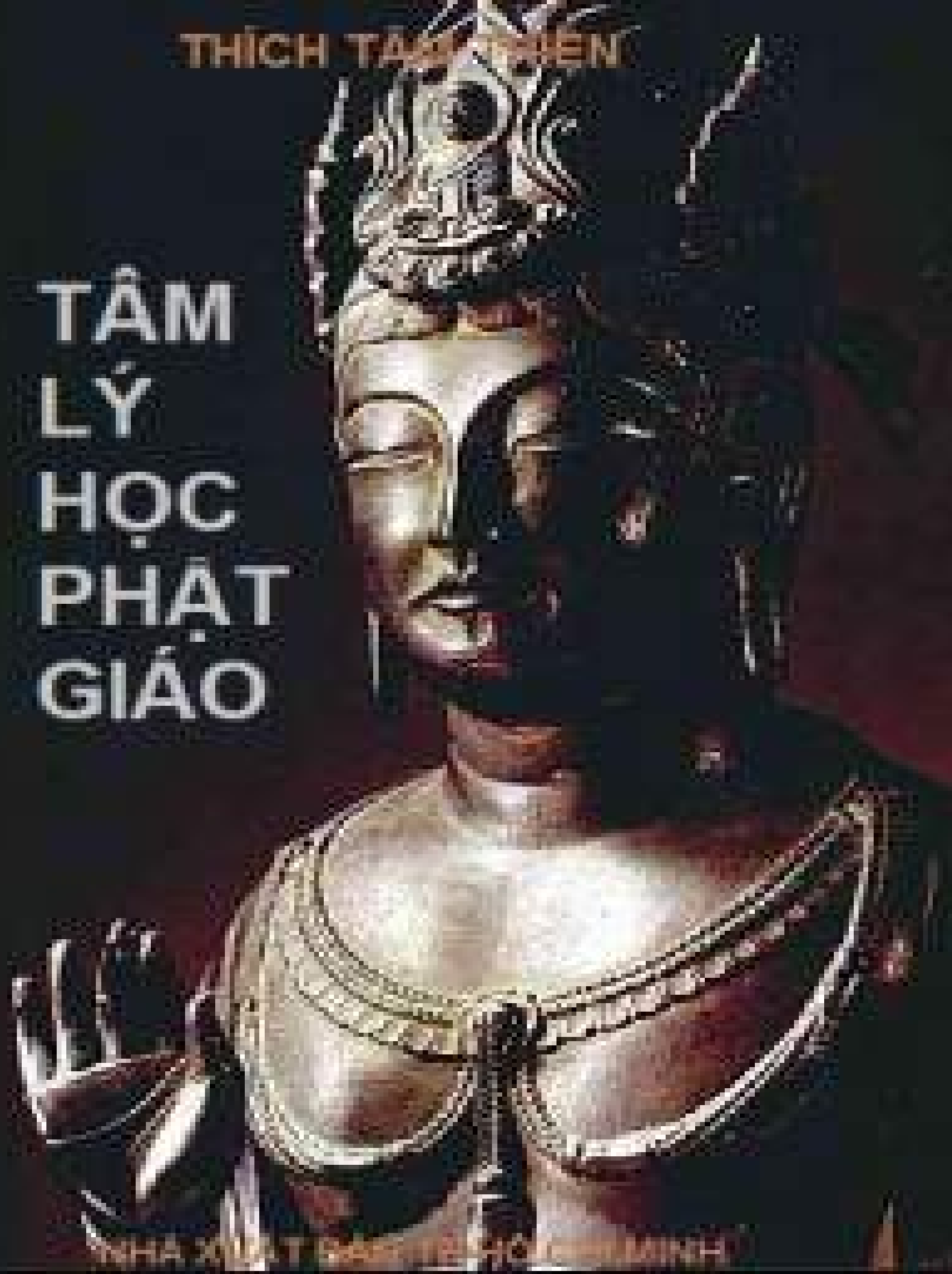


THÍCH TÂM HIỀN

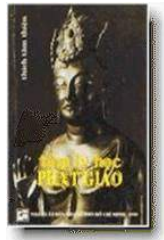
TÂM
LÝ
HỌC
PHẬT
GIÁO



NHÀ XUẤT BẢN THỜI ĐẠI

TÂM LÝ HỌC PHẬT GIÁO

Tâm lý học phật giáo



Tên sách: Tâm lý học phật giáo

Tác giả: Thích Tâm Thiện

Nhà xuất bản: Thành phố Hồ Chí Minh

Năm xuất bản: 1998

Chia sẻ ebook : <http://downloadsachmienphi.com/>

Tham gia cộng đồng chia sẻ sách :

Fanpage : <https://www.facebook.com/downloadsachfree>

Cộng đồng Google : <http://bit.ly/downloadsach>

Mục lục

[Phần I: Giới thiệu tổng quát](#)

[I.1 Chương 1: Dẫn nhập](#)

[I.1.1 Nhan Đề Và Giới Thiệu Đề Tài](#)

[I.1.2: Phạm Vi Đề Tài](#)

[I.2. Chương 2: Sơ lược lịch sử tâm lý học](#)

[I.2.1: Sự Hình Thành Và Phát Triển Của Tâm Lý Học](#)

[I.2.2: Các Vấn Đề Của Tâm Lý Học \(Đối Tượng, Phương Pháp\)](#)

[I.2.3: Những Lý Thuyết Tiêu Biểu Về Tâm Lý Học Hiện Đại](#)

I.2.4: Nhận Xét Chung

Phần II: Tâm lý học phật giáo

II.1 Chương 1: Vài nét về lịch sử tâm lý học phật giáo

II.1.1: Sự Hình Thành Và Phát Triển Tâm Lý Học Phật Giáo

II.1.2: Các Hệ Thống Tiêu Biểu Về Tâm Lý Học Phật Giáo

II.1.3: Nhận Xét Chung

II.2. Chương 2: Đại cương tâm lý học phật giáo

II.2.1: Giới Thiệu 30 Bài Duy Thức Học Của Vasudbandhu

II.2.2: Nội Dung Của 30 Bài Tụng (Trích)

Phần III: Giảng luận tâm lý học phật giáo qua 30 bài tụng duy thức

III.1. Chương 1: Nội dung của tâm lý học phật giáo qua 30 bài duy thức của

III.1.1: Định Nghĩa Về Duy Thức Và Hệ Thống Tám Thức

III.1.2: Tầng Thức

III.1.3: Mạt-Na Thức

III.1.4: Ý Thức

III.1.5: Năm Thức Giác Quan

III.2. Chương 2: Con người và thế giới quan triết học duy

III.2.1: Tầng Thức Và Gene Di Truyền

III.2.2: Vấn Đề Nhận Thức

III.2.3: Thực Tại Hiện Hữu Và Thực Tại Ảo

III.2.4: Năm Cấp Độ Thể Nhập Thực Tại Vô Ngã

Phần IV: Duy thức học và hệ thống tâm lý giáo dục phật giáo

IV.1. Chương 1: Vấn đề tâm lý giáo dục

IV.1.1: Định Hướng Và Mục Tiêu Của Tâm Lý Giáo Dục Phật Giáo

IV.1.2: Cơ Sở Và Đối Tượng Của Tâm Lý Giáo Dục Phật Giáo

IV.2. Chương 2: Tâm lý giáo dục phật giáo

IV.2.1: Sự Vận Hành Của Ý Thức

IV.2.2: Các Hình Thức Của Ý Thức

IV.2.3: Các Hình Thái Hoạt Động Của Ý Thức

IV.2.4: Mối Liên Hệ Giữa Ý Thức Và Thực Tại

IV.2.5: Bản Chất Và Hiện Tượng Của Ý Thức

IV.2.6: Con Đường Giáo Dục Truyền Thống Của Phật Giáo

Phần V: Kết luận

Phần I: Giới thiệu tổng quát

I.1 Chương 1: Dẫn nhập

I.1.1 Nhan Đề Và Giới Thiệu Đề Tài

Tâm lý học là khoa học nghiên cứu về tâm lý con người. Tâm lý học thường đi đôi với giáo dục học, gọi chung là tâm lý giáo dục. Về góc độ lịch sử, tâm lý học ra đời muộn hơn so với các ngành khoa học khác. Nhưng cũng như các ngành khoa học, tâm lý học bắt nguồn từ triết học và từ đó đã sớm đi vào giải quyết các vấn đề quan trọng, then chốt trong đời sống con người. Ngày nay tâm lý học trở thành một trong những ngành học quan trọng nhất về con người, nó

liên quan mật thiết đến các lĩnh vực văn hóa và văn minh của nhân loại.

Vì rằng, văn hóa và văn minh là những gì được làm ra bởi con người; nó là sản phẩm của con người, và do đó, không thể tách rời con người ra khỏi các lĩnh vực văn hóa và văn minh trong hệ thống tương quan, mang tính chất tùy thuộc lẫn nhau (Y tha khởi).

Tuy nhiên, trước viễn cảnh của thực tại, các nền văn minh nhân loại hiện nay đang rơi vào khủng hoảng - sự mất cân bằng một cách trầm trọng giữa đời sống vật chất và tinh thần. Các nước văn minh, tiên tiến thì nỗ lực tập trung vào các ngành khoa học công nghiệp và siêu công nghiệp, như công nghệ tin học, công nghệ không gian...; các nước đang phát triển và kém phát triển thì nỗ lực đi vào công nghiệp hóa và hiện đại hóa. Nói chung, cả hai đều đi vào mục tiêu phát triển kinh tế ở tầm vĩ mô. Tuy nhiên, điều nghịch lý, mâu thuẫn vẫn diễn ra trên toàn thế giới, đó là: đói nghèo, bệnh tật, chiến tranh, và nạn nhân mãn v.v...

Trong khi, chỉ số đánh giá mức phát triển của mỗi quốc gia, mỗi dân tộc được xác định trên tỷ lệ tăng hoặc giảm của "GDP" (General Domestic Product - Tổng sản lượng hàng hóa nội địa) và "GNP" (Gross National Product - Tổng sản lượng quốc gia); thì ngược lại, chỉ số "stress" của con người ngày càng tăng. Đối với các nước công nghệ (1) siêu cường của thế giới thì căn bệnh trầm kha nhất không phải là kinh tế, mà chính là "stress" - một sự khủng hoảng tâm lý thời đại.

Ngược lại, các nước kém phát triển và đang phát triển thì căn bệnh khủng hoảng đó bao gồm cả hai: khủng hoảng kinh tế và khủng hoảng tâm lý. Với một đường hướng phát triển như thế đã đánh mất sự quân bình của đời sống con người. Nếu sự phát triển chỉ dựa vào lợi tức thu nhập (income) kinh tế và tư bản (tiền tệ), nghĩa là chỉ dựa vào khát vọng làm giàu và tôn vinh sự bảo thủ độc quyền (exclusive) - nói theo ngôn ngữ của Phật là tham ái (tanhà) và chấp thủ (upadàna) - thì ắt hẳn sẽ đưa đến khổ đau, bất hạnh và tuyệt vọng.

Vì thế, trước viễn cảnh của những khủng hoảng trầm trọng, nhất là khủng hoảng tâm lý của con người như là các hội chứng của stress thời đại, các giá trị trong sự sống của con người cần thiết được xét lại, và cần được soi sáng bởi những lời dạy của Đức Phật.

1- Vấn đề khủng hoảng tâm lý

Như vừa trình bày, trong xu thế công nghiệp hóa và siêu công nghiệp hóa của thế giới hiện nay, con người thường xuyên rơi vào các khủng hoảng theo hai chiều hướng, hoặc là bị loại trừ bởi các thiết bị hiện đại, hoặc là phải lao động quá mức có thể. Sự kiện đó xảy ra trên qui luật cạnh tranh mà các nhà kinh tế thời đại cho rằng đó là cạnh tranh để sinh tồn và cạnh tranh để phát triển (2). Nhưng thực chất là cạnh tranh để đi đến chiến thắng độc quyền, và có khi dẫn đến sự triệt hạ lẫn nhau giữa tư bản tư nhân hoặc tư bản độc quyền nhà nước (3); còn hậu quả thì đưa đến không những ở mức độ cộng đồng mà còn ở chính mỗi con người. <https://thuviensach.vn>

Trong khi đó, Đức Phật dạy: "Dầu tại nơi chiến trường, thắng hàng ngàn quân địch, tự thắng mình tốt hơn, đó là sự chiến thắng tối thượng". (Php.103) Hoặc là "Dầu Thiên thần, Càn thất bà, Ma Vương hay Phạm Thiên, không ai chiến thắng nổi người đã tự chiến thắng và tự chế phục". (Php. 105)

Sự chiến thắng như thế chính là nền tảng để từ đó tái lập sự quân bình cho đời sống tâm lý, và xa hơn là sự giải quyết các khủng hoảng của con người chính nó, với tư cách là con người cá biệt (individual) và con người của cộng đồng, với tư cách là thành viên của xã hội (member of society).

2- Vấn đề triết lý nhân sinh

Nói đến tâm lý con người cũng là nói đến tâm lý xã hội. Các ngành tâm lý học và xã hội học, đạo đức học, luận lý học... đều tập chú vào con người và các diễn biến tâm lý của con người. Và mục tiêu của các ngành học đó là giúp con người kiến tạo một đời sống hạnh phúc, đồng thời giúp phát triển một cách toàn diện các tánh hạnh (behaviour), các đức tính (virtue) của con người. Tuy nhiên, ngay từ đầu, triết học tâm lý đã vướng phải một sai lầm lớn, đó là xây dựng một hệ thống nhận thức luận (epistemology), giá trị luận (axiology) và bản thể luận (ontology) trên căn bản của một ngã thể (ego), một bản thể (essence).

Và do đó, tất yếu phải đưa đến những quan niệm, phương pháp v.v... nhằm duy trì và bảo vệ cái ngã thể (4) bất thực đó như cái bản năng (Id), cái siêu ngã (superego) trong tâm lý học mà Sigmund Freud đề xuất. Vì thế, khi con người đối diện với sự thật của định lý vô thường, sinh ra khổ đau và rơi vào khủng hoảng. Khủng hoảng tâm lý là căn bệnh miền trường đối với con người. Do đó, cần phải xét lại vấn đề tâm lý giáo dục của thời đại.

Đức Phật dạy rằng: "Các hành vô thường", "các pháp là vô ngã" (5). Điều đó là một tia nắng rực rỡ, khả dĩ soi sáng và giải quyết các vấn đề hiện đại của con người.

3- Vấn đề cá nhân và xã hội

Cá nhân và xã hội là hai mặt của một hiện hữu. Cá nhân không thể thoát ly ngoài xã hội mà có, và ngược lại, xã hội không thể thành tựu nếu không có mỗi con người cá nhân. Sự tách biệt giữa cá nhân và xã hội là điều không thể và lầm lẫn. Do đó, các hệ thống triết học nếu tự qui giảm mình về hoặc là duy tâm, hoặc là duy vật v.v... đều rơi vào phiến diện, và tha hóa. Điều này được Thích Chơn Thiện, trong luận án Tiến sĩ về "Lý thuyết nhân tính" (6), đánh giá và xếp loại như sau:

a) "Nhóm tư tưởng ngôi thứ ba: Các tư tưởng cho rằng có nguyên nhân đầu tiên của vũ trụ gọi là nhóm tư tưởng ngôi thứ ba - người mà ta nói về. Do vì vai trò làm chủ cuộc sống của con người bị đánh mất trong nhóm tư tưởng này, nên tư tưởng của nhóm này bị tha hóa (alienation)".

b) "Nhóm tư tưởng ngôi thứ hai: Các tư tưởng cho rằng sự thật chỉ hiện hữu trong thiên nhiên hay hiện tượng giới gọi là nhóm tư tưởng ngôi thứ hai - người mà ta nói với. Con người cũng bị đánh mất trong nhóm tư tưởng này, nên nhóm này được gọi là tha hóa".

c) "Nhóm tư tưởng ngôi thứ nhất: Các tư tưởng cho rằng con người làm chủ cuộc đời mình, hay cuộc sống là vì hạnh phúc của con người ... - người mà ta đang nói"

Và tác giả cho rằng, Phật giáo, hiện sinh thuyết, và hiện tượng luận ... thuộc về nhóm tư tưởng ngôi thứ nhất.

Tuy nhiên, sự sắp xếp trên của tác giả chỉ nhằm phân loại các nhóm tư tưởng một cách bao quát (universal). Sự thật thì giữa Phật giáo và hiện sinh thuyết chẳng hạn, cách giải quyết vấn đề hoàn toàn khác nhau (7) ngay từ nền tảng của mỗi học thuyết, như một đằng nói Vô ngã (Non-essence), một đằng khác nói Hữu ngã (Essence).

Ở đây, qua giáo lý Duyên sinh (Paticcasamupàda), Đức Phật đã soi sáng sự thật của con người và vũ trụ vạn hữu này. Sự thật đó chính là Duyên sinh tính, Vô ngã tính. (Vấn đề sẽ được bàn rõ ở các chương sau).

4- Vấn đề đạo đức và luân lý

Đạo đức và luân lý đều là các nội dung được bàn đến trong tâm lý học, mặc dầu giữa đạo đức học và tâm lý học thì khác nhau trên cơ sở đối tượng và quan điểm nghiên cứu (8); nhưng cả hai đều thuộc ngành khoa học nhân văn, nên đều hướng đến đối tượng là đời sống tinh thần hay ý thức của con người.

Tuy nhiên, do tính chất công ước (conventional) xã hội của đạo đức, luân lý, nghĩa là nó luôn luôn được giới hạn bởi tính chất qui ước chung của toàn xã hội, do đó, nó chỉ phản ánh trên bề mặt của các hiện tượng (thiện, ác) xã hội, mà chưa thực sự đi vào bản chất của mỗi con người. Vì thế, một kẻ tàn ác, xấu xa, y vẫn có thể đội lốt lương thiện - công ước để trung hoành ngoài

xã hội. Đây là nguyên nhân đưa đến nạn tham nhũng, giết người giấu tay v.v... hay còn gọi là khủng hoảng đạo đức.

Đức Phật, qua giáo thuyết nhân quả, nghiệp báo (karma), đã xác định rõ: "Con người là chủ nhân của nghiệp, là kẻ thừa tự nghiệp, nghiệp là thai tạng, là quyến thuộc ..." (9)

Cái thai tạng (womb) hay tâm thức đó của mỗi con người là nền tảng của đạo đức và luân lý Phật giáo. Và tại đó, là cơ sở duy nhất có thể giải quyết các khủng hoảng và sự đảo lộn trật tự của đạo đức, luân lý thời đại. (Vấn đề sẽ được bàn cụ thể ở các chương sau).

5- Vấn đề tương quan giữa con người và môi trường sinh thái

Vấn đề môi trường sinh thái hiện đang là khủng hoảng bức thiết nhất mà con người phải đối diện. Môi trường được xem như là dưỡng khí cần thiết, mà qua đó, con người hấp thụ để sinh sống và phát triển. Mỗi liên hệ giữa con người và môi trường là mối quan hệ bất khả phân ly. Do đó, sự hủy diệt môi trường cũng là sự hủy diệt con người. Từ đó các vấn đề như sinh thái học (ecology), hệ sinh thái (ecosystem), môi trường sinh thái (ecological environment), cấu trúc sinh thái (ecological structure), sinh thái nhân văn (human ecology), sinh thái tự nhiên (natural ecology) và diệt sinh thái (ecocide) v.v... được xem là các vấn đề nóng bỏng nhất đang ảnh hưởng đến đời sống con người.

Vấn đề lại càng trở trêu hơn, khi chính các nước tiên tiến lại là nơi dẫn đầu về phá hoại môi trường sinh thái (10) thông qua sự thải chất bả từ các nhà máy công nghiệp nặng, nhẹ; sự rò rỉ hay bùng vỡ các lò phản ứng hạt nhân, sự đắm chìm của các tàu chuyên chở dầu khí, sự đốt phá những quặng dầu trong chiến tranh v.v... tất cả đều đưa đến hậu quả diệt sinh thái một cách trầm trọng. Những vấn đề trên, suy cho cùng đều bắt nguồn từ lòng vị kỷ, và dục vọng của con người. Và hiệu ứng nhà kính (dioxide de carbone) (11) thực ra cũng chính là hiệu ứng dục vọng của con người.

Sự kiện này cần thiết được soi sáng bởi giáo lý Duyên khởi - Vô ngã; thông qua giáo lý ấy, con người sẽ hiểu được rằng các loài hữu tình (sentient beings) và vô tình (non sentient beings) đều là chúng sinh, cần phải tựa vào nhau mà sinh tồn. Và sự hủy diệt sinh thái của các loài vô tình đồng thời cũng là sự hủy diệt sinh thái của con người và muôn loài sinh thú.

6- Vấn đề chiến tranh và hòa bình

Chiến tranh và hòa bình là diễn biến hai mặt của cùng một dòng tâm thức. Khi các dục vọng mâu thuẫn, xung đột nội tại dâng lên đỉnh cao, lập tức nó trở thành chiến tranh, và khi tâm

thức ấy buông xả mọi xung đột, mọi khát vọng.... thì nó tái lập hòa bình. Đó chính là ý nghĩa của: "Tâm bình thế giới bình" trong kinh tạng Phật giáo. Các cuộc chiến tranh nóng và lạnh trên thế giới đều là diễn biến của tâm thức xung đột, khát vọng và bất an.

Đức Phật dạy (12): "Lại nữa, này các Tỷ kheo, do dục vọng làm nhân, do dục vọng làm duyên, do dục vọng làm nguyên nhân, do chính dục vọng làm nhân, vua tranh đoạt với vua, Sát đế ly tranh đoạt với Sát đế ly, Bà la môn tranh đoạt với Bà la môn, gia chủ tranh đoạt với gia chủ; mẹ tranh đoạt với con, con tranh đoạt với mẹ; cha tranh đoạt với con, con tranh đoạt với cha; anh em tranh đoạt với anh em; anh tranh đoạt với chị, chị tranh đoạt với anh; bạn bè tranh đoạt với bạn bè. Khi chúng dẫn mình vào tranh chấp, tranh luận, tranh đoạt, chúng tấn công nhau bằng tay, bằng gạch đá, bằng gậy gộc, bằng đao kiếm. Ở đây, chúng đi đến tử vong, đi đến khổ đau gần như tử vong".

"Lại nữa, này các Tỷ kheo, do dục vọng làm nhân, do dục vọng làm duyên, do dục vọng làm nguyên nhân, do chính dục vọng làm nhân, chúng cầm mâu và thuẫn, chúng đeo cung và tên, chúng dàn trận hai mặt và tên được nhắm bắn nhau, đao được quăng ném nhau, kiếm được vung chém nhau, chúng bắn, đâm nhau bằng tên, chúng quăng, đâm nhau bằng đao, chúng chặt đầu nhau bằng kiếm. Ở đây, chúng đi đến tử vong, đi đến khổ đau gần như tử vong".

Và Ngài cũng dạy rằng: "Nếu tâm thức bị dao động bởi bằng, thắng hay thua, thì đấu tranh khởi lên, khi cả ba không dao động, thì đấu tranh không sinh khởi".(13)

Hoặc là: "Thắng trận sinh thù oán, bại trận nếm khổ đau, ai từ bỏ thắng và bại, tịch tịnh hưởng an lạc".(14)

7- Vấn đề tâm lý giáo dục

Như đã đề cập, tâm lý giáo dục là một trong những ngành học quan trọng nhất về con người, nhằm khảo cứu, quan sát, kiểm chứng các sự kiện tâm lý để xác định những định luật tâm lý giúp con người giải quyết các vấn đề nội tại của mình, nhằm đưa đến cuộc sống hạnh phúc. Do đó, ngành tâm lý giáo dục có chức năng xây dựng nội dung giáo dục và phương pháp hướng dẫn thực hiện nội dung giáo dục đó. Các nhà tâm lý giáo dục nổi tiếng trong thời hiện đại như Sigmund Freud, Carl Jung, Erich Fromm, Adler, Maslow, Allport, Carl Rogers, John Dewey, Dalton, George H. Mead, Winnetka, Martinière, Montessori...

Đã nỗ lực sáng tạo, đề xuất các hệ thống tâm lý học, tâm lý giáo dục và tâm lý xã hội... Sự nỗ lực đó đã mở ra một đường hướng giáo dục cần thiết, hữu ích cho con người. Tuy nhiên, các lý thuyết ấy vẫn bị giới hạn ở quan điểm cho rằng con người xuất hiện cùng với một ngã tính (self) vĩnh hằng; hoặc khi chạm phải những vấn đề nan giải thường bị rơi vào "bất khả tri" luận. (Điều này sẽ được trình bày ở phần sau).

Qua lăng kính Duyên khởi, Vô thường, Vô ngã, Phật giáo đã đề cập đến khá rõ về các vấn đề tâm lý giáo dục như một ngành khoa học nhân văn và xã hội trong các kinh Nikaya và kinh tạng Đại thừa. Nhất là đối với các kinh như Lăng Già (Lankavatara), kinh Giải Thâm Mật (Sandhinirmala), kinh Bát Nhã (Prajnaparamita), kinh Hoa Nghiêm (Avatamsaka hay Gandavyuha).

Đặc biệt trong triết học Duy thức (Vijnanavada), ít nhất là từ hơn 15 thế kỷ qua, đã có các hệ thống tâm lý học đặc sắc như Thắng pháp luận (Abhidhammatthasangaha) của Thượng tọa bộ, A tỳ đạt ma câu xá luận (Abhidhamma-kosa-sastra) của Nhất thiết hữu bộ, và Duy thức của Đại thừa(15).

Các bộ luận trên đều đi vào phân tích tâm lý qua các hoạt động của nó và chia thành ba loại tâm cơ bản: tâm thiện, tâm bất thiện, và tâm phi thiện - phi bất thiện hay còn gọi là lộ trình tâm. Thông qua các loại tâm trên, con đường giáo dục tâm lý được thể hiện ở sự tập chú thiền định đi vào thanh lọc và làm cho tâm trở nên thanh tịnh, thoát ly mọi khổ đau của con người.

Tuy nhiên, trong tác phẩm này, tác giả chỉ tập trung vào nội dung tâm lý học trên cơ sở của triết học Duy thức trong Đại thừa Phật giáo, đặc biệt là y cứ trên tư tưởng của Luận sư Asanga (Vô Trước) và Vasubandhu(Thế Thân). Đồng thời, thông qua tác phẩm Duy Thức tam thập tụng (Treatise in thirty verses on Mere - Consciousness) của Vasubandhu, tác giả sẽ trình bày về hệ thống Tâm lý học Phật giáo như đã được giới thiệu trong nội dung của tác phẩm này.

Tác giả tin tưởng ở sự trình bày cụ thể, rõ ràng và hệ thống của Luận sư Vasubandhu, trong Duy Thức tam thập tụng sẽ giúp độc giả tiến sâu hơn vào nguồn mạch của đời sống tâm lý của chính mình, và từ đó, chọn lựa cho bản thân một giải pháp tốt nhất nhằm giải quyết những khủng hoảng và kiến lập đời sống hạnh phúc, giải thoát ngay tại cuộc đời này.

I.1.2: Phạm Vi Đề Tài

Có nhiều lĩnh vực liên quan đến đề tài; tuy nhiên, ở đây tác phẩm được tập trung vào các chủ đề chính như sau:

- Sự hình thành Tâm lý học Phật giáo.

- Đại cương Tâm lý học Phật giáo.

- Nội dung Tâm lý học Phật giáo qua Duy thức tam thập tụng.

Bên cạnh đó, tác giả cũng trình bày khái lược về lịch sử tâm lý học phương Tây và các vấn đề tâm lý học ở phần đầu của tác phẩm, nhằm giúp độc giả so sánh đối chiếu giữa tâm lý học phương Tây và Phật giáo. Đồng thời, ở phần kết (Phần IV. Chương 1 & 2 và phần V), tác giả, thông qua hệ thống tâm lý giáo dục Phật giáo, đề bạt và giới thiệu những phương pháp thực tiễn có thể giúp giải quyết các khủng hoảng tâm lý của con người hiện tại và tái lập đời sống hạnh phúc thật sự như đã được giới thiệu rõ trong các hệ thống triết học Phật giáo, nổi bật nhất ở đây là các thể tài thuộc triết học Duy thức.

Về hệ thống triết học Duy thức, nó là một hệ thống thuộc về Luận tạng (Abhidhamma - pitaka) trong Tam tạng (Tripitaka) thánh điển Phật giáo, bao gồm: Kinh tạng (Sutta - pitaka), Luật tạng (Vinaya-pitaka) và Luận tạng (Abhidhamma-pitaka). Tam tạng thánh điển lại được chia thành hai hệ thống theo Nam phương và Bắc phương Phật giáo, và có những hệ thống giáo nghĩa riêng biệt gọi là Nam tạng và Bắc tạng. Ở đây, triết học Duy thức thuộc về giáo nghĩa của Bắc tạng (Mahayana-Pật giáo). (Xem phần: Sự hình thành của Tâm lý học Phật giáo - Phần II, Chương 1).

Công việc nghiên cứu này, tác giả chỉ tập chú vào phần Luận tạng của Phật giáo Mahayana, qua đó, xác định sự thật về tâm lý và các sự kiện, diễn biến của tâm lý con người; đồng thời trình bày con đường giáo dục tâm lý theo quan điểm của Phật giáo nói chung và Luận tạng nói riêng. Tác giả hoàn toàn tin tưởng ở sự giải kiến (deconstruction) của các vị Luận sư Phật giáo(16), những người đã thăng chứng tuệ giác và kế thừa mạng mạch Phật giáo suốt hơn 15 thế kỷ qua.

I.2. Chương 2: Sơ lược lịch sử tâm lý học

Trước khi đi vào nghiên cứu tâm lý học, cần thiết lược qua quá trình hình thành và sự phát triển của nó, đặc biệt là hệ thống tâm lý học phương Tây.

SỰ HÌNH THÀNH VÀ PHÁT TRIỂN CỦA TÂM LÝ HỌC

Tâm lý học (Psychology) là một ngành khoa học nghiên cứu về con người, vị trí của nó đứng ở giữa khoa học tự nhiên và khoa học xã hội. Tâm lý học khảo sát, tìm hiểu các động lực phát sinh và sự vận hành của các hiện tượng tâm lý. Cũng như các ngành khoa học khác, tâm lý học bắt nguồn từ triết học, và về sau trải qua hàng ngàn năm tâm lý học mới chính thức trở thành

một ngành học chuyên môn.

Khởi đầu, vào thời cổ đại, tâm lý học gắn liền với lịch sử triết học và được thanh lọc qua bởi nhiều quan điểm khác nhau. Plato (428-318 B.C.) đại diện cho dòng triết học Duy tâm, cho rằng hiện tượng của cả tâm lý và vật lý đều xuất sinh từ ý niệm tuyệt đối hay còn gọi là "Eros" (Tâm), đó là niềm hứng khởi vô tận từ triết học. Ngược lại Democrite (460-320 B.C.) đại diện cho dòng triết học Duy vật, đi tìm cái nguyên động lực đầu tiên từ trong thế giới tự nhiên của vũ trụ vạn hữu như nước, lửa, khí...,

Và cho rằng diễn biến của tâm lý con người hoàn toàn tùy thuộc vào các qui luật về sự vận hành của thế giới tự nhiên. Sau đó đến Aristote (384-322 B.C.), một môn đệ sáng giá nhất của Plato đã cho ra đời một tác phẩm tâm lý học đầu tiên dưới nhan đề: "Bàn về linh hồn". Trong tác phẩm này, ông đã đề cập đến một vấn đề rất quan trọng về tâm lý, đó là mối liên hệ mật thiết giữa tâm lý và vật lý, hay giữa tinh thần và cơ thể với thế giới sự vật hiện tượng(17).

Đến nửa đầu thế kỷ XVII, Descartes (1596-1650) dùng khái niệm "phản xạ" để cắt nghĩa và giải thích các hoạt động tâm lý giản đơn của con người, cũng như động vật. Sau đó, Locke (1632-1704) cho rằng mọi hiện tượng và diễn biến tâm lý đều phát sinh từ kinh nghiệm tri giác thông qua các giác quan. Cả Descartes và Locke đều thuộc nhóm tư tưởng nhị nguyên, cho rằng dòng diễn biến của tâm lý tùy thuộc vào vừa thể xác, vừa tinh thần. Cùng với nhóm tư tưởng này, dòng "Tâm lý học kinh nghiệm" (Psychological empirica) ra đời bởi các nhà tâm lý như: J. Lov (1632-1701), Didro (1713-1781), Honback (1723-1789) v.v...

Ở thế kỷ thứ XVIII, lần đầu tiên trong lịch sử tâm lý học phương Tây xuất hiện một cách chính thức ngành tâm lý học qua tác phẩm "Tâm lý học kinh nghiệm" (Psychological empirica) (1732) và "Tâm lý học lý trí" (Psychological rationalis) (1734) của C. Wolff (1679-1754), một nhà triết học Ánh sáng (Enlightenment) Đức. Tuy nhiên, ở thời kỳ đầu này, tâm lý học chỉ là bộ môn của triết học, và được sử dụng bởi phương pháp nội quan. Cho đến thế kỷ thứ XIX, phương pháp nghiên cứu tâm lý nội quan dần dần chuyển sang thực nghiệm bởi phòng thí nghiệm đầu tiên của Wilhelm Wundt được thành lập tại Leipzig, năm 1897.

Năm 1889, đại hội I về tâm lý học được họp ở Pháp và từ đó tâm lý học được phát triển thành một ngành khoa học chuyên môn, độc lập bao gồm nhiều ngành học như: Tánh hạnh học (Psychologie du Comportement Behaviourism) của Watson, Tâm hình học (Psychologie de la Forme) hay Tâm lý học Gestalt của Kohler (1887-1967), Wertheimer (1880-1943) và Kofka (1886-1947), Phân tâm học (Psychanalyse) của Freud v.v... Và đến những năm 20 đầu thế kỷ XX, có Tâm lý học Marxist của Setchenov, K. Kornilov, Vugotski, Rubinstein v.v...(18).

I.2.2: Các Vấn Đề Của Tâm Lý Học (Đối Tượng, Phương Pháp)

A- Đối tượng của tâm lý học

Tâm lý học, như đã trình bày, là khoa học nghiên cứu về các hiện tượng diễn biến của tâm lý, các qui luật và cấu trúc tâm lý. Những vấn đề nêu trên quả thực rất phức tạp theo các quan niệm khác nhau; do đó, có thể phân loại các hiện tượng tâm lý như sau:

1/ Phân loại 1: Các hiện tượng lý trí và tình cảm.

2/ Phân loại 2: Các hiện tượng của ý thức và vô thức (như mộng du...)

3/ Phân loại 3: Các tiến trình của ý thức. Ở đây, chia làm ba loại:

a) Ý thức có khởi đầu, diễn biến và kết thúc (ý thức về một điều gì đó).

b) Ý thức xảy ra trong một thời gian ngắn nhất (như sự bộc phát và mất đi của một ý niệm).

c) Các xu hướng ý thức ổn định (như tình cảm, năng lực, khí chất...)

4/ Phân loại 4:

a) Các nhu cầu và động cơ của tâm lý.

b) Các khả năng và năng khiếu của con người.

c) Các thuộc tính của tâm lý con người.

Bên cạnh đó, các hiện tượng tâm lý trong sự vận hành của tri giác (nhận thức) con người được diễn ra như sau:

a) Nhận thức cảm tính: là nhận thức qua các giác quan như: thính giác, thị giác, khứu giác, vị giác, xúc giác, bao gồm hai quá trình cảm giác và tri giác.

b) Nhận thức lý tính: là nhận thức bằng lý trí từ hai quá trình: hoặc là tư duy, hoặc là tưởng tượng.

Về các thuật ngữ trên, có thể tóm tắt ý nghĩa của nó như sau:

1/ CẢM GIÁC: là một quá trình tâm lý phản ánh riêng lẻ từng thuộc tính của sự vật khi nó tác động trực tiếp vào các giác quan (thính, thị, khứu, vị, xúc) của con người. Cảm giác là bước đầu của nhận thức, và cũng là nền tảng của sự nhận thức. Không có cảm giác sẽ trở thành bất giác, vô tri như gỗ đá, không thể nhận thức được hiện tượng sự vật chung quanh/bên ngoài thế giới tự nhiên. Tuy nhiên, cảm giác thông thường có ba cường độ.

a) Cường độ cần thiết, tối thiểu của kích thích để gây ra cảm giác. (Tỉ dụ: cường độ cần thiết cho thị giác có bước sóng ánh sáng là 390 nm, cho thính giác là tần số 16 hertz).

b) Cường độ trung bình là điều kiện tốt nhất cho cảm giác. (Tỉ dụ: bước sóng ánh sáng cho thị giác là 550-600 nm, tần số sóng âm thanh cho thính giác là 1000 hertz).

c) Cường độ tối đa (nếu quá là mất cảm giác) cho cảm giác. (Tỉ dụ: bước sóng ánh sáng cho thị giác là 780 nm, và tần số âm thanh cho thính giác là 20.000 hertz).

Ngoài những cường độ tối thiểu, trung bình và tối đa, con người không thể cảm giác được ở mức độ dưới tối thiểu, hoặc trên tối đa. Đây là giới hạn của các công cụ thí nghiệm vật lý trong tiến trình nghiên cứu tâm lý của con người. Ở điểm này, Phật giáo có thể đi xa hơn trong việc kiểm thảo dòng chảy của các hiện tượng tâm lý.

Đồng thời cảm giác cũng có những qui luật căn bản như: thích ứng, tương tác, nối tiếp, tương phản và bù trừ v.v...

2/ TRI GIÁC: là quá trình tâm lý tổng hợp những cảm giác riêng lẻ để hình thành nên một tri giác toàn vẹn về một sự vật, hiện tượng nào đó.

Câu chuyện "Những chàng mù sờ voi" của Đức Phật có thể cho thấy từng chi tiết của tri giác như sau:

a) Do tích lũy kinh nghiệm và ngôn ngữ, nên tri giác về sự vật sẽ bổ sung cho nhau và tạo thành một đối tượng toàn diện của tri giác. Tỉ dụ các chàng mù, người sờ tai voi thì cho rằng con voi giống cái quạt; sờ chân voi thì cho rằng con voi giống cái trụ cột v.v...

b) Do tựa vào kinh nghiệm cũ nên tri giác về sự vật mới sẽ tạo nên kinh nghiệm mới. Tỉ dụ: vì đã biết hình thù của cái quạt, nên khi sờ tai voi, chàng mù cho rằng con voi giống cái quạt v.v...

c) Do đó, nếu tri giác sai lầm thì dẫn đến kinh nghiệm sai lầm. Kinh nghiệm cũ sẽ bổ sung cho tri giác và làm cho tri giác hoàn thiện hơn. Và sự kết hợp của các quan năng (5 giác quan) là cơ sở kinh nghiệm của tri giác.

Từ đây tri giác, cũng như cảm giác, có một số qui luật cơ bản như: tính chất phân biệt, chọn lựa đối tượng, tính chất ổn định, tính chất biến động, tính chất ảo ảnh, tính chất chủ định, và không chủ định v.v...

3/ TƯ DUY: Là hoạt động trí tuệ cao nhất của nhận thức, đứng trên cảm giác và tri giác, là sự tương tác, phản ánh giữa bản thân và thực tại một cách chủ động bằng những khái niệm, phạm trù. Tư duy chỉ có ở con người.

Các thao tác của tư duy là: phân tích, tổng hợp, đối chiếu, so sánh, biện minh, loại suy, đồ thị hóa, hệ thống hóa v.v... Do đó, tính chất của tư duy là năng động, sáng tạo, khái quát hóa, phản ánh gián tiếp thông qua các dấu hiệu, ngôn ngữ, kinh nghiệm v.v... Vì vậy sản phẩm của tư duy chính là các khái niệm phân biệt, các phán đoán suy lý (hoặc diễn dịch, hoặc qui nạp) phát sinh từ sự giao tiếp.

4/ TƯƠNG TƯỢNG: là sự thiết lập những ảnh tượng mới không có trong thực tại trên cơ sở của những biểu tượng đã có. Tính chất của tương tượng là sáng tạo, loại suy (analogie) hay cao hơn là phỏng sinh (bionique) thông qua sự lắp ghép các khái niệm, biểu tượng, ngôn ngữ... Tương tượng diễn theo hai chiều: tiêu cực, là các mộng tưởng hão huyền ...; và tích cực là các lý tưởng về một mục đích cao đẹp thúc giục con người vươn lên sự phát triển toàn diện các năng lực, đức tính v.v...

Trên cơ sở này, dòng trôi chảy của tâm lý tiếp tục phát sinh các hiện tượng: tình cảm, xúc cảm, vui, buồn, khổ đau, hạnh phúc v.v... (19)

B- Khái niệm của tâm lý học

Trong tâm lý học hiện đại, các khái niệm thường được dùng để mô tả và diễn đạt các hiện tượng tâm lý như: ý chí, hành động ý chí, trí nhớ, sự lãng quên, sự chú ý, nhân cách, tánh hạnh - bao gồm cả năng lực, tính cách, khí chất và khuynh hướng. Ở đây, chúng ta khảo sát sơ lược về ý nghĩa của các khái niệm trên như sau:

1/ Ý chí: là một phẩm chất đặc thù trong tâm lý con người, giúp vượt qua những chướng ngại bằng sự nỗ lực, kiên trì của tự thân. Ý chí thường là biểu hiện hai mặt của nhận thức, tức là lý trí và tình cảm. Nhận thức càng sâu sắc, tình cảm càng mạnh thì ý chí càng lên cao. Do đó, đối với con người, ý chí có những tính chất nhất định như: tính chủ đích, quyết đoán, độc lập, dũng mãnh, kiên trì, tự chủ và tự kiểm chế.

2/ Hành động ý chí: là sự biểu thị, biểu hiện của ý chí của nhân cách con người bao gồm các tính chất kỹ xảo và thói quen.

3/ Trí nhớ: là tiến trình lưu trữ và duy trì các kinh nghiệm, kiến thức, ấn tượng,... của tâm lý dưới hình thức của những hạt giống biểu tượng, dấu hiệu... Trí nhớ được chia thành nhiều loại, tùy thuộc vào các giác quan như: nghe, nói, đọc, viết. Thông qua các kỹ năng trên mà trí nhớ lưu trữ các ảnh tượng của ngôn ngữ, hình ảnh, cảm xúc v.v...

4/ Sự lãng quên: là những gì chỉ một lần đi qua tâm thức và bị quên đi, vì các lý do: không chú ý, không hứng thú (về phía chủ thể) và không được lặp đi lặp lại, không tạo được các kích thích, ấn tượng mạnh ... (về phía đối tượng).

5/ Sự chú ý: là định hướng tập trung vào một đối tượng nào đó của ý thức. Sự chú ý có khi mang theo tình cảm và ngược lại là sự dăng trí. Có hai loại dăng trí: - Dăng trí bình thường, tức sự không chú ý, và dăng trí bác học, tức là sự tập chú cao độ ở một đối tượng nào đó mà quên hẳn đi các đối tượng xung quanh.

6/ Nhân cách: là những đặc trưng tâm lý ổn định (thói quen) của cá nhân, và hình thành nên một giá trị của cá nhân đó trong tương quan giữa cá nhân và xã hội. Nhân cách là đặc tính người của con người.

Theo Schiffman, "nhân cách có thể miêu tả như là những đặc trưng của tâm lý vừa qui định và phản ánh cách thức mà con người ứng xử với môi trường xung quanh". (20)

Về cấu trúc của nhân cách thường được xem là phẩm chất và năng lực cộng với đức hạnh và tài năng.

7/ Khuynh hướng: là những ý muốn hướng đến một mục tiêu nào đó của tâm thức con người. Khuynh hướng thường bao gồm các đặc trưng như: nhu cầu, cảm hứng, lý tưởng, quan điểm v.v...

8/ Năng lực: là khả năng khi thực hiện sẽ đưa đến một kết quả nhất định nào đó của con người. Năng lực được xem như là một tổng thể bao gồm các đặc trưng: tri thức, kỹ xảo, kỹ thuật, thái độ tâm lý vững mạnh v.v...

9/ Tính cách: là sự biểu hiện của tâm lý qua hình thức cử chỉ, thái độ, tác phong, phong thái ... mang tính chất cá tính của mỗi cá nhân.

10/ Khí chất: là sự biểu thị cường độ và tốc độ của các hoạt động tâm lý trong thể cách ứng xử của con người. Khí chất thường được chia thành các loại: nóng nảy, hăng hái, bình thản, ưu tư ...

Trên đây là một số khái niệm quen thuộc trong tâm lý học hiện đại; giờ đây, chúng ta đi vào khảo cứu phương pháp của tâm lý học.

C- Phương pháp tâm lý học

Thông thường ngành tâm lý học dùng các phương pháp chuyên môn để đoán định, phân tích, giải kiến các hiện tượng tâm lý một cách trực tiếp hoặc gián tiếp. Ở đây, có thể liệt kê một số phương pháp chuyên môn như sau:

1/ Phương pháp nội quan (Méthode introspective)

Là phương pháp mà tự chủ thể quan sát các hiện tượng diễn tiến trong tâm lý của chính mình. Phương pháp này được dùng một cách phổ biến trong tâm lý học của Ribot, trong phân tâm học của Freud, và tâm lý học thực nghiệm (introspection expérimentale) của Wurzburg...

2/ Phương pháp ngoại quan (Méthode objective)

Phương pháp này được dùng để quan sát đối tượng khác nó; ở đây, chủ thể quan sát và đối tượng được quan sát hoàn toàn khác nhau. Phương pháp ngoại quan được ứng dụng bằng nhiều cách khác nhau như:

- Quan sát: ghi nhận, khảo sát các biểu hiện từ bên ngoài.

- Thí nghiệm: bao gồm thí nghiệm tự nhiên và thí nghiệm qua dụng cụ.

- Trắc nghiệm: bao gồm trắc nghiệm tổng hợp (test synthétiques), trắc nghiệm phân tích (test analytiques), trắc nghiệm phẩm chất (test qualitatifs), trắc nghiệm số lượng (test quantitatifs), trắc nghiệm định hướng (test d'aptitudes) v.v...

- Phỏng vấn.

- Dùng bảng câu hỏi v.v...

Phương pháp ngoại quan thường áp dụng cho các ngành tâm lý học như: tâm sinh lý học (psycho-physiologie), phản xạ học (réflexologie) của Pavlov và Bechterev, tánh hạnh học (behaviourism, psychologie du comportement) của Watson, tâm vật lý học (psychophysique) của Weber và Fechner, tâm lý động vật (psychologie animale) của Auguste Forel, Piéron, Kohler, Boulan ..., tâm lý trẻ em (psychologie des enfants) của Watson, Guillaume ..., tâm bệnh lý học (psychologie pathologique) của Freud, Ribot, Jaspers v.v...

3/ Những giới hạn của phương pháp nội quan và ngoại quan

a) Nội quan: Như cách ngôn "dòng ý thức" (stream of consciousness) của W. James, ý thức không phải là một thực thể (entity) đơn nhất mà là một tiến trình trôi chảy bất tận. Do đó, những ghi nhận về tâm lý của con người chính nó bao giờ cũng sai lệch, khó chính xác; vì ý thức trong từng刹那 tư tưởng luôn luôn thay đổi. Vả lại, nội quan là một thể giới khép kín của ý thức chủ quan; nó chỉ cho phép (chủ thể quan sát) biết được chính nó, tức thể giới ý thức, tinh thần, tình cảm... của riêng mình, chứ không thể biết được dòng tâm thức của người khác, ngoại trừ những phán đoán và suy luận mang tính cách công ước.

b) Ngoại quan: Các giới hạn lớn nhất của ngoại quan là không thể trực tiếp ghi nhận các hiện tượng diễn tiến của tâm lý mà phải thông qua các phản ứng sinh lý. Do vậy, những kết quả đem lại từ ngoại quan không hẳn lúc nào cũng chính xác.

Ngoài những giới hạn vừa nêu, phương pháp nội quan và ngoại quan đã đóng góp một cách hữu ích thiết thực cho tiến trình nghiên cứu tâm lý học từ xưa đến nay. (21)

I.2.3: Những Lý Thuyết Tiêu Biểu Về Tâm Lý Học Hiện Đại

Như đã trình bày, có rất nhiều lý thuyết về tâm lý học hiện đại. Tuy nhiên, ở đây tác giả chỉ đề cập đến một số lý thuyết tiêu biểu liên hệ đến tâm lý con người và tâm lý xã hội, nghĩa là các thuyết được tập trung vào các vấn đề then chốt như: tâm thức và bản ngã (hay nhân tính) trong tương quan giữa con người và xã hội; và đó cũng là điểm trọng tâm của ngành tâm lý giáo dục hiện đại.

1- Lý thuyết của George Herbert Mead (1863-1931)

George H. Mead là một giáo sư triết học về tâm lý xã hội thuộc Đại học Chicago, ông là một học giả chuyên chính có ảnh hưởng rộng lớn; tuy nhiên, chưa bao giờ viết sách hay báo để biện minh học thuyết của mình. Những lớp tâm lý học đầu tiên của ông được dạy từ năm 1900 tại Đại học Chicago. Về sau, vào những năm 1927-1930, người ta đã viết lại tư tưởng của Mead và phổ biến rộng rãi. Phần trình bày dưới đây được trích dẫn từ tác phẩm "Mind Self and Society" (21) và được tóm tắt trong nội dung quyển "Sociology" (22) của Leonard Broom, và Philip Selznick.(23)

Nội dung lý thuyết tâm lý của Mead được trình bày qua các điểm trung tâm của: tâm thức, bản ngã, và xã hội.

Chủ thuyết của Mead, cũng như John Dewey (một triết gia thực nghiệm), cho rằng cơ cấu tâm lý của con người là một hệ thống bao gồm: tâm thức, bản ngã và xã hội. Tuy nhiên, theo Mead, tâm thức (mind) và bản ngã (self) vốn là sản phẩm của xã hội. Tâm thức và bản ngã là một hệ thống xã hội, phát sinh từ kinh nghiệm xã hội; và do đó, có thể xem bản ngã của tâm thức là một đơn vị độc lập, nhưng không thể phát sinh ngoài kinh nghiệm xã hội. (24)

Mead, qua ghi nhận của L. Broom và P. Selznick, lý luận rằng: "Tư tưởng hay tâm linh và bản ngã, chỉ xuất hiện trong diễn tiến giao tế và giao dịch xã hội, chứ không thể có trước xã hội. Nhưng làm thế nào giao tế và giao dịch xã hội có thể hoạt động trước tâm linh và bản ngã?". Mead giải thích: "Khả năng giao dịch và giao tế là khả năng sinh lý của những sinh vật thượng đẳng. Thực vậy, giao tế bằng những phương tiện không dùng ngôn ngữ trong những hoạt động chung là điều kiện có trước ngôn ngữ.

Ngôn ngữ đã góp thêm vào sự giao dịch và giao tế thô sơ, của loài người bằng cách làm cho xã hội hóa có thể thực hiện được. Nhờ ngôn ngữ nên người ta có thể lĩnh hội rõ ràng thái độ của những kẻ khác và các đoàn thể họ tham dự vào ... Cuối cùng, tâm thức và bản ngã phát sinh khi giao tế xã hội đi song song với ngôn ngữ và do ngôn ngữ mà được hoàn thành" (25).

Từ đó, lý thuyết tâm lý của Mead đưa ra tiến trình phát sinh và phát triển của bản ngã từ thái độ bắt chước đến khả năng tổng quát-liên hệ. Có thể tóm tắt lý luận căn bản của Mead như sau:

a) Giao tế tiền ngôn ngữ

Trong nhiều trường hợp, các giống vật giao cấu với nhau và săn sóc trẻ con làm cho phát sinh sự tương quan giữa con này và con kia, đó là sự phát sinh của đời sống gia đình- thô sơ trong các giống vật thấp hơn người.

Đối với con người, do đó, nếu không thể giao dịch bằng cử chỉ - (hành động không lời) - thì không thể giao tiếp bằng ngôn ngữ. Vì lẽ các trẻ em nhỏ tuổi, nó sẽ không hiểu được "giận" hay "đói" là gì trừ phi nó hiểu được cử chỉ giận hờn và cho ăn của người mẹ v.v... Đây là giai đoạn đầu của ý thức về bản ngã hay giai đoạn giao tế tiền ngôn ngữ. (26)

b) Giai đoạn ngôn ngữ hình thành tâm thức và bản ngã

Trong trường hợp này, Mead cho rằng, nhờ có ngôn ngữ nên có tư tưởng và nhờ có tư tưởng nên mới có sự giao tế; và nhờ có ngôn ngữ nên có thể thay thế tư tưởng bằng hành vi, thái độ, cử chỉ... Ở đây, sau khi đứa bé hiểu được cử chỉ "giận hờn" và học được chữ "giận hờn", người mẹ không cần dùng đến cử chỉ nữa mà chỉ dùng lời nói để biểu thị tư tưởng.

Và, vì mẹ và con cùng hiểu những khái niệm về cử chỉ và ngôn ngữ, nên đứa bé có ý niệm về sự "giận hờn" ... Do đó, tự nó sẽ làm theo những gì phù hợp với ý muốn của mẹ nó (hay ý muốn của những người xung quanh nó); nghĩa là nó lấy thái độ của người khác hay những thái độ được qui ước chung của xã hội làm khuôn mẫu nương theo. Đây là sự hình thành nhân tính hay

ý thức về tự ngã đầu tiên của mỗi con người.

c) Bản ngã - xã hội

Như vừa đề cập, sự phát sinh thể giới ý niệm của trẻ con là do sự học tập và hấp thụ thái độ, ngôn ngữ, quan điểm,... của kẻ khác; và bằng cách đó, xã hội "đi vào cá nhân". Nhưng theo Mead thì chỉ có con người mới có khả năng kiểm thảo và tự kiểm thảo; và sự tự kiểm thảo đó là kết quả của xã hội. Vì từ đầu, nguyên tắc hướng dẫn con người vốn là kết quả của sự lĩnh hội các thái độ và quan điểm... từ những người khác, tức từ xã hội mà không phải là từ con người chính nó. Vì thế, ý thức về tự ngã luôn luôn mang tính xã hội, và hiện hữu giữa tương quan của con người và xã hội.

d) Bản ngã và sở hữu tự ngã

Ở điểm này, Mead nói rộng quan niệm về tự ngã, cho rằng nó không những là sản phẩm của xã hội mà còn có tính chất sáng tạo. Từ đó, ông chia bản ngã thành hai loại: bản ngã và sở hữu tự ngã (hay cái thuộc tính cố định của bản ngã). Nếu nói theo từ ngữ của Freud thì bản ngã không bị kiểm soát bởi sở hữu tự ngã, mà trái lại, sở hữu tự ngã là một phần của bản ngã.

Do đó, sở hữu tự ngã có thể gọi là những tri kiến, kinh nghiệm, khát vọng ... của bản ngã. Và như thế, nó không hẳn lúc nào cũng bị chi phối bởi những gì mà nó lĩnh hội, nhưng trái lại, nó có thể hành động rất sáng tạo, ảnh hưởng đến hay thay đổi mọi cơ cấu của tiến trình xã hội.

2- Lý thuyết của Sigmund Freud (1856-1939)

Sigmund Freud là một bác sĩ về thần kinh và tâm thần người Áo, sáng lập ngành Phân tâm học (Psychoanalysis). Vì Freud là gốc người Do Thái, từ năm 1938 ông sống lưu vong để tỵ nạn chế độ phát xít Đức, và mất tại Anh vào năm 1939. Xuất phát từ một phương pháp trị bệnh rối loạn thần kinh đặc biệt (hystérie), Freud đã đề xuất phép trị liệu phân tâm học bằng sự sử dụng liên tưởng, mộng để phân tích những động lực mạnh (choc) gây bệnh.

Về sau phân tâm học trở thành chủ nghĩa Freud (Freudianism) và đề xuất hai bản năng gốc là "bản năng tình dục" và "bản năng chết", xem đó là nguyên động lực chi phối tiến trình lịch sử nhân loại. Sau đó, lại tiếp tục hình thành nên chủ nghĩa Freud mới (Neo-Freudianism) với các đại biểu chính là E. Fromm, K. Horney v.v...

Lý thuyết của Freud có thể được tóm tắt như sau: Freud cho rằng cấu trúc nhân tính hay ngã tính của con người bao gồm ba phần: Bản năng (Id), ngã tính (ego) và siêu ngã (superego), cũng gọi là "ý thức" ba ngôi. (27)

a) Bản năng (Id):

Bản năng là cội nguồn nhân tính của con người, ở đó tích lũy các nguồn năng lượng và cung cấp năng lực cho các hoạt động tâm lý như ý thức (ego) và siêu thức (superego). Khi nguồn năng lượng gia tăng khiến cho bản năng bùng phát mạnh tạo thành những cú sốc (choc) tâm lý khó chịu, căng thẳng, bức tức ... Ngược lại, sự giải trừ các căng thẳng và qui giảm năng lượng trở về trạng thái ổn định, thư giãn ... là con đường phấn khích đưa đến khoái lạc. Do đó, bản năng được chia thành hai loại tác năng chính, đó là: "bản năng tình dục" (libido) và "bản năng chết".

- Về bản năng tình dục (libido): nó là cội nguồn, năng lượng tình dục, năng lực kích thích tình dục, phấn khích tình yêu ... và chi phối đời sống nội tâm. Ở điểm này libido được xem như là "nguyên tắc khoái lạc". Nó vừa là sự phát triển tình dục của người lành mạnh và được mở rộng cho đến các hoạt động khoa học, mỹ thuật của cá nhân, lại vừa là căn nguyên của bệnh lý. Về sau, Freud liên hệ rộng hơn nữa về khái niệm libido cho tất cả xung năng của tình yêu, như tình yêu giữa bố mẹ và con cái...

- Về bản năng chết (pulsion de mort) hay lực chết: nó diễn ra theo chiều hướng ngược lại khi tùy vào mức độ tăng tốc của năng lượng trong bản năng (Id) đi đến đỉnh cao như tức tối, giận dữ... làm tăng huyết áp, ngất xỉu, tử vong...

Theo nhận xét của C. Jung, libido không những là xung năng (pulsion) của tình dục, mà còn là năng lượng của tâm lý nói chung. (28)

b) Ý thức tự ngã (ego)

Freud cho rằng, ý thức tự ngã luôn luôn bị chi phối bởi bản năng (Id) mà nội dung chính của nó là "libido" hiểu theo nghĩa rộng - tức là mọi nhu cầu, khát vọng, dục vọng, thèm muốn giao tiếp với thế giới thực tại khách quan. Ý thức là bản năng khát vọng sống của tự ngã (cái tôi). Nhưng khi ý thức tự ngã bị kiềm chế bởi những khuôn định, qui ước xã hội (social conventions) nó lại đi vào vô thức (inconscient). Rồi từ đó, những xung năng khát vọng bộc phát lên ý thức, biến thành những ưu phiền, lo âu... "Cái tôi" của mỗi cá thể luôn luôn bị phá vỡ bởi sự mâu thuẫn của bản năng dục vọng và sự kiềm chế của ý thức xã hội.

c) Siêu ngã (superego)

Siêu ngã cũng được gọi là siêu thức, nó vượt lên trên bản năng tình dục (sexuality) và ý thức tự ngã để duy trì mọi giá trị truyền thống và các lý tưởng đạo đức xã hội. Nó, một mặt vừa kiềm chế sự thôi thúc của "khát vọng dục tính" (sexual desire), mặt khác thúc giục ý thức bảo trì các giá trị đạo đức cá nhân và xã hội. Do đó, siêu thức là ý thức vươn đến sự hoàn thiện của đời sống.

Theo đánh giá của L. Broom và P. Seiznick, thì cả hai triết gia thực nghiệm George H. Mead và Sigmund Freud, những người sáng lập ngành giải phẫu tâm lý này đã đóng góp một phần lớn vào tiến trình nghiên cứu bản ngã trong quá trình xã hội hóa. (29) Tuy nhiên, như chúng ta thấy, quan điểm của Mead và Freud hoàn toàn khác nhau. Mead thì lấy xã hội làm nền tảng cho sự phát triển của ý thức, trong khi Freud thì cho rằng, những qui ước xã hội đã kiềm hãm và làm sai lệch ý thức tự ngã.

Mead chia ý thức thành hai phạm trù: bản ngã (ego) và sở hữu tự ngã (ego - attribute), và cho rằng cả hai đều nương tựa vào xã hội mà hình thành và phát triển. Ngược lại, Freud chia ý thức làm ba phạm trù: bản năng (Id), ý thức (ego) và siêu thức (superego); và ở đó, bản năng (Id) là phần trọng tâm của sinh lý cá thể mà xã hội không thể nào điều hành được, ego là người trung gian hòa giải các nhu cầu sinh lý và những đòi hỏi của xã hội. Đối với Mead, ngã và sở hữu tự ngã có thể dung hòa lẫn nhau, trong khi theo Freud, các phạm trù của ngã luôn tiềm tàng những khả năng xung đột, mâu thuẫn (30)... hay còn gọi là xung năng (pulsion). (31)

3- Lý thuyết của Carl Gustav Jung (1875-1961)

Carl Gustav Jung là người cùng thời với Freud, một nhà phân tâm học tại Zurich. Lúc đầu, Jung là môn đệ trung thành của chủ thuyết Freud (Freudianism) sau khi tiếp xúc với Freud tại Áo, vào năm 1907. Nhưng sau đó, ông từ chối hoàn toàn chủ thuyết của Freud, cho rằng đó là lý thuyết dục tính đã bị đồng hóa bởi dục tính cá nhân của Freud; và do đó, ông nỗ lực xây dựng một lý thuyết mới, gọi là "tâm lý trị liệu".

Theo đánh giá của Calvin S. Hall và Gardner Lindzey, trong "Theories of Personality" (32), thì Jung luôn luôn sáng tạo trong cách phân tích tâm lý của mình. Với ông, cái tự ngã (personality) như là một tổng thể bao gồm các mặt của đời như: ý thức, vô thức, cảm thức, cá nhân, xã hội, nữ tính, nam tính, nhân tính, thú tính, tri giác, trực giác v.v..., tất cả tính chất đó được xem như là tác năng của một "trục nhân tính" (axis of the personality). Do đó, theo Jung, trong nam giới có chứa những nữ tính, trong nữ giới có chứa những nam tính. Tương tự như thế đối với những thú tính (animal nature) và nhân tính (personality) trong cùng một con người.

Và cũng từ đó, Jung phân tích bệnh lý qua các hội chứng như: dồn nén (repression), mặc cảm (oedipic), giận dữ, tức tối (truculent), trầm mặc (inhibited), qui kỷ (egocentric), đa cảm (hyperémotivité) v.v... đều xuất sinh từ ý thức tự ngã, những ấn tượng, tri giác, ký ức, cảm xúc... đã qua và bị dồn nén vào vô thức tạo thành những xung năng (pulsion) gây nên trạng thái bất bình, bất an, bức tức, căng thẳng cho dòng chảy của tâm lý. (33)

Mặc dù Jung phê bình Freud, như vừa đề cập ở trên, nhưng chúng ta thấy lý thuyết của Jung nhằm vào các hiện tượng tâm lý nhiều hơn là bản chất của tâm lý như ở tâm lý học Freud. Tuy nhiên, lý thuyết của cả Freud và Jung đều là những dấu ấn vàng son, đặc sắc trong lịch sử tâm lý học hiện đại.

4- Lý thuyết của Erich Fromm (1900-1980)

Erich Fromm, một nhà phân tâm học và xã hội học người Mỹ gốc Đức, sinh tại Frankfurt. Năm 1922, ông tốt nghiệp tiến sĩ tại Đại học Heidenberg, đến năm 1933, ông sang Mỹ và dạy tại Đại học Chicago, ngành phân tâm học.

Quan điểm của Fromm có phần tương tự với Carl .G. Jung, cho rằng con người là một tổng thể bao gồm các đặc trưng của nhân tính (personality) và thú tính (animal nature), và chính điều đó là mâu thuẫn nội tại trong sự vận hành tâm lý của con người. Do đó, trong tính cách của hoặc là thú tính hoặc là nhân tính, con người nhất thiết cần phải có những nhu cầu nhất định. Tuy nhiên, cũng như George H. Mead, Fromm cho rằng sự phát triển của nhân tính là tùy thuộc vào những cống hiến của xã hội.

Nhưng, với xã hội thì ý thức về sự tự do luôn luôn làm cho con người cảm nhận sự bất an trong tâm lý. Đây là nội dung mà Fromm trình bày trong tác phẩm "Thoát khỏi tự do" (Escape from Freedom) (34), và phương pháp trị liệu của Fromm là tâm hóa chủ nghĩa nhân đạo.

Thực ra, như vừa trình bày, sự nỗ lực của Fromm dù thế nào đi nữa vẫn không giải quyết được cái mâu thuẫn nội tại mà Fromm đã đề ra. Vì lẽ, cả tính chất của nhân tính và thú tính là khát vọng, và con đường để đi đến sự thỏa mãn mọi khát vọng đó là sự rối loạn và mâu thuẫn giữa cá nhân và xã hội. Như thế, Fromm hoàn toàn bất lực trong việc đề ra một con đường khả dĩ đem lại hạnh phúc thật sự cho con người. Do đó, chủ thuyết của Fromm cũng sớm bị rơi vào tha hóa.

5- Lý thuyết của Abraham Harold Maslow (1908?)

Maslow sinh tại Brooklyn, NewYork, con của một gia đình thường dân người Do Thái. Lớn

lên, ông vào Đại học Wisconsin, ngành tâm lý học và đậu cử nhân năm 1930, đến năm 1934 ông đậu tiến sĩ. Sau khi tốt nghiệp, ông trở về NewYork tiếp tục làm việc và nghiên cứu tại Đại học Columbia. Maslow đã từng làm việc, tiếp xúc với các nhà tâm lý học nổi tiếng như E. L. Thorndike, E. Fromm, A. Adler, M. Wertheimer..., và đề tài mà ông chuyên chú nhất là về lý thuyết nhân tính.

Theo nhận xét của L. Broom, và P. Selznick, thì Maslow là một trong những lý thuyết gia nhân bản về nhân tính nổi tiếng nhất, ông cũng là người đầu tiên đề ra hệ thống các nhu cầu con người theo mô hình tháp có 5 bậc:

a) Nhu cầu sinh lý cơ bản: ăn, ở, vệ sinh, tình dục...

b) Nhu cầu bảo toàn tính mạng.

c) Nhu cầu văn hóa xã hội.

d) Nhu cầu được kính trọng.

e) Nhu cầu tự thể hiện, tự khẳng định, nói theo ngôn ngữ của Mỹ ngày nay là nhu cầu "bùng nổ cá nhân". (The personality broke out)

Ngày nay, lý thuyết này được phương Tây khẳng định và bổ sung thêm về nội dung. Vì lẽ, khi đời sống càng cao, thì nhu cầu càng nhiều. Nhu cầu sinh ra động cơ, và động cơ là ý lực làm thỏa mãn nhu cầu. (36)

Maslow đã lý giải các nhu cầu, thậm chí là nhu cầu tình dục, như là những ý lực nhằm tự khẳng định của nhân tính, ông quan niệm rằng, sự thúc giục của sinh lý có thể thay đổi hoặc chuyển hướng, cả trong loài thú cũng như loài người (36).

Ông quan sát và cho rằng, hành động nhục dục của loài khỉ có tính cách xã hội hơn là sinh lý. Khỉ dùng hành động hành dục để chứng tỏ trạng thái ngự trị và phục tùng (37). Và do đó, nhu cầu tự khẳng định là ý hướng phát triển của sinh thú cũng như của con người.

Về động cơ và nhu cầu, theo Schiffman và cộng sự, được định nghĩa như sau: "Động cơ là động lực nội tâm thúc đẩy cá thể hành động. Động lực đó sinh ra do một trạng thái căng thẳng không dễ chịu, là kết quả của một nhu cầu chưa được thỏa mãn". (Motivation is the driving force within individuals that impels them to action. This driving force is produced by a state of uncomfortable tension, which exists as the result of an unfilled need). (38)

Từ những chi tiết trên, Maslow kết luận: "Con người là trung tâm của mọi vấn đề". Nghĩa là

con người phải tự chọn cho mình một lối sống và phải chịu trách nhiệm hoàn toàn về lối sống của mình. Đây là quan điểm của các nhà triết học hiện sinh. Điều này tương tự như Jean Paul Sartre đã khẳng định: "Con người là kết quả của mọi hành động mà nó tạo ra" (39)

Như thế, đứng ở góc độ nào đó, lý thuyết của Maslow cũng có phần tương tự như của Freud, về bản năng "khát vọng sống" của nhân tính. Nó cũng là cái trục nhân tính trong quan điểm của Carl. G. Jung, và cái tính phổ biến ngẫu (nhân và thú tính) của Fromm... Tuy nhiên, giải pháp của Maslow cũng chỉ là giải pháp "tạm thời" nhằm ôn hòa mọi khát vọng thống thiết của con người mà thôi. Maslow không thể tìm ra được cái căn nguyên của nhân tính là gì mà chỉ đề ra các hoạt động và đòi hỏi của nhân tính trong tư thế của kẻ vừa chủ động lại vừa bị động. Một giải pháp như thế sẽ không thể giúp con người đạt đến sự hạnh phúc lâu dài và thực thụ.

Nhận xét chung

Như vừa trình bày tóm tắt một số lý thuyết gia và lý thuyết tâm lý tiêu biểu ở trên, chúng ta có thể rút ra một số nhận xét chung về tâm lý học phương Tây như sau:

1- Các lý thuyết tâm lý của phương Tây từ thế kỷ XVIII, khởi đầu bằng tác phẩm "Tâm lý học kinh nghiệm" (Psychological Empiria) và "Tâm lý học lý trí" (Psychological Rationalis) của C. Wolff, một nhà triết học ánh sáng cho đến nay đều tập trung vào nghiên cứu và phân tích các hiện tượng tâm lý hơn là bản chất của tâm lý.

2- Đứng trên quan điểm hoặc là cá nhân, hoặc là xã hội, các nhà tâm lý học xây dựng và củng cố lý thuyết của mình; do đó, trong các lý thuyết tâm lý có những điểm mâu thuẫn, bất đồng. Một số thì đi vào chủ nghĩa khoái lạc, một số khác thì đi vào duy tâm phi lý tính. Những lý thuyết đi vào thực nghiệm lại bị giới hạn bởi hiện tượng "phòng thí nghiệm"...

3- Tất cả các lý thuyết tâm lý phương Tây đều xoay quanh chủ đề "khát vọng sống", dù nó được diễn đạt dưới nhiều tên gọi khác nhau như: nhu cầu, điều kiện, thuộc tính vốn có v.v..., tất cả đều nói lên tiếng nói dục vọng của nhân tính, cái mà các lý thuyết gia cho rằng đó là cội nguồn của khổ đau và hạnh phúc, và cũng là cái mà con người phải tuân thủ, phục tùng.

4- Do thừa nhận có một nhân tính tồn tại như một ngã thể (ego) hay một thực thể (essence hay entity) độc lập và vĩnh cửu, nên các lý thuyết tâm lý đều được tập trung theo chiều hướng vừa điều tiết lại vừa thích ứng hóa với mọi yêu cầu, khát vọng của nhân tính. Sự điều tiết hay thích ứng đó được gọi là thỏa mãn. Và theo các tâm lý gia phương Tây, sự thỏa mãn các nhu cầu của đời sống tâm lý và vật lý là hạnh phúc. Do đó, hạnh phúc của con người luôn luôn mang tính cách tạm thời và không ngừng thay đổi.

Vì lẽ, dục vọng, nhu cầu của con người sẽ không bao giờ kết thúc ngay khi con người ấy "nằm xuống" muôn đời. Một quan điểm về hạnh phúc như thế ắt hẳn là động cơ gây khổ đau, ưu phiền và luôn luôn bức bách trong sự vận hành của tâm lý. Đó chỉ là một thứ hạnh phúc giả tạo, xây dựng trên cấu trúc vô thường, bất định của thế giới tâm lý và vật lý. Chưa nhận chân được tính cách vô thường của dòng tâm lý cũng như thế giới thực tại khách quan, thì mọi cơ đồ hạnh phúc hóa ra hư ảo, và con người vẫn đắm chìm trong khổ đau và tội lỗi.

5- Cái giá trị cơ bản của các lý thuyết tâm lý phương Tây là ở chỗ nó nhận ra khát vọng, dục vọng, ham muốn ... như là sự thật về bản chất của nhân tính hay ý thức tự ngã. Cũng như sự nhận ra cái mâu thuẫn nội tại của nhân tính, một mặt vừa mong muốn được lặng yên trong hạnh phúc vĩnh cửu, mặt khác lại luôn luôn bị sôi sục, rục rịch và thiêu đốt bởi dục vọng thấp hèn, đây chính là sự quá đà và của ý thức tự ngã.

6- Cái giới hạn cơ bản của các lý thuyết tâm lý phương Tây là các giải pháp của nó luôn luôn mang tính cách đối trị, nhất thời. Và do đó, để có được sự thỏa mãn và hạnh phúc theo ý muốn, con người phải liên tục đấu tranh với chính nó cũng như với xã hội theo hai khuynh hướng vừa giải quyết mâu thuẫn nội tại (cá nhân), vừa giải quyết mâu thuẫn ngoại tại (mối liên hệ giữa cá nhân và xã hội).

7- Về sự thật của con người và thế giới thực tại khách quan, theo lời Đức Phật dạy, là vô thường, vô ngã (anatta). Như thế, mọi lý thuyết nếu thật sự mong muốn đem lại hạnh phúc cho con người tất yếu phải được soi sáng từ bản chất của thực tại, tức vô thường, vô ngã. Bao lâu con người còn đứng trên quan điểm hữu ngã (ego) để soi sáng, chiếu rọi thực tại vô ngã, thì sẽ không bao giờ đạt đến sự cứu cánh hạnh phúc. Đây là nhược điểm then chốt của các triết gia tâm lý phương Tây. Nghĩa là, mọi cơ cấu luận thuyết của họ luôn luôn được xây dựng trên căn bản của cái "Tôi" (I), "Cái của tôi" (Mine) và cái "Tự ngã của tôi" (Myself).

Trên đây, chúng ta vừa khái lược một số lý thuyết tâm lý của phương Tây, cũng như các ưu điểm và khuyết điểm của nó. Sự khái lược này sẽ là cơ sở và tiền đề để đi vào tìm hiểu tâm lý học Phật giáo (Buddhist Psychology).

Phần II: Tâm lý học Phật giáo

II.1 Chương 1: Vài nét về lịch sử tâm lý học Phật giáo

Sự hình thành và phát triển tâm lý học Phật giáo là một quá trình vừa diễn dịch vừa xây dựng kéo dài suốt hàng thế kỷ trong lịch sử truyền thừa Phật giáo kể từ thời Đức Phật. Ở đây, diễn dịch là sự diễn đạt bản ý của Phật và xây dựng là sự kiến lập thành hệ thống đặc thù của các vị Tổ sư, và luận sư Phật giáo trên cơ sở phù hợp với những giáo huấn của Phật. Do đó, có thể phân chia các giai đoạn về sự hình thành và phát triển của tâm lý học Phật giáo như sau:

1- Thời kỳ Đức Phật (563-463 B.C) và Phật giáo Nguyên thủy

- Phật giáo Nguyên thủy (Theravada) là thời kỳ Đức Phật còn tại thế đến sau khi Ngài diệt độ khoảng 100 năm, như vậy thời kỳ này chỉ kéo dài từ 150 đến 200 năm.

Trong thời kỳ này, những giáo lý của Phật được xác định cụ thể trong giáo thuyết về 12 Nhân duyên hay Duyên khởi (Paticcasamupàda), 5 uẩn (Skandhas) và 4 Thánh đế (Cattàriyasaccàni) (bao gồm 37 phần hộ đạo hay Đạo đế).

Do đó, đứng về góc độ triết học và tư tưởng, thì nội dung Phật giáo hàm chứa trọn vẹn trong 12 nhân duyên, 5 uẩn và 4 Thánh đế, bao gồm cả hai mặt nhận thức và hành động (tu tập), thế gian và xuất thế gian. Nói khác đi, 12 nhân duyên, 5 uẩn và 4 Thánh đế được biểu thị cả hai mặt phương tiện và cứu cánh, hay tương đối và tuyệt đối trên cùng một thực tại-hiện hữu. Đây là nền tảng của cả tư tưởng triết học và đời sống thực tiễn - Phật giáo.

Về nội dung của những giáo lý trên, Đức Phật trình bày về con người và thế giới thực tại khách quan theo nguyên lý Trung đạo (Majjhima - patipadà) bất khả phân ly giữa Danh (tâm lý) và Sắc (vật lý), hay giữa Chân lý công ước (Conventional truth) và Chân lý tuyệt đối (Absolute truth). Nguyên lý này được Nagarjuna, qua "Trung quán luận" (Màdhyamikasàstra) gọi là nguyên lý Nhị đế hay Bất nhị (Advaya). Đây cũng là nguyên tắc thuyết giáo mà Đức Phật đã vận dụng trong suốt cuộc đời hành đạo của Ngài.

Đặc biệt trong giáo lý 12 nhân duyên, Đức Phật trình bày về con người như một tiến trình hiện hữu (process of becoming) của vòng tròn sinh hóa của cả tâm lý và vật lý qua hình thức của:

1/ Vô minh (Ignorance): Sự mê muội, bất giác và cuồng si của tâm thức.

2/ Hành (Karma-formations): Cơ cấu của các hoạt động tâm lý.

3/ Thức (Consciousness): Tri giác - hiện hữu (thức không thể hiện hữu ở quá khứ và vị lai).

4/ Danh - sắc (Corporeality and mentality): Danh là những gì thuộc về tâm lý, sắc thuộc về vật lý (vật chất).

5/ Lục nhập (Six bases): sự tương tác và hội nhập giữa 6 quan năng (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý thức) với 6 đặc trưng của thế giới thực tại khách quan (6 trần) bao gồm: sắc (vật chất), thanh (âm thanh), hương (hương thơm), vị (mùi vị), xúc (xúc giác, xúc chạm) và pháp (tất cả sự có mặt của thế giới thực tại khách quan của sự vật, hiện tượng).

6/ Xúc (impression): sự giao thoa giữa ba thế giới: (a): các quan năng hay "căn" (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý thức - thuộc chủ thể nhận thức). (b): Các đối tượng của quan năng hay "trần" (sắc, thanh, hương, vị, xúc và pháp - thuộc đối tượng được nhận thức) và (c): sự sinh khởi của tri giác hay nhận thức thông qua sự giao tiếp giữa chủ thể nhận thức (các quan năng) và đối tượng được nhận thức (các trần cảnh - tức thế giới thực tại, khách quan) hay còn gọi là "thức" (bao gồm: tai-nghe, mắt-thấy, mũi-ngửi, lưỡi-nếm, thân-cảm giác, và ý thức- nhận biết hay lĩnh hội).

7/ Thọ (feeling): sự cảm nhận, cảm thọ về vui (lạc), buồn (khổ) và trung tính (không khổ, không lạc).

8/ Ái (Craving): sự yêu thích và đam mê...

9/ Thủ (Clinging): sự lưu luyến, bám víu, cố chấp ...

10/ Hữu (Process of becoming): sự hiện hữu của tiến trình "sinh tồn" trong tương quan giữa chủ thể và đối tượng, giữa vật lý và tâm lý... theo một trong ba thể cách và trạng thái của tâm lý, bao gồm: (a) Dục hữu (hiện hữu từ / về dục vọng, khát vọng, ái dục, dục tính...), (b) Sắc hữu (hiện hữu từ / về thế giới sắc tướng, vật chất, vật lý, (duy lý)...) và , (c) Vô sắc hữu (hiện hữu từ / về thế giới phi vật thể, phi vật chất, (duy linh, phi tướng)...)

11/ Sinh (Birth): sự sinh thành, giáng sinh, xuất sinh...

12/ Lão - tử (Old age - and - death): sự già nua, tử biệt hay biến dị và tan hoại....

Trên đây là nội dung của 12 chi phần nhân duyên, và, khi một chi phần (như vô minh) hiện khởi thì toàn bộ 12 nhân duyên cùng khởi - đây là con đường duyên khởi (hay lưu chuyển). Ngược lại, khi một chi phần (như vô minh) đoạn diệt thì toàn bộ 12 nhân duyên đoạn diệt. Đây là con đường hoàn diệt hay còn gọi là Diệt đế (Nirodha - àriyasacca) - Niết bàn. Tuy nhiên, Niết bàn không có nghĩa là tiêu tan tất cả, mà trên cơ sở cơ bản nhất, đó là sự đoạn diệt tham, sân, si hay là vô minh. Đức Phật chứng đắc Niết bàn tối thượng ngay khi Ngài còn sống !

Như thế, qua nội dung của 12 nhân duyên, ta có thể xác định thế nào là tâm lý học Phật giáo thời Nguyên thủy.

Nó quan trọng đến nỗi Đức Phật, trong Tương Ưng I, tuyên bố rằng: "Nếu không liễu tri (biết rõ) về năm uẩn hay 12 nhân duyên, thì không thể thoát ly sinh tử luân hồi". Ở đây, năm uẩn bao gồm: sắc, thọ tướng, hành, và thức. Nó tương tự như 12 nhân duyên:

12 nhân duyên = Năm uẩn

Vô minh và hành = Hành uẩn

Thức = Thức uẩn

Danh sắc = Năm uẩn

Thọ = Thọ uẩn

Ái, thủ, hữu = Hành uẩn

Sinh, lão-tử = Năm uẩn

Như thế hệ thống tâm lý giáo dục Phật giáo thời nguyên thủy được Đức Phật trình bày rất cụ thể và rõ ràng qua giáo lý 12 nhân duyên và 5 uẩn theo nguyên tắc của 4 Thánh đế (Khổ đế [kết quả], Tập đế [nguyên nhân], Diệt đế [kết quả] và Đạo đế [nguyên nhân]). Đây là phần trọng tâm của giáo lý đạo Phật, cũng là phần giáo lý nhất quán và xuyên suốt cả lịch trình tư tưởng Phật giáo, từ Nam truyền đến Bắc truyền, từ nguyên thủy cho đến ngày nay với khoảng thời gian hơn 25 thế kỷ qua.

2- Thời kỳ Phật giáo Abhidhamma (271 B.C - 200 AD)

Phật giáo Abhidhamma (luận thư) là thời kỳ Phật giáo được phân chia theo nhiều hệ thống, bộ phái khác nhau. Theo nhiều nguồn sử liệu, thời kỳ này Phật giáo được phân thành 20 bộ phái, và đại biểu chính thức là Thượng tọa bộ (Sthaviravāda) và Đại chúng bộ (Māhāsāṅghika). Sự phân hóa này diễn ra song song với các thời kỳ kết tập kinh tạng Phật giáo. Có 4 thời kỳ chính như sau:

a) Lần thứ I: Sau Phật diệt độ khoảng một tuần, đại hội kết tập này do ngài Đại Ca Diếp (Maha-Kaccapa) làm chủ tọa, đại biểu gồm có 500 vị A La Hán, tập hội tại thành Vương Xá (Rājagaha), kinh đô nước M Kiệt Đà (Magadha)

b) Lần thứ II: Sau Phật diệt độ 100 năm, đại hội kết tập này do các ngài Revata, Sāmbhūta, Yasa Sumana, Khujjāsambhita, Sāla, Vāsabhagami, và Sābhakami làm chủ tọa đoàn, đại biểu gồm có 700 vị A La Hán, tập hội tại thành phố Tỳ-xá-ly (Vesali). Tại đại hội này, giáo đoàn Phật giáo chính thức được chia thành hai bộ: Thượng tọa bộ và Đại Chúng Bộ (sau đó, từ hai bộ này tiếp tục phát sinh ra 20 tiểu bộ).

c) Lần thứ III: Sau Phật diệt độ 218 năm (khoảng năm 325 trước Tây lịch), đại hội kết tập này do vua Asoka tổ chức và tài trợ. Vua mời ngài Mục Kiền Liên Tử Đế Tu (Moggallāna-tissa) tại núi Ahogāra làm chủ tịch hội nghị. Đại biểu gồm có 1000 vị Tăng sĩ được tuyển chọn, và tập hội tại thành Hoa Thị (Pataliputra).

d) Lần thứ IV: Sau Phật diệt độ 400 năm (khoảng đầu thế kỷ thứ II Tây lịch), đại hội kết tập này do vua Kaniska tổ chức và tài trợ, cùng với sự cộng tác của ngài Hiếp Tôn Giả (Parsva). Đại hội này do ngài Thế Hữu (Vasumitra) làm chủ tịch, chủ tọa đoàn gồm các vị Đại đức Dharmatrāta, Ghosa, Baddhadeva, và Parsva. Đại biểu gồm 500 vị đại học giả uyên bác, thông đạt cả tam tạng. Đại hội được tổ chức tại tinh xá Hoàn Lâm (Kundalavana-Saṃghārāma) thuộc nước Kasmira.

Nguyên nhân của sự kết tập kinh điển và phân hóa giáo đoàn thành các bộ phái là do quan điểm bất đồng, sai biệt về giáo lý của Phật trong sự nhận thức của các vị đệ tử. (40)

Về khái niệm Phật giáo Abhidhamma (A-tỳ-đạt-ma) hay Phật giáo Luận thư, là do các bộ phái Phật giáo có những quan điểm khác nhau về giáo lý của Phật. Và những quan điểm đó được trình bày thành hệ thống triết luận tư tưởng riêng biệt của từng bộ phái. Do đó, đây là thời kỳ phát sinh các Luận thư - sự giải minh về giáo lý của Phật theo quan điểm của các vị minh triết Phật giáo cách thời Đức Phật một khoảng thời gian lâu dài, nên gọi là Phật giáo Abhidhamma.

Về sự hình thành và phát triển của Phật giáo Luận thư được học giả Kimura Taiken (41) ghi nhận như sau: "A-tỳ-đạt-ma, tức là mục đích "đối pháp", có nhiệm vụ tập hợp các pháp nghĩa

(của Phật) lại, rồi đem phân loại, định nghĩa, giải thích và phân biệt. Như vậy, các phương pháp nghiên cứu đó dù cho không có sự hưng khởi của bộ phái, nó cũng có khả năng phát sinh. Không những thế, chính trong khi áp dụng phương pháp nghiên cứu đó, tự nhiên đã đưa đến sự bất đồng ý kiến làm nguyên nhân cho sự phân phái".

Và Kimura Taiken trình bày về hướng phát triển của Phật giáo Luận thư, có thể tóm tắt như sau:

a) Nguồn gốc và sự hình thành. Luận thư, trước hết, phát sinh từ những lời giáo huấn rõ ràng, trong sáng, rất minh bạch, dung dị... của Phật và đời sống minh triết, thánh thiện của Ngài. Luận thư lúc đầu vốn được xem là phương pháp nghiên cứu giáo huấn của Phật, do đó, đối tượng nghiên cứu là kinh - hay lời dạy được nói ra bởi chính Đức Phật. Ở đây, Luận thư không có địa vị độc lập mà hoàn toàn phụ thuộc vào kinh. Luận thư có thể được xem như là kinh được diễn đạt rộng bởi các vị đệ tử của Phật. Tuy nhiên, về mặt lịch sử kết tập, thì chỉ có Kinh và Luật là rõ ràng, còn Luận thư thì ít được đề cập đến, chỉ có cá nhân san định hoặc trứ tác.

b) Sự phát triển. Theo đánh giá của Kimura Taiken (42), có thể chia sự định hình của Luận thư Abhidhamma qua bốn giai đoạn:

* Giai đoạn kết tập: là giai đoạn luận thư hóa kinh (giáo huấn của Phật) qua phương pháp biên tập thời đó của Giáo hội, chẳng hạn như bộ Tăng Nhất A Hàm, Tạp A Hàm, v.v... Nói chung, ở giai đoạn kết tập, thì Luận thư vẫn giữ hình thức của kệ kinh.

* Giai đoạn giải minh giáo huấn của Phật: Giai đoạn này Luận thư không còn ở hình thức kệ kinh nữa, mà đã chuyển sang định nghĩa, phân loại, phân biệt và chú giải giáo huấn của Phật. Lúc này, kệ kinh chỉ đóng vai trò bối cảnh, tuy nhiên, Luận thư vẫn chưa độc lập bởi những kiến giải (deconstructions) mới, mà chỉ tập chú vào nội dung như đã được nói trong kệ kinh.

* Giai đoạn độc lập hóa: Giai đoạn này, Luận thư đã rời bỏ kệ kinh, không còn thảo luận về những lời giáo huấn của Phật một cách riêng lẻ nữa, mà đã đi sâu vào thể tài độc lập, lấy các đề mục của kinh làm chủ đề và phân tích, biện giải, giải minh theo qui tắc của Luận thư (nghiên cứu và phân tích văn bản). Đây là lý do phát sinh nhiều quan điểm, nhiều luận giải độc đặc, đa thù theo tính cách và chủ trương của mỗi bộ phái.

* Giai đoạn học thuyết hóa: Đó là giai đoạn toát yếu hóa và cương yếu hóa về những luận giải của Luận thư, làm cho chủ trương của mỗi bộ phái rõ ràng, minh bạch, và mỗi bộ phái thì có những học thuyết riêng - như "Thăng pháp tập yếu luận" của Anuttara, "Câu xá luận" của Vasubandhu v.v... Giai đoạn này diễn ra khoảng thế kỷ thứ II, thứ III sau Tây lịch, cũng là thời kỳ các bộ phái Hinayana được thành lập.

c) Phương pháp xử lý của Luận thư:

Lúc đầu, Luận thư là sự tập hợp các câu kinh và các giải thích về các câu kinh đó. Ở thời điểm này, kinh (lời dạy cụ thể của Đức Phật) được xem là chứng lý tối thượng và tuyệt đối của Luận thư. Tuy nhiên, Luận thư không chỉ được dừng lại ở đó mà nó còn đi xa hơn nữa là giải minh toàn bộ tư tưởng được hàm chứa trong một hoặc nhiều câu kinh cụ thể. Do đó, phương pháp xử lý này đưa đến sự đi sâu vào phê phán hoặc phân tích, đánh giá, thẩm định... về nội dung của kinh.

Sự kiện này một mặt vừa làm cho kinh trở nên phong phú, nhưng mặt khác có lúc nó cũng đi quá đà và thoát ly hẳn ý kinh. Đây là lý do "Luận đại tỳ bà sa" (Abhidhamma - māvibhāṣā - sāstra) quyển 51 của Hữu Bộ nói rằng: "Kẻ nào chấp chặt vào từ lời kinh mà không thông đạt được chân lý của nó thì gọi là trư văn Sa môn (kẻ chấp vào văn tự)". (43) (xem tóm tắt một số nội dung của luận thư ở phần sau).

3- Thời kỳ Phật giáo Mahayana (Đại thừa)

Sau Phật diệt độ khoảng 800 năm, tức vào khoảng thế kỷ thứ III Tây lịch, có các bậc Đại luận sư như ngài Nagarjuna (Long Thọ), Nāgaseṇa (Na Tiên), Vasumitra (Thế Hữu) và Āśvaghoṣa (Mã Minh) v.v... ra đời; và đây là những gương mặt vĩ đại phát huy giáo nghĩa Mahayana (Đại thừa) trong lịch sử tư tưởng, triết học Phật giáo. Đến khoảng cuối thế kỷ thứ IV Tây lịch, có ngài Asaṅga (Vô Trước) và Vasubandhu (Thế Thân). Đây là hai vị Đại luận sư (anh em ruột) tiêu biểu cho dòng triết học Duy thức - tức tâm lý học Phật giáo - Mahayāna.

Đặc điểm của thời kỳ này là sự ra đời của hàng loạt các bộ kinh lớn như Hoa Nghiêm, Bát Nhã, Pháp Hoa, Niết Bàn v.v... cũng như các bộ Luận thư trứ danh như: "Du già sư địa luận" (Yogācārya-bhūmi-sāstra), "Nhiếp Đại thừa luận" (Mahāyānasampari-graha-sāstra), "Duy thức tam thập tụng luận" (Vidyāmātrasiddhi-tridāsa-sāstra-kārika) v.v...

Tuy nhiên, điểm khác biệt cơ bản của Phật giáo Mahayana và thời kỳ Hinayana (bao gồm thời kỳ Abhidhamma) là các luận thư và kinh tạng của Phật giáo Mahayana hoàn toàn không mâu thuẫn, khác biệt nhau về nội dung giáo lý. Sự giống nhau về ý nghĩa (hay bản ý của Phật) trong kinh tạng và luận thư của Mahayana là điểm độc đáo và rất sáng tạo của các nhà Đại thừa (Mahayanists).

Ở đây, cần ghi nhận rằng, tính chất cơ bản trong nội dung giáo lý như được trình bày trong các hệ thống kinh tạng và luận thư của Phật giáo Mahayana cũng là những gì được hàm chứa

trong nội dung giáo lý của Phật giáo thời Nguyên thủy (Theravada), hay nói cụ thể là trong kinh tạng Nikaya và A Hàm; đây là điểm nhất quán và xuyên suốt trong hệ thống tư tưởng Phật giáo.

Và điểm khác biệt duy nhất của tạng thư Mahayana so với tạng thư của Theravada là cách trình bày và sự mở rộng ý nghĩa về Phật, Pháp và Tăng theo quan điểm phóng khoáng và đa thù giữa chân đế và tục đế; cả hai xuất hiện như một tổng thể bất khả phân ly. Do đó, ở tạng - thư của Mahayana không có sự chống trái về mặt nội dung tư tưởng.

Một điểm đặc sắc khác được phô diễn trong tạng-thư của Mahayana là giữa kinh tạng và luận thư bổ sung cho nhau và cùng tập chú về một thế giới tâm lý của cả sự thanh tịnh và cấu uế. Điều này được cụ thể qua các học thuyết trung tâm của kinh tạng và luận thư. Tỉ dụ, kinh Bát Nhã lấy "Vọng tâm Duyên khởi" làm tiền đề đi vào hiện quán, kinh Hoa Nghiêm thì lấy "Thanh tịnh tâm duyên khởi" làm tiền đề, Duy thức học thì đi trực tiếp và bao quát các vấn đề về tâm lý v.v... Sự bổ sung và cùng chuyên chú vào thế giới của TÂM trong kinh tạng và luận thư Mahayana này cho thấy tính chất phong phú và đa dạng về hệ thống phân tích tâm lý học Phật giáo trong tư tưởng Mahayana.

4- Sự tập thành của Luận thư (Abhidhamma)

Như đã trình bày, luận thư Phật giáo ra đời song song với quá trình kết tập kinh tạng và phân hóa giáo đoàn. Tuy nhiên, vào thời kỳ kết tập lần thứ nhất, luận thư chưa xuất hiện. Đến thời kỳ kết tập lần thứ hai, luận thư đã xuất hiện nhưng chưa độc lập thành một hệ thống riêng biệt, còn tùy thuộc nhiều về kinh tạng. Cho đến khi Thượng tọa bộ chính thức ra đời, thì luận thư mới thực sự được thành lập thành một tạng riêng biệt (trong ba tạng Kinh - Luật - và Luận) của Phật giáo.

Về luận thư của Phật giáo Hinayana, có thể tóm tắt một số luận thư nổi tiếng của Thượng Tọa bộ như sau:

- a) Nhân thi thiết túc luận (Abhidhamma-prajñātipada-sāstra) gồm 18.000 bài tụng do ngài Ca Chiên Diên sáng tạo.
- b) Giới thân túc luận (Abhidhamma-harṃa-dhātukāyapada-sāstra) gồm 3 quyển do ngài Thế Hữu biên soạn.
- c) Phát trí luận (Abhidhamma-jñānaprasthāna-sāstra) gồm 20 quyển, do ngài Ca Đa Diễn Ni Tử (44) sáng tác. Đây là bộ luận nền tảng của Thượng Tọa bộ.
- d) Tập dị môn túc luận (Abhidhamma-sañjītiparyāpāda-sāstra) gồm 20 quyển, do ngài Xá Lợi Phất chế tác (trong lúc Đức Phật còn tại thế?)

e) Uẩn túc luận (Abhidhamma-dharma-skandhapàda-sàstra) gồm 12 quyển, do ngài Mục Kiền Liên sáng tác.

f) Phẩm loại túc luận (Abhidhamma prakadanapàda-sàstra) gồm 18 quyển, do ngài Thế Hữu biên soạn.

g) Thân túc luận (Abhidhamma-Vijnanakàyapàda-sàstra) gồm 16 quyển, do ngài Devasarman dịch, khoảng sau Phật diệt độ 100 năm.

Đến thời vua Kaniska, các học giả Hữu bộ lại chế tác lại giáo nghĩa của "Phát trí luận" dưới nhan đề "Đại tỳ bà sa luận" (Abhidhamma -mahāvibhàsà -sàstra) gồm 200 quyển.

Và bộ "Đại tỳ bà sa luận" được xem như là nền tảng giáo lý của Hữu bộ. Nhưng đến thời đại ngài Nàgàrjuna (khoảng đầu thế kỷ thứ III. Tây lịch, tức sau Phật diệt độ hơn 700 năm), thì bộ luận này bị phản ứng bởi tư tưởng của ngài Nàgàrjuna, Deva và Ràhula-bhadra. Trước viễn cảnh đó, Hữu bộ nỗ lực củng cố tư tưởng và học thuyết của mình bằng cách biên soạn lại một số luận thư để làm căn bản cho giáo nghĩa của Hữu bộ, thay cho luận thư Đại tỳ bà sa. Gồm có:

- Đề bà sa luận (14 quyển) do ngài Sitapàni soạn.

- A tỳ đàm tâm luận (4 quyển) do ngài Dharmasri soạn. (45)

- A tỳ đàm tâm luận kinh (Abhidhamma-hrdaya-sastra-sutra) (6 quyển) do ngài Upasanta sáng tác.

- A tỳ đàm tâm luận (11 quyển) do ngài Dharmaràta trứ tác. (46)

Đến khoảng thế kỷ thứ V. TL, lại có các bộ luận như:

- Nhập A tỳ đạt ma luận (Abhidhammavataàrasastra) (2 quyển) do ngài Skandila trứ tác.

- A tỳ đạt ma câu xá luận (Abhidhamma-kosa-sastra) (30 quyển) do ngài Vasubandhu trứ tác.

- A tỳ đạt ma thuận chính lý luận (Abhidhamma Samayapradìpika-sastra- 80 quyển) và bộ A tỳ đạt ma hiển tôn luận (Abhidhamma Samayapradìpika-sastra- 4 quyển). Hai bộ này do ngài Samghabhadra biên soạn với mục đích phê bình "Câu xá luận" của ngài Vasubandhu. Tuy nhiên, "Câu xá luận" đã chiếm ưu thế và được tôn vinh một thời. (xem phần tóm tắt Câu xá ở sau).

* Về luận thư của Phật giáo Mahayana

Như đã trình bày, trong hệ thống luận thư của Mahayana tuyệt nhiên không có sự phê phán, phê bình hay chống trái lẫn nhau, mà chỉ có sự mở rộng và bổ sung cho nhau. Do đó, về luận thư, có thể tóm tắt các trúc tác, biên soạn theo mỗi tác giả như sau:

Các luận thư Phật giáo thuộc hệ thống Hinayana và Mahayana:

* Các luận thư được trước tác bởi ngài Vasumitra:

1/ Di bộ tôn luân luận (1 quyển) do Huyền Tráng dịch.

2/ Tôn Bà Tu Mật Bồ Tát sở tập luận (10 quyển).

* Các luận thư được trước tác bởi ngài Asvaghosa:

1/ Đại tôn địa huyền vũ bản luận (Mahayana bhūmigukya- vācāmula-sūtra- 20 quyển), do ngài Paramārtha dịch.

2/ Đại thừa khởi tín luận (Mahayana - Sraddhot pādasūtra - 1 quyển), ngài Paramārtha dịch đời Hậu Đường, ngài Siksānanda dịch lại thành 2 quyển.

3/ Đại tạng nghiêm luận kinh (Mahalankārasūtrasāstra- 15 quyển), ngài Kumārajīva (La Thập) dịch.

... và một số kinh luận khác (47).

* Các luận thư được trước tác bởi ngài Nāgārjuna:

1/ Trung quán luận (Madhyadhijāna - sāstra - 4 quyển) do ngài Kumārajīva dịch.

2/ Thập nhị môn luận (Dvādasa - nikāya - sāstra - 1 quyển) do ngài Kumārajīva dịch.

3/ Đại trí độ luận (Mahāprajñāpāramitā - sāstra - 100 quyển) do ngài Kumārajīva dịch.

4/ Thập trụ tỳ bà sa luận (Dasabhūmi - Vibhāsā - sāstra - 17 quyển) do ngài Kumārajīva dịch.

5/ Thập bát không luận (Astàdasàkasa - sàstra - 1 quyển) do ngài Paramàrtha dịch.

6/ Đại thừa phá hữu luận (Mahayana bhavabhoda - sàstra - 1 quyển) do ngài Danapàna dịch.

7/ Bồ đề tư lương luận (6 quyển) do ngài Dharmagupta dịch.

8/ Bồ đề tâm ly tướng luận (Laksanavimakata - bodhihrdaya - sàstra - 1 quyển) do ngài Dànàpàna dịch.

9/ Hồi tránh luận (Vivàdasamama - sàstra - 1 quyển) do ngài Gautama - Ruci dịch.

10/ Phương tiện tâm luận (1 quyển) do ngài Cát-ca-da dịch. ... Và một số kinh, luận khác.
(48)

* Các luận thư được trước tác bởi ngài Deva

1/ Bách luận (Sata sàstra - 2 quyển) do ngài Kumàravjiva dịch.

2/ Bách tự luận (Sàtàksara - sàstra - 1 quyển) do ngài Gautama - Ruci dịch.

3/ Quảng bách luận (Sata - sàstra Vaipulya - 1 quyển) do ngài Huyền Tráng dịch.

* Các luận thư được trước tác bởi ngài Maitreya (49)

1/ Du già sư địa luận (Yogàcàrya - bhùmi - sàstra - 100 quyển) do ngài Huyền Tráng dịch.

2/ Đại thừa trang nghiêm luận kinh (Mahàyana - lankàra - sàstra - ?) do ngài Paramità dịch.

3/ Thập địa kinh luận (Dasabhùmikà - sàstra - ?) do ngài Bodhi Ruci (Bồ Đề Lưu Chi) dịch.

4/ Trung biên phân biệt luận (Madhyàntavibhàga - sàstra - 2 quyển) do ngài Paràmàrtha (Chân Đế) dịch.

* Các luận thư được trước tác bởi ngài Asanga:

1/ Hiển dương Thánh giáo luận (Prakaranàryavàca - sàstra - 20 quyển) do ngài Huyền Tráng dịch.

2/ Nhiếp Đại thừa luận (Màhayana - samparigraha - sàstra - 3 quyển) do ngài Paràmàrtha dịch.

3/ Đại thừa A tỳ đạt ma tập luận (Mahayānabhi - dharma - sangīti - śāstra - 7 quyển) do ngài Huyền Tráng dịch.

4/ Kim cang Bát nhã Ba la mật đa (Vajraprajñā - Paramitā - sūtra - śāstra - 3 quyển) do ngài Bồ Đề Lưu Chi dịch.

5/ Thuận trung luận (2 quyển) do ngài Prajñā Ruci dịch

* Các luận thư được trước tác bởi ngài Vasubandhu

1/ Câu xá luận (Abhidhamma - kosa śāstra - 20 quyển) do ngài Huyền Tráng dịch.

2/ Câu xá luận bản tụng (1 quyển) do ngài Huyền Tráng dịch.

3/ Duy thức tam thập tụng (Vidyāmātrasid - dhitrīdasa - śāstra - kārika - 1 quyển) do ngài Huyền Tráng dịch.

4/ Duy thức nhị thập tụng luận (Vidyāmātra - Vimsatisaśtra - 1 quyển) do ngài Huyền Tráng dịch.

5/ Đại thừa bách pháp minh môn luận (Mahāyāna - satadhar - mavidyādvāra - śāstra - 1 quyển) do ngài Huyền Tráng dịch.

6/ Đại thừa ngũ uẩn luận (Mahāyānavaipulya - Pancaskandhaka - śāstra - 1 quyển) do ngài Huyền Tráng dịch.

7/ Nhiếp Đại thừa luận thích (Mahāyanasampani - graha - śāstra - 15 quyển) do ngài Paranātha dịch.

8/ Thập địa kinh luận (Dasabhūmika - sūtra - śāstra - 12 quyển) do ngài Bodhi Ruci dịch.

9/ Kim cang Bát nhã Ba la mật kinh luận (Vajraprajñāparamitā - sūtra - śāstra - 3 quyển) do ngài Bodhi Ruci dịch.

10/ Diệu pháp liên hoa kinh ưu ba đề xá (Sad dharma - pundarīka - sūtra - śāstopadesa - 2 quyển) do ngài Bodhi Ruci dịch.

... Và một số kinh luận khác. (50)

Trên đây, chúng ta vừa khảo sát sơ lược về sự hình thành và quá trình phát triển tâm lý học Phật giáo qua các thời kỳ Phật giáo Nguyên thủy, Phật giáo Luận thư, và Phật giáo Đại thừa (Mahayana). Tất nhiên, như đã được giới hạn ngay từ đầu, chúng ta chỉ khảo sát về tâm lý học Phật giáo qua góc độ của Luận thư (Luận tạng), đặc biệt là hệ thống triết học Duy thức của Mahayana. Tuy nhiên, để có một cái nhìn tổng quát về tâm lý học Phật giáo; ở đây, người viết xin tóm lược một số nội dung cơ bản về tâm lý học Phật giáo qua ba luận thư như sau:

1- Thứ nhất: phần tóm lược về Thắng pháp luận (Abhidhammatthasangaha) của Thượng Tọa bộ (Sthaviravāda hay Theravada).

2- Thứ hai: phần tóm lược về Câu xá luận (Abhidhamma - kosa - sàstra) của Hữu bộ (Sarvāstivādin) hay còn gọi là Nhất Thiết Hữu bộ.

3- Thứ ba: Phần trình bày về Duy thức tam thập tụng (Vidyamātrasid - dhitrīdasa - sàstra) của Đại thừa Phật giáo (Mahayana). Phần này sẽ được trình bày cụ thể trong nội dung của tác phẩm (xem mục II.2 chương 2).

II.1.2: Các Hệ Thống Tiêu Biểu Về Tâm Lý Học Phật Giáo

A/ Đại cương về Thắng pháp luận (Abhidhammatthasangaha)

Bộ "Thắng pháp tập yếu luận" này là một công trình khảo cứu, tóm tắt và hệ thống hóa nội dung của bảy bộ luận thuộc Hinayana bởi một vị Tăng sĩ người Ấn Độ, tương truyền là ngài Anuruddha (A Nậu Đa La) (51)

Về mức độ chính xác của công trình tóm tắt và hệ thống hóa này không thể hoặc khó có thể minh định rõ ràng, vì chúng ta không có điều kiện để đọc hết bảy bộ luận đó, ít ra là về phía người viết. Tuy nhiên, theo truyền thống Nam phương Phật giáo, thì bộ "A tỳ đàm thắng pháp luận" này là một trong những nền tảng triết học cơ bản nhất của Nam phương Thượng Tọa bộ.

Do đó, chúng tôi dựa vào bộ luận này - và đặc biệt là thông qua bản dịch của HT. Thích Minh Châu (52), một học giả có thẩm quyền chuyên môn về tạng thư Pāli, ít nhất là đối với người Việt Nam - để trình bày đại cương về tâm lý học Phật giáo theo quan điểm của Nam phương - Thượng Tọa bộ.

(I) DÒNG CHẢY CỦA TÂM THỨC QUA A TỖ ĐÀM THẮNG PHÁP TẬP YẾU

1- Tâm bất thiện (Akusalacitta): Có ba loại tâm cơ bản là: tâm tham, tâm sân và tâm cuồng si.

2- Tâm vô nhân (Ahetukacitta): Có ba loại: Tâm quả bất thiện vô nhân, tâm quả thiện vô nhân và tâm duy tác vô nhân.

3- Tâm dục giới bất tịnh: Có hai loại: Tâm bất thiện và tâm vô nhân.

4- Tâm (hữu nhân) dục giới thanh tịnh: Có ba loại: tâm thiện, tâm quả, tâm duy tác. Cả dục giới thanh tịnh và bất tịnh đều thuộc về tâm hữu nhân.

5- Tâm sắc giới (Rùpàvacaracitta): Có ba loại: Tâm thiện, tâm quả, và tâm duy tác.

6- Tâm vô sắc giới (Arùpàvaracitta): Có ba loại: tâm thiện, tâm quả, và tâm duy tác. Cả ba loại tâm trên của sắc giới và vô sắc giới đều gọi là tâm thế gian (hiệp thế)

7- Tâm đạo siêu thế (Lokattaracitta): Có 4 loại: tâm của cảnh giới Sơ thiền (ly sanh hỷ lạc), Nhị thiền (định sanh hỷ lạc), Tam thiền (ly hỷ diệu lạc) và Tứ thiền (xả niệm thanh tịnh) (53)

8- Tâm quả siêu thế (dị thực siêu thế): Có 4 loại: tâm của quả vị Sơ thiền (Dự lưu quả), Nhị thiền (Nhất lai quả), Tam thiền (Bất lai quả) và Tứ thiền (A la hán quả)

Cả tâm đạo siêu thế và quả siêu thế gọi chung là tâm siêu thế. Và, cả tâm thế gian (hợp thế) và siêu thế gian (siêu thế) được gọi là Tâm (citta). 8 phân loại trên của tâm được gọi là Tâm Vương, tức là cội nguồn của Tâm.

(II) TÁC NĂNG TRONG DÒNG CHẢY CỦA TÂM (TÂM SỞ HỮU)

1- Tâm sở biến hành (Sabbacittasàdhàranà). Có 7 loại tâm sở: xúc (Phasso), thọ (Vedanà), tưởng (Sannà), tư (Cetanà), nhất tâm (Kaggatà), mạng căn (Jivitindriyam) và tác ý (Manasikàra)

2- Tâm sở biệt cảnh (Akusalacetāsika). Có 6 loại tâm: Tầm (Vitakka), tứ (Vicāra), thắng giải (Adhimokkha), tinh tấn (Viriya), hỷ (Pīti) và dục (Chanda). Cả tâm sở hữu biến hành và biệt cảnh gọi là sở hữu tự (chủ thể), tha (đối tượng).

3- Tâm sở bất thiện (Akusalacetāsika). Có 14 loại:

- Tâm si mê (Moha), vô tà (Ahiṛikaṃ), vô quý (Anottappaṃ), trạo cử (Uddhacca).

- Tâm tham (Lobha), tà kiến (Ditthi), kiêu mạn (Māna).

- Tâm sân (Dosa), tật đố (Issā), bỏn xẻn (Macchariyaṃ), hối quá (Kukhuccaṃ), hôn trầm (Thina), thù miên (Middha) và nghi (Vicikicchā).

4- Tâm sở thiện (Tịnh quang) (Sabbhanacetāsika). Có 19 loại:

Tín (Saddhā), niệm (Sati), tà (Hiri), quý (Ottappaṃ), không tham (Allobha), không sân (Adosa), xả ly (Tatramajjhataṭṭa: trung tính), tâm sở thư thái (Kāyapassaddhi), tâm thư thái (Cittapassaddhi), tâm sở khinh an (Kāyalahuta), tâm khinh an (Cittalahuta), tâm sở nhu hòa (Kāyamudutā), tâm nhu hòa (Cittamudutā), tâm sở thích ứng (Kāyakamma-annatā), tâm thích ứng (Cittakammannatā), tâm sở tinh cần (Kāyapāgunnatā), tâm tinh cần (Cittapāgunnatā), tâm chính trực (Cittujjukatā).

(III) HIỆN HỮU (PHÁP) QUA A TỶ ĐÀM THẮNG PHÁP TẬP YẾU

1- Sắc cơ bản (Bhūta - rūpaṃ). Có 4 loại: Đất (Pathavi - dhātu), nước (Āpo - dhātu), gió (Vāyo - dhātu) và lửa (Tejo - dhātu).

2- Sắc chủ thể (Pasāda-rūpaṃ). Có 5 loại: mắt (Cakkhu), tai (Sotaṃ), mũi (Ghaṇaṃ), lưỡi (Jihvā), và thân (Kāyo).

3- Sắc đối tượng (hay Hành cảnh, Gocara-rūpaṃ). Có 5 loại: Sắc (Rūpaṃ), thanh (Saddo), hương (Gandho), vị (Raso), xúc (Phoṭṭhabbāṃ).

4- Sắc bản tính (Bhāva-rūpaṃ). Có 2 loại: Nam tính (Purisaṭṭaṃ); nữ tính (Itthattaṃ).

5- Sắc tâm sở y (Hadayrùpam). Là cơ cấu nền tảng của tâm thức (Hadayavatthu).

6- Sắc sinh mạng (Jivitarùpam). Là mạng căn, tức là thân thể và các quan năng (Jivitindriyam).

7- Thực sắc (Ahàra-rùpam). Là đoàn thực (kabalinkàro-àharo) cũng gọi là thực tố.

Sắc tâm sở y, sắc sinh mạng và thực sắc còn được gọi là thân biểu và khẩu biểu.

Như vậy 18 loại sắc pháp trên được phân loại theo tự tánh (Sabhàvarùpam), tự tướng (Salakkhana - rùpam), sở tạo (Nipphannarùpam), sắc sắc (Rùpa - rupam) và tư duy sắc (Sammasanarùpam).

Sắc là vật chất, là những gì thuộc vật lý. Do đó tự tánh sắc là những gì có tính chất nóng, lạnh, cứng, ướt, âm, dương v.v... Sắc tự tướng là chỉ cho vô thường, vô ngã của sắc tướng. Đó là sự diễn biến của sinh, trụ, di, diệt; thành, trụ, hoại, không... Các pháp thuộc về tâm (tâm lý) và sắc (vật lý) gọi chung là Hữu vi pháp (Sankhatam). Và ngược lại, các pháp vượt ngoài diễn biến chế định của tâm lý và vật lý, không bị giới hạn, chế định bởi sinh và diệt, thì được gọi là Vô vi (Asamskrta). Các pháp hữu vi được gọi là Tục đế, các pháp vô vi (như Niết Bàn) được gọi là Chân đế.

Ở trên chúng ta vừa trình bày tóm lược một số thể cách và các danh từ diễn đạt cơ bản về tâm lý học theo Thắng pháp tập yếu luận của Nam phương Thượng Tọa bộ. Về các danh từ sẽ được giải thích rõ chung với phần trình bày về Duy thức - Tâm lý học của Đại thừa, trong trường hợp của những khái niệm đồng nghĩa. Ở đây, chỉ trình bày tóm tắt một số nội dung "tư tưởng" cơ bản của luận thư này.

Trước hết, chúng ta thấy rằng, Thắng pháp luận cắt nghĩa và giải minh tâm lý học qua bốn khái niệm cơ bản, đó là: (a) Tâm (Citta), (b) tâm sở (Cetasika), (c) sắc (Rùpa) và (d) Niết bàn.

Qua bốn khái niệm trên, con người theo Thắng pháp luận trước hết là một con người bao gồm tâm thức (tâm lý) và sắc pháp (vật lý). Điều này tương tự như hợp thể của 5 uẩn (Pancaskandhas) trong Phật giáo Nguyên thủy, hay chính những giáo huấn của Phật trong Nikàya. Tuy nhiên, trong năm uẩn, Sắc uẩn (Rùpa) thuộc về sắc pháp (thế giới vật lý), 4 uẩn còn lại (thọ, tưởng, hành và thức) thuộc về tâm pháp (thế giới tâm lý). Trên cơ sở của Tâm pháp này, luận thư đã đi sâu vào phân tích thế giới của tâm lý và các hiện tượng diễn biến của

nó qua 89 hay 121 loại tâm và 52 tâm sở.

Sự phân tích này được dựa vào cảnh giới (trạng thái) của tâm lý qua các cấp độ như: cõi dục, cõi sắc, cõi vô sắc và siêu thế, hay được cụ thể hóa theo tác năng hoạt động như: tâm thiện, tâm bất thiện, tâm vô nhân, tâm tịnh quang; hoặc như: tâm thiện, tâm dị thực, tâm duy tác - Theo tác năng dẫn khởi sự tái sinh hay không...

Bên cạnh đó, các loại tâm sở (tác năng của tâm vương) như: xúc, thọ, tưởng, tư, mạng căn, nhất tâm và tác ý luôn luôn cùng hiện khởi cùng với sự tri giác của mắt, tai, mũi, lưỡi và thân (5 căn). Với sự phân tích chi tiết như thế, luận thư Abhidhamma đã xây dựng lên một lộ trình tâm (Cittavithi) thông qua sự sinh và diệt trong 16 sát na tâm:

- 1- Hữu phần chuyển động (Bhavangacalana) (sinh khởi, rung chuyển)
- 2- Hữu phần dừng nghỉ (Bhavangupaccheda) (sự đứng yên)
- 3- Ngũ môn hướng tâm (Pancadvàràvajjana) (5 căn hướng tâm)
- 4- Nhãn thức (hay các thức) (Cakkhuvinnana) (các thức hiện hữu)
- 5- Tiếp thọ tâm (Sampaticchana) (cảm thọ)
- 6- Suy đạc tâm (Santirana) (suy thức)
- 7- Xác định tâm (Votthapana) (chuyển động 7 sát na tâm)
- 8-14- Tốc hành tâm (Javana)
- 15-16- Đồng sở duyên tâm (Tadàlambana) (cùng sinh khởi...)

Đây là lộ trình của tâm, nó là sự hiện khởi và hoàn diệt của tất cả các hiện tượng và diễn biến tâm lý. Sự khám phá này là một cống hiến vĩ đại của luận thư Abhidhamma cho ngành khảo cứu Tâm lý học nói chung và Tâm lý học Phật giáo nói riêng.

Một điểm nổi bật kỳ vĩ khác, đó là khái niệm Kiết sinh thức (Patisandhi). Khái niệm này diễn đạt về sự vận hành của tâm trong điểm khởi đầu và kết thúc của đời sống con người, cũng còn gọi là "ý niệm tối sơ" của sinh linh vạn hữu (Sentient beings). Nó là sức mạnh các nghiệp thức (nghiệp lực) và vận hành dưới hình thức của những năng lượng tâm lý (mental energy), duy trì đời sống tâm thức của con người và các loài hữu tình khác.

Mặc dầu vấn đề này vượt ngoài khả năng tri giác của tri thức thường nghiệm, song, nó có thể được nhận thức trong các cảnh giới của thiền định ở tầm cao. Do đó, sự hiểu biết về Kiết

sanh thức là điều cần thiết cho con người và cũng là điều mà các triết gia luôn luôn tìm kiếm.

Con người và thế giới quan của con người là Dục giới, tức thế giới của những sinh linh, khát vọng trần tục. Do đó, muốn biết được hiện hữu của Sắc giới, Vô sắc giới và Siêu thế giới, tất yếu phải đi vào hiện quán (thiền định), thuật ngữ gọi là Vipassanà (Minh sát tuệ). Vì lẽ, những cảnh giới siêu hình đó vốn thoát hiện ngoài tri thức, luận lý hay phán đoán của con người; nó chỉ có thể được cảm nhận và hiển thị bởi trong thiền định. Và để đạt được những cảnh giới đó, đòi hỏi con người một sự nỗ lực tối cao, vượt qua mọi cảm nhiễm trần tục của mạng căn và ý thức phân biệt. Đây là nội dung của Định học trong luận thư Abhidhamma.

Về mặt giải thoát, luận thư, như đã trình bày, đề cập rất cụ thể về tác năng hoạt động của tâm theo khuynh hướng thiện, bất thiện và vô nhân (tâm lơ lửng không tiến đến mục đích cũng không lui về nguyên động lực). Tâm thiện là tâm đưa con người đến gần sự giải thoát, tâm bất thiện đưa con người đến khổ đau, và tâm tịnh quang (Sobhanacitta) hay tâm sáng suốt (tuệ giác) đưa con người đến giải thoát, giác ngộ. Đây là nội dung của Giới học và Tuệ học trong luận thư Abhidhamma.

Từ ba phương diện trên cho thấy rằng Abhidhamma là nền tảng cơ cấu của tư tưởng triết học Phật giáo sau thời Phật diệt độ. Điểm đặc biệt của nó là giải minh hiện hữu qua lăng kính của đệ nhất nghĩa đế (Paramatthasacca), nghĩa là hiện hữu được nhìn từ tự tướng của duyên sinh tương tác - cái căn nguyên để thiết lập nên một tổng tướng, chứ không phải là từ cái diện mạo bao quát của mỗi mỗi sự thể trông có vẻ như độc lập, cô lập.

Và cái mục đích tối hậu của luận thư Abhidhamma là dùng phương tiện hiện quán để đưa con người đi vào thẳng chứng Niết bàn như đã trình bày trong 4 tâm quả siêu thế. Đó chính là sự đoạn diệt 14 bất thiện tâm hay nói cụ thể là: Tham, sân và si. Đây là lộ trình tiêu biểu của tâm lý học Phật giáo được trình bày qua Thắng pháp luận của Nam phương Thượng Tọa bộ.

B/ Đại cương về Câu xá luận (Abhidhamma - kosa - sàstra)

Luận thư Câu xá, như đã đề cập, là một luận thư tổng hợp và tiêu biểu cho Phật giáo Hinayana (Tiểu thừa), do ngài Vasubandhu trước tác và biên soạn. Mục đích ra đời của luận thư là: thống nhất giáo nghĩa của Hữu bộ, và xác định lập trường chính của Phật giáo. Luận thư Câu xá đã được HT. Thích Thiện Siêu, một học giả có thẩm quyền chuyên môn về Hán tạng, dịch ra tiếng Việt (54), chúng ta có thể tìm hiểu cụ thể hơn. Ở đây, chỉ trình bày tóm tắt nội dung đại cương của Câu xá.

Theo bộ Câu xá luận (30 quyển) do ngài Huyền Tráng dịch, được phân loại như sau:

I- CÂU XÁ LUẬN

1/ Giới phẩm (2q) —> Nói về thể tánh của hiện hữu.

2/ Căn phẩm (5q) —> Nói về tác năng (dụng) của hiện hữu.

3/ Thế gian phẩm (5q) —> Quả Phân tích

4/ Nghiệp phẩm (6q) —> Nhân rõ về các

5/ Thù miên phẩm (3q) —> Duyên pháp - hữu vi

6/ Hiền thánh phẩm (4q) —> Quả Phân tích

7/ Trí phẩm (2q) —> Nhân rõ về các

8/ Định phẩm (1,5q) —> Duyên pháp vô vi.

9/ Phá ngã phẩm (1,5q) —> Luận về lý vô ngã(anatta)

II- HIỆN HỮU (CÁC PHÁP) QUA CÂU XÁ LUẬN

Hiện hữu - Thế giới tâm lý và vật lý, hay thế giới của sự vật hiện tượng (The world of phenomena) của cả tâm lý và vật lý cũng gọi là Nhất thiết pháp, được phân chia thành hai loại là Hữu vi pháp và Vô vi pháp.

Hữu vi pháp là những hiện hữu được diễn ra trong vòng nhân quả, bị chi phối và giới hạn bởi không gian, thời gian; bởi sinh, trụ, dị diệt; bởi phân ly phi tán v.v... Và ngược lại, những hiện hữu vượt ngoài các vấn đề trên, thuộc về Vô vi pháp.

a) 72 Hữu vi pháp

1/ Sắc (rùpa) pháp: Có 11 loại: bao gồm 5 căn (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân), 5 trần (sắc, thanh, hương, vị, xúc) và vô biểu sắc (hiện hữu của phi vật thể). Năm căn thuộc chủ thể, nhận thức; 5 trần thuộc đối tượng được nhận thức.

2/ Tâm (citta) pháp: Có một loại là Tâm vương (citta), nó hiện hữu vừa như một tổng thể phổ quát (universal), vừa như một đơn vị nền tảng đặc thù (particular).

3/ Tâm sở (cetasika) pháp: Có 46 loại:

- 10 Đại địa pháp: Thọ, tưởng, tư, xúc, dục, tuệ, niệm, tác ý, thắng giải, thiền định (tam ma địa).
- 10 Đại thiện địa pháp: Tín, cần, xả, từ, quý, vô tham, vô sân, bất hại, khinh an, bất phóng dật.
- 6 Đại phiền não: Vô minh, phóng dật, giải đãi, bất tín, hôn trầm, trạo hối.
- 2 Đại bất thiện: Vô từ, vô quý.
- 10 Tiểu phiền não: Phẫn, phú, san, tật, não, hại, hận, xiểm, cuồng, kiêu.
- 8 Bất định pháp: ác tác, thùy miên, tầm, tứ, tham, sân, mạn, nghi.

4/ Tâm bất tương ưng hành: Có 14 loại: Đắc, phi đắc, mạng căn, đồng phận, vô tướng định, vô tướng quả, diệt tận định, sinh, trụ, dị, diệt, sanh thân, cú thân, văn thân.

b) Ba Vô vi pháp: Hư không, trạch diệt và phi trạch diệt.

75 pháp trên luôn luôn được diễn ra theo các quan hệ mật thiết trong thế giới tâm lý của con người như sau:



Về các danh từ (chuyên môn) trên, sẽ được giải thích cụ thể trong phần triết học Duy thức (xem Tam thập tụng luận giải - phần sau).

Trong các phẩm "Thế gian", "Nghiệp" ... luận thư cũng đề cập khá rõ về Nhân quả - Nghiệp báo, động cơ của luân hồi qua 12 nhân duyên, và các qui luật chi phối hữu tình thế gian (The world of sentient beings)...

Ở các phẩm "Hiền thánh", "Trí", "Định"... luận thư cũng biện biệt rõ về lộ trình tâm qua nhiều mức độ thấp, cao...



II.1.3: Nhận Xét Chung

Qua phần giới thiệu cấu trúc của Câu xá luận, một luận thư tiêu biểu của Nhất thiết hữu bộ (gọi tắt là Hữu bộ), chúng ta thấy rằng giữa luận thư Câu xá và Thắng pháp có những điểm giống nhau trong quan điểm về con người và thế giới. Sự giống nhau đó nằm ngay tại những phần quan trọng nhất của luận thư như: Tâm, tâm sở, sắc pháp, tâm thiện, tâm bất thiện, nhân quả lưu chuyển và hoàn diệt, và Niết bàn theo bốn quả vị Thanh Văn (Sàvaka). Còn sự khác biệt chỉ diễn ra ở cách trình bày là chính mà không phải ở nội dung.

Điều này cho thấy cả hai luận thư tiêu biểu trên ảnh hưởng rất sâu đậm những giáo huấn của Phật được trình bày cụ thể trong kinh tạng Nikàya. Hay nói đúng hơn, các luận thư ra đời như là những tổng hợp ngắn nhất và được hệ thống hóa thành những khán thư cô kết, hiện thân từ Nikàya. Cho đến các luận thư của Mahàyàna (Đại thừa Phật giáo) (sẽ trình bày ở phần nội dung chính của tác phẩm này) cũng đều như vậy. Sự khác biệt duy nhất trong các hệ thống luận thư Phật giáo là sự mở rộng hoặc thu hẹp một số khái niệm "cổ điển" được Đức Phật dạy trong Nikàya hay kinh tạng của Phật giáo Nguyên thủy mà thôi. Tất nhiên, đó là những khái niệm rất cơ bản.

Một điểm khác cũng cần ghi nhận đó là tại sao các luận thư được xem là những tác phẩm cô kết? Bởi lẽ, thời Đức Phật còn tại thế, đối tượng thuyết giáo, địa điểm thuyết giáo ... của Ngài hoàn toàn khác nhau. Do đó, mỗi đối tượng cần có những giáo lý riêng lẻ, đặc thù như kích cỡ của những đôi chân cần có những đôi giày lớn, nhỏ khác nhau. Vì thế, những lời dạy của Phật trong suốt 49 năm là những pháp thoại tùy thuộc vào tình thức và trình độ của chúng sinh, nó mang tính cách thực tiễn, có lúc sâu sắc khó hiểu (đối tượng trí thức), có lúc mộc mạc đơn sơ dễ cảm nhận (đối tượng bình dân), và có lúc chỉ dành riêng cho bậc thánh trí (A La Hán, Bồ Tát, Thiên Chúa, thần linh), như những pháp thoại mà Phật giảng trên cung trời, dưới long cung, hay ngoài hải đảo xa xôi... và được ghi lại bởi các Bồ Tát. Điều này vượt ngoài sự hiểu biết của người trần, những kẻ cuồng si đang lang thang dong ruổi với đói, lạnh, nóng, khát, được, mất, hơn, thua...

Do đó, mỗi luận thư được xem như một tập đại thành về một vấn đề nào đó được truyền dạy bởi Đức Phật. Đây là ý nghĩa "cô kết" hay "hệ thống hóa" của luận thư.

Một điều khác nữa là luận thư không được lập thành theo một tiêu chí nhất định và chung nhất, mà ngược lại, nó hoàn toàn tùy thuộc vào nhân duyên xứ sở, đất nước, thời đại, con người ..., đây là lý do khác biệt, đồng - dị của luận thư.

Tuy nhiên, những gì được nói ra, được làm nên bởi luận thư đều hướng về một mục tiêu duy nhất, đó là đưa con người (chúng sinh của trí tuệ) đi vào hiện quán - thiền định, để từ đó thoát ly mọi sầu, bi, khổ, ưu, não... Đây là con đường truyền thống, duy nhất của Phật giáo khả dĩ "đưa người sang sông".

Trên đây chúng ta vừa lược khảo rất khái quát về hệ thống luận thư của Thượng Tọa bộ và Nhất thiết hữu bộ thuộc Phật giáo Hinayana. Điều này được xem như là tiền đề để đi vào khảo sát và phân tích luận thư của Đại thừa (Mahayàna) theo con đường tìm hiểu Tâm lý học - Phật giáo. (55)

II.2. Chương 2: Đại cương tâm lý học Phật giáo

II.2.1: Giới Thiệu 30 Bài Duy Thức Học Của Vasudbandhu

Ngài Vasubandhu (Thế Thân) em ruột của Luận sư Asanga (Vô Trước), sinh sau Asanga 20 năm vào cuối thế kỷ thứ IV T.L.

Lúc đầu Ngài theo học và xiển dương giáo nghĩa của Hữu Bộ (Sarvastivada) tại trung tâm Cashmire, thuộc Bắc Ấn. Đây là một trung tâm phồn thịnh truyền bá tư tưởng của Hữu Bộ, và những ai không thuộc về Hữu Bộ thì không được vào học tại trung tâm này. Nhưng sau đó, Vasubandhu đã cải trang thành học trò của Hữu Bộ và theo học giáo nghĩa này. Sau thời gian học tập và nghiên cứu tại Cashmire, Vasubandhu biên soạn bộ Abhidamma Kosasàtras, như đã trình bày ở phần trước, là một bộ luận thư xuất sắc tổng hợp tinh hoa giáo nghĩa của Hữu Bộ.

Và sau khi tác phẩm được công bố, các nhà Hữu Bộ vô cùng vui sướng vì cho rằng họ đã có được một môn đệ ưu tú, xuất sắc, nhưng không ngờ rằng đó chính là người đồ đệ của Santràntikà (Kinh Lượng Bộ) cải trang. Nhưng dù sao đi nữa thì tác phẩm của Vasubandhu vẫn được xem là luận thư tiêu biểu của Hữu Bộ và được truyền tụng suốt hơn 16 thế kỷ qua.

Về sau, Vasubandhu chế tác bộ Duy Thức Tam Thập Tụng (30 bài tụng về tâm lý học Phật giáo). Tác phẩm này rất nổi tiếng và được truyền tụng cho đến ngày nay.

Theo nhiều ý kiến, tuy nhiên, tác phẩm 30 bài tụng Duy thức của ngài Vasubandhu, cũng như những tác phẩm Duy thức của ngài Huyền Trang và Khuy Cơ (một môn đệ xuất sắc của Huyền Trang) là Đại thừa chưa tuyệt đối (hay là Quyền thừa). Về sau, ngài Pháp Tạng (người Trung Hoa), một hành giả chuyên môn về Hoa Nghiêm (Avatamsaka) đã nỗ lực kết hợp tư tưởng Hoa Nghiêm với Duy thức học nhằm làm cho Duy thức trở thành giáo nghĩa Đại thừa - Viên giáo. (55)

Tuy nhiên, ở đây chúng tôi sẽ tập trung vào nghiên cứu 30 bài tụng Duy thức của Luận sư Vasubandhu, và phần giải minh sẽ được y cứ trên cơ sở tư tưởng của Nhiếp Đại thừa luận (Mahàyàna samparigraha sàstra) của Luận sư Asanga, Thành Duy thức luận (Vijnaptimàtratàsiddhi - sàstra) và Bát thức qui củ tụng của ngài Huyền Trang và một số tư tưởng căn bản của Hoa Nghiêm theo số giải của ngài Pháp Tạng. (56).

II.2.2: Nội Dung Của 30 Bài Tụng (Trích)

Trong phần này, chúng tôi dịch và phụ chú Anh ngữ 30 bài tụng Duy thức. Độc giả cần đọc đi đọc lại nhiều lần nội dung này để theo dõi tiến trình phân tích tâm lý ở phần sau. Phần Anh ngữ được trích từ bản "Treatise in Thirty Verses on Mere-Consciousness" của Swati Ganguly (57).

(01) "Do giả lập nên nói có Ngã và Pháp [chủ thể và đối tượng], có tất cả sự vật hiện tượng, [nhưng] tất cả Ngã và Pháp đó đều nương vào thức mà sinh ra; [bản chất của] thức năng biến có ba [đặc tính]".

(Because the ideas of the self [Ātman] and the elements [Dharma] are false, the phenomenal appearances of all kinds arise. These appearances are dependent upon the development [Parināma] of the consciousness. This development is of three kinds).

(02) "[Đó là] Di thức và Tư lượng cùng với Liễu biệt cảnh. Trước hết là thức A-lại-da, cũng gọi là Di thức hay Nhất thiết chủng".

(The maturing consciousness [Vipāka], the consciousness that deliberates [Manana], and the consciousness that discriminates [Vijnapti] the spheres of objects. The first is the storehouse-consciousness [Ālayavijñāna] which is also called retributive consciousness [Vipākavijñāna] and consciousness carrying all seeds [Sarvabijaka]).

(03) "[Đặc tính của nó là] bất khả tri, chấp thủ và duy trì, [nhưng] trong sự biểu biệt các xứ [các quan năng của căn thân] nó thường biểu hiện cùng với xúc, tác ý, thọ, tưởng và tư; [và trong các thọ] nó chỉ tương ưng với xả thọ".

(It is not aware of what it "grasps" and "receives", of its place and of its discriminatory power. It is always associated with touch, attention, sensation, thought and volition. But it is always associated with sensation of indifference only.)

(04) "Thức này và các tâm sở của nó là vô phú và vô ký, [nó] trôi chảy như dòng sông, [khi đạt đến] quả vị A La Hán [thì tất cả] đều buông xả".

(It is unobscured and undefined. The case of Mental Contact is also like this. It is perpetual evolution like a violent current, and is renounced in the state of an arhat).

(05) "Thức năng biến thứ hai gọi tên là Mạt na, nương tựa vào và duyên với thức [A lại da] kia, nên tánh và tướng của nó là suy nghĩ [tư lượng]".

(The second evolving consciousness is called manas. It functions with storehouse - consciousness as its support and object. It has essentially the characteristics of "Cognition").

(06) "[Nó] thường biểu hiện cùng với 4 phiền não, [đó là]: ngã si, ngã kiến, ngã mạn và ngã ái, [cũng như] cùng với xúc... vân vân..."

(It is always accompanied by four defilements, i.e. ignorance about self, belief in self together with pride in self, and love of self. It is associated also with others [mental associates] like touch etc...)

(07) "Tánh của thức Mạt na là hữu phú vô ký, sinh khởi ở đâu thì chấp ngã ở đó, [cho đến khi đạt đến] quả vị A La Hán, Diệt tận định và đạo xuất thế thì nó không còn [hiện hữu] nữa".

(It belongs to the defiled-undefiled category; it works along the dhātu or bhūmi in which the sentient being is born and attached; it ceases to exist at the stage of arhat, in the meditation of annihilation and on the supramundane path).

(08) "Thức năng biến thứ ba có sáu loại sai khác, tánh, tướng đều phân biệt [cụ thể] thiện, bất thiện, và vô ký".

(This third development of consciousness has six different categories; perception of the object is the nature and characteristics of these six consciousness; they are good, bad, and neither of them).

(09) "Đây là các tâm sở: biến hành, biểu biệt [hay biệt cảnh], thiện, phiền não, bất định, tương ưng với ba thọ".

(They are associated with universal mental factors, with the special and good mental factors, with the defilements; along with the secondary defilements and the indeterminate mental factors; all these are associated with the three feelings).

(10) "Trước, tâm sở biến hành là Xúc v.v...; rồi, tâm sở biệt cảnh là: Dục, Thắng giải, Niệm, Định, và Huệ. Cảnh bị duyên không giống nhau".

(First, universal mental factors are Mental Contact and so forth; next, special mental factors, i.e. Desire, Resolve, Memory, Meditation and Wisdom: the objects caused by the special mental factors are different).

(11) "Thiện tâm sở là: Tín, tàm, quý, vô tham, vô sân, vô si, tinh cần, khinh an, không phóng dật, hành xả và bất hại".

(The good mental factors are belief, sense of shame, sense of integrity, the three roots of non-covetousness and so forth; diligence, composure of mind, vigilance, equanimity, and non-injury).

(12) "Phiền não là: Tham, sân, si, mạn, nghi, ác kiến; tùy phiền não là: phẫn, hận, phú, não, tật, xan".

(The defilements are covetousness, anger, delusion, conceit, doubt and false views; the secondary defilements are fury, enmity, hypocrisy, vexation, envy and parsimony).

(13) "Cuống, siểm và hại, kiêu, vô tàm và vô quý, trạo cử và hôn trầm, bất tín và giải đãi".

(Deception, duplicity, harmfulness, pride, shamelessness, non-integrity, restlessness, conceit, unbelief and indolence).

(14) "Phóng dật và thất niệm, tán loạn và bất chánh tri; [và bốn thứ] bất định là: hối, miên, tầm và tư. Tầm và tư có thể chia thành hai loại".

(Carelessness, forgetfulness, distraction, thoughtlessness, the indeterminate mental qualities are called remorse, drowsiness, reasoning and deliberation, these two can be of two kinds).

(15) "Nương vào thức căn bản [A lại da], năm thức tùy duyên hiện, hoặc chung hoặc chẳng

chung, như sóng nương vào nước [mà hiện khởi]".

(Depending on the root consciousness, the five consciousness originate in accordance with various conditions, sometimes together, sometimes separately, just as waves originate on water).

(16) "Ý thức thường hiện khởi, trừ trong cõi vô tưởng và hai định vô tâm, ngủ mê hay chết giả".

(The thought consciousness manifests at all times, except for those who are born in the "Heaven without Thought", for those in the two mindless meditations, and for those who are born in the states of unconsciousness).

(17) "Các thức này chuyển biến [thành] phân biệt và [đối tượng] bị phân biệt; [và rằng], vì cả hai đều là không nên [nói] tất cả là Duy thức".

(The various consciousness manifest in two divisions, perception and the object of perception. Because of this, all these do not exist. Therefore, all is Mere-Consciousness).

(18) "Do tất cả hạt giống trong Tàng thức, biến chuyển như vậy và như vậy; vì sức biến chuyển đó mà sanh ra thế giới biểu biệt và đa thù".

(From the consciousness containing the seeds, such and such development occur; through the power to mutual influence, such and such distinction are produced).

(19) "Do các tập khí - nghiệp, và các chủng tử chấp thủ của cả năng và sở, nên khi thân Di thực qua đời thì tiếp tục tái sinh".

(The "force of habit" of previous action together with the "force of habit" of the two concepts, engenders succeeding retribution after the previous retribution has been exhausted).

(20) "Do tự tính giả lập nên chấp tất cả là thật. Tự tánh giả lập [hay biến kế] đó, tự nó không thật có".

(From such and such imaginations, such and such things are imagined. What is apprehended by this imagination, has no self-nature).

(21) "Còn tự tính tùy thuộc [hay y tha khởi] do các duyên mà sinh. [Bản chất của] tự tính tuyệt đối [viên thành thật] và tùy thuộc [y tha] nó xa lìa mọi hình thái giả lập [biến kế]".

(The self-nature that arises from dependence on others, is the [act of] discriminations produced by causes and conditions; the nature of ultimate reality is different from this, as the former is perpetually free from the former nature [i.e. imagined nature]).

(22) "[Tự tính] tùy thuộc và tuyệt đối vừa khác vừa không khác, như tính chất vô thường, không thể thấy rằng đây [là tuyệt đối] và kia [là tùy thuộc]".

(Therefore the nature of ultimate reality and the nature of dependence on others are neither different nor non-different, just as impermanence is neither different nor non-different from the impermanent dharmas. As long as this (nature of ultimate reality) is not perceived, that (nature of dependence on others) is also not perceived).

(23) "Nương vào ba tính này mà lập thành ba vô tính, nên bản ý [mật ý] của Phật nói rằng tất cả các pháp là vô tính".

(On the basis of these threefold natures, threefold natures of naturelessness are established. Therefore the Buddha preached with a secret that all dharmas are devoid of self-nature).

(24) "Trước hết là "tướng vô tánh", thứ hai là "vô tự nhiên tánh", và sau cùng là xa lìa mọi chấp trước, tánh chấp ngã và pháp".

(The first one is with regard to characteristics; the second is with regard to origination; the last is far away from the first [nature of imagination] in which the natures of Ātman and Dharma are conceived).

(25) "Như thế là "Thắng nghĩa" của các pháp cũng gọi là "Như tánh", vì tánh thường như vậy, nên [Thắng nghĩa tánh] là Duy thức thật tánh".

(This absolute truth about all the dharmas is also the absolute Suchness. Because it is always thus in its nature, it is the real nature of Mere-Consciousness).

(26) "Từ khi sinh thức chưa hiện khởi cho đến khi hiện khởi và cầu trụ Duy thức tánh, [trong thời gian đó] chưa thể diệt trừ hai sự chấp thủ còn ngủ yên".

(Until the consciousness to seek to reside in the nature of mere-consciousness has not arisen, the attachments from the twofold concepts cannot be suppressed)

(27) "[Nếu] hiện tiền còn ý niệm về "Duy thức tánh"; và, vì còn có sở đắc như thế, thì không thực thụ an trú trong Duy thức".

(One who takes something before him as an object and declares it as the nature of the Vijnaptimàtratà, since he has something in his possession he is not really residing in the Vijnaptimàtratà).

(28) "Cho đến khi nào đối tượng [bị duyên] và trí [năng duyên] đều được buông xả, khi đó đã xa lìa hai sự chấp thủ và an trú trong Duy thức".

(When in perceiving the sphere of objects, wisdom [jnana] no longer conceives any idea of object, then that wisdom is in the state of Vijnaptimàtratà. Because both the object to be grasped and the act of grasping by consciousness are not there).

(29) "Không sở đắc và không thể tư nghì, đó là trí xuất thế [vô phân biệt trí]; vì đã xa lìa thô [phiền não chướng] và trọng [sở tri chướng], nên chứng đạt chuyển y".

(Not conceivable and not comprehensible is this supramundane wisdom; because of the abandonment of the two-fold grossness or incapacibilities revolution at substratum or transformation of Ālayavijñāna into wisdom is obtained).

(30) "Đây là cõi vô lậu, bất tư nghì, thiện, thường, an lạc, giải thoát thân, Đại Mâu Ni, danh pháp".

(Such pure dhātu is unimaginable, good and eternal. It is a state of bliss, an "emancipated body", called the famous law of the great sage [Sàkyamuni]).

Phần III: Giảng luận tâm lý học phật giáo qua 30 bài tụng duy thức

III.1. Chương 1: Nội dung của tâm lý học phật giáo qua 30 bài duy thức của

III.1.1: Định Nghĩa Về Duy Thức Và Hệ Thống Tám Thức

A- Duy Thức.

Duy thức, tiếng Phạn gọi là Vijnana hoặc là Vijnapti. Tiếp đầu ngữ Vi có nghĩa là phân biệt, nhận thức, phần chính được dịch là thức. Vijnapti được dịch là thức, có khi được dịch là biểu biệt, tức biểu thị hay hiển thị sự phân biệt. Tiếng Anh dịch từ thức hay biểu biệt là: manifestations, perceptions... Trong các tác phẩm Duy thức của ngài Huyền Trang thì từ Vijnana hay Vijnapti đều được dịch là thức.

Như vậy ý nghĩa của thức (Vijnana hay Vijnapti) là sự biểu hiện phân biệt các hiện tượng thuộc thế giới của tâm lý và vật lý. Từ đây, khái niệm biểu biệt (manifestation) được chia thành hai loại:

- 1/ Biểu sắc (Vijnapti - rùpa), và
- 2/ Vô biểu sắc (Avijnapti - rùpa)

Biểu sắc là sự đã hiển thị phân biệt như màu sắc, hình thái. Tỉ dụ như khi vui vẻ thì sắc mặt tươi tỉnh và tràn đầy sức mạnh. Sức mạnh là năng lực có thể tác động vào làm chuyển động đối tượng khác; và, vô biểu sắc như khi đẩy xe, sức mạnh đẩy cái xe chạy là năng lượng, năng lượng đó không hiển thị nên gọi là vô biểu sắc. Tuy nhiên, năng lượng khi được biểu thị thì gọi là biểu

sắc. (Năng lượng cũng là một loại sắc). Và ngược lại, khi năng lượng còn tiềm tàng trong con người, chưa được biểu thị ra ngoài thì gọi là vô biểu sắc. Do đó, thức không đơn giản chỉ thuộc về tâm lý mà nó còn được xem như là một loại sắc (mental energy).

Duy (only, mere) có nghĩa là chỉ. Vijnanavada hay Vijnanamatra có nghĩa là Duy thức, hay nói đầy đủ là: "Chỉ có thức - biểu hiện". Như thế, sự biểu hiện của thức bao giờ cũng đầy đủ cả hai phần: chủ thể nhận thức và đối tượng được nhận thức.

Và những gì biểu hiện từ hai góc độ đó (chủ thể và đối tượng của nhận thức) đều được gọi là Duy thức. (Thị chư thức chuyển biến; phân biệt, sở phân biệt; do bỉ, thử giai vô; cố nhất thiết Duy thức) - Consciousness manifest itself in two parts: the knower and the known)

Như thế, biểu hiện của thức là thế giới sơn hà đại địa, sum la vạn tượng mà con người nhận biết. Cụ thể hơn là tất cả những hoạt động trong đời sống của con người như: thị trường, siêu thị, ngân hàng, các tổ chức xã hội v.v... Sự liên hệ chặt chẽ giữa con người và thế giới cũng như giữa chủ thể và khách thể tựa hồ như khi ta đứng nhìn đỉnh Lanbiang, ta đang mất hút trong nó và nó đang hiển thị và phô trần trong ta.

Mối quan hệ bất khả phân ly đó giữa chủ thể tri giác và đối tượng được tri giác được gọi là Duy thức, tức là "chỉ có thức biểu biệt", chứ không phải là chỉ có tâm thức mà không có thế giới thực tại khách quan. Do đó, chữ Duy cần được hiểu là sự biểu hiện, biểu biệt của tâm thức và nếu thiếu vắng nó (tức tâm thức) thì tất cả đối tượng của nó (Pháp) đều không có mặt.

B- Hệ thống tám thức

Nội dung của Duy thức học nói chung và 30 bài tụng Duy thức nói riêng đều tập trung soi sáng hệ thống tám thức căn bản - tiến trình sinh khởi và hoàn diệt của các hiện tượng tâm lý. Hệ thống này như một tổng thể được phân chia thành tám loại quan năng. Ở đây, tất nhiên, không có sự tách biệt, riêng lẻ đối với tám thức căn bản này. Một thức có mặt là toàn bộ tổng thể của tâm thức có mặt. Hệ thống tám thức được phân tích theo thứ tự như sau:

8/ A-lai-da thức (Ālayavijñāna) 7/ Mạt-na thức (Manas) 6/ Ý thức (Manovijñāna)	
5/ Nhãn thức [mắt] 4/ Nhĩ thức [tai] 3/ Tỷ thức [mũi] 2/ Thiệt thức [lưỡi] 1/ Thân thức [cơ thể]	5 thức cảm giác (the sense-organ; indriya).

Trên đây là nội dung của tám thức căn bản. Giờ đây chúng ta đi vào phân tích cơ sở tâm lý

III.1.2: Tàng Thức

A- Khái niệm chung về Tàng thức

Tụng ngôn viết rằng:

[01] "Do giả lập nên nói có Ngã và Pháp [chủ thể và đối tượng], có tất cả sự vật hiện tượng, [nhưng] tất cả Ngã và Pháp đó đều nương vào Thức mà sinh ra; [bản chất] của thức - năng biến có ba [đặc tính]".

[02] "[Đó là]: Dị thực và Tư lượng, cùng với Liễu biệt cảnh. Trước hết là thức A-lại-da, cũng gọi là Dị thực hay Nhất thiết chủng".

Tiền đề của Duy thức học được xác định ngay bài tụng thứ nhất [01]. Tất cả các pháp (hiện tượng sự vật) là không thật có tự tính (vô tự tánh). Do đó, khi nói về Ngã (chủ thể) và Pháp (đối tượng) chỉ là sự giả định của tâm thức. Tỉ dụ như: như thế này thì gọi là cái bàn; như thế kia thì gọi là cái ghế. Sự giả định như thế đối với tất cả hiện tượng sự vật (tâm lý cũng như vật lý) luôn luôn tùy thuộc vào sự trôi chảy năng động của tâm thức (gọi là thức - năng biến). Từ đó, tâm thức được chia thành ba loại cụ thể theo các tác năng cụ thể như được trình bày ở bài tụng số [02]. Ba đặc tính của thức được phân chia theo tác năng cụ thể bao gồm:

- 1- Dị thực (Vipàka) chỉ cho Tàng thức Alaya (thức thứ 8)
- 2- Tư lượng (Manana) chỉ cho thức Mạt na (thức thứ 7)
- 3- Liễu biệt cảnh (Vijnapti) chỉ cho 5 thức cảm giác

Ở đây, chúng ta trước hết khảo sát về Dị thực thức.

Dị thực thức (Vipàkavijnàna), như được nói rõ trong bài tụng số [02], còn được gọi là Tàng thức (Ālayavijnàna) và Nhất thiết chủng thức (Sarvabijaka). Các danh từ này không phải là đồng nghĩa mà mỗi danh từ có một ý nghĩa khác nhau, nhằm giải minh các tính năng của thức thứ tám.

* Tàng thức (Ālayavijñāna): chữ tàng (storehouse) nghĩa là kho tàng, có chức năng dung chứa (storing) tất cả chủng tử (bijas) tức là hạt giống tâm thức (seeds of mind). Tàng thức, do đó, được ví như là nền tảng của tâm thức, là đất để tâm phát triển. Vì thế, Tàng thức được xem như là tự tướng - hay thể của tâm. Ở đây, nó có ba tính chất:

1- Năng tàng: là chủ thể dung chứa

2- Sở tàng: là đối tượng được dung chứa hay của sự dung chứa

3- Ngã ái chấp tàng: bị ngộ nhận là ngã tính vĩnh hằng.

Như thế, tâm được nhận thức luôn luôn bao gồm hai phần, đó là chủ thể nhận thức và đối tượng được nhận thức. Tỉ dụ, giám đốc viện bảo tàng là chủ thể cất giữ và bảo trì các hiện vật, gọi là Năng tàng; các hiện vật được cất giữ và bảo trì bởi ông giám đốc viện bảo tàng gọi là Sở tàng. Như vậy, Năng tàng là chủ thể cất giữ và bảo trì, Sở tàng là đối tượng được cất giữ và bảo trì. Tại đây, tác dụng đầu tiên của tâm là tàng (storing) - cất giữ và bảo trì. Và khi nói đến tàng thì phải nói đến Năng tàng (chủ thể) và Sở tàng (đối tượng).

Tác dụng thứ hai của tâm là [bị] "Ngã ái chấp tàng" - tức là bị thức thứ bảy (Manas) chấp làm ngã tính: cái tôi, cái của tôi, cái tự ngã của tôi ... Tác năng thứ nhất của tâm, như vừa trình bày, mang tính cách năng động. Và tác năng thứ hai này (Ngã ái chấp tàng) mang tính chất bị động, tức là bị thiên chấp bởi một thức khác, đó là Mạt na thức. Tại sao Tàng thức là đối tượng bị chấp như là ngã thể (The object of attachment as a self) sẽ được giải thích ở phần trình bày về thức Mạt na.

* Nhất thiết chủng thức (Sarvabijaka)

Một tính năng khác của tâm là Nhất thiết chủng. Sarva là tất cả (Nhất thiết), Bija là hạt giống (chủng). Nghĩa là tính năng của Tàng thức có thể dung chứa tất cả hạt giống (chủng tử) thiện, ác trong tâm thức.

Thông thường mọi hiện tượng diễn biến trong thế giới thực tại khách quan cũng như trong tâm thức luôn luôn được sinh khởi từ các hạt giống (ý niệm) tiềm tàng trong tâm thức. Tại đó, khi các hạt giống đang ngủ yên trong Tàng thức thì gọi là nhân, và sự hiện khởi của nó được gọi là quả. Tỉ dụ, trong tâm thức chúng ta có đầy đủ các hạt giống thiện và bất thiện, khi nào gặp thuận duyên là nó hiện khởi (hiện hành). Như sự sân hận luôn luôn sẵn có trong ta, khi gặp thuận duyên (như bị ai mắng chửi, đánh đập...) thì hạt giống sân hận đó sẽ biến hiện.

Cũng như hoa cam và trái cam đều chưa xuất hiện, nhưng mầm mống của hoa và trái cam có sẵn trong cây cam. Sự kiện này được gọi là Căn bản thức. Trong luận thư của Nhất Thiết Hữu Bộ cũng có đề cập đến Căn bản thức (Mulavijnàna); và Đồng Diệp Bộ (Tamrasatiya) thì gọi là Hữu phần thức (Bhavangasota) - nghĩa là các hạt giống tâm thức như biểu hiện của sóng-nước luôn luôn hiện hữu trong dòng nước.

Về khái niệm Căn bản thức, nghĩa là thức cơ bản, như hạt giống sản sinh ra mọi hiện tượng sự vật như: vui, buồn, mê, ngộ, sinh tử, Niết bàn, thân, tâm, thế gian, giới, địa v.v... Ở đây nên chú ý rằng, theo quan điểm của Duy thức, thì thân thể của con người cũng được nhận diện hay phát sinh từ trong tâm thức, vì tâm ở đây được hiểu là Nhất thiết chủng thức.

* Dị thực thức (Vipàkavijnàna)

Dị thực (Vipàka) có nghĩa là sự chín muồi của nghiệp quả hay sự kết tinh "khí chất" của mỗi con người; nói đến Dị thực là nói đến tính năng tương quan nhân quả của dòng tâm thức. Dị thực được chia thành ba loại:

1/ Dị thời nhi thực: Thời điểm chín muồi của quả khác với thời điểm gieo nhân. Tỉ dụ: trái cam, thời điểm sinh ra và thời điểm chín muồi là khác nhau.

2/ Dị loại nhi thực: khi chín muồi thì đã biến chất Tỉ dụ: trái cam khi mới sinh ra thì chua, đến khi chín vàng thì ngọt.

3/ Biến dị nhi thực: khi chín muồi thì đã biến thái (biến tướng). Tỉ dụ: trái cam lúc nhỏ thì màu xanh, đến khi chín muồi thì ngả sang màu vàng.

Ở đây, sự phân biệt khái niệm "Dị thực" cốt là để soi sáng cái bản chất vô ký (không thể xác định là thiện ác) hay bất định của Tàng thức, tức là Dị thực thức. Như thế, sự biện biệt về các danh từ Tàng thức, Nhất thiết chủng thức và Dị thực thức là nhằm giải minh các tính năng cơ bản của tâm thức (thức thứ tám).

B- Các đặc tính của Tàng thức

Tụng ngôn viết rằng:

[03] "[Đặc tính của nó là] bất khả tri: chấp thủ và duy trì, [nhưng] trong sự biểu biệt các xứ [các quan năng của căn thân] nó thường biểu hiện cùng với xúc, tác ý, thọ, tưởng và tư; [và trong các thọ] nó chỉ tương ứng với xả thọ".

[04] "Thức này và các tâm sở của nó là vô phú và vô ký, [nó] trôi chảy như dòng sông, [khi đạt đến] quả vị A La Hán [thì tất cả] đều buông xả".

Như vừa được trình bày ở hai bài tụng [03 và 04], tính chất của Tàng thức có những điều không thể biết được (bất khả tri) so với tri giác thường nghiệm của con người, đó là:

1/ Sự cất giữ và duy trì các chủng tử của căn thân (thân thể) và khí thể gian (thế giới thực tại khách quan), làm cho nó không biến mất và chờ nhân duyên để hiện hành.

2/ Tính chất năng động (năng duyên - thuộc chủ thể, lỗi dịch cũ là kiến phần) của Tàng thức vô cùng nhiệm mầu và tinh tế.

Do đó, đặc tính của Tàng thức bao gồm hai tính chất; một là năng động - tức là chủ thể cất giữ và duy trì các chủng tử của thân thể và thế giới thực tại khách quan, lỗi dịch cũ là kiến phần - tức chủ thể; hai là bị động - tức là đối tượng (chủng tử của thân thể và thế giới thực tại khách quan) được cất giữ và duy trì bởi chủ thể (subject), lỗi dịch cũ là tướng phần - tức đối tượng.

Tuy nhiên, trong sự biểu biệt (phân biệt) các xứ (Āyatana) - nghĩa là căn thân và thế giới thực tại khách quan - nó thường biểu hiện cùng với các tâm sở (Cetasika), tức là tác dụng của tâm, bao gồm năm loại cơ bản: Xúc (Sparsa), tác ý (Manaskara), thọ (Vedana), tưởng (Sāmja) và tư (Cetana).

Trước hết, về khái niệm tâm sở (Cetasika), đó là tác năng hoạt động (tác dụng) của tâm. Tỉ dụ tâm sở như những ngọn/làn sóng ba đào phát sinh từ nước; hay cây cối, núi rừng phát sinh từ đất. Tâm sở là những thuộc tính sở hữu của tâm (Citta). Có 51 loại tâm sở, nhưng ở đây chúng ta chỉ đề cập đến năm tâm sở (xúc, tác ý, thọ, tưởng và tư); năm tâm sở này là các hiện tượng tâm lý (mental formations) hiện hành cùng với hệ thống tám thức một cách phổ quát (universally operating), bao gồm cả trong Tàng thức, Mạt na thức, ý thức và năm thức giác quan (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân thể).

1/ Xúc (Sparsa): là sự cảm xúc, xúc chạm, hay giao tiếp giữa thế giới tâm lý và vật lý, giữa thân thể (con người) và cảnh vật (thế giới tự nhiên), hay giữa tâm và tâm. Tỉ dụ: sự tri giác về

một sự thể nào đó, như một cành hoa chẳng hạn, chỉ có mặt khi xuất hiện sự giao tiếp và tiếp biến giữa con mắt và cành hoa; cũng như khi tâm thức con người tiếp xúc với nỗi buồn hay niềm vui của tâm thức chính nó v.v... Sự giao tiếp giữa các căn (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân thể, ý thức) và trần (sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp) là cơ sở để hình thành tri giác (sự hiểu biết, phân biệt hay liễu biệt và biểu biệt) của tâm thức như: mắt-thấy, tai-nghe, mũi-ngửi, lưỡi-nếm, thân-cảm xúc, ý-suy tư.

2/ Tác ý (Manaskara): là sự tập trung (Manas) hay chú ý về một đối tượng nào đó. Tỉ dụ: như khi cưỡi ngựa xem hoa, giữa một rừng hoa mênh mông bỗng dừng ta dừng lại và để ý một cành hoa thơ dại nào đó. Như thế, sự hiện khởi ý niệm về một đối tượng nào đó gọi là tác ý.

3/ Thọ (Vedana): là sự cảm thọ các hiện tượng như vui, buồn và trung tính (không vui, không buồn). Cảm thọ có ba loại cơ bản:

- Khổ thọ: cảm thọ bất an, khổ đau...
- Lạc thọ: cảm thọ an lạc, hạnh phúc...
- Xả thọ: cảm thọ trung tính không bị chi phối bởi vui, buồn, khổ, lạc...

Thọ (feeling) là thức ăn để nuôi sống tâm thức đối với con người. Cảm thọ như là một dòng sông trôi chảy tương tục trong đời người, nó không hề dừng nghỉ. Do đó, con đường giải thoát chính là sự thoát ly mọi nô lệ của con người về các sự cảm thọ của tâm thức vô minh.

4/ Tưởng (Samjna): là ấn tượng hay tưởng tượng của tri giác chứ không phải là tư tưởng. Tỉ dụ, sau khi nhìn thấy một cành hoa nào đó, người nhìn tưởng tượng và nghĩ ngợi về nhan sắc và tính chất của cành hoa đó. Tưởng là một trong những tác dụng chính của tâm thức; tuy nhiên, giữa tưởng và thực tại thì hoàn toàn khác biệt. Một tri giác (a cognition, a perception) về một sự thể nào đó, nghĩa là, tri giác đó chỉ phản ánh hay là ảnh tượng của thực tại. Giữa tri giác và thế giới thực tại là một khoảng cách xa vời; do đó, không thể dùng tri giác hay ấn tượng của tri giác để lĩnh hội thực tại. Vì thế những sự nhận thức, tri giác, hiểu biết v.v... về một sự thể hay hiện tượng nào đó đều được gọi là tưởng. Và theo quan điểm của Duy thức nói riêng hay Phật giáo nói chung, phần lớn tri giác (tưởng) thường nghiệm của con người là sai lầm (58). Và nữa, cần ghi nhận rằng, ngoài thế giới tri giác và tư tưởng của con người còn có các thế giới như Trời Vô tướng (Asannasatta), Phi tướng và các cảnh giới thiền định bậc cao Diệt thọ tưởng định (Nirodha - samàpatti - State of meditation of annihilation).

5/ Tư (Cetana): Tư không phải là tư duy theo quan niệm tầm (Vitaka) và tư (Viccara) trong thiền quán, mà tư (Cetana) ở đây là một động lực tâm lý đưa đến một quyết định (volition). Nói theo ngôn ngữ của Nghiệp (Karma), tư chính là hành động tác ý (volitional action), và tất nhiên nó là nghiệp. Có thể nói, Thọ - Tưởng là đại dương mênh mông, và Tư-sở-tác (Cetana) là sóng gió ba đào. Sóng nước "thọ-tưởng-tư" vừa là năng tàng (chủ thể) vừa là sở tàng (đối

tượng), lại vừa là kiến phần (tác năng của chủ thể nhận thức), vừa là tướng phần (diệu dụng của đối tượng được nhận thức). Do đó, xúc, tác ý, thọ, tưởng và tư là năm tâm hành vốn là biểu hiện của thức (Vijnàna). Tâm hành là sóng, tâm vương là nước; sóng cũng là nước và nước cũng là sóng. Sự tương tác (một là hai, hai là một) này là biểu hiện của các hiện tượng tâm lý của cả tâm (Citta), ý (Manas) và thức (Vijnàna).

Các danh từ như Duy tâm (Citta matra), Duy thức (Vijnànavada) và Duy biểu (Vijnaptimatra) trong luận thư và kinh tạng đều có nghĩa tương tự như vậy.

Như thế, thức thứ tám này tương ứng với 5 tâm sở biến hành (Universal mental factors), và sự biểu hiện của nó rất tinh tế, không hiển thị sự khổ và vui, do đó nó chỉ tương ứng với xả thọ.

Bài tụng [04] nói tiếp rằng; tính chất của Tàng thức và các tâm sở của nó là vô phú (Anivṛta) - tức không bị vây bủa, ngăn che - và vô ký (Àvyākṛta) - tức không bị chi phối bởi thiện hay ác (being neither good nor bad); tiếng Anh gọi là non-defiled (vô phú) và non-defined (vô ký). Sự hiện hữu của nó trôi chảy như dòng sông (hằng chuyển như bộc lưu), không thể nói là thường hằng hay đoạn diệt. Cho đến khi nào thắng chứng A La Hán vị thì tất cả đều tan biến, buông xả. Tuy nhiên, ở đây chỉ xả bỏ cái danh tự Alaya, nghĩa là từ vọng thức chuyển thành thánh trí, ở đó là thể tính thanh tịnh thường trú của Alaya nhưng không phải là biến hiện của Alaya ở mặt hiện tượng, và cũng không khác với Alaya ở mặt tự thể. Đây là ý nghĩa của từ tượng "Phật pháp tức phi Phật pháp thị danh Phật pháp" trong kinh tạng và luận thư Đại thừa.

C- Các mối quan hệ của Tàng thức

Như đã trình bày, một nhận thức bao giờ cũng được nhận diện khi có sự giao tiếp giữa chủ thể nhận thức, và đối tượng nhận thức và biểu hiện ra một hệ quả của nhận thức đó. Vì thế trong Tàng thức, đặc biệt là ở khái niệm Nhất thiết chủng thức, (tất cả hạt giống trong Tàng thức) đã nói lên các mối quan hệ cơ bản như: khổ-vui, mê-ngộ, phàm-thánh, chung-riêng, v.v... Do đó, ở đây chúng ta cần xét đến một số quan hệ cơ bản trong diễn tiến của Tàng thức.

Trong Mahàyàna - Satadharma - Vidyàdvara - Sàstra (Đại thừa Bách pháp minh môn luận), ngài Vasubandhu đề cập đến những quan hệ của Tàng thức như sau:

1/ Tàng thức và ba cảnh

Ba cảnh là: Tánh cảnh (The realm of things in themselves), Đối chất cảnh (The realm of representations) và Độc ảnh cảnh (The realm of mere images). Ba cảnh này là đối tượng của nhận thức (Visaya) cũng gọi là tướng phần (Nimittahaga) hay sở duyên (Alambhaga). Nói

theo triết học phương Tây, ba cảnh là đối tượng (Object) của chủ thể (Subject) nhận thức.

a) Tánh cảnh: là tự thân của thể giới thực tại khách quan, cái mà Kant gọi là "ding an sich" (La chose en soi, hay Thing in itself) và J.P. Sartre gọi là "être en soi" - hiện hữu chính nó. Tánh là bản chất, cảnh là đối tượng; như vậy Tánh cảnh có nghĩa là bản chất của đối tượng hay bản chất của thể giới thực tại khách quan. Ở đây, chúng ta không thể đạt đến hay lãnh hội được bản chất của thực tại khách quan. Tỉ dụ, tự thân của đỉnh Lanbiang thì hoàn toàn khác với cái tri giác của chúng ta về nó. Đỉnh Lanbiang trong thực tại và trong tri giác không thể giống nhau vì bản thân tri giác của con người thường bị méo mó và rất sai lầm. Do đó, tri giác thường nghiệm của con người không thể đạt đến Tánh cảnh (The realm of things in themselves).

b) Đối chất cảnh: là ảnh tượng được nương gá vào và hiện sinh bởi Tánh cảnh. Có thể nói hình ảnh về một thực tại nào đó trong tri giác của ta là Đối chất cảnh (cảnh được mang theo, được phản ánh từ thực tại). Tỉ dụ, khi ta thương ghét một mẫu người nào đó, thì hình ảnh của mẫu người đó là hình ảnh được sáng tạo bởi tâm thức chứ không phải là hình ảnh của người đó trong thực tại. Có thể người mình ghét trong thực tại thì rất dễ thương và ngược lại v.v...; do đó, con đường thiện quán trong Phật giáo chính là con đường buông bỏ mọi Đối chất cảnh (ảo ảnh) để thể nhập vào Tánh cảnh (thực tại) của tự thân và thể giới. Dưới ánh sáng của Duy thức học, sự sống của con người hầu như là sống với Đối chất cảnh nhiều hơn là với Tánh cảnh; và đây là nguyên nhân tác thành khổ đau, dục vọng...

c) Độc ảnh cảnh: là thể giới ảnh tượng chỉ có trong tâm thức chứ không có trong thực tại; đó là hình ảnh của ý thức trong mộng, một biểu hiện của Tàng thức Alaya. Ở đây cần ghi nhận rằng cái mà chúng ta gọi là Phật trong tâm và cho rằng mình đã từng sống với Phật v.v... thực chất đó chỉ là Phật của Đối chất cảnh và Độc ảnh cảnh. Và chỉ khi nào con người thật sự giác ngộ mới có thể đạt đến Phật trong Tánh cảnh, tức là Phật tánh. Tuy nhiên, cả Đối chất cảnh và Độc ảnh cảnh đều là những hình ảnh vay mượn hay được sinh khởi từ Tánh cảnh. Cả ba cảnh này đều là biểu hiện của Tàng thức Alaya.

Do đó, trong quan hệ giữa Tàng thức và ba cảnh, thì Tàng thức chỉ quan hệ hay duyên với Tánh cảnh.

2/ Tàng thức và ba tánh

Ba tánh trong triết học Duy thức là thiện (good), bất thiện (bad) và vô ký (neither good nor bad) - tức không thiện, không ác hay là trung tính. Trong ba tánh (tính chất) này, Tàng thức chỉ quan hệ với vô ký (Avyākṛta).

3/ Tàng thức và ba lượng

Lượng (Pramana) là hình thái của nhận thức (Valuable source of knowledge) bao gồm ba lượng:

a) Hiện lượng (Direct perception): là sự nhận thức trực tiếp hay trực giác (Direct cognition) về một đối tượng nào đó mà không cần phải đi qua suy luận hay logic. Tỉ dụ, khi nhìn thấy cây viết thì biết rõ là cây viết chứ không cần suy luận mới nhận diện ra cây viết...

b) Tỷ lượng (Inference): là sự nhận thức phân biệt gián tiếp (Indirect perception) hay dùng đến suy luận để nhận diện một đối tượng nào đó. Vì thế, nếu suy luận tốt, chính xác thì có thể đạt đến sự thật, nhưng phần nhiều là sai lầm. Tỉ dụ, đứng bên này đồi ta thấy bên kia đồi có một làn khói, ta suy luận có khói tức có lửa. Nhưng khi leo qua đồi thì sự thật là có khói mà không có lửa, vì đó là khói mây chứ không phải khói lửa. Trong trường hợp này, Tỷ lượng sai; do đó nó được gọi là tợ tỷ lượng (the wrong perception).

c) Phi lượng (Apramana): Tỷ lượng sai và Hiện lượng sai thì gọi là Phi lượng (Wrong perception).

Như vậy trong hai lượng: Hiện lượng (Pratyaksa) và Tỷ lượng (Anumana), trừ Phi lượng (Apramana), được chia thành hai loại: nếu đúng thì gọi là chân hiện lượng và chân tỷ lượng, nếu sai thì gọi là tợ hiện lượng và tợ tỷ lượng.

Như thế, trong ba lượng Tàng thức chỉ quan hệ với Hiện lượng.

4/ Tàng thức và ba thọ

Thọ (Vedana) là cảm thọ (feeling). Trong Duy thức đề cập đến ba thọ (khổ thọ, lạc thọ và xả thọ) hay năm thọ (khổ thọ, lạc thọ, ưu thọ, hỷ thọ và xả thọ). Trong các thọ trên, Tàng thức chỉ quan hệ hay tương ứng với xả thọ.

5/ Tàng thức ba cõi và chín địa

* Giới (Dhatu) là cõi của tâm thức (States of mind), gồm có ba cõi:

a) Cõi dục (realm of desire): thế giới của con người và các loài sinh thú (dục là dục vọng, khát vọng, ham muốn, thèm khát...)

b) Cõi sắc (realm of form): thế giới vật chất nhưng nhẹ nhàng và tinh tế hơn cõi dục.

c) Cõi vô sắc (realm of no form): thế giới phi vật chất, vật thể (matters) hay thế giới của năng lượng (energy). Tâm thức cũng là một dạng năng lượng (mental energy).

* Địa (Bhumi) là thế giới tâm, bao gồm chín địa:

a) Dục giới:

1- Ngũ thú tạp cư

b) Sắc giới:

2- Sơ thiền

3- Nhị thiền

4- Tam thiền

5- Tứ thiền

c) Vô sắc giới:

6- Không vô biên xứ

7- Thức vô biên xứ

8- Vô sở hữu xứ

9- Phi tướng phi phi tướng xứ

6/ Tầng thức và chín duyên

Thức này chỉ có 4 duyên: a) Căn (Mạtna), b) Cảnh (căn thân, thể giới và chủng tử, c) Tác ý, d) Chủng tử.

- Thế gian (The world) được chia thành 2 loại là Khí thế gian (vô tình chúng sinh) và Tình thế gian (hữu tình chúng sinh) hay các loài sinh thú - hàm thức (sentient beings)

- Khí thế gian (non-sentient beings) như: sông, núi, không khí, trái đất, tầng ozone, thực vật v.v...

- Tất cả giới, địa và thế gian đều là biểu hiện của Tầng thức. Ở đây, trong ba cõi và chín địa Tầng thức đều quan hệ tùy theo nhân duyên. Tuy nhiên, khi đạt đến Bát địa (Bất động địa), hành giả đã đoạn trừ câu sinh pháp chấp, không còn cảm thọ sinh tử. Do đó tên gọi Dị thức không còn nữa mà được gọi là Vô cấu thức và chuyển thành Đại viên cảnh trí (tuệ giác vĩ đại)

Trên đây chúng ta vừa khảo sát đại cương về các mối quan hệ duyên sinh của Tầng thức, giờ đây chúng ta đi vào tìm hiểu hình thái của Tầng thức.

D- Hình thái của Tầng thức

Như vừa trình bày, Tầng thức quan hệ đầy đủ ba cõi và chín địa, tùy theo nhân duyên, nghiệp lực (Volitional force). Tuy nhiên, hình thái cơ bản của Tầng thức là vô hình, vô tướng (vô sắc); hình thái của Tầng thức và các thức khác nói chung là phi vật thể (non-form), nó là một dạng của năng lượng (energy) - năng lượng tâm lý (mental energy). Theo quan điểm của khoa học hiện đại, "Vật chất là sự cô kết của năng lượng và năng lượng là sự pha loãng của vật chất". Tỉ dụ, về vật chất như một gram Uranium, khi biến thành năng lượng nguyên tử (atomic energy) sức công phá và tiêu diệt của nó không thể tưởng tượng được. Hay mặt trời chẳng hạn, ánh sáng của nó cũng là một dạng năng lượng, do ánh sáng năng lượng mặt trời mà muôn loài phát sinh.

Như vậy, hình thái của thức có thể ví như sự chuyển động của vật chất và năng lượng, của sóng và nước..., nó vừa là phi vật thể vừa là vật thể. Tuy nhiên, hình thái cơ bản của nó là năng lượng - tức phi vật thể; do đó, năng lượng vừa thuộc về sắc lại vừa là vô sắc. Ở đây cần ghi nhận rằng, mọi sự phân biệt đều là tương đối. Đây là ý nghĩa của chân như - Duyên khởi (của Bồ tát Mã Minh), tức là Chân như = hiện tượng, và hiện tượng = Chân như; và, Chân như và hiện tượng

không hai, không khác.

Trên đây là phần trình bày đại cương về các khái niệm cơ bản của Tầng thức, cũng gọi là A-lại-da-thức, thức thứ tám, Di thực thức hay Nhất thiết chủng thức. Đây là những khái niệm rất cơ bản và quan trọng để tiếp tục đi vào tìm hiểu các thức (consciousness) tiếp sau.

III.1.3: Mạt-Na Thức

Tụng ngôn viết rằng:

[05] "Thức năng biến thứ hai gọi tên là Mạt na, nương tựa vào và duyên với thức [A-lại-da] kia, nên tánh và tướng của nó là suy nghĩ [tư lượng]".

[06] "[Nó] thường biểu hiện cùng với bốn phiền não, [đó là]: ngã si, ngã kiến, ngã mạn và ngã ái, [cũng như] cùng với xúc v.v...".

A- Khái niệm chung về Mạt na thức

Về tên gọi, Mạt na thức có nhiều cách gọi khác nhau như: Ý căn (căn nguyên của ý thức - thức thứ 6), thức thứ bảy (vì đứng dưới thức thứ tám - Tầng thức), Truyền tổng thức (vì có chức năng lưu chuyển hai chiều, đưa các pháp [dharmas] hiện hành [current] vào Tầng thức, và làm cho các chủng tử trong Tầng thức biến thành các pháp hiện hành) và ý thức (vì thức này sinh và diệt tương tục, không gián đoạn. Tuy nhiên, để tránh lẫn lộn với thức thứ sáu [Ý thức], Mạt na thường được gọi là Ý căn hay là ý, gọi chung là Mạt na thức.

Về cội nguồn, Mạt na thức được sinh khởi từ Căn bản thức (Tầng thức Alaya), do nương vào Tầng thức để hiện hành và có tác năng (function) lưu chuyển, đối lưu (interchange) nên Mạt na được gọi là Chuyển thức (Pravṛtti vijñāna). Duy thức học có một Căn bản thức (Alaya) và bảy chuyển thức (Mạt na thức + 6 thức giác quan: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân thể và ý thức). - evolving consciousness.

Thông thường, theo triết học - tâm lý hiện đại, khi đề cập đến các lĩnh vực thuộc về tri giác, nhận thức v.v..., người ta thường đề cập đến hai góc độ của một nhận thức, đó là chủ thể nhận thức (Subject) và đối tượng (Object) được nhận thức. Ngược lại, trong Duy thức học cổ điển thường đề cập đến ba góc độ của một nhận thức, đó là: kiến phần (darsanabhāga) - tức chủ thể nhận thức, tướng phần (Nimittabhāga) - tức đối tượng được nhận thức và tự thể phần (Svabhāvabhāga) - tức là phần căn bản của thức làm nền cho chủ thể và đối tượng của nhận

thức. Tỉ dụ, nước là kiến phần, sóng là tướng phần và bản chất loãng, không màu, không mùi (hay hợp chất của H₂O) là tự thể phần.

Tương tự như thế, trong hệ thống tám thức, mỗi thức đều có đầy đủ cả ba phần. Tất nhiên ở mặt tự tướng đặc thù (particular) là ba, nhưng ở mặt tổng thể phổ quát (universal) là một.

Về tánh khí, tánh khí (nature) của Mạt na là Tư lượng (Mentation, Cogitation) - suy tư, lo nghĩ và ôm ấp (Manyana) kiến phần của A-lại-da, chấp rằng đó là thực ngã (Self). Nhưng trong kiến phần, có tướng phần và tự thể phần (hay tự chứng phần). Do đó, nói chung là Mạt na luôn luôn ôm chặt (chấp thủ) Tàng thức làm ngã (essence); vì thế tính khí của Mạt na thường biểu hiện cùng với bốn phiền não, đó là:

a) Ngã si (Àtmamoha - Self ignorance): là quan niệm sai lầm về ngã.

b) Ngã kiến (Àtmadrsti - Self - belief): là sự hiểu biết, nhận thức sai lầm về ngã, cho rằng đó là một cái ngã độc lập, vĩnh hằng.

c) Ngã mạn (Àtmamàna - Self - pride): là thái độ kiêu căng cho rằng ta (tôi) là hơn (arrogance).

d) Ngã ái (Àtmasneha - Self - love): là sự yêu mình, yêu cái tôi (I), cái của tôi (mine) và cái tự ngã của tôi (myself).

Sự chấp thủ của Mạt na thức cũng tương tự như thế đối với năm tâm sở biến hành (xúc, tác ý, thọ, tưởng, tư).

B- Các đặc tính của Mạt na thức

Tụng ngôn viết rằng:

[07] "Tánh của thức Mạt na là hữu phú vô ký, sinh khởi ở đâu thì chấp ngã ở đó, [cho đến khi đạt đến] quả vị A La Hán, Diệt tận định và đạo xuất thế thì nó không còn [hiện hữu] nữa".

Như đã trình bày, Mạt na là Chuyển thức, nó một mặt chấp Tàng thức làm ngã; mặt khác, nó lại là nền tảng cho sự nhiễm và tịnh của sáu chuyển thức trước (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, và ý thức).

Vì sao nói Mạt na làm nền tảng cho sự nhiễm và tịnh của 6 thức trước ? Vì lẽ, sáu chuyển thức luôn luôn liên hệ chặt chẽ với sự hiện diện của Mạt na, và Mạt na luôn luôn tác động - chức năng lưu chuyển, đối lưu (interchange) giữa chủng tử và hiện hành - đến sáu chuyển thức. Do đó, nếu sự cuồng si của Mạt na càng lớn thì khả năng sáng suốt của sáu chuyển thức càng nhỏ theo quan hệ tỉ lệ nghịch. Ngược lại, Mạt na được giải thoát chừng nào, nghĩa là qui giảm dần mức độ cuồng si trong bốn phiền não (si, kiến, mạn, ái) v.v... đến mức nào, thì khả năng thanh tịnh sáng suốt của sáu chuyển thức càng lớn lên chừng đó, cũng theo quan hệ tỉ lệ nghịch.

Cần xác định rõ, tính khí của Mạt na là vừa thắm (reflecting) - khảo sát, thắm sát - lại vừa hằng (always) - luôn luôn có mặt suốt 24 giờ trong một ngày.

Như thế, điểm khác biệt của Mạt na và Tàng thức là tính khí của Mạt na vừa thắm lại vừa hằng - nghĩa là luôn luôn từ lượng lo nghĩ, tính toán (always reflecting). Ngược lại Tàng thức có hằng (permanent) nhưng không có thắm. Và nữa, tụng ngôn nói rằng, tính của nó (Mạt na) là hữu phú vô ký.

Tại đây ta thấy rằng, cả Tàng thức và Mạt na, tính của nó đều vô ký. Tuy nhiên, Tàng thức thì vô phú, vô ký; còn Mạt na thì vô ký nhưng hữu phú - nghĩa là có bị ngăn che. Và sự bị ngăn che đó chính là sự si tình của nó, tức là ngã si, ngã kiến, ngã mạn và ngã ái.

Ở đây chúng ta có một kết luận rằng, cả Tàng thức và Mạt na, tính khí của nó là vô ký (không thiện không ác). Do đó, tự thân Tàng thức và Mạt na là thụ động, không có khả năng tự giải thoát ra khỏi những chủng tử, tập khí nhiễm ô, bất tịnh, bất thiện v.v... Vì thế vai trò cách mạng giải trừ căn tính cuồng si của tâm thức là thiên chức của thức thứ sáu, tức Ý thức; và cần nhớ rằng chỉ có Ý thức (thức thứ sáu) mới có khả năng soi sáng hay làm một cuộc cách mạng - chuyển y (paravrittiasraya) từ trong căn để của tâm thức.

Chuyển y (sudden change) là sự thay đổi, đột biến, chuyển hóa hay đảo lộn hoàn toàn cơ cấu duyên thích nội tại của tâm thức; và như thế, thức thứ sáu là vị tướng quân cách mạng, nhưng cái cần được cách mạng chính là Tàng thức và Mạt na thức - nghĩa là phải đồng thời vừa gieo trồng chủng tử thánh thiện vào Tàng thức, vừa gội rửa mọi cảm nhiễm cuồng si của Mạt na thức.

Do đó, nói cho cùng, chuyển y chính là sự thay đổi một cách toàn diện toàn bộ cơ cấu của tâm thức, nghĩa là thay đổi toàn bộ hệ thống tương duyên giao hòa của tám thức chứ không phải là sự chuyển y riêng cho từng thức nào.

Một điểm khác biệt khác trong tính khí của Mạt na đó là "đới chất hữu phú thông tình bản, tùy duyên chấp ngã, lượng vi phi" (59). Nghĩa là, trong khi Tàng thức lấy Tánh cảnh làm đối

tượng thì ngược lại, Mạt na lấy Đối chất cảnh (ảo giác ảnh) làm đối tượng. Thức này (Mạt na) do lấy Đối chất cảnh làm đối tượng, và tính chất của nó lại bị ngăn che bởi si mê - chấp ngã, do đó, nó liên thông với cả hai thức Tình (Mạt na) và Bản (Tàng thức).

Từ đó, khi Mạt na duyên vào đối tượng nào thì chấp đối tượng đó làm ngã, và sự chấp ngã như thế là hoàn toàn sai lầm, nên gọi là phi lượng (wrong perception). Trên đây là những đặc tính cơ bản của Mạt na thức.

C- Các mối quan hệ của Mạt na thức

Ở địa vị của tri thức thường nghiệm:

- Trong ba cảnh: Mạt na chỉ quan hệ với Đối chất cảnh.
- Trong ba lượng: Mạt na chỉ có phi lượng.
- Trong ba tánh: Mạt na là hữu phú vô ký.
- Trong ba giới và chín địa: Mạt na có mặt đầy đủ tùy theo nhân duyên.
- Trong 51 loại tâm sở: Mạt na có 18 loại, đó là:

* 5 tâm sở biến hành (xúc, tác ý, thọ, tưởng và tư)

* 1 tâm sở là Tuệ (trong năm tâm sở biệt cảnh - five particular): nghĩa là cho rằng cái thấy của mình là đúng, là cần yếu, là đáng theo đuổi. Tuệ của Mạt na là trí tuệ hữu ngã chứ không phải là trí tuệ vô ngã (nonself-wisdom).

* 4 loại căn bản phiền não: ngã si, ngã kiến, ngã mạn và ngã ái.

* Và 8 loại tùy phiền não (phiền não thứ yếu) là: phần (anger), hận (enmity), phủ (concealment), não (affliction), tật (envy), xan (parsimony), cuống (deception), xiêm (frandulence). Đây là tám thứ Đại tùy phiền não.

[phần: giận, hận: hờn, phủ: che giấu, não: u buồn, tật: ganh ghét, xan: bòn xén, cuống: lừa dối, xiêm: nịnh hót]

Trong chín duyên: Mạt na chỉ liên hệ đến 3 duyên: a) Căn - cảnh duyên, b) Tác ý duyên, c) Chủng tử duyên.

Ở thánh vị - tri thức siêu nghiệm (60): Khi hành giả đạt đến Sơ địa (Hoan hỷ địa) thì mọi phiền não chướng (Affliction obstacle) - sự tham, giận ... buồn phiền... bất an v.v... và sở tri chướng (knowledge obstacle) - sự bị vướng víu vào kiến thức của mình, cho rằng đó là chân lý v.v... đều được đoạn trừ. (Chướng - là sự chướng ngại - obstacle: trở lì, bất động, cứng nhắc... như tảng băng ngăn chặn dòng nước).

Và khi đạt đến Bát địa (Bất động địa) thì Mạt na chấm dứt câu sinh ngã chấp (sự bám víu vào ngã chấp hay tập khí - ngã chấp, nó có mặt cùng với [together - câu sinh] lúc con người vừa sinh ra). Sự câu sinh chấm dứt nghĩa là Tầng thức được giải thoát (release) mọi ràng buộc, bám víu của Mạt na. Vì thế ở đây, Mạt na thức chuyển thành Bình đẳng tánh trí (Samatājñāna) - tức năng lực thấu thị của tuệ giác có thể nhận thức và thấy rõ toàn chân pháp giới trong một hiện hữu (existence). Đây là nội dung của "Một là tất cả, tất cả là một", hay "trên đầu sợi lông, tôi thấy suốt cả ba đời chư Phật", hoặc "trong một niệm tôi thấy ba đời..." v.v... như được trình bày trong Hoa Nghiêm (Gandavyūha), qua số giải của ngài Pháp Tạng.

D- Hình thái cơ bản của Mạt na thức

Ở đây, chúng ta quay trở lại với hai khái niệm cơ bản của Mạt na là "Tình" (mūlaklesas - căn đề của ngã si, ngã kiến, ngã mạn và ngã ái) và "Câu sinh" (tập khí di truyền của nghiệp thức) để thẩm định hình thái cơ bản của Mạt na.

Trước hết, Tình ở đây có nghĩa là dục ái (Tanhā). Nói theo ngôn ngữ của Freud, Tình là bản năng (Id) của dục vọng bao gồm hai xung năng (pulsion): xung năng tha hóa (pulsion de mort) hay chết, và xung năng tình dục (libido), hay nói chung là các xung lực có tính bản năng, thôi thúc con người tìm kiếm sự thỏa mãn của những nhu cầu sinh lý cơ bản như ăn, uống, sinh dục, tình ái, vui chơi v.v...

Tuy nhiên, Tình của Mạt na được khái quát hóa ở phạm vi rộng và xa hơn qua bốn phạm trù: si mê ngã; hãnh diện, kiêu căng về ngã; và sự yêu thương, luyện ái tự ngã. Bốn phạm trù này vừa là nền tảng vừa mang tính cách bao quát toàn bộ đời sống nhu cầu sinh lý của con người.

Vì rằng mọi sự thể khổ đau hay hạnh phúc của con người đều bắt nguồn từ sự chấp thủ cái tôi, cái của tôi và cái tự ngã của tôi.

Mặt khác, khái niệm Câu sinh (together) - tức cùng sinh khởi và cùng hiện hữu - đã nói lên cái "khí chất" (nature) hay tập khí di truyền của đời sống tâm thức con người, đồng thời nó cũng là "Kiết sinh thức" (Gandhabha) hay cái "ý niệm tối sơ" trong mỗi chu kỳ sống mới.

Do đó, nói theo tâm lý học hiện đại, thì hình thái của Mạt na chính là sự vận hành của tư duy hữu ngã theo nguyên tắc của dục ái, thúc giục tâm lý con người đi tìm kiếm sự thỏa mãn dục vọng, khoái lạc - một loại hạnh phúc giả tạo, mộng mị và điên dại của trần gian.

III.1.4: Ý Thức

Tụng ngôn viết rằng:

[08] Thức năng biến thứ ba, có sáu loại sai khác, tánh, tướng đều phân biệt [cụ thể] thiện, bất thiện và vô ký".

A- Khái niệm chung về Ý thức

Bài kệ số [08] mở đầu cho sự trình bày về Ý thức - thức thứ sáu (Manovijnàna). Thông thường thức thứ sáu là một trong sáu thức giác quan (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý thức) mà tụng ngôn gọi chung là "thức năng biến thứ ba và có sáu loại sai khác". Tuy nhiên, ở đây chúng ta chỉ tập trung tìm hiểu về Ý thức.

Thức thứ sáu này lấy ý căn của Mạt na làm cơ sở và lấy pháp trần (Dharmas) làm đối tượng. Khi căn và trần tiếp xúc với nhau như tai-nghe, mắt-thấy, ... và sự nghe, thấy đó là hệ quả của nhận thức (tri giác), sự nhận thức đó được gọi là ý thức. (Cần phân biệt rằng Mạt na thức dù cũng được gọi là Ý thức, nhưng bản chất của nó là Ý căn và mang tính cách thụ động (vô ký) chứ không phải là năng động. Trong hệ thống tâm thức, Ý thức (The sense - centre consciousness) là thức tinh xảo và năng động nhất (độc hữu nhất cá tối linh ly).

Trong sự tư duy và thực hành các lễ thiện thì nó đứng đầu, và trong sự tính toán, mưu mô, xảo quyệt để làm các điều ác thì nó cũng đứng đầu. Vì thế các luận thư Duy thức thường dùng thành ngữ "Công vi thủ, tội vi khôi" (Công và tội nó đều đứng đầu để chỉ cho Ý thức). Tuy

nhiên, điểm khác biệt cơ bản giữa Ý thức và Mạt na thức là ở chỗ Ý thức có tính năng phản chiếu (reflecting) mà không có tính năng hằng hữu (permanent); ngược lại, Mạt na thức thì vừa có tính năng phản chiếu lại vừa có tính năng hằng hữu - tương tục. (Xem phần các trạng thái của ý thức).

B- Các đặc tính và sự liên hệ của ý thức

Ý thức có phạm vi hoạt động bao quát hơn cả so với Tàng thức và Mạt na thức.

- Trong ba tánh: Ý thức có đầy đủ các tính chất: thiện (Kusala), bất thiện (Akusala) và vô ký (Advaya hay Avyakṛta).

- Trong ba lượng: Ý thức có đầy đủ hiện lượng (Pramana), tỷ lượng (Anumana) và phi lượng (Apramana).

- Trong ba cảnh: Ý thức có đầy đủ Tánh cảnh (realm of things in themselves), Đối chất cảnh (realm of representations) và Độc ảnh cảnh (realm of mere images)

- Trong ba cõi và chín địa: Ý thức có mặt đầy đủ, tùy theo nhân duyên.

- Trong 51 tâm sở: Ý thức có mặt và liên hệ đầy đủ, bao gồm: 5 tâm sở biến hành, 5 tâm sở biệt cảnh, 11 thiện tâm sở, 6 tâm căn bản phiền não, 20 tâm tùy phiền não và 4 tâm bất định.

a) 5 tâm sở biến hành: (xúc, tác ý, thọ, tưởng và tư) như đã trình bày.

b) 5 tâm sở biệt cảnh (Special caittas):

1/ Dục (Chanda): sự khát vọng, mong muốn, khao khát ... (desire).

2/ Thắng giải (Adhimoksa): sự hiểu biết rõ ràng, minh bạch, không nghi ngờ (resolve)

3/ Niệm (Smṛti): sự ghi nhớ, tâm niệm (memory)

4/ Định (Samādhi): sự chuyên chú, thiền định (meditation)

5/ Huệ (Prajnà): sự sáng suốt của tâm thức (wisdom)

c) 11 thiện tâm sở: (Phẩm tính của tâm)

1/ Tín (Sraddhà): niềm tin (belief)

2/ Tinh tấn (Utsàha): siêng năng (diligence).

3/ Tàm (Hri): tự xấu hổ với lòng mình (shame).

4/ Quí (Aptràpya): tự hổ thẹn với người (sense of integrity).

5/ Vô tham (Alobha): không tham lam (non-covetousness).

6/ Vô sân (Advesa): không sân hận (non- anger).

7/ Vô si (Amoha): không ngu si (non-delusion).

8/ Khinh an (Prasrabdhi): sự nhẹ nhàng của tâm thức (composure hay lightness).

9/ Bất phóng dật (Apràmàda): không buông lung, lơ đãng, phóng đãng (vigilance).

10/ Hành xả (Upeksà): sự không chấp trước hay bám víu trong tâm thức (equanimity).

11/ Bất hại (Avihimsà): sự không làm tổn hại (non-injury).

d) 6 tâm phiền não căn bản:

1/ Tham (Ràga): tâm tham lam (covetousness).

2/ Sân (Pratigha): tâm sân hận (anger).

3/ Si (Moha): tâm si mê (delusion).

4/ Mạn (Màna): tâm kiêu căng, ngạo mạn (conceit).

5/ Nghi (Vicikitsà): tâm nghi ngờ (doubt).

6/ Ác kiến (Kudrsti): ác kiến có 5 loại:

- Thân kiến: chấp ngã.

- Biên kiến: chấp hoặc có / không, hoặc thường / đoạn...

- Tà kiến: mê tín, dị đoan, ...
- Kiến thủ: bảo thủ tri kiến của mình / người...
- Giới cấm thủ: chấp vào hình thức, lễ nghi, phong tục...

e) 20 tâm phiền não thứ yếu (Upaklesas)

1/ Phẫn (Krodha): giận dữ (fury).

2/ Hận (Upanàhà): hờn lầy (enmity).

3/ Phú (Mraksa): che giấu tội lỗi (hypocrisy).

4/ Não (Pradàsa): u buồn (vexation).

5/ Tật (Issyà): ganh ghét (envy).

6/ Xan (Màtsarya): bòn xén (parsimony).

7/ Cuống (Sàthyam): lừa dối (deception).

8/ Xiểm (Màyà): nịnh hót (duplicity).

9/ Hại (Vihimsà): tổn hại (harmfulness).

10/ Kiêu (Mada): kiêu căng (pride).

(Trên đây là 10 tiểu tùy).

11/ Vô tâm (àhrikyà): tự mình không biết hổ thẹn (shamelessness).

12/ Vô quý (Anapatràpya): không biết xấu hổ với người (non-integrity)

(Đây là hai trung tùy)

13/ Trạo cử (Auddhatya): sự giao động trong tâm (restlessness).

14/ Hôn trầm (Styàna): sự trầm uất, u trệ (torpidmindedness).

15/ Bất tín (Àsraddhya): không có niềm tin (unbelief).

16/ Giải đãi (Kausidya): chứng lười biếng, trễ nãi (indolence).

17/ Phóng dật (Pramàda): buông lung, không thận trọng (carelessness). <https://thuviensach.vn>

18/ Thất niệm (Musitasmr̥ti): đ̥ng trí, l̥ng quên (forgetfulness).

19/ Tán loạn (Viksepa): rối loạn tâm thức (distraction).

20/ Bất chánh tri (Asamprajanya): sự hiểu biết sai lầm, bất chính (non-discernment).

f) 4 tâm sở bất định (non- determined caittas)

Tâm sở bất định là tâm không thể xác định hay không nhất thiết là thiện hay ác.

1/ Hối (Kankr̥tya): sự ăn năn hối tiếc việc đã qua (remorse)

2/ Miên (Middha): sự ngủ quên, thêm thiếp (drowsiness).

3/ Tầm (Vitarka): tìm kiếm (mental search), truy tìm (paryesana).

4/ Tư (Vic̥ara): thẩm định, quán sát (judgment)

Nếu 4 tâm bất định này xảy ra đúng thời đúng chỗ và theo chiều hướng tích cực hay tiêu cực mà được xác định là thiện hay bất thiện.

- Trong chín duyên: Ý thức chỉ liên hệ đến năm duyên: a) Căn duyên, b) Cảnh duyên, c) Tác ý duyên, d) Căn bản duyên, e) Chứng tử duyên.

Tóm lại, sự khổ đau hay hạnh phúc trong quá trình diễn tiến của tâm lý con người hoàn toàn không vượt ngoài hệ thống tám thức và 51 loại tâm sở này.

Cho đến khi hành giả đạt đến Sơ địa (Hoan hỷ địa) thì sự phân biệt ngã và pháp được đoạn trừ, nhưng tập khí câu sinh của ngã và pháp vẫn còn tiềm phục (ngủ yên) trong Tầng thức. Khi đạt đến Thất địa (Viễn hành địa) thì chứng tử Câu sinh của sự chấp ngã được đoạn tận, dòng vận hành của các pháp được điều phục, Tầng thức lúc này chỉ thuần vô lậu. Đến khi sắp bước vào Phạt vị, chứng tử câu sinh pháp - chấp được đoạn tận, Ý thức chuyển thành "Diệu quan sát trí" - trí tuệ có năng lực quan sát khắp "ba nghìn thế giới".

C- Sự vận hành của Ý thức

Tụng ngôn viết rằng:

[16] "Ý thức thường hiện khởi, trừ trong cõi vô tưởng và hai định vô tâm, ngủ mê hay chết giả".

Như đã trình bày, Tàng thức và Mạt na thức thì hiện khởi thường hằng, còn ý thức cũng thường hiện hành nhưng trong năm trường hợp sau đây nó vắng mặt (tức không thường hằng):

1/ Trong cõi Trời Vô tưởng: cõi không có tri giác.

2/ Trong Vô tưởng định (Asamjnika samapatti).

3/ Trong Diệt tận định (Nirodha samapatti): trong định này không có tri giác và không có cảm thọ, nên gọi là Diệt thọ tưởng định.

4/ Trong trường hợp ngủ mê: (ngủ không có mộng).

5/ Trong trường hợp bất tỉnh (coma): bất tỉnh nhân sự.

Như thế sự vận hành của Ý thức là có thẩm sát nhưng không có hằng hữu.

D- 5 trạng thái của Ý thức

Ý thức thường hiện khởi trong 5 trạng thái cơ bản sau đây:

1/ Ngũ câu ý thức: là ý thức hiện khởi theo / cùng với 5 giác quan (mắt, tai, mũi, lưỡi và thân).

2/ Độc đầu ý thức: là ý thức hoạt động độc lập một mình không chung cùng với các quan năng.

3/ Tán vị ý thức: là ý thức phóng túng không ở trong định (concentration)

4/ Định trung ý thức: là ý thức trong lúc thiền định.

5/ Loạn trung ý thức: ý thức trong sự điên loạn (mad).

Tóm lại, phạm vi hoạt động của Ý thức bao quát và xuyên thông cả ba cảnh (Tánh cảnh, Đối chất cảnh và Độc ảnh cảnh), ba lượng (hiện lượng, tỷ lượng và phi lượng) và ba tánh (tánh thiện, tánh ác và tánh vô ký). Sự vận hành của Ý thức là linh hoạt, năng động và sắc bén nhất. Nhưng tại sao Mạt na thức không chấp Ý thức làm ngã (self) mà lại chấp Tàng thức làm ngã? Vì rằng, tánh của Tàng thức là thường tại - trôi chảy như dòng sông, dòng sông tâm thức (hằng chuyển như bộc lưu); trái lại, Ý thức dù hoạt động linh hoạt, năng động, bén nhạy, nhưng tánh của nó là vô thường, gián đoạn; do đó, Mạt na thức hay tình thức không lấy nó (Ý thức) làm Ngã thể (Self). Ngài Huyền Trang trong sở giải Duy thức đã kết luận như sau:

"Tánh cảnh bất tùy tâm,
Độc ảnh duy tùy kiến,
Đối chất thông tình-bản
Tánh chủng đẳng tùy ưng.

Nghĩa là, Tánh cảnh là thực tại nó không hề bị chi phối hay biến thái theo dòng chảy của tâm thức, tức là nó như vậy. Độc ảnh cảnh là ảnh tượng hoàn toàn được dựng lên bởi kiến phần (chủ thể) của tâm thức. Độc ảnh cảnh là ảnh tượng được tạo tác bởi tâm thức, và là sản phẩm của tâm thức, và chỉ (duy) được kiến lập bởi tâm thức; do đó, nó thường không liên hệ gì đến thực tại.

Độc ảnh, nếu trong liên hệ, thì nó chỉ là bóng dáng hay ảnh tượng của thế giới thực tại. Còn Đối chất cảnh - đối tượng của Mạt na thức - nó được ảnh hưởng dư ảnh của cả tình thức (Manas) và căn bản thức (Alaya). Như thế, Đối chất cảnh không phải là Tánh cảnh, cũng không phải là Độc ảnh cảnh nhưng nó có liên hệ, về bản chất, với Tánh cảnh, đó chính là sự liên hệ giữa Tình và Bản.

Và cuối cùng thì mọi bản chất (tánh) và chủng loại (chủng) vân vân (đẳng) đều tùy theo nhân duyên cụ thể mà tương ưng hay hợp xướng với nhau.

Như thế, Ý thức (Manovijñāna) về cơ sở thì tựa vào Mạt na, về tác năng thì có thể hoạt động một mình hoặc hoạt động chung với năm thức trước (tiền ngũ thức). Đây là những khái niệm cơ bản về Ý thức - thức thứ sáu trong hệ thống tám thức.

III.1.5: Năm Thức Giác Quan

Tụng ngôn viết rằng:

[15] "Nương vào thức Căn bản [A-lại-da], năm thức tùy duyên hiện, hoặc chung hoặc chẳng chung, như sóng nương vào nước".

A- Khái niệm chung về năm thức giác quan

Trong Duy thức thường nói đến sáu thức cảm quan (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý thức); ở đây, tiếp theo phần Ý thức, sẽ trình bày về nội dung của 5 thức giác quan (The five consciousness), cũng gọi là năm thức trước (tiền ngũ thức), bao gồm:

1. Nhãn thức: sự nhận thức của thị giác - mắt.
2. Nhĩ thức: sự nhận thức của thính giác - tai.
3. Tỷ thức: sự nhận thức của khứu giác - mũi.
4. Thiệt thức: sự nhận thức của vị giác - lưỡi.
5. Thân thức: sự nhận thức của thân giác - cơ thể.

Năm thức này nương tựa vào Căn bản thức (Tàng thức) hay nói chung là tâm thức (bao gồm cả ý thức) mà hiện khởi (originate) và vận hành (operate). Về chức năng hoạt động, năm thức này liên hệ trực tiếp đến ý thức hay hiện hành trên căn bản của dòng ý thức. Trong năm giác quan nếu cùng hoạt động với ý thức thì gọi là hoạt động chung. Tỉ dụ, công việc dịch của người làm ở phòng truyền hình, cùng lúc anh ta vừa nghe, vừa nhìn, vừa hít thở, vừa ngậm kẹo và vừa biên chép v.v...

Làm việc như thế thì ý thức của anh ta cùng hoạt động chung và cùng phân tán đều cho cả năm thức cảm quan; đây là hoạt động chung. Tuy nhiên, nếu làm như thế, năng lượng ý thức bị phân tán, không thể tập trung, và do đó hiệu quả nhận thức bị yếu đi. Ngược lại, nếu năng lượng ý thức chỉ tập trung vào hoặc nghe (như nghe TOEFL) hoặc nhìn (như mèo ngó chuột)... thì hiệu quả của nhận thức sẽ tốt hơn; đây gọi là hoạt động riêng; tức là, mỗi thức cảm quan chỉ tập trung hoạt động cùng với ý thức, mà không phải cùng hoạt động một lần.

Ở đây, cần ghi nhận rằng sự hoạt động của 5 thức cảm quan trên dòng ý thức được ví như sóng và nước: nước là dòng tâm-ý thức và sóng là 5 thức cảm quan. Đây là mối liên hệ mật thiết của tâm - ý thức và năm thức trước.

B- Các đặc tính và sự liên hệ của năm thức

- Trong ba cảnh: 5 thức này chỉ có Tánh cảnh - thấy biết như thật hiện hữu như là chính nó (To their appearances as they are).

- Trong ba lượng: 5 thức này chỉ có Hiện lượng - như nhìn bình trà biết đó là bình trà...

- Trong ba tánh: 5 thức này có đủ thiện, ác và vô ký.

- Trong 5 thọ: 5 thức này chỉ có khổ thọ, lạc thọ và xả thọ.

- Trong ba cõi:

a) Cõi Dục: 5 thức này có mặt đầy đủ.

b) Cõi Sắc: chỉ có 3 thức: nhãn thức, nhĩ thức và thân thức; tỷ thức và thiệt thức không hiện hành. (Nhãn, nhĩ, thân, tam nhị địa cư).

- Trong chín địa: 5 thức này chỉ hiện hành trong hai địa: Ngũ thú tạp cư địa - tức là cõi Dục; và Ly sanh hỷ lạc địa - tức là cõi Sắc - thuộc Sơ thiên - trong Nhị địa.

Ở Sơ thiên thì có đủ năm thức, đến Nhị địa chỉ còn 3 thức (nhãn, nhĩ, thân). Vì rằng, từ Nhị địa trở lên, hành giả đầu có tỷ và thiệt nhưng nó không vận hành.

- Trong 51 tâm sở: 5 thức này chỉ tương ứng với 34 tâm sở: 5 tâm biến hành, 5 tâm biệt cảnh, 11 tâm thiện, 3 tâm căn phiền não, 2 trung tùy và 8 đại tùy (phiền não thứ yếu).

- Trong chín duyên:

* Nhãn thức có đủ: 1) Hư không, 2) Ánh sáng, 3) Căn, 4) Cảnh, 5) Tác ý, 6) Phân biệt ý, 7) Nhiễm tịnh ý, 8) Căn bản ý, 9) Chứng tử ý.

* Nhĩ thức chỉ có 8 duyên (giống như trên) trừ ánh sáng.

* Tỷ, thiệt và thân thức chỉ có 7 duyên (giống như trên) trừ hư không và ánh sáng.

Theo triết học Duy thức, cho đến khi Tàng thức chuyển thành Đại viên cảnh trí thì 5 thức này biến thành "Thành sở tác trí".

Năm thức lại được chia thành hai, loại đó là tịnh sắc căn và phù trần căn. Tịnh sắc căn là hệ thống thần kinh cảm giác. Tịnh sắc nghĩa là vật chất (sắc) ở dạng tinh tế (tịnh). Tỷ dụ, con mắt là căn, nhưng nó là phù trần căn, vì sự thô kệch của vật chất biểu hiện ra bên ngoài. Còn tịnh sắc căn là phần vi tế (vi mô) liên hệ, vận hành qua trung khu thần kinh cảm giác.

Tóm lại, trong hệ thống tám thức, sự lưu chuyển từ chủng tử (hạt giống) sang hiện hành hoặc từ hiện hành, (current) vào chủng tử của tất cả hiện hữu từ thế giới của các hiện tượng tâm lý cho đến thế giới thực tại khách quan của mỗi hiện tượng sự vật (The world of phenomena), tất cả đều phải tùy thuộc vào các điều kiện sau, bao gồm: Nhân duyên (Hetu pratyaya) - hạt giống trong Tàng thức; Sở duyên (Alambanapratyaya) - đối tượng của nhận thức; Tăng thượng duyên (Adhipatipratyaya) - các điều kiện (hoặc thuận hoặc nghịch) tác động vào nhân duyên; và Đẳng vô giác duyên (Nisyandapratyaya) - sự trôi chảy tương tục của nhân duyên.

C- Phần kết về tám thức

Tụng ngôn viết rằng:

[17] "Các thức này chuyển biến [thành] phân biệt và [đối tượng] bị phân biệt. [Và rằng], vì cả hai đều là không, nên [nói] tất cả là Duy thức".

Như đã trình bày, mỗi tâm thức và tâm sở đều có ba đặc tính, đó là: 1) kiến phần (tác năng phân biệt); 2) Tướng phần (đối tượng bị phân biệt); 3) Tự thể phần (tánh cảnh - thực tại). Và, tác năng của tự thể phần là kiểm thảo và chứng minh cho kiến phần; vì thế, tác năng đó được gọi là chứng tự chứng phần.

Ở đây, điểm then chốt, quan trọng cần ghi nhận đó là chính tác năng phân biệt và đối tượng bị phân biệt đều là sự biểu hiện từ tự thể của Tàng thức. Và cũng từ đó, sơn hà đại địa, thế giới sum la vạn tượng được phân biệt và định danh, và sau đó nó hiện hành như là mỗi mỗi hiện hữu (actual dharma). Đây là ý nghĩa "Tam giới duy tâm" hay "Nhất thiết duy tâm tạo". Và rằng, vì do tác năng phân biệt nên có danh (name) và tướng (form) sai khác đa thù. Do đó nếu chấp vào danh xưng và tướng trạng cho rằng đó là thật ngã, là ngã thể (Self) là tự tánh (Essence), là bản ngã (Ego) v.v... thì đều rơi vào hư vọng.

Tất cả hiện hữu được định danh bởi tên gọi, hay được qui ước bởi một hình thức nào đó v.v..., chúng đều là sản phẩm của phân biệt chứ không phải là của thực tại. Và, hiện hữu nào được sinh ra từ phân biệt thì đều là không; do đó, gọi là "cố nhất thiết Duy thức" - tất cả đều hiện khởi từ thức (Vijnàna). Tụng ngôn viết:

[18] "Do tất cả hạt giống trong Tàng thức, biến chuyển như vậy và như vậy, vì sức biến chuyển đó mà sinh ra thế giới biểu biệt và đa thù".

III.2. Chương 2: Con người và thế giới quan triết học duy

III.2.1: Tàng Thức Và Gène Di Truyền

Tụng ngôn viết rằng:

[19] "Do các tập khí - nghiệp và các chủng tử chấp thủ của cả năng và sở, nên khi thân Di thực qua đời thì tiếp tục tái sinh".

Tụng ngôn trên tập chú vào các khái niệm quan trọng và cơ bản nhất trong dòng sinh diệt của tâm thức, con người và thế giới, đó là: chủng tử tập khí (Vàsanà), nghiệp (Karma) và phân biệt nhị nguyên (Grahàs) như: nhân (Pudgalas) và pháp (Dharmas), kiến (Nimitta) và tướng (Darsana), danh (Nàman) và sắc (Rùpa), tâm (Citta) và tâm sở (Caittas), bản thức (Mùla) và tình thức (Vipàka)...

1/ Chủng tử

Chủng tử là hạt giống (seeds) và tập khí là động lực của khuôn mẫu tâm lý (forces of habit) - thói quen. Ở đây, trước hết chúng ta bàn về chủng tử (bija).

Trong triết học Duy thức, chủng tử là một khái niệm nói về căn để hay cội nguồn sẵn có của tâm thức, nó vốn không có đầu mối (non-beginging) - vô thủy; do đó, trước viễn cảnh của dòng sông tâm thức, mọi hiện tượng tâm lý sinh khởi và mất đi đều nương vào hạt giống sẵn có - thuật ngữ gọi là "Chủng tử bản hữu" (bản hữu: bhùta) - trong Tàng thức. Vì thế đối với thế giới thực tại khách quan như đất, nước, gió, lửa, không gian, thời gian, phương hướng, và tâm thức (Bất đại) là những điều kiện cơ bản kiến lập nên sinh thái của muôn loài (hữu tình và vô tình).

Trong quan điểm của triết học Duy thức, thời gian, không gian tâm thức... là một tổng thể bất khả phân ly. Dưới ánh sáng của chân lý Duyên khởi (Paticcasamùpada) thì không có cái-chết sau cùng và không có cái-sống đầu tiên (vô thủy - vô chung). Mọi biên độ của không và thời tính đều là biến hiện của tâm thức, còn bản thân của thế giới thực tại khách quan là vô biên. Einstein, trong thuyết tương đối (60) đã chứng minh rằng không hề có cái thực thể độc lập của không gian và thời gian; không gian và thời gian cũng là một tổng thể.

Tương tự như thế đối với muôn ngàn hạt giống trong tâm thức, không có hạt giống nào có một thực thể độc lập bất biến, tất cả đều là sự trôi lăn trong mỗi niệm tương tục. Sự trôi lăn tương tục đó giống như những giọt nước nối tiếp nhau, nương tựa nhau trong dòng nước tuôn chảy của sông, suối, thác ghềnh... Tuy nhiên, chủng tử được phân thành nhiều loại như: chủng tử sẵn có, chủng tử được trao truyền, chủng tử được huân tập. Ở đây, trên góc độ di truyền của nghiệp, chúng ta chỉ đề cập đến những chủng tử trao truyền và huân tập.

* Tân huân chủng tử:

Tân huân chủng tử là những hạt giống tâm thức mới (tân) được gieo (huân) vào Tàng thức. Khái niệm này chỉ được dùng cho dòng tâm thức trong sự giao tiếp của hiện tại. Vì thực chất, mỗi hạt giống đều có hai phần: bản hữu và huân tập. Bản hữu là cái có sẵn, huân tập là sự vun trồng, tưới tẩm làm cho cái có sẵn hiện hành (actual dharmas). Do đó, giữa hiện hành và chủng tử là sự đối lưu, tương tác để cùng hiện hữu. Tỉ dụ, hạt giống u buồn vốn có sẵn trong Tàng thức của mỗi con người, nhưng nó chỉ ở trạng thái ngủ yên chứ chưa hiện hành - nghĩa là chưa trở thành một hiện tượng thật sự (actual dharmas); cho đến khi hội đủ các điều kiện như ai đó mạ nhục...

Chúng ta, lập tức cái hạt giống u buồn hiện hành - nghĩa là từ Tàng thức nó hiện lên như một ẩn tượng u buồn rõ rệt và từ đó nó biểu hiện qua sắc diện con người. Tương tự như hoa cam và

trái cam, hạt giống của nó vốn sẵn có trong cây cam; khi điều kiện hội đủ, hoa và trái sẽ xuất hiện. Sự xuất hiện của hoa và trái đó là hiện hành - là một pháp hay hiện tượng, sự thể thật sự. Do đó, sự tác động từ bên ngoài - như thầy giáo dạy học trò hát, sự kiện đó được gọi là tân huân; còn khả năng có thể hát của học trò là bản hữu.

* Huân tập và tập khí

Nếu như tân huân được xem là sự bắt đầu gieo trồng, thì huân tập là sự chăm sóc, tưới tẩm và tập khí là sự xông ướp, huân tập để tạo nên một khí chất nào đó, hoặc thiện hoặc bất thiện. Tỉ dụ, hút thuốc lần đầu tiên là tân huân, mỗi ngày đều hút thuốc là huân tập, và tánh khí ghiền thuốc là tập khí. Hoặc, niệm Phật lần đầu tiên là tân huân, mỗi ngày niệm Phật là huân tập, và ý niệm về Phật luôn luôn ghi mãi trong lòng rồi được thể hiện trong phong thái của cuộc sống hằng ngày v.v... là tập khí.

Như vậy, tân huân, huân tập và tập khí là một tiến trình trở nên (process of becoming) của đời sống tâm thức. Nó thường biểu hiện cụ thể qua thói quen, nó chính là phong cách và cá tính hay cái biệt nghiệp (nghiệp riêng) của mỗi cá nhân. Đức Phật dạy: "Con người là chủ nhân của nghiệp (karma), là kẻ thừa tự nghiệp. nghiệp là thai tạng từ đó mà con người sinh ra, nghiệp là bằng hữu của con người chính nó". (61). Do đó thiện hay ác, thánh hay phàm đều tùy thuộc vào tiến trình trở nên này.

Tuy nhiên, như đã đề cập, bản chất của hạt giống tâm thức bao giờ cũng có hai phần là bản hữu và tân huân, nói theo ngôn ngữ của thời đại là tiềm năng (potentiality) và hiện thực (reality). Tiềm năng chính là chủng tử và hiện thực là chủng tử hiện hành. Và, mối quan hệ đối lưu giữa tiềm năng và hiện thực là mối quan hệ của chủng tử và hiện hành; chủng tử duyên khởi hiện hành và hiện hành dựa vào chủng tử.

Một sự chuyển hóa hai chiều như thế chính là tâm điểm của mọi sự sáng tạo (invention); nghĩa là hạt giống của Tàng thức không ngừng sinh trưởng bởi sự tương tác và bổ sung cho nhau giữa tiềm năng và hiện thực. Tiềm năng và hiện thực, về mặt biểu hiện thì khác nhau nhưng về bản chất là một; chúng không hai, không khác. Tiềm năng sinh khởi hiện thực, hiện thực sinh khởi tiềm năng; không có tiềm năng thì không có hiện thực và ngược lại... Đây là ý nghĩa Duyên khởi của Tàng thức Alaya qua chủng tử và hiện hành.

* Bản chất của tập khí

Tập khí là hiện thân của nghiệp thức, nó vừa mang tính cách sinh học (biological) lại vừa mang tính cách tâm lý (psychological). Do đó, hiện thân của tập khí chính là con người toàn diện của cả hai mặt tâm lý và vật lý, tư duy và hành động, vật chất và tinh thần, tự tướng và tổng tướng, biệt nghiệp và cộng nghiệp, cá nhân và cộng đồng v.v... Không thể tìm ra bất kỳ

một hiện tượng nào thuần túy mang tính cách hoặc là riêng, hoặc chung; trong cái riêng có cái chung, trong cái chung có cái riêng. Đây là định lý của Trung đạo (Middle way) và Duyên khởi, định lý ấy bảo rằng:

"Khi A có mặt thì B có mặt,

Khi A không có mặt thì B không có mặt.

Khi A sinh khởi thì B sinh khởi,

Khi A đoạn diệt thì B đoạn diệt".

Ở đây, mọi hiện tượng qua lăng kính Duyên khởi đều được nhìn thấy vừa như một tổng thể lại vừa như một cá thể. Đề cập đến vấn đề này, kinh Hoa Nghiêm đưa ra một đặc tính về một sự thể của pháp giới như sau:

1- Thế giới của sự (The realm of phenomena or event): Là thế giới hiện thực của vô số sự kiện, dữ kiện khách quan.

2- Thế giới của lý (The realm of noumena or principle): Là thế giới của những trật tự, qui tắc, định luật, tuần hoàn, tự nhiên.

3- Thế giới của lý sự viên dung (The realm of principle against events in total freedom and merging): Là thế giới tương giao, tương nhiếp, tiếp biến lẫn nhau, tác động lẫn nhau - trong lý có sự, trong sự có lý.

4- Thế giới của sự sự viên dung (The realm of events against events in total freedom and merging): Là thế giới hiện hữu bởi mỗi hiện tượng sự vật, bởi những bản sắc cá biệt, bởi những sự thể đặc thù, sai biệt; nhưng tất cả sự đa thù sai biệt đó đều nương tựa vào nhau mà có (62).

Ở đây chúng ta thấy rõ, hiện hữu vừa mang tính cách riêng của nó nhưng cũng vừa mang tính chất chung của toàn thể; nghĩa là hiện hữu luôn luôn mang trong nó tính chất cộng biểu và tự biểu. Do tính chất giao thoa của tự biểu và cộng biểu nên sự thể hiện hữu được soi sáng như là một tổng thể toàn diện, viên dung, vô ngại (Non-obstruction of principles and events). Sự kiện này Hoa Nghiêm (Avatamsaka) gọi là "lưới thiên" (Indra's net) (63); và tính chất của nó, là các sợi ngọc kết thành mạng lưới luôn luôn giao thoa, phản chiếu, lấp lánh chiếu rọi nhau. Đây là ý nghĩa của sự viên dung của bản chất và hình thức (nature and form) một và nhiều

(one and many), bao la và nhỏ nhiệm (immensity and smallness), đặc thù và phổ quát (particular and universal)...

Kinh bảo rằng: "Tất cả núi Kim Cang bao la vô tận có thể đặt lơ lửng trên sợi lông". (All infinite Vajra mountains can be poised on the tip of a hair). Như thế, tập khí hay thể cách sống (mode) của mỗi con người cũng có thể phản ánh một cách nào đó cái mode của mọi người trong cùng một xã hội, một thời đại; vì sự hiện diện của con người đó luôn luôn phản ánh về xã hội mà anh ta đang sống. Bởi lẽ anh ta vừa là sản phẩm của chính anh ta lại vừa là sản phẩm của xã hội mà anh ta với tư cách là thành viên của một cộng đồng.

* Sự qua đời của thân Dị thực

Thân Dị thực còn được gọi là báo thân, tức là thân thức; bao gồm cả chủng tử, tập khí và nghiệp của mỗi con người. Do đó, nói đến thân Dị thực là nói đến thế giới tâm lý hơn là sinh lý. Khi sắc thân (thân vật chất hay cơ thể bằng xương bằng thịt) này qua đời (chết), thì thân Dị thực tiếp tục tái sinh. Như vậy, suy cho cùng thân Dị thực chính là động lực của tâm lý nghiệp thức nó thúc đẩy tìm kiếm một sanh thân mới khi con người nằm xuống vĩnh hằng; đây là hiện tượng tái sinh (reincarnation) của muôn loài tình thể gian (sentient beings). Tất nhiên đối với khí thể gian (như cỏ, cây, hoa, lá, sông, suối, núi, đồi...) cũng tương tự, nhưng có thể cách riêng của nó.

Có một điều cần ghi nhận rằng, trước viễn cảnh của luân hồi tái sinh (Samsàra), con người thường ngộ nhận thân Dị thực như là một thực thể thường hằng (eternal entity), là điểm tâm bất biến; để qua đó, kiến lập vòng luân hồi sinh hóa. Thực ra, vấn đề hoàn toàn khác.

Như chúng ta đã biết, ngay cả sự hiện hữu của Tàng thức vốn "bị" xem là vĩnh hằng thường tại, là ngã thể độc lập v.v..., nhưng trong quan điểm của triết học Duy thức, như đã trình bày, sự hiện hữu của Tàng thức như một dòng sông luôn luôn trôi chảy; đó là ý nghĩa "hằng chuyển như bực lưu". Và cho đến khi hành giả đạt đến địa vị A La Hán, thì sự "hằng chuyển như bực lưu" đó sẽ bị "A La Hán vị xả", nghĩa là nó tan biến.

Như thế, ngay tại khái niệm "trôi chảy như dòng nước" cũng không thể gọi là thường hằng, vĩnh cửu được, hà huống là "A La Hán vị xả". Như vậy, sự trôi chảy của Tàng thức hay cả đến thân Dị thực đã nói lên tính cách vô thường (impermanent), vì vô thường nên biết rằng nó là vô ngã (Anatta).

Thân Dị thực sẽ thật sự qua đời, chấm dứt miên viễn khi và chỉ khi hành giả tạo được một sự chuyển y (Āsrayaparāvṛitti) trong cơ cấu nội tại của Tàng thức, nghĩa là bước sang một thế giới thoát hiện ngoài nhị nguyên (dualism), siêu việt mọi lưỡng phân của hữu, vô, sinh, diệt, thường, đoạn, khứ, lai; đó chính là thế giới của Niết bàn Vô thượng. Nhưng, nên nhớ rằng "là

sinh tử không có Niết bàn; Niết bàn và sinh tử không hai, không khác". (Trung Luận)

Phần trình bày trên đây là sự giải minh đại cương về ý nghĩa được truyền tụng trong tụng ngôn [19], nói về Tàng thức và gène - di truyền:

"Do các tập khí - nghiệp, và các chủng tử chấp thủ của cả năng và sở, nên khi thân Dị thực qua đời, thì tiếp tục tái sinh".

III.2.2: Vấn Đề Nhận Thức

Tụng ngôn viết rằng:

[20] "Do tự tính giả lập, nên chấp tất cả là thật. Tự tính giả lập [hay biến kế] đó, tự nó không thật có".

[21] "Còn tự tính tùy thuộc [hay y tha khởi] do các duyên mà sinh. [Bản chất của] tự tính tuyệt đối [viên thành thật] và tùy thuộc [y tha khởi] nó xa lìa mọi hình thái giả lập [biến kế]".

[22] "[Tự tính] tùy thuộc và tuyệt đối, vừa khác vừa không khác, như tính chất vô thường, không thể thấy rằng đây [là tuyệt đối] và kia [là tùy thuộc]".

Theo triết học Duy thức, thông thường, thể cách nhận thức của con người được chia thành ba loại khác nhau. Ở đây cần lưu ý rằng, trong Duy thức học Phật giáo nói đến nhận thức - tức là chủ thể nhận thức, thì bao giờ chủ thể nhận thức đó cũng được đặt trong mối tương quan, tương hệ với đối tượng được nhận thức (Subject-Object duality). Do đó, nói đến chủ thể nhận thức cũng là nói đến đối tượng được nhận thức, nếu vắng một trong hai thì sự nhận thức bất thành.

Trước viễn cảnh của thực tại luận (Ontological analysis) và giải thoát luận (Soteriological analysis), và trong tiến trình Duy thức, bất kỳ hiện hữu nào cũng được nhận diện qua ba tự tính, đó là:

2- Tự tính tùy thuộc (Paratantra - svabhava), lối dịch cũ là Y tha khởi.

3- Tự tính tuyệt đối (Parinispanna - svabhava), lối dịch cũ là Viên thành thật.

Có thể tóm tắt ý nghĩa của ba tự tính như sau:

1- Tự tính giả lập (imagined nature):

Trong viễn kiến của tự nhiên, thông thường, con người có xu hướng sở hữu hóa căn tính của sự vật theo nhận thức của mình và xem nó như một sự thể cá biệt (visera), độc lập bởi một tên gọi (name) nào đó. Tỉ dụ, toán học cho rằng hình vuông là một đường thẳng gấp khúc, khép kín có bốn đoạn bằng nhau; hoặc là, đường thẳng là đường nối liền ngắn nhất giữa hai điểm v.v... Từ đó, khi nói đến chữ Vuông, người ta thường hình dung đến một sự thể có hình dáng như vậy, như vậy... và áp đặt lên bất kỳ một hình thể nào có vóc dáng như vậy, như vậy tự tính là Vuông.

Nhưng thực chất cái tự tính Vuông là tự tính giả lập (imagined nature), nghĩa là nó không thật có. Nó, do con người qui ước là vuông và đặt tên là vuông nên nó được gọi là tự tính vuông. Giả sử, nếu với một sự thể cũng tương tự như vậy (nghĩa là hình vuông), nhưng ngay từ đầu nó được định danh là méo và được định nghĩa rằng: méo là một đường thẳng gấp khúc, khép kín có bốn đoạn bằng nhau; thì đương nhiên, cái hình vuông và cả cái tự tính vuông không còn nữa; bấy giờ, cái tự tính đó được gọi là "tự tính méo".

Như thế, tự tính giả lập là không thật có và hoàn toàn do tri thức dựng nên tùy thuộc vào quan điểm chung của cộng đồng và thời đại. Tự tính giả lập hoàn toàn khác biệt với sự thể mà chính nó bị giả lập bởi một sự định danh. Tỉ dụ như tháp Eiffel, tự thân nó thì hoàn toàn khác biệt với cái gọi là Eiffel. Do đó, Eiffel chỉ là một sự giả định, nó không thật có. Sự giả định này được phát sinh từ quá trình giao thoa tương tác của căn, trần và thức, hay của các uẩn (Skandhas), xứ (Ayatanas) và giới (Dhatus).

2- Tự tính tùy thuộc (Dependent nature)

Rằng các sự thể (hiện tượng sự vật của cả tâm lý và vật lý) vốn không thực có cái tự tính giả lập, như thế không có nghĩa là sự vật không hiện hữu. Ở đây, qua tự tính tùy thuộc nhằm giải minh tiến trình hiện hữu (process of becoming) của sự vật. Như chúng ta biết, trong thế giới

tương duyên bao la mệnh môn vô tận này, mọi hiện hữu đều có tự tướng và cộng tướng, đều mang tính cách chung và riêng..., do đó, không thể có bất luận một hiện hữu nào có thể tồn tại độc lập như một thực thể (entity) đơn nhất và đa mang trong nó một bản sắc cá biệt.

Mỗi hiện hữu vừa xuất hiện như là chính nó (tổng tướng) lại vừa xuất hiện như là một cái gì khác nó (tự tướng). Tỉ dụ, dòng nước trôi chảy, nó vừa biểu hiện chính nó như là tổng tướng của H₂O; nhưng đồng thời nó cũng biểu hiện cái gì khác nó như là tự tướng của hydro khác với oxy... Ở đây, tự tính tùy thuộc là sự nương tựa vào nhau (dependence on others), tương tác lẫn nhau (interchange) mà hiện thành nên một cái gọi là sự thể hiện hữu (existence).

Như cái bàn không chỉ là cái bàn đơn nhất, mà nó là một tổng hợp của cây, gỗ, plastic, đinh, ốc, ... bàn tay khối óc của người thợ,..., không gian, thời gian, phương hướng, v.v... Như thế, tự tính tùy thuộc soi sáng cái bản chất vô tự tính (Nihsvabhava) của tất cả hiện hữu. Ở đây, tự tính tùy thuộc đồng nghĩa với Duyên sinh tính và Vô ngã tính (Anatta) - nghĩa là tất cả hiện hữu là vô thường, vô ngã.

Mặt khác, quan điểm này vừa phê bác mọi luận thuyết qui nạp (reduction), qui giảm thế giới thực tại hiện sinh về một thực thể tối hậu duy nhất như Brahman, Thượng đế..., lại vừa không chấp nhận các chủ thuyết "ngẫu nhiên", theo đó cho rằng sự vật-hiện hữu được hình thành theo một thứ chủ nghĩa vật chất đơn thuần. Và như thế, nếu khước từ tự tính tùy thuộc - Duyên sinh này sẽ hoặc rơi vào hư vô chủ nghĩa, hoặc là chống đối lại chân lý thực tại - khách quan.

3- Tự tính tuyệt đối (Ultimate reality)

Với tự tính tuyệt đối, rằng hiện hữu là Như như (Tathata). Vì từ trong tự thể, hiện hữu vốn không mang tự tính giả lập (imagined nature); và ngay cả tự tính tùy thuộc (dependent nature), thực chất nó là Duyên sinh tính hay tự tính Không - tức là thực tính-vô tính. Như thế, trên bình diện ngôn ngữ và tư duy, cái mà gọi là tự tính thì không bao giờ hiện hữu và thực hữu, nó là Vô ngã (Anatta) - Nhất thiết Vô ngã.

Như vậy, sự biện biệt và giải minh về ba tự tính là nhằm soi sáng hiện hữu như là chính nó; rằng, tự tính giả lập vốn không; rằng, tự tính tùy thuộc là Duyên sinh vô ngã; và rằng, tự tính tuyệt đối là Như như - mang đặc tính Niết bàn. Cả ba tự tính trên luôn luôn hiện hữu trong cùng thế giới thực tại mệnh môn bao la, hữu tận mà vô tận này. Sự phân minh thấu triệt về ba tự tính cốt là để soi sáng ba vô tính hay thể nhập thực tại Tánh Không - giải thoát tối hậu. Đây là con đường hiện quán (thiền định) để đi vào cảnh giới giải thoát, siêu việt nhị nguyên và thẳng chứng Niết bàn ngay tại cuộc đời này của triết học Duy thức.

III.2.3: Thực Tại Hiện Hữu Và Thực Tại Ảo

Tụng ngôn viết rằng:

[23] "Nương vào ba tính này mà lập thành ba vô tánh, nên bản ý của Phật nói rằng, tất cả pháp là vô tánh".

[24] "Trước hết là "Tướng vô tánh", thứ hai là "Vô tự nhiên tánh", và sau cùng là xa lìa mọi chấp trước, tánh chấp ngã và pháp".

[25] "Như thế là "Thắng nghĩa" của các pháp, cũng gọi là "Như tánh", vì tánh thường như vậy, nên [Thắng nghĩa tánh] là Duy thức thật tánh".

Nhận thức rõ về ba tự tính, như đã trình bày, là con đường duy nhất khả dĩ để đi vào - thể nhập ba vô tánh. Đây là cái nhìn như thực (Yathabhutam) được phóng chiếu trên cả hai chiều tương đối và tuyệt đối. Trên chiều tương đối, hiện hữu được nhìn thấy là hữu vi (Samskṛta - dharma) - thuộc về pháp sinh diệt (created elements); ngược lại, trên chiều tuyệt đối, hiện hữu được soi tận bản thể vô vi (Asamskṛta - dharma) - bất sinh, bất diệt (non-created elements).

Đây là nội dung của chân lý Nhị đế (Double truth), cũng tức là Trung đạo (Middle way) - nghĩa là hiện hữu luôn luôn được soi sáng cả hai mặt công ước và tuyệt đối (Conventional and Absolute). Tương tự như thế, thực tại (reality) do đó cũng là một hiện hữu bao quát cả hai chiều như ảnh tượng và bóng hình - một toàn thể bất khả phân ly; tuy nhiên, với thực tại, đó là chân lý bất khả thuyết bởi ngôn ngữ. Vì thế, tụng ngôn số [23] bảo rằng: "Nương vào ba tự tính để thành lập ba vô tánh; và, mật ý của Phật, qua ba tự tính muốn nói rằng tất cả pháp là vô tánh (Niḥsvabhava)". Ở đây, ba vô tánh được trình bày như sau:

1- Tướng vô tánh (Laksananiḥsvabhāvatā)

Rằng hiện hữu của thế giới vô vàn sự vật hiện tượng sai biệt, đa thù này đều là sản phẩm được tạo tác từ tâm thức, nó là do thức biến hiện thành thiên sai vạn tượng (như thị, như thị biến); và cái mà gọi là những tính cách đặc thù (characteristics) của thế giới thực tại khách quan này thực chất chỉ là tự tính giả lập (imagined nature) - một loại thực tại ảo - nghĩa là nó được giả định bởi công ước đơn thuần (mundane) và do tri thức thường nghiệm tạo nên; nó là một loại tri giác sai lầm và giới hạn của tư duy hữu ngã. Do tính cách sai lầm và giới hạn của tri thức thường nghiệm mà hiện hữu được xem như là chân lý công ước (Conventional truth), tức

là chân lý của những kẻ còn vô minh chưa thoát ly khỏi biên kiến (ditthi) của sự phân biệt lưỡng nguyên (dualism) có và không này.

Từ đó, trên bình diện ngôn ngữ, tiếng nói đầu tiên về thực tại - trong triết học Duy thức - theo mật ý của Phật là Tướng vô tánh (Non-existence regarding characteristics).

2- Vô tự nhiên tánh (Utpattinihsvabhàvata)

Rằng hiện hữu từ thế giới ý niệm cho đến thế giới thực tại khách quan, chúng luôn luôn tương tác lẫn nhau và điều kiện hóa lẫn nhau. Thể tính (essence) của nó không phải tự nhiên mà có, tất cả đều là hiện hữu của tương duyên (dependent origination) nên biểu hiện là vô thường. Từ quan điểm này, cái gọi là thực thể bất biến (immortal entity) thực chất là "bông hoa trên trời" hay "hoa đốm giữa hư không" (flower in the sky). Do đó, tiếng nói thứ hai về thực tại - trong tiến trình Duy thức - theo mật ý của Phật là Vô tự nhiên tánh.

3- Thắng nghĩa vô tánh (Paramàrthanihsvahàvata)

Rằng hiện hữu không phải là và không hề có tự tính giả lập; rằng hiện hữu là hiện hữu từ định lý Duyên khởi - tức tùy thuộc - phát sinh; và như thế, tự tính của hiện hữu là không thực có (unreal by nature); và do đó, hiện hữu chính nó là thực tại-hiện hữu (ultimate reality). Nó thoát ly ngoài và thoát hiện khỏi tương đối tính, giả định tính và y duyên tính - nó là thực tại tuyệt đối, bất khả thuyết và bất khả tư nghì. Đây là tiếng nói tối hậu về thực tại - trong tiến trình khả dĩ của triết học Duy thức - mà theo mật ý của Phật (a secret intention of Lord Buddha) hiện hữu là Thắng nghĩa vô tánh, tức là thực tại-hiện hữu hay thực tại như thực - một cảnh giới thực tại tối hậu từ tự thể (The ultimate reality in its nature).

III.2.4: Năm Cấp Độ Thể Nhập Thực Tại Vô Ngã

Tụng ngôn viết rằng:

[26] "Từ khi sinh thức chưa hiện khởi cho đến khi hiện khởi và cầu trụ Duy thức tánh, [trong thời gian đó] thì chưa thể diệt trừ hai sự chấp thủ còn ngủ yên".

[27] "[Nếu] hiện tiền còn ý niệm về "Duy thức tánh"; và, vì còn có sở đắc như thế, thì không thực thụ an trú trong Duy thức".

[28] "Cho đến khi nào đối tượng [bị duyên] và trí [năng duyên] đều được buông xả, khi đó đã xa lìa hai sự chấp thủ và an trú trong Duy thức".

[29] "Không có sở đắc và không thể tư nghi, đó là trí xuất thế [vô phân biệt trí], vì đã xa lìa thô [phiền não chướng] và trọng [sở tri chướng] nên chứng đạt chuyển y".

[30] "Đây là cõi vô lậu, bất tư nghi, thiện, thường, an lạc, giải thoát thân, Đại Mâu Ni, danh pháp].

Năm tụng ngôn cuối cùng trong 30 bài tụng Duy thức trình bày về năm cấp độ thăng chứng tuệ giác hay thể nhập thực tại vô ngã - Niết bàn Tối thượng. Đây là con đường hiện quán (thiền định), thực tiễn đi vào nguồn mạch của tuệ giác siêu việt (Prajnaparamita) - cái bản thể uyên nguyên từ nghìn xưa.

Theo ngôn ngữ cổ điển của triết học Duy thức, tiến trình phân tích tâm lý được chia thành nhiều loại:

A- Lý thuyết tuyến (có 2 loại):

1/ Duy thức tướng: (các hiện tượng tâm lý)

2/ Duy thức tánh: (thực tại hiện hữu siêu việt mọi danh xưng và tướng trạng của các hiện tượng tâm lý ...)

B- Thực hành tuyến (1 loại):

3/ Duy thức hạnh: (con đường tu tập thiền định - chánh kiến và chánh tư duy ... Duy thức hạnh là thực hành tu tập về Duy thức).

C- Địa vị tâm chứng (có 5 loại)

4/ Duy thức quả: (kết quả của sự thiền định về Duy thức hay thắng chứng Tuệ giác bình đẳng vĩ đại - tức trí tuệ vô phân biệt, vô ngã - hay Duy thức thực tánh)

Về Duy thức quả, được chia thành 5 loại, gọi là ngũ vị Duy thức (5 địa vị thắng chứng): 1) Tư lương; 2) Gia hạnh; 3) Thông đạt; 4) Tu tập; và 5) Cứu cánh, năm địa vị này được trình bày cụ thể trong 5 tụng ngôn cuối cùng như trên. Ở đây, chúng ta sẽ khảo sát đại cương về 5 địa vị Duy thức.

1- Tư Lương (Sambhànavasthà)

Tụng ngôn số [26]: "Từ khi sinh thức chưa hiện khởi cho đến khi hiện khởi và cầu trụ Duy thức tánh, [trong thời gian đó] thì chưa thể diệt trừ hai sự chấp thủ còn ngủ yên".

Trước hết, "sinh thức" ở đây được hiểu là tâm Bồ đề (Bodhicitta) - tức là tâm thức của tuệ giác (mind of Bodhi) bình đẳng (vô phân biệt trí). Từ khi sinh thức đó còn yên ngủ cho đến lúc nó thức dậy và thấy rõ sự trôi chảy của dòng sông tâm thức (các hiện tượng tâm lý), rồi cất dậy một khát vọng giác ngộ (Enlightenment) để thành tựu trí tuệ vô phân biệt (Nirvikalprajnàna) - hay an trú trong Duy thức tánh (Vijnaptimàtratà). Trong suốt thời gian này, tức thời gian ô nhiễm hoài vọng Giác ngộ Tối thượng (Supreme Enlightenment), hai sự chấp thủ (Gràhas hay Gràhadvaya) vẫn còn ngủ yên trong tâm thức. Hai sự chấp thủ đó là:

- a) Năng thủ (Gràhaka) - sự bám víu vào tác năng nhận thức của chủ thể.
- b) Sở thủ (Gràhya) - sự bám víu vào các đối tượng được nhận thức bởi chủ thể.

Ở đây, sự chấp thủ (Attachment) vào năng và sở là một chướng ngại lớn mà hành giả hay con người cần phải vượt qua để tiến vào tuệ giác.

Về ý nghĩa của Tư lương (Sambhara), tức là sự chuẩn bị hành trang để tham dự vào gia tộc của Như Lai (state of Accumulation moral equipments - Sambhànavasthà).

2- Gia hạnh (Prayogàvasthà)

Tụng ngôn [27]: "[Nếu] hiện tiền còn ý niệm về "Duy thức tánh"; và, vì còn có sở đắc như

thể, thì không thực thụ an trú trong Duy thức".

Gia hạnh là hành động nỗ lực vượt qua (intensifying action) sự chấp thủ năng và sở hay ngã và pháp, chủ thể và đối tượng... Tuy nhiên, gia hạnh ở đây là sự vượt qua chính thể giới của ý niệm về sự phân biệt (Vikalpa), cho rằng có một thực thể - Duy thức tánh, vì có người đi vào sống trong cái thực thể Duy thức tánh đó. Ở đây, rõ ràng Duy thức tánh là thể giới được lĩnh hội bởi ý niệm chứ không phải là sự thể nhập toàn tri. Và do đó, nếu còn cho rằng bên này là Duy thức tướng và bên kia là Duy thức tánh v.v... thì chưa thể để lại nhập thực tại-Duy thức. Vì lẽ, sự phân biệt là sản phẩm của ý niệm, mà ý niệm thì lệ thuộc vào tư duy Nhị nguyên (Dualism); như thế, càng tư duy thì càng xa rời thực tại. Và nữa, ý niệm về thực tại thì hoàn toàn không phải là thực tại. Ý niệm và thực tại là hai khái niệm bất khả tương dung. Tuy nhiên biên giới của ý niệm và thực tại chỉ là đường tơ, kẽ tóc; bất cứ lúc nào và ở đâu, khi ý niệm được buông xả, phóng thích, ngay tại đó - thực tại toàn chân và đó chính là sự an trú trong Duy thức thực tánh.

Ở cấp độ gia hạnh, chúng ta cần chuyên chú vào 4 đối tượng hiện quán (Paryesana) là:

- 1) Danh xưng (Nàman)
- 2) Dữ kiện (Vastu) hay hiện tượng sự vật
- 3) Tự tính (Svabhàva)
- 4) Bản sắc cá biệt (Visera)

Thực tập quan sát như thế, chúng ta sẽ nhận ra rằng tự tính của hiện hữu chỉ có trong tên gọi (danh xưng) chứ không có trong thực tại. Đây là con đường tu tập "Như thị tri kiến" - tức xây dựng cho chúng ta một "cái nhìn như thực" (Yathàbhùtaparijnàna) - một cái nhìn duy nhất dắt dẫn chúng ta đi vào sống trong Duy thức thực tánh (The bhùtatathatà of Vijnaptimàtràtā) - tức Niết bàn.

3) Thông đạt (Prativedāvasthà)

Tụng ngôn số [28]: "Cho đến khi nào đối tượng [bị duyên] và trí [năng duyên] đều được buông xả, khi đó đã xa lìa hai sự chấp thủ và an trú trong Duy thức".

Thông đạt là sự thông suốt của tâm thức, có được sau quá trình thực tập Gia hạnh (Proyogāvastha); lúc bấy giờ, bước qua giai đoạn thứ ba, sự chấp thủ của cả chủ thể (năng) và đối tượng (sở) đều được buông xả. Tại đây trí tuệ Vô phân biệt (Nirvikalpakajñāna) bắt đầu phát sinh. Trí tuệ Vô phân biệt (non-discriminating wisdom) là tuệ giác toàn tri như mặt trời

trên đỉnh non cao có thể soi sáng khắp thế gian. Do đó, thông đạt là một trực giác đầu tiên (The first intuition) về chân lý - tuyệt đối (Ultimate truth). Tại đây hành giả đã thật sự bước vào sinh địa của Vijnaptimàtrata - thế giới thực tánh Duy thức.

4) Tu tập (Bhàvanàvasthà)

Tụng ngôn số [29]: "Không có sở đắc và không thể tư nghi, đó là trí xuất thế [Vô phân biệt trí], vì đã xa lìa thô [phiền não chướng] và trọng [sở tri chướng], nên chứng đạt chuyển y".

Nếu như Thông đạt (Prativedàvasthà) được xem như là sự hiểu biết và thông suốt giáo lý, thì ở Tu tập (Bhàvanàvasthà) là sự thực hành những lời dạy trong giáo lý, bao gồm đầy đủ Giới, Định và Tuệ. Tuy nhiên sự tu tập ở đây chính là con đường thực hành Bồ tát đạo, con đường xây dựng một sự chuyển y (àsrayaparàvrtti) trong Tàng thức. Đó là một sự thay đổi toàn bộ cơ cấu đang vận hành của tâm thức (inner transformation), một sự đột biến (sudden change) vĩ đại từ trong nguồn mạch sâu xa của tâm thức sau khi hai phiền não cơ bản đã tan biến thành hư vô.

Hai phiền não căn bản gọi là hai chướng ngại (obstacle): phiền não (affliction) và sở tri (knowledge). Sự hiểu biết cũng được xem là một loại phiền não; vì lẽ, con người thường bám víu và cho rằng tri thức của mình là toàn hảo, và rồi đắm chìm trong sự hiểu biết đó mà không chịu buông xả. Sự chấp thủ vào tri thức được ví như những tảng băng làm ngưng đọng sự trôi chảy của dòng sông tâm thức; do đó, khi hai phiền não được buông xả, nghĩa là cũng tại đó, sự chuyển y xuất hiện. Đây là sự giác ngộ cao nhất (Supreme Enlightenment) hay còn gọi là A Nậu Đa La Tam Miệu Tam Bồ Đề (Anuttarasamyaksambodhi) - địa vị của Phật.

5) Cứu cánh (Nisthàvasthà)

Tụng ngôn thứ [30]: "Đây là cõi vô lậu, bất tư nghi, thiện, thường, an lạc, giải thoát thân, Đại Mậu Ni, danh pháp".

Cứu cánh là địa vị giác ngộ, giải thoát cao nhất, không còn địa vị nào cao hơn nữa. Vì thế, đối với Duy thức, cứu cánh (Nisthàvasthà) tức Niết bàn - thanh tịnh. Và tính chất của cứu cánh vị là: bất tư nghi (không thể tư duy được), thiện (không có nhiễm ô và pháp bất thiện), thường (thường tại vĩnh cửu), an lạc (không có sự khổ não bức bách), giải thoát thân (không bị các phiền não trói buộc), Đại Mậu Ni-danh pháp (Pháp thân tịch tĩnh vô thượng).

Như thế, cứu cánh là Duy thức thực tánh là Niết bàn, là Vô ngã, là Tánh Không, là Chân như và là thực tại-hiện hữu.

Điều quan trọng là cứu cánh không phải là một cảnh giới viển vông, xa xôi nào hết, mà nó luôn luôn có mặt giữa cõi đời trần thế u huyền sương lạc trong cùng một thực tại-hiện hữu, bây giờ và ở đây (The here and now).

Trên đây là phần trình bày đại cương về triết học Duy thức qua 30 bài tụng Duy thức của Vasubandhu; và đây cũng là phần đại cương về Tâm lý học Phật giáo được trình bày trong hầu hết các hệ thống triết học Duy thức của cả luận thư và kinh tạng. Về mặt trình bày có thể có nhiều sự khác biệt về quan điểm, ngôn ngữ và cách phân loại v.v..., nhưng về phần nội dung cơ bản thì các hệ thống đều tập chú vào dòng vận hành của tâm thức theo những giáo huấn của Phật được ghi lại trong kinh tạng Nikàya và các kinh điển của Đại thừa Phật giáo.

Phần IV: Duy thức học và hệ thống tâm lý giáo dục Phật giáo

IV.1. Chương 1: Vấn đề tâm lý giáo dục

Tâm lý giáo dục (Educational psychology) là khoa học khảo sát các vấn đề về con người như: nhân tính (personality), tánh hạnh (behaviour) và sự phát triển tâm lý của trẻ em, thanh thiếu niên và người lớn...; đồng thời tìm hiểu, quan sát và xây dựng các đường hướng giáo dục tâm lý thông qua các phương tiện cơ bản của học đường như: việc dạy và học, các dụng cụ, thiết bị khảo cứu, thí nghiệm v.v... và đề xuất biện pháp cụ thể nhằm giúp con người nắm bắt và giải quyết các vấn đề cá nhân trong đời sống. (64)

Từ xưa đến nay, các nhà tâm lý giáo dục đã đề ra nhiều phương pháp nghiên cứu và ứng dụng cho ngành tâm lý giáo dục (như đã trình bày ở phần tâm lý học). Tuy nhiên, hầu hết các lý thuyết ấy đều tập trung xoay quanh một thực thể-ngã tính (self) như là điểm trung tâm của ngành tâm lý giáo dục. Điều đó đã góp phần tạo nên bước phát triển lớn lao cho tri thức của con người; nhưng nó cũng tạo ra không ít các mâu thuẫn, nghịch lý trong việc xây dựng đời sống hạnh phúc thật sự của con người.

Bởi lẽ tính chất của ngã tính (personality, self, ego) là chấp thủ (attachment) và khát vọng (desire), nó diễn tiến trong sự phân biệt thế giới thực tại khách quan thành thế giới hiện hữu của sai biệt đa thù. Và, mỗi mỗi sự vật hiện tượng của cả tâm lý và vật lý đều được ý thức tự ngã áp đặt lên một bản sắc cá biệt (vesera). Nói theo ngôn ngữ của Duy thức, đó là thế giới của tự tính giả lập (pàrikalpitāsvabhāva) - một thế giới của giả tưởng sai lầm (false imaginations), hoàn toàn không thật.

Do đó, khi các nhà tâm lý và tâm lý giáo dục xem ngã tính như một thực thể chi phối toàn bộ cơ cấu của đời sống tâm lý và vật lý, ngay từ đó, con người phải đối diện với tự ngã và giải quyết những khát vọng không thể tưởng tượng được của tự ngã. Đây là thên chốt của sự khủng hoảng tâm lý và tâm lý giáo dục của các lý thuyết tâm lý, nhân tính, giáo dục... từ xưa đến nay; đồng thời, nó cũng là tác nhân làm cho các lý thuyết ấy rơi vào tha hóa (alienation).

Vì lẽ, con người và khát vọng của ý thức tự ngã là vô cùng tận. Sự khát vọng đó, qua lăng kính của Duy thức học và Phật học nói chung, không những chỉ đơn giản là dục vọng cá thể của mỗi con người như Dục hữu (The realm of desire - hay cõi dục), mà nó còn đi vào các cảnh giới khác như: Sắc hữu (The realm of existence) và Vô sắc hữu (The realm of non-existence) (65). Tuy nhiên, chỉ riêng đối diện với Dục hữu, tức thế giới của con người (và các loài sinh thú), các hệ thống tâm lý (psychology) và tâm lý giáo dục (Educational psychology) cũng còn rất nhiều điểm giới hạn.

Có thể nói, tâm lý học phương Tây, nếu so với triết học Duy thức, thì đỉnh cao của nó chỉ dừng lại ở ý thức, và phần còn lại được đưa vào vô thức. Freud là người đầu tiên khai thác về vô thức, và sau Freud thì Karl Jung đi xa hơn nữa, đó là sự phân tích về tâm thức cộng đồng (Collective consciousness) - nghĩa là sự tương tác phản chiếu của tâm thức được dần trải và tương dung, tương nhiếp giữa cộng đồng. Ở đây, đề cập đến vô thức, vì lẽ vô thức có thể được xem là tương đương với Tầng thức trong Duy thức học Phật giáo.

Trong Phân tâm học của Freud, thế giới tâm lý được chia thành ba phần, đó là: Vô thức (state of unconsciousness), tiềm thức (subconscience) và ý thức (consciousness). Vô thức mang tính bản năng (Id), tiềm thức đứng giữa vô thức và ý thức, và ý thức là sự tri giác, tự giác về thế giới thực tại khách quan, ý thức mang hai yếu tố: tri thức (như cảm tính, cảm giác, tri giác...) và tri thức lý tính (như khái niệm, phán đoán, lý luận...) (66)

Vả lại, mặc dầu được bắt nguồn từ triết học - qua các triết gia như Platon, Aristote v.v... - song, tâm lý học phương Tây chính thức ra đời như một ngành học độc lập là từ đầu thế kỷ 19, tức cho đến nay chỉ hơn một trăm năm. Trong khi đó, tâm lý học Phật giáo - qua hệ thống triết học Duy thức - đã ra đời ít nhất là một ngàn năm trăm năm, tức hơn 15 thế kỷ qua.

Do đó, tất nhiên không thể so sánh giữa sự non trẻ của hệ thống tâm lý phương Tây và sự thâm niên của phương Đông, đặc biệt là Phật giáo. Ngày nay, hầu hết các luận thư (Abhidhammas) về triết học Duy thức của Phật giáo đã được dịch sang nhiều ngôn ngữ phương Tây vì sự ảnh hưởng của nó đối với hệ thống tâm lý học phương Tây ngày càng sâu đậm.

Tuy nhiên, điều mà tác giả muốn đề cập đến ở đây là sự giới hạn cơ bản của tâm lý học và

tâm lý giáo dục phương Tây khi lấy ý thức tự ngã làm tâm cho mọi lý thuyết tâm lý và tâm lý giáo dục. Trong khi đó, Đức Phật, hơn 2600 năm về trước đã từng tuyên bố: "Tất cả pháp là Vô ngã" - nghĩa là tất cả hiện tượng sự vật từ tâm lý đến vật lý đều không có thực tính (xem phần "Đại cương Duy thức học"). Và như thế, sự xây dựng một ngã tính làm tâm phải chăng là một sai lầm lớn của hệ thống tâm lý giáo dục phương Tây?

Tiến sĩ E.F. Schumacher, trong tác phẩm "Small is Beautiful" (Nhỏ là Đẹp) - một cuốn sách được in trên 700.000 bản - đã ghi nhận về sự khủng hoảng của nền văn minh phương Tây như sau (67): "Nếu nền văn minh phương Tây thường xuyên rơi vào trạng thái khủng hoảng thì có thể nói rằng có những sai lầm nào đó trong hệ thống giáo dục của nó". Và, Schumacher đã trình bày sáu điểm then chốt mà ông cho rằng nó luôn luôn nằm trong tâm thức của con người "học thức" ("educated" people) của thời đại. Có thể tóm tắt như sau: (68)

1/ Tư tưởng tiến hóa cho rằng các hình thức cao hơn liên tục phát triển khỏi các hình thức thấp hơn như là một loại tiến trình tự nhiên và tự động. Sự ứng dụng hệ thống tư tưởng này đã diễn ra trong suốt hơn một thế kỷ đối với các lĩnh vực trong đời sống mà không có bất kỳ một sự ngoại lệ nào.

2/ Có những tư tưởng cạnh tranh - sự lựa chọn tự nhiên và sự sống còn tốt nhất, nó dường như có ý biện hộ cho tiến trình tự động và tự nhiên của sự tiến hóa và phát triển.

3/ Có những tư tưởng cho rằng những biểu hiện cao hơn của đời sống con người như: tôn giáo, triết học, nghệ thuật v.v... - cái mà Marx gọi là "Hạt giống ảo tưởng trong bộ óc của con người" (The phantasmagorias in the brains of men), thực chất không gì khác hơn là "sự bổ sung cần thiết trong tiến trình của đời sống vật chất", một thượng tầng kiến trúc được thiết lập để hóa trang và tăng phần lợi nhuận kinh tế...

4/ Trong sự cạnh tranh, người ta có thể nghĩ rằng với cách giải thích của Marxist về những biểu hiện cao hơn của đời sống con người, phân tâm học của Freud qui giảm những biểu hiện đó về một vùng xung động tối tăm của tiềm thức và giải thích chúng chủ yếu như là sự không thỏa mãn của những khát vọng tình dục ngay trong thời ấu thơ và niên thiếu.

5/ Có những tư tưởng chung về chủ nghĩa tương đối, khước từ mọi giá trị tuyệt đối, giải tán mọi qui tắc và tiêu chuẩn đưa đến một sự xói mòn toàn bộ về nhận thức chân lý trong chủ nghĩa thực dụng. Và nó làm ảnh hưởng đến thậm chí là toán học, mà Bertand Russell đã định nghĩa như là "một chủ đề mà chúng ta không bao giờ biết chúng ta đang nói về cái gì hay những gì chúng ta nói là sự thật".

6/ Cuối cùng là tư tưởng chiến thắng của chủ nghĩa tích cực - cho rằng, các giá trị tri thức đó chỉ có thể đạt được qua phương pháp của khoa học tự nhiên; và từ đó, không có tri thức nào

còn nguyên vẹn, xác thực, trừ phi nó được y cứ trên những sự thật được quan sát một cách tổng quát. Chủ nghĩa tích cực, mặt khác, chỉ quan tâm đến sự "biết" và từ chối mọi khả thể của đối tượng tri thức về các ý nghĩa và mục tiêu của nó...

Trên đây là phần đánh giá của E.F. Schumacher về các nguyên nhân gây ra khủng hoảng tâm lý của con người trong các nền văn minh phương Tây. Điều này cho thấy rằng, sự kiện lấy ý thức tự ngã làm tâm điểm trong việc giáo dục và phát triển nhân tính của con người (The personality of human beings) trong các hệ thống tâm lý giáo dục phương Tây chính là nguyên nhân đưa đến sự tôn vinh một nền văn minh vật chất, sản sinh ra chủ nghĩa thực dụng (Pragmatism), xóa nhòa mọi giá trị chân lý và đưa đến một sự bùng nổ cá nhân mà Maslow, người đầu tiên đưa ra hệ thống các nhu cầu của con người, bao gồm một hình tháp năm bậc và bậc cao nhất là "nhu cầu tự khẳng định" - một tên gọi khác của sự bùng nổ cá nhân. Sự kiện này lại tiếp diễn ngày càng mạnh và nhất là ở những năm cuối cùng của thế kỷ 20, đỉnh cao của sự "bùng nổ cá nhân" được chuyển sang một tên gọi mới là sự "chiến thắng của cá nhân".

Trong tác phẩm dự đoán về tương lai của nhân loại của hai nhà tương lai học Mỹ - John Naisbitt và Patricia Aburdene dưới nhan đề: "Mười xu hướng mới cho những năm 1990 các xu hướng vĩ mô năm 2000" (Ten New Directions for The 1990's Megatrends 2000) (69), đã đề cập đến các vấn đề "chiến thắng của cá nhân", có thể tóm tắt như sau:

- Chiến thắng của cá nhân là một chủ đề lớn, đứng thứ 10 trong phần kết luận về thế kỷ 20.

Tác phẩm cho rằng, cá nhân là chủ thể sáng tạo các tác phẩm nghệ thuật, khái quát hóa triết học chính trị và có một sự thể nghiệm tinh thần siêu việt. Đồng thời, về phương diện vật chất, chính cá nhân là người trực tiếp bỏ tiền tiết kiệm vào một đơn vị kinh doanh mới, hỗ trợ cho các đồng nghiệp hoặc các thành viên trong gia đình để đạt đến thành công. Cá nhân, do đó, hiện nay là đòn bẩy có hiệu quả cao hơn so với các thể chế trong sự thay đổi đời sống kinh tế vật chất một cách năng động, nhẹ nhàng.

- Nguyên tắc đầu tiên trong trào lưu kỷ nguyên mới (New age) là học thuyết về trách nhiệm cá nhân. Thực ra đây là khái niệm Karma (Nghiệp) được phương Tây hóa từ Đông phương; nghĩa là con người phải hoàn toàn chịu trách nhiệm về mọi tư duy và hành động của chính mình. Tuy nhiên, học thuyết về trách nhiệm cá nhân này không giống với chủ nghĩa cá nhân (individualism), mà là một thứ triết học đạo đức - nâng cá nhân và trách nhiệm của cá nhân lên phạm vi toàn cầu (cosmos). Đó là sự cùng chịu trách nhiệm về sự bảo vệ môi trường sinh thái, ngăn ngừa chiến tranh hạt nhân, loại trừ sự đói nghèo v.v... Sự thành đạt của cá nhân một cách chân chính sẽ đóng góp thiết thực cho đời sống cộng đồng.

- Đặc điểm của kỷ nguyên mới là cá nhân hóa và toàn cầu hóa cùng xảy ra trong một thời điểm - song hành.

- Nghịch lý lớn nhất của kỷ nguyên mới là càng toàn cầu hóa, thì các cá nhân lại càng trở nên quan trọng hóa - có sức mạnh lớn hơn. Vì lẽ, sự thay đổi này được phản ánh trong giới tuyến Media - Internet toàn cầu. Do đó, sự nghe nhìn và tiếp cận thông tin kịp thời sẽ tăng cường sức mạnh cho các cá nhân.

- Trong các đoàn thể như tôn giáo, thể chế chính trị, công đoàn... các cá nhân có thể lẩn tránh trách nhiệm, nhưng các cá nhân ấy không thể lẩn trốn chính nó, vì không có chỗ để trốn.

- Công nghệ hiện đại làm tăng cường sức mạnh của cá nhân. Hiện nay có hơn một tỷ máy điện thoại tại chỗ để các cá nhân giao dịch trực tiếp với nhau mà không cần thông qua hệ thống quốc gia... Quê hương điện tử mới (điện thoại, fax, computer, viễn thông vệ tinh...) đang tạo lại cảnh quang của thế giới.

- Thượng đế là khách hàng - tức là người tiêu dùng, và sản phẩm có giá trị cao là trí tuệ sáng tạo. Do đó, các ngành khoa học nhân văn và xã hội đang được phục hưng trên toàn cầu.

- Trách nhiệm mới của xã hội là đền đáp lại cho các kết quả sáng tạo của cá nhân một cách thích đáng...

... Trên đây là một trong mười (từ sau đếm lại) khuynh hướng vĩ mô của năm 2000, đồng thời cũng là những thách thức và khích lệ lớn lao nhất trong lịch sử văn minh nhân loại.

Từ những trích dẫn trên, cho thấy rằng ý thức về tự ngã - về cái tôi (I), cái của tôi (mine), và cái tự ngã của tôi (myself) quả thực là một ý tưởng, mà dưới đôi mắt tuệ giác vô thượng của Đức Phật là vô minh. Nó thúc đẩy con người đi từ thách thức này đến thách thức khác, đi từ thăm kín đến bán công khai và đến công khai hóa trên mức độ toàn cầu. Tất nhiên một sự thể bao giờ cũng có hai mặt: tích cực và tiêu cực. Song trên thực tế, ý thức tự ngã bao giờ cũng đưa đẩy con người đi vào các bức bách, khổ đau; trong khi mục đích của đời sống con người là tìm kiếm hạnh phúc và chân lý.

Nói như thế không có nghĩa là Phật giáo chủ trương ngồi lại trong sự lãng quên (toạ vọng) theo quan điểm của Khổng Tử; mà trái lại nó kêu gọi con người, đánh thức con người đi ra khỏi cơn mộng mị về một tự ngã sai lầm, huyền hoặc, rồi từ đó vươn lên một đời sống minh triết của thực tại Vô ngã. Đó là đời sống của sự toàn chân, toàn thiện và toàn mỹ. Và tất nhiên con đường đi đến thế giới thực tại vô ngã đó không đơn giản như một sự đánh đổi của đồng tiền, mà nó đòi hỏi ở con người một sự nỗ lực tự thân cao nhất, một ý thức trách nhiệm cao nhất và một tinh thần bi-trí-dũng cao nhất.

Thực ra, sự kiện xây dựng một ý thức tự ngã là điều ai cũng làm được, nếu không muốn nói đó là sự mặc nhiên. Nhưng để vượt qua ý thức tự ngã và các mâu thuẫn, nhu cầu, xung lực... nội tại của nó là điều không phải ai cũng làm được. Và đây cũng là then chốt của sự thiết lập một đời sống hạnh phúc - an lạc thật sự cho con người. Do đó, hệ thống tâm lý giáo dục Phật giáo được bắt đầu từ đây, tức là từ ý thức (consciousness) của mỗi con người.

IV.1.1: Định Hướng Và Mục Tiêu Của Tâm Lý Giáo Dục Phật Giáo

A- Định hướng giáo dục

Hệ thống giáo dục Phật giáo là con đường hướng đến sự phát triển toàn diện của con người qua các mặt của đời sống, đặc biệt là tâm thức, nhằm kiến tạo một đời sống trí tuệ và hạnh phúc thật sự ngay tại con người này và cuộc đời này. Tất nhiên, con đường ấy bao gồm cả hai mặt tâm lý và vật lý, nhận thức và hành động, lý tưởng và thực tại v.v...

Điều này được Đức Phật xác định rõ qua giáo lý Trung Đạo (Middle Way) - nghĩa là nếu con người không xa rời hai cực đoan: hoặc là khổ hạnh ép xác, hoặc là lấy lạc thú của xác thân làm mục đích của đời người đều rơi vào khổ đau. Và cái hạnh phúc thoáng qua (fleeting happiness) mà con người cảm nhận được từ hai cực đoan đó, thực chất chỉ là ảo ảnh của khát vọng và cuồng si, nó chợt đến và chợt đi trong nháy mắt ! Do đó, định hướng giáo dục Phật giáo là con đường giáo dục mà theo cách nói của E.F. Schumacher: "... đó không phải là con người phải biết mỗi thứ một ít, cũng không phải là biết rõ chi tiết của mọi vấn đề

Mà là người thật sự biết rõ điểm trung tâm của vấn đề - không mơ hồ, nghi hoặc về niềm tin cơ bản của mình, về quan điểm của mình, về ý nghĩa và mục đích của đời sống... bởi sự soi sáng từ nội tâm" (70). Hoặc, nói theo Plato qua ngòi viết của Jasper: "...đó là sự trở về căn nhà tâm thức (Eros) - tức cái Một tối hậu (Absolute Oneness) hay cái Một (Arete) - toàn thể của chân lý vĩnh cửu ...; và đó là con đường đưa con người đến một viễn cảnh của sự toàn chân (sophon), toàn thiện (agathon) và toàn mỹ (kalon)" (71).

Plato (427 - 347 B.C) ra đời sau Đức Phật (563-483 B.C) khoảng 136 năm trước Tây lịch (72), là một môn đệ nổi tiếng của Socrates. Theo Jasper, những gì người ta biết về Socrates là qua Plato. Trong tỉ dụ về "hang đá" nổi tiếng của ông có thể nói là rất gần gũi với tư tưởng giáo dục Phật giáo. Sự thể là như vậy, nhân loại được xem như là những kẻ bị xiềng xích trong một hang đá tối tăm. Chúng chỉ có thể nhìn thấy một nguồn sáng mập mờ từ ngọn lửa hồng lập lòe, thấp thoáng.

Cái gì được nhìn thấy ở đây chỉ là những chiếc bóng đổ trên tường. Trước viễn cảnh của một thực tại như thế, những kẻ đang bị xiềng xích cứ cho rằng những chiếc bóng đổ trên tường đó là sự thật, là chân lý. Thế rồi, sau khi được cởi bỏ xiềng xích, một người vươn vai, đứng dậy và chuyển tầm nhìn... Lúc bấy giờ cái kinh nghiệm đầu tiên là cái cổ bị đau vì đó là lần đầu tiên hắn xoay đầu chuyển tầm nhìn về hướng khác. Và khi nhìn những ngọn lửa hừng sáng thì mắt hắn bị nhức nhối; và hắn theo thói quen, bấy giờ chỉ muốn nhìn lại những chiếc bóng mập mờ ẩn hiện trên tường.

Khi bị đẩy ra khỏi hang, lần đầu tiên đối diện với ánh sáng của mặt trời, mắt của hắn bị lòa không nhận ra gì cả. Rồi sau đó, một cách chậm rãi hắn đã nhận ra. Sau khi nhận thức được sự thật (chân lý), hắn muốn trở lại hang đá để cứu rỗi bằng hữu của mình. Nhưng trớ trêu thay, bạn bè của hắn phản đối và đe dọa một cách kịch liệt nếu hắn dám can thiệp vào "sự thật" về những chiếc bóng đổ trên tường !

Câu chuyện tỉ dụ về "hang đá" này cũng tương tự như câu chuyện "những chàng mù sờ voi" của Đức Phật được ghi lại trong tạng thư văn học Phật giáo.

Đây là sự thật về con người và thế giới của con người. Thế giới ấy đang bị Vô minh (Ignorance) bao phủ, giăng đầy. Và sự thể của một nền giáo dục đúng nghĩa không còn cách nào khác hơn là "kéo những sinh linh đang bị xiềng xích ra khỏi hang đá vô minh", để từ đó mỗi người tự mình nhìn thấy sự thật (Ehipasiko). Xuất phát từ điểm then chốt trọng yếu này, con đường giáo dục Phật giáo được Đức Phật đề bạt dựa trên nguyên tắc của Tứ Thánh Đế (Cattàri-àriya-sacca) - tức là mỗi người hãy tự nhận biết một cách rõ ràng: "Sự thật về khổ đau, sự thật về nguyên nhân của khổ đau, sự thật về sự tận diệt khổ đau, và sự thật về con đường đưa đến sự tận diệt khổ đau", tức Niết bàn - an lạc, giải thoát. Đây là định hướng giáo dục Phật giáo.

B- Mục tiêu giáo dục

Định hướng giáo dục Phật giáo là con đường đi ra khỏi khổ đau (Dukkha) và mục tiêu hướng đến là Niết bàn (Nirvana). Ở đây, Niết bàn không có nghĩa là an nghỉ nghìn thu trong sự vĩnh tịch ở một trú xứ cô liêu vĩnh hằng xa xôi nào đó; mà, Niết bàn là sự đạt đến Tuệ giác bình đẳng vĩ đại (Nirvikalpajnana) cho dù ngay khi còn sống hay là chết. Mọi sự giải thích nào khác ngoài ý nghĩa này về Niết bàn đều rơi vào phiền diện, sai lầm.

Tất nhiên, nói như thế không có nghĩa là phủ nhận mọi quan điểm giải minh và phân loại Niết bàn như của Thanh Văn và Phật, nhưng nội dung chính của Niết bàn là như thế. Và chính Đức Phật là người đầu tiên trong lịch sử nhân loại đã mở ra cánh cửa "bất tử" (Nirvana) này; và cũng từ đó, vô lượng pháp môn, phương tiện... được Đức Phật đề xuất, giới thiệu để qua đó con người có thể đạt đến Niết bàn. Tuy nhiên ở đây, chúng ta chỉ khảo sát về con đường đi vào Niết bàn - qua góc độ tâm lý giáo dục (Educational psychology) như được trình bày trong triết học

Duy thức.

Đó là sự mở đầu từ Tàng thức và sự kết thúc cũng là Tàng thức. Như vậy, Tàng thức chính là hai mặt của Niết bàn thực tại. Vì rằng, trong Tàng thức dung chứa cả các hạt nhân (hetu) ô nhiễm và thanh tịnh, và mục tiêu của phương pháp tâm lý giáo dục Phật giáo là làm cho các hạt nhân ô nhiễm, bất thiện trong Tàng thức tan biến, diệt tận, trả lại bản tính thanh tịnh vô nhiễm cho Tàng thức, mà thuật ngữ gọi là Bạch tịnh thức hay Vô cấu thức (Amalavijnàna). Đây là ý nghĩa "lìa sanh tử không có Niết bàn, muốn đến Niết bàn phải đi vào sanh tử; vì Niết bàn và sanh tử không hai, không khác". (73)

Mặt khác, trên bình diện chuyên môn, mục tiêu của hệ thống tâm lý giáo dục trong triết học Duy thức (Vijnana hay Vijnapti) là hướng đến một sự chuyển y (Asrayaparàvṛtti hay Paràvṛtti) - tức là thay đổi toàn bộ nền tảng cơ cấu nội tại của tâm thức (Transformation at the base), phóng thích các hạt giống năng huân (subject) và sở huân (object) trong tiến trình vận hành của tâm (citta) và tâm sở (cetasika). Hay nói một cách cụ thể là giải trừ các hạt giống tập niệm trôi lăn trong diễn biến tâm lý của chủ thể nhận thức và đối tượng được nhận thức. Vì thế, hệ thống tâm lý giáo dục Phật giáo không những chỉ tập trung khảo sát các hiện tượng tâm lý như: vui, buồn, khổ, lạc...

Mà còn đi vào nắm bắt cái bản chất của các hiện tượng tâm lý - tức những hạt giống (seeds), tập khí (energy of the past and the present habit) và gene nghiệp hay còn gọi là Nghiệp thức, Kiết sanh thức (Gandhabha) cũng gọi là hương ấm v.v... - đó là các động cơ chính gây nên sự bất an, rối loạn và khủng hoảng tâm lý. Do đó, thành tựu một sự chuyển y trong tâm thức là mục tiêu tối hậu - Niết bàn giải thoát - của các giải pháp được đề ra bởi triết học Duy thức.

IV.1.2: Cơ Sở Và Đối Tượng Của Tâm Lý Giáo Dục Phật Giáo

Trong các hệ thống Phật học (Buddhist studies) nói chung đều lấy con người làm tâm. Nhưng con người ấy được xem là con người - vô ngã, là đối tượng có thể uốn nắn, chuyển hóa và vươn đến đỉnh cao của chân, thiện, mỹ chứ không phải là con người xuất hiện như một thực thể độc lập (separate entity). Tương tự như thế, ngành tâm lý giáo dục Phật giáo (Buddhist educational psychology) tập trung vào con người toàn diện (whole man) tức con người với đầy đủ mọi đức tính (virtue), phẩm chất (quality), tánh hạnh (behaviour), tâm thức (mind), ý thức (consciousness), tình cảm (sentiment) v.v... Hay nói khác hơn đó là con người của năm uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành, thức).

Tuy nhiên, về mặt chuyên môn, ngành tâm lý giáo dục Phật giáo tập chú vào hệ thống tám thức (Tàng thức, Mạt na thức, ý thức và năm thức giác quan - mắt, tai, mũi, lưỡi, thân) và xem đó như là cơ sở để khảo sát, nghiên cứu và ứng dụng tu tập (bao gồm cả [dạy, học, và thực](https://hocvienachuc.com)

hành). Ở đây, tuy nhiên, đối tượng chính của sự có thể uốn nắn, giáo dục và có thể chủ đạo trong việc tạo ra một Paràvrtti (chuyển y) trong toàn bộ cơ cấu của tâm thức (mental formation) là ý thức (manovijnàna), tức thức thứ sáu trong hệ thống tám thức. Và do đó, ý thức là đối tượng chính của tâm lý giáo dục Phật giáo.

Vì lẽ, như đã trình bày trong phần Đại cương về 30 bài tụng Duy thức (Phần III), thức thứ tám - Tàng thức, tánh khí của nó là vô phú và vô kí, không có thẩm định, phân biệt, lo nghĩ (tư lượng), mà nó luôn luôn trôi chảy như một dòng sông (hằng chuyển như bộc lưu) với các chức năng hoạt động chính là cất chứa, duy trì tất cả hạt giống trong chiều sâu tâm thức - (Tàng thức). Còn tánh khí của Mạt na thức - tức thức thứ bảy là hữu phú (bị che đậy bởi sự chấp thủ về tự ngã: ngã si, ngã mạn, ngã kiến và ngã ái), nhưng vô ký (không chủ động); nó hoàn toàn tùy thuộc vào Tàng thức.

Đặc trưng của thức này là tư lượng (reflecting), vừa thẩm (reflecting) lại vừa hằng (always) - tức là luôn luôn lo nghĩ, suy tư, thẩm sát... (always reflecting). Chức năng của thức này là nền tảng cho sự ô nhiễm hay thanh tịnh của ý thức và năm thức giác quan, gọi là nhiễm-tịnh Y. Y (asraya) là chỗ dựa, là cơ sở. Thức thứ bảy được phát sinh từ Tàng thức và làm nền tảng cho ý thức và năm thức giác quan. Nói theo ngôn ngữ của tâm lý học hiện đại, thức thứ bảy là cơ chế của bản năng dục vọng - hay bản năng sinh tồn của con người, cũng gọi là cơ chế tự tồn (mécanisme de autopreservation).

Riêng đối với ý thức - tức thức thứ sáu, nó nương vào cơ sở của Mạt na (ý căn) và các pháp trần làm đối tượng mà được phát sinh. Đặc tính của ý thức là nó có đầy đủ ba tính (thiện, ác và vô ký - tức không thiện không ác); nó có đầy đủ cả ba lượng (hình thái của nhận thức): Hiện lượng (trực giác hay trực kiến), Tỷ lượng (suy luận, phán đoán), và Phi lượng (các phán đoán sai lầm); nó có đầy đủ ba cảnh; Tánh cảnh (thực tại), Độc ảnh cảnh (ảnh tượng trong ý thức), và Đối chất cảnh (ảnh tượng về thực tại) ...

Do ý thức có phạm vi hoạt động bao quát, chủ đạo trong các hình thái của nhận thức... và liên hệ năng động trực tiếp đến năm thức giác quan, cũng như khả năng tạo tác của nó v.v... nên ý thức trở thành đối tượng quan trọng nhất của tâm lý giáo dục Phật giáo. Vả lại, chúng ta thấy rằng mặc dù Tàng thức và Mạt na thức là hai đối tượng rất quan trọng của ý thức, nó vừa là cái nền tảng trực tiếp (Mạt na thức) của ý thức, vừa là nền tảng bao quát (Tàng thức) của ý thức. Song, do tính khí độc đặc của nó là vô kí, nên nó đóng vai thụ động (hoạt động lặng lẽ), như đất rừng để cho muôn ngàn chủng loại thảo mộc, cây cối phát sinh.

Ngược lại tính chất của ý thức, như đã đề cập, thông cả ba tính (thiện ác, và vô kí), nó đóng vai năng động - tích cực. Và do đó, ý thức mang tính chất trội (dominant) nếu so với Tàng thức và Mạt na thức. Đây là các lý do tại sao ngành tâm lý học Phật giáo và Phật học nói chung đều chú trọng đến ý thức. Đức Phật, trong kinh Pháp Cú, dạy rằng: "Ý dẫn đầu các pháp, ý làm chủ tạo tác, đối với ý nhiễm ô, nói năng hay hành động, khổ não bước theo sau, như bánh xe theo chân con vật kéo... Đối với ý thanh tịnh, an lạc bước theo sau, như bóng không rời hình". (Phẩm Song yếu).

Tuy nhiên, ở đây có một điều cần ghi nhận rằng, Tầng thức được xem như là bản thể của nước; Mạt na thức, ý thức và năm thức giác quan là sóng - tức biểu hiện của nước. Về mặt hiện tượng, tám thức được phân loại theo từng chức năng, hoạt động; nhưng về mặt bản thể, bảy chuyển thức (Mạt na thức, ý thức và năm thức giác quan) đều là biến của Tầng thức.

Do đó, hệ thống tám thức được xem như là một tổng thể; trong ý thức có Tầng thức, trong Mạt na thức cũng có Tầng thức và trong cả năm thức giác quan đều có Tầng thức. Đây là hiện hữu của một tổng thể bất khả phân ly. Từ đây, hệ thống tâm lý giáo dục Phật giáo sẽ khởi hành từ ý thức (Manovijnàna).

IV.2. Chương 2: Tâm lý giáo dục phật giáo

IV.2.1: Sự Vận Hành Của Ý Thức

Như đã trình bày, sự trôi lăn (sinh, diệt) tương tục của Tầng thức và Mạt na thức là vô gián (không gián đoạn), thuật ngữ gọi là "hằng" (permanent). Trái lại, ý thức có lúc hoạt động, có lúc không hoạt động, như trong năm trường hợp sau đây: (1) trong cõi trời Vô tưởng, (2-3) trong hai định Vô tâm (Diệt tận định, và Vô tưởng định), (4) ngủ mê không có mộng寐, và (5) bất tỉnh nhân sự (chết giả, xỉu). Ngoài năm trường hợp trên, ý thức luôn luôn hoạt động. Sự vận hành đó được cụ thể hóa qua 51 tác năng cơ bản của tâm thức, gọi là tâm sở, bao gồm:

1/ 5 tác năng cơ bản và bao quát của tâm: (1) cảm xúc, (2) tác ý, (3) Cảm thọ, (4) ấn tượng và (5) các động lực tâm lý (Tư).

2/ 5 tác năng đặc thù của tâm: (1) ham muốn, (2) hiểu biết-thông suốt, (3) ghi nhớ, (4) tập trung và (5) vận dụng lý trí.

3/ 11 tác năng của tâm về điều thiện: niềm tin, siêng năng, biết tự xấu hổ, biết mắc cỡ với người khác, không tham lam, không sân hận, không si mê, không phóng dăng, không chấp trước, không làm điều nguy hiểm đến (các đối tượng khác).

4/ 6 tác năng cơ bản của tâm gây ra phiền não: (1) tham lam, (2) sân hận, (3) si mê, (4) kiêu mạn, (5) hoài nghi, (6) sự hiểu biết mang tính chất tội ác, bao gồm 5 loại: (a) chấp ngã, (b) có thành kiến, (c) mê tín dị đoan, (d) chủ quan và bảo thủ, (e) đi theo các hủ tục, <https://thuvienphậtpho.vn>

điều.

5/ 20 tác năng thứ yếu của tâm gây ra phiền não: chia thành 3 loại:

a- Phạm vi hẹp: (1) giận, (2) hờn, (3) che giấu tội lỗi, (4) ưu phiền, (5) ganh tỵ, (6) bòn xén, (7) lừa dối, (8) nịnh hót, (9) làm hại, (10) kiêu căng.

b- Phạm vi bình thường: (11) không biết xấu hổ với lương tâm, (12) không biết xấu hổ với kẻ khác.

c- Phạm vi bao quát: (13) thân tâm giao động, (14) chứng trầm uất, (15) lười biếng, (16) phóng túng, (17) đăng trí, (18) rối loạn tâm lý, sự hiểu biết bất chính.

6/ 4 tác năng trung tính (bất định) của tâm: (1) ăn năn, (2) chứng buồn ngủ, (3) sự thao thức tìm cầu, (4) sự thẩm định kỹ lưỡng.

(gọi 4 tác năng này là bất định, vì nếu mỗi tác năng đi theo điều thiện, nó được gọi là thiện, và ngược lại là ác...)

Trên đây là 51 tác năng của tâm lý hay còn gọi là các hiện tượng tâm lý của con người, và phạm vi hoạt động của mỗi tác năng tâm lý trên luôn luôn gắn liền với ý thức. Nói khác đi, ý thức luôn luôn có mặt trong 51 hiện tượng tâm lý trên bất kỳ khi nào các hiện tượng đó xuất hiện. Tỉ dụ, sự trầm uất sẽ diễn ra khi ý thức bị suy thoái và phân tán gần như tê liệt, hoặc đăng trí sẽ xảy ra khi ý thức thiếu sự tập trung v.v... Tương tự như thế đối với các hiện tượng như buồn, giận, thương, yêu, ghét, muốn...

Và để giải quyết các hiện tượng tâm lý trên, cần phải áp dụng phương pháp Tứ đế. Tỉ dụ, khi sự ưu phiền xảy ra, con người không cần phải chạy trốn nó hay cầu khẩn van xin ai hết. Ở đây, chúng ta cần tìm một chỗ yên tĩnh, vắng người, dừng lại các tạp niệm, bắt đầu quan sát và đối diện với sự ưu phiền. Hãy quan sát thật kỹ: (1) hiện tượng ưu phiền, (2) nguyên nhân của sự ưu phiền, (3) sự chấm dứt ưu phiền và (4) (làm cách nào để đi vào) con đường đưa đến sự chấm dứt ưu phiền.

Đây là phương pháp rất hữu hiệu cần được hướng dẫn cụ thể cho từng đối tượng cụ thể. Thực tế cho thấy, khi có sự ưu phiền, bạn hãy dừng chạy trốn nó bằng cách nào khác hơn là cứ mạnh dạn đối diện và ngắm nhìn nó. Sự ngắm nhìn một cách chuyên chú và có hiệu quả, lập

tức ưu phiền sẽ tan biến (vấn đề này sẽ được trình bày cụ thể hơn ở phần sau).

IV.2.2: Các Hình Thức Của Ý Thức

Trong Duy thức học, có ba hình thái cơ bản của ý thức hay là sự nhận thức, hiểu biết về các hiện tượng diễn biến của thế giới tâm lý và thế giới thực tại khách quan (vật lý), bao gồm:

(1) Trực giác (Hiện lượng)

(2) Suy luận (Tỷ lượng)

(3) Nhận thức sai lầm (Phi lượng)

1/ Trực giác: Là sự nhận thức trực tiếp (direct perception) mà không cần thông qua quá trình suy luận. Tỉ dụ, đang đi trên hè phố, bất chợt ta gặp con bò, liền biết đó là con bò mà không cần phải dùng đến suy luận hay phán đoán.

2/ Suy luận: Là sự nhận thức gián tiếp (Indirect perception) qua sự phân biệt, so sánh, suy nghĩ... rồi mới đưa đến một nhận thức. Tỉ dụ, đang đi trên hè phố, bất chợt ta gặp con bò, nhưng lúc đó mắt bị hoa nên nhìn con bò không rõ, thấy nó giống con trâu... Sau khi đến gần, mắt hết hoa, ta nhìn thấy đúng là con bò. Sự phân biệt khác nhau và liên tưởng đến trâu và bò để cuối cùng xác định con bò là quá trình suy luận.

3/ Nhận thức sai lầm: Nếu trực giác sai và suy luận cũng sai thì gọi là nhận thức sai lầm. Tỉ dụ, đang đi trên hè phố, bất chợt gặp con bò mà cứ tưởng là con trâu; rồi suy luận con trâu có hai cái sừng, con vật này cũng có hai cái sừng; như vậy con vật này là con trâu. Như thế là trực giác sai lầm và suy luận cũng sai lầm. Điều này gọi là Phi lượng (Wrong perception). Tương tự như câu chuyện tỉ dụ về "hang đá" của Plato, hay "những người mù sờ voi" trong văn học Phật giáo.

Ba hình thái nhận thức trên lại được chia thành 4 loại cụ thể theo các trường hợp đúng và sai.

1/ Trực giác đúng: (Còn gọi là Chân hiện lượng). Tỉ dụ: nhìn con bò biết rõ đó là con bò.

2/ Trực giác sai: (Còn gọi là Tợ hiện lượng). Tỉ dụ: nhìn cái bóng đổ trên tường mà tưởng là người thật.

3/ Suy luận đúng: (Còn gọi là Chân tỷ lượng). Tỉ dụ: Vì có khói nên có lửa (đúng với sự thật)

4/ Suy luận sai: (Còn gọi là Tợ tỷ lượng). Tỉ dụ: Vì có khói nên có lửa (sai với sự thật, vì khói đó là khói mây, chứ không phải là khói lửa. Suy luận như thế là vì người suy luận đứng xa thấy khói tưởng là có lửa).

Trên đây là sự trình bày về hình thái của nhận thức ở góc độ cơ bản theo tri thức bình thường của con người.

IV.2.3: Các Hình Thái Hoạt Động Của Ý Thức

Có năm trạng thái hoạt động của ý thức, đó là: ý thức trong tán loạn, ý thức độc lập, ý thức trong định, ý thức trong sự điên loạn và ý thức trong tương quan với năm thức giác quan.

1/ Ý thức trong tán loạn (Tán vị ý thức):

Là ý thức bị phân tán, không tập trung. Tỉ dụ, vừa nghe điện thoại, vừa đếm tiền, vừa nói chuyện... Ý thức trong tán loạn làm suy giảm hiệu quả của năng lực hoạt động, của công việc và thường gây ra sự rối loạn và lãng quên.

2/ Ý thức độc lập (Độc đầu ý thức):

Là ý thức làm việc một mình không liên hệ với 5 thức của giác quan như: mắt, tai, mũi, lưỡi và thân. Trong trường hợp ngồi lặng yên suy tư không để ý đến sự chi phối ở bên ngoài gọi là ý thức độc lập. Ý thức độc lập khi đạt đến sự tập trung cao, nó gần với ý thức trong định.

3/ Ý thức trong định (Định trung ý thức):

Là ý thức được điều phục bởi chánh kiến và chánh tư duy; và đối tượng của ý thức trong định là những đối tượng không liên hệ đến tham, sân, và si. Do đó, ý thức trôi chảy trong thiền định theo một đề mục hiện quán nào đó, như khi thở, hay thân thể, cảm thọ, tâm thức và pháp trần... được gọi là chánh định (Right concentration). Ngược lại, nếu đối tượng của ý thức trong định còn liên hệ đến tham, sân, si hay các đối tượng làm sinh khởi tham, sân, si... được gọi là tà định. Sự khác nhau cơ bản giữa ý thức trong định và ý thức độc lập là ở chỗ, ý thức trong định được điều phục bởi chánh tri kiến (Right view); còn ý thức độc lập là ý thức hoạt động một mình nhưng tự do...

4/ Ý thức trong sự điên loạn (Loạn trung ý thức):

Là ý thức không được hướng dẫn và kiểm chế bởi lý trí, nó gần như bị điều hành bởi bản năng và sự rối loạn của ý thức chính nó. Ý thức trong sự điên loạn là một loại bệnh lý đặc biệt.

5/ Ý thức trong tương quan với năm thức giác quan

(Ngũ câu ý thức): Là sự hoạt động chung, cùng sinh khởi và cùng hoàn diệt của ý thức với năm thức giác quan. Như khi đạp xe chẳng hạn, ý thức cùng hoạt động với năm thức giác quan. Tỉ dụ, thân đạp xe, mắt nhìn đường, tai nghe earphone v.v...

Trong năm trạng thái hoạt động trên, ý thức trong định luôn luôn ở trạng thái cao nhất và có hiệu quả nhất. Đó chính là sự định tâm, chuyên chú vào công việc mà mình đang làm như thiền định, học hành, đọc sách, nghe nhạc ... Năng lượng của ý thức trong định là nguồn năng lượng được tập trung. Do đó, các nhà tâm lý trị liệu xem ý thức trong định như là một phương tiện hiện đại và nhiệm mầu nhất trong các kỹ thuật lâm sàng như điện sinh học, tâm lý trị liệu v.v...

IV.2.4: Mối Liên Hệ Giữa Ý Thức Và Thực Tại

Trong phần trình bày về đặc tính của ý thức đã đề cập đến chức năng thông suốt ba cảnh (đối tượng) của ý thức, đó là Tánh cảnh (thực tại), Đối chất cảnh (ảnh tượng của thực tại) và Độ ảnh cảnh (ảnh tượng của ý thức).

1/ Ý thức và Tánh cảnh

Như đã định nghĩa (trong phần III), Tánh cảnh là thế giới thực tại. Nó không bị chi phối hay biến thái của ý thức chủ quan. Tỉ dụ, đỉnh Lanbiang là thực tại. Nhận thức của chúng ta về đỉnh Lanbiang thì không bao giờ đúng như là đỉnh Lanbiang chính nó. Về mặt ý thức, nó không thể được đồng hóa với bản chất của đỉnh Lanbiang. Về mặt nhận thức, đỉnh Lanbiang có một không gian ba chiều (dài, rộng, cao) và có tám hướng (đông, tây, nam, bắc, đông-bắc, tây-bắc, đông-nam, tây-nam); do đó, khi đối diện đỉnh Lanbiang chúng ta chỉ có thể nhận thức được nó trong chiều/mặt trực tiếp.

Như thế, sự nhận thức về phía Đông của đỉnh Lanbiang không phải là một nhận thức toàn diện. Vì phía Đông của đỉnh Lanbiang không phải là đỉnh Lanbiang, mà nó chỉ là một phần của đỉnh Lanbiang. Do đó, nhận thức của con người bao giờ cũng bị giới hạn bởi không gian, thời gian và tầm nhìn của con người chính nó. Và thường, đối diện với một thực tại nào đó, chúng ta chỉ thật sự nhận thức một phần rất nhỏ của thực tại mà thôi. Tương tự như thế đối với tất cả sự vật hiện tượng.

Cần lưu ý rằng, khi nói ý thức có thể tiếp xúc với thực tại (Tánh cảnh) có nghĩa là ý thức đó là ý thức của trực giác (Hiện tượng), mà không phải là ý thức của suy luận (Tỷ lượng) hay của nhận thức phiến diện, sai lầm (Phi lượng). Bất kỳ ý thức nào kèm theo một sự phân biệt dù nhỏ nhoi đến đâu cũng đều là ý thức của suy luận. Do vậy, ý thức chỉ tiếp xúc với thực tại thật sự khi và chỉ khi hoàn toàn vắng mặt mọi sự phân biệt.

2/ Ý thức và Đối chất cảnh

Đây là lãnh vực chuyên môn của ý thức hay là đối tượng thường xuyên của ý thức. Như đã được định nghĩa, Đối chất cảnh là bóng dáng của thực tại, là ảnh tượng của thực tại. Tỉ dụ, dầu chỉ một lần ngắm nhìn đỉnh Lanbiang, song ý niệm về đỉnh Lanbiang và ảnh tượng của đỉnh Lanbiang luôn luôn được cất giữ trong Tầng thức. Bất kỳ lúc nào, khi chúng ta nghĩ đến đỉnh Lanbiang thì lập tức các ảnh tượng của nó sẽ hiện ra trong tâm thức của chúng ta. Đây là một loại thực tại ảo, là ảnh tượng, là bóng dáng của thực tại.

Và hầu hết 24 giờ trong một ngày, con người thường sống với thực tại ảo, một thực tại hoàn toàn không thực, bị bóp méo, bị nhào nặn lại bởi ý thức chủ quan. Nó là một chất liệu kích thích sự khát vọng, thèm muốn v.v..., và cũng là nguyên nhân gây ra khổ đau. Tỉ dụ, hình ảnh của người yêu cũ cách đây 20 năm, thảng hoặc nó vẫn hiện lên trong tâm thức của chúng ta; và có người hằng sống với quá khứ, với những nỗi niềm đau khổ, tuyệt vọng... Các ảnh tượng của quá khứ sẽ không mất đi mà nó luôn luôn được ghi chép lại, được lưu giữ lại trong Tầng thức, gọi là ký ức. Đó cũng là "một cuốn nhật ký mà đi đâu bạn cũng mang theo". Đây là lý do tại sao kinh Nhất Dạ Hiền nói:

"Quá khứ không truy tìm,

Tương lai không ước vọng,

Quá khứ đã qua rồi

Tương lai thì chưa đến

Chỉ có pháp hiện tại

Tuệ quán chính ở đây"...

Có thể nói,往昔 cảnh (quá khứ) và viễn cảnh (tương lai) hầu như chi phối 90% đời sống của con người. Như thế có nghĩa là con người đã đánh mất cuộc sống thật sự (bây giờ và ở đây) của mình cho các nỗi tiếc quá khứ và ước vọng tương lai. Và đây là mối liên hệ thường xuyên của ý thức và thực tại ảo (Đối chất cảnh).

3/ Ý thức và Độc ảnh cảnh

Như đã trình bày, Độc ảnh cảnh là ảnh tượng do ý thức tạo ra, nó không có trong thực tại và không liên hệ gì đến thực tại. Tỉ dụ, trong chiêm bao, ta thấy các nàng tiên nữ hái hoa cho mình, thấy các thiên thần hộ trì mình, thấy các sự thể mà đời thường mình chưa bao giờ thấy, và nó thực chất cũng chưa bao giờ có. Hoặc các ảnh tượng hội họa của trường phái siêu thực (Surrealism), các ảnh tượng siêu hình (Metaphysical) v.v... đều thuộc về sáng tạo của ý thức độc lập, nó là bản chất của Độc ảnh cảnh (ảnh tượng không có trong thực tại). Đây là nội dung của các mối liên hệ giữa ý thức và thực tại.

IV.2.5: Bản Chất Và Hiện Tượng Của Ý Thức

Nói đến bản chất và hiện tượng của ý thức cũng là nói chung cho cả tám thức. Vì ngay từ đầu, tám thức được đề cập như là một tổng thể bất khả phân ly, gọi chung là tâm ý thức hay tâm thức. Tuy nhiên, ở đây sự thể được tập chú vào ý thức của các chức năng hoạt động của nó mà thôi.

Sự hiện hữu của thức là do nương vào ý căn và trần cảnh mà sinh khởi; do đó, nó sinh và diệt tùy theo nhân duyên. Thức tự thân nó vốn là sự biểu hiện, mà biểu hiện là biểu hiện từ cái gì đó; cho nên đối với thức, chỉ có sự hoặc là biểu hiện, hoặc là không biểu hiện chứ không có khái niệm "bắt đầu và kết thúc". Vả lại, bản thân của sự biểu hiện là phân biệt, tức là cái này khác cái kia. Chính sự phân biệt hay nói chung là "biểu biệt" (Vikalpa), là bản chất của ý thức.

Mặt khác, biểu biệt thì luôn luôn phải có sự biểu biệt (chủ thể hay kiến phần) và cái được biểu biệt (đối tượng hay tướng phần). Hai yếu tố này nương tựa vào nhau và sinh ra một biểu

biệt - tức một nhận thức. Như vậy, nhận thức bao giờ cũng phải có chủ thể nhận thức (subject), đối tượng được nhận thức (object), không thể thiếu một trong hai. Và do đó, một đặc trưng khác của biểu biệt cần phải bàn đến là: tự biểu và cộng biểu.

Tự biểu là biểu hiện riêng của chính nó, cộng biểu là biểu hiện chung về nó. Điều này tương tự như khái niệm "être-en-soi" và "être-pour-soi" của J.P. Sartre trong Hiện sinh thuyết. (74)

Tỉ dụ con cá trong hồ chẳng hạn, nó vẫn có một đời sống riêng của nó, nó tung tăng bơi lội, nó vẫy đuôi nó buồn (Cá buồn thì cá vẫy đuôi, người buồn cảnh có ngược xuôi cũng buồn), nó sợ bị "nấu canh" v.v... Nhưng, qua nhận thức của anh chàng nghệ sĩ, của nhà sinh vật học và của chị đầu bếp thì con cá hoàn toàn khác nhau... Cũng như thế, nước đối với cá là tất cả sự sống, nhưng đối với con người nó chỉ là "một phần tất yếu của đời sống". Đó là tính cách tự biểu và cộng biểu của Vikalpa (biểu biệt).

Tương tự, không gian, thời gian, bốn đại (đất, nước, gió, lửa), và v.v... tất cả đều là biểu biệt của ý thức. Khi hội đủ điều kiện (nhân duyên) thì nó biểu hiện, và khi chưa đủ duyên thì nó ẩn tàng. Và do đó, đối với hiện hữu (các pháp) không thể nói là đến hay đi, không hay có.

Tóm lại, bản chất và hiện tượng, con người và thế giới, tự thân và tha nhân, tự biểu và cộng biểu, cá nhân và cộng đồng... tất cả là một tổng thể của "Duyên khởi". Nói theo ngôn ngữ của Hoa Nghiêm, tất cả đều mang ý nghĩa "tương tức" (interbeing), "tương nhập" (interpenetration) hay "Một là tất cả, tất cả là Một". Trong ý thức của ta có cả ý thức của cộng đồng (collective consciousness" (khái niệm của Jung) và ngược lại, trong ý thức của cộng đồng cũng có ý thức của ta v.v...

Trên đây là phần trình bày đại cương về ý thức - đối tượng chính của tâm lý giáo dục Phật giáo. Nghĩa là ý thức đóng một vai trò vô cùng quan trọng trong tiến trình giáo dục, giúp cho con người vươn đến một sự toàn tri (giác ngộ). Ý thức là người cầm đuốc soi sáng cho toàn thể ngôi nhà tâm thức và thế giới hiện tượng khách quan. Và chỉ có ánh sáng của ý thức mới có thể đem lại cho cuộc đời của chính mỗi con người một đời sống hiểu biết thật sự.

Tuy nhiên, nên nhớ rằng ý thức là vô ngã và không vĩnh hằng, chỉ trọt té một cái và ngắt xỉu là ý thức bằng tiêu. Những gì còn lại ở đây là hạt giống, tập khí và nghiệp nằm trong lòng Tàng thức, ngay cả khi thân thể này đã yên giấc nghìn thu. Do đó, con người sẽ mãi mãi chìm đắm trong thế giới luân hồi - tái sinh; và con người sẽ thật sự giải thoát - giác ngộ khi và chỉ khi nào mọi hạt giống ô nhiễm, mọi tập khí trần lao, và mọi nghiệp thức cấu uế, bất thiện không còn hiện hữu trong lòng Tàng thức.

IV.2.6: Con Đường Giáo Dục Truyền Thống Của Phật

Giáo

Con đường giáo dục truyền thống của Phật giáo xuyên suốt 25 thế kỷ qua kể từ thời Đức Phật (563-483 B.C) cho đến nay bao giờ cũng được đặt trên nền tảng của Giới học (Adhisila - sikkhà), Định học (Adhicitta - sikkhà) và Tuệ học (Adhipannà - sikkhà).

Giới học là những môn học về giới luật hay cơ sở của luân lý đạo đức Phật giáo, bao gồm các giới điều cụ thể như 5 giới, 10 giới v.v... tùy theo đối tượng cụ thể như Phật tử tại gia và tu sĩ... Tuy nhiên, các giới điều về mặt hình thức được xem như là qui tắc mô phạm, những tiêu chuẩn và giá trị đạo đức; do đó nó thường mang tính chất khuôn mẫu, ước lệ. Nhưng về mặt bản chất, giới pháp là cội nguồn của đạo lý, là năng lượng nuôi sống sinh mạng tuệ giác của nhà Phật.

Đức Phật dạy: " Bao lâu giới luật còn thì Phật pháp còn". Và như thế, bản chất của giới pháp không phải chỉ là những gì được thể hiện qua các giới điều mà nó còn đi xa hơn nữa, đó là những hạt giống thanh tịnh nằm trong chiều sâu của tâm thức. Như vậy, Giới học cũng là môn học đi vào tâm thức, khảo sát và thanh lọc (trạch pháp) các hạt giống nhiễm ô và phát triển các hạt giống thanh tịnh trong tâm thức của con người.

Định học là môn học đi vào điều phục các tâm hành hay còn gọi là ý thức. Sự điều phục đó nhằm mục đích hướng dẫn con người đi ra khỏi các rối loạn của đời sống tâm lý, và xa hơn là thể nhập chân lý-thực tại, giải thoát khổ đau ngay tại đời sống này. Định học, nói cho đủ là thiền định bao gồm các phương tiện, thể cách khác nhau như thiền quán - nặng về tư duy, và thiền chỉ - nghiêng về điều phục hơi thở, thân và tâm.

Tuy nhiên, đối tượng chính của sự thiền định là làm cho tâm trong sạch (tự tịnh kỳ ý); cho đến khi nào tâm được thanh tịnh nghĩa là khi đó hành giả đạt được sự giác ngộ-toàn tri. Tiến trình đi đến sự giác ngộ đó được Đức Phật dạy rõ qua tứ Thiền, cửu Định:

(1) Ly sanh hỷ lạc, (2) Định sanh hỷ lạc, (3) Ly hỷ diệu lạc, (4) Xả niệm thanh tịnh, (5) Không vô biên xứ, (6) Thức vô biên xứ, (7) Vô sở hữu xứ, (8) Phi tướng phi phi tướng xứ, và (9) Diệt thọ tướng định.

Tuệ học là môn học đi vào trí tuệ (wisdom). Trí tuệ đó được phát sinh từ chánh kiến (Right view) và chánh tư duy (Right thinking), tức là nhìn đúng sự thật và tư duy đúng sự thật. Và trí tuệ cao nhất là trí tuệ vô ngã hay trí tuệ vô phân biệt như được đề cập trong triết học Duy thức.

Từ những chi tiết trên, ta thấy rằng Giới-Định-Tuệ dù được biểu hiện dưới những hình thái

khác nhau; song, cả ba đều qui về một mục đích duy nhất là làm cho tâm thức trở nên thanh tịnh, trong sạch. Đây là điểm nhất quán, độc đặc trong toàn bộ các hệ thống giáo dục Phật giáo. Và nếu "Đạo" được định nghĩa là "Con đường" và "Phật" được định nghĩa là "con người giác ngộ", thì đạo Phật chính là "con đường đưa con người đi đến giác ngộ"; đây là nội dung của con đường giáo dục Phật giáo.

Tất nhiên, mục tiêu là như thế, song con đường để đi đến mục tiêu đó thì không thể giống nhau. Cũng như tất cả mọi người đều mang giày, nhưng không thể có một đôi giày nào có thể được dùng chung cho tất cả mọi người. Đó là vì mỗi người có một cái nghiệp cá nhân của riêng mình. Cũng vì lý do này nên Đức Phật đã dùng đến "phương tiện" như con thuyền để đưa người sang sông. Vì thế, nói đến giáo dục là phải nói đến phương tiện giáo dục, tức là các điều kiện cần thiết để dạy và học; các dụng cụ, thiết bị khảo cứu, thí nghiệm; các đường hướng, biện pháp cụ thể v.v... nhằm giúp con người nắm bắt và giải quyết các vấn đề trong cuộc sống hiện thực.

Cũng vậy, đối với Phật giáo, các hình thức sinh hoạt như học hành, niệm Phật, tụng kinh, hay thiền định v.v... cho đến các sinh hoạt bình thường như quét nhà, gánh nước, bổ củi... đều được xem như là phương tiện để điều phục và thanh lọc thân tâm của tự thân và cho tha nhân. Mọi hình thức khác dù mang danh nghĩa Phật giáo và được biểu hiện như thế nào đi nữa mà không hướng đến các mục tiêu trên thì hoàn toàn đi ngược lại với tinh thần Phật giáo.

Giáo dục thường được biểu hiện qua các môi trường nhất định như gia đình, học đường và xã hội. Và tinh thần giáo dục luôn luôn được thể hiện qua các mối tương quan hai chiều của sự truyền thụ và khích lệ giữa thầy và trò, giữa cha mẹ và con cái v.v... Do đó, trước hết giáo dục phải được xem là mối quan hệ song phương (bilateral relation); và trong mối quan hệ song phương đó, tâm thức của người học trò là trung tâm điểm của giáo dục.

Giáo dục, theo tinh thần Phật giáo nói chung và Duy thức học nói riêng, là con đường đánh thức ý thức tự giác của mỗi người và giúp cho ý thức tự giác đó vươn đến sự trực nhận và thể nghiệm chân lý bằng thể cách năng động và sáng tạo của chính nó trong một tổng thể hài hòa giữa con tim và trí tuệ.

Ở đây, mỗi cá thể được xem như là chủ nhân của hạnh phúc và khổ đau, không ai khác ngoài con người chính nó phải hoàn toàn chịu trách nhiệm về kho tàng tâm thức của mình. Trong kho tàng tâm thức ấy có chứa đầy đủ các hạt giống của thiện và ác, của địa ngục và Niết bàn, của trần thế và siêu thế... Cho đến việc gieo trồng và làm cho sinh khởi hay loại trừ và hủy diệt các hạt giống của tâm thức v.v..., đều do ý thức của cá thể quyết định. Như thế, mỗi người sau khi nhận thức sự thật về nguồn gốc của khổ đau và hạnh phúc, hãy tự chọn cho mình một đời sống, một sinh mệnh theo ý muốn của mình.

Ở đây, qua lăng kính của Duy thức và Phật giáo nói chung, không có một đấng quyền năng nào hay một kẻ siêu nhân nào có thể ngự trị và chi phối sinh mệnh của con người ngoài ý thức

của chính con người ấy. Cũng không có một động lực siêu nhiên nào có thể ban thưởng hay trừng phạt con người, cũng như không có một quyền uy nào tối thượng hơn quyền uy của tâm thức trong con người chính nó. Ngay cả các khái niệm như nghiệp, nghiệp thức, tập khí v.v... tất cả đều do ý thức của mỗi cá thể tạo nên.

Nghiệp (Karma) là cái sinh mệnh thực hữu, hiện tiền mà đi đâu con người cũng mang theo. Nhưng Nghiệp là gì ? Đức Phật dạy: "Nghiệp là hành động có tác ý" (volitional action), hay hành động được phát sinh từ tâm thức; và Ngài dạy rõ rằng: "Con người là chủ nhân của nghiệp, là kẻ thừa tự nghiệp. Nghiệp là quyến thuộc, là thai tạng mà từ đó con người được sinh ra".

Như thế, tinh thần giáo dục Phật giáo là tinh thần đánh thức con người và trả con người về với chính nó. Ở đây, ý thức của mỗi cá thể bao giờ cũng đóng vai trò trung tâm trong các lĩnh vực của đời sống.

Stanley Hall - một nhà tâm lý học người Mỹ - và học trò của ông là John Dewey - một nhà triết học thực dụng - là những người đề xướng một phương pháp giáo dục mới tại Mỹ ở những năm cuối thế kỷ 19 và đầu thế kỷ 20. Theo quan điểm của phương pháp giáo dục mới mà Hall và Dewey đề bạt - đã một thời thịnh hành và vẫn còn ảnh hưởng đến nền giáo dục của Mỹ cho đến ngày nay - thì "sự tiến triển của tâm lý con người phát sinh từ bên trong mà ra. Như vậy, sự tiến triển ấy không phải nhờ sự thúc đẩy bên ngoài mà có. Và giáo dục phải lấy đứa trẻ làm khởi điểm, phải căn cứ trên tâm lý của nó chứ không phải là của người dạy nó, phải dựa vào năng lực và nhu cầu của mỗi đứa trẻ, phải lấy kỷ luật tự giác làm phương tiện, đứa trẻ là trung tâm điểm của học đường" (75).

Về thế giới của tâm lý trong giáo dục, Dewey cho rằng: "Tâm lý của trẻ con không phải là một tinh thể (système statique) cứ đứng yên mãi một chỗ, giữ một mực, mà nó là một "động lực" diễn tiến không ngừng" (76). Với ông, cái mà gọi là bản ngã thực chất không gì khác hơn là tiến trình hoạt động (Le moi c'est de l'activité). Nó là một nguồn năng lượng tiềm tàng trong tâm thức và luôn luôn hoạt động tìm cách thể hiện "cái chân tính" của nó, và tiến trình hoạt động không ngừng đó được biểu hiện qua ba hình thức:

(1) Ý chí (Volonté), (2) Tri giác (Intelligence) và (3) Tánh tình (caractère). Và theo Dewey, giáo dục chính là sự đào luyện tánh tình. Nghĩa là trước hết, giáo dục giúp cái động lực sẵn có trong tâm trí của mỗi người, phát động và kêu gọi đến cái động lực nguyên sinh của con người, để rồi sau đó, hướng dẫn nó phát triển và thích ứng hóa với xã hội.

Sau cùng Dewey kết luận như sau: "Giáo dục không phải là một công việc dạy chữ, dạy tiếng, mà trước hết là để cho trẻ sống, hoạt động theo đà tiến phát của chúng, theo tiếng đập của con tim chúng trong một bầu không khí thuận tiện, để cho cả cơ thể, tâm tính và trí tuệ của chúng dung dưỡng và nảy nở điều hòa. Giáo dục có nghĩa là học, nhưng học nhờ sự sống và trong sự sống (apprendre par la vie et dans la vie)" (77). Và từ đó, Dewey đề ra các nguyên tắc giáo dục

như: (1) Nguyên tắc giáo dục đồng phát sinh" (pédagogie génétique), (2) "Nguyên tắc sư phạm cơ năng" (pédagogie fonctionnelle) và (3) "Nguyên tắc ý thức xã hội". (78)

Từ những dẫn dụ trên, chúng ta thấy rằng ít nhất ở một vài góc độ nào đó về ý thức tự giác, về tâm thức hay các tiềm lực tâm lý v.v..., nền giáo dục hiện đại đã bắt gặp tinh thần giáo dục của Phật giáo, một tinh thần tự chủ, tự giác, năng động, sáng tạo... trong giáo dục mà Đức Phật đã truyền dạy cho các vị thánh đệ tử của Ngài cách đây hơn 26 thế kỷ.

Phần V: Kết luận

Qua phần trình bày về Tâm lý học và tâm lý giáo dục Phật giáo trên cơ sở của hệ thống tám thức được thuyết minh bởi 30 bài tụng Duy thức của Vasubandhu, các phân tích về tâm thức của Bách pháp minh môn luận, (bởi Vasudbandhu) và Nhiếp luận của Asanga, cũng như một số tư tưởng trong kinh tạng và luận thư của Đại thừa, chúng ta có thể đi đến một số kết luận sau :

1- Duy thức học là tâm lý học Phật giáo, vì nội dung của nó tập trung khảo sát, nghiên cứu và phân tích từ các hiện tượng tâm lý cho đến cái bản chất của các hiện tượng tâm lý đó. Mặt khác, Duy thức học cũng đề cập đến con đường cụ thể để phát triển tâm thức và làm cho tâm thức con người đi ra mọi rối loạn, bất an, đau khổ để đạt đến một sự toàn tri cao nhất - tức là chứng đắc giác ngộ - Niết bàn như được trình bày cụ thể trong năm địa vị của Duy thức.

2- Lý do phân tích cụ thể các đặc tính, hiện tượng, bản chất, trạng thái và các mối liên hệ v.v..., của tâm thức trong triết học Duy thức là để giúp con người nhận thức rõ ràng các yếu tố của tâm thức như phiền não, căn bản của phiền não, tâm thiện, tâm bất thiện, tâm sở tác v.v... Qua đó, mỗi người tự nhận thức rõ ràng cái căn để của khổ đau và hạnh phúc, của thực tại ảo và thực tại như thực... Và cũng từ đó, mỗi người tự kiến tạo cho mình một sinh mệnh (chánh báo) và cuộc đời (y báo) an lạc, hạnh phúc thật sự.

3- Điểm độc đáo nổi bật nhất của Duy thức học cũng như điểm khác biệt cơ bản giữa Duy thức học và các hệ thống tâm lý học Tây phương là Tàng thức.

Tàng thức, như đã trình bày, là một tổng thể vừa là nền tảng, vừa là đỉnh cao của toàn bộ triết học Duy thức, cũng như con đường khởi đầu và kết thúc của một tiến trình tâm lý từ cuồng si, ngu muội đến thánh trí-tuệ giác vô thượng ; ở đây được trình bày cụ thể qua hai góc độ : nhận thức và hành động. Trước hết, mỗi người cần phải được giáo dục, được đánh thức để nhận diện rõ ràng tất cả hiện hữu trên cuộc đời này từ các hiện tượng tâm lý thô kệch, như buồn, giận, yêu, thương đến các hiện hữu của thế giới siêu thức, như vô tướng định, diệt tận định ; và thậm chí ngay cả thế giới thực tại khách quan với muôn ngàn dị biệt đa thù v.v...

Tất cả đều là biểu hiện của Tàng thức. Cho đến cái gọi là nhân tính, ngã tính, cái tập khí năng huân và sở huân... thực chất cũng chỉ là những tác năng và biểu hiện của Tàng thức. Tàng thức là một dòng sông đang trôi chảy, do đó mọi tác năng và biểu hiện của nó dù được biểu thị dưới bất kỳ hình thức nào cũng không thể gọi là có "một ngã tính vĩnh hằng-bất tử".

Trong khi đó, các hệ thống tâm lý học phương Tây hoặc là chỉ dừng lại ở ý thức tự ngã, hoặc là đi xa hơn - ở một vùng vô thức như những khái niệm của Freud và Jung. Nhưng khi đối diện với các vấn đề thống thiết, bức bách của con người như : khát vọng của tình dục, khát vọng của con tim, khát vọng của ý thức v.v... thì các hệ thống tâm lý ấy đề ra những "tiếng gọi" từ bản năng (Id), từ tự ngã, từ siêu ngã... Và, hướng giải quyết các vấn đề thống thiết ấy không còn cách nào khác hơn là đi vào một giải pháp "bảo hòa", hoặc "đáp ứng nhu cầu" - tức chiều theo "tiếng gọi" của ý thức - tự ngã.

Sau cùng và ngược lại, con đường đi về phía trước của Phật giáo là con đường của trí tuệ - nghĩa là sau khi nhận thức rõ về chân lý, con người hoặc là theo chân lý để đi đến một thực tại-toàn tri (giác ngộ), hoặc là sẽ mãi mãi đắm chìm trong cơn khát vọng trần thế đang thiêu đốt. Đây là sự thách đố vĩ đại nhất của nhân loại trước viễn cảnh của Chân như và tục lụy. Tuy nhiên, nên nhớ rằng : "Niết bàn sinh tử thị không hoa".

4- Điểm cơ bản của sự giống nhau và khác nhau trong tâm lý học Phật giáo và tâm lý học hiện đại là ở chỗ : về mặt giống nhau, cả hai hệ thống tâm lý học đều tập trung nghiên cứu, khảo sát các vấn đề tâm lý, các hiện tượng và diễn tiến của tâm lý - nghĩa là cùng hướng về sự nhận thức của con người, tức là ý thức. Tuy nhiên, trong khi Phật giáo qua triết lý của mình đã soi sáng cái tự tính vô tính (Nihsvabhava) của con người và thế giới - có nghĩa là "Tất cả đều vô ngã - Anatta". Ngược lại, tâm lý học hiện đại nỗ lực xây dựng học thuyết của mình theo tiếng gọi của bản năng dục vọng, của ý thức tự ngã ... và do đó phải liên tục đối diện các vấn đề nóng bỏng của các mâu thuẫn nội tại giữa khát vọng của tự ngã và ý thức xã hội, ý thức đạo lý - nghĩa là "con tim" và "khối óc" liên tục đánh nhau.

Và cũng từ đó, con người với ý thức tự ngã cho rằng đây là Tôi (I), đây là cái của Tôi (mine), đây là cái tự ngã của Tôi (myself) và chấp thủ, bám víu vào cái tôi, cái của tôi, và cái tự ngã của tôi, nghĩ rằng đó là thường tại vĩnh hằng. Vì thế, do chấp thủ vào tự ngã, đắm say vào tự ngã mà con người thường xuyên rơi vào từ khủng hoảng này đến khủng hoảng khác, đó là các khủng hoảng của con tim và lý trí...

5- Quan niệm về con người : Dưới lăng kính của Duy thức học, con người không phải là một sinh thể độc lập, một con người cá thể, hay một sinh vật xã hội như quan điểm của triết học Tây phương ; cũng không phải là một phần của bản thể Đại ngã (Brahman), như triết học Ấn Độ cổ đại ; cũng không phải là hiện hữu từ vô vi, hay nguyên lý vận hành của âm dương như triết học Trung Hoa.

Con người theo Phật giáo, trước hết là một biểu hiện từ Tàng thức, bao gồm đầy đủ các nhân duyên (địa, thủy, hỏa, phong, không, thời, phương, thức) và xuất hiện như một tổng thể bất khả phân ly của năm uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành, thức) ; và bản chất của con người không gì khác hơn là một tích hợp của nhân duyên cộng với dòng nghiệp thức. Nếu có mặt đầy đủ các nhân duyên mà thiếu vắng dòng nghiệp thức (hay Kiết sinh thức) thì con người không thể hình thành như một sinh vật biết tư duy, có tri giác, biết sáng tạo và có con tim yêu thương...; mà trái lại, con người thiếu vắng dòng nghiệp thức đó sẽ là tượng đá vô tri, không thể giáo dục, uốn nắn, đào luyện được.

Nhưng Nghiệp ở đây là gì? Như đã trình bày, đó là các hạt giống, các tập khí, các tạo tác trong chiều sâu của tâm thức. Nói khác đi, nghiệp chính là tư duy và hành động của chính mỗi con người, đó là các nghiệp thiện, ác (và vô ký). Con người, trên đời trần thế, đã tạo nghiệp (nhân) gì thì phải gánh chịu nghiệp (quả) đó. Hành động, tư duy và tạo tác của ta như một thứ trái khoán được vay mượn, và một ngày nào đó nó phải được trả lại cho trái chủ - tức là con người chính nó.

Như thế, sự hiểu biết, nhận thức đúng đắn về Nghiệp (Karma) sẽ giúp bạn thoát khỏi lưới mê hoặc của các "đăng" tạo hóa, quyền năng, ngự trị, chi phối sinh mệnh của chính bạn. Và từ đó, bạn hãy tự chọn cho mình một hướng đi.

6- Con đường tu tập của Duy thức : Mục đích của Duy thức được lập ra là để giúp con người tiến đến một sự chuyển y - một thay đổi tron ven toàn bộ cơ cấu tâm thức của con người. Đó là cái cơ cấu được thiết lập bởi dục vọng, chấp thủ, tham ái, bởi các xung năng tình dục, hiện hữu và không hiện hữu v.v... Và con đường chuyển y đó được Nhiếp Luận của Asanga định rõ qua sáu bước : (1) Thứ nhất là do công năng hiện quán thiền định, do các lực Thắng giải (sự hiểu biết - trí tuệ) trong giao tiếp (đa văn) huân tập, và do có sự hổ thẹn nên các phiền não được suy giảm và một phần băng tiêu.

Đây là sự chuyển y bằng cách qui giảm sức mạnh và tăng thêm khả năng. (2) Thứ hai là sự chuyển y bằng thông đạt. Riêng đối với các vị Bồ Tát đã vào Đại địa (từ sơ địa đến lục địa), sức mạnh của sự chuyển y chính là "đôi mắt" nhìn cuộc đời hiện hữu. Ở đó, cái chân thật được hiển thị, còn cái phi chân thật thì không hiển thị. (3) Thứ ba là chuyển y bằng sự tu tập (từ thất địa đến thập địa). Ở địa vị này chỉ có chân lý hiển thị còn các ảnh tượng của chân lý thì không. Nghĩa là Bồ Tát có khả năng thấu thị (hay nhìn xuyên suốt) toàn chân pháp giới. (4) Thứ tư là chuyển y bằng thể tính thanh tịnh viên mãn.

Ở đây, Bồ Tát đã tung tăng giữa dòng đời sinh tử phiêu bạt này mà không còn bất kỳ một chướng ngại nào ; đây là sự đạt đến chân lý tối hậu - cứu cánh, tức giác ngộ giải thoát toàn diện. (5) Thứ năm là sự chuyển y của hàng Thanh Văn - Đó là sự chỉ đạt đến nhân không - Vô ngã. Và (6) thứ sáu là sự chuyển y của Bồ Tát - Sự thông đạt cả Nhân không - Vô ngã và Pháp không - Vô ngã. Hai sự chuyển y thứ năm và thứ sáu chỉ là cách phân loại theo quan niệm về Mahayana (Đại thừa) và Hinayana (Tiểu thừa). Như thế cách trình bày về sáu bước chuyển y của Asanga đã được Vasubhandhu hệ thống hóa lại thành năm địa vị Duy thức, đó là : tư lương, <https://thuvienhoasen.org>

gia hạnh, thông đạt, tu tập và cứu cánh.

7- Thế giới quan của Duy thức được nhìn bằng đôi mắt "nhân duyên". Từ con người đến thế giới sự vật hiện tượng tất cả đều là hiện hữu của nhân duyên ; và khái niệm Duy thức tức là khái niệm "Nhân duyên". Theo Asanga, tất cả hiện hữu luôn luôn có đủ bốn nhân duyên : (1) Nhân duyên, (2) Sở duyên, (3) Tăng thượng duyên và (4) Đẳng vô gián duyên. Ở đây Duy thức chính là Nhân duyên. Như thế, trong tất cả các lĩnh vực từ tâm lý đến vật chất, một sự thể nếu muốn định hình phải đầy đủ bốn nhân duyên.

Đặc biệt trong lĩnh vực giáo dục, bốn nhân duyên này chính là nguyên tắc cơ bản của sự thiết lập một đường hướng giáo dục tốt nhất đối với con người. Từ bốn nhân duyên này, thế giới và con người được xem như là một tổng thể của các mối quan hệ và hàng loạt các giá trị tương quan lẫn nhau, tất cả đều điều kiện hóa lẫn nhau, như muôn loài vạn vật không thể sống và sinh trưởng mà thiếu năng lượng trong từng tia nắng của mặt trời.

Phần chú thích

(1) Khái niệm công nghệ hiện nay bao gồm 4 yếu tố cơ bản:

- a) Technoware (kỹ nghệ máy móc) —> Technology
- b) Humanware (kỹ nghệ con người) —> Human being
- c) Inforware (kỹ nghệ thông tin) —> Information
- d) Organware (kỹ nghệ tổ chức) —> Organization.

Và, sự vận hành của công nghệ bắt buộc phải diễn ra theo hai qui luật : 1- Trade-off (đánh đổi) và 2- Opportunity cost (chi phí cơ hội).

(2) Theo kinh tế gia Jeremy Rifkin, Chủ tịch Hội đồng Kinh tế Washington thì thời đại hiện tại là thời đại của robot và computer. Từ năm 1960, lực lượng lao động cổ xanh (blue collar) là 33%, nhưng hiện nay chỉ còn 17%, và tính đến năm 2025 sẽ còn lại 2%. Đến lúc đó, các quản trị gia bậc trung (white collar), thư ký (secretary), tiếp tân (receptionist), tiếp thị (marketing)... đều bị loại, (tư liệu của Newsweek 1995).

(3) Xem Kinh tế chính trị học (tập I), Nguyễn Văn Luân, Trường Đại học Tổng hợp TP. Hồ Chí Minh, TP. Hồ Chí Minh, 1992.

(4) Quan niệm của các nhà tâm lý học như Freud, Malinowski, Maslow, Erich Fromm... xem **"Escape From Freedom"*, Erich Fromm, Reinhart and company, Inc., 1941. **"Mother - Right and The Sexual Ignorance of Savages"*, Ernest Jones, 1925. **"Methods in Social Science"*, Stuart, edited by A. Rice, University of Chicago Press, Chicago, 1931 (phần A - Hypothesis Rooted in the Preconceptions of a Single Civilization - Tested by Bronislaw Malinowski của Harold D. Lasswell.

(5) Kinh Dhammapada, các hành (formations), các pháp (existences) đều là cấu trúc của tư duy hữu ngã, và được dựng lên bởi tri giác sai lầm (vọng tưởng). Những hiện hữu (pháp) trong tâm lý và cấu trúc của tâm lý là vô thường, vô ngã; hay nói cụ thể hơn là sắc (rùpa) và tâm (citta) là vô thường, vô ngã (xem nội dung phần sau).

(6) Xem *"The Concept of Personality Revealed through The Pancanikaya"*, tr 006, (bản photo), 1996.

(7) Jean Paul Sartre (1905-?) một nhà tư tưởng hiện sinh được xem là có tư tưởng gần gũi nhất với Phật giáo. Những kiểm thảo tâm lý học của ông như *"être-pour-soi"* (hiện hữu cho nó) và *"être-en-soi"* (hiện hữu chính nó), hay *"hiện hữu có trước ngã thể"* (existence precedes essence) v.v... là căn bản của triết học hiện sinh. Và điều đó cũng cho thấy sự khác biệt căn bản của hiện sinh thuyết và Phật giáo (chủ trương Vô ngã- Anatta, và Trung đạo- Majjhima-patipadà). Tuy nhiên, điểm tương đồng của Sartre với Phật giáo là *"Con người phải hoàn toàn chịu trách nhiệm về tư duy và hành động của chính mình"*. (xem *100 Great Thinkers*, J.E. Greene, Washington Square Press, New York, 1967).

(8) Đối tượng của tâm lý học (Psychology) là nghiên cứu các sự kiện tâm lý, còn đạo đức học (Ethics) nhằm đến xác định các bốn phận, trách nhiệm, và các vấn đề thiện, ác.

Về quan điểm nghiên cứu, tâm lý học là khoa học mô tả, kiểm thảo đời sống tâm lý, còn đạo đức học thì hướng đến việc tác thành các qui phạm, qui tắc để qua đó, nếu con người tuân thủ thì sẽ đạt đến những điều thiện.

(9) *"Owner of their Karma are the beings, heirs of their karma, the karma is their womb from which they are born, their karma is their friend, their refuge. Whatever karma they perform, good or bad, there of they will be the heirs"* (Majjhima Nikaya - 135).

(10) Theo tổ chức NCEA, năm 1996 đã xếp loại và đánh giá các nước có môi trường bị suy giảm như sau :

- 1- Pháp : 41,2%
- 2- Canada : 38,1%
- 3- Mỹ : 22,1%
- 4- Nhật Bản : 19,1%
- 5- Tây Đức : 16,5%
- 6- Thụy Điển : 15,5%
- 7- Anh : 14,3%
- 8- Hà Lan : 11,4%
- 9- Đan Mạch : 10,6%.

Và Mỹ là nước xả rác nhiều nhất trên thế giới : 180 triệu tấn /năm. Ông Alparvovtz, Chủ tịch NCEA tuyên bố rằng: "Do mức phát triển thấp của nền kinh tế nên hậu quả là như vậy, nếu phát triển hơn nữa thì mức độ nguy hiểm càng tăng". (NCEA's report, 1996 tại Hội nghị môi trường - America).

(11) Thông qua hiệu ứng nhà kính (do Dioxide de carbone), bà Algela Merket, Bộ trưởng Môi trường Đức cho rằng, nếu không giảm 60% khí đốt, dầu lửa, than đá..., thì đến năm 2100, mực nước biển sẽ tăng lên 1m, làm mất diện tích sinh sống của 94 triệu người. Về vấn đề này, bà tuyên bố: "Chúng ta đang cùng đi trên một chuyến tàu".

(12) Trung Bộ kinh I. 87, trong "Some Teachings of Lord Buddha on Peace and Human Dignity", Thích Minh Châu, VNCPHVN, TP. Hồ Chí Minh, 1995, tr. 40.

(13) "He who builds up such imaginations, he is equal, he is superior, he is inferior to me. Such imaginations will lead to quarrels ! He who is unshaken by there three fancies, to him, there will be no equality, no superiority". (Samyutta Nikàya. i. 12)

(14) "Victory engenders hatred ! Defeat brings up suffering ! He who gives up victory and defeat, with serenity, he enjoys happiness". (Samyutta Nikàya. I. 102). * Trích dẫn của Thích Minh Châu, trong "Some Teachings of Lord Buddha on Peace and Human Dignity", VNCPHVN, TP. Hồ Chí Minh, 1995, tr. 40-51.

(15) Xem biểu đồ của 3 hệ thống trên ở phần sau (phần biểu đồ).

(16) Asanga, Luận sư là vị Tổ thứ 20 dòng Thiền Ấn Độ. Vasubandhu, Luận sư là vị Tổ thứ 21 dòng Thiền Ấn Độ.

(17) Trước Aristote khoảng 200 năm, Đức Phật (563-483 B.C.) đã trình bày mối liên hệ của 5 uẩn (Skandhas) và 12 nhân duyên hay Duyên khởi (paticcasamupàda), tức là mối tương duyên không thể tách rời giữa con người và thế giới rất cụ thể trong Nikàya. (xem : 100 Great Thinkers, J.E. Greene, Washington Square Press, Newyork, 1967).

(18) Xem:

- "Tư tưởng Triết học", nhà xb Đại học & Trung học chuyên nghiệp, Hà Nội, 1987

- "Culture and Personality", J.J. Honigman, Harper & Bros, NY, 1952.

- "Handbook of Social Psychology", Gardner Lindzey (chủ biên), 2 vols, Addison-Wesley, Cambridge, 1954.

- "Social Psychology", Robert E.L. Faris, Ronald Press, Newyork, 1952.

(19) Xem:

- "Tâm lý học kinh doanh và quản trị", Nguyễn Văn Lê, Nxb Trẻ, TP. Hồ Chí Minh, 1994.

- "An Outline of Psychoanalysis", Sigmund Freud, Norton, Newyork, 1949.

- "Sociology", Leonard Broom, and Philip Selzick, Peterson and Company, Evanston, Illinois, USA, 1958.

(20) "Personality can be described as the psychological characteristics that both determine and reflect how a person will respond to his or her environment". Trích dẫn của Nguyễn Văn Lê trong "Psychology of Business and Administration", Nxb Trẻ, 1994, tr. 58.

(21) Xem:

- "Lô-gích học và phương pháp nghiên cứu khoa học", Lê Tử Thành, Nxb Trẻ, TP. Hồ Chí Minh, 1993.

- Tập san Triết học và tư tưởng, số 1-2, San Jose, 1996.

(21) "Mind Self and Society", George H. Mead, University of Chicago Press, Chicago, 1943.

(22) "Sociology", Leonard Broom & Philip Selznick, Peterson and Company, Evanston, Illinois, USA, 1958.

(23) Bản dịch : Xã hội học, Trung tâm nghiên cứu VN, Ban tu thư Diên Hồng, Sài Gòn, 1962.

(24) Mind Self and Society,..., tr. 140.

(25) Xã hội học, tr. 118

(26) Ibid..., tr. 119-120.

(27) Xem "An Outline of Psychoanalysis", Sigmund Freud, Norton, Newyork, 1949.

(28) Từ điển triết học giản yếu, Nxb Đại học và Trung học chuyên nghiệp , Hà Nội, 1987, tr.267.

(29) Sociology ..., tr. 111

(30) Ibid, tr. 113

(31) Xung năng (pulsion), là những xung lực mang tính năng động luôn luôn thôi thúc ý thức tìm kiếm sự thỏa mãn cho các nhu cầu sinh lý cơ bản như : ăn uống, sinh dục... Sinh dục hay nhục dục (khoái lạc xác thịt) nếu không được thỏa mãn, thì có thể dùng năng lượng đó đầu tư cho các hoạt động văn hóa, sự kiện này được gọi là thăng hoa (Sublimation). Ngược lại, nhục

dục nếu không giải quyết được sẽ tạo thành các bệnh lý như : dồn nén (repression) mặc cảm (oedipe), dữ tợn (truculent), qui kỷ (eyocentric), thàm lặn (inhibited), đa cảm (hyperémotivité) v.v..

(32) Theories of Personality, Calvin. H. Hall and Gardner Lindzey, Wiley Eastern Ltd, New Delhi, 1991.

- Handbook of Social Psychology, 2 vols, Gardner Lindzey, Cambridge, Addison - Wesley, 1954.

(33) Đọc thêm "Tâm lý bệnh nhân", A.V. Kvxenco, Ju. G. Dubarep, Nxb Mir, Maxcova, Hà Nội, 1986.

(34) Escape from Freedom, Erich Fromn, Reinhart and Company, Inc, 1941.

(35) Tâm lý học quản trị, kinh doanh, Nguyễn Văn Lê, Nxb Trẻ, 1994, tr. 72-73.

(36) "The Role of Dominance in the Social and Sexual Behavior of Infracuman Primates : III. A. Theory of Sexual Behavior of Infracuman Primates", A.H. Maslow, Jouraual of Genetic Psychology, 48 (1936), 310-38.

(37) Sociology,..., tr 103

(38) Tâm lý học kinh doanh và quản trị,..., tr. 73.

(39) Xem chú thích số (7).

(40) Xem:

- "Tìm hiểu nhân sinh quan Phật giáo". Thích Tâm Thiện, THPG TP. Hồ Chí Minh, TP. Hồ Chí Minh, 1995.

- Lược sử Phật giáo Ấn Độ, Thích Thanh Kiểm, THPG TP. Hồ Chí Minh, TP. Hồ Chí Minh, 1989.

(41) Tiểu thừa Phật giáo tư tưởng luận, Kimura Taiken, Thích Quảng Độ dịch, Tu thư Đại học Vạn Hạnh, Sài Gòn, 1959, tr. 37, (bộ mới in).

(42) Ibid, tr. 36-45 (bộ mới)

(43) Ibid, tr. 42-43.

(44) Ngài Ca Đa Diễn Ni Tử, một người tinh thông Tam tạng ra đời sau Phật khoảng 300 năm, người được xem là thủy tổ của Thượng Tọa bộ qua tác phẩm Phát trí luận. (Xem Lược sử Phật giáo Ấn Độ, Thích Thanh Kiểm, THPG TP. Hồ Chí Minh, TP.HCM, 1989, tr. 90.

(45) Đây là hai bộ luận trung tâm của Hữu bộ lúc bấy giờ.

(46) Về niên đại ra đời của các vị Luận sư này vào khoảng từ đầu thế kỷ II đến cuối thế kỷ thứ IV.

(Xem : Lược sử Phật giáo Ấn Độ, Thích Thanh Kiểm..., tr. 135-136)

(47) Xem thêm : Lược sử Phật giáo Ấn Độ - Sdd, tr. 116.

(48) Ibid, tr. 165-166.

(49) Tương truyền Bồ Tát Di Lạc (Maitreya) ở tại cung trời Tusita ngự xuống giảng đường Ayodhya, Trung Ấn, nước Magadha để giảng về Duy thức cho ngài Asanga suốt 4 tháng - Sdd, tr. 176.

(50) Trong các luận thư trên, Câu xá luận thuộc về giáo nghĩa của Hinayana, Duy thức tam thập tụng và nhị thập tụng thuộc về Mahayana.

(51) Không phải là ngài A Nậu Đa La thời Đức Phật.

(52) Thắng pháp tập yếu luận, Thích Minh Châu dịch, 2 quyển, Tu thư viện Đại học Vạn Hạnh, Sài Gòn, 1971 (tái bản).

(53) Xem Trường Bộ kinh, bản dịch của Thích Minh Châu, VNCPHVN, TP. Hồ Chí Minh, 1993.

(54) Xem Đại cương Câu xá luận, Thích Thiện Siêu, VNCPHVN, TP. Hồ Chí Minh, 1992.

(55) Đọc thêm :

- "Tiểu thừa & Đại thừa Phật giáo tư tưởng luận", Kimura Taiken, Thích Quảng Độ dịch, Tu thư Đại học Vạn Hạnh, Sài Gòn, 1959.

- "Đại cương Câu xá luận", Thích Thiện Siêu, VNCPHVN, TP. Hồ Chí Minh, 1992.

(55) Xem "Giảng luận Duy Biểu Học" (Tâm lý học Phật giáo), Nhất Hạnh, Lá Bối, TP. Hồ Chí Minh, 1996, tr.13.

(56) Xem "Lý thuyết khoa giáo về con người qua tư tưởng Gandavyùaha (Hoa Nghiêm), Thích Tâm Thiện, TP. Hồ Chí Minh, 1996.

(57) Treatise in Thirty Verses on Mere-Consciousness; Swati Ganguly, Motilal Banarsidass Publishers, Private limited, Delhi, First Edition 1992.

(58) Xem "Vấn đề cơ bản của triết học Phật giáo", Thích Tâm Thiện, BVHTW.GHPGVN, TP. Hồ Chí Minh, 1997.

(59) Bách Pháp Minh Môn luận của Vasubandhu, bản dịch của Ngài Huyền Trang.

(60) Xem: Vấn đề Cơ bản của Triết học Phật giáo Thích Tâm Thiện, BVHTW.GHPGVN, TP. Hồ Chí Minh, 1997

(61) "Einstein The Life and Time, Ronald W.Clark, Avon Books, World Publishing Company, Newyork, 1993.

(62) The Buddhist Teaching of Totality - (The Philosophy of Hwa Yen Buddhism) Garma C.C.Chang, The Pennsylvania State University, USA, 1989.

(63) Hua Yen Buddhism, The Jewel Net of Indra, Francis H.Cook, Sri Satguru Publications, New Delhi, 1994.

(64) Xem The Oxford Companion to Philosophy, edited by Ted Honderich, Oxford University Press Inc., Newyork 1995.

(65) Trong Phật giáo thường đề cập đến các địa (bhumi) và giới (dhatu) như : tam giới (ba cõi), bao gồm :

1- Dục giới : cũng gọi là Ngũ thú tạp cư (trời, người, địa ngục, ngạ quỷ và súc sanh) ; hay thế giới của sự ham muốn, dục vọng - gọi là Karmadhatu (The realm of desire).

2- Sắc giới : Có 4 cõi - sơ thiên, nhị thiên, tam thiên, và tứ thiên - gọi là Rupàdhatu (The realm of existence).

3- Vô sắc giới : Có 4 cõi : Không vô biên xứ, thức vô biên xứ, vô sở hữu xứ và phi tưởng phi phi tưởng xứ - gọi là Arùpadhatu (The realm of non-existence). Cộng các cõi của tam giới lại gọi là Cửu hữu - 9 cảnh giới (worlds).

(66) Xem The Oxford Companion to Philosophy, edited by Ted Honderich, Oxford University Press Inc., Newyork, 1995, tr. 300-301.

(67) "Small is Beautiful", E.F. Schumacher, Harper & Row USA, 1989, tr. 84.

(68) Ibid, tr. 93.

(69) Ten New Direction for The 1990's Megatrends 2.000, John Naisbitt & Patricia Aburdene, William Morrow and Company, Inc., Newyork, 1990.

(70) "Small is Beautiful", tr. 100.

(71) "The Great Philosophers", Karl Jaspers, Harcourt, Brace & World, Newyork, 1962 (4 tập).

(72) 100 Great Thinkers, Dr J.E. Greene, Washington Square Press, Inc., Newyork, 1967, tr. XI.

(73) Vấn đề này được trình bày cụ thể trong các luận thư và kinh tạng Đại thừa. Xem kinh Niết Bàn, Trung Quán Luận và Bát Nhã Tâm Kinh.

(74) Xem: "Vấn đề cơ bản của triết học Phật giáo", Thích Tâm Thiện, BVHTƯ.GHPGVN, TP. Hồ Chí Minh, 1997.

(75) Sư phạm lý thuyết, Trần Văn Quế, Trung tâm Học liệu, SàiGòn, 1963, tr. 104.

(76) Ibid, tr. 104.

(77) Ibid, tr. 105

(78)

1- Nguyên tắc đồng phát sinh : Là sự khích lệ tác động - khơi dòng cho tâm thức chảy ra chứ không phải là nhồi nhét, áp đặt như rót nước vào thùng.

2- Nguyên tắc sư phạm cơ năng : Là sự xúc tiến, thúc đẩy cái tiềm lực của tâm lý phát triển theo nhu cầu của cuộc sống.

3- Nguyên tắc ý thức xã hội : Là hệ quả của nguyên tắc sư phạm cơ năng.

THƯ MỤC SÁCH THAM KHẢO

* Tài liệu Anh ngữ

1- Treatise in Thirty Verses on Mere- Consciousness, tr. by Swati Ganguly, Motilal Banarsidass Publishers, Private Limited, Delhi, 1992.

2- The Human Body, by The Reader's Digest Association Limited, London and Cape Town 1964

3- Buddhist Logic, by F. Th. Stcherbatsky, Dover Publications, Inc. Newyork, 1962.

4- Buddhist Thought in India, E. Conze, George Allen & Unwin Ltd, London, 1962.

5- The Central Philosophy of Buddhism, T.R.V. Murti, George Allen and Unwin Ltd, London 1960.

6- Buddhism and its relation to religion and science, R.G de S. Wettimung, M.D. Gunasena & Co., Ltd, Colombo, 1961.

7- Contemporary Indian Philosophy, edited by Radhakrishnan and J.H. Muirhead, George Allen and Unwin Ltd, Humanities Press Inc, Newyork, 1966.

8- The Concept of Personality Revealed Through The Pancanikaya (Thesis of Doctor of Philosophy) by Bhikshu Nguyen Hoi (Thích Chơn Thiện) Department of Buddhist Studies, University of Delhi, Delhi, 1995.

9- Sociology, by Leonard Broom and Philip Seiznick, Peterson and Company Evanston, Illinois, USA. 1962.

10- 100 Great Thinkers, Dr. J.E.Green Washington Square Press, Inc, Newyork, 1967.

11- Process Metaphysic and Hua-yen Buddhism, Steve Odin, Sri Satguru Publications, Delhi, 1995.

12- The Jewel Net of Indra, Francis Hi Cook, Sri Satguru Publications, India, 1994.

13- The Buddhist Teaching of Totality, Garma - C.C. Chang, The Pennsylvania State, University Press, London, 1989.

14- The Book of the Gradual Saying (Anguttara-Nikàya) Mrs. Rhys Davids, Pali Test Society, London, 1960.

15- The Literature of the Personalists of early Buddhism, Thich Thien Chau, Vietnam Buddhist Research Institute, HCM.C, 1997.

16- Indian Philosophy, Radhakrishnan, Unwin Brothers Ltd, London, 1962.

17- The Perennial, Dictionary of World Religions, Keith Crim, General editor, Harper & Row, San Francisco, 1989.

18. Buddhist Dictionary (Manual of Buddhist Terms and Doctrines) Nyanatiloka, Frewin & Co., Ltd, Colombo, Ceylon, 1972.

19- The History of Buddhist Thought, E.J. Thomas, Routledge & Kegan Paul Ltd, London, 1971.

20- The Samyutta Nikàya, ed.M.L. Feer, Pali Test Society, London, reprinted 1969.

21- The Majjhima Nikàya, ed.V. Trenekner & R. Chelmers, Pts, London, 1960.

22- The Digha Nikàya, ed. T.W. Rhys Davids & J.E. Carpenter, Pts, London, 1960.

* Tài liệu Việt ngữ

- Tài liệu gốc:

1- Duy thức tam thập tụng, Thích Thiện Hoa dịch (trong Duy thức học), THPGTP Hồ Chí Minh, TP. Hồ Chí Minh, 1992.

2- Nhiếp Luận, Trí Quang dịch, NXB Thành phố Hồ Chí Minh, TP. Hồ Chí Minh, 1995.

3- Đại thừa khởi tín luận, Trí Quang dịch, NXB TP. Hồ Chí Minh, TP. Hồ Chí Minh, 1994.

4- Kinh Giải Thâm Mật, Trí Quang dịch, NXB TP. Hồ Chí Minh, TP. Hồ Chí Minh, 1994.

5- Thành Duy thức luận, Thích Thiện Siêu dịch, VNCPHVN, TP. Hồ Chí Minh, 1996.

6- Câu Xá luận, Thích Thiện Siêu dịch, VNCPHVN, TP. Hồ Chí Minh, 1995.

7- Bách pháp minh môn luận, Thích Thiện Hoa dịch (trong duy thức học), THPGTP. Hồ Chí Minh, TP. Hồ Chí Minh, 1992.

8- Thắng pháp tập yếu luận (Abhidhammatthasangaha), Thích Minh Châu, Viện Đại học Vạn Hạnh, Sài Gòn, 1971.

9- Đại trí độ luận, các bản dịch (không đầy đủ) của Trí Hải, Diệu Không ... tài liệu ronéo.

- Tài liệu thứ yếu:

1- Giảng luận Duy biểu học, Nhất Hạnh, Lá Bối, 1996.

2- Nghiên cứu kinh Lăng Già, D.T. Suzuki, Thích Chơn Thiện và Trần Tuấn Mẫn dịch, GHPGVN, Ban GDTN, TP. Hồ Chí Minh, 1992.

3- Tâm lý học, Trần Bích Lan, Ngôn Ngữ XB, Sài Gòn, 1969.

4- Tâm lý học (Kinh doanh và Quản trị), GS. Nguyễn Văn Lê, NXB Trẻ, 1994.

5- Tâm lý học, Thái Trí Dũng & Trần Văn Thiện, Trường ĐH Kinh tế, TP. Hồ Chí Minh, 1994.

6- Sư phạm lý thuyết, Trần Văn Quế, Trung tâm Học liệu xb, Sài Gòn, 1968.

7- Triết tâm lý đại cương, Đào Phú Thọ, Nguyễn Quang Tuyến, Việt Anh, Đà Lạt.

8- Từ điển triết học, Đại học và Trung học chuyên nghiệp xb, Hà Nội, 1987.

Hết

Chia sẻ ebook : <http://downloadsachmienphi.com/>

Tham gia cộng đồng chia sẻ sách :

Fanpage : <https://www.facebook.com/downloadsachfree>

Cộng đồng Google : <http://bit.ly/downloadsach>

