

Một số vấn đề trong **ABHIDHARMA**

Edward Conze

1. Phân loại các pháp hữu vi

Không hài lòng với việc phân loại thực tại (các pháp) thành các uẩn, xứ và giới, các bộ phái ngày càng thấy nhu cầu thảo ra một danh sách tổng thể các pháp, và việc này đã đưa đến một liệt kê khá cụ thể cho các mục tiêu thiền quán về những thành tố của vũ trụ được cho là có ảnh hưởng đến việc tu tập giải thoát. Các bộ phái Theravāda đưa ra 82 pháp, Sarvāstivāda 75 pháp và Yogācāra 100 pháp. Hầu hết các pháp này thuộc hữu vi.* Các danh sách đều đồng ý về các pháp chủ yếu, không cần dẫn hết ra ở đây.[1] Nhưng vì, điều quan trọng là ta phải biết loại sự vật nào được các nhà A-tỳ-đàm xem là các ‘thật vật’, trước tiên cũng cần nêu ra các đề mục mà ta biết mọi trường phái đều đồng ý về căn bản, sau đó sẽ ghi chú những khác biệt quan trọng hơn. Ba trường phái thuộc hệ A-tỳ-đàm mà thông thường ta biết đều đồng ý với nhau tất cả ngoại trừ việc sắp xếp và phân nhóm các pháp, thứ tự liệt kê chúng và vài chi tiết về thuật ngữ. Các bất đồng của họ hoàn toàn không quan trọng, chỉ liên quan đến các điểm thứ yếu.** Phần chính của danh mục rõ ràng đã được biên soạn trước khi Hữu bộ và Nam phương Thượng tọa bộ phân ly, kể cả Yogācāra cũng ít khi ra khỏi truyền thống đã được thiết lập vững chắc, dù rải rác cũng có thêm vào vài quan điểm đặc thù riêng của họ. Đây là bản danh mục phổ thông, xếp theo năm uẩn:

I. *Sắc*: Năm cảnh và năm căn. II. *Thọ*. III. *Tưởng*. IV. *Hành*, Theravāda có 50 *samskāra*, Sarvāstivāda có 44. Các đề mục chính là: A. *Các yếu tố cấu thành hoạt động tâm thức* (đại địa pháp): (1) xúc, (2) tư (*cetanā*), (3) mạng căn (*jīvitindriya*)+ (4) định, (5) tác ý, (6) tâm (*vitarka*)+, (7) tứ (*vicāra*)+, (8) dục, hay ý muốn hành động, (9) quyết định (thắng giải, *adhimoksha*)+, (10) cần (*virya*)+, (11) hỷ. B. *Các thiện địa pháp*: (1) vô tham, (2) vô sân, (3) vô si, (4) tâm (*hrī*)+, (5) quý (*avatāpya*)+, (6) tín (*śraddha*)+, (7) niệm (*smṛti*)+, (8) xả (*upekṣā*)+, (9) tinh chỉ (*passadhi*)+, (10) bi, và (11) hỷ. C. *Các phiền não địa pháp*: (1)

tham, (2) sân, (3) si, (4) vô tâm, (5) vô quý, (6) não, (7) giải đãi, (8) tà kiến, (9) kiêu, (10) trạo hối, (11) tật đố, (12) keo kiệt (san) và (13) nghi.
V. *Thức*.

Sau đây là các bổ sung có tầm quan trọng hơn mà các trường phái đưa vào bản danh sách chung: I. Theravāda thêm 15 mục vào 10 đề mục nêu trên, Sarvāstivāda chỉ thêm một. IV. B. Theravāda thêm 12 duyên về *kāya* (thân) (= skandhas 2, 3, 4) và *citta* (tâm) (= skandha thứ năm): tĩnh chỉ (IV. B. 9), khinh tánh (*lahutā*)+, nhu nhuyễn (*mudutā*)+, kham nhậm tánh (*kammaññatā*)+; ba tiết chế tâm (*virati*)+: chánh ngữ (*sammāvācā*)+, chánh nghiệp (*sammākammanta*)+ và chánh mạng (*sammā ājīva*)+. Sarvāstivāda thêm: bất phóng dật (*apramāda*)+, sự cần mẫn phát triển các thiện pháp. IV. C. Sarvāstivāda thêm: phóng dật (*pramāda*)+, bất tín (*aśraddha*)+; và các tiểu phiền não: hận (*krodha*)+, đạo đức giả (*mrakṣa: phū*)+, não (*pradāsa*), hại (*vihiṃsā*)+, hận (*upanāha*)+, cuồng (*māyā*)+, siểm (*sāthya*)+, kiêu dật (*mada*)+. Yogācāra đưa vào thêm ba pháp. Sarvāstivāda còn thêm: IV. D. *Bất định địa pháp*: hối, ó tác. IV. E. Mười bốn pháp không tương ưng với tâm[2] (nhưng tương tự tâm vì không phải là sắc; không thuộc danh lẫn sắc): 1) đắc, 2) phi đắc (*prāpti, aprāpti*)+, 3) chúng đồng phần (*sabhāgatā*): các đặc tính chung đối với nhiều bộ loại chúng sanh, làm cho chúng tương tự nhau; 4) mạng căn; bốn đặc tướng hữu vi: 5) sinh, 6) trụ, 7) lão suy (= dị), 8) diệt (= vô thường); 9) vô tướng, là pháp mà, giữa các ‘chúng sanh vô tướng’, dùng chỉ tâm mong khởi, 10) vô tướng định, 11) diệt tận định; 12) danh thân (*nāma-kāya*), 13) cú thân (*pada-kāya*), và 14) văn thân (*vyañjana-kāya*). Ở phần V, Sarvāstivāda chỉ tính một pháp duy nhất, là thức thuần túy không có bất cứ nội dung đối tượng nào, nghĩa là tâm (*citta*); Theravāda cũng vậy, nhưng vì thức không bao giờ tự hữu một mình mà phải luôn kết hợp với các pháp khác, họ phân biệt 89 *cittāni* (tâm), tức các trạng thái ở đó tâm được kết hợp với nhiều nhân tố tinh thần khác nhau; Yogācāra phân biệt tám, có khi đến chín, loại thức, tức thêm vào sáu thức cái thứ (7), ‘nhiễm ô ý’ nó thường nhận làm (8) tàng thức cho là ‘bản ngã’.

2. Sắc giới

Do quá thiên trọng khía cạnh vật chất của cuộc sống là điều chúng ta đang chịu đựng trong hiện tại, nên tìm hiểu xem thái độ của các Phật giáo đồ đối với khía cạnh này của thế gian như thế nào có lẽ cũng khá thú vị. Ngoài bốn đại chủng, năm căn và năm cảnh, Nam phương Thượng tọa bộ còn kể thêm mười lăm* nhân tố khác,[3] các nhà Hữu bộ chỉ thêm một, là ‘vô biểu sắc’.**

Trước tiên Theravāda liệt kê ba *năng lực hữu cơ* (*organic forces; indriya: căn*)+, là (1) nữ căn, (2) nam căn và (3) mạng căn. Đời sống hữu cơ, để phân biệt với đời sống tinh thần, là ‘sự tồn tại các trạng thái vật chất, là nền tảng, sự chuyển biến, tính duy trì chuyển biến, tiến trình phát triển, nối tiếp, bảo tồn, của chúng’. Đó là ‘sự đổi mới đều đặn từ mỗi sát-na’ của chúng, là cơ sở của tính ổn định hữu cơ, giới hạn trong thọ mạng do nghiệp định.[4] Tiếp theo là (4) cơ sở vật lý của tâm và các tiến trình tâm thức, hay sắc sở y của ý-giới và ý-thức giới, vốn là *tâm tàng*. Cũng như các dân tộc cổ xưa các nhà Thượng tọa bộ sau này[5] dùng từ tìm nhiều hơn từ óc não, với lý lẽ gần như ngang nhau,* trong khi Hữu bộ, như các văn kiện thuộc kinh tạng của chính Thượng tọa bộ, không đề ra bất cứ phát biểu xác định nào về cơ sở vật lý của tâm.

Tiếp theo là hai sự biểu hiện, hay ‘chỉ báo’ (*viññatti*)+. (5) ‘Thân biểu’, là bộ dạng cử chỉ của thân thể nhờ đó người ta biểu lộ được ý nghĩ của họ; và (6) ‘ngữ biểu’ tức các âm thanh lưu loát của ngôn ngữ thể hiện. Sau đó ta có (7) hư không. Rồi đến ba điều kiện thích ứng của thân, để thiền quán hay thực hành trí tuệ, là (8) khinh tánh tức khả năng chuyển đổi dễ dàng, ngược với cảm giác chậm chạp, trì trệ và nặng nề; (9) nhu nhuyễn tức tính linh động của thân; (10) kham nhậm, ngược với tình trạng hôn ám do mệt mỏi thể xác. Kế đến là bốn *chu kỳ* (11) sinh, (12) trụ, (13) lão (dị), (14) diệt của sắc. Cuối cùng là (15) đoàn thực. Đoàn thực ở đây không phải là hình dạng biểu hiện hay mùi vị của thức ăn, mà là ‘bản chất trường dưỡng’ của nó làm cho nó có tính bổ dưỡng và có thể tiêu hóa.

Thay cho 15 pháp này Hữu bộ chỉ bổ sung một pháp, là vô biểu sắc (*avijñapti-rūpam*). Thuật ngữ này chỉ các dấu vết tiềm ẩn in hằn trong cấu trúc thân chúng ta, được gây ra bởi các hành vi như phạm tội sát

sanh, tuân thủ giới luật, thực hành *dhyāna* hay quán sát các Đế trên Thánh đạo. Chúng biến đổi một người thành một loại nhân cách khác, và tiếp tục phát triển cho tới khi quả báo thưởng hay phạt xảy đến. Một hành vi của tư tâm sở có thể biểu lộ ra, chủ yếu qua cử chỉ và lời nói. Nhưng đồng thời một hành vi thiện hay ác mà một người chịu trách nhiệm cũng có thể dẫn đến sự thay đổi không biểu lộ ra và không thấy được trong cấu trúc vật chất của một người, ví dụ như khi y dàn xếp sao cho một người nào đó bị giết chết mà không cần tham gia vào việc sát nhân, kể cả bằng lời nói hay hành động.

Sự chọn lọc các phạm trù sắc nói trên, mới nhìn hẵn có vẻ kỳ lạ đối với người bình thường ở thế kỷ 20, nhưng nó hoàn toàn hợp lý khi ta xét đến mục tiêu của hệ thống này. Nó chọn ra những khía cạnh trong sắc giới mà hành giả sẽ đối phó khi thực hành phép du-già. Nữ và nam căn là hai khía cạnh đặc trưng của con người sẽ dễ dàng mê hoặc hành giả và khiến ông lạc đường, là điều chỉ nên nhìn bao quát. ‘Mạng’ hay đúng hơn là ‘thọ mạng’, quan trọng đối với hành giả vì ông luôn ý thức về cái chết. Cử chỉ và lời nói rõ ràng có một ‘ý nghĩa’ bổ sung cho cái nhìn thấy hoặc nghe được, và hành giả sẽ hoang mang nếu ‘ý nghĩa’ này không có vị trí trong sự phối hợp của ngũ uẩn. Các hàm nghĩa tôn giáo của ‘hư không’ đã được bàn đến ở chương trước. Các pháp 8 đến 10, vì liên quan đến sự thích hợp cho thiền quán, là mỗi quan tâm hiển nhiên đối với mọi người hành thiền. Kế đến các pháp 11 – 14 là cố gắng để giải quyết thực tế căn bản về vô thường, và cuối cùng, pháp 15, ‘thức ăn’, là đối tượng của một trong các thiền quán tiêu chuẩn của hành giả.[6] Nhà khổ hạnh hẵn thấy tự do của ông hoàn toàn bị giới hạn bởi thực tế đơn giản là ông phải ăn uống, và cái đem đến cho phạm phu niềm vui hưởng thụ là cái bó buộc và làm cho nhà tu thấy hổ thẹn.

Loại quan điểm tương tự ảnh hưởng đến công dụng được gán cho thuyết về các ‘đại chủng’. Thông thường, có bốn hay sáu* đại chủng được liệt kê.** Bộ bốn là truyền thống gần như phổ biến khắp nơi, gồm đất, nước, lửa và không khí (gió). Các học phái đồng nhất chúng với các tính chất: rắn chắc, lưu dẫn, nhiệt và chuyển động (*samudīrana?*, hay ‘bành trướng’, *vitthambana?*). Chúng chỉ được dùng làm nền tảng cho quán sát[7] về thân, với 32 phần của nó,[8] là hợp thành từ các đại chủng

này, sự quán sát khiến ta có thể ‘thâm nhập tánh không’ (*suññatam avagahāti*)+.[9] ‘Khái niệm về chúng sanh (*sattasññā*)+’ hầu như biến mất khi cơ thể được quán sát như là sự phối hợp ngẫu nhiên giữa các thành tố căn bản của nó. Điều này giúp ta ‘khắc phục sự sợ hãi’,[10] vì toàn bộ tiến trình đó tuyệt nhiên không liên quan đến chúng ta. Mỗi đại chủng nên được xem như một ‘yếu tố đơn thuần, không có tính chất hữu tình (*nissattato*, hay ‘không phải là chúng sanh’) và không có linh hồn’,[11] một ‘hợp thể của thân cá biệt, không có tư duy, bất định, rỗng không, không phải là một chúng sanh’.[12] Hơn nữa, ta phải luôn cảnh giác về sự kiện là các đại chủng, được biến thành các đối tượng vật chất có ở quanh ta, rất có khả năng làm ta nhầm lẫn.[13] Đây là những bài học rút ra từ nghiên cứu về các ‘yếu tố’ vật chất. Trong ngôn ngữ ngày nay một thông điệp như vậy có thể được truyền đạt bằng tuyên bố rằng tất cả trừ 1/30 trọng lượng cơ thể chúng ta là gồm các chất C, H, O và N; phần còn lại là S, P, Fe, L, Na, Ca, Mg, v.v... Lại nữa, cần nhấn mạnh sự kiện các đại chủng này phối hợp với nhau tự do theo cách riêng của chúng, rằng chúng ta, những cá nhân, chẳng chủ động được gì trong vấn đề này, và rằng các quá trình sinh-hóa (biochemical) này luôn tự động diễn ra. Nhưng ngoài những phản tỉnh đạo đức về loại này, các Phật giáo đồ hoàn toàn không thấy hứng thú nơi các yếu tố vật chất này, và không quan tâm một cách đặc biệt đến việc chúng là gì và làm gì. Họ không bao giờ cảm thấy có chút tò mò gì về thế giới vật chất, ngay dù chỉ bằng mức độ như các nhà Tiên-Socrates tìm cách giải thích các hiện tượng đại loại như sấm chớp, thủy triều, v.v... J. Needham, nghiên cứu về ảnh hưởng mà Phật giáo tác động trên khoa học và tư duy khoa học Trung hoa, cho rằng ‘không có gì đáng nghi ngờ rằng trên đại thể nó có tác dụng có tính kèm chế một cách mạnh mẽ’.[14] Ông nói về ‘các quan niệm Phật giáo về quy luật đáng chú ý là không đưa đến khoa học tự nhiên. Có thể đoán được hai lý do về điều này. Thứ nhất, không có sự khuyến khích tư duy nghiêm chỉnh về thế giới phi nhân bản và phi đức lý, được quan niệm qua thuật ngữ *māyā* (huyễn, ảo), một loại phim vô vị được trình chiếu mà người ta buộc phải xem, hay như việc tiến vào một sảnh đường mà sẽ gặp rất nhiều khó khăn khi trở ra. Thứ hai, đối với những đầu óc hiện đại, mặc dù tác động của “luật” nhân quả, theo nghĩa thông thường, có vẻ hoàn toàn trung dung về mặt đạo đức, chỉ những

chức năng đạo đức mà người ta gán cho nó mới khiến các người Phật giáo quan tâm. Trong nghĩa nào đó, tính tất yếu của một vũ trụ phi nhân cách chỉ là chiếc áo ngoài để người ta khoác lên đức tin tôn giáo sâu xa dưới lớp áo lễ công bằng thần thánh. Do đó xem nó như là chất xúc tác của khoa học về tính nhân quả thì vô ích.’[15] ‘Xét cho cùng, Phật giáo là sự chối bỏ triệt để thế giới’, ‘nhưng sự chối bỏ thế giới này vì thế giới khác, về mặt hình thức và tâm lý, dường như không thích hợp cho sự phát triển khoa học’.[16]

Dù các Phật giáo đồ không can dự gì đến cái ‘khoa học’ hiện tại theo nghĩa của Giáo sư Needham, bù lại họ có lượng kiến thức rộng lớn về các tầng thế giới vật chất mà các ‘khoa học gia’ khó thể thông đạt. Mô tả của chúng ta về học thuyết Phật giáo về thế giới vật chất sẽ bất toàn nghiêm trọng nếu ta không sơ lược qua các quan điểm mà mọi trường phái đều chia xẻ về các ‘thân’, vốn là kết quả của việc tu tập du-già, mà chúng ta có thể gọi một cách tổng quát là các thân ‘trung gian’ vì chúng thuộc về ‘thế giới trung gian’, như đã mô tả trong chương đầu sách này. Khó khăn của chúng ta nằm ở chỗ: khía cạnh giảng dạy này là ‘bí truyền’, do đó nó không bao giờ theo một phương pháp có hệ thống bằng các tài liệu mà mọi người đều có thể tiếp cận. Vài gợi ý và ẩn dụ rải rác có thể cho ta một số khái niệm về những gì các nhà du-già Phật giáo muốn nói đến, nhưng về chi tiết chính xác của chúng thì có nhiều thân ‘vi tế’ khác nhau mà sinh lý học du-già đề xướng đã vượt ngoài tầm tiếp cận của chúng ta ngày nay. Điều này một phần vì chúng ta không có đủ hiểu biết cần thiết về các niềm tin cổ truyền, phần vì chúng ta không thể thực hành các tu tập để cho ta khả năng tự nhìn lấy.

Có một loại ‘thân’ du-già quan trọng, được gọi là *mano-māyā*, hay ‘ý sinh, hay ý thành (thân)’.[17] Được gọi như vậy một phần vì chúng là kết quả của phép luyện tâm du-già, phần vì chúng thuộc lĩnh vực ‘tâm, ý’ theo nghĩa[18] chúng có thể di chuyển nhanh chóng không bị cản ngại, bởi sông núi chẳng hạn, cũng giống như tâm, khi nhớ lại các cảnh tượng nó đã quan sát trước đó, có thể đến với chúng tức khắc dù chúng rất cách xa thân thể vật lý này (*sarīra*) là nơi đang chứa giữ nó. Về một thân ‘do ý sinh’ như vậy, người ta nói, hành giả đến giai vị nào đó sẽ rút nó ra từ một không gian trống rỗng trong sắc thân của ông, ‘như rút mũi

tên ra khỏi ống tên, rút thanh gươm ra khỏi vỏ, như con rắn rút ra khỏi lớp da lột.’[19] Hơn nữa, có nhiều chúng sanh thuộc tầng lớp rộng lớn là loại ‘hoá sinh’ (*upapāduka*)[20] có các ‘thân do ý sinh’, tức các thượng đẳng thân,[21] hay các thân ‘trung hữu’ (*antarabhāva*) là cái kết nối hai sự sống, thường tồn tại trong khoảng 49 ngày.* Tương tự, những người đầu tiên thời sơ kiếp cũng có các thân ‘do ý sinh’.[22] Các vị Bất hoàn cũng có thân như vậy trong khoảng trung gian từ khi chết đến khi nhập Niết bàn. Các vị đại Bồ tát cũng được tin là có nhiều ‘thân do ý sinh’ khác nhau, và trong trường hợp này ta có thể nói đó là các ‘thân do sở nguyện’. Giải thích học thuyết này trong *Lankāvatāra*,[23] D.T. Suzuki[24] đã trình bày kỹ tư tưởng cơ bản: ‘Bất cứ gì được chư Phật và các vị Bồ tát thiết tha mong cầu, những bậc mà tâm tư trải rộng khắp pháp giới chúng sanh, đều sẽ thành tựu bằng cách này hay cách khác trên thế gian này ngay trong cuộc sống bình thường của chúng ta. Tuy nhiên để có một ước nguyện được thành tựu, chúng ta phải thường xuyên vượt qua các giới hạn của thân thể vật lý này - vốn bị ràng buộc bởi các giới hạn của không gian và thời gian. Trong trường hợp này cần phải có một thân không bị giới hạn như thế - một thân có thể xuất hiện bất cứ nơi đâu và bất cứ lúc nào.’ Ở đây ta không thể đi sâu vào chi tiết của quan niệm tuyệt vời này.* *Lankāvatāra* phân biệt ba loại ‘thân do sở nguyện’ và tôi muốn trích dẫn phần mô tả loại thứ hai, là loại bắt đầu hình thành ở giai vị thứ tám. ‘Đây là thân có nhiều thần lực và trí tuệ siêu việt, quyền biến như tâm, tựa như huyền hóa (*māyā*), như giấc mộng hay một hình ảnh phản chiếu, không phải là sản phẩm từ các đại chủng (*abhautikan*) mặc dù không khác thân do các đại chủng này tạo ra, có khả năng biểu hiện hết thấy sự đa dạng có thể có của các hình sắc vật chất.’[25] Khi vị Bồ tát tiến gần đến quả vị Phật, nhiều thân mới hiện ra, được trang nghiêm bằng trí (*jñāna-kāya*) hay Pháp thân (*dharma-kāya*), và còn có ‘thân Như lai’ có thể ‘thị hiện mọi nơi mà hình tướng thấy được của nó không có điều kiện giới hạn’.[26]

Cũng chưa hết phạm vi các thân được biết trong du-già, tuy không phải là trong khoa học. Chúng ta còn nghe nói loại khí thân ‘vi tế’ (*sūkshma*) ‘lang thang như những tia nắng’, hay loại ‘ảo thân’ (*māyādeha*) mà ‘đặc điểm là hình ảnh trong một tấm gương. Sự phổ hiện

của chúng, bằng “ánh trăng dưới nước” như một cầu vồng, gồm nhiều màu sắc.’[27] Nhưng chúng ta phải lướt qua. Chỉ cần đọc giả lưu ý rằng các nguồn tài liệu cho chúng ta lượng thông tin phong phú và tinh vi về cơ thể học và sinh lý học của một số thân không nhìn thấy được này,[28] mà trong thực tế là chức năng sinh lý về thiên quán.* Một số chi tiết có thể là sau này, nhưng các yếu tố chủ yếu thì cùng thời với Phật giáo, hoặc thậm chí còn xưa hơn. Chúng ta phải ghi nhớ chúng khi cố gắng đánh giá sự khẳng định nan giải rằng Niết bàn bất tử có thể được ‘xúc chạm’ bằng thân thể này. Chúng ta cũng đọc được như vậy trong *Kaṭha Upanishad*: [29] ‘Có 101 yếu huyết (*nāḍī*) trong tim. Một trong các yếu huyết đó dẫn lên nhục kế trên đỉnh đầu. Theo đó mà đi lên, người ta đến chỗ bất tử.’ Đằng sau tất cả các lý thuyết này là một kỹ thuật du-già nhằm mục tiêu chuyển biến thân thành ‘kim cương’, thân ‘thiên giới’ (*divya*) bất hoại mà chỉ có nó mới xứng đáng là phương tiện giải thoát và là ‘công cụ hữu hiệu và đáng tin nhất có sẵn cho con người “chinh phục cái chết”’. [30] Đồng thời Du-già còn cố gắng thể nhập thân tiểu vũ trụ (tiểu ngã) trong đó phản chiếu và dung chứa toàn thể đại vũ trụ (đại ngã), [31] đến mức nó trở thành ‘nở rộng’ và trở thành ‘thân vũ trụ’.*

3. Các giai đoạn giác thức

Chỉ có Nam phương Thượng tọa bộ nêu ra một cách rõ ràng tám giai đoạn giác thức. Các bộ phái khác có thể cũng biết đến chúng, nhưng không để lại tài liệu nào khả dĩ công thức hóa lý thuyết ngoài các hàm ý. Phát xuất từ sự tu tập về ‘phòng hộ căn môn’, Abhidhamma của Theravāda đi sâu vào chi tiết một đoạn Kinh sau đây: [32] ‘Nhãn thức (3) phát sinh nhờ có con mắt (1) và các đối tượng của thị giác (2); bộ ba này gặp nhau là xúc (4); xúc dẫn đến thọ (5); thọ dẫn đến tri giác (tưởng, 6); tri giác dẫn đến suy lý (*vitakketi/ vitakka+*, tầm tư, giác tri, 8); suy lý dẫn đến ám ảnh (*papañceti/ papañca+*, hý luận, 7); cái gì ám ảnh cái đó là nguồn gốc của một số lượng ý niệm và ám ảnh sẽ đẩy một người về các đối tượng thị giác có thể nhận biết được bằng mắt, quá khứ, vị lai và hiện tại.’ Abhidhamma tuyên bố một tâm trọn vẹn phải đi qua tám giai đoạn giác thức liên tiếp nhau. [33] Đồ biểu khảo sát chúng trước tiên được dẫn bằng hai ví dụ và sau đó là giải thích tóm tắt, như sau:

1. Một sự va chạm, hay nhiễu loạn, đến từ một tác nhân (tác động đến các căn).

2. Cáo tri (hướng đến cảnh).

3. Sáu thức (các thức phát sinh từ 1 và 2)

4. ‘Tiếp thọ’ (xúc)

5. ‘Khảo sát (suy đạc)’ hay ‘đánh giá’ (thọ)

6. ‘Quyết định (xác định)’ (tưởng)

7. ‘Giác thức đầy đủ’ hay ‘hành’ (túc hành tâm, các phản ứng có tác ý)

8. ‘Ghi nhận’ hay ‘Tư duy về đối tượng đó’ (bỉ sở duyên): tâm và tứ.

Bây giờ đến các ví dụ. (1) gió lay động cành cây; một trái cây rớt xuống, lướt qua tai một người. (1a) Một đối tượng thị giác, v.v., đi vào trường nhãn quan, v.v., gây ra sự tác động vào khả năng thị giác, v.v. (1b) Sự tác động đó làm rung động chuỗi liên tục tiềm thức vốn đang bị cắt đứt hay ngưng chỉ. (2) Người đó thức dậy. Có sự ý thức rằng có một cái gì được nhìn thấy, v.v., có một số tác nhân kích thích; người đó bị kích động. (3) Y mở mắt và nhìn. Có sự ý thức rằng đã thấy, nghe một cái gì đó, v.v., một cái gì được nhìn thấy; có sự thấy. (4) Nhặt trái cây lên. Chú ý đến các tác nhân. (5) Khảo sát trái cây, bằng cách sờ bóp nó. Quyết định xem đó là một đối tượng mong muốn hay không mong muốn, kiểm tra nó xem có thích hợp, không thích hợp, hay trung dung. (6) Tìm hiểu trái cây với các thuộc tính của nó, bằng cách ngửi nó. Tri giác đầy đủ. Các thuộc tính được ghi nhận và chỉ định cho đối tượng. (7) Ăn trái cây, nếm trải mùi vị của nó. Đây là bối cảnh người ta phản ứng trước một vật, trong cách thái thiện hay bất thiện, với ý nghĩa như thế và tầm quan trọng như thế. (8) (giai đoạn) sau khi nếm trải, từ khi nuốt mẩu trái cây cuối cùng trong miệng. Ở đây có sự hồi quan về đối tượng ở giai đoạn 7, và một ý thức rằng một vật loại đó đã được lãnh hội. Cũng như nước bị tẽ ra, trôi theo thuyền một đoạn ngắn khi nó băng qua dòng chảy xiết, rồi lại trôi về xuôi theo luồng nước cũ.*

Đến đây chúng ta hãy xem xét tám giai đoạn này từng cái một để hiểu được hệ quả tất yếu đối với quan niệm Phật giáo về tướng và vô tướng.

1. Khi nói về sự kích hoạt của các căn, chúng ta phải phân biệt (1) khu vực của căn vật lý và cấu trúc vật lý của nó; (2) bộ phận cảm thụ đoạn cuối của căn và các kết nối thần kinh của nó; (3) cảm giác tiếp thu và phản hồi, là cái định nói riêng ở đây.

2. Khi nói về sự ‘cáo tri (hướng tâm)’ đến sáu cảnh (đối tượng của căn) chúng ta phải xác định rõ ‘cảnh’ và ‘sự cáo tri’. Ở đây (1) đối tượng là một tác nhân kích thích, ** nghĩa là cái mà, từ khía cạnh đối tượng, tạo điều kiện cho tri giác bằng cách tác động vào căn, phải được phân biệt rõ với (2) đối tượng đã hoàn toàn phát triển khi nó xuất hiện trước tri giác; (1) là cái định nói ở đây. Không có vật nào tự nó là một cảnh cá biệt như thế. Những gì ta có thể nắm bắt được là một cảnh trên một cấp độ tri giác nào đó, sự trình hiện, và sự đồng hoá với những cái ta cảm thấy là ta đang cần. Khi tất cả những điều kiện sau này bị tước đi, tất cả những gì có thể nói về đối tượng khi nó xuất hiện là ‘có một cái gì được nhìn thấy, được nghe, v.v...’. Nhưng cái chính xác được nhìn thấy thì không thể mô tả. Nó chỉ là cái được phát hiện, hay đúng hơn là được tạo ra, ở giai đoạn thứ sáu (xác định tâm, *voṭṭhapana*)+.

Ta không nên nhầm lẫn sự ‘cáo tri’ diễn ra ở giai đoạn này với sự ‘tác ý’. Trên thực tế chúng ta phải phân biệt rõ ba hoạt động khác nhau, tuy cùng nguồn gốc: (1) *Cáo tri*, sự quay hướng về một đối tượng, được gán cho ý và ý-thức, chứ không cho bất cứ thành phần nào của uẩn thứ tư. (2) *Chú tâm*, hành vi có chọn lọc chú ý đến một đối tượng là một trong những tác dụng của ‘định’, thuộc về uẩn thứ tư. (3) *Tác ý (manasikāra)*, một pháp khác cũng thuộc uẩn thứ tư, có nghĩa là sự thay đổi mức độ chú ý quanh một đối tượng hay công việc, và muốn nói đến các thay đổi trong tâm diễn ra khi một đối tượng được nhìn từ các góc độ khác nhau. Bằng, hay trong, sự tác ý mà tâm biệt hóa khác với chính nó, nghĩa là tâm trước đó khác với tâm bây giờ vì nó đã chú ý đến đặc điểm hơi khác nào đó của cùng một đối tượng. ‘Tác ý’ làm cho tâm mất khá nhiều thì giờ đối diện, hay đương đầu, với một vật, và việc điều chỉnh sự

liên tục tiếp cận nó được ví với người đánh xe. Khi so sánh, ‘cáo tri’ là thái độ rất sơ đẳng và đơn giản.

3. Sáu thức là các hành vi nhận thức, được hướng về một tác nhân thị giác v.v., và, vì là sự tiếp thu trần, hoàn toàn tự nhiên các tác nhân, chúng rất mơ hồ, không rõ nét.[34]

4. Từ *xúc* có thể có ba nghĩa: (1) Trong trường hợp của năm giác quan, ngoại trừ ý, thì đó là sự va chạm vật lý của một đối tượng vật lý với một căn vật lý, như sự va chạm của hai cái chập chĩa, hay sự húc nhau của hai con dê. Một căn bị thu hút bởi *tác động* của một đối tượng, và phản ứng lại. Xúc theo nghĩa này *có trước* giai đoạn ba, không phải cái định nói ở đây. (2) Một trùng hợp ngẫu nhiên, sự ‘hợp lại’, gặp nhau, hội tụ - của bộ ba căn, cảnh và thức. (3) Các trạng thái tư tâm sở, thuộc Hành uẩn, khiến căn, cảnh và thức tiếp xúc lẫn nhau. Nghĩa thứ 2 là cái định nói. Cảnh làm duyên cho ‘xúc’, theo các nhà Hữu bộ, bằng cách làm ‘sở duyên’, căn là ‘tăng thượng duyên’, và thức là ‘đẳng vô gián’.

5. Tiếp đến *thọ*, tức (cảm thọ) lạc, khổ, hay dừng dừng. Trong hầu hết trường hợp ta cần một động tác để thật sự quan sát phản ứng-cảm thọ làm đầu mối cho hành vi tri giác hay tưởng. Cái người ta phải có trước tiên là cảm thọ, ‘có một cảnh quan không thú vị’, bèn hỏi ‘cái gì thế?’. Trường hợp với âm thanh, thường là khá dễ. ‘Tiếng động gì kinh khủng thế?’ ‘Xe tải à?’ ‘Không phải, đó là máy bay phản lực.’ Cũng vậy, với mùi hương có thể dễ dàng quan sát được chuỗi trình tự này. Có lẽ thanh và hương *tự bản chất* gắn liền mật thiết với tính cách dễ chịu hay khó chịu của toàn bộ một trải nghiệm. Dùng từ hơi thiếu đúng đắn, là có sự ‘đánh hơi’ tiên khởi của đối tượng diễn ra ở giai đoạn này. Thường rõ ràng hơn phản ứng-cảm thọ khởi đầu trước một tác nhân kích thích này là các cảm thọ về sau* đi kèm theo các phản ứng tư tâm sở của giai đoạn 7 và các nhận thức ở giai đoạn 8, trong khi tâm quần quanh bên ý tưởng về đối tượng. Ở giai đoạn 7 thọ được ghi vào tiến trình rõ ràng có chủ ý, và ta phản ứng trước đối tượng hoặc là trở nên nhạy bén với nó và ham thích những thú vị nó mang đến, hoặc là không hài lòng và ghét nó. Đến cấp độ 8 ta nhìn lại kinh nghiệm của giai đoạn 7 và đánh giá nó. Nếu đó là kinh nghiệm về một đối tượng thú vị, ta có cảm thọ lạc về tinh thần. Nhưng nếu nó không thú vị, ở cấp độ 8 nó dẫn đến loại cảm thọ dừng

dung, trung dung. Tuy nhiên, nếu ta phản ứng trước sự khó chịu, cảm giác ghét bỏ sẽ dẫn đến cảm thọ ưu hay não về tinh thần.

6. Tiếp theo là giai đoạn *tri giác*, là mối tương quan chủ quan của thế giới tục thức. Ở đây có ít nhất chín biến thái của dữ kiện ban đầu diễn ra. I. Ta (1) ghi nhận và (2) đánh giá các *phẩm chất giác quan*, rồi (3) quyết định, phân biệt, xếp loại chúng bằng phương tiện ngôn ngữ (như ‘có màu xanh’). II. Ta (1) xem các phẩm chất giác quan như là dấu hiệu của các *đối tượng* của giác quan hay của tư tưởng, (2) đánh giá các đối tượng đó bằng chính chúng, như người thợ mộc đánh giá mẫu gỗ mà ông đã chú ý, lấy dấu hiệu làm chứng cứ thích hợp cho việc đánh giá, như những người thợ xẻ gỗ làm với những khúc gỗ mới đốn hạ; (3) phân biệt một đối tượng và các phẩm chất của nó với môi trường quanh nó; (4) và tất cả việc này phần lớn cũng bằng phương tiện ngôn ngữ. (5) Hình dung lại sự kiện cảm giác thông qua các diễn giải tưởng tượng hư cấu, giống như sự nhận biết về ‘con người’ phát sinh nơi loài thú khi chúng nhìn thấy các hình nộm ngoài đồng ruộng. (6) Ta tiếp nhận dấu hiệu, chộp lấy nó, tạo ra trong ta khuynh hướng nghiêng về nó, thậm chí gắn bó với nó, bám chặt nó, và đi đến tin tưởng nhầm lẫn về sự diễn giải phiến diện các dữ liệu giác quan, như trường hợp những người mù sờ voi.[35] Đối tượng của tưởng, cái được nhận biết, rõ ràng khác với (1) các tác nhân kích thích giác quan (ở giai đoạn 2) và với (2) cái thực sự là nó. Không giống như tuệ, tưởng không thể đi sâu vào chân thực tại.

7. Tư tâm sở là phần quan trọng nhất của toàn bộ quá trình vì chỉ có chúng tạo ra nghiệp hay phước lạc trong tương lai. Giai đoạn này cũng được cho là kéo dài hơn các giai đoạn kia. Nó trải qua bảy sát-na, trong khi giai đoạn 1 chiếm ba, từ 2- 6 mỗi giai đoạn một sát-na, và giai đoạn 8 hai sát-na.

Ý muốn (*cettanā*, tư) là một trong các dharmas. Sự tác ý, phản ứng có mục đích, là một tiến trình hoạt động, nỗ lực và dụng ý, sẽ phối hợp, ra lệnh, hướng dẫn, thúc giục, tạo ra sự hăng hái và nghị lực. Nó được ví như người nông dân năng nổ bận rộn thúc giục những người làm thuê trong vụ thu hoạch; một người thợ học nghề thâm niên trong xưởng mộc vừa làm việc của anh vừa giám sát công việc của các thợ khác; người

lãnh đạo một đội chiến binh vừa chiến đấu vừa khích lệ người khác chiến đấu.

Sắp xếp phân chia các ý tưởng phức hợp thành các tư tâm sở, tưởng và thọ có tầm quan trọng vô cùng thực tiễn, nhất là khi chúng dường như liên hệ mật thiết với tự ngã. Lấy vài ví dụ: ‘Có thể không có chất đốt trong mùa đông này; răng của tôi hẳn sẽ mọc ra; tôi có thể bị cách chức; con dao díp của tôi bị mất; Anh ta sẽ làm gì để báo thù?’ Những ý tưởng như vậy rất có thể kéo tâm xa khỏi Dharma, nhưng hiển nhiên nội dung ý chí của chúng (sợ, sân, tham v.v...) tác dụng mạnh hơn hẳn nội dung cảm quan, và tri giác-giác quan không chỉ bị nhúng trong thái độ ý chí, mà còn bị nó bóp nghẹt, và thường có rất ít ảnh hưởng trong các nỗi khổ này.

8. Giai đoạn này chỉ diễn ra khi giai đoạn 7 phản ứng trước một đối tượng mạnh mẽ có vẻ đặc biệt có giá trị. Nó được đánh dấu bằng những ‘tư duy biện luận và ứng dụng’ (*vitakka*, *vicāra*, tâm tứ). Vì hai thuật ngữ này chưa có từ tương đương thích đáng trong tiếng Anh, tuy nhiên, gọi như vậy cũng hoàn toàn rõ nghĩa của nó. Nếu bạn buông thả tâm vào bất cứ gì nó ưa thích, hay nếu bạn cố tập trung nó vào một đối tượng không đem lại thú vị nào đó, như Niết bàn chẳng hạn, bạn sẽ thấy chẳng bao lâu nó sẽ dừng lại trên một chủ đề ‘thú vị’ này hay kia, như con chim đáp xuống một cành cây, và bắt đầu nghĩ tưởng về điều đó. Đó là *vitakka*. Còn *vicāra* là sự tư duy liên tục về cùng chủ đề đó, sự chuyển dịch quanh quẩn bên nó, nói về nó, suy ngẫm kéo dài về nó. Điều thú vị cần lưu ý là loại ‘tư duy’ này được cho là hồi quan và bị phủ bác mọi giá trị về nhận thức. Những suy ngẫm như vậy trên thực tế phải chấm dứt trước khi có thể tiến gần đến định.

dịch Việt: Hạnh Viên

* Theravāda có một pháp vô vi (Niết bàn), Sarvāstivāda có ba (hư không và hai loại Niết bàn), Yogācāra có sáu. Bốn *asaṃskṛtas* (vô vi) của Pañcaskandhakam, xem F 117-18.

[1] Các danh sách, có thể tham khảo ở: Takakasu, Jaini BSOAS xxii, 1959, 533-5. HBI 658-60, 662-3. F 110-4.

+ phụ chú của người dịch.

** IV. A 10 của Theravāda đối với Sarvāstivāda là một thiện pháp, IV A 11 được cho là một khía cạnh của thọ, đối với IV B 2 Sarvāstivāda có ‘tử’, IV B 10 ‘bất hại’; họ xem pháp IV B 7 là bất định, và ‘trí’ (mati) là thuật ngữ dùng chỉ lý lẽ và trí tuệ.

+ phụ chú của người dịch.

[2] Về các pháp tâm bất tương ưng (citta-viprayukta-dharmas), xem P.S Jaini, BSOAS xxii, 1959, 531-47. Tôi đưa ra danh mục của Câu-xá.

Danh mục xưa hơn của Ghoshaka có 17, danh mục của Yogācāra 23; xem Jaini, p. 536. Định nghĩa về chúng, xem F 115, 117.

* Dù họ có tính đến yếu tố khả kiến trong các đại chủng, kết quả tổng số vẫn là 28, chứ không phải 29. Xem Nanamoli, The Path of Purification, 1956, p. 489.

[3] Jaini BSOAS xxii, 1959, 533-5.

** Sarvāstivāda chấp nhận hầu hết các pháp trong danh mục của Theravāda, nhưng sắp xếp theo cách khác. Chẳng hạn (1) và (2) được coi là các ‘căn’ chứ không phải ‘pháp’, (3) là một trong các pháp ‘bất tương ưng với tâm’, (5) và (6) không được xem là các pháp độc lập mà là các hành vi kết quả của tư tâm sở. Chúng ta không cần đi sâu vào các chi tiết thứ yếu này.

[4] DhS 635, Jaini, BSOAS xxii, 539-42.

[5] VM 544, so sánh với DhS 596. Cũng có trong Jaini, BSOAS xxii, 533 ct. 2.

* Bởi vì, nếu tâm có thể được khu biệt hoàn toàn, nó chỉ có thể ở trong cơ thể như một toàn thể, chứ không ở trong bất cứ cơ quan đặc thù nào.

[6] BM 100-3.

* đại thứ năm là hư không, thứ sáu, thức.

** vị trí của chúng khá là mơ hồ. Theravāda chủ trương chúng là các dharmas độc lập, song có lẽ Sarvāstivāda thì không, dù họ công nhận sự hiện hữu của chúng. Xem thêm Jaini LSOAS xxii, 1959, 534.

[7] VM xi 27-117.

[8] Xem BM 95-100.

[9] VM xi 117.

[10] VM xi 117.

[11] VM xi 41.

[12] xi 81.

[13] xi 98, 100.

[14] *Science and Civilisation in China*, II, 1955, p. 417.

[15] sđd, p. 419.

[16] sđd, pp. 430-1.

[17] về tiếp vĩ ngữ māyā, xem AK iv 234. Trong A ii 41, mano-māyā tương đương nirmita (hiện/ ứng hóa). Danh mục về các ‘thân vi tế’, xem Eliade 236.

[18] LS 81.

[19] BS 129.

[20] AK iii 28.

[21] AK ii 209. Suzuki St. 209-12.

* Thân của loại này được gọi là ‘tùy tâm sở hoá sinh’ vì chúng là kết quả của tâm, không dựa vào sự phù trì của tứ đại. AK iii 122.

[22] AK iii 204.

[23] *Kinh Lăng-già*, pp. 81, 136.

[24] St 209. Xem trọn chương 208-17.

* Tr. 331 Suzuki nói đến ‘khát vọng sâu thẳm của con người về một thân biến hoá. Chúng ta không hài lòng với hiện hữu thuộc thân xác này của chúng ta, luôn bị đè nén bởi cảm giác bức chế, tinh thần chúng ta bay bổng khỏi thế giới của những giới hạn này, luôn ao ước có một manomayakāya. Thân xác này không hoàn toàn biểu thị ý nghĩa của tâm hồn, nó quá nhiều, áp chế. Thực ra mọi nỗ lực và khát vọng tôn giáo chúng ta trải nghiệm trong cuộc sống này đều tập trung vào sự kiểm soát được thân thể này. Các tín đồ của thuyết Thần trí, của Swedenborg, của Lão giáo, và các triết gia Ấn độ - hết thảy đều có ý niệm về một thân thể phi vật chất mà chúng ta được ban cho bởi thiên phú hay bởi giới hạnh của chúng ta. Đây cũng là một ý nghĩa của khát vọng chúng ta về sự bất tử.

[25] LS 137.

[26] Suzuki St. 337-8, cf. 318.

[27] Svādhiṣṭhānakrama 19, 23.

[28] Xem Eliade 133-4, 227-49.

* Eliade 233-5: “‘chức năng sinh lý vi tế’ có lẽ trở thành tinh tường trên cơ sở các kinh nghiệm khổ hạnh và tập trung tư duy được diễn tả bằng

cùng ngôn ngữ tượng trưng là vũ trụ luận và nghi lễ truyền thống. Điều này không có nghĩa là những kinh nghiệm như vậy không có thực; chúng hoàn toàn có thực, nhưng không thực theo nghĩa của một hiện tượng vật lý... các thí nghiệm được thực hiện trên những mức độ khác với mức của cuộc sống thế tục hằng ngày... những kinh nghiệm đang nói là siêu sinh lý học, và tất cả các ‘trọng tâm’ này tiêu biểu cho các trạng thái du-già - tức các trạng thái không thể đạt được nếu không có các bước khổ hạnh chuẩn bị trước... Nhân tố cốt lõi không thể thiếu duy trì thiền định, sự ‘chứng ngộ’... Đến đây, chúng ta không được quên rằng hành giả du-già thực hiện các thí nghiệm của họ trên một ‘thân vi tế’ (nghĩa là bằng cách tận dụng các cảm giác, sự thức tỉnh và chuyển hoá ý thức mà người sơ cơ không thể thực hiện), rằng họ sẽ làm chủ trong một lĩnh vực vô cùng rộng lớn hơn lĩnh vực tâm lý ‘thông thường’.”

[29] II 3, 16.

[30] Eliade 227.

[31] Eliade 235-6.

* Eliade (135) nói về ‘một tiến trình chuyển biến thân con người thành thân vũ trụ, ở đó các mạch máu, yếu huyết, và nội tạng có vai trò rõ ràng là thứ yếu so với các “trọng tâm” và “huyết mạch” là nơi các thần lực được trải nghiệm hay “đánh thức”.’

[32] MN 18.

[33] Asl. 72, 140, 269. VM xiv 110-24, Ms ii 8*-10*, HBI 661-2.

* Một ví dụ khác luôn gây ấn tượng nơi tôi vì nó dễ thương hơn, dù không thuyết phục bằng. Có nhiều đũa tre ngồi giữa đường, đang nghịch đất bụi (tương ứng với sự tiến triển của dòng liên tục tiềm thức). (1) một đồng bạc văng vào tay của một đũa; (2) nó bảo, ‘cái gì văng vào tay tôi này?’; (3) một đũa đáp, ‘đó là một vật màu trắng’; (4) đũa khác nắm chặt đồng tiền cùng với đất bụi; (5) đũa khác lại bảo, ‘nó dày và vuông’; (6) đũa nữa nói, ‘đây là một đồng bạc kahapana’; (7) rồi y đem nó cho mẹ y, để bà dùng làm món trang sức nào đó.

** Không nên nhầm lẫn ‘tác nhân kích thích’ được hiểu ở đây với những cái của thuyết tâm lý học Hành vi (hay Tập quán, Behaviourist psychology). Nó mô tả các ‘tác nhân kích thích’ của nó hoặc bằng các hạn từ sinh hóa, như các tia, các rung động trong không gian, các thể hoá học đã phân huỷ trong không khí hay chất lỏng v.v., hoặc trong liên

quan với cơ quan cảm thụ về mặt sinh lý học, như tác động quang hoá (photo-chemical action), các rung động trong nội bạch huyết (endolymph), các thể biến dạng của da v.v... Những ‘tác nhân kích thích’ của chủ thuyết Hành vi này là những đối tượng của tri giác-tâm (mind-perception), khác với các đối tượng thích đáng của căn định nói ở đây.

[34] AK i 14, 16.

* Tuy nhiên, thọ thực ra đã phát sinh từ giai đoạn thứ 3, khi có thể có sự kích động dễ chịu hay khó chịu về vật lý của cơ thể, tuy không có nhận thức rõ ràng về nguyên nhân khách quan của nó. Do vậy, nói cho đúng, ‘thọ’ có mặt trong cả bốn giai đoạn 3, 5, 7, và 8.

[35] Ud. vi 4.