẫn hận* hướng về những sự vật không ưa thích. Khi *tâm sân* dấy khởi, bất cứ một chút an lạc và thư thái nào của thân và tâm đã duy trì được tới giây phút đó lập tức biến mất.

Doubt is a psychological function only found in the sixth consciousness. When one has misgivings about the validity of such principles as the law of cause and effect and no-self, hesitation prohibits us from fully entrusting ourselves wholly to these basic truths.

The next ten mental factors from the secondary afflictions, including anger, resentment, worry, concealing, deceit, flattery, arrogance, envy, hostility, and parsimony, are all functions found only in the domain of the thinking consciousness.

Anger is a feeling of indignation toward those things that are disagreeable to oneself. Once this mental factor arises, uncouth speech and behavior are sure to ensue.

Resentment is the psychological function that occurs based on the continued function of anger, and is characterized by feelings of abhorrence and grudge toward that which does not suit one's own feelings. As a result of this function, our mental and physical equanimity is ruined.

Worry is a psychological function that occurs with the extended experience of anger and resentment, where one repeatedly feels indignation and a sense of grudge.

Nghi là *tâm hành* chỉ có thể thấy trong *thức thứ sáu*. Khi người ta có mối nghi ngờ về hiệu quả những nguyên lý như luật nhân quả và vô ngã, sự do dự sẽ ngăn cản chúng ta hoàn toàn giao phó hết mình cho những chân lý căn bản ấy.

Mười *tâm sở* kế tiếp trong những *tâm sở tùy phiền não* gồm *phẫn, hận, não, phú, cuồng, siểm, kiêu, tật, hại*, và *xan*, tất cả nằm trong phạm trù *thức thứ sáu*.

Phẫn là cảm thọ giận dữ những sự vật không vừa ý mình. Khi tâm sở này dấy khởi, lời nói và thái độ thô lỗ chắc chắn sẽ xảy ra sau đó.

Hận là *tâm hành* xảy ra từ *tâm sở phẫn* kéo dài, và có đặc tính là chán ghét và căm thù điều gì không làm mình hài lòng. Hậu quả của *tâm sở* này là sự hư thái của thân và tâm bị tan hoại.

Não là *tâm sở* thuộc tâm lý xảy ra cùng với kinh nghiệm *phẫn* và *hận* kéo dài và ta liên tục cảm thấy giận dữ và thù hận.

The mind is not peaceful, and in this state of confusion, one is antagonized by everything he sees or hears, bringing about automatic, intense suffering. Needless to say, these three secondary afflictions of anger, resentment, and worry all arise based on the fundamental affliction of ill-will.

In Buddhism, our intense desire for worldly reputation, gain, and profit is considered to be a very fundamental problem. The mental factors of concealing, deceit, and flattery are all the mental functions that derive from attaching too much importance to fame and wealth, and are understood to be indicative of deluded thinking. Therefore, it is understood that these three mental factors are derived from the combination of the fundamental afflictions of craving and ignorance.

Concealing occurs when one fears losing the social reputation that one has created because people will discover mistaken or evil actions and behavior. People often go to great lengths to hide those activities that, if known, will diminish their position, and these actions lead only to further anxiety and worry.

Deceit occurs when greed causes one to try to achieve fame and profit by deceiving others, pretending to have abilities that one does not.

Tâm không được bình an, và trong trạng thái loạn động này, ta phản kháng lại mọi thứ thấy, nghe, tự động gây ra khổ não cùng cực. Tất cả ba *tùy phiền não* *phẫn, hận, não* dấy khởi y cứ trên *căn bản phiền não sân*.

Trong đạo Phật, háo danh ham lợi mãnh liệt là một vấn đề rất căn bản. Những *tâm sở phú, cuồng*, và *siểm* là những *tâm sở* dẫn xuất từ việc đặt tâm quan trọng quá lớn vào tiếng tăm và sự giàu có, và đây là biểu thị của suy nghĩ huyễn hoặc và xuất phát từ *phiền não căn bản* là *tham* và *si*.

Tâm sở phú xảy ra khi ta sợ hãi bị mất tiếng tăm xã hội đã tạo ra được, vì người khác sẽ khám phá những hành vi và thái độ lỗi lầm hay ác độc của mình. Người ta thường làm đủ cách để che dấu những hành vi này, vì nếu bị khám phá ra, địa vị hạ xuống, và hành động như thế chỉ làm cho ta lo lắng và rầu buồn hơn.

Tâm sở cuồng xảy ra khi lòng tham làm cho ta cố đạt danh vọng và lợi lộc bằng cách dối gạt người khác, giả bộ như có khả năng mà thực sự không có.

Flattery is a similar psychological function operating in concern over fame and profit, causing one to excessively praise someone else under false pretenses.

Next, arrogance is a feeling of conceit that we experience when we attach too much importance to our talent and property, which we find to be superior in comparison with those of others. It is considered to be a manifestation of the fundamental affliction of craving.

Hostility is a mental state wherein there is a total lack of pity for all things, which allows one to proceed to inflict pain upon others without remorse.

Envy occurs when one does nothing but worry over reputation and wealth, and becomes annoyed at seeing the success and honor attained by others, giving rise to envy and jealousy. When someone around us does some good work that is positively evaluated by society, we calmly say, "isn't it great?" However, if someone advances rapidly without any discernible effort, we are bothered. Here the mental function of envy has become activated. Hostility and envy are considered to be derivatives of the fundamental affliction of ill-will.

Siểm là một chức năng tâm lý tương tự vận hành trong khi quan tâm đến danh và lợi, khiến ngợi khen quá mức người nào đó với những nguyên cớ không chính đáng.

Tâm sở kiêu là cảm thấy tự cao khi chúng ta đặt tâm quan trọng quá lớn vào tài năng hay tài sản của mình, thấy mình trội hơn khi so sánh với những người khác. *Tâm sở* này biểu hiện *phiền não căn bản* tham.

Tâm sở hại là một trạng thái tâm hoàn toàn thiếu vắng lòng thương xót đối với mọi thứ, khiến ta tiếp tục gây đau khổ cho người khác không một chút hối hận.

Tâm sở tật xảy ra khi người ta chẳng làm gì khác ngoài chuyện lo lắng về tiếng tăm và của cải, và trở nên bực bội khi thấy người khác thành công và có danh tiếng, từ đó khởi lên *tật đố* và *ghen tị*. Khi một người nào đó chung quanh chúng ta làm được vài điều thiện được xã hội đánh giá cao, chúng ta thản nhiên nói, "hay quá." Tuy nhiên, nếu có ai tiến bộ mau chóng mà không cần cố gắng nhiều, chúng ta bực bội. Ở đây, *tâm sở* tật đã bị kích động. *Tâm sở* hại và tật dẫn xuất từ *phiền não căn bản* sân.

Parsimony is the mental function of being stingy in regard to one's possessions, whether they be material things or one's knowledge. Needless to say, this function is based on the fundamental affliction of craving.

This concludes the discussion of the mental factors of the secondary afflictions that are unique to the thinking consciousness. We now move to those that are not necessarily relegated to the thinking consciousness.

Unscrupulousness is a state of mind bereft of self-reflection, a true lack of any sense of shame, while shamelessness similarly refers to a lack of concern about what others may think. It is thought that these two mental factors lurk without fail in the bottom of our minds when we are in an unwholesome psychological condition. In addition to functioning in the sixth consciousness, they are thought to operate within the five sense consciousnesses.

Let us now look at the wholesome mental factors.

Faith is a purifying mental function, which in Yogacara Buddhism is distinguished into three aspects: (1) cognitive faith, (2) joyous faith, and (3) faith as the intent to cultivate wholesome dharmas.

Tâm sở xan là keo kiệt liên quan đến vật sở hữu của mình, vật chất hay hiểu biết. Không cần nói, ai cũng biết là *tâm sở* này y cứ trên *phiền não căn bản tham*.

Điều này kết thúc sự bàn bạc về những *tâm sở tùy phiền não* liên quan tới *ý thức*. Bây giờ chúng ta qua những *tâm sở* không nhất thiết là của *ý thức*.

Tâm sở vô quý là trạng thái tâm không tự quán chiếu, không có *ý thức* xấu hổ, trong khi *tâm sở vô tà* tương tự ám chỉ sự thiếu quan tâm đến việc người khác có thể nghĩ gì. Hai *tâm sở* này trốn kỹ dưới lớp tâm tận cùng khi chúng ta ở trong trạng thái tâm lý bất thiện. Ngoài việc vận hành trong *thức thứ sáu*, những *tâm sở* này còn vận hành trong phạm vi *năm thức giác quan*.

Bây giờ chúng ta hãy xét đến các *tâm sở thiện*.

Tâm sở tín là chức năng tâm lý thanh tịnh, Duy Thức Học Phật Giáo phân chia thành ba phương diện: (1) *Trí tín* (2) *Hỷ tín*, và (3) *Năng tín* là ý hướng muốn tu tập các pháp thiện.

Cognitive faith is the effort to try to deeply ascertain the truth of the world. This is a function based on the mental factor of devoted interest (adhimukti; one of the object-contingent factors), meaning a deep understanding. It can be said that cognitive faith is a noetic function because it seeks to achieve a deep understanding of phenomena.

Joyous faith is the movement of the mind wherein one attempts to devote oneself toward seeking enlightenment. Most of the time when the term faith is used in Buddhist texts by itself, it is this aspect which is being indicated. This can be considered the emotional aspect of faith.

The faith of seeking to cultivate wholesome dharmas means that one strongly intends to cultivate and to consummate all forms of goodness. This is considered to be a function of the will.

The mental function of faith is generally understood as being rooted in the emotional aspect of the human mind. However, the act of believing in Buddhism is not something limited to the realm of the emotions. Within the mental functions of faith there is actually the inclusion of all three human aspects of cognition, emotion, and volition, and thus the distinction of faith into these three aspects.

Trí tín là sự nỗ lực cố gắng để xác định chân lý của thế gian. Đây là *tâm sở y* cứ trên *tâm sở thắng giải* (một trong những *tâm sở biệt cảnh*) nghĩa là hiểu biết sâu sắc. Có thể nói *tâm sở* này xuất phát từ tri thức vì nghiên tầm hiểu biết sâu xa các hiện tượng.

Hỷ tín (hay là *tin có Đức*), là *tâm hành* từ đó ta cố gắng hiến đời mình vào việc tìm cầu giác ngộ. Phần lớn khi từ *tín* được sử dụng một mình trong các kinh bản Phật Giáo là theo nghĩa này, có thể được xem là khía cạnh tình cảm của lòng tin.

Năng tín (hay là *tin có khả năng*) tìm cầu tu tập các pháp thiện, nghĩa là có ý hướng rất mạnh để tu tập và hoàn thành tất cả các điều thiện. Đây là một chức năng của ý chí.

Tâm sở tín thường được hiểu là có nguồn gốc bắt rễ từ khía cạnh tình cảm của tâm. Tuy nhiên, đặt lòng tin vào đạo Phật thì không hẳn bị hạn cuộc vào lĩnh vực tình cảm. Trong những chức năng của lòng tin thật sự bao gồm cả ba khía cạnh nhân bản là nhận thức, tình cảm và ý muốn, và do đó lòng tin trong ba khía cạnh này phân biệt rõ ràng.

Faith is a mental activity that mobilizes all elements possessed by human beings, to thrust us forward into a life based on truth.

Buddhism is commonly characterized as a lifestyle that focuses on eliminating evil and cultivating goodness. The psychological function of single-mindedly acting according to the truth, and living a life based on reality, is called zeal. When this mental state is functioning, the attitude of dullness and gloom toward creating truth and goodness (the mental factor of laziness among the secondary afflictions) is severed. The mental factor of wholesome desire that acts in the direction of goodness serves as the basis for the psychological function of zeal, which has already been fully discussed above.

Conscience refers to the power of one's continuous self-reflection in the context of the teachings that one has entrusted oneself to, while one's sense of shame functions contingent upon one's actions being observed by the people that surround one. Utilizing both, one tries to work diligently toward the eventual attainment of the life of truth while continually adjusting one's own behavior. We can say that conscience refers to a decision to take a certain course of action based on one's own inner principles, while the sense of shame takes the principles of society as a moral standard.

Lòng tin là một hoạt động của tâm huy động mọi yếu tố con người có được cốt thúc đẩy chúng ta tiến về một đời sống căn bản trên chân lý.

Đặc điểm của Phật Giáo thường được xem là lối sống tập trung vào việc từ bỏ điều ác và tu tập điều thiện. Chức năng tâm lý của hành động chánh niệm y theo chân lý, và sống cuộc đời căn cứ trên thực tại được gọi là *tán*. Khi tâm *ting tán* vận hành, thái độ chán nản và rầu buồn khi hướng về sự thật và điều lành (*tâm sở giải đãi* trong những *tâm sở tùy phiền não*) bị cắt đứt. *Tâm sở* ước muốn thiện vận hành theo hướng lành là nền tảng cho chức năng tâm lý của *tán*, điều này đã được bàn kỹ ở trên.

Tâm sở quý nói đến năng lực của tự quán chiếu theo nội dung giáo lý mà ta đã dâng hiến cả cuộc đời mình, trong khi ý thức về *tàm* vận hành tùy thuộc vào những hành vi bị người chung quanh quán sát. Sử dụng cả hai *tâm sở* này, người ta chăm chỉ hướng đến mục tiêu cuối cùng là một đời sống chân lý trong khi không ngừng sửa đổi hành vi của mình. Chúng ta có thể nói là *tâm sở quý* quyết định theo một đường hướng hành động y cứ trên những nguyên tắc nội tâm, trong khi *tâm sở tàm* xem những nguyên tắc xã hội là tiêu chuẩn đạo đức.

When we aim ourselves in a wholesome direction, we begin to reflect deeply on our own daily life while holding a healthy respect for true teachings. However, at the same time, we should not fail to acknowledge that we are being observed by others. For the "I" who exists nowhere else than within society, to take advantage of being able to be purified by the relationship with this society is more than simply appropriate it is quite honorable.

The three factors of no craving no ill-will and no folly are mental states wherein one does not covet, does not get angry, and is not deluded; three mental functions that act to subdue the three poisonous afflictions of craving, ill-will, and ignorance. These are called the three wholesome roots. These three are the foundation for the emergence of all forms of goodness. In the same way that the size of a plant's growth is dependent upon the quality of its roots, the three good roots of no craving, no ill-will, and no folly impact our progress toward enlightenment.

No folly indicates that one has a clear understanding that all things arise, abide, and disappear according to such principles as the impermanence of all phenomena and the lack of self in all dharmas. Of course, it is not assumed that we have already attained full mastery of the way of thinking based in impermanence and selflessness.

Khi hướng về nẻo thiện, chúng ta bắt đầu quán chiếu sâu xa đời sống hằng ngày của chúng ta trong sự tôn trọng chánh pháp một cách đúng đắn. Đồng thời chúng ta không nên quên là mình đang bị những người khác quán sát. Vì “cái tôi” không hiện hữu ở đâu khác ngoài xã hội, nên có cơ hội để tịnh hóa những tương quan với xã hội thì không phải chỉ là hợp thời mà còn được tôn vinh.

Ba *tâm sở vô tham, vô sân, và vô si* là những trạng thái tâm không ham muốn, không nổi sân, và không bị che mờ; ba tâm sở này trừ tam độc tham, sân, và si, được gọi là *tam thiện căn*, căn bản cho tất cả các thiện pháp xuất hiện. Tương tự như một cây lớn mạnh phụ thuộc vào phẩm chất của rễ, *ba thiện căn vô tham, vô sân, và vô si* tác động đến tiến bộ hướng về giác ngộ.

Vô si ám chỉ có hiểu biết rõ ràng rằng các pháp sinh, trụ và diệt theo nguyên lý vô thường và vô ngã của các pháp. Dĩ nhiên chúng ta chưa hẳn đã nắm vững được cách suy nghĩ căn bản trên vô thường và vô ngã.

By establishing our thinking based on such truths and making an effort to make this thinking as the basis for our daily lives, we will be able to subdue the feelings of craving toward remembered objects of attachment, gaining control over feelings of detestation toward those things that we abhor. These are the roles of the mental factors of no craving, and no ill-will.

Pliancy is a psychological function that separates the mind from the afflictions that trouble it, causing the mind and body to feel light and relaxed. It is a function that counteracts the mental factor of slackness of the secondary afflictions. Distinguished from the other wholesome mental factors, it is considered to be a mental factor seen only in deep states of meditative concentration, and is not often encountered during our daily lives.

The next three mental factors of diligence, indifference, and non-hostility can be understood as reflecting the necessary attitudes that we need to develop for the cultivation of goodness.

Diligence refers to the mental function of working hard without any laziness, actualizing all kinds of goodness and drawing a dear line of distinction between good and evil. Of course one can benefit from having diligence in any sort of endeavor, but in the context of the Buddhist path, if one is indolent, one has no chance of catching the hand extended from the world of the buddhas.

Bằng cách củng cố sự suy nghĩ của chúng ta y cứ trên những chân lý này và nỗ lực biến suy nghĩ thành nền tảng cho cuộc sống hằng ngày, chúng ta có thể khắc phục *cảm thọ ham muốn* những đối tượng vương mắc, làm chủ *cảm thọ chán ghét* những đối tượng không ưa thích. Đây là chức năng của các *tâm sở vô tham* và *vô sân*.

Khinh an là chức năng tâm lý tách tâm ra khỏi những phiền não, làm cho tâm và thân cảm thấy nhẹ nhàng thoải mái. Đây là một chức năng khiến cho tâm sở *trạo cử* của *tùy phiền não* mất tác dụng. Khác với những *tâm sở thiện* khác, *tâm sở* này chỉ được thấy trong trạng thái có định sâu khi hành thiền, và ít khi gặp trong đời sống hằng ngày.

Ba *tâm sở* kế là *cần*, *hành xả*, và *bát hại* có thể hiểu như những thái độ quán chiếu cần thiết chúng ta cần phải phát triển cho sự tu tập các thiện pháp.

Tâm sở cần nói tới chức năng tâm khi làm việc chăm chỉ không lười biếng, thực hiện tất cả các thiện pháp và vạch ra một con đường phân cách rõ rệt giữa thiện và ác. Dĩ nhiên, người ta có thể có lợi lộc khi chăm chỉ trong bất cứ sự nỗ lực nào, nhưng trong phạm vi của Phật Đạo, nếu *giải đãi*, ta đánh mất dịp may nắm được bàn tay đưa ra từ thế giới chư Phật.

Being diligent in the practice of goodness should not be seen as a drudgery in fact, it can be enjoyable and fulfilling. However, if one is diligent to excess, it can turn into the mental factor of agitation of the secondary afflictions, and end up resulting in extreme instability and defeating the whole purpose. To prevent this, goodness is something that is to be developed calmly and steadily. This attitude of calmness in regard to the attainment of one's goal is known as indifference. It is difficult, but our goal must be to practice goodness while severing ourselves from any notions of attaining it. Diligence and indifference are derived from a combination of the psychological functions of zeal and the three good roots.

On the other hand, non-hostility is a part of the psychological function of no ill-will. When, for example, we are faced with a person we disagree with, he is not to be taken as an object of hatred. One rather feels empathy with the person, fully understanding the pain of the afflictions that he is holding within himself.

Here we have treated the main features of the wholesome mental factors only in a very cursory manner. In Yogacara Buddhism it is said that when the wholesome mental factors are arisen, all ten, except for pliancy, function in unison.

Chăm chỉ thi hành các thiện pháp không nên xem như bị lao dịch, thật ra ta cảm thấy vui và dễ chịu. Tuy nhiên, nếu chăm chỉ quá độ, có thể trở thành *tâm sở trạo cử* của *tỳ phiền não*, và cuối cùng là tình trạng bất ổn và không đi đến kết quả nào. Để đề phòng việc này, ta nên nhớ rằng thiện pháp chỉ có thể phát triển một cách trầm tĩnh và đều đặn. Thái độ trầm tĩnh liên quan đến việc đạt tới mục đích là *tâm sở hành xả*. Điều này thật khó làm, nhưng mục đích của chúng ta là tu tập thiện pháp trong khi chúng ta phải cắt đứt mọi ý niệm mong cầu đạt được nó. *Cần* và *hành xả* xuất phát từ sự kết hợp của *tâm sở tán* và ba thiện căn.

Mặt khác, *bất hại* là một phần của *tâm sở vô sân*. Thí dụ như khi đối diện với một người bất đồng, chúng ta không nên xem người ấy là đối tượng giận ghét. Nên thông cảm với người ấy, hiểu nỗi đau của sự phiền não mà người ấy đang chôn chứa trong tâm.

Ở đây chúng ta đã nghiên cứu một cách sơ lược những nét chính của các *tâm sở thiện*. Trong Duy Thức Học Phật Giáo, khi những *tâm sở thiện* khởi lên, tất cả mười *tâm sở*, trừ *tâm sở khinh an*, sẽ vận hành hòa hợp với nhau.

Since the wholesome psychological functions work in tandem like this, when the wholesome functions are operating in the thinking consciousness, we exert a powerful positive influence on the subconscious mind of ego-attachment, progressing ourselves toward enlightenment.

SUMMARY: THE PROBLEM IS, WHAT TO DO NOW

We know that the sixth consciousness, as the consciousness with a wide variety of referents, is a mind that can take any given thing to be its cognitive object, during past, present, and future, and can support both wholesome and unwholesome functions. The thinking consciousness is a mind that can assess each separate phenomenon in a wide variety of ways.

Even though the thinking consciousness can carry out a variety of assessments, it is still nonetheless a relatively superficial form of mind, with its psychological functions strongly subject to the influences of the *alaya-vijnana* and *manas*. We can never discuss any kind of a real "I" in the present while ignoring our past activities and behaviors, or our profound attachment to the imputed self.

Vì những *tâm hành thiện* cùng hoạt động như thế, khi vận hành nằm trong *ý thức* sẽ tác động một năng lực tích cực ảnh hưởng lên tâm chấp ngã trong tiềm thức, đẩy mạnh tiến bộ trên con đường giác ngộ.

KẾT LUẬN: VẤN ĐỀ LÀ BÂY GIỜ CHÚNG TA LÀM GÌ?

Chúng ta biết rằng *thức thứ sáu*, là một thức với nhiều vật ám chỉ, có thể nhận bất cứ sự vật nào làm đối tượng nhận thức, quá khứ, hiện tại, và tương lai, và có thể yểm trợ cả *tâm sở thiện* và *bất thiện*. *Ý thức* phán đoán mỗi hiện tượng riêng rẽ theo nhiều cách khác nhau.

Tuy có khả năng phán đoán đa dạng, *thức thứ sáu* vẫn là một tâm tương đối phiến diện, với những chức năng tâm lý dễ bị ảnh hưởng của *A-lai-da thức* và *Mạt-na*. Chúng ta sẽ không bao giờ có thể thảo luận về một "cái tôi" thật trong hiện tại trong khi bỏ qua những hoạt động và thái độ trong quá khứ, hay vương mắc sâu xa vào cái ngã cố chấp.

Nonetheless, we still have the capability of saying to ourselves "this isn't a good idea," and from this moment forth, begin to recreate ourselves as new beings. Indolence is transformed into diligence, and laziness is turned into zeal. The reason for the possibility of this change is that the basis of our existence the *alaya-vijnana* has an indeterminate character that is neither good nor evil. Despite the fact that our present self has been created from our past activities and experiences, the past is still the past. We are now actively creating a future that has a different quality from this past, and it will be the focus of our experience henceforth.

Despite the length of time we have been exercising excellent wholesome mental functions and seeking to become one with enlightenment, we should never imagine that we can receive a moment of rest from our endeavor. Our thinking consciousness is endowed with both wholesome and afflictive factors, and conflicting psychological functions are always working within us. We live with the potential to tend toward either a good or evil direction at any time.

Our daily life can be seen as something carried out within the tug-of-war between goodness and affliction, putting us in a position to never find peace.

Tuy nhiên, chúng ta vẫn còn có khả năng tự nhủ rằng: “Đây không phải là một ý kiến hay,” và từ nay trở đi, chúng ta bắt đầu tạo lập con người mới. *Lười biếng* trở nên *chuyên cần* và *giải đãi* biến thành *tinh tấn*. Lý do có thể có sự thay đổi này là vì căn bản sự hiện hữu của chúng ta, là *A-lai-da thức*, có đặc tính bất định không thiện cũng không ác. Mặc dù sự kiện là bản ngã hiện tại của chúng ta được cấu tạo từ những hành động và kinh nghiệm quá khứ của chúng ta, quá khứ vẫn còn là quá khứ. Chúng ta giờ đây đang hăng hái gây dựng một tương lai có tính chất khác hơn quá khứ và từ nay trở đi sẽ là trọng tâm của kinh nghiệm sống.

Mặc dù chúng ta đã bỏ một thời gian dài để thực tập các *tâm sở thiện* và tìm cầu giải thoát, chúng ta không bao giờ nên nghĩ là chúng ta có thể ngưng một giây phút nào trong sự nỗ lực của mình. *Ý thức* của chúng ta thì thấm nhuần cả hai *tâm sở thiện* và *phiền não*, và hai loại *tâm sở* đối chọi này luôn hoạt động trong chúng ta. Chúng ta sống với tiềm năng hướng đến thiện hay ác bất cứ lúc nào.

Đời sống của chúng ta được xem như bị dang co giữa thiện và ác, khiến chúng ta không sao có được an bình.

In the sixth consciousness, wholesome trends change into afflictions in the flash of a moment. Because we are trying to learn from these subtle points and reach the realm of liberation, it is necessary that we focus on our target. In the Tale of the Vegetable Roots (Ch. Caigen tan), we learn that:

When mind and body are luminous, a clear sky pervades, even in a dark room. When our thoughts are dark and dim, vengeful demons inhabit the bright light of day.

Usaburo Imai's translation differs slightly, but also clarifies the thought: "When body and mind are shining brightly, even in a dark room, the clear sky is visible; when our feelings are darkened by mundane thoughts, we are caught by demons in the middle of the day." The term "dark room" can be interpreted in various ways, but I take it as the condition of our insecurities in society and their recognition of us, and our inability to accept this state of affairs. If the character of the mind is luminous at such a time, the person is unrestricted and need not be sick at heart. "Body and mind are luminous" describes the state wherein we have decided on a clear and firm purpose for our lives. When someone lacks a goal, wherever he may be, he won't shine.

Trong thức thứ sáu, chiều hướng *thiện* trở thành *phiền não* chỉ trong chốc lát. Vì đang cố gắng học hỏi từ những điểm vi tế này và vươn tới lĩnh vực giải thoát, chúng ta cần tập trung vào đích nhắm của mình. Trong *Thái Căn Đàn* chúng ta học được rằng:

Khi tâm và thân của ta trong sáng, bầu trời trong trẻo sẽ soi chiếu ngay cả trong một căn phòng u tối. Khi ý nghĩ của ta u tối và yếu mờ, ma quỷ đầy thù hận sẽ sống trong ánh sáng chói lọi giữa ban ngày.

Lời dịch của Usaburo hơi khác hơn một chút, nhưng cũng nêu rõ ý nghĩa: “Khi thân và tâm sáng chói, ngay cả trong một căn phòng tối, người ta thấy được bầu trời trong sáng; khi chúng ta bị tư tưởng trần tục làm vẩn đục, chúng ta sẽ bị ma quỷ tóm bắt ngay giữa ban ngày.” “Căn phòng tối” có thể được diễn giải bằng nhiều cách, nhưng tôi hiểu đó là tình trạng bất an trong xã hội và chúng ta biết mà không có khả năng chấp nhận tình trạng này. Nếu đặc tính của tâm là sáng chói vào lúc như thế, con người không bị giới hạn và trong lòng không phải đau đớn.

“Thân và tâm chói sáng” mô tả tình trạng khi chúng ta quyết định về một mục đích rõ ràng và chắc chắn cho cuộc đời mình. Khi một người sống không mục đích, dù bất cứ ở đâu cũng không thể sáng chói.

Conduct your daily life with a specific aim or purpose. In this, the environment created by the rising up of the wholesome mental functions will automatically open up immensely.

Human beings all have the ability to realistically reflect on themselves and seek mental equanimity, and to actively avoid indolence and craving. If we steadily handJe our lives in this way, though it may take time, we will certainly be thrust upward to the world of the Buddha. This is the core principle of Yogacara Buddhism.

*

Hãy sống cuộc đời mình với một mục đích đặc biệt, trong đó, môi trường tạo nên do những *tâm sở thiện* dấy khởi sẽ tự động khai mở bao la.

Mọi người đều có khả năng tự quán chiếu một cách thực tế và tìm cầu thanh tịnh buông xả, tích cực tránh lười biếng và tham lam. Nếu chúng ta vững vàng sống theo cách này, dù mất nhiều thời gian, chúng ta chắc chắn sẽ được vào thế giới của chư Phật. Đây là nguyên lý nòng cốt của Duy Thức Học Phật Giáo.

*

COGNITION IN THE PRIOR FIVE CONSCIOUSNESSES

Within the mind-king of the eight consciousnesses, the six consciousnesses (visual, auditory, olfactory, gustatory, tactile, and thinking) are generically known as the consciousnesses that discern objects. This is because these six consciousnesses, in contrast to the *alaya-vijnana* and *manas*, have the ability to discern and discriminate objects of cognition. Within these abilities there is understood to be a function of subjective transformation of the cognitive object, and this is the third subjective transformation.

In this chapter, we will look at the five consciousnesses: The visual consciousness, the auditory consciousness, the olfactory consciousness, the gustatory consciousness, and the tactile consciousness, which correspond to seeing, hearing, sense of smell, taste, and the sense of touch respectively. When these are compared with the thinking consciousness, their mental activity can be seen as being relatively simple.

SỰ NHẬN THỨC TRONG TIỀN NGŨ THỨC

Trong phạm vi *tâm vương* của *tám thức*, *sáu thức* (*nhãn thức*, *nhĩ thức*, *tỷ thức*, *thiệt thức*, *thân thức*, và *ý thức*) là những thức nhận biết đối tượng. Sở dĩ như thế vì *sáu thức* này, ngược lại với *A-lại-da thức* và *Mạt-na thức*, có khả năng nhận thức và phân biệt đối tượng nhận thức. Và chức năng biến đổi đối tượng nhận thức, và đây là chủ thể biến hiện thứ ba.

Trong chương này, chúng ta sẽ nghiên cứu *năm thức*, thường gọi là *tiền ngũ thức*: *nhãn thức*, *nhĩ thức*, *tỷ thức*, *thiệt thức*, và *thân thức* lần lượt tương ứng với cái thấy, cái nghe, cái ngửi, cái nếm, và xúc chạm. So với *ý thức*, hành trạng những thức này tương đối đơn giản.

Together, they are usually referred to as the five prior consciousnesses, which can be understood as a general rubric for the function of the five senses.

Each of the prior five consciousnesses respectively cognizes its own kind of corresponding object: material objects, sounds, odors, tastes, and tactile sensory objects. The visual consciousness sees the color, shape, and the condition of a given thing; the auditory consciousness hears various sounds; the olfactory consciousness smells the difference between pleasing fragrances and bad odors; the gustatory consciousness tastes the things that are put in the mouth, discerning whether they are bitter or sweet, and the tactile consciousness identifies the things (tactile objects) that touch the skin as being, cold, warm, hard, soft, wet, or dry. The sense consciousnesses only apprehend their designated objects.

The primary function of these five consciousnesses is to perceive the given object as it is. There is no further linguistically based interpretation carried out, such as "this is a flower" or "this is magnificent scenery." They only receive things as they are directly sensed, without conceptual overlay. This kind of cognition is called direct perception.

Cùng hoạt động với nhau và thường được xem là *tiền ngũ thức*, **tiền ngũ thức** là một chuyên mục tổng quát cho chức năng của năm giác quan.

Mỗi *tiền ngũ thức* nhận thức riêng từng đối tượng tương ứng: sắc, thanh, hương, vị, và xúc. *Nhãn thức* thấy được màu sắc, hình dáng, và điều kiện của vật; *nhĩ thức* nghe được những âm thanh khác nhau; *tỷ thức* ngửi được sự khác nhau giữa mùi thơm dễ chịu và mùi hôi; *thiệt thức* nếm được vị những món được bỏ vào miệng, phân biệt là đắng hay ngọt, và thân thức nhận định sự vật chạm phải làn da là lạnh, ấm, mềm, cứng, ướt hay khô. Những *thức cảm giác* này chỉ nhận biết được đối tượng riêng biệt.

Chức năng căn bản của *tiền ngũ thức* là nhận biết đối tượng như đang là. Không có thêm một sự giải thích về ngôn ngữ vào đây như: "đây là một bông hoa" hay "đây là một quang cảnh tuyệt vời." *Tiền ngũ thức* chỉ nhận biết sự vật khi trực tiếp cảm nhận, không có một quan niệm nào thêm thắt. Loại nhận thức này được gọi là *nhận thức trực tiếp*.

Buddhist logicians understand that there are generally three methods for the cognition of things, which are: (1) direct perception (*pratyakja-pramdr;a*), the unmistakable direct perception of things; (2) inference (*anumdna-pramdr;a*), to know things through their logical connections, such as through discrimination and comparison, and (3) mistaken perception (*apramdr;a*), which refers to erroneous function of either of the prior two. The prior five consciousnesses and the eighth consciousness operate only with direct perception, while the seventh consciousness operates with mistaken perception. The situation of the sixth consciousness is of course more complex, since its basic function is to first guess randomly about each thing and deepen the cognition while making a comparative investigation. Hence it frequently makes mistakes. And, since the thinking consciousness also works through the mode of direct perception, this means that it functions through all three modes of direct perception, inference, and mistaken perception. When compared with the broad range of functioning of the sixth consciousness, the prior five consciousnesses function with relative simplicity.

The second feature of prior five consciousnesses is that they only perceive objects that are in the present, and are as such limited by the given scene.

Theo các nhà luận thuyết Phật Giáo thông thường có ba cách để nhận thức sự việc: (1) nhận thức trực tiếp sự vật không sai chày (*hiện lượng*); (2) nhận thức sự vật qua liên hệ lý luận, như phân biệt và so sánh (*tỷ lượng*) và; (3) nhận thức sai lạc (*phi lượng*), ám chỉ chức năng sai sót của một trong hai nhận thức trên. **Tiền ngũ thức** và **thức thứ tám** chỉ vận hành với nhận thức trực tiếp, trong khi **thức thứ bảy** vận hành với nhận thức sai lạc. Vị trí của **thức thứ sáu** thì dĩ nhiên phức tạp hơn, vì chức năng căn bản là trước tiên ước đoán một cách ngẫu nhiên về mỗi sự vật và đào sâu sự nhận biết song song với xem xét và so sánh, vì thế thường sai lầm. Và vì **ý thức** cũng vận hành qua sự nhận thức trực tiếp, điều này có nghĩa là hoạt động qua đủ ba cách *hiện lượng*, *tỷ lượng* và *phi lượng*. Khi so sánh với lĩnh vực chức năng rộng lớn của **thức thứ sáu**, **tiền ngũ thức** vận hành tương đối đơn giản.

Nét đặc trưng thứ hai của **tiền ngũ thức** là chỉ nhận biết đối tượng hiện đang có mặt, và bị giới hạn bởi hiện cảnh.

The prior five consciousnesses cannot retrace the past or mull over the future as can the thinking consciousness. They can do nothing but directly sense the object that is before them. If one's eyes are shut, the visual consciousness ceases to function. These interruptions constitute a prominent feature of the prior five consciousnesses.

Because the prior five consciousnesses are sensory cognitions, the function of discriminating the object is done through the particular sense organ. This sense organ is called "faculty" (Skt. *indriya*), which denotes the possession of creative power, a metaphor based on the energy seen in the roots of plants and trees, enabling them to grow and develop and instill life into their trunks and branches. The five consciousnesses take as their bases of support the five faculties, and through them make direct contact with their respective objects. The sensory organs, or faculties, are seen as possessing not merely passive, receptive capabilities, but more importantly, generative powers comparable to that seen in the roots of plants. Depending on the visual faculty as its root, the visual consciousness can function aptly to cognize its material objects.

Tiền ngũ thức không thể trở lại quá khứ hay ngẫm nghĩ về tương lai như *ý thức*. *Tiền ngũ thức* không thể làm gì khác ngoài việc cảm nhận đối tượng hiện diện trước mặt. Nếu chúng ta nhắm mắt lại, nhãn thức ngưng hoạt động. Những sự gián đoạn tạo nên một đặc tính nổi bật của *tiền ngũ thức*.

Vì *tiền ngũ thức* là sự nhận biết của giác quan, chức năng phân biệt đối tượng được thực hiện qua giác quan riêng biệt. Giác quan này được gọi là “căn” có nghĩa là sở hữu sức sáng tạo, đó là một ẩn dụ do so sánh với năng lực của gốc rễ, làm cho cây cối tăng trưởng và truyền sức sống lên thân và cành. *Tiền ngũ thức* xem như nền tảng hỗ trợ năm căn, và qua năm căn tiếp xúc trực tiếp với đối tượng tương ứng. Giác quan hay căn, được xem là sở hữu không những khả năng tiếp thu tiêu cực mà quan trọng hơn, có thể sinh ra năng lực tương tự như rễ cây. Y cứ trên nhãn căn như gốc rễ, nhãn thức có thể vận hành một cách khéo léo để nhận thức những đối tượng vật chất.

Yogacara analyses indicate that these faculties are distinguished into the two aspects of the physical sense organ and the supra-physical sensory abilities. The physical sense organ contains the tangible-visible, eyes, ears, nose, tongue, and skin, while the supra-physical sensory ability is the sensory power contained within the given sense organ.

We are inherently endowed with these faculties, but they are distinct abilities and are unique to every sentient being. For instance, it is said that the sense of smell possessed by dogs is about 6,000 times as strong as that of human beings. While walking with its master on the same road, the degree of a dog's awareness of the world through its olfactory consciousness is vastly incomparable to that of its master. By comparison, our sense of smell is drastically limited in its ability to reveal the character of any given object based on its odor. Sensory function is categorized as the direct perception of things as they are in themselves, but naturally there are limitations to be seen in the prior five consciousnesses, based on biological conditions.

We are, from the beginning, beings subject to the restrictions of biological conditions. We cannot discern ultraviolet and infrared rays with the naked eye, despite the fact that they certainly surround us everywhere.

Duy Thức phân tích cho thấy rõ là những căn này được phân biệt thành hai khía cạnh, giác quan vật lý và những khả năng cảm nhận siêu vật lý. Giác quan vật lý bao hàm những giác quan chạm và thấy được là mắt, tai, mũi, lưỡi và da, trong khi khả năng cảm nhận siêu vật lý là năng lực cảm nhận nằm trong giác quan.

Chúng ta được sinh ra với những căn, là những khả năng đặc biệt và duy nhất nơi mỗi chúng sinh. Thí dụ như khả năng ngửi của loài chó khoảng 6,000 lần mạnh hơn loài người. Trong khi đi dạo với chủ trên cùng một con đường, đối với mức độ nhận thức cảnh giới qua *tỷ thức* của chó thì chủ nó không thể nào so sánh được. Khi so sánh, khả năng ngửi của chúng ta bị giới hạn một cách thảm hại trong việc hiển lộ đặc tính của bất cứ đối tượng nào dựa vào mùi hương. Chức năng giác quan được xếp vào loại nhận thức trực tiếp, *hiện lượng*, như đang là, nhưng đương nhiên có những giới hạn trong *tiền ngũ thức* tùy theo điều kiện sinh học.

Chúng ta, ngay từ ban đầu, là những chúng sinh bị giới hạn trong điều kiện sinh học. Chúng ta không thấy được tia tử ngoại và hồng ngoại bằng mắt thường, mặc dù sự thật là hai tia này chắc chắn ở khắp nơi chung quanh chúng ta.

The mind of the visual consciousness can do nothing more than delimit color and shape, and within the confines of that delimitation, cognize, through direct sensation, the objects of the visual realm. Even within the same species of human being, there are persons who can detect extremely subtle differences in the notes of the musical scale, as well as persons utterly incapable of such acute sensory awareness. Even though the same notes are being played on a piano, according to the individual conditions of the sensory ability of the listeners, the auditory object is not the same. Thus, the prior five consciousnesses, according to the individual and biological conditions of their five sense faculties, first undertake the subjective transformation of the five objects.

THE PRIOR FIVE CONSCIOUSNESS and THE SIXTH THINKING CONSCIOUSNESS

We have now roughly identified some features of the prior five consciousnesses. However, their most important single characteristic is that they must operate in tandem with the sixth consciousness. They cannot function independently without it.

Tâm của *nhãn thức* không thể làm gì khác hơn là hạn định ranh giới cho màu sắc và hình dáng, và trong phạm vi của ranh giới ấy nhận thức, qua hiện lượng, đối tượng thuộc lãnh vực thị giác. Ngay cả trong những người cùng chủng tộc, có người có thể phát hiện ra những khác biệt vô cùng vi tế trong nốt nhạc thang âm, và có người hoàn toàn không có khả năng nhận biết bén nhạy như thế. Ngay cả khi cùng nốt nhạc dạo trên phím dương cầm, tùy theo điều kiện cảm quan đặc thù của thính giả, đối tượng âm thanh không giống nhau. Như thế *tiền ngũ thức*, tùy theo điều kiện sinh học khác nhau của năm giác quan, trước tiên đảm nhận sự chuyển biến năm đối tượng.

TIỀN NGŨ THỨC và THỨC THỨ SÁU

Giờ đây chúng ta đã nhận ra một cách khái quát vài đặc tính của *tiền ngũ thức*. Tuy nhiên, một đặc tính quan trọng nhất là vận hành theo sau *thức thứ sáu* mà không thể tự vận hành độc lập.

If the ramifications of this are considered from the perspective of the prior five consciousnesses, we see that the five senses are subject to the strong influences of the thinking consciousness. Taking as an example the function of the visual consciousness, we assume that we see the vast scenery spread out before our eyes as it is, and that there is nothing else to be apprehended. But the actual function of our seeing things is not so simple. The thinking consciousness is directly involved, and this visual consciousness that is subject to the influences of the thinking consciousness in turn subjectively transforms the objects that it sees.

There is an interesting example in the case of making stone-prints, a technique where one places a piece of rice paper over an old tile and then presses down on the paper with a wet towel so that it fully and directly adheres to the tile. Later it has dried slightly, one taps lightly with a tanpo smeared with India ink, and the impression from the tile is copied into the paper. The resulting piece of art is something that has quite an interesting shape, and once the technique is learned, many people become obsessed with this as a hobby, wanting to make stone prints of anything they can find that has an uneven surface.

Nếu những ảnh hưởng của việc này xem xét từ bình diện của *tiền ngũ thức*, chúng ta sẽ thấy là năm giác quan bị ảnh hưởng mạnh mẽ của *ý thức*. Lấy chức năng của *nhãn thức* làm thí dụ, chúng ta cho là mình thấy quang cảnh trải dài trước mắt như đang là, và không có thêm gì khác để nhìn. Nhưng chức năng thực sự nhìn thấy sự vật không đơn giản như thế. *Ý thức* trực tiếp can dự vào, và *nhãn thức* dưới ảnh hưởng của *ý thức* sẽ biến đổi đối tượng nhìn thấy.

Có một thí dụ rất thú vị về vụ in thạch bản, người ta đặt một tấm giấy thông thảo lên trên một miếng đá lát rồi lấy chiếc khăn ướt đè tấm giấy xuống để dính sát vào miếng đá lát. Sau đó khi tấm giấy đã hơi khô, lấy một cái trục bôi mực Ấn Độ gõ nhẹ lên giấy và vết hằn trên đá lát được sao lại trên tấm giấy. Kết quả là tác phẩm nghệ thuật có một dạng rất thú vị, và khi học được kỹ thuật này nhiều người mê thích xem như trò tiêu khiển, muốn in bất cứ thứ gì họ thấy là có bề mặt gồ ghề.

When a stone print is taken, one comes to feel as if the material of the stone-print is leaping into our eyes from the other side. This is because up until the time the person learned the technique, most of the things that one has seen have undergone the subjective transformation based on the background of one's habituated field of vision, and as a result other significant aspects of the object had gone unnoticed. Because the result of this revised subjective transformation is so outstanding, we suddenly take notice and are reinvigorated in our sensory perception. In this way, the prior five consciousnesses of the sensory functions are also able to subjectively transform their objects.

We should also note that since the prior five consciousnesses are senses, they are unable to distinguish between good or evil in terms of karmic moral character. However, since it is the case that they function in tandem with the thinking consciousness, it is almost inevitable for them to come under the influence of the character of that consciousness at any given moment, and thus the prior five consciousnesses can become wholesome, unwholesome, or indeterminate in karmic moral quality.

Khi thạch bản đã được in ra, người ta cảm thấy như là vật in xuất hiện trước mắt từ mặt kia của tờ giấy. Sở dĩ như thế vì cho tới lúc người ta học được kỹ thuật in, phần lớn sự vật người ta thấy đã bị thức biến y cứ trên nền tảng của thị trường đã huân tập, và kết quả là những khía cạnh quan trọng khác của đối tượng đã bị bỏ sót không ghi nhận. Vì kết quả của thức biến đã duyệt lại quá nổi bật, bỗng nhiên chúng ta chú ý và hăng hái trở lại việc nhận thức giác quan của chúng ta. Theo cách này, *tiền ngũ thức* của chức năng giác quan cũng có thể biến đổi đối tượng của chúng.

Chúng ta cũng nên lưu ý là vì *tiền ngũ thức* thuộc về giác quan, nên không thể phân biệt thiện và ác trên mặt luân lý về nghiệp. Tuy nhiên, vì đây là trường hợp *tiền ngũ thức* vận hành theo sau *y thức*, nên không thể nào tránh khỏi ảnh hưởng của *y thức* vào lúc đó, và như thế *tiền ngũ thức* có thể trở nên thiện, ác hay bất định trong tính chất tạo nghiệp trên mặt luân lý.

When we give rise to the mental function of craving at the level of the thinking consciousness, the function of the prior five consciousnesses is strongly influenced by this, and they will take on its character. This is best shown in the expression "to look at something with great desire," which we may interpret by saying that the eye consciousness is under the powerful influence of the sixth consciousness, and this quality becomes infused into the visual faculty that is the container of this consciousness.

In summary, it is understood that the psychological functions of these prior five consciousnesses include: the five mental factors of omnipresent factors, the five mental factors of object-contingent, all eleven wholesome mental factors, the three mental factors of craving, ill-will and ignorance (folly) among the afflictions, the ten mental factors of shamelessness, unscrupulousness, agitation, slackness, no faith, laziness, indolence, forgetfulness, distraction, and incorrect knowing of the secondary afflictions, in total, thirty-four.

*

Khi chúng ta khởi lên *tâm sở tham* trên mặt *ý thức*, chức năng của *tiền ngũ thức* bị ảnh hưởng mạnh mẽ, và tiếp nhận đặc tính đó. Điều này được minh chứng rõ nhất trong thành ngữ “nhìn vật gì đó với lòng tham lớn,” chúng ta có thể giải thích là nhãn thức bị ảnh hưởng mạnh mẽ bởi *thức thứ sáu*, và đặc tính này truyền vào nhãn căn là quan năng dung chứa thức này.

Để kết luận, những chức năng tâm lý của *tiền ngũ thức* gồm có: năm *tâm sở biến hành*, năm *tâm sở biệt cảnh*, mười một *tâm sở thiện*, ba *tâm sở tham, sân, và si* của *phiền não chính*, mười *tâm sở vô tâm, vô quý, tán loạn, phóng dật, bất tín, giải đãi, trạo cử, thất niệm, tán loạn* và *bất chánh tri* của những *tâm sở tùy phiền não*, tổng cộng là ba mươi tư chức năng.

*

THE MEANING OF "BECOMING BUDDHA"

We have now come to learn something about the structure of the mind and its functions, and how to distinguish between wholesome and unwholesome using subjective transformations of the three regions of the mind, through the functions of the eight consciousness mind-king.

Let us briefly recap those points. First of all, the *alaya-vijnana*, in accumulating the impression-dispositions of our actions, takes a powerfully influential role in the overall function of the eyes that see people and things. Our past influences the present and, naturally, imprints anything we do. This is the deep mind of the *alaya-vijnana*. Next, this *alaya-vijnana* flows as the continued succession of sameness from the distant past up to the present. We begin to feel and take hold of a reified, unchanging self within this *alaya-vijnana* and we become strongly attached to it, acting in a self-centered manner. This is the mental activity of the *manas*.

Ý NGHĨA CỦA “THÀNH PHẬT”

Chúng ta đã học cấu trúc của tâm và những chức năng, và làm thế nào phân biệt thiện và bất thiện khi xử dụng tác nhân biến hiện của ba vùng tâm, qua những chức năng của *tám tâm vương*.

Chúng ta hãy tóm tắt lại những điểm này. Trước hết, *A-lại-da thức*, trong khi tích lũy những dấu ấn-khuynh hướng hành động của chúng ta, giữ một vai trò ảnh hưởng mạnh mẽ trong toàn bộ chức năng của mắt khi thấy người và vật. Quá khứ ảnh hưởng đến hiện tại và dĩ nhiên ghi khắc tất cả những việc chúng ta làm. Đây là tâm sâu kín *A-lại-da thức*. Kế đó, *A-lại-da thức* trôi chảy một dòng tương tục đồng nhất từ quá khứ xa xưa đến hiện tại. Chúng ta bắt đầu cảm được và nắm giữ một cái ngã bất biến cụ thể hóa trong *A-lại-da thức* và chấp chặt, rồi hành động một cách ích kỷ. Đó là việc làm của *Mạt-na thức*.

Yogacara Buddhism understands that the four afflictions of craving, conceit, ignorance, and incorrect views are always at work in the mind's innermost depths as the specific mental activities of this *manas*.

Knowing this, we understand that our present life is continually subject to the strong influence of two subconscious elements: the accumulation of our past activities and experiences, and selfishness guided by deep attachment to an ego. However, it is also pointed out that based on the influence coming from wholesome mental factors found in the thinking consciousness, we are provided with access to a means of awakening to, and becoming intimate with, the Buddha's teaching. This is possible because the *alaya-vijnana*, as the psychological base of our life, has the special characteristic of bringing causes to their fruition in a state of karmic moral neutrality.

Gaining familiarity with the Buddhist teachings, we begin to develop the growing clarity of an aim of enlightenment in our lifetimes, the goal of buddhahood. Saying that one will someday arrive to the buddha realm can be paraphrased by saying that one day, the realm of the buddhas will be directly manifested within my very self.

Duy Thức Học Phật Giáo hiểu là bốn *phiền não tham, mạn, si và ác kiến* luôn luôn vận hành trong phần sâu nhất của tâm và là *tâm hành* của *Mạt-na thức*.

Biết được điều này, chúng ta hiểu là đời sống hiện tại của chúng ta không ngừng bị ảnh hưởng mạnh mẽ của hai yếu tố tiềm thức: sự tích lũy những hành động quá khứ cùng với kinh nghiệm, và lòng ích kỷ bị sự chấp chặt vào một cái ngã lèo lái. Tuy nhiên, điều này cũng cho thấy là vì ảnh hưởng của *tâm sở thiện* trong *y thức*, dịp may tạo cho chúng ta mở mắt ra để đến và quen thuộc với giáo lý Đức Phật. Điều này khả dĩ nhờ *A-lại-da thức*, căn bản tâm lý đời sống chúng ta, có tính chất đặc biệt tạo nhân trở quả ở trạng thái trung tính trên mặt luân lý của nghiệp.

Quen thuộc với giáo lý Đức Phật, chúng ta bắt đầu phát triển và tăng trưởng sức sáng suốt đối với mục tiêu giác ngộ trong cuộc đời mình, cứu cánh Phật đạo. Khi nói rằng một ngày nào một người sẽ vào được thế giới chư Phật có thể hiểu là ngày đó thế giới chư Phật sẽ trực tiếp hiển hiện ngay trong tâm người ấy.

Fixing one's sight on enlightenment, and living one's daily life with that goal as a guiding light, is considered walking on the Buddhist path. One's eventual arrival to the state of enlightenment is called "becoming Buddha."

"Becoming Buddha" means that if we make an effort to truly understand the structure and mechanism of our own minds along with its various psychological functions, and endeavor to nurture wholesome psychological functions while trying to subdue the afflictive mental factors, somewhere at the other end of this path, the buddha-state will manifest itself. The consummation of this buddha-state is precisely the meaning of "becoming Buddha."

But with this understanding, a question arises regarding the certainty of enlightenment as our final goal. Simply this: Can "I" really become a Buddha, or not? Even though the "I" has been deeply and wonderfully moved by the Buddha's teachings, is it really possible for this "I" to become a buddha? This is something that we cannot but be greatly concerned with, and thus I would like to take it up as the topic of discussion in this chapter.

Sửa đổi cái nhìn về giác ngộ, và sống cuộc đời hằng ngày với mục tiêu là ánh đuốc soi đường, được xem là đang đi trên Phật đạo. Mức đến trạng thái giác ngộ cuối cùng gọi là “thành Phật.”

“Thành Phật” nghĩa là nếu chúng ta nỗ lực để thực hiểu cấu trúc và cơ chế của tâm chúng ta cùng với những chức năng tâm lý khác nhau, và cố gắng nuôi dưỡng những *tâm sở thiện* trong khi điều phục những *tâm sở phiền não*, đầu đó ở cuối đường tu, cảnh giới Phật sẽ tự hiển lộ. Viên mãn cảnh giới Phật này chính là ý nghĩa “thành Phật.”

Nhưng với cách hiểu này, một câu hỏi phát sinh liên quan đến sự khẳng định chắc chắn rằng giác ngộ là mục tiêu tối hậu của chúng ta. Chỉ đơn giản như thế này: “Tôi” có thể thật sự trở thành Phật hay không? Ngay cả khi cái “tôi” nhờ giáo lý của Đức Phật đã chuyển hóa một cách kỳ diệu và sâu xa, có thật là cái “tôi” này trở thành Phật? Đây thật là vấn đề chúng ta không thể nào không quan tâm tới, và vì thế tôi muốn sử dụng như đề tài để thảo luận trong chương này.

ALL SENTIENT BEINGS POSSESS THE BUDDHA-NATURE AND THE DISTINCTIONS IN FIVE NATURES

The central theme for all branches of Buddhism is how to overcome suffering and eventually be freed from it. By now, we understand that the marrow of the teaching is that which we saw in the content of Sakyamuni's first sermon delivered at Deer Park in Benares, where he discussed the Four Noble Truths and Noble Eightfold Path.

Since the Four Truths and Noble Eightfold Path were introduced in chapter 5, I will not re-explain them here, but simply reiterate the fact that Buddhism takes the Four Noble Truths as its point of departure, aiming to bring human beings, who rush manically from the suffering of pain to the suffering of pleasure, to a state of liberation. We who yearn for the world of Buddha, and who take the various teachings delivered by the Buddha as our great guiding light, single-mindedly desire to trace the way back to the realm of peace and equanimity.

Within Mahayana Buddhism, all sentient beings are understood as possessing a noble quality that is fundamentally equal to, and connected to, that of the Buddha.

TẤT CẢ HỮU TÌNH ĐỀU CÓ PHẬT TÍNH VÀ NHỮNG SỰ KHÁC BIỆT TRONG NĂM BẢN CHẤT

Nguyên lý căn bản chính của các tông phái Phật giáo là làm sao khắc phục phiền não và cuối cùng giải thoát. Giờ đây, chúng ta hiểu là cốt tủy giáo lý nằm trong bài pháp đầu tiên của Đức Thích Ca tại Lộc Uyển ở Ba La Nại dạy *Tứ Diệu Đế* và *Bát Chánh Đạo*.

Vì *Tứ Diệu Đế* và *Bát Chánh Đạo* đã giới thiệu ở chương 5, tôi sẽ không giải thích lại ở đây, nhưng chỉ đơn giản nhắc lại sự kiện là Đức Phật xem *Tứ Diệu Đế* như điểm khởi hành, nhắm đưa chúng sinh, những người điên cuồng hồi hải chạy đuổi, từ cái khổ của khổ đến cái khổ của dục lạc, đến bờ giải thoát. Chúng ta là những người mong ước về thế giới chư Phật, và tiếp nhận những lời dạy khác nhau của Đức Phật như ánh đuốc soi đường, lòng mong ước theo dấu con đường trở về cảnh giới an bình và thanh lương.

Theo Phật Giáo đại thừa, tất cả mọi hữu tình đều có một đức tánh cao quý từ bản thể đồng nhất và có liên hệ với tánh Phật.

It commonly stated in many Mahayana scriptures, most notably the Nirvana Sutra, that “all sentient beings possess the buddha-nature” or “each and every sentient being will become a buddha.” Seen in the context of the Nirvana Sutra, this phrase refers to the possibility of becoming Buddha. Moreover, the idea that each and every sentient being will become a buddha means that all living things can equally become buddhas. Among the various schools of Mahayana Buddhism, this general way of thinking is associated with a specific doctrine, called One Vehicle Buddhism, which is a strongly idealistic approach to the understanding of the Buddhist doctrine.

The idea that everyone possesses the ability to become a buddha serves to encourage our interest in the notion of enlightenment. Indeed, there is no other teaching that will lead us to be as intimate with the Buddhist teachings and give rise to the will to walk the Buddha's path. We are greatly stimulated by this noble ideal, becoming steadily more encouraged to deepen, heighten, and broaden our own practice of Buddhism.

Yogacara Buddhism takes a considerably different standpoint from other Mahayana Buddhist schools on this point a considerably more realistic approach.

Trong kinh điển Đại thừa, nhất là kinh *Niết-bàn* đã nói rõ “tất cả hữu tình đều có Phật tính” hay “mỗi mỗi chúng sinh đều sẽ thành Phật.” Câu này trong kinh *Niết-bàn* nói tới khả năng thành Phật. Hơn nữa, ý tưởng mỗi mỗi chúng sinh sẽ thành Phật có nghĩa tất cả chúng sinh *đồng đều* trở thành những vị Phật. Trong những tông phái Phật Giáo Đại Thừa, quan niệm tổng quát này liên hệ đến giáo lý đặc biệt, gọi là Nhất Thừa Phật Giáo, một tiếp cận đặc biệt lý tưởng để hiểu giáo lý đạo Phật.

Ý tưởng mọi người đều có khả năng trở thành Phật làm chúng ta phấn khởi đặt hết tâm vào ý muốn giác ngộ. Thật vậy, không có lời dạy nào khác dẫn chúng ta tới gần giáo lý của Đức Phật và gây cho chúng ta quyết tâm đi trên con đường của Phật. Chúng ta cảm thấy phấn khích thật nhiều bởi lý tưởng cao quý này, được sách tấn đều đặn để tu tập càng sâu và rộng.

Duy Thức Học Phật Giáo có một quan niệm khác so với những tông phái Đại thừa Phật Giáo về điểm này - ở cách tiếp cận thực tiễn hơn nhiều.

The notion that all beings possess the buddha-nature is understood as an ideal that all practitioners should continuously orient themselves toward. But Yogacara argues that in terms of actual practice, such an attainment is almost impossible, and goes on to state that there is a type of sentient being who cannot attain buddhahood.

This may startle some. Buddhism is a religion that invites us to reach for liberation, and directly bring us there. Because Yogacara Buddhism in particular, East Asian manifestations known as Faxiang (Chinese), Yusik (Korean), and Hosso (Japanese) taught that there were beings incapable of becoming buddha, they ended up getting into heated disputes with the One Vehicle schools, a complication we will elaborate upon further below.

When we consider the broad range of sentient beings, even without their variations in external form and appearance, we must acknowledge that they internally contain a wide variety of differences in terms of ability and character. In roughly defining a Buddhist lifestyle, I would like to think of it as the lifestyle of consistent application toward the elimination of evil and cultivation of good, with the ultimate aim of liberating our mind, while simultaneously caring for others.

Ý niệm mọi chúng sinh đều có Phật tính là một lý tưởng mà tất cả hành giả phải không ngừng hướng đến. Nhưng Duy Thức cũng bàn kỹ về mặt tu hành thực tế, là một sự thành đạt hầu như không thể chúng đạt được, và tiếp tục nêu rõ là có một loại hữu tình không thể thành Phật được.

Điều này có thể làm cho một số người ngạc nhiên. Phật Giáo là một tôn giáo mang lại và hướng chúng ta thẳng đến giải thoát. Vì Duy Thức Học Phật Giáo, đặc biệt ở Đông Á thể hiện trong các tông Pháp Tướng - Trung Quốc, Hàn Quốc và Nhật Bản - đã dạy là có những chúng sinh không thể thành Phật được, hậu quả là đã có những cuộc thảo luận sôi nổi với các tông phái Nhất Thừa. Chúng ta sẽ nói rõ chi tiết về việc rắc rối này dưới đây.

Khi suy tư về nhiều loại hữu tình, ngay cả khi không có khác biệt về hình tướng, chúng ta phải biết rằng bên trong hàm chứa sự khác biệt lớn lao về khả năng và đặc tính. Khi định nghĩa một cách khái quát về cách sống của một Phật tử, tôi nghĩ đó là cách sống ứng dụng kiên trì loại bỏ ác pháp và tu tập thiện pháp, trong mục tiêu tối hậu là giải thoát tâm, và đồng thời quan tâm tới tha nhân.

But we certainly cannot say that all sentient beings are endowed with the same capacity for the elimination of evil and cultivation of goodness. Beyond these very general differences, the Yogacaras understood that all living beings do not uniformly become buddhas in the same way, and furthermore, that the state that they attain differs according to their predilections. They differentiated between three paths to the attainment of liberation, called the sravaka vehicle ("path of direct disciples"), the pratyekabuddha vehicle ("path of adepts who achieve enlightenment based on their own effort and insights"), and the bodhisattva vehicle ("path of enlightened practitioners who prioritize the well-being of others over their own attainments"). In contrast to the One Vehicle Buddhism that promised the attainment of buddhahood by all beings, the Yogacara school is known as Three Vehicle Buddhism.

Yogacara Buddhism established a theory of classification of sentient beings into five categories of distinctive proclivities:

(1) sentient beings with a nature predisposed for sravaka practices

(2) sentient beings with a nature predisposed for pratyekabuddha practices

Nhưng chắc chắn là chúng ta không thể nào nói tất cả chúng sinh đều có cùng một khả năng loại trừ ác pháp và tu tập thiện pháp. Ngoài những khác biệt tổng quát này, các nhà Duy Thức còn hiểu là tất cả chúng sinh không đồng loạt trở thành Phật theo cùng một cách, và hơn nữa, trạng thái họ đạt được cũng khác nhau tùy theo sự ưa chuộng của họ. Các nhà Duy Thức phân biệt ba con đường đạt tới giải thoát, đó là thanh văn thừa (*đường lối của những đệ tử trực tiếp*), duyên giác thừa (*đường lối của những đạo nhân đạt giải thoát bằng sự nỗ lực và tuệ giác của chính mình*), và Bồ-tát thừa (*đường lối của những hành giả tu giải thoát, ưu tiên đặt lợi ích của tha nhân trên sự đạt ngộ của bản thân.*) Trái với Phật giáo Nhất Thừa hứa hẹn sự thành tựu Phật quả nơi tất cả chúng sinh, tông Duy Thức là Tam Thừa Phật giáo.

Duy Thức Học Phật Giáo thành lập một lý thuyết chia các loài hữu tình ra thành năm loại có bản chất với những khuynh hướng rõ ràng:

1- thiên về tu tập hạnh thanh văn

2- thiên về tu tập hạnh duyên giác

(3) sentient beings with a nature predisposed for bodhisattva practices

(4) sentient beings with an indeterminate nature, and

(5) sentient beings lacking the nature (potential) for liberation (known as icchantikas).

Among these, the nature predisposed for bodhisattva practices refers to practitioners who possess the character that enables them, via the removal of both afflictive and cognitive hindrances, to attain to a state of liberation equivalent to the buddhas. "Liberation" is understood to have two different aspects, known as nirvana (extinction of suffering) and bodhi (enlightened wisdom). It is said that nirvana and bodhi were both attained by the Buddha upon enlightenment. Nirvana refers to the state of peace attained in mind and body, whereas bodhi refers to true wisdom.

We carry out our lives assuming ourselves to be something substantial and unchanging, and we become deeply attached to this assumed self (this attachment is known in Sanskrit as *atma-graha*). But we attach to more than simply a notion of a self. We also reify the things that we see, hear, and think, into substances, and attach to them as well. This is called attachment to dharmas (Skt. *dharma-graha*).

3- thiên về tu tập hạnh Bồ-tát

4- bất định, và

5- thiếu tiềm năng tu tập giải thoát (*nhất xiển đề*).

Trong số này, bản chất tu tập hạnh Bồ-tát thuộc về những hành giả có đặc tính, qua việc buông bỏ cả *phiền não lẫn sở tri chướng*, đạt tới trạng thái giải thoát tương đương với chư Phật. "Giải thoát" có hai phương diện khác nhau là *Niết-bàn (diệt tận khổ đau)* và *Bồ-đề (trí tuệ giác ngộ)*. Đức Phật đã đạt được cả *Niết-bàn* và *Bồ-đề* khi giác ngộ. *Niết-bàn* ám chỉ một trạng thái an bình đạt được trong tâm và thân, trong khi *Bồ-đề* nói tới trí tuệ rất ráo.

Chúng ta sống đời mình cho mình là một thứ gì chắc chắn và không thay đổi, và chúng ta chấp chặt vào một cái ngã giả định (*sự chấp này tiếng Phạn gọi là atma-graha*). Nhưng chúng ta còn chấp vào ý niệm nhiều hơn là đơn thuần cái ngã. Chúng ta cũng cụ thể hóa những sự kiện đã thấy, nghe, và nghĩ, thành chất liệu, và chấp chặt vào. Điều này gọi là *chấp vào các pháp*.

Among these two attachments, it may be the case that we can earnestly reflect and bring ourselves to the awareness of our attachment to self, making an effort to avoid it. But attachment to dharmas occurs at such a subtle level that stemming it based on conscious reflective awareness is practically impossible for most people. We grasp at all dharmas (all phenomena), despite the fact that they are nothing more than a provisional combination of elements according to certain conditions. Taking these as the framework created from our past experiences, along with accordance to our individual circumstances, we see, hear, and think. When we regard the content of such seeing, hearing, and thinking to be accurate, attachment to dharmas ends up being far more difficult to come to reconcile than attachment to self. How do you deal with something that is virtually unnoticeable? This attachment to dharmas engenders the cognitive hindrances (jineya-avarana), while attachment to self engenders the afflictive hindrances (klesa-avarana). Nirvana is said to manifest based on the removal of the afflictive hindrances, while bodhi is obtained by the elimination of the cognitive hindrances.

The practitioner with the potential for bodhisattva practices is a person who is originally endowed with a proclivity for overcoming the two obstacles of afflictive and cognitive character.

Trong hai cách chấp này, chúng ta có thể miên mật quán chiếu và, tỉnh giác tình trạng *ngã chấp* của mình, sẽ nỗ lực thoát ra. Nhưng *pháp chấp* xảy ra ở mức độ vi tế đến nỗi hầu như phần lớn mọi người không thể cắt đứt dựa vào quán chiếu trên mặt *ý thức*. Chúng ta chấp chặt các pháp (*tất cả hiện tượng*), mặc dù sự thật đó chỉ là sự kết hợp tạm thời những yếu tố theo duyên sinh.

Xem đó là cái khung tạo nên từ những kinh nghiệm quá khứ, cùng với hoàn cảnh mỗi cá nhân, chúng ta thấy, nghe, và hiểu biết (*kiến văn giác tri*). Khi chúng ta cho nội dung của thấy, nghe, và hiểu biết là chính xác, việc chấp vào pháp cuối cùng còn khó dung hòa hơn việc chấp vào ngã. Làm sao bạn có thể đối phó với điều hầu như không thể nhận thấy được? Pháp chấp sinh ra *sở tri chướng*, trong khi ngã chấp sinh ra *phiền não chướng*. *Niết-bàn* hiển hiện trên việc tháo gỡ *phiền não chướng* trong khi chứng đạt *Bồ-đề* với sự loại bỏ *sở tri chướng*.

Hành giả với tiềm năng tu tập hạnh Bồ-tát là một người ngay từ đầu đã được phú cho khuynh hướng vượt qua hai trở ngại là *phiền não chướng* và *sở tri chướng*.

If these proclivities are developed, a practitioner can certainly attain buddhahood.

By contrast, practitioners whose natures are either predisposed for sravaka practices or predisposed for pratyekabuddha practices are only endowed with the proclivity to sever the afflictive hindrances. These two types of people are distinguished from each other in that the practitioner with the nature predisposed for sravaka practices must receive the teaching from a buddha, other eminent teacher, or comrades and friends, after which he can eventually walk the Buddhist path, while the practitioner with the nature predisposed for pratyekabuddha practices is a person who overcomes the afflictive hindrances based on his or her own effort and insights, without needing to rely on teachers and comrades?

Based on their exertion of effort, practitioners of these two types are said to be capable of completely severing the attachment to self. They have the potential to manifest a certain type of liberation, but that form of liberation is radically different in quality from the perfect enlightenment experienced by the Buddha.

Next, the indeterminate nature summarizes a class of practitioners who are simultaneously endowed with a combination of two or more kinds of natures among the above mentioned sravakas, pratyekabuddhas, and bodhisattvas, who have not determined the course along which they will traverse.

Nếu phát triển khuynh hướng này chắc chắn hành giả sẽ đạt được quả vị Bồ-tát.

Trái lại, những hành giả mà bản chất hoặc thiên về tu tập hạnh thanh văn hay duyên giác thì chỉ được phú cho khuynh hướng cắt bỏ *phiền não chướng*. Hai loại người này khác nhau trên phương diện hành giả tu tập thanh văn phải nhận được sự chỉ dạy từ một vị Phật, một vị thầy xuất chúng hay thiện tri thức, từ đó đi theo con đường của Phật, trong khi hành giả tu tập duyên giác là một người vượt thoát được *phiền não chướng* dựa trên nỗ lực và tuệ giác của chính vị ấy, không cần tùy thuộc vào thầy hay thiện tri thức. Trên việc sử dụng nỗ lực, những hành giả thuộc hai loại này có khả năng hoàn toàn cắt đứt ngã chấp, thành tựu giải thoát, nhưng hình thái giải thoát này từ căn bản không cùng phẩm chất với giác ngộ viên mãn như Đức Phật đã chứng đạt.

Sau đây, bản chất bất định nói về một loại hành giả đồng thời được phú cho một khuynh hướng kết hợp hai hay nhiều khuynh hướng trong những khuynh hướng nêu trên, thanh văn, duyên giác, và Bồ-tát. Những vị này chưa xác định được con đường họ sẽ theo.

Within this indeterminate nature there are four different types of combinations:

(1) the nature that is not determined between the two of sravaka and bodhisattva;

(2) the nature that is not determined between the two of pratyekabuddha and bodhisattva;

(3) the nature that is not determined between the three of sravaka, pratyekabuddha, and bodhisattva, and

(4) the nature that is not determined between the two of sravaka and pratyekabuddha.

Among these, only the first three groups contain the bodhisattva nature, and thus the proclivity for eliminating both kinds of hindrances of afflictive and cognitive, and are able to proceed toward an enlightenment equal to that of the buddhas.

Finally, sentient beings lacking the nature for liberation (icchantikas) are a class that cannot achieve liberation through all eternity because they lack the capacity to sever even the afflictive hindrances, not to mention the cognitive hindrances. Living a life with their light smothered by the attachment to self and to dharmas, they lack the potential for liberation. However, by virtue of some conducive conditions, along with some knowledge of the Buddhist teachings, they may adjust their ways somewhat and gain some degree of control over their lives.

Trong phạm vi *bất định tánh*, có bốn loại kết hợp tánh không xác định được khác nhau:

1- giữa thanh văn và Bồ-tát;

2- giữa duyên giác và Bồ-tát;

3- giữa thanh văn, duyên giác và Bồ-tát, và

4- giữa thanh văn và duyên giác.

Trong số này, chỉ có ba nhóm đầu có bản chất Bồ-tát, và như vậy có khuynh hướng loại bỏ cả hai *phiền não chướng* và *sở tri chướng*, và có thể tiến tới giác ngộ tương đương với chư Phật.

Cuối cùng, những hữu tình không có bản chất giác ngộ (*nhất xiển đề*) là hạng người mãi mãi không thể đạt được giải thoát bởi vì họ thiếu khả năng cắt bỏ ngay cả *phiền não chướng*, đừng nói gì đến *sở tri chướng*. Sống một cuộc đời với ánh sáng tàn lụn bởi ngã chấp và pháp chấp, họ thiếu tiềm lực giải thoát. Tuy nhiên, vì vài điều kiện tốt cùng với vài kiến thức về Phật pháp, họ có thể điều chỉnh cách sống như thế nào và đạt được một mức độ chế ngự đối với cuộc đời.

This kind of division in type refers to one's spiritual predisposition, or the character that one is born with. In the Yogacara context, this is a condition related to innate seeds (see the discussion on innate seeds and newly perfumed seeds in chapter 5, "The Production of Things"). Because practitioners with the nature to overcome both the afflictive hindrances and cognitive hindrances possess an undefiled character destined for liberation, their nature is said to be constituted by inherently uncontaminated seeds.

The doctrine of distinction in five natures asserts that when liberation is achieved, its content differs according to whether or not one is endowed with the seeds of sravaka-hood, pratyekabuddha-hood, or the uncontaminated seeds of the bodhisattva in the eighth consciousness. Among living beings, there are some who can never attain any sort of liberation.

One of the most surprising aspects of this doctrine of distinction in five natures is its clearly stated declaration that some sentient beings lack the potential for liberation. While it was not the original intention of the Yogacaras to harshly single out a specific group, it is only realistic to note that there are those who, having spent a long time sunk deeply in delusion, cannot manifest liberation despite their positive actions. Thus they are said to lack the potential for liberation.

Sự phân chia ra từng loại người như thế nghiêng về mặt tinh thần, hay bản chất vốn có từ lúc mới sinh. Trong kinh văn của Duy Thức, đây là điều kiện liên quan tới những chủng tử câu sinh (*xin xem lại phần thảo luận về chủng tử câu sinh và chủng tử mới được huân tập ở chương 5, "Sự phát sinh của các pháp."*) Vì những hành giả với bản chất vượt thắng được *phiền não chướng* và *sở tri chướng* có đặc điểm thanh tịnh hướng đến giải thoát, nên bản chất của họ được tạo thành bởi những chủng tử câu sinh không bị nhiễm ô.

Lý thuyết về sự khác biệt trong năm bản chất xác nhận là sự chứng đạt giải thoát sẽ có nội dung giải thoát khác biệt tùy theo hành giả được phú cho những hạt giống của quả vị thanh văn, duyên giác hay những chủng tử trong *thức thứ tám* không bị nhiễm ô của Bồ-tát. Trong số hữu tình, có những người không bao giờ đạt được bất kỳ loại giải thoát nào.

Một trong những phương diện đáng ngạc nhiên nhất của thuyết về năm bản chất khác biệt này là lời tuyên bố rõ rệt rằng một vài hữu tình thiếu tiềm năng để giải thoát. Trong khi đây không phải là ý định của nhà Duy Thức khe khắt lựa ra một nhóm đặc biệt, đó chỉ là thực tế khi nhận thấy rằng có những người đã từ lâu chìm sâu trong vô minh, không thể thành tựu giải thoát mặc dù họ có những hành động tích cực. Vì vậy nên nói là họ thiếu tiềm năng giải thoát.

Although the One Vehicle Buddhists who advocate the attainment of buddhahood by all sentient beings do not claim that this designation of a class of sentient beings lacking enlightenment potential is an outright heresy, they do categorize it as an expedient teaching with the implications of "expedient" being that of inferiority. But this simple categorization as "expedient Mahayana" leaves us in an unsettled situation, which has generated significant debate since an early period.

One of these debates took place during the third year of the Owa period (963), when Ryogen of the Tendai Sect of single vehicle Buddhism and Chusan of Kofukuji Temple debated over the interpretation of the line contained in the second chapter of the Lotus Sutra which says: "among those who hear my dharma there are none who do not become buddhas." Considered to be a pivotal phrase in the Lotus Sutra discussing expedient means, it was understood as establishing the position that all sentient beings become buddhas. Ryogen, in his attack of Hosso Buddhism, cited this phrase from the Lotus Sutra as his trump card, declaring that Yogacara held a deviant Buddhist position. In doing so, he interpreted the passage as such: "If there are people who hear my dharma, not one of them will not become a buddha."

Tuy rằng những Phật tử của Nhất thừa Phật Giáo chủ trương là mọi hữu tình đều đạt được Phật quả, họ không nhìn nhận rằng việc định danh một loại hữu tình thiếu tiềm năng giác ngộ này có nghĩa họ hoàn toàn là ngoại đạo, nhưng xếp loại như thế vì là giáo lý *phương tiện* và ngầm hiểu "*phương tiện*" là hạng thấp kém.

Nhưng sự xếp loại đơn thuần là "Đại thừa phương tiện" này đẩy chúng ta vào một tình thế không ổn, đã gây ra bàn cãi từ thời kỳ trước đây.

Một trong những cuộc bàn cãi đã xảy ra vào năm thứ ba của triều đại Owa (963), khi Ryogen thuộc tông Thiên Thai của Nhất Thừa Phật Giáo và Chusan thuộc Hưng Thánh Tự tranh luận về sự diễn giải câu trong chương thứ hai của kinh Pháp Hoa "Trong đây, những ai đang nghe pháp của ta, không ai là sẽ không thành Phật." Được xem là câu then chốt trong kinh Pháp Hoa bàn về phương tiện thiện xảo, câu này được hiểu như xác minh lập trường rằng tất cả hữu tình sẽ trở thành Phật. Ryogen, trong vụ công kích Pháp Tướng Tông, trích dẫn câu này từ kinh Pháp Hoa như lá bài chủ của ngài, tuyên bố rằng Duy Thức đi lầm đường. Để chứng minh, ngài diễn giải câu trên là "Nếu có người nghe pháp của ta, không ai trong số đó sẽ không trở thành Phật."

However, in his response to Ryogen, Chusan of Kofukuji Temple reinterpreted the scriptural passage to read: "Even if there is someone who does hear my dharma, the one lacking the nature will not accomplish buddhahood."

To be fair, Chusan's rendering of this line is rather forced. It does, nonetheless, provide one example of how to interpret the Buddha's teaching by taking the position that all sentient beings accomplish buddhahood, or holding to the distinction in five natures was the subject of repeated debate. In the days subsequent to this sectarian Owa debate, both sides declared victory.

This disparity in view between all sentient beings becoming Buddha and distinction in five natures is grounded in the difference between an idealistic point of view and a realistic point of view. To the extent that members of each side attach to their own positions, they will accomplish nothing more than continuing to traverse along parallel lines, and we can never expect any satisfactory resolution of the controversy. However, those of us who are trying to follow the Buddhist path should, regardless of the standpoint, be willing to give serious consideration to the perspectives of others.

Tuy nhiên, đáp lại Ryogen, Chusan của chùa Hưng Thánh diễn giải lại câu trong kinh rằng: "Cho dù nếu có những ai có nghe pháp của ta, người nào thiếu tánh sẽ không thành tựu được Phật quả."

Công bằng mà nói, Chusan diễn giải câu này hơi gượng gạo. Tuy vậy, Chusan đã đưa ra một thí dụ về cách diễn giải lời dạy của Đức Phật vẫn giữ lập trường rằng tất cả hữu tình thành tựu được Phật quả hoặc có sự khác biệt trong năm bản chất là chủ đề của cuộc bàn cãi. Những ngày sau cuộc bàn cãi về môn phái ở Owa, cả hai phía đều tuyên bố thắng cuộc.

Góc nhìn khác nhau về những hữu tình đều trở thành Phật và những hữu tình có năm bản chất không giống nhau tóm lại dựa trên quan điểm lý tưởng khác với quan điểm thực tế. Tới mức độ mà thành phần mỗi bên bảo thủ lập trường của mình, các vị ấy sẽ không hoàn thành được điều gì khác hơn là tiếp tục di chuyển trên hai con đường song song với nhau, và chúng ta sẽ không mong đợi một sự giải quyết thỏa đáng cho buổi tranh luận. Tuy nhiên, chúng ta là những người đi theo con đường của Phật, không phân biệt lập trường của phe nào, nên sẵn lòng quan tâm đúng đắn quan điểm của người khác.

SENTIENT BEINGS LACKING THE NATURE FOR BUDDHAHOOD

In general, all schools of Mahayana Buddhism agree that all sentient beings possess the buddha-nature that all sentient beings become buddhas. When our interest in Buddhism is initially sparked, or when we arouse a clear determination to seek enlightenment, this idea serves for us as a great unmistakable voice of encouragement which helps lift us up toward our goal. We are strongly encouraged by such phrases as "all sentient beings possess the buddha-nature" or "each and every sentient being becomes a buddha." Our interest in Buddhism is increasingly stimulated, and our determination for the goal of enlightenment is steadily strengthened. This idea that each and every sentient being becomes a buddha points to an ideal we can actively pursue, and something that we can use to encourage others.

However, this may become difficult when we consider that the prospect of all things manifesting liberation equally is untenable, and furthermore, that there are sentient beings lacking the nature for liberation. Admittedly, this is an unusual doctrine. However we should remember to never take the division into five natures as either a standard by which others are measured in the Buddha-path, or as a teaching that coldly divides practitioners into classes.

HỮU TÌNH THIẾU BẢN CHẤT ĐỂ THÀNH PHẬT

Một cách tổng quát, tất cả những tông phái Đại thừa Phật giáo đều đồng ý là tất cả hữu tình đều có Phật tánh, tất cả hữu tình đều trở thành Phật. Khi sự quan tâm của chúng ta đối với Phật giáo bắt đầu thấp sáng, hay khi chúng ta bắt đầu quyết định đi tìm giác ngộ, ý định này giúp cho chúng ta một tiếng nói khuyến khích không sai chạy và nâng chúng ta lên con đường tiến về mục tiêu. Chúng ta được sách tấn mạnh mẽ qua những câu như "tất cả chúng sinh đều có Phật tánh" hay "mỗi mỗi chúng sinh đều sẽ thành một vị Phật." Sự quan tâm của chúng ta đối với Phật giáo càng ngày càng được phát khởi, và quyết tâm hướng về cứu cánh giải thoát được củng cố vững vàng. Ý tưởng mỗi mỗi hữu tình trở thành Phật này chỉ ra một lý tưởng chúng ta có thể tích cực theo đuổi, và chúng ta có thể sử dụng để khuyến khích người khác.

Tuy nhiên, điều này có thể trở nên khó khăn khi chúng ta cân nhắc viễn tượng tất cả những gì biểu hiện sự giải thoát như nhau thì không đứng vững được, và hơn nữa, có những hữu tình thiếu bản chất để giải thoát. Phải công nhận đây là một thuyết ít dùng đến. Tuy nhiên chúng ta nên nhớ là không bao giờ xem sự phân chia thành năm bản chất là tiêu chuẩn để đo lường người khác trên Phật đạo, hay là một lời dạy để lạnh lùng phân chia các hành giả ra thành thứ lớp.

The theory of the distinction in five natures is something that should be taken up only in the context of one's own self-examination regarding one's own qualities.

Buddhist Practice

Throughout this book, we have touched briefly here and there on matters related to defining the Buddhist's life on the path. or faith. From the beginning these have been little more than clumsy attempts, so I would like once again here, in reflecting on the actualities of practicing the Buddhist Way, to summarize with the following two main points.

The first is that no matter what, Buddhist practice must be based on the repeated examination of one's past activities. But if this examination is not carried out through a clearly defined principle, then it will end up being nothing more than a bit of indulgence in one's memories, which does no one any good. Instead, without falling into self-recrimination, we should strive to examine ourselves using knowledge learned in the teachings of Buddhist scriptures. It will be at that time that we first experience a Buddhist form of self-reflection.

Lý thuyết phân chia ra thành năm bản chất là một việc chỉ nên dùng trong phạm vi tự quán chiếu những đặc tính của chính mình.

Tu Tập Theo Đạo Phật

Trong suốt cuốn sách này, chúng ta đã đề cập khái quát chỗ này một chút chỗ kia một chút những vấn đề liên quan đến việc định nghĩa đời sống của một Phật tử trên đường tu Phật hay tín tâm vào Phật. Ngay từ đầu những cố gắng còn vụng về, vì vậy ở đây một lần nữa, trong việc suy nghĩ về những thực tế khi tu tập theo Đạo Phật, tôi muốn tóm tắt lại hai điểm chính sau đây.

Điều thứ nhất là dù thế nào chăng nữa, tu theo Phật phải dựa trên sự liên tục thẩm xét lại những hành động quá khứ của mình. Nhưng nếu sự thẩm xét này không theo một nguyên tắc rõ ràng, cuối cùng sẽ không đi tới đâu ngoài một chút đắm chìm trong kỷ niệm, không ích lợi gì cả. Thay vào đó, để khỏi rơi vào việc tự buộc tội mình, chúng ta nên cố gắng tự thẩm xét, sử dụng kiến thức đã học được trong kinh Phật. Lúc đó lần đầu tiên chúng ta thể nghiệm được một hình thái tự quán chiếu.

The second essential point is that while taking this kind of sincere reflection, we create and develop a way of living our lives henceforth, remembering the Buddhist teachings and committing to them as a way of bettering ourselves. But from the perspective of sentient beings lacking the nature for liberation, how do we do this?

The previous statement, that “all beings possess the same nature of accomplishing buddhahood” points out that all living things can achieve liberation equal to that of the Buddha. What other feeling could we have, aside from utter joy, at hearing this proclamation? We are strongly encouraged by such a feeling, and almost naturally our interest in enlightenment is amplified, and pure feelings toward liberation grow in strength.

Though we may be charmed or encouraged by this notion, how shall we go about accumulating the virtues of self-examination, and how shall we reflect on the course we have taken to arrive at this point?

"Self-examination" implies the realistic observation of the self. This is very easy to say, but since the task of observing the self implies the observation of something that lacks any form, if there is not some sort of method for conducting this observation, it will bear no fruit.

Điểm cốt yếu thứ hai là trong khi quán chiếu chân thành, chúng ta tạo nên và phát triển một lối sống cho đời mình từ nay trở đi, ghi nhớ lời Phật dạy và tuân hành như là một cách tự cải thiện. Nhưng trên bình diện những hữu tình thiếu bản chất giải thoát, làm thế nào chúng ta có thể làm được điều này?

Lời tuyên bố trước đây, “tất cả chúng sinh đều có bản tánh thành Phật” chỉ rõ là tất cả chúng sinh đều có thể chứng đạt giải thoát như Đức Phật. Chúng ta có thể có cảm giác gì, ngoài nỗi vui mừng tuyệt đối, khi nghe lời tuyên bố này? Cảm giác đó sách tấn chúng ta mạnh mẽ, và hầu như là đương nhiên chúng ta càng quan tâm mạnh mẽ hơn đến việc giác ngộ và càng cảm thấy thanh tịnh hơn khi hướng về việc giải thoát. Tuy rằng chúng ta có thể bị quyến rũ hay được sách tấn bởi ý niệm này, làm sao chúng ta có thể tích lũy đức hạnh của việc tự soi xét, và làm sao chúng ta có thể quán chiếu trên quá trình tiến đến điểm này?

“Tự thẩm xét” ngụ ý quán sát thực tiễn về cái ngã. Điều này nói thì rất dễ, nhưng vì công việc quán sát ngã ngụ ý quán sát một vật không hình tướng, nếu không có một phương cách hướng dẫn sự quán sát này, sẽ không có kết quả.

This is exactly what led to the construction of the extremely detailed organization of the mind and the list of various psychological functions provided by Yogacara. As a result, a composite of eight consciousnesses was articulated, made up of the surface minds of the prior five consciousnesses and the sixth consciousness, which undergo the strong influence of the deep minds of the eighth, *alaya-vijnana*, and the seventh, *manas*, consciousnesses. Moreover, as we have already seen, the fifty-one psychological functions were classified and analyzed in detail as the six groups of factors including omnipresent, object-contingent, wholesome, primary afflictions, secondary afflictions, and uncategorized. By utilizing this framework to help us shed light on the chain of our daily behavior, we might come to see our true selves.

On the other hand, by conducting such self-examination through this kind of framework, we may fear that that which is uncovered will be too disgusting to gaze upon. With this thought, our feelings of elation cannot but fade away, and we gradually slide in gloom and fear of what may be discovered in this self-examination.

But the number of Buddhist teachings is vast, and the content and meaning of each has a wide range of varieties and permutations.

Điều này dẫn đến cấu tạo cơ cấu cực kỳ chi tiết của tâm và danh mục những chức năng khác nhau do Duy Thức Học đưa ra.

Kết quả là một sự kết hợp tám thức được diễn tả, tạo thành lớp tâm bề mặt của *tiền ngũ thức* và *thức thứ sáu*, chịu ảnh hưởng mạnh mẽ của lớp tâm sâu kín là *thức thứ tám A-lại-da thức* và *thức thứ bảy Mạt-na thức*. Hơn nữa, như chúng ta đã thấy, năm mươi một *tâm sở* được xếp loại và phân tích chi tiết ra thành sáu nhóm *tâm sở* gồm những *tâm sở biến hành*, *biệt cảnh*, *thiện*, *phiền não chính*, *tùy phiền não*, và *bất định*. Sử dụng cơ chế này giúp chúng ta soi sáng vào chuỗi tạo tác hằng ngày của chúng ta, để có thể thấy được bản ngã thực của chúng ta.

Mặt khác, tiến hành tự thẩm xét qua cơ chế này, chúng ta có thể e ngại là những gì bộc lộ thì quá tệ hại không thể đối diện được. Nghĩ như thế, cảm giác hoan của chúng ta sẽ phai nhạt đi, và chúng ta dần dần rơi vào ưu sầu và lo sợ những điều có thể phát hiện trong vụ tự thẩm xét này.

Nhưng kinh điển Phật giáo thì mênh mông, và nội dung nghĩa lý của mỗi bộ kinh có phạm vi rộng lớn và đa dạng.

By focusing on consolidated sets of practice, such as the six paramitas (donation, observation of the precepts, forbearance, zeal, meditative concentration, and wisdom) and four methods of winning people over (donation, kind words, altruistic activity, and working together with others), we find a stimulating, engaging method of self-examination and Buddhist practice. A buddha is a person who fully cultivates these items to their final fruition.

However, in the case of the six paramitas alone, the content of even a single item can vastly mushroom. For instance, donation is practiced in the context of the three rings of purity, and only assumes its full meaning when it is done selflessly and without regret. While we may offer our possessions and knowledge to the people around us, we in fact attach to our act of giving, and further exacerbate our devotion to our own self. Our daily life normally functions in the context of giving and receiving, and although we may donate regularly, this ends up becoming a major factor in the furtherance of our attachment to self. For those of us so deeply attached to our lives, or to ourselves, donation done according to the principles of the three rings of purity is, honestly speaking, something far too large, far too deep, and far too difficult to be fully carried out.

Chú trọng vào những cách tu tập vững vàng, như lục độ (*bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định và trí tuệ*) và tứ nhiếp pháp (*bố thí, ái ngữ, lợi hành, và đồng sự*), chúng ta tìm được một phương pháp hào hứng, lôi cuốn để tự thẩm xét và tu tập theo đạo Phật. Một vị Phật là một người tu tập trọn vẹn những pháp tu này cho tới kết quả viên mãn.

Tuy nhiên, trong trường hợp của *lục độ*, nội dung một độ cũng có thể rất phong phú. Thí dụ như, bố thí được thực tập trong phạm vi tam luân không tịch, và chỉ được xem là đầy đủ ý nghĩa khi thi hành một cách vô ngã và không hối tiếc về sau. Trong khi có thể hiến tặng vật sở hữu và kiến thức (*tài thí và pháp thí*) của chúng ta cho những người chung quanh, thật ra chúng ta chấp vào hành động cho, và xa hơn nữa gia tăng ngã chấp. Đời sống hằng ngày của chúng ta thường tiến hành cho và nhận, và tuy rằng chúng ta có thể cho một cách đều đặn, cuối cùng trở nên một yếu tố chính trong việc chấp vào bản ngã nhiều hơn. Đối với những người chấp chặt vào đời sống, vào tự thân, bố thí trên nguyên tắc tam luân không tịch, thành thật mà nói, muốn thi hành vẹn toàn là một điều quá lớn, quá sâu, và quá khó khăn.

Within the three rings are contained the ramifications that when someone comes to beg from us, we completely offer up our very own existence. It is a process that demands perfect and entire commitment.

If we take into consideration such statements as "all sentient beings possess the buddha-nature" and "each and every sentient being accomplishes buddhahood," from this perspective of those encountering the very Arst challenging practices of the paramitas, who in the world can be so bold as to proclaim "I have the buddha-nature within me"? We instead begin to feel as if we are the one who is furthest from the buddha-realm a disheartening conclusion, to say the least.

Though we are encouraged by the Buddhist expression "all sentient beings possess the buddha-nature" and may rejoice at knowing that we may eventually arrive to the state of buddhahood, on the other hand if I reflect on and examine the "I" who is supposed to arrive to this state of buddhahood, it seems impossible.

There is a considerable gap here, between this declaration of the possession of buddha-nature and what I actually see in myself based on rigorous self-reflection. How did earlier Yogacara masters perceive and address this problem?

Trong phạm vi của tam luân có những phần khi có ai đến xin xỏ, chúng ta hoàn toàn hiến tặng ngay cả thân mạng này. Đó là một tiến trình đòi hỏi một sự hiến tặng toàn hảo và trọn vẹn.

Nếu chúng ta suy nghĩ kỹ về những câu như "tất cả hữu tình đều có Phật tánh" và "mỗi mỗi hữu tình đều có thể thành tựu Phật quả," đối với những người gặp sự thách thức đầu tiên khi tu tập lục độ, ai là người trên thế giới này có thể mạnh dạn tuyên bố là "trong tôi có Phật tánh"? Thay vào đó chúng ta bắt đầu cảm thấy mình là người ở xa chỗ Phật nhất - một kết luận đáng làm nản lòng, nếu khiêm nhượng mà nói.

Tuy câu của Phật "Tất cả các hữu tình đều có Phật tánh" sách tấn chúng ta và chúng ta có thể cảm thấy vui mừng khi biết là cuối cùng mình có thể tới được Phật quả, mặt khác, nếu tôi quán chiếu và thẩm xét về cái "tôi", người được xem như sẽ chứng đạt Phật quả, hình như không thể được.

Có một khe hở khá lớn ở đây, giữa lời tuyên bố có Phật tánh và điều tôi thật sự thấy trong con người của tôi khi tự quán chiếu nghiêm ngặt. Các bậc thầy Duy Thức thời kỳ đầu hiểu và giảng về vấn nạn này như thế nào?

Jokei resolutely studied the psychological factors that compose the mind according to Yogacara, and used them to earnestly examine himself. His descriptions of the experience state that:

If I desire to enter the vast and great entrance to the mind, my nature is not equal to the task.

If I want to practice just a little bit of cultivation, my mind is difficult to rely on.

He is stating that although liberation is hoped for, and we have the inclination to seek enlightenment, through self-reflection we realize that we are not in possession of the qualities necessary to consummate that intention. Based on this awareness, we then think that perhaps it is possible to only practice a portion of the Buddhist path. But by reflecting deeply, we see that the mind is something that cannot really be relied upon.

This pronouncement is indeed somewhat disheartening. For the purpose of transcending our everyday lives and seeking enlightenment, what else can we rely upon if not our own minds? This thing that I call "myself" is truly a deluded being, distant from the buddha-realm, and Jokei is fully consumed by this realization.

Jokei quyết định nghiên cứu về những yếu tố tâm lý cấu tạo tâm theo Duy Thức, và sử dụng một cách nghiêm chỉnh để quán sát chính mình. Ông mô tả kinh nghiệm như sau:

Nếu tôi muốn vào cánh cửa rộng lớn của tâm, bản chất của tôi không làm được việc đó.

Nếu tôi muốn tu tập một chút thôi, rất khó trông cậy ở tâm tôi.

Ông nói rằng tuy sự giải thoát có thể hy vọng được, và chúng ta có khuynh hướng tìm sự giác ngộ, qua việc tự quán chiếu chúng ta nhận ra rằng mình không có những đặc tính cần thiết để hoàn thành ý muốn đó. Dựa trên sự hiểu biết này, chúng ta nghĩ rằng mình chỉ có thể thực tập một phần nào trên Phật đạo. Nhưng bằng cách quán chiếu sâu xa hơn, chúng ta thấy rằng tâm là một điều gì thật sự không có thể trông cậy được.

Lời tuyên bố này quả thật hơi đáng nản. Với mục tiêu thăng tiến đời sống hằng ngày và tìm giác ngộ, chúng ta có thể trông cậy vào điều gì khác hơn chính tâm của chúng ta? Cái mà tôi gọi là "chính tôi" chính là một sinh mạng giả huyễn, cách xa cõi Phật, và Jokei hoàn toàn bị ám ảnh bởi nhận thức này.

The Yogacara teaching of sentient beings lacking the nature for liberation that underlies these phrases, "my nature is not equal to the task" and "my mind can't be relied upon; is pointing to no one other than ourselves.

Perhaps it is by becoming separated from the buddha-realm like this, and becoming completely ambivalent about mind and body, that we can single-mindedly seek the Buddha's warmth. Jokei has conjectured that it may be precisely because one lacks the nature for liberation that this "I" seeks out the empowerment of the buddhas and wishes for liberation. Furthermore, it is the sentient being who lacks the nature for liberation who can come to the level of sincerely seeking liberation, and one-pointedly desiring the Buddha's enlightenment. Here Jokei's thought on the matter reaches its final conclusion:

By means of none other than my foolishness, I know my possession of the Great Vehicle nature.

If there is not even a state of [two-vehicle] extinction, how could I possibly be lacking the [buddha-]nature?

The "nature of the Great Vehicle" refers to the requisite qualities for attaining enlightenment. Although it sounds contradictory, it is only when we are able to truly reflect on our own folly that we are able to know what we possess within our being, the capability of manifesting liberation equal to that of the Buddha.

Giáo lý Duy Thức về những hữu tình thiếu tánh để giải thoát nhân mạnh những cụm từ này, “tánh tôi không thể làm điều đó được” và “không thể trông cậy vào tâm tôi được,” chỉ là để chỉ chính chúng ta. Có lẽ là bằng cách tách ra khỏi cõi Phật như thế, và trở nên hoàn toàn không chắc chắn về tâm và thân, chúng ta có thể chú tâm vào việc tìm kiếm lòng từ của đức Phật. Jokei đã cho sự kiện người ta thiếu tánh để được giải thoát có thể đúng vì cái “tôi” này đi cầu xin sức mạnh từ chư Phật và ước mong được giải thoát. Hơn nữa, hữu tình nào thiếu tánh để giải thoát là người có khả năng đạt được mức chân thành tìm sự giải thoát, và chỉ chú tâm ước mong được giác ngộ của Phật. Ở đây Jokei đi đến kết luận:

Bởi chính sự vô minh của tôi, tôi biết tôi có tánh Đại Thừa Vĩ Đại.

Nếu không có ngay cả một trạng thái tận diệt của nhị thừa, làm sao tôi có thể không có [Phật] tánh?

Bản chất của Đại Thừa ám chỉ những đặc tính cần thiết để đạt đến giác ngộ. Tuy nghe có vẻ mâu thuẫn, chỉ vì khi có thể thật sự quán chiếu vô minh của chính mình ta mới biết ta có nơi mình khả năng biểu hiện sự giải thoát tương đương với sự giải thoát của Đức Phật.

We should read this passage knowing that it was at precisely the moment of writing that Jokey felt released from his feelings of deep depression engendered by the conviction of a lack of buddha-nature as taught by his own Yogacara school, and that he was able to take a great leap forward toward enlightenment. Hence, we can say that it was precisely the depth of his awareness of himself as a sentient being lacking buddha-nature that made him take his first step into the buddha-nature. His arrival to this critical juncture was based on nothing other than his single-minded, penetrating self-examination. And this self-examination was greatly advanced and deepened by his awareness of the composition of the mind and its various psychological functions, as articulated by the Yogacaras.

DEVELOPMENT of the

INTRINSIC UNCONTAMINATED SEEDS

The doctrine of the five natures can only be properly understood in the context of a profound self-examination. If we simply accept the five natures as some sort of doctrinal classification, its deep religious significance is utterly lost. Yogacara opponents in the Tiantai school evaluated this doctrine as "expedient great vehicle" in some sense, a classification that originates within derogatory intention.

Chúng ta nên đọc đoạn này để biết chính vào lúc đang viết, Jokey cảm thấy mình thoát được nỗi buồn sâu thẳm vì tin chắc mình thiếu Phật tánh do chính tông phái Duy Thức của ông chỉ dạy, và ông cảm thấy mình có thể tạo một bước nhảy vọt hướng về giác ngộ. Do đó, có thể nói rằng chính sự tỉnh thức sâu xa chính ông là một hữu tình thiếu Phật tánh đã khiến ông dần bước đầu tiên vào Phật tánh. Ông đạt đến chỗ gay go này không căn cứ trên điều gì khác ngoài sự tự quán chiếu thâm sâu và chuyên nhất. Tự quán chiếu đã tiến triển xa nhờ ông tỉnh thức về cấu tạo của tâm và các chức năng tâm lý, như các nhà Duy Thức đã nói.

SỰ PHÁT TRIỂN NHỮNG CHủng TỬ CÂU SINH KHÔNG NHIỆM Ô

Lý thuyết về năm bản chất có thể chỉ được hiểu trong phạm vi tự quán chiếu sâu xa. Nếu chúng ta đơn thuần chấp nhận năm bản chất như một kiểu phân loại về lý thuyết, ý nghĩa tôn giáo sâu xa hoàn toàn mất hết. Những nhà đối lập với Duy Thức trong tông Thiên Thai đánh giá lý thuyết này như là “phương tiện đại thừa” trong một nghĩa nào đó, một kiểu phân loại bắt nguồn từ sự cố ý phạm thượng.

Criticism of others is something to always be restrained, or even better, not done at all. If we who are deeply attached to our selves, and who are under the sway of negative mental factors such as conceit and envy, compare ourselves with others and criticize them while abiding in this condition, we cannot but end up doing nothing but praising ourselves, and either slandering others or envying them.

Thus, the warning against "praising oneself and disparaging others" is a standard injunction in Buddhism. It is specifically proscribed in such texts as the Bodhisattva Precepts. But it is not simply the case that we should avoid praising ourselves and disparaging others. What is really implied by this idea is the vital importance of one's continued deepening of one's practice of self-examination.

If I reflect on myself sincerely, isn't it nothing but an afflicted "I" that is coming and going, no matter what-nothing but the same deluded me? And isn't it that this "I" is seeking the mind of liberation, the true enlightenment that lacks deceit and falsehood? At this point, the matter of whether "I" am actually in personal possession of the basic qualities for becoming a buddha is not really especially important. The only thing that matters is that I truly want to seek the state of enlightenment.

Phê phán người khác là điều gì luôn luôn phải dừng lại, tốt hơn nữa là đừng làm. Nếu chúng ta là những người chấp chặt vào bản ngã của mình, và là những người bị những *tâm sở* tiêu cực như *tâm sở mạn* và *tật đố* sai sử, chúng ta so sánh mình với những người khác và phê phán họ trong khi chúng ta đang lâm vào tình trạng đó, chúng ta rốt cuộc không làm điều gì khác ngoài việc tự khen mình hoặc là phỉ báng người khác hay đổ kỹ với họ.

Do đó, sự cảnh báo về “khen mình, chê người” là một huấn thị trong Phật Giáo. Đây là giới cấm trong những kinh như *Bồ-tát Giới*. Nhưng không phải đơn thuần là trường hợp chúng ta tránh việc tự khen mình và chê bai người khác. Điều thực sự được bao hàm trong ý niệm này là việc tiếp tục đào sâu thực hành tự quán chiếu rất quan trọng và thiết yếu.

Nếu tự quán chiếu chân thành, có phải chẳng là cái gì ngoài “cái tôi” đầy phiền não, đến và đi, dù là gì chẳng nữa, cũng chỉ là một cái tôi hư huyền? Và phải chăng “cái tôi” này đang đi tìm tâm giải thoát, một sự giác ngộ chân thực không phải giả dối và ảo tưởng? Ở điểm này, vấn đề có phải “tôi” thật sự là con người vốn có những tánh chất căn bản để trở thành một vị Phật hay không thì thật sự không quan trọng. Điều quan trọng ở đây là tôi thực sự muốn tìm tâm trạng giác ngộ.

The mode of this seeking is one of utterly pure single-mindedness. In seeking something like enlightenment, which lacks deceit and falsity, why should we be lacking the prerequisite nature? Jokei explains: "By none other than my foolishness, I know my possession of the great vehicle nature: If there is not even a state of [two-vehicle] extinction, how could I possibly be lacking the [buddha-]nature?" This great moment of conviction is a point at which one reaches the limits of human conception. We realize that we possess the buddha-nature, and naturally come to the clear conviction that if even I am endowed with the buddha-nature, it should naturally follow that all persons must be endowed with the buddha-nature.

To express the notion that all sentient beings possess the buddha-nature in Yogacara technical language, we would say that all living beings are endowed with inherent uncontaminated seeds of bodhisattvahood in the latent regions of their consciousnesses. However, we must remember that the storage of innate seeds in the *alaya-vijnana* is unconfirmed. Jokei's personal assertion notwithstanding, the existence or non-existence of the buddha-nature, and the existence or non-existence of the innate uncontaminated seeds of the bodhisattva is something fundamentally unknowable to us.

Phương thức đi tìm là hoàn toàn chú tâm. Trong việc đi tìm một điều là giác ngộ, không phải giả dối và ảo tưởng, tại sao chúng ta lại phải thiếu Phật tánh? Jokei giải thích là “Bằng chính vô minh của tôi, tôi biết là tôi có bản chất đại thừa; nếu không có ngay cả một trạng thái tận diệt của nhị thừa, làm sao tôi lại không có Phật tánh?” Giây phút tuyệt vời khi xác tín là lúc ta đạt tới những giới hạn nhận thức của con người. Chúng ta nhận ra rằng chúng ta có Phật tánh, và đương nhiên với sự xác tín rõ rệt sẽ là ngay khi tôi có sẵn Phật tánh, chắc chắn tiếp theo là tất cả mọi người cũng phải có sẵn Phật tánh.

Để diễn tả ý niệm là tất cả hữu tình đều có Phật tánh theo thuật ngữ Duy Thức Học, chúng ta nên nói rằng tất cả chúng sinh đều có sẵn những chủng tử không nhiễm ô của quả vị Bồ-tát nằm trong những vùng tâm thức tiềm tàng. Tuy nhiên, chúng ta phải nhớ rằng kho chứa những chủng tử câu sinh đó trong *A-lai-da thức* không được xác nhận. Theo sự quả quyết của riêng Jokei, sự hiện hữu hay không hiện hữu của Phật tánh, và sự hiện hữu hay không hiện hữu của những chủng tử câu sinh không nhiễm ô có tính chất Bồ-tát, là một điều đối với chúng ta không thể hiểu nổi từ cơ bản.

The only one who is able to know this is the Buddha, the only one who has overcome them himself.

We understand that we need to single-mindedly strive toward enlightenment, and practice the Buddha's teachings in our daily lives. While all beings are endowed with this so-called buddha-nature, they are not yet perfected buddhas. If this potentiality to become buddha is not limitlessly developed, it is a terrible waste. A person may be equipped with the inherent uncontaminated seeds of bodhisattvahood, but if he fails to develop, manifestly activate, and amplify these uncontaminated seeds, then realistically speaking, it is the same as if these innate uncontaminated seeds did not exist at all. Yogacara Buddhism challenges us to develop the potential we are naturally endowed with.

The ability to manifest liberation equal to that of the buddha is an extremely subtle quality, so we should not make light judgments regarding its existence or non-existence. The matter of whether or not we are endowed with qualities within ourselves that will allow us to overcome various obstacles and arrive at enlightenment is something of great interest to us.

Người duy nhất có thể biết điều này là Đức Phật, người duy nhất đã chính mình vượt thắng tất cả.

Chúng ta hiểu là mình cần chú tâm nỗ lực hướng đến giác ngộ, và tu tập trong đời sống hằng ngày theo lời dạy của Đức Phật. Trong khi tất cả chúng sinh đều có sẵn điều được gọi là Phật tánh, họ chưa phải là Phật. Nếu tiềm năng trở thành Phật này không được phát triển hết mức, thật là một sự phí phạm ghê gớm. Một người có thể hàm sẵn những chủng tử câu sinh không nhiễm ô của quả vị Bồ-tát, nhưng nếu người đó không phát triển, không làm hiện hành sinh động và khiến tăng trưởng, thực tế mà nói, cũng giống như những chủng tử không nhiễm ô này chưa hề có mặt. Duy Thức Học Phật Giáo đòi hỏi chúng ta phát triển khả năng tiềm tàng vốn sẵn có.

Khả năng hiển lộ sự giải thoát bằng với Phật là một khả năng cực kỳ vi tế, vì vậy chúng ta không nên có những phán đoán khinh xuất đối với sự hiện hữu hay không hiện hữu. Vấn đề chúng ta có sẵn những khả năng cho phép chúng ta vượt thắng chướng ngại và đạt được giác ngộ hay không là mối quan tâm lớn đối với chúng ta.

However, if we look closely at this same self who is concerned about the possession or non-possession of the buddha-nature, and we take the position that there is no buddha-nature, we will be unable to manifest complete liberation. Despite the practice of a Buddhist lifestyle, we will end up in a condition where it is difficult not to feel that our efforts have been in vain. One who is operating under this kind of notion is certainly not attempting to follow the Buddhist path, and can even be seen as "lacking the predisposition for buddhahood."

Jokei, disgusted with his own delusion, no longer had room in his mind for worrying about the presence, or lack, of the buddha-nature. Whether or not one has the potential to reach the state of the Buddha, this "I" desires the Buddha's peace of mind. Of course, if within myself!" lack the buddha-nature, "I" cannot attain enlightenment. But even if I can't attain it, I would like to move a single step, or even a half-step, toward the buddha-realm. Jokei, who deeply respected this kind of determination, understood this to be nothing but precisely the Mahayana nature as it should be. Within that determination, one must attempt to tread the Buddhist path, and persist in it.

Tuy nhiên, nếu chúng ta quan sát kỹ cùng cái ngã đang quan tâm về có sẵn hay không có sẵn Phật tánh, và nếu công nhận là không có Phật tánh, chúng ta sẽ không thể hiển hiện được sự giải thoát viên mãn. Mặc dù tu tập theo Phật Giáo, cuối cùng chúng ta sẽ lâm vào hoàn cảnh dễ dàng thấy được những nỗ lực của mình đã vô ích. Một người sống theo ý niệm này chắc chắn sẽ không cố gắng đi theo Phật đạo, và có khi còn bị xem là "thiếu bản chất để thành tựu Phật quả."

Jokei, chán ghét sự vô minh của chính mình, không còn tâm trí nào để lo lắng về sự hiện hữu hay không hiện hữu của Phật tánh. Dù ta có hay không có tiềm năng để thành Phật, cái "tôi" này vẫn ao ước tâm an bình của Đức Phật. Dĩ nhiên, nếu trong chính tôi, "tôi" thiếu Phật tánh, "tôi" không thể nào chứng đạt giác ngộ. Nhưng ngay cả khi tôi không đạt được giác ngộ, tôi cũng muốn tiến một bước, hoặc chỉ nửa bước hướng về cõi Phật. Jokei, người rất tôn trọng nhận định này, hiểu đây chỉ là bản chất Đại Thừa đích thị và phải như thế. Với sự nhận định này, ta phải nỗ lực tiến bước trên Phật đạo, và kiên trì như thế.

There, leaving aside the matter of the possession of innate uncontaminated seeds, a wonderful opportunity presents itself to gradually turn that so-called concealed nature into something powerful.

In response to the question of what happens to a person who lacks the uncontaminated seeds of the bodhisattvahood (not to mention the seeds for pratyekabuddha-hood, or sravaka-hood), Yogacara Buddhism teaches that the practice of a Buddhist lifestyle will still bring great benefit at a level appropriate to the character of the individual. This means that there will be an enhancement for the individual in his place within the community, as well as an improvement in one's insight based on the calming effect that comes to body and mind. When teaching the ten precepts to the people, the Venerable Jiun (Onko; 1718-1804) characterized the ten precepts as "the way to become a human being." This should be a maxim in our daily lives.

*

Đề qua một bên vấn đề sở hữu những chủng tử câu sinh không nhiễm ô, thế rồi một dịp may tuyệt vời sẽ xuất hiện làm cho điều gọi là bản tánh bị che lấp dần dần trở thành một thứ đầy năng lực.

Để trả lời câu hỏi điều gì sẽ xảy ra cho một người thiếu những chủng tử của quả vị Bồ-tát (khoan nói tới những chủng tử của những quả vị thanh văn và duyên giác), Duy Thức Học Phật Giáo dạy là sự tu tập theo lối sống Phật giáo sẽ mang lại lợi lạc lớn ở mức độ thích hợp với đặc tính của từng người. Điều này có nghĩa là sẽ có thăng tiến ngay vị trí của mỗi người trong cộng đồng, đồng thời có tiến bộ về tuệ giác của người đó dựa trên kết quả thân tâm an tĩnh. Khi dạy cho đại chúng, Hòa Thượng Nghĩa Vân (Onko; 1718-1804) mô tả mười giới như “phương cách để trở thành một con người.” Câu này phải là châm ngôn cho đời sống hằng ngày của chúng ta.

*

**WHAT ORDINARY PEOPLE COGNIZE and
WHAT BUDDHAS COGNIZE**

Human beings, along with all the things in their environment, are born, extinguished, and changing in every single moment. There is not a single thing that is invariable and substantial. We are told that when the Buddha guided deluded people to the world of enlightenment, that this is the kind of teaching he offered. Buddhist teachings assert that if one can completely internalize these two points, one will achieve a considerable level of mental equanimity.

To restate the truth taught by Sakyamuni, all things are brought into existence based on a wide range of causes and conditions. All things (all dharmas), whether they be psychic or material phenomena, occur because various elements harmonize temporarily in specific conditions. Not being established for more than an instant, they absolutely do not exist as fixed, unchanging substances. Therefore, once the provisional combination disintegrates, all phenomena disappear at once. In this way, all dharmas are in a continual state of flux.

**PHÀM PHU NHẬN THẤY GÌ và CHƯ PHẬT
NHẬN THẤY GÌ**

Con người, cùng với tất cả mọi thứ chung quanh, được sinh ra, chết đi và thay đổi từng mỗi phút giây. Không có riêng một thứ nào không thay đổi và có thực chất vững bền. Đức Phật đã chỉ dạy chúng ta như thế khi dẫn dắt chúng sinh vô minh đến bờ giác ngộ, và đó là giáo pháp Ngài đã ban cho chúng ta. Pháp Phật quả quyết rằng nếu ta có thể tiếp thu được hai điều kể trên, sẽ đạt được tâm hồn thanh thản ở mức độ đáng kể.

Để trình bày lại chân lý Đức Thích-ca chỉ dạy, tất cả mọi vật đều sinh ra căn cứ trên phạm vi rộng lớn của nhân và duyên. Mọi vật (*các pháp*), dù là hiện tượng tâm lý hay vật chất, xuất hiện vì những yếu tố khác nhau hòa hợp tạm thời với nhau tùy theo duyên. Vạn pháp không được thành lập lâu hơn chốc lát, nên không thể nào hiện hữu như những thực thể cố định, bất biến. Vì vậy, một khi sự kết hợp tạm thời tan rã, tất cả mọi hiện tượng biến mất ngay lập tức. Như thế vạn pháp đều ở trong tình trạng biến đổi liên tục.

In Yogacara, this manner of occurrence is called the dependently arisen nature (*paratantra-svabhava*), meaning that things only exist by virtue of their relationships with other things. All things in this world exist only through this dependently arisen nature. Thus our eight consciousnesses and all of our various mental functions exist like this, and most importantly cognition itself has this dependently arisen character. Nonetheless, we grasp to all cognitive objects, assume them to be substantial, and attach firmly to them. This mental function, which occurs in the sixth and seventh consciousnesses where one understands all dharmas to exist substantially, is called the nature of attachment to that which is pervasively discriminated (*parikalpita-svabhava*). We apprehend those things that have a dependently arisen nature by covering them with the net of attachment. Since we understand the things that are actually in a constant state of flux as having a fixed appearance, the things that are cognized by we ordinary persons are said to be false deceptions. Our painful lives are rigidly established on the basis of this false cognition, and once formed, are difficult to change.

Trong Duy thức, thể cách xảy ra như thế này được gọi là *tính y tha khởi* (*paratantra-svabhava*), nghĩa là các pháp chỉ hiện hữu vì có liên hệ với những pháp khác. Tất cả vạn pháp trên thế giới này hiện hữu qua *tính y tha khởi*. Vì thế tám thức và tất cả những *tâm sở* khác nhau của chúng ta đều hiện hữu theo như thế, và sự nhận thức quan trọng nhất là tự có *tính y tha khởi* này. Tuy nhiên, chúng ta chấp dính vào tất cả những đối tượng nhận thức, cho là có thực chất bền vững, và chấp chặt vào đó. *Tâm sở* này, xảy ra trong *thức thứ sáu* và *thứ bảy* nơi ta hiểu tất cả các pháp hiện hữu một cách vững bền, được gọi là *tính biến kế (sở) chấp*. Chúng ta nắm những pháp có *tính y tha khởi* bằng cách phủ lên một mạng lưới chấp dính. Vì hiểu vạn pháp thật sự đều ở trong trạng thái liên tục thay đổi nhưng có một dáng ngoài cố định, nên các pháp được phạm phu chúng ta nhận thức đều là nhận thức sai lạc. Cuộc đời đầy khổ đau của chúng ta được hình thành một cách cứng nhắc trên căn bản nhận thức sai lạc này, và một khi đã được thành hình thì khó thay đổi.

All things are comprised as nothing but the temporary combinations of a multitude of conditions, which in their process of going from formation to extinction are in a continual state of change. In order for this character of existence to be personally witnessed, one must cease in being trapped by pervasive conceptual reification of things that are actually dependently arisen. Yogacara Buddhism teaches that when one becomes separated from this habit of mistaken attachment, and correctly sees oneself and all the things that surround oneself from the perspective of their dependently arisen nature, the original mode of existence of each thing appears magnificently before us. This is precisely the content of the Buddha's cognition, and this pure cognition of the dependently arisen nature is expressed by the technical term perfectly realized true nature (*parinishpanna-svabhava*).

These three modes of cognition-the nature of attachment to that which is pervasively discriminated, the dependently arisen nature, and the perfectly realized true nature-are known as the three natures.

An analogy has been used for centuries to describe the three natures. A person walking on a path during the night sees a discarded rope, and misconstrues it to be a snake, and is thus frightened.

Tất cả các pháp chỉ là sự kết hợp tạm thời của vô số nhân duyên, một quá trình đi từ trụ đến diệt và ở trong một trạng thái liên tục thay đổi. Để thực chứng đặc tính hiện hữu, ta phải đừng bị kẹt vào ý niệm cụ thể hóa đã thâm nhập vào vạn vật hiện hữu thực sự do duyên sinh. Duy Thức Học Phật Giáo dạy rằng khi ta tách ra khỏi thói quen chấp dính lầm lẫn này, và quan sát một cách chính xác chính mình và các pháp chung quanh trên bình diện của *tính y tha khởi*, thể cách hiện hữu nguyên thủy của mỗi pháp sẽ xuất hiện một cách huy hoàng trước mắt chúng ta. Đây đích thực là nội dung nhận thức của Đức Phật, và sự nhận thức thanh tịnh này của lý duyên khởi được diễn tả bằng thuật ngữ *viên thành thật* (*parinishpanna-svabhava*).

Ba cách nhận thức này - *biến kế chấp tính*, *y tha khởi tính* và *viên thành thật tính* - là *tam tính*.

Một câu chuyện tương ứng mô tả *tam tính* đã được kể lại qua bao nhiêu thế kỷ. Một người đi trên đường vào ban đêm thấy một sợi dây thừng bỏ bên đường, và tưởng lầm đó là con rắn, và vì vậy anh ta sợ hãi.

However, with another hard look, carefully scrutinizing the “snake” it becomes clear that it was merely a rope. The rope comes to be known as a rope. As the person considers this further, he becomes aware that there is actually no substance of a rope, but that it is a composite made up of numerous strands of hemp, and is only provisionally labeled as a rope.

This is called the analogy of the snake, rope, and hemp. The awareness of the hemp is equivalent to the perfectly realized true nature; the awareness that the rope is composed of the various causes and conditions of the hemp shows the dependently arisen nature. And the mistaken understanding of the rope to be a snake represents the nature of attachment to that which is pervasively discriminated. This three natures doctrine is one of the most important in Yogacara Buddhism.

Here, we have given nothing but the barest introduction to the teaching of the three natures, but hopefully the path that is to be advanced upon has been sufficiently described. Its orientation leads toward extracting oneself from the cognition done by ordinary people through attachment to that which is pervasively discriminated, and to strive for the cognition through the viewpoint of the Buddha's perfectly realized true nature.

Tuy nhiên khi nhìn kỹ hơn, cẩn thận quan sát “con rắn,” thấy rõ đó chỉ là một sợi dây thừng. Dây thừng lại được nhận thấy là dây thừng. Xem xét kỹ hơn, người ấy nhận thấy thật sự không có một thực chất nào nơi sợi dây thừng, chỉ là một kết hợp từ vô số những sợi dây gai, và tạm đặt tên là sợi dây thừng.

Đây là mẫu chuyện tương đồng giữa con rắn, sợi dây thừng và dây gai. Việc nhận thức đó là những sợi gai tiêu biểu cho *tính viên thành thật*; việc nhận thức đó là sợi dây thừng kết hợp từ vô số sợi gai chỉ cho *tính y tha khởi*. Và sự hiểu lầm sợi dây là con rắn tượng trưng cho *tính biến kế sở chấp*. Lý thuyết về *tam tính* là một trong những lý thuyết quan trọng nhất trong Duy Thức Học Phật Giáo.

Ở đây, chúng ta chỉ mới được giới thiệu sơ qua về thuyết *tam tính*, nhưng hy vọng là con đường tiến xa hơn đã được mô tả đầy đủ. Định hướng của *tam tính* sẽ dẫn chúng ta tách ra khỏi sự nhận thức của phàm phu là *biến kế chấp*, và nỗ lực tiến tới sự nhận thức đúng theo quan điểm của Đức Phật là *tính viên thành thật*.

What exactly might be this path be that leads from the level of the ordinary person to that of the Buddha? What could be of more concern to us than this? Let's now take a look at some interpretations of the nature and content of the path that leads to liberation.

THE SUDDEN TEACHING and THE GRADUAL TEACHING

Let us once again recall the words of Jokei: "By none other than my foolishness, I know my possession of the great vehicle nature." Through a penetrating self-examination, Jokei became aware of his delusion, while clearly realizing a self that sought honestly for the Buddha's empowerment. And to the extent that he held on to the single-minded feeling of intention toward enlightenment, try as he might to be a sentient being lacking the nature for liberation, he strongly felt within himself the quality of a direct connection to the Buddha, the bodhisattva nature.

With the turns in the mind of this great master of Yogacara, we find that it is exactly in the realization of the hopelessness of our own self-delusion, the deep sense of how we are truly sentient beings lacking the nature for buddhahood, that the first step toward buddha-nature is taken.

Con đường nào là đích thực có thể hướng dẫn từ mức độ của phàm phu đến mức độ của Phật? Điều gì đáng cho chúng ta quan tâm hơn việc này? Giờ đây chúng ta hãy xem xét vài cách giải thích về *tánh* và nội dung của con đường dẫn tới giải thoát.

ĐÓN GIÁO VÀ TIỆM GIÁO

Chúng ta hãy nhớ lại lời của Jokei: "Chỉ bằng sự vô minh của tôi, tôi biết tôi có tánh đại thừa vĩ đại." Qua tự quán chiếu sâu xa, Jokei nhận biết được sự vô minh của ông, đồng thời cũng nhận biết rõ ràng về việc đang tìm sự gia trì của Đức Phật một cách thành khẩn. Và tới một mức độ Ông giữ vững sự chú tâm hướng về giác ngộ, nỗ lực như là một hữu tình thiếu bản chất giải thoát, Ông cảm thấy rất rõ nơi Ông một năng lực liên hệ với tánh Phật và Bồ-tát.

Với những sự diễn biến trong tâm của một bậc thầy vĩ đại của Duy Thức, chúng ta thấy rằng chính khi nhận biết nổi tuyệt vọng về sự vô minh của chúng ta, cảm nhận sâu đậm tình trạng mình là hữu tình thiếu bản chất thành Phật, đó là bước đầu tiên hướng tới Phật tánh.

In other words, it is precisely within the coming to awareness of one's own delusion that the great decision is formed to seek enlightenment, despite obstructions. And, it seems that we can understand that this decision, the prompting of the so-called arousal of intention (for enlightenment), means that it is here that the substantial start toward the buddha-realm can be identified. By confronting our true feelings in this early period of our Buddhist practice, it will naturally follow that we will make any efforts possible to bring about the manifestation of the Buddha's liberation as soon as possible.

Leaving aside our own feelings on the topic for a moment, Buddhist notions regarding the process of liberation can be generally divided into the approaches of the sudden teaching and the gradual teaching. The sudden teaching is the idea that liberation equal to the buddhas can be attained rapidly. This is represented in such statements by adherents of the sudden position such as "accomplishing buddhahood in this body." On the other hand, the gradual teaching takes the position that our tenacious attachments to self and dharmas are things that cannot be instantly severed, and can only be gradually eliminated by sustained exertion, and therefore the accomplishment of buddhahood is something that requires training over a vast period of time.

Nói cách khác, chính trong việc biết được sự vô minh của chính mình mà quyết định tìm giác ngộ được hình thành, không kể gì những trở ngại. Và, có vẻ như là chúng ta có thể biết rằng quyết định này, một sự thúc đẩy của cái gọi là *phát bồ-đề tâm*, có nghĩa là ngay tại đây thấy được bước khởi đầu vững vàng hướng về cảnh giới Phật. Bằng cách trực diện với những cảm thọ thực sự trong thời kỳ đầu tu tập theo Phật, tự nhiên chúng ta có thể nỗ lực khiến việc giải thoát giống Phật thể hiện càng sớm càng tốt.

Tạm để qua một bên cảm nhận của chúng ta trên tiêu đề này, quan điểm của Phật giáo về tiến trình giải thoát thông thường có thể chia ra *đốn giáo* và *tiệm giáo*. *Đốn giáo* có nghĩa sự giải thoát tương đương với chư Phật có thể đạt được một cách nhanh chóng. Ý này được mô tả trong lời nói của những người ủng hộ chủ trương đốn như “thành tựu Phật quả trong thân này.” Mặt khác, *tiệm giáo* chủ trương rằng sự *chấp ngã* và *chấp pháp* chặt cứng của chúng ta không thể cắt đứt ngay một lúc, và chỉ có thể trừ bỏ từ từ bằng nỗ lực kiên trì, vì vậy việc thành Phật đòi hỏi phải rèn luyện qua một thời gian thật lâu dài.

Here Yogacara Buddhism takes the gradualist position.

No doubt, if presented with a choice between these two approaches, the majority of people are likely to express a preference for the sudden teaching. However, those of us who are inclined toward rapid attainment of buddhahood should first consider one point. A rapid progression can only be fulfilled if one begins on a strong foundation of the accumulation of honest effort. The gradual teaching is an approach that clearly prioritizes the honest accumulation of one's efforts, the cultivation of the six paramitas and practice of the four methods of winning people over, treading on the way of being human. Based on this daily honest accumulation of goodness, enlightenment cannot but naturally spring up from within oneself. The rapid attainment of buddhahood can be considered as an end result of this long and continuous accumulation.

It is, in fact, not so easy to maintain a perfect Buddhist lifestyle in our normal daily life. If we reflect on our life as one in which we should be aiming for enlightenment, it is something in which we continually move toward, and then retreat, from our goal. At such a time, we will come to an understanding of the meaning of the gradual teaching that places emphasis on the honest accumulation of goodness.

Ở đây Duy Thức Học Phật Giáo giữ lập trường *tiệm giáo*.

Chắc chắn là nếu được chọn lựa giữa hai cách, đa số mọi người sẽ thích *đốn giáo* hơn. Tuy nhiên, trong chúng ta những người nghiêng về thành tựu Phật quả nhanh trước hết nên xem xét điểm này. Chỉ có thể đạt một tiến bộ nhanh nếu ta bắt đầu từ một căn bản vững chắc và tích lũy nỗ lực đúng đắn. *Tiệm giáo* đặt ưu tiên rõ ràng trên sự tích lũy những nỗ lực đúng đắn, tu tập *lục độ và tứ nhiếp pháp*, là theo con đường thành nhân. Trên sự tích lũy thiện pháp hằng ngày chân thật này, sự giác ngộ không thể nào không sinh khởi nơi chúng ta. Sự thành tựu Phật quả nhanh chóng có thể được xem như kết quả của sự tích lũy lâu dài và liên tục.

Thật ra giữ được lời sống theo Phật Giáo một cách toàn hảo trong đời thường không phải dễ. Nếu chúng ta quán chiếu cuộc sống chúng ta trong mục tiêu hướng về giác ngộ, có một điều làm chúng ta liên tục tiến về phía trước, và rồi lại thụt lui xa khỏi mục tiêu. Vào những lúc như thế, chúng ta sẽ hiểu được ý nghĩa *tiệm giáo* là nhấn mạnh tích lũy chân thật những thiện pháp.

In the seminal Yogacara text entitled Mahayana-samgraha, the great Indian master of Yogacara doctrine, Asanga (fifth century) wrote: "the mastery over vows is accomplished by completing the transcendent practice of zeal." Zeal involves facing one's goal, steadily striving without distraction, proceeding toward its accomplishment without any lapse whatsoever. But while this is an ideal lifestyle, it is not so easy to put it into practice. The Buddhist lifestyle is something that can only be accomplished through the accumulation of one's efforts, one day at a time.

ACCOMPLISHMENT OF BUDDHAHOOD in THREE EONS and THE FIVE STAGES OF YOGACARA CULTIVATION

Yogacara Buddhists deeply considered all facets of the mind, and made an effort to clarify its actual composition and workings. From their perspective, it is certain that neither our attachment to self nor attachment to dharmas can be easily severed. Rather, they can only be eliminated gradually over a long period of steady practice. The course in which we awaken our mind and tread the path of the bodhisattva, and finally fully attain liberation, is definitely something that is neither short, smooth, nor sudden.

Trong một kinh bản có ảnh hưởng mạnh đến sự phát triển Duy Thức học nhan đề là Nhiếp Đại Thừa Luận do vị thầy vĩ đại của Duy Thức Học là ngài Vô Trước (*thế kỷ thứ 5*) viết là: “Mạnh hơn tất cả lời nguyện là thành đạt tu tập tinh tấn tối thượng.” Sự tinh tấn bao gồm việc trực diện mục tiêu của mình, đều đặn nỗ lực không xao lãng, tiến tới thành tựu không ngưng nghỉ dù bất cứ lý do gì. Tuy đây là một lối sống lý tưởng, nhưng không dễ gì thực hành. Một lối sống theo Phật giáo là một điều chỉ có thể thành tựu được qua sự tích lũy những nỗ lực của mình, mỗi ngày một ít.

THÀNH TỰU PHẬT QUẢ TRONG BA A- TĂNG KỲ KIẾP VÀ NĂM GIAI ĐOẠN TU TẬP THEO DUY THỨC HỌC

Các nhà Duy Thức Phật giáo xem xét kỹ lưỡng tất cả những khía cạnh của tâm, và cố gắng làm sáng tỏ sự cấu tạo và vận hành thực sự. Từ quan điểm của các nhà Duy Thức, chắc chắn là cả hai việc *chấp ngã* và *chấp pháp* không thể cắt bỏ dễ dàng. Đúng hơn là chỉ có thể loại bỏ từ từ trong một thời gian dài tu tập đều đặn. Tiến trình theo đó chúng ta đánh thức tâm và bước trên Bồ-tát đạo, và cuối cùng đạt được giải thoát viên mãn, chắc chắn cũng không ngắn, êm ái hoặc nhanh.

So exactly how long is this "long period of steady practice"? For we ordinary people who think continuously of buddhahood, but are on the other hand rather lazy, this is something to be very anxious about.

Yogacara commonly expresses the notion of a very long time with the term three great asamkhya kalpas or three [great] kalpas and one hundred kalpas. Asamkhya is a Sanskrit term that means "incalculable" or "innumerable" and kalpa is an Indian concept that indicates a vast period of time, similar to the English eon. This terminology indicates that the path to attainment of buddhahood taught by Yogacara Buddhism is something that definitely cannot be accomplished in a short period of time, but rather requires an incalculably long time to complete. In order to understand this incalculably long period of time, the two metaphors of the "rock-dusting kalpa" and the "mustard-seed kalpa" have been employed since ancient times.

In the metaphor of the rock-dusting kalpa, the feathery robe of an angel brushes across a great stone eight hundred miles in breadth once every hundred years. The thinness and lightness of the feathery robe of the angel can be thought of as something like the thin cloth used for a woman's blouse.

“Một thời gian dài tu tập đều đặn” đích xác là bao lâu? Bởi vì chúng ta, những phàm phu không ngừng nghĩ tới Phật quả, nhưng mặt khác, chúng ta hơi giải đãi, đây là điều chúng ta rất lo âu khắc khoải. Duy Thức Học thường diễn tả ý niệm một khoảng thời gian rất dài với cụm từ *ba đại A-tăng-kỳ kiếp* hay *ba đại kiếp và một trăm kiếp*. A-tăng-kỳ (*asamkhya*) là từ Sanskrit có nghĩa là “không thể tính được” hay “vô lượng” và kiếp (*kalpas*) là ý niệm của Ấn Độ chỉ một khoảng thời gian thật dài, tương đương với danh từ niên kỷ (*eon*) trong tiếng Anh. Thuật ngữ này ngụ ý rằng con đường đi tới Phật quả theo sự chỉ dạy của Duy Thức Học Phật Giáo là một điều dứt khoát không thể thành tựu trong một khoảng thời gian ngắn được, mà đúng hơn đòi hỏi một khoảng thời gian vô lượng để hoàn thành. Để hiểu được khoảng thời gian vô lượng này, hai ẩn dụ “bàn thạch kiếp” và “giới tử kiếp” đã được sử dụng từ thời xa xưa.

Trong ẩn dụ bàn thạch kiếp, chiếc áo nhẹ như lông của thiên nhân phất qua một tảng đá lớn rộng tám trăm dặm mỗi trăm năm một lần. Chiếc áo mỏng và nhẹ của thiên nhân giống như thứ vải mỏng để may áo cho phụ nữ.

The time required to finally wear down the megalith by lightly brushing it with this kind of robe gives the sense of one great asamkhya kalpa. Three times this amount is called three great asamkhya kalpas.

In the metaphor of the mustard seed, tiny mustard seeds are dropped into the courtyard of a castle that is eight hundred miles across, one seed every hundred years. The time it takes to fill the castle courtyard via this process is called a mustard-seed kalpa. Whether it be the metaphor of the rock-dusting kalpa or the mustard-seed kalpa, what is being referred to is nothing short of an eternity. In other words, what the Yogacaras are saying is that without carrying our religious cultivation for an incredibly long time, it is impossible to free ourselves from our bonds and attain enlightenment. Therefore, in opposition to the theory that one can suddenly manifest the realization of the Buddha, they instead advocate the attainment of buddhahood in the course of three asamkhya kalpas.

The term, three asamkhya kalpas plus one hundred kalpas does not mean that one hundred additional kalpas are required in addition to the three great asamkhya kalpas. The one hundred kalpas are to be understood as being included within the three asamkhya kalpas.

Thời gian cần thiết để cuối cùng làm mòn tảng đá bằng cách quét nhẹ với chiếc áo như thế cho chúng ta một ý niệm về một đại A-tăng-kỳ kiếp. Ba lần khoảng thời gian này thì được gọi là ba đại A-tăng-kỳ kiếp.

Trong ẩn dụ của giới tử kiếp, những hạt mù-tạt nhỏ li ti được rắc vào sân một tòa lâu đài rộng tám trăm dặm, cứ một trăm năm rắc một hạt. Thời gian cần để rắc đầy sân tòa lâu đài trong quá trình này gọi là giới tử kiếp hay mù-tạt kiếp. Dù là ẩn dụ của bàn thạch kiếp hay giới tử kiếp, điều muốn nói ở đây là không có việc gì mà không đòi hỏi một thời gian lâu dài và dường như vô tận. Nói một cách khác, điều các nhà Duy Thức truyền đạt là nếu không đào luyện tâm linh trong một thời gian dài không lường được, chúng ta không thể nào thoát ra khỏi trói buộc và đạt được giác ngộ. Vì thế, ngược lại với học thuyết đốn ngộ thành Phật, các vị này chủ trương thành tựu Phật quả trong vòng ba A-tăng-kỳ kiếp.

Cụm từ ba *A-tăng-kỳ kiếp cộng thêm một trăm kiếp* không có nghĩa là cần thêm một trăm kiếp cộng vào ba đại A-tăng-kỳ kiếp. Một trăm kiếp đó được hiểu như là đã bao gồm trong ba A-tăng-kỳ kiếp rồi.

It is believed that the true bodhisattva, who in his practice of the six paramitas and so forth has nearly completed the buddha-path, will carry out the wholesome karmic activities that engender the manifestation of the bodily features that are unique to the buddhas only during his final hundred kalpas. The bodily features that will appear on him are known as the excellent thirty-two major characteristics and eighty minor characteristics that are found on the Buddha's body. Based on these marks, if a true buddha is present, he can be readily identified. For instance, as the Sutra of the Account of Travels says: "Replete with the major and minor characteristics, he is like the moon among the stars." This means that the major and minor characteristics are gradually developed over the long course of one hundred kalpas. This is the meaning of three [great] kalpas and one hundred kalpas.

While Buddhism is known for its focus on developing the mind, it is also a typically Buddhist approach to see the body and mind not as two separate entities, but as a unity. By training through an eternity, we will gradually sever various afflictions. Accordingly, the long and great Buddha-path of three incalculably long kalpas can be divided into a number of stages of gradual improvement.

Một vị chân Bồ-tát, tu tập lục độ và những thiện pháp khác đã gần thành tựu được Phật quả, hành thiện nghiệp và, trong vòng một trăm kiếp cuối, có được những tướng hảo của thân mà chỉ riêng chư Phật mới có. Đó là ba mươi hai tướng tốt (*chính*) và tám mươi vẻ đẹp (*phụ*) y như trên thân của Đức Phật. Y cứ trên những tướng này, nếu một vị Phật đích thực có mặt, ngài có thể được nhận ra dễ dàng. Thí dụ như trong Kinh Chuyện Du Hành nói: "Đầy đủ những tướng chính và phụ, ngài giống như mặt trăng giữa những ngôi sao." Điều này có nghĩa là những tướng chính và phụ dần dần phát triển trong vòng lâu dài của một trăm kiếp. Đây là ý nghĩa của *ba đại A-tăng-kỳ kiếp và một trăm kiếp*.

Không những Đạo Phật được biết đến vì đặt trọng tâm trên sự phát triển tâm, mà còn được biết vì xem tâm và thân không phải là hai thực thể riêng rẽ, trái lại cả hai là một. Tu luyện trong một thời gian dài vô tận, chúng ta sẽ dần dần đoạn dứt những phiền não khác nhau. Như thế, Phật đạo lâu xa và lớn lao với những kiếp kéo dài vô lượng có thể chia thành một số những giai đoạn tiệm tu.

In Yogacara Buddhism, these stages are understood to be the five stages of preparation, application, insight, cultivation, and final, and are thus named the five stages of the Yogacara path of cultivation. Among these, the first four stages are those in which one practices with the aim of becoming a buddha. They serve as the causes of buddhahood, and are collectively called the causal stages. On the other hand, the final stage is where the bodhisattva becomes Buddha based on this development. Because becoming Buddha is a result of training, it is called the buddha-result. The buddha-result is understood as containing both bodhi and nirvana, and thus it is thought to be something so marvelous that it exceeds the possibilities of linguistic expression. The fact that the true bodhisattva, through cultivation in three great kalpas and one hundred kalpas, attains the state of liberation equal to that of the buddhas has been known since ancient times as the realization of the marvelous result of bodhi and nirvana.

In the first stage of preparation, one engages in all kinds of wholesome practices, and sets one's sights on buddhahood. Of course, the arousal of the intention to attain enlightenment occupies an important place in this first step.

Trong Duy Thức Học Phật Giáo, những giai đoạn này là năm giai đoạn chuẩn bị, áp dụng, tuệ giác, tu tập, và kết thúc, được gọi là *năm giai đoạn trên đường tu tập theo Duy Thức*. Trong những giai đoạn này, bốn giai đoạn đầu tu tập với mục đích trở thành Phật, là nhân của Phật quả, và được gọi chung là những giai đoạn nhân. Mặt khác, giai đoạn cuối cùng là giai đoạn của vị Bồ-tát trở thành Phật trên căn bản sự tiến tu này. Vì trở thành Phật là kết quả của việc tu tập, nên được gọi là quả Phật. Quả Phật gồm cả giác ngộ và Niết-bàn, và như vậy thật tuyệt vời, không ngôn từ nào diễn tả nổi. Sự kiện vị chân Bồ-tát, qua tu tập ba đại A-tăng-kỳ kiếp và một trăm kiếp, chứng đạt quả giải thoát ngang với chư Phật từ xưa là chứng đạt quả vị Diệu giác và Niết-bàn.

Trong giai đoạn đầu tiên chuẩn bị, ta tiến tu tất cả các loại thiện pháp, và hướng về Phật tánh. Dĩ nhiên, sự sinh khởi một ý hướng đạt được giác ngộ vẫn chiếm một vị trí quan trọng trong bước đầu tiên này.

Based on a deep belief and understanding the Yogacara view, clearly seeking for buddhahood, and a steady determination to actualize bodhi and nirvana, we can truly make a start at the Buddha-path of three asamkhya kalpas. The ability to be able to continually tread on the Buddha-path is dependent on such a consistent arousal of intention.

The personal realization of all things being nothing but the transformations of consciousness begins to take place in the third stage of insight, but in order to reach to that level, it is necessary to step up to the level of directly cultivating through the application of effort, the stage of application.

Our various mental disturbances serve as major obstacles in the attainment of buddhahood, and these are divided into the two general types of afflictive hindrances and cognitive hindrances, and are further distinguished into the two categories of those arisen by discrimination and those that are innately arisen. Innately arisen refers to mental disturbances in the categories of the two hindrances which are inborn. In contrast to these, arisen by discrimination refers to the mental disturbances in the categories of the two kinds of hindrances that are taken on subsequent to our birth in this world. As one might expect, inborn afflictions are much harder to remove than those that are produced by discrimination.

Dựa vào niềm tin sâu xa và sự hiểu biết quan điểm Duy Thức, sáng suốt tìm cầu Phật quả, và quyết tâm vững chắc hiện thực trí tuệ và Niết-bàn, chúng ta có thể thật sự bắt đầu khởi hành trên Phật đạo của ba A-tăng-kỳ kiếp. Khả năng có thể liên tục bước đi trên Phật đạo tùy thuộc vào ý muốn khởi đầu kiên định như thế.

Thử nghiệm rằng tất cả pháp chỉ là thức biến sẽ bắt đầu xảy ra trong giai đoạn thứ ba tuệ giác, nhưng muốn tới giai đoạn này, cần thiết phải tiến lên mức độ nỗ lực tu tập, đó là giai đoạn áp dụng.

Những phiền não của tâm là những chướng ngại chính trong việc thành tựu Phật quả, và được chia ra thành hai loại tổng quát là *phiền não chướng* và *sở tri chướng*, và lại được phân biệt thêm thành hai loại, loại khởi lên do phân biệt đối đãi và loại khởi lên tự nhiên. Loại khởi lên tự nhiên là những phiền não của tâm trong hai loại chướng ngại bẩm sinh. Ngược lại với những loại này, loại khởi lên do phân biệt đối đãi là những phiền não của tâm trong hai loại chướng ngại huân tập sau khi chúng ta được sinh ra. Người ta nghĩ rằng những *phiền não bẩm sinh* thì khó trừ bỏ hơn những *phiền não sinh ra từ phân biệt*.

Within these mental disturbances, at the stage of preparation and the stage of application of practices, only the manifest activity of the discriminatively arisen afflictive and cognitive hindrances is quelled. Quelling their manifest activity means that the arousal of afflictive and cognitive hindrances from their seeds is suppressed, but the seeds of the afflictive and cognitive hindrances themselves are not eliminated.

In the third stage, the stage of insight, one eliminates the seeds of the discriminatively arisen afflictive and cognitive hindrances, giving rise to uncontaminated wisdom, and as a result gains insight into the principle of the world being nothing but the mere transformations of consciousness.

Once one has fully attained the insight into the principle that all things are merely the transformations of our cognitive processes, one renews efforts at spiritual practice based on this insight in the next stage, the fourth stage of cultivation. In this stage, the manifest activity of the inborn afflictive hindrances and cognitive hindrances is quelled, and, moreover, their seeds are gradually eliminated. The Yogacaras break this stage down into ten levels wherein, up to the seventh level, the practitioner still needs to apply conscious effort to the application of meditative practices.

Trong những chướng ngại của tâm, vào thời kỳ chuẩn bị và thời kỳ áp dụng tu tập, chỉ những hiện hành của *phiền não chướng* và *sở tri chướng* dấy khởi vì phân biệt mới được dập tắt. Dập tắt hiện hành có nghĩa *phiền não chướng* và *sở tri chướng* được dập tắt từ trong chủng tử, nhưng chính những chủng tử của hai loại chướng ngại đó thì không trừ bỏ được.

Trong giai đoạn thứ ba của tuệ giác, ta trừ bỏ được chủng tử của *phiền não chướng* và *sở tri chướng* dấy khởi lên vì phân biệt, do trí tuệ thanh tịnh sinh khởi, và kết quả là có được tuệ giác hiểu biết nguyên lý thế gian không gì khác hơn là thức biến mà thôi.

Một khi hoàn toàn đạt được tuệ giác hiểu biết nguyên lý là tất cả các pháp chỉ là thức biến trong quá trình nhận thức, ta tái tạo nỗ lực đào luyện tâm linh dựa trên tuệ giác hiểu biết này vào giai đoạn kế tiếp là giai đoạn tu tập thứ tư. Trong giai đoạn này, hiện hành của những *phiền não chướng* và *sở tri chướng* bảm sinh được dập tắt, và hơn nữa, những chủng tử cũng dần dần bị loại trừ. Các nhà Duy Thức chia giai đoạn này ra làm mười mức độ, tới mức độ thứ bảy, hành giả hãy còn phải áp dụng nỗ lực *ý thức* trong khi hành thiền.

But from the eighth level onward, applied effort is no longer needed, and one practices the buddha-path effortlessly.

The true bodhisattva, in the causal stages from the stage of preparation up to the stage of cultivation, first works at quelling the manifest activity of the afflictions, then removes their seeds, and finally dispels the remaining karmic impressions and dispositions of afflicted mental activity that have adhered within his person. The course of practice as defined in terms of the elimination of afflictions through these causal stages is called quelling, eliminating, and dispelling. Once all mental disturbances have been completely quelled, eliminated, and shaken off, one reaches to the fifth and final stage.

The final stage is the stage of completion of the long buddha-path after three asamkhyā kalpas. Here, the bodhisattva realizes the marvelous fruits of bodhi and nirvana, and finally becomes a buddha. As explained earlier, nirvana is a state of equanimity of the mind and body, manifested as a result of the full removal of all afflictive hindrances. Bodhi is the uncontaminated wisdom that knows things exactly as they are, which is attained by the elimination of the cognitive hindrances.

Nhưng từ giai đoạn tám trở lên, áp dụng nỗ lực không còn cần thiết nữa, và ta tu tập Phật đạo không qua nỗ lực (*vô công dụng hạnh*).

Vị chân Bồ-tát, trong những giai đoạn từ giai đoạn chuẩn bị tới giai đoạn tu tập, đầu tiên là dập tắt những *hiện hành* của những phiền não, rồi loại bỏ những chủng tử phiền não, và cuối cùng tẩy trừ được dấu ấn và khuynh hướng nghiệp của những *tâm hành* phiền não đã theo sát bản thân mình. Tiến trình tu tập như đã nói rõ trong việc dứt bỏ phiền não qua những giai đoạn nhân thì gọi là *dập tắt, loại bỏ và tẩy trừ*. Khi tắt cả những chướng ngại của tâm đã được hoàn toàn dập tắt, loại bỏ, và tẩy trừ, ta đạt được giai đoạn thứ năm và kết thúc.

Giai đoạn kết thúc là giai đoạn thành tựu Phật đạo lâu dài sau ba *A-tăng-kỳ kiếp*. Ở đây, vị Bồ-tát chứng ngộ được thành quả tuyệt vời của Bồ-đề và Niết-bàn, và cuối cùng trở thành một vị Phật. Như đã được giảng giải trước đây, Niết-bàn là trạng thái xả của tâm và thân, do kết quả trừ bỏ hoàn toàn *phiền não chướng*. Bồ-đề là trí tuệ thanh tịnh hiểu thấu các pháp đúng như đang là do trừ bỏ *sở tri chướng*.

This wisdom that apprehends things exactly as they are is the standard cognitive function of the buddhas. This means that none other than our eight consciousnesses that are the subject of our cognitive processes are, at the new dawn after three asamkhya kalpas of practice, qualitatively transformed. This is called the wisdom attained as the transformation of the consciousnesses.

In this, the *alaya-vijnana* is recreated, becoming the perfect mirror cognition. The *manas* is recreated, becoming the cognition of essential equality. The thinking consciousness is recreated, becoming the cognition of unerring observation. And the prior five consciousnesses are recreated, becoming the cognitions with unrestricted activity. These four types of cognitive activity form the content of bodhi.

We can now begin to pay some special attention to the cognition of essential equality. We know that the *manas* is a subconscious form of mind which misconstrues the continuing-as-a-single-kind *alaya-vijnana* to be a real self, attaching firmly to it. Arriving to the final stage, the selfish latent mind becomes an unsullied true cognition that sees self and other equally without distinction. There is an incredible distance between my selfishness and Buddha's compassion, a distance that is a Buddha-path of three asamkhya kalpas – in other words, an eternity.

Trí tuệ này, hiểu các pháp đúng như đang là, là chức năng nhận thức tiêu chuẩn của chư Phật. Điều này có nghĩa là không có gì khác ngoài *tám thức* của chúng ta, sau ba A-tăng-kỳ kiếp tu tập, tính chất đã chuyên hóa. Điều này được gọi *thức chuyển thành trí*.

A-lại-da thức tái tạo thành *đại viên cảnh trí*; *Mạt-na thức* thành *bình đẳng tánh trí*; *Ý thức* thành *diệu quan sát trí*; và *tiền ngũ thức* thành *thành sở tác trí*. Bốn loại trí tuệ này là nội dung của Bồ-đề.

Bây giờ chúng ta có thể bắt đầu đặc biệt chú ý đến *bình đẳng tánh trí*. Chúng ta biết *Mạt-na thức* là phần tiềm thức của tâm đã hiểu lầm *A-lại-da thức* tương-tục-đơn-thuần là một thực ngã và chấp chặt vào đó. Tới giai đoạn cuối cùng, tâm vị kỷ tiềm tàng trở thành nhận thức thanh tịnh thấy mình bình đẳng với người, không phân biệt. Có một khoảng cách không thể tưởng tượng được giữa lòng vị kỷ của ta và lòng từ của Đức Phật, khoảng cách đó là Phật đạo của ba A-tăng-kỳ kiếp - nói một cách khác, là một khoảng vô tận.

Considering this eternal striving, we may experience the tendency to take it in a leisurely manner. We are used to making sure that our lives are filled with speed and convenience. We create a framework in which we take delight in simplicity and ease, valuing shortcuts and quick completions. Given this kind of quick-results oriented framework that we have created in our daily lives, the Buddha-path of three asamkhya kalpas obviously cannot be accommodated.

However, coming to understand the extent of our folly, we realize the need to dismantle all the frameworks used up to now in the handling of our daily lives. Hidden roughly underneath the feeling that seeks for convenience is a cheap frame of mind that seeks to avoid obstacles. The more things that can be avoided, the better. To try to hold on to this approach, and at the same time seeking liberation in the quelling, elimination, and dispelling of the afflictions, seems to be extremely selfish, and an inappropriate attitude for traversing along the Buddhist path.

Buddhism tends to apprehend things in terms of very long spans of time. Or, one might say that it exhibits the special characteristic of a tendency not to cut things off in terms of temporal limits.

Suy nghĩ kỹ về sự phấn đấu vô tận này, chúng ta có thể thể nghiệm được một cách tu tập nhàn nhã. Chúng ta quen xoay sở đủ cách để bảo đảm cuộc đời mình lúc nào cũng tiến hành mau lẹ và thuận lợi. Chúng ta tạo ra một khuôn khổ trong đó chúng ta thưởng ngoạn một cách dễ dàng và thoải mái, ưa chuộng việc gì đỡ mất thời gian và hoàn thành mau lẹ. Có được một khuôn khổ đưa đến kết quả mau lẹ do chúng ta đã tạo ra trong đời sống hằng ngày, rõ ràng là Phật đạo của ba A-tăng-kỳ kiếp không thể nào tương hợp được.

Tuy nhiên, hiểu được sự vô minh của chính mình, chúng ta nhận ra là cần phải phá bỏ tất cả những khuôn khổ đã áp dụng cho tới bây giờ trong kiểu sống của mình. Được che dấu kỹ dưới ý nghĩ tìm cầu tiện lợi chính là cái khuôn cốt tìm cách tránh né chướng ngại không có giá trị tâm linh. Càng tránh né nhiều càng tốt. Cố gắng duy trì như thế, và đồng thời tìm giác ngộ trong việc dập tắt, trừ bỏ và xua đuổi những phiền não, việc này xem như có vẻ cực kỳ vị kỷ, và là một thái độ không xứng hợp khi bước đi trên Phật đạo.

Đạo Phật có khuynh hướng hiểu các pháp trong phạm vi thời gian dài. Có thể nói là đạo Phật diễn bày tính chất đặc biệt một khuynh hướng không chia chẻ sự vật ngắn hạn tạm thời.

For instance, a good example can be seen in the “declaration of the three refuges,” such as “My disciples, extending into the limits of the future, take refuge in the Buddha, take refuge in the dharma, and take refuge in the sangha.” This is an expression of taking refuge in the three treasures of Buddha, dharma, sangha, going beyond the limits of the future. “Limits of the future” of course refers to something that can never be exhausted, and thus what is basically implied is an eternity.

Therefore, if we paraphrase it, it means “no matter where” “no matter when” etc. We who are the disciples of the Buddha will take refuge in the Buddha, take refuge in his dharma, and take refuge in the sangha for as long as is necessary, placing no limits. This is the meaning of the “declaration of the three refuges.” Thus, “taking refuge” is something initially taken up with a view extending into the eternal future, in other words, something boundless, and, in that sense, the notion of “no matter how far” has very important implications.

This means that we, if we would become awakened to our own folly, aim ourselves toward enlightenment, and become determined to henceforth turn our life into a real Buddhist life, we must not shrink from the vast time of the three asamkhyā kalpas.

Chẳng hạn, một thí dụ tốt có thể được thấy trong “câu nói về tam quy” như “những đệ tử của ta, trong tương lai vô hạn, quy y Phật, quy y Pháp, quy y Tăng.” Câu quy y tam bảo Phật, Pháp, Tăng này siêu vượt giới hạn của tương lai. “Những giới hạn của tương lai” dĩ nhiên ám chỉ một điều không bao giờ bị suy tàn, và như vậy căn bản là vô tận.

Vì thế, nếu diễn giải lại cho dễ hiểu hơn, có nghĩa là “dù ở bất cứ nơi đâu” “dù bất cứ lúc nào” v.v. Chúng ta là đệ tử của Phật sẽ quy y Phật, quy y giáo pháp của ngài, và quy y tăng đoàn trong thời gian lâu dài cần thiết, không đặt giới hạn. Đó là ý nghĩa “câu nói về tam quy.” Như vậy, “quy y” ngay từ đầu có nghĩa kéo dài tới tương lai vô tận, nói một cách khác, là không có giới hạn, và như thế, “dù lâu xa bao nhiêu” đều ngụ ý quan trọng.

Điều này có nghĩa nếu tỉnh thức được vô minh của chính mình, đặt mục tiêu hướng về giác ngộ, và kiên quyết từ nay trở đi hướng đời mình theo nếp sống của một Phật tử thuần thành, chúng ta không được chùn bước trước khoảng thời gian vô tận ba A-tăng-kỳ kiếp.

Rather, we must resolutely accept the perspective of “no matter how long it takes.” And, we must know that within this incredibly long Buddhist life that extends to “no matter how long it takes,” the standard fare of the ordinary person’s life with its love of ready usability, cheapness, shortcuts, and hasty sloppiness will not be countenanced. We should know that only the continued honest accumulation of goodness will push us up into the buddha-realm. And this is precisely the content of the first stage taught in Yogacara, the stage of preparation. In another sense, it is consistently sought throughout the buddha-path in the three asamkhya kalpas.

The relationship between the five stages and the three is shown in the table below.

stage of preparation	first asamkhya kalpa
stage of application	
stage of insight	second asamkhya kalpa
stage of cultivation (levels one to seven)	
stage of cultivation (levels eight to ten)	third asamkhya kalpa
final stage	

Trái lại, chúng ta phải nhất quyết chấp nhận viễn ảnh “dù phải mất bao nhiêu thời gian đi nữa.” Và chúng ta phải biết rằng trong đời sống dài vô tận theo Phật “dù phải mất bao nhiêu thời gian đi nữa,” cái giá tiêu chuẩn của một đời người thường tình với ưa thích tiện dụng, rẻ tiền, không tốn thời gian, và tặc trách hấp tấp, sẽ không được khuyến khích. Chúng ta nên biết rằng chỉ có liên tục chân thành tích lũy thiện pháp mới thúc đẩy chúng ta tiến vào Phật giới. Và điều này đích thực là nội dung của giai đoạn thứ nhất được chỉ dạy trong Duy Thức Học, giai đoạn chuẩn bị. Nói cách khác, đó là giai đoạn kiên định tìm cầu trên suốt Phật đạo trong ba A-tăng-kỳ kiếp.

Sự liên hệ giữa năm giai đoạn và ba A-tăng-kỳ được chỉ rõ trong bảng dưới đây:

1/ A-tăng-kỳ kiếp thứ nhất:

- giai đoạn chuẩn bị
- giai đoạn áp dụng

2/ A-tăng-kỳ kiếp thứ hai:

- giai đoạn của tuệ giác
- giai đoạn tu tập (bậc một tới bậc bảy)

3/ A-tăng-kỳ kiếp thứ ba:

- giai đoạn tu tập (bậc tám tới bậc mười)
- giai đoạn kết thúc

RETROGRESSION AND TRAINING

The long Yogacara path of cultivation begins with the stage of preparation. At this point, the ‘T’ has come to profoundly understand its own folly and yearns strongly for the buddha-realm, eventually cultivating a firm resolution to reach to the buddha-realm despite obstacles. This firm resolution to continue treading the Buddhist path no matter what may occur, entrusting one’s entire self in such a resolution without reservation, is expressed with the Buddhist term firm abiding in the arousal of the intention. This abiding in the arousal of the intention, which is anything but a careless or perfunctory decision, is precisely the point of departure for the stage of preparation.

Next, the true bodhisattva carries out various wholesome activities, honestly accumulating the necessary provisions for the seeking of the buddha-realm. This stage is considered the most important stage in that if such provisions have not been fully accumulated, the bodhisattva will be unable to proceed to the second stage, the stage of application of practices. The wholesome practices that are to be carried out in this stage include the six paramitas and four methods of winning people over, and those who are focused on the bodhisattva path should implement them in their daily lives.

THOÁI CHUYỂN VÀ TU LUYỆN

Con đường tu tập theo Duy Thức Học khởi đầu với giai đoạn chuẩn bị. Ở thời điểm này “cái tôi” đã bắt đầu hiểu một cách sâu sắc sự vô minh của mình và tha thiết mong cầu về cảnh giới Phật, cuối cùng đào luyện một quyết tâm kiên cố tiến vào cảnh giới Phật dù gặp trở ngại. Quyết tâm tiếp tục tiến bước trên Phật đạo này, dù bất cứ chuyện gì xảy ra, sẽ giao phó đời mình hoàn toàn cho một quyết tâm như thế mà không giữ lại một chút gì, diễn tả theo thuật ngữ Phật giáo, đó là *phát tâm kiên cố*. Việc phát tâm này không phải là một quyết định cầu thả hay gượng gạo, mà chính là điểm khởi đầu cho giai đoạn chuẩn bị.

Kế đó vị chân Bồ-tát hành những thiện pháp khác nhau, chân thành tích lũy tư lương cần thiết cho việc tìm cầu Phật giới. Giai đoạn này được xem là giai đoạn quan trọng nhất vì nếu những tư lương cần thiết như thế không được tích lũy đầy đủ, vị Bồ-tát sẽ không thể nào tiến hành tới giai đoạn thứ hai là giai đoạn áp dụng tu tập. Tu tập thiện pháp trong giai đoạn này gồm cả lục độ, tứ nhiếp pháp, và những ai chú tâm vào Bồ-tát đạo nên thực hành đầy đủ những pháp này trong đời sống hằng ngày.

The matter of donation has already been addressed to some extent in the context of the three rings of purity (cf. chapter 6, “The Deep Self Absorbed in Selfishness, “the section entitled “The Second Subjective Transformation: The *Manas*” and chapter 9, “Who Am I?” the section entitled “Sentient Beings Lacking the Nature for Buddhahood”). Therefore, I will refrain from repeating that here. But the significance of donation that is taught in Buddhism, wherein if requested, one should even offer up one’s own life, cannot but profoundly move us. The buddha-realm that cannot be reached unless this donation is carried out perfectly might be seen as something too overwhelming, even for the person focused on bodhisattvahood with unshakably firm determination. Faced with this buddha-realm of such vast infinitude, one is bewildered, hesitates, and loses confidence in the worth of continuing to endeavor in the Buddhist lifestyle. It is said that such vacillation is often seen in Buddhist practice at the first stage of preparation. This is called retrogression (or backsliding). While taking buddhahood as one’s goal, instead of leaping forward, one retreats and vacillates. The stage of preparation of the first tide of the Yogacara path of cultivation is not a stage of smooth progress, but is characterized by meandering and vicissitudes.

Vấn đề bố thí đã được bàn khá nhiều trong phạm vi của tam luân không tịch (*xin xem lại chương 6 “Ngã Sâu Kín Chìm Trong Lòng Vị Kỳ,” phần “Thức Biến Thứ Hai: Mạt-na Thức” và chương 9 “Tôi Là Ai?” phần Hữu Tình Thiểu Tánh Thành Phật*). Vì vậy, tôi sẽ không nhắc lại ở đây. Nhưng ý nghĩa của bố thí đã được dạy trong Đạo Phật, trong đó nếu được yêu cầu, người ta nên hiến tặng ngay cả mạng sống của mình, quả thật đã làm chúng ta cảm động khôn cùng. Cảnh giới Phật không thể đạt tới được trừ khi sự bố thí này được thi hành toàn vẹn, như vậy có thể xem đây là một điều quá ấn tượng, ngay cả đối với một người đặt hết tâm ý vào Bồ-tát đạo với quyết tâm vững vàng không bị lay chuyển. Đối mặt với cảnh giới Phật vô biên như thế, ta sửng sò, ngần ngại, và mất tự tin trong việc cố gắng tiếp tục sống theo đạo Phật. Chao đảo này thường xảy ra trong thời kỳ đầu của giai đoạn chuẩn bị. Đây gọi là *thoái chuyển*. Trong khi chọn Phật quả là mục tiêu của mình, thay vì tiến về phía trước, ta thụt lui và chao đảo. Thời kỳ chuẩn bị trong xu hướng đầu tiên trên đường tu tập theo Duy Thức không phải là giai đoạn tiến bộ êm xuôi trôi chảy, mà biểu thị những đặc điểm ngoằn ngoèo và lên xuống.

In what ways were the early founders of Buddhist faced with situations of retrogression like this? One of the most beneficial examples centers on the greatest of Sakyamuni's disciples, Sariputra.

There is a tradition (derived from the Mahaprajnaparamita-sastra) that says that although Sariputra is usually known as someone who attained enlightenment as a sravaka, he was originally not a sravaka, but a person practicing the bodhisattva path aimed at buddhahood. According to this story, Sariputra reverted to the sravaka path because he lapsed in his long-maintained practice of donation. A certain Brahman (a priest who administers the ancient ritual sacrifice) came to Sariputra, begging for his eye. Sariputra responded to him by saying, "Since an eyeball alone will be of no use, allow me to offer my whole body to you." However, the Brahman, obstinately demanding Sariputra's eyeball, said: "If you are genuinely practicing donation, you should simply give me your eye, as I requested." Indeed, in the practice of donation, one is only supposed to give what is begged for. So, Sariputra plucked out one of his eyeballs, and handed it over to the eye-begging Brahman.

Những nhà tiên phong trong Phật giáo đối diện với những vấn đề thoái chuyển như thế bằng cách nào? Một trong những thí dụ tốt nhất xoay quanh một đại đệ tử của Đức Thích Ca Mâu Ni là ngài Xá Lợi Phất.

Theo Kinh Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật Đa, tuy Ngài Xá Lợi Phất là vị đã chứng ngộ theo thanh văn, đầu tiên ngài không phải là một vị thanh văn, mà tu tập Bồ-tát đạo, hướng đến Phật quả. Theo như câu chuyện trong kinh thì ngài Xá Lợi Phất đổi qua thanh văn thừa vì đã bỏ qua không tu hạnh bố thí một thời gian dài. Có một vị Bà La Môn (*một tu sĩ lo về nghi lễ cổ xưa cúng tế thần*) tới ngài Xá Lợi Phất xin một con mắt. Ngài Xá Lợi Phất trả lời rằng: "Vì một con mắt thì không ích gì, hãy cho phép tôi hiến tặng nguyên cả thân thể tôi cho ngài." Tuy vậy, người Bà La Môn cứ nhất quyết đòi con mắt của Xá Lợi Phất, nói: "Nếu đúng là ngài tu tập theo hạnh bố thí, ngài nên chỉ cho tôi con mắt của ngài, như tôi yêu cầu." Thật vậy, trong hạnh bố thí, ta chỉ cho những gì được xin. Vì thế, ngài Xá Lợi Phất móc một con mắt ra, và đưa cho vị Bà La Môn.

What happened next is rather shocking. The Brahman, smelling the eye that Sariputra offered to him, blurted out, “Pew! It stinks!” He threw the eyeball on the ground, and crushed it under his foot. He had begged for something that he had not really needed, simply to test Sariputra’s practice of donation. Sariputra, watching this with his remaining eye, furiously thought, “What a sick thing to do!” Then he thought, “Such a wicked person is indeed difficult to save. Even if he follows the Buddhist path and cultivates his entire being, he will not so quickly attain liberation from the deluded realm of birth and death.” Reassessing his practice in the context of this experience, he backed off from the bodhisattva path that is tread on the basis of donation, and turned to the path of the Sravaka.

Sariputra often delivered sermons in the place of Sakyamuni, and even later became known as the “disciple who returned the wheel of the dharma.” He is sometimes described by likening Buddha to a tree, and Sariputra to the flowers that adorn it. If it was a very difficult matter to carry out donation perfectly for such a practitioner as excellent as Sariputra, how much more difficult it must be for we ordinary unenlightened people?

The cases of retrogression are classified into three types.

Chuyện xảy ra sau đó thật là xúc động. Vị Bà La Môn gửi tròng mắt ngài Xá Lợi Phất hiến tặng, la lên: “E, nó thúi quá!” Ông ta ném tròng mắt xuống đất và lấy chân chà nát. Ông ta đã xin một thứ mà Ông không thật sự cần, chỉ để thử hạnh bố thí của ngài Xá Lợi Phất. Ngài Xá Lợi Phất, nhìn cảnh đó với con mắt còn lại, giận dữ nghĩ rằng: “Thật là một việc làm tồi tệ!” Rồi ngài nghĩ, “Một con người độc ác như thế thì thật khó mà cứu vớt. Ngay cả nếu ông ta đi theo Phật đạo và tu tập suốt cả đời, cũng không thể nào nhanh chóng đạt được giải thoát khỏi cảnh giới sinh tử mê mờ.” Xem xét lại sự tu tập trong kinh nghiệm của mình, ngài thôi không tu tập theo Bồ-tát đạo đặt căn bản trên việc bố thí, và quay sang theo con đường thanh văn.

Không những Ngài Xá Lợi Phất thường thay Đức Thích Ca Mâu Ni thuyết pháp, mà sau này ngài còn là một “đệ tử chuyên Pháp luân.” Đôi khi ngài được mô tả bằng cách ví Đức Phật như một cội cây, và ngài Xá Lợi Phất là bông hoa trang điểm cho cây. Nếu thực hành hạnh bố thí một cách tuyệt đối là một vấn đề rất khó khăn đối với một hành giả xuất cách như ngài Xá Lợi Phất, chắc là phải khó khăn hơn nhiều đối với chúng ta, những phàm phu chưa giác ngộ?

Trường hợp thoái chuyển được xếp vào ba loại.

The first involves the practitioner becoming profoundly aware of the vastness and depth of the content of the enlightenment realized by the buddhas, and feeling that one's own capacity will be wholly insignificant for the task. This is called wavering due to a sense of vastness.

The second is the case where the practitioner, upon attempting the transcendent practice of donation, the six paramitas, and the whole gamut of the great vehicle path, becomes profoundly aware of the difficulty of carrying out such practices to completion, and thus gives rise to thoughts of abandonment of the path. This is called wavering due to a sense of the difficulty of the number of practices.

The third is the case in which the practitioner realizes that it is extremely difficult to attain the realization of the Buddha, and begins to develop a pessimistic view, which leads to retrogression. This is called wavering due to awareness of the difficulty of attaining the Buddha's realization.

Although one may take strong first steps with a firm abiding in the arousal of the intention for enlightenment, the person aiming for bodhisattvahood may easily feel overwhelmed, and develop a pessimistic attitude concerning one's own nature and capacity.

Loại thứ nhất liên quan tới hành giả khi nhận thấy một cách sâu xa nội dung sự giác ngộ của chư Phật quá rộng lớn và thâm sâu, bèn cảm thấy khả năng của chính mình quá nhỏ nhoi đối với sự nghiệp này. Sự thoái chuyển loại này được gọi là *thoái chuyển vì thấy ý nghĩa rộng lớn*.

Loại thứ hai là trường hợp hành giả, khi nỗ lực hành bố thí ba la mật, trong lục độ, và toàn bộ con đường đại thừa, nhận thấy một cách sâu xa tu tập như thế cho tới khi thành tựu quá khó khăn, và vì vậy khởi lên những niệm bỏ tu. Loại này được gọi là *thoái chuyển vì thấy tu tập các hạnh khó khăn*.

Trường hợp thứ ba là trường hợp hành giả nhận thấy rằng thành tựu được giác ngộ của Phật cực kỳ khó khăn, và bắt đầu phát triển một quan niệm bi quan, dẫn tới sự thoái chuyển. Loại này được gọi là *thoái chuyển vì thấy thành tựu giác ngộ của Phật khó khăn*.

Tuy có thể đi những bước đầu tiên vững mạnh với phát tâm tiến tới giác ngộ, nhưng nhắm tới quả vị Bồ-tát có thể dễ dàng cảm thấy bị choáng ngợp, từ đó có thái độ bi quan đối với bản tính và khả năng của mình.

Despite our initial intentions, it is not easy to remain immovably focused on the bodhisattva ideal.

There is a line from the *Mahaprajnaparamita-sastra* that says:

The bodhisattva, for the duration of one hundred thousand kalpas, does not give rise to anger when reviled, and does not give rise to joy when praised.

The one who is not at all moved by any kind of praise or abuse is a true bodhisattva, because the bodhisattva's mind and body are single-mindedly focused on the attainment of enlightenment. We ordinary people spend much of our daily life being praised by others or being slandered by them, all the while bouncing up and down between elation and gloom. This is because we are lacking in single-minded attention to our target. But by keeping the bodhisattva path in the foremost of our mind, we will not be shaken by any kind of evaluation.

Even if the three kinds retrogression of wavering due to a sense of vastness, wavering due to an awareness of the difficulty of the number of practices, and wavering due to awareness of the difficulty of realizing the Buddha's enlightenment cannot be avoided in the stage of preparation, one should still refuse to give up on the Buddha-path.

Mặc dù có phát tâm ban đầu, nhưng giữ được chú trọng không lay chuyển vào lý tưởng Bồ-tát không phải dễ.

Một dòng trong kinh *Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật Đa* nói rằng: “Vị Bồ-tát, trong khoảng suốt một trăm ngàn kiếp, không khởi một niệm sân khi bị mắng nhiếc, và không khởi một niệm vui khi được ngợi khen.”

Một người mà không bị lay động bởi bất cứ lời khen hay chê là chân Bồ-tát, bởi vì hết cả tâm và thân đều chú trọng vào thành tựu giác ngộ. Chúng ta, những phàm phu hằng ngày trong đời thường dành nhiều thời gian vào việc được khen hay bị nhục, lúc nào cũng phồng lên xẹp xuống giữa vui buồn. Đó là vì chúng ta thiếu chú tâm vào mục tiêu của mình. Nhưng bằng cách tiếp tục đi trên Bồ-tát đạo với tâm ưu tiên, chúng ta sẽ không bị lay động bởi bất cứ loại khen chê nào.

Ngay cả nếu khi không tránh được ba loại thoái chuyển:

- vì thấy ý nghĩa rộng lớn,
 - vì thấy tu tập các hạnh khó khăn,
 - vì thấy thành tựu giác ngộ của Phật khó khăn trong giai đoạn chuẩn bị,
- ta cũng nhất quyết không lìa bỏ Phật đạo.

Concerning these three kinds of retrogression, Yogacara says:

Polishing their minds, the courageous do not waver.

This phrase is repeated several times in the Cheng weishi lun. It provides us with encouragement in our moments of hesitation. We are attempting to reach the buddha-realm, the actualization of a Buddhist lifestyle. Our immediate target should be nothing other than learning how to abide firmly in the arousal of the intention for enlightenment, but we are aware that the path to this state is fraught with the influence of retrogression in the form of pessimistic dispositions. At such a time, we can find considerable encouragement in the phrase “in polishing their minds, the courageous do not waver.” We should receive this clearly and purely, allowing it to resonate deeply within our being, providing strength for our minds that fall so easily into retrogression. We come to fully realize the great opportunity being made available for steady and certain advancement along the Buddha-path.

*

Ưu tư về ba loại thoái chuyển này Duy Thức Học nói rằng:

“Mài dũa cho tâm sáng, những người dũng cảm không nao núng.”

Câu này được nhắc lại nhiều lần trong *Thành Duy Thức Luận*, sách tấn chúng ta những lúc do dự. Chúng ta nỗ lực để tiến vào cảnh giới Phật, thực hiện nếp sống theo đạo Phật. Mục tiêu trước mắt của chúng ta không phải là điều gì khác hơn là an trụ trong sự phát tâm giác ngộ, nhưng chúng ta ý thức là con đường đi tới cảnh giới này thì đầy những ảnh hưởng thoái chuyển với khuynh hướng bi quan. Vào những lúc như thế, chúng ta có thể tìm thấy ý nghĩa sách tấn trong câu “Mài dũa cho tâm sáng, những người dũng cảm không nao núng.” Chúng ta nên tiếp nhận điều này một cách sáng suốt và thanh tịnh, để âm vang sâu xa tận sinh mạng chúng ta, tạo ra sức mạnh cho tâm thường dễ bị thoái chuyển. Chúng ta cũng thấy biết đầy đủ thuận duyên lớn lao tiến vào Phật đạo đều đặn và chắc chắn.

*

Conclusion: Yogàcàra Today

AWAKENING TO THE TRUE NATURE OF OTHER-DEPENDENCY

Over the course of ten chapters, we have conducted an overview of the composition and function of our minds, broadly learning about the mental mechanism as is explained in Yogacara Buddhism. In doing so, we have continually placed emphasis on the aspect of the application of Yogacara in one's daily life. But beyond the mere instruction in doctrine, or explication of technical terminology, we have continuously tried to demonstrate how we can bring benefit to our daily lives using these principles.

In considering our mind as explained by Yogacara teachings, we may begin to question the reality of self-cognition as a person living everyday life. We are forced to realize that it is not "reality" at all rather it seems to be far removed from anything that could be considered "real."

But to this end, Yogacara lays special stress on the fact that the content of our cognition arises in dependence upon the *alaya-vijnana*, after which it is subject to three distinguishable layers of alteration.

Kết Luận: Duy Thức Ngày Nay

ĐÁNH THỨC CHÂN TÁNH CỦA Y THA

Qua mười chương, chúng ta đã xong việc mô tả ngắn gọn về cấu tạo và chức năng của tâm chúng ta, đã học hỏi được nhiều về cơ cấu của tâm theo Duy Thức Học Phật Giáo giảng giải. Như thế, chúng ta đã liên tục nhấn mạnh khía cạnh ứng dụng Duy Thức Học vào đời sống hằng ngày. Nhưng ngoài những chỉ dẫn đơn thuần về lý thuyết, hay giảng giải những thuật ngữ, chúng ta đã không ngừng cố gắng chứng tỏ cách thức làm sao mang lại lợi lạc cho đời sống hằng ngày khi ứng dụng những nguyên tắc này.

Trong việc quan sát tâm theo giáo lý Duy Thức, chúng ta có thể đặt câu hỏi về thực tại trong việc tự hiểu mình là một con người sống đời thường ngày. Chúng ta phải công nhận đây không phải là "thực tại" chút nào mà có vẻ như rất xa với bất cứ thứ gì được xem là "thực."

Nhưng ở đoạn cuối này, Duy Thức nhấn mạnh sự kiện nội dung nhận thức của chúng ta khởi lên tùy thuộc vào *A-lai-da thức*, sau đó còn phải chịu ba lớp biến đổi rõ rệt.

It is possible for us to remain quite distantly removed from the Buddhist ideals of “knowing ourselves as we really are” or “perceiving those things that surround us as they really are.” Indeed, we can live a mere virtual reality.

This falsely cognized world was identified above as the nature of attachment to that which is pervasively discriminated in the three natures doctrine. All things, including the self, come to be as a result of the provisional harmonization of various factors under a certain set of conditions. And although they appear to exist in a stable permanence, they are in fact continually changing. Although the dependently arisen and ceaselessly changing phenomenal world that we inhabit is originally of the dependently arisen nature, we inadvertently take it to be something substantial. Additionally, we ceaselessly crave the things we find to be suitable, are disgusted with the things we find to be unsuitable, and finally, we attach deeply to these feelings of revulsion.

This is the world of nature of attachment to that which is pervasively discriminated, the state in which we are actually living.

Chúng ta có thể không gần gũi với những ý niệm lý tưởng của Phật Giáo là “biết chính mình như thật sự đang là” hay “nhận biết sự vật chung quanh chúng ta như thực sự đang là.” Thật ra, chúng ta chỉ có thể sống gần giống với thực tại.

Thế giới nhận thức một cách sai lạc này được nhận diện theo *tánh biến kế chấp* trong *ba tánh*. Tất cả các pháp, kể cả chính chúng ta, sinh ra từ kết quả giả hợp những yếu tố khác nhau trong một số điều kiện nào đó. Và tuy rằng những yếu tố này có vẻ hiện hữu trong một trạng thái thường hằng, thật sự lại liên tục thay đổi. Tuy rằng thế giới hiện tượng do duyên sinh và không ngừng thay đổi, trong đó chúng ta sinh sống, từ căn bản phụ thuộc *tánh y tha khởi*, chúng ta vô tình cho đó là một điều gì có thực chất bền vững. Ngoài ra chúng ta không ngừng tham muốn những thứ thích hợp và chán ghét những thứ không thích hợp, và cuối cùng, chúng ta chấp chặt vào những cảm thọ chán ghét.

Đây là thế giới của *biến kế sở chấp*, là tình trạng chúng ta thật sự đang sống.

Those of us who have learned something about the real state of our cognition and attachment are not satisfied to simply follow one or two minor practices, but instead wish for the full removal of false attachment to that which is pervasively discriminated. We can only then awaken to the other-dependent nature of these momentary phenomena produced according to the coalescence of various conditions, which continue in the flux of prior extinction and subsequent arising.

Though the essence of this other-dependency is none other than the perfectly true nature, it is taught in Buddhism that the perfectly real world is disclosed by the profound awareness of the empty character of all things. What is of crucial importance is to firmly acquire the habit of remaining aware that all things, including oneself, are not permanent substances, but that they are in a continuous state of flux.

At the beginning, this kind of practice is not so simple. But in cultivating the awareness that we now have, we realize that our present mode of cognition somehow seems to be different from “truth” or “reality,” and from that, we need to further deepen our self-examination. If we carry on with this honest effort, the extremely tenacious veil of attachment to that which is pervasively discriminated should be gradually removed, just like the peeling off of a thin skin.

Những người trong chúng ta đã học được tình trạng thực sự của sự nhận thức và chấp dính của chúng ta thì không hài lòng với việc chỉ đơn thuần theo đuổi một vài cách tu tập thứ yếu, nhưng thay vào đó lại ước muốn cởi bỏ sạch hết *biến kế sở chấp*. Chúng ta chỉ có thể giác ngộ *tính y tha khởi* của những hiện tượng nhất thời được tạo ra theo sự kết hợp những điều kiện khác nhau, luôn luôn thay đổi sinh diệt tiếp nối nhau.

Tuy rằng bản chất của *tính y tha khởi* không gì khác hơn là *viên thành thật tính*, Phật giáo dạy rằng thế giới thật sự sẽ hoàn toàn hiển lộ một khi ta tỉnh thức sâu xa về tánh không của các pháp. Điều tối quan trọng là kiên quyết tập một thói quen duy trì tỉnh giác rằng tất cả các pháp, kể cả chính mình, không phải là những thực thể thường hằng, mà đang ở trong một trạng thái luôn luôn biến dịch.

Khởi đầu loại thực tập này không đơn giản như thế. Nhưng khi tu tập tỉnh giác, giờ đây chúng ta đang có, chúng ta nhận ra kiểu nhận thức hiện thời của mình có vẻ khác với “sự thật” hay “thực tại,” và từ đó, chúng ta cần đào sâu thêm việc tự quán chiếu. Nếu tinh chuyên thực hành, tấm màn *biến kế sở chấp* cực kỳ gan lì sẽ dần dần được tháo gỡ, giống như lột bỏ một lớp da mỏng.

YOGACARA AND THE LIFE SCIENCES

In recent years, the life sciences have progressed rapidly, and those things that were here to fore considered to be under the domain of God alone have been revealed and accounted for one after another. We are constantly being amazed by the complex scientific world around us. But this scientific world is not at all incompatible with Buddhism. On the contrary, both agree with the basic position that human beings do not possess some kind of supremacy or special honor, but instead have the fundamental character of simply being one kind of being dwelling in the midst of nature.

With current research in genetics and the charting of the full human genome, there has been an increased tendency to try to engage these concepts with such Yogacara notions as seeds, or the *alaya-vijnana*. Questions have been posed as to whether it is possible to explain the genome from the perspective of the *alaya-vijnana*, or whether genes and seeds can be said to be the same thing.

At present, such questions have still not gone beyond the level of idle talk. But for Buddhists who live in society and who have a keen interest in the rapid developments of life science, I think that this sort of dialogue is important.

DUY THỨC HỌC VÀ KHOA HỌC ĐỜI SỐNG

Trong những năm gần đây, khoa học đời sống đã tiến bộ mau lẹ, và những điều trước đây được xem là thuộc lĩnh vực của riêng Thượng Đế đã được vén màn và giải thích hết điều này đến điều kia. Chúng ta không ngót sững sốt trước thế giới khoa học phức tạp chung quanh chúng ta, và không có gì là không tương hợp với Phật giáo cả. Trái lại, cả hai đều đồng ý lập trường căn bản là con người không sở hữu một loại uy thế hay vinh dự nào, thay vào đó, con người có đặc tính căn bản chỉ là một loại chúng sinh sống giữa thiên nhiên.

Với sự nghiên cứu đang hiện hành về di truyền học và biểu đồ đầy đủ về bộ *gien* của con người, đã có thêm nhiều khuynh hướng cố gắng nối kết những khái niệm này với học thuyết của Duy Thức như *chủng tử*, hay *A-lại-da thức*. Những câu hỏi được đặt ra là có thể giải thích được bộ *gien* trên quan điểm của *A-lại-da thức* hay không, hay có phải là những bộ *gien* và *chủng tử* có thể xem như giống nhau.

Hiện giờ, những câu hỏi như thế chưa đi quá phạm vi nói chuyện phiếm. Nhưng đối với những Phật tử sống trong một xã hội và đặc biệt quan tâm tới sự khoa học đời sống phát triển mau lẹ, tôi nghĩ rằng loại đối thoại này quan trọng.

However, there are Buddhists who have gone so far as to flatly claim from the Yogacara perspective that seeds are genes. This is no doubt an apologetic stance that takes the Yogacara doctrine as something excellent that provides an explanation of state-of-the-art scientific findings and should be thus valued. But this should not be considered the case.

If seeds were indeed equivalent to genes, the *alaya-vijnana* would be considered the entire genome, as it is the consciousness containing all seeds. Certainly, it is said that the deep mind of the *alaya-vijnana* takes as its three cognitive objects the seeds, body with faculties and natural world, appropriating these. Among these, the body with faculties is the physical body, and therefore it is clearly understood that the *alaya-vijnana* is deeply bound to the body. While many say that the deep mind of the *alaya-vijnana* is a mind unlimited in its closeness of connections to the body, even without these claims it must be admitted that this deep mind is a mental basis that has a certain relationship with the body.

Yogacara Buddhism argues that all causes are to be found within “transformations of consciousness:” and phenomena are reduced to being “mental factors.” As long as our understanding of Yogacara is based on this, seeds and human genetics are beyond comparison.

Tuy nhiên, có những Phật tử đi quá xa khi dứt khoát cho rằng theo quan điểm Duy Thức Học *chủng tử là gien*. Đây chắc chắn là một thái độ biện hộ xem lý thuyết Duy Thức như một điều hay tuyệt để cung cấp một sự giải thích về những khám phá khoa học tuyệt đỉnh và nên được đánh giá như thế. Nhưng không nên xem đây là trường hợp như thế.

Nếu những chủng tử thực sự tương đương với những *gien* thì *A-lai-da thức* nên được xem là toàn bộ *gien*, vì chính đó là thức chứa đựng tất cả những chủng tử. Chắc chắn là tâm sâu kín *A-lai-da thức* chiếm ba đối tượng nhận thức của mình là *chủng tử*, *thân với các căn*, và *thế giới tự nhiên*, làm của riêng. Trong những đối tượng này, *thân với các căn* là thân vật lý, và vì thế rõ ràng là *A-lai-da thức* ràng buộc chặt chẽ với thân. Trong khi nhiều người nói là tâm sâu kín *A-lai-da thức* liên hệ vô giới hạn với thân, ngay cả khi không có những xác nhận này, cũng phải công nhận rằng tâm sâu kín này là nền tảng tâm lý có liên hệ với thân.

Duy Thức học Phật Giáo lý luận rằng tất cả các nhân đều được tìm thấy trong phạm vi “thức biến” và các pháp rút gọn thành những “*tâm sở*.” Chủng nào chúng ta hiểu biết Duy Thức căn cứ trên điều này, chủng tử và các *gien* của con người không thể so sánh.

Human genes are transmitted from parents to their children, and fundamentally consist of matter containing manipulative potentiality. Physical genes cannot be equated with the mental-energy seeds that impregnate our actions into the deep mind of the store consciousness.

As we have seen repeatedly, our actions are never finished or complete. The energy accompanying the wholesomeness or unwholesomeness of the act is perfumed into the *alaya-vijnana* and seeds impregnated into the depths of the mind are, no matter how inconvenient for the present self, not something that can be simply manipulated. Exactly because of this, we realize that the seeds create the basis for our actions, permeating the depths of our minds. They are wholly different from the human genetic code.

To a Buddhist, life is not started based only upon the joining of the sperm and ovum. The life-binding consciousness is necessary in the joining of the essences of the mother and father, and without this, it is understood that there can be no life. This life-binding consciousness is none other than the *alaya-vijnana*.

Những *gien* của con người được truyền từ cha mẹ tới con cái, và căn bản là gồm những vật chất chứa tiềm năng điều khiển. Những *gien vật lý* không thể được xem tương đương với chủng tử của năng lực tâm lý huân tập những hành động của chúng ta vào tâm sâu kín của *tàng thức*.

Như chúng ta đã thấy nhiều lần, những hành động của chúng ta không bao giờ kết thúc hay hoàn tất. Năng lượng theo sau những hành động thiện hay bất thiện được huân tập vào *A-lai-da thức* và những chủng tử được thấm nhiễm vào tầng sâu trong tâm, dù có phiền phức cho cái ngã hiện thời tới đâu, cũng không phải là thứ có thể bị điều khiển dễ dàng được. Chính vì thế mà chúng ta nhận ra được rằng những chủng tử tạo ra nền tảng hành động của chúng ta, sẽ thấm nhiễm những tầng sâu kín trong tâm. Chủng tử hoàn toàn khác với mã di truyền của con người.

Đối với một Phật tử, đời sống không bắt đầu chỉ dựa trên sự kết hợp của tinh cha huyết mẹ. *Sinh thức* thì cần thiết trong sự kết hợp của tinh cha huyết mẹ, không có *sinh thức* thì không có đời sống. Sinh thức này không phải là cái gì khác hơn là *A-lai-da thức*.

According to the theory of transmigration, we have many prior lives, and it is only because we were unable to let go of our attachment to life in our most recent past life that, at the moment of death, our *alaya-vijnana* becomes the life-binding consciousness, and detaching itself, depends upon the next appropriate combination of the two drops of red and white. This constitutes the moment of death as understood in Buddhism.

Following this line of thought, the external form of the body may be inherited from the sperm and egg of the parents. But the contents of this body, the seeds that are the cause of manifest activities, are something that has been inherited from one's past lives as far back as they extend. Again we can refute the claim that the genes passed down from parent to child are the same as the seeds of Yogacara. We are confronted with the distinction made in seed theory, between intrinsic and newly perfumed as well as the distinction between seeds that are uncontaminated and contaminated. It's safe to assume that no one will argue that genes can be distinguished into uncontaminated and contaminated groups.

Buddhists who live in ages henceforth will continue to debate advanced findings made by researchers in the life sciences.

Theo thuyết về luân hồi tái sinh, chúng ta có nhiều tiền kiếp. Vì không buông bỏ sự dính mắc vào đời sống ở kiếp trước, vào lúc chết, *A-lại-da thức* của chúng ta trở thành *sinh thức* và tự tách ra, tùy thuộc vào sự liên hợp thích ứng tiếp theo của hai giọt huyết và tinh. Đây là phút lâm chung giải thích theo Đạo Phật.

Trong phạm vi tư tưởng này, ngoại tướng của thân có thể được thừa hưởng từ tinh và trứng của cha mẹ. Nhưng bên trong thân, những chủng tử là *nhân hiện hành*, là điều gì đã thừa hưởng từ vô lượng kiếp trước. Một lần nữa chúng ta phủ nhận thuyết cho những *gien* truyền từ cha mẹ xuống con cái đồng với những chủng tử của Duy Thức Học. Chúng ta đối diện lý thuyết chủng tử với sự khác biệt giữa những chủng tử bẩm sinh và những chủng tử mới được huân tập, cũng như sự khác biệt giữa những chủng tử không bị nhiễm ô và những chủng tử bị nhiễm ô. Chắc là không ai sẽ bàn cãi về những *gien* có thể được chia thành những nhóm không nhiễm ô và bị nhiễm ô.

Phật tử sống trong những thời đại từ nay trở về sau sẽ tiếp tục thảo luận những khám phá tiên tiến trong các lãnh vực khoa học về đời sống.

But if we make these correspondences based on a superficially felt sense of similarity, we will accomplish nothing but the invitation of useless confusion. We should instead hold firm to the Yogacara position that reduces all things to mental factors, examine the differences closely, and then establish any correspondences to be made based on that.

CONSCIOUS ACTIVITY and THE PRESENT AGE

Yogacara Buddhism is a teaching that seeks to fathom the origin of all things in the deep, unconscious mind called the *alaya-vijnana* the dependent arising of the *alaya-vijnana*. However, at the same time, our consciously aware activity impregnates the depths of that mind with new seeds, and thus the question of conscious activity is crucial in Yogacara. To some extent, it is one of our only options for advancing toward enlightenment. As the thinking consciousness is subjected to the powerful influences of the *manas*, though there may be a conscious intention within the thinking consciousness to attain enlightenment, this is inevitably skewed by the self-centeredness and ego attachment of the *manas*. But we are helpless, and can only try to activate the powerful self awareness and intentionality of our thinking consciousness.

Nhưng nếu tạo ra những điều tương đương như thế dựa trên cảm giác có sự tương tự một cách hời hợt, chúng ta sẽ không hoàn thành được điều gì mà chỉ mang lại tình trạng rối ren không cần thiết. Thay vào đó, chúng ta nên giữ vững lập trường Duy Thức Học là rút gọn tất cả các pháp lại thành những *tâm sở*, quán sát những sai khác một cách kỹ lưỡng, và sau đó kiến lập những điểm tương đồng.

HÀNH ĐỘNG CÓ Ý THỨC và ĐƯƠNG KIM THỜI ĐẠI

Duy Thức Học Phật giáo là một giáo lý tìm cách dò tìm tận nguồn gốc các pháp trong tầng sâu thẳm của tâm vô thức là *A-lai-da thức* – duyên sinh của *A-lai-da thức*. Tuy nhiên, cùng lúc đó hành động có ý thức của chúng ta huân tập những tầng sâu của tâm với những chủng tử mới, và như thế vấn đề hành động có ý thức là điểm cốt yếu trong Duy Thức Học. Tới mức độ nào đó, đây là một trong những lựa chọn duy nhất hướng đến giác ngộ. Vì ý thức dễ bị ảnh hưởng của *Mạt-na thức*, tuy có thể có một ý định sáng suốt trong phạm vi ý thức để đạt ngộ, vẫn không thể nào tránh bị làm lệch hướng vì lòng vị kỷ và chấp ngã của *Mạt-na thức*. Nhưng chúng ta vô phương, và chỉ có thể cố gắng khích động sức tỉnh giác nơi mình và ý định mạnh mẽ của ý thức chúng ta.

Emphasizing this point, the Yogacaras say:

Seeds produce manifest activity; manifest activity perfumes seeds; three processes follow each other in sequence with cause and effect occurring simultaneously.

This is the mechanism of our minds. That which produces our manifest activities are the seeds in the *alaya-vijnana* (seeds generating manifest activity), while at the same time, the energy from those manifest activities is being planted back into the *alaya-vijnana* (manifest activity perfuming seeds). The instantaneous alternation between the seeds and manifest activity as the causes and effects of each other is called simultaneous cause and effect. And it is within that subtle alteration that our opportunity lies for improvement or degradation. This manifest mental activity that impregnates the subsequently differing seeds into the depths of the mind holds a profound significance, and the function of the thinking consciousness that is involved in this process, no matter how subtle it may be, is something that cannot be overlooked.

Scientific research has shown that we experience roughly 60,000 thoughts passing through our mind each day. What is more interesting, however, is that about 95 percent of these are the same thoughts we had yesterday.

Nhấn mạnh điểm này, các nhà Duy Thức Học nói: Chủng tử phát sinh hiện hành, hiện hành sinh ra chủng tử, hiện hành huân tập chủng tử; ba tiến trình lần lượt theo nhau tiếp nối với nhân và quả xảy ra đồng thời.

Đây là cơ chế của tâm chúng ta. Phát sinh ra hiện hành của chúng ta là chủng tử trong *A-lại-da thức* (*chủng tử phát sinh ra hiện hành*), trong khi cùng lúc đó, năng lực từ những hiện hành ấy được gieo trồng trở lại trong *A-lại-da thức* (*hiện hành huân tập chủng tử*). Sự biến đổi tức thời giữa chủng tử và hiện hành như là nhân và quả của nhau thì gọi là nhân quả đồng thời. Và dịp may của chúng ta để tiến lên hay thoái hóa nằm trong phạm vi sự biến đổi vi tế ấy. Hiện hành của tâm thức này huân tập những chủng tử khác nhau vào tận lớp tâm sâu kín sẽ mang một ý nghĩa sâu xa, và chức năng của *ý thức* tham dự vào tiến trình này, dù vấn đề có vi tế tới đâu, vẫn không thể bỏ qua.

Nghiên cứu khoa học chứng tỏ rằng chúng ta kinh qua khoảng 60,000 ý nghĩ trong tâm mỗi ngày. Tuy nhiên, điều lý thú hơn là khoảng 95% ý nghĩ chúng ta đã có hôm qua.

One could say that we are carrying out lives in a stagnant way with little change, but if we change the perspective and take notice of the fact that five percent is different from the past, then this accumulation of small acts should be something that carries a deep and fundamental significance. The problem is, however, that the deep significance of each conscious act gradually loses its relevance in the greater context of our society.

Modern society has, in its single-minded pursuit of material resources and convenience, been able to tread the path of economic prosperity, and based upon the recent revolution in information technology, is reaching for an even greater efficiency-prioritized society. Thanks to this, we can be connected to the latest updated information without leaving the comfort of our homes, and as a result, our daily life becomes steadily more convenient. It is not an exaggeration to say that everything is “upgraded” daily, and that this moment knows no limit. To stay abreast of this advanced age, we must lead life in such a way as to keep focused on keeping up with new developments every day. But does this allow us time to think over what we did a year ago, or even just six months ago? Or, how has the chain of our actions led us to precisely this situation at this point in time?

Có thể nói là chúng ta sống cuộc đời mình theo một cách trì trệ, thay đổi rất ít, nhưng nếu chúng ta thay đổi quan điểm và để ý tới sự kiện là 5% khác ngày hôm qua, lúc ấy tích lũy những hành động nhỏ bé sẽ mang ý nghĩa cơ bản và sâu xa. Vấn đề là, tuy vậy, ý nghĩa sâu xa của mỗi hành động có *ý thức* dần dần sẽ mất đi sự thích ứng trong một hoàn cảnh to lớn của xã hội chúng ta.

Xã hội tân tiến, trong việc tập trung tìm cầu nguồn lợi vật chất và tiện nghi, đã có thể tiến bước trên sự giàu có kinh tế, và dựa trên cuộc cách mạng công nghệ thông tin mới đây, đang tiến tới một xã hội đặt ưu tiên về năng suất lớn lao hơn. Nhờ thế, chúng ta có thông tin cập nhật mới nhất mà không phải rời căn nhà tiện nghi, và kết quả là đời sống hằng ngày của chúng ta tiện nghi hơn một cách vững vàng. Không phải quá đáng khi nói là mọi thứ đều được “nâng cấp” mỗi ngày, và bây giờ không biết giới hạn. Để theo kịp thời đại tiến bộ này, chúng ta phải sống chú trọng vào việc cập nhật hóa những tiến bộ mới. Nhưng điều này có cho phép chúng ta có thời gian suy nghĩ về những việc đã làm năm ngoái không, hay chỉ sáu tháng trước đây thôi? Hay là làm sao những chuỗi hành động của chúng ta lại đưa đến đúng hoàn cảnh này vào lúc này?

If pressed to clearly articulate these implications, many people would probably be utterly bewildered. As we advance further and further, our actions become trivialized, to the point that our actions seem to be as insignificant as paper fluttering in the breeze.

Our world can be considered a permanent movement. The terrific transformation of society, just like the television talk shows, is characterized by an unbroken tedium of empty chatter, continuing without a gasp for fresh air. There is not the slightest space for a moment of stillness. It is nothing but words surging like a flood, with the audience laughing “Ha Ha Ha” and not taking the slightest notice. In the end, there is nothing to show for it. Afterward, a sense of vacancy remains, but cannot be examined in a close and deliberate manner due to the hectic pace of our lives. We move to seek the next moment of horseplay, wandering aimlessly. New information tirelessly surges in.

Within human beings and all the various phenomena created by human beings, the aspects of movement and stillness originally maintain a state of equilibrium. But in the day-to-day survival of our daily life we concentrate on the aspect of movement, and the passing days inevitably become distant.

Nếu bắt buộc phải diễn tả rõ ràng những ý nghĩa này, nhiều người sẽ cảm thấy rất hoang mang. Khi chúng ta ngày càng tiến xa hơn, hành động của chúng ta trở nên tầm thường hơn, tới một mức mà những hành động của chúng ta dường như không có ý nghĩa, chẳng khác một tờ giấy bay chập chờn trong gió.

Thế giới chúng ta lúc nào cũng chuyển động. Sự biến chuyển kinh khủng của xã hội, y như chuyện trò trình diễn trên vô tuyến truyền hình, tẻ nhạt không ngừng và huyền thuyên rỗng tuếch, liên tục không một lúc nghỉ để lấy hơi. Không có một khoảng trống nhỏ nhất để im lặng một lát. Chẳng có gì ngoài những lời nói trào dâng như nước lũ, với thính giả cười “ha ha ha” mà không hề chú ý. Cuối cùng không có cái gì để gọi là trình diễn cả. Sau đó, chỉ còn lại một cảm giác trống rỗng, nhưng không thể được xem xét và cân nhắc với một thái độ kỹ lưỡng bởi vì nhịp sống cuồng nhiệt của chúng ta. Chúng ta xô dịch để tìm phút giây vui đùa kế tiếp, đi lang thang không mục đích. Những thông tin mới tràn tới không chán mỏi.

Trong phạm vi con người và tất cả những hiện tượng con người tạo ra, những yếu tố di động và tĩnh lặng cơ bản đều duy trì trạng thái cân bằng. Nhưng trong cuộc tồn sinh của chúng ta ngày nọ đến ngày kia, chúng ta đặt trọng tâm vào khía cạnh di động, và ngày tháng tiêu pha không tránh khỏi trở thành nhạt nhẽo.

Our individual actions and behavior are regarded as having little significance. The recent remarkable decline in ethics in every place, and at every level of society, has much of its origin in this.

Under these kinds of circumstances, living life under the daily deluge of new information, we eventually push to recover our lost personal time and sense of stillness. But at this point Yogacara questions the profound significance of human activity. As the effects of our actions are never finished, the energy that carries the wholesome or unwholesome quality of the act is impressed to some extent or another in the depths of the mind, and the remaining energy-as-seeds of the act are impregnated into the *alaya-vijnana*. These qualities are transmitted through all eternity, continuing as latent potentiality within the *alaya-vijnana*. Since this is all happening in a region of mind that is inaccessible to the waking consciousness, no matter how inconvenient the existence of such seeds may turn out to be for the situation of the present self not the slightest thing can be done about them. Eishun, the learned monk of Kofukuji Temple whom we have cited previously, composed this deeply impressive verse:

Những hành động và thái độ cá nhân chúng ta không có ý nghĩa bao nhiêu. Mới đây đạo đức xuống dốc đáng kể ở khắp nơi, và ở mọi tầng lớp xã hội, phần lớn do việc này mà ra.

Trong những tình huống như thế, sống cuộc đời hằng ngày tràn ngập bởi những thông tin mới, chúng ta cuối cùng bắt buộc phải tìm lại sự mát mát thời gian sống riêng cho mình và ý nghĩa của tĩnh lặng. Nhưng ở điểm này, Duy Thức Học đặt câu hỏi về ý nghĩa sâu xa của hành động con người. Vì hậu quả những hành động của chúng ta không bao giờ kết thúc, nên năng lượng chuyên chở tính thiện và bất thiện của hành động được khắc sâu tới một mức nào đó vào tầng sâu kín của tâm, và năng-lực-như-chủng-tử còn lại của hành động được ghi khắc vào *A-lai-da thức*. Những tính chất này được truyền đi tới vô tận, tiếp tục như tiềm năng trong *A-lai-da thức*. Vì tất cả những sự kiện này xảy ra trong vùng của tâm mà *ý thức* không thể với đến được, dù cho sự hiện hữu của những chủng tử này có phiền phức đến đâu cho tình trạng bản ngã hiện thời, cũng không thể làm gì được, dù một điều nhỏ bé nhất. Eishun, vị tăng uyên bác của chùa Hưng Phước, đã đề cập ở trước, đã sáng tác vần thơ gây xúc động sâu xa như sau:

Whatever one experiences, the reliable and incorruptible seeds capture it. (Tamon'in nikki)

Once seeds have been perfumed into the *alaya-vijnana* one can rely on the fact that they will never decay; depending on their being firmly and clearly assimilated, the significance of one's activities is confirmed. With this awareness, one should naturally avoid superficial frivolity, and become conscious of it in others.

This is the driving force behind the mental mechanism of seeds generating manifest activity and manifest activity perfuming seeds that makes the seeds of the first process and the seeds of the third process somewhat different. And, once again, the maintenance of such awareness is clearly our conscious problem.

Since the seeds of this vast amount of accumulated actions and behaviors are planted in the depths of our minds, eventually the *alaya-vijnana* taken as a whole has all of our past actions as its content. In other words, people are nothing other than what they create by their own activities.

“Bất cứ cái gì người ta đã trải qua, những chủng tử xác thực và bền vững đều giữ trọn.” (*Tamon'in nikki*)

Một khi những chủng tử đã được huân tập vào trong *A-lai-da thức* ta có thể tin tưởng vào sự kiện là chúng sẽ không bao giờ bị thui chột; dựa trên việc các chủng tử được hội nhập một cách chắc chắn và rõ ràng, ý nghĩa hành động của con người được xác nhận. Biết được như thế, ta đương nhiên nên tránh khỏi những việc phù phiếm hời hợt, và trở nên có *ý thức*.

Đây là động lực đằng sau cơ chế tâm thức của những chủng tử phát sinh hiện hành và hiện hành huân tập chủng tử, điều này làm cho những chủng tử của tiến trình đầu tiên và tiến trình thứ ba hơi khác nhau. Và một lần nữa, sự duy trì nhận biết như thế thì đúng là vấn đề thuộc về tâm thức của chúng ta.

Vì những chủng tử của một số lớn hành động tích lũy và thái độ này được gieo trồng trong tận lớp sâu kín của tâm chúng ta, cuối cùng *A-lai-da thức*, xem như một tổng thể, sở hữu tất cả những hành động trong quá khứ chúng ta và lấy đó làm nội dung chất chứa. Nói một cách khác, ta chỉ là người tạo ra chính mình bằng những hành động của chính mình.

No matter how dramatically transformed a society in which I must live, my own actions are certainly not something to be regarded as being insignificant. Nay, we may begin to naturally see them as carrying profound meaning.

In this way, in our renewed recognition of the importance of our activities including the most commonplace and mundane, the study of the mental mechanism understood by Yogacara Buddhism can play a very effective role.

*

Cho dù xã hội trong đó tôi đang phải sống biến chuyển đáng kể đến đâu, những hành động của tôi không thể nào bị xem như là một thứ không có ý nghĩa. Không, chúng ta đương nhiên có thể bắt đầu xem hành động của mình có ý nghĩa sâu xa.

Như thế, đối với nhận thức mới mẻ này của chúng ta về tầm quan trọng trên hành động gồm cả những hành động tầm thường và thể tục nhất, sự nghiên cứu về cơ chế của tâm được hiểu bởi Duy Thức Học Phật Giáo có thể đóng một vai trò rất có hiệu quả.

*

MỤC LỤC

<i>Chương Một: Duy Thức là ...</i>	5
<i>Chương Hai: Cấu Trúc của Tâm</i>	43
<i>Chương Ba: Chức Năng của Tâm</i>	71
<i>Chương Bốn: Tích Lũy Kinh Nghiệm</i>	
<i>Trong Vùng Tiềm Tàng Của Tâm</i>	103
<i>Chương Năm: Sự Phát Sinh của Các Pháp</i>	155
<i>Chương Bảy: Tâm Tư Lương</i>	271
<i>Chương Tám: Chức Năng của</i>	
<i>Tiền Ngũ Thức</i>	335
<i>Chương Chín: Tôi là ai?</i>	353
<i>Chương Mười: Quãng Đường tới Phật Quả</i>	409
<i>Kết Luận: Duy Thức Ngày Nay</i>	461

*