

VIỆN HÀN LÂM
KHOA HỌC XÃ HỘI VIỆT NAM
HỌC VIỆN KHOA HỌC XÃ HỘI

ĐỖ THANH XUÂN
(Đại đức Thích Nguyên Pháp)

MẠT – NA THỨC CỦA PHẬT GIÁO TỪ GÓC NHÌN TÂM LÝ HỌC

Chuyên ngành: Tâm lý học chuyên ngành

Mã số: 62.31.80.05

LUẬN ÁN TIẾN SĨ TÂM LÝ HỌC

Người hướng dẫn khoa học :

PGS. TS. ĐOÀN VĂN ĐIỀU

HÀ NỘI, 2014

LỜI CAM ĐOAN

Tôi xin cam đoan đây là công trình nghiên cứu của riêng tôi. Các tài liệu trích dẫn trong luận án là trung thực.

Tác giả luận án

Đỗ Thanh Xuân
(Đại đức Thích Nguyên Pháp)

MỤC LỤC

LỜI CAM ĐOAN	i
MỤC LỤC	ii
CÁC CHỮ VIẾT TẮT	iii
MỞ ĐẦU	1
CHƯƠNG 1	
TỔNG QUAN TÌNH HÌNH NGHIÊN CỨU VỀ	5
1.1. NHỮNG NGHIÊN CỨU VỀ MẠT-NA THỨC Ở NƯỚC NGOÀI.....	5
1.2. NHỮNG NGHIÊN CỨU VỀ MẠT-NA THỨC Ở TRONG NƯỚC ...	14
Tiểu kết chương 1	17
CHƯƠNG 2	
NHỮNG HƯỚNG TIẾP CẬN MẠT-NA THỨC.....	18
2.1. HƯỚNG TIẾP CẬN MẠT-NA THỨC CỦA TRIẾT HỌC ÁN ĐỘ... 18	
2.2. HƯỚNG TIẾP CẬN MẠT-NA THỨC TRONG PHẬT GIÁO	28
2.3. HƯỚNG TIẾP CẬN CỦA PHẬT GIÁO VIỆT NAM	36
Tiểu kết chương 2.....	43
CHƯƠNG 3	
NHỮNG BIỂU HIỆN CƠ BẢN CỦA MẠT-NA THỨC	44
3.1. HỆ THỐNG 8 THỨC CỦA PHẬT HỌC	44
3.2. KHÁI NIỆM, VAI TRÒ VÀ CHỨC NĂNG CỦA MẠT-NA THỨC .	50
3.3. BIỂU HIỆN CỦA MẠT-NA THỨC TỪ GÓC ĐỘ TÂM LÝ HỌC....	58
Tiểu kết chương 3	70
KẾT LUẬN VÀ KIẾN NGHỊ	71
1. KẾT LUẬN	71
2. KIẾN NGHỊ.....	72
CHÚ THÍCH.....	74
CÁC CÔNG TRÌNH ĐÃ CÔNG BỐ	91
TÀI LIỆU THAM KHẢO	92
I/ Tiếng Việt	92
II. Tiếng nước ngoài	97

CÁC CHỮ VIẾT TẮT

PQ: Đại Từ điển Phật Quang

SE: Từ điển Phạn – Anh (Sanskrit – English)

TCN : Trước công nguyên

MỞ ĐẦU

1. LÝ DO CHỌN ĐỀ TÀI

Vị trí của *mạt-na thức* khá nổi bật trong hệ thống lý luận đại thừa, đặc biệt là Duy thức học và Kinh Lăng-già; theo đó, nếu toàn bộ thế giới nằm trong 8 *thức*, thì *mạt-na thức* là *thức thứ 7*. Về mặt Triết học thì *thức thứ tám* chiếm vị trí quan trọng nhất, nhưng về mặt Tâm lý học thì *thức thứ bảy (tức mạt-na thức)* chiếm vị trí quan trọng nhất. Vì *mạt-na thức* được xem là nguồn gốc của cái tôi – một loại *phiền não vô minh* gây đau khổ cần phải *chuyển hóa* hay *giải thoát* thông qua lý tưởng *vô ngã* – nên việc cá nhân hay cộng đồng hiểu rõ và hiểu đúng *mạt-na thức* có ý nghĩa phương pháp luận để đạt đến vô ngã, giải thoát hay giác ngộ mà Phật giáo cho là hạnh phúc nội tâm đích thực hơn so với các giá trị hạnh phúc bên ngoài khác.

Ngoài ra, các khái niệm và thuật ngữ tâm lý gần với *mạt-na thức* như *tâm*, *tâm thức*, *ý*, *ý thức*, *nhận thức*, v.v... không được dùng thống nhất ngay cả trong một học thuyết hoặc một tông phái Phật giáo. Điều đáng nói hơn nữa là các khái niệm đó dường như không được so sánh với Tâm lý học một cách có hệ thống. Sự việc đó khiến những người có trình độ về Tâm lý học muốn nghiên cứu hoặc so sánh với Phật học gặp không ít khó khăn, vì vừa gặp trở ngại về tiếng Hán cổ vừa không thấy có sự thống nhất nội hàm trong các thuật ngữ. Vì vậy, việc hiểu và việc trình bày *mạt-na thức* trong mối liên hệ với các khái niệm và thuật ngữ sao cho gần gũi với Tâm lý học sẽ giúp ích cho các vị tăng ni thuyết giảng, dạy học và nghiên cứu cũng như giúp ích cho các Phật tử hoặc những nhà khoa học có cảm tình với Phật giáo tiếp nhận Phật học được thuận lợi hơn.

Ở nước ta hiện nay mặc dù phân ngành Tâm lý học tôn giáo đã phát triển, được nghiên cứu và giảng dạy khá nhiều, song những nghiên cứu các tư tưởng và quan điểm của Phật giáo từ góc độ của khoa học tâm lý lại còn rất khiêm tốn, trong đó có vấn đề mặt-na thức. Đến nay, chúng ta vẫn chưa có một công trình nghiên cứu chuyên sâu về mặt-na thức từ góc độ Tâm lý học. Do vậy, kết quả nghiên cứu của luận án có ý nghĩa lý luận và thực tiễn. Về lý luận, kết quả nghiên cứu của luận án có thể bổ sung cho lý luận của Tâm lý học tôn giáo. Về thực tiễn, kết quả nghiên cứu của luận án góp phần vào việc giảng dạy và nghiên cứu mặt-na thức trong các cơ sở đào tạo của Phật giáo ở nước ta hiện nay.

2. MỤC ĐÍCH NGHIÊN CỨU

Nghiên cứu nhằm chỉ ra bản chất của mặt-na thức từ góc độ Tâm lý học, từ đó đề xuất các kiến nghị để sử dụng mặt-na thức trong giảng dạy và nghiên cứu của Phật giáo ở nước ta hiện nay.

3. ĐỐI TƯỢNG NGHIÊN CỨU

Biểu hiện bản chất của mặt-na thức từ góc độ Tâm lý học.

4. GIẢ THUYẾT KHOA HỌC

Mặt-na thức là quá trình phản ánh tâm lý theo cơ chế nhập tâm hóa được biểu hiện ra những khía cạnh cụ thể như *nhận thức, nhân cách, ý thức và vô thức*.

5. NHIỆM VỤ NGHIÊN CỨU

5.1. Tổng quan các công trình nghiên cứu trong và ngoài nước về mặt-na thức và những vấn đề liên quan đến mặt-na thức, các hướng tiếp cận mặt-na thức.

5.2. Làm rõ khái niệm và biểu hiện của mặt-na thức từ góc độ Tâm lý học.

5.3. Đề xuất kiến nghị về việc vận dụng mặt-na thức trong giảng dạy và nghiên cứu của Phật giáo.

6. GIỚI HẠN NGHIÊN CỨU

-Mặt-na thức là một vấn đề phức tạp và khó khăn, luận án chỉ tập trung nghiên cứu từ góc độ lý luận, mà không tiến hành nghiên cứu thực trạng.

-Phật học là một hệ thống tư tưởng vừa về triết lý vừa về tâm lý. Đối với luận án này, tác giả chỉ đề cập đến vấn đề mặt-na thức là chính trong Kinh Lăng-già, Duy thức học và Trung quán luận, mà không đề cập đến những khía cạnh triết học và tôn giáo học của vấn đề.

7. PHƯƠNG PHÁP NGHIÊN CỨU

7.1. Nguyên tắc phương pháp luận

Mặt-na thức là đối tượng nghiên cứu của một số khoa học, trước hết là Triết học, Tâm lý học và Phật học. Do vậy, nghiên cứu về mặt-na thức là nghiên cứu mang tính liên ngành.

Nghiên cứu mặt-na thức trên cơ sở lý luận của Tâm lý học (Tâm lý học tôn giáo, Tâm lý học xã hội, Tâm lý học nhân cách) và Phật học.

7.2. Phương pháp nghiên cứu

Đây là đề tài nghiên cứu mang tính chất lý luận, nên phương pháp nghiên cứu chính là phương pháp nghiên cứu lý luận bao gồm: phân tích, tổng hợp, so sánh, hệ thống hóa, khái quát hóa...

Để hoàn thành luận án này, chúng tôi đã nghiên cứu một số tài liệu của Tâm lý học và một số tài liệu của Phật học của các tác giả ngoài nước và trong nước.

8. ĐÓNG GÓP MỚI CỦA LUẬN ÁN

-Đây là một trong số ít các nghiên cứu về mặt-na thức ở nước ta. Có thể nói, đây là một nghiên cứu trình bày có hệ thống về một số vấn đề cơ bản của mặt-na thức từ góc độ của Tâm lý học như: Tổng quan các nghiên cứu về mặt-na thức; chỉ ra các hướng tiếp cận cơ bản về mặt-na thức; xác định khái niệm và những biểu hiện của mặt-na thức. Các nội dung nghiên cứu này giúp cho chúng ta bước đầu có cái nhìn tương đối sâu và có hệ thống về mặt-na thức, giúp cho chúng ta hiểu nhiều hơn về mặt-na thức và vai trò của nó đối với đời sống tâm lý con người.

-Việc nghiên cứu mặt-na thức của đề tài không chỉ góp phần giúp cho chúng ta hiểu biện chứng, đầy đủ và sâu sắc hơn về mặt-na thức, mà còn là tài liệu phục vụ công tác giảng dạy cho tăng ni trong các trường Phật giáo ở nước ta hiện nay.

-Việc chỉ ra vai trò, sự ảnh hưởng, đặc biệt là mặt-na thức như là nguồn gốc của đau khổ và tội lỗi của con người trong nghiên cứu mặt-na thức giúp cho việc giáo dục con người làm sao hạn chế sự ảnh hưởng tiêu cực của mặt-na thức đến ý thức và hành vi của con người, giúp cho mọi người sống thiện, sống “tốt đời, đẹp đạo” và có cuộc sống hạnh phúc.

9. CẤU TRÚC CỦA LUẬN ÁN

Luận án gồm: Phần mở đầu; Chương 1 – Tổng quan các công trình nghiên cứu về mặt-na thức; Chương 2 – Hướng tiếp cận mặt-na thức; Chương 3 – Biểu hiện của mặt-na thức; Kết luận và kiến nghị; Tài liệu tham khảo.

CHƯƠNG 1

TỔNG QUAN TÌNH HÌNH NGHIÊN CỨU VỀ MẠT-NA THỨC

1.1. NHỮNG NGHIÊN CỨU VỀ MẠT-NA THỨC Ở NƯỚC NGOÀI

Những nghiên cứu Tâm lý học ở nước ngoài cung cấp cho luận án khá nhiều thông tin về *lịch sử mạt-na thức* và nhiều *cơ sở* để chuyển đổi nội hàm mạt-na thức thành một khái niệm Tâm lý học hiện đại. Trong khi đó, *Thành Duy thức* luận và *Kinh Lăng-già* phân tích mạt-na thức ở góc độ Phật học.

1.1.1. Nghiên cứu mạt-na thức từ góc độ của Tâm lý học

- *Nghiên cứu về nguồn gốc khái niệm mạt-na thức*

Trong tác phẩm “Nguồn gốc Tâm lý học Ấn Độ và sự phát triển của nó trong Phật giáo” (1914) của tác giả người Anh **T.W. Rhys David** đã phân tích về nguồn gốc khái niệm mạt-na thức.

Theo T.W. Rhys David, vào thời cổ đại, trước Phật giáo cả hàng ngàn năm, nội hàm của khái niệm *manas* (*tức mạt-na thức*) mang một nghĩa rất rộng, bao gồm tất cả các hiện tượng tâm lý: tinh thần, ý chí, xúc cảm, tư duy, nhân cách, v.v... Cũng chính nghiên cứu này đề nghị dịch từ *manas* sang tiếng Anh là *mind* (tư duy).

Vì công trình nghiên cứu của Rhys David được viết từ năm 1914 – cách nay gần 100 năm – nên văn phong và từ vựng không mang tính hiện đại, do vậy, khi nghiên cứu, cũng có những khó khăn nhất định.

Như vậy, qua công trình nghiên cứu T.W. Rhys David chúng tôi biết được thuật ngữ *manas* (mạt-na thức) và nội hàm của khái niệm này.

- *Nghiên cứu về cơ sở tự nhiên của mạt-na thức (ý căn)*

Tâm lý học Ấn Độ cũng tìm hiểu cơ sở tự nhiên của mạt-na thức (ý căn). Theo đó, mạt-na thức (*manas*) được các trường phái tranh luận khá sôi nổi xung quanh vấn đề mạt-na thức có phải là giác quan (*sense-organ*) hay không, có phải là giác quan bên trong (*internal organ*) hay không, v.v...

1.1.2. Nghiên cứu mạt-na thức từ góc độ của Phật học

Cùng với một số nghiên cứu của Tâm lý học Ấn Độ, các nhà Phật học cũng tìm hiểu về khía cạnh tâm lý của mạt-na thức qua tác phẩm *Thành Duy thức luận*. *Thành Duy thức* là tên gọi chung cho hai tác phẩm *Nhi thập luận* và *Tam thập luận* của Vasubandhu (Thế Thân, thế kỷ thứ IV) [50, tr. 13], sau đó, được Huyền Tráng dịch sang tiếng Trung Quốc vào năm 659 [23, tr. 5268]. Chúng tôi chọn *Thành Duy thức luận* của Vi Đạt (Đài Loan) dịch song ngữ Trung – Anh.

Thành duy thức luận đề cập đến một số khía cạnh cơ bản sau của vấn đề mạt-na thức:

- ***Thứ nhất***, *bàn về định nghĩa của mạt-na thức*.

Thành Duy thức luận cho rằng mạt-na thức duyên với (chấp) kiến phần của tàng thức (...) làm tự ngã nội tại (應知此意, 但緣藏識見分 (...) 為自內我 [95, tr. 282] (*Manas has as its object only the darsanabhaga, the 'perception' aspect, of the Alayavijnana (...) conceives as the Inner Self [95, tr. 283]*). Các nhà nghiên cứu Phật học Việt Nam thường diễn đạt ý này như

sau: “Mạt-na thức lấy kiến phần của tàng thức làm đối tượng và cho đó là ngã”.

- **Thứ hai**, bàn về phân loại của mạt-na thức.

Mạt-na thức có bản chất và đặc điểm của tư duy hay lý trí (思量為性相者 (*Manas has the nature and character of cogitation or intellection*)) [95, tr. 286-287]. (...). Mạt-na thức là tư duy hay lý trí liên quan đến cả bản chất lẫn hình thức hoạt động của nó. (*Manas is cogitation or intellection both in regard to its essential nature (svabhava¹) and to its mode of activity (akara²)*). (...). Khi chưa được chuyển hóa, nó luôn tư duy trên cái được cho là cái tôi; sau khi chuyển hóa, nó tư duy trên vô ngã.³

Khái niệm “tư duy” nói trên mô tả các hoạt động tâm lý có khuynh hướng suy tư nói chung, mà không hoàn toàn mô tả cái “quá trình tâm lý phản ánh những thuộc tính bản chất, những mối liên hệ và quan hệ bên trong có tính quy luật của sự vật, hiện tượng trong hiện thực khách quan mà trước đó con người chưa biết” như trong Tâm lý học.

- **Thứ ba**, bàn về quá trình tâm lý của mạt-na thức.

Các quá trình tâm lý là những hiện tượng tâm lý diễn ra trong thời gian tương đối ngắn, có mở đầu, diễn biến, kết thúc tương đối rõ ràng [64, tr. 21]. Các quá trình tâm lý được trình bày ở đây bao gồm: xúc, tác ý, thọ, tưởng và tư.

1) Xúc (*mental contact*) được định nghĩa là sự kết hợp của ba yếu tố giác quan: Căn (*the physical sense-organ (indriya)*), Đối tượng (*trần/cảnh (the object (visaya))*) và Thức (*the consciousness (vijñana)*). Ba yếu tố này kết hợp lại thì có được khả năng sinh ra tâm lý của con người. Hoạt động có được khả năng đó gọi là “sự biến đổi” (*transformation 變異*). Sự biến đổi này được

hiểu là *xúc*. Tập luận định nghĩa xúc là ‘sự biến đổi giác quan’ (*the transformation of sense-organ*). Bản chất (tự tính) của xúc là kết hợp tất cả tâm sở được đồng nhất và không phân tán, ‘chạm’ hoặc tiếp xúc với đối tượng.⁴

Như vậy, từ góc độ Tâm lý học, *xúc là quá trình tâm lý (thức) phản ánh sự vật, hiện tượng (cảnh/trần) đang trực tiếp tác động vào giác quan (căn)*.

2) *Tác ý* là khái niệm phức tạp. Theo Từ điển Phật học Trung – Phạn, trong tiếng Phạn (Sanskrit), có 17 từ được dịch sang tiếng Trung Quốc là *tác ý*.⁵ Các từ này xoay xung quanh các ý nghĩa như: chú ý, tư duy (hoặc chánh tư duy), mục đích, v.v. và v.v... Trong đó, từ *manaskara* tuy cũng được dịch là *tác ý* nhưng nội hàm có nghĩa là *sự chú ý của tâm trí (attention of the mind)*.⁶

Bản chất của *tác ý* là đánh thức tâm trí hoạt động. Chức năng của *tác ý* là hướng tâm trí đến đối tượng. Được gọi là *tác ý* bởi vì nó kích thích các “hạt giống” trong tâm lý sinh trưởng (các điều kiện khác được sinh ra trong hiện tại) và hướng tâm lý đã sinh trưởng trước đó theo một cách như thế để hướng về phía đối tượng. Nó sử dụng chức năng tương tự đối với tâm sở, nhưng kinh luận nói nó chỉ hướng tâm trí, bởi vì tâm trí có quyền tối cao [*tức yếu tố chính hay chủ đạo – NV*].⁷

Như vậy, *tác ý là một quá trình tâm lý tập trung vào một hay một nhóm sự vật, hiện tượng để định hướng hoạt động*. Nói cách khác, *tác ý (attention (manaskara)) tương đương với chú ý trong Tâm lý học*.

3) *Thọ (sensation)* là ‘cảm thấy hoặc kinh nghiệm các đặc tính của một đối tượng, thích hoặc không thích hoặc bình thường’. Hoạt động hay chức

năng của nó là tạo ra một ‘khao khát’, bởi vì nó tạo một ham muốn gắn bó một cách hoặc xa cách hoặc thân nhiên. (...). Trên thực tế, đối tượng thọ không bị lẫn lộn với các tâm sở khác (tức là các hiện tượng tâm lý khác). Bởi vì, nếu các tâm sở khác kinh nghiệm đối tượng, thọ chỉ kinh nghiệm đối tượng qua các đặc tính thích hoặc không thích.⁸

Từ góc độ Tâm lý học, *thọ là một quá trình tâm lý thể hiện sự rung cảm đối với các sự vật, hiện tượng*. Nói cách khác, thọ là *cảm xúc*.

Tuy nhiên, theo Thành Duy thức luận, thọ của mặt-na thức là xả thọ, tức trung tính về tình cảm⁹. Mặt-na thức ngoài tư cách là hiện tượng tinh thần nói chung còn có tư cách là biểu hiện của một số hiện tượng tâm lý cụ thể khác.

4) *Tướng* là nhận biết hoặc hiểu rõ các đặc tính của một đối tượng, và hoạt động của nó là lập kế hoạch và hiện thực hóa kế hoạch đó.

Từ góc độ Tâm lý học, *tướng là một quá trình tâm lý phản ánh bản chất của các sự vật, hiện tượng, đồng thời, cũng phản ánh những cái chưa từng có trong kinh nghiệm của cá nhân*. Như vậy, tướng ở đây tương đương với khái niệm *tướng tượng* của Tâm lý học.¹⁰

5) *Tư (volition)* là làm cho tâm lý kích động và hành động (*to create and work*); hoạt động của nó là điều khiển (*manoeuvre*) tâm lý hướng đến điều thiện [hoặc ác] v.v... Nói cách khác, *tư* tác động đến đối tượng qua mối tương quan thiện – ác; khi tác động đặc tính của đối tượng, nó sẽ điều khiển và thúc ép tâm lý nỗ lực để làm điều thiện hay điều ác, v.v...¹¹

Từ góc độ Tâm lý học, *tư là một quá trình tâm lý nỗ lực thúc đẩy cá nhân hành động*. Như vậy, *tư* tương đương với *ý chí* trong Tâm lý học.

Như vậy, các quá trình tâm lý được *Thành Duy thức luận* phân tích khi bàn về mặt-na thức gồm các quá trình sau: *xúc* (biến đổi của giác quan); *tác ý*, (chú ý); *thọ* (cảm xúc); *tưởng* (tưởng tượng) và *tư* (ý chí).

- ***Thứ tư***, bàn về trạng thái tâm lý của mặt-na thức.

Các trạng thái tâm lý là những hiện tượng tâm lý diễn ra trong thời gian tương đối dài, việc mở đầu và kết thúc không rõ ràng như: chú ý, tâm trạng, v.v... [64, tr. 15]. Ở đây, mặt-na thức bàn về các trạng thái tâm lý sau:

1) *Hôn trầm (torpid-mindedness)* là trạng thái tâm lý gây ra sự bất lực (*incapacity or incompetence*) của tâm trí làm trở ngại sự thanh thản và sáng suốt. Đây là trạng thái trầm cảm của con người.¹²

2) *Trạo cử (agitation)* là trạng thái tâm lý bồn chồn (*restless*), không tĩnh lặng (*not to be peaceful and tranquil*) làm ngăn cản sự thư thái (*equanimity*) và định tâm (*mental stillness or mental quiescence*). Đây là trạng thái bồn chồn của con người.¹³

3) *Bất tín (unbelief)* là trạng thái tâm lý không thừa nhận, không ưa thích và không khao khát (*non-recognition, non-predilection, and non-desire*) về điều cao siêu để từ đó đánh mất các phẩm hạnh và năng lực tiềm ẩn của tinh thần. Đây là trạng thái bình thản, thờ ơ của con người.¹⁴

4) *Giải đãi (indolence (or sloth))* là trạng thái tâm lý lười biếng, con người không thích hành động.¹⁵

5) *Phóng dật (idleness (or negligence))* là trạng thái tâm lý tự nuông chiều và tự phóng túng (*self-indulgence and self-abandonment*) làm cho cá nhân không thể ngừng điều xấu, không thể làm việc tốt, không thể siêng năng và kháng cự (*counteract*) lại tính tự kỷ luật. Đây là trạng thái sống phóng túng của con người.¹⁶

6) *Thất niệm (forgetfulness)* là trạng thái tâm lý không thể ghi nhận rõ ràng các đối tượng (*the inability to remember clearly the various object perceived*), kháng cự với chánh niệm (*to counteract right memory (samyaksmrti)*). Đây là sự rối loạn tâm lý ở con người.¹⁷

7) *Tán loạn (distraction)* là trạng thái tâm lý bị phân tán (*disperse*) gây trở ngại chánh định (*right meditation (samyak-samadhi)*) và làm cơ sở cho những nhận thức xấu (*bad discernment (kuprajna)*). Đây là sự phân tán tập trung của con người.¹⁸

8) *Bất chánh tri (non-discernment)* là trạng thái tâm lý làm trở ngại sự hiểu biết đúng đắn (*right understanding (samprajanya)*) gây ra tội lỗi (*to provoke transgressions*).¹⁹

Ngoài ra, *Thành Duy thức luận* còn mô tả một số biểu hiện tâm lý của mặt-na thức ở góc độ khác như: tái sinh, A-la-hán, giác ngộ, v.v... Những vấn đề đó nằm ngoài phạm vi nghiên cứu của đề tài luận án, nên chúng tôi không trình bày ở đây.

- **Thứ năm**, bàn về *thuộc tính tâm lý của mặt-na thức*.

Các thuộc tính tâm lý là những hiện tượng tâm lý tương đối ổn định, khó hình thành và khó mất đi, tạo thành những nét riêng của nhân cách. [64, tr. 21]

Khi bàn về mặt-na thức, Phật giáo đề cập đến một số thuộc tính tâm lý có liên qua đến mặt-na thức. Đó là các thuộc tính sau:

1) *Ngã si* là sự thiếu hiểu biết, là vô minh về tính chân thật của cái tôi và mê lầm lý vô ngã²⁰. Từ góc độ Tâm lý học, *ngã si* là một thuộc tính tâm lý thường trực về cái tôi.

2) *Ngã kiến* là sự bám chặt vào cái tôi để tồn tại. Đây là sự tương tượng sai lầm về ngã tính khi chúng thật sự không như vậy²¹. Từ góc độ Tâm lý học, *ngã kiến* là một thuộc tính tâm lý thường trực về ngã tính của thế giới.

3) *Ngã mạn* là tính tự phụ, kiêu căng dựa vào niềm tin về một cái tôi mà nó tạo cho tâm lý cảm giác cao cấp và cao thượng²². Từ góc độ Tâm lý học, *ngã mạn* là thuộc tính tâm lý thường trực tự phụ. Có thể ở góc độ khác, tính tự phụ chỉ là một trạng thái tâm lý, nhưng ở đây *Thành Duy thức luận* muốn nhấn mạnh đến tính thường trực “chấp” hay “bám chặt” về một cái tôi.

4) *Ngã ái* là một dục vọng mãnh liệt vì cái tôi, do niềm tin về cái tôi mà nó phát triển sự quyền luyến sâu sắc²³. Từ góc độ Tâm lý học, *ngã ái* là một thuộc tính tâm lý thường trực vì cái tôi.

5) *Hữu phú vô ký* (Chướng ngại Thánh đạo và che lấp tự tâm) là trạng thái thể hiện không thiện không ác là vô ký²⁴. Từ góc độ Tâm lý học, *hữu phú vô ký* là một thuộc tính tâm lý thường trực trung tính về đạo đức một cách vô thức.

Mạt-na thức tuy trung tính về đạo đức nhưng dễ bị ảnh hưởng bởi môi trường, giáo dục và hoạt động. Về vấn đề *hữu phú*, có giải thích cho rằng đó là bị vô minh điều kiện hóa, bị ngăn che, tức ngăn che giác ngộ, nhưng khi so sánh với tính chất vô phú của *tàng thức* thì dường như giải thích trên chưa được đầy đủ. Trong khi đó, Vi Đạt cho rằng *hữu phú* là bị ô nhiễm (*defiled*). Chúng tôi đồng ý với giải thích này của Vi Đạt và bổ sung thêm bị ô nhiễm nhị nguyên, tức là đúng-sai, thị-phi...

-Thứ sáu, bàn về mạt-na thức như là nguồn gốc của các hiện tượng tâm lý con người.

Trong Kinh Lăng-già, Manas (gốc là *man*), nghĩa là “tư duy”, “tưởng tượng”, “ý muốn” ở vị trí trung tâm của lý trí và ý chí, tương đương với khái niệm tâm lý [*hoặc tâm trí – NV*] của phương Tây. (...). Trong Kinh Lăng-già, mạt-na thức có một vị trí rõ ràng và thực hiện một chức năng cụ thể trong hệ thống các hoạt động tâm lý (...) ²⁵. Mạt-na thức là nguồn gốc của lý trí, ý chí, xúc cảm, tư duy, tưởng tượng... Mạt-na thức là một hiện tượng tâm lý nằm dưới tất cả các hiện tượng tâm lý khác, là cơ sở cho tất cả các hiện tượng tâm lý.

-Thứ bảy, khái niệm mạt-na thức trong phân kỳ lịch sử của Phật giáo.

Chúng tôi dựa vào bản dịch sang tiếng Trung của Âu Dương Hãn Tồn (Nguyên thủy Phật giáo tư tưởng luận 原始佛教思想論) và pháp sư Diên Bồi (Tiểu thừa Phật giáo tư tưởng luận 小乘佛教思想論 và Đại thừa Phật giáo tư tưởng luận 大乘佛教思想論), kế thừa phương pháp phân kỳ lịch sử gồm ba thời kỳ Phật giáo nguyên thủy, Phật giáo Bộ phái và Phật giáo đại thừa tại Ấn Độ như sự đánh dấu quá trình hình thành và phát triển nội hàm của khái niệm mạt-na thức.

Như vậy, vấn đề mạt-na thức rất được quan tâm trong các công trình của Phật giáo. Có lẽ, theo quan niệm của Phật giáo, đây là một trong những vấn đề tâm lý quan trọng nhất, trung tâm của tâm lý con người, có ảnh hưởng đến các khía cạnh tâm lý khác của con người.

Những nghiên cứu về mạt-na thức từ góc độ của Tâm lý học hoặc của Phật giáo chủ yếu là các công trình nghiên cứu từ Phật giáo Ấn Độ. Những nghiên cứu của Tâm lý học hiện đại về vấn đề này còn chưa nhiều.

1.2. NHỮNG NGHIÊN CỨU VỀ MẠT-NA THỨC Ở TRONG NƯỚC

Ở nước ta, nghiên cứu một cách chuyên sâu và có hệ thống về mạt-na thức còn chưa nhiều. Tuy vậy, có thể nêu ra một số nghiên cứu về mạt-na thức sau:

Tác giả **Nhất Hạnh** đã tìm hiểu mạt-na thức trên cơ sở của Phân tâm học. Theo *Giảng luận Duy biểu học*, Freud có nói tới một vùng năng lượng nằm sâu trong vô thức có gốc từ sinh lý tượng trưng cho tất cả ao ước, thèm muốn, khao khát, bức dọc sâu kín mà ông gọi là *cái ấy (the Id)*. Theo tác giả Nhất Hạnh, *cái ấy* tương đương với thức mạt-na, nói cách khác, *mạt-na thức tương đương với cái ấy của Phân tâm học*. Dục vọng (libido, bản năng tình dục) thúc đẩy mạt-na thức hoạt động. Chúng tôi chỉ đồng ý một phần của quan điểm này khi tìm kiếm vị trí của mạt-na thức trong cấu trúc nhân cách của Phân tâm học.

Giảng luận Duy biểu học được trình bày theo thể văn nói (thuyết giảng), không phải văn viết, nên có sự trùng lặp ý tưởng, không theo một logic nhất định... khiến người nghiên cứu sắp xếp, hệ thống hóa theo một logic khá khó khăn.

Một nghiên cứu đáng chú ý khác về mạt-na thức là tác phẩm *Luận Thành Duy thức luận* do **Tuệ Sỹ** dịch và chú giải. Tác giả không chỉ làm rõ khái niệm mạt-na thức, mà còn bổ sung những ý kiến đặc sắc. Với lợi thế am hiểu nhiều ngôn ngữ, ông đã miệt mài nghiên cứu các nguồn tài liệu quý hiếm từ các quốc gia như: Anh, Pháp, Pāli, Sanskrit, Trung Quốc, Nhật v.v... để đưa ra những nhận định sắc sảo. Có thể nói việc nghiên cứu mạt-na thức và Duy thức học, không thể không tham khảo tài liệu của ông.

Tuy nhiên, vì đây là công trình nghiên cứu dành cho giới học giả Phật giáo, nên khái niệm / thuật ngữ thuần túy chuyên môn, phù hợp với những người có trình độ Hán học nhất định và đã từng có nhiều thời gian nghiên cứu Duy thức học. Do vậy, tìm kiếm ở tác phẩm này một sự so sánh với Tâm lý học là điều tương đối khó khăn. Đối với công trình nghiên cứu này, chúng tôi đã tham khảo, đối chiếu, so sánh, tìm nguồn gốc của các khái niệm, thuật ngữ Hán học có liên quan đến *mạt-na thức*.

Hai tác giả **Tỳ-kheo Thích Chơn Thiện** và **Cư sĩ Trần Tuấn Mẫn** (2005) đã dịch sang tiếng Việt từ tiếng Anh hai tác phẩm “Lăng Già Đại thừa kinh” và “Nghiên cứu kinh Lăng Già” của Daisetz Teitaro Suzuki và các tác phẩm này được Nhà xuất bản Tôn giáo phát hành. Với lợi thế am hiểu nhiều ngôn ngữ, bản dịch được diễn đạt khá lưu loát, chuyển tải gần như đúng với tinh thần của nguyên tác, giúp độc giả có thể thêm một kênh để đối chiếu khi đọc trực tiếp nguyên tác.

Hầu hết các nhà Phật học trong và ngoài nước khá thống nhất với nhau khi dịch *manas* là *mạt-na thức*, dịch *manovijñāna* là *ý thức*; cách dịch này giúp cho chúng ta cảm thấy khái niệm/thuật ngữ *ý thức* của Phật học và Tâm lý học có cơ sở để so sánh với nhau. Trong khi đó, công trình này dịch *manas* là *mạt-na* (thức thứ bảy), *manovijñāna* (*ý thức*) là *mạt-na thức*; cách dịch này khiến người nghiên cứu cảm thấy cơ sở để so sánh thuật ngữ/khái niệm *ý thức* của Phật học và Tâm lý học chưa rõ nét, nếu không muốn nói là làm gia tăng khoảng cách Phật học và Tâm lý học. Do đó, tác giả luận án vẫn lựa chọn theo cách dịch *manas* là *mạt-na thức*, *manovijñāna* là *ý thức* để thuận lợi trong nghiên cứu và thống nhất với đa số các nhà Phật học.

Một nghiên cứu đáng chú ý khác là tác phẩm “Lưới trời ai dệt” (2005) của tác giả **Nguyễn Tường Bách** được Nhà xuất bản Trẻ in và phát

hành. Trong công trình “*Lưới trời ai dệt?*”, tác giả đã chỉ ra một mối liên hệ đặc biệt giữa Vật lý học và Duy thức học. Theo đó, các nhà Vật lý học hiện đại quan tâm đến những vấn đề về *bản thể* của các sự vật, hiện tượng vốn thuộc về Triết học. Nói đúng hơn, các nhà Vật lý học đã quan tâm đến mối liên hệ đặc biệt giữa sự tồn tại của một bên là các cơ sở nhỏ nhất của vật chất là *hạt*, *sóng* và một bên là *tâm thức*. Tại đây, xuất hiện vấn đề có phải *mạt-na* thức là cơ chế nhập tâm hóa thể giới thành cái tâm lý hay không, *mạt-na* thức là “*kẻ*” tách tàng thức ra thành chủ thể và đối tượng nhận thức như thế nào, *mạt-na* thức là “*kẻ*” đã *thấy* có một cái tôi riêng biệt như thế nào.

Công trình nghiên cứu này đã không giới hạn thuật ngữ *thức*, và do vậy, làm cho độc giả không phân biệt được thức chỉ cho tàng thức hay *mạt-na* thức hay ý thức. Cũng có thể tác giả dùng từ thức để chỉ cái tâm thức nói chung, tuy nhiên, điều đó vẫn gây khó khăn hay ngộ nhận khi nghiên cứu các vấn đề có liên quan đến *mạt-na* thức.

Tiểu kết chương 1

Vì trong Phật học (Kinh Lăng-già và Duy thức học), mặt-na thức không được quan tâm nhiều bằng tàng thức cho nên có rất ít công trình trong và ngoài nước nghiên cứu chuyên sâu. Đặc biệt, đối với các công trình nghiên cứu Tâm lý học, thì mức độ quan tâm hay tình hình nghiên cứu chuyên sâu lại càng ít hơn nữa, nếu không muốn nói là gần như không có.

Các công trình Phật học trong và ngoài nước đã quan tâm đến mặt-na thức và xem đây như một vấn đề quan trọng của tâm lý con người. Nó là cơ sở cho các quá trình tâm lý của con người. Các nghiên cứu đã tìm hiểu vấn đề mặt-na thức từ nhiều góc độ khác nhau: từ khái niệm đến phân loại, đến các quá trình tâm lý của mặt-na thức. Tuy vậy, so với các quá trình tâm lý khác, những nghiên cứu về mặt-na thức từ góc độ tâm lý của vấn đề còn khá khiêm tốn. Đây là khó khăn cho việc nghiên cứu mặt-na thức của đề tài luận án.

CHƯƠNG 2

NHỮNG HƯỚNG TIẾP CẬN MẠT-NA THỨC

Ở phần trên chúng tôi đã trình một cách khái lược những công trình nghiên cứu trong và ngoài nước về mạt-na thức. Trong chương này, chúng tôi muốn trình bày những hướng tiếp cận về vấn đề mạt-na thức. Qua đó, chúng ta có cái nhìn đầy đủ hơn về bản chất và vai trò của mạt-na thức đối với tâm lý con người.

2.1. HƯỚNG TIẾP CẬN MẠT-NA THỨC CỦA TRIẾT HỌC ẨM ĐỘ

Ở chương một, chúng ta đã tìm hiểu sơ bộ vấn đề mạt-na thức trong Phật giáo Ẩn Độ. Trong phần này, chúng ta sẽ tìm hiểu vấn đề trên trong Triết học Ẩn Độ. Trong thực tế, Triết học và Phật học có mối liên hệ chặt chẽ với nhau. Nhiều tư tưởng của Phật giáo mang tính chất Triết học. Ở đây, chúng ta sẽ tìm hiểu sâu hơn vấn đề mạt-na thức trong các trường phái của triết học Ẩn Độ. Triết học Ẩn Độ gồm các giai đoạn: Rig Veda, Brāhmaṇa và Upaniṣad và các trường phái được trình bày ở đây gồm: Sāṃkhya, Vedānta, Nyāya – Vaiśeṣika, Mīmāṃsā, Yoga và Jaina.

2.1.1. Vấn đề mạt-na thức ở các giai đoạn triết học Ẩn Độ cổ đại

2.1.1.1. Rig Veda (1500 – 1000 TCN)

Theo nghiên cứu của Rhys Davids, vào giai đoạn Triết học Ấn Độ cổ đại, *tâm lý* được xem như mặt năng động trong hoạt động của cái tôi (*reckoned as a phase of activity in the life of man*). Về mặt này, nếu *tâm lý* được mô tả một cách đặc biệt (*qualified*), thì điều đáng chú ý là nó vẫn không thể hiện được các đặc tính *tâm lý* (*a feature of mind*) *trí tuệ*, *sự rung động* hay *hạnh phúc*. *Tâm lý* được xem là sự tự thể hiện mang tính tạo hình của từng cái tôi một (*Mind is plastic self-expression of man by man*). Đó là cái tôi riêng độc đáo, dù đó là người phàm (*human*) hay siêu phàm (*devine*). Nếu xét phạm vi của cái tôi về mặt hành động, tinh thần, lời nói hoặc những mặt khác, thì *tâm lý* trong thời kỳ này thuộc về một giai đoạn tiền phân tích của quá trình phát triển (*a pre-analytic stage of growth*) [87, tr. 9].

Qua nghiên cứu đó, chúng ta có thể nhận thấy rằng, ở thời kỳ Rig Veda, tuy có khi *mạt-na thức* được xem là “sự tự thể hiện mang tính tạo hình” (*plastic self-expression*) nhưng về cơ bản, nó vẫn được xem là các hiện tượng *tâm lý* nói chung (*mind*), chứ không phải là một loại *tâm lý* cụ thể (*feature of mind*) hay *mặt cơ bản của đời sống tâm lý con người* như *nhận thức* và *tình cảm* mà *Tâm lý học* ngày nay chúng ta nghiên cứu. Đó là điều dễ chấp nhận, bởi vì trong lịch sử phát triển các ngành khoa học xã hội nói chung và *Tâm lý học* nói riêng, ngoại diên của các đối tượng nghiên cứu luôn hẹp dần để đi đến những nội hàm sâu sắc. Điều đó sẽ còn rõ hơn nữa qua các thời kỳ sau.

2.1.1.2. *Brāhmaṇa* (1000 – 800 TCN)

Theo tác giả Rhys Davids thì *Brāhmaṇas* có đề cập nhiều về *tâm lý* (*mind – manas – mạt-na thức*). Ở đây *mạt-na thức* được xem là *ý thức*. Tuy vậy, *Brāhmaṇas* chưa bàn nhiều về *mạt-na thức*, mà bàn nhiều về cái tôi. Cái tôi được xem là *trực quan tâm duy nhất* (*the self who is the sole centre of*

interest): cái tôi cùng hiện diện với thân xác (*the man who with body*); còn mặt-na thức liên quan tới hình ảnh và biểu tượng cụ thể về ý chí chế ngự (*the concrete picture and symbol of his constraining will*). Về bản chất (*at the centre of his being*), cái tôi tuy được hiểu một cách mơ hồ và lộn xộn (*vaguely and syncretically conceived*) hơn bất kỳ kiểu hoạt động nào khác nhưng vẫn được xem là người định giá hay mang giá trị tất cả (sic). [87, tr. 9]

Brāhmaṇa cho rằng, tâm lý được quy cho một giá trị sai lệch như một người giả mạo (*a spurious importance as a pseudo-man*), một giá trị tương phản với những điều mà nhà sáng lập Phật giáo đã răn dạy các đệ tử. Cụ thể là, chúng ta thấy tâm lý chiếm giá trị quan trọng tối thượng (*usurping supreme value*) như nền móng cơ bản sẵn có từ trước (*the sole ultimate pre-existent*) và kẻ sáng tạo (*creator*) trong các thuật ngữ gần như đồng nhất với những khái niệm Ātmā²⁶, hay Ngã (*Self*) đã được dùng trong Áo nghĩa thư nguyên thủy. Thời kỳ này, cấu tạo của tâm lý hay tư tưởng chưa được phân chia thành nhiều phần hoặc những chức năng tương tự trong cơ thể (sic). [87, tr. 9-10]

Thời kỳ này đã bắt đầu xuất hiện mối liên hệ giữa tâm lý (*mạt-na thức*) với một người giả mạo (*as a pseudo-man*) giống như mối liên hệ giữa tâm lý và mặt nạ (tiền thân của nhân cách) của người Hy Lạp cổ đại. Tuy nhiên, thời kỳ này tâm lý (*mạt-na thức*) vẫn là các hiện tượng tinh thần nói chung, chứ chưa phát triển thành cấu trúc hay chức năng của nhân cách.

2.1.1.3. *Upaniṣad* (800 – 600 TCN)

Trong thời kỳ này, *manas* vẫn được các học giả dùng từ *mind* để mô tả. Tuy nhiên, nội hàm của nó khá phức tạp: *mind* (*manas*) là công cụ trung gian giữa cái tôi và cơ thể. Nó được xem là nhận thức, là tư duy, là sinh mạng, là cảm xúc, là ý chí v.v... Giống như hai thời kỳ trước, mặt-na thức (tâm lý)

trong thời kỳ này dùng để chỉ các hoạt động tinh thần nói chung, dù nội hàm có phức tạp hay phong phú hơn nhưng vẫn chưa được phân loại theo một tiêu chí nhất định. Chúng ta hãy phân tích một số mặt biểu hiện của mặt-na thức (tâm lý) :

a) Tâm lý (mặt-na thức) được xem như một vật trung gian giữa cái tôi và cơ thể

Tâm lý trong Áo nghĩa thư được đề cập với cách thức nhấn mạnh hơn (*a more pointed way*) như một sự đủ khả năng (*wherewithal*) để hành động theo cơ thể [87, tr. 18].

Đối với cơ quan công cụ này (*instrumental agency*) ở cả giác quan và tâm lý, những thuật ngữ Áo nghĩa thư gọi chúng là những người đưa tin, sản phẩm và người đầy tớ. Do đó, Kauṣītaki²⁷ đã nói: “Đối với sinh mạng giống như Brahman (*the same life (prāṇa²⁸) as Brahman*), tâm lý là người đưa tin (*messenger (dūta²⁹)*), mắt là kẻ nhìn (*watchman*), tai là người báo tin (*announcer*), ngôn từ là nữ tỳ (*handmaid*). Anh ta biết rằng tâm lý thuộc về Brahman sống động một người đưa tin trở thành sứ giả (*bemessengered (dūtavant)*). Một quan điểm khác nói về tâm lý (và các thuộc tính khác) như một người môi giới (*procurer*): “có thể thần linh này, tâm lý, dẫn dắt sự việc này cho tôi từ người này người nọ” (sic). [87, tr. 68]

Ngoài ra, *manas* thường được trình bày như là một vật trung gian giữa giác quan với chính chủ nhân của nó, (là) người nhận lãnh (*the recipient*) và người thụ hưởng (*enjoyer (bhōkt³⁰)*)).(...). Đây đó vẫn còn sự bỏ sót [khái niệm] kẻ hưởng thụ cuối cùng (*ultimate enjoyer*) như được nhắc rõ ràng trong Áo nghĩa thư. Ví dụ trong Luận thuyết (*Kaṭha*)³¹ trung đạo:

Người nên biết cái tôi (*the self*) như việc cưỡi trong một xe ngựa

Cơ thể là xe ngựa. Người nên biết *buddhi*
 Như người xà ích (*driver*), *manas* như dây cương
 Các giác quan (...) là những con ngựa
 Các đối tượng của giác quan khắp nơi
 Cái tôi kết hợp với giác quan và với mặt-na thức
 Nó được người trí gọi là kẻ thụ hưởng (sic). [87, tr. 19]

Ở đây, tâm lý – với tư cách là công cụ tạo ra cái tôi (*instrument to man*) – được gọi là lương thực/thức ăn (*a food (anna* [87, tr. 102])). (...) [87, tr. 19]

Trong Kinh Kauṣītaki³², *prajñā*³³ và ‘tâm lý’ như một người trung gian hai mặt (*Janus-faced intermediary*). Trong cả hai thuật ngữ đều có công cụ cái tôi, nhưng trong cảm giác và hành động, nó có với *manas* mà cái tôi đối mặt với những cái này; với *prajñā* thì cái tôi đối mặt với chính nó [87, tr. 94].

Cụ thể là, tâm lý được mô tả như vật trung gian giữa cơ thể và cái tôi, kẻ theo đó được trình bày như chủ nhân của hai công cụ [87, tr. 67].

b) Tâm lý (mặt-na thức) như vật trung gian giữa cái tôi và cảm giác (sensations)

Tâm lý được cho là có nội dung của “trạng thái”, chúng là những tiến trình thực sự. Theo R. Davids, “ham muốn, nghi ngờ, tin, không tin, kiên định, xấu hổ, mơ màng, sợ hãi; tất cả những cái này thực sự là *manas* – mặt-na thức [87, tr. 87].

c) Tâm lý (mặt-na thức) với tư cách sinh mạng, linh hồn

Tâm lý vẫn được xếp nhóm với các thuộc tính khác như một hình thức của ‘sinh mạng’ (*form of ‘life’ (prāṇa)*). Không những trong cơ thể mà còn trong tâm lý, chúng ta có một cái gì đó mà không phải là *cái tôi* hay

puruṣa (man or *puruṣa*), nhưng là cái “giúp nó” (*helps him*) sử dụng vào các mục đích (*his purposes*), tức các thông tin giác quan (*the messages of his senses*). Cái tôi “nắm giữ” (“*seizes hold of*”) và làm cho sống (*animates*) cơ thể “bằng tâm lý” (“*with the mind (manasā)*); “bằng tâm lý” (“*with mind*”), cái tôi thấy, nghe, v.v... “Người ta nói: ‘Tâm lý ở chỗ khác; tôi [sẽ] không thấy. Tâm lý ở chỗ khác; tôi [sẽ] không nghe. Bằng tâm lý đích thực mà cái tôi thấy... cái tôi nghe... Do đó, dù cho người nào được chạm vào lưng thì người ấy nhận thức (*discerns*) bằng tâm lý’.(...). [87, 19-20]

d) Tâm lý (mạt-na thức) với tư cách là cảm xúc

Về cảm xúc, Áo nghĩa thư chú ý tới hai thuật ngữ trung tâm: hạnh phúc (*pleasure*) và đau khổ (*pain*), tức là may mắn (*happiness*) và phiền muộn (*sorrow*) hay ‘rủi ro’ (*ill*).(...) [87, tr. 100]. Cũng có xu hướng nhấn mạnh vấn đề *một xúc cảm*, với quan điểm phân biệt nó với những phương diện khác của tâm lý. Trong một môn Tâm lý học non trẻ, phân tích xúc cảm là một vấn đề nghiên cứu muộn màng hơn so với nhận thức (*cognition*). [87, tr. 106-107]

e) Tâm lý (mạt-na thức) với tư cách là tư duy

Một lần nữa, Rhys Davids lại khẳng định, trong Áo nghĩa thư nguyên thủy, từ ‘*mind*’ khá tương đương với *manas* (hay *mano*), từ của người Aryan tương đương với từ của chính người châu Âu, với từ nguyên trong nghĩa ‘đo lường’ (*‘measuring’ (mā và mī)*). Do bà tìm thấy từ những từ khác, cả những danh từ và những động từ, ít nhiều tương đương với nghĩa rộng, như là *viññāna* và động từ của nó, *dhyāyan* và động từ, *citta* và động từ, *mati* và *saṃkalpa* và những động từ của chúng: những thuật ngữ *thức tỉnh, tư tưởng, phản ánh, mục đích*. Không có từ nào trong chúng có giá trị tương đương (*equal*) với *manas*. Như thường được dùng trong các Áo nghĩa thư, *manas*

mang một phần của thuộc tính của cái tôi thường được liệt kê trong các kinh Brāhmaṇa. [87, tr. 55-58]

Bà cũng thấy một cách dùng không phân biệt trong lệnh *dhīyā dhīyā*, ‘bằng tư duy được lặp lại,’ như bằng cách đó cái tôi tạo ra “thực phẩm”. Đó là sự nghiên cứu đáng chú ý về nhiệm vụ tạo thực phẩm thần linh và cái tôi, tức là, dinh dưỡng của các loại: thực phẩm thể xác của cái tôi (*man’s bodily food*), thực phẩm thần thánh (*deva-food*), thực phẩm loài thú (*animal-food (milk)*), và thực phẩm ít vật chất: mặt-na thức, ngôn ngữ và hơi thở (*life (breath)*). [87, tr. 97]

Về thuật ngữ *saṃkalpa*, Rhys Davids dựa vào bản dịch chú thích của Émile Senart’s về Chāndogya (xuất bản 1930). “*Saṃkalpa*³⁴ thật sự không thể dịch được, do từ này không bao gồm những nghĩa khác tư duy, khái niệm, ý chí... *saṃkalpa* là sự nhận thức rõ bằng tâm lý, dù cho có phải là sự nhận thức về tư duy, tư tưởng (= khái niệm, hình ảnh) hay về tư duy thực tiễn (*thoughts in facts (=resolution, will)*) hay không. [87, tr. 120]

f) Tâm lý (mặt-na thức) với tư cách là ý chí

Không giống với Tâm lý học ngày nay, *ý chí* trong Triết học và Tâm lý học Ấn Độ cổ đại ngoài sự trộn lẫn đầy phức tạp của các khái niệm *mục đích*, *ý định*, *quyết chí* v.v... còn có cả khái niệm *dục vọng*. Chúng ta có thể thấy một số dạng cơ bản sau của ý chí:

-*Ý chí thuần túy*

Trong phần bổ sung Aiteraya phát sinh hai thuật ngữ mà có thể được xem là mang tính ý chí thuần túy: *jūti*³⁵ và *vaśa*³⁶. Một từ có nghĩa là động lực thúc đẩy của ý chí (*the dynamic urge of will*), từ còn lại có nghĩa là sức mạnh hay sự kiểm soát ý chí (*power or control on volition*). [87, tr. 108]

-Ý chí đức hạnh (*'good will'*)

Ý chí này hướng tới cái tôi, hoặc hướng tới con người có đức hạnh. Trong nghĩa này, ý chí là cái tôi trong tiến trình phát triển tinh thần (*a process of spiritual growth*), những tác giả Ấn Độ sử dụng thường xuyên từ 'đang thành' (*'becoming'*) mà những dịch giả thường gọi là 'being'. Rhys Davids cho rằng ý chí, mục đích (nỗ lực) và hành động là những sự biểu hiện hàng loạt bản chất tự nhiên của cái tôi và đó là một sự Đang thành, một cái đang hình thành những gì mà nó không có trước đó (*that is a Becoming, a coming-to-be what he was not before*). [87, tr. 116-117]

-Ý chí trộn lẫn

Các nhà nghiên cứu không tìm thấy bất cứ danh từ hay động từ để có thể xem tương đương với 'ý chí' (*will*) hay 'quyết chí' (*to will*), ngoài thuật ngữ về ý chí kiên định (*decisive volition*), về ý chí bền bỉ vững chắc được hiểu theo nghĩa hẹp (*firm persistent will as such*) [87, tr. 111-112]. Có chăng là chủ thể của cái tôi như ý chí (*subject of man as willer*) trong những lời cầu nguyện tôn giáo [87, tr. 107].

Khó khăn không dừng lại ở đó khi các nhà nghiên cứu tiếp tục gặp các thuật ngữ bị trộn lẫn là mục đích (*purpose*), lựa chọn (*choice*), quyết tâm (*resolve*), ý định (*intention*), khát vọng (*desire*), v.v... [87, tr. 108]. Người ta không tìm thấy bất kỳ khái niệm nào sử dụng trong những bộ kinh mang ý nghĩa tôn giáo như 'tự ngã / cái tôi' (*'the man'*), cái tôi (*the self*) mà không chỉ là khát vọng (*desiring*) luôn có sự lựa chọn (*choosing*), ý chí (*willing*). [87, tr. 109]

Theo quan điểm của các tác giả, dục vọng là một vấn đề tương tượng-theo sau cái tôi (*man's hereafter-prospects*) để tính toán (*count*), hòa nhập (*rejoin*), dục vọng chỉ là những điều kiện về ý định (hay ý chí) và những

hành động có kết quả, và những điều kiện này là yếu tố quyết định số phận của anh ta. [87, tr. 114].

Tóm lại, vấn đề *mạt-na thức* trong giai đoạn này là một khái niệm khá phức tạp, không có hệ thống và bị trộn lẫn với các khái niệm khác khiến các nhà nghiên cứu không thể phân loại hoặc hệ thống hóa như bà Rhys Davids đã nhận xét. Nhìn chung, tâm lý hay *mạt-na thức* trong giai đoạn này là một công cụ của cái tôi, là sinh mạng, linh hồn, cảm xúc, một phần của tư duy và ý chí.

2.1.2. Mạt-na thức (với tư cách là ý căn) của các trường phái triết học ngoài Phật giáo

Các trường phái triết học Ấn Độ ngoài Phật giáo gồm: Phái Sāṃkhya (Phái Số luận, thế kỷ thứ IV – III TCN), Phái Vedānta (Phái Phê-đàn-đa, thế kỷ thứ IV- III TCN), Phái Nyāya – Vaiśeṣika (hai phái hợp nhất lại thành một), Phái Mīmāṃsā (Phái Nhĩ-man-tát, thế kỷ thứ II TCN), Phái Yoga (Phái Du-già, 150 TCN), Jaina (Phái Kỳ-na, 599 TCN).

Có thể nói chính Sāṃkhya là phái phân chia *giác quan* ra làm *giác quan ngoài* và *giác quan trong*, tạo nên sự tranh luận gay gắt giữa các trường phái. Theo đó, các trường phái thống nhất có 5 giác quan ngoài là: mắt, tai, mũi, lưỡi và thân (da); nhưng hoàn toàn không thống nhất về giác quan trong, chẳng hạn như có bao nhiêu giác quan trong, *mạt-na thức* có phải là giác quan trong hay không v.v... Tóm tắt ý kiến của các trường phái sẽ giúp cho chúng ta phần nào xác định được vị trí của *mạt-na thức*.

Giác quan ngoài *mắt, tai, mũi, lưỡi và thân (da)* là cơ quan nhận biết các sự vật, hiện tượng bên ngoài như *hình sắc, âm thanh, mùi, vị, tính chất của vật thể* v.v...; nói cách khác, giác quan ngoài có đối tượng nhận thức là

các thuộc tính bề ngoài, cụ thể của sự vật, hiện tượng đang tác động vào giác quan. Quá trình tương tác giữa giác quan ngoài và các thuộc tính bề ngoài của thể giới nêu trên chính là *nhận thức cảm tính* trong Tâm lý học.

Giác quan trong (*cái tôi, lý trí, tâm lý/trí*) là cơ quan nhận thức thế giới tâm lý và các thuộc tính bên trong, những mối liên bản chất của sự vật, hiện tượng trong tự nhiên và xã hội; nói cách khác, giác quan trong có đối tượng nhận thức là thế giới tâm lý, các thuộc tính và bản chất bên trong của thể giới. Quá trình tương tác giữa giác quan trong và thế giới tâm lý cũng như các thuộc tính và bản chất bên trong của thể giới nêu trên chính là *nhận thức lý tính* trong Tâm lý học.

a) *Phái Sāṃkhya* (Phái Số luận, thế kỷ thứ IV – III TCN)

Phái này cho rằng ý căn là giác quan trong.

b) *Phái Vedānta* (Phái Phệ-đàn-đa, thế kỷ thứ IV- III TCN)

Phái này cũng cho rằng ý căn là giác quan trong.

c) *Phái Nyāya – Vaisésika*

Người sáng lập Nyāya không xem ý căn là một giác quan trong nhưng hậu thế của ông trong quá trình phát triển học thuyết lại thừa nhận là giác quan trong.

d) *Phái Mīmāṃsā* (Phái Nhĩ-man-tát, thế kỷ thứ II TCN)

Cũng giống như phái Sāṃkhya, phái này cho rằng ý căn là giác quan trong.

e) *Phái Yoga* (Phái Du-già, 150 TCN)

Phái này kế thừa một số tư tưởng của Sāṃkhya và không thấy nói rõ ý căn có phải là giác quan trong hay không, nhưng cuối cùng cũng nêu lên

quan điểm cho rằng ý căn là người tổ chức các giác quan và chịu trách nhiệm về các hành động.

f) *Phái Jaina* (Phái Kỳ-na, 599 TCN)

Phái này có nhiều quan điểm khác nhau:

- Xem mạt-na thức là một giác quan,
- Xem mạt-na thức là giác quan trong,
- Xem mạt-na thức là giác quan trong nhưng đồng nhất với cái tôi,
- Xem mạt-na thức nửa giác quan, nửa không phải.

2.2. HƯỚNG TIẾP CẬN MẠT-NA THỨC TRONG PHẬT GIÁO

Mạt-na thức trong phần này sẽ được xét theo hệ thống *căn-trần-thức*, hệ thống *tâm-ý-thức* và hệ thống *8 thức* qua các thời kỳ Phật giáo nguyên thủy, Bộ phái và Đại thừa.

2.2.1. Phật giáo nguyên thủy

Đó là thời kỳ mà học thuyết của chính bản thân Đức Phật và sự truyền thừa của 3, 4 đời sau đó. Trong thời gian này, nội bộ chưa phân hóa, tư tưởng cơ bản vẫn còn nhất trí.

a) *Mạt-na thức trong hệ thống căn-trần-thức*

Với tư cách là ý căn, mạt-na thức thống nhất năm giác quan điều khiển các cơ quan nhận thức khác (然對此而統攝五根全體。掌司來自各方一切認識之機關者。即意根是矣 [97, tr. 111]). Trong trường hợp này, mạt-na thức dù có liên kết với năm giác quan thì vẫn được xem là *giác quan ngoài* (外界認識之機關) và là một trong sáu căn.

“Này bạn! Năm căn đều có cảnh riêng, nhận thức riêng, không thể nhận thức cảnh giới chung nhau. Chỗ y chỉ (*paṭīsarana*) của năm căn không

thể nhận thức cảnh giới chung này là ý căn. Ý nhận thức được hết thấy cảnh giới của năm căn.”

Mặt khác, mặt-na thức thực ra là tác dụng của *nội tâm*, một loại tác dụng thuần túy tinh thần khác với năm giác quan mang tính vật chất. Và lại, khi quan sát từ bên trong thì nó là *đồng thể* với cái gọi là *tâm (citta)* và *thức (viññāṇa³⁷)*. [24, tr. 120]

Mặt-na thức bao gồm cả nhận thức cảm tính và nhận thức lý tính, bởi lẽ, đó là loại nhận thức do năm giác quan đưa đến, đồng thời, ngay cả đối với các hoạt động tâm lý bên trong chủ thể, ý căn cũng lấy đó làm đối tượng nhận thức để hình thành ý thức. [97, tr. 115]

“Các Tỳ-khuru! Hết thấy thức do duyên sinh (paccayaṃ paṭicca) mà có tên gọi, tức lấy nhãn căn làm duyên mà sinh sắc thức thì gọi là nhãn thức; lấy nhĩ căn làm duyên mà sinh thanh thức thì gọi là nhĩ thức; lấy tỵ căn làm duyên mà sinh hương thức thì gọi là tỵ thức; lấy thiệt căn mà sinh vị thức thì gọi là thiệt thức; lấy thân căn làm duyên sinh ra xúc thức thì gọi là thân thức; lấy ý căn làm duyên sinh ra pháp thức thì gọi là ý thức, cũng như lửa nhờ duyên mà đốt mà có những tên gọi khác nhau: lửa nhờ rom là duyên mà sinh thì gọi là lửa rom...”. [24, tr. 121]

Đối với thể giới bên ngoài, năm giác quan là những cái cửa, khi đưa các kích thích nào đó vào bên trong thì nhờ sự phối hợp của ý căn mà phát sinh phản ứng/xạ đặc biệt từ bên trong, còn bản thân ý căn là chủ thể nhận thức và làm hiện ra cái phản ứng/xạ thông thường gọi là ý thức. [97, tr. 115-116] và [24, tr. 122]

Như vậy, mặt-na thức mang trong mình tính thống nhất hai mặt sinh lý và tâm lý, nói cách khác, mặt-na thức vừa là ý căn đồng thời cũng vừa là ý thức.

b) Mạt-na thức trong hệ thống tâm-ý-thức

Phật giáo nguyên thủy dùng từ *thức* theo hai nghĩa rộng và hẹp. Theo nghĩa rộng, *thức* là toàn bộ cái tâm lý, bao gồm cả *thọ*, *tưởng*, *hành* và các hiện tượng tâm lý khác. Trong nghĩa này, có khi *thức* tương đồng với *tâm* (*citta*) và *ý* (*manas*). Câu Phật thường hay nói: “Cái ấy hoặc gọi là tâm, là ý hay là thức (*yañca kho idaṃ vuccanti cittaṃ [PTS: cittatī] vā mano vā viññāṇaṃ ti vā*) chính là dùng *tâm*, *ý*, *thức* như nhau mà cho đó là nghĩa toàn thể của tâm. [97, tr. 121-122] và [24, tr. 127-128]

Theo nghĩa hẹp, *thức* là *thức uẩn* trong thuyết *Năm uẩn* [24, tr. 127]. Thuyết này chia cấu tạo con người thành năm loại là: sắc (*rūpa*, vật chất), thọ (*vedanā*, tình cảm), tưởng (*saññā*, biểu tượng), hành (*sankhāra*³⁸, ý chí), và thức (*viññāṇa*, *ý/nhận thức*, ngộ tính)... *Thức* ở đây chỉ là tác dụng *thống giác*³⁹ (*apperception*) hay *giác tính* (*understanding*) chỉ cho tâm là sự thống nhất của ý thức và điều khiển những tác dụng phán đoán và suy lý [24, tr. 106].

Tóm lại, ở thời đại Phật giáo nguyên thủy, mạt-na thức được xem là *ý căn*, *ý thức* hoặc ý khi dùng lẫn lộn giữa tâm-ý-thức.

2.2.2. Phật giáo Bộ phái

Trong giai đoạn này, một số quan điểm làm tiền đề để hình thành Duy thức học là: bản thức, bổ-đặc-già-la, giả danh, bất khả thuyết ngã, tế tâm, tâm thức luận, tế ý thức biến y căn thân, căn bản thức sanh khởi lục thân, chủng tập, tùy miên, tập khí, a-lại-da, nghiệp lực, chủng tử hữu lậu, vô cảnh luận. [62, các trang 77, 86-7, 97, 105, 122, 160, 163, 169, 173, 183, 189, 193, 220, 259]

a) Mạt-na thức trong hệ thống căn-trần-thức

So với Phật giáo nguyên thủy, thì mạt-na thức trong thời đại này không có nhiều thay đổi đột biến. Theo đó, ý căn đồng nhất với ý thức (ý thức được xem là cơ quan nhận thức đối tượng). [25, tr. 212]

Pháp-tập-luận hay A-đạt-tát-lợi-nô của Thượng Tọa bộ Nam phương cho sáu căn mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý tất cả là cửa, sự kích thích của ngoại giới đập vào cửa năm căn, đồng thời gõ cửa ý căn, sau đó, do tâm thể chấn động mà mới phát sinh biểu tượng nhận thức . [25, tr. 502]

Tác dụng của giác quan và ý căn hoàn toàn đồng thời. Sáu cảnh/trần là đối tượng của nhận thức. Khi giác quan bị kích thích thì [các thông tin] được thu vào trong cửa ý căn làm tâm thể chấn động (tâm lý vô ý thức) mà sinh ra tri giác. Bốn điều kiện không thể thiếu để phát sinh cảm giác là giác quan, trần/cảnh, ý căn và cảnh vào trung khu của nội, ngoại căn (ý căn và giác quan). [25, tr. 505-506]

Tương đồng với nghiên cứu của Kimura Taiken, TH. Stcherbatsky nhận thấy rằng mạt-na thức trong giai đoạn này là *giác quan trong*. Theo đó, Phật giáo Hinayāna (Tiểu thừa) nhìn chung bỏ qua *linh hồn*, nhưng đề cao *giác quan trong*. Toàn bộ công việc nhận thức nhờ giác quan trong giúp đỡ giác quan ngoài nhận biết các đối tượng ngoài và nhận biết trực tiếp hoạt động bên trong của tâm lý. Lý trí sau đó trở thành giác quan thứ sáu⁴⁰ phối hợp với năm giác quan ngoài và có các đối tượng đặc biệt riêng của nó trong việc nhận biết thế giới bên ngoài. [91, tr. 172]

Có thể nói sự tranh luận bản chất giải phẫu – sinh lý thần kinh của mạt-na thức là cuộc tranh luận kéo dài trong lịch sử Tâm lý học Ấn Độ, trong đó có Phật giáo.

Tóm lại, tương tự với thời đại Phật giáo nguyên thủy, trong hệ thống căn-trần-thức, mặt-na thức được xem là giác quan trong (nội căn) và đồng nhất với ý thức.

b) Mặt-na thức trong hệ thống tâm-ý-thức

Nếu như thời đại Phật giáo nguyên thủy dùng tâm-ý-thức đồng nhất với nhau thì đến thời đại này cuộc tranh luận không ngã ngũ của các bộ phái đã cho thấy có sự tồn tại song song cả hai quan điểm đồng nhất và không đồng nhất.

- Trường phái cho rằng tâm-ý-thức đồng nhất

Thế Hữu (ra đời vào khoảng 500 năm sau Phật niết-bàn) phân loại tâm như sau: “Tâm là gì? Là tâm, ý, thức. Tâm, ý, thức là gì? Là lục thức thân, tức là nhãn thức, nhĩ thức, tỵ thức, thiệt thức, thân thức, ý thức.” [25, tr. 217]. Theo đó, mối liên hệ giữa ba thuật ngữ tâm, ý và thức như sau: Thuật ngữ biểu hiện cái gọi là tâm có ba loại, đó là: tâm, ý, thức. Trong các câu kinh cổ xưa có nói: “Tâm ấy cũng gọi là ý, cũng gọi là thức”. Ba thuật ngữ này hầu như được dùng một cách đồng nhất. [25, tr. 262-264]

Các quan điểm A-tỳ-đạt-ma cũng cho rằng ba cái đó chỉ khác tên mà chủ trương thể là một. Thành Thật Luận, quyển 5, Vô số phẩm 60 (...) nói: “Tâm, ý, thức thể là một mà tên khác nhau. Nếu pháp có thể duyên thì gọi là tâm”. Câu-xá luận, quyển 4 nói: “Tập khởi nên gọi là tâm, tư lương nên gọi là ý, liễu biệt nên gọi là thức”. [25, tr. 263-264]

- Trường phái cho rằng tâm-ý-thức không đồng nhất

Ba danh từ đó có sự khác biệt thể hiện qua các cách nói như sau: 1) Gọi quá khứ tâm là ý, vị lai tâm, hiện tại tâm là thức; 2) Nói *tâm* là nghĩa *nguồn gốc* (種族, chủng tộc), *ý* là nghĩa *phát sinh* (生門, sinh môn), *thức* là nghĩa *thói quen* (積聚, tích tụ); 3) Nói tác dụng của tâm là tư tưởng (tư tưởng

có nghĩa là làm tăng trưởng nghiệp chủng tử), tác dụng của ý là tư lương, tác dụng của thức là liễu biệt, v.v... Ngoài ra, còn đưa ra nhiều khu biệt khác nữa. Để đúc kết điểm này, Hiếp Tôn Giả nói: “Tăng trưởng nghiệp chủng tử là tác dụng của tâm, suy nghĩ so đo là tác dụng của ý, phân biệt hiểu rõ là tác dụng của thức” [25, tr. 463]. (...) Một mặt thừa nhận sự bất đồng về ý nghĩa, một mặt chỉ những tên khác nhau của nhất thể, không cái nào có tính độc lập. [25, tr. 464]

2.2.3. Phật giáo Đại thừa

Trong giai đoạn này đáng chú ý là sự ra đời của *Trung quán luận* gắn với tên tuổi của Nāgārjuna (Long Thọ) và *Duy thức học* gắn với Asanga (Vô Trước) và Vasubandhu (Thế Thân). Asanga và đặc biệt là Vasubandhu là những nhà sáng lập Duy thức học. *Trung quán luận* và *Duy thức học* được xem là hai trụ cột của Phật giáo đại thừa.

Mạt-na thức được thêm vào thuyết Duy thức học sau thời kỳ phát triển của Kinh Giải Thâm Mật. Đặc điểm của mạt-na thức lấy cái tác dụng chấp trì *tàng thức* mà sinh ra *ngã chấp* (cái tôi). [26, tr. 147-148]

a) Mạt-na thức trong hệ thống căn-trần-thức

Ý căn ở giai đoạn này vừa được xem là giác quan (trong) vừa được xem là tâm lý. Đối với các trường phái Nhân minh, Số luận và Vedānta, ý căn được xem như cơ quan nhận thức về vui, khổ, ý chí và nỗ lực, v.v.. (As *internal organ* there, *Mind faculty* is known as the *cognition organ* (*jñānedriya*) for *pleasure, pain* (*sukha-uhkha*), *will and effort* etc. (*ichcā, prayatna, etc.*)). Còn đối với các nhà Phật học đương thời, ý căn là một hiện tượng chuyển biến (*a changing phenomena*), có tác dụng như sự chín muồi (*the ripe*) hoặc những điều kiện thích hợp cho mỗi hoạt động tâm lý và nó chi phối cả sự tái sinh. Ý căn được mô tả trong Câu-xá là cả tiến trình kết quả và

không kết quả (*both resultant and non-resultant process (vipāka and avipāka)*), được đánh giá là thiện hoặc bất thiện hoặc trung tính về đạo đức, có thể thanh tịnh hoặc không, có thể tiêu diệt bằng sự phân tích sâu sắc và liên tục thiền định nhưng không cần bị tiêu diệt trong trường hợp thanh tịnh. Vì ý căn không được cấu thành từ sự tích tụ của nguyên tử (*accumulation of atoms (paramāṇu)*) nên không thể chỉ ra được là một cái gì đó xác định (*it cannot be pointed out as something definite (anidarśana)*). Ý căn là phương tiện mà cả các đối tượng tâm lý và vật lý đều được chủ quan hóa (*Mind faculty is the means by which both the mental and non-mental objects are internalised*). Ý căn không cần được tiếp xúc trực tiếp với đối tượng. [72, tr. 56-57]

b) Mạt-na thức trong hệ thống tâm-ý-thức

Mạt-na thức trong hệ thống này là đồng nhất với nhau. Theo nghiên cứu của Stcherbatsky, manas là tập khí phân biệt (*vikalpa-vāsanā*) có thể được so sánh với lý tính của Kant(...). Trong trường hợp đó, nó là một từ đồng nghĩa với vijñāna và citta, tất cả chúng có nghĩa là cảm giác thuần túy. Nó được xếp vào giác quan thứ sáu, giác quan trong (...). Đối với Phật giáo, ấn tượng trở thành độc lập, chúng sau đó tiếp nhận tên tập khí (*receive the name of vāsanā*) (có lẽ mượn từ Số Luận) mà thỉnh thoảng được giải thích là pūrvam jñānam, thỉnh thoảng là sāmāthyam, tức là, một sức mạnh (*a force*), hoặc cái Sức mạnh (*the Force*), Sức mạnh thượng hạng (*the Force par excellence*), mà tạo ra thế giới như nó trình hiện ra thực tại (*naive realism*); tập khí-phân biệt có thể do đó được so sánh với Lý tính khi nó làm việc / có quan hệ với nhiệm vụ của một sự sáng tạo độc lập của Phạm trù giác tính chúng ta (*vikalpa-vāsanā can thus be compared with Reason when it is charged with the task of an autonomous creation of the Categories of our*

Understanding).(…). Trong bối cảnh này, chúng ta có thể dịch nó là Lý tính (*We may accordingly translate it in this context as Reason*). [90, tr. 293]

c) Mạt-na thức trong hệ thống 8 thức

Với sự ra đời của các kinh luận đại thừa – đặc biệt là Duy thức học và Kinh Lăng-già – trong hệ thống 8 thức, mạt-na thức được xếp ở vị trí thứ bảy. Tám thức gồm: *nhãn thức, nhĩ thức, tỵ thức, thiệt thức, thân thức, ý thức, mạt-na thức và tàng thức*.

Khác với 6 thức trước, mạt-na thức không được nghiên cứu trên một căn hay một trần. “Mạt-na thức là một tác dụng tâm lý phân biệt ngã (tôi) với phi ngã (không phải tôi), nhận thức trực tiếp về sự hiện hữu của ngã” [30, tr. 60 và tr. 161]. Trong khi tàng thức chỉ biến hiện một cách thụ động thành thân tâm và thế giới vật lý, thì thức mạt-na chủ động thẩm định chúng và cho rằng đây là *tôi*, nọ là vật khách quan bên ngoài.

Theo Duy thức học, mạt-na thức chính là tác giả của sự chấp thủ một cái tôi thường trực (ngã chấp), cũng tức là nguồn gốc của sự nhầm lẫn về một cái tôi tồn tại trong mỗi cá nhân.

Mạt-na thức còn gọi là truyền tổng thức (*defiling-transmitter consciousness*), bởi vì một mặt nó đưa các thông tin ở bên ngoài vào (truyền), tích lũy và làm ô nhiễm tàng thức bằng cách liên tục cung cấp cho tàng thức một sự nhầm lẫn về cái tôi (ngã tưởng), mặt khác, nó đưa những thông tin đó ra làm cho ô nhiễm sáu thức trước (tổng), để rồi sáu thức trước hoạt động trên cơ sở sự nhầm lẫn về cái tôi và thế giới. Có thể nói, *mạt-na thức là ý thức hay tâm lý nhầm lẫn về cái tôi*. Nhầm lẫn ở đây là nhầm lẫn tính chất “thật” của cái tôi, chứ không phải nhầm lẫn sự tồn tại của cái tôi.

Qua tình hình nghiên cứu trên, có thể nhận thấy hướng tiếp cận mạt-na thức rất phong phú, bởi quá trình hình thành và phát triển của nó được đặt trên nền tảng của một trong những nền triết học lâu đời nhất của nhân loại.

Nếu xem thời kỳ Rig Veda là thời điểm bắt đầu của việc nghiên cứu *mạt-na* thức cho đến khi được tiếp thu trong một hệ thống hoàn chỉnh của Phật giáo đại thừa bởi Vasubhadu, thì *mạt-na* thức đã có một lịch sử khoảng 1.700 năm. Hướng tiếp cận này không ra ngoài cặp phạm trù *giải phẫu – sinh lý* của Y học ngày nay và cặp phạm trù *nhận thức luận – bản thể luận* của Triết học, Hướng tiếp cận này vừa phản ánh lịch sử của *mạt-na* thức với tư cách là một thuật ngữ vừa định nghĩa nội hàm của *mạt-na* thức với tư cách là một khái niệm.

2.3. HƯỚNG TIẾP CẬN CỦA PHẬT GIÁO VIỆT NAM

Từ thời kỳ Rig Veda đến lúc Duy thức học ra đời là hơn 1.700 năm, nội hàm của thuật ngữ *manas* không “đứng im”, mà vận động liên tục để thích nghi với thời đại. Ngược lại, từ khi “Ngài Huyền Trang đến đệ tử lớn của ngài là Khuy Cơ, đến sau có Huệ Chiếu và Trí Châu lần lượt nối nhau phát huy môn học này. Song từ đây về sau, lại dần dần suy đồi chí thậm! Cho đến rốt đời nhà Nguyên, thì các sách vở Duy thức bị tản lạc mất hết, nên về môn học này phải mất tích bất tăm!” (sic) [34, tr. 80].

Như vậy, từ lúc Huyền Trang dịch từ *manas* thành *mạt-na thức*, đến nay kể ra là đã trên dưới 1.400 năm, trong khi lịch sử - xã hội vận động liên tục, thì nội hàm của thuật ngữ *mạt-na thức* lại “đứng im” một cách kỳ lạ, dù Pháp tướng tông (Duy thức học Trung Quốc) được truyền bá đến một số quốc gia. Trong khoảng thời gian gần 100 năm sau thời của Huyền Tráng, Pháp tướng tông nói chung và *mạt-na thức* nói riêng, có phát triển. Tuy nhiên, sau đó hơn 1.000 năm thì không thấy có công trình nghiên cứu nào đặc biệt. Đến đầu thế kỷ thứ 20, với phong trào chấn hưng Phật giáo, Thái Hư cùng một số tác giả khác đã nỗ lực khôi phục Duy thức học qua phong trào Tân Duy thức học, nhưng chưa có gì đáng kể, chỉ có một số tác phẩm của Đường Đại Viên là đáng chú ý. Qua đó, tạm thời có thể nói là tình hình nghiên cứu

mạt-na thức ở Trung Quốc chưa có gì đột phá. Hay nói cách khác, mối liên hệ giữa mạt-na thức và các hiện tượng tâm lý chưa được các nhà Phật học nghiên cứu bằng phương pháp luận Tâm lý học. Điều này dễ khiến người ta ngộ nhận rằng mạt-na thức không có liên quan gì đến Tâm lý học. Từ thực tế đó, chúng tôi cố gắng “Tâm lý học hóa” khái niệm mạt-na thức giúp cho những người quan tâm đến Phật học dễ nghiên cứu hơn, đồng thời qua đó, tạo ra sự khác biệt với cách tiếp cận của Trung Quốc.

Cũng xin nói thêm rằng, sở dĩ tác giả luận án không đào sâu nghiên cứu mạt-na thức ở Trung Quốc là vì các công trình nghiên cứu Duy thức học tại Trung Quốc được phiên dịch ra tiếng Việt Nam rất nhiều, và trong hầu hết các công trình phiên dịch đó, mạt-na thức vẫn mang nội hàm truyền thống, một nội hàm mà luận án muốn hiện đại hóa. Do vậy, thay vì đào sâu nghiên cứu mạt-na thức ở Trung Quốc thì tác giả luận án cho rằng chỉ quan tâm đến các nghiên cứu của trường phái truyền thống (tức trường phái phân tích sâu thuật ngữ / khái niệm mạt-na thức ở Việt Nam) theo mục 2.3.1 là đủ.

Không rõ Việt Nam đã tiếp nhận Duy thức học từ khi nào nhưng theo Lê Mạnh Thát, cuối thế kỷ thứ XII, đầu thế kỷ thứ XIII đã thấy Thiền sư Thường Chiếu (?-1203) đề cập đến phạm trù quan trọng của Duy thức học trong một số bài kệ của mình, như:

Tại thế vi nhân thân

Tâm vi Như Lai Tạng

Chiếu diệu thả vô phương

Tâm chi cánh tuyệt khoáng

(Thân tuy sống trên đời

Tâm là Như Lai tạng

Chiếu rõ cả mười phương

Nhưng tìm thì biệt dạng)

Đến nửa sau thế kỷ thứ XX, trường phái Duy thức này đã thu hút sự chú ý của giới phật tử cũng như các nhà nghiên cứu Phật giáo (sic). [59, tr. 5]

Kế thừa ý kiến trên của Lê Mạnh Thát, khi hệ thống hóa các nghiên cứu liên quan đến mật-na thức ở Việt Nam, tác giả luận án sẽ tập trung vào khoảng thời gian nửa sau thế kỷ thứ XX đến nay.

2.3.1. Trường phái truyền thống

Các nghiên cứu liên quan đến mật-na thức của trường phái này có đặc điểm chung là chuyên môn hóa sâu sắc thuật ngữ, khái niệm mật-na thức theo hướng truyền thống.

2.3.1.1. Tuệ Sỹ

Đối với *Luận Thành duy thức* của Huyền Tráng, Tuệ Sỹ đã phiên dịch chính xác và chú giải các thuật ngữ có nguồn gốc Sanskrit liên quan đến mật-na thức một cách tỉ mỉ, nghiêm túc và có khuynh hướng phân tích sâu mật-na thức.

2.3.1.2. Hòa thượng Thích Thiện Hoa

Công trình Hòa thượng Thích Thiện Hoa là chuyên dịch thuật lại các tác phẩm có liên quan đến Duy thức học của Đường Đại Viên (Trung Quốc). Có thể nói các tác phẩm đó ra đời kịp thời đáp ứng tính hiện đại cho phong trào chấn hưng Phật giáo về mặt học thuật. Các tác phẩm đó gồm: *Duy thức học nhập môn*, *Duy thức học phương tiện đàm (quyển thượng, trung và hạ)*, *Luận A-đà-na thức*, *Duy thức học tam thập tụng* và *Duy thức học tam thập tụng dị giải*. Trong các tác phẩm này có đề cập đến mật-na thức khá nhiều.

2.3.1.3. Hòa thượng Thích Thiện Siêu

Thức biến là một công trình được các môn đồ sưu tập các bài giảng của tác giả, trong đó có một số bài giảng liên quan đến Duy thức học.

Đại cương Luận Câu-xá là “công trình nghiên cứu và giảng dạy được tác giả tóm lược hoặc bỏ qua một số nội dung có thể gây khó khăn rắc rối cho người học, mặt khác, lại giải thích tường tận các phần quan trọng, triển khai, bổ sung các kiến thức liên hệ bằng một hình thức diễn đạt, trong sáng...” [45, tr. 4].

Trong hai tác phẩm trên vấn đề *mạt-na* thức cũng được trình bày khá sâu sắc.

2.3.1.4. Nguyễn Tường Bách

Nguyễn Tường Bách, với “Lưới trời ai dệt”, đã làm cho giới Phật học cảm thấy thú vị bởi so sánh xuất sắc giữa Vật lý học và Duy thức học. *Nghiệp lực* và *thức* của Duy thức học và các *định luật*, *nguyên lý* của Vật lý học và Toán học được ông so sánh và tìm ra được mối liên hệ đáng kinh ngạc, dù ông rất khiêm tốn bằng cách luôn đi tới kết luận bằng những câu hỏi.

Theo ông, *mạt-na* tác động lên *a-lại-da* như sau: “*A-lại-da* thức được xem mênh mông như biển cả, bản thân nó không chủ động tạo tác. Nhưng một khi *mạt-na* thức tác động lên *a-lại-da* thức thì những chủng tử nằm sẵn trong *a-lại-da* thức được khởi động và nhận thức những sự vật tướng chừng như khách quan. *Mạt-na* là thức phân biệt tức thời khách thể – chủ thể, tạo nên ý thức nhị nguyên, ý thức về cái ‘ta’ và cái ‘không phải ta’

Và cũng theo ông, sáu giác quan (kể cả ý thức⁴¹) là những kẻ báo cho *Mạt-na* các thông tin từ bên ngoài, không hề đánh giá tốt xấu. Và chính *Mạt-na* là kẻ đánh giá phải trái hay dở, ra lệnh cho sáu ý thức kia hoạt động và phản ứng. Đồng thời *mạt-na* thức lại đưa các cảm giác hay chủng tử (*bija*) đó vào *a-lại-da* thức. Chủng tử này lại là kẻ ảnh hưởng và tạo tác lên thế giới bên ngoài và vòng tròn ấy tiếp tục vô cùng tận

Mạt-na thức được xem là gạch nối giữa sáu thức kia và *a-lại-da* thức. Nó là kẻ tưởng mình có một cái ta, là kẻ gây ‘ô nhiễm’ lên *a-lại-da* thức.

Muốn tránh vòng tròn ô nhiễm vô tận đó, hành giả phải chấm dứt hoạt động đầy phân biệt của mặt-na thức, biến thức này thành ‘Bình đẳng tính trí’, là thức đứng trên mọi tính chất nhị nguyên. Nhờ đó hành giả đạt được tri kiến về tính chất huyễn hoặc của vạn sự.”⁴²

2.3.1.5. Một số tác giả khác

Các tác giả Thích Nhuận Châu (*Du-già hành tông*), Thích Tâm Thiện (*Tâm lý học Phật giáo*), Tuệ Hạnh (*Đại cương Duy thức học*), Ni trưởng Như Thanh (*Duy thức học*), Lâm Như Tạng (*Thức Thứ Tám*) đều giải thích mặt-na thức theo truyền thống.

2.3.2. Trường phái hiện đại

Trường phái này gồm có 2 tác giả là Nhất Hạnh và Lê Mạnh Thát, đưa ra cách hiểu mới về mặt-na thức. Cụ thể là Nhất Hạnh tìm ra vị trí của mặt-na thức trong cấu trúc nhân cách của Phân tâm học; trong khi đó, Lê Mạnh Thát xem hoạt động của mặt-na thức như một cơ cấu xử lý thông tin thông qua cấu trúc ngôn ngữ.

2.3.2.1. Quan điểm của Nhất Hạnh

Trong tác phẩm *Duy biểu học*, Nhất Hạnh đã soạn lại và đưa ra 50 bài kệ về Duy thức học có tính ứng dụng dành cho các thiền sinh. Trong tác phẩm này, nổi bật là luận điểm: trong tiếng Phạn, hai từ ‘*viññāna*’ và ‘*vijnapti*’ có thể dịch thành *thức*. Tiền tố từ ‘*vi*’ có nghĩa là *phân hai, biến khắp, tách rời*⁴³. ‘*Vijnapti*’ có thể dịch là *biểu* (*manifestation, perception, announcing*), mà cũng có thể dịch là *thức*. Vì vậy, nếu gọi là *duy thức* thì chỉ mới lột tả được nghĩa *phân biệt* trong khi từ nguyên vừa có nghĩa *phân biệt* vừa có nghĩa *biểu hiện*, cho nên ông đề xuất dịch là *duy biểu* để bổ sung nghĩa *biểu hiện*.

Suốt quá trình nỗ lực hiện đại hóa Duy thức học, khái niệm *ý thức* (nghĩa hẹp) trong Tâm lý học được ông sử dụng tương đương với khái niệm *chánh niệm* để trị liệu các *nội kết*. Khái niệm *nội kết* được ông sử dụng rất

nhieu để chỉ cho các hiện tượng tâm lý bị dồn nén vốn không xa lạ với trường phái Phân tâm học trong Tâm lý học. Đồng thời, trong khi trình bày về *mạt-na thức*, ông có dành vài dòng đề cập tới *cơ chế tự tồn*, *cái tôi*, hoặc một số đoạn khá dài khi so sánh với *cái ấy* của Phân tâm học; tuy nhiên, chừng ấy là chưa đủ để có thể nói rằng đã có sự so sánh với Tâm lý học. Ngoài ra, ông còn khẳng định một phần của *tàng thức* trong Duy thức học tương đương với *vô thức* trong Tâm lý học, ông đề cập thường xuyên đến vấn đề *tự biểu*, *cộng biểu* với cốt lõi là *nghiệp* bằng cách diễn đạt khá giống với *vô thức cá nhân*, *vô thức tập thể* của C. Jung và E. Fromm.

Như vậy, có thể thấy rằng tác giả Nhất Hạnh ít nhiều đã có sự liên hệ giữa *ý thức* và *chánh niệm*, giữa *vô thức* và *tàng thức*, giữa *cái tôi*, *cái ấy*, *cơ chế tự tồn* và *mạt-na thức*.

2.3.2.1. *Quan điểm của Lê Mạnh Thát*

Với *Triết học Thế Thân*, Lê Mạnh Thát đã trình bày những vấn đề mới mẻ của Duy thức học theo một hệ thống tri thức khác hẳn: đó là mối liên hệ giữa *thông tin* và *chứng tử*, *chủ thể* và *đối tượng*, *dị thực* và *tiến trình xử lý*, và đặc biệt là *cấu trúc ngôn ngữ* được ông nghiên cứu và phân tích sâu sắc đến nỗi có thể nói đó là sự nổi bật và xuyên suốt trong tác phẩm. Công trình của ông được triển khai trên cơ sở Triết học, Ngôn ngữ học, Tin học, Toán học là chủ yếu.

Lê Mạnh Thát cho rằng triết học của Thế Thân (Vasubandhu) đã mô tả sự chuyển biến của thức có ba loại. Loại chuyển biến thứ nhất thuộc về thức-nhận-biết (liễu biết) cho phép chúng ta nhận biết sự vật qua các giác quan. (...). Loại thứ hai và thứ ba thuộc về những gì ta có thể gọi là thức-xử-lý (*mạt-na / tư lương ý*) và thức-chứa-đựng (*tàng thức*). Thức-xử-lý được gọi tên như thế vì Thế Thân mô tả là “luôn luôn có kèm theo bốn phiên não là ý tưởng về ngã (*ngã kiến*), ảo tưởng về ngã (*ngã si*), sự tự hào về ngã (*ngã mạn*)

và lòng yêu mến ngã (*ngã ái*). (...). Thức-xử-lý được quan niệm là nương vào thức-chứa-đựng và lấy nó làm đối tượng. (...). Quan hệ giữa ba loại chuyển biến này là quan hệ đồng nhất. Có nghĩa là do chuyển-biến-chứa-đựng mà thức tự chuyển biến thành một thức-nhận-biết và thức này là điểm cuối cùng của chuyển-biến-nhận-biết, trong khi chuyển-biến-xử-lý xảy ra cùng với chuyển-biến-chứa-đựng, vì nó nương vào chuyển-biến-chứa-đựng và lấy đó làm đối tượng. [56, tr. 335-336 và tr. 348]

Qua tình hình nghiên cứu trên, có thể thấy hướng tiếp cận của Phật giáo Việt Nam về mặt-na thức không thật sự phong phú, dù Duy thức học dành được khá nhiều sự quan tâm của giới nghiên cứu. Lý giải hiện tượng này có thể do tàng thức được xem là nền tảng, là cơ sở triết học của Duy thức học trong khi mặt-na thức chỉ được xem là một phần nhỏ. Từ đó, Phật giáo Việt Nam không chú trọng tiếp cận mặt-na thức theo một phương pháp luận rõ rệt mà chỉ tiếp cận theo cách thức giải thích từ nguyên, trung thành với các nội hàm truyền thống hoặc liên hệ với một số ít thuật ngữ của khoa học hiện đại như Tin học (Lê Mạnh Thát) và Phân tâm học (Nhất Hạnh). Vì như trong phần Mở đầu đã nói, đối với luận án này, mặt-na thức xét từ góc độ Tâm lý học thực sự là một vấn đề có ý nghĩa về mặt lý luận lẫn thực tiễn đối với việc thực hành thiền định, cho nên, tác giả luận án nhận thấy mặt-na thức nên được nghiên cứu một cách khoa học và toàn diện.

Tiểu kết chương 2

Từ hướng tiếp cận triết học Ấn Độ có thể thấy *manas* là một khái niệm Tâm lý học có từ lâu đời (hơn 1.500 trước công nguyên). Trải qua hàng ngàn năm tồn tại với nội hàm có nhiều thay đổi, cuối cùng, *manas* vẫn được Phật giáo Ấn Độ kế thừa và đưa vào hệ thống đại thừa khoảng thế kỷ IV sau công nguyên. Đến thế kỷ thứ bảy, trong quá trình phiên dịch *Thành Duy thức luận* và hệ thống hóa thành Pháp Tướng tông (Duy thức học Trung Quốc), Huyền Trang và Khuy Cơ dịch *manas* thành *mạt-na thức*. Kể từ đó đến nay là đã trên dưới 1.400 năm, nhưng nội hàm của *mạt-na thức* vẫn không thay đổi nhiều dù Duy thức học được truyền bá qua nhiều quốc gia khác nhau, trong đó có Việt Nam. Đến thế kỷ XX, trước ngưỡng cửa phát triển như vũ bão của các ngành khoa học, con người vừa choáng ngợp và thích thú trước lượng tri thức đồ sộ vừa khát vọng tìm kiếm mối liên hệ biện chứng / phổ biến giữa các sự vật, hiện tượng qua các ngành khoa học khác nhau. Tìm hiểu các hướng tiếp cận vấn đề *mạt-na thức* chúng ta thấy có một số hướng tiếp cận chủ yếu sau:

Hướng tiếp cận triết học về *mạt-na thức*. Hướng này quan niệm *mạt-na thức* là một công cụ của cái tôi, là sinh mạng, linh hồn, cảm xúc, một phần của tư duy và ý chí.

Hướng tiếp cận *mạt-na thức* từ góc độ Phật giáo. Theo hướng tiếp cận này, *mạt-na thức* đồng nhất với ý thức. Ở đây có hai quan điểm : Thứ nhất quan điểm cho rằng tâm-ý-thức đồng nhất và quan điểm thứ hai cho rằng tâm-ý-thức không đồng nhất. Theo quan điểm Phật giáo, *mạt-na thức* liên quan nhiều đến 8 thức của con người và *mạt-na thức* là thức thứ 7 trong 8 thức (*nhãn thức, nhĩ thức, tỵ thức, thiệt thức, thân thức, ý thức, mạt-na thức* và *tàng thức*).

Hướng tiếp cận *mạt-na thức* thứ ba là hướng tiếp cận của Phật giáo Việt nam, chủ yếu là trường phái của Nhất Hạnh và của Lê Mạnh Thát. Tuy nhiên, ta có thể thấy hướng tiếp cận của Phật giáo Việt Nam về *mạt-na thức* chưa thật sự phong phú.

CHƯƠNG 3

NHỮNG BIỂU HIỆN CƠ BẢN CỦA MẠT-NA THỨC

3.1. HỆ THỐNG 8 THỨC CỦA PHẬT HỌC

Theo Duy thức học, tâm thức mỗi người có thể chia ra làm tám loại, gọi là tám *tâm vương* hay *tám thức* (8 *consciousnesses*): nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức, ý thức, mạt-na thức và tàng thức.

Theo Duy thức học, năm thức đầu bắt nguồn từ năm giác quan của cơ thể. Đó là các thức phát sinh khi mắt nhìn thấy các hình sắc (nhãn thức), tai nghe thấy các âm thanh (nhĩ thức), mũi ngửi mùi hương (tỷ thức), lưỡi nếm vị các thứ trong miệng (thiệt thức) và khi thân xúc chạm với một vật gì đó (thân thức).

Trong Phật học, mỗi một thức được tiếp cận theo hệ thống căn-trần-thức. Tức là, *thức* là sự hòa hợp giữa *căn* và *trần*. *Căn* là giác quan và hệ thần kinh tương ứng với giác quan đó, *trần* là đối tượng của căn.

Việc phân tích tóm lược tám thức sẽ giúp chúng ta hiểu hơn về quan điểm của Phật học về tâm lý con người nói chung và về mạt-na thức nói riêng. Việc phân tích này cũng giúp chúng ta hiểu rõ hơn vị trí của mạt-na thức trong hệ thống các vấn đề tâm sinh lý của con người theo quan điểm của Phật học.

3.1.1. Nhãn thức

Nhãn căn là hệ thị giác được phân tích theo cặp phạm trù giải phẫu – sinh lý, cơ sở tạo ra cảm giác nhìn thế giới xung quanh. Về mặt giải phẫu, cấu tạo mắt hay đúng hơn là cấu tạo cầu mắt gồm 3 lớp *màng cứng*, *màng mạch* và *màng lưới* (*võng mạc*). Về mặt sinh lý, ở phía sau não có một vùng được gọi là vỏ não thị giác nguyên thủy, vùng này nằm tại vỏ não vùng chẩm

chuyên xử lý các thông tin đã được mã hóa thần kinh từ hai mắt truyền tới. Tại đây, não “nhìn thấy” cái mà mắt đã thu thập được. Những xung động thần kinh từ các tế bào thị giác trên được truyền đi theo dây thần kinh thị giác để tới vùng chằm của vỏ não trong đó có một dây của con mắt này phải đi qua *chéo thị giác* để giao nhau theo hình chữ X với một dây của con mắt kia; như vậy, phần bên trái của thùy chằm xuất hiện hình ảnh của các sự vật ở bên phải của chủ thể và ngược lại.

Sắc trần là đối tượng của nhãn căn, gồm có: hình thể, màu sắc,... của các sự vật, hiện tượng.

Nhãn thức là một loại nhận thức cảm tính phản ánh một hoặc nhiều thuộc tính bề ngoài của sự vật hiện tượng khi sóng ánh sáng (sóng điện từ) phát ra từ sự vật, hiện tượng đó đang trực tiếp tác động vào mắt và tạo ra ở trong não (thùy chằm) những cảm giác hoặc tri giác về sự vật, hiện tượng đó. Như vậy, nhãn thức là nhận thức cảm tính nhìn, nhận thức trực tiếp bằng hệ thị giác hay còn gọi là cái biết của nhận thức bằng hệ thị giác.

3.1.2. Nhĩ thức

Nhĩ căn là hệ thính giác được phân tích theo cặp phạm trù giải phẫu – sinh lý. Về mặt giải phẫu, cấu tạo tai gồm *tai ngoài* (*vành tai, ống tai, màng nhĩ*), *tai giữa* (*khoang xương*) và *tai trong* (*tiền đình và ốc tai*). Về mặt sinh lý, tai là bộ phận tiếp nhận âm thanh. Sóng âm vào tai làm rung màng nhĩ, truyền qua chuỗi xương tai vào tai trong gây sự chuyển động ngoại dịch rồi nội dịch trong ốc tai màng và tác động lên các tế bào thụ cảm thính giác của cơ quan Coocti nằm trên màng cơ sở ở vùng tương ứng với tần số và cường độ của sóng âm làm các tế bào này hưng phấn chuyển thành xung thần kinh truyền về vùng thính giác ở thùy thái dương của não cho ta nhận biết về âm thanh đã phát ra.

Thanh trần là đối tượng của nhĩ căn, tức là âm thanh.

Nhĩ thức là một loại nhận thức cảm tính phản ánh một hay nhiều thuộc tính bề ngoài của sự vật thông qua cao độ, cường độ và âm sắc của âm thanh phát ra từ sự vật đó đang trực tiếp tác động vào giác quan tai. Như vậy, nhĩ thức là nhận thức cảm tính nghe, nhận thức trực tiếp bằng hệ thính giác hay còn gọi là cái biết của nhận thức bằng hệ thính giác.

3.1.3. Tỷ thức

Tỷ căn là hệ khứu giác được phân tích theo cặp phạm trù giải phẫu – sinh lý. Trong mũi có *xoang mũi* là nơi có các tế bào thần kinh khứu giác chuyên tiếp nhận các kích thích của các phân tử hóa học của vật chất bốc hơi hoặc của các hạt rất nhỏ trong không khí được hít vào mũi và chạm vào xương mũi. Tỷ căn tạo ra cảm giác ngửi. Mùi, dưới dạng những phân tử hóa học tương tác với protein thụ thể trên màng của các tế bào lông rung ở mũi. Một khi khởi động, các xung động thần kinh này truyền thông tin mùi đến hành khứu nằm ngay trên các thụ thể và ngay dưới thùy trán của vỏ não làm nhiệm vụ chuyên môn hóa trong xử lý thông tin về mùi là khứu não, một trong những bộ phận nguyên thủy của não. Những tín hiệu khứu giác trực tiếp đi tới trung tâm khứu giác của não.

Hương trần là đối tượng của tỷ căn, đó là các mùi của sự vật.

Tỷ thức tạo nên cảm giác ngửi - một quá trình tâm lý phản ánh một thuộc tính riêng lẻ của sự vật thông qua các mùi (hay các phân tử hóa học) của sự vật đó đang tác động vào mũi.

Tỷ thức là một loại nhận thức cảm tính phản ánh thuộc tính bề ngoài của sự vật thông qua mùi (hay các phân tử hóa học) của sự vật đó đang tác động vào giác quan mũi. Như vậy, tỷ thức còn gọi là nhận thức cảm tính ngửi,

nhận thức trực tiếp bằng hệ khứu giác, cái biết của nhận thức bằng hệ khứu giác.

3.1.4. Thiệt thức

Thiệt căn là hệ vị giác được phân tích theo cặp phạm trù giải phẫu – sinh lý. Trên lưỡi có những *gai lưỡi* chứa các tế bào thần kinh chuyên tiếp nhận các kích thích của các phân tử hóa học của các chất trong thức ăn, thức uống. Sự kích thích đó tạo ra xung thần kinh trong các tế bào và truyền tín hiệu điện vào tới não (khu vị giác trên thùy thái dương) để phát sinh ở đó cảm giác nếm. Thiệt thức tạo ra cảm giác nếm. Những tế bào thụ thể vị giác tụ tập tại những nụ vị giác, tập trung thành đám nhô lên của màng nhầy gọi là nhú vị giác. Nhú được phân bố khắp khoang miệng đặc biệt ở phía trên của lưỡi. Khả năng nếm thức ăn của con người là kết quả sự hoạt hóa của các tế bào cảm nhận vị giác trong lưỡi. Những tế bào này tìm ra những hóa chất liên kết với bốn tính chất cơ bản của vị giác là ngọt, mặn, chua và đắng. Đầu lưỡi bao gồm các thụ quan nhạy cảm với chất ngọt, hai phần bên gần đầu lưỡi nhạy cảm với chất mặn, hai phần bên cuối lưỡi nhạy cảm với chất chua. Phần giữa cuống lưỡi nhạy cảm với chất đắng. Các cơ quan cảm nhận vị giác còn có ở hầu và vòm miệng.

Vị trần là đối tượng của thiệt căn, đó là các vị của sự vật.

Thiệt thức là một loại nhận thức cảm tính phản ánh thuộc tính bề ngoài của sự vật thông qua các vị (hay các phân tử hóa học) đang tác động vào giác quan lưỡi. Như vậy, thiệt thức còn gọi là nhận thức cảm tính nếm, nhận thức trực tiếp bằng hệ vị giác, cái biết của nhận thức bằng hệ vị giác.

3.1.5. Thân thức

Thân căn là hệ mặc giác được phân tích theo cặp phạm trù giải phẫu – sinh lý. Trong da có các tế bào thần kinh chuyên tiếp nhận các kích thích là sự đụng chạm, cọ xát và các tế bào thần kinh chuyên tiếp nhận kích thích của

áp lực. Thân thức tạo ra cảm giác da. Mỗi loại cảm giác được các thụ quan tương ứng phát hiện ra: Thụ quan xúc giác, nhiệt thụ quan, thụ quan cảm giác đau, thụ quan bản thể.

Xúc trần là đối tượng của thân căn. Đó là sự tiếp xúc với các tính chất của sự vật như: mềm-cứng, nóng-lạnh, khô-ướt,...

Thân thức là một loại nhận thức cảm tính phản ánh thuộc tính bề ngoài của sự vật khi sự vật đó tác động lên da bằng các kích thích cơ học và nhiệt độ. Như vậy, thân thức còn gọi là nhận thức cảm tính chạm, nhận thức trực tiếp bằng hệ mạc giác, cái biết của nhận thức bằng hệ mạc giác.

3.1.6. Ý thức

Ý thức – cấp độ nhận thức đặc biệt của mạt-na thức – là quá trình tâm lý phản ánh thế giới qua lăng kính nghiệp của chủ thể. Tính chất luân lý của ý thức là có thể là thiện, có thể là ác, có thể là vô ký (trung tính). Ý thức được xem là gốc rễ của hành động và lời nói. Ý thức phân biệt, nhận thức nhưng không liên tục (*thâm mà không hằng*).

Ý thức (*consciousness (mano-vijñāna)*) là thức thứ sáu phát khởi khi ta tiếp xúc với bất kỳ một đối tượng nào của nhận thức. Ý thức có cơ sở là ý (cũng là thức thứ 7 hay thức mạt-na thức), có đối tượng là các sự vật, hiện tượng, kể cả những gì trong tâm thức của con người.

Căn cứ vào trạng thái kết hợp hay độc lập với năm thức trước mà Phật học chia ý thức thành: *ngũ câu ý thức* và *bất câu ý thức*.

3.1.7. Mạt-na thức

Mạt-na thức (*manas*) – thức thứ bảy trong tám thức – là cơ sở cho ý thức phát sinh, cũng là một thức. Mạt-na thức có cơ sở là tàng thức (a-lại-gia thức), mặt khác, tàng thức cũng là đối tượng của mạt-na thức. Tính đặc thù của mạt-na thức là gắn liền và gắn chặt với *cái tôi*. Mạt-na thức sẽ được phân tích kỹ trong phần sau.

3.1.8. Tầng thức

Tầng thức hay a-lại-gia thức (alaya-vijñāna) là thức căn bản, là nền tảng của tất cả 7 thức còn lại. Các nhà Duy thức học cho rằng một trong các tác dụng của tầng thức là biến hiện (biểu hiện ra hay làm biến chuyển). Tầng thức biến hiện ra *sinh mạng (căn thân)* và *hoàn cảnh* trong đó sinh mạng sống (*khí thể gian*). Tầng thức có 3 nhiệm vụ:

Thứ nhất, tầng thức chứa đựng và bảo tồn (năng tàng) tất cả các hạt giống hay chủng tử (bīja) của những gì cá nhân kinh nghiệm, nhận thức hoặc tri giác.

Thứ hai, tầng thức cũng chính là các hạt giống (sở tàng). Tầng thức chẳng những là kho chứa hạt giống (chủ thể) mà còn là bản thân hạt giống chứa trong kho (đối tượng). Thức phải bao gồm cả chủ thể nhận thức và đối tượng.

Thứ ba, tầng thức là chứa đựng những luyến ái về cái tôi (ngã ái chấp tàng). Đó là do liên hệ phức tạp và vi tế giữa tầng thức và mặt-na thức. Mặt-na thức phát sinh từ tầng thức, và nó cũng quay lại, nắm lấy tầng thức, coi đó là cái ngã riêng biệt và độc lập của nó. Đa số các khổ đau của con người đều là kết quả từ nhận thức sai lầm này của mặt-na thức.

Theo quan điểm của Phật giáo, tám tâm thức trên không độc lập với nhau mà trong một thức đều chứa đựng bảy thức kia. [30, các trang 16, 20, 41 và 165]

Tóm lại, ở trên chúng ta đã phân tích về tám thức. Tầng thức, mặt-na thức, ý thức và năm thức trước được gọi tám thức *tâm vương* (vương là vua, là chủ đạo, là chính). Ngoài ra, còn có 51 hiện tượng tâm lý phụ thuộc vào 8 thức này được gọi là *tâm sở*.

3.2. KHÁI NIỆM, VAI TRÒ VÀ CHỨC NĂNG CỦA MẠT-NA THỨC

3.2.1. Khái niệm mạt-na thức

Mạt-na thức là gì? Đó là câu hỏi chưa được giải đáp tường minh trong các tài liệu Phật học. Song, khi tìm hiểu các tư liệu chúng ta có thể hiểu về khái niệm này như sau:

Mạt-na thức là thức sinh khởi, chuyển hiện từ tàng thức cho nên được gọi là *chuyển thức* (*paravṛtti-vijñāna*). Mạt-na thức (ý căn) là căn của ý thức giống như mắt là cơ sở của thị giác, nói một cách đơn giản hơn, *mạt-na thức là cơ sở để hình thành ý thức*. Đối tượng của mạt-na thức không đến từ bên ngoài (như sắc, thanh, hương, vị, xúc) mà từ bên trong, do tác dụng của mạt-na thức với các hạt giống chứa trong tàng thức. Nếu không có đối tượng của ý căn thì sẽ không có ý thức, cũng giống như nếu không có sắc là đối tượng của nhãn căn thì không có nhãn thức. [Bài giảng của Thích Nhất Hạnh]

3.2.2. Vai trò của mạt-na thức

Sự giao thoa giữa mạt-na thức và tàng thức tạo ra một thế giới ảo tưởng được Phật học gọi là *đôi chất cảnh* (trong khi *tánh cảnh* được định nghĩa là các sự vật, hiện tượng **chưa** bị con người nhận thức khác với bản thân của nó (*thing-in-itself*) thì *đôi chất cảnh* được định nghĩa là sự vật, hiện tượng **đã** bị nhận thức khác với bản thân của nó (*representations*); còn *độc ảnh cảnh* là thế giới hình ảnh của sự vật, hiện tượng đang diễn ra trong tâm lý của con người (*the realm of mere images*)). Mạt-na thức có bản chất của vô minh và tham ái làm động lực thúc đẩy các hoạt động như suy tư, tính toán, đo lường (gọi chung là nhận thức). Mạt-na thức không nhận thức sự vật một cách trực tiếp mà chỉ nhận thức qua *đôi chất cảnh*. Theo đó, cái tôi là một hình ảnh về tàng thức được mạt-na thức sáng tạo ra rồi mặc định một cách nhầm lẫn là

“bản ngã” và tin rằng “bản ngã” này vĩnh hằng, không thay đổi. Mạt-na không biết gì về vô ngã và luôn luôn tin vào các ý niệm thường hằng, có cái ngã bất diệt; từ đó, con người có sự phân biệt giữa mình và những gì không phải là mình.

Việc sáu thức đầu (năm thức đầu và ý thức) do bản (nhiễm) hay trong sạch (tịnh), nhận thức sáng suốt hay đúng bản chất sự vật, hiện tượng hay không đều có liên hệ với mạt-na thức. Vì vậy, vai trò của mạt-na rất quan trọng. Nếu mạt-na thức càng vô minh thì sáu thức đầu càng nhiều sai lầm và “cái tôi” càng nhiều đau khổ. Ngược lại, nếu mạt-na thức càng trí tuệ (bằng con đường thiền định) thì sáu thức trước càng ít sai lầm và “cái tôi” được cởi mở, giải thoát; lúc này, “cái tôi” dễ dàng chấp nhận một “cái tôi thật” khác, đó là *Phật tánh*, *không tánh* hay *vô ngã tánh* không đến không đi, không vĩnh hằng không đứt đoạn, không bị nhị nguyên hay nhân quả chi phối. “Cái tôi thật” này – Phật tánh – chẳng những là bản thể của “cái tôi” mà còn bản thể của các sự vật, hiện tượng khác. Sự vô minh nhất của “cái tôi” là tự xem mình là *bản thể* của cái tâm lý, tức của mạt-na thức; đúng ra, “cái tôi” cần phải thấy mình chỉ là *tùy thể* (cái phát sinh trên/trong/từ bản thể). Trong tâm thể của một “cái tôi thật” như thế, các bậc giác ngộ thường không bị vướng mắc vào các phạm trù đối lập (ví dụ: thấy địa ngục và niết-bàn đều không hai, đều là vọng tưởng, đều từ tâm mà ra) và thường đánh giá các sự vật, hiện tượng trong xã hội bằng tấm lòng bao dung, tha thứ bởi các giá trị, chuẩn mực đều rất có thể là sản phẩm của vọng tưởng, vô minh do con người tạo ra. Khi đó, mạt-na thức được gọi *Bình đẳng tánh trí* (*even handedness, immediate cognition of equality*).

Ngoài tác dụng nhận thức, mạt-na thức còn có tác dụng như một cơ chế tự tồn (*survival instinct*), biết tự mình sinh tồn trên cơ sở niềm tin về một *cái tôi* độc lập với biểu hiện là sự giật mình thức giấc hoặc các phản xạ có tính

chất bản năng sinh tồn. Cơ chế tự tồn hoạt động theo bản năng mù quáng (tức mặt-na thức bị che). Thêm vào đó, mặt-na thức còn có vai trò như một *truyền tống thức*; *truyền* là đưa các hạt giống từ sáu thức trước vào tàng thức, *tống* là đưa các hạt giống từ tàng thức ra ngoài.

Mặt-na thức có tính chất vừa *hằng* vừa *thẩm*: *hằng* là thường trực, không mất đi, cùng với tàng thức đi tái sinh ở cõi khác sau khi qua đời; *thẩm* là tư duy, thẩm xét, phân tích...

Tóm lại, Phật học cho rằng, mặt-na thức đóng vai trò vô minh trong việc nhận thức sai lầm về cái tôi của con người, từ đó, con người mất phương hướng trong việc tìm ra hạnh phúc chân thật của đời sống tinh thần.

3.2.3. Chức năng của mặt-na thức

Chức năng của mặt-na thức là chức năng phản ánh được phân tích trên cơ sở học thuyết phản ánh, một học thuyết có sự tương đồng giữa Tâm lý học và Kinh Lăng-già.

Đối với Tâm lý học, thế giới dù có thể được xem là điều kiện và môi trường để hình thành và phát triển tinh thần nhưng nhất định độc lập khách quan với tinh thần (tâm lý), theo đó, tinh thần phản ánh hiện thực khách quan qua lăng kính chủ thể hay con người nhập tâm hóa thế giới thành cái tâm lý. Còn đối với Phật học, mà ở đây là Duy thức học và Kinh Lăng-già, lại cho rằng thế giới (tàng thức hay nghiệp) dù được tinh thần (mặt-na thức) phản ánh để hình thành và phát triển cái tâm lý, nhưng không nhất định độc lập khách quan với tinh thần, mà thống nhất trong một chính thể tàng thức.

Trong *Studies in the Lankavatara Sutra*, D.T. Suzuki đã sử dụng từ *reflect* rất nhiều lần để chỉ hoạt động hay tác động của mặt-na thức lên tàng thức. Đa số các từ *reflect* này thể dịch là *phản chiếu*, một số ít dịch là *suy nghĩ* (như Suzuki chú giải cuối trang), phần còn lại được dịch là *phản ánh*. Vấn đề đặt ra là từ *phản ánh* được dịch từ *reflect* của Suzuki có mang nội hàm của từ

phản ánh trong Tâm lý học hay không. Khi diễn đạt là *phản chiếu* với tính cách ví von (như mặt trăng phản chiếu trên sông hoặc hình ảnh phản chiếu trong gương) thì ít có sự tương đồng với Tâm lý học, nhưng khi diễn đạt là *phản ánh*, suy nghĩ hay tư lự thì lại khá tương đồng với quan điểm tư duy là hình thức phản ánh phức tạp của Tâm lý học.

a) Các khái niệm liên quan đến học thuyết phản ánh

Để làm rõ hơn nữa vấn đề trên, trước hết, cần phân biệt *phản xạ*, *phản ứng*, *phản chiếu* và *phản ánh*. Như đã biết, *phản xạ* là hiện tượng vật lý, đó là sự phản xạ của ánh sáng khi chiếu vào mặt gương, mặt nước, v.v... hoặc sự phản xạ của âm thanh mà ta gọi là tiếng dội, tiếng vọng khi âm thanh đập vào vách núi rồi dội ra; *phản xạ* còn là hiện tượng *sinh học*, đó là sự phản xạ vô điều kiện của cơ thể (ví dụ bàn tay ta tự động rút lại khi vô tình chạm phải ngọn lửa) hoặc sự phản xạ có điều kiện (ví dụ sự tiết nước bọt của con chó trong thể nghiệm của Pavlov khi nó nhìn thấy ngọn đèn đỏ). *Phản ứng* (*reaction*) là thuật ngữ dùng trong hóa học (phản ứng hóa học); thuật ngữ này cũng được dùng cho con người (*thái độ phản ứng*, *hành động phản ứng* đối với thái độ hay hành động của một người nào đó). Như vậy, phản xạ và phản ứng đều có ý nghĩa là *sự đáp trả* (*response*) một kích thích (*stimulus*) của cái bị kích thích (*stimulated*).

Thuật ngữ *phản ánh* (*reflect*) có nghĩa khác với phản xạ và phản ứng. Nó là dấu vết trên sự vật B do sự vật A để lại và có thể có cả dấu vết trên sự vật A do sự vật B để lại khi hai sự vật đó tác động vào nhau. Dấu vết đó là sự phản ánh của sự vật này (cái phản ánh) đối với sự vật kia (cái được phản ánh). Ngay cả sự phản xạ và sự phản ứng cũng có thể để lại dấu vết (ví dụ bàn tay rút lại khỏi ngọn lửa là một sự phản xạ nhưng cũng đã bị bỏng, dấu vết bỏng trên bàn tay là dấu vết *phản ánh* việc bàn tay chạm lửa và *phản ánh* việc bàn tay đã rút lại khỏi ngọn lửa nên chỉ bỏng thôi mà không cháy chín).

Tâm lý trong não người được Tâm lý học coi là sự phản ánh hiện thực khách quan vì nó là dấu vết của việc hiện thực khách quan tác động vào não qua các giác quan và các dây thần kinh tới não.

Hình ảnh trong gương là sự *phản chiếu* (tiếng Anh cũng là *reflect* hoặc *reflection*) và cũng là sự *phản ánh* sự vật được chiếu vào gương. Tâm lý trong não không được gọi là sự phản chiếu mà được gọi là sự phản ánh hiện thực khách quan vào não (nhưng không thể dùng từ *phản xạ* vì không có sự đáp trả nào). Theo chuyên gia Trần Tuấn Lộ, “D. T. Suzuki đã dùng từ *reflect* (*phản ánh*) là rất đúng”. Kế thừa ý kiến này, tác giả luận án cho rằng hai từ *phản ánh* trong Kinh Lăng-già và Tâm lý học tương đồng với nhau.

Phản ánh trong Tâm lý học hiện đại là đặc tính chung của vật chất thể hiện khả năng tái tạo những dấu hiệu, đặc điểm, cấu trúc và quan hệ của các khách thể khác với các mức độ tương ứng khác nhau.

Đặc điểm của phản ánh phụ thuộc vào mức độ tổ chức của vật chất, bởi vậy phản ánh khác nhau về chất trong thế giới hữu cơ và vô cơ, trong thế giới động vật và trong môi trường xã hội, trong các hệ thống có tổ chức đơn giản và các hệ thống có tổ chức cao. Ở cấp độ cơ thể, phản ánh đầu tiên được thể hiện dưới dạng tính kích thích của cơ thể sống – khả năng trả lời tác động của các kích thích bên ngoài và bên trong bằng các phản ứng có tính lựa chọn. Hình thức phản ánh này được gọi là phản ánh tiền tâm lý⁴⁴. Trong quá trình phát triển của thế giới hữu cơ, hình thức phản ánh này được cải tổ và phát triển thành tính nhạy cảm (khả năng có cảm giác). Đó là những hình ảnh tâm lý đầu tiên về môi trường giúp cho cơ thể định hướng và điều chỉnh các hành động của mình nhằm thỏa mãn các nhu cầu⁴⁵. Những hình thức đơn giản nhất này của phản ánh là tiền đề để phát triển những hình thức phức tạp hơn như các cảm giác, tri giác, tư duy..., cho phép tái hiện những mối liên hệ không

gian, thời gian và nhân quả, đảm bảo cho hành vi có được tính thích ứng và tích cực hơn.

Đối với con người, nhờ hoạt động xã hội, tính tích cực của phản ánh không chỉ tăng lên, mà còn thay đổi về chất. Tính có chọn lọc và tính hướng đến mục đích được xác định bằng nhu cầu cải tạo thiên nhiên trong quá trình hoạt động. Trong các quá trình này, phản ánh tâm lý là sự hình thành các hình ảnh không chỉ có tính cảm tính, mà còn là tư duy lôgic (các khái niệm, các giả thuyết...) và tưởng tượng sáng tạo (...). [22, tr. 586-587]

Phản ánh tâm lý là một dạng phản ánh, là thuộc tính cơ bản của cơ thể sống có tổ chức cao. Tóm lại, phản xạ, phản ứng là hình thức phản ánh tiền tâm lý, phản ánh vật lý, sinh lý là hình thức phản ánh giản đơn và nhận thức – trong đó có tư duy – là hình thức phản ánh phức tạp hay cấp cao.

Nhập tâm hóa là quá trình hình thành những cấu trúc tâm lý bên trong bảo đảm cho việc tiếp thu cấu trúc và biểu tượng bên ngoài từ các hoạt động xã hội. Nhập tâm hóa là sự biến đổi cấu trúc của hoạt động có đối tượng thành cấu trúc của bình diện ý thức bên trong. Nói cách khác, biến quan hệ tâm lý liên nhân cách⁴⁶ thành tâm lý nội tâm của bản thân chủ thể. Cần phải thấy rằng, nhập tâm hóa khác hẳn với bất cứ hình thức tiếp thu nào “từ bên ngoài”, nó tái tạo và lưu giữ những thông tin bằng ký hiệu tâm “bên trong” (tri giác và trí nhớ). [22, tr. 553-554]

Cơ chế phản ánh, theo Tâm lý học, là cơ chế *cái được phản ánh (hiện thực khách quan)* tác động vào giác quan và, thông qua giác quan, tác động vào các dây thần kinh cảm giác (là các dây nối giác quan với não) để các dây thần kinh chuyển tải những thông tin về hiện thực khách quan vào não, não sẽ tiếp nhận và xử lý thông tin để tạo ra tại não những hiện tượng tâm lý, từ cảm giác, tri giác, đến trí nhớ, ngôn ngữ, tư duy, tưởng tượng và cả xúc

cảm, tình cảm, ý chí cũng như các thuộc tính của nhân cách. Sự phản ánh bằng cơ chế nói trên là kết quả của sự nhập tâm hóa.

b) Chức năng phản ánh của mạt-na thức

Trong quá trình phản ánh, ký ức tích lũy trong tàng thức (hạt giống) đóng vai trò quan trọng để mạt-na thức phân chia tàng thức thành chủ thể và đối tượng, có nghĩa là làm cho tàng thức thấy mình là đối tượng. Hạt giống được “nảy mầm” bởi ý thức và năm giác quan để hình thành thế giới mà cá nhân tưởng nhầm là độc lập khách quan. Thế giới là một sân khấu, còn mạt-na thức là nhà quản lý hoặc diễn viên⁴⁷. Do vậy, mạt-na thức và ý thức cần phải được chuyển hóa bằng cách vượt qua khỏi nhị nguyên chấp và bị chấp, hữu và vô, một và nhiều, v.v... Kinh Lăng-già ví tàng thức như đại dương, các thức còn lại là những con sóng được tạo ra bởi gió ngoại cảnh, đại dương càng bị khuấy động hơn nữa bởi mạt-na thức.

Nếu như các con sóng đại dương được hình thành từ sự chuyển động của gió, thì tương tự như vậy, các thức cũng được hình thành, phát triển và mất đi từ thế giới bên ngoài – cái mà thực ra là biểu hiện của chính cái tâm mình (*Like the ocean waves, (...), [the Vijñānas] set in motion by the wind of an external world which is the manifestation of one's own mind, rise and cease*) [74, tr. 192]. Đại dương tàng thức bị khuấy động bởi gió mạt-na thức và cảnh giới (vishaya) (*This ocean of the Ālaya is disturbed by the wind of the particularising principle, psychologically known as Manas and epistemologically as Vishaya (境界)*) [74, tr. 190].

Cùng với những suy nghĩ “tôi” và “của tôi,” giữ và bám vào nó, và phản ánh trên nó, mạt-na thức hình thành và phát triển. Mạt-na thức nhờ vào tàng thức làm nguyên nhân và điều kiện. Khi thế giới bên ngoài bị xem là thực [mà thật ra chỉ là sự trình chiếu của chính tâm lý mình], thì hệ thống tinh thần

(citta-kalapa), liên quan lẫn nhau, được phát triển trong tổng thể của nó. [74, tr. 192]

Hoạt động của mặt-na thức gồm hai phần: (1) phản ánh trên tàng thức, và (2) làm cho tàng thức thấy mình là đối tượng. Điều này được gọi là “sắp xếp” hoặc “đặt để”, hoặc “phản ánh”, đó là những tác dụng của mặt-na thức. Mặt-na thức được mô tả là “đi theo hai bên” có nghĩa là nói đến đặc tính nhị nguyên của mặt-na thức, tương phản với sự thống nhất tuyệt đối của tàng thức. Một tàng thức bây giờ được phân thành tàng thức và mặt-na thức, và tàng thức cụ thể thứ hai này thì không còn trung tính, không phân biệt và không tác dụng. Tất cả các hạt giống từ quá khứ cho đến nay vẫn nằm im lìm trong tàng thức tuyệt đối bây giờ đã bắt đầu “nảy mầm” mạnh mẽ. Những hạt giống “nảy mầm” được phân biệt bởi ý thức, bởi sự trợ giúp của năm giác quan, với cái tạo nên một thế giới của các cá nhân. Cái sau này (thế giới) được gọi là “cái thấy” hoặc “những gì được trình bày” mà bây giờ được tưởng tượng là thật và có thực thể và từ đây phát sinh tất cả các loại đau khổ tinh thần.⁴⁸

Mặt-na thức tuy là nhân tố phân biệt nhưng chỉ có thể diễn ra trong tàng thức, nơi mà mặt-na thức và tất cả các thức còn lại đều phụ thuộc, mặt-na thức và tàng thức có mối quan hệ mật thiết nhất. Tàng thức phụ thuộc vào mặt-na thức để ý thức về bản thân nó và sự thống nhất của nó. Mặt khác, sáu thức không thể thực hiện chức năng phối hợp với một thức khác, trừ khi mặt-na thức ở giữa chúng và tàng thức. Mặt-na thức là sự kết nối. Do đó, các vị trí có liên quan mặt-na thức trong hệ thống của các thức thì phức tạp và đôi khi dễ bị lẫn lộn với tàng thức hoặc ý thức. Tàng thức là kho chứa những đồ vật tốt và xấu nhưng hoàn toàn trung tính và không có ý thức về bản thân vì chưa có sự phân biệt trong nó; sự phân biệt được gây ra bởi mặt-na thức, vì nó đôi khi được gọi là thức ô nhiễm⁴⁹. Sự phân biệt hay bản thân phiền não / ô

nhhiễm⁵⁰ không tốt cũng không xấu, nhưng khi nó bị dính chặt đến mức không thay đổi được nữa (mang tính tiên thiên hay tiên nghiệm (*irreducible reality*⁵¹)) thì lúc đó nảy sinh ý niệm về cái tôi bên trong và bên ngoài, và từ đó tất cả các tội lỗi được tạo ra. Kết quả là tâm mất đi sự an tĩnh vốn có của nó. [74, tr. 196-197]

Mặc dù bản chất ban đầu của tàng thức là thuần túy và tinh khiết, nó bị tác động bởi mặt-na thức, tức nguyên lý cá nhân hóa. Và do bị tác động nhị nguyên chủ thể và đối tượng được tạo ra trong tàng thức mà từ đó xuất hiện một thế giới của các đối tượng cụ thể. Thế giới này tiếp xúc với năm thức giác quan, tất cả những ấn tượng thu được từ tiếp xúc này được bày ra trước ý thức, một loại thức như người giữ cửa giữa mặt-na thức và năm thức. Tất cả các hình ảnh và thông tin thu thập được ở ý thức được phân loại ở đây theo tiêu chí “tôi và không-tôi” – đây là cái tác dụng của ý thức được trao bởi mặt-na thức. Do đó, năng lực nhận thức của mặt-na thức được gia tăng bởi tất cả các thức còn lại để tin chắc rằng có một cái tôi và thế giới khách quan “thực sự”. [74, tr. 197-198]

3.3. BIỂU HIỆN CỦA MẶT-NA THỨC TỪ GÓC ĐỘ TÂM LÝ HỌC

3.3.1. Mặt-na thức biểu hiện qua nhận thức

Khi mặt-na thức bắt đầu thực hiện hoạt động phản ánh thế giới (tự nhiên, xã hội và tư duy) thì sáu thức trước phát sinh và đều được gọi là “nhận thức” (“thức-phân-biệt-đối-tượng”). Quá trình này cũng chính là quá trình tách biệt chủ thể và khách thể từ một chỉnh thể tàng thức. Ký ức – đúng hơn là hạt giống – được tích lũy giờ xuất hiện thành chủ thể (mặt-na thức) và khách thể (thế giới).⁵²

Mặt-na thức không chỉ thuộc về lý trí mà còn là nguyên lý ý chí. Ý thức được tách ra từ mặt-na thức là tác dụng lý trí của mặt-na thức, trong

trường hợp này, mặt-na thức có thể được coi là tương ứng với ý chí và tình cảm. Như vậy, năm thức là năm giác quan phân biệt một thế giới của các dạng thức cá nhân, mỗi thức [hoạt động] trong phạm-vi-giác-quan riêng của mình.⁵³

Qua đoạn văn trên của kinh Lăng-già, có thể thấy mặt-na thức vừa là nhận thức vừa là nhân cách (ý chí và tình cảm). Về mặt nhận thức, mặt-na thức cũng có nhận thức cảm tính (năm nhận thức giác quan) và nhận thức lý tính.

Ngoài ra, có thể thấy rõ biểu hiện nhận thức cảm tính và nhận thức lý tính của mặt-na thức qua *Thành Duy thức luận*. Tuy nhiên, trước hết, cần phải nói rõ cơ sở của thuật ngữ *nhận thức cảm tính* và *nhận thức lý tính* trong Phật học: nhận thức cảm tính (hiện lượng) được Stcherbatsky viết trong “Buddhist Logic Part Two 1930” là nhận thức trực tiếp hay nhận thức giác quan (*sensation, direct cognition hay sense-perception*) [90, tr. 293]; còn nhận thức lý tính (tỷ lượng) được viết là lý tính⁵⁴, nhận thức gián tiếp hay suy luận (*conception, indirect cognition hay inference (pratyakṣa-anumāna)*) [90, tr. 293].

- Nhận thức cảm tính của mặt-na thức

Thành Duy thức luận còn cho biết một biểu hiện nữa của mặt-na thức là xúc. Xúc là quá trình tâm lý (thức) phản ánh sự vật, hiện tượng (cảnh/trần) đang trực tiếp tác động vào giác quan (căn)⁵⁵. Như vậy, xúc không gì khác hơn là nhận thức cảm tính.

Như đã nói, giác quan ngoài mắt, tai, mũi, lưỡi và thân/da là cơ quan nhận biết các sự vật, hiện tượng bên ngoài như hình sắc, âm thanh, mùi, vị, tính chất của vật thể v.v...; nói cách khác, giác quan ngoài có đối tượng nhận thức là các thuộc tính bề ngoài, cụ thể của sự vật, hiện tượng đang tác động vào giác quan. Quá trình tương tác giữa giác quan ngoài và các thuộc tính bề ngoài của thế giới chính là nhận thức cảm tính trong Tâm lý học. Trong khi

Tâm lý học dựa vào mức độ phản ánh thuộc tính bề ngoài để phân loại nhận thức cảm tính thành cảm giác và tri giác thì Phật học lại căn cứ vào tính chính xác để phân loại *hiện lượng* thành *chân hiện lượng (nhận thức trực tiếp đúng)* và *tợ hiện lượng (nhận thức trực tiếp sai)*.

Nhìn từ góc độ Phật học, mặt-na thức sử dụng nhận thức cảm tính để phản ánh tàng thức (thế giới tự nhiên) và *nhận thức sai làm một cách không có ý* về các sự vật, hiện tượng như một thế giới “thực sự” bên ngoài, mà thật ra, theo các nhà Phật học, đó chỉ là phóng chiếu hay phản chiếu của tàng thức.⁵⁶ Như vậy, nhận thức cảm tính là công cụ để mặt-na thức chấp pháp về mặt tự nhiên.

- *Nhận thức lý tính của mặt-na thức*

Thành Duy thức luận cho biết tướng (tướng tượng) là một quá trình tâm lý phản ánh bản chất của các sự vật, hiện tượng, đồng thời, cũng phản ánh những cái chưa từng có trong kinh nghiệm của cá nhân⁵⁷. Như vậy, tướng thuộc về nhận thức lý tính vừa có một phần của tư duy vừa có một phần của tướng tượng.

Như đã nói, giác quan trong (*cái tôi, lý trí, tâm lý*) là cơ quan nhận thức thế giới tâm lý và các thuộc tính bên trong, những mối liên bản chất của sự vật, hiện tượng trong tự nhiên và xã hội; nói cách khác, giác quan trong có đối tượng nhận thức là thế giới tâm lý, các thuộc tính và bản chất bên trong của thế giới. Quá trình tương tác giữa giác quan trong và tâm lý cũng như các thuộc tính và bản chất bên trong của thế giới chính là *nhận thức lý tính* trong Tâm lý học. Trong khi Tâm lý học dựa vào mức độ phản ánh thuộc tính bản chất để phân loại *nhận thức lý tính* thành *tư duy* và *tướng tượng* thì Phật học lại căn cứ vào tính chính xác để phân loại *tỷ lượng* thành *chân tỷ lượng (nhận thức gián tiếp đúng)* và *tợ tỷ lượng (nhận thức gián tiếp sai)*.

Nhìn từ góc độ Phật học, mặt-na thức sử dụng nhận thức lý tính để phản ánh tàng thức (tự nhiên và xã hội) thành cái tôi (chấp ngã) và cộng đồng; Như vậy, nhận thức lý tính là công cụ để mặt-na thức chấp ngã và chấp pháp về mặt tự nhiên lẫn xã hội.⁵⁸

3.3.2. Mặt-na thức biểu hiện qua nhân cách

Khi xem xét mặt nhân cách của mặt-na thức từ góc độ Tâm lý học, trước hết cần phải đặt nó trong bối cảnh phát triển tri thức khoa học chung của nhân loại trong thời điểm lịch sử cụ thể, để từ đó thấy rằng, không thể yêu cầu mặt-na thức có được một nội hàm nhân cách sâu sắc như Tâm lý học ngày nay.

Theo học giả Rhy David, vào thời kỳ Brāhmaṇa (1000 – 800 TCN), tại Ấn Độ đã bắt đầu xuất hiện mối liên hệ giữa mặt-na thức với một người giả mạo (*as a pseudo-man*) giống như mối liên hệ giữa mặt-na thức và mặt nạ (tiền thân của khái niệm nhân cách) của người Hy Lạp cổ đại. Đoạn văn dưới đây mô tả vai trò của mặt-na thức được xem như là một diễn viên:

Kẻ đó gần như là kẻ đi cùng với tàng thức, không chỉ có vậy, nó còn tạo ra một nhóm khán giả và sân khấu với quy mô lớn. Toàn bộ thế giới đối tượng cụ thể trở thành ngoại cảnh, [mà] tên của nhà quản lý là mặt-na thức.

"Tàng thức nhảy múa như vũ công,
Mặt-na thức tương tự như anh hề / diễn viên,
Ý thức cùng với năm nhận thức giác quan hình dung/tưởng tượng
Những gì được trình bày ra [tức là một thế giới bên ngoài] là sân khấu" (sic).⁵⁹

Ngoài ra, trong kinh Lăng-già, mặt-na thức là xu hướng tinh thần tội lỗi, vì bản thân nhận thức [tức mặt-na thức hay sự phân biệt] không sai trái, không phải luôn là cách nhìn thiếu sót hoặc lý luận sai lầm. Nhưng mặt-na

thức bắt đầu trở thành nguồn gốc của tai họa khi gây nên dục vọng trên cơ sở phán đoán sai lầm như tin vào một thực tại của một ngã thể [tin cái tôi có thực một cách tuyệt đối] và dính chặt với nó [cái tôi] như là sự thật hiển nhiên.⁶⁰

Như đã biết, ngoài tính chất lý trí ra, mặt-na thức còn thuộc về ý chí và tình cảm. Do đó, nó đôi khi được gọi là *klišṭamanas*⁶¹ nghĩa là “mặt-na thức vẫn đục / ô uế”. Sự ô uế tinh thần bắt đầu không ở đâu ngoài mặt-na thức, nguồn gốc của lý trí và ý chí [74, tr. 177-178]. Điều này hoàn toàn tương tự với Tâm lý học khi cho rằng tình cảm và ý chí là một trong những phẩm chất tâm lý của nhân cách [64, tr. 162], chỉ có khác biệt là Tâm lý học không đề cập đến sự vẫn đục / ô uế.

Chúng ta hãy xem một số biểu hiện cụ thể về quan hệ của mặt-na thức với nhân cách:

-*Mặt-na thức và tình cảm*: Trong Phật học, tình cảm gọi là *thọ*⁶² và phân ra làm 3 loại: lạc thọ (vui), khổ thọ (buồn) và xả thọ (trung tính hay không vui không buồn). Theo Thành Duy thức luận, thọ của mặt-na thức là xả thọ, tức trung tính về tình cảm.⁶³

-*Mặt-na thức và ý chí* : Trong Phật học, ý chí gọi là *tư*⁶⁴. Tuy Thành Duy thức luận không phân tích tư phong phú như Tâm lý học ngày nay, nhưng khi được các học giả sau này giải thích thì cũng có những nét khá tương đồng, nhất là cho rằng bản chất của tư (*volition*) là làm cho tâm lý kích động và hành động (*to create and work*); hoạt động của nó là điều khiển (*manoeuvre*) làm cho tâm lý hướng đến điều thiện hoặc ác v.v...⁶⁵.

3.3.2. Mặt-na thức biểu hiện qua ý thức

Như đã biết, trong Duy thức học và Kinh Lăng-già, ý thức được hình thành từ mặt-na thức. Sự khác biệt giữa hai thức này là mặt-na thức thuộc về ý chí và ý thức thuộc về lý trí (*viñāṇāti* hoặc *manyate*).⁶⁶ Mặt-na thức luôn được

được tìm thấy trong sự hoạt động chung với ý thức. Mạt-na thức và ý thức liên kết làm việc tạo ra thế giới cụ thể, và khi nói đến thức phân biệt đối tượng thì bao gồm cả mạt-na thức và ý thức.⁶⁷

Cách tiếp cận ý thức của Phật học dựa trên cơ sở ý căn và pháp trần. Trong quá khứ, khi lý giải ý căn và pháp trần, phần đông các nhà nghiên cứu có khuynh hướng giải thích theo cơ sở tự nhiên, gần như hoàn toàn không đề cập gì đến cơ sở xã hội. Điều này khá khác biệt so với việc Tâm lý học ngày nay khi nghiên cứu bản chất của ý thức. Tuy nhiên, trong nghiên cứu của mình, chúng tôi thấy có một số cơ sở để nói rằng ý căn là cơ sở tự nhiên của ý thức và pháp trần là cơ sở xã hội của ý thức.

Từ thời cổ đại, các trường phái triết học Ấn Độ đã có sự tranh luận gay gắt về vấn đề ý căn có phải là một giác quan hay không. Có trường phái cho rằng phải, có trường phái cho rằng không và có trường phái cho rằng phải hay không là tùy vào cách tiếp cận.

Trong khi Phật Quang đại từ điển định nghĩa đơn giản ý căn nghĩa là cái gốc sinh ra các ý tưởng, suy tư [23, tr. 7345] thì ở các từ điển khác, người ta tìm thấy 2 từ được cho là từ nguyên của ý căn: mana-indriya và manas. Manas đã được giải thích trong một phần riêng. Trong từ mana-indriya, có hai phần mana và indriya. Mana dùng trong từ ghép thay thế cho manas (*in comp. for manas*) [86, tr. 783, c2]. Indriya là năng lực thuộc cơ thể, năng lực của các giác quan (*bodily power, power of the senses*), tác dụng của giác quan, giác quan, cơ quan cảm giác (*faculty of sense, sense, organ of sense*) [86, tr. 167, c2] hoặc giác quan - tâm lý, giác quan thuộc tâm lý, giác quan thứ sáu⁶⁸ trong sáu giác quan (*Indriya. the mind-sense; mental sense-organ, the sixth of the six senses*) [96, tr. 401]. Vậy mana-indriya là giác quan có tính chất tâm lý.

Trong quá khứ, các nhà Phật học Trung Quốc cũng có nhiều cách giải thích khác nhau, nhưng đối với xã hội hiện đại dường như cảm thấy khó

hiều. Gần đây, trên các trang mạng xã hội, các học giả Trung Quốc quan tâm đến Phật học đã có một cuộc thảo luận kéo dài từ ngày 5/12/2008 đến 5/5/2011 với mục đích là tìm cách giải thích *ý căn* và *pháp trần* theo khoa học hiện đại, vì họ không thấy các nhà sư hiện đại của cả Nam và Bắc truyền giải thích vấn đề này thật thỏa đáng.

Sau khi sơ lược qua các kinh luận Nam và Bắc truyền, theo họ, *ý căn* không hoàn toàn là *não* mà chỉ là *chức năng của não* bao gồm cả “chức năng” tư duy trừu tượng của não. Họ cảm thấy hoạt động của não chẳng qua là hoạt động của *ý căn* về phản ánh thế giới vật chất (腦的運作只是意根運作在物質世界的一個投影), chức năng não của hầu hết mọi người nói chung bao gồm cả chức năng của *ý căn*. Vì vậy, mặc dù nếu là giải thích đơn giản thì có thể gọi khái quát là não, nhưng nếu nói một cách chính xác chặt chẽ là *chức năng tư duy trừu tượng của não*. Tác giả khác thì có ý kiến như sau: “ý” [*ý căn* - NV] là cái gì đó thuộc quá khứ được tích trữ tồn tại ở trong một tổ hợp có thứ bậc của hệ thần kinh (神經網路的排列組合裏面), nhưng lại không phải là bản thân hệ thần kinh (但又不是神經網路本身). Có thể vì vậy mà trong kinh có nói “*ý căn*” là “không mang tính vật chất” (「非色」), bởi vì mỗi một thành phần / nhân tố của hệ thần kinh và bản thân tế bào thần kinh cũng không có ý nghĩa riêng biệt, chúng là tập hợp của một tổ hợp có thứ bậc, mới sinh ra *ý thức*. Nói cách khác, *ý căn* miễn cưỡng có thể nói đơn giản là “logic của sự sắp xếp hệ thống” (「排列組合的邏輯」) đó là một loại gì đó, là kết quả trừu tượng, mà không phải là bản thân vật chất của tế bào. Do đó, lấy *ý căn* thay cho “chức năng của não” đó là cách nói trừu tượng, có thể tương đối chính xác một chút.

Như vậy, *ý căn* theo nghĩa này là chức năng của não, là cơ sở tự nhiên của *ý thức*. *Ý căn* không hoàn toàn là tâm lý, cũng không hoàn toàn là

vật chất và có ý nghĩa đặc biệt quan trọng trong việc hình thành và phát triển tâm lý nói chung và ý thức nói riêng.

Cũng trong cuộc thảo luận trên nói trên của các nhà nghiên cứu Trung Quốc, ngoài việc trích dẫn các kinh luận hoặc từ điển như: *A-tỳ-đạt-ma pháp yếu tinh giải*, *Bát-nhã kinh giảng ký*, *Phật Quang đại từ điển* v.v..., đối với việc lý giải hiện đại thuật ngữ *pháp trần*, họ thực sự lúng túng. Một số thì cho rằng *pháp trần* là đối tượng của nội tâm như thọ, tưởng, hành uẩn (法即內心的對, 如受、想、行, 叫做法塵). Đáng chú ý, một số khác thì cho rằng *pháp trần* hay *pháp cảnh* chính là thông tin (訊息). Có tác giả đề xuất, khi giải thích “pháp trần”, lấy “thông điệp” hoặc “thông tin” trong nghiên cứu khoa học máy tính của con người (「法塵」的翻譯上就以「訊息」或「資訊」, 研究電腦科學的人可能會覺得蠻容易理解的).

Trong cuộc thảo luận của các nhà nghiên cứu Trung Quốc, chúng ta thấy họ chỉ quan tâm lý giải *pháp trần* theo *cơ sở tự nhiên* là não, hệ thần kinh hoặc các thông tin được dẫn truyền vào trong não. Họ đã không chú ý đến đến *cơ sở xã hội ý thức*.

Theo chúng tôi, giải thích *pháp trần* theo khuynh hướng cơ sở tự nhiên của ý thức, có lẽ, là một “quán tính” của các nhà Phật học từ xưa đến nay. Nếu cả *ý căn* và *pháp trần* đều là cơ sở tự nhiên thì có lẽ không hợp lý, vì có thể gộp chung lại làm một. Đồng thời, hãy nhớ lại rằng, 5 đối tượng (5 trần) của 5 giác quan (5 căn) đều thuộc về tự nhiên. Nếu *pháp trần* cũng thuộc về tự nhiên thì ý thức không hề có cơ sở xã hội (giáo dục, văn hóa, lịch sử, v.v...) ⁷⁴. Điều này thật khó chấp nhận cả trong lý luận lẫn thực tiễn. Do đó, theo chúng tôi, *pháp trần* nên được hiểu là ý nghĩa của các hiện tượng xã hội (nghĩa rộng nhất là bao hàm cả hạ tầng cơ sở và thượng tầng kiến trúc) gồm: kinh tế, chính trị, giáo dục, văn hóa, lịch sử, tôn giáo, pháp luật, khoa

học, ý thức hệ, tư tưởng, tâm lý, ngôn ngữ, v.v... Và do vậy, *thông tin* vừa là *thông tin* của cơ chế dẫn truyền thần kinh vào não vừa là *ý nghĩa* của các vấn đề xã hội tác động vào tâm lý cá nhân.

Tóm lại, pháp trần là ý nghĩa của các vấn đề xã hội (theo nghĩa rộng nhất) tác động vào tâm lý để hình thành ý thức. Nói cách khác, pháp trần là cơ sở xã hội của ý thức. Theo chuyên gia Trần Tuấn Lộ, những thông tin trong trí nhớ là pháp trần, tất nhiên những thông tin này không chỉ là *hình ảnh* mà còn là *ngôn ngữ* diễn đạt những thông tin đó. Như vậy, ngôn ngữ cũng là pháp trần của ý thức. Tâm lý học cho rằng để tư duy, phải có ngôn ngữ (ngôn ngữ là công cụ để tư duy) và ý thức phải được diễn đạt bằng ngôn ngữ.

Theo Tâm lý học, ý thức có thể được hiểu theo nghĩa rộng hoặc nghĩa hẹp. Theo nghĩa rộng, ý thức thường được hiểu như tinh thần, tư tưởng... Theo nghĩa hẹp, khái niệm ý thức được hiểu là một cấp độ đặc biệt trong tâm lý người. Ý thức là hình thức phản ánh tâm lý cao nhất chỉ riêng con người mới có, được phản ánh bằng ngôn ngữ, là khả năng con người hiểu được các tri thức mà đã tiếp thu được (là tri thức về tri thức, phản ánh của phản ánh); [64, tr. 56] nói cách khác, ý thức là sự khái quát tri thức, là sự phản ánh cao hơn, và có sau sự phản ánh của cảm giác và tri giác (*tức của 5 thức trước của Phật học*). Điều này khá tương đồng với Phật học, mặt-na thức nghĩa rộng là các hiện tượng tinh thần nói chung (là nhận thức, nhân cách, v.v...), nghĩa hẹp là chấp ngã một cách sai lầm. Cái tâm lý đã được cá nhân nhập/nội tâm hóa ý nghĩa của các vấn đề xã hội thông qua các thao tác tư duy, tưởng tượng, phân tích, tổng hợp, v.v... thì trở thành ý thức. Sau đó, với công cụ *ngôn ngữ*, ý thức trở lại phản ánh thế giới theo nghiệp của mình. Giống như tâm lý nói chung, ý thức có cơ sở tự nhiên là ý căn và cơ sở xã hội là pháp trần. Năm thức trước hay năm nhận thức giác quan chỉ ở mức độ *cảm tính*, còn hoạt động của ý thức thì đạt đến mức độ *lý tính*⁷⁵. Có thể nói, trong

luận án này, từ *ý thức* – được dùng chung cho cả Tâm lý học và Phật học – chỉ quá trình tâm lý phản ánh thế giới thông qua lăng kính chủ thể.

Như vậy, ý thức – cấp độ nhận thức đặc biệt của *mạt-na thức* là quá trình tâm lý phản ánh thế giới qua lăng kính nghiệp của chủ thể. Thế giới là nghiệp chung của cộng đồng hay loài, lăng kính nghiệp là nghiệp riêng của chủ thể. Tính chất luân lý của ý thức là có thể là thiện, có thể là ác, có thể là vô ký (trung tính tức không thiện không ác). Ý thức được xem là gốc rễ của hành động và lời nói. Ý thức phân biệt, nhận thức nhưng không liên tục (thầm mà không hằng). Trong khi Tâm lý học xem chú ý là điều kiện của hoạt động có ý thức [64, tr. 63] thì Phật học thì lại xem chú ý (Thành Duy thức luận gọi là tác ý⁶⁹) chỉ là chức năng hướng ý thức đến đối tượng.

3.3.4. *Mạt-na thức biểu hiện qua vô thức*

Freud có nói tới một vùng năng lượng nằm sâu trong vô thức có gốc từ sinh lý tượng trưng cho tất cả ao ước, thèm muốn, khao khát, bức dọc sâu kín được gọi là *cái ấy*, tiếng Pháp gọi là "*le ça*", tiếng Anh dịch là "*the Id*".

Theo quan điểm của tác giả Nhất Hạnh, *Cái Đó (cái ấy)* trong Phân tâm học tương đương với *mạt-na thức* của Phật học. Do đó, nhằm làm nổi bật vị trí của *mạt-na thức* trong cấu trúc nhân cách của Phân tâm học theo quan điểm của Nhất Hạnh và nhằm thống nhất với thuật ngữ trong Tâm lý học, chúng tôi sẽ thay thế ba từ *Cái Đó*, *Cái Ngã* và *Cái Siêu Ngã* mà ông đã dùng như sau:

- Cái Đó (tức *cái ấy*) thành *mạt-na thức*,
- Cái Ngã thành *cái tôi*,
- Cái Siêu Ngã thành *cái siêu tôi*.

Theo Freud, một phần⁷⁰ của *mạt-na thức* có liên hệ với sinh lý (*soma*). Trong Phật học có danh từ danh sắc (*nāma-rūpa, psycho-soma*). *Danh* là *psycho*, *sắc* là *soma*. Do đó, những mê mờ, hờn giận, thèm muốn cũng có

những gốc rễ sinh lý. Chúng là *danh* mà có gốc ở *sắc* tuy cũng như có những cái *sắc* có gốc ở *danh*.

Tác giả Nhất Hạnh cho rằng theo Freud, phát xuất từ *mạt-na thức* có một *cái tôi*. Trong một cuốn sách "*cái tôi và mạt-na thức*", Freud có nói tới sự liên hệ giữa *cái tôi* và *mạt-na thức*, cho rằng gốc rễ của *cái tôi* nằm sâu trong ý thức. *Cái tôi* tuy có nguồn gốc từ *mạt-na thức* nhưng *cái tôi* một mặt bị *mạt-na thức* thúc đẩy, một mặt thì ý thức được thực tế. Vì vậy *cái tôi* là *môi giới* giữa thực tại ngoài đời và nhu cầu bên trong. Khi trưởng thành, *cái tôi* tìm cách làm thỏa mãn *mạt-na thức* trong giới hạn có thể thực hiện được.

Freud còn đi xa hơn và nói rằng: ở trên *cái tôi* còn có *cái siêu tôi*. *Siêu tôi* cũng có gốc rễ từ trong ý thức. *Siêu tôi* đóng vai trò như quan tòa, quan sát *cái tôi*, thấy được cái gì là hay, là lý tưởng, là nên làm để có thể thăng hoa. Những ước vọng về sự công bằng xã hội, về cái đẹp thuộc về *siêu tôi*. Nhưng *siêu tôi* vẫn có gốc ở nơi *mạt-na thức*. Nếu so sánh với Duy biểu học thì chúng ta thấy rằng tất cả *mạt-na thức*, *cái tôi* và *siêu tôi* đều từ hạt giống mà sinh ra.

Tàng thức luôn duy trì các hạt giống bên trong. *Mạt-na thức* là tổng hợp của một số hạt giống của sự đòi hỏi thỏa mãn *tài, sắc, danh, thực, thù* trong tàng thức. *Cái tôi* là một trong các chuyển thức cũng từ hạt giống ở trong thức tàng thức mà chuyển ra.

Trong thức tàng thức có những hạt giống của tham, sân, si, thèm khát, giận hờn, thù hận và những *mạt-na thức*... đều là những khối nội kết rất lớn. Chúng là một nguồn năng lượng mà càng tích lũy, củng cố thì sẽ càng lớn và thúc đẩy con người tới những tâm trạng tiêu cực hoặc hành vi gây ra đau khổ, nếu không thực tập thiền định. Vì thế, "*mạt-na thức mạnh hơn cái tôi*".

Trong Duy biểu học, tất cả các hiện tượng của tâm thức đều chuyển biến không ngừng trong từng sát-na⁷¹, tất cả các thức đều là những dòng nước

trong đó mỗi giọt nước đều chứa đựng kiến phần và tướng phần (chứa chủ thể và đối tượng) và luôn luôn sát-na diệt. Do đó, mạt-na thức không riêng rẽ, không bất động mà luôn vận động, chuyển biến trong vô thức (tàng thức).⁷²

Tiểu kết chương 3

Hệ thống 8 thức gồm: nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức, ý thức, mạt-na thức và tàng thức. Tám thức này được phân ra thành 4 tầng: năm giác quan, ý thức, mạt-na thức và tàng thức. Tám thức này không tồn tại độc lập mà nằm trong mối liên hệ biện chứng với nhau (tám thức là một và một là tám thức). Tuy vậy, mỗi thức có nhiệm vụ riêng.

Mạt-na thức dựa trên tàng thức mà hình thành và phát triển, để rồi đến lượt mình trở thành cơ sở hình thành ý thức và năm thức trước. Tính đặc thù của mạt-na thức là gắn liền và gắn chặt với *cái tôi* – một hiện tượng tâm lý giao thoa giữa tàng thức và mạt-na thức để rồi bị mặc định một cách nhầm lẫn là “bản ngã” và tin rằng “bản ngã” này vĩnh hằng, không thay đổi. Đối tượng của mạt-na thức là thế giới qua *đôi mắt cảnh*. Mạt-na thức đóng vai trò vô minh trong việc nhận thức sai lầm về cái tôi của con người. Căn cứ vào đặc tính này có thể có một định nghĩa về mạt-na thức theo nghĩa hẹp của nó.

Mạt-na thức thực hiện chức năng phân biệt tàng thức thành chủ thể nhận thức và đối tượng nhận thức, làm cơ sở để sáu thức trước nhận thức sai lầm thế giới (tự nhiên, xã hội và tư duy / tâm lý).

Mạt-na thức có quan hệ mật thiết với nhiều khía cạnh tâm lý của con người như nhận thức, nhân cách, ý thức và vô thức (cái ậy). Căn cứ vào mối quan hệ này có thể có một định nghĩa về mạt-na thức theo nghĩa rộng của nó.

KẾT LUẬN VÀ KIẾN NGHỊ

1. KẾT LUẬN

Từ những phân tích trên về mặt-na thức cho phép chúng ta rút ra một số nhận định khái quát sau:

1.1. Mặt-na thức trong các tài liệu khoa học (Triết học, Tâm lý học và Phật học...) chỉ được trình bày ở một số ít công trình nghiên cứu của triết học Ấn Độ, Phật giáo Ấn Độ. Đặc biệt, vấn đề mặt-na thức rất ít được trình bày một cách hệ thống và sâu trong các nghiên cứu Tâm lý học (trong cả quá khứ và hiện tại). Các nghiên cứu về mặt-na thức đã chỉ ra khái niệm, phân loại và một số khía cạnh tâm lý của mặt-na thức. So với một số vấn đề cơ bản trong Phật học, mặt-na thức được tìm hiểu ít hơn. Ở Việt Nam, tuy mặt-na thức có được quan tâm của các nhà nghiên cứu, song những công trình phân tích về vấn đề này còn rất khiêm tốn, chủ yếu tập trung ở một số tác giả.

1.2. Khi tìm hiểu về mặt-na thức, các nghiên cứu tiếp cận từ một số khoa học khác nhau: Hướng tiếp cận triết học về mặt-na thức cho rằng mặt-na thức là một công cụ của cái tôi, là sinh mạng, linh hồn, cảm xúc, một phần của tư duy và ý chí.

Hướng tiếp cận mặt-na thức từ góc độ Phật giáo cho rằng mặt-na thức đồng nhất với ý thức. Ở đây có hai quan điểm : Thứ nhất quan điểm cho rằng tâm-ý-thức đồng nhất và quan điểm thứ hai cho rằng tâm-ý-thức không đồng nhất. Theo quan điểm Phật giáo, mặt-na thức liên quan nhiều đến 8 thức của con người và mặt-na thức là thức thứ 7 trong 8 thức (nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức, ý thức, mặt-na thức và tàng thức).

Hướng tiếp cận mặt-na thức thứ ba là hướng tiếp cận của Phật giáo Việt Nam, chủ yếu là trường phái của Nhất Hạnh và của Lê Mạnh Thát. Tuy nhiên, vấn đề mặt-na thức trong công trình của các tác giả này vẫn chưa nhiều.

1.3. Khi nói về mặt-na thức chúng ta cần trả lời câu hỏi: Mặt-na thức là gì? Mặt-na thức có vai trò như thế nào ? và Biểu hiện của mặt-na thức như thế nào?

Mặt-na thức hiểu cách đơn giản là cơ sở của ý thức, là cái để hình thành nên ý thức. Mặt-na thức có vai trò quan trọng đối với tâm lý con người. Phật học cho rằng mọi đau khổ, vô minh của con người đều là do mặt-na thức tạo nên. Do vậy, chúng ta cần điều chỉnh mặt-na thức như thế nào để không dẫn đến những hành vi tiêu cực của con người.

Mặt-na thức có quan hệ với nhiều hiện tượng tâm lý của con người như: nhận thức, nhân cách, ý thức và vô thức và bản ngã. Có thể nói rằng, mặt-na thức như là một cơ sở của các hiện tượng tâm lý của con người. Điều này một lần nữa khẳng định vị trí quan trọng của mặt-na thức trong đời sống tâm sinh lý của con người.

2. KIẾN NGHỊ

Từ kết quả nghiên cứu trên chúng tôi xin đề xuất một số kiến nghị sau:

2.1. Nghiên cứu một vấn đề phức tạp và rất ít được trình bày trong các công trình khoa học như mặt-na thức là một vấn đề rất khó khăn. Những gì viết trong luận án này chỉ là những nghiên cứu bước đầu về mặt-na thức từ góc độ Tâm lý học. Để hiểu đầy đủ về những khía cạnh tâm lý của mặt-na thức chúng ta cần nhiều công trình nghiên cứu hơn, cần sự nghiên cứu chuyên sâu và hệ thống hơn. Việc nghiên cứu mặt-na thức một cách có hệ thống và

sâu sắc sẽ giúp chúng ta hiểu thêm về tâm lý của con người, đặc biệt là nhìn tâm lý từ góc độ của Phật học.

2.2. Việc nghiên cứu mặt-na thức cần kết hợp một số khoa học với nhau, trước hết là Tâm lý học, Phật học và Triết học. Bởi lẽ, mặt-na thức là vấn đề của Phật học, nhưng lại phản ánh tâm lý con người và liên quan đến các hiện tượng tâm lý của con người. Do vậy, khi nghiên cứu mặt-na thức không thể thuần túy chỉ nghiên cứu từ góc độ Phật học, mà phải kết hợp với Tâm lý và Triết học. Có thể nói, việc nghiên cứu mặt-na thức mang tính liên ngành.

2.3. Nghiên cứu mặt-na thức không chỉ giới hạn trong các cơ sở giảng dạy và nghiên cứu của Phật giáo nhằm phục vụ cho việc giảng dạy của Phật giáo, mà còn cần nghiên cứu ở các trường đại học và viện nghiên cứu có liên quan đến Tâm lý học và Triết học.

2.4. Mặt-na thức như là nguồn gốc và căn nguyên dẫn tới đau khổ, tội lỗi, các hành vi tiêu cực của con người, mặt khác, mặt-na thức là cơ sở để hình thành nên ý thức; do vậy, cần làm thế nào để mặt-na thức ở một mức độ mà có thể dẫn tới các hành vi tích cực của con người. Điều này phụ thuộc vào việc giáo dục của chúng ta từ gia đình đến nhà trường và xã hội. Do vậy, ở đây giáo dục về mặt-na thức đóng vai trò quan trọng đối với việc hình thành ý thức và hành vi của con người.

CHÚ THÍCH

¹ -Bẩm sinh (*native place*); điều kiện hoặc trạng thái riêng của hữu thể (*own condition or state of being*), trạng thái hoặc cấu tạo tự nhiên (*natural state or constitution*), tính bẩm sinh hay vốn có (*innate or inherent disposition*), tự nhiên (*nature*), sự thúc đẩy (*impulse*), tính tự phát (*spontaneity*); theo khuynh hướng tự nhiên (*from natural disposition*),... [86, tr. 1276, c1].

-Tính tướng, định tướng, tự tính 性相, 定相, 自性 [100, tr. 1250].

² Tướng, hành tướng [...]; 相, 行相; [...] [100, tr. 58].

³ 未轉依位恆審思量所執我相, 已轉依位亦審思量無我相故 (*When it has not yet been revolutionized (aparavrtta), it constantly meditates and cogitates upon the supposed Atman; after the revolution (paravrtta), it meditates and cogitates also upon Nairatmya, i.e., Egolessness*) [95, tr. 286-287].

⁴ 觸謂三和分別變異令心心所觸境為性, 受想思等所依為業。謂根境識更相隨順, 故名三和。觸依彼生, 令彼和合, 故說為彼。[述記: 謂此三法居種子時及未合前皆無順生心所作用, 於三合位功能乃生, 既與前殊說名變異。] 觸似彼起故名分別。[述記: 謂觸之上似前三順生之所變異功能說名分別分別即是領似異名如子似父名分別父。] [述記:

此意總顯根等三法有能順起心所功能名為變異，此觸亦有順生心所功能作用，領似彼三，是故名為分別變異。] 根變異力引觸起時勝彼識境，故集論等但**說**分別根之變異。和合一切心及心所令同觸境，是觸自性。

Mental Contact (Sparsa) is defined as ‘the union of the three, which is analogous to the transformation of the three, and which causes contact between the mind and its associates (Cittacaittas) and the object’. Its activity is to serve as the basis and support for sensation (Vedanta), conception (Samjna), volition (Cetana), etc. ‘Union of the three’: The triad consists of the physical sense-organ, the object, and the consciousness (indriya, visaya, vijñana). Union can be effected when these three become suited to one another: eye, form/colour, and visual consciousness, i.e., not a union of ear, odour, and auditory consciousness. These three pre-exist in a state of Bijas. Mental contact, which also pre-exists in a state of Bija, depends or is based on these three in order to be born. Being born, it causes these three to be united. It is therefore called “union of the three’. Prior to their union, the three have not the requisite power for the generation of the Cittacaittas. But, at the moment of their union, they acquire that power. This acquired activity is called “transformation.’ Mental contact resembles this transformation. That is to say: it possesses, for the generation of Cittacaittas, a power similar to that possessed by the three transformed dharmas. It is therefore called the ‘replica’ of transformation, or the ‘analogy’ to it, in the sense that a son is the replica of his father. [That is to say, he resembles his father in many respects.] The three are all transformed at the moment of contact. However, it is the transformation of the sense-organ (indriya) which plays a preponderant part in the production of mental contact. This is why the Abhidharma-samuccaya defines Sparsa as ‘the transformation of sense-organ’. The essential nature of mental contact is

to unite all the Cittacaittas in such a way that, aligned and non-dispersed, the ‘touch’ or come into contact with the object. [95, tr. 154-156].

⁵ 17 từ gồm: manasikāra, manaskara, **cetanā**; abhiprya, abhisamskāra, abhisam̐dhi, **cetana**, preman̐ṇīya, manah-sam̐cetanā, manasi-karaṇa, manasi-kāratva, manasiṁkr̥, sam̐cintya, sam̐cetanā, samanvāhāra, samudācāra, sābhisam̐skāra.

⁶ -Ý thức (về khổ vui) (*consciousness (esp. of pleasure or pain)*); sự chú ý của tâm lý (*attention of the mind*); (...). [86, tr. 784, c1]

-Tác dụng của tâm; ý, tác ý, tư duy, chọn lựa, chánh niệm, v.v...(心的作用; 意, **作意**, 思, 思惟, 思擇, 思量心, 覺, 念, 正念。)
[100, tr. 699]

⁷ 作意謂能警心為性，於所緣引心為業。謂此警覺應起心種引令趣境，故名作意。雖此亦能引起心所，心是主故，但說引心。

The nature of attention (manaskara) is to arouse the mind to action, and its function is to direct the mind towards the object (alambana). It is called attention because (first of all in the state of Bijā, later ‘in action’) it excites the Bijas of the mind which is about to be born (the other conditions being given) and directs this mind once born in such a manner that it makes for the object. It exercises the same function in regard to the mental associates (caittas), but the text speaks only of directing of the mind, because the mind is the sovereign power [95, tr. 156-159].

⁸ 受謂領納順違俱非境相為性，起受為業。能起合離非二欲故。

(...)然境界受非共餘相，領順等相定屬已者名境界受，不共餘故。

The nature of sensation (vedana) is to ‘feel or experience the characteristics of an object, whether agreeable or disagreeable or of a nature that is neither agreeable nor disagreeable.’ Its activity or function is to produce a ‘craving thirst’, because it produces a desire for union or separation, or neither the one nor the other. (...). In fact, the object-sensation (visayavedana) is not confused with the other caittas, because, if the other caittas experience the object, vedana alone experiences the object in its agreeable and disagreeable characteristics [95, tr. 158-9].

⁹ 故此相應唯有捨受 (*it is associated with only one sensation, that of indifference*) [95, tr. 304-305].

¹⁰ 想謂於境取像為性，施設種種名言為業。謂要安立境分齊相，方能隨起種種名言。述記謂此是青非非青，作此分齊而取共相名為安立。

The nature of conception (samjna) is to perceive or apprehend the characteristics of an object, and its activity (when it is mental) is to devise and produce various names and concepts. When the characteristics of the object are established – ‘This is green, not non-green’ – then only can be produced the various expressions that correspond to the general characteristics. [95, tr. 160-161]

¹¹ 思謂令心造作為性，於善品等役心為業。謂能取境正因等相，驅役自心令造善等。

The nature of volition (cetana) is to cause the mind (citta and caittas) to create and work; its activity is to manoeuvre the mind towards the good etc. That it is to say: volition seizes the object in its relations with the good etc.; seizing the characteristics of the object, it manoeuvres and compels the mind to labour in such a way that it produces good, evil, etc. [95, tr. 160-161]

¹² 云何惛沈?令心於境無堪任為性能障輕安毘鉢舍那為業。

What is torpid-mindedness? It is by nature that which causes incapacity or incompetence of the mind with reference to an object. Its specific activity is to prevent composure of body and mind vipasyana (contemplation) [95, tr. 444-445].

¹³ 云何掉舉?令心於境不寂靜為性，能障行舍奢摩他為業。

What is agitation (or restlessness)? By its very nature, it is ‘that which causes the mind not to be peaceful and tranquil’, i.e., that which causes the mind to be restless vis-a-vis its object. Its special activity is to prevent equanimity and samatha (mental stillness or mental quiescence) [95, tr. 442-443].

¹⁴ 云何不信?於實德能不忍樂欲心穢為性。能障淨信為業，謂不信者多懈怠故。

What is unbelief? It is the contamination of the mind which causes non-recognition, non-predilection, and non-desire with respect to ultimate realities and those entities which possess spiritual (*trong nguyên bản có lẽ*

đánh máy nhằm là “apiritual” – NV) qualities and potentialities. Its special activity is to counteract ‘pure faith’ and furnish a supporting basis for indolence. For unbelief are usually lazy. [95, tr. 444-447]

¹⁵ 云何懈怠?於善惡品修斷事中懶墮為性，能障精進增染為業，謂懈怠者滋長染故。於諸染事而策動者亦名懈怠，退善法故。

What is indolence (or sloth)? It is by nature laziness in the cultivation of good dharmas and the abandonment of bad dharmas. In fact, lazy person usually multiply and nourish impure dharmas. Diligent activity with reference to defiled dharmas is also called indolence, because this activity causes a retrogression of good dharmas. [95, tr. 446-447]

¹⁶ 云何放逸?於染淨品不能防修縱蕩為性，障不放逸增惡損善所依為業(…)

What is idleness (or negligence)? By its nature, it is self-indulgence and self-abandonment which renders one incapable of stopping the bad and cultivating the good. Its special activity is to counteract diligence and self-discipline, to increase the bad, and to ruin the good (...) [95, 446-447].

¹⁷ 云何失念?於謂所緣不能明記為性，能障正念散亂所依為業，謂失念者心散亂故。

What is forgetfulness? By its nature, it is the inability to remember clearly the various object perceived. Its special activity is to counteract right memory (samyaksmṛti) and to furnish the supporting basis for mental distraction and confusion. The fact is that the minds of those whose memory is bad are usually confused and distracted. [95, tr. 446-447]

¹⁸ 云何散亂?於諸所緣令心流蕩為性，能障正定惡慧所依為業，謂散亂者發惡慧故。(…)。掉舉散亂二用何別?彼令易解，此令易緣。

What is distraction? By its nature, it is that which causes the mind to wander and disperse with reference to objects perceived. Its special activity is to impede right meditation (samyak-samadhi) and furnish the supporting basis for bad discernment (kuprajna). In fact, a distracted and confused person usually produces ‘bad discernment’. (...). What is the difference between the mode of function of agitation and that of distraction? The first causes one to change one’s ideas (to abandon the idea of permanence etc.), whereas the second causes one’s to change one’s object of perception. [95, tr. 448-449]

¹⁹ 云何不正知?於所觀境謬解為性，能障正知毀犯為業，謂不正知者多所毀犯故。

What is non-discernment? It has as its essential nature an incorrect idea or erroneous understanding of the object to be considered. Its special activity is to impede right understanding (samprajanya) and to provoke transgressions In fact, a person of erroneous understanding usually commits many transgressions. [95, 448-451]

²⁰ 我癡者謂無明，愚於我相，迷無我理，故名我癡 (*Self-delusion means lack of understanding. It is ignorance of the true character of the Atman, and delusion as to the principle that there is no Atman (Nairatmya, egolessness)*) [95, tr. 288-289].

²¹ 我見者謂我執，於非我法妄計為我，故名我見 (*Self-belief means adhering to the view that Atman exists, erroneously imagining certain dharmas to be the self when they are not so. Hence it is called Self-belief*) [95, tr. 288-289].

²² 我慢者謂倨傲，恃所執我令心高舉，故名我慢 (*Self-conceit means pride. Basing itself on the belief in an Atman, it cause the mind to feel superior and lofty. It is therefore call Self-conceit*) [95, tr. 288-289].

²³ 我愛者謂我貪，於所執我深生耽著，故名我愛 (*Self-love means a greedy desire for the self. Because of its belief in the Atman it develops deep attachments to it. It is therefore called Self-love*) [95, tr. 288-289].

²⁴ 障礙聖道癡蔽自心說名有覆，非善不善故名無記 (*an obstacle to the Holy Path (aryamarga); they impede and obscure the mind (i.e., Manas which is their lord); they are therefore defiled. On the hand, they are neither good nor bad; they are consequently non-defined*) [95, tr. 304-305].

²⁵ Manas (from *man*), meaning “to think,” “to image,” “to intend” is that seat of intellection and conation* corresponding to the Western conception of mind(...). In *Lāṅkāvatāra* Manas occupies a definite position and perform a specific function in the hierarchy of psychical activities (...). Manas is conative** and affective besides being intellectual. Therefore, it is sometimes called *Kliṣṭāmanas*, meaning “Manas in defilement”. The

spiritual defilement starts nowhere else but in Manas, the root of intellection and conation. [74, tr. 177-178]

* **-conation** is a term that stems from the Latin *conatus*, meaning any natural tendency, impulse, striving, or directed effort. It is one of three parts of the mind, along with the affective and cognitive. In short, the cognitive part of the brain measures intelligence, the affective deals with emotions and the conative drives how one acts on those thoughts and feelings (Bản tiếng Anh *Studies in the Lankavarara Sutra* đánh máy nhằm là *connation*).

-(Psychology) pertaining to conation (conscious or unconscious mental striving towards a goal);

-expressing effort; any link or bond between phenomena, specifically: 1. The S-R, or stimulus-response, bond. 2. The link between neural units in learned behaviour;

** (Psychology) pertaining to conation (conscious or unconscious mental striving towards a goal); expressing effort.

²⁶ *The birth of Indian Psychology and its development in Buddhism* của Rhys Davids đánh máy là *Ātmā* (tr. 9-10), còn ý kiến của Nguyên Giác (Nguyên Trưởng khoa Tiếng Sanskrit - Học viện Phật giáo Việt Nam tại TPHCM) là *Ātmān*.

²⁷ Một nhà Upaniṣad nguyên thủy.

²⁸ -prāṇa: sự cần thiết, hơi thở, sự thở, tinh thần, sức sống; (...) (*the breath of life, breath, respiration, spirit, vitality; (...)*). [86, tr. 705, c1]

-prāṇa: hơi thở, sự thở/linh hồn, tính hoạt động, sức sống, [phục] sinh mạng (氣息, 呼吸; 活力, 生氣 ([復] 生命)); (...); tinh thần (trong triết học Số luận); (...) (*Sāṃkhya* 哲學中的) 精神; (...)). [100, tr. 922]

²⁹ Sứ giả, sứ tiết 使者, 使節; (...). [100, tr. 419].

³⁰ *The birth of Indian Psychology and its development in Buddhism* của Rhys Davids đánh máy là *bhōktar* (tr. 19), còn ý kiến của Nguyên Giác là *bhokṭṛ*. Theo Đại từ điển Phạn Hán, *bhokṭṛ* là người thụ hưởng, người thực dụng (享受者, 食用者); người sử dụng / cái có thể sử dụng, người ủng hộ, kinh nghiệm (vui hoặc khổ); (使用者, 擁有者, (快樂或苦痛的) 經驗者)); người thống trị, quốc vương (統治者, 國王); (kinh văn (經文)) có thể ăn, cái/người ăn, người nhận (quả) (能食, 食者, 噉者, 受(果)者)(tr. 272).

³¹ Luận thuyết (論說) [100, tr. 581].

³² Giống với Kauṣītaka: *Brāhmaṇa* (tiêu đề Phạm thư (梵書) 之標題). [100, tr. 584]

³³ Trí, tuệ; (...); mục đích, quyết tâm; (...) (智, 慧; (...)); 目的, 決心; (...)). [100, tr. 912]

³⁴ -Quan niệm hay tư tưởng hay khái niệm được tạo thành trong tâm lý, (đặc biệt), ý chí, ý muốn, khát vọng, mục đích, xác định, ý định hay quyết tâm hay kiên quyết hay ước muốn (với vị trí cách, tặng cách, phần nguyên hay phần cuối của từ ghép), ý kiến, tin chắc, thuyết phục; (phần đầu của từ ghép thường = một cách ý chí; đối cách với $\sqrt{kṛi}$, ‘tạo một quyết định, bản chất tâm lý của ai đó’); (...); (*conception or idea or notion formed in the mind or heart, (esp.) will, volition, desire, purpose, definite, intention or determination or decision or wish for (with loc., dat., or ifc), sentiment, conviction, persuasion; (ibc. often = ‘intentionally,’ ‘purposely,’ ‘on purpose,’ ‘according to will,’ (...); acc. with $\sqrt{kṛi}$, ‘to form a resolution, make up one’s mind’); (...)*); tư tưởng hay sự mong chờ lợi thế; lời cầu nguyện uy nghiêm hay sự quyết tâm thực hiện nghi lễ tôn kính, đề xướng mục đích (ví dụ: sự đề xướng của góa phụ về ý định tự thiêu theo người chồng đã chết) (*idea or expectation of any advantage; a solemn vow or determination to perform any ritual observance, declaration of purpose (e.g. a declaration by widow of her intention to burn herself with her deceased husband)*); Ý chí được nhân cách hóa (như một người con trai của Saṃ-kalpa và Brahmā); (...); *the Will personified (as a son of Saṃ-kalpa and Brahmā); (...)*). [86, tr. 1126, c3]

-Biểu thị quyết tâm, ý chí, mục đích, ý đồ, quyết định hay dự vọng của manas ((表意 *manas* 的) 決心. 意志. 目的. 意圖. 決定惑欲望): (. . .) ; (kinh văn) giác, trí, nguyện, niệm, chí, tâm, tư duy, phân biệt, nhớ, quan sát/phân tích, tư giác, kế độ/phân biệt, tưởng niệm, ham muốn, hy vọng, đại nguyện, giác tưởng, chánh tư duy, chánh phân biệt, phân biệt sự, lạc sở nguyện, phân biệt do nhớ lại ((經文) 覺, 智, 願, 念, 志, 心, 思惟,

分別, 思念, 思察, 思覺, 計度, 想念, 念欲, 所願, 大願, 覺想, 正思惟, 正分別, 分別事, 樂所願, 憶想分別). [100, 1096]

³⁵ -(...); (...); sự thôi thúc, sự kích động, sự xúi giục, sinh lực ((...); (...); *impulse, incitement, instigation, energy*). [86, tr. 424, c2]

³⁶ Ý chí, ước muốn, khát vọng (*will, wish, desire*); quyền lực, sức mạnh, sự kiểm soát, quyền chi phối. (...) (*authority, power, control, dominion, (...)*). [86, tr. 929, c2]

³⁷ Thức, tiếng Sanskrit là *vijñāna*, tiếng Pāli là *viññāṇa*.

³⁸ Tiếng Sanskrit là *saṃskāra*, tiếng Pāli là *sankhāra*.

³⁹ 統覺 = tổng giác, tợ giác.

⁴⁰ Giác quan thứ sáu này không phải là một loại trực giác đặc biệt như thường hiểu.

⁴¹ Có lẽ là ý căn.

⁴² *Từ điển Phật học*, Nxb Thuận Hoá, Huế, 1999, tr. 319.

⁴³ Trong *Giảng luận Duy biểu học*, trang 3, tiền tố từ ‘vi’ có nghĩa là *phân biệt (perception), xét đoán, nhận thức*. Nhưng theo ý kiến của Nguyên Giác, tiền tố từ ‘vi’ có nghĩa là, *phân hai, biến khắp, tách rời* (ví dụ: *vikalpa*,

tức *biến kế*). *Vijñāna* là *thức* (danh từ), được thành lập từ động từ *vijñā* có nghĩa là biết. *Vijñāpti* vừa có nghĩa là *thức* (*vijñāna*) vừa có nghĩa là *biểu*. *Vijñāpti* là danh từ cũng được thành lập từ động từ *vijñā* nhưng vì chia ở *do cách* (*causative*) nên có nghĩa là *làm cho biết* hay *thông báo*.

⁴⁴ Phản ứng là hình thức phản ánh tiền tâm lý.

⁴⁵ Phản ánh vật lý, sinh lý là hình thức phản ánh giản đơn.

⁴⁶ Quan hệ liên nhân cách là hệ thống các mối quan hệ qua lại có tính chủ quan giữa con người với con người, được biểu hiện ở tính chất và phương pháp mà con người ảnh hưởng qua lại lẫn nhau trong quá trình hoạt động và giao tiếp [22, tr. 665].

⁴⁷ Giống khái niệm *mặt nạ* (tiền thân của *nhân cách*) của người Hy Lạp cổ đại (đã đề cập ở 2.1.1.2).

⁴⁸ The business of Manas is thus twofold: (1) to reflect on the Citta, and (2) to make Citta visualise itself as object. This is called "arranging" (*vidhīyate*), or "putting in order" (*viciyatc*), or "reflecting" (*manyati*), which is the function of the Manas. It is again described as "walking in two ways" (*mano hyubhayasamcāram*), which means the dualistic character of the Manas, as against the absolute unity of the Citta. One Citta has now been differentiated into Citta and Manas, and this latter particularised Citta is no more neutral, non-discriminative, and non-functioning; for all the karma-seeds hitherto lying dormant in the absolute Citta have now begun to sprout out in full vigour. These germinating seeds are now distinguished or discriminated

(chindati) by the Vijñānas known as Manovijñāna, by the aid of the five senses, wherewith creating a world of individuals. The latter is called "the seen," or "what is presented" (drisya) [*Trần Tuấn Mẫn dịch là sở kiến (xem 19, 309)*], which is now imagined (kalpeti) as real and substantial, and from this arise all kinds of spiritual tribulations. [74, tr. 250-251]

⁴⁹ Ô nhiễm - theo Kant là không thuần túy - là bị ảnh hưởng bởi kinh nghiệm.

⁵⁰ Phiền não làm cho ô nhiễm, vậy phiền não là kinh nghiệm.

⁵¹ Trần Tuấn Mẫn dịch là *thực tính không thể nào khác được* [19, tr. 243].

⁵² (...) when Manas begins to operate that a system of the Vijñānas manifests itself. They are thus called "object-discriminating-Vijñāna" (vastu-prativikalpa-vijñāna). The function of Manas is essentially to reflect upon the Ālaya and to create and to discriminate subject and object from the pure oneness of the Ālaya. The memory accumulated (ciyate) in the latter is now divided (viciyate) into dualities of all forms and all kinds [74, tr. 190].

⁵³ The Manas is not only an intellective but also a conative principle. The Vijñāna, that is, the Manovijñāna is separated from the Manas, only retaining the latter's intellective function, and may be translated as the intellect; in which case the Manas may be regarded as corresponding to the will and the affection. The five Vijñānas are thus the five senses which

discriminate a world of individual forms, each within its own sense-field. [74, tr. 248]

⁵⁴ *Lý tính* này – không phải là lý tính của triết học siêu nghiệm – được dùng để đối lập với *cảm tính* trong Tâm lý học, nó có thể hiểu là *lý trí*.

⁵⁵ Xem chương 1.

⁵⁶ Có lẽ từ góc độ này mà Phật học thường bị xếp vào cái gọi là *duy tâm chủ quan*. Quan điểm này thực hư ra sao lại là vấn đề nằm ngoài phạm vi nghiên cứu của luận án.

⁵⁷ Xem chương 1.

⁵⁸ Tàng thức là thế giới, là pháp. Nếu phân loại theo Triết học hiện nay thì tàng thức hay pháp gồm có tự nhiên, xã hội và tư duy (tâm lý).

⁵⁹ This somebody is at hand who keeps company with the Citta; not only that, it calls up an audience and creates the stage on a grand scale. The panoramic world of particular objects now comes up into view, the manager's name is Manas.

"Citta dances like the dancer,

Manas resembles the jester,

The Vijñāna, in company with the five, imagines

What is presented [i.e. an external world] to be the stage." [74, tr.

249-250]

⁶⁰ Manas is an evil spirit in one sense and a good one in another, for discrimination in itself is not evil, is not necessarily always false judgment

(abhūta-parikalpa) or wrong reasoning (prapañca-daush-thulya). But it grows to be the source of great calamity when it creates desires based upon its wrong judgments, such as when it believes in the reality of an ego-substance and becomes attached to it as the ultimate truth. For Manas is not only a discriminating intelligence, but a willing agency, and consequently an actor [74, tr. 190-191]

⁶¹ -Klishṭa: bị quấy nhiễu (*molested*); phiền não (*mented, afflicted, distressed*); mệt mỏi, buồn chán hoặc các trạng thái tâm lý tiêu cực (*wearied, hurt, injured, being in bad condition, worn*); liên quan đến nỗi đau hoặc đau khổ (*connected with pain or suffering*); bị ép buộc (*forced*), bị che khuất (*obscure*), không dễ hiểu (*not easily intelligible*); nỗi đau (*in distress*). [86, tr. 324, c1]

-Ý nhiễm ô; ý phiền não, toàn bộ ý phiền não 染汚意；煩惱意，具煩惱意。 [100, tr. 602]

⁶² Xem định nghĩa ở chương 1, số mục 1.1.2.

⁶³ 故此相應唯有捨受 (*it is associated with only one sensation, that of indifference*) [95, tr. 304-305].

⁶⁴ Xem định nghĩa ở chương 1, số mục 1.1.2.

⁶⁵ 思謂令心造作為性，於善品等役心為業。謂能取境正因等相，驅役自心令造善等。

The nature of volition (cetana) is to cause the mind (citta and caittas) to create and work; its activity is to manoeuvre the mind towards the good etc. (...). [95, tr. 160-161]

⁶⁶ The distinction between Manas and Manovijñāna is that Manas is conative and Manovijñāna is intellective (vijñāti, or manyate). [74, tr. 251]

⁶⁷ In these activities Manas is always found in company with Manovijñāna. In fact, it may be more proper to say that Manas and Manovijñāna conjointly working produce the world of particulars, and when reference is made to Vastu-prativikalpa-vijñāna it includes both Manas and Mano-vijñāna. [74, tr. 191]

⁶⁸ Giống chú thích 40, giác quan thứ sáu này không phải là một loại trực giác đặc biệt như thường hiểu..

⁶⁹ Xem định nghĩa ở chương 1, số mục 1.1.2.

⁷⁰ Từ “*một phần*” trong nguyên bản được Nhất Hạnh dùng là “*đầu phía dưới*”.

⁷¹ Sanskrit: ksana

⁷² Không thấy phân tích *mạt-na thức* tương đương với *cái ấy* của Phân tâm học trong *Giảng luận Duy biểu học* mà chỉ được tìm thấy trên website: www.thuvien-thichnhathanh.org, ngày 1 tháng 12 năm 2009, bài này được giảng vào ngày 28 tháng 1 năm 1993 tại Xóm Thượng khóa tu mùa đông.

CÁC CÔNG TRÌNH ĐÃ CÔNG BỐ

1. *Vấn đề tàng thức trong Duy thức học của Phật giáo*, Tạp chí Tâm lý học số 3, tháng 3 – 2013.
2. *Những khía cạnh Tâm lý học của Mạt-na thức trong triết học Ấn Độ cổ đại*, Tạp chí Tâm lý học số 5, tháng 5- 2013.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

I/ Tiếng Việt

1. B. Ph. Lomov (Nguyễn Đức Hưởng, Dương Diệu Hoa và Phan Trọng Ngọ dịch) (2000), *Những vấn đề lý luận và Phương pháp luận Tâm lý học*, NXB ĐHQGHN.
2. Nguyễn Tường Bách (2005), *Lưới trời ai dệt*, NXB Trẻ.
3. Thích Minh Cảnh (chủ biên) (2004), *Từ điển Phật học Huệ Quang*, NXB THTPHCM.
4. Trần Văn Chánh (2004), *Từ điển Hán Việt*, NXB Trẻ.
5. HT. Thích Minh Châu (dịch) (1999), *Kinh Tiểu Bộ (10 tập)*, NXB TPHCM.
6. HT. Thích Minh Châu (dịch) (2001), *Kinh Trường Bộ (2 tập)*, NXB Tôn giáo.
7. HT. Thích Minh Châu (dịch) (2002), *Kinh Tạp A-hàm (4 tập)*, NXB Tôn giáo.
8. HT. Thích Minh Châu (dịch) (2002), *Kinh Tương Ưng Bộ (5 tập)*, NXB Tôn giáo.
9. HT. Thích Minh Châu (dịch) (2003), *Kinh Tăng Chi Bộ (4 tập)*, NXB Tôn giáo.
10. HT. Thích Minh Châu (dịch) (2005), *Kinh Tăng Nhất A-hàm (3 tập)*, NXB Tôn giáo.
11. HT. Thích Minh Châu (dịch) (2005), *Kinh Trung A-hàm (4 tập)*, NXB Tôn giáo.
12. HT. Thích Minh Châu (dịch) (2005), *Kinh Trung Bộ (3 tập)*, NXB Tôn giáo.

13.HT. Thích Minh Châu (dịch) (2005), *Kinh Trường A-hàm (2 tập)*, NXB Tôn giáo.

14.Thích Nhuận Châu (soạn dịch) (2005), *Du Già Hành Tông*, NXB Tôn giáo.

15.Doãn Chính (1999), *Lịch sử Triết học Ấn Độ cổ đại*, NXB Thanh niên.

16.Minh Đức – Hồ Kim Chung (biên dịch) (2004), *Tâm lý học căn bản*, NXB VHTT, TPHCM.

17.Trần Văn Cơ (2001), *Ngôn ngữ học tri nhận – Từ điển – Trường giải và đối chiếu*, NXB Phương Đông.

18.Daisetz Teitaro Suzuki (Tỳ-kheo Thích Chơn Thiện và Cư sĩ Trần Tuấn Mẫn dịch) (2005), *Lăng Già Đại thừa kinh*, NXB Tôn giáo.

19.Daisetz Teitaro Suzuki (Tỳ-kheo Thích Chơn Thiện và Cư sĩ Trần Tuấn Mẫn dịch) (2005), *Nghiên cứu kinh Lăng Già*, NXB Tôn giáo.

20.Giác Dũng (2002), *Lịch sử Phật giáo Nhật Bản*, NXB Tôn giáo.

21.Vũ Dũng (2000), *Tâm lý học xã hội*, NXB KHXH, HN.

22.Vũ Dũng (2008), *Từ điển Tâm lý học*, NXB Từ điển Bách khoa, HN.

23.Sa môn Thích Quảng Độ (dịch) (2000), *Phật quang Đại Từ điển (quyển 1, 2, 3, 4, 5, 6)*.

24.HT. Thích Quảng Độ (dịch) (2007), *Nguyên thủy Phật giáo tư tưởng luận*, NXB Tôn giáo.

25.HT. Thích Quảng Độ (dịch) (2012), *Tiểu thừa Phật giáo tư tưởng luận*, NXB Tôn giáo.

26.HT. Thích Quảng Độ (dịch) (2012), *Đại thừa Phật giáo tư tưởng luận*, NXB Tôn giáo.

27.Thạc Đức (2003), *Duy thức học thông luận*, NXB Tôn giáo.

28. Nguyễn Đình Giàu (chủ biên) (2000), *Sinh lý học người và động vật*, NXB ĐHQG TPHCM.
29. Phạm Minh Hạc (2005), *Tuyển tập Tâm lý học*, NXB Chính trị quốc gia, HN.
30. Nhất Hạnh, *Giảng luận Duy biểu học*, NXB Lá Bối, .
31. Nhất Hạnh (1996), *Vấn đề nhận thức trong Duy thức học*, NXB Lá Bối.
32. Trần Đức Hiền (dịch) (2007), *Tâm lý học (nguyên lý và ứng dụng)*, NXBLĐ-XH.
33. Nguyễn Xuân Hiến (dịch) (2002), *Phân tâm học nhập môn*, NXB ĐHQGHN.
34. HT. Thích Thiện Hoa (dịch) (2006), *Duy Thức Học*, NXB Tôn giáo.
35. Phân viện Nghiên cứu Phật học (1998), *Từ điển Phật học Hán Việt*, NXB KHXH, HN.
36. Đỗ Công Huỳnh (20057), *Giáo trình Sinh hoạt động thân kinh cấp cao*, NXB ĐH QGHN.
37. HT. Thích Thanh Kiểm (2001), *Lược sử Phật giáo Ấn Độ*, NXB Tôn giáo.
38. Hòa Thượng Thích Thanh Kiểm (2001), *Lược sử Phật giáo Trung Quốc*, NXB Tôn giáo.
39. Đặng Phương Kiệt (2001), *Cơ sở Tâm lý học ứng dụng*, NXB ĐHQGHN.
40. Phạm Minh Lăng (2000), *S. Freud và Tâm phân học*, NXB VHTT, HN.
41. Nguyễn Hiến Lê (2006), *Lịch sử văn minh Ấn Độ*, NXB Văn hóa thông tin.

42. Trần Tuấn Lộ (2009), *Tài liệu giảng dạy Tâm lý học đại cương tập I, II*.
43. TT. Thích Giác Thiện và cư sĩ Trương Văn Minh (dịch) (2003), *Du Già Sư Địa luận*, NXB Tôn giáo.
44. Thích Thiện Siêu (2002), *Thức biến*, NXB TP HCM.
45. Thích Thiện Siêu (2006), *Đại cương Luận Câu Xá*, NXB Tôn giáo.
46. Nguyễn Thơ Sinh (2008), *Các học thuyết Tâm lý nhân cách*, NXB Lao động.
47. Bùi Văn Nam Sơn (dịch) (2004), *Phê phán lý tính thuần túy*, NXB Văn Học.
48. Stafford - Clark D (Lê Văn Luyện và Huyền Giang dịch) (1998), *Freud đã thực sự nói gì?*, NXB Thế giới, Hà Nội.
49. Tuệ Sỹ (dịch) (2004), *Tinh hoa Triết học Phật giáo*, Ban Tu thư Phật học.
50. Tuệ Sỹ (dịch và chú giải) (2009), *Luận Thành duy thức*, NXB Phương Đông.
51. Tuệ Sỹ (dịch) (2011), *Tăng Nhất A-hàm (3 tập)*, NXB Phương Đông.
52. Tuệ Sỹ (dịch và chú giải) (2012), *A-tì-đạt-ma câu xá*, NXB Phương Đông.
53. Thích Nguyên Tạng (2006), *Phật giáo khắp thế giới*, NXB Phương Đông.
54. Lâm Như Tạng (2006), *Thức Thứ Tám*, NXB Tổng hợp TP HCM.
55. Ni trưởng Như Thanh (2005), *Duy thức học quyển 1*, NXB Tôn giáo.

56. Lê Mạnh Thát (2005), *Triết học Thế Thân*, NXB Tổng hợp TP HCM.

57. Thích Chơn Thiện (Tâm Ngộ dịch) (1999), *Lý thuyết nhân tính qua kinh tạng Pàli*, NXB TP HCM.

58. Thích Tâm Thiện (1998), *Tâm lý học Phật giáo*, NXB TP HCM.

59. Ấn Thuận (Thích Quảng Đại dịch) (2006), *Tìm hiểu nguồn gốc Duy thức học*, NXB Tôn giáo.

60. Nguyễn Xuân Thức (chủ biên) (2006), *Giáo trình Tâm lý học đại cương*, NXB ĐHSP.

61. Trần Nguyên Trung (2008), *Từ điển Phật học Việt – Anh*, NXB Tôn giáo.

62. Lữ Trùng (HT. Thích Phước Sơn dịch) (2011), *Ấn Độ Phật học nguyên lưu lược giảng*, NXB Phương Đông.

63. HT Thích Thanh Từ (dịch và giảng) (2010), *Kinh Lăng Già tâm ấn (tập 1, 2)*, NXB Tôn giáo.

64. Nguyễn Quang Uẩn (chủ biên) (2008), *Tâm lý học đại cương*, NXB ĐHQGHN.

65. Đường Đại Viên (Thích Phước Sơn dịch) (2008), *Phương pháp khoa học của Duy thức học*, NXB Phương Đông.

66. Website Tia Sáng: <http://tiasang.com.vn>

67. Website Viện Tâm lý học: <http://www.tamly.com.vn>

68. Website www.thuvien-thichnhathanh.org

69. Website Ban Tôn giáo chính phủ: <http://btgcp.gov.vn>

70. Website Thư viện hoa sen: www.thuvienhoasen.org

II. Tiếng nước ngoài

71. Akira Hirakawa, *A Buddhist Chinese - Sanskrit Dictionary* (1997), The Reiyukai, Tokyo.

72. Aruna Haldar, *Some Psychological aspects of Early Buddhist philosophy based on Abhidharmakośa of Vasubandhu* (2001), The Asiatic Society.

73. Arun Kumar Singh, *The comprehensive history of Psychology* (2006), Montilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi.

74. Daisetz Teitaro Suzuki, *Studies in the Lankavarara Sutra* (1998), Munishiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.

75. D.K. Nauriyal, Michael S. Drummond and Y.B. Lal, *Buddhist Thought and Applied Psychological Research – Transcending the boundaries* (2006), Routledge.

76. Donald K. Freedheim, *Handbook of Psychology, volume 1 History of Psychology* (2003), John Wiley & Sons.

77. Friedrich Max Müller, *The Critique of Pure Reason [1781]* (ấn bản A) (1922), New York, MacMillan.

78. Higgins, Louise T., Zheng, Mo *Nguồn: Tạp chí Tâm lý học v. 136 no2 (tháng 3 năm 2002), p. 225-39 ISSN: 0022-3980 Number: BSSI02105961.*

79. Ives Hendrick, M.D, *Facts and Theories of Psychoanalysis* (1966), A Laurel Edition.

80. Jadunath Sinha, *Indian Psychology, vol. 1* (2008), Montilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi.

81. Jadunath Sinha, *Indian Psychology, vol. 2* (2008), Montilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi.

82.Jadunath Sinha, *Indian Psychology*, vol. 3 (2008), Montilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi.

83.J. M. D. Meiklejohn, *The Critique of Pure Reason (án bản B)* (2010), The Pennsylvania State University.

84.Joseph Vrinte, *The Perennial Quest for a Psychology with a Soul* (2002), Montilal Banarsidass Publisher, Private Limited, Delhi.

85.Koen Lamberts and Robert L. Goldstone, *Handbook of cognition* (2005), SAGE.

86.Monier Monier-Williams, *Sanskrit – English Dictionary* (2002), Montilal Banarsidass Publisher, Private Limited, Delhi.

87.Rhys Davids, *The birth of Indian Psychology and its development in Buddhism* (1978), Oriental Books Reprint Corporation.

88.Rom Harré, *Cognitive Science* (2002), SAGE.

89.Stephen Worchel – Wayne Shebilsue, *Psychology: Principles and Applications* (1994), Prentice Hall.

90.TH. Stcherbatsky, *Buddhist Logic, Part Two 1930* (1962), Dover Publication, New York.

91.TH. Stcherbatsky, *Buddhist Logic, volume 1* (1994), Motilal Banarsidass publishers, Private Limited, Delhi.

92.T.W. Rhys David, William Stede, *Pali – English Dictionary* (1997), Motilal Banarsidass Publishers Limited, Delhi.

93.Thich Chon Thien, *The concept of personality revealed through the Pañchnikàya* (1999), HCMCPH.

94.Thomas C. Dalton, Victor W. Bergenn, *Early experience, the brain, and consciousness* (2007), Lawrence Erlbaum Associates.

95.Wei Tat, *Ch`eng Wei-shih Lun Publication Committee* (1973).

96. *Chinese – English Dictionary* (2003), Foreign Language Teaching and Research Press.

97. 歐陽瀚存(譯), *原始佛教思想論* (1932), 商務印書館發行, 中華民國二十一年五月初版。

98. *汉英词典* (1995), 外语教育与研究出版社。

99. 演培 (譯), *小乘始佛教思想論* (1999), 天華出版事業股份有限公司

100. 林光明, 林怠馨, *梵漢大辭典* (2004), 嘉豐出版社。

101. 康德 (邓晓芒译), *純粹理性批判* (2004), 人民出版社, 北京。

102. *中英佛教词典* (2005), Foreign Languages Press, Beijing, China.

103. *英汉双解大词典* (2006), 上海外语教育出版社。

104. 演培 (譯), *大乘佛教思想論* (2010), 天華出版事業股份有限公司。