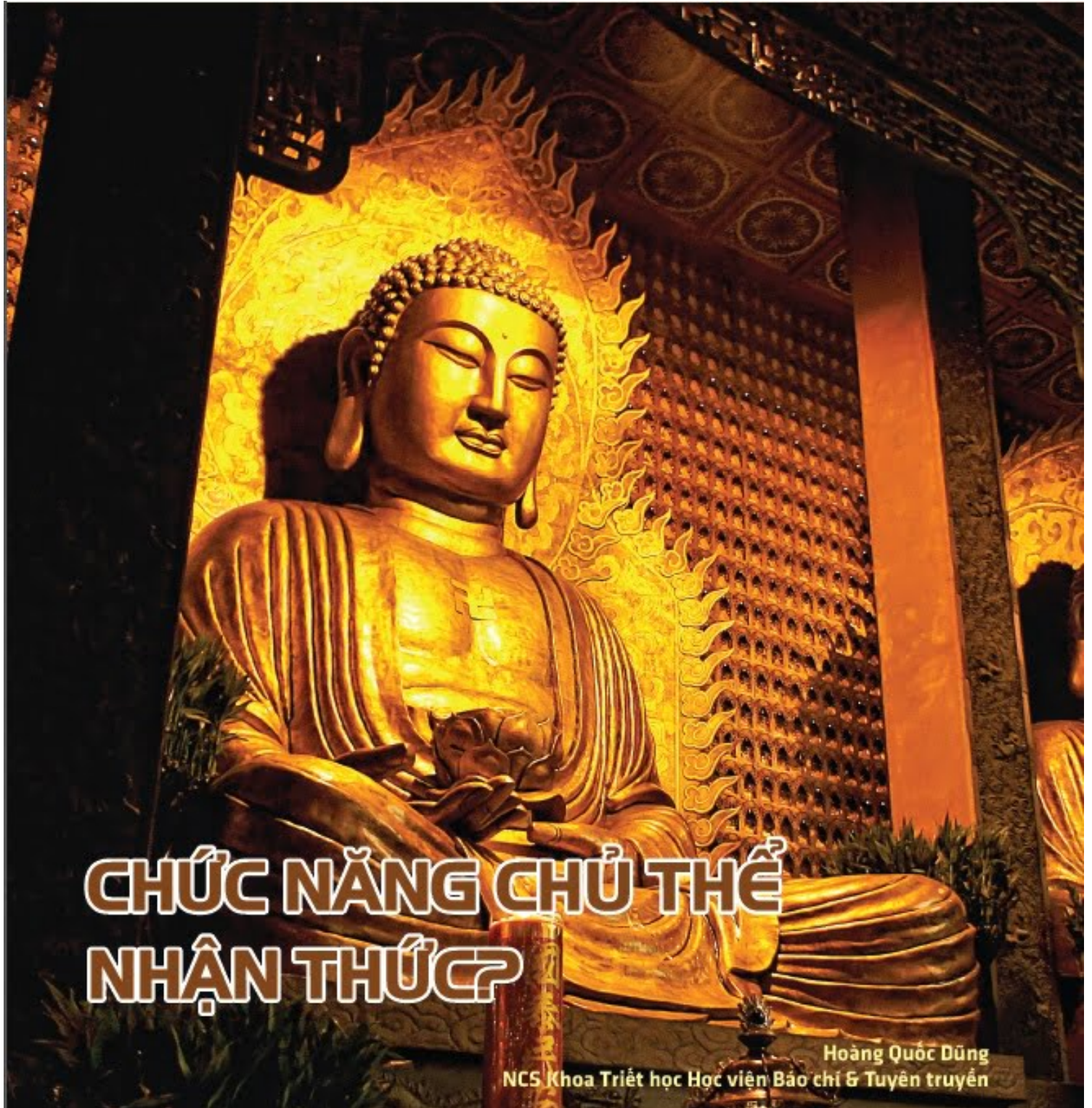


CHỨC NĂNG CHỦ THỂ NHẬN THỨC?



CHỨC NĂNG CHỦ THỂ NHẬN THỨC?

Hoàng Quốc Dũng
NCS Khoa Triết học Học viện Báo chí & Tuyên truyền

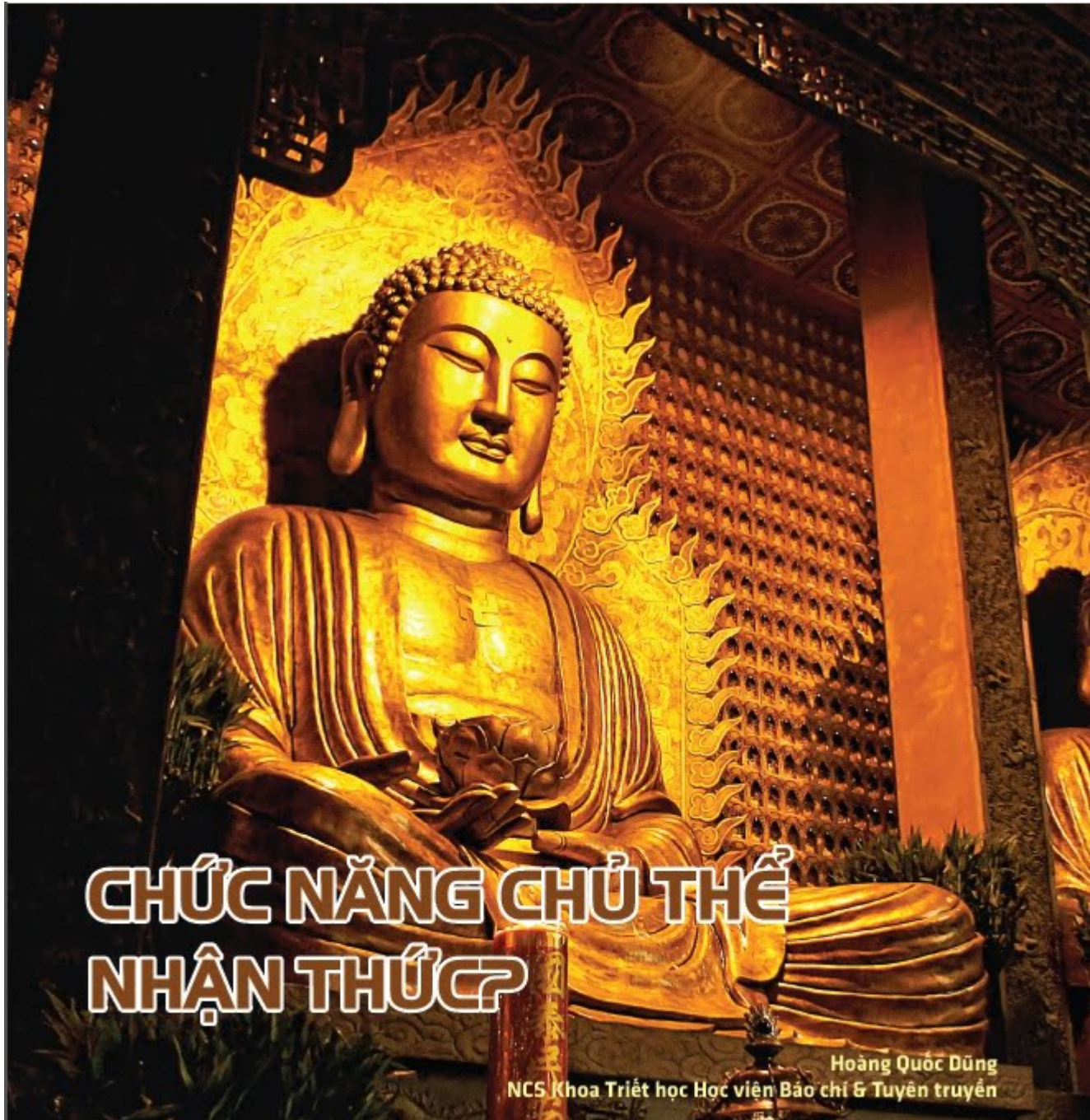


**Hoàng Quốc Dũng - NCS Khoa Triết học Học viện Báo chí & Tuyên truyền
Tạp chí Nghiên cứu Phật học Số tháng 3.2022**

Tóm tắt: Các nhà tư tưởng Phật giáo cho rằng hành động nhận thức phải được thực hiện bởi tâm trí thay vì người hiện thực. Họ quả quyết rằng nhận thức được quy cho cái gì đó như là bộ phận của của một cá nhân, trạng thái tinh thần, chứ không phải bản thân cá nhân ấy. Các trạng thái tâm trí là đa dạng, chẳng hạn như tâm giác ngộ (bodhisattva), "loại tâm trí hướng đến tỉnh thức, thấu cảm, trắc ẩn vì lợi ích của tất cả chúng sinh" (bodhicitta)(1) (1, p. 145-146), và thậm chí cả các từ theo nghĩa đen như "ngu dốt" (avijja/avidya), "đạo đức" (nitisastra), và "nỗ lực" (virya),... Chúng ta thấy đều phản ánh chủ nghĩa quy giản thống trị tư tưởng Phật giáo hơn 2000 năm qua. Chủ nghĩa quy giản là kết quả của khuynh hướng tư duy triết học - tôn giáo, dựa trên cơ sở bác bỏ tồn tại của một bản tính cá nhân cố định, hay của "cái ngã" (atta/atman).

Từ khóa: tâm trí, vô ngã, chủ nghĩa quy giản

Bài báo sẽ triển khai theo cấu trúc sau đây. Phần 1 mô tả học thuyết "vô ngã" với quan niệm chỉ có khổ chứ không có người chịu khổ. Phần 2 làm sáng tỏ cách thức tâm trí thay vì người hoàn chỉnh là căn cứ để giải thoát hay, nói cách khác, để thực hiện các hành động của chủ thể nhận thức. Nó là kết quả của chủ nghĩa quy giản gắn liền với niềm tin về sự không tồn tại của "cái ngã". Và Phần 3 là kết luận.



CHỨC NĂNG CHỦ THỂ NHẬN THỨC?

Hoàng Quốc Dũng
NCS Khoa Triết học Học viện Báo chí & Tuyên truyền

1. Học thuyết "vô ngã"

Trong Phật giáo, "vô ngã" ("no self" hoặc "non self") là học thuyết từ chối cái ngã (attā (Pali), ātman (Sanskrit)). Học thuyết, còn gọi là anattā (Pali) or anātman (Sanskrit), tuyên bố rằng một cái ngã vĩnh cửu, không thay đổi, cố định, hay một bản chất cá nhân không thể tìm thấy trong danh tính của bất cứ ai(2) (2, p. 42-43). Anattā là từ ghép chữ Pali được cấu bởi an (không, vắng) và attā (bản chất tự tồn)(3) (3, p. 22). Từ chối người hữu thể sở hữu một "cái ngã" hay một "linh hồn" có lẽ là giáo lý nổi tiếng nhất của Phật giáo, theo Alexander Wynne(4) (4, p. 103). Thậm chí, với việc bác bỏ bất cứ linh hồn hay cái ngã lâu dài thật có nào, G. P. Malalasekera xem Phật giáo đứng ở vị thế độc tôn(5) (5, p. 33).

Bất chấp tầm quan trọng và tính bền vững lịch sử của nó, Wynne lưu ý học thuyết "vô ngã" hóa ra khó có thể nảy sinh từ văn học Phật giáo sơ kỳ; thay vào đó, ý tưởng này có lẽ nhú mầm trong một kinh điển xuất hiện không sớm hơn 150 năm sau khi Phật Đà tịch diệt thay vì ở thời đại của ngài. Trong quá trình biến đổi tư tưởng "vô ngã" từ dạng ngụ ý đến dạng tường minh, Kim Cương Dụ Tâm Kinh (Vajirā Sutta) có lẽ là kinh văn tiếng Pali duy nhất trình bày ý tưởng của học thuyết một cách rõ ràng (4, p. 105-106). Dù không diễn giải như một hệ thống triết học, Kim Cương Dụ Tâm Kinh thuộc Tương Ưng Bộ (Samyutta-Nikāya) ít nhất cũng trình bày một cách chính xác và rõ ràng ý niệm "vô ngã" (no self, tức phủ định tuyệt đối cái ngã) thay vì ý niệm "không có ngã" (not self, tức chỉ phủ định cái ngã trong trải nghiệm có điều kiện chứ không phủ định sạch trơn cái ngã) khi diễn ra cuộc tranh luận về người hiện thực được cấu tạo như thế nào. Dưới đây là đoạn trích trong Kim Cương Dụ Tâm Kinh, nơi tỳ kheo Kim Cương (bhikkhunī Vajirā), "thay vì Phật Đà" (6, p.64), truyền đạt học thuyết cho Ma Vương (Māra, tên một loài quỷ) như sau:

Tại sao người tin vào một chúng sinh đang hiện hình?

Đây không phải là quan điểm của người chứ, Ma Vương?

Đây chẳng phải là cái gì ngoài một đồng thành tạo:

Không tồn tại nào được tìm thấy ở đây (553)

Khi có một tập hợp các bộ phận,

Thuật ngữ "xe ngựa" được sử dụng;

Theo cách tương tự, khi các uẩn tồn tại (khandhesu santesu)

Thuật ngữ quy ước "chúng sinh" (được áp dụng cho chúng) (554)

Chỉ có khổ (dukkham eva) mới thực tồn,

Và chỉ có khổ mới trường tồn. Không có gì ngoài khổ thực tồn,

Và không có gì ngoài khổ chấm dứt tồn tại (555) (S I, 296 (v. 553-555))(7)

Trong bài kệ này, uẩn (khandhas) là các khía cạnh của khổ (dukkha) hoặc của dòng tâm thức (citta-ksana), thay vì một tồn tại hiện hữu, mà người ta có thể tìm thấy. Tương tự chiếc xe ngựa sẽ không còn thấy nếu chỉ nhìn vào từng bộ phận cấu thành xe ngựa, một người chỉ là tổ hợp của các thành tạo hay các bộ phận không trường tồn (khandhas). Vì "không có gì ngoài khổ thực tồn", dường như danh sách ngũ uẩn được tỳ kheo Kim Cương thiết kế có chủ đích để đảm bảo rằng chỉ "khổ" (dukkha) mới có thể suy tư về trạng thái tinh thần của "nó". Theo quan niệm siêu hình này về ngũ uẩn (pañca khandha), Kim Cương Dụ Tâm Kinh đã từ chối bất cứ "tồn tại được tìm thấy" nào trong "chúng sinh đang hiện hình"; đây dường như là kinh văn đầu tiên từ chối một cách bất thường và dứt khoát hiện hữu của người đang sống cho dù ý tưởng này có thể cũng được thể hiện khá rõ trong Nam Truyền Đại Tạng Kinh (Mahāhatthipadopama Sutta) như Wynne đã chỉ ra (4, p. 158-168).

Đáng chú ý, sau tuyên bố của tỳ kheo Kim Cương về khổ rằng "chỉ có khổ mới thực tồn; và chỉ có khổ mới trường tồn", nhiều luận sư Phật giáo khác cũng nương theo và nêu các phát biểu tương tự về khổ; chẳng hạn như Phật Âm (Buddhaghosa) tuyên bố "chỉ có khổ chứ không có người khổ"(8) (9, p. 436) và Tịch Thiên (Śāntideva) tuyên bố "người chịu khổ không tồn tại. Vậy khổ thuộc về ai?"(9) (9, p. 145). Và như De Jong đã chỉ ra, "trong Phật giáo sơ kỳ, vô thường và khổ ám chỉ sự không tồn tại của cái ngã như một thực thể bền vững"(10) (10, p. 177).

2. Tâm trí thay vì người hiện thực "tồn tại"

Như đề cập ở trên, Kim Cương Dự Tâm Kinh khẳng định chỉ "các uẩn tồn tại" và "chỉ khổ (dukkham eva) mới thực tồn" và không thể tìm thấy người hiện thực trong các yếu tố ấy (na yidha sattūpalabbhati). Nói cách khác, học thuyết "vô ngã" trong Kim Cương Dự Tâm Kinh giả định người ta được cấu bởi các "tồn tại" hay các "sự kiện", các "pháp" (dhammas) mà trong chúng không chứa đựng bất cứ bản tính đích thực nào. Các thực thể này, các "pháp", được quy giản thành các cấu phần mà thực chất là các khoảnh khắc tâm trí hay các hành động tâm trí. Điều này giúp chúng ta nhận thấy các khái niệm siêu hình diễn đạt khổ như một tồn tại đích thực và học thuyết "vô ngã" (anattā) đóng vai trò sống còn cho toàn bộ lý thuyết tâm trí của Phật giáo như đánh giá của Nyanatiloka Mahathara has remarked(11) (11, p. 5). Tâm trí, chủ yếu phát tích từ Kim Cương Dự Tâm Kinh, được mô tả như một chủ thể nhận thức và không thể nói khác hơn. Nhu cầu giải thích một trạng thái tâm trí như vậy gắn liền với các luận thư (Abhidhamma) sơ kỳ (kéo dài từ khoảng năm 150BCE - 450CE) mà, ở đó, các tư tưởng gia Phật giáo khẳng định "người hiện thực bị quy giản thành các cấu phần hoặc quá trình tâm lý và vật lý vốn có trong họ"(12) (12). Mục 2 này sẽ phác thảo một số nét chính của bức tranh tâm trí và hiện tượng tâm thần nảy sinh từ một số kinh điển và lý thuyết tâm trí như được mô tả đậm nét trong các truyền thống Abhidhamma lấy các giáo lý về duyên khởi và vô ngã làm điểm tựa để luận giải các vấn đề tâm trí.



Theo Christian Coseru (12), trong kho từ vựng triết học Phật giáo, có ít nhất ba thuật ngữ thường được dùng để xác định phạm trù "tâm trí": *manas* (năng lực tinh thần hoặc khả năng tinh thần), *viññāna* (khả năng ý thức hoặc khả năng nhận thức) và *citta* (tâm trí hoặc tư tưởng). Thuật ngữ diễn dịch một cách phổ quát nhất về tâm trí trong các truyền thống Abhidharma là *citta*. Nhưng *citta* cũng biểu thị tư tưởng và nó thường được sử dụng cùng với các cấu phần tinh thần (*caitasika*), còn gọi là tâm sở, luôn nằm trong quan hệ tương hỗ với nhau. Vì thế, trong khi *citta* (tâm trí) biểu thị khía cạnh chủ quan của chức năng tâm thần (chẳng hạn, một trạng thái nhận thức thuần túy), *caitasika* (tâm sở) tham chiếu đến các trạng thái nhận thức xác định như *vedanā* (các cảm giác, còn gọi là thụ), *sañña/samjñā* (tri giác, còn gọi là tưởng), *cetanā* (ý chí - tư), *manasikāra* (chú tâm - tư lượng), *sparśa* (chạm xúc), v.v... Các cấu phần tâm thần này được xem như các *āyatana* (lĩnh vực nhận thức, còn gọi là xứ), hay như các kết cấu cảm nhận tạo khuôn mẫu cho trải nghiệm của chúng ta và cung cấp cho nó các khía cạnh định tính - đặc tính hiện tượng trả lời cho câu hỏi "nó như thế nào". Coseru lưu ý rằng, trong một số trường phái Phật giáo, *manas*, *viññāna*, và *citta* được sử dụng ít nhiều đồng nghĩa với việc chỉ cùng một thực tại tinh thần⁽¹³⁾ (13). Trong một số trường phái khác⁽¹⁴⁾ (14), ba thuật ngữ được dùng để chỉ các thực tại khác nhau: *citta* làm rõ khái niệm tâm thức có thể chứa đựng (*ālaya-viññāna*), còn gọi là a lại da thức; *manas* đề cập đến lĩnh vực tinh thần và các khuynh hướng phiền não của nó, còn gọi là mặt na thức; và *viññāna* đề cập đến sáu dạng nhận thức dựa trên kinh nghiệm (thể xác, giác quan, tổng giác (tức là quá trình mà đặc tính tri giác về đối tượng liên quan với kinh nghiệm quá khứ), còn gọi là ý thức; v.v...).

Như thể hiện trong các trào lưu Abhidharma, nghiên cứu tâm trí của Phật giáo tìm cách mổ xẻ chi tiết kinh nghiệm người bằng cách quy giản nó thành các yếu tố cơ bản nhất. Các yếu tố này hay ngũ uẩn (*pañcakhandha*) là các thành phần quy giản thực sự về kinh nghiệm mà bất cứ khảo sát nào về người cũng cùng cũng phải bộc lộ. Bằng việc chia chẻ kinh nghiệm có điều kiện thành các cấu phần không thể quy giản hơn nữa để tìm cách khám phá động lực của quá

trình tạo nghiệp, của các quan tâm về thần học hoặc thậm chí về liệu pháp học, vốn được xem như "mục đích tối hậu của phân tích quy giản này" (12), các nhà quy giản Phật giáo đã xâm nhập một cách không chủ định vào các lĩnh vực triết học bản thể luận và nhận thức luận. Như Cosuru nhận định: "Một kết cục quan trọng, và có lẽ là không chủ tâm, của công trình phân tích quy giản này là ở chỗ tính khoảnh khắc được thể hiện không chỉ như một nguyên lý của bản tính thực tại mà còn (có ý nghĩa hơn thế) của bản thân lĩnh vực nhận thức dựa trên hiểu biết kinh nghiệm" (12). Nói cách khác, trong các công trình đồ sộ của mình, học thuyết Phật giáo về tâm trí đã trình diễn nhiều quan điểm khác nhau mang tính cạnh tranh không chỉ về các phạm trù trở thành, hiện hữu, cũng như thực tại và các quan hệ giữa chúng, mà còn về bản chất của tri thức, phán xét, và tính tin cậy của niềm tin. Về phương diện bản thể luận, triết học Phật giáo xem vũ trụ được cấu bởi "duy nhất tâm trí" (cittamātratā) hay, nói cách khác, tâm trí được xem như chất thể duy nhất của vũ trụ. Tâm trí đã lèo lái quá trình trở thành (bhavapaccaya jati), tái sinh (jatipaccaya), lão và tử (jaramaranam) của mọi hiện hữu, trong đó có cả người hiện thực. Tâm trí xui khiến tái sinh, gây ra nguồn gốc của một hiện hữu mới.

Quan niệm tâm trí Phật giáo - như một chất thể vũ trụ duy nhất, một substratum, có khả năng sinh sống, nuôi dưỡng, hoặc tồn tại trong thế giới - đã trải qua quá trình phát triển lâu dài, từ mơ hồ đến các quan điểm ngày càng rõ ràng và phức tạp. Thoạt tiên, tâm trí được hiểu như sáu thực thể ý thức (vijñāna) mà tất cả các trường phái tư tưởng Phật giáo đều tiếp thu. Chúng bao gồm ngũ thức tiền khởi tức năm dạng nhận thức bằng giác quan - nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức - gắn liền với nhận thức bằng ý căn, gọi là ý thức.

Tất cả chúng, bao gồm cả lục căn (sáu cơ quan nhận thức) và lục trần (sáu đối tượng nhận thức ứng với sáu cơ quan nhận thức), hiển lộ thành "Nhất Thiết" hay "Tất Cả" trong Nhất Thiết Kinh (Sabba Sutta). Mặc dù "kinh văn này rất kỳ lạ" (15) (15), theo Bhikkhu Thanissaro, Nhất Thiết Kinh có lẽ không áp dụng vượt khỏi ranh giới thế giới hiện tượng. "Tất Cả" có thể không bao hàm niết bàn (nibbana), một khái niệm mà bản thân nó đã vượt khỏi mọi hiện tượng (sabbe dhamma) và, vì thế, không thể mô tả được. Thay vào đó, bản thể "Tất Cả" chỉ có thể giới hạn trong phạm vi "các thuyết giáo của Phật Đà về lục căn và lục trần" (15) và, như vậy, cụm từ này "sẽ chỉ bao gồm ý thức, xúc, và thụ trong liên hệ với lục căn và lục trần" (15). Nói cách khác, lĩnh vực của "Tất Cả" được xem như bao gồm các pháp, tức các hiện tượng trong thế giới thường nghiệm, hoặc các đối tượng của tâm trí. Lập luận này có lẽ là cơ sở triết học để Pháp Xứng (Dharmakīrti) xây dựng luận đề "tồn tại là được tri giác" hay, nói cách khác, mọi thứ được tri giác phải tồn tại.

Bên cạnh "Tất Cả" (Sabba), trong các văn bản Phật giáo sơ kỳ, tâm trí như một chất thể phổ biến còn thể hiện ở nhiều dạng khác như anusayā/anusāyāh (tùy miên, tức trạng thái cận ngủ), bhavanga (hữu phần, còn gọi là luồng hộ kiếp hay liên tục sinh tồn), và bīja (chủng tử hay các giọt hạt giống). Thuật ngữ anusayā, "các khuynh hướng ngầm" hoặc "các tâm tính tiềm tàng", nhìn chung được xem như các quá trình vô thức nằm dưới ý thức hằng ngày của chúng ta, và "chúng thể hiện tiềm năng, xu hướng, khiến cho các các phiền não mang tính cảm xúc và kinh nghiệm (kilesā/klesāh) xuất hiện" (16) (16, p. 33). Vì thế, các khuynh hướng

hay anusayā này, vốn mang bản tính thường hằng (nicca/nitya) hoặc bền vững, khiến các sinh thể, được cấu bởi các yếu tố vô thường hay các uẩn (khandhas), bị kẹp chặt trong các vòng xoay của bánh xe luân hồi sinh tử (sam sara).

Về "hữu phần" (bhavānga), "nền tảng của trở thành" hoặc "điều kiện để hiện hữu", nó là một phương thức thụ động của ý thức có chủ định (citta) như mô tả trong Luận Tạng (Abhidhamma) của Phật giáo Nguyên Thủy (Theravāda Buddhism). Nó cũng là một quá trình tâm thần quy định quá trình tâm thần tiếp theo ở thời khắc giao điểm giữa tử và tái sinh, là "trạng thái tâm trí của một người khi dường như không có gì đang diễn ra, chẳng hạn như khi người ấy đang trong trạng thái ngủ sâu mà không có giấc mơ, và cũng mang tính khoảnh khắc giữa mỗi quá trình nhận thức chủ động"(17) (17, p. 11). Quan niệm của Phật giáo Nguyên thủy về luồng hộ kiếp (bhavanga) cũng có thể là tiền thân của học thuyết về a lại da thức (ālayavijñāna).

Đối với "chủng tử" (bīja), trường phái Kinh Lượng Bộ (Sautrāntika) của Phật giáo, gắn bó chặt chẽ với các kinh tạng (sutta pitaka), đã phát triển học thuyết về các hạt giống (bīja) hay chủng tử trong dòng tâm thức (cittasamtāna), tính liên tục mang đặc tính tâm trí, để lý giải cách thức nghiệp và các tâm thức tiềm ẩn suốt cuộc đời và cả lúc người ta tái sinh. Quan niệm chủng tử dường như liên quan chặt chẽ đến vấn đề cái ngã đích thực (self per se) bị từ chối như thể hiện trong Kim Cương Dụ Tâm Kinh (Vajira Sutta), câu hỏi đặt ra là, nhân tính trường tồn cố hữu của một cá nhân sẽ được thay thế bởi cái gì? Tỳ kheo Kim Cương trong Kim Cương Dụ Tâm Kinh đã sử dụng "một đồng thành tạo" để thế chỗ cho tồn tại của chiếc xe ngựa hay tồn tại người. Một "đồng thành tạo", thực chất, là một chuỗi ảnh tượng (ākāra) thể hiện như các khoảnh khắc tinh thần tức thời liên hệ với nhau về nhân quả, mà mỗi trong số chúng không thể giản lược về bản thể luận. Vì thế, với tư cách là các sự kiện tâm thần, dòng chảy của các khoảnh khắc tâm thần được xem giống hệt về phương diện bản thể với dòng chảy của tâm thức. Bởi vậy, theo Damien Keown, dòng chảy của các khoảnh khắc tâm trí nối tiếp nhau được định nghĩa theo nghĩa đen là "dòng chảy tâm trí" hay citta-samtāna (18) (18, p. 62). Tâm trí chứ không phải người hiện thực có đời sống của chính nó, mà sự phát triển của nó được thúc đẩy bởi chuỗi các hạt giống sinh khởi bởi tích nghiệp tức bởi các chủng tử (bīja). Chủng tử hay dòng tâm trí duy trì "tính liên tục của nhân cách trong sự thiếu vắng của cái ngã trường tồn mà Phật giáo vốn dĩ không chấp nhận" (18, p. 62). Nói ngắn gọn, "các luận sư Phật giáo Ấn Độ xem tiến hóa của tâm trí như thể hiện tính liên tục của dòng tâm trí cá nhân từ kiếp này tới kiếp sau, trong đó nghiệp là cơ chế nhân quả nền tảng mà nhờ đó các chuyển hóa được thực hiện từ đời này sang đời khác"(19) (19). Lý thuyết chủng tử (bīja) về sau cũng trở thành tiền đề phát triển của quan điểm alayavijñāna.

Liên quan đến a lại da thức (alayavijñāna), như mô tả trong Giải Thâm Mật Kinh (Samdhinirmocana Sutra), kinh lý giải về các bí ẩn sâu kín của Phật giáo Đại Thừa và là kinh quan trọng nhất của trường phái Du Già (Yogācāra), tâm trí còn mang tên ālayavijñāna. Loại tâm trí này "có tất cả các hạt giống" (sarvabījakam cittam) đi vào bào thai. Nơi đó, chúng phát triển dựa trên hai hình thức gồm chiếm hữu hoặc dính mắc (upādāna) hay còn gọi là năng tạo:

một mặt là các khả năng cảm nhận vật chất, và mặt khác là các khuynh hướng (vāsanāh) hướng tới sinh sôi nảy nở khái niệm (prapañca) hay còn gọi là hý luận (prapañca) (20) (20). Theo quan niệm truyền thống, với tư cách là khởi thủy của vũ trụ, tâm trí hay alaya- vijñana tích tụ mọi năng lượng tiềm năng dưới dạng hạt giống (bīja) thể hiện dưới dạng tinh thần (nāma) - danh và vật lý (rūpa) - sắc của một hiện hữu (nāmarūpa).



3. Kết luận

Phật giáo dường như không bắt đầu chính thức từ bỏ giáo lý "không ngã" (not self) cho đến khi ý tưởng "vô ngã" (no self) hoặc "vô linh hồn" (no soul) được trình bày rõ ràng trong Kim Cương Dự Tâm Kinh khoảng hơn trăm năm sau khi Phật Đà tịch diệt. Thay vì tập trung vào quá trình trải nghiệm có điều kiện và cấu trúc ngôn ngữ của nó, học thuyết "vô ngã" phát sinh từ Kim Cương Dự Tâm Kinh quan tâm nhiều hơn đến thâm nhập sâu vào các thành phần cụ thể của người hiện thực. Khái niệm "cái ngã" không còn tương thích nữa khi người ta quan sát bất cứ quá trình kinh nghiệm nào mà ở đó không tìm thấy tồn tại đích thực nào. Nói cách khác, do tồn tại người bị chia nhỏ thành các bộ phận, tất cả trong số chúng đều thấy thiếu vắng cái ngã. Đây là nội dung cốt lõi của giáo điều "vô ngã" và dần biến chuyển thành học thuyết tâm trí mà, dựa vào đó, các yếu tố tinh thần (nāma) - danh và vật lý (rūpa) - sắc được xem như là hiện hình của tồn tại (nāmarūpa) - danh sắc.

Tâm trí hay tâm trí tỉnh thức, bị quy giản một cách chủ ý và thành thông lệ, được mô tả theo nhiều cách khác nhau. Như thể hiện trong Giải Thâm Mật Kinh (Samdhinirmocana Sutra) (20), nó được gọi một cách đơn giản là tâm trí (citta) vì nó được chất đống và tích tụ bởi lục trần hay sáu đối tượng nhận thức - sắc trần, thanh trần, hương trần, vị trần, xúc trần, và pháp trần.

Nó cũng được gọi là a đà na thức (adana-vijñana) hay ý thức chiếm hữu bởi thể xác bị nó nắm bắt và chiếm hữu. Nổi bật hơn cả, nó còn được gọi là a lại da thức (alaya-vijñana) hay chủng tử thức vì nó cư ngụ và gắn chặt với thân xác trong một nhất đối chủng cộng đồng dịch mệnh vận (alaya-vijñana) hay vận mệnh chung. Theo nghĩa tàng thức hay kho chứa ý thức, tâm trí tích tụ toàn bộ năng lượng ở dạng tiềm tàng được gọi là hạt giống (bīja) của các tồn tại cá nhân chưa sinh thành vốn được xem là "vô ngã", các tồn tại với danh tính giả hợp và tạm thời trong các danh sắc (nāmarūpa) vốn dĩ vô danh và vô sắc. Bởi thế, chủ nghĩa quy giản Phật giáo tuyên bố rằng chỉ có tâm trí tư duy chứ không có người hiện thực tư duy.

Ngày nay, trước các tiến bộ của khoa học và tâm lý học hiện đại, chủ nghĩa quy giản và học thuyết "vô ngã" chẳng những không thoái trào mà, như Wynne nhận xét, tiếp tục sinh trưởng mạnh mẽ trong các tác phẩm Phật giáo đương đại (6, p. 73). Trong bộ sưu tập của mình về "các bài giảng của nhiều luận sư Phật giáo vĩ đại nhất", Jack Kornfield, lựa chọn một loạt giáo lý về chủ nghĩa quy giản được biên soạn bởi các luận sư Phật giáo hiện đại(21) (21). Chẳng hạn:

Các phong tục và ngôn ngữ về bề ngoài có vẻ khác nhau nhưng tâm trí mang các đặc trưng tự nhiên hoàn toàn như nhau ở mọi người. Tham và sân là như nhau trong tâm trí Phương Tây cũng như Phương Đông. Khổ và diệt khổ cũng như nhau ở tất cả mọi người (p. 39: Ajahn Chah)

Hạnh phúc, rốt cục, được quy định bởi các thái độ của tâm trí... Khổ đau... không thể được khắc phục bằng các phương tiện vật chất; chúng chỉ có thể bị vượt qua bằng rèn luyện tâm trí và tăng trưởng tâm thần (p.56. Mahasi Sayadaw).

Bởi lẽ chỉ tâm trí được cô đặc mới là tâm trí được thanh tẩy. Và chỉ tâm trí được thanh tẩy khỏi năm yếu tố của dục vọng, ác ý, lừa dối và nghi ngờ mới có thể hoạt động bình thường để nhận ra tuệ giác Vipassana (p.91: Sunlun Sayadaw).

Đề cao tuyệt đối tâm trí không chỉ phổ biến ở Phật giáo Nguyên Thủy hiện đại mà còn ở cả Phật giáo Đại Thừa hiện đại. Chẳng hạn, Đạt Lai Lạt Ma Đệ Thập Tứ viết trong một tác phẩm gần đây của mình:

"Chúng ta đạt được trạng thái toàn triệt của tâm trí, cái tri giác mọi hiện tượng mà không gặp bất cứ trở ngại nào"(22) (22, p. 53).

Trong tất cả các tuyên bố nêu trên, tâm trí chứ không phải người hiện thực được cho là "như nhau ở tất cả mọi người", giúp "khổ đau ... bị vượt qua" và chỉ "tâm trí được cô đặc mới là tâm trí được thanh tẩy". Những ai không quen thuộc với khuynh hướng quy giản trong tư tưởng Phật giáo, như Wynne đã chỉ ra, dễ dàng nhận thấy các phát biểu như vậy có thể là nực cười "vì nó vô nghĩa khi quy các hành động nhận thức cho bất cứ cái gì thay vì người hiện thực" (6, p. 73). Nói cách khác, trong các giáo huấn nêu trên, diễn ngôn của lý luận về tâm trí hay của chủ nghĩa quy giản quan hệ chặt chẽ với nhau bởi cùng xuất phát từ cùng một niềm tin không tồn tại của cái ngã. Nói khác đi, học thuyết "vô ngã" đã tiến hóa thành chủ nghĩa quy giản hay học thuyết tâm trí mà, theo đó, chính tâm trí là cái nhận thức hay chủ thể nhận thức. Vì vậy có vẻ đúng nếu tin rằng cả hai học thuyết đều gắn bó như hình với bóng và trở thành trụ cột của

tín điều Phật giáo từ quá khứ tới hiện tại. Và có vẻ đúng hơn nếu biết tư tưởng kỳ lạ ấy là điểm tựa để Phật giáo phát triển một thể loại sinh hoạt tinh thần và thể chất độc đáo mà xã hội phương tây hiện đại nồng nhiệt đón nhận: thiền - "một phương tiện dùng để giải thoát khỏi mọi phương tiện" như Kornfield nhận xét (21, p.2).

Hoàng Quốc Dũng - NCS Khoa Triết học Học viện Báo chí & Tuyên truyền
Tạp chí Nghiên cứu Phật học Số tháng 3.2022

CHÚ THÍCH:

- (1) Das, Surya (1998). *Awakening the Buddha Within: Tibetan Wisdom for the Western World*. Broadway Books. pp. 145–146. ISBN 0-76790157-6.
- (2) Christmas Humphreys (2012). *Exploring Buddhism*. Routledge. pp. 42–43. ISBN 978-1-136-22877-3.
- (3) Thomas William Rhys Davids; William Stede (1921). *Pali-English Dictionary*. Motilal Banarsidass. p. 22. ISBN 978-81-208-1144-7.
- (4) Wynne, Alexander (2011). "The ātman and its negation A conceptual and chronological analysis of early Buddhist thought" in *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Volume 33 Number 1–2 2010 (2011). p. 103, 105, 106, 158-168
- (5) Malalasekera, G. P. (1957). *The Buddha and his Teachings*. Colombo: Buddhist Council of Ceylon; p. 33.
- (6) Wynne, Alexander (2009). *Early Evidence for the No-self Doctrine: A Note on The Second Anatman Teaching of the Second Sermon*. Mahidon University, 16/11/2009; pp. 64, 73
- (7) SN I.296 (v. 553–55)
- (8) Vis XVI.90: *Visuddhimagga* XVI.90 (see Warren, Henry Clarke and Kosambi, dharmananda (1989). *Visuddhimagga of Buddhaghosācariya*. Harvard Oriental Series Volume forty-one. New Delhi: Motilal Banarsidass, p. 436).
- (9) Bcv VIII.101: *Bodhicaryāvatāra* VIII.101 (see Tripathi, Sridhar (1988). *Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the Commentary Pañjikā of Prajñākaramati*. Buddhist Sanskrit Texts no.12. Darbhanga: The Mithila Institute. p. 145).
- (10) De Jong, J. W. (2000). "The Buddha and His Teachings." In *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding. The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao*, pp. 171–180. Ed. Jonathan A. Silk. Honolulu: University of Hawai'i Press
- (11)
- (12) Coseru, Christian (2012). *Mind in Indian Buddhist Philosophy* in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, First published Thu Dec 3, 2009; substantive revision Fri Oct 12, 2012, <https://plato.stanford.edu/entries/mind-indian-buddhism/#3.5>
- (13) such as Buddhaghosa's *Visuddhimagga* and Vasubandhu's *Treasury of Higher Knowledge* (cf. Lamotte 1938, 15)
- (14) E.g. in the *Yogācāra School of Mahāyāna Buddhist philosophy* mainly based on the *Mahāyānasāgraha* (I, 6) attributed by Asanga (c. 310–390 CE)

- (15) Thanissaro Bhikkhu (translator from Pali, 2013). *Sabba Sutta: The All* (SN 35.23). Access to Insight (BCBS Edition), 30 November 2013, <http://www.accesstinsight.org/tipitaka/sn/sn35/sn35.023.than.html>
- (16) Waldron, William S. (2003). *The Buddhist Unconscious: The Alaya-vijñāna in the context of Indian Buddhist Thought*. Routledge Critical Studies in Buddhism. p. 33.
- (17) Gethin, Rupert (1994). *Bhavanga and Rebirth According to the Abhidhamma*. Published 1994. https://www.academia.edu/24142507/Bhava%E1%B9%85ga_and_Rebirth_According_to_the_Abhidhamma. p. 11.
- (18) Collins, Steven (1990). *Self s Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddhism*. Cambridge University Press. p. 5. ISBN 978-0-521-39726-1.
- (19) Keown, Damien (2004). *A Dictionary of Buddhism*. OUP Oxford, Aug 26, 2004. p. 62
- (20) Waldron, William S. (n.d.). "Buddhist Steps to an Ecology of Mind: Thinking about "Thoughts without a Thinker"". <http://www.purifymind.com/EcologyMindSteps.htm>. Archived from the original on 23 December 2007. Retrieved 1 November 2007.
- (21) Kornfi Id, Jack (1977). *Modern Buddhist Masters*. Buddhist Publication Society. Kandy Sri Lanka. p. 2, 39, 56, 91
- (22) Lama, Dalai (2019). *The Way to Freedom*. Edited by Donald S. Lopaz, Jr. Library of Tibetan Works and Archives. First Printed in 2008. Reprint in 2012, 2019. p. 53