

BẢN THỂ LUẬN TRONG TƯ TƯỞNG PHẬT GIÁO ĐẠI THỪA

Gadjin M. Nagao

I. Đạo Phật và Bản thể luận

Bản thể luận (ontology) trong phạm trù Phật học tất nhiên là có quan hệ trực tiếp đến hệ thống căn bản nhất của Phật học; do vậy, điều này sẽ được thảo luận trong sự khảo sát về mọi tư tưởng và giáo lý đạo Phật. Tuy nhiên, những vấn đề sau đây, tôi sẽ đề cập một cách chuyên biệt và chủ yếu là trên phương diện tư tưởng Phật giáo Đại thừa.

Thế thì, cái gì là biểu thị cho bản thể luận? Vốn chẳng cần nói thêm là thuật ngữ *bản thể luận* hoặc *siêu hình học* (metaphysics) là những từ chuyên môn được khai triển trong giới triết gia và nhà nghiên cứu phương Tây, nhưng chúng ta nên đặt vấn đề, liệu những thuật ngữ này có thể được áp dụng hoặc thậm chí có thể được tìm thấy trong tư tưởng đạo Phật với cùng cách thức như vậy chăng.

Bản thể luận đại biểu cho một lý thuyết cơ bản trong đó người ta khảo sát sự hiện hữu như là chính nó đang ‘hiện hữu’, và điều ấy được hiểu là đồng nghĩa như siêu hình học hoặc là, như điều đã được biết vào thời cổ đại, là ‘*philosophia prima–nguyên lý/tiên*

đề triết học'. Trong những trường hợp này, hiện hữu, đặc biệt hiện hữu thực sự (substantial) hoặc hiện hữu về mặt bản chất (intrinsic existence), là đối tượng của thảo luận, và đều được khảo sát trong cách đặt vấn đề như: 'Cái gì là nguyên lý nền tảng ẩn tàng trong sự hiện hữu?' hoặc 'Cái gì là nguyên nhân đầu tiên của sự hiện hữu?' hoặc 'Cái gì là thực tại chân thật?' v.v... Bản thể luận là, về một phương diện, rất gần gũi với vũ trụ luận (cosmology) khi khảo sát nguồn gốc và hình thành vũ trụ và triết học tự nhiên khảo sát về luật tắc của tự nhiên giới, động lực học, các nguyên tố chính cấu thành (nguyên tử—atomic principles). Mặt khác, bản thể luận chính nó có sự liên quan đến vấn

đề hiện hữu của Thượng đế (God), có nghĩa vấn đề hiện hữu của Thượng đế là cao tốt nhất, và do vậy, điều ấy được triển khai cùng với tuyến thần học, khi đó là nỗ lực chứng tỏ sự hiện hữu của Thượng đế. Do vậy, bản thể luận có một khuynh hướng rất mạnh về phía luận lý siêu hình học và đến mức độ khác với triết học, đã lập nền tảng trên chủ nghĩa kinh nghiệm (empiricism) hoặc tâm lý học (psychology).

Nhìn từ phương diện bản thể luận, điều ấy như thể là đánh giá tích cực cho hữu thể và nhận định tiêu cực cho vô thể (non-existence). Chẳng hạn, vấn đề ở trên về chứng cứ hiện hữu của Thượng đế, một thực thể hoàn toàn tuyệt đối thì không thể nào có chút gì

thiếu sót, và chính trong khía cạnh này mà Thượng đế tuyệt đối và hoàn toàn được gọi là thực sự hiện hữu và là một thực thể, vì Thượng đế không thiếu phẩm tính hiện hữu. Dĩ nhiên, chỉ hiện hữu thôi chưa phải là hàm ý thực thể tuyệt đối ngay tức khắc, nhưng khi nhìn từ phương diện bản thể luận, vấn đề thực thể được truy cứu như hiện hữu ấy được chấp nhận là một trong các đức tính của Thượng đế. Ngược lại, cái gì không hiện hữu thì được xem như là không hoàn hảo, hoặc có khi, thậm chí là cội nguồn của cái ác.

Nhưng trong tư tưởng Đông phương, thường có trường hợp là phi hiện hữu (non-existence) hoặc hư vô (nihility) trở nên là nguyên lý cơ sở của bản thể

luận. Vô (無, Non-being) của đạo Lão và tánh không của đạo Phật là những ví dụ. Trong Áo nghĩa thư (Upaniṣad), [1] chúng ta có thể nhận ra triết lý của các bậc hiền triết, như Uddālaka Āruṇi Gautama (c. 700 B.C.), là người khẳng định rằng hữu thể –being (sat) như là cội nguồn của vũ trụ, nhưng người ta cũng nhận thấy rằng còn có một ý tưởng cổ xưa hơn, cho rằng ‘vô –không hiện hữu’ là nguyên lý đằng sau sự sáng tạo nên thế giới. Cũng vậy, bài Tán ca Sáng tạo (Creation Hymn; s: Nāsadīya) trong R̥g-veda có đoạn như sau:

1. Thuở ấy chưa có vô thể, cũng chẳng có hữu thể.

*Chẳng có không khí và bầu trời trên
cao*

*Cái gì bao trùm tất cả? Ở đâu? Do
cái gì chống đỡ?*

*Phải chăng đó là nước từ vực sâu
thăm thẳm?*

*2. Thuở ấy chưa có cái chết, cũng
chẳng có bất tử .*

*Chưa có phân biệt ngày và đêm
Chỉ riêng hơi thở bằng yên lặng và
tự hộ trì*

*Ngoài Ngài ra chẳng còn ai, chẳng
có gì trên Ngài.*

*3. Thuở ban sơ bóng tối ẩn mình
trong bóng tối;*

*Vũ trụ chỉ là nước mênh mông
Trong đó ẩn chứa cái trống không
rỗng lặng*

*Riêng bằng sức mạnh của nhiệt tình
mà Ngài sinh ra.* [\[2\]](#)

Bằng cách nào mà các ý niệm như ‘hữu thể’ và ‘vô thể’ liên hệ với nhau theo cách bản thể luận? Vô thể (Non-existence) là một vấn đề lớn ngay cả trong triết học Tây phương, nhưng trong đó đã được xem xét trong nhiều trường hợp như là sự hiện hữu không trọn vẹn, như một ác ý, hoặc sai sót. Bản thể luận, đến cực điểm của nó, vốn có nền tảng trên sự hiện hữu như là một giá trị tích cực. Ngay cả khi hư vô chủ nghĩa giữ vai trò chủ chốt, nền tảng bản thể luận của nó vẫn không sai khác. Trong lịch sử triết học phương Tây, bản thể luận và Thực tại luận (realism) đã được trù định một cách tất

yếu để tiếp xúc và đương đầu với các loại hư vô luận (nihilism). Tuy nhiên, ngay cả trong hệ thống của hư vô luận đó, có thể nói rằng khuynh hướng hữu thể không khắc phục được, đặc biệt là khi tuyên bố của họ về hư vô luận được so sánh với ý niệm ‘vô thể’ của Đông phương hoặc so sánh với tư tưởng tánh không của đạo Phật.

Đó là vấn đề, rất đáng ngạc nhiên tự hỏi khi Phật giáo xiển dương Vô ngã và tánh không liệu có thể xem điều gì liên quan đến bản thể luận? Mặt khác, tuy nhiên, khi đưa ra ý nghĩa bản thể luận, thì nó không thể bắt đầu và kết thúc bằng Thực tại luận; nó phải bao hàm hư vô chủ nghĩa trong *nhóm (fold)* của chúng. Lại nữa, nó phải nhận tư

tướng ‘vô thể’ và tánh không của Đông phương làm đối tượng khảo sát của nó. Theo E. Conze:

Trong siêu hình học của trường phái Aristote, nguyên lý mâu thuẫn chi phối tất cả những gì đang vận hành (*to on*). Hoàn toàn khác với nguyên lý tối thượng và vô song của bản thể luận Phật giáo, chung cho mọi trường phái và đã được trình bày rõ ràng trong nhiều duyên do. Nguyên lý này phát biểu chân lý ‘Trung đạo,’ giữa ‘là’ và ‘chẳng phải là.’ Không trệ vào một trong hai cực đoan này. Bạc Đạo sư/Tìm cầu chân lý (Truth-finder) giảng dạy giáo pháp bằng Trung đạo.[\[3\]](#)

Quan niệm từ phát biểu này, hiển nhiên là đạo Phật không thể bị quy định trực tiếp vào trong nền tảng của bản thể luận theo cách Aristote, hoặc một bản thể luận như vậy có thể được lập nền tảng trong đó. Tuy nhiên, nếu chúng ta có liên quan đến bản thể luận, thì chẳng khó khăn gì để thấy ra vô số những cách diễn tả và giải thích mang tính bản thể luận trong kinh điển hoặc luận giải. Có một học thuyết về vũ trụ được hình thành trên nền tảng của núi Tu-di[4] thần thoại; có quan niệm về vũ trụ trong đó thế giới được chia thành ba cấp độ, hoặc trong đó vô số các *kiếp (aeon)*[5] được hệ thống thành ba thời. Còn có những tư tưởng khác, như pháp giới (*dharma-dhātu*), chân

như (*tathatā*), tánh không (*śūnyatā*), tương đối giống như ý niệm thực tại chân thực và tuyệt đối.

Trên nền tảng của giáo lý về pháp (*dharma*), trong đó các pháp đều được phân thành hai nhóm, *hữu vi* (*conditioned; saṃskṛta*) và *vô vi* (*unconditioned; asaṃskṛta*), ngay cả một nghiên cứu có tính siêu hình học được khai triển trong trường phái Phật học Trung-Nhật (Sino-Japanese Buddhism) dưới tên ‘Thật tướng luận’.^[6] Tuy nhiên, dạng bản thể luận này không phải là bản thể luận nêu lên niềm tin chân xác vào sự hiện hữu của các pháp. Trái lại, đó là một dạng bản thể luận đề ra sự tín nhiệm chân xác vào ‘vô thể’ và tánh không như là

nguyên lý cốt yếu. Vì dạng bản thể luận như vậy nhắm đến Trung đạo siêu việt hai cực đoan *có* (hữu thể/tồn tại) và *không* (vô thể/không tồn tại). E. Conze gọi đây là ‘bản thể luận mới’ [7] đối nghịch với bản thể luận của Tiểu thừa, nhưng có thể nói là tương đồng với bản thể luận trong triết học Tây phương khi suy cứu về hiện thể.

Khi nhìn từ quan điểm bản thể luận trong triết học phương Tây, Đạo Phật có thể được xem như đã cung ứng một chất liệu hoàn toàn mới mẻ và độc đáo, nhưng ở đó vẫn còn một vấn đề là bản thể luận có thể được lập thành trong đạo Phật hay không, vì bản thể luận không phải là mục tiêu chính yếu của đạo Phật chút nào cả, cũng chẳng phải

đạo Phật cố gắng lập nên một triết lý. Vấn đề đạo Phật là tôn giáo hay triết học hoàn toàn là vấn đề được thảo luận bởi nhiều học giả sau khi đạo Phật được giới thiệu vào thế giới phương Tây. Tôn giáo và triết học là sản phẩm trí óc của tư tưởng Tây phương và được cho là đối nghịch lẫn nhau.

Ý tưởng đồng tình chính xác với quan niệm ấy không thể tìm thấy trong Ấn Độ, Trung Hoa hay Nhật Bản. Đúng hơn, ở Ấn Độ, tôn giáo và triết học kết thành một, và khó có thể nghĩ rằng đạo Phật không phải là một hay khác. Cũng vậy, suy nghĩ chung là đạo Phật không mâu thuẫn với triết học hay khoa học và có ý nghĩa rất thân thiết với nhau. Đạo Phật, thực vậy, là ở tâm

mức cao của tri thức và triết học. Tuy nhiên, tư tưởng và ý niệm cấu thành hạt nhân của đạo Phật chính là những gì xuất sinh từ trực giác nội quán (intuitive insight) mang đặc điểm tâm cao của tôn giáo hơn là mang tính triết học. Trong nhiều sự kiện, đạo Phật không thể được đồng bộ hóa (synchronized) với các ý niệm của triết học phương Tây một cách trực tiếp, và còn có chút khoảng cách với các phương thức tôn giáo Tây phương. Nói đơn giản, đạo Phật là một tôn giáo mang đậm màu sắc triết học.

Đạo Phật có hai khía cạnh triết học và tôn giáo được biết đến từ thực tế là trí huệ (wisdom) và phương tiện (expedient actions) hay trí huệ và thực

tiên thể hiện tinh túy của giáo lý Phật học. Biểu tượng đạo Phật chẳng gì khác hơn là giải thoát và niết-bàn, và cũng là sự vượt qua con đường dẫn chúng ta đến các đối tượng ấy. Biểu tượng trên chỉ cho sự thực chứng Phật trí (realization of Buddha), là trí huệ được mô tả là vô phân biệt; cùng với sự thể nhập con đường tu đạo, mà các công hạnh tu tập đạo Phật được an lập. Sự hoàn thiện đời sống đạo đức trong cuộc sống phàm trần và sự tuân thủ những quy tắc luân lý đều được bao gồm trong các pháp tu của đạo Phật, nhưng điểm tập trung là nỗ lực tu tập^[8] (yoga) và thiền định (dhyāna). So sánh với các nền triết học và tôn giáo khác trên thế giới, vị trí mà pháp

tu tập tương ưng và thiền định này chiếm được tương đối rất quan trọng trong tư tưởng Ấn Độ và tư tưởng đạo Phật. Trong mọi trường hợp, trí huệ chân chính bao hàm vào pháp tu tập Du-già (Yoga) này; đó chính là sản phẩm của thiền định. Tâm thức tán loạn, tri kiến rối loạn, điều ấy chẳng liên quan gì với thiền định cũng chẳng dính dáng gì đến trí huệ chân thực, cũng chẳng phải là Phật trí (Buddha-Wisdom). Trí huệ chân thực không những khác biệt với tri thức thường nghiệm thông thường mà còn khác với tri thức tìm cầu theo đuổi duy lý. Do vậy, rõ ràng rằng bản thể luận được thừa nhận phần lớn trong ý nghĩa như vậy không có vị trí trong Phật học.

Nhưng, rất đúng với bản thể luận Phật giáo, một nền bản thể luận của Trung đạo, siêu việt hai cực đoan có và không, không thể nào bị phủ nhận hoàn toàn trong Phật học. Thấy hiển nhiên đó bản thể luận đạo Phật lưu xuất từ Phật trí; về một mặt, nó phải vượt lên cao trên cả thế giới quy ước, và mặt kia, nó phải có phẩm tính của hiện thực (hay thực chứng) kết quả từ công phu tu tập Du-già để qua đó, đỉnh cao ấy được tiếp cận. Bản thể luận nên được an lập trong một môi trường lý trí, tư tưởng con người bắt rễ từ bản chất của mình, tự chuyển hóa thành Phật trí thông qua tu tập thiền định (dhyāna). Điều ấy có thể được gọi là ‘*triết lý thực tiễn— practical philosophy*’, mà chẳng

có việc gì để làm với những lý thuyết bên vực thần luận (theology) hoặc với những bàn luận về thực hành đạo đức. Thuật ngữ ‘thực tiễn–*practical*’ ở đây chỉ cho sự áp dụng các pháp tu Du-già, hoặc thực hành Trung đạo, kết quả từ tu tập thiền định. Thực tế, đạo Phật gọi điều này như là ‘Trung đạo’ và không đơn giản là ‘ở giữa’, đã trao cho *triết lý thực tiễn* này ý nghĩa của nó. Như vậy, bản thể luận Phật giáo, nếu bao giờ cũng là thống nhất, thì nó phải được an lập trên nền tảng là nó là đối tượng của ‘trí huệ’ và, cùng lúc, là nội dung của ‘thực hành’ thiền định. Một bản thể luận như vậy, nhiều vấn đề khác sẽ sinh khởi. Sẽ phát sinh những vấn đề như: ‘Thế giới hiện hữu của chúng ta

thuộc loại nào—có nghĩa là, thế giới hỗn mang—trong đó nhị nguyên chủ thể/khách thể luôn luôn chiếm ưu thế?’ hoặc là ‘Thế giới hỗn mang này liên hệ với cảnh giới giác ngộ giải thoát như thế nào?’ v.v...

Nếu phải chấp nhận cách hiểu về bản thể luận Phật giáo theo cách đã nói ở trên, chúng ta có thể thấy trước nhiều vấn đề khó khăn từ quan niệm ấy. Để giải quyết và làm sáng tỏ những vấn đề này là điều không đơn giản. Tuy nhiên, trong thảo luận dưới đây, tôi sẽ khảo sát những đề tài đa dạng về bản thể luận theo quan điểm Đại thừa, trong khi vẫn ghi nhận trong tâm về bản thể luận Phật giáo như đã được đề cập ở trên.

II. Vấn đề Chủ thể và Đối tượng

Do vì cảnh giới mà tôi hiện hữu và thể giới đang hiện hữu, tôi là ở trong, thể giới là ở ngoài. Quy luật chung trong đạo Phật, ‘tôi’ được biểu thị bằng thuật ngữ ‘*ātman; self*’ hoặc ‘*chúng sinh*’ (*sattva; sentient being*), trong khi đó, thể giới bên ngoài tôi được biểu thị bằng thuật ngữ ‘*pháp–dharma.*’ Nói theo cách khác, Tôi là ‘chủ thể’ khi nào Tôi là cái biết, thể giới là ‘đối tượng’ (của cái biết ấy). Khi hai điều này được đề cập đến, là ‘*chúng sinh giới–sentient-being-world; s: sattva-loka*’ và ‘*khí thể gian–receptacle-world; s: bhājana-loka.*’ ‘Tôi’ như một chúng sinh, là cái tồn tại trong một vật chứa, đó là thể giới bên ngoài; và *khí thể*

gian–receptacle-world’ là môi trường bao quanh cái ‘Tôi.’ Điều này có nghĩa là một chúng sinh đang cư ngụ trong môi trường vật chất chẳng gì khác hơn là một phần cấu thành của thế giới. Hoặc là, khi hai điều này được hiểu như là ‘*ngã*’ và ‘*cái thuộc về ngã*,’ thì ‘Tôi’ có nghĩa là một chúng sinh, chiếm vị trí trung tâm của thế giới và thế giới ngoại vi là cái thuộc về chúng sinh ấy, có nghĩa là, vật thể sở hữu của chúng sinh. Do vậy, sự tương phản của ‘Tôi’ và ‘thế giới’ được quan niệm từ nhiều phương diện khác nhau trong đạo Phật.

Trong tác phẩm *Tôn giáo là gì?* (*Shukyō to wa; Nanika e: What is Religion?*), Keiji Nishitani đã đưa ra

hai chất vấn. Trước hết ông đặt vấn đề, ‘Cái gì là ý nghĩa của mỗi mỗi sự hiện hữu đối với tôi?’ Thứ hai, tác giả nêu lên một vấn đề rất nghịch lý, ‘Vì mục đích nào mà tôi hiện hữu?’ [9] Hỏi ý nghĩa hoặc mục đích gì mà mỗi mỗi hiện hữu đang có trong tôi là một vấn đề văn hóa, vì với sự tôn trọng vạn hữu mà con người có văn hóa mới có thể đặt một vấn đề như vậy. Nhưng vấn đề tôn giáo thì lại khác với điều này. Khi hỏi, ‘Vì mục đích nào mà tôn giáo dành cho tôi?’, thì đó không phải là một vấn đề tôn giáo, mà là văn hóa. Tôn giáo là những gì bắt đầu từ câu hỏi nghiêm túc này, ‘Tôi hiện hữu như thế nào?’ hoặc ‘Tôi từ đâu đến và tôi sẽ về

đâu?’ hoặc ‘Vì mục đích gì mà tôi hiện hữu?’

Trong ý nghĩa đó, tôn giáo đã có khởi đầu của nó khi sự hiện hữu của chính con người bị thách thức bởi vết hằn lớn là câu hỏi trọng đại này. Đây không phải là sự hiểu biết về vài đối tượng cũng chẳng phải là mối liên quan nhắm đến ngoại giới. Đó là một vấn đề xuất phát từ nội tại về phía chủ thể con người. Khi Phật giáo Nguyên thủy xem Vô ngã (*anātman*; non-self) như là cơ sở của họ trên nền tảng của vấn đề Ngã (*ātman*; self), đó chắc hẳn là tôn giáo, là nhu cầu nhân văn (humanistic demand) và khát vọng ẩn chứa từ chiều sâu của họ. Giáo lý Vô ngã này có hương vị đậm đặc về mặt lý thuyết và

triết học. Tuy nhiên, thực tế là nó thu hút trí tưởng tượng của rất nhiều tâm thức con người và hấp dẫn không do vì hương vị đậm đặc về mặt lý thuyết và triết học, mà vì nó áp ủ hơi thở tôn giáo.

Bây giờ, chúng ta sẽ quay lại một chút về bối cảnh những quan niệm xoay quanh đạo Phật vào thời gian hình thành. Thế giới quan tư tưởng Ấn Độ được xiển dương bởi các học giả vĩ đại về *Áo nghĩa thư (Upaniṣad)* đã lên đến đỉnh cao khi bàn luận về Phạm (*brahman*) và Ngã (*atman*). Giáo lý về nghiệp (*karma*) cũng bám rễ chắc chắn ở đây, và nó được thừa nhận bởi hầu hết các nhà tư tưởng như là phương pháp cơ bản của tư duy. Hơn thế nữa,

người ta nghĩ rằng pháp tu tập Du-già là thiết yếu cho mọi phương cách tinh luyện tư tưởng. Ở đây người ta nhận ra cảm nghĩ ca ngợi lối tu khổ hạnh hoặc là đối nghịch của nó, chủ nghĩa khoái lạc (hedonism); cảm nghĩ ấy đan xen vào nhau một cách mật thiết với đời sống của con người cùng sự theo đuổi tài sản và thú vui dục lạc hoặc ngược lại, là sống ẩn cư. Có các cực đoan từ chủ nghĩa vật chất và hoàn toàn phủ nhận luân lý đạo đức cùng với thuyết duy linh (spiritualism), qua đó, người ta hiến trọn đời mình cho việc thiền định Du-già. Chúng ta có thể tìm thấy ở đây mọi dạng triết học thực tiễn cũng như lý thuyết. Lập trường nào mà Đức Phật đã chọn khi ngài đối diện với

những tư tưởng đa dạng này? Về mặt suy tư mang tính lý thuyết và triết học, dường như Đức Phật đã phê phán ngay thời đó với những chỉ trích rất sâu sắc. Tuy nhiên, về phần cuộc sống thực tiễn của con người, dường như ngài thừa nhận trên phương diện rộng và thậm chí còn có những thoả hiệp. Có lẽ ngài nghĩ rằng, thay vì phủ nhận thẳng thừng chúng từ buổi đầu, nên nâng chúng lên một tầng mức cao thì hay hơn.

Brahman (tế tự), như là nguyên lý ẩn tàng của vũ trụ, nguồn gốc của nó phát xuất từ sự cầu nguyện tôn giáo trong giáo lý Phệ-đà và được lý thuyết hóa như là nguyên lý ban sơ của mọi hiện hữu. Không phải là vấn đề trí năng vào

thời điểm đặt vấn đề về nguyên lý ấy. Brahman chính nó là thanh tịnh, thiêng liêng, là lời cầu nguyện đến từ chiều sâu của mọi trái tim con người, là nguyên lý đã tạo thành thế giới và Tôi, là nguyên lý tuyệt đối để Thượng đế và con người phục tùng và tôn trọng lẫn nhau.

Bất luận con người có thể suy tư về phẩm tính huyền bí như thế nào, cũng không thể từ chối rằng Brahman là biểu tượng của sự thực và là danh xưng của mọi điều chân xác.

Theo dấu chân của nó là thuật ngữ *ātman*. Thông thường, *ātman* từ ban sơ được hiểu có nghĩa là, ‘*hơi thở—breath*,’ nhưng dần dần nó mang lấy đặc tính sự hiện hữu hoặc ‘*linh hồn—*

soul’ như là căn nguyên (genesis) của đời sống. Dù *ātman* (ngã) là chủ thể nhận thức, nó không bao giờ được nhận biết cũng không bao giờ bị khách thể hóa (objectified); nó là chủ thể tuyệt đối, là ngã tuyệt đối. Ngược với *brahman*, là ý niệm biểu thị cho bản chất của vũ trụ và được cho là nguồn gốc chính của vũ trụ. *Ātman* biểu thị cho tiểu vũ trụ (microcosm) cụ thể bên trong cái mà vũ trụ lớn (macrocosm) phản ánh. Vì tiểu vũ trụ được chôn cất lên bởi vũ trụ lớn, nên cả hai được gọi là vũ trụ (universe). Khi *ātman* nhận *brahman* (phạm) như là chính nó và hợp nhất rồi trở thành một với nó, thì có sự giải thoát tối hậu cho loài người. Điều này được nhận biết qua

xác quyết, ‘phạm-ngã nhất như’ và *ngã* (*ātman*) trở nên viên mãn khi hiện hữu kết hợp với *brahman*. Đó có thể nói rằng triết học và tôn giáo trong *Áo nghĩa thư* đã vươn đến đỉnh cao của nó trong diễn tả sự hợp nhất trong câu ‘phạm-ngã nhất như.’ Điều cần phải lưu ý ở đây là: đối nghịch với *brahman*, vũ trụ, đối tượng hóa, và thuộc về bản thể luận, là *ātman*, chủ thể, thuộc về nhận thức luận (epistemological) và thực tiễn. Trong khi *brahman* tự gìn giữ đặc tính trừu tượng của bên trong chính nó, thì *ātman* xuất hiện trong bối cảnh như là nguyên lý cụ thể và xác định hơn. Đó là hiện hữu tuyệt đối tương tự như sự hiện hữu của Thượng đế hoặc Đấng Tự tại.[\[10\]](#)

Điều này có nghĩa là ý niệm về ngã được chấp nhận bằng trí năng hiểu biết về thời gian là có cùng với brahman, quyền lực vượt trội hay thậm chí còn hơn cả quyền lực của brahman. Sự tìm kiếm về ngã, hay truy tìm cái ta, là châm ngôn đầu tiên được xét đến của con người. Sự hiện hữu của ngã này nằm dưới mọi nhận thức và thói quen như là chủ thể của nó, vốn là vượt ngoài vấn đề. Tuy nhiên, chính lời nói của Đức Phật về ngã phủ nhận sự hiện hữu một cái ngã như vậy. Điều này lay động những người đương thời như một trận động đất, một sự kiện kinh ngạc ngược với quan niệm truyền thống.

Không thể xác định được giáo lý vô ngã được gán cho Đức Phật là thực sự

do ngài truyền dạy, hoặc là, dù ngài được sự tin cậy về một giáo lý như vậy, thì cũng không thể nào xác định được với ý định nào mà ngài truyền dạy giáo lý ấy. Có một số học giả tuyên bố Đức Phật đã không giảng dạy giáo lý vô ngã, mà ngài chỉ nói rằng, ‘đây không phải là ngã.’ Tuy nhiên, cũng không có bằng chứng nào Đức Phật đã giảng dạy giáo lý về *ngã*. Nếu đây không phải là *ngã* và kia không phải là *ngã* và những thứ khác chẳng phải là *ngã*, thì theo đó là *ngã* không được tìm thấy nơi nào khác trong thế giới chúng ta. Trong mọi trường hợp, giáo lý *vô ngã* đã được xiển dương do những môn đệ của Đức Phật như là một trong những *pháp ấn* (dharma-seals)[\[11\]](#) của đạo Phật.

Cội nguồn của điều này phải trở về lại với chính Đức Phật, vì không có lý do gì để nghĩ rằng đệ tử của ngài đã gán cho ngài giáo lý vô ngã mà lại không đổi ngược lại về phía ngài. Thế thì, với ý định nào mà Đức Phật giảng dạy giáo lý như vậy.

Trong mọi khả năng, Đức Phật đã giảng dạy, trong nhiều trường hợp, những ý nghĩa tôn giáo và đạo đức để trừ bỏ sự chấp trước vào bản ngã và về sự vượt thắng tính vị kỷ, vì những hành vi này, hơn những thứ nào khác, có thể đem đến sự an tâm cho đời người. Nhân cách và tập tính của Đức Phật cũng phải được quán sát bởi các đệ tử của ngài là vô ngã và vô tham. Quả thực, điều thuyết phục hàng đệ tử của

ngài là, tính cách xả ly tự ngã của ngài. Giáo lý vô ngã chắc hẳn đã được ghi nhớ lại, trên tất cả, thông qua ký ức về những phẩm tính này. Tuy nhiên, giáo lý vô ngã lại liên quan trực tiếp đến bản thể luận, vì thuật ngữ *ātman* đã được thừa nhận như là một ý niệm diễn tả thực tại. Theo đó, tuyên bố ‘vô ngã’ hoặc ‘không ích kỷ–unselfishness’ không có nghĩa là phủ nhận ngã và những gì sở hữu của ngã, mà còn phủ nhận chủ thể như là một ‘linh hồn–soul,’ và như thế dẫn đến sự phủ nhận sự tồn tại của thực thể.

Như đã chỉ ra ở trên, *ātman* ràng buộc rất chặt chẽ với ý niệm tồn tại của thực thể, và có khả năng trên phương diện bản thể luận, sự tồn tại của thực

thể ấy vốn cũng liên quan đến các môn đệ của Đức Phật. Có nhiều cách để biểu thị cái ‘ngã’ và, trong đạo Phật cũng vậy, nhiều thuật ngữ như *puruṣa*, *pudgala*, *prthagana*, *ārya*... được dùng rộng rãi để biểu thị sự thông thường trong tính cách hằng ngày hoặc là phẩm tính của người tu hành. Tuy nhiên, khi thuật ngữ *ātman* là mục tiêu đặc biệt của sự phê phán, thì đạo Phật đã đề ra nhiều định nghĩa cho thuật ngữ ấy. Trong số đó, định nghĩa ‘thường hằng,’ ‘duy nhất,’ ‘toàn năng’ là những nghĩa được dùng rộng rãi nhất. Điều ấy có nghĩa là, *ātman* là một thực thể thường hằng và vĩnh cửu, *ātman* là một và duy nhất hoặc là một cái toàn thể; *ātman* thống trị mọi cái khác, và nó

không bị cái khác điều khiển, không tùy thuộc vào cái khác, nó tự chủ và toàn năng. Định nghĩa về *ātman* như vậy nhắc cho ta nhớ đến sự toàn năng của Thượng đế và Đấng Tự tại như là hiện hữu tuyệt đối. Trong đời sống chúng ta hằng ngày, chúng ta âm thầm giấu giếm bên trong *ngã* chúng ta một tính kiêu ngạo tương tự của tuyệt đối luận (absolutism), đó là, tính kiêu ngạo của thường hằng, của duy nhất, và quyền tối cao ngự trị các cái khác. Giáo lý vô ngã là nhằm chỉ bày ra rằng, ngã không thể và không nên là những điều như vậy.

Giáo lý về ngũ uẩn[12] là một trong những giáo lý dẫn chúng ta đến sự phủ nhận bản ngã. Ngũ uẩn là sắc, thọ,

tướng, hành, thức, cấu thành một sự hiện hữu riêng của con người và dù không có sự hiện hữu một hạt nhân của cái ngã trong đó. Thực tế của chân lý thứ nhất, là khổ đế, vốn rất gần gũi với ý niệm *vô ngã*. Nếu trong trường hợp một cái ngã thường hằng, duy nhất, toàn năng hiện hữu, thì sẽ chẳng có gì khổ. Tương tự, vô thường, (có nghĩa là không thường hằng) còn biểu thị sự phủ nhận cái ngã, vì vô thường được định nghĩa như là ‘cái gì có hợp thì có tan’ hoặc được hiểu là ‘các pháp hình thành và hoại diệt trong từng sát-na.’ Nếu ‘sát-na diệt’,[\[13\]](#) đồng nghĩa với vô thường, được nhận biết thậm chí đối với đá tảng và các thứ bền chắc khác, thì chúng ta phải thừa nhận rằng xu

hướng tri thức thời đó rất nhạy bén để có được trực nhận như vậy. Chúng ta cũng thấy được trong đó một nội quán xuyên suốt, qua đó sự phủ định toàn bộ về thực thể được nhận ra. Như giáo lý vô ngã, giáo lý Duyên khởi (pratītya-samutpāda), vốn được xem là nền tảng của giáo lý đạo Phật, cũng là giáo lý phủ nhận khái niệm có một thực thể khi nào đó là giáo lý tương tùy tương hợp. Giáo lý Duyên khởi không chỉ biểu thị ý nghĩa chuỗi xích nhân duyên chuyển dịch từ nguyên nhân đến kết quả.

Có những giáo lý trong đó khía cạnh Luận lý học Phật giáo được hệ thống hóa. Tuy nhiên, điều thực sự thể hiện tính vô ngã là cuộc đời Đức Phật và

các công hạnh của ngài. Đó không chỉ là tuyên bố một phủ nhận mang tính lý thuyết về ngã, mà còn thể hiện qua sự thực hành ý niệm ‘không có chủ thể hay *tác nhân*—agentless-ness’ hoặc là sự phủ nhận một chủ thể-tạo tác và tính không chấp trước đối với ngã. Ở đây, như ánh trăng sáng không gì so sánh được, soi chiếu xuyên qua sự che phủ của mây, một chủ thể thực sự hoàn toàn tự tại và không bị dính mắc bởi bóng ma vị kỷ.

Sự phủ nhận về *ngã* bao hàm tính tự tại tuyệt đối về chủ quan tính của đạo Phật, đó vốn là điều hấp dẫn mọi người nhất. Có nghĩa là *ngã* vốn được mọi người thừa nhận từ buổi đầu của *Áo nghĩa thư*, khi *ngã* bị phủ nhận chắc

hắn đã tạo nên một sự chấn động toàn triệt, nhưng sức hấp dẫn của nó vẫn duy trì một động lực lôi cuốn con người đến với đạo Phật. Chắc là họ đã đánh dấu sự phủ nhận về ngã này, được lập thành chỉ do một vị tăng sĩ, điều này vốn quá khác và hoàn toàn trái với truyền thống xưa nay được điều khiển bởi thành phần Bà-la-môn và Sát-đế- lợi (Ksatriyas).[\[14\]](#)

III. Triết học A-tỳ-đạt-ma[\[15\]](#)

Đi theo giáo lý Vô ngã, giáo lý bao hàm kinh nghiệm tri thức (intellectual experience) tác động đến đời sống, chính là lý thuyết hóa về điều này. Ít nhất, một vài thế hệ của các môn đệ đã có nỗ lực về mục tiêu này. Đã vậy, những bộ Kinh được gọi là A-hàm

(āgama),[\[16\]](#) mô tả chủ yếu với ý định truyền bá nhiều hơn là đào sâu vào kinh nghiệm tôn giáo. Điều đó không thể nào bác bỏ được. Triết học A-tỳ-đạt-ma là một nền triết học mang tính phân tích về đặc tính của các pháp, cũng không ngoài khuynh hướng này. Triết học A-tỳ-đạt-ma này, đặc biệt là sự phân tích của nó về pháp tướng (dharma-characteristics) đại biểu bởi các Luận sư của phái Thắng luận (Vaibhāṣika)[\[17\]](#) và Nhất thiết hữu bộ (Sarvāstivāda), một dòng triết học gọi là ‘học thuyết về các hiện tượng giới – *dharma-theory*’ (như được đề xuất bởi Otto Rosenberg) hoàn toàn rõ ràng có khuynh hướng bản thể luận. Câu ‘ngã không, pháp hữu’[\[18\]](#) là khảo sát về

quan điểm này. Có thể nói rằng, do cái giả phải trả cho lập thành phủ nhận về ngã, nên có khuynh hướng về sự xác định thực tại luận (realism) phát sinh.

Để giải thích về vô ngã, trước hết là căn cứ vào luận lý về ngũ uẩn[19] đã nói ở trên. Theo đó, *ngã* được xem là cái gì đó giống như ‘linh hồn–soul’ vốn không hiện hữu; cái hiện hữu chính là năm uẩn được hình thành bởi các yếu tố thể chất (physical) và tâm lý (psychological). Đó chẳng gì khác hơn chính là một tổ hợp hay một bó gồm những yếu tố này, tưởng tượng như một thực thể (entity), tạm gọi là ‘*ngã–ātman*’ hay ‘Ta’. Cái ngã như vậy, dù nó được cho là một thực thể, nhưng chẳng gì khác hơn là sự dính mắc vào

sự miêu tả sai lầm. Cái thực sự hiện hữu không phải là ‘*ngã-ātman*’ mà chính là những thành tố này. Học thuyết về ngũ uẩn giải thích rằng mọi cá nhân hiện hữu đều như là một ‘tổ hợp’ của các thành phần, như một dòng chảy không ngừng, trong đó gồm cả những yếu tố của tiến trình nhận thức luận (epistemological) như Thập nhị xứ,[\[20\]](#) Thập bát giới.[\[21\]](#) Ở đây, câu nói, ‘Tôi thấy cái gì đó’ được thay bằng câu, ‘cái gì đó được thấy bởi cơ quan nhận biết gọi là mắt’; như vậy, chủ thể ‘Tôi’ bị phủ nhận và không cần thiết. Mỗi thành phần trong ngũ uẩn được gọi là ‘pháp’.

Thuật ngữ ‘*dharma*’ chứa đựng nhiều nghĩa—có thể chỉ cho giáo pháp của

Đức Phật; còn chỉ cho chính Phật pháp; hoặc là có thể chỉ cho luật tắc chi phối hoặc là nguyên nhân của các pháp thế gian. Tuy nhiên, trong giáo lý về *pháp* (*dharma*) thuộc hệ thống A-tỳ-đạt-ma, pháp được định nghĩa là ‘nhậm trì tự tánh’ [22] những hiện tượng bị chi phối bởi luật tắc ấy. Pháp như vậy, được cho là ‘thành tố hiện hữu–elemental being’ hoặc ‘phạm trù hiện hữu– categorical being’, có thể được dịch đơn giản là ‘hiện hữu–existence.’ Qua sự phân tích các hiện tượng và chọn lọc ra được các phẩm tính của các thành phần, nhiều pháp được lập như là các hiện thể. Có sắc pháp (material dharmas), tâm pháp (mental dharmas) và các pháp không nằm trong hai dạng này. Đó là các

pháp hữu vi[23] – cộng duyên hiện hữu và tất yếu hoại diệt. Ngoài ra, là các pháp vô vi,[24] không thay đổi, biến dịch. Trong khi các pháp hữu vi là bị hạn định, bị chi phối bởi mối tương quan nhân quả, còn pháp vô vi thì không bị chi phối bởi điều gì cả.

Về sắc pháp, có sự phân tích về các thành tố theo nhiều phạm trù như *địa đại* (categories of earth), v.v... và có sự nhận thức về cực vi.[25] Nhưng sự phân tích về *tâm pháp*, đặc tính và tác dụng của chúng choán đầy không gian rộng lớn. Có lẽ điều ấy do thực tế có tầm quan trọng được đặt trên các tâm hành trong mối tương quan với pháp tu tập Du-già. Cảm giác, ký ức, v.v... được cho là các *pháp* riêng biệt, độc

lập (bất tương ưng hành), như đức tin, bất tín, sân, giận, hối hận, ý chí, v.v... đều được gọi là pháp như là những ‘thành tố hiện hữu – elemental existences.’ Lại nữa, cái được hoặc mất, sinh và tử, v.v... không thuộc về tâm pháp hoặc sắc pháp, đều được xem như là các pháp độc lập (bất tương ưng hành). Các pháp đa dạng này vào thời đó, được phân loại thành một nhóm 75 pháp[26] và về sau, được phân thành 100 pháp.[27]

Trong học thuyết về pháp này, điều đáng để ý nhất là các vấn đề đã được phân tích trên quan điểm *duy tâm-nhận thức luận* (psycho-epistemological) hoặc là tác dụng luận (functionalism) như đã được trình bày ở trên. Các pháp

đại biểu cho luật tắc trật tự vũ trụ, mà không thuộc về trật tự của thần thánh. Lại nữa, học thuyết về pháp có thể được mô tả đúng là *thực tại luận* (realism) hoặc như là *đa nguyên luận* (pluralistic). Mỗi pháp được nhìn như là có thực, tồn tại độc lập, và hiện hữu; không những là các pháp hữu vi, mà cả các pháp vô vi như (annihilation), tịch diệt (*nirodha* tức *nirvāṇa*)[\[28\]](#) được xem như là hiện hữu trong thực tại.

Danh xưng Nhất thiết hữu bộ (bộ phái chủ trương các pháp đều hiện hữu, đều có thật) phát xuất từ khuynh hướng thiên về *thực tại luận*, trong phái này, các pháp được xem là đều hiện hữu suốt cả ba thời, quá khứ, hiện tại và vị lai. Tuy nhiên, tuyên bố này còn mang

nhiều vấn đề tế nhị và đó là đối tượng cho nhiều phê phán nhắm vào do từ các trường phái khác đương thời. Những Luận sư của Nhất thiết hữu bộ tuyên bố rằng cái gì tồn tại suốt cả ba thời chẳng khác gì hơn cách nối liền ý niệm thời gian, trừu tượng hóa và thuộc về ý niệm, đối với ý tưởng một hiện hữu có thực tìm thấy trong các pháp. Ở đây, chúng ta thấy một dạng của Duy tâm luận, trong đó, những gì thuộc về ý niệm hoặc dựa trên khái niệm được cho là hiện hữu trong thực tế. Cùng với ý niệm ‘có’, ‘sinh,’ v.v... được lập ra như là các pháp và được xem như những hiện hữu có thực, chủ trương duy thực luận, ‘tam thế hằng hữu— existence throughout three periods of time,’ còn

có thể gọi là ‘duy tâm thực tại luận—idealistic realism.’ Khác với duy tâm thực tại luận này của các nhà Nhất thiết hữu bộ, các Luận sư Kinh lượng bộ[29] cho rằng thực tại đó chỉ có được trong hiện tại chứ không có trong quá khứ hoặc vị lai; tuy nhiên, chính Kinh lượng bộ cũng được xem như là một trường phái Duy thực (realist).

Giáo lý Vô ngã là một phủ nhận quan niệm tồn tại của hiện tượng như được giải thích ở trên. Giáo lý ‘sinh diệt trong từng sát-na’— có nghĩa là Vô thường (anityatā)—chính là nền tảng gốc học thuyết của Nhất thiết hữu bộ; có lẽ nó đã đi theo hệ thống giáo lý vô ngã, là sự phủ nhận sự tồn tại của thực thể. Nhưng nhìn từ tổng thể, học thuyết

về pháp này như là một dạng của Đa nguyên thực tại luận (pluralistic realism) và người ta có thể tự hỏi rằng liệu nó có phù hợp với ý niệm vô ngã không? Nếu ý niệm ‘có’, ‘sinh,’ v.v... có thể được lập thành như các pháp thực sự hiện hữu trên điều duy tâm luận, thì theo đó, ngã tất yếu cũng như vậy, cũng là một pháp độc lập theo nghĩa duy tâm luận. Đó có phải là sự thiết lập một dạng chủ thể (Bồ-đặc-già-la; pudgala) của Độc tử bộ[30] cũng phát sinh từ trường hợp này chăng? Dù ngũ uẩn (skandha) được cho là các pháp thực sự hiện hữu để chứng tỏ cho pháp vô ngã, liệu nó có khả năng là góp phần vào cho sự đánh đổ quan niệm vô ngã? Dù như thế nào, phải

chăng đó là những lý do cho quan niệm của Tiểu thừa ‘ngã[31] pháp câu hữu’ đúng hơn là quan niệm ‘ngã không pháp hữu’ giữ vị trí chủ đạo?

IV. Tánh không trong Kinh văn Đại thừa

Bản thể luận thực sự có thể nói là có sự khởi đầu bằng sự ra đời của Đại thừa (Mahāyāna) với sự xuất hiện của Long Thụ (Nāgārjuna). Tuy nhiên, bản thể luận ấy không phải là một nền bản thể luận để xác định cho sự hiện hữu, mà bản thể luận để phủ nhận như nguyên lý của chính nó.

Đã nói rằng Đại thừa có căn gốc từ *Kinh Bát-nhã ba-la-mật-đa* (Prajñāpāramitā-sūtra). Nói vắn tắt, *Kinh Bát-nhã ba-la-mật-đa* khoáng trương

thuyết Tánh không và trí huệ Bát-nhã mà thông qua đó để thể nhận tánh không. Trên tất cả, tánh không chỉ cho cái vô thể (non-existence) hoặc vô hữu (no-thing) và chính nó là sự phủ định. Tuy nhiên, chẳng phải nó không có tính xác định. Trong thời kỳ sau này của Phật giáo Trung Hoa, có thuật ngữ ‘chân không diệu hữu’.[\[32\]](#) Từ này mang ý nghĩa phủ định và xác định đồng thời, hoặc theo cách ấy, sự phủ định ấy chính nó là xác định hoặc chính tánh không là sự hiện hữu. Tuy nhiên, vì sự khẳng định này là khẳng định thừa nhận phủ định hoặc là được lập thành thông qua phủ định, nó không thể là một phủ định trực tiếp. Cùng lúc, vì nó là xác định thừa nhận

sự phủ định, nên biểu thị rằng nó có thể là một xác định tuyệt đối. Trường hợp như vậy, tánh không được gán cho phẩm tính phủ định mạnh mẽ hơn những điều gì khác. Chính hình thái phủ định này đã được khoáng trưng trong *Kinh Bát-nhã ba-la-mật-đa* và đó là nền tảng của tư tưởng Đại thừa.

Bằng cách nào mà tinh thần phủ định này, có nghĩa là tư tưởng Đại thừa, sinh khởi vào thời kỳ đầu của kỷ nguyên Tây lịch? Cơ sở của điều này có thể suy nghĩ theo nhiều cách khác nhau. Một điều, chúng ta có thể suy nghĩ về điều kiện xã hội của Tăng-già (*saṅgha*) sống vào thời đó và sự suy thoái. Sự suy thoái của Tăng-già không phải do là kết quả tất yếu từ những tập quán

xấu từ vài thế kỷ trước đó, mà nó có thể xảy ra ngay mọi lúc sau khi Tăng đoàn được thành lập. Trong kinh có ghi, sinh hoạt của vài vị tăng (sa-môn-*śramaṇa*) phạm lỗi được giải thích. Chúng ta nhận thấy có ít Sa-môn chân chính hơn là những vị Sa-môn chỉ mặc y phục như Sa-môn và đánh lừa người khác, hoặc là những người trở thành Sa-môn chỉ vì mục đích tiếng khen và lợi dưỡng[33] (Kinh *Kāśyapa-parivarta*, 121). Trong kinh văn khác, chúng ta thấy những vị tỳ-khưu say đắm thú vui thế gian, trang sức thân mình bằng những đồ nữ trang, ngủ trên giường xa hoa, tích trữ tiền bạc kiếm được bằng chiêm bói, hoặc có người phạm tội trộm cắp, sát hại, và thậm chí

lừa đảo (Kinh *Sa-môn quả-Sāmañña-phala-sutta*, 45). Những người thành tâm có lẽ hơi có cảm giác thất vọng khi họ thấy những trường hợp này. Thực tế là những sự băng hoại này được ghi lại trong kinh cho thấy, về một mặt, các sự kiện ấy có xảy ra, một mặt khác, sự phản ứng sâu sắc về phía những người kết tập kinh điển cũng như sự phản ứng lại đối với những việc sai trái này. Trong số những đệ tử chính của Đức Phật, có nhóm Lục quần tử-khuru, [\[34\]](#) thường bị [Đức Phật] quở trách vì dám làm những việc không chính đáng. Còn có những ghi chép về những đệ tử rất vui mừng có suy nghĩ rằng họ không còn bị trói buộc vào những lời dạy của Đức Phật Thích-ca Mâu-ni nữa khi họ

nghe tin ngài đã nhập diệt. Sinh hoạt của những tâm hồn yếu đuối và mê lầm như vậy có thể thấy được trong mọi thời kỳ lịch sử của nhân loại.

Như đã nói từ trước, học thuyết Duy thực luận về các pháp được đặt ra là để chứng minh cho vô ngã, đã có trong đó ý nghĩa đặt lại giáo lý vô ngã. Lập lại và xác định những giáo lý như Ngũ uẩn, Thập nhị xứ, Thập bát giới, và Duyên khởi với 12 chi phần như là một cách giải thích về luân hồi (saṃsāra), giải thích theo nghĩa đen, chắc phải củng cố giáo lý theo cách đúng với từng chi tiết. Tuy nhiên, khi giáo pháp được ấn định thành như những tín điều hoặc đức tin, thì sự thông thoáng của tư tưởng sẽ bị hạn cuộc. Để thiết định tính

đa nguyên của các pháp như là hiện hữu có nghĩa là sự quy ngưỡng của mọi người về đời sống tu tập rất ráo sẽ trở nên rối rắm và vướng mắc trong mạng lưới của giáo điều.

Điều gì là ý nghĩa đằng sau giáo lý Vô thường, Vô ngã, và Khô của Đức Phật vốn được diễn tả bằng ngôn từ khiến mọi người phải xúc động sâu sắc? Có phải vì để thiết lập một hệ thống ‘mạng lưới giáo điều’ đan quện vào nhau như một tín điều không thể thay đổi? Chân tinh thần của Vô ngã và Vô thường lập được ở một nơi nào khác chăng? Những câu hỏi như vậy, có lẽ, phát sinh trong bối cảnh quy định các giáo điều và phong cách như đã nói ở trên. Mọi người phải nhìn vào ý định

chân xác của Đức Phật bằng cách thâm nhập thật sâu vào giáo lý về pháp (dharma-theory). Sự thâm nhập này chính là những gì được khai triển thành cuộc vận động Đại thừa. Trung tâm của cuộc vận động Đại thừa chính là tinh thần phủ nhận để thâm nhập học thuyết về pháp (dharma-theory) đã được chọn lọc để khế hợp với thuật ngữ ‘*tánh không*’.

Kinh văn tiêu biểu trong đó thuật ngữ tánh không được tìm thấy chính là bộ kinh nhan đề *Bát-nhã Ba-la-mật-đa* (*Prajñā-pāramitā-sūtra*). Trong kinh, chúng ta có thể đọc được những câu, ‘sắc tức thị không, không tức thị sắc.’ [35] Dù những diễn tả này có vẻ biểu hiện trên bề mặt, ‘các hiện tượng

nói cụ thể là không, và là phủ định, điều phủ định căn bản chẳng gì khác hơn là sự bám chấp của con người vào sự hiện hữu bằng vật thể (*sắc-rūpa*) như là một thực thể (*pháp-dharma*) vì trở nên cố định trong ý niệm sắc. Chẳng hạn, trong giáo lý ngũ uẩn. Tuy nhiên, tánh không được khoáng trương trong văn hệ Bát-nhã chẳng phải luôn luôn được diễn tả bằng thuật ngữ không (*sūnya*). Trong Kinh *Kim Cang* (*Vajracchedikā-Prajñā-pāramitā-sūtra*), thuật ngữ không chẳng được tìm thấy. Tuy nhiên, chúng ta gặp những đoạn kinh như:

Đức Phật bảo: Này, Tu-bồ-đề, một người đã phát tâm Bồ-tát thừa nên phát triển một tâm thức như sau,

...

chừng nào còn một ai có thể được nhận thức trong cõi chúng sinh được nhận thức: tất cả chúng sinh ấy đều được Như Lai dẫn đến cõi vô dư y niết-bàn.

Thế nhưng, dù đã dẫn vô lượng chúng sinh đến niết-bàn như vậy, nhưng không một chúng sinh nào được dẫn đến niết-bàn cả. [\[36\]](#)

Sự phủ định xuất hiện trong câu, ‘... không một chúng sinh nào được dẫn đến niết-bàn,’ là ý nghĩa tánh không được diễn tả ở đây. Lại nữa, chúng ta còn đọc thấy những đoạn kinh như sau:

Bạch Thế Tôn, rất lớn. Thừa Thiện Thệ, thiện nam tử hoặc thiện nữ nhân ấy sẽ qua nhân duyên đó mà tạo được

công đức lớn. Vì sao? Vì công đức được Như Lai thuyết dạy là chẳng phải công đức. Thế nên Như Lai mới dạy đó chính là công đức lớn’.

Và,

Vì sao? Tu-bồ-đề, “Tất cả các pháp” được thuyết bởi Như Lai chính là chẳng phải pháp, thế nên tất cả các pháp đều được gọi là Phật pháp.

Ở đây, chúng ta thấy nguyên văn trong kinh trước hết là đề giải thích, ví dụ như công đức hoặc là Phật pháp, rồi phủ định hết thảy, và rồi lại công nhận một lần nữa ngay trên cơ sở của sự phủ nhận. Cùng trong văn phong đoạn kinh khác thì thường lập lại sự đề cập đến Phật thân, ba mươi hai tướng tốt của Đức Phật, trang nghiêm Phật độ, thực

tướng, hoặc lục độ ba-la-mật-đa. Đây trước hết là những phủ định toàn triệt rồi khẳng định thông qua tiến trình phủ định. Đây không riêng là điều tiêu biểu của Kinh Kim Cang, mà đó là một hình thức thường thấy các kinh điển thuộc văn hệ Bát-nhã.

Sự phủ định diễn ra qua tiến trình nhận thức tánh không đã được cứu xét theo từng trường hợp. Chẳng hạn, *không* (*sūnya*) được quán sát để thể nhận trong định (*samādhi*) hoặc là từ đối tượng của quán chiếu trong tu tập thiền định (*dhyāna*). Tánh không, cùng với Vô tướng[37] và Vô nguyện,[38] được gọi là Tam giải thoát môn (three doors of deliverance). Khi những điều này được giải thích trong kinh, Vô

tướng có nghĩa là biểu tượng của vô thực thể, *Vô nguyện* như là phủ nhận mong cầu, và *tánh không* là phủ nhận hiện thể. Vì Kinh là những gì phản ánh trực tiếp kinh nghiệm huyền bí, nên *tánh không* cũng được xem là trực giác và huyền nhiệm. Khi *tánh không* được phát biểu là ‘thực tướng vô tướng’ hoặc tương tự như ‘hiện hữu trong tánh không,’ thì *tánh không* dường như quá thân thuộc với cái *không* huyền bí. Hoặc là *tánh không* có thể được hiểu bằng cách so sánh với ‘tịch tĩnh/rỗng lặng—tranquility.’ Các vị tử-khưu được khuyến là hãy nỗ lực tu tập thiền định ở những nơi yên tĩnh như trong rừng. Hoặc lại nữa, dù ý nghĩa có phần khác, *tánh không* có thể được xem là có

tương quan với hư không (*ākāśa*; open-space), vì trong hư không, có thể chứa đựng nhiều hiện tượng trong khoảng trống của nó và thường chẳng lưu lại dấu vết gì khi một cánh chim bay qua, nó mang ý nghĩa vô cùng và tuyệt đối. Ở đây, tuy vậy, trong ngữ cảnh đa dạng của tánh không, thuật ngữ sẽ được xem xét từ quan điểm phủ nhận trên hai phương diện. Đó là, trước hết tánh không được nhìn từ phương diện phủ định thực thể và thứ hai là từ phương diện phủ nhận chấp trước.

Khởi thủy, giáo lý Vô ngã là một biểu hiện của sự phủ định thực thể. Tánh không trên thực tế là một sự phục hưng giáo lý Vô ngã, biểu hiện cho nghĩa chân thực. Nghĩa của ngã vốn

căn cứ từ quan niệm về một cá thể tiêu biểu từ tính vị kỷ và tự lợi, như đã được giải thích ở trên, được mở rộng bao gồm thực thể của cái *ngã* cơ bản (tiểu *ngã*) và *ngã* vũ trụ (đại *ngã*). Theo đó, vô *ngã* là sự phủ nhận cái *ngã* cơ bản (tiểu *ngã*) bao trùm tinh thần vô *ngã* vị tha mang tính đạo đức và sự hy sinh, không thiên vị. Trong mỗi trường hợp này, đặc biệt là trong trường hợp cái *ngã* vũ trụ (đại *ngã*), cái *ngã* đó chỉ cho thực thể hiện hữu. Thực thể tồn tại trong phạm trù này là chỉ cho những gì bị phủ nhận trong lý Duyên khởi, và trong ý nghĩa đó, nó là những gì hiện hữu tuyệt đối. Đó là ‘thể tánh’ hay ‘yếu tính—essence’ của bất kỳ hiện hữu nào. Theo đó, Vô *ngã* là chỉ cho sự không

hiện hữu của cả hai cái ‘ngã’ và ‘thể tánh.’ Đây là những điều được hiểu tương tự như cách trong phạm trù *tánh không*. Đó là, chẳng phải định thức ‘ngã không pháp hữu’[39] mà là ‘ngã pháp giai không’[40] hoặc là ‘nhân (bồ-đặc-già-la) pháp câu không.’[41] Câu ‘ngã pháp giai không’ (một đặc ngữ đặc biệt thường được sử dụng trong Phật giáo Trung Hoa), vốn được diễn tả trong tiếng Sanskrit là ‘nhân (bồ-đặc-già-la), pháp vô ngã.’[42] Ở đây chúng ta thấy rằng thuật ngữ *vô ngã* (*nairātmya*) như là sự phủ nhận thực thể hiện hữu, vốn được thay thế (do các Tổ sư Trung Hoa) cho thuật ngữ *tánh không*. Trong cách này, *vô ngã* đầu tiên là một diễn tả phủ nhận

ngã, rồi khi đi qua cấp độ vô ngã của ngã vũ trụ (đại ngã), nó trở thành một biểu hiện của tánh không của toàn pháp giới; do vậy, nên có câu ‘sắc tức thị không.’

Tuy nhiên, trong Kinh Bát-nhã, chúng ta không chỉ thấy có câu ‘sắc tức thị không’ mà còn thấy nghĩa ‘không tức thị sắc.’ Sự diễn tả *Không tức là sắc* chẳng phải chỉ là đảo ngược ý nghĩa *Sắc tức thị không*, nhằm đến phủ định, trong khi đó *Không tức thị sắc* là có khuynh hướng khẳng định, Trong ngữ cảnh này, chúng ta nên hiểu rằng cả hai chiều hướng, khẳng định và phủ định, đều được kết hợp thành một theo kiểu nghịch lý. Trong một ý nghĩa, biểu thức nhằm đến phủ định, *Sắc tức*

thị không bao hàm một nghịch lý, nhưng diễn tả chiều hướng xác định, ‘*tánh không vốn vô tự thể, hiện hữu như là sắc*’ lại càng nghịch lý hơn biểu thức trước. Lại nữa, hai quan điểm nghịch lý này lại kiên kết với nhau một cách nghịch lý. Tiền đề mâu thuẫn và nghịch lý như vậy được giải thích rõ ràng trong Kinh Bát-nhã là xuất phát từ trực giác nội quán trực tiếp của người đã tạo ra nó. Chẳng hạn, trong Kinh Kim Cang đã trích dẫn từ trước, câu “*các pháp*” được thuyết bởi Như Lai chính là *chẳng phải pháp...*’ là một diễn đạt có ý phủ định, trong khi câu, ‘*thế nên tất cả các pháp đều được gọi là Phật pháp*’ là diễn đạt có ý xác định. Trong cách này, phủ định luôn luôn

bao hàm trong nó một nghĩa xác định. Câu ‘*chân không diệu hữu*’ có thể được hiểu trong ngữ cảnh này như một sự chuyển dịch từ phủ định đến xác định. Ngay cả khi cả hai trường hợp phủ định và xác định đều được biểu hiện. Cũng vậy, như trong trường hợp khi chỉ có khuynh hướng phủ định, nên hiểu rằng trong đó đã có khuynh hướng khẳng định. Ngay cả những trường hợp như vậy, phủ định và khẳng định không chuyển từ cái này sang cái khác, theo cách thay thế, và như vậy, không có nghĩa là khi có một cái gì đó bị phủ định thì liền theo sau cái được xác định (gọi là phủ định tương quan, (relative negative; *paryudāsa-pratiṣedha*). Do vậy, khi nói rằng *các pháp là không* và

cùng lúc, *không chính là các pháp*, điều này có nghĩa là tánh không siêu việt hay vượt lên cả hai ý niệm phủ định và xác định.

‘Vượt lên trên’ hay ‘siêu việt’ không có nghĩa là chỉ vượt qua và tách ra ngoài; mà còn có nghĩa là siêu việt nội tại. Qua đây tôi muốn nói rằng tánh không cùng lúc vừa siêu việt vừa tự tại (immanent); bên ngoài nó phủ định, nhưng bên trong lại xác định. Đó chính là cảnh giới sở hành của Bồ-tát được giải thích trong kinh Duy-ma-cật (*Vimalakīrtinirdeśa-sūtra*):[\[43\]](#)

Khi ở sinh tử vẫn không hành ô uế; trụ nơi Niết-bàn mà không vĩnh viễn diệt độ; không theo hành phàm phu

cũng không phải hành Hiền thánh; đó là hành của Bồ-tát.[\[44\]](#)

Trụ xứ của Bồ-tát không phải nằm nơi nào đó trong khoảng giữa của phàm phu và bậc thánh, cũng không nằm đâu đó giữa luân hồi sinh tử và niết-bàn, nó siêu việt cả hai cực này. Vì siêu việt, nên nó tự tại trong đó. Ngược với chiều hướng phủ định của tánh không, ở đây, còn có khuynh hướng tích cực, xác định.

Khuynh hướng phủ định của tánh không, tuy nhiên, chẳng phải chỉ là một phủ định sự tồn tại, nội dung thực sự của nó là phủ nhận sự chấp trước của hàng phàm phu. Trong ý nghĩa này, sự phủ nhận hữu thể chẳng có gì khác hơn chính là phủ nhận sự dính mắc vào *hữu*

thể ấy. Sẽ rất thích đáng khi trong mỗi quan hệ này, để trích dẫn một đoạn từ bản dịch tiếng Hán của Kinh Kim Cang (Vajracchedikā Prajñā-pāramitā-sūtra): Ứng vô sở trú nhi sanh kỳ tâm.[45]

Tuy nhiên, bản Sanskrit ghi như sau: *Bồ-tát Đại sĩ nên phát triển một tâm thức không dính mắc... [46]*

Và đoạn kinh này được tiếp tục: *Có nghĩa là, nên phát triển một tâm thức không dính mắc bất cứ điều gì.*

Trong tiếng Hán, chữ ‘trụ/trú’ không chỉ có nghĩa là ‘ở, cư trú, trú ngụ’, mà còn có nghĩa là ‘kết vào,’ ‘dính vào’ vì chữ ‘trụ/trú’ đưa ra một định nghĩa cho chữ ‘trước’ với nghĩa là ‘dính mắc vào.’ Mặt khác, *pratiṣṭhita*, thuật ngữ

Sanskrit phái sinh từ *prastisthā*, là một tính từ, có nghĩa là ‘đứng,’ ‘ở,’ ‘cố định,’ ‘lập nên,’ v.v... và các từ điển không mặc nhiên đưa ra nghĩa ‘bám vào,’ ‘dính mắc.’ Tuy nhiên, rõ ràng như trong cách dịch tiếng Hán ở trên, chúng ta có thể cho rằng *pratiṣṭhita* còn có nghĩa là ‘dính mắc, chấp vào.’ Do vậy, tôi (Nagao) dịch dạng phủ định của nó, *a-pratiṣṭhita*, là ‘không dính mắc.’ E. Conze dịch thuật ngữ *a-pratiṣṭhita* này là ‘không nương tựa vào—unsupported’ và ‘không trụ vào nơi nào khác,’ nhưng mặt khác, E. Conze còn đưa ra 12 nghĩa có thể dịch và liệt kê những nghĩa này như sau: ‘không cố định vào—not fixed on,’ ‘không trụ vào—not abide in,’ ‘không

chấp trước vào—not attached to,’ ‘không bám chấp vào—cling to,’ và còn nhiều từ khác. Như vậy, nghĩa ‘chấp trước’ để dịch từ *pratiṣṭhita* cũng được Conze chấp nhận. Tuy nhiên, một khi phát tâm, nó phải hướng đến một đối tượng nào đó, trụ vào đối tượng đó, và thuật ngữ dính mắc với điều mà tâm đã nhắm đến. Tâm luôn luôn bám vào một cái gì đó. Do vậy, khi nói, ‘Nên phát tâm mà không dính mắc (có nghĩa là không trụ vào một nơi nào)’ chính đó là một mâu thuẫn. Giống như khi nói, ‘Suy nghĩ về cái không suy nghĩ.’ [47] Nhưng đây là nghịch lý được nhấn mạnh trong Kinh Bát-nhã ba-la-mật-đa. Câu ‘Tư duy mà không bị vướng mắc phiền não’ không có nghĩa là được hiểu

theo phạm trù đạo đức. Nó phản ánh sự chuyển biến từ niệm đến vô niệm và từ vô niệm đến tâm, và do vậy nên siêu việt cả niệm lẫn vô niệm. Đây chính là yếu tính của tánh không được thể nhập nhờ vào giải trừ chấp trước.

Thuật ngữ *apratishthita* gợi cho chúng ta nhớ đến thuật ngữ *apratishthita-nirvāṇa*. Trụ xứ của Bồ-tát–đó là, ‘... trụ nơi Niết-bàn mà không vĩnh viễn diệt độ’ [48] trong kinh Duy-ma-cật nêu trên—chẳng gì khác hơn chính là ‘Vô trụ xứ niết-bàn.’ Bồ-tát không trụ trong cõi luân hồi sinh tử do nhờ trí huệ, và không dừng trụ trong niết-bàn do tâm từ bi của các ngài. Vô trụ xứ niết-bàn không chỉ có nghĩa là không thể nhập niết-bàn nhưng còn có nghĩa không

chấp trước vào niết-bàn, và đó là do niết-bàn lưu xuất từ tánh không. Niết-bàn hoặc *diệt* (nirodhda), là một trong các pháp vô vi (noncomposite),[\[49\]](#) làm thành một thực thể theo trường phái Duy thực của Nhất thiết hữu bộ. Tuy nhiên, ngay niết-bàn đó chính là tánh không.

Còn có nhiều cách hiểu khác về ý nghĩa của tánh không như nêu ở trên, và nó có ảnh hưởng rất mạnh đến đời sống của người tu tập. Chẳng hạn, cùng với ý niệm vô thường, nó đã dạy cho người tu tập biết về tính phù phiếm và rỗng không của cuộc đời. Hoặc lại nữa, nhận ra được các thứ phàm tình—danh vọng, tài sản, hạnh phúc, yêu và ghét, dục lạc và khổ đau—đều là *không*, hành

giả bất động bởi những thứ ấy. Khi thể nhận tánh không, hành giả đạt được sự rỗng lặng bản tâm. Cảnh giới cao tột của tâm an tĩnh này xuất sinh từ nền tảng nguyên lý tánh không, chẳng có gì khác hơn chính là phủ nhận hiện hữu thực có. Vì các pháp là *không*, không có cái gì có thể được xem như là nền tảng. Điều này muốn nói rằng, mọi người đều đứng trên một khoảng không vô tận, tánh không được lập trên cái không có nền tảng ấy. Đến mức độ này, *apratiṣṭhita* đã được đề cập ở trên có nghĩa là ‘không trụ ở nơi nào’ hoặc là ‘không ở trong cái mà nó an trụ.’

V. Triết học Trung quán của Long Thụ

Chính Long Thụ là người đã thống nhất các ý niệm tánh không có trong các kinh luận thành một hệ thống triết học. Long Thụ sống khoảng vào thế kỷ thứ II hoặc thứ III sau Tl., là một triết gia vĩ đại và là một vị Luận sư đứng hàng thứ hai chỉ sau Đức Phật. Nhờ ngài mà Phật giáo Đại thừa có được một nền móng triết học vững chắc và hầu hết các hình thái trường phái Phật giáo Đại thừa sau này đều nhận ngài như là vị sáng lập.

Lập nền tảng trên sự phủ định từ tánh không, triết học Long Thụ công hiến một phát triển độc đáo cho Phật học đến mức được gọi là ‘Trường phái Trung quán.’ Tông phái này, trung thành với tư tưởng Đại thừa, đưa ảnh

hưởng của mình không những vào trong Phật học mà còn vào trong mọi hệ thống triết học Ấn Độ khác theo nhiều cách. Thậm chí từ quan điểm lịch sử tư tưởng thế giới, đóng góp độc đáo của Long Thụ, chúng ta không nên đi từ sự xem nhẹ nguyên lý ẩn tàng trong nền triết học của ngài là một phủ định luận triệt để. Lúc ấy, triết học của ngài bị bác bỏ bởi ngoại đạo như là một dạng hư vô luận. Tuy nhiên, hư vô luận trong phạm trù của triết học Ấn Độ lại liên quan đến sự bác bỏ đời sống tương lai như là kết quả của đạo đức và việc thiện tôn giáo. Lập trường đối lập của nó được gọi là quan niệm duy thực, khẳng định có đời sống kiếp sau. Cả

hai đều là khuynh hướng đạo đức và có ít nhiều ý nghĩa bản thể luận.

Long Thụ liên kết ý niệm tánh không này với ý niệm Duyên khởi (*pratītya-samutpāda*), vốn đã là cốt tủy của đạo Phật từ khởi thủy, do đó, triết học phủ định của ngài không dừng lại ở hư vô luận phủ nhận các nỗ lực tôn giáo của loài người, cũng không lái nó đi lệch hướng với đạo Phật. Hơn thế nữa, khi nó thiết định hệ thống giáo lý Nhị đế,[\[50\]](#) nó thành công khi khoáng trương cơ cấu triết học và giảm trừ những chi tiết vụn vặt. Sự diễn đạt của hệ thống ấy rất có tính luận lý, nhưng do vì tính Luận lý phủ định triệt để, nên nó mang khuynh hướng thậm chí phủ nhận chính cả luận lý. (Thực tế,

sau này, trường phái Trung quán chia thành hai nhánh, Trung quán tự lập phái [*Svātantrika*] khẳng định lập luận có luận lý và Quy mật luận chứng phái [*Prāsaṅgika*] thì phủ nhận điều ấy). Tuy nhiên, trong thực tế, hệ thống triết học phủ nhận của Long Thụ chủ yếu nhắm đến quan niệm Duy thực của triết học A-tỳ-đạt-ma.

Ngay từ mở đầu trong tác phẩm *Căn bản trung quán luận tụng* (*Mūlamadhyamaka-kārikā*), Long Thụ đã đưa ra tám phủ định như sau:

Không sinh cũng không diệt, không thường cũng không đoạn

Không đồng nhất cũng không dị biệt, không đến cũng không đi.

Khéo nói nhân duyên[51] này. Thiện,[52] diệt các hí luận.

Con cúi đầu lễ Phật, bậc thuyết giáo đệ nhất.[53]

Ở đây, Long Thụ đã dùng ý niệm cổ xưa trong lý Duyên khởi và đã mô tả lý ấy qua 8 tầng phủ định như là đặc điểm của nó. Vì 8 tầng phủ định này rất ráo là đi đến sự biểu thị tánh không, nên nó đã đề cập chủ yếu đến ‘Duyên khởi vì được phủ định bởi tánh không.’

Cùng ý niệm tương tự xuất hiện trong phần kết thúc tác phẩm *Hồi tránh luận*[54] của ngài Long Thụ:

Con kính lễ Đức Phật, bậc Đại trí huệ vô thượng

Ngài đã dạy lý không, nhân duyên, và trung đạo, đều có cùng một nghĩa.[\[55\]](#)

Từ dòng kệ này, chúng ta được biết không những tánh không và Duyên khởi được xem là đồng nghĩa, mà ngay cả Trung đạo cũng được xem như vậy. Thuật ngữ Duyên khởi, như đã được nêu ra ở trên, là chỉ cho tư tưởng căn bản của Đức Phật. Vì lời dạy, ‘sinh khởi từ nhân duyên’ đã cho thấy, và cũng là định nghĩa—đó là bài kệ bốn dòng bắt đầu với câu ‘Cái này có thì cái kia có...’[\[56\]](#) cho thấy rằng ‘Duyên khởi’ tạo nên sự biểu hiện trạng thái tương quan và điều kiện cho mọi hiện tượng hiện hữu. Thực tế là mọi hiện tượng đều tương quan với nhau về

nhận thức hoặc bằng cách nào mà các hiện tượng tồn tại, có nghĩa là có cái không ‘tuyệt đối’ ở mọi nơi. Long Thụ đã diễn tả thực tế này bằng thuật ngữ ‘Không tự thể–Vô tự tánh’,[\[57\]](#) có nghĩa là, các pháp không có tự thể của riêng nó.

Thuật ngữ ‘tự tánh’[\[58\]](#) được Long Thụ định nghĩa là ‘cái gì không bị cải biến (*akṛtrima*)[\[59\]](#) hoặc không tùy thuộc (*nirapekṣa*)[\[60\]](#) vào cái khác.’[\[61\]](#) Do vậy, tự tánh là chỉ cho bản tính vốn có trong một vật, chỉ cho cái gì tồn tại trong chính nó và thuộc về chính nó, hoặc chỉ cho một tồn thể không biến dịch, nói cách khác, đó là một ‘hiện hữu tuyệt đối.’ Thừa nhận một ‘tự tánh’ như vậy có nghĩa là đi

ngược lại ý niệm Duyên khởi. Theo quan niệm từ câu, ‘*Cái này có tức cái kia có...*’ sự kiện ‘cái kia có’ là tùy thuộc và do điều kiện của ‘cái này có,’ mà không do vì thực tế là ‘cái kia’ có ‘tự tánh’ vốn có của chính nó, một bản tánh tự hữu của riêng nó. Hoặc lại nữa, khi nói rằng ‘cái này’ hoặc ‘cái kia’ là có sự tương quan với nhau, không có nghĩa là đầu tiên có một tồn thể ‘*này*’ và một tồn thể ‘*kia*,’ rồi sau đó, hai cái ‘tương quan’ với nhau. Nếu ‘cái này’ và ‘cái kia’ được xem như là những hiện thể và rồi chúng kết hợp lại với nhau và hiện hữu tương quan với nhau, thì điều ấy chẳng gì khác hơn là tuyên bố của các nhà Duy thực (realist). Dù nói về ‘họ hàng’ của hiện thể, nhưng

mối quan hệ này không thể là ‘mối tương quan phổ quát’ hoặc là tính ‘tương quan tuyệt đối.’ Tính tương quan phổ quát thể hiện bằng Duyên khởi luôn luôn nhắm đến nghĩa vô tự tánh của các hiện tượng. Hoặc nói cách khác, tánh không của các hiện tượng đơn giản có nghĩa là các thực thể đều là ‘vô tự tánh’ và theo đó, là tương đối và là do Duyên khởi. Thực tại là, về cơ bản, mối quan hệ tương đối giữa chính nó. Khi mối tương quan thuần túy này bị ‘dính mắc vào’ hoặc ‘chấp trước vào’ trong sinh hoạt hằng ngày như là ‘cái này’ hoặc ‘cái kia,’ thì nó bị cụ thể hóa và không nhận ra được về *cái-đang-là (what-it-is)*. Điều này có nghĩa là con người trở nên bị chấp trước vào

thực tại với niềm tin rằng ‘cái này là thực tại’ hoặc ‘cái kia là thực tại.’ Vô tự tánh vốn hiện hữu từ khởi thủy; cái mà chúng ta tin rằng có một tự tánh trở nên hiện hữu chỉ là đối tượng chấp trước của mình.

Như là quy luật, tánh không có nghĩa là Vô tự tánh.[\[62\]](#) Tánh không thường được diễn tả là ‘Vô tự tánh, do vậy nên Không.’ Theo đó, Duyên khởi, có nghĩa là ‘Vô tự tánh’ chính nó đồng nghĩa với tánh không. Đây là lý do tại sao Long Thụ đã diễn tả Duyên khởi như là tánh không trong tác phẩm *Căn bản trung quán luận tụng* bằng nghĩa *Bát bất* và nêu lên rằng tánh không, Duyên khởi, và Trung đạo là đồng nghĩa trong tác phẩm *Hồi tránh luận* đã

trích dẫn ở trên. Lại nữa, vì Duyên khởi đồng nghĩa với tánh không, nó, ‘*Thiện, siêu việt các hí luận*’[\[63\]](#) và vượt trên mọi suy lường. Do vậy, Đức Phật giảng giải trong nhiều cách về lý Duyên khởi, vốn siêu việt mọi suy luận thông thường, thế nên Ngài được xưng tán là ‘bậc Đạo sư tối thắng.’ Long Thụ đã khéo léo nêu bật diễn tả quan niệm nghịch lý trong kinh *Bát-nhã ba-la-mật-đa*, đã liên kết phủ định (có nghĩa là tánh không với xác định (giáo lý Đức Phật) khi, trong lời xưng tán Đức Phật, ngài đã phát biểu rằng dù Duyên khởi siêu việt mọi ý niệm, mọi phạm trù, và vì chính nó là tánh không, nhưng Đức Phật vẫn đảm nhiệm sự khó nhọc khi giảng dạy điều ấy.

Giáo lý Duyên khởi từ thời kỳ Nguyên thủy đã được sắp đặt thành chuỗi xích 12 nhân duyên. Bắt đầu với vô minh và chấm dứt bằng một tổ hợp khổ đau như sinh, già, chết. Mười hai nhân duyên được hiểu như là hệ thống nhân quả để giải thích thực trạng của thế giới hiện sinh của con người, một thế giới của rối loạn. Giáo lý giải thích một thực tại được gọi là ‘luân hồi—saṃsāra’ trong đó, con người đi từ kiếp sống này sang kiếp sống khác thông qua vòng sống chết bất tận. Long Thụ cũng thừa nhận cách giải thích này về Duyên khởi, nên có thuật ngữ *idaṃpratyayatā*, [64] nghĩa là ‘cái hiện hữu do duyên.’ (Để tiện theo dõi, tôi sẽ đơn giản dùng từ *conditionedness*;

duyên/điều kiện quan hệ) và qua đó, hầu như có nghĩa tương đồng nhất với Duyên khởi, xuất hiện trong phần đầu của hợp từ của thuật ngữ thường dùng là *pratītya-samutpāda*.[\[65\]](#) Trong kinh điển tiền Đại thừa, thuật ngữ ‘duyên–conditionedness’ xuất hiện như một giải thích cho 12 chi phần của duyên sinh, nhưng trong kinh luận Đại thừa, dường như từ này có quan hệ nhiều hơn với câu nói đã được đề cập ở trước bắt đầu bằng ‘Cái này có thì cái kia có...’ mà mang ý nghĩa ‘tương quan phổ quát’ đã nói ở trên. Trong thuật ngữ ‘Duyên khởi’ và ‘duyên/điều kiện quan hệ,’ Long Thụ nhận ra ý nghĩa không những cảnh giới luân hồi sinh tử của con người (và giải thoát khỏi đó),

mà còn thuộc về nhiều nguyên lý tương quan phổ quát và qua đó, có sự phủ định tuyệt đối. Ngài đã kết hợp dạng Duyên khởi này với ý niệm tánh không và đưa ý niệm Vô tự tánh vào giữa chúng như một trung gian. Các pháp Duyên khởi vốn ‘Vô tự tánh’ do vậy, chúng là Không.

Tuy nhiên, cùng lúc, không thể từ chối rằng Duyên khởi có một phương diện ‘hiện hữu,’ và thực tế là Duyên khởi được giải thích qua 12 chi phần để chỉ bày cảnh giới luân hồi sinh tử của con người một cách rõ ràng đã cho thấy điều ấy.

Ngược lại, tánh không có khuynh hướng ‘phủ định’ hơn, và ‘vô tự tánh’ chỉ cho cái chẳng gì khác hơn chính là

cảnh giới giải thoát giác ngộ như được nhìn qua con mắt của các Du-già sư (Yogin) đã trải nghiệm tu tập. Khi nói rằng ‘Duyên khởi tự nó là tánh không’ có nghĩa là cái hiện hữu và không hiện hữu ấy, hoặc cái mê và ngộ, là quán chặt với nhau thành một và đồng nhất. Câu nói ‘Duyên khởi tự nó là tánh không’, biểu hiện lập trường cơ bản của Long Thụ, là nhắm đến giác ngộ hoặc thực chứng, trong đó người ta nhận ra được tự tánh, có nghĩa là tánh không ngay tâm điểm của một thể giới vốn hiện hữu như là Duyên khởi. Theo đó, có thể nói rằng nguyên lý nằm ẩn tàng trong câu ‘Duyên khởi tự nó là tánh không’ là mẫu thức và nguyên lý cho những châm ngôn như ‘phiền não

tức bồ-đề’ hoặc ‘sinh tử tức niết-bàn.’ Ý niệm tương tự được diễn tả trong kinh Duy-ma-cật, ‘... tự tại giải thoát nhưng không lìa phiền não...’ [66] hoặc ‘khi Bồ-tát hành nghịch hạnh nhưng để chứng đắc Phật quả.’ [67] Tuy nhiên, thực tế là *phiền não tức bồ-đề* hoặc *sinh tử tức niết-bàn* thì chưa hiển nhiên lắm đối với chúng ta. Diễn tả theo cách nối kết các cực đối nghịch lại với nhau dường như phi lý và vô nghĩa, hoặc có vẻ như là nói hô hào về sự ưu việt của niết-bàn và giác ngộ. Hay nhất là có thể chấp nhận chúng như là một diễn tả đặc biệt về trực giác huyền bí.

Long Thụ nỗ lực đưa vào cho các châm ngôn này một nền tảng luận lý trên cơ sở nhận thức của ngài về tánh

không trong Duyên khởi. Duyên khởi là nguyên lý nền tảng của Phật pháp và, cùng lúc, đó là giáo lý giải thích phương diện thực tại của thế giới hỗn trước đây phiền não. Mặt khác, tánh không là nguyên lý phủ định (phủ định cả phiền não lẫn giải thoát) đã khẳng định Trung đạo thông qua phủ định. Cả hai ý niệm này, Duyên khởi và tánh không được nối kết với nhau và được môi giới bằng ý niệm Vô tự tánh. Tánh không đó khẳng định Trung đạo, có nghĩa là chứng ngộ, cả luân hồi sinh tử và niết-bàn đều là Không, và như đã được nói đến trước đây trong phạm trù ‘không trụ niết-bàn,’ Chúng ta trở nên tự tại đối với những dính mắc đối với cả luân hồi sinh tử và niết-bàn nhờ thực

chúng được nguyên lý này. Cả niết-bàn và luân hồi sinh tử, được viện dẫn trong châm ngôn ‘sinh tử tức niết-bàn’ vốn là *Không*, vì cả hai đều là Vô tự tánh. Chúng là đồng nhất chỉ vì được trung gian bởi Vô tự tánh. Nghĩa ‘đồng nhất’ trong châm ngôn không có nghĩa là hai cực đoan hay thái cực ấy là đồng nhất bằng trực giác, một cách trực tiếp, và tức thời (không qua trung gian). Nó có nghĩa rằng, đồng nhất là vì bản tính của nó là đồng nhất trong cả hai, và đều được mô tả là ‘Vô tự tánh.’ Trong thực chứng rằng luân hồi sinh tử là *Không*, và niết-bàn cũng là *Không*, cả hai ý niệm ấy trở nên đồng nhất. Nói cách khác, để được đồng nhất, phải có sự can thiệp của Vô tự tánh—có nghĩa

là, luận lý về tánh không phải vận hành như yếu tố trung gian của hai ý niệm trên. Do vậy, châm ngôn ‘sinh tử tức niết-bàn’ đã được mô phỏng sau định thức ‘Duyên khởi tức *Không*.’ Thuật ngữ ‘đồng nhất’ biểu thị sự thực chứng về tánh không như đã được phát hiện ra trong phạm trù Duyên khởi.

Tuy nhiên, cũng cần xác khi trong vài phương diện, phiền não không phải là giải thoát và giải thoát không bao giờ là phiền não. Phiền não và giải thoát là hai cảnh giới tuyệt nhiên tách lìa nhau. Sẽ sai lầm khi cưỡng gán hai cái này thành một. Trong mối tương quan của hai ý niệm này, Long Thụ và các Luận sư Trung quán sau này từng phân đã thảo luận về một lý thuyết gọi

là Nhị đế (Twofold truth). Nhị đế là chỉ cho Chân lý quy ước (Conventional truth) và Chân lý tuyệt đối (ultimate truth). Chân lý quy ước là sự thật thông thường được lập bằng luận lý và ý niệm chung trong thế giới phàm trần và thông tục. Chân lý tuyệt đối là chỉ cho sự thực được phơi mở một khi siêu việt luận lý và ý niệm chung trong thế giới phàm trần và chung nhất. Đó là chân lý ‘không thể diễn tả’ bằng ngôn ngữ thông thường, và ‘không thể nghĩ bàn’ bằng luận lý phàm trần. Chân lý quy ước là sự thật không nghi ngờ gì, nhưng khi nhìn từ phương diện Chân lý tuyệt đối, thì đó là sự thực hạn định, là sự thực ở cấp độ thấp, và phân tích rất ráo, phải nói chân lý ấy là hư vọng. Ở

mức độ ấy, chân lý tuyệt đối phủ nhận các ý niệm luận lý thông thường và đứng rất gần với tánh không. Ngược lại, chân lý quy ước thuộc về thế giới hiện thực và đó là cơ sở của phiền não và mê lầm. Tuy nhiên, Nhị đế được lập không phải như là một lý thuyết về Bản thể luận trong đó sự hiện hữu được xếp loại như thuộc về chân lý quy ước, và tánh không –phủ định của nó–là thuộc về chân lý tuyệt đối. Theo truyền thống, điều này được lập ra để giải thích rõ giáo lý của Đức Phật. Do vậy, chúng ta có thể hiểu rằng Nhị đế có tính luận lý hơn là bản thể luận.

Đặc điểm độc đáo của Nhị đế không chỉ đối nghịch lẫn nhau như đối bại và chân chính, sai và đúng,... mà còn có

nghĩa là chân lý quy ước không bao giờ trở thành chân lý tuyệt đối và chân lý tuyệt đối luôn luôn siêu việt chân lý quy ước. Trong thảo luận trước đây của chúng ta về Duyên khởi và Tánh không, chúng ta thấy rằng, dù thực tế là nghịch đảo của khẳng định và phủ định đều bao hàm giữa chúng, Duyên khởi chính nó được xem như là tánh không ‘vì Duyên khởi nên Không,’ mối tương quan giữa chúng được hiểu trong ý nghĩa tương tục (continuity). Ngược lại, trong phạm trù Nhị đế, bất luận chân lý quy ước có cao đến mức nào, nó cũng không bao giờ trở thành chân lý tuyệt đối; không có sự tương tục giữa chúng và hoàn toàn nghiêm cách lẫn nhau. Dù chúng ta có thể suy tư

mang tính luận lý và khái niệm về giác ngộ của Đức Phật, thì chúng ta vẫn không thể đạt đến thể tính chân thật của điều ngài giác ngộ bằng suy tư ấy. Bất cứ điều gì có thể suy tư được đều là bị chấp trước và bị khái niệm hóa như là thực, nó vẫn luôn luôn ở trong ranh giới của quy ước và luôn luôn cách xa chân lý tuyệt đối một bước. Thuật ngữ ‘bất khả đắc–unattainable’, ‘Bất khả tư nghì–inconceivable’, v.v... biểu thị một dạng thuyết bất khả tri (agnosticism), hàm ý Chân lý tuyệt đối theo một cách như vậy. Sự kiện ngài Duy-ma-cật giữ sự ‘im lặng–noble silence’ không nói một lời về Chân lý tuyệt đối là điều dễ hiểu khi nhìn từ quan điểm của Nhị đế. Nói cách khác,

bất luận chúng ta có chất chồng hay nâng thế giới quy ước, hay nâng sự hiện hữu trong vòng luân hồi sinh tử của mình lên cao bao nhiêu, thì cũng không bao giờ đến được thế giới của chân lý tuyệt đối. Động cơ lập thành Nhị đế chủ yếu như là để nhấn mạnh tính không tương tục và tuyệt đối tách bạch này.

Kết luận cho điều này là không dễ gì nói được ‘sinh tử tức niết-bàn.’ Phải nhờ vào trực nhận của các hành giả tu tập (Yoga) đến mức chứng ngộ thì ‘sinh tử tức niết-bàn’ mới được khai mở. Tuy nhiên, khi chưa chứng ngộ, vẫn còn ở lại trong suy tư luận lý, thì sinh tử luân hồi không thể nào ngay tức khắc trở thành niết-bàn. Trong đó vẫn

còn vấn đề phức tạp về mối tương quan luận lý giữa giác ngộ và tâm thức hay ý chí và cứu cánh niết-bàn. Thuyết Nhị đế hiển bày sự tách biệt tuyệt đối này và gợi ý một giải đáp làm thế nào để con người có thể vượt qua sự tách bạch đó. Giải thích của Long Thụ về luận lý phủ định là nhằm để giải vấn đề này. Tánh không vốn là một kinh nghiệm trực giác, được ngài trình bày một cách có luận lý, và điều này có thể được gọi với nghĩa rộng là ‘biện chứng pháp của tánh không’.

Long Thụ đã nói rõ tác dụng luận lý Vô tự tánh của các pháp như đã nói trong phần trước là, như một chất xúc tác tạo nên đối kháng ‘đồng nhất.’ Tiến trình lập luận của ngài được minh họa

bằng Tứ cú,[\[68\]](#) qua đó, ngài hướng sự phủ định của mình về phía Duy thực luận của tiền A-tỳ-đạt-ma (Earlier Abhidharmic realism). Tứ cú gồm bốn tiền đề: 1. Có (有; hữu); 2. Không (無; vô); 3. Vừa có vừa không (亦有亦無; diệc hữu diệc vô), 4. Không phải có cũng không phải không (非有非無; phi hữu phi vô). Được xem như sự hiện hữu của tất cả các pháp đã được tổng kết và biểu thị bằng 4 tiền đề này và, nói một cách biện chứng, không thể có cách nào khác hơn được. Luận chứng của Long Thụ gồm khảo sát mỗi tiền đề có thể tự đứng vững hay không. Qua khảo sát này, ngài nỗ lực chỉ ra rằng nếu một tiền đề đứng vững với niềm tin có một ‘tự tánh,’ có nghĩa là, nếu nó

được lập trên quan niệm hữu thể, tất yếu nó sẽ rơi vào mâu thuẫn tự nội (contradiction of antinomy) và không thể đứng vững. Do vậy ngài kết luận rằng, nếu một tiền đề được lập, nó phải là ‘Vô tự tánh,’ có nghĩa phải là Không.

‘Sinh/Khởi’ là đặc tính của hiện hữu. Trong chương đầu của *Căn bản trung quán luận tụng*, Long Thụ đã chỉ ra bằng nghĩa của Tứ cú rằng ‘sinh/khởi’ không thể được lập nếu đứng trên quan điểm Duy thực. Đó là ‘sinh/khởi’ có nghĩa là cái gì đó sinh ra từ chính nó, sinh từ cái khác, sinh từ cả chính nó và cái khác, hoặc sinh ra không từ nguyên nhân nào cả.[\[69\]](#) Điều này có thể được hiểu từ quan niệm nhân quả là đồng

thời hay dị biệt. Vắn tắt, nếu nói rằng cái gì tự sinh ra từ chính nó, điều này sẽ phạm lỗi tự mâu thuẫn (contradiction of antinomy), vì khi một vật ‘sinh từ chính nó,’ thì không cần phải sinh nữa, vì nó đã hiện hữu rồi; hay nói cách khác, vật ấy sinh liên tục mà không kết thúc. Nếu nói ‘sinh từ cái khác,’ thì cái khác với nó như lửa, sẽ sinh từ một cái khác như nước, hoặc ngược lại, các thứ sẽ sinh từ cái khác nữa. Nếu có cái ‘sinh từ cả chính nó và cái khác,’ thì vẫn nạn trong trường hợp trên sẽ lại chất chồng. Nếu nói ‘sinh ra không từ nguyên nhân nào,’ thì mọi thứ sẽ sinh ra từ mọi lúc và mọi nơi. Như vậy, có thể thấy rằng sự sinh khởi của các pháp không thể nào được lập

trên nền tảng của bất kỳ tiền đề nào trong Tứ cú.

Như vậy, như cách đã đề cập ở trên, lối suy nghĩ Duy thực hoàn toàn bị bác bỏ bởi Long Thụ. Cái bị phủ nhận ở đây, tuy vậy, không phải là sự thực của sinh khởi, mà sự thực là, khi ‘sinh khởi’ được tuyên bố như là một thực tại có ‘tự thể’ riêng của chính nó, thì nó không thể nào được sinh ra từ chính nó hay từ cái khác nó. Thay vì vậy, khi nào nó ‘Vô tự tánh,’ có nghĩa là, khi tin vào một ‘ngã’ thể bị phủ nhận và tất cả đều là Không—thì trong mọi khoảnh khắc của sinh khởi mới được an lập chính như nó đang là (just-as-it-is).

Nguyên do Long Thụ hoàn toàn vận dụng luận lý như vậy là để dẫn chúng

ta đến chân trời của thế giới chúng ta là tánh không . Tuy nhiên, trước luận lý này và ẩn tàng trong sâu thẳm của luận lý ấy là trực giác và kinh nghiệm của ngài về tánh không . Không phải là có thể đạt được tánh không ấy thông qua luận lý. Đúng hơn, trái lại, luận lý tuôn chảy từ tánh không ấy.[\[70\]](#) Theo đó, luận lý dẫn chúng ta đến tánh không , dù là Tứ cú hay là bất luận vấn đề gì trong dạng thức nào, nó phải là không (śūnya); luận lý tánh không chẳng phải bị bám chặt như là một thực thể có bản chất riêng của nó. Luận lý là thuộc về lĩnh vực quy ước và thực tại tuyệt đối là luôn luôn siêu việt điều ấy. Dù ngài Long Thụ biện luận một cách tự tại khi dùng Tứ cú và các hình thức khác của

luận lý, nhưng ngài không y cứ lập trường của mình trên luận lý, mà luận lý của ngài là chất liệu tan chảy và hóa giải ngay trong tánh không . Trong tác phẩm *Hôi tránh luận* (*Vigrahavyāvartanī*), ngài tuyên bố rõ ràng, ‘Ta không đưa ra một lập trường nào.’ [71]

Ngài không cố khẳng định, tuyên bố, hay chứng minh ngược lại điều gì bằng phương tiện của tiền đề luận lý. Với những người đã thông thạo Duy thực luận và Luận lý học, điều này có vẻ xa lạ, tuy nhiên, trong *Trung quán luận*, nơi mà mọi thứ gồm cả luận lý, đều được xem như là *Không*, người ta không thể nào tạo nên một trường hợp cho sự minh chứng về một tuyên bố

mang tính luận lý. Luận lý là *Không* và chỉ khi nào nó là *Không* thì nó mới được lập. Lập trường của Trung quán luận, nếu có thể gọi như vậy, có thể được hiểu như là một lập trường chỉ ngay khi nào khẳng định tánh không tan biến hẳn. Đó là lập trường phi lập trường, quét sạch mọi nền tảng và siêu việt cả luận lý và khái niệm.

Thích Nhuận Châu

*trích dịch từ Mādhyamika and
Yogācāra, A study of Mahāyāna
Philosophies*

[1] Áo nghĩa thư (Upaniṣad) còn được biết với một tên gọi khác nữa, đó là Vedānta, vì nó được xem là phần tột cùng của Phệ-đà, chính với tên gọi này

mà triết học Áo nghĩa thư (Upaniṣad), triết học Phệ-đàn-đa (Vedānta), trở nên rất quen thuộc. Dù thường có ý nghĩ rằng Áo nghĩa thư (Upaniṣad) được ghép vào trong phần phụ lục của Sâm lâm thư (Āraṇyaka), có khi lại được ghép vào trong phần phụ lục của Áo nghĩa thư (Upaniṣad), có vào khoảng 112 Áo nghĩa thư (Upaniṣad) đã được Nirṇaya Press, Bombay, ấn hành năm 1917. Śaṅkara, luận sư xuất sắc của Áo nghĩa thư (Upaniṣad) cho rằng Áo nghĩa thư là dành cho những con người siêu việt đã vượt thoát ràng buộc sự hưởng thụ ở trần gian hoặc cõi trời, và cho những ai mà bốn phận trong tín ngưỡng Phệ-đà không còn thu hút họ nữa.

[2] Tán ca thứ 129, chương X của Lê-câu Phệ-đà (R̥g-Veda). Dịch từ bản Anh ngữ. (1)Wendy... (p.259)

[3] E. Conze, *Budhisst Thought in India*.

[4] Sumeru: Tu-di sơn 須彌山; S: meru, sumeru. Theo vũ trụ quan của Ấn Độ cổ thì Tu-di là trung tâm của vũ trụ và là trú xứ của chư Thiên. Về núi Tu-di thì hai quan niệm vũ trụ của Bà-la-môn và Phật giáo giống nhau, ngoài ra chúng lại có nhiều chỗ khác nhau về các hệ phụ thuộc. Theo quan niệm Phật giáo thì xung quanh núi Tu-di là biển cả và lục địa bao bọc; dưới núi Tu-di là cõi của loài Nga quỷ (s: preta), phía trên là tầng của các Thiên giới (s: deva) cao cấp, các tầng Sắc giới (s:

rūpaloka) cũng như các tầng Vô sắc giới và Tịnh độ.

[5] Kiếp 劫 (劫); C: jié; J: kō; S: kalpa; P: kappa; dịch trọn âm là Kiếp-ba (劫波); một khái niệm của Phật giáo nhằm chỉ một thời gian rất dài. Một thời kiếp được biểu diễn như sau: cứ trăm năm có người dùng một tấm khăn lụa chùi một khối đá lập phương mỗi bề một dặm (1,6 km = 1 dặm), thì lúc khối đá mòn hết, đó là một kiếp. Mỗi kiếp có bốn giai đoạn sinh, thành, hoại, diệt của các thế giới. Trong giai đoạn sinh thành của thế giới, sinh vật bắt đầu sinh sôi nảy nở. Trong giai đoạn hai, các thiên thể (mặt trời, mặt trăng) được sinh ra, sinh vật phát triển và bắt đầu có dạng đời sống xã hội. Trong giai

đoạn hoại diệt, các yếu tố lửa, nước và gió phá hủy toàn bộ thế giới.

Bốn giai đoạn nói trên hình thành một đại kiếp (s: mahākalpa), mỗi đại kiếp gồm 20 tiểu kiếp hợp lại. Mỗi tiểu kiếp lại được chia ra thành những thời kì sắt, đồng, bạc, vàng. Trong thời gian một tiểu kiếp thành hình, thọ mệnh của con người cứ kéo dài thêm, cứ mỗi trăm năm thêm một tuổi, cho đến lúc con người thọ 84000 năm. Thân thể con người cũng cao lớn đến 8400 bộ. Trong giai đoạn hoại diệt của một tiểu kiếp, đó là giai đoạn của chiến tranh, bệnh dịch, thiếu ăn lan tràn, thì thọ mệnh con người ngắn dần, chỉ còn 10 năm. Thân người lúc đó chỉ còn một bộ.

[6] ... reality characteristic theory.

[7] Ibid,. p.219.

[8] Du-già 瑜伽; S, P: yoga; nguyên nghĩa “tự đặt mình dưới cái ách”, có nghĩa là phương pháp để đạt tiếp cận, thống nhất với Tuyệt đối, với Chân lý. Vì có nhiều cách tiếp cận nên Du-già là một khái niệm rất rộng phép thực hành Du-già (yoga), tức pháp thiền định quán tưởng và phát huy hạnh nguyện Bồ-tát.

[9] Keiji Nishitani, *Shukyō to wa Nanika*, (Tokyo: Sōbunsha, 1956), pp. 4-5.

[10] Īśvara; p: issara; t: dbaṅ-ba; e: lord, the Supreme being. Īśvara: Tự tại thiên . Còn gọi Đại Tự tại thiên

大自在天, Tự tại thiên
 vương自在天王, Thiên chủ天主, (s:
 Maheśvara; p: Mahissara). Phiên âm là
 Ma-hê-thủ-la 摩醯首羅, Mạc-hê-y-
 tháp-phạt-la 莫醯伊濕伐羅. Là một
 trong 3 vị chủ thần của đạo Bà-la-môn,
 tức chủ thần Tháp-bà 濕婆 (s: Śiva).
 Theo truyền thuyết, vị này là thân phần
 nộ của trời Lỗ-nại-la 嚕捺羅 (s:
 Rudra), còn có các tên khác như
 Thương-yết-la (Śaṃkara), Y-xá-na
 (Īśāna). Ban đầu, vị này và trời Na-la-
 diên đều được xếp dưới Phạm thiên.
 Về sau địa vị được tăng dần, và trở
 thành vị thần có thần cách tối cao,
 được xem là Bản thể thường trụ, đầy
 khắp vũ trụ, có tính cách phiếm thân,
 lấy hư không làm đầu, lấy đất làm thân.

Hình tượng thần này có 3 mắt, 8 tay, cỡi trâu trắng, tay cầm phát trần trắng. Phật giáo tiếp nhận vị này thành thần thủ hộ Phật pháp, trụ ở tầng trời Đệ tứ thiên. Mật giáo xem vị này đồng với trời Y-xá-na (Īśāna), là một trong 12 vị trời

[\[11\]](#) S: dharma-mudrā: Nhất thiết hành vô thường 一切行無常, Nhất thiết pháp vô ngã 一切法無我, Niết-bàn tịch tĩnh 涅槃寂靜. Là Tam pháp ấn. Tứ pháp ấn gồm: Nhất thiết hành vô thường 一切行無常, Nhất thiết hành khổ 一切行苦, Nhất thiết pháp vô ngã 一切法無我, Niết-bàn tịch tĩnh 涅槃寂靜. Thêm Nhất thiết pháp

không 一切法空, tức ngũ pháp ấn
五法印。 (Từ điển BKTT Phật giáo).

[12] Ngũ âm (cách dịch của Cưu-ma-la-thập); e: five psycho-physical constituents; s: pañca-skandha.

[13] Momentariness; kṣaṇikatva.

[14] Kṣatriya: Phiên âm Sát-đế-lợi 刹帝利, Sát-lợi 刹利. Dòng dõi vua chúa. Hán dịch: Điền chủ 田主, chỉ cho giới vua chúa, quan đại thần.

[15] A-tì-đạt-ma 阿毗達磨; S: abhidharma; P: abhidhamma; T: chos mngon pa; Còn gọi là A-tì-đàm (阿毗曇). Dịch nghĩa là Luận tạng, Thắng pháp tập yếu luận, có nghĩa là Thắng pháp (勝法) hoặc Vô tỉ pháp (無比法), vì nó vượt (abhi) trên các

Pháp (dharma). Là tạng thứ ba trong Tam tạng. Gồm các bài giảng của đức Phật và các đệ tử với các bài phân tích về Tâm. A-tì-đạt-ma là gốc của Tiểu thừa lẫn Đại thừa, được thành hình giữa thế kỉ thứ 3 sau Công nguyên. Lần kết tập cuối cùng của A-tì-đạt-ma là khoảng giữa năm 400 và 450 sau Công nguyên. Có nhiều dạng A-tì-đạt-ma như dạng của Thượng toạ bộ (p: theravāda), của Nhất thiết hữu bộ (s: sarvāstivāda)... A-tì-đạt-ma là gốc của mọi trường phái và người ta dùng nó để luận giảng các bài Kinh (s: sūtra; p: sutta).

A-tì-đạt-ma của Thượng toạ bộ được Phật Âm (佛音; s: buddhaghosa) hoàn chỉnh, được viết bằng văn hệ Pā-li và

bao gồm bảy bộ: 1. Pháp tập luận (法集論; p: dhammasaṅgani): nói về các tâm pháp, sắp xếp theo từng cách thiên định khác nhau và các pháp bên ngoài, sắp xếp theo nhóm; 2. Phân biệt luận (分別論; p: vibhaṅga): nêu và giảng nghĩa, phân biệt những thuật ngữ như Ngũ uẩn (五蘊; p: pañcakhandha), Xứ (處; s, p: āyatana), Căn (根; s, p: indriya) v.v.; 3. Luận sự (論事; p: kathāvatthu): nêu 219 quan điểm được tranh luận nhiều nhất và đóng góp nhiều cho nền triết lí Phật giáo; 4. Nhân thi thiết luận (人施設論; p: puggalapaññati): nói về các hạng người và Thánh nhân; 5. Giới thuyết luận (界說論; p: dhātukathā): nói về các

Giới (界; s, p: dhātu); 6. Song luận (雙論; p: yamaka): luận về các câu hỏi bằng hai cách, phủ định và xác định; 7. Phát thú luận (發趣論; paṭṭhāna hoặc mahāprakaraṇa): nói về những mối liên hệ giữa các Pháp (p: dhamma).

Trong Nhất thiết hữu bộ, A-tì-đạt-ma được viết bằng Phạn ngữ (sanskrit) và Thế Thân (世親; s: vasubandhu) là người tổng hợp. A-tì-đạt-ma này cũng bao gồm bảy bộ khác nhau, cụ thể là:

1. Tập dị môn túc luận (集異門足論; s: saṅgītiparyāya): bao gồm những bài giảng theo hệ thống số, tương tự như Tăng-nhất bộ kinh; 2. Pháp uẩn túc luận (法蘊足論; s: dharmaskandha): gần giống như Phân biệt luận trong A-

tì-đạt-ma của Thượng toạ bộ; 3. Thi thiết túc luận (施設足論; s: prajñaptiśāstra): trình bày dưới dạng Kệ những bằng chứng cho những sự việc siêu nhiên, thần bí; 4. Thức thân túc luận (識身足論; s: vijñānakāya): nói về các vấn đề nhận thức. Có vài chương nói về những điểm tranh luận giống Luận sự (kathāvatthu), Giới luận (dhātukathā) và Phát thú luận (paṭṭhāna) trong A-tì-đạt-ma của Thượng toạ bộ; 5. Giới thân túc luận (界身足論; s: dhātukāya): gần giống Giới thuyết luận (p: dhātukathā) của Thượng toạ bộ; 6. Phẩm loại túc luận (品類足論; s: prakaraṇa): bao gồm cách xác định những thành phần được giảng dạy và sự phân loại của chúng; 7.

Phát trí luận (發智論; s: jñānaprasthāna): xử lí những khía cạnh tâm lí của Phật pháp như Tuỳ miên (隨眠; s: anuśaya), Trí (智; jñāna), Thiền (禪; s: dhyāna) v.v..

[\[16\]](#) A-hàm 阿含; S: āgama; A-hàm là dịch theo âm Hán Việt, dịch nghĩa là Pháp qui, Vô tử pháp. Là bộ kinh căn bản của Phật giáo viết bằng văn hệ chữ Phạn (sanskrit), nội dung giống như trong các Bộ kinh (p: nikāya) thuộc văn hệ Pā-li. Có bốn bộ A-hàm: 1. Trường a-hàm (s: dīrghāgama) gồm 30 kinh; 2. Trung a-hàm (s: mādhyaṃāgama), tập trung về các vấn đề siêu nhiên; 3. Tạp a-hàm (s: saṃyuktāgama), với nhiều đề tài khác

nhau như quán tưởng và thiền định; 4. Tăng nhất a-hàm (s: ekottarikāgama).

A-hàm tập hợp các giáo lí cơ bản của Tiểu thừa mà đức Phật đã từng thuyết giảng như Tứ diệu đế, Bát chính đạo, Mười hai nhân duyên, Nghiệp... Các Bộ kinh thuộc văn hệ Pā-li của Tiểu thừa phần lớn đều trùng hợp với A-hàm, nhưng Bộ kinh thì có thêm phần thứ năm là Tiểu bộ kinh (p: khuddakanikāya).

[\[17\]](#) Thắng luận 勝論; C: shènglùn; J: shōron; S: vaiśeṣika-śāstra. Tên một bộ luận và tông phái triết học Ấn Độ mang tên bộ luận ấy, là Thắng Luận tông (勝論宗). S: vaiśeṣika-śāstra; Còn gọi là Vệ-thế-sư (衛世師). Người sáng lập

phía này là Ca-na-đà (迦那陀; s: kaṇāda). Là tông phái cổ xưa nhất trong ‘Sáu tông phái ngoại đạo’ của triết học Ấn Độ. Vaiśeṣika theo tiếng Phạn có nghĩa là ‘sai biệt’ (差別) và ‘thù thắng’ (殊勝; s: viśeṣa). Tông này chia trạng thái đa dạng của bản chất thành 6 phạm trù (lục cú nghĩa 六句義; s: padārtha), hơi có khuynh hướng khoa học. Thắng luận tông giữ quan niệm là thông qua sự thực hành trọn vẹn các bốn phận đặc thù mà con người có thể hiểu được 6 phạm trù, và sự hiểu biết này có thể đưa đến phước lạc. Ca-na-đà trình bày hệ thống quan điểm của ông trong bộ luận Vaiśeṣika-sūtra, nội dung gồm 10 chương.

[18] self is empty but things (dharmas) exist.

[19] S: skandha; e: five psycho-physical constituents

[20] twelve āyatana; spheres of cognition.

[21] eighteen dhātu; bases of cognition.

[22] Nhậm trì tự tánh 任持自性 S: svakṣaṇa-dhāraṇatva; e: keeps hold of its own essential qualities.

[23] S: Saṃskṛta; e: conditioned.

[24] A-saṃskṛta ; e: unconditioned.

[25] Paramāṇu; e: atoms.

[26] Theo luận A-tì-đạt-ma Câu-xá (Abhidharma-kośa) của Thế Thân (Vasubandhu) thuộc Nhất thiết hữu bộ (sarvāstivāda).

[27] Duy thức bách pháp 唯識百法; C: wéishì bǎifǎ; J: yuishikihyakuhō. Một trăm pháp chính do Duy thức tông đề xướng. Căn cứ chính là bộ luận *Đại thừa bách pháp minh môn luận* (Mahāyānaśata-dharma-vidyādvāraśāstra), Thế Thân soạn, Huyền Trang dịch, 1 quyển.

[28] Tịch diệt tức niết-bàn. Khác với *Diệt trong sinh diệt* với ý niệm Vô thường (*Chư hành vô thường, Thị sanh diệt pháp*).

[29] Kinh lượng bộ, 經量部; S: sautrāntika; Một nhánh của Tiểu thừa xuất phát từ Nhất thiết hữu bộ (s: sarvāstivāda) khoảng 150 năm trước Công nguyên. Như tên gọi cho thấy (sautrāntika xuất phát từ sūtrānta, có

nghĩa là Kinh phần, chỉ Kinh tạng của Tam tạng), bộ này chỉ đặt nền tảng trên Kinh tạng (s: sūtra-piṭaka) và phần bác Luận tạng (s: abhidharmapiṭaka) cũng như quan điểm ‘Nhất thiết hữu’ (tất cả đều hiện hữu, đều có) của Nhất thiết hữu bộ. Kinh lượng bộ cho rằng có một thức tinh vi hơn thức thông thường, từ đó đời sống con người sinh ra và chính thức đó sẽ tái sinh. So sánh với Độc Tử bộ (s: Vatsīputrīya) – là bộ phái cho rằng có một tự ngã thật sự, sống kiếp này qua kiếp khác – thì Kinh lượng bộ cho rằng, chỉ có thức là luân chuyển trong Vòng sinh tử và với cái chết thì bốn uẩn (trong ngũ uẩn; s: pañcaskandha) còn lại chìm lắng trong thức đó. Quan điểm về sự tồn tại của

thức này đã đóng một vai trò quan trọng trong việc hình thành Duy thức tông (s: vijñānavāda, yogācāra). Kinh lượng bộ còn cho rằng, mỗi một hiện tượng thật sự chỉ hiện hữu trong một khoảnh khắc cực nhỏ—được gọi là sát-na (s: kṣaṇa)—và mỗi quá trình chỉ là tiếp nối những khoảnh khắc đó, mỗi quá trình thông qua thời gian chỉ là ảo ảnh. Kinh lượng bộ xem niết-bàn (s: nirvāṇa) là sản phẩm của sự phủ nhận (e: negation) của tư duy, là sự tịch diệt.

[\[30\]](#) Độc Tử bộ 犢子部; S:

vātsīputrīya; còn được gọi là Trụ tử bộ (s: pudgalavāda). Bộ phái Phật giáo, tách ra từ Trưởng lão bộ (s: sthavira) trong năm 240 trước Công nguyên. Đó là bộ phái dám đi xa nhất so với các

nguyên lí kinh điển thịnh hành trong Thượng toạ bộ. Người sáng lập của phái này là Độc Tử (s: vātsīputra), vốn theo đạo Bà-la-môn, cho rằng đằng sau mỗi con người có một cá nhân, một *bồ-đặc-già-la* (補特伽羅; s: pudgala; p: puggala), không giống cũng không khác với Ngũ uẩn. Con người đó là kẻ đi tái sinh, là kẻ chịu tất cả các nghiệp báo, thậm chí là kẻ tiếp tục hiện diện trong niết-bàn. Trong thời đại bấy giờ Độc Tử bộ là một trong những bộ phái lớn, nhưng quan điểm của bộ phái này bị các tông phái chống đối vì họ cho rằng *bồ-đặc-già-la* của Độc tử chẳng qua chỉ là biến dạng của một tự ngã (s: ātman), là quan niệm mà đã bị đức Phật phủ nhận.

[31] *Ātman* hoặc *pudgala*.

[32] 真空妙有 E: truly empty, (hence) unfathomable existence.

[33] Các kinh điển khác đề cập đến bốn hạng sa-môn, gọi là Tứ chủng sa-môn: 1. Thắng đạo sa-môn 勝道沙門; 2. Thị đạo sa-môn 示道沙門; 3. Hoạt đạo sa-môn 活道沙門; 4. Ô đạo sa-môn 汚道沙門. Đoạn văn trên có ý nói đến hạng sa-môn thứ tư, còn gọi là Hoại đạo sa-môn 壞道沙門.

[34] 六群比丘 e: group of six bhikṣus; S: ṣaḍ-vargīka-bhikṣu; p: cha-bbaggiyābhikkhū. 1. Nan-đà 難陀 (Nanda). 2. Bạt-nan-đà 跋難陀 (Upananda). 3. Ca-lưu-đà-di

迦留陀夷 (Kālodāyin; Udāyin)。 4. Xiên-đà 闍那 (Chanda). Còn gọi Xa-nặc 車匿。 5. A-thuyết-ca 阿說迦 (Aśvaka) Còn gọi A-thấp-bà 阿濕婆. 6 Phất-na-bà 弗那跋 (Punarvasu). Còn gọi Mãn Túc.

[35] E: Matter is emptiness and the very emptiness is matter; s: rūpaṃ śūnyatā śūnyataiva rūpaṃ.

[36] E.Conze, *Vajracchedikā Prajñāpāramitā-sūtra* (Roma: IsMEO, 1974), pp. 35

[37] S: animitta; e: signless.

[38] S: apraṇīta; e: wishless.

[39] self (*atman*) is empty but things (*dharmas*) exist" (p. 164)

[40] self and things are both empty.

[41] the emptiness of both person (*pudgala*) and things.

[42] the selflessness of person and things" (*pudgala-dharma-nairātmya*.

[43] Duy-ma-cật sở thuyết kinh, 維摩詰所說經; S: vimalakīrtinirdeśa-sūtra; thường được gọi tắt là Duy-ma-cật kinh hoặc Duy-ma kinh. Một tác phẩm quan trọng của Đại thừa, có ảnh hưởng lớn đến nền Phật giáo tại Trung Quốc, Việt Nam và Nhật Bản. Kinh này xuất hiện khoảng thế kỉ thứ 2 sau Công nguyên. Ngày nay người ta không còn nguyên bản Phạn ngữ (sanskrit) mà chỉ còn bản chữ Hán và Tạng. Có nhiều bản dịch mà trong đó ba bản thường được nhắc đến nhiều nhất: 1. Phật thuyết Duy-ma-cật kinh

(佛說維摩詰經) của Chi Khiêm thời Tam quốc dịch (223-253), 2 quyển; 2. Duy-ma-cật sở thuyết kinh, bản dịch quan trọng nhất ra chữ Hán của Cưu-ma-la-thập (406), 3 quyển; 3. Thuyết Vô Cấu Xưng kinh (說無垢稱經) của Huyền Trang (650), 6 quyển. Ngoài ra còn có bản Tạng ngữ dưới tên hphas-pa dri-ma-med-par-grags-pas bstan-pa shes-bya-ba theg-pa chen-poḥi mdo, dịch trở ngược sang Phạn ngữ là ārya-vimala-kīrti-nirdeśa-nāma-mahāyāna-sūtra, có thể dịch là *Đại thừa thánh vô cấu xưng sở thuyết kinh*. Bản này được xem là giống nguyên bản Phạn ngữ thất truyền nhất.

[\[44\]](#) Nguyên bản tiếng Anh là của Robert A. F. Thurman, *The Holy*

Teaching of *Vimalakīrti* (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1981), p. 47-48. Tác giả (Nagao) đã biên tập lại câu sau cùng trong bản dịch của A. F. Thurman. Nguyên văn trong *Vimalakīrtinirdeśa-sūtra* như sau: *yad atrāsthānam ayaṃ bodhisatvasya gocaraḥ*: nơi nào không có điểm đứng (trú xứ), nơi đó là hoạt trường (sở hành cảnh giới) của Bồ-tát. (Tuệ Sỹ).

[45] Without dwelling anywhere, the mind should be produced.

[46] bodhisattvena mahāsattvenaivam apratiṣṭhitam cittam utpādayitavyam. Bản tiếng Anh của Conze: the Bodhisattva, *the great being, should thus produce an unsupported thought,*

i.e. he should produce a thought which is nowhere supported.

[47] Tư lương cá bất tư lương; One should think without thinking.

[48] Chúng ta không dịch theo bản tiếng Anh của Nagao (... does not enter final and complete nirvana . . .) mà theo bản tiếng Hán trong VKN, Tuệ Sỹ dịch Việt.

[49] Trạch diệt vô vi.

[50] 二諦; S: satya-dvaya; e: two truths. C: èrdì; J: nitai; Sự thật tuyệt đối và sự thật qui ước. Sự thật tuyệt đối, Thắng nghĩa đế (勝義諦), là cái nhìn về thật tại qua thân chứng của người đã giác ngộ. Vì sự thật này siêu việt ý niệm nhị nguyên nên không thể diễn đạt chính

*prapañcopaśamaṃ śivam |
deśayāmāsa sambuddhas taṃ vande
vadatāṃ varam ||*

不生亦不滅
不常亦不斷,不一亦不異,
不來亦不出.能說是因緣,
善滅諸戲論.我稽首禮佛 諸說中第一

[54] *Hôi tránh luận迴諍論; s:
Vigraha-vyāvartanī hoặc Vigraha-
vyāvartanīkārikā ; e: Averting the
Controversy.*

[55] 0023a21空自體因緣,
三一中道說, không tự thể như duyên,
tam như trung đạo thuyết.
0023a22我歸命禮彼, 無上大智慧,

ngã quy mạng lễ bỉ, vô thượng đại trí huệ.

E. H. Johnston and Arnold Kunst, "The *Vigrahavyāvartanī* of Nāgārjuna with the author's Commentary!" *Melanges chinois et bouddhiques*, Neuvieme volume: 1948-S95I, p. J5I: ' *yaḥ śūnyatāṃ pratītya samutpādaṃ madhyamā pratipadaṃ ca / ekārthaṃ nijagāda paṇamāmi tam apratimabuddham //*

See also, K. Dhattacharya, *The Dialectical Method of Nāgārjuna (Vigrahavyāvartanī)* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1978), p. 48 (English translation) and p. '53 (Sanskrit text).

[\[56\]](#) Thử hữu tác bỉ hữu... ‘...Cái này có thì cái kia có. Cái này không thì cái kia không. Cái này sinh thì cái kia sinh.

Cái này diệt thì cái kia diệt...(Kinh Phật tự thuyết)

Trong tạng Nikayā tiếng Pāli, như *Trung bộ kinh* (Majjhima Nikāya II, 32), *Tương ưng bộ kinh* (Samyutta Nikāya II, 28)

[57] niḥsvabhāvatā; 無自性 e: no self-nature.

[58] self-nature; s: svabhāva.

[59] Bất cái biến (Bảo tính luận)

[60] Xả ly, bất tương quan, độc lập, viển ly.

[61] *Căn bản trung quán luận tụng* XV.2. akṛtrimah svabhāvo hi nirapekṣah paratra ca || MMK_15,02. kutaḥ svabhāvasyābhāve parabhāvo

bhaviṣyati | 性若是作者, 云何有此義, 性名為無作, 不待異法成 .

[62] s: niḥsvabhāva; s: no self-nature.

[63] Hán: Thiện diệt chur hí luận. e: blissful and beyond frivolous talk.

[64] Skt. pratyaya: *Nhân duyên*, hay *duyên*: điều kiện quan hệ.

[65] U. Wogihara, *Bodhisattva-bhūmi*, p. 303.22: tathāgata-bhāṣitaḥ sūtrāntaḥ...śūnyatā pratisamṃyuktāḥ idaṃpratyayatā- pratītya-samutpādanulomāḥ /

[66] Thurman, p. 24.

[67] Sđđ. tr. 64.

[68] S: catuṣkoṭi; e: tetralemma/ four alternative propositions. Tứ cú phân biệt 四句分別; S: catuṣkoṭika; J: shiku

fumbetsu; Chỉ bốn cách lí luận, đó là :
 1. Có (有; hữu); 2. Không (無; vô); 3.
 Vừa có vừa không (亦有亦無; diệc
 hữu diệc vô), 4. Không phải có cũng
 không phải không (非有非無; phi hữu
 phi vô). Tứ cú phân biệt này tương ứng
 với bốn trường hợp của luận lí học
 ngày nay là: 1. Khẳng định; 2. Phủ
 định; 3. Chiết trung và 4. Hoài nghi.

[69] na hi svabhāvo bhāvānam
 pratyayādiṣu vidyate |avidyamāne
 svabhāve parabhāvo na vidyate ||
 MMK_1,03. 如諸法自性不在於緣中
 以無自性故他性亦復無

[70] Dĩ hữu không nghĩa cố. Nhất thiết
 pháp đắc thành.

[71] 0014a29 và 0019a02:

若我宗有者， 我則是有過. Nhược
ngã tông hữu giả, ngã tắc thị hữu quá.

0019a06-0019a07:

...如是諸法實寂靜故。本性空故。何
處有宗。如是宗相為於何處宗相可
得。我無宗相... Như thị chư pháp thật
tịch tĩnh cố. Bản tánh không cố. Hà xứ
hữu tông. Như thị tông tướng vi ư hà
xứ tông tướng khả đắc. Ngã vô tông
tướng. *Hồi tránh luận*
(*Vigrahavyāvartanī*).