

Luận lý học Phật giáo tập 2

LUẬN LÝ HỌC PHẬT GIÁO
(Tập 2)

BUDDHIST LOGIC

Tác giả: F. Th. Stcherbatsky

Dịch giả: Tỳ Khưu Thiện Minh

NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC

Luận lý học Phật giáo tập 2

**Dịch theo bản tiếng Anh "Buddhist Logic"
của Nhà xuất bản Motilal Banarsidass (1996)**

Lời Tựa

Hơn hai mươi năm qua, kể từ lần đầu khi chúng tôi tiếp cận với chủ đề Luận lý học và Nhận thức học Phật giáo - những tài liệu đang được sử dụng để giảng dạy trong các trường thuộc Truyền thống Phật giáo Bắc Tông; hầu như nguồn tư liệu duy nhất chúng tôi nắm được vào thời đó chính là Chuyên đề Nyāya-bindu và Tīka (Phụ chú giải), đây là phần duy nhất viết bằng tiếng Phạn còn sót lại trong vô số ấn bản văn chương bao la. Kể từ đó trở đi hiểu biết của chúng tôi liên quan đến chủ đề này đã được mở rộng đáng kể. Các ấn bản tiếng Phạn quan trọng đã được khảo cứu và được xuất bản ngày càng nhiều tại Ấn Độ. Điều này giúp chúng ta hiểu rõ hơn về mối tương quan và những ảnh hưởng qua giữa hệ thống văn chương Ấn Độ và văn chương Tây Tạng, cung ứng một kho tàng thông tin bất tận, quý giá cho các nhà nghiên cứu. Giáo sư H. Jacobi đã ấn bản một loạt các bài tường trình lịch sử cổ đại thuộc các hệ thống văn chương Ấn Độ. Và mới đây thôi, giáo sư J. Tucci đã làm sáng tỏ vấn đề Luận lý học Phật giáo thời tiền Dignāga. Giáo sư de la Vallée Poussin đã hoàn chỉnh bản dịch Abhidharma-Kośa (Vi Diệu Pháp) một cách hoàn hảo. Giáo sư Sylvani Lévi đã phong phú hoá kiến thức của chúng ta bằng những khám phá quan trọng tại Tây Tạng. Giáo sư M. Walleser đã thành lập một “Active Society” (Hội Chủ Động) tại Heidelberg để nghiên cứu Truyền thống Phật giáo Bắc Tông. Nhiều chuyên đề đã được các học giả Ấn Độ và Nhật Bản thực nghiệm. Chuyên đề Nyāya-bindu cũng không còn là một tảng băng duy nhất trong đại dương tri thức mênh mông. Luận lý học Phật giáo đã tự hiển lộ như đỉnh cao của trí tuệ trong tiến trình phát triển rất dài của lịch sử triết học Ấn Độ. Sự ra đời, phát triển và suy tàn của Luận lý học Phật giáo tiến thoái song hành với sự ra đời, phát triển và suy tàn của nền văn minh Ấn Độ. Đã đến lúc chúng ta phải xem xét lại chủ đề Luận lý học Phật giáo theo các mối tương quan lịch sử. Điều này được tôi khảo nghiệm trong hai tập sách này, trong đó tập hai được thực nghiệm trước tập một. Tập hai gồm những bản dịch với mục đích thăm dò dè dặt một cách đơn giản, dễ hiểu với các chủ đề viết về Ấn Độ. Bởi lẽ, chúng ta đã từng có những bản dịch huyền thuyên, dài dòng và khó hiểu do những cây bút kỳ cựu đã từng dịch trước đây. Những phần chú thích, chú giải cần thiết, giúp cho độc giả hiểu được một cách cặn kẽ, chuyên sâu những điều mà bản

Luận lý học Phật giáo tập 2

văn gốc còn vướng mắc do hạn chế từ văn chương, cấu trúc tiếng Phạn và ý nghĩa triết học được giải thích theo những thói quen suy ngẫm của chúng ta. Những chú thích đó cũng gồm cả những ý kiến phản hồi cho các bản văn đã được dịch. Độc giả phải có cái nhìn tổng thể (vue d'ensemble) về Triết học Phật giáo như phần trình bày trong phần luận lý để vượt qua “labyrinth” - mê hồn trận của các đoạn chú thích và tự mình chiêm nghiệm cũng như ước đoán được về học thuyết đó. Điều này có vẻ dễ hơn trong tập một như chúng ta đã hoàn thành cho đến lúc này. Như vậy, tập hai gồm những tư liệu cũng như những minh chứng cho việc tái cấu trúc các hiểu biết sơ khai trước đó. Chúng tôi hy vọng cả hai tập sách sẽ sớm đến tay quý độc giả.

F. Th. Stcherbatsky

Luận lý học Phật giáo tập 2

TẬP CHUYÊN LUẬN LUẬN LÝ HỌC

NYĀYA-BINDU

viết bởi

DHARMAKIRTI

KÈM THEO

TẬP CHÚ GIẢI viết bởi DHARMOTTARA

Luận lý học Phật giáo tập 2

Chương I

NHẬN THỨC

§ 1. Chủ Đề và Mục Đích Tác Phẩm này.

1. Toàn bộ hành vi dẫn đến thành công của con người đều có Chánh Trí dẫn đầu. Chính vì thế ở đây chúng ta sẽ nghiên cứu tỉ mỉ Chánh Trí là gì.

(1. 6). Trước hết chúng ta cần làm rõ tầm quan trọng của chủ đề tác phẩm này. Phần giải thích (thân bài) của tác phẩm thực chất mang hàm nghĩa kép: hệ tại ở các hạn từ và chủ đề này. Trong thực trạng hiện nay, các hạn từ không nhằm một mục đích nào khác hơn là chuyển tải ý nghĩa cho bản thân chúng, chúng ta sẽ không đi sâu phân tích các hạn từ này. Nếu như chủ đề tác phẩm không cần đến các hạn từ này, chúng ta sẽ không dành riêng công việc nào cho việc thẩm tra¹ các hạn từ này làm gì, giống như chẳng có một người bình thường nào lại cất công nghiên cứu hàm răng của con quạ bao giờ, vì công việc này chẳng nhắm tới mục tiêu nào cả.² Chỉ ra tầm quan trọng của chính chủ đề chuyên luận chính là mong muốn của tác giả khi bắt tay vào thực hiện. (1. 10). Bởi vì (ngài cho rằng) toàn bộ hành vi dẫn đến thành công của con người đều có Chánh Trí dẫn đầu, chính vì thế (hiện tượng) này cần phải được nghiên cứu tỉ mỉ. Đó là mục tiêu tập chuyên luận được thực hiện. Đây chính là ý nghĩa của câu văn (lời tựa giới thiệu).³

1. *pratipatti* = *bstam-pa*.

2. Chúng tôi hy vọng ý nghĩa từ này sẽ là *kāka-danta-parīkṣā-prayojana-abhāvāt*, bởi lẽ ý nghĩa không phải là những chiếc răng vô dụng đâu, nhưng mà một cuộc nghiên cứu tỉ mỉ về những chiếc răng thực sự không tồn tại quả là điều vô lý, Xin đọc cp., Tātp., p. 1. 17 hay ở dưới, p. 2. 22 (bản văn). Điều này phù hợp với cách giải thích của ngài Vinītadeva theo ngài *vyutpatti* (= *parīkṣā*) phải có *prayojana*. Bởi lẽ *vyutpatti* cũng có nghĩa là *prayojana* trong chính tiểu chuyên luận này rồi (*prakaraṇa-sarīra*), thế thì tính chất quan trọng của tiểu luận này là sẽ là *prayojanasyo prayojanam*. Liên quan đến *prayojana* kép này lại coi như là một ngoại lệ, chính vì vậy ngài buộc phải nói tới một ví dụ xem ra hơi kỳ quặc. Nhưng Xin đọc cp. Tātp., p. 28. 12, *niṣprayojane (-ām?) parīkṣām*

3. Vinītadeva, p. 31. 10 giải thích câu văn đầu tiên có chứa đựng một biểu thị: 1) về chủ đề (*abhidheya* = *samyag-jñāna*), 2) về mục tiêu của đoạn văn này (*prayojana* = *vyutpatti*), 3) mối tương quan của hai điều này (*sambandha*) và 4) mục tiêu của chính mục tiêu (*prayojanasya api prayojanam*), ý nghĩa sau cùng này ám chỉ đến tầm quan trọng của chính việc nghiên cứu học thuyết nhận thức, bởi vì nhận thức có dính líu đến từng hành vi có mục tiêu của con người. Ngài Dharmottara chống lại từ *prayojanasya prayojanam* không bình thường này. Ông cho toàn bộ câu văn đầu tiên, chỉ rõ cho thấy tầm quan trọng của việc nghiên cứu học

Luận lý học Phật giáo tập 2

(2. 2). (Bằng cách thực hiện lời tuyên bố này, tức là) bằng cách khẳng định rằng chánh trí - là chủ đề của tiểu chuyên luận – chính là nguyên nhân⁴ toàn bộ hành vi dẫn đến thành công của con người, là tính chất quan trọng (của một mình học thuyết nhận thức) đã được khẳng định một cách trực tiếp. (2. 3). Nhưng bằng cách thực hiện lời tuyên bố như vậy về chủ đề (của tác phẩm này), mục tiêu và tính thích hợp của tác phẩm⁵ đó đã được chỉ rõ cho thấy (một cách gián tiếp). Quả thật khi chúng ta khẳng định rằng Chánh Trí, là khởi nguồn của mọi hành vi⁶ thành công của con người, chúng ta cũng sẽ phân tích Chánh Trí đó trong tác phẩm, điều này cũng ám chỉ rằng Chánh Trí là chủ đề của tác phẩm, mục tiêu của tác phẩm chính là phân tích về (hiện tượng) tri thức, và chính tác phẩm tượng trưng cho những phương tiện để cho phân tích này được hoàn thành. (2. 5). Như vậy, lời khẳng định trực tiếp cũng chỉ là (một) điểm, là tính chất quan trọng của chủ đề tác phẩm, (những điểm khác), là tính chất thích hợp v.v... cần được hiểu⁷ một cách rõ ràng. Chỉ một mình câu (giới thiệu) không đủ đưa ra một lời khẳng định trực tiếp về chủ đề, mục tiêu và mối tương quan giữa các đặc tính này (một cách riêng biệt). Chỉ bằng cách đặt tên gọi trực tiếp tại một thời điểm, điều này đã đủ ám chỉ gián tiếp toàn bộ cả ba đặc tính này. (2. 7). Hạn từ “này” (kiến tri) ở đây chỉ rõ đến chủ đề tác phẩm. Các hạn từ “sẽ được nghiên cứu tỉ mỉ” - lại ám chỉ đến mục tiêu. Ở đây mục tiêu có nghĩa là một mục tiêu “kép”. Đối với tác giả mục tiêu này chính là nhiệm vụ biên soạn tác phẩm. Trong khi đó đối với vị đồ đệ mục tiêu này lại chính là công việc nghiên cứu tác phẩm đó. (2. 9). Quả thật, toàn bộ những người có hiểu biết sẽ tự sắp xếp công việc cho chính mình khi họ có một số mục tiêu đem lại lợi ích cần nhắm tới. Câu hỏi⁸ đặt ra ở đây là tại sao các đồ đệ cần phải nghiên cứu tỉ mỉ tác phẩm này, câu trả lời sẽ là mục đích của tác phẩm, chính là một phân tích (tri thức). Chính tác giả đã viết về tri thức này để ông có thể tự trở thành một thầy dạy cho những ai sẽ được chỉ dạy nơi (học thuyết) nhận thức này và chính các đồ đệ ước ao tự đạt được cho mình lời khuyên dạy của chính Bậc thầy của mình thuyết giảng phải nghiên cứu cho thấu đáo. Như vậy, việc

thuyết Nhận Thức, và rồi ba lời mở đầu bình thường kia như chứa đựng hoàn toàn trong câu văn đó. Ngài cho rằng việc phân biệt giữa các từ *prakaraṇasya śārīra-prayojanam* và *abhidheya-prayojanam* quả là điều vô dụng, bởi lẽ *śārīra* là một trong toàn bộ các *sabda* không được nghiên cứu kỹ lưỡng.

4. *uktvā* phải được chèn vào trước từ *prayojana*, p. 2. 2, Xin đọc cp. Tib, *rggu-ñid-du bstan-pas*.

5. *sambandha*.

6. *puruṣa-artha-upayogi* = *puruṣa-artha-siddhi-hetu*.

7. Hiểu theo nghĩa đen., p. 2. 5. “Chính vì thế nhờ vào sức mạnh của lời khẳng định trực tiếp (*abhidhāna*) về tầm quan trọng (*prayojana*) của thành phần làm chủ đề, làm mối tương quan v.v... đã được diễn đạt.” Như vậy, ngài Dharmakīrti nhấn mạnh rằng, trước tiên sūtra, như là một toàn khối (*samudāgartha*), ám chỉ trực tiếp đến *abhidheya-prayojana*, có nghĩa là ám chỉ đến tính quan trọng của một học thuyết nhận thức, thế rồi ba điều mở đầu thông thường phải được am hiểu một cách rõ ràng. Vinītadeva cho rằng *abhidheya* và *prayojana* đã được diễn đạt một cách trực tiếp (xin đọc *mñon-du* thay vì *sñon-du*, p. 32. 2 ấn bản của ngài M. de la Vallée-Poussins tại B. I.) và *sambandha* một cách gián tiếp. Ngài cũng cho rằng tầm quan trọng của học thuyết nhận thức chính là một *prayojanasya api prayojanam* (p. 33. 8)

8. *iti saṃśāye*.

phân tích chính là mục tiêu của cả phần biên soạn lẫn việc nghiên cứu tác phẩm. (2. 13). Chẳng có hạn từ nào (trong câu văn giới thiệu) chỉ rõ cho thấy mối tương quan giữa chủ đề và mục tiêu của tác phẩm cả. Điều này phải được bổ sung từ văn cảnh⁹ đoạn văn mà thôi. Quả thật khi một người có hiểu biết nghiên cứu chuyên luận này nhằm mục tiêu có được một phân tích về Chánh Trí, chuyên luận này, chính là phương tiện để cho vị đó đạt đến được mục tiêu của mình và chẳng còn mục tiêu nào khác. Như vậy, điều này đã quá rõ ràng là mối tương quan giữa chuyên luận này và mục đích của tác phẩm này chính là một mưu kế và cũng chính là một điều phải được xúc tiến.

(2. 16). Tuy nhiên, (tính khôn ngoan để khẳng định những chủ đề này, ngay vào lúc đầu có thể đặt thành vấn đề), bởi lẽ nếu ta khẳng định các chủ đề này, chẳng có người hiểu biết nào sẽ chấp nhận những chủ đề đó mà không có thêm bằng chứng, trước khi đã nghiên cứu kỹ tập sách này. Điều này là đúng! Nếu không có một nghiên cứu thấu đáo trước đó về tập sách này, mặc dù có được khẳng định, các chủ đề này lại không thể được đánh giá đúng đắn. Nhưng khi đã được khẳng định, ngay cả không được xác thực đi chăng nữa, các chủ đề này vẫn có thể kích động tinh thần hiếu kỳ¹⁰ nhờ đó mà chúng ta được khuyến khích làm việc (2. 18). Quả thật, khi những người có hiểu biết đoán chừng họ¹¹ có thể tận dụng được một điều gì đó. Họ sẽ bắt tay vào thực hiện công việc ngay lập tức; ngược lại khi họ nghi ngờ điều đó không đem lợi¹² gì lại cho họ, họ sẽ bỏ qua. (2. 19). Chính vì thế, chúng ta kỳ vọng đặc biệt ngay từ lúc đầu tác giả của một tác phẩm khoa học đưa ra lời tuyên bố về mối tương quan (giữa mục tiêu và chủ đề tác phẩm). Vì đa phần trường hợp các nhà văn viết tiểu thuyết thường đưa ra những lời tuyên bố khoa trương để làm cho độc giả thích thú¹³. Nhưng chúng ta không thể tưởng tượng ra được đâu là mục đích của tác giả khoa học nếu vị đó trình bày dài lê thê lết thết những tuyên bố quá với thực tế (khoa trương) về chủ đề tác phẩm của ông ta. Chúng ta cũng chẳng nhận ra rằng chủ đề đó thực sự diễn ra như thế nào. Chính vì thế, thật hết sức tự nhiên chúng ta kỳ vọng tính kích động, tính hiếu kỳ này liên quan đến những (tác phẩm) như vậy. (2. 22). Nếu người ta không khẳng định được mục tiêu này, vị đồ đệ rất có thể sẽ cho rằng chủ đề tác phẩm sẽ chẳng nhắm tới mục tiêu nào cả, thí dụ như, việc nghiên cứu rằng các con quạ chẳng hạn; hay cho rằng (mục tiêu) đó không thể trở thành hiện thực được thí dụ như, việc giảng dạy để tự tô điểm cho chính mình với chiếc mũ châu báu của yêu quái Takṣaka đã loại bỏ lại khi đau ốm¹⁴ hay hoặc giả mục tiêu đó không đáng ước ao, giống như lời dạy về nghi thức phải tuân thủ trong nghi thức tái

9. *sāmarthyāt*.

10. *saṃśaya*.

11. *artha-saṃśaya*.

12. *anartha-saṃśaya*.

13. Hiểu theo nghĩa đen., 2. 20. “quả thật các hạn từ của những người kể chuyện có thể được tưởng tượng ra theo cách khác nhau, nhằm mục tiêu giải trí chẳng hạn, v.v... (Tib. = *krīḍadi*)”.

14. Xin đọc cp. cùng một ẩn dụ Tātp., p. 3. 6.

Luận lý học Phật giáo tập 2

hôn của chính người mẹ¹⁵ của chúng ta vậy. Hay mục tiêu đó có khả năng đạt được một cách dễ dàng hơn là thông qua tác phẩm này; hay lại nữa những điều này đều tỏ ra vô dụng. Nếu bất kỳ linh cảm vô dụng nào như vậy khởi lên, những người có hiểu biết sẽ không chuyên tâm nghiên cứu tác phẩm này. Bằng cách khẳng định chủ đề, v.v... một số mục tiêu có ích luôn luôn được gọi lên và điều này kiềm chế điều nghi ngờ vô dụng. Như vậy, những người có hiểu biết bị thôi thúc phải hành động. Như vậy, điều rõ ràng là để cho tác phẩm có thể được niềm tin là đem lại hiệu quả, bởi lẽ suy tư như vậy giúp kích thích hoạt động của con người.

§ 2. Định nghĩa Chánh Trí

(3. 5). Chánh trí chính là tri thức không mâu thuẫn với (kinh nghiệm).¹⁶ Trong cuộc sống đời thường cũng giống như vậy chúng ta thường cho rằng (một người) nói ra sự thật khi người đó làm cho chúng ta nắm được đối tượng người đó trong lần đầu tiên chỉ ra. Tương tự như vậy (chúng ta cũng có thể nói rằng) trí năng là chính xác khi tri thức đó khiến cho chúng ta nắm được đối tượng tri thức đã vạch ra. Nhưng bằng “cách khiến cho chúng ta nắm được đối tượng” chẳng có nghĩa lý gì khác hơn là sự kiện khiến cho (tác ý của chúng ta) quay thẳng lại với đối tượng đó. Quả thật tri thức đâu có tạo ra đối tượng và cũng chẳng ban tặng cho chúng ta đối tượng đó. Nhưng trong lúc hướng (tác ý của chúng ta) thẳng tới đối tượng, tức khắc (*eo ipso*) tri thức đó khiến cho chúng ta nắm được đối tượng đó. Lại nữa “để hướng một người thẳng đến một đối tượng” chẳng có gì khác hơn là chỉ ra đối tượng đó như là mục tiêu cho một hành vi khả dĩ đem lại thành công. Quả thật (chúng ta không nên tưởng tượng) rằng tri thức có khả năng buộc phải kích thích một người chống lại ý muốn của mình)¹⁷

15. Đây là điều chứng tỏ cho thấy những người Phật tử tại Ấn Độ cũng có cùng ác cảm đối với việc tái hôn của những bà góa giống như những người Bà la môn Hindus vậy.

16. Đây chính là định nghĩa của Phật giáo về tri thức thực nghiệm (*samyag-jñāna=pramāṇa*). Định nghĩa này đối nghịch lại với định nghĩa của những người *Mīmāṃsakas* (*artha-avabodha*), của những người *Cārvākas* (*artha-darśana*), của những người *Naiyāikikas* (*pramā-karaṇa*). Những người *Mādhyamikas* và *Yogācāras* cho rằng tri thức này chỉ là một ảo tưởng siêu thế (*ālambane brāntam*). Với cách hiểu dè dặt như vậy người đầu tiên chấp nhận luận lý học duy thực của những người *Maiyāyiks*, hạng người thứ hai lại bám víu lấy cái cách của ngài *Dignāga*, Xin đọc cp. tác phẩm *my Nirvāṇa* (Niết bản của tôi), p. 156 n. Đối với *Vinītadeva*, p. 31. 1, 40. 13, và *Kamalaśīla*, *Tattavasg.*, p. 392. 6, định nghĩa này ám chỉ đến lãnh vực kinh nghiệm (*prāpaka-ṣṭaye*) và như vậy cả hai lại đồng thuận với quan điểm của cả *Yogācāra* lẫn *Sautratika* (*ubhaya-naya-samāśrayeṇa*) Nhưng tác phẩm *Tipp.*, p. 18-19, lại cho rằng duy tâm thuyết *Yogācāra* ở đây đã bị lãng quên và duy tâm thuyết *Sautrāntika* lại gắn kết với quan điểm này. Còn về quan điểm của *Jinendrabuddhi* xin đọc. Appendix .

17. Vì vậy *jñānam* chính là *jāpaka-hetu*, chứ không phải là *kāraṇa-hetu*. Những nhận định rất có thể là hướng tới chống lại ngài *Vinītadeva*, ông đã giải thích là *pūṣārtha=prayojana*, *siddhi=sādhaka* (*grub-par-byed-pa*) và *pūrvaka* là *hetu*. Như vậy, ông đã biến đổi *jñāna* thành *kāraṇa-hetu*. Ngài *Kamalaśīla*, cũng như *Dharmakīrti* đã định nghĩa *avisamvāditva* ám chỉ đến một hành vi có khả năng dẫn đến thành công chứ không thực sự dẫn đến thành công đâu (= *abhimata-artha-kriyā-samartha-artha-prmāṇa-śktimattvam*, na tu *prāpanam eva.*, xin đọc op. cit p. 392. 7).

Luận lý học Phật giáo tập 2

(3. 9). Chính vì lý do này (như sẽ được khẳng định sau đây),¹⁸ một kết quả tuyệt đối duy nhất của một hành vi nhận thức (đơn giản) chính là nhận thức rõ rệt. Khi một đối tượng đã được nhận ra, tức khắc (*ep ipso*) người ta sẽ được hướng tới đối tượng này và sẽ đạt đến¹⁹ đối tượng này. Chức năng (thích hợp) của nhận thức cuối cùng như vậy sẽ xuất hiện ngay sau khi đối tượng đã được nhận ra. (3. 10). Chính vì lý do này nhận thức dính líu đến đối tượng chưa được nhận ra. Nhưng khi đối tượng đó lần đầu tiên được nhận ra, thì cùng một hành vi nhận thức cũng đã thu hút (tác ý) của một người và khiến cho người đó nắm bắt được đối tượng, (thí dụ như, đạt đến đối tượng đó bằng chính nhận thức của mình). Bất kỳ hành vi nào khác liên quan đến chính đối tượng đó không thể được coi như là nhận thức của đối tượng đó.²⁰ Hậu quả là (một hành vi có mục đích (được hướng tới) một đối tượng đã được nhận ra sẽ không phải là một hành vi nhận thức được đối tượng đó.²¹

(3. 12). (Giờ đây quay trở lại nhiều cách nhận thức khác nhau, chúng ta nhận thấy rằng) khi ta hiểu rõ ràng một đối tượng bằng kinh nghiệm trực tiếp,²² thời đối tượng đó đã bị biến đổi thành một đối tượng (khả dĩ) của một hành vi có mục đích thông qua nhận thức giác quan. Bởi lẽ đó (chúng ta nói rằng) nhận thức giác quan đã chỉ ra một đối tượng, khi chức năng tri thức đó hệ tại ở chỗ khiến chúng ta cảm thấy sự hiện diện nơi tầm mắt quan sát tiếp theo sau đó bằng một cấu trúc của hình ảnh (của đối tượng đó²³). Chính vì thế (chúng ta cho rằng) một đối tượng đã được chỉ ra do nhận thức giác quan, khi nó được nhận ra như là điều gì đó quan sát được một cách trực tiếp. (3. 15). Hậu kết (hay nhận thức gián tiếp, có khác) ở điều này đó là nó chỉ ra tiêu hiệu (trưng) của đối tượng, và bằng cách (gián tiếp chắc chắn được sự hiện diện của nó liền trình bày sự hiện diện đó như là một đối tượng của một hành vi có mục tiêu rõ ràng. Như vậy chính nhận thức giác quan đó chỉ ra cho thấy một đối tượng hữu hạn²⁴, (có nghĩa là một đối tượng

18. Liên quan đến *pramāṇa-phala*, xin đọc ngay dưới đây, bản văn p. 14. 16 và 18. 8 xin đọc thêm bản dịch và chú thích.

19. Người *Mīmāṃsaka* thừa nhận có ba giai đoạn trong việc phát triển của mỗi hành vi nhận thức, hành vi đầu tiên là việc tiếp thu (*darśana*), hành vi có mục tiêu của một người (*pravartana*) và việc nắm bắt được đối tượng một cách thành công (*prāpaṇa* hay *hāna-upādāna*) mỗi giai đoạn tiếp theo sau đó lại chính là kết quả (*phala*) của giai đoạn trước đó. Theo ngài *Dharmakīrti* chỉ có giai đoạn đầu tiên thuộc về lãnh vực nhận thức đích thực, ý tưởng tiếp theo sau một hành vi có mục tiêu không phải là một hành vi nhận thức cùng một vật đầu, Xin đọc cp. *Tipp.*, p. 8. 5, và *Ślokaṅg.* *pratyakṣa* 60 - 70.

20. Hiểu theo nghĩa đen., p. 3. 12. “Liên quan đến chính đối tượng làm sao một nhận thức có thể thêm vào được nữa?”

21. “Nắm được” (*prāpaṇa*) theo ngài *Mīmāṃsaka* và ngài *Maiyāyika* hiểu đó là một hành vi thành công thực sự, *prāpaṇa-yogyī-karaṇa*, Xin đọc cp. *Tipp.*, p. 8. 6. Xin đọc cp. *Tāparyat.*, p. 15. 5.

22. *ḍṣṭa* ám chỉ đến toàn bộ các căn giác quan, không chỉ có thính giác mà thôi đâu.

23. Đây chính là định nghĩa thực sự của nhận thức giác quan, được coi như là một khoảnh khắc thuộc cảm giác bất định (*vijñāna*) xảy ra tiếp theo sau bằng một cấu trúc (*kalpanā=vikalpa*) thuộc một hình ảnh bất định, định nghĩa này giống như được đưa ra ở p. 6. 15 được cấu thành do *vipratipatti-nirākaraṇārtham*. Xin đọc cùng một định nghĩa như vậy dưới đây. bản văn, p. 11. 12.

24. *niyata* ở đây trái nghĩa với *saṃśaya* và *viparyaya*, nó đồng nghĩa với *niscita*. Xin đọc cp. *niyata-pratibhāsa* tại p. 8. 10, và *niyata-ākāra* tại p. 70. 11, ở đây *niyata* có rất nhiều nghĩa.

Luận lý học Phật giáo tập 2

được định vị trong thời gian và không gian) xuất hiện trực tiếp²⁵ trước chúng ta, và cũng giống như vậy hậu kết cũng chỉ ra một đối tượng hữu hạn bằng cách dựa vào tiêu hiệu (tướng) có tương quan với đối tượng đó. Hai (phương pháp nhận thức) chỉ ra những đối tượng hữu hạn, chính vì thế chúng là Chánh Trí. (3. 17). Điều gì khác biệt với chúng lại không phải là (chánh) trí. Trí thức đúng đắn khi nó dẫn ta đạt đến được đối tượng, và khiến cho ta đạt đến điều đó khi đã vạch ra được một đối tượng có thể đạt đến được.²⁶ Nhưng một đối tượng được chỉ ra cho thấy bằng nhiều cách khác nhau, không theo hai cách ta vừa nói đến ở trên (là hai phương pháp chánh trí), hoặc là tuyệt đối không có thật, thí dụ như nước được nhìn thấy trong một kiến thị trong sa mạc - thứ nước này không tồn tại, cũng không có thể đạt đến được - và ta cũng không chắc chắn liệu nước đó có tồn tại hay không, thí dụ như mỗi đối tượng có vấn đề, bởi lẽ không có một đối tượng như vậy tồn tại trên cõi đời này đâu trong cùng một lúc vừa tồn tại và không tồn tại, chính vì thế một đối tượng có vấn đề như vậy chẳng bao giờ có thể đạt đến được. (3. 21). Toàn bộ tướng tượng²⁷, không được tạo ra do một tiêu hiệu (tướng) có thực nào của một đối tượng lại hành động một cách (tự do) mà không để ý đến giới hạn (do thực tại), chỉ có thể ám chỉ đến một sự kiện có vấn đề (về điều đối tượng đó chúng ta chẳng biết được) rằng đối tượng đó có tồn tại cũng như không tồn tại. Một đối tượng như vậy chẳng bao giờ có thể đạt đến được. Chính vì thế mỗi nhận thức khác với nhận thức bằng giác quan hay hậu kết chẳng phải là nguồn chánh trí bao giờ. Bởi lẽ nguồn trí thức đó trình bày một đối tượng không thể đạt đến được, đối tượng đó hoặc là tuyệt đối không có thật hay không chắc chắn đối tượng đó có tồn tại hay không.²⁸

(3. 23). Các sinh vật cố gắng đạt đến mục đích ước mong, chúng muốn rằng trí thức dẫn chúng đạt đến những đối tượng phù hợp với hành vi thành công. Trí thức được khảo sát tỉ mỉ do học thuyết nhận thức chính là trí thức họ cần đến. Chính vì thế chánh trí chính là trí thức chỉ ra thực tại, (một thực tại có khả năng cảm nghiệm được hành vi có mục đích.²⁹ (4. 1). Và chỉ mình đối tượng đó đã được chỉ ra cho thấy bằng chánh trí

25. *pratibhāsa* = *nirbhāsa* = *ābhāsa* = *pratibimbana*, cp. Tipp., p. 12. 22.

26. Lit., p. 3. 17. “Không có *vijñāna* khác. Những gì hướng đến đối tượng cái mà nó có thể đạt được, thu được, và tuệ trí được những chánh trí”. Chúng ta đã hiểu được chính xác hơn nếu câu đầu tiên được thống nhất với câu kế tiếp....

27. *kalpanā* có nghĩa chính là “sự sắp đặt” (*yojanā*) và *vikalpa* có nghĩa là lựa chọn, lưỡng phân (*dvaidhīkaraṇa*), cả hai đều được sử dụng trong các cảm giác của trí tưởng tượng, nhưng trí tưởng tượng thuần túy (*utprekṣaṇa-vyāpāra*) được phân biệt với trí tưởng tượng mang tính xây dựng (*lingaja-vikalpa*). Một nghi ngờ luôn thích hợp với phần tưởng tượng của trí kiến, không thích hợp với cảm giác, *yas tu samsayah, (sa) vikalpakasya jñanasya*, Tipp., p. 10. 11.

28. Hệ thống thực tế cũng tương tự, theo nghĩa hạn hẹp, The Mādhyamikas và Vedāntins thừa nhận những nguồn trí kiến bổ sung, bên cạnh nhận thức và suy luận, ví dụ như., bằng chứng, lời khai, sự phủ nhận, điều tương tự. Luận lý học Phật giáo bao gồm tất cả những suy luận và các hiểu biết gián tiếp. Do đó, bất cứ điều gì không phải là nhận thức cũng như không phải là suy luận đều là tà kiến. ...

29. Dẫn rằng học thuyết của Dignāga (sau này được gọi là Yogācāras, hay các nhà luận lý Vijñānavādi, hay Sautrāntika-Yogācāras) phủ nhận thực của một thế giới bên ngoài tương ứng với những ý tưởng của chúng ta,...

mới có thể “đạt đến được” (có nghĩa là được nhận ra một cách rõ ràng và tách biệt), bởi lẽ như chúng ta đã khẳng định ở trên (tr. 4), chúng ta am hiểu được đối tượng chỉ bằng cách “nắm được” đối tượng đó bằng chính nhận thức hữu hạn của đối tượng đó. (4. 2). Giờ đây, nếu có một khác biệt giữa điều gì được chỉ ra cho thấy (bằng chính nhận thức của chúng ta) và đối tượng có thật, thì đối tượng này hoặc có một phẩm chất hay một vị trí hay một thời điểm khác nhau mà thôi³⁰. Quả thật mỗi thay đổi tính chất đặc biệt của đối tượng (đều khiến cho đối tượng tiêu biểu đó) trở thành một đối tượng “khác”. (Khi chúng ta cho rằng) đối tượng thực sự đó là một đối tượng “khác” (chúng ta muốn nói) rằng hoặc là đối tượng đó có một phẩm chất hay một nơi chốn hoặc giả một thời điểm khác đi (với những gì ta có trong nhận thức về đối tượng đó)³¹. Như vậy, nhận thức tượng trưng cho một hình thái của đối tượng, không được cho là nhận thức đúng đắn khi đối tượng có thật đó sở hữu một hình thái khác đi, thí dụ như một người mù màu sắc nhìn thấy một vỏ ốc màu vàng³² chẳng phải là một nhận thức đúng đắn về vỏ ốc đó, bởi lẽ vỏ ốc đó thực sự là màu trắng. Nhận thức cũng không đúng đắn khi nó trình bày sai lạc về nơi chốn của đối tượng đó, thí dụ như ánh sáng chói lọi của một châu báu được nhìn xuyên qua khe hở cánh cửa, khi chúng ta tưởng lầm là chính châu báu đó trong phòng đằng sau (đằng sau cánh cửa đó) lại không phải là một nhận thức đúng đắn về châu báu này.³³ (4. 6). Nhận thức của chúng ta cũng không đúng khi mô tả đối tượng

30. Như đã khẳng định trong Tipp., p. 11. 8, và sau này ở p. 16. Vị trí thích hợp cho những nhận xét này đã được thảo luận khi việc thảo luận và tính chất phi ảo tưởng của nhận thức giác quan. Những nhận định này được hướng tới chống lại học thuyết của Vinītadeva cho rằng hình có thể sai lầm, trong khi đó cảm giác là đúng đắn, bởi lẽ đối tượng có thật tuy nhiên chỉ đạt đến được thông qua hành động có mục đích tiếp theo (*artha-mātrasya*, Tipp., p. 11. 4).

31. Qui luật “tha thể”, như những Vị Phật giáo hiểu, được ám chỉ đến ở đây. Những khái niệm, ý tưởng, đối tượng là những vết cắt nhân tạo trong một dòng chảy khoảnh khắc bất tận. Mỗi biến đổi nơi thời gian, không gian và phẩm chất (*svabhāva*) chính là một biểu thị của một vật thể “khác” (*yad viruddha-dharma-samsṛtam tan nānā*). Đồng nhất tính của một ý tưởng hay một đối tượng như vậy được giảm bớt thành một khoảnh khắc duy nhất không còn kỳ gian nơi thời gian (*kāla-ananugata*) cũng như chẳng còn đẳng trương nào nơi không gian (*deśa dananugata*), cũng như bất kỳ phẩm chất nào, *kṣaṇabhedena vastuno bhedaḥ, deśa-kāla-vyatirakta-avaya-abhāvāt* (giải thích như vậy Tipp., p. 11. 7). Từ quan điểm này mỗi nhận thức hữu hạn, bởi lẽ tương ứng với một khoảnh khắc tiếp theo sau đó, khi cảm giác đã đi qua, sẽ trở thành một nhận thức về một đối tượng “tha thể”. Nói một cách chính xác điều này sẽ không đúng. Nhưng nhận thức thực nghiệm ám chỉ đến một loạt những khoảnh khắc (*santāna*), thời khắc bất định (*sūkṣma-kāla-bheda*) sẽ không được đề cập tới. Định nghĩa của tri thức được hình thành như vậy để được đồng thuận với các thực tại có được một số tính ổn định nào đó, *santāna-apekṣayā-prāmāṇya-lakṣaṇam ucyate*. Tipp., p. 11. 16. Về “tha thể” Xin đọc cp. W. E. Johson, *Logic I* p. XXXI.

32. Xin đọc cp. *Tātpariyat.*, p. 56. Một số nhà luận lý chủ trương rằng bởi lẽ đối tượng đạt đến được trong một hành động tiếp theo sau đó chỉ là chiếc vỏ sò màu trắng thực sự, nhận thức sẽ là đúng đắn. Nhưng ngài Dharmottara cho rằng hình ảnh của chiếc vỏ sò màu vàng tuy nhiên sẽ là một nhận thức sai lầm. Ngài đã triển khai rộng thêm về điểm này trong tập chú giải về *Pramāṇa-viniścaya* của ngài Dharmakīrti.

33. Độ tỏa sáng của một châu báu, cũng như của ánh sáng chung chung chính là vật thể di chuyển (*gati-dharman*) và tỏa ra làn sóng ánh sáng (*taranga-nyāyena*). Nhưng đây chỉ là quan điểm thực nghiệm. Thực tại siêu thế của điều gì đó xuất hiện như là chuyển động chỉ là một loạt những thời điểm nơi những vị trí giáp kề tiếp theo sau, mỗi thứ tượng trưng cho một vật “tha thể”. Xin đọc *Tātpariyat.*, p. 394. 10. Nhưng học thuyết này đã bị bỏ qua ở đây và ám chỉ đến ảo tưởng thực nghiệm mà thôi, xin cũng đọc cp N.B. t., p.

Luận lý học Phật giáo tập 2

đang tồn tại vào một thời điểm khi chúng ta thực sự không quan sát được đối tượng đó. Thí dụ như việc ta nhìn thấy trong giấc mơ vào lúc nửa đêm một đối tượng mà chúng ta thực sự nhìn thấy vào giữa trưa không được coi là một nhận thức đúng đắn một đối tượng thực sự xuất hiện vào lúc nửa đêm.³⁴

(4. 8). (Ta có thể nêu thắc mắc) cho rằng một nhận thức về chính hình thái của đối tượng hay về chính nơi chốn được chấp nhận, nhưng để nhận ra chính thời điểm của đối tượng (một khoảnh khắc độc nhất mà đối tượng đó thực sự hiện hữu) được hạn định là điều không thể. Tuy nhiên, chúng ta không chủ trương rằng đối tượng đó phải được đạt đến bằng nhận thức rõ ràng vào ngay chính thời khắc mà hiện hữu của đối tượng đó được gắn với. Chúng ta có được thời điểm của cảm giác và thời điểm khác nhau của một nhận thức. Chúng ta chủ trương rằng chúng ta có thể nhận thức được chính đối tượng có hiện hữu được hạn chế vào thời điểm trước đó. (Tính đơn nhất xuất hiện và tồn tại giữa những thời điểm khác nhau) chính là tính đơn nhất được tạo ra do sự tổng hợp của sự tiếp thu rõ ràng, và trình bày (trong thực tại) một chuỗi những hiện hữu nhất thời.

(4. 12). (Đoạn giới thiệu) đề cập đến chánh trí, “xuất hiện trước” hành vi thành công của con người, có nghĩa là, nguyên nhân của hành vi đó là gì. Nguyên nhân tồn tại trước kết quả, chính vì thế chúng ta cho rằng tri thức xuất hiện trước (hành động). Nếu hạn từ “nguyên nhân” phải được sử dụng (thế cho động từ “xuất hiện trước”) chúng ta có thể hiểu là chánh trí chính là nguyên nhân trực tiếp tạo ra hành vi thành công của con người. Nhưng nếu sử dụng hạn từ “xuất hiện trước” ta chỉ có thể suy luận ra quyền ưu tiên mà thôi. (4. 13). Có hai loại chánh trí, hoặc là chánh trí (trực giác), là cách mô tả trực tiếp cho tâm trí cách thức đúng đắn của hành động,³⁵ hay chánh trí (không mạch lạc), hướng tác ý của chúng ta đến một đối tượng khả dĩ có thể dẫn đến hành vi thành công.³⁶ Liên quan đến hai loại chánh trí này, ta chỉ khảo sát tỉ mỉ loại thứ hai, là tri

69. 2 - nakṣaṇayor virodhaḥ.

34. Hiểu theo nghĩa đen., p. 4. 2 - 4. 7. “Ở đây đối tượng có thật, có khác so với đối tượng được chỉ ra lại có một dạng khác, một nơi chốn và một thời điểm khác. Quả thật bằng cách phối kết hợp với những phẩm chất không tương hợp, đối tượng có thật lại là đối tượng khác, và sự khác biệt về nơi chốn thời gian và hình dạng chính là một phối kết hợp với những phẩm chất không tương hợp này. Chính vì thế khi hiểu một đối tượng có thực nơi một hình thức khác thời không chính xác nếu ta coi đối tượng đó có một hình dạng khác nhau, giống như ta hiểu một chiếc vỏ sò màu vàng (là sai lầm) liên quan đến một vỏ sò màu trắng, và việc am hiểu điều gì tồn tại nơi một vị trí, nhận thức đó sẽ không chính xác vì điều gì đó tồn tại ở một vị trí khác, khi nhận thức am hiểu một châu báu nơi tia sáng phát ra từ khe cửa (thì sai) vì châu báu đó nằm trong phòng. Và việc am hiểu điều gì có tương quan đến một thời điểm thời không chính xác nếu coi một đối tượng có thật ở một thời điểm khác nhau, giống như một giấc mơ vào nửa đêm về một đối tượng (được nhìn thấy) vào buổi giữa trưa không phải là một nhận thức chính xác về một đối tượng (đang tồn tại) vào nửa đêm”. Về học thuyết Phật giáo nói về giấc mơ và cách nhận dạng nổi tiếng về thực tại với một giấc mơ do những nhận định rất hấp dẫn được tìm thấy trong Santānāntara-siddhi của ngài Dharmakīrti. Nhưng ở đây còn nữa học thuyết này đã bị bỏ qua và giấc mơ được coi như là một ảo tưởng hiểu theo nghĩa thực nghiệm bình thường.

35. Artha-kriyāgā nirbhāsaḥ = Artha-kriyā-sādhano-nirbhāsaḥ., xin đọc Tipp., p. 12. 11.

36. artha-kriyā-samarhe phải được giải thích như là artha-kriyā-sābhana-samarthe (Tipp, p. 12. 13, giải thích là evam uttaratrāpi ...). Nhưng một cách giải thích khác giống như vậy cũng được gợi ý do Tipp., p. 12.

thức tạo kích thích cho hành động có mục đích rõ ràng. Song chánh trí đó chỉ xuất hiện trước, nhưng không trực tiếp tạo ra hành vi thành công. (4. 15). Khi chúng ta có được chánh trí chúng ta phải nhớ đến loại chánh trí nào chúng ta sở hữu trước đó. Việc nhớ lại sẽ kích thích ý chí,³⁷ sẽ tạo ra hành vi và hành vi đạt đến được đối tượng. Chính vì thế kiến tri như vậy không là một nguyên nhân trực tiếp đâu. (4. 17). Trong những tình huống khi hành vi có mục tiêu lại tự trình bày trực tiếp (mục tiêu) được đạt đến ngay tức khắc và (qui trình đó) không thể phân tích được. Nhưng trong những tình huống khi những người có hiểu biết phần đầu và nghi ngờ, thời chánh trí đó phải được phân tích. Nói đến tri thức trực giác³⁸ thời mục tiêu của một người được đạt đến trực tiếp, trong những trường hợp như vậy người đó không có nghi ngờ gì về mục tiêu của mình. Điều này khiến cho việc phân tích là bất khả thi. (4. 19). Như vậy chính vì hạn từ “nguyên nhân”³⁹ đã bị bỏ qua, và hạn từ “xuất hiện trước” được sử dụng để gợi ý rằng chánh trí một khi không xuất hiện tức khắc tiếp theo sau một hành động, đáng để chúng ta phân tích một cách kỹ càng.

(4. 21). Hành vi con người đều có mục tiêu rõ ràng. Điều được nhắm tới chính là một đối tượng, có nghĩa là điều đáng ước mơ⁴⁰. Có những đối tượng cần phải tránh và có đối tượng cần đạt đến. Đối tượng phải tránh là đối tượng chúng ta ước ao xa lánh. Đối tượng phải đạt đến chính là đối tượng chúng ta ước ao đạt được⁴¹. Chẳng còn loại đối tượng nào khác ngoài hai loại này. Bởi lẽ cũng thuộc loại đối tượng không ước ao, thế nên đối tượng vô ký cũng thuộc loại đối tượng này.⁴²

(4. 23). Thành công chính là việc đạt đến (thực sự) hay việc tránh được đối tượng. Khi ta đạt đến được thành công do có nguyên nhân, ta gọi thành công này là được tạo ra. Nhưng khi ta đạt được đối tượng thông qua tri thức thời ta gọi đó là cách cư xử, hay là hành vi.⁴³ Thành công này hệ tại ở việc tránh được đối tượng đáng phải xa lánh và đạt đến đối tượng có khả năng đạt được. Hành vi như vậy ta gọi là hành vi thành công.

(5. 2). Khi (đoạn văn giới thiệu) cho rằng “Tất cả hành vi thành công của con người.” Hạn từ “tất cả” được sử dụng để chỉ rõ cho thấy tổng số các đối tượng, chứ không phải những cách hành động khác nhau. Chính vì thế, điều đó không có nghĩa

13-15, theo đó arthakriyā-jñānam nên trở thành ianantara-kāraṇam trong trường hợp thứ nhất., và liên quan đến cách cư xử nên giải thích là vyavahitam sādhana-nirbhasa-jñānam.

37. abhilāṣa, ước muốn.

38. artha-kriyā- nirbhāse-jñāne, Hiểu theo nghĩa đen., “khi có tri thức (đó là tâm thức) ảnh hưởng đến hành vi có mục đích”.

39. Vinītadeva đã giải thích purvaka có nghĩa là hetu.

40. artha ở đây xuất phát từ - từ gốc arth, từ nguyên hoặc bình thường là từ gốc từ ṛ với uṇādi và hậu tố thaṇ.

41. Vinītadeva đã giải thích artha-siddhi có nghĩa là prayojana-niṣṭatti, nhưng ý nghĩa là không đúng, bởi lẽ samyag-jñāna lại là jñāpaka-hetu, chứ không phải kāraṇa-hetu, xin đọc Tipp., p. 13. 3.

42. Các đối tượng thờ ơ được giả định bởi Naiyāyiks, cp. Tātp., p. 65. 1 ff.

43. anuṣṭhāna.

Luận lý học Phật giáo tập 2

là hai loại hành vi có mục đích (được đề cập đến ở trên) tùy thuộc vào chánh trí đầu, nhưng từ đó chỉ gợi ý rằng từng mỗi hành vi thành công, cho dù có như thế nào đi chăng nữa, thời tổng số các hành vi đều tùy thuộc vào chánh trí. Thành công tình cờ do tri thức sai lầm là không khả thi.⁴⁴

(5. 5). Quả thật hành vi dẫn đến thành công chỉ khả thi khi (tri thức) tạo dựng⁴⁵ lên một đối tượng đúng đắn, đối tượng này lại hiện hữu đã được chỉ ra thông qua giác quan.⁴⁶ Và chỉ có chánh trí mới có thể làm được điều này mà thôi, còn tri thức sai lầm⁴⁷ thì không thể. Bằng cách nào nhận thức không được tạo dựng nên một cách đúng đắn (đối tượng của nhận thức đó) lại có thể dẫn đến hành vi thành công được? Quả thật tri thức sai lệch không hề dẫn đến điều đó được. Tri thức một mình dẫn đến hành vi thành công lại chính là chánh trí. (5. 8). Chính vì lý do này ta phải nghiên cứu tỉ mỉ cẩn thận loại tri thức này. Và bởi lẽ tri thức là nguyên do duy nhất tạo nên mỗi hành vi thành công con người, chính vì thế khi khẳng định điều này, tác giả đã nhấn mạnh rằng chánh trí dẫn đầu “tất cả” (toàn bộ) hành vi thành công.⁴⁸ (5. 10). Như vậy đoạn văn (giới thiệu) sẽ được ghi lại như sau đây – Bởi lẽ mỗi hành vi đem lại hiệu quả đều có chánh trí dẫn đầu, chính vì thế tri thức này được nghiên cứu tỉ mỉ trong tập chuyên luận hiện hữu này.

(5. 14). Hạn từ “được nghiên cứu tỉ mỉ cẩn thận” (ám chỉ đến phương pháp được chấp nhận) lại hệ tại ở việc giải thích chủ đề (một cách gián tiếp), bằng cách từ khước mọi ý kiến mâu thuẫn, gồm có bốn ý kiến ở mức độ liên quan đến ta có các loại ý kiến, định nghĩa, đối tượng và kết quả.

§ 3. Các loại Chánh Trí.

(5. 15). Đề bác bỏ khái niệm sai trái liên quan đến những loại trí năng khác nhau, người ta cho rằng:

2. Chánh trí có hai loại.

(5. 17). Đó là hai loại, tức là có hai loại chánh trí. Bằng cách khẳng định con số,

44. Vinītadeva và Śantirakṣita (?) cho rằng một hành vi thành công có thể xảy ra một cách tình cờ khi hoạt động dựa trên một giả định, ví dụ như, khi bạn tiến đến một cái giếng và mức nước mà không biết trước đó liệu thực sự có nước trong giếng hay không. Như vậy họ giải thích từ “tất cả” ám chỉ đến cả hai cách xử lý, cố đạt được và cố tránh né. Họ cho rằng thành công hầu hết (bāhulyena) chiếm được khi hành động dựa trên chánh trí, nhưng cũng có thể tình cờ tạo ra được bằng nhận thức không chắc chắn hay nhận thức sai lầm. Điều ngài Dharmakīrti phủ nhận, nhưng ngài có một học thuyết đặc biệt liên quan đến hành vi thành công tình cờ, được giải thích trong tập chú giải Prāmaṇa-viniścaya-tīka, xin đọc Tipp, p. 10. 13, 13. 12 ff. và dưới đây p. 17. 3 xin cũng đọc Kamalaśīla, p. 404. 2 và chính lời của Dharmakīrti ở trên, p. 3-4.

45. *prāpayati*, xin đọc ở trên, p. 4. n. 3.

46. *pradarśana* = *ādarśana* = *upadarśana* = *ālocana* = *nirvikalpaka-pratyakṣa*

47. Hiểu theo nghĩa đen., p. 5. 6. “Điều gì tạo ra việc đạt đến chính là chánh trí được tỏ ra cho thấy, còn điều gì không tạo ra chánh trí đó lại chính là tà trí.”

48. Hiểu theo nghĩa đen., p. 5.10 “hạn từ *iti* được sử dụng theo nghĩa “chính vì thế,” *yad* và *tad* nhất thiết phải có tương quan với nhau.

cách phân chia thành hai loại được chỉ rõ cho thấy. Có hai loại chánh trí. Khi việc phân chia thành hai loại đã được khẳng định, ta có thể định nghĩa chánh trí (sẽ bao gồm những định nghĩa) được gán cho mỗi loại riêng biệt (5. 19). Bằng không ta không thể chỉ rõ một yếu tính (căn tính) bao trùm tất cả các loại chánh trí này. Chính vì thế biểu thị rằng có một số loại khác biệt chẳng gì khác hơn là một cách khẳng định gián tiếp rằng căn tính của chánh trí mang tính chất kép. Không nói gì đến con số, có nghĩa là những loại khác nhau, ta không thể diễn đạt được căn tính kép này. Như vậy con số đã được khẳng định ngay từ đầu, bởi vì đây chỉ là cách duy nhất để xác định yếu tính (căn tính) tri thức.⁴⁹

(5. 22). Giờ đây, thế nào là hai loại tri thức này?

3. Tri thức trực tiếp và gián tiếp (tức là tri thức giác quan (cảm thụ) và hậu kết)

(6. 2). Hạn từ để chỉ tri thức trực tiếp (hay nhận thức) có nghĩa là tri thức lệ thuộc vào các giác quan.⁵⁰ (Ý nghĩa) của tri thức này tùy thuộc vào các giác quan được gợi ý do cách phân tích từ nguyên⁵¹ của hạn từ, không phải do cách sử dụng bình thường⁵² (trong triết học). Ý tưởng phụ thuộc vào giác quan được bao gồm cách giải thích hạn từ này,⁵³ ý tưởng tri thức trực tiếp⁵⁴ như đã được gợi ý.⁵⁵ Duy chỉ có đây mới là ý nghĩa⁵⁶ thực sự của hạn từ nhận thức. Chính vì thế bất kỳ tri thức nào làm cho đối tượng (xuất hiện) trước chúng ta một cách trực tiếp được gọi là (tri thức) cảm thụ. (6. 6). Nếu việc sử dụng hạn từ chẳng dính líu đến điều gì khác ngoài việc tùy thuộc vào giác quan, thời

49. Nhận định này nhắc lại những gì đã được đề cập đến trong bản văn, p. 17 sau này liên quan đến lưỡng phân hậu kết. Nhưng bởi lẽ ta đề cập đến hai điều tuyệt đối khác nhau bằng thuật ngữ “hậu kết” thế nên lại có một phương pháp nhận thức và cách diễn đạt hậu kết đó trong nhiều mệnh đề. Ngay tại vị trí này nhận định của tác giả tỏ ra hơi kỳ lạ, bởi lẽ tác giả đang sử lý rất chi tiết định nghĩa về chánh trí một cách chung chung. Rất có thể ngài Dharmottara cho rằng định nghĩa về chánh trí của ngài không mâu thuẫn với kinh nghiệm, và ở mức độ nào đó chỉ mang tính chất bằng lời mà thôi, và như vậy hoàn toàn vô nghĩa nếu không tham khảo đến cả hai loại nhận thức trực tiếp và gián tiếp ngài đã trình bày. Lời phê bình của ngài Vinītadeva hàm chứa lời nhận định về tính bất khả thi của một định nghĩa chung chung không đúng vị trí, có nghĩa là liên quan đến định nghĩa về hậu kết.

50. Hiểu theo nghĩa đen., p. 6. 2. “Pratyakṣa có nghĩa là đụng chạm đến cơ quan giác quan, đang dựa trên đó. Từ ghép này được cấu thành theo (qui luật): các giới từ như *ati*, v.v... hiểu theo nghĩa (*ati*)-*krānta* có thể được biên soạn bỏ nghĩa cho đối cách. Trong các hạn từ đi kèm với *prāpta*, *āpanna*, *alam* và những giới từ khác (có luật qui định) theo đó giống của các hạn từ ghép đó phải phù hợp hoàn toàn với từ cuối cùng trong câu (qui luật này không được tuân thủ ở đây, (và chính vì thế) giống của từ này phải phù hợp với bỏ ngữ nó ám chỉ đến, và như vậy hạn từ *pratyakṣa* được cho là một (tính từ có thể đi kèm với bất kỳ giống nào).” Xin đọc cp. *Vārt ad Pāṇini*, II, 4. 26.

51. *vyutpatti*.

52. *pravṛtti*.

53. *samāvetu*.

54. *artha-sākṣāt-kāritva*.

55. *lakṣyate*.

56. *pravṛtti-nimitta*. Bản dịch tiếng Tây Tạng, p. 13. 5 có ghi thêm một từ đặc biệt “*pratyakṣa* chẳng có nghĩa phụ thuộc vào ý nghĩa của bản văn.” Định nghĩa này (*akṣam pratītya jñānam*) thuộc về tác phẩm *Prāśastapāda*, p. 186. 12.

chỉ có mình tri thức giác quan (hay cảm giác) mới có thể được gọi là tri thức trực tiếp, nhưng không phải (ba loại tri thức còn lại), là cảm giác tâm linh, v.v... Như vậy đây chính là, tỉ dụ như hạn từ tiếng Phạn *go* “con bò”, mặc dù xuất phát theo cách từ nguyên từ gốc *gam* có nghĩa là “di chuyển” thực sự được sử dụng để diễn tả ý tưởng về một con bò. Ý tưởng này cũng được gọi ý một cách tình cờ do thực chất là chuyển động khi có hữu nơi cùng một đối tượng như vậy. Nhưng rồi điều này lại được chấp nhận một cách chung chung có nghĩa là con bò, dấu cho con bò đó có di chuyển hay không.⁵⁷

(6. 10). (Hạn từ để gọi hậu kết theo từ nguyên có nghĩa là “mức độ tiếp theo sau”). Hạn từ “mức độ” gọi ý một công cụ (nhờ đó đối tượng được đo lường, có nghĩa là được nhận ra). Một nguồn tri thức chính vì thế được chỉ rõ cho thấy, có yếu tính (căn tính) đặc biệt một cách phối kết hợp.⁵⁸ Hạn từ này được gọi là một mức độ tiếp theo sau đó bởi lẽ nó xuất hiện sau một tiêu hiệu (tướng) luận lý (hay là một trung độ tiền đề) đã được hiểu rõ, và tính chất phụ tùy của hạn từ này (hay đại tiền đề) đã được gọi nhớ đến trong trí nhớ. (6. 11). Khi sự hiện diện của tiêu hiệu (tướng) này trên chủ ngữ (có nghĩa là tiêu tiền đề) đã được hiểu rõ, và tính chất phụ tùy giữa tiêu tiền đề và đại tiền đề,) tức là đại tiền đề được gọi nhớ lại trong trí nhớ. Hậu kết (hay kết luận) sẽ diễn ra. Chính vì thế ta gọi là “tiếp theo sau đó”.

(6. 12). Hạn từ “và” (liên kết tri thức trực tiếp hay gián tiếp) phối kết hợp nhận thức và hậu kết như là một lực ngang nhau.⁵⁹ Giống như nhận thức là một nguồn chánh

57. Hạn từ “go” có nghĩa là “con bò” được giải thích là từ động từ gốc *gam* “đi, chuyển động” để phù hợp với khái niệm chung của Trường phái Pāṇinian, những nhà ngữ học theo đó từng mỗi hạn từ nhất thiết phải được giải thích như là có xuất xứ từ một động từ gốc. Theo cách giải thích này từ “nhận thức” cũng sẽ bao gồm ý nghĩa Trực giác Siêu thần bí của các vị Bạc Thánh, là các vị Bồ Tát và Yogi.

58. Phối kết hợp (*sārūpya*) là một tri thức đặc biệt không những chỉ là tri thức hậu kết và còn cả tri thức lẫn cảm ở vào giai đoạn cuối (*pramāṇa-phala*), Xin đọc cp. dưới đây, p. 15 (bản văn). Chỉ có cảm giác thuần túy (*nirvikalpaka*) mới không chứa đựng phối kết hợp mà thôi.

59. Nguyên lý cho rằng chỉ có hai nguồn nhận thức, đó là nhận thức giác quan và nhận thức trí tuệ, có tầm quan trọng chính yếu đối với toàn bộ hệ thống Phật giáo. Xin đọc cp. cuộc thảo luận bàn về *pramāṇa-samplava* và *pramāṇa-vyavasthā*, trong tác phẩm *Nyāyavārt.*, p. 5. 1, và *Tātparyat.*, p. 12. 3 ff; Xin đọc cp. Luận chiến của ngài Candrakīrti chống lại nguồn nhận thức này trong tập *My Nirvāṇa* p. 144 ff. những hệ thống duy thực chấp nhận một số lớn các *pramāṇa* và chủ trương cùng lúc đó nhận thức là *pramāṇa* chính yếu. Theo quan điểm Phật giáo cả hai nguồn này chỉ là những cấu thành tâm linh dựa trên cơ sở cảm giác “thuần túy”, thuộc khía cạnh này cả hai có sức mạnh ngang nhau. Tri thức giác quan do đối tượng trực tiếp tạo ra, tri thức hậu kết được tạo thành gián tiếp thông qua một môi trường của điều gì đó đồng nhất với tri thức đó thông qua hiệu quả tri thức đó đem lại. (*tādātmya-tadutpatti*), Xin đọc cp. *Vinītadeva*, p. 39. 1. Cách phân loại của Phật giáo xem ra có vẻ thấu đáo bởi lẽ cách phân chia này tương ứng với căn tính kép nơi từng mỗi đối tượng, điều đặc thù (được coi như là điều cực kỳ cụ thể và đặc biệt, điều độc nhất, *kṣaṇa*, *svakṣaṇa*) và điều chung chung, hay phối kết hợp, điều tương tự. Đối tượng cá thể cụ thể bao lâu còn tượng trưng cho một phức hợp các khía cạnh chung chung không được coi như là một điều đặc thù (*sva-lakṣaṇa*). Toàn bộ những đặc tính chung chung khác đều là những điều phổ quát ngay cả khi nhận thức cũng được bao gồm trong một đối tượng cụ thể. Từng mỗi nhận thức về điều phổ quát nào đó đều không phải là nhận thức giác quan. Như vậy, hạn từ hậu kết ở đây có một ý nghĩa rộng hơn rất nhiều so với hậu kết (inference) của chúng ta. Khi được hiểu như vậy nhận thức và hậu kết tượng trưng cho cả hai thành phần tích cực và tiêu cực trong nhận thức, cả trong giác quan và trí tuệ nữa. Cả ba đều có sức mạnh ngang nhau, bởi lẽ cả ba đều tạo ra tri

trí, bởi lẽ luôn luôn liên kết với một số đối tượng (có thật) dẫn đến hành vi thành công có mục đích, cũng giống hệt như trong trường hợp hậu kết. Cũng giống vậy là một nguồn chánh trí luôn luôn liên kết với một số đối tượng có thật, bởi vì từ này dẫn đến chứng đắc một đối tượng được chính tiêu hiệu (tướng) của hạn từ đó hạn chế.

§ 4. Định Nghĩa Nhận Thức.

4. Ở đây tri thức trực tiếp không có nghĩa là cấu trúc (tức phán đoán) cũng không phải là ảo giác.

(6. 16) Hạn từ “ở đây” chỉ rõ cho thấy việc xác định vị trí,⁶⁰ Nhưng (hơn thế nữa) hạn từ này được sử dụng để chỉ rõ việc tuyển lựa. Như vậy ý nghĩa của câu này được hiểu như sau đây. “Ở đây”, có nghĩa là trong đó những tri thức trực tiếp và gián tiếp - đây chính là một tham khảo về bao gồm một toàn khối, “tri thức trực tiếp” - từ này ám chỉ đến một phần toàn khối này. Như vậy, một phần được tách biệt hay một phần tuyển chọn từ toàn khối đó, bởi lẽ điều vừa đề cập đến là một thuật ngữ⁶¹ chung chung (có dính dáng đến thuật ngữ trước đó). (6. 18). Ở đây tri thức trực tiếp được coi như là chủ ngữ và là những đặc tính của một nhận thức phi suy diễn và phi ảo tưởng được xác định. (Đây không phải là một định nghĩa về yếu tính (căn tính⁶²). Điều gì là yếu tính (căn tính) cả bạn và tôi đều biết rất rõ (một cách chung chung). Đây là một loại nhận thức khiến chúng ta cảm thấy rằng các đối tượng hiện hữu với chúng ta một cách trực tiếp. Chính là điều (hiện được báo cho biết) là ta nên coi như là (điều gì đó) phi suy diễn và điều gì đó không chứa đựng ảo tưởng nào. (Người ta có thể phản đối, cho rằng, bởi lẽ chúng ta không biết rõ những đặc tính này mang ý nghĩa gì, chúng ta cũng không có thể biết được tri thức trực tiếp là gì. Nhưng đây không phải như vậy!) Chúng ta không phải tưởng tượng rằng nếu (những khái niệm về nhận thức phi suy diễn và phi ảo tưởng không mấy quen thuộc với chúng ta, chúng ta phải ám chỉ đến một số loại tri thức trực tiếp đặc biệt nào đó, đã được ban tặng cho tên gọi này và

thức chung với nhau, và không thể tạo ra được tri thức thực sự một cách riêng biệt. Nếu thiếu bất kỳ cảm giác nào, nhận thức này chỉ là tưởng tượng thuần túy, chẳng có bất kỳ điều gì được ám chỉ đến hay so sánh với (sārūpya). Nhận thức này sẽ chỉ là cảm giác bất tận thuần túy mà thôi.

60. *saptamī-arthe*.

61. *pratyakṣatva-jātyā* = Tib, mñon-sum-ñid-kyis rigs-kyis, xin đọc Tipp., p. 17. 2 - *pratyakṣāṇam bahutvāt*

62. Thí dụ như trong câu., “Âm thanh thời vô thường”. Tính vô thường ở đây chính là nét đặc trưng (*lakṣaṇa*) của âm thanh, nhưng không phải là căn tính (*svarūpa*) của âm thanh đâu. Những nhận định này trực tiếp nhằm chống lại ngài Vinītadeva, vì đã giải thích sūtra có bao gồm một định nghĩa và ngay cả còn đối ngược thứ tự của chủ ngữ và thuộc từ trong mệnh đề bằng cách khẳng định rằng “Bất luận điều gì mang tính chất phi cấu thành và phi ảo tưởng đều là tri thức trực tiếp” (p. 39. 12). Chính ngài Kamalaśīla, op. cit. p. 366. 25, cũng khẳng định giống như vậy, và chủ trương, mặc dù ở đây *Pratyakṣa* cũng chính là *lakṣya*, từ này còn là thuộc từ (*vidhīyate*). Xin đọc cp. Tipp., p. 17-18, hạn từ *pratyakṣa* có qui mô lớn hơn là nhận thức giác quan (*indriya-jñāna*) Xin đọc cp. ở trên p. 6. 6-7. Nhưng một vật phải được biết đến một cách chung chung khi những nét đặc trưng đặt biệt được đưa ra và “tri thức trực tiếp” nhìn chung mọi người đều biết từ ví dụ về nhận thức giác quan.

được nói đến ở đây. Thuật ngữ “tri thức trực tiếp” (hay nhận thức) đã rất quen thuộc với tất cả mọi người từ cách áp dụng thuật ngữ này (với loại nhận thức trực tiếp đó) khiến cho đối tượng xuất hiện nơi các căn giác quan của chúng ta và rõ ràng có tương quan với các đặc tính đó.

(6. 22). (Nhận thức) này được ám chỉ đến và những đặc tính của nhận thức đó chẳng phải là một cấu trúc cũng chẳng phải là một ảo tưởng được khẳng định. Không phải⁶³ là một cấu trúc có nghĩa là trở thành xa lạ với cấu trúc, không có tính chất của một sự dàn xếp (hay phán đoán). “không phải là ảo giác” có nghĩa là không mâu thuẫn với căn tính thực tại được nhấn mạnh đến đem lại hiệu quả. Căn tính này bao gồm những mảng màu sắc lại chính là thể nền của việc sắp xếp được nhấn mạnh đến như là (những thành phần nơi đối tượng).⁶⁴ Phi ảo tưởng có nghĩa là tri thức này không khác biệt với (thực tại trực tiếp này).

(7. 3). (Tuy nhiên, như ta thấy) hai đặc tính này có ý làm rõ những khái niệm sai lầm, không (chỉ) phân biệt nhận thức trực tiếp khỏi nhận thức gián tiếp. Đặc tính “do không phải là một cấu trúc” một mình đặc tính đó đã có thể đủ để làm được điều này. (7. 4). Nhưng nếu (đặc tính thứ hai “do không phải là một ảo tưởng,” sẽ chẳng được thêm vào, (khái niệm sai lầm tiếp theo sẽ không phải chống lại những sai lầm này. (Có một số người chủ trương rằng) thị giác nhìn thấy một cây di chuyển (do người quan sát đang đi trên chiếc tàu, và những nhận thức tương tự như vậy là những nhận thức đúng đắn, bởi lẽ trong trường hợp này thực tại nhấn mạnh lại không phải là một

63. Như vậy định nghĩa nổi tiếng này (kalpanāpoḍha) của ngài Dignāga đã được đưa ra thảo luận hầu như trong mọi tác phẩm tiếng Phạn về Triết học hay Luận lý học không chỉ được giả định tượng trưng cho bất kỳ định nghĩa thấu đáo nào về nhận thức, nhưng nhằm chỉ rõ cho thấy về một trong số những điểm đặc trưng đó mà thôi. Cảm nhận có sự hiện diện của đối tượng trong qui mô giác quan của chúng ta chính là chức năng cơ bản của định nghĩa này (sākṣāt-kāritva-vyāpāra) và tiếp theo sau đó là một cấu thành hay một phán đoán (vikalpena anuyamyate). Những Vị Phật giáo chấp nhận cả hai cảm giác thuần túy (nirvikalpaka=kalpanāpoḍha) và nhận thức hữu hạn (savikalpaka), nhận thức vừa nói còn có tên là pramāṇa-phala, artha-pratīti, sārūpya-jñāna. Cùng một cách phân biệt cũng đã có trong Nyāya-sūtra I, 4, trong đó, theo cách giải thích của ngài Viātsyāyana, Uddyotakāra và Vācaspati, hạn từ avyapadeśya ám chỉ đến nirvikalpaka, và hạn từ vyavasāyātmaka – ám chỉ đến savikalpaka pratyakṣa. Sự khác biệt giữa cả hai khái niệm này hệ tại ở tình trạng nổi bật ngài Dignāga đã đưa ra nói về cảm giác thuần túy (nirvikalpaka) chỉ là một nguồn tri thức độc nhất, thông qua đó chúng ta được tiếp cận với “thực tại thuần túy” (paramārthasat), với “nội chất thể” (sva-lakṣaṇa). Trong tác phẩm “Logic and Nhận thức học” của tôi (bản dịch tiếng Đức, p. 192) tôi đã gán tính chất độc đáo đó cho cảm giác thuần túy và nhận thức hữu hạn cho Dignāga, và phân giới thiệu cho ngài Vācaspati, nhưng đây là điều rất có thể là chính xác, ở một mức độ nào đó, chỉ liên quan đến cách hình thành một học thuyết mà thôi.

64. Thông qua cảm giác thuần túy chúng ta có thể nhận thấy sự hiện hữu của một đối tượng là một mảng màu xanh; (chúng ta sẽ có nīla-vijñānam=nīlasya vijñānam), nhưng chúng ta sẽ không biết rõ mảng màu sắc đó là màu xanh (chúng ta sẽ có nīlam iti vijñānam) bởi lẽ tri thức này chỉ xuất hiện bằng cách đối nghịch với những đối tượng khác và mâu thuẫn (vyāvṛtti) chính là công việc của trí tuệ, chứ không phải của cảm giác thuần túy, xin đọc. My Nirvāṇa, p. 162 n. 3. Cách giải thích dharmatamaka cũng truyền tải cùng một ý tưởng bởi lẽ varṇa (hay rūpa) ở đây là một dharma, là một yếu tố tuyệt đối trong hệ thống Tiểu Thừa, Xin đọc cp. Central Khái niệm, p. 11.

cấu trúc. (7. 5). Quả thật một người hành động dựa trên một nhận thức như vậy có thể đạt đến được điều gì là một cây.⁶⁵ Chính vì thế (người ta giả định rằng) kinh nghiệm đã hỗ trợ⁶⁶ cho nhận thức của người đó. Như vậy, đây có thể là một tri thức nhất quán và ở một chừng mực nào đó lại là tri thức trực tiếp, vì không chỉ là một cấu trúc mà thôi. (7. 7). Để đề phòng quan điểm này đặc tính “do không phải là một ảo tưởng” đã được chèn thêm vào. Đây chính là một ảo tưởng, không xuất phát từ một số tiêu hiệu (tướng) nơi ba khía cạnh thuộc đặc tính⁶⁷ này. Không còn bất kỳ nhận thức nào tỏ ra khả thi nữa. Chính vì thế, chúng ta chủ trương rằng thị giác một cây đang di chuyển là một sai lầm. (7. 8). Nếu là một sai lầm, làm sao ta giải thích được rằng tuy nhiên ta lại đạt đến được cây đó (khi ta hành động dựa trên một nhận thức sai lầm như vậy)? Ta không (thực sự) đạt đến được một cây như vậy, bởi lẽ một cây chuyển đổi vị trí trong không gian chỉ là một hình ảnh⁶⁸ hữu hạn (tương ứng với cảm giác thị giác) và một cây gắn chặt nơi một vị trí ta mới thực sự nắm được. (7. 10). Chính vì thế ta thực sự không nắm được⁶⁹ đối tượng đã tạo ra một cảm giác một cây đang di chuyển, và ngược lại (*vice versa*) ta thực sự nắm được một cây chẳng phải là một đối tượng đã tạo ra cảm giác thị giác đâu. Ta chẳng nắm được điều gì dựa trên cơ sở một nhận thức sai lầm cả. Nếu ta thực sự nắm được một cây, thì cây đó phải tùy thuộc vào một hành vi nhận thức hoàn toàn khác. Như vậy, đó là một đặc tính “phi ảo giác” lại đã được giới thiệu để có thể làm rõ học thuyết (cho rằng ảo tưởng có thể dẫn đến hành vi thành công).⁷⁰

(7. 12). Tuy nhiên, đặc tính “phi ảo tưởng” cũng có thể được coi như là điều gợi ý sự khác biệt giữa (một nhận thức trực tiếp và) hậu kết.⁷¹ Trong trường hợp đó đặc tính “vừa không phải là cấu trúc” rất có thể được hướng tới chống lại những học thuyết mâu thuẫn đó (có thể bao gồm một số hành vi tổng hợp của khả năng hiểu biết

65. vṛkṣa-mātram= vṛkṣa-svarūpa, sc. Artha-kriyā-kṣamam vastu-rūpam.

66. saṃvādatkāt, Dignāga thừa nhận rằng một nhận thức thuộc loại này là chính xác, Xin đọc cp. Tattvasg., p. 394. 20.

67. Về ba khía cạnh của một tiêu hiệu (tướng) luận lý Xin đọc cp. p. 18. 17 (bản văn).

68. *paricchinnā*.

69. Hiểu theo nghĩa đen., p. 7. 10. “Chính vì thế nơi nào một cây đang di chuyển ta nhìn thấy thời nơi đó chẳng đạt đến một cây nào cả.”

70. Ngài Dharmottara đã thảo luận dài dòng câu hỏi này trong tập chú giải Pramāṇa-viniścaya của ông, Tattvasg., p. 394. 16 ff., Ông gán quan điểm cho rằng đôi khi ở tưởng cũng đúng (*vibhramē'pi pramāṇatā*) cho Dignāga, chính vì thế ông đã bỏ qua hạn từ *abhrāntai* trong định nghĩa của ông. Ngài cũng đổi lại việc gộp chung nét đặc trưng “phi ảo tưởng” (*avyabhicārin*) cho ngài Naiyāyikās chủ trương vào định nghĩa của nhận thức giác quan, N. S. I. 4. bởi lẽ ngài cho rằng ảo tưởng luôn luôn là một hiện tượng tâm linh (*yid-kyi yul ni hkhrul-pai yul yin*, Xin đọc cp. Pr. samucc., I. 19). Trong tập Kārika I. 8 ngài khẳng định rằng *pratyakṣa-ābhāsa*, hay là ảo tưởng, là do tưởng tượng (*brags-nas hjug-pa= vikalpa-pravṛtta*) Cp. Tipp., p. 10. 11 - *saṃśayo vikalpasya*.

71. Trong bản văn in tôi đã biên tập (B. B. VIII) p. 7. 12 đoạn văn sau đây, đã được xác minh trong bản dịch Tây Tạng, phải được chèn thêm sau hạn từ *nirāsarthaṃ- tathābhrānta-grahaṇenāpy anumāne nivartite kalpanāpoḍha-grahaṇam vipratipatti-nirākāṇārthaṃ, (bhrāntam hy...)*.

Luận lý học Phật giáo tập 2

nơi nhận thức trực tiếp).⁷² Quả thật vì hậu kết (là một tri thức gián tiếp, ở một mức độ nào đó lại chính là) một ảo giác. Qui trình này được thực hiện hệ tại ở chỗ chúng ta đang xử lý điều thoát nhìn qua (*prima facie*) bằng những nội dung tâm linh thuộc đặc tính (chung chung) không có thực, và trong khi thông qua những nội dung này ta có thể xác định được một số sự kiện có thực. Mặt khác, điều gì nhận thức trực tiếp nhìn lướt qua mà am hiểu được lại chính là một (thực tại thuần túy) chứ không phải là phi thực tại⁷³ đâu.

(7. 13). (Trong bất kỳ tình huống nào) chúng ta chẳng nên coi nhận thức “phi ảo tưởng” ở đây là một điều tương đương với “điều nhất quán”. Nhận thức trực tiếp chẳng gì khác hơn là một loại tri thức kiên định, chỉ mình hoàn cảnh này là đủ để khiến cho tri thức đó trở nên nhất quán. Nhắc lại điều đó quả là điều vô dụng. Ý nghĩa của câu trên sẽ phải hiểu như sau, - “Loại tri thức kiên định mà ta gọi là nhận thức trực tiếp thoát khỏi mọi cấu trúc và trở thành kiên định” Đây hoàn toàn là một điều nhắc lại vô dụng! Như vậy đã quá rõ là ở đây “nhận thức phi ảo tưởng có nghĩa là không mâu thuẫn với căn tính nhân mạnh của thực tại sở hữu được hiệu lực.”⁷⁴

72. Theo tác phẩm Abh. Kośa, I. 30, trong từng cảm giác luôn luôn đi kèm theo một hợp đề sơ đẳng gọi là *svarūpa-vitarka* (*vitarka=vikalpa*).

73. Hiểu theo nghĩa đen., p. 7. 12-13 (với câu văn được phục hồi theo bản dịch Tây Tạng) “Như vậy cũng giống như nói về hậu kết “phi ảo tưởng” đã bị bác bỏ, việc đề cập đến hậu kết “phi cấu thành” cũng bị bác bỏ như vậy để bác bỏ những quan điểm đối nghịch lẫn nhau. Quả thật hậu kết chính là một ảo tưởng, bởi lẽ hậu kết hoạt động thông qua xác định một đối tượng nơi hậu kết phi đối tượng đề tượng trưng cho chính phản xạ (của hậu kết này). Ngược lại, nhận thức không bị sai lầm liên quan đến căn tính (*rūpa=sva rūpe*) nắm bắt được (ngay tức khắc)”. Nhận thức thí dụ như về ngọn lửa tiến hành từ một cảm giác nhất thời về một cách trình bày của đối tượng là ngọn lửa. Cách trình bày đầu tiên có được nhiều thực tại hơn là cách thứ hai. Cách trình bày thứ nhất chính là một dữ liệu giác quan, còn cách thứ hai chính là đối tượng thể chất “ngọn lửa” là một cấu trúc, “phi đối tượng” (*anartha*). Như ngài Bertrand Russel (trong tập *Problems of Philosophy*) đã ghi lại, ta nhận ra được cách thức trình bày thứ nhất “bằng hiểu biết sơ sài: còn cách thứ hai bằng “mô tả cẩn thận”. Khi chúng ta suy ra có sự xuất hiện của ngọn lửa từ đám khói bốc lên thời qui trình suy tư có thể được coi như bị đảo nghịch lại ngọn lửa ta nhận ra hay ta suy ra chính là một tính tổng quát. Những Vị Phật giáo ở đây không phân biệt giữa tính tổng quát cụ thể và trừu tượng. Cả hai đối với họ đều là những cấu trúc (*kalpanā*). Nhưng để cho cấu trúc trở thành một nhận thức thực sự thời nhận thức đó phải được ám chỉ đến một khả năng cảm giác. Như vậy hậu kết lại tiến hành từ điều chung chung đến điều đặc thù, ngược lại nhận thức lại làm ngược lại, từ dữ liệu giác quan đặc thù đến một số cấu trúc chung chung. Hạn từ *pratibhāsa* được sử dụng để chỉ rõ nội dung tâm linh nhìn thoáng qua (*prima facie*). Cả hai việc nhận thức lẫn hậu kết đều sở hữu một *sva-pratibhāsa* (=grāhya-svarūpa) như là điều đối nghịch lại với *adhyavaseya-svarūpa*). Như vậy *kalpanāpoḍha* ám chỉ đến cảm giác, theo *sūtra* I. 6, nhưng *abhrānta* đối với *Vinītadeva* và *Kamalaśīla*, cũng chính là *avisamvādin*, và ám chỉ đến một cấu trúc sai lầm (*prāpya-ṣayā*). Xin đọc cp. *Anekāntaj.*, p. 203.

74. Theo cách giải thích khác này hạn từ “phi ảo giác” (*abhrānta*) hầu như đã trở thành từ đồng nghĩa của từ “phi-cấu trúc” (*kalpanāpoḍha*), bởi lẽ toàn bộ cấu trúc, mỗi phán đoán hay hậu kết đều tượng trưng cho một ảo tưởng khi đem so sánh với cảm giác thuần túy, là nguồn nhận thức đích thực. Hậu kết chính là tri thức gián tiếp, tri thức này có ảo tưởng trong đó, bởi vì đây là tri thức gián tiếp. Tri thức này chính là tri thức được cấu thành, tổng hợp và chủ quan. Tuy nhiên, đây chính là chánh trí, bởi lẽ, mặc dù là gián tiếp (*paramparā*). Tri thức này vẫn dẫn đến hành vi có mục tiêu thành công (*bhrāntam apy anumānam artha-sambandhena pramānam*. *Tātp.* p. 262). Như vậy, chính hậu kết đó (hay phán đoán) cũng là chánh trí xét theo thực nghiệm, nhưng cùng lúc đó hậu kết cũng còn là một ảo tưởng xét theo cách siêu thế. Đối với

(7. 19). Loại “cấu trúc” nào ta tính ám chỉ đến ở đây?

5. Ở đây cấu trúc (hay phán đoán) ám chỉ đến một nhận thức⁷⁵ rõ ràng của một phản xạ tâm linh⁷⁶ có khả năng kết hợp thành một khối với một tước hiệu bằng miệng.

(7. 21). Một “tước hiệu bằng miệng” chính là một lời nói thông qua đó ta muốn ám chỉ đến điều gì đó. Để “kết hợp thành một khối” với một lời có nghĩa là (một điều kiện như vậy khi) muốn ám chỉ đến khía cạnh nào đó của đối tượng và khía cạnh⁷⁷ bằng miệng của lời nói đó được pha trộn trong khía cạnh được am hiểu. Như vậy, khi sự kiện muốn ám chỉ và lời nói ám chỉ điều đó đã thâm nhập vào một hành vi nhận thức, thời lời nói và đối tượng đã “kết hợp thành một khối”.⁷⁸

(8. 1). Một nhận thức rõ ràng thuộc loại một phản xạ muốn ám chỉ được nói ra

Dignāga, cũng như trong tập Kant’s Siêu nghiệm Dialectic (Bản dịch của M. Müller’ p. 238) có hai loại ảo tưởng, một là ảo tưởng thực nghiệm còn lại loại kia là ảo tưởng siêu thể. Cây cối di chuyển là một ảo tưởng thực nghiệm, nhưng cây đứng yên, mặc là một thực tại thực nghiệm, nhưng lại là một cấu trúc ảo tưởng khi so sánh với “nội chất thể” cơ bản (underlying). Toàn bộ kết cấu của thế giới thực nghiệm, toàn khối thực thể có mối liên kết với nhau này và những phẩm chất của các thực tại này (dharmi-dharma-bhāva) và tri thức hậu kết được dựa trên đó (sarvo’yam anumāna-anumeya-bhāva), theo ngài Dignāga lại là một cấu trúc của chính tâm trí chúng ta (buddhy-ārūḍha=kalpita), điều này không tương trưng đầy đủ cho thực tại bên ngoài (na sad-asad apekṣate), Xin đọc cp. Tātp., p. 39. 13, 127. 2, 252. 14 và H. N. Randle, Dignāga, p. 51. Nhưng theo Kant, loco cit., cho rằng, “các giác quan không thể lầm lẫn được, bởi lẽ trong các giác quan chẳng có phán đoán nào cả (=kalpanāpoḍha) dấu cho có đúng hay sai (=abhrānta)” sự trùng hợp ngẫu nhiên giữa Kant và Dharmakīrti ở điểm này xem ra đáng lưu ý. Đó là Kalpanā có nghĩa là phán đoán được chứng minh dưới đây, p. 20 n. 6. Như vậy chính cách giải thích khác nhau của Dharmakīrti về hạn từ abhrānta có thể được xác minh là đúng. Tuy nhiên, tình huống cho rằng ngài đưa ra hai cách giải thích có hơi khác nhau của cùng một hạn từ trong cùng một văn cảnh lựa đối với một số tính chất nhân tạo thuộc quan điểm của ngài. Ngài Vinītadeva, p. 40. 14, đã giải thích abhrānta có ý nghĩa y hệt như avisamvādin; Kamalaśīla, p. 392. 5 cũng giống vậy. Định nghĩa của ngài Dignāga, cả trong Pr. samucc. Và trong Nyāya-dvāra, lại không chứa đựng hạn từ abhrānta; đây là một đôi mới của ngài Dharmakīrti, và Vācaspati thông báo cho chúng ta, Nyāya-Kaṇikā, p. 192, rằng ngài đã giới thiệu điều đó để loại trừ khỏi lãnh vực nhận thức những ảo giác, hay những ảo giác phi đối tượng (niradhiṣṭhānam keśādi-jnānam apratuyakṣatyātam). Điều này chính ngài Śantarakṣita đã chứng thực trong tập Tattvas., p. 392. 3. Nhưng Pr. samucc lại xử lý trong kārikā I. 8 về pratyakṣābhāsa, và điều này tương ứng với Sūtra I. 6 của Nyāyab. Cả Dignāga và Dharmakīrti đều ý thức hoàn toàn về sai lầm được tạo ra do cách giải thích sai lầm của dữ liệu giác quan do trí tuệ thực hiện, cp. ở trên p. 17. n. 3. Tuy nhiên, nếu các vị đó cứ xét đến đặc tính “phi ảo tưởng”. Rất có thể giống như Kant (loco cit) cho rằng “tri giác... là nguồn tri thức thực sự, nhưng tri giác, nếu ảnh hưởng đến chính hành vi hiểu biết và dẫn đến một phán đoán, rất có thể trở thành nguyên nhân sai lầm”. Một cấu trúc sai lầm không phải là một cảm giác, nhưng rất có thể ta gọi là nhận thức sai lầm theo phép ẩn dụ (pratyakṣābhāsa) khi một cảm giác lại trở thành asādhāraṇa-kāraṇa, Xin đọc cp. Pr. samucc., I. 4. Như vậy chính ảo giác giác quan (indriya-brānti) cũng rất khả thi, cp. Tattvas., p. 392. 19

75. *pratīti*.

76. *pratibhāsa*.

77. *ākāra*= *pratibhāsa*.

78. Vinītadeva, p. 51. 6 đã giải thích abhilāpa là vācyaḥ sāmānyādiḥ. Dharmakīrti nhấn mạnh rằng từ này có nghĩa là (giống như karaṇa-sādhana) vācakaḥ śabdaḥ, bởi lẽ hạn từ yogya, trong cách giải thích của ngài, chứng minh rằng abhilāpa ám chỉ đến hạn từ và không ám chỉ đến ý nghĩa. Điều vừa đề cập đến (jātyādi) đương nhiên cũng được hiểu, nhưng một cách gián tiếp (sāmarthyāt), Xin đọc cp. Tīpp., p. 21. 8 ff, và điều gây tranh cãi dưới đây, p. 23, cp. p. 23 n. 2.

như vậy lại có *khả năng* kết hợp thành một khối với một lời. Quả thật chúng ta có thể sở hữu một nhận thức rõ ràng, trong đó phản xạ tâm linh⁷⁹ đã kết hợp thành một khối với tên gọi bằng lời⁸⁰ như là, thí dụ như một nhận thức được cấu tạo lên⁸¹ một “chiếc bình” với một người đã rất quen thuộc⁸² với từ này. Nhận thức này chứa đựng một phản xạ tâm linh như vậy được kèm theo với một từ “chiếc bình”.

(8. 3). Nhưng chúng ta cũng có những (cấu trúc tâm linh) mặc dù không đi kèm theo với các từ tương ứng, lại có thể đi kèm theo như vậy, thí dụ như những cấu trúc tâm linh của một đứa bé không biết được phụ nhập ý của các từ đó. (8. 4). Nếu những cấu trúc ám chỉ đến những phản ứng tâm linh kèm theo bằng lời (một mình) được đề cập đến ở đây, thì những cấu trúc của những người không nói ra không được gộp lại chẳng. Nhưng bởi lẽ người ta cho rằng “*có khả năng kết hợp thành một khối*,” các cấu trúc này cũng được bao gồm trong đó. Mặc dù những cấu trúc tâm linh của một đứa bé mới sanh⁸³ không đi kèm theo với những lời nói, những cấu trúc này thực sự phù hợp với một cấu trúc như vậy. Những gì có tương quan, thì tức khắc (*eo ipso*) cũng thích hợp vậy. Như vậy bằng cách chèn vào thứ “*có khả năng*” khiến cho cả những cấu trúc ban sơ và những cấu trúc phát triển đều được gộp lại trong câu này.⁸⁴

79. *ābhāsa=pratibhāsa*.

80. Hiểu theo nghĩa đen., p. 8. 1-2 “trong số đó (*tatra*) một số nhận thức rõ ràng (*pratīti*) tồn tại lại sở hữu một phản xạ (*ābhāsa=pratibhāsa=pratibimba*) hợp nhất với một hạn từ”.

81. *kalpanā=yojanā*, hiểu theo nghĩa đen hơn là “một phán đoán cấu thành (“đây là chiếc bình”).

82. *vyutpanna-sanketa*.

83. *tadaharjāta*, Xin đọc cp. *Tattvas.*, p. 367. 12 ff.

84. *kalpanā* này (=vikalpa) phải được phân biệt với *vikalpa* (=vitarka) của những người Vaibhāṣikas. Về ý nghĩa của *vitarka* và *vicāra* trong tập *Vi diệu pháp*, cp. (đọc tác phẩm *My Central Conception*) p. 104 của tôi. Họ cũng thừa nhận một loại *vitarka* đặc biệt họ gọi là *svabhāva-vitarka*, là một hợp đề bản năng cơ bản cổ hủ trong mọi cảm giác, cp. *Abhidh Kosa ad I. 30*. Những người *Yogācāras* lại hiểu hạn từ *vikalpa* (=dvaidhī-karāṇa) việc phân đôi nơi tâm thức thành chủ đề và đối tượng, *grāhya-prākavtva-vikalpā.*. Ngài *Dignāga*, *Pramāṇa-samucc.* I. 3, lại hiểu bằng hạn từ *nāma-jāti-guṇa-kriya-kalpanā*, có nghĩa là một cấu trúc hay một cách sắp xếp (*yojanā*) của một cách trình bày gồm có tên gọi, giống và loại, phẩm chất, chức năng và những vật phụ, toàn bộ những điều đó ám chỉ đến một khoảnh khắc đặc thù của thực tại đem lại hiệu quả. (*svalakṣaṇa*). Tên có nghĩa là tên riêng (*yadṛcchā śabda=ḥsod-rgyal-gyi sgra*, thí dụ như., *Dittha*) ở đây không phải là một tước hiệu vô cùng đặc thù, giống như trong triết học phương Tây Như *Devadatta* (hay *Socrates*) nhưng đối với *Dignāga* đây chỉ là một tước hiệu của một loạt những gì đã xảy ra (*saṃskāra-samūha*). Như vậy ở đây chúng ta phải coi *abhiḥāpa-saṃsarga* như là điều gộp lại trong toàn bộ các hợp đề khác, Xin đọc cp. *Tattvas*, 1226-8. Tác phẩm *Tipp.*, p. 21. 8, có nhận định là nếu chúng ta hiểu hợp đề tâm linh theo cùng một cách như đã thực hiện nơi các hệ thống tôn giáo khác chúng ta sẽ không có được ý nghĩa của cảm giác thuần túy đối với nhận thức - *tesaṃ grahaṇe sati indriya-vijnāna-pratyakṣatva-anupapattiḥ*. Như vậy *Kalpanā* tương ứng với phán đoán của chúng ta và lại tương ứng đặc biệt hơn với một phán đoán theo đó chủ thể tượng trưng cho *Hoc Aliquid* có nghĩa là điều gì đó bất định để được biến thành hữu hạn do thuộc từ. Một phán đoán dưới dạng “*Đây là điều đó*” *sa evāyaṃ*, cp. *Tipp.*, p. 23. 4; thí dụ như “*đây là Dittha*” là *nāma kalpanā*, “*đây là một mảng màu xanh*” là *guṇa-kalpanā*, “*Đây là con bò*” là *jāti-kalpanā* v.v... Ta có thể gọi đây là một phán đoán có hình thức “*nhận thức học*” thuộc phán đoán và mỗi phán đoán đều được suy diễn ra từ hình thái này. Bởi lẽ đây là một sự kiện được biết rõ, được chấp nhận hiện thời ngay cả ở *Luận lý học phương Tây*, cho là trong mỗi phán đoán có thực, một tham khảo về một số thực tại nào đó luôn luôn được hiểu như vậy, Xin đọc cp. *Sigwart, Logik3*, p. 67. Ta cũng có thể coi đây như là một cấu

Luận lý học Phật giáo tập 2

(8. 8). Ta có thể nêu câu hỏi ở đây rằng nếu (các cấu trúc tâm linh) không đi kèm theo bằng lời nói, làm sao ta có thể chắc được là chúng có khả năng được đi kèm theo? Chúng ta trả lời - Bởi lẽ những cấu trúc tâm linh này đều là những phản xạ tâm linh không bị giới hạn⁸⁵ (đặc biệt đối với những cấu trúc được thật sự nhận ra). Các cấu trúc này không bị hạn chế, bởi vì nguyên nhân có thể là một giới hạn, (sự kiện có thể tương ứng chính xác với chúng) lại không có mặt. Một đối tượng nắm bắt⁸⁶ (thông qua quen biết) chỉ có thể tạo ra trong tâm linh điều gì đó bị giới hạn mà thôi. (Đối với nguyên nhân thực sự hiện hữu) ví dụ như, mảng màu sắc tạo ra một ấn tượng thị giác⁸⁷ chỉ có thể tạo ra được một phản xạ giới hạn đối với chính mảng màu sắc đó mà thôi. Nhưng tri thức được cấu thành⁸⁸ không được tạo ra bằng một đối tượng thực sự được cảm thấy rõ, và chính vì thế sự kiện tương ứng với cấu trúc đó không tồn tại, (sự kiện này được tạo nên bằng một tổng hợp tưởng tượng sáng tạo). (8. 12). Vì lý do gì một cấu trúc tưởng tượng sáng tạo như vậy lại không được tạo ra do đối tượng đó, (có nghĩa là do khoảnh khắc đặc thù đã được cảm thấy rõ ràng như vậy)? Bởi lẽ đối tượng này không thực sự tùy thuộc vào điều đang hiện hữu. Một (đứa bé mới sanh) quả thật không dứt tiếng khóc và không ấn đôi môi vào vú mẹ, bao lâu đứa bé đó chưa tạo ra được một tổng hợp⁸⁹ về vú mẹ đứa bé đã trông thấy trước mặt với chiếc vú mẹ đứa bé đã cảm nghiệm được trước đó. Bằng cách nghĩ (theo bản năng) mà rằng “Có chiếc vú mẹ đây”. (8. 14). Một nhận thức⁹⁰ nối kết các kinh nghiệm trước đó với những gì sau này sẽ không có

trúc, là một phân tách, phân hai, là một tưởng tượng, (vikapla) v.v... Bởi lẽ mỗi phán đoán như vậy được gợi ý nơi chính thuộc từ là một cách phân chia toàn khối thành thuộc từ và những phần đối tác., thí dụ như màu xanh và màu không xanh, con bò và không phải bò v.v... Xin đọc cp. về vikalpa Mādhy. vṛtti, p. 350.

12. Một cuộc thảo luận chi tiết về kalpanā của ngài Dignāga cũng được tìm thấy trong Tattvas., 1214-1311.

85. Ta sử dụng thuật ngữ niyata ở trên p. 3. 16, theo nghĩa niścita, có nghĩa là đối nghịch lại với nghi ngờ và sai lầm. Cả hai từ pratyakṣa và anumāna mỗi thuật ngữ đều có dạng niyata-pratibhāsa=sva-pratibhāsa, Xin đọc cp. p. 7. 13 và 12. 19, pratibhāsa này đều ám chỉ đến anartha trong trường hợp anumāna, chính vì thế thuật ngữ này trở thành vikalpa-viśaya dưới đây, p. 70. 11 (niyata-ākāraḥ kalpito draṣṭayah) cũng vậy từ này còn ám chỉ đến đối tượng cấu thành và tổng hợp, chứ không phải là một cảm giác nhất thời (kṣaṇa), không phải là điều đặc thù tuyệt đối (svalakṣaṇa). Nhưng ở đây có nghĩa là “bị giới hạn” từ này lại ám chỉ đến cảm giác bất định nhất thời. Ngay cả những cách trình bày về một đứa trẻ mới sanh cũng giả định là gồm những hình ảnh tổng hợp khi ta so sánh với cảm giác thuộc loại này. Tác giả thừa nhận một chứng cứ rất hiển nhiên đó là một cấu trúc tâm linh không phải là điều có “giới hạn”, có nghĩa là bị giới hạn vào một cảm giác bất định duy nhất nào đó, vikalpa-jñānasya aniyata-pratibhasātvam eva, Xin đọc cp. Tipp., p. 22. 13. Như vậy điều gì ta gọi là aniāta-pratibhāsa (= aniyata-pratibhāsa (= aniyata-ākāra) hiểu theo trong văn cảnh p. 8. 8, cũng có thể gọi là niyata-ākāra theo văn cảnh p. 70. 11.

86. grāhya đối nghịch lại với adhyavaseya=prāpanīya, Xin đọc cp. p. 12. 16-17.

87. cakṣur-vijñāna. Ở đây vijñāna được dùng như trong Vi Diệu Pháp (Abhidharma), đây chỉ là “cảm giác thuần túy” được tạo ra do màu sắc và cơ quan thị giác, Xin đọc cp. tác phẩm My Central Conception, p. 16

88. vikalpa-vijñāna. Trong Vi Diệu Pháp (Abhidharma) từ này không được viết với vijñāna đi kèm theo, nhưng với samjñā (= hình dáng bên ngoài-udgrahaṇa), Xin đọc cp. My Central Conception, p. 18

89. pratyavamṛṣati=pratyabhijanāti=ekīkaroti.

90. Còn nữa ở đây vijñāna được sử dụng có nghĩa đối nghịch lại nghĩa trong Vi Diệu Pháp (Abhidharma), vijñāna ám chỉ đến một phán đoán, “sa evāyam” ity anena vikalpasya avasthā ucyate, Xin đọc cp. Tipp., 23. 4-5. Ý nghĩa Vi Diệu Pháp ở đây được diễn đạt bằng từ ghép indriya-vijñāna, Xin đọc cp. p. 8. 16 và 8. 20.

đối tượng hiện hữu, bởi lẽ kinh nghiệm trước đó không hiện hữu. Do đối tượng kinh nghiệm đó không hiện hữu thì đối tượng đó cũng không tùy thuộc vào kinh nghiệm đó. Một nhận thức phụ thuộc không phải là một phản xạ⁹¹ (bị giới hạn) từng ly từng tý một (với một cảm giác tạm thời đó), bởi lẽ những sự kiện (được gom góp lại) cũng tương ứng chính xác với (một hình ảnh tổng hợp) lại không có mặt.⁹² (Một hình ảnh tổng hợp) như vậy có khả năng kết hợp thành một khối với một lời (từ). (8. 16). Tri thức giác quan chính xác lại lệ thuộc vào đối tượng bởi lẽ tri thức đó chỉ dễ tiếp thu liên quan đến điều gì (thực sự) hiện hữu trước tri thức đó. Và vì đối tượng (thực sự) chính là một nguyên nhân tiếp cận với phản xạ (với tự thân đối tượng đó) (nhận thức tương ứng) ám chỉ đến một phản xạ (thực sự) bị giới hạn, (với điều gì đó độc nhất) chính vì thế điều đó không có khả năng kết hợp thành một khối với một lời (từ) được.

(8. 18). (Điều này cũng áp dụng cho từng âm thanh đặc thù của lời nói). Mặc dù chúng ta chấp nhận rằng (một âm thanh đặc thù) có thể có một ý nghĩa⁹³ riêng. Tuy nhiên, chính vì những lý do (đã khẳng định ở trên), chúng ta chủ trương tính chất phi cấu trúc⁹⁴ của một vật đặc thù,⁹⁵ (là âm thanh độc nhất tuyệt đối). Quả thật cho dù (âm thanh) đặc thù chính xác đó có thể mang ý nghĩa nào nữa, tuy nhiên nhận thức về một đối tượng liên kết với cách diễn tả bằng lời như vậy chỉ là một cấu trúc (tổng hợp mà thôi).

(8. 20). (Phản đối). Bây giờ vì phản xạ chính xác được giới hạn với một đối tượng (đặc thù duy nhất), thì cảm giác⁹⁶ không thể tạo ra được một phản xạ có khả năng liên kết với một từ được. Phản xạ này mang tính chất phi cấu trúc. Nhưng một cảm giác thánh giác⁹⁷ cảm thấy rõ một âm thanh đặc thù chính xác. Âm thanh đặc thù chính xác này (lại có đặc tính kép). Một mặt là một âm thanh, còn mặt kia âm thanh này lại kèm theo một ý nghĩa. Tiếp theo đó là (một cảm thọ) đặc thù của một âm thanh lại tương ứng với một phản xạ tâm linh có khả năng kết hợp thành một khối với một lời (từ) và (đấy!) phản xạ đó lại chính là một cấu trúc!⁹⁸

91. *prātibhāsa*=*pratibimba* “phản xạ”, “giống như chiếc gương” (*ādarśavat*), như được ghi lại trong đoạn này, có nghĩa là phản xạ đơn giản hay trực tiếp (*niyata*) hay gián tiếp và hữu vi (*aniyata*). Phản đối nghịch lại chính là *nīcayena*, *kin tarhi tat-pratibhāsenā*, Xin đọc cp. *Anekāntaj .*, p. 177. Hậu kết cũng có nghĩa là *sva-pratibhāsa*, xin đọc bản văn p. 7. 13 và *vikalpa* có thể là *avastu-nirbhāsam*, Xin đọc cp. *N. kaṇikā*, p. 124.

92. Hiểu theo nghĩa đen., p. 8.15-16. “Và là điều phụ thuộc, vì chẳng có nguyên nhân nào giới hạn được phản xạ cả, có được phản xạ vô giới hạn”.

93. *vācya-vācaka bhāca*.

94. *avikalpakatva*.

95. *svalakṣana*.

96. *indriya-vijñāna*.

97. Chúng ta có thể kỳ vọng là như thế, p. 8. 12, *śrotra-vijñāna*, xin đọc Tib., p. 20. 5, *rna-bai rnam-par-śes-pa*.

98. Những nhận định được hướng tới chống lại ngài Vinītadeva, ông đã giải thích rằng, p. 41. 6, các hạn từ “một phản xạ tâm linh có thể kết hợp thành một khối với một hạn từ” ám chỉ sự kiện cho rằng khía cạnh chung của một đối tượng có thể kết hợp thành một khối với một hạn từ chung chung, bởi lẽ giữa hai điều chung chung này có một mối tương quan rõ ràng (*anvaya-vyatireka*). Điều này không thể xảy ra giữa những điều đặc thù được. Ở đây điều đặc thù phải được hiểu theo nghĩa Phật giáo đó là một điều đặc thù tuyệt đối,

(8. 23). (Trả lời). Phản đối trên không có cơ sở! Quả thật một âm thanh đặc thù chính xác có thể sở hữu (đặc tính kép) của một âm thanh và một ý nghĩa, (và ý nghĩa đó liên quan đến một tổng hợp), tuy nhiên âm thanh đó thực sự được cảm thấy rõ nơi khía cạnh kép này (không phải là một sự kiện hiện tại, nhưng) là điều gì đó chúng ta có thể cảm nghiệm được vào thời điểm ngôn ngữ được hình thành.⁹⁹ (Khi đó âm thanh trước tiên nhận được một ý nghĩa theo qui ước). (8. 24). Sự kiện cho rằng một thực thể đã được cảm nghiệm vào thời điểm đó (đã là quá khứ và) không tồn tại trong hiện tại nữa. Và chính vì kinh nghiệm đó¹⁰⁰ hiện giờ đã tan biến mất, chính vì thế không thể nào làm cho một đối tượng hiện hữu có thể cảm thấy rõ bằng kinh nghiệm¹⁰¹ quá khứ được. Chính vì vậy một cảm thọ thính giác không thể trực tiếp am hiểu được âm thanh và ý nghĩa, bởi lẽ hiện thời cảm thọ đó không cảm thấy rõ được điều gì đã cảm nghiệm vào một thời điểm đã qua từ lâu.

(9. 2). Cùng loại luận cứ giống nhau cũng phải được áp dụng cho tính thông minh (ngoại lệ) của các vị Yogis. Ý nghĩa của toàn bộ các từ (lời) hiện hữu nơi chư vị đó, (các ngài biết trực tiếp được ý nghĩa đó). Tuy nhiên, tri thức của các ngài chẳng phải là một tri thức tổng hợp. Tri thức đó không nắm được các kinh nghiệm trong quá khứ xảy ra vào thời điểm ngôn ngữ được tạo thành. (9. 4).

6. Tri thức được miễn khỏi (cấu trúc đó) khi tri thức đó không bị ảo tưởng tạo ra do tật mù màu sắc, do chuyển động nhanh, do di chuyển trên boong tàu, do bệnh tật hay những nguyên nhân khác ảnh hưởng, chính là chánh trí mẫn cảm (perceptive).

(9. 6). Tri thức được miễn giảm khỏi cấu trúc đó, có nghĩa là chứa đựng (một yếu tố không phải là) một cách dàn xếp (hay một phán đoán), nếu tri thức đó (trong cùng

độc nhất (kṣaṇa-svalakṣana). Thời điểm không thể nào kết hợp thành một khối với một từ được, không thể được đặt tên, (p. 41. 8) arthasya viśeṣaḥ, svarūpasya (sva)-lakṣaṇasya rupam, abhilāpayitum na śabyate), Xin đọc cp. Tattvasg., p. 41, 15., = śabda-vi śe ṣeṇa abhilāpayitum na śakyate) (xin đọc là mi-nus-te thay vì bzhus te). Cũng chẳng phải là một âm thanh đặc thù hay một hạn từ có nghĩa nào đó. (ibid., p. 41. 15., = śabda-viśeṣeṇa abhilāpayitum na śkyate), Xin đọc cp. Tattvasg., p. 378. 7 na hi svalakṣane saṃketaḥ, nāpi śabda-sva-lakṣane, aśakya-samayo nīlādīnām ātmā. Nhưng luận điểm cho rằng “một từ đặc thù không thể có ý nghĩa nào cả,” đã tạo cho Dharmottara một cơ hội bị công kích. Ông nhấn mạnh rằng một từ đặc thù cũng có thể có một ý nghĩa, tự thân từ đó không phải là một âm thanh nhất thời, nhưng những tương hợp của nó có thể quay trở lại đến thời điểm hình thành ngôn ngữ. Không còn nghi ngờ gì nữa ngài Vinītadeva có ý muốn nói đến cùng điều một điều đó và lời công kích của ngài Dharmottara là không đẹp. Tập Tīpp trong trang 23. 15-16 nhận định rằng, paramārthataḥ sāmānyayor eva vācye=-vācakatvam, nārtha-śabda-viśeṣasya. Nếu một điều đặc thù như vậy lại có thể được đặt tên chúng có cái gọi là atiprasanga, một điều “quá ư là tối nghĩa”, chúng ta có thể đặt tên cho con bò là con ngựa và ngược lại, bởi lẽ những thời điểm được nhấn mạnh đến, là svalakṣaṇas lại không thể phân biệt được. Xin đọc cp. cũng như ở trên p. 19. n. 4. Trong phần giới thiệu của ông cho tập chú giải Santānāntara-siddhi-tīkā, ngài Vinītadeva cũng diễn đạt với những ý tưởng tương tự như vậy.

99. saṃketa-kāla.

100. darśana.

101. Hiểu theo nghĩa đen., p. 9. 1 “Quả thật chính vì nhận thức tồn tại ở vào thời điểm đặt tên giờ đây đã trở nên rõ rệt, chính vì vậy ngày hôm nay cũng chẳng có bất kỳ “đối tượng tính của một vật nào cả.”

Luận lý học Phật giáo tập 2

một lúc không mang tính ảo giác, thời đó là tri thức mẫn cảm – đây chính là lý do tại sao câu văn trên nên được liên quan đến điều gì xảy ra tiếp theo sau, bởi lẽ sự thiếu vắng cấu trúc và thiếu vắng ảo tưởng tạo thành một định nghĩa nhận thức được đề cập đến một cách toàn bộ chứ không riêng rẽ. Để có thể chỉ ra điều này, người ta cho rằng tri thức được miễn trừ khỏi cấu trúc, nếu cùng một lúc tri thức đó không tạo ra một ảo tưởng, lại chính là tri thức mẫn cảm. Như vậy người ta cho rằng cả hai đặc tính này phối kết hợp với nhau xác định được căn tính (yếu tính) của nhận thức.

(9. 9) Tính mù màu sắc là một căn bệnh của mắt. Đây chính là một nguyên nhân để cho ảo tưởng tọa lạc nơi một cơ quan giác quan. Chuyển động nhanh (tạo ra một ảo tưởng) ví dụ như khi chúng ta đu đưa qua lại nhanh một cây củi đang cháy, (chúng ta có được ảo tưởng về một vòng lửa). Nếu chúng ta đong đưa chậm chậm, chúng ta không hề có một vòng lửa đâu. Chính vì thế việc đong đưa được mô tả bằng một từ “nhanh”. Đây chính là nguyên nhân của một ảo tưởng đã được tọa lạc nơi chính đối tượng nhận thức. (9. 11). Việc di chuyển trên tàu (cũng tạo ra một ảo giác), thí dụ như, khi con tàu đang di chuyển, một người đứng trên boong có ảo tưởng như là các cây cối trên bờ biển di chuyển. Hạn từ “di chuyển” chỉ rõ cho thấy tình huống này. Ở đây ảo tưởng lại tùy thuộc vào nơi chôn một người đang chiêm lãnh. (9. 13). Bệnh tật chính là điều quấy nhiễu (về một trong ba thể dịch trong thân xác của một người, có nghĩa là) thể khí, chất mật và nước miếng.¹⁰² Khi nguyên tắc thể khí trong thân thể bị xáo trộn, những hình ảnh lửa lọc giống như một đốm lửa cháy bùng sẽ xuất hiện.¹⁰³ Đây là một nguyên nhân nội tại tạo ra ảo tưởng. (9. 14). Nhưng từng mỗi nguyên nhân này, liệu có tọa lạc trong một cơ quan giác quan hay trong một đối tượng. Liệu có là một nguyên nhân nội vi hay ngoại vi, dứt khoát đều gây ảnh hưởng trên cơ quan giác quan đó, bởi lẽ khi cơ quan giác quan là bình thường¹⁰⁴ thời sẽ không thể có cảm giác¹⁰⁵ ảo tưởng được. Tất cả các nguyên nhân bệnh hoạn này, xuống tới các nguyên nhân nội tại, đều chỉ là một minh họa cho những nguyên nhân khả thể mà thôi. (9. 16). Các hạn từ “và các nguyên nhân khác” được thêm vào để bao gồm những bệnh hoạn cơ quan như vậy như phiền toái giác quan do bệnh vàng da, những nguyên nhân khách quan như một chuyển động nhanh qua lại chẳng hạn. Thí dụ như khi một cây củi đang cháy được nhìn thấy di chuyển qua lại rất nhanh chúng ta có ảo tưởng như một cây gậy màu bốc cháy. Những nguyên nhân như ngòi trên lưng voi và những nguyên nhân nội tại như ảnh hưởng do một cú tống mạnh

102. Ba thể dịch này không mô tả chính xác là khí, mật và nước miếng đâu, nhưng lại nói về ba nguyên lý thật tinh tế được gọi theo qui ước như vậy, có độ trong tương đương với sức khoẻ, những đối tượng này bị xáo trộn cũng tương đương với bệnh tật vậy.

103. Toàn bộ những bệnh tâm thần đều được qui cho điều kiện bất bình thường do nguyên lý thể khí tạo ra.

104. *avikṛta*.

105. *indriya-bhrānti*. Xảy ra tiếp theo sau thành ngữ này, nếu không phải là thành ngữ mang tính ẩn dụ, những ảo tưởng đó chỉ xuất hiện trước giác quan một phần mà thôi, và một phần do cách lý trí giải thích những dữ liệu giác quan, Xin đọc cp. ở trên, p. 19 n.

vào phần cơ thể dễ bị tổn thương cũng được bao gồm trong đó. Khi nhận thức thoát khỏi mọi ảo tưởng được tạo ra do chính những nguyên nhân này chính là tri thức mẫn cảm.¹⁰⁶

§ 5. Các loại tri thức trực tiếp.

(9. 20) Sau khi đã đưa ra một định nghĩa như vậy (về tri thức trực tiếp hiện thời tác giả) tiến hành chỉ ra những loại tri thức khác nhau. Để có thể bác bỏ những ý kiến bất đồng của những người chủ trương không có bất kỳ loại tri thức trực tiếp nào ngoại trừ nhận thức giác quan, đối với những ai bắt lỗi với định nghĩa của chúng tôi về cảm giác giác quan, và những ai chẳng chấp nhận tự nhận thức cũng như từ chối không có trực giác siêu thế của một vị Bậc thánh Phật giáo. Vì đó cho rằng:

7. Có bốn loại nhận thức.

(10. 2) Có bốn loại tri thức trực tiếp.

8. Tri thức giác quan (cảm giác).

(10. 4). Nhận thức, bao lâu nhận thức này còn tùy thuộc (vào hoạt động) của giác quan mà thôi, thời chỉ là cảm giác mà thôi.

(10. 5) Để có thể trả lời, lời chỉ trích khởi lên chống lại học thuyết cảm giác tâm linh, một số tác giả đã tiến hành đưa ra định nghĩa như sau.

9. Cảm giác tâm linh xảy ra tiếp theo sau (khoảnh khắc đầu tiên của từng) nhận thức giác quan (được định nghĩa như sau) là nguyên nhân đồng nhất tức khắc xảy ra trước nguyên nhân đó. (nguyên nhân đồng nhất này phối kết hợp với khoảnh khắc của đối tượng tương ứng, (có nghĩa là với đối tượng nhất thời đó) xảy ra ngay tức khắc theo sau một đối tượng nhất thời thích hợp của (một cảm giác vậy).

(10. 8). Đối tượng thích hợp của tri thức giác quan (chính là đối tượng trong khoảnh khắc tương ứng với cảm giác). Đối tượng tiếp theo sau chính là đối tượng không có gì khác biệt, (hơi giống với đối tượng đó). Sự khác biệt ở đây có nghĩa là khoảng thời gian

106. Trang 43. 9 ngài Vinītadeva đã lưu ý đến một sự kiện cho rằng hạn từ “tri thức” (jñāna) không được ghi lại trong sūtra I. 4, trong đó một định nghĩa về nhận thức được ghi lại. Nhưng từ này lại xuất hiện ở đây, trong sūtra I. 6. Hình như thể có một số đối thủ đã thắc mắc về nhận thức giác quan thuần túy một cách tuyệt đối mà không có bất kỳ lẫn lộn nhỏ nhất nào thuộc trí tuệ phối kết hợp và thừa nhận rằng nhận thức này không cả tượng trưng cho tri thức, bởi lẽ tự thân những giác quan không hề có ý thức, ajñā-srabhāvam... pratyakṣam, Xin đọc cp. Tattvasg., p. 366. 21. Vinītadeva, p. 43.10 ff và Kamalaśīla, p. 367. 1 ff, chính vì thế (để hỗ trợ quan điểm của họ bằng cùng một ví dụ) nên chủ trương rằng hạn từ jñāna phải được hiểu hoàn toàn theo định nghĩa. Hình như điều này đã được Dharmakīrti chấp thuận. Xin đọc cp. Tīpp., p. 26. 6 (cách giải thích bhrānter). Việc ngài Dharmakīrti thêm vào từ abhrānta đã làm khởi lên một bất đồng rất lớn trong toàn bộ các vị chú giải. Chính ngài đã giải thích ở điểm này là đã bao gồm không chỉ có những ảo giác, nhưng còn bao gồm từng loại nhận thức ảo tưởng. Ngài Dignāga đã bao gồm toàn bộ tri thức thực nghiệm (samvṛti), cũng như toàn bộ hậu kết vào trong pratyakṣābhāsa của ngài, Xin đọc cp. Pr. samucc, I. 8. Thuật ngữ pramāṇa như vậy được sử dụng hoặc là theo nghĩa trực tiếp hay theo nghĩa gián tiếp. Pramāṇa thực sự chỉ là pratyakṣa thuần túy mà thôi.

Luận lý học Phật giáo tập 2

nơi thời gian cũng như khác biệt nơi phẩm chất. (10. 9). Như vậy, mỗi khác biệt (giữa hai đối tượng nhất thời) được loại bỏ. Khoảng khắc hơi giống nhau thứ hai tiếp theo sau khoảng khắc khi đối tượng đó tạo ra cảm giác và hỗ trợ (bởi khoảng khắc trước đó) ở đây ám chỉ đến.¹⁰⁷ (10. 10). Đây chính là trường hợp, (điều này rõ ràng là) khoảng khắc tiếp theo của đối tượng, sau khi khoảng khắc tương ứng với cảm giác, là thành phần của cùng một loạt những khoảng khắc cô đọng, muốn ám chỉ đến ở đây. Người ta cho rằng (khoảng khắc thứ hai) này liên phối hợp với cảm giác. (10. 11). Sự cộng tác hay nguyên nhân có thể có hai ý nghĩa khác nhau. Điều có nghĩa hoặc là một ảnh hưởng thực sự lẫn nhau của một sự kiện này lên một sự kiện khác, hay sự cùng hiện hữu của hai sự kiện tiếp theo sau một sự kiện khác được gọi là một kết quả của các sự kiện này. (10. 12). Bởi lẽ chúng ta ở đây chúng ta đứng về phía những Vị Phật giáo cho rằng toàn bộ thực tại được rút lại chỉ còn là những (dữ liệu giác quan) nhất thời. Một thực tại nhất thời có thể không tài nào có được một độ lớn lên (làm kết quả), chính vì thế sự cộng tác (phải được coi như là cảm giác thứ hai), là một sự kiện đem lại kết quả (dựa vào hai nhân tố trước). (10. 13). Vì đối tượng và cảm giác được tạo ra (lần đầu tiên do đối tượng này), tất cả đều được tạo ra (có nghĩa là chỉ là xảy ra tiếp theo) một cảm giác tâm linh, chính vì thế sẽ chẳng có ảnh hưởng thực sự nào giữa các thực tại đó cả.¹⁰⁸

(10. 14) Một (mối tương quan) tương tự (tồn tại giữa các cảm giác của một người bình thường và của một thầy Yogi, là người được giả định là hiểu được các cảm giác này một cách trực tiếp. Nhưng trong trường hợp một cảm giác ngoại lai) lại là một sự kiện khách quan xảy ra tiếp theo sau nhận thức của thầy Yogi về nhận thức đó.¹⁰⁹ Để có thể phân biệt được trường hợp (tương quan phân loại này giữa một cảm giác và một thời khắc ý thức tiếp theo sau đó) người ta ghi chèn thêm vào các hạn từ “ngay tức khắc” và

107. Hiểu theo nghĩa đen., p. 10. 9-10. “Chính vì thế khi khác biệt bị trừ tiệt, ta coi như khoảng khắc hỗ trợ (upādeya) cho đối tượng cảm giác (indriya-vijñāna) tồn tại nơi khoảng khắc thứ hai và lại đồng nhất với sự khác biệt trên.

108. Triết học Phật giáo có lẽ đã đi sâu vào việc nghiên cứu ý tưởng Nhân quả hơn bất kỳ triết lý nào khác. Văn chương đã dành trọn thời gian cho chủ đề đó một cách rộng rãi. Một số chi tiết sẽ được tìm thấy trong tác phẩm *My Nirvāṇa* của tôi, p. 39 ff và p. 164 ff. và bản chú dẫn số 6 nói về Nhân quả. Điểm chính được diễn đạt rất kỹ lưỡng ở đây. Không còn vấn đề gì theo quan điểm Phật giáo về một thực tại thực sự đang tạo ra hay đang ảnh hưởng đến những quan điểm khác xuất phát từ chính quan điểm đó hay có sự cộng tác của các sức mạnh khác, nhưng vẫn còn tồn tại một sự phối kết hợp giữa những khoảng khắc tiếp nối lẫn nhau trong một dòng chảy không gián đoạn. Chẳng có kỳ gian, không có những thực tại ổn định có đủ thời gian để tạo ra những thực tại khác. Vẫn còn có một phụ nhập ý thực sự chung chung về *pratītya-samutpāda* đối nghịch với *adhītya-samutpāda* và các học thuyết khác.

109. Hiểu theo nghĩa đen., p. 10. 14. “Thông qua một cảm giác như vậy, khi cảm giác đó trở thành một điều kiện khách quan, một nhận thức trực tiếp của thầy Yogi (có thể) được tạo ra” có nghĩa là do có được ơn huệ tiên đoán tương lai đặc biệt thầy Yogi có thể đoán được những cảm giác của tha nhân là gì, nhưng mối tương quan nơi những cảm giác được tiên đoán đó với trực giác của ngài sẽ không phải là *samanantara-pratyaya* hướng tới *phala* của các cảm giác đó, nhưng cảm giác đó thuộc loại *ālambana-pratyaya*. Theo một định nghĩa mà khoa học không thể tiếp cận được ngay cả những sai phạm tinh tế đi ngược lại sự chính xác cũng phải được nhận ra để có thể bảo đảm chống lại toàn bộ những chuyện cãi vặt lẫn nhau.

“đồng nhất”. Mỗi tương quan này là đồng nhất vì một nội dung tâm linh và mỗi tương quan ngay tức khắc, bởi lẽ không có một khoảng thời gian trống nào giữa hai khoảnh khắc này cả và mỗi tương quan này cũng là nguyên nhân, bởi lẽ nó xảy ra tiếp ngay sau đó. Như vậy đây là một khoảnh khắc xảy ra trước, ngay tức khắc trong cùng một chuỗi những thực tại nhất thời) dựa vào đó (một cảm giác tâm linh diễn ra tiếp theo sau đó có nghĩa là) khởi lên. (10. 16). Như vậy người ta đã diễn đạt rằng giác quan bên ngoài của cùng một loạt cô đọng một nguồn suy tư, và theo nghĩa này) cảm giác tâm linh (hay nội tại) là một loại tri thức trực tiếp. Như vậy trực giác của thầy Yogi được xác định, bởi lẽ trực giác đó là một thành phần khác của nguồn suối (suy tư, khác với dòng suối suy tư mà cảm giác ngài thuộc về loại thần bí).

10. 18). (Có hai điều phản đối được nêu lên chống lại học thuyết này về cảm giác tâm linh, 1) Đây chính là một nhận thức được nhắc lại về cùng một đối tượng và không phải là một nhận thức nào mới cả, và 2) nếu đây là một nhận thức có thật về một đối tượng ngoại vi, thì người mù và người điếc có thể hiểu được màu và nghe được âm thanh thông qua cảm giác tâm linh). Nhưng vì đối tượng của cảm giác nội tại khác biệt so với đối tượng của một giác quan bên ngoài. (Điều trách móc nhắc lại, có nghĩa là) không phải là một nhận thức bởi lẽ việc hiểu được điều gì đã nắm được bằng giác quan bên ngoài, là điều không có căn cứ vững chắc. (10. 19). Mặt khác, bởi lẽ thời khắc nắm được do giác quan bên ngoài lại chính là thời khắc được nhấn mạnh bằng cách nắm được do giác quan nội tại (cả hai đều không thể tách rời nhau được). Diễn dịch trở thành vô lý (*ad absurdum*). Cụ thể người mù và người điếc có thể sẽ không tồn tại, nếu như giác quan nội tại của họ hiểu được một đối tượng đặc biệt (là một khoảnh khắc của đối tượng đó) không được am hiểu do giác quan bên ngoài – diễn dịch này vì vậy đã bị bác bỏ.¹¹⁰

(10. 21). Giờ đây chúng ta dám chắc rằng cảm giác nội tại như vậy chính là một (loại qui trình nhận thức trực tiếp (trong suy đoán rằng) hiệu quả của giác quan bên ngoài là rõ ràng (trong một khoảnh khắc) cảm giác (bất định) về màu sắc mà chúng ta có được vào (khoảnh khắc) khi giác quan thị giác mang lại hiệu quả hoàn toàn và rõ ràng là một nhận thức giác quan. (10. 22) Bằng không (nếu cả hai cảm giác này, thông qua giác quan bên ngoài và giác quan bên trong lại xảy ra đồng thời), chúng ta sẽ chẳng có (được cảm giác thuần túy đâu,) sẽ chẳng có cảm giác nào tùy thuộc vào, thí dụ như, cơ quan thị giác rõ ràng¹¹¹ chẳng hạn.

110. Hiểu theo nghĩa đen., p. 10. 18-21. “Và bởi lẽ đối tượng cảm giác tâm linh (*mano-vijñāna-nasya*) có khác biệt so với đối tượng cảm giác thực sự (*indriya-jñāna* tương ứng với *vijñāna* Vi Diệu Pháp), chính vì thế lỗi do tính chất bất hợp lệ, qui lỗi cho (*āsañjita*) bởi vì việc nhận ra điều được nhận định đã được loại bỏ và bởi lẽ khoảnh khắc được coi như là một thể nền của đối tượng cảm giác, chính vì thế việc diễn dịch lỗi phạm (*doṣa—prasanga*) về việc thiếu vắng người khiếm thị và khiếm thính coi như bị loại bỏ, bởi vì điều này nhận ra được đối tượng khác là điều không nhận ra được bằng giác quan”.

111. Bởi lẽ khoảnh khắc thứ hai có thể giống như *indriya-vijñāna*, không thể phân biệt được giữa lực giác quan (*indriya-jñāna*) và cảm giác tâm linh (*mano-vijñāna*), Xin đọc cp. Tipp., p. 30. 3-5. “Nếu cơ quan thị giác

(11. 1). Cảm giác nội tại này chính là một điều mặc nhiên được công nhận trong hệ thống của chúng ta. Không có bất kỳ sự kiện nào để chứng minh trực tiếp điều này cả. Nhưng lại không có mâu thuẫn khi ta chấp nhận điều này, nếu có bất kỳ loại nào được mô tả theo nghĩa này đây chính là định nghĩa ta đã đưa ra.¹¹²

(11. 3). Tiếp theo là định nghĩa về tính tự giác.

10. Từng tâm thức và từng hiện tượng tâm linh đều là tự giác (hay tự nhận thức) mà thôi.

(11. 5) Tâm thức đơn giản am hiểu được sự hiện hữu của một đối tượng. Các hiện tượng tâm linh am hiểu được những trạng thái đặc biệt của tâm thức, như cảm khoái,¹¹³ v.v... Người ta (nhấn mạnh) rằng cứ mỗi (tia sáng loé lên của) tâm thức và mỗi hiện trạng đặc biệt của tâm thức đó đều là tự giác cả (có ý thức). Quả thật cảm khoái, v.v... đã được cảm nghiệm một cách rõ ràng và chính vì thế lại xuất hiện trong tâm linh chúng ta. (Tự ý thức) tự giác tự thân chẳng phải là một hiện tượng tâm linh đặc biệt khác biệt hoàn toàn với các hiện tượng tâm linh khác. Để có thể loại bỏ được giả định này, hạn từ “từng hay mỗi” đã được chèn thêm vào định nghĩa này.¹¹⁴ (11. 7). Chẳng có bất kỳ hiện

sẽ hoạt động, thời tại sao cùng một cảm giác lại không khởi lên nơi khoảnh khắc thứ hai. Cũng như vậy, nếu như đối tượng khiến cho xuất hiện (yogya-karaṇe=sākṣātkāriṇi). Chính vì thế bằng cách nào cả hai sẽ không được gọi là cảm giác (thuộc giác quan bên ngoài)? Xin cũng đọc cp. Tātp., p. 111. 2.

112. siddhānta đề cập đến ở trang 11. 1 có thể bao gồm āgama được trích trong tác phẩm Tīpp., p. 26. 10, trong đó Đức Phật tuyên bố rằng màu sắc chỉ được hiểu bằng hai cách, bằng cơ quan thị giác và bằng cơ quan nội tại được giác quan bên ngoài gọi lên. Dharmakīrti cho rằng đây là một bằng chứng đầy đủ và không cần đến một bằng chứng nào khác nữa. Nhận định này hướng tới chống lại ngài Jñānagarbha và những đồ đệ của ông, đã phân chia một luận cứ hình thức ủng hộ sự hiện hữu của cùng một vật thể như là cảm giác tâm linh. Bởi vì cảm giác và cấu trúc tâm linh theo hệ thống này, là hai nguồn tri thức hơi đồng nhất, ta phải tìm ra được điều trung gian, một mặt rất có thể thuộc giác quan, còn mặt khác lại thuộc tâm linh, để thông báo cho tri thức, nhằm phối kết hợp các dữ liệu giác quan với những cấu trúc tâm linh. Như vậy hiện hữu của một giác quan nội tại được chứng minh bằng sự hiện hữu của một cấu trúc tâm linh tiếp theo sao đó (nīla-mano-vijñānāt samāna-jātīya-nīla-vikalpa-udayāt). Dharmottara đã bác bỏ luận cứ này, giống như tác phẩm Tīpp., p. 30, lại thừa nhận khả năng của một kết quả được tạo ra từ nguyên nhân đồng nhất. Nhưng thế rồi giả định đó trở nên vô dụng. Hình như Dharmottara có ý cho rằng: “Thà là vô dụng, còn hơn là dính líu đến mâu thuẫn.” Rõ ràng đây không phải là điều ngài Dignāga muốn ám chỉ. Lại nữa lòng nhiệt tình luận chiến đã khiến cho ngài Dharmottara đi trệch đường. Quan điểm liên quan đến cảm giác tâm linh hay nguyên nhân cảm giác tâm linh, là dhātu № 18, có hơi khác một chút, Xin đọc cp. my Central Conception, p. 17. Sau khi đã xác định được sự khác biệt căn bản giữa những thành phần giác quan và trí tuệ nơi nhận thức, ngài Dignāga rõ ràng cảm thấy thiếu điều gì đó một phần vừa mang tính giác quan và một phần lại mang tính tâm linh. Thế nên ngài xác minh “cảm giác tâm linh” của ngài. Như chúng ta đã biết, một qui trình tương tự như vậy cũng đã xảy ra nơi triết học phương Tây. Một số điều đặc thù về học thuyết vô cùng hấp dẫn này liên quan đến cảm giác tâm linh cũng như những bản dịch từ tác phẩm Vācaspati và Tīpp sẽ được ghi lại trong bản Phụ lục.

113. Ở đây không chỉ có nghĩa là những cảm thọ mà thôi, nhưng toàn bộ những hiện tượng tâm linh khác, toàn bộ *caitasitana-dharmas*, những ý tưởng, ước muốn, cảm xúc v.v...

114. Theo Tập Vi Diệu Pháp tâm thức (cittam=manañ=vijñāna=mana-ayātana=mamo-dhātu) được tưởng tượng ra như là một yếu tố riêng biệt thuộc tâm thức thuần túy đi kèm với từng nhận thức, xin đọc tác phẩm Central Conception của tôi, p. 16.

tượng tâm linh nào lại có thể là hiện tượng có thể không ý thức được chính hiện hữu của mình.¹¹⁵ (11. 8). Quả thật chính vì thế (chúng ta cảm thấy hiện hữu của chính chúng ta bằng cách này cách khác, và) khía cạnh tri thức của chúng ta này đôi khi lại tượng trưng cho cho một cảm thọ của chính hiện hữu đó, là tri thức trực tiếp.¹¹⁶ (11. 9). Theo (hệ thống của chúng ta khi một thực tại ngoại vi) như thể (một mảng) màu sắc đã được cảm thấy rõ cùng lúc đó chúng ta cảm thấy điều gì đó bên trong chúng ta dưới dạng khổ hoặc trong người hay (một số cảm xúc nào khác) là điều hoàn toàn khác (với một mảng màu sắc). Ta không thể cho rằng một mảng, thí dụ như màu xanh lại được cảm nhận là tự thân cảm khoái (đem lại cho chúng ta) bởi lẽ lời phán quyết của khả năng hiểu biết chúng ta không hỗ trợ cho một phán đoán “mảng màu xanh này tự thân có một hình dạng cảm khoái nào đó.” (11. 11). Nếu trường hợp này xảy ra, nếu chúng ta thoả mãn với màu xanh và cảm khoái chúng ta cảm nhận là tương ứng với nhau, thì chúng ta có thể cho rằng màu xanh và cảm khoái thực sự đồng nhất với nhau.¹¹⁷ (11. 12). (Chúng ta gọi) nhận thức được trực tiếp khía cạnh đó của một đối tượng liên quan đến chức năng nhận thức trực tiếp, có nghĩa là việc chỉ ra thuần túy sự hiện diện của nhận thức đó, được xảy ra tiếp theo bằng cấu trúc của (một hình ảnh tương ứng). Nhưng chúng ta không thể cho rằng cảm giác tạo ra do mảng màu xanh đó lại được tiếp theo bằng một hình ảnh (không phải màu xanh, nhưng là) cảm khoái. (11. 13). Chính vì thế chúng ta thực sự đang cảm nghiệm được cảm khoái như là điều gì đó khác với chính đối tượng màu xanh, như là điều không tương ứng với màu xanh và không còn nghi ngờ gì nữa đây chính là tri thức. Chính vì thế chúng có cảm nghiệm được chính tri thức của chúng ta. Tự giác cơ bản là một trường hợp tri thức, tự giác này khiến cho tự thân chúng ta hiện hữu. Đây không phải là một cấu trúc, cũng chẳng phải là ảo tưởng, và chính vì thế đây chính là tri thức trực tiếp.

(11. 16). Tự giác của vị (bậc thánh Phật giáo), là thầy Yogi được giải thích tiếp theo ngay sau đây.

11. Tự giác (thần bí) của vị Bậc Thánh (thầy Yogi) được tạo ra từ một trạng thái siêu thế tột đỉnh trong tình trạng hành thiền về thực tại siêu thế.¹¹⁸

115. Hiểu theo nghĩa đen., p. 11. 7-8. “Chẳng có bất kỳ điều kiện tâm thức nào trong đó tự thân nhận thức lại không xảy ra tức thời.”

116. Hiểu theo nghĩa đen., p. 11. 18. “Quả thật nơi hình dạng nào tự thân Bản Ngã cảm nhận được mình thuộc hình dạng đó thời cảm thọ cũng xảy ra tức khắc (pratyakṣa)”. Nhận định này hướng tới chống lại những vị duy thực Ấn Độ, là Naiyāyikas và Mīmāṃsakas các vị này đã tưởng tượng ra nơi chính nhận thức một tương quan thực sự về nhận thức trí tuệ không tồn tại nơi thực tại. Tri thức của chúng ta tự chiếu sáng (svayam-prakāṣa) giống như ánh sáng của ngọn đèn không muốn một thứ ánh sáng nào khác để được sáng rực lên. Các vị Naiyāyikas và Mīmāṃsakas không thống nhất với học thuyết này.

117. Nhận định này hướng tới chống lại học thuyết Sāṅkhya thừa nhận rằng cảm khoái và đau khổ là những gì mang tính chất ngoại vi, vốn có nơi những đối tượng tạo ra nguồn cảm khoái và đau khổ đó, Xin đọc cp. Tīpp., p. 32. 10.

118. Đây là một nhận thức thuộc loại tâm linh hoàn toàn, không có chút cảm giác nào. Ở một mức độ nào đó,

(11. 18). Thực tại là điều gì đó tồn tại thực sự, (có nghĩa là thực tại siêu thế). Thực tại như vậy được suy luận ra (do các nhà triết học) sau khi đã thực hiện phê phán luận lý, thí dụ như Tứ Diệu Đế của một vị bậc Thánh Phật giáo.¹¹⁹ Việc suy niệm thực tại siêu thế này có nghĩa là việc ép buộc được nhắc lại trong tiềm thức. Điểm tốt đỉnh của việc thiền niệm như vậy có nghĩa là điểm khi mà tâm linh chúng ta chứa đựng được hình ảnh của đối tượng chiêm niệm, bắt đầu đạt đến một điều kiện rõ ràng (như thể một sự kiện được xuất hiện trước vị thiền sư). (11. 20). Giai đoạn (gần kề chính là giai đoạn) khi mà tính chất rõ ràng như thể vẫn chưa hoàn toàn, tiến tới và đang tiếp tục, khi qui trình hoàn toàn thời sẽ ngưng lại. Như vậy, cái ta gọi là một điều kiện đạt đến tốt đỉnh chính là độ rõ ràng xảy ra trước tình trạng hoàn toàn sống động. (11. 23). Hiện trạng tâm linh diễn ra bằng điểm siêu thế tốt đỉnh này, chính là tri thức cảm thấy rõ với tính sống động tuyệt đối hình ảnh được chiêm ngưỡng, như thể hình ảnh đó thực sự xuất hiện trước vị hành thiền, đây chính là nhận thức trực tiếp của vị bậc thánh vậy.

(12. 1). Quả thật ở đây có (ba mức độ sung sướng tốt đỉnh siêu việt, mức độ đầu tiên khi hình ảnh bắt đầu trở thành rõ ràng, việc suy niệm đang được tiến hành; mức độ thứ hai chính là mức độ siêu phàm tốt đỉnh khi vị bậc Thánh chiêm niệm một thực tại (ý tưởng) như thể thực tại đó bị che khuất bằng một lớp mây mỏng; ở trong mức độ thứ ba đối tượng được quan sát quá rõ ràng như thể đối tượng đó trở thành một hạt cát nhỏ nằm gọn trong lòng bàn tay - mức độ sau cùng này chính là tri thức¹²⁰ trực tiếp của vị

nhận thức này có thể trở thành đồng hóa với nhận thức giác quan do tính sống động nhờ đó mà hình ảnh ta chiêm ngưỡng tự hiện hữu ra với tưởng tượng. Trong một hệ thống đồng hóa toàn bộ những cách trình bày, ngay cả cách trình bày nhận thức, đối với các giấc mơ, sự khác biệt giữa một giấc mơ và một nhận thức chủ yếu hệ tại ở tính sống động (sphuṭābhatva) của nhận thức mà ra. Chính vì thế, một nét đặc trưng mới nơi nhận thức đã được giới thiệu, là tính sống động của hình ảnh tâm linh. Hai nét đặc trưng trước đó là “phi cấu thành” và “phi ảo tưởng” có thể được giải thích để bao trùm loại nhận thức này, nhưng không phải là thiếu khó khăn đâu. Trục giác Thần bí (yogi-pratyakṣa) chính là khả năng của vị bậc Thánh Phật giáo (ārya) nhờ đó ngài có thể biến đổi toàn bộ những thói quen suy tư bình thường và chiêm ngưỡng một cách trực tiếp, nơi một hình ảnh sống động, điều kiện đó của Vũ trụ đã được xác minh do những cấu thành trừu tượng của một nhà triết học. Các vị bậc Thánh Phật giáo là một người, cộng thêm vào những ba la mật đạo đức của ngài, có khả năng chiêm ngưỡng Vũ trụ Dưới dạng thường hằng (sub specie aeternitatis), xin đọc My Nirvāṇa p. 16 ff. Các vị Mīmāṃsakas phủ nhận có các vị Yogi tồn tại trên đời này và cả trục giác thần bí nữa, Xin đọc cp. Tipp., p. 25. 5 trong đó sửa na santi thay vì là na samprati.

119. Liên quan đến Tứ Diệu Đế xin đọc Nirvāṇa của tôi p. 16 và 55. Cách giải thích Đại Thừa ám chỉ đến ở đây. Thế rồi Tứ diệu đế này cũng tương đương với “hai Chân Đế”, đó là chân đế thực nghiệm và tuyệt đối, chân đế tuyệt đối có tên gọi là bhūtārtha=graṇ-dag-pai don, có nghĩa là điều kiện thực sự của vạn vật, hay thực tại siêu thế, như vậy chân đế này do các nhà triết học thiết lập. (pramāṇena vīcīscita), chân đế này cũng là kṣaṇikatvādi-gradi mano vijñānam (Tipp., p. 33. 9), kṣaṇi katva cũng được các vị bậc Thánh Tiểu Thừa chiêm ngưỡng, là các vị A-la-hán. Vị Bồ Tát chiêm ngưỡng sūnyatā hoặc là trong ý tưởng của họ (Yogācāra) hay theo cách giải thích thực tại (Mādhyamika). Nhưng hình dạng trừu tượng của các cấu trúc triết học này (alīkākāram vācya-vācaka-rūpam), xin đọc Tipp., p. 34. 7.

120. Theo ngài Vinītadeva, p. 47, bhāvanā-prakarṣa gồm có bốn bậc, smyṛty upasthāna, uṣmagata, mūrdham và kṣānti; prahaṛṣa-paryanta cũng giống như laukikādharmā. Về những gì ta gọi là những giai đoạn nirvedha-bhagīya và smirty-upasthānas xin đọc Abhidh. Kośa, VI. 14 ff. và VI, 20 ff. Sau đó đến khoảnh khắc quyết định, một người đang hành thiền tự nhiên chiếm hữu được khả năng trục giác siêu thế (yogi-pratyakṣa),

bậc Thánh. (12. 3). Quả thật tri thức này có mức độ sống động (của nhận thức trực tiếp) và chính vì lý do này tri thức này không còn là một cấu trúc. (12. 3). Tri thức cấu tạo tổng hợp có thể được cảm thấy rõ cùng một thực tại nơi các hình ảnh tâm linh có khả năng kết hợp thành một khối với các hạn từ, (gián tiếp bao gồm) những kinh nghiệm có thể quay trở lại thời gian) ngôn ngữ được hình thành. Một kinh nghiệm (có thể quay ngược dòng thời gian) về tới thời ngôn ngữ được hình thành có nghĩa là đối tượng của kinh nghiệm đó đã được cảm thấy rõ do một số tri thức đã được tạo thành trong một thời gian đã qua từ lâu và không còn tồn tại, tại thời hiện tại nữa, cũng chính như vậy điều này không thể xảy ra đối với một thực tại đã được cảm thấy rõ bằng kiến tri quá khứ ngay tại khoảnh khắc hiện tại, không còn thực sự tồn tại nữa và bởi lẽ tri thức đó không cảm thấy rõ đối tượng của nó như là điều gì đó hiện hữu trước vị quan sát, đối tượng đó thiếu tính sống động (của một nhận thức trực tiếp) thiếu tri thức đó đối tượng đó không còn được tạo thành vào thời khắc hiện tại nữa. (12. 6). Tri thức tổng hợp này cảm thấy rõ đối điều gì đó không thực sự tồn tại, và bởi vì tri thức đó không cảm thấy rõ được đối tượng như là điều gì đó hiện hữu trước người quan sát, đối tượng đó thiếu tính sống động của một (nhận thức trực tiếp) thiếu tính chất sống động đó đối tượng trở thành một cấu trúc. Nhưng khi tính sống động này đạt đến, liền trở thành phi cấu trúc (là kiến tri trực tiếp, phi tổng hợp). (12. 8). Hơn thế nữa, tri thức này không mâu thuẫn do kinh nghiệm bởi lẽ (đối tượng thiên) đã được cảm thấy rõ tượng trưng cho một đối

ngài biến đổi hoàn toàn, đây thực sự là một pudgala khác, là vị bậc Thánh, là ārya, là vị Bồ Tát. Toàn bộ thói quen tư duy của ngài biến đổi, ngài chiêm được thói quen nhận ra Tương Đối tính (sūnyatā) và phi thực tại của chiếc màn hiện tượng (saṃvṛti) che giấu Thực Tại tuyệt đối (paramārtha=bhūtārtha). Vị đó thâm nhập vào dṛṣṭi-mārga và giai đoạn đầu tiên trong số mười giai đoạn Đại Thừa (bhūmi), là cõi có tên gọi là pramuditā. Cũng lúc đó ngài được tràn đầy lòng sùng bái tràn ngập thâm tâm đối với sự cứu rỗi cho mọi sanh linh (mahā-kāruṇā). Xin đọc cp. Mādhyavatāra, I. 4 ff. Thế rồi ngài am hiểu được “Tứ Diệu “Đề của vị bậc vị Thánh” theo cách giải thích Đại Thừa như là một công thức, nhằm gợi ý cho tính ngang tài ngang sức với Samsara và Niết Bàn nơi một Vũ trụ nhất nguyên. Nội Quan này có khả năng siêu thế (lokottara) chẳng giống như Nội quan (intuitus) của ngài Spinoza, được giả là một điều dựa trên lý trí, Yogi-pratyakṣa không phải là một pramāṇa theo như nghĩa chúng ta chỉ rõ cho thấy ở trên. P. 8 n. 2. đây là một nội quan thuộc điều kiện không thể nhận thức được bằng các phương pháp luận lý (aprameya-vastūnām aviparīta-dṛṣṭiḥ). Tuy nhiên, theo trường phái của các nhà luận lý học Yogācāra, đây chính là một pramāṇa gián tiếp, bởi lẽ tương đối tính của toàn bộ các khái niệm của chúng ta (vikalpa) hay những phán đoán (kalpanā) cũng như đặc tính phi tương đối, tuyệt đối (paramārtha) của một “nội chất thể” không thể nhận thức được (svalakṣaṇa) được kiến lập do phân tích luận lý. Luận lý học đã triệt phá duy thực thuyết ngây thơ của một vũ trụ đa nguyên. Tính đơn nhất được nhấn mạnh (sāmvṛtā sūnyatā) không mang tính điển hình (anivacanīya) theo các vị chủ trương duy thực (sūnya-vādin), đây chính là tâm thức thuần túy, không thể tách biệt ra được (sūnyatā=vijñāna-mātram grāhya-grāhaka-nirmuktam). Theo các vị Duy Tâm (vijñāna-vadin). Xin đọc điều gây tranh luận giữa những người luận lý và những người Duy Thực trong tác phẩm My Nirnāṇa, p. 140 ff. Xin đọc cp. một cách diễn giải trừ danh của Naiyāyika-abhimata-yogi-pratyakṣa trong tác Phẩm Tātp., p. 49. 17 ff và N. Kaṇikā, p. 147. 4 ff. Theo những người Santānāntaras. (Gồm cả) vị Yogi tối cao, có nghĩa là Chỉ một mình Đức Phật mới có thể biết qua trực giác điều tuyệt đối không thể phân biệt được. Các vị Yogi bình thường chỉ có thể biết qua trực giác khía cạnh chủ thể-đối tượng mà thôi, Xin đọc cp. dưới đây p. 34 n. 4. cp. Những ý tưởng loại suy của Kant về tính bất khả thi “Anschauung trí tuệ”, Kritik, 2 p. 72, 149, 308.

tượng “thuần túy” (là những thời điểm đem lại hiệu quả đã được làm rõ do những (phân tích)¹²¹ luận lý học. Chính vì thế, đây chính là tri kiến trực tiếp, giống như (cảm giác) và các loại nhận thức trực tiếp khác vậy. Yoga chính là niềm sáng khoái thiền niệm trực tiếp. Người nào sở hữu được khả năng thiền niệm này chính là một vị bậc Thánh.¹²²

(12. 9). Một số không ít những loại tri thức khác nhau đã được đề cập đến như vậy.

§ 6. Đối tượng các tri thức trực tiếp.

(12. 11). Sau khi đã giải thích các loại tri thức trực tiếp (bao gồm) tri thức phi cấu trúc và phi ảo tưởng, (tác giả) lại tiến hành làm rõ những quan niệm sai lầm liên quan đến đối tượng tri thức trực tiếp này và cho rằng:

12. Đối tượng tri thức trực tiếp chính là điều đặc thù (tột độ).

(12. 14). Đối tượng tri thức này, có nghĩa là đối tượng bốn tri thức trực tiếp, phải được quan niệm là điều đặc thù. Điều đặc thù có nghĩa là một thực thể hay một căn tính (yếu tính) độc nhất vô nhị, không có bất kỳ điều gì khác chia sẻ được (cũng chính là Nội Chất Thể).¹²³

121. *pramāṇa-suddha-artha-grāhi* hoặc có nghĩa là *pramāṇena suddham artham gṛhṇāti* hay còn có nghĩa là *śuddhārtham pramāṇena gṛhṇāti*. Ta giải thích câu đầu như sau *pramāṇena suddham=pramāṇena viniścitam, artham=bhūtārtham, gṛhṇāti*. Câu thứ hai – *śuddhārtham=svalakṣaṇam=artha-kriyā-kārikṣaṇam pramāṇena gṛhṇāti*. Hình như *Ṭipp.*, p. 35. 1, lại ủng hộ cách giải thích thứ hai, p. 24. 5 và 24. 9 tác phẩm này sử dụng từ *suddha* theo cùng một cách như vậy. Thành ngữ *suddha kalpanā, suddham pratyakṣam, śuddhārthah* gợi nhớ cho chúng ta về thuật ngữ “reine Vernunft”, “reine Sinnlichkeit”, “Đối tượng reines” ngài Kant đã sử dụng, Định nghĩa Chánh Trí như là một tri thức “không mâu thuẫn với kinh nghiệm” (*avisamvādi*), nghe có vẻ như quá thực nghiệm, theo nội quan thần bí, ở đây ta giải thích như là cách ám chỉ đến đối tượng siêu thế.

122. *Vinītadeva*, p. 48-49, cũng giống vậy, lại coi *yogi-pratyakṣa* như là những ân huệ tiên đoán siêu thế và tiên tri (biết trước) người ta vẫn tin các vị Yogi có được khả năng đó. Lời chú giải của ngài *Dharmakīrti* không nói bất kỳ lời nào về vấn đề này.

123. Nét đặc biệt kỳ lạ nơi học thuyết của ngài *Dignāga* liên quan đến điều đặc thù và điều chung chung hệ tại ở khái niệm của học thuyết này coi điều đặc thù như là điều độc nhất vô nhị. Việc hiện hữu nơi từng nhận thức trực tiếp về “điều độc nhất đó đang hiển thị trong tôi trong khái niệm” chính ngài *Bosanquet* cũng đã vạch ra. xin đọc *Logic*, I, p. 76. Ở đây sự hiện hữu này thủ vai một “Nội Chất Thể”, đây là một điều đặc thù tuyệt đối, là giới hạn cho mọi cấu trúc tổng hợp. Nội chất thể này tượng trưng cho từng khoảnh khắc một (*kṣaṇa*), nội chất thể này không có đẳng tương nơi không gian (*deśa-ananugata*) chẳng có kỳ gian nơi thời gian (*kāla-ananugata*) nội chất thể không giống bất kỳ vật thể nào (*sarvato-vyāvṛtta*), nó là độc nhất vô nhị (*trailokya-vyāvṛtta*), Xin đọc cp. *Tātparyat*, p. 12. 20. Đây chính là một thực tại siêu thế, bởi lẽ ta không thể nhận ra được nơi một biểu thị hữu hạn. (*jñānena prāpayitum asakyatvāt*). Ta chỉ có thể nhận thức được những điều chung chung hay những gì giống nhau, những tương quan, phối kết hợp, thông qua một tổng hợp những khoảnh khắc (*pūrvāpara-kṣaṇānām abheda-adhyavasāyāt*). Đây chính là thực tại tuyệt đối, là “nội chất thể” nhấn mạnh đến thực tại đem lại hiệu quả thực nghiệm (*dāhādy-artha-kriyā*). Ngài *Dignāga* đã xác minh điểm thực tại tuyệt đối này chống lại những người *Mādhyamikas* có chủ trương tính tương đối phổ quát (*śūnyatā*) về tri thức, và cố gắng chứng minh rằng ngay cả “nội chất thể” này cũng chỉ là tương đối mà thôi, Xin đọc cp. điều gây tranh cãi về tính tương đối của “nội chất thể” giữa ngài *Candrakīrti* và *Dignāga* trong tập *Mādy.vṛtti*, bản dịch trong tác phẩm *My Nirvāṇa* của tôi, p. 149 ff. Xin đọc cp. *Ṭipp.*, p. 35 và *Bradley, Princ.*, 2 p. 647 ff.

(12. 15). Quả thật mỗi thực tại lại còn có căn tính thực sự mang tính đặc thù (độc nhất) và còn là một (khía cạnh tướng tượng) chung chung. Điều gì chúng ta cảm thấy rõ bằng nhận thức trực tiếp chính là điều độc nhất. Đối tượng nhận thức lại thực sự mang tính chất kép, đó là diện mạo đầu tiên (*prima facie*) được cảm nhận rõ và khía cạnh thể hiện rạch ròi. (Đầu tiên) là khía cạnh xuất hiện trực tiếp (ngay tại khoảnh khắc thời gian đầu tiên).¹²⁴ (Thứ hai lại là hình dáng được cấu thành trong từng phán đoán giác quan.¹²⁵ (12. 17). Khía cạnh quan sát trực tiếp và khía cạnh nhận thức rõ ràng quả thật lại chính là hai sự vật khác nhau. Điều gì ta cảm nhận rõ ngay tức khắc nơi cảm giác¹²⁶ chỉ là một khoảnh khắc thời gian. Điều gì ta tưởng tượng ra luôn luôn là một chuỗi cô đọng những khoảnh khắc thời gian được nhận ra nơi một cấu trúc¹²⁷ dựa trên cơ sở cảm giác, (thí dụ như “đây là màu xanh”). Và chính sự tổng hợp cấu trúc của một chuỗi những khoảnh khắc thời gian ta nhận ra được thông qua nhận thức trực tiếp, bởi lẽ chúng ta không bao giờ nhận ra được một khoảnh khắc thời gian độc nhất nơi một nhận thức hữu hạn. (12. 19). (Qui trình đối nghịch lại được thực hiện thông qua tri thức gián tiếp (hay là hậu kết). Phi thực tại xuất hiện trong đó với tâm linh chúng ta và qui trình này hệ tại ở việc nhận ra một cách rõ ràng phi thực tại đó như là (một loại) thực tại vậy.¹²⁸ Thực tại này cảm nhận rõ (*thoáng qua*) một phi thực tại. Nhưng đối tượng tưởng tượng này, được cảm nhận thấy rõ (thông qua hậu kết), rõ ràng lại ám chỉ đến một điều đặc thù tưởng tượng. (12. 21). Như vậy, chính những điều đặc thù cấu thành đó lại là lãnh vực riêng biệt dành cho hậu kết, nhưng đối tượng trực tiếp của những điều đặc thù này lại chính là một phi thực tại. (12. 22). Do đó, khi tác giả khẳng định cho rằng đối tượng của tri thức trực tiếp chính là điều đặc thù, ngài có ý muốn ám chỉ đến đối tượng tức khắc (*thoáng qua*) (có nghĩa là một khoảnh khắc thời gian, là điều độc nhất).¹²⁹

124. *yadākāram* chính là *avyayībhāva = yasya ākāram anatikrāmya*.

125. *yam dahyavasyati*.

126. *pratyakṣasya*.

127. *nīścayena=kalpanayā=vikalpena=adhuavasāyena*, Xin đọc cp. Tāpt, p. 87. 25.

128. Đề có được cách giải thích theo nghĩa đen Xin đọc cp. p. 17 n. 6 (bản văn p. 7. 13).

129. Hiền nhiên ngài Dharmakīrti đã sử dụng thuật ngữ “nội chất thể” (*svalakṣaṇa*) để ám chỉ nhiều hơn là một ý nghĩa duy nhất. Như một điều thật phổ biến, cùng một cách như vậy cũng đã xảy ra nơi triết học phương Tây. Thuật ngữ này có nghĩa là, 1) hiện hữu bất định tuyệt đối, không những chỉ ở những gì ta có thể phân biệt thành chủ thể và đối tượng đầu, nhưng còn trong cả *grāhya-grāhaka-kalpanā-apoḍha* - đây chính là điều Tuyệt đối những người *Yogācāras* chủ trương, *sūnyatā* nơi chính khái niệm ý tưởng (*buddly-ātmā*). Xin đọc cp. *My Nirvāṇa*, p. 146 ff, các đoạn kệ được trích trong tác phẩm *Sarvad.*, 16. 7 ff (B. I.) và đoạn kết trong tác phẩm *Sāntānāntara – siddhi*; 2) điều cực kỳ cụ thể và đặc thù, là *hoc aliquid=kimcid idam*, là *ālambana* thuần túy, là hiện hữu được định vị nơi không gian (*kṣaṇa*) và thời gian, là giới của mọi cấu trúc tâm linh (*nāma-jātyāhi-kalpanā-apoḍha*, nhưng không phải là *grāhya-grāhaka-kalpanā-apoḍha*), là thời điểm cho hiệu quả có khả năng ảnh hưởng đến tri giác của chúng ta (*artha-kriyā-samartha*); thể ròi thuật ngữ đó còn chứa đựng điều ngài Kant gọi là điều tiên nghiệm (*a-priori*) tạo thành tri giác của chúng ta, là khả năng phối kết (*ārūpya*), nếu không phải là một số phối kết hợp cơ bản; đây chính là ý nghĩa ở đây và dựa trên lý do này đôi khi người ta cũng giả định rằng (Tipp., p. 19. 10) trường phái của ngài *Dignāga* cũng một phần thuộc về *Sautrāntika*; 3) (nói theo ẩn dụ) từng mỗi đối tượng cụ thể và đặc thù (=vyakti), bởi vì do có thể nền lại chính nội chất thể vậy.

(12. 23). Hơn nữa, làm sao chúng ta có thể nhận ra (sự có mặt của một đối tượng nhất thời như vậy) nơi tri thức lại là điều đặc thù như vậy?

13. Khi một hình ảnh tâm linh biến đổi tùy thuộc vào đối tượng ở xa hay ở gần, thời lúc đó đối tượng chính là một điều đặc thù vậy.

(13. 2). Thuật ngữ “đối tượng” ở đây được hiểu là đối tượng nhận thức, có nghĩa là một đối tượng ta nhận ra được. “Ở gần” có nghĩa là được khoanh vùng nơi một vị trí gần, “ở xa” - được khoanh vùng nơi một vị trí xa.¹³⁰ (13. 3). Tùy theo đối tượng ở gần hay ở xa, thời một hình ảnh tâm linh khác nhau sẽ được cấu thành, một hình dáng khác nhau của (khoảnh khắc thời gian đầu tiên) được nhận ra, khiến cho đối tượng đó hoặc là sống động hay lu mờ.¹³¹ (13. 4). Khi một đối tượng nhận thức tạo ra được một tia sáng nhận thức lóe lên rất sống động, nếu tia sáng này ở gần, còn đó sẽ là một tia sáng lu mờ nếu ở xa, mặc dù nếu ở xa nhưng các giác quan vẫn còn tiếp cận được, thời đó là điều đặc thù. (13. 6). Quả thật, ta sẽ cảm nghiệm được toàn bộ thực tại (bên ngoài) một cách sống động nếu thực tại đó ở gần, và chỉ cảm nhận được mờ mờ ở một khoảng cách xa. Đây chính là (một biểu thị có điều đặc thù thực sự hiện hữu).

(13. 8). Hơn nữa, tại sao điều đặc thù lại là đối tượng rõ ràng của nhận thức giác quan?¹³² Quả thật, liệu chúng ta không nhận ra một suy tư rõ ràng một ngọn lửa (lúc sự

130. Vinītadeva đã giải thích sannidhāna chính là sự hiện diện nơi tầm mắt quan sát và asannidhana chính là tính chất thiếu vắng toàn bộ, xin đọc p. 50. 1, thām-cad-du med-pa, Xin đọc cp. Tīpp., p. 36. 9-10. Thế rồi sūtra còn ám chỉ đến sự hiện hữu cũng như sự thiếu vắng của một đối tượng nơi tầm mắt quan sát. Cách giải thích này xem ra được ưa chuộng hơn nhiều.

131. Để hiểu được đoạn này chúng ta phải nhận ra hoàn toàn rằng, theo thuật ngữ ngài Dharmakīrti sử dụng, thí dụ như đám cháy, là đám lửa có đối tượng thể lý, lại chính là một cấu trúc, chính vì thế đây chính là tổng quát tính hay một tập hợp những điều tổng quát. Điều đặc thù hoàn toàn chính là thể nền được nhấn mạnh đến ở đây i(upādhi), là thời điểm đem lại hiệu quả (artha-kriyā-samartha). Nếu cùng một thực tại có thể biến đổi và tạo ra được một hình ảnh rõ ràng trong trường hợp này, và một hình ảnh mờ mờ trong trường hợp khác, thời thực tại đó không phải là độc nhất (rūpa-dvayam syāt). Tác giả của Tīpp., p. 36. 14 ff. nêu câu hỏi, “nhưng phải chăng chẳng phải là điều chung chung, ta quan sát được ở một khoảng cách xa lại xuất hiện nơi một hình ảnh lu mờ chẳng? Đây chẳng phải là một (thời điểm) đặc thù”. Và ngài trả lời rằng một điều chung chung tự thân đã là điều gì đó không có thực, điều chung chung đó không hiện hữu theo nghĩa đem lại hiệu quả, tính hiệu quả luôn luôn thuộc về một thời điểm đem lại hiệu quả mà thôi. Và hơn thế nữa, p. 37. 3 ff., còn ghi lại rằng “hình ảnh rõ ràng hay lu mờ của một mảng màu xanh không thể có thực theo cách siêu thế được (vastu=paramārthasat), nhưng màu xanh đó tượng trưng cho một nguyên tử, (là một thời điểm nhấn mạnh) có khả năng đem lại hiệu quả (chính là một đối tượng có thực); những hình ảnh rõ ràng hay lu mờ được tạo ra do thể nền được nhấn mạnh đó..., là đối tượng có thực (arthasya=paramārthasataḥ) xuất hiện rõ ràng hay lu mờ không do tự thân đối tượng đó (paramāthataḥ), nhưng (gián tiếp) thông qua tính chất rõ ràng hay tính chất lu mờ của hình ảnh đó (jñānasya); ngược lại điều phổ quát (sāmānyasya) không (biến đổi) nơi chính hình ảnh rõ ràng hay lu mờ được đâu”. (Xin đọc p. 37. 5, jñānam nabhavati). Theo ngài Vinītadeva asphuṭa lại có nghĩa là lu mờ hiểu theo nghĩa trừu tượng, tưởng tượng và không có mặt.

132. Những hạn từ sau đây là câu trả lời cho người phản đối nghĩ rằng bất kỳ điều gì tạo ra một phản xạ (pratibhāsa=pratibimbana) trong chúng ta là điều có thực, điều phổ quát (sāmāya) cũng tạo ra một phản xạ tương ứng, chính vì thế điều phổ quát cũng có thực. Đây cũng là câu trả lời cho rằng chỉ có thời điểm đem lại hiệu quả mới có thực thuyết đối, tự thân điều phổ quát không sở hữu bất kỳ tính hiệu quả riêng

hiện hữu của ngọn lửa đó được suy ra một cách gián tiếp từ làn khói bốc lên) như là điều gì đó ta có thể cảm nghiệm được, (như là một khả năng vĩnh cửu của một cảm giác sao)?

14. Chỉ một mình (điều gì là độc nhất) tượng trưng cho thực tại tuyệt đối.

(13. 11). Điều có thực tuyệt đối có nghĩa là điều gì đó không phải được tác thành, không được tưởng tượng ra. Điều gì hiện hữu theo cách đó ta gọi đó là điều có thực tuyệt đối. Chỉ có mình đối tượng (không bao gồm bất kỳ cấu thành nào) có thể tạo ra ấn tượng sắc nét hay mờ ảo. Tùy theo đối tượng đó ở gần hay ở xa, mới là điều thực sự có thực mà thôi. Bởi lẽ chính vật đó là đối tượng (tạo ra) nhận thức trực tiếp, chính vì thế ta gọi là điều đặc thù, (có nghĩa là khoảnh khắc thời gian độc nhất, là chính Nội Chất Thể) là đối tượng thực sự của nhận thức giác quan vậy.

(13. 14). Lại nữa thế thì tại sao (điều đặc thù tuyệt đối này, là thời điểm phi cấu thành) một mình là thực tại tuyệt đối?

15. Bởi lẽ căn tính của thực tại lại chính¹³³ là điều mang lại hiệu xuất.

(13. 16). Điều gì chúng ta nhắm tới chính là đối tượng. Đối tượng này vừa là điều cần phải tránh xa lại vừa là điều phải đạt tới. Đối tượng đầu tiên xưa đây, còn đối tượng thứ hai lại lôi cuốn. Đối tượng, có nghĩa là mục tiêu, có một hành động, có nghĩa là đối tượng đó tạo ra điều gì đó. Hiệu xuất, có nghĩa là khả năng tạo ra điều gì đó lại chính là một động lực. Chính động lực đó là một đặc tính, hay là căn tính¹³⁴ của thực tại, (tức là trung tâm tạo ra động lực). Thử nghiệm (thực tại này) chính là một động lực tạo ra hành động (lôi cuốn, hay xưa đuổi điều gì đó). Chính vì lý do này (điều độc nhất, có nghĩa là thời điểm lại chính là thực tại duy nhất mà thôi). Thuật ngữ “đối tượng thực sự”¹³⁵ lại chính là từ đồng nghĩa với “thực tại tuyệt đối”.

(13. 18). Điều tiếp theo có nghĩa như sau. Chúng ta áp dụng thuật ngữ “thực sự tuyệt đối” với bất kỳ điều gì (có thể thử nghiệm được) nhờ vào động lực đó để tạo ra một hiệu quả nào đó.¹³⁶ Một đối tượng đem lại hiệu quả như vậy (luôn luôn được tọa lạc) hoặc là ở gần hay là ở xa. Tùy thuộc vào việc xác định vị trí này mà đối tượng đó tạo ra những ấn tượng khác nhau.¹³⁷ Chính vì thế (một điểm được định vị như vậy) thực sự là có nhận thức tuyệt đối. (13. 20). Quả thật đây chính là lý do tại sao các hành vi

biệt nào. Sự hiện hữu của một phản xạ không phải là bằng chứng cho điều thực tại đâu. Hình ảnh tâm linh không tương ứng chính xác với bất kỳ thực tại đem lại hiệu quả nào, bởi lẽ hình ảnh của một điều phổ quát có thể được tạo ra mà không có sự hiện hữu của điều phổ quát nào (*vināpi sāmānyena*), mà chỉ đơn giản thông qua sức mạnh của thói quen tâm linh cố hữu trong đó mà thôi (*vāsanā-balāt*), xin đọc Tipp., p. 38. 2-9.

133. Xin hãy đọc, p. 13. 15. - lakṣaṇatvād eva vastunaḥ. Cp. Hemaccandra's Pramāṇa-mīmāṃsā, I. 1. 32-33.

134. *rūpam=svārūpam*.

135. *vastu*.

136. *artha-kriyā-samartha*.

137. Hiểu theo nghĩa đen., “những phản xạ”, *jñāna-pratibhāsa*.

có mục tiêu được thể hiện liên quan đến những đối tượng được quan sát trực tiếp, chứ không liên quan gì đến những đối tượng được cấu thành (thông qua tưởng tượng) (13. 21). Điều này giải thích sự kiện cho rằng đối tượng tưởng tượng, mặc dù chúng ta có thể nhận ra được trong suy tư giống như điều gì đó hầu như (*quasi*) hữu hình, lại chẳng có thể coi là quan sát trực tiếp được, bởi lẽ chẳng có hành vi có mục tiêu nào khả dĩ dựa trên cơ sở (một hình ảnh giả tưởng như vậy). (14. 1). Mặt khác, một đối tượng thực sự có thể quan sát được, lại có thể tạo ra hành động có mục tiêu rõ ràng. Do đó chỉ có điều đặc thù mới có thực mà thôi, (có nghĩa là, thời điểm đem lại hiệu quả độc nhất, lại chính là Nội Chất Thể) chứ không phải đối tượng (do tưởng tượng)¹³⁸ cấu thành.

16. (Đối tượng) Khác biệt với thực tại này (điều đặc thù) lại chính là đặc tính phổ quát (của đối tượng)

(14. 4). Đối tượng tri thức khác với (điểm) độc nhất, không tượng trưng cho điểm độc nhất, chính là đặc tính chung chung của đối tượng này. Quả thật, một đối tượng được nhận thức tách biệt do tưởng tượng tổng hợp không tạo ra một ấn tượng khi đối tượng này được tưởng tượng nơi một vị trí gần hoặc ở một vị trí xa. (14. 6). Một đám cháy tưởng tượng có hiện hữu phụ thuộc vào tưởng tượng, và chính tưởng tượng khiến cho đối tượng đó ở gần hay ở xa. Khi ta tưởng tượng ra đối tượng đó, thời có ở gần hay ở xa, cũng không có bất kỳ ấn tượng nào khác nơi tâm trí chúng ta về tính chất sống động. Chính vì thế người ta cho là khác biệt với điều đặc thù (từ điều độc nhất đó). (14. 8). Đặc tính phổ quát của điều gì đó chính là căn tính tồn tại do đặc tính chung chung, có nghĩa là căn tính đó cũng thuộc về một số điểm thực tại bất định. Quả thật (ngọn lửa) hiện hữu trong tưởng tượng cũng tương tự ám chỉ đến từng mỗi đám cháy khả dĩ. Chính vì thế đám cháy này tượng trưng cho một căn tính phổ quát.

(14. 10). Đến đây tác giả khẳng định rằng căn tính phổ quát này chính tri thức gián tiếp cũng có thể cảm nhận thấy rõ. Tác giả đó cho rằng:

17. Căn tính này thuộc lãnh vực tri thức gián tiếp (hay hậu kết).

(14. 12) Đây chính là lãnh vực tri thức gián tiếp, có nghĩa là tri thức này được cảm nhận thấy thoáng qua¹³⁹ (thông qua hậu kết).¹⁴⁰

Để được thuận tiện nhận xét này về đối tượng hậu kết được chèn vào chương bàn về nhận thức trực tiếp, bởi lẽ nếu ta có ý định theo luận căn tính chung chung làm đối tượng ở (chương hai) thời có điều nhất thiết là phải nhắc lại toàn bộ đoạn văn trong đó ta xử lý căn tính của điều đặc thù.¹⁴¹

138. Mặc dù thời gian, không gian và nhân quả được coi như là những cấu trúc, nhưng thời điểm đem lại hiệu quả được nhấn mạnh chính là thực tại tuyệt đối, Xin đọc cp. *dưới đây*, p. 69,11 (bản văn). Những phản xạ này tương ứng với khái niệm thứ hai của một “nội chất thể”, xin đọc ở trên, p. 34 n.; điều này cũng khác biệt một phần với khái niệm của Kantian.

139. *grāhya-rūpa*.

140. Hiểu theo nghĩa đen., p. 14. 12. “đại từ ở đây đã thừa nhận giống của một (hạn từ có nghĩa là) chủ đề bàn luận”.

141. Vì ta nhận ra đối tượng thông qua hậu kết, ở đây chúng ta phải hiểu đây là đối tượng tức khắc và *nhìn*

§ 7. Kết Quả do Hành vi nhận thức đem lại.

(14. 15) Sau khi đã bác bỏ khái niệm sai lầm liên quan đến đối tượng nhận thức, (tác giả) tiếp tục tỏ rõ rằng học thuyết sai lầm, cái thừa nhận có sự khác biệt giữa nhận thức và kết quả của nhận thức đó.

18. Tự thân nhận thức trực tiếp này chính là kết quả của việc nhận thức vậy.

(14. 16). Chính vì tri thức trực tiếp đã được mô tả ở trên lại là kết của một hành vi nhận thức (Chẳng có khác biệt nào giữa hành vi nhận thức và kết quả tri giác cả đâu).¹⁴²

(14. 18). Ta nên hiểu kết quả nhận thức này theo ý nghĩa nào?

19. Kết quả này có dạng một nhận thức rõ ràng.

(14. 20). Nhận thức rõ ràng có nghĩa là một tri thức nhất định.¹⁴³ Khi một tri thức trực tiếp thừa nhận hình thức này, thời tri thức đó sở hữu căn tính của một nhận thức rõ ràng. Tình huống này chính là lý do tại sao (kết quả không khác với hành vi nhận thức).

thoáng qua (grāhya-rūpa) lại luôn luôn là một đối tượng tương tượng (*vikalpita*), vô thực (*anartha*). Thí dụ như khi chúng ta suy ra sự hiện diện của đám cháy từ sự hiện hữu của đám khói, chúng ta tưởng tượng ra đám cháy đó, đây chính là đám cháy *nhìn thoáng qua (nhìn thoáng qua)* chung chung. Nhưng bước thứ hai trong hành vi nhận thức này sẽ là tưởng tượng ra đó là đám cháy thực sự, một đối tượng khả thi của hành vi đem lại mục đích rõ ràng, là một dữ liệu giác quan khả thi. Như vậy, một dữ liệu giác quan đặc thù cũng sẽ là một đối tượng được nhận ra một cách tuyệt đối thông qua hậu kết, nhưng một cách gián tiếp. Kết quả (*pramāṇa-phala*) của cả hai cách nhận thức này xuất phát từ quan điểm này giống hệt với nhau, Xin đọc cp. ch. II. 4. Hậu kết là *sārūpya-lakṣaṇam pramāṇam*, bản văn, p. 6. 10, nhưng nhận thức cũng lại là *sārūpya-pramāṇam*, I. 20. Sự khác biệt giữa các trường phái về đối tượng nhận thức (*vi śaya-vipratipatti*) chỉ dính líu đến đối tượng *nhìn thoáng qua* của mỗi *grāhya eva viśaye sarveṣām vipratipattiḥ*, xin đọc Tipp., tr , 36. 5-6. Chính vì ở đây toàn bộ cách giải thích được thực hiện với quan điểm chiến đấu với những ý kiến khác biệt (*vipratipatti-nirākaraṇartham*), chính vì thế, khi người ta tuyên bố rằng ta nhận ra đối tượng thông qua hậu kết là điều phổ quát, chúng ta phải hiểu rằng chỉ có giai đoạn thứ nhất trong nhận thức gián tiếp về thực tại là không phải cảm giác thuần túy đó (*nirvikalpaka*) là điểm đặc trưng nơi nhận thức giác quan. Trong bước này có sự khác biệt với những vị Duy thực họ thừa nhận một cách tiếp xúc trực tiếp (*sannikarṣa*) giữa các giác quan và điều Phổ quát vậy.

142. Một điều rõ ràng là từ toàn bộ cách giải thích mà tác giả đã thừa nhận hai giai đoạn nhận thức, một khoảnh khắc bất định đầu tiên của các cảm giác và cấu trúc tâm linh tiếp theo, Bởi lẽ khoảnh khắc thứ hai được gây ra do khoảnh khắc thứ nhất, thế nên ta có thể gọi đây chính là kết quả của khoảnh khắc đó. Nhưng ở đây ta đối diện với vấn đề từ một quan điểm khác. Các vị Duy Thực lại coi hành vi nhận thức như là một hành vi “nắm được” hình dạng từ trí tuệ đến Linh hồn mà chỉ mình Linh hồn này lại mang tính chất tự giác (tự ý thức). Đối với những Vị Phật giáo chẳng tồn tại hành vi “nắm được” cũng như “không nắm được” hình dạng này đâu, chẳng tồn tại Linh hồn nào cả cũng như đối tượng ngoại vi đầy đủ đâu. Nhưng nơi từng ý tưởng (*vijñāna*) có tồn tại một tính tự giác hay tự ý thức nội tại. Một ý tưởng rõ ràng (*pratīti*) có thể được coi như thông qua việc đổ lỗi cho ai đó (*by imputation*). Chính vì vậy, trường hợp này có thể hoặc là một nguồn, một hành vi, một công cụ (*pramāṇa*) hay là một đối tượng, một nội dung một kết quả nhận thức (*pramāṇa-phala*) vậy. Kết quả hành vi nhận thức chính là nhận thức vậy, Xin đọc các chú thích p. 42. 43, 46 và 49-50. Xin đọc cp. Tipp., p. 39 ff. Lại có sự khác biệt giữa *chitti* và *chidā* trong hành vi cắt đứt, không có khác biệt giữa *paricchitti* và *jñāna* trong hành vi nhận thức đâu.

143. *pratīti=avagama-bodha=prāpti=paricchitti=niścaya=adhyava-sāya=kalpanā =vikalpa* toàn bộ các hạn từ này đều là từ đồng nghĩa. Xin đọc cp. Tātp., p. 37. 20, 38. 2, 87. 25. toàn bộ các hạn từ này đều chứa đựng yếu tố *smṛti* hay *samskāra*.

(14. 21). Điều này có ý nghĩa như sau. Chánh trí chính là tri thức đem lại hiệu quả.¹⁴⁴ Khả năng có thể mang lại hiệu quả (có nghĩa là có khả năng hướng dẫn hành vi có mục tiêu của con người lại không được cấu thành một cách rõ ràng bằng sự phụ thuộc và sự hiện diện của một số đối tượng (có nghĩa là thông qua phản ứng thụ động từ một số đối tượng nào đó). Một mầm cây, thí dụ như có tương quan rõ ràng với hạt giống, nhưng mầm cây này không có khả năng (nhận ra điều đó).¹⁴⁵ Chính vì thế, mặc dù được cấu thành do một số đối tượng, (nhận thức không phải là một phản ứng thuần túy mà thôi), nhưng nhất thiết nhận thức đó phải hoàn thành một số chức năng tự phát nào đó để thu hút đối tượng, mà một mình khi đã hoàn thành khiến cho đối tượng đó được nhận ra một cách rõ ràng (có nghĩa là đồng hoá được đối tượng đó). (15. 3). Và đây (chính là điều ta gọi là) kết quả của chánh trí. Khi ta đã đạt đến kết quả này, tri thức sẽ đem lại hiệu quả. (Nhưng điều này không có nghĩa là chức năng mang lại hiệu quả đó là điều gì hoàn toàn khác với chính tri thức đó). (15. 3). Quả thật như chúng ta đã khẳng định ở trên¹⁴⁶ rằng chức năng mang lại hiệu quả của tri thức hiệu quả đó chẳng có gì khác hơn là sự kiện khiến thể hiện đối tượng của một hành vi có mục tiêu khả thi đó. Cũng chính cùng một tri thức nhận thức đó¹⁴⁷ lại sở hữu (cả hai) đặc tính làm cho nhận thức rõ ràng về đối tượng và chỉ cho thấy (sự hiện hữu của đối tượng nơi tầm mắt quan sát của chính chúng ta). Chính vì thế kết quả nhận thức lại chính là tự thân nhận thức.

(15. 6) Nhưng rồi, nếu tri thức như là một hành vi nhận thức¹⁴⁸ lại là kết quả của nhận thức, thế thì điều gì là công cụ, là (nguồn gốc) của hành vi đó?

20. Nguồn nhận thức hệ tại ở việc phối kết hợp (giữa hình ảnh được cấu thành và chính đối tượng có thật của hình ảnh đó.

(15. 8). Sự kiện phối kết hợp,¹⁴⁹ hay tính chất phù hợp giữa nhận thức và đối tượng

144. Xin đọc cp. ở trên, bản văn., p. 3. 5 ff.

145. *aprāpakatvāt*, theo văn cảnh, ở đây có nghĩa là *aniscāyakatvāt=ajñpakatvāt*. Đoạn thí dụ này có nghĩa là còn có một trường hợp nhân quả bình thường giữa hạt giống và chồi cây, chồi cây chính là kết quả của hạt giống, nhưng theo nhận thức sản phẩm *nhận ra* được đối tượng lại là nguyên nhân, và hành vi nhận thức này cũng chính là kết quả vậy. Tác giả tác phẩm Tipp., p. 40. 16 ff, gợi ý một cách giải thích khác về ví dụ này.

146. Bản văn., p. 3. 5 ff., bản dịch p. 4.

147. *pratyakṣa* ở đây được sử dụng không theo nghĩa là cảm giác, nhưng đây cũng là một cảm giác bao hàm nhận thức (*savikalpaka*) hữu hạn nữa.

148. *pramiti-rūpa*.

149. Có một phối kết hợp giữa “nội chất thể” với toàn bộ các yếu tố cấu thành một hình ảnh chồng chéo lên nhau hay là điều Phổ Quát. Hạn từ *sārūpya* gợi nhớ cho một học thuyết những điều Phổ Quát đặc biệt. Những Vị Phật giáo không phải là những người chủ trương Duy Thực, cũng không chủ trương Duy Khái Niệm, nhưng lại là những người chủ trương Duy Danh cực đoan, họ sử dụng hạn từ *sāmānya* và chấp nhận thực tại các loại khách quan (*jāti*) là những hình thái cá thể (*ākṛti*) cũng như những điều đặc thù (*vyakti*). Những người *Sāṅkhyas* phủ nhận *sāmānya* và chấp nhận *sārūpya*, xin đọc tác phẩm *my Central Conception*, p. 56, 57, 64. Những người *Mīmāṃsakas*, rất đặc thù, chấp nhận cả *sāmānya* lẫn *sārūpya* (= *sādrśya*) như là hai *padārthas* tách biệt nhau. Người ta cho rằng điều vừa đề cập đến mang tính chất tương đối, trong khi đó điều thứ nhất lại tượng trưng cho một nội dung rõ ràng của những khía cạnh tập trung nơi điều đặc thù, là

Luận lý học Phật giáo tập 2

của nhận thức đó, đây chính là (một sự kiện có thể được giải thích như là một loại) nguồn gốc¹⁵⁰ cấu thành tri thức. Đối với chúng tôi¹⁵¹ (là những người Phật tử, khi chúng ta cho rằng) một nhận thức đã khởi lên từ một đối tượng, điều này (chỉ đơn giản) có nghĩa là nhận thức này chính là một sự kiện được phối kết hợp với một đối tượng (nhất thời) thí dụ như nhận thức được *cấu thành* do một mảng màu xanh *được phối kết hợp với* (phần nền của) màu xanh này.

Sự phối kết hợp này được mô tả (bằng các hạn từ khác) như là một ý tưởng¹⁵² hay là một cách miêu tả¹⁵³ (về đối tượng đó).

(15. 11). Nhưng rồi, liệu không phải việc phối kết hợp này chính là cùng một sự vật giống như nhận thức đó chẳng? Trong trường hợp đó, liệu cùng một sự kiện nhận thức có thể là nguồn gốc và là nội dung kết quả của nhận thức chẳng? Tuy nhiên, không thể nào cùng một thực thể lại có thể trở thành chính nguyên nhân và hậu quả cho chính mình được.¹⁵⁴ Thế thì sự kiện phối kết hợp này phải được hiểu theo nghĩa nào đây?

“hình dạng” của vật đó (ākāra). Những Vị Phật giáo thuộc trường phái Sautrāntika và Yogācāra lại cũng chấp nhận như vậy, nhưng lại thêm vào những phẩm chất rất quan trọng, là các “hình dạng” của ý tưởng chúng ta, được gọi là sākāra-vādinah. Chỉ một mình tâm thức thuần túy không bao giờ có thể tạo ra được nhận thức rõ ràng, vì nhận thức không được tách biệt ra. (sarvatra-aviśeṣāt) Nhưng điều “trung đồng” (sārūpya), hay điều chung chung, một khi đã “thâm nhập vào” trong đó (tām āviśat) lại có khả năng đưa ra một hình dạng (sārūpyavattvaṃ ghaṭayet), có nghĩa là tạo ra một ý tưởng rõ ràng và khác biệt. Tuy nhiên, ở mức độ này, chúng ta không thể mô tả những Vị Phật giáo là Duy Khái Niệm. Những điều phổ quát của họ chỉ thuần túy là phủ định, hay tương đối (atad-vyāvṛtti-rūpa). Mục tiêu của họ, nội dung của họ luôn luôn được xác định do một khối tượng phủ định hơn kém, những điều mâu thuẫn hay “những phối kết hợp” mà họ có thể gộp lại. Một con voi và một con chó mặc dù có khác nhau, lại có thể kết hợp lại với nhau thành “một loài” thuộc loại “không phải loài linh dương”. Loài “bò” được hình thành bằng đối nghịch lại với loài ngựa, v.v... Những điều Phổ Quát đều là tương đối nên không có thực, chỉ là tưởng tượng của tâm trí loài người. Những điều phổ quát này có được một số thực tại chỉ thông qua một thể nền mà thôi, điều trọng tâm điềm đem lại hiệu quả (artha-kriyā-kāri), là thời điềm (kṣaṇa), là “nội chất thể” (svalakṣaṇa). Như vậy, một nhận thức rõ ràng được tạo ra từ hai nguồn: những phối kết hợp, được trí tuệ con người sắp xếp theo chính những qui luật của tâm thức con người và một “nội chất thể” bất định. “Tính kiên quyết khách quan (viśayata) của tri thức chúng ta không hề tại ở “nắm bắt được” (grahaṇa), nhưng chính là cách diễn đạt hai sự kiện này (tat-sārūpya-tad-utpattibhyām viśayatram). Những đối thủ đã bêu xấu học thuyết này như là “cuộc mua bán mà không trả tiền” (a-mūlya-dāna-kriyaya)”. Bởi lẽ thực tại được giả định nhận được khả năng quan sát (pratyakṣatām labhate), có nghĩa là trở thành một nhận thức rõ ràng và tách biệt, nhưng lại “không trả bất kỳ giá tương đương nào”, có nghĩa là không truyền đạt được “hình thái” cho nhận thức này, bởi lẽ tự thân nhận thức đó lại thuộc dạng vô hình dạng. Dịch đoạn này bằng thuật ngữ của Kant chúng ta có thể cho rằng đối tượng thực nghiệm hề tại ở một thể nền không thể nhận thức được là “nội chất thể”, và một siêu cấu trúc mà lý trí chúng ta áp đặt lên nhận thức đó theo chính những phạm trù của trí tuệ chúng ta. Cách giải thích tốt nhất về học thuyết này lại do Vācaspati, Nyāyakaṇikā đưa ra, p. 256 ff, 289 ff (tái bản), ngài cũng đã nhiều lần nói ám chỉ đến trong tác phẩm Tātparyatīkā., thí dụ như p. 102. 14 ff, 269. 9 ff., 338 ff. xin cũng đọc Cp. My Soul Theory, p. 838.

150. pramāṇa.

151. iha.

152. ākāra.

153. ābhāsa. Ābhāsa này = pratibhāsa có được khía cạnh nội tại của sārūpya-samvedana thông qua đó bodha=prāpti được đạt đến, khía cạnh này được coi như là một loại pramāṇa= sādhatatama=prakṛṣṭa-upakāraka, xin đọc Tipp., p. 42. 3.

154. Trong tập avataraṇa ngài Vinītadeva không đã động gì đến vấn đề cùng một thực thể lại là chính nguyên

21. Do điều này, một nhận thức rõ ràng của một đối tượng được cấu thành.

(15. 14) “Điều này” có nghĩa là phối kết hợp. “Do vì điều này” có nghĩa là thông qua ảnh hưởng của sự kiện phối kết hợp. Nhận thức rõ ràng về đối tượng có nghĩa là ý tưởng¹⁵⁵ tự giác về đối tượng đó. Phối kết hợp đó chính là nguyên nhân tạo thành (tính chất tách biệt này). (15. 15). Nhận thức trực tiếp¹⁵⁶ về một đối tượng dưới dạng một phán đoán¹⁵⁷ giác quan là điều hoàn toàn khả thi, có nghĩa là, (chúng ta thực sự nhận ra đối tượng, do có việc phối kết hợp (của một hình ảnh với một điểm thực tại bên ngoài và đối lại¹⁵⁸ với những hình ảnh tương đối đó). (15. 16). Quả thật, ngay sau khi hành vi nhận thức của chúng ta¹⁵⁹ bắt đầu tự xuất hiện như) là một hình ảnh¹⁶⁰ của điều gì đó có màu xanh, thời chỉ sau đó chúng ta có thể phán đoán¹⁶¹ rằng chúng ta có được một nhận thức rõ ràng về hình ảnh đó (dưới dạng “đây là màu xanh”, “hình ảnh này không phải có màu không-xanh”) thời lúc đó hình ảnh đó được nhận thức (một cách thực sự).

(15. 17). Quả thật, các giác quan và¹⁶² (đối tượng cộng chung lại) tạo ra (trong chúng ta một cảm giác¹⁶³ bất tận cũng không sánh bằng (nhiệm vụ) xác định đối tượng đó như là ý thức được sự hiện hiện trong chúng ta một hình ảnh¹⁶⁴ tự giác về điều gì đó có màu xanh. Nhưng ngay sau khi chúng ta ý thức được tính tương đồng với các đối tượng màu xanh khác và điều đối nghịch với toàn bộ những vật màu không-xanh) thời đối tượng đó có thể được xác định như là một hình ảnh tự ý thức về điều gì đó có màu xanh vậy.

(15. 18). Tuy nhiên, mối tương quan (ở đây được chấp nhận tồn tại giữa điều phối kết hợp này) như là việc cấu thành và (nhận thức) là điều (mang tính chất rõ ràng) lại không có được cơ sở dựa trên mối tương quan nhân quả (như giữa hai sự vật). Quả là điều mâu thuẫn để thừa nhận rằng một tương quan như vậy, theo ý kiến của chúng tôi cũng chỉ là cùng một thực thể mà thôi. Mặt khác, mối tương quan giữa việc được xác định (làm nội dung và xác định điều đó như là một qui trình có thể được thừa nhận tồn tại chủ yếu nơi điều gì đó là một vật rõ ràng).¹⁶⁵

nhân cũng như kết quả của thực tại, ngài chỉ đơn giản nêu vấn đề: qui trình nhận thức (hữu hạn) sẽ như thế nào, nếu tri thức mãn cảm được coi như là một kết quả, và ngài trả lời rằng qui trình đó chỉ hệ tại ở phối kết hợp và mâu thuẫn mà thôi.

155. avabodha là thuật ngữ do những người Mīmāṃsakas ưa dùng, =adhigama=pratīti=prāpti =adhyavasāya, Xin đọc cp. N. Kaṇikā, p. 161. 25, 167. 21.

156. vijñāna (thức) ở đây có nghĩa là jñāna (tri thức), xin đọc sūtra I. 18, =Tib., p. 35. 4, śes-pa.

157. pratīti=adhyavasāya=kalpanā, Xin đọc cp. ở trên, p. 20 n. 6.

158. sārūpya=anya-vyāvṛtti=apoha.

159. vijñāna = Tib., p. 35.6, rnam-par-śes-pa, gồm cả ý nghĩa vi diệu pháp của cảm giác thuần túy .

160. (nīla)-nirbhāsa-pratibhāsa-ākāra.

161. avasīyate, thế nên pratīti=adhyavasāya, avasīyate=pratītam bhavati.

162. ādi ám chỉ đến ālambana, bởi lẽ theo Vi Diệu Pháp có hai pratyayas tạo ra cảm giác, là ālambana và adhipati (=indriya).

163. vijñāna ở đây cũng bao gồm cả ý nghĩa Vi Diệu Pháp của cảm giác thuần túy, Tib. p. 35. 7 cũng ghi là śes-pa thay vì rnam-par-śes-pa, Xin đọc cp. ở trên p. 6 n. 3.

164. saṃvedana= sva-saṃvedana.

165. Trong đoạn này và đoạn tiếp theo chúng ta phải phân biệt, 1) mối tương quan giữa tri thức mãn cảm một

Luận lý học Phật giáo tập 2

(15. 20). (Điều này tùy thuộc vào quan điểm) chính vì thế nếu chúng ta chấp nhận rằng cùng một thực tại có một khía cạnh hữu thể kép, ở một mức độ nào đó, một qui trình nhận thức và ở một mức độ nào đó là một nội dung kết quả của nhận thức đó, điều này sẽ khiến chúng ta dính líu đến mâu thuẫn.

(15. 21). Quả thật việc phối kết hợp chính là nguyên nhân truyền đạt tính chất rõ

hành vi tâm linh (pramiti-rūpa) và nhận thức như là một công cụ (pramāṇa) nhận thức thông qua giác quan, và 2) mối tương quan giữa khoảnh khắc ban đầu và bất định của cảm giác (nirvikalpaka) do đối tượng tạo ra và cấu trúc chung cuộc hình ảnh của đối tượng đó lại do tư duy tổng hợp (savikkalpaka) tạo ra. Vấn đề đầu tiên không làm cho chúng ta ngạc nhiên, đây là điều tương tự với vấn đề Tâm lý học phương Tây cũng đã thảo luận, câu hỏi nêu lên ở đây là liệu chúng ta nên đương đầu với nhận thức như là một nội dung hay một hành vi hoặc cả hai, Xin đọc cp. B. Russel đối lại với Meinong, Phân tích tâm linh (analysis of Tâm trí), p. 16 ff. Cũng như tác giả này, ngài Dharmakīrti chủ trương rằng không có gì khác biệt giữa nhận thức là một nội dung tâm linh hay một hành vi tâm linh cả. Điều này tùy thuộc quan điểm của mỗi người. Khi đối nghịch với các qui trình khác, đây lại là một qui trình phối kết hợp. Khi đối chiếu với các nội dung khác, đây chính là một nội dung phối kết hợp. Điều này rõ ràng ám chỉ đến giai đoạn cuối cùng của một hình ảnh tổng hợp, và không phải là cảm giác ban đầu. Các vị Duy Thực Phật giáo, như Mīmāṃsakas và Naiyāikas, giữ ý tưởng cho rằng nhận thức là một “hành vi nắm bắt được” hành vi này phải cần đến một dụng cụ và một kết quả riêng biệt, giống như một “hành động chặt củi” ta cần phải có dụng cụ để chặt – là búa, rìu và kết quả - vết chặt. Họ chủ trương nhận thức và ý thức là một vật sở hữu tạo ra trong Linh hồn thông qua giác quan nội tại cũng như ngoại vi. Điều này đối nghịch với Dignāga, ông chủ trương rằng (Pr. samucc., I, 9-10) 1) “hành vi” và nội dung “kết quả” là hai khía cạnh khác nhau của cùng một nhận thức; 2) “kết quả” cũng là (yañ-na) một hình ảnh tự ý thức (rañ-rig=sva-saṃvedana=anuvyavasāya). Ý thức chẳng phải là tài sản của Linh hồn đâu cả hai đều không tồn tại với nhau, nhưng lại có hữu nơi mỗi hình ảnh, bất luận hình ảnh đó có là gì đi chăng nữa. Đó chính là ý nghĩa của một học thuyết Phật giáo đã được thảo luận rất nhiều về nhận thức như chứa đựng trong tự thân chính kết quả, chính ngài Dharmakīrti đã khẳng định rất rõ, xin đọc p. 5 (bản dịch). Ở đây nhận thức được coi như là hình dạng cuối cùng, là tính đơn nhất, chứ không phải là một chuỗi liên tục những khoảnh khắc, anākalita-kṣaṇa-bheda (Xin đọc cp. Nyāya-kandalī, p. 191. 3). Chính khía cạnh hiện hữu nhất thời là điều thường hay bị bỏ ra ngoài không được chú ý đến khi chúng ta nghiên cứu những học thuyết luận lý Phật giáo như đã được khẳng định ở trên, p. 8, n. 4 (bản dịch). Nhưng khi chúng ta lưu ý đến mối tương quan giữa khoảnh khắc cảm giác đầu tiên và hình ảnh rõ ràng hiện ra tiếp theo sau đó, thời khía cạnh nhất thời này sẽ chẳng bị gạt ra ngoài đâu. Khoảnh khắc đầu tiên đó rõ ràng đã trở thành nguyên nhân của hình ảnh thứ hai đó. Chính ngài Dharmakīrti đã khẳng định điều đó, bởi lẽ trong p. 9 (bản dịch) ngài có đề cập đến hai khoảnh khắc cảm giác khác nhau và một nhận thức rõ ràng, và khi xử lý cảm giác tâm linh (mānasa-pratyakṣa) ngài đã nói rõ ràng rằng khoảnh khắc đầu tiên chính là kết quả (upādāna -kṣaṇa) cho khoảnh khắc thứ hai. Ngài cũng đã mô tả nhận thức như là một qui trình trong đó cảm giác được tiếp theo sau bằng cấu trúc (sākṣāt-kāra- vyāpāro vikalpana anugamyate, xin đọc p. 3. 13-14, 11-12, trong bản văn). Toàn bộ xu hướng hệ thống của ngài Dharmakīrti đòi hỏi chúng ta chấp nhận ở đây hai thực tại, hai khoảnh khắc, và khoảnh khắc thứ nhất rõ ràng là nguyên nhân đã tạo ra khoảnh khắc thứ hai, nếu chúng ta hiểu rõ nguyên tắc Nhân Quả Phật giáo theo ý nghĩa Phật giáo chủ trương như là một chuỗi kế tiếp những khoảnh khắc cụ thể trong một dòng chảy khoảnh khắc bất tận, xin đọc phần giải thích của ngài Vācaspati về vấn đề này được ghi lại trong bản Appendix về mānasa-pratyakṣa. Thực tế là một nhận thức rõ ràng ngay lập tức được “nắm gọn và dành cho” tính riêng biệt không có liên quan nhân quả nào được hiểu lầm ở đây và lại còn dành cho các đối thủ một cơ hội có được chiến thắng dễ dàng là đàng khác. Hemacandra nhận định rằng “một khoảnh khắc bất phân định không thể chứa đựng trong chính mình đến hai điều, một được tóm lấy cho mình còn điều kia lại dành tính chất riêng biệt”, xin đọc His Comment upon Syādvāda-mañjari trong các loạt bài Yaśovijaya, №30, p. 120. xin cũng đọc Anekāntajayātaka của ngài Haribhadra. Lời phê bình của ngài Vinītadeva quả thật hơi đơn giản, tránh được mọi khó khăn ngài Dharmakīrti đã nêu lên; bản dịch được ghi lại trong bản Phụ lục.

ràng cho nhận thức của chúng ta. Hình ảnh tự ý thức (của mảng màu xanh chẳng hạn một mặt là nội dung nắm bắt được tính rõ ràng đó và nếu người ta hỏi làm sao có thể được cùng một nhận thức lại có thể cùng một lúc nắm được và truyền đạt tính chất rõ ràng đó, chúng ta sẽ trả lời như sau đây.

(15. 22). Khi chúng ta ý thức tính chất tương đồng của nhận thức chúng ta (với các đối tượng màu xanh khác) thì tính chất tương đồng đó sẽ xuất hiện như thể nắm được điều gì đó màu xanh trong một phán đoán hữu hạn (“đây là màu xanh”)¹⁶⁶ Nhưng cùng lúc đó nhận thức của chúng ta được xác định như là một hình ảnh tự giác về màu xanh, (thế rồi điều này có thể được coi như là nội dung nắm bắt và như vậy ta nắm bắt được đặc tính rõ ràng đó.

(16. 3). Chính vì thế phối kết hợp, khi được coi như là một qui trình và đối lại với các qui trình khác mang tính chất phối kết hợp, sẽ trở thành nguyên nhân đem lại tính chất rõ ràng (và tính tự giác cho các nhận thức của chúng ta. Nhưng khi qui trình này đã được ổn định và nhận thức của chúng ta xuất hiện như là một hình ảnh tự giác về màu xanh, thì hình ảnh này sẽ đối kháng với các ý tưởng khác không phải là những hình ảnh của màu xanh (và thế rồi có thể được coi như là nội dung nắm bắt được tính rõ ràng đó.¹⁶⁷

(16. 4). Điều gì truyền tải tính chất rõ ràng (cho những nhận thức của chúng ta) lại chính là một hình ảnh được cấu thành. Điều này phải được coi như là điều gì đó gây ra (trong chúng ta) bằng ảnh hưởng của cảm giác¹⁶⁸ thuần túy. Nhưng nói một cách chính xác, tự thân điều này không phải là một nhận thức giác quan đâu.¹⁶⁹ Bởi lẽ điều vừa đề cập đến lại là điều tiêu cực, phi cấu thành¹⁷⁰ và chính vì thế không tự mình có khả năng vạch ra được dưới dạng một hình ảnh tự ý thức về một mảng màu xanh¹⁷¹ nào đó.

(16. 6). Mặc dù cảm giác của chúng ta vẫn chưa được xác định trong một phán đoán,¹⁷² (“đây là màu xanh”) thực sự tồn tại. Tuy nhiên *hình như (quasi)* toàn bộ những cảm giác đó đều không hiện hữu,¹⁷³ nếu chúng ta muốn phán đoán đó tự mô tả ý tưởng tự giác về một mảng màu xanh. Chính vì thế nhận thức của chúng ta (bắt đầu) thực sự tồn tại như là sở hữu được căn tính của một hình ảnh tự giác của màu xanh¹⁷⁴ chỉ khi nào điều này được hình thành một cách dứt khoát trong phán đoán (“đây là màu xanh”)¹⁷⁵ (Thế rồi sự phối kết hợp trở nên nội tại đối với hình ảnh đó).

166. *niścaya-pratyaya=kalpanā*, xin đọc ở trên p. 20. n. 6.

167. Hiểu theo nghĩa đen., p. 15. 22 – 16. 4. “Vi nhận thức này (*vijnāna*), ... ”

168. *pratyakṣa-bala= nirvikalpaka-bala*.

169. *pratyakṣam eva*.

170. *nirvikalpakatvāt*.

171. *nīla-bodha*.

172. *niścaya-pratyayena*.

173. *asat-kalpam eva*.

174. *nīla=bodha-ātmanā*.

175. *niścayena=kalpanayā*.

§ 8. Nhận thức chính là phán đoán.

(16. 7). Như vậy nhận thức giác quan (thuần túy) trở thành một nguồn tri thức thực sự của chúng ta chỉ khi nào chúng ta suy luận ra thành một phán đoán. Bao lâu phán đoán vẫn chưa được cấu thành, nhận thức của chúng ta vẫn chưa được xác định nơi căn tính của một ý tưởng tự giác về màu xanh.

(16. 9). Như vậy chính vì thiếu nhận thức phán đoán như vậy chính là phi kết quả, bởi lẽ căn tính của nhận thức đó chính là một hình ảnh rõ ràng về một đối tượng vẫn chưa được suy luận ra. Một (qui trình) tâm linh như vậy không thể ngay cả được coi như là một nhận thức bởi lẽ khía cạnh đặc biệt nhất của nhận thức ở đây hệ tại ở tình trạng cô đọng lại. (16. 10). Nhưng khi một phán đoán hữu hạn (“đây chính là màu xanh”) đã được suy ra (một cách nội tại) và qui trình tâm linh chứa đựng hình ảnh ý thức của mảng màu xanh như được xác định thông qua phối kết hợp, thì điều đó được chứng minh rằng sự phối kết hợp này chính là nguồn tri thức thực sự của chúng ta. Bởi lẽ đây là nguyên nhân đem lại tính chất rõ ràng cho tri thức này.

(16. 12). Nếu sự thể là như vậy, thời nhận thức giác quan thực sự chỉ trở thành nguồn tri thức của chúng ta bằng cách phối kết hợp với một phán đoán được cấu thành chớ không phải dưới dạng một cảm giác thuần túy đâu. Chẳng phải vậy đâu! Bởi lẽ trong phán đoán hẳn cảm điều được cấu thành dựa trên cơ sở một cảm giác, chúng ta xét thấy rằng đối tượng là điều chúng ta nhận ra, chứ không phải nhìn thấy những gì chúng ta tưởng tượng được.¹⁷⁶ (16. 13). “Thị giác” chính là chức năng của nhận thức trực tiếp, chúng ta gọi đó là trình bày đối tượng trực tiếp (nơi tâm mắt chúng ta quan sát). Mặt khác “khả năng tưởng tượng” chính là chức năng của tư duy cấu thành tổng hợp.¹⁷⁷

(16. 14). Quả thật, khi chúng ta cấu thành một đối tượng không có mặt trong tâm, chúng ta chỉ tưởng tượng chớ không nhìn thấy đối tượng đó. Như vậy, chính kinh nghiệm của chúng ta chứng minh rằng qua tư duy cấu thành chỉ hệ tại ở tưởng tượng mà thôi.¹⁷⁸ (16. 16). Chính vì thế khi chúng ta thực hiện một phán đoán hẳn cảm (liên quan đến sự hiện diện) của một đối tượng (trước tâm mắt quan sát của chúng ta), (mặc dù đây chỉ là một cấu thành, tuy nhiên) tư duy tổng hợp của chúng ta lại giấu kín (đúng là như vậy) chức năng thích hợp của mình, và làm nổi lên chức năng trình bày trực tiếp. Thế rồi (cứ bình thường) chúng lại cho rằng chỉ có mình nhận thức đã đem lại tri thức cho chúng ta mà thôi.¹⁷⁹

176. Hiểu theo nghĩa đen., p. 16. 13. “Vì thông qua một phán đoán (adhyavasāya) đã được tạo ra do ảnh hưởng của cảm giác (pratyakṣa=nirvikalpaka) thời đối tượng được thể hiện một cách bất định (avasīyate) như là điều được quan sát thấy chứ không phải được tưởng tượng ra.”

177. *vikalpa=kalpanā*.

178. Hiểu theo nghĩa đen., p. 16. 15-17. “Như vậy từ kinh nghiệm (anubhava) họ đã giải quyết rằng chức năng của tư duy chính là tưởng tượng sáng tạo. Chính vì thế trong bất kỳ đối tượng nào có cảm giác (pratyakṣa) xảy ra trực tiếp phán đoán (adhyavasāya), sau khi đã che giấu chính chức năng của mình, thời đối tượng đó trình bày chức năng của cảm giác, chỉ có mình cảm giác thuần túy là nguồn tri thức (pramāṇa) mà thôi.

179. Đoạn văn kết luận này có thể dễ dàng khiến chúng ta lầm tưởng rằng đây là một gợi ý cho rằng cuộc thảo

Chương II

HẬU KẾT MỘT QUI TRÌNH TƯ DUY

§ 1. Định Nghĩa và Kết Quả.

(17. 1). Sau khi đã xử lý vấn đề Nhận Thức, (tác giả) tiến hành phân tích hậu kết và cho rằng:

1. Có Hai Loại Hậu Kết

(17. 3). Hậu kết có hai loại, có nghĩa là, có hai loại hậu kết khác nhau. Giờ đây, vì lý do gì bất thành linh (tác giả của chúng ta) lại bắt đầu bằng vạch ra cách phân loại như vậy, trong khi chúng ta kỳ vọng tác giả đưa ra một định nghĩa? Câu trả lời của chúng ta.

luận về qui trình và kết quả nhận thức ám chỉ đến mối tương quan giữa cảm giác và cấu trúc xuất hiện ra sau đó, hay là phán đoán, nhưng thực sự không phải như vậy. Xu hướng của cuộc thảo luận là nhằm chứng tỏ rằng ý thức không phải là một thuộc tính dành cho Linh hồn đâu, nhưng ý thức lại nội tại ngay trong từng nhận thức không loại trừ bất kỳ nhận thức nào, ý thức cũng không phải là thực thể, cũng chẳng phải là thuộc tính của thuộc thể nào hết trội mà chính là *kṣaṇika*. Ngài Tattvas cho rằng cảm giác thuần túy (p. 390. 7), mặc dù không chứa đựng bất kỳ cấu trúc nào, lại sở hữu một sức mạnh có khả năng gợi lên một cấu trúc, hay một phán đoán, *avikalpakam api jñānam vikalpotpatti-śaktimat*. Như đã được khẳng định ở trên, p. 43 n, ở đây có mối tương quan nhân quả giữa hai sự kiện. Những Vị Phật giáo ít nhất không phủ định rằng trong nhận thức cảm giác bất định đầu tiên (*nirvikalpaka*) phải được đi kèm theo bằng một cấu trúc một hình ảnh bất định hay một ý tưởng (*savikalpaka=pratīti*), và cấu trúc này lại đi kèm theo bằng một hành vi có mục đích (*artha-kriyā*). Các vị này cũng không phủ nhận rằng bước trước đó là nguyên nhân và bước tiếp theo là kết quả (với điều kiện đây là khái niệm Nhân Quả Phật giáo). Nhưng khi nghiên cứu vấn đề kết quả họ đã sao nhãng những khoảnh khắc tách biệt (*pūrvāparayoḥ kṣaṇayor ekatdhyavasāyāt*, Tipp., p. 41. 1), họ coi nhận thức như là một Tính đơn nhất và chủ trương rằng kết quả của hành vi nhận thức cũng chính là nhận thức, hay là ý tưởng tự ý thức. Để chống lại những người Duy Thực họ chủ trương rằng chúng ta không biết được đối tượng ngoại vi, những hình ảnh của chúng ta không được cấu thành do ngoại cảnh mà ra, nhưng ngoại cảnh lại được cấu thành theo những hình ảnh của chính chúng ta, lại chẳng có bất kỳ hành vi “nắm bắt được” đối tượng do trí tuệ đâu, rằng ý tưởng của chúng ta về đối tượng chính là một tính đơn nhất mà hai khía cạnh khác nhau được qui lồi cho, là khía cạnh “đang nắm bắt” (*grāhaka-ākāra*) và khía cạnh “nắm bắt được” (*grāhya*). Cùng ý tưởng này cũng chính là ý tưởng thuộc hành vi có tiềm năng dẫn đến mục tiêu (*prāpṇa-yogyī-karaṇa-ākāra*). Hiểu theo nghĩa này ta thấy không có khác biệt giữa hành vi và kết quả của nhận thức đâu, cũng như giữa *pramāṇa* và *pramāṇa-phala* và chúng ta có thể qui lồi cho một cách phối kết hợp (*sārūpya*) của màu xanh với điểm thực tại có thể nhận ra được, và sự phân biệt với không phải là màu xanh (màu-không-xanh), như là một loại nguồn tri thức vậy. Xin đọc chú thích dưới đây p. 49-50.

Có loại Hậu kết đối với “tha nhân” hệ tại ở những mệnh đề đưa ra, (đây chính là cách thông tri). Lại có hậu kết dành “cho bản thân” là một qui trình nhận thức nội tại. Bởi vì hai loại hậu kết này là hai điều tuyệt đối khác nhau, không bao gồm bất kỳ định nghĩa nào được nữa. (17. 5). Như vậy đây là điều hàm ý đưa ra (hai định nghĩa khác nhau), mỗi định nghĩa chỉ thuộc về một loại duy nhất mà thôi, (và vì mục tiêu này là điều nhất thiết) để tác giả của chúng phải bắt đầu với một phân loại như vậy. Vì cách phân loại chính là một biểu thị cho một số ví dụ điển hình. Khi ta thực hiện điều này, thì ta có thể hình thành những định nghĩa thích hợp với từng trường hợp riêng rẽ nhau. Không còn cách nào khác. Như vậy, để khẳng định một cách phân loại ở đây có nghĩa là phân chia thành những định nghĩa vậy.¹⁸⁰ Sau khi đã nhận ra được rằng ta không thể thực hiện được điều này (ở đây) mà trước đó không làm rõ con số những ví dụ, tác giả bắt đầu đưa ra một cách phân loại.¹⁸¹

(17. 9) Hai loại (hậu kết này) là gì vậy?

2. Đó là hậu kết dành cho bản thân và dành cho tha nhân.

(17. 11). (Hậu kết nội tại) chính là hậu kết “dành cho bản thân”. Khi chúng ta nhận ra điều gì đó một cách nội tại dành cho chính chúng ta, hậu kết là một “qui trình nhận thức” nội tại. (Việc hình thành hậu kết đó bằng lời) lại chính là hậu kết “dành cho tha nhân”, đây là (một phương pháp) truyền đạt tri thức cho người khác.

(17. 13) Giữa hai loại hậu kết này, dành cho bản thân và dành cho tha nhân, loại hậu kết thứ nhất mang đặc tính gì vậy? Tác giả cho rằng:

3. Một nhận thức được gián tiếp tạo ra thông qua tiêu hiệu (tướng) lại có ba khía cạnh khác nhau, và ba khía cạnh này ám chỉ đến đối tượng, (không phải đối tượng được nhận ra, nhưng) là đối tượng được suy ra – đây chính là hậu kết nội tại.¹⁸²

180. Hiểu theo nghĩa đen., p. 17. 7. “Chính vì thế lời khẳng định về cách phân loại (ở đây) chẳng là gì khác hơn (*eva*) một cách (*anga*) để phân biệt được giữa các định nghĩa vậy”.

181. Cải cách ngài Dignāga thực hiện nhằm có được cách phân biệt giữa luận lý học như là một học thuyết nhận thức và luận lý học như là một môn học về nhiều phương pháp biện chứng khác nhau. Luận lý của những người Naiyāikas cổ đại chủ yếu mang tính chất biện chứng. Chính vì thế ngài Dignāga xử lý những biện chứng này với tiêu đề Hậu kết “dành cho Tha Thể”. Tam đoạn Luận gồm ba thành phần chỉ gián tiếp thuộc về lãnh vực luận lý nhận thức học đi kèm với các phương pháp biện chứng khác. Nhưng hậu kết như là một qui trình tư duy được tách biệt khỏi nhận thức giác quan lại là một điều hơi khác. Aristotle cũng ảnh hưởng rất nhiều đến Thuật ngữ của chúng ta đến nỗi chúng ta không thể tự thoát khỏi thứ ảnh hưởng đó, để tìm ra được những thuật ngữ tương ứng với những khái niệm Ấn Độ. Mỗi hoạt động tư duy tổng hợp, *sārūpya-lakṣaṇam pramaṇam anumānam*, đối nghịch với nhận thức giác quan lý tưởng phi tổng hợp, đều là một hậu kết. Khái niệm của Kant về hai nguồn tri thức siêu thế, là các giác quan và trí tuệ, đã tiến rất gần với quan điểm của ngài Dignāga hơn là những ý tưởng bình thường của chúng ta về nhận thức giác quan và hậu kết. Trong tác phẩm *Pr. samucc.*, II, 1-2, người ta đã trưng ra lý lẽ tại sao chỉ có hậu kết mới nhận được một cách xử lý kép, như là một qui trình tư duy và là một cách thông tri cho qui trình đó, ngược lại nhận thức chỉ được xử lý như là một qui trình nhận thức mà thôi: cụ thể nhận thức là điều không thể diễn đạt được (*abhilāpa-kalpanā-apodha*). Về một cách phân loại tương tự trong trường phái Vaiśeṣika Xin đọc cp. H. Jacobi, *Indische Logik*, p. 479 ff, bài báo của tôi đăng trong tập san *Muséon* 1904, L. Suali, phần giới thiệu, p. 417, Faddegon. Hệ thống Vaiśeṣika, p. 314 ff.

182. Xin đọc p. 18. 1 *tat svārthānumānam*.

(18. 2). Ba khía cạnh của tiêu hiệu (tướng) sẽ được xử lý sau đây.¹⁸³ Một tiêu hiệu (tướng) luận lý học là điều thông qua đó chúng ta có thể *phân biệt được*, điều này truyền tải điều gì đó (từ đó mà một số sự kiện có thể xảy ra tiếp theo). (18. 3). Những hạn từ “được tạo ra từ ba tiêu hiệu (tướng) này”, mô tả một hậu kết nội tại bằng nguồn gốc. (18. 4). Các hạn từ “ám chỉ đến một đối tượng được suy ra” mô tả hậu kết từ góc độ khách quan. Điều gì được tạo ra do ba tiêu hiệu (tướng) này cũng là một đối tượng dựa vào đó ba tiêu hiệu (tướng) này được hướng tới. (18. 5). Như vậy ta có định nghĩa sau đây – hậu kết nội tại chính là nhận thức¹⁸⁴ được tạo ra do ba khía cạnh của một tiêu hiệu (tướng) và có dính líu đến đối tượng được suy ra đó.

(18. 7). Đây là câu trả lời của tác giả về những định nghĩa khác nhau (thuộc các trường phái khác nhau). Giờ đây ngài tiến hành khước từ khái niệm sai trái về (khác biệt giả định giữa hậu kết và kết quả) của hậu kết đó.

4. Ở đây Sự tách biệt giữa nguồn nhận thức và kết quả của nguồn nhận thức đó cũng giống hệt như trường hợp nhận thức.¹⁸⁵

(18. 9). (Vấn đề một kết quả đặc biệt) được tạo ra do hành vi nhận thức phải được giải quyết ở đây, cũng giống hệt như cách đã được thực hiện dành cho tri giác vậy. (18. 10). Quả thật, khi chúng ta có một số cảm giác (bất định) (và) bắt đầu cảm thấy rằng cảm giác đó được phối kết hợp với đối tượng “màu xanh”, (cảm giác của chúng ta) lúc đó được hình thành thành một hình dáng ý tưởng¹⁸⁶ ý thức rõ ràng về màu xanh. Như vậy chúng ta (có thể coi) sự kiện phối kết hợp của nhận thức chúng ta với đối tượng “màu xanh” như là một loại hành vi nhận thức tạo ra được tính chất rõ ràng rành mạch. (Cũng một sự kiện nhận thức giống hệt như vậy) được coi như là một ý tưởng tự ý thức rõ ràng về màu xanh (có thể được coi như là kết quả thuộc nội dung tâm linh nắm bắt được tính chất rõ ràng rành mạch đó.)¹⁸⁷

183. Về ba khía cạnh của lý lẽ luận lý xin đọc dưới đây, §2. chúng ta đề cập đến ở đây, như là những nhận định của ngài Vinīdeva, p. 56, để có thể phân biệt được một hậu kết hợp lệ với sai lầm luận lý luôn luôn tạo ra do thiếu sót nơi một hay nơi nhiều khía cạnh của một tiêu hiệu (tướng).

184. Hạn từ *jñānam*, theo cùng một tác giả, nhấn mạnh đến một sự kiện là tiêu hiệu (tướng) luận lý (*linga*) hay lý lẽ (*hetu*) tạo ra nhận thức khi tiêu hiệu (tướng) đó được nhận ra một cách dứt khoát. Quả thật cảm giác (*nirvikalpaka-pratyakṣa*) hành xử một cách tự động (*sva-sattayā, sva-rasikatayā*), ngược lại một tiêu hiệu (tướng) luận lý dẫn đến một kết luận khi tiêu hiệu (tướng) đã được nhận ra một cách dứt khoát (*jñātavena*). Hậu kết hay tri thức gián tiếp như vậy tượng trưng cho một yếu tố, tự nhiên, tổng hợp dứt khoát ý thức nơi nhận thức.

185. Lời chú giải của ngài Vinīdeva về sūtra này, p. 56. 16 ff., được viết như thế này, “Giống như trong trường hợp tri giác (có nghĩa là nhận thức hữu hạn) đã đề cập đến kết quả của phương pháp nhận thức đó, cũng như trong trường hợp này (có nghĩa là nơi hậu kết) chính nhận thức hậu kết (*anumānasya jñānam*) cũng là kết quả của nhận thức (*pramāṇa-phalam*). Bởi vì đặc tính của việc xác thực đối tượng một cách hữu hạn (*artha-vini ścaya-svabhāvatvāt*). Cũng giống như cách phối kết hợp (hay tính tương đồng, *sārūpya*) với đối tượng được quan sát chính là cách nhận thức hữu hạn, bởi lẽ thông qua nhận thức đó (có nghĩa là thông qua cách phối kết hợp đó) ta xác lập được cách xác định rõ ràng đối tượng”.

186. *nīla-bodha* = *nīla-saṃvedena*=*nīla-anubhava*=*nīlam iti jñānam*, xin đọc ở trên, p. 16 n. 1.

187. Những hệ thống duy thực dẫn đo suy nghĩ về vấn đề một kết quả đặc biệt đối với mỗi cách thức nhận thức

(18. 11). Cùng một điều giống như vậy (có thể được chủ trương liên quan đến đối

đặc biệt và coi đó như là một loạt những bước đi trong hành vi nhận thức, bước tiếp theo là một kết quả xảy ra trước đó. Kết quả của cách thức nhận thức hậu kết của một đối tượng hệ tại ở kết luận của hậu kết này, được coi như là kết quả của bước trước đó, tiêu tiền đề (=tṛīya-linga-parāmarśa). Một kết quả tiếp theo chính là ý tưởng của một hành vi có mục đích và của chính hành vi đó. Không phải phủ nhận sự hiện hữu của các bước này và đặc tính của nguyên nhân và hậu quả, những người Phật tử áp dụng vào đó chính khái niệm nhân quả của họ (pratītya-samutpāda=nirvyāpārāḥ sarve dharmāḥ, Xin đọc cp. Pr. samucc. I. 10 và Kamaliśīla, p. 392. 12). Nhưng vấn đề kết quả, như đã được khẳng định ở trên, p. 39, họ nghiên cứu từ một quan điểm hoàn toàn khác. Kết quả của công việc nhận thức, họ tuyên bố, lại chính là nhận thức. Trong lãnh vực này không có sự khác biệt nào giữa tri giác và hậu kết cả. Hậu kết vừa kể thế rồi không được coi như hệ tại ở một diễn biến các phán đoán, nhưng như là một phán đoán duy nhất hay còn chỉ là ngay cả một ý tưởng mà thôi, ekam jñānam, Xin đọc cp. Nyāya-Kanikā, p. 125. 2 ff. Trong tri thức chúng ta nhận ra được đối tượng thông qua tiêu hiệu (tướng). Nhưng kết quả cũng giống như vậy, đó chính là một ý tưởng tự giác phối kết hợp với một số thực tại ngoại vi. Ý tưởng này có một khía cạnh kép, là khía cạnh đối tượng (grāhya) và khía cạnh tự ngã (grāhaka). Không có sự khác biệt nào giữa người nhận thức, công cụ, hành vi, đối tượng và kết quả, tất cả những điều này chỉ là những khía cạnh khác biệt thuần túy thuộc ý tưởng mà thôi (vijñāna). Như vậy những người Phật tử được gọi là những người duy tâm (vijñāna-vādin). Thí dụ như khi chúng ta nhận ra thông qua một hậu kết sự hiện hữu của một ngọn lửa ở đâu đó, ý tưởng tự giác về ngọn lửa chính là kết quả. Nơi tình trạng ban đầu đầu chính là một cảm thọ về điều gì đó hoặc là được ước ao hay không được ước ao. Đây chính là khía cạnh tự thân của một cảm thọ thông qua phối kết hợp đã tiến triển thành một khía cạnh đối tượng (Pr. samucc. I, 10). Ngài Dignāga cho rằng, sự khác biệt giữa tri giác và hậu kết không nằm trong kết quả mà từ quan điểm này, lại cùng giống nhau, nhưng nằm trong chính căn tính và những đối tượng tương ứng của tri giác và hậu kết này, Pr. samucc., II. 1 Căn tính của tri giác chính là đem lại một hình ảnh sống động và tức khắc. Tính sống động này không thể diễn đạt bằng lời được, ngài Jinendrabuddhi chú giải rằng, f. 95. a. 4 nếu căn tính đó có thể được diễn đạt như vậy, thì người khiếm thị có thể nhìn thấy màu sắc thông qua chứng cứ bằng lời. Hậu kết tạo ra một hình ảnh trừu tượng, lơ mơ, và không sống động của một đối tượng. Liên quan đến đối tượng vừa nhìn thoáng qua, nơi tri giác đây chính là điều đặc thù, trong hậu kết lại là điều phổ quát, là điều trừu tượng và tương tượng luôn luôn rất lơ mơ. Ý tưởng tự giác là kết quả độc nhất, tuy nhiên có thể quan sát thấy nơi nhiều khía cạnh khác nhau. Phối kết hợp của một hình ảnh với điểm cá thể nhận ra được, phán đoán “đây là màu xanh” tạo ra tính đồng nhất và cả tính rõ ràng nữa, là đặc tính đối kháng với hết mọi vật khác. Khía cạnh này có được coi như là một hành động hay là một nguồn trí năng (pramāna), bởi vì khía cạnh này xuất hiện như là một yếu tố quyết định nhất của nhận thức, prakṛṣṭa-upakāra (Tipp., p. 42. 3) = sādakatama-kāraṇa=adhipati-pratyaya. Một ý tưởng tự giác rõ ràng (pratīti=bodha=samvedana=vijñāna) có thể được coi như là một loại kết quả (pramāna-phala).- Lời khẳng định cho rằng kết quả của một hậu kết chính là kết quả của một tri giác nhắc nhở chúng ta về một quan điểm được diễn đạt, trong số các quan điểm khác., do B. Bosanquet cho rằng “nhiệm vụ vẽ một đường thẳng giữa điều gì hiện hữu và điều gì không phải là hậu kết cũng là một nhiệm vụ không thể thực hiện được.” (Logic, II. 16). Khi vị tác giả này khẳng định thêm rằng “ít nhất một điều phân biệt rõ ràng được gọi ý” như thể “giữa một tham khảo trực tiếp hay gián tiếp đối với thực tại vậy (như trên II. 27), ngay lập tức chúng ta nhận ra rằng đây hầu như là quan điểm của ngài Dignāga. Khi chúng ta cũng giải thích rằng “những qui trình Tái Nhận thức, Trừu tượng hoá, So sánh hoá, Đồng nhất hoá, Tách biệt hoá ... là những đặc tính làm bất kỳ một phán đoán hay hậu kết nào có thể thiếu được” (như trên. II. 27), và rằng tri giác luôn luôn chứa đựng một số hậu kết nào đó, chúng ta nhớ lại vai trò được gán cho sārūpya và vyavṛtti. Khi chúng ta khẳng định rằng “mỗi ý tưởng được áp ử phải được coi như là được khẳng định tuyệt đối về thực tại” (như trên I, 6, 76 ff. , 146 ff.) chúng ta cũng được nhắc nhở rằng nhiệm vụ của asva-lakṣaṇa, và khi nhà thông thái tiếng Phạn giải thích rằng “tâm thức chính là một phán đoán trường kỳ độc nhất” (như trên, I. 4.), vị ấy không không thể không nghĩ về adhyavasāya=niścaya=kalpanā-buddhi= vijñāna - một số chi tiết về sự kiện hấp dẫn của một số tương đồng giữa luận lý học của ngài Dignāga và hình thái đó của khoa học này đã nhận được tại nước Đức, dưới ảnh hưởng của những ý tưởng của Kant, lọt vào tay ngài Lotze, Schuppe và Sigwart và nơi các tác phẩm của B. Bosanquet và nhiều người khác tại Anh quốc, sẽ được tìm thấy trong phần giới thiệu.

tượng được nhận thức thông qua) hậu kết. (Giả sử rằng chúng ta đã nhận thức thông qua một hậu kết sự hiện diện ở đâu đó một mảng màu xanh)¹⁸⁸ Hình ảnh màu xanh này khởi lên (vào lúc đầu một cách bất tận); thế rồi điều này được giải quyết như là ý tưởng tự giác hữu hạn về một mảng màu xanh đó (bằng cách đối nghịch với các màu sắc khác không phải là màu xanh). Như vậy bằng cách đối kháng với các màu sắc khác không phải là màu xanh). Như vậy sự phối kết hợp của màu xanh (đối kháng¹⁸⁹ với các màu sắc khác, có thể được coi như là) một nguồn hình ảnh như vậy được hạn chế một cách hữu hạn) và cách trình bày rõ ràng tưởng tượng ra¹⁹⁰ sẽ xuất hiện như là kết quả của cách trình bày này vậy. Bởi lẽ chính thông qua cách phối kết hợp (và đối kháng) và hình ảnh hữu hạn của màu xanh được thể hiện.

(18. 15). Như vậy chúng ta đã bác bỏ nhận thức sai lầm về con số (các loại), tức là căn tính và kết quả (nhận thức gián tiếp). Chúng ta cũng bác bỏ được nhận thức sai lầm liên quan đến đối tượng nhận thức thông qua hậu kết trong chương bàn về tri giác ở trên.¹⁹¹

§ 2. Phụ Tù Bất Biến hay Ba Khía Cạnh Tiêu Hiệu Luận Lý Hợp Lệ.

(18. 16). Trong khi xác định rõ định ý nghĩa (hậu kết nội tại), thỉnh thoảng chúng ta cũng thường đề cập đến ba khía cạnh tiêu hiệu (tướng) luận lý. Đến đây chúng ta thử định nghĩa xem sao.

5. Ba khía cạnh tiêu hiệu (tướng) đó là (trước tiên) – “Chính vì” ta nhận ra được sự hiện hữu của các khía cạnh này thông qua hậu kết.

(18. 18) Ba khía cạnh tiêu hiệu (tướng) có nghĩa là tiêu hiệu (tướng) đó có ba khía cạnh. Chúng ta phải hiểu¹⁹² rằng đến đây chúng ta sẽ giải thích. Do đó, tác giả tiếp tục tiến hành giải thích ba khía cạnh này là gì. (18. 9). Đối tượng hậu kết (tiêu tiền đề) là gì, sẽ được khẳng định sau này. “Chính vì” khía cạnh tiêu hiệu (tướng) đầu tiên hệ tại ở sự hiện hữu nơi đối tượng, (có nghĩa là trong bất kỳ trường hợp nào tướng mạo đều hiện hữu ở đó, chứ không phải nơi chính hiện hữu của tướng mạo ở đó đâu.¹⁹³ Hiện hữu này) là điều “thiết yếu”.

188. Mảng màu xanh là một ví dụ thường tình về tri giác giác quan. Nhưng ở đây lại được coi như một đối tượng có sự hiện hữu không thể nhận ra được mà chỉ có thể suy ra mà thôi. Quả thật, ta đều có thể nhận ra bất kỳ đối tượng có thật nào hoặc trực tiếp thông qua tri giác giác quan hay gián tiếp thông qua hậu kết hay thông qua chứng thực bằng lời nói. Ngài Vinītadeva tự kiểm chế không công nhận thí dụ này.

189. sārūpya=atad-vyāvṛtti=anya-yoga-vyavaccheda=ākāra=ābhāsa.

190. *vikalpana*.

191 Xin đọc ở trên, p. 37.

192. Hiểu theo nghĩa đen., “chúng ta phải thêm vào (śeṣaḥ)”.

193. Ví dụ thông thường về hậu kết như sau đây:

*Bất kỳ nơi nào khói bốc lên thì cũng có lửa ở đó,
Có khói đang bốc lên ngay tại điểm này,*

Luận lý học Phật giáo tập 2

(18. 20). Mặc dù hạn từ “nhất thiết” không được diễn đạt trong định nghĩa (khía cạnh đầu tiên) này, tuy nhiên hạn từ này sẽ thấy xuất hiện vào cuối mệnh đề, (khi ta định nghĩa đến khía cạnh thứ ba này). Hạn từ này cũng phải được ám chỉ đến cả hai khía cạnh trước đó. (10. 1). Bởi lẽ tiêu hiệu (tượng) tạo ra nhận thức một đối tượng không hiện diện (thông qua điều nhất thiết luận lý), không thông qua khả năng thực hiện điều đó, thí dụ như một hạt giống (có khả năng tạo ra một mầm cây).¹⁹⁴ Nhưng khói chính là tiêu hiệu (tượng) của ngọn lửa, nếu chúng ta không quan sát được, thì chẳng bao giờ khói đó có thể tạo ra được nhận thức (có ngọn lửa xuất hiện ở một vị trí nào đó). (19. 2). Tiêu hiệu (tượng) cũng không thể so sánh được với ánh sáng ngọn đèn (khi ánh sáng đó để lộ ra sự hiện hữu, thí dụ như của một chiếc bình chẳng hạn. (Cách biểu lộ các đối tượng bị che giấu như vậy chính là nguyên nhân tạo ra tri thức về bất kỳ điều gì (sắp sửa xuất hiện). (Lại chẳng có ràng buộc thiết yếu nào giữa ngọn đèn và chiếc bình cả).¹⁹⁵ Quả thật, giả sử như ta quan sát thấy (có khói), tuy nhiên chúng ta không biết (sự hiện hữu của ngọn lửa) nếu chúng ta không biết gì về phụ tùy nhất thiết¹⁹⁶ phải có với ngọn lửa

Vì vậy phải có lửa tại đây.

Đối tượng hậu kết, hay tiêu tiền đề nhất thiết phải sở hữu, “chính” sự có mặt của tiêu hiệu (tượng), hay tiêu tiền đề trung độ, là khói, có nghĩa là “chính” khói phải hiện hữu, không được vắng mặt, tiêu từ “chính vì” (*era*) nhấn mạnh đến hạn từ đó trong câu văn, hạn từ này được gắn kết với và như vậy hạn từ này cũng biến đổi ý nghĩa câu văn luôn thể. Trong câu “ngay tại điểm này có sự hiện hữu của khói” ý đồ của người nói là diễn đạt khói thực sự có mặt, chứ không vắng mặt. Nếu ta nói rằng “khói có hiện hữu, ngay chính “điểm này”, ý định của người nói có thể là phủ nhận sự hiện hữu ở nơi nào khác và để khẳng định sự hiện hữu của vật đó ngay trên một điểm. Mỗi hạn từ của định nghĩa này có đầy đủ ý nghĩa, bởi lẽ mỗi hạn từ trong số đó ngăn ngừa không để xảy ra một số sai lầm luận lý đặc biệt nào đó trong toàn bộ hệ thống các sai lầm. Những sai lầm đặc biệt sẽ xảy ra sau đó 1) nếu thuật ngữ trung độ không có mặt, 2) nếu nó không “chính vì thế” mà hiện hữu có nghĩa là có mặt trong thành phần tiêu tiền đề và vắng mặt nơi các thành phần khác, và 3) nếu sự hiện hữu đó không cần thiết, có nghĩa là trở thành vấn đề. Cách dịch của hạn từ *eva* bằng “chính vì thế” được viện đến là thiếu điều gì khác.

194. Xin đọc cp. Tīpp., p. 40. 16.

195. Hiểu theo nghĩa đen., p. 19. 1-2. “bởi vì tiêu hiệu (tượng) không là nguyên nhân để nhận ra điều bị che giấu thông qua tiềm năng sẵn có, giống như hạt giống của một mầm chồi, bởi lẽ xuất phát từ lộn khói không thể nhìn thấy ta không biết có ngọn lửa đâu. Cũng vậy không phải việc rọi sáng những đối tượng bị che giấu tùy thuộc vào (việc tạo ra) một nhận thức (sở hữu) chính đối tượng đó, như...”, Xin đọc cp. Tib., p. 42. 4.

196. Khái niệm phụ tùy của Phật giáo chính là khái niệm này tượng trưng cho một mối quan hệ bất biến và cần thiết. Thế rồi họ còn đưa ra điều chúng giả định là một biểu mẫu thấu đáo mặc dù hết sức đơn giản về tất cả các mối tương quan luận lý có thể. Đây chính là một phần của ý tưởng chung của họ về tính hợp lệ của tri thức, *pramāṇa-viniścaya-vāda*, Xin đọc cp. ở trên p. 7. ngài Vinītadeva cho rằng, p. 58. 2, tính phụ tùy chính là một mối liên kết cần thiết, bởi lẽ đây chính là bản chất của trí năng, *yathā-pramāṇa-svabhāvena*. Lại có một mối bất đồng về điểm này giữa những Vị Phật giáo và những người Naiyāyikas. Vị Phật giáo chủ trương tính “nhất thiết”, *avinābhāva*, *nāntarīyakatva* của mối tương quan bất biến dựa trên một biểu mẫu thấu đáo của một điều tiền nghiệm cần thiết tồn tại nơi những nguyên tắc đó (*tādātmya-tadutpatti*, Xin đọc cp. dưới đây p. 52, bản văn). Người Naiyāyikas chấp nhận mối tương quan bất biến *sahacarya*, *avyabhicāritva*, nhưng không phải là điều nhất thiết, bởi lẽ “điều nghi ngờ quái gở” (*śaṅkā-piśācī*) không bao giờ được loại bỏ hoàn toàn; họ phủ nhận biểu mẫu thấu đáo của những mối tương quan (*sambandho yo vā bhavatu*) và chủ trương rằng có nhiều mối tương quan khác nhau và ta có thể nhận ra bằng phép qui nạp, bằng phương pháp đồng thuận và phương pháp khác biệt (*anvaya-vyatireka*), thông qua việc tóm lược (*upasaṃhāreṇa*) một số sự kiện quan sát được, Xin đọc cp. Tātparyat., p. 105 ff. Tính chất đặc thù

này).¹⁹⁷ (19. 3). Chính vì thế chức năng của tiêu hiệu (tướng) luận lý, do đó chức năng này có thể tạo ra được nhận thức về các vật không có mặt, chẳng gì khác hơn là tính nhất thiết của phụ tùy bất biến giữa (một tiêu hiệu (tướng) được quan sát và) đối tượng vắng mặt. (19. 4). Điều xảy ra tiếp theo là hạn từ “nhất thiết” phải được ám chỉ đến ba khía cạnh trong đó tự thân tiêu hiệu (tướng) đó thể hiện chính mình, bởi lẽ toàn bộ ba hình thái này, tức là 1) phụ tùy tích cực của một tiêu hiệu (tướng) với thuộc tính được suy diễn ra, 2) tính chất phản hướng luận (hay phụ tùy đảo ngược của những phủ định) và 3) sự hiện hữu của tiêu hiệu (tướng) được mô tả như vậy dựa trên chủ ngữ của một kết luận – toàn bộ ba mối tương quan này, bởi lẽ chúng tượng trưng cho căn tính của chức năng một tiêu hiệu (tướng) luận lý thực hiện, phải được xác định là điều cần thiết.

(19. 6). Hạn từ “hiện hữu” (trong định nghĩa ở trên) nhằm đến loại bỏ một tiêu hiệu (tướng) không có thực (không hiện hữu), thí dụ như tiêu hiệu (tướng) có khả năng vận hành được do giác quan thị giác (nơi một hậu kết giống như cách sau đây).

*Chánh đề. Một hạn từ (nói ra) thời không thường hằng.*¹⁹⁸

*Lý do. Bởi lẽ từ đó được quan sát thấy bằng thị giác, v.v...*¹⁹⁹

(19. 6). Hạn từ “chính vi” nhằm loại bỏ một tiêu hiệu (tướng) một phần không máy thực tế, (hiện hữu ở phần chủ ngữ mà thôi). (19. 7). Thí dụ như trong hậu kết chẳng hạn:

na yogyatayā hetuḥ (lingam) được nhắc lại dưới đây, p. 47. 9 và 49. 9 và 49. 15. Những người Naiyāyikas cũng chấp nhận cách so sánh về ngọn đèn đã nêu ở trên.

197. Một trong những hạn từ về một lý lẽ luận lý, hay một tiêu hiệu (tướng) là từ tiếng Phạn hetu, cũng có nghĩa là nguyên nhân. Ở đây ta phân biệt không phải là một nguyên nhân tác thành (utpādaka-hetu) giống như một hạt giống của một cây, bởi lẽ hạn từ này không hoạt động một cách tự động (sva-sattayā giống như các giác quan, mà chỉ hoạt động khi được nhận ra (jñāpaka-hetu, jñāna-utpādaka, bản dịch tiếng Tây Tạng, p. 42. 4, jñānotpādaka-apekṣa-) có thể so sánh được với ánh sáng chiếu trên một đối tượng nằm trong bóng tối, vì đây chính là một lý lẽ khẳng định (niścāyaka) là một sự kiện “nhất thiết” phải có mối tương quan với nhau.

198. Tam đoạn luận suy diễn tính vô thường, phù du của một hạn từ được nói ra, và về âm thanh một cách chung chung, xuất phát từ sự kiện cho rằng đặc tính này được tạo ra do những nguyên nhân đặc thù, bởi vì bất luận điều gì đã có khởi đầu dứt khoát cũng phải đi đến kết thúc, - tam đoạn luận này thực hiện, trong các tập thủ bản luận lý học Ấn Độ và nơi tất cả các quốc gia đã vay mượn học thuyết của họ từ học thuyết luận lý học Ấn Độ, cùng các chức năng đó giống như tam đoạn luận về đạo đức học của Socrates nơi luận lý học phương Tây. Trường phái Bà La Môn nguyên thủy Mīmāṃsakas đã trưng bày nhiệt tình tôn giáo của họ bằng cách thiết lập một học thuyết theo đó âm thanh của các hạn từ trong Kinh Thánh là những thực thể thường hằng, giống như điều gì đó được sánh với những ý tưởng của Pato, là các hạn từ thực sự được nói ra sau đó được giải thích như là những cách thể hiện tình cờ của những thực thể bất biến. Các vị luận lý học Ấn Độ và toàn bộ các trường phái nguyên thủy đều tấn công học thuyết này một cách mãnh liệt, như vậy học thuyết này đã trở thành một điểm chính gây bất đồng ý kiến giữa các vị luận lý học cổ đại. Như vậy, tam đoạn luận này được giới thiệu, bằng nhiều loại bất định rất tinh tế, như những ví dụ thông thường trong các tập thủ bản đã ghi lại và nắm được vị thế nhất định, mặc dù học thuyết từ đó bắt nguồn tam đoạn luận này đã để mất rất nhiều tầm quan trọng của mình.

199. Xin đọc p. 19. 6 cākṣusatvād ity ādi.

Chánh đề. Cây cối là những sanh vật.

Lý do. Bởi lẽ cây cối cũng ngủ.²⁰⁰

Cây cối, là chủ ngữ luận kết, (tiểu tiền đề), có giấc ngủ được thể hiện ra bằng cách khép lá lại vào ban đêm. Nhưng một phần trong số các cây lại không có được tiêu hiệu (tướng) này. Quả thật không phải toàn bộ các cây đều khép lá vào ban đêm, nhưng chỉ có một số cây làm được như vậy mà thôi.

(19. 8). Định nghĩa ở đây nhấn mạnh đến những tình huống cho rằng tiêu hiệu (tướng), hay là trung độ tiền đề, trong bất kỳ tình huống nào phải có tương quan với tiểu tiền đề, là chủ đề của kết luận, (có nghĩa là, tiểu tiền đề trong bất kỳ tình huống nào phải được thể hiện). Ngược lại, nếu người ta nhấn mạnh đến hạn từ “đối tượng”, (có nghĩa là đối tượng hậu kết, hay chủ ngữ của kết luận, là tiểu tiền đề), thì định nghĩa đó có thể bị hiểu lầm như là báo cho biết rằng tiểu tiền đề phải tương trưng cho một số điều gì chính là đặc tính chung đặc biệt của tiểu tiền đề đó trong trường hợp như vậy một hậu kết sẽ giống như mệnh đề sau đây:

Chánh đề. Một lời (nói ra) thời không thường hằng,

Lý do. Bởi vì người ta cảm thấy rõ được lời từ đó thông qua thánh giác.

Tam đoạn luận này có thể được coi như là một hậu kết hợp lệ.²⁰¹

(19. 10) Hạn từ “nhất thiết” nhằm loại bỏ từng tiêu hiệu (tướng)²⁰² có vấn đề hiện hữu nơi đối tượng hậu kết chúng ta không thể chắc chắn được.²⁰³

6. Chỉ có mặt nơi những tình huống giống nhau mà thôi.

(19. 12). Định nghĩa về những tình huống giống nhau sẽ được triển khai sau đây. Khía cạnh thứ hai của tiêu hiệu (tướng) luận lý hệ tại ở tính hiện hữu *nhất thiết chỉ* trong những tình huống giống nhau mà thôi. Ở đây cũng giống vậy (mỗi hạn từ định nghĩa nhắm tới ngăn ngừa một số sai lầm luận lý nào đó). Hạn từ “hiện hữu” nhằm loại bỏ một tiêu hiệu (tướng) trái ngược. Một tiêu hiệu (tướng) như vậy không có mặt trong những tình huống tương tự.²⁰⁴ (19. 13). Hạn từ “chỉ có” dẹp sang một bên những tiêu hiệu (tướng) không dành riêng, vì những tiêu hiệu (tướng) như vậy không “chỉ” có mặt trong những tình huống tương tự, nhưng còn có mặt trong cả những tình huống (giống

200. Tam đoạn luận này chính là luận cứ những người Kỳ-na xác định sinh khí của loài cây phù hợp với ý tưởng tính linh hoạt phổ quát.

201. Hiểu theo nghĩa đen., p. 19. 8-10. “Bằng cách dùng hạn từ “chính vì” (just) sau hạn từ “hiện hữu” (presence) một tính chất loại trừ (asādhāraṇa dharmah) được loại sang một bên. Nếu ta cho rằng “hiện hữu” “chính vì” nằm ở đối tượng hậu kết, thì “chính vì” khả năng thánh giác sẽ trở thành một lý do.”

202. samadigdha-asiddha.

203. Thí dụ như trong câu “một số người có khả năng toàn tri, bởi lẽ họ nói”, Xin đọc cp. t. 56 n. 1.

204. Thí dụ như ., “ở đây có ngọn lửa, bởi lẽ có nước”, hay “lời nói là thường hằng, bởi lẽ người ta cố ý tạo ra những lời đó”.

Luận lý học Phật giáo tập 2

nhau và khác nhau nữa).²⁰⁵ (19. 14). Điều đáng nhấn mạnh ở đây là dựa vào hạn từ “giống nhau”, (tiêu hiệu (tướng) “chỉ” hiện hữu trong các tình huống giống nhau, không bao giờ hiện hữu trong các trường hợp ngược lại. Điều này không có nghĩa là tiêu hiệu (tướng) đó phải có mặt trong từng tình huống giống nhau không loại trừ bất kỳ trường hợp nào, nhưng có nghĩa là tiêu hiệu (tướng) đó phải được tìm thấy chỉ trong các tình huống giống nhau mà thôi, không bao giờ ngược lại. Như vậy tiêu hiệu (tướng) của một “điều cố ý tạo ra” sẽ hợp lệ (trong hậu kết) sau đây:

Chánh đề. Lời nói không là thường hằng.

Lý do. Bởi lẽ lời nói được cố ý tạo ra).

Tiêu hiệu (tướng) này (việc tạo ra theo ý muốn) không mở rộng tới từng tình huống phi thường hằng, (nhưng tiêu hiệu (tướng) này không bao giờ xảy ra nơi những thực thể thường hằng.)²⁰⁶

(19. 15). Nếu ta nhấn mạnh đến hạn từ “hiện hữu”, thời ý nghĩa sẽ có thể là “chính vì” có sự hiện diện, (có nghĩa là luôn luôn có mặt, không bao giờ vắng mặt) và tiêu hiệu (tướng) của việc tạo ra theo ý muốn” sẽ không hợp lệ, (bởi lẽ tiêu hiệu (tướng) đó không có cách nào hiện hữu trong tất cả các thực thể vô thường (phi thường hằng).

(19. 16). Bằng hạn từ “nhất thiết” ta dẹp sang một bên tiêu hiệu (tướng) luận lý không chắc chắn, một tiêu hiệu (tướng) có phụ tùy trực tiếp (với thuộc tính) chúng ta không thể nào biết chắc được, thí dụ như:

Chánh đề. Một số người có khả năng toàn tri.

*Lý do. Bởi lẽ họ phát biểu ra bằng lời nói.*²⁰⁷

205. Hiểu theo nghĩa đen., p. 19. 13. “Bằng cách dùng hạn từ “chính vì” điều không chắc chắn chung chung được (loại sang một bên)” có nghĩa là lý do không chắc chắn (anaikāntika) đã trở thành một thuật ngữ không bao hàm tất cả (sādhāraṇa), ta thấy hạn từ này xuất hiện cả trong những tình huống giống nhau và khác nhau nữa, thí dụ như:

Chánh đề. Những lời nói của chúng ta đều tùy thuộc vào ý muốn.

Lý do. Bởi lẽ lời nói là vô thường.

hững điều vô thường được thấy xuất hiện trong những tình huống giống nhau, nơi những đối tượng được tạo ra tùy thuộc vào ý muốn, và trong những tình huống khác nhau, thí dụ như trong tia chớp được tạo ra tia chớp đó không tùy thuộc vào ý muốn của chúng ta.

206. Hiểu theo nghĩa đen., p. 19. 14-15. “Bằng cách dùng hạn từ nhấn mạnh trước khi nói đến “hiện hữu” tính hợp lệ (*hetutva*) việc “phụ thuộc vào một cố gắng” được làm rõ, đây là điều sở hữu hiện hữu không bao gồm toàn bộ (tất cả) các tình huống giống nhau”.

207. Nguồn gốc hậu kết xem ra hơi kỳ lạ này rất có thể được hiểu như sau. Người ta tin rằng một Phật tử bậc thánh, tức là vị ārya, vị Bồ Tát, có khả năng am hiểu được Vũ Trụ dưới dạng thường hằng (sub specie aeternitatis), Xin đọc cp. p. 32 n. Một khi ngài đạt đến được đṛṣṭi-mārga toàn bộ các thói quen tư duy của ngài được biến đổi và ngài trực tiếp được trực cảm trực tiếp thông qua trực giác thần bí (yogi-pratykṣa) trực giác này qui định điều kiện của vũ trụ tự tỏ lộ ra với nhà triết học theo thuyết nhất nguyên. Ta gọi đây chính là tri kiến toàn tri (sarva-ākāra-jñatā, sarva-jñatā). Nhưng cách nhìn này là điều gì đó vượt quá cách diễn đạt bằng lời (anirvacanīya). Chính vì thế, bất luận kẻ nào diễn đạt lời dạy của mình ra bằng lời thời

Những trường hợp giống nhau là những tình huống toàn tri (sự việc có những người sở hữu khả năng toàn tri đã trở thành mơ hồ, chính vì thế không bao giờ) có thể nào phân biệt được họ có nói ra, (hay không).

7. Sự thiếu vắng tuyệt đối nơi các tình huống khác nhau là điều nhất thiết.

(19. 20). Chúng ta sẽ khẳng định sau đây, thế nào là một tình huống khác nhau. Khía cạnh thứ ba của một tiêu hiệu (tướng) luận lý hệ tại ở sự thiếu vắng tuyệt đối nơi các tình huống khác nhau, (sự thiếu vắng như vậy được mô tả là) điều nhất thiết. Ở đây hạn từ “thiếu vắng” nhằm loại trừ một tiêu hiệu (tướng) trái ngược, bởi lẽ điều trái ngược lại xuất hiện trong những tình huống khác nhau. (19. 21). Thông qua hạn từ “tuyệt đối” một tiêu hiệu (tướng) bao gồm toàn bộ²⁰⁸ được loại bỏ, tướng này bao gồm (toàn bộ những tình huống giống nhau mà cả một phần những tình huống không giống nhau nữa, thí dụ như:

Chánh đề. Lời nói được cố ý tạo ra.

Lý do. Bởi vì những lời nói đó mang tính vô thường.

Trong ví dụ này tiêu hiệu (tướng) (tính vô thường) có mặt nơi một phần những tình huống khác nhau, như thể tia chớp, v.v... (không được cố ý tạo ra và cũng mang tính chất vô thường), và lại vắng mặt nơi những tình huống khác, thí dụ như, trong không gian (là điều không do ý muốn chúng ta tạo ra nhưng lại mang tính chất thường hằng). Chính vì thế, ta nhất thiết phải loại bỏ (như là một tiêu hiệu (tướng) hợp lệ). (20. 1) Thay vì nói rằng “thiếu vắng tuyệt đối nơi các tình huống khác nhau” tác giả lại nhấn mạnh đến hạn từ những tình huống “khác nhau” ý nghĩa sẽ trở thành như sau. – “Đây là một tiêu hiệu (tướng) hợp lệ chỉ thiếu vắng nơi những tình huống khác nhau mà thôi”. Thế thì (trong ví dụ vừa nêu trên) phẩm chất “được cố ý tạo ra” sẽ không khiến cho tiêu hiệu (tướng) trở thành hợp lệ, bởi lẽ tiêu hiệu (tướng) đó cũng thực sự không có mặt nơi (một số) tình huống giống nhau (có nghĩa là vô thường) (như thể tia chớp chẳng hạn).²⁰⁹ Chính vì thế các hạn từ “trong những tình huống khác nhau) đã không được nhấn mạnh đến ở đây. (20. 3). Hạn từ “nhất thiết” (vắng mặt) dẹp sang một bên tiêu hiệu (tướng) có vấn đề, là tiêu hiệu (tướng) có sự hiện hữu nơi các tình huống không mấy chắc chắn.

người đó không thể trở thành vị toàn tri được hiểu theo ý nghĩa của thuật ngữ này. Xin đọc cp. Nyāya-kaṇikā, p. 110. 15 ff. và 181.25 ff. vấn đề khó khăn tương ứng với ví dụ này chính là kiến thức toàn tri vượt quá tri thức của chúng ta. Thế rồi những thuật ngữ được sắp xếp theo cách phối kết hợp với từng lại khả thi, cả tích cực lẫn tiêu cực, như chúng ta sẽ thấy dưới đây trong chương III, sūtra 76, ff. Xin đọc cp. Kamalaśīla, p. 882. 7 và 890 ff.

208. sādharma, “bao gồm toàn bộ”.

209. Hiểu theo nghĩa đen., p. 20. 1-2. “(Giả sử rằng) hạn từ được nhấn mạnh không có mặt, ý nghĩa sẽ như sau, “đó là một lý do chỉ thiếu vắng trong những tình huống khác nhau mà thôi.” Nhưng “điều gì được tạo ra do tinh tấn cố ý” cũng thiếu vắng nơi một số tình huống giống nhau, (có nghĩa là, trong một số đối tượng mang tính chất vô thường), chính vì thế, đây không phải là lý do chính đáng”.

(20. 5). Có vấn đề sau đây khởi lên. Khi sự hiện hữu của một tiêu hiệu (tướng) “chỉ” có trong những tình huống giống nhau được khẳng định, thời sự thiếu vắng “tuyệt đối” của tiêu hiệu (tướng) trong những tình huống khác rõ ràng phải xảy ra tiếp theo bằng cách hàm ý.²¹⁰ Tại sao hai khía cạnh khác nhau của tiêu hiệu (tướng) lại được nói đến ở đây? (20. 6). Câu trả lời sẽ như sau đây. Hoặc là do phụ tùy tích cực²¹¹ (của một tiêu hiệu (tướng) với thuộc tính) hay là phản hướng luận (nơi những phủ định)²¹² chắc chắn đã phải được sử dụng.²¹³ Nhưng cả hai đều thể hiện là ngoại lệ được.²¹⁴ Bằng không, để nhấn mạnh đến (tính chất thiết yếu này) ta phải đề cập đến cả hai khía cạnh. (20. 7). Tuy nhiên, nếu cả khía cạnh này lại thực sự được sử dụng mà không áp dụng một cách nghiêm khắc, chúng ta sẽ có được kết quả như sau đây – “Một tiêu hiệu (tướng) hiện hữu nơi những tình huống giống nhau và thiếu vắng nơi những tình huống khác nhau thật sự là hợp lệ”, và thế rồi chúng ta sẽ có một hậu kết hợp lệ trong ví dụ dưới đây:

Chánh đề. (Đứa trẻ trong bụng người phụ nữ này) có nước da ngăm đen.

Lý do. Bởi lẽ đứa bé đó thực sự là con của bà.

Thí dụ. Giống như những đứa con khác của bà chúng ta đã nhìn thấy.

Trong ví dụ này sự kiện là con trai của người phụ nữ này là một tiêu hiệu (tướng) hợp lệ, (mặc dù đây không phải là một tình huống, bởi lẽ nước da của đứa bé tương lai tùy thuộc hoàn toàn vào khẩu phần ăn của người mẹ).²¹⁵ (20. 9) Chính vì thế hoặc là phụ tùy tích cực hay phản hướng luận của phụ tùy này phải thực sự được sử dụng trong hậu kết. Nhưng cả hai đều không nằm ngoại lệ để cho mỗi tương quan nhất thiết về (tiêu hiệu (tướng) được chứng minh cộng với (thuộc tính) xuất phát từ đó phải được xác lập. (20. 10). Và bởi lẽ cả hai cho phép không có ngoại lệ nào, chỉ một trong hai thực sự được diễn đạt ra mà thôi, chứ không phải cả hai. Như vậy hai khía cạnh thấy nơi tiêu hiệu (tướng) luận lý được đưa ra do những suy tư thực tiễn) để có thể thuyết giảng cách chính xác trong khi sử dụng hoặc là phụ tùy tích cực của một tiêu hiệu (tướng) với thuộc tính hay là chỉ sử dụng phản hướng luận mà thôi.

210. Hiểu theo nghĩa đen., p. 50. 5. “Nhưng khi ta nói sự hiện hữu “chính” chỉ xuất hiện trong những tình huống giống nhau, liệu có nhất thiết xảy ra tiếp theo nơi những tình huống khác nhau “chính” thiếu vắng này cũng không tồn tại?”

211. *anvaya* tương ứng với số liệu đầu tiên của đại tiền đề của phép Tam Đoạn Luận của Aristotle

212. *vyatireka*, là phản hướng luận.

213. *prayoktavaya*, hiểu theo nghĩa đen chính là “được tạo thành công thức”.

214. *niyamavañ*, giới hạn, nhất thiết.

215. Khi một người phụ nữ mang thai chỉ sử dụng rau quả, nước da của đứa bé tương lai được giả định là có hơi ngăm đen hơn là khi nàng sử dụng khẩu phần sữa. Đây chính là một ví dụ về cách suy luận khái quát không đủ đảm bảo.

§ 3. Tiểu Tiền Đề. Phép Qui Nạp Từ Những Tình Huống

Khác Nhau và Giống Nhau.

(20. 13). Khi đưa ra báo cáo về ba khía cạnh tiêu hiệu (tướng) luận lý, ta đã đề cập đến (các thuật ngữ) “đối tượng hậu kết”, “tình huống giống nhau”, “tình huống không giống nhau”. Giờ đây ta sẽ đưa ra định nghĩa về các thuật ngữ này. Ở đây ta nên hiểu thế nào về đối tượng hậu kết?

8. Đối tượng (ta phát hiện thấy) nơi hậu kết ở đây chính là thể nền có đặc tính chung là đáng được nhận ra.

(20. 16) Hạn từ “ở đây” có nghĩa là đối tượng hậu kết xuất hiện như là thực thể (một thể nền) khi ta cứu xét định nghĩa của tiêu hiệu (tướng) này. (Tiêu hiệu (tướng) lại chính là một thuộc tính của thực thể này). Nhưng từ một quan điểm khác, khi kết luận được suy diễn ra lại được thể hiện, thời chủ ngữ hậu kết có thể là một ý tưởng phức tạp của một thể nền cùng với thuộc tính²¹⁶ của thể nền này. (20. 17). Và khi ta cứu xét phụ tùy bất biến (giữa các trung độ tiền đề và đại tiền đề) này, thời sự kiện được suy ra xuất hiện như là một thuộc tính²¹⁷ (của thực thể này, với tư cách là đại tiền đề). Ta sử dụng hạn từ “ở đây” để có thể chỉ ra (những khác biệt này. Ta gọi “đối tượng hậu kết” là đối tượng có đặc tính chung, hay những chi tiết kỹ thuật, đáng để cho ta nhận thức.

Tình huống giống nhau là như thế nào?

9. Tình huống giống nhau là một đối tượng luôn luôn có đặc tính tương đồng trong suốt qui trình sở hữu đặc tính chung được suy ra.

(20. 21). Tình huống giống nhau chính là một đối tượng giống nhau, là đối tượng tương đồng, là đối tượng mang tính giống như đối tượng hậu kết, ta có thể gọi theo phép ẩn dụ là đối tượng có chung phần hùn hạp với đối tượng hậu kết đó. Đối tượng này được

216. anumeya, “là vật được suy ra”. Hiểu theo nghĩa chung chung, vật này có thể là một đối tượng, sở hữu những đặc tính chung liên kết với cả đại tiền đề, tiểu tiền đề và cả trung độ tiền đề nữa, thí dụ như “Socrates là người hay chết” thế rồi ekam vijñānam. Vật này cũng còn có nghĩa là đại tiền đề hay là kết luận riêng rẽ nhau, cũng như chánh đề cũng có thể trở thành kết luận (=pakṣa=sādhyā). Trong một nghĩa đặc biệt hạn từ này còn có nghĩa là chủ thể của kết luận, và ngay cả chính xác hơn, là thể nền được nhấn mạnh (dharmin), là thời điểm đem lại hiệu quả, điểm thực tại được nhấn mạnh trên đó mà bất kỳ số lượng phẩm chất có tương quan với nhau có thể được thu thập lại thành một siêu cấu trúc. Những Vị Phật giáo không chấp nhận thực tại siêu thể thuộc mối tương quan giữa thực thể và phẩm chất (dharma-dharmi-bhāva). Chỉ có mình thể nền mới là thực tại. Những phẩm chất chỉ là điều cấu trúc mà thôi. Chính vì thế trong việc hình thành hậu kết chủ thể của kết luận, là tiểu tiền đề, bởi lẽ bao gồm một tham khảo đến thể nền bất định, thường được diễn đạt bằng hạn từ “ở đây” “giờ đây” “điều này”. Và ngay cả khi không được diễn đạt như vậy thời ta cũng có thể luôn luôn hiểu là trong mỗi phán đoán hay hậu kết vậy, Xin đọc cp. B. Bosanquet, Logic. I. 146.

217. *dharma*, chứ không phải là *dharmin*, có nghĩa là đại tiền đề, là phẩm chất được ám chỉ đến, được suy diễn ra vậy.

mô tả bằng hạn từ “tương đồng”²¹⁸ (20. 22). Đúng là như vậy rồi! Nhưng tính chất tương đồng này là gì để có thể nối kết được một thành phần với đối tượng có chung phần hùn hạp như vậy? Câu trả lời là, (các đối tượng này tương đồng với nhau do sở hữu chung một phẩm chất cũng chính là thuộc tính luận lý. Chính (thuộc tính) này được chứng minh, bởi lẽ đối tượng này chưa được chứng minh (bao lâu hậu kết chưa có được kết luận) và đây là đặc tính chung, bởi lẽ sự hiện hữu của đối tượng này tùy thuộc vào thể nền từ đó có sự khác biệt giữa các đối tượng này với nhau. Như vậy phẩm chất được khẳng định (hay tìm thấy được nguồn gốc như vậy, là một đặc tính chung có hiện hữu được suy diễn ra). (21. 2). Chẳng có điều đặc thù nào có thể làm thành một thuộc tính luận lý cả.²¹⁹ Thuộc tính này (luôn luôn) là điều phổ quát. Chính vì thế ở đây người ta khẳng định rằng một vật cần được nhận ra, (có thuộc tính luận lý) làm đặc tính chung. Đặc tính chung này được khẳng định và là điều chung chung. Tình huống tương tự là giống với đối tượng hậu kết, bởi lẽ cả hai đều được bao gồm trong đặc tính phổ quát của phẩm chất được xác định.

(21. 5). Tình huống khác nhau là như thế nào? Người ta nói rằng,

10. Một tình huống không tương đồng là tình huống khác nhau – (đây có thể là khác biệt, trái ngược với tình huống đó hay với chính tính chất không có mặt tại đó.

(21. 7). Điều gì không tương đồng chính là điều khác nhau. Thế nào là điều không thể khác nhau được? Đó chính là điều khác với điều giống nhau, thế nào là điều trái ngược, và thế nào là tương tự với tính chất không có mặt của một tình huống tương tự vậy. (21. 8). Ta sẽ chẳng có thể hình dung ra được cả hai đặc tính khác nhau và trái ngược nhau bao lâu ta không hình thành trong đầu đặc tính thiếu vắng²²⁰ cụ thể nơi một tình huống giống nhau không được nhận thức rõ ràng. (21. 9). Chính vì thế những khái niệm về tình huống khác nhau và trái ngược nhau được gộp lại trong khái niệm thiếu vắng một tình huống giống nhau, bởi lẽ thông qua phân tích hai khái niệm này ta thấy tỏ lộ ra²²¹ (một khái niệm thứ ba). (21. 10). Như vậy chính điều thiếu vắng đó lại được hình thành trong đầu một cách trực tiếp như là điều tượng trưng cho tính chất phi hiện hữu của một tình huống giống nhau. Tính khác biệt và tính đối nghịch lại được hình thành trong đầu một cách gián tiếp như là điều tượng trưng cho tình huống trên vậy. Chính vì thế cả ba đều là những tình huống khác nhau.

218. Hiểu theo nghĩa đen., p. 20. 22. “Hạn từ *sa* chính là hạn từ thay thế cho *samāna*”.

219. Ở đây ta gọi điều đặc thù (*viśeṣa*) chính là điều ta có thể gọi là thực thể (=dharmin), bởi lẽ điều đặc thù đối nghịch lại với từng mỗi thuộc tính. Ngược lại, trong *sūtra* II. 8 *viśeṣa*=dharma, lại ám chỉ đến một phẩm chất chung chung giúp mô tả một điều đặc thù vậy.

220. *svabhāva-abhāva*, điều này ám chỉ đến *virodha* thứ hai, Xin đọc cp. III, 77; *viruddha* trong *sūtra* II. 10 có thể lại ám chỉ đến *sahānavasthānam*, Xin đọc cp. p. 70. 22.

221. Hiểu theo nghĩa đen., p. 21.10. “Chính vì thế nhờ sức mạnh thể hiện của “tha thể” và của “điều trái ngược” tha thể và điều trái ngược được thể hiện như là sở hữu hình thái (hay căn tính=*svarūpa*) phi hiện hữu của điều tương tự như nhau”.

§ 4. Ba Loại Tiêu Hiệu. Cách Phân Loại Hậu Kết.

11. Và chỉ có ba loại tiêu hiệu (tướng) gồm ba khía cạnh.

(21. 13). Do có ba khía cạnh thế nên tiêu hiệu (tướng) luận lý cũng gồm có ba loại. Có một phân loại khác nữa cũng thành ba loại giờ đây được thêm vào (trong các hạn từ “Và chỉ có ba loại tiêu hiệu (tướng) gồm ba khía cạnh”).²²² Trước tiên người nêu câu hỏi²²³ đã hỏi về ba khía cạnh của tiêu hiệu (tướng), giờ đây chúng ta lại đặt thêm một câu hỏi khác (liên quan đến loại tiêu hiệu (tướng)) gồm ba khía cạnh. Một trong số khía cạnh đã được định nghĩa rồi. Ba loại tiếp theo sẽ được định nghĩa tiếp theo ngay sau đây. Chỉ có ba loại tiêu hiệu (tướng), có nghĩa là chỉ có ba loại tiêu hiệu (tướng) được liệt kê mà thôi. Ba loại đó là gì vậy?

12. Phủ định, đồng nhất tính và nhân quả tính.

(21. 18). Thuộc tính (một là bị phủ nhận hai là được xác nhận), khi thuộc tính đó bị phủ nhận, phủ định²²⁴ chính là tiêu hiệu (tướng) của thuộc tính đó và cũng có ba khía cạnh. Khi thuộc tính đó được xác định, tiêu hiệu (tướng) của thuộc tính đó hoặc là tồn tại đồng nhất²²⁵ với thuộc tính đó, hoặc (khi khác nhau, thuộc tính này tượng trưng cho) hiệu quả của tiêu hiệu (tướng) đó. Cả hai đều sở hữu ba khía cạnh này.

(21. 20). (Giờ đây) ta đưa ra một ví dụ về Phủ Định.

13. Giữa ba khía cạnh này ta có công thức phủ định như sau đây.

Chánh đề. Ở một vị trí đặc thù nào đó không thấy có chiếc bình gốm.

Lý do. Bởi lẽ ta không quan sát thấy chiếc bình đó, mặc dù những điều kiện²²⁶ tri giác đã được thoả mãn đầy đủ.²²⁷

(22. 3). Công thức²²⁸ có nghĩa là tổng quát hoá²²⁹. Bất kỳ thí dụ nào khác thuộc loại phủ định như ví dụ này, cũng không chỉ loại này mà thôi. Một “vị trí đặc thù” chính là

222. Hiểu theo nghĩa đen., p. 21. 13. “hạn từ “và” nhằm thêm vào (một nhóm ba thành phần khác nữa) cũng sẽ được làm rõ sau đây.”

223. Cách giải thích hạn từ *pareṇa* có bản dịch tiếng Tây Tạng hỗ trợ, bằng không hình như ta có thể dịch cách tự nhiên, “một trong ba phân loại đã được đưa ra ở trên, có ba loại phân chia khác sẽ xảy ra tiếp theo”.

224. *anupalabdhi*; *upalabhi* = *jñāna*, xin đọc p. 22. 6, tức là., nhận thức hữu hạn, *svaikalpaka*.

225. *svabhāva*, là chính hiện hữu, căn tính. Một vật, thí dụ như *śiṃśapā*. được cho là chính hiện hữu của một tha thể, thí dụ như “cây” khi chứa đựng vật này trong ý định (am hiểu, ý nghĩa đầy đủ) tự thân lại được bao gồm trong tương đẳng của vật vừa nêu ...

226. *lakṣana*=*sāmagrī* (bản văn p. 22. 6) = *hetu-pratyaya-sāmagrī*

227. *prāpta*=*janakatvena antarbhūta* (bản văn p. 22. 7); *prāpti* và *apraṇṇā* được hình thành trong đầu Vi diệu Pháp như là hai sức mạnh đặc biệt (*viprayukta-saṃkāra*) hai sức mạnh này hoặc là có thể khiến cho một yếu tố (*dharma*) trở lại hiện hữu vào đúng vị trí của pháp đó trong một hiện tượng phức tạp, hay ngăn cản không cho yếu tố đó xuất hiện nơi một vị trí không thích hợp, Xin đọc cp. *Abh. Kośa* II. 35 ff.

228. *Yathā*, là thuật ngữ chính xác cho công thức tam đoạn luận là *prayoga*, rất thường được thay thế bằng hạn từ đơn giản là *yathā*.

229. *upadarśana* ở đây = *vīpsā*.

một vị trí trước mắt người quan sát, nhưng không phải mỗi vị trí như vậy (xuất hiện trước mắt người này). Người ta thêm vào “một số” (vị trí đặc thù). Đối tượng²³⁰ hậu kết được tạo thành thông qua một địa điểm đặc thù, người quan sát có thể quan sát được. (22. 5). “Không có chiếc bình” đây chính là một thuộc tính.²³¹ Ở đây tri giác²³² chính là tri thức. Tổng số các nguyên nhân tạo ra tri thức là điều cơ bản²³³ cho tri thức này, bởi lẽ các nguyên nhân này tạo thành căn tính cho tri thức đó. Một đối tượng được bao gồm²³⁴ trong số (những nguyên nhân cũng có tên gọi như vậy). Bởi lẽ tên đó được gộp trong tổng số này, khi (một trong số những nguyên nhân này) tạo ra (nhận thức). (22. 7). Một đối tượng trong tình trạng có thể nhận thức được (chẳng là gì khác hơn) là một đối tượng hữu hình, là (một đối tượng có thể nhìn thấy được). Các hạn từ “bởi lẽ chúng ta không quan sát thấy bất kỳ điều gì” bao gồm lý do (hay trung độ tiền đề).

(22. 8). Giờ đây, (ta có thể đặt câu hỏi) làm sao ta có thể quan sát được một chiếc bình tại một địa điểm chiếc bình không hiện hữu ở đó? Ta cho rằng chiếc bình đó có thể nhận thấy được, mặc dù chiếc bình đó không có mặt tại đó, bởi vì khả năng nhận thức được chỉ là tưởng tượng mà thôi. Chúng ta tưởng tượng ra đối tượng này theo cách sau đây: “Nếu đối tượng đó hiện hữu ở điểm này, nhất thiết ta có thể quan sát được đối tượng đó”. Trong trường hợp này một đối tượng, mặc dù vắng mặt, (không hiện hữu) lại có thể nhìn thấy *theo giả định vậy*²³⁵ (*ex hypothesi*). (22. 10). Và đối tượng có thể tưởng tượng ra như thế là gì vậy? Đây chính là một đối tượng có vị trí (trông rỗng), toàn bộ những nguyên nhân của tri giác này đều có mặt. Và chúng ta có thể phán đoán rằng những nguyên nhân²³⁶ này cũng đều có mặt sao? Khi chúng ta thực sự quan sát một đối tượng khác bao gồm trong cùng một hành vi nhận thức. Chúng ta gọi “được bao gồm trong cùng một hành vi nhận thức” hai đối tượng, phụ thuộc lẫn nhau, cùng một cơ quan giác quan có thể tuân thủ theo được, (hai đối tượng) dựa vào đó con mắt hay một cơ quan giác quan nào khác có thể đồng thời được gắn chặt với tác ý. (22. 12).

230. *dharmin=anumeya*, xin đọc sūtra II. 8.

231. *sādhyā*, là điều cần phải được chứng minh, cần phải được suy diễn ra, cần phải được suy ra, là đại tiền đề, ta cũng gọi là *anumeya*, Xin đọc cp. chú giải về sūtra II. 8, chính vì hậu kết, hay kết luận, tương trưng cho tiền đề và đại tiền đề được phối kết hợp với nhau. Chủ thể và thuộc tính, là *anuvāda* và *viddhi* hay *vidheya*, lại là những thuật ngữ của một mệnh đề. Chính vì thế Luận lý học Ấn Độ phân biệt rõ ràng giữa phán đoán và mệnh đề hạn từ thuộc tính chỉ được sử dụng do thiếu một hạn từ khác.

232. *upaladhi* là nhận thức nói chung, nhưng *anupalabhi* không phải là nhận thức hay phủ định được hình thành trong đầu như là sự vắng mặt của tri giác giác quan (*drśya-anupalabdhi*), chính vì thế ở đây ta có thể giải thích là tri giác, xin đọc. bản văn., p. 37. 5 - *upalabdhiḥ=vidhiḥ*.

233. *lakṣaṇa=lakṣyate anena*.

234. *prāpta=antar-bhūta*.

235. *samāropya*.

236. *sāmagrī* hay là *hetu-pratyaya-sāmagrī* lại chính là bốn *pratyayas* (các duyên) cũng gồm cả *hetus*, *hetu-pratyaya*, *ālambana-*, *samanantara-*, và *adhipati*. *Ālambana* hay *artha* ở đây được coi như vẫn còn là ba điều kiện, là *adhipati* – cơ quan giác quan, *samanantara* – dòng tâm thức trước đó, *hetu* hay toàn bộ điều kiện hoàn vũ có liên quan đến một khoảnh khắc nào đó cũng được bao gồm, xin đọc *My Nirvāṇa*, Bản chú dẫn, Index.

Quả thật, khi hai đối tượng như vậy xuất hiện (trước chúng ta) chúng ta không thể nào hạn chế tri giác của chúng ta vào một trong hai đối tượng đó, bởi lẽ chẳng có điều khác biệt nào giữa hai đối tượng đó liên quan đến khả năng tri giác.²³⁷ (22. 13). Chính vì thế nếu chúng ta thực sự quan sát được chỉ có một trong số hai đối tượng đó, tự nhiên chúng ta tưởng tượng rằng nếu đối tượng khác cũng có mặt, chúng ta cũng có thể quan sát được đối tượng đó giống như vậy, bởi lẽ tổng số những điều kiện thiết yếu đã được thoả mãn.²³⁸ Như vậy một vật nào đó được cho rằng có khả năng quan sát đã bị đổ lỗi cho. Phi nhận thức về một vật như vậy ta gọi là phủ định về khả năng thị giác giả định.²³⁹ (22. 15) Chính vì thế ở ngay tại địa điểm chiếc bình không có mặt, và chính nhận thức được tập trung vào vật đó cả hai được gọi là phủ định khả năng thị giác khả thi, bởi vì cả hai sự kiện đó đều là nguồn phán đoán phủ định thực sự.²⁴⁰

(22. 16). Quả thật trước tiên chúng ta phải xác định được sự hiện hữu của một đối tượng (thứ hai) cũng có phần can dự vào cùng một tri giác này, và (rồi mới có thể khẳng định được rằng) chúng ta có được nhận thức này. Bao lâu (hai phán đoán này chưa được thực hiện) chúng ta sẽ không bao giờ có thể khẳng định được sự vắng mặt của điều gì đó không hiện hữu.²⁴¹ (22. 17) Kết quả là cái ta gọi là phủ định (không phải là thiếu tri thức, nhưng) là thiếu thực tại cụ thể,²⁴² và một nhận thức (khẳng định) về vật đó. (22. 18). Một sự thiếu vắng đơn giản không có đủ tư cách sẽ không thể truyền tải được bất kỳ tri thức nào, bởi lẽ tự thân nhận thức đó không bao gồm bất kỳ khẳng định nào cả. Nhưng khi chúng ta nói về phủ định có căn tính²⁴³ là một phủ định khả năng quan sát giả định, thời các hạn từ này có thể được coi như là nhất thiết ám chỉ đến²⁴⁴ một vị trí đơn thuần, ở đó không có chiếc bình nào cả và kể cả nhận thức về vị trí đơn thuần đó cũng kể như không có. (Phủ định có nghĩa là sự hiện hữu của một điểm đơn thuần cũng như cả sự kiện nhận thức về vị trí đó).

237. *yogyatā*.

238. Hiểu theo nghĩa đen., p. 22. 13-14 “Chính vì thế khi một (sự vật) được phối kết hợp với nhận thức lại hiện hữu, nếu một vật thứ hai nào đó cũng sở hữu toàn bộ khả năng thị lực, vật đó cũng phải tự mình (*eva*) hiện hữu”.

239. *dryśya-anupalabhi*, từ này đối nghịch lại *adrśya-anupalabdhi*, là phủ định của những đối tượng như vậy không bao giờ có thể nhìn thấy được, thí dụ như một hữu thể toàn tri có hiện hữu vừa không thể khẳng định cũng vừa không thể phủ định được, bởi lẽ đó là điều kinh nghiệm của chúng ta không hề biết được, ta không thể tưởng tượng được vật này đã được cảm nghiệm thấy được. Phủ định chính là nguồn tri thức thực sự (*niścaya*) chỉ khi có liên quan đến những đối tượng được biết thông qua kinh nghiệm thực sự mà thôi.

240. Hiểu theo nghĩa đen. “Nguyên nhân của một phán đoán (*niścaya*) về phi nhận thức của một vật có thể giả định nhìn thấy được (*dryśya*)”. Để biết thêm chi tiết về (*niścaya*) như là một phán đoán Xin đọc cp. ở trên, p. 20 n. 6.

241. Hiểu theo nghĩa đen., p. 22. 16-17. “Quả thật bao lâu đối tượng được phối kết hợp trong một nhận thức chưa được khẳng định (*niścaya*) và tri thức về đối tượng này (không được khẳng định) thời bấy lâu ta chưa có khẳng định về phi nhận thức hữu hình giả định được.

242. *vastu*.

243. *rūpa*.

244. *vacana-sāmarthyād eva*.

(22. 20). Hơn nữa, sự hiện hữu của (toàn bộ) những điều kiện tạo ra nhận thức là gì vậy?

14. Sự hiện hữu của đầy đủ nguyên nhân nhận thức hệ tại ở sự có mặt của một thực thể cá thể và tổng cộng toàn bộ những điều kiện nhận thức khác nữa.

(22. 23). Sự hiện hữu của đầy đủ nguyên nhân nhận thức - điều này có nghĩa là tổng số các nguyên nhân tạo ra tri giác, thí dụ như về một chiếc bình, đều có mặt. Những hạn từ “tổng số toàn bộ các nguyên nhân khác” cũng có ý nghĩa như sau đây. Nhận thức về chiếc bình được tạo ra (một phần) nhờ vào tự thân chiếc bình đó, (một phần) lại nhờ vào các yếu tố khác nữa, là những cơ quan giác quan v.v... Các hạn từ “các điều kiện khác,” ám chỉ đến những điều kiện khác hơn là tự thân chiếc bình có thể quan sát được. “Tổng cộng” các điều kiện này ta gọi là sự hiện hữu của các điều kiện đó. (23. 1). Sự hiện hữu thực sự, đó là điều gì đó ta phân biệt được (vật này) khỏi vật kia, đó chính là (sự kiện) đặc thù đó, thí dụ như sự hiện hữu tách biệt (không liên tục, rõ ràng một cách riêng lẻ)²⁴⁵. Như vậy sự hiện hữu tách biệt rõ ràng một cách riêng lẻ và sự hiện hữu toàn bộ những nhân duyên khác cả hai thứ được coi như là khả năng nhận thức tạo thành chiếc bình và (các đối tượng riêng lẻ) khác nữa.

Thế nào là một cá thể riêng lẻ? (Tác giả) cho rằng:

15. Đây chính là một vật khi hiện hữu, nhất thiết ta có thể quan sát được khi toàn bộ những nguyên nhân có thể quan sát được đều được thoả mãn.²⁴⁶

(23. 6). Một vật cá thể có nghĩa là một thực thể hiện hữu, ta nhất thiết phải quan sát được khi toàn bộ các điều kiện khác về nhận thức được thoả mãn, có nghĩa là những nguyên nhân khác với tự thân chiếc bình có thể quan sát được đều có đầy đủ. Ở đây ta hiểu như sau.²⁴⁷ Đây chính là định nghĩa về nhận thức được tạo ra theo quan điểm

245. Svabhāva-viśeṣa có nghĩa là một cá nhân đương sự hiểu theo nghĩa của Locke (Essay, XXVII. 4), là hiện hữu một cách cá nhân rõ ràng, “tự thân hiện hữu” (svabhāva eva), hiện hữu hoàn toàn “giống nhau bao lâu còn tồn tại”, hiện hữu được xác định thông qua nguyên tắc cá nhân thực thụ (principium individuationis, hay Grandsatz der Individualisierung (Erdmann, op. cit., p. 143). Ta phải phân biệt rõ từ vật thể tồn tại nhất thời hoàn toàn cụ thể và đặc thù (svalakṣaṇa=kṣaṇa) vật thể này không có kỳ gian và chính ngài Locke mô tả, theo cách Ấn Độ đích thực, như “từng mỗi khoảnh khắc bắt đầu đang tự huỷ hoại” (yasminn eva kṣaṇe utpadyate tasminn eva vinaśyati). Rgyal-thsab cho rằng, ghaṭo bhūtalāt svabhāva-viśiṣṭaḥ, có nghĩa là khi một chiếc bình đứng nổi bật lên như thể được phân biệt khỏi vị trí nó đang tồn tại, đây là một cá nhân chiếc bình, không thể khác được - theo nguyên lý Đồng nhất của ngài Leibnitz thời đây chẳng phải là cá nhân chiếc bình Vinītadeva giải thích đó là hiện hữu có thể cảm nhận được, đây là một dữ liệu giác quan có khả năng quan sát được, chứ không thuộc siêu hình, na viprakṛṣṭaḥ=dr̥śyaḥ. Những khái niệm về hiện diện hữu hình và hiện diện cá nhân ở đây là những nét đặc trưng của cùng một sự kiện. Xin cũng đọc cp. Kamalaśīla, p. 476. 1 và 481. 15.

246. Theo ngài Dharmakīrti, p. 23. 7, bản dịch tiếng Tây Tạng, p. 51. 7, Vinītadeva, p. 62. 5 và Rgyal-thsab, f. 25. a. 2 sūtra giải thích là - satve apy anyeṣu upalambha-pratyayeṣu yaḥ svabhāvaḥ san pratuyakṣa eva bhavati.

247. Mallavādī, tiếp theo. 49, có nói rằng - nanu de śa-kāla-svabhāva-viprakṛṣṭaḥ piśācādayo' smad-ādī-pratyayāntara-sākalyavanta, tathā taddeśa-tatkāla-vartī-puruāya piśāca-rūpa-apekṣayā apratyakṣās ca, teśam apy upalabdhi-lakṣaṇa-prāptatvād upalabdhi-lakṣaṇa-prāṭasyeti yad viśeṣaṇam (22. 1) deśādi-

của một cá nhân người quan sát. (23. 8). Quả thật, nếu một người thực sự đang quan sát điều gì đó, vật đang được quan sát đó sở hữu hai (điều kiện cần thiết về tri giác vừa nói đến ở trên.) Nhưng những vật thể không thể quan sát thấy được, lại có không gian, thời gian và căn tính không thể hiểu được,²⁴⁸ chẳng sở hữu được thực tại rõ ràng đối với người quan sát, mặc dù toàn bộ những điều kiện nhận thức khác đều được thoả mãn. (23. 10). Những sự kiện (chủ quan) cho phép người quan sát nhìn thấy được, quả thật có hiện hữu. (Ngay cả người quan sát đó chẳng nhìn thấy bất kỳ điều gì thuộc loại này) thì những điều kiện đó vẫn hiện hữu khi người đó quan sát.²⁴⁹ Nhưng nếu người quan sát đó không nhìn thấy những đối tượng đó, mặc dầu chúng hiện hữu nơi một chỗ giác quan có thể dễ dàng thực hiện được, người quan sát đó vẫn sẽ không nhìn thấy những đối tượng này. Thế rồi đối tượng rõ ràng có hiện hữu, nhưng nguyên nhân còn lại, lại không được thoả mãn. Những vật ở xa về thời gian và không gian sẽ thiếu cả hai nguyên nhân nhận thức này. (23. 12). Như vậy điều xảy ra là nếu người nào đó đang nhìn ngắm điều gì đó. Vật thể rõ ràng đó có thể vắng mặt, nhưng toàn bộ các nguyên nhân còn lại vẫn tồn tại. Nếu người đó không quan sát, thì một đối tượng, nằm ngay nơi tầm mắt quan sát chính là đối tượng có thể nhận thức được. (Nhưng lại không quan sát thấy, thì vật đó hoàn toàn không đầy đủ liên quan đến những điều kiện tri giác (chủ quan) khác. (23. 14). Toàn bộ những đối tượng (ở xa và không thể đạt tới được) đều không đủ khả năng trong cả hai lãnh vực này.

(23. 15) Sau khi đã nghiên cứu với những thí dụ phủ định này, (tác giả) tiến hành đưa ra một ví dụ về lý do phân tích (đặt cơ sở trên đồng nhất tính).

16. Đồng nhất tính là lý do để suy diễn ra một đặc tính chung khi tự thân một mình (chủ thể) đủ để tạo ra phép diễn dịch này.²⁵⁰

viprakṛṣṭa-vyāvartakam tad anarthakam evety āsankya āha tad ayam iti (23. 7). Xin đọc cp. bản văn, p. 33. 20 ff.

248. deśa-kāla-svabhāva viprakṛṣṭa ám chỉ đến những sự vật siêu hình, cả giác quan cũng như lý trí đều không thể nhận ra được. (=adrśya, không phải là adrśyamāna) xin đọc, dưới đây sūtras thứ II. 28, 48, 49, III. 97. và Kamalaśīla, p. 476. 3. Mallavādī, f. 49, lại ghi là adrśyetyi, không phải là adrśyamāna. Ngài Vinītadeva ở đây hình như không dính líu gì đến viprakṛṣṭa.

249. nanu yadā cakṣur-ādhibhir merv-ādīn na paśyati, tadā katham cakṣurādayaḥ sannihitāḥ, padātha-jñānena sānnidhta-anumites te sām ity āha, ataś ceti (23. 10), xin đọc Mallavādī, tiếp theo 49-50. giải thích là ataś ca sannihitā yair ...

250. Hiểu theo nghĩa đen., p. 23. 16 “Chính hiện hữu (*svabhāva*) là một lý do để một đặc tính chung được suy diễn ra (*sādhyā-dharma*) vẫn tồn tại nơi chính hiện hữu của lý do đó (giải thích *svasattā-bhāvinī*)”. Xin đọc Sigwart, *op. cit.* I. 264, “Wo ein Chủ thể für sich ausreicht (= *sva-sattā-mātra*) seine Bestimmugen (= *sādhyā-dharma*) nothwendig zu machen ... fassen wir die Nothwendigkeit (*nīścaya*) als eine innere”. Chủ thể nơi một phán đoán phân tích như vậy là “lý do đủ” để suy diễn ra thuộc từ. Chính vì thế, ở đây ta mô tả là một lý do (*linga, hetu*). Lý do này cũng sẽ xuất hiện như là “chủ thể” của một đại tiền đề trong một công thức được diễn đạt một cách đầy đủ về một cách lý luận suy diễn. Khi hai đặc tính là cơ bản và cùng tồn tại với nhau trong cùng một đối tượng, vào cùng một khoảnh khắc, chỉ có sự kiện hiện hữu của đối tượng (*sva-sattā-mātra*) là đủ để suy diễn ra sự hiện hữu của chính đặc tính chung cơ bản này. Phán đoán phân tích “đây là một cây, bởi lẽ đây là cây Ásoka” như vậy được hình thành trong đầu như là một

(23. 17). Căn tính của một vật (có thể là một lý do) luận lý hợp lý. Đây chính là một ý tưởng.²⁵¹ Loại lý do luận lý nào lại hệ tại ở chính việc lý do này được bao gồm nơi chính thuộc tính của lý do đó? Thuộc tính sở hữu tính chất tồn tại ở bất kỳ nơi nào chỉ có sự hiện hữu của lý do (đã được xác định). (23. 18) Một thuộc tính sở hữu sự hiện diện lại tùy thuộc vào chính sự hiện hữu của lý do này, và tùy thuộc vào các nguyên nhân khác ngoài việc chỉ tồn tại một sự kiện tạo thành lý do này - đây chính là thuộc tính không thể tách biệt ra khỏi lý do được (và có thể được suy diễn ra bằng phân tích).

(23. 20) Khi một (thuộc tính) như vậy được suy luận ra, lý do tượng trưng cho cùng một sự kiện hiện hữu như là một thuộc tính, điều này không khác nhau, (và thực sự đồng nhất với nhau mà thôi).

(23. 21). Dưới đây là một ví dụ được đưa ra.

17. Thí dụ như. - Chánh đề. Đây là một cây.

Lý do. Bởi lẽ đây chính là một cây Asoka.

(24. 2). Hạn từ “this” (điều này) chỉ ra cho thấy chủ ngữ (kết luận), các hạn từ “một cây” chứa đựng cả thuộc tính, các hạn từ “bởi lẽ đó là một cây Asoka” chứa đựng lý do. Điều này có nghĩa là - đối tượng này rất thích hợp được gọi là một cây, bởi lẽ nó cũng thích hợp để gọi là một cây Asoka. (24. 3). Đến đây, nếu một số người thiếu thông minh, không biết được cách sử dụng phù hợp của hạn từ Asoka và cho rằng, “đây là một cây”, thời người đó, vì thiếu thông minh nên không biết được cách sử dụng thích hợp của hạn từ Asoka (có thể mọc) ở một quốc gia nào đó có nhiều những cây này, và nếu một số người nào đó chỉ ra cho hãn một cây Asoka cao vút và nói, “đây là một cây”, thời người đó vì thiếu thông minh sẽ nghĩ rằng chiều cao của cây Asoka chính là lý do tại sao cây này được gọi là cây. Khi nhìn một cây Asoka nhỏ, hãn có thể nghĩ cây đó không phải là

hậu kết dưới dạng “đây là một cây” vì cây này là cây Asoka; bất kỳ thứ gì là cây Asoka cũng đều là một cây mà thôi”. Đại tiền đề trong hậu kết này là một phán đoán phân tích chủ thể của phán đoán này tượng trưng cho một lý do (*hetu*), thuộc tính của phán đoán này là đại tiền đề (*sādhya*). Mối tương quan giữa chủ thể và thuộc từ là mối tương quan đồng nhất tính (*tādātmya*). Giữa cây và cây Asoka đều đồng nhất một cách hiện hữu với cây. Chính vì thế ngài Dharmakīrti mô tả mối tương quan giữa hai loại cây này hiểu theo nghĩa này, vì dựa trên đồng nhất tính (*tādātmya*). Xin đọc sūtra II, 23-25. Kant, trong cuốn Kritik d. V² p. IV., gọi là phân tích là những phán đoán đó ở đâu mối tương quan của thuộc tính và chủ ngữ được coi như là “thông qua đồng nhất tính”. Wundt, trong cuốn Logik² I. 234, lại gọi là “partielle Identität”, Bosanquet, trong cuốn Logic, I. 14 I. 14 gọi là “đồng nhất tính trong khác biệt”, Sigwart, *op cit.* I. III, đối lại với quan điểm của Kant, lại thích gọi là “đồng thuận” (Ueberēinsmmung”. Tác giả có tên cuối cùng, như trên. I. 264 ff., lại đưa ra cách diễn đạt với quan điểm cho rằng tính nhất thiết của muôn vật tồn tại được suy diễn ra hoặc là dựa trên đồng nhất tính hay là nguyên nhân tính, (*tādātmya-tadutpatti*), cũng Xin đọc cp. Schuppe, Logik, p. 128. Tất cả các phán đoán đều dựa trên mối tương quan nhân quả giữa các hạn từ, và không mang tính phủ định, có thể được suy ra từ một công thức, trong đó tiêu tiền đề chính là một thời điểm, đại tiền đề là thuộc tính, và trung độ tiền đề, cũng là chủ thể trong phán đoán phân tích, tượng trưng cho lý lẽ bào chữa cho việc khẳng định này.

251. *sambandha*.

một cây dâu. (24. 6). Con người thiếu thông minh này phải được đem lại (cách sử dụng hạn từ cây một cách thích hợp, vì là) một tiêu hiệu (tướng) chung chung cho mỗi cây Aśoka. Điều này có nghĩa là không phải chiều cao hay một số tiêu hiệu (tướng) đặc biệt nào đó là lý do để sử dụng hạn từ cây, nhưng (chỉ có căn tính của cây đó), là sự kiện duy nhất để cho cây đó có thể được gọi là cây Aśoka mà thôi, những đặc tính chung chung, những cành cây và các thuộc tính khác, mới chính là lý do.²⁵²

(24. 9). Để có thể minh họa bằng ví dụ (một diễn dịch bằng nhân quả, trong đó lý do) lại là hiệu quả, tác giả nói tiếp như sau:

18. Hiệu quả lại như sau đây:

Chánh đề. Ở đây có ngọn lửa bốc lên

Lý do. Vì ở đó đã có khói.

(24. 11). “Lửa” là thuộc tính cho (đại tiền đề). “Ở đây” là chủ thể (tiểu tiền đề). “Bởi lẽ có khói bốc lên” là lý do (trung độ tiền đề).

Nhân quả tính là một khái niệm quen thuộc trong cuộc sống hàng ngày.²⁵³ Ta biết rằng nhân quả xuất phát từ kinh nghiệm (của một nguyên nhân hiện hữu ở bất kỳ nơi đâu có hiệu quả xuất hiện), và từ một kinh nghiệm tiêu cực (về sự vắng mặt của hiệu quả khi nguyên nhân đó không đầy đủ). Chính vì thế nhân quả tính không được đưa ra, trong khi mâu thuẫn lại với lý do phân tích (có định nghĩa đã được nêu ra ở trên).

§ 5. Bằng cách nào phán đoán tổng hợp và phân tích lại tồn tại được.

(24. 13). (Tính kiên định với cách phân loại thành Phủ Định, Đồng nhất tính và Nhân quả tính có thể trở thành vấn đề. (Nếu đây là ba nguyên lý hơi có phần khác nhau, chúng ta không thể nói đến một lý do luận lý (một cách chung chung) được. Và nếu cả ba chỉ là những loại khác nhau (có cùng một loại), thì những loại này có thể phân chia bất tận), bởi lẽ những trường hợp khác nhau của một mình phép diễn dịch phân tích đã không thể đếm được và trở thành không thể chỉ coi như là có ba loại diễn dịch luận lý thôi đâu. Về vấn đề này chúng ta trả lời rằng có (nguyên tắc phân loại) như sau đây.

252. Những phán đoán ám chỉ đến trương độ và lĩnh hội về những khái niệm được đưa vào tiêu đề này. Ngài Vinītadeva không đưa ra ở đây ví dụ nào cả. Công thức của ngài Dharmakīrti ám chỉ đến tất cả những phán đoán phân tích hay hậu kết, và trong những trường hợp như vậy không chỉ nhằm giải thích các tên gọi mà thôi.

253. Đương nhiên điều này không có nghĩa là khái niệm thường nhật về nhân quả được chấp nhận. Dharmakīrti triển khai quan điểm của ông dựa trên chủ đề trong tập Pramānaviniścaya. Cách giải thích trong Sarvadārā. S. (p. 5 ff.) được vay mượn từ nguồn tư liệu này. Nhân quả chỉ tồn tại giữa các thời điểm (kṣaṇa) không tạo ra, những chỉ thuần túy xảy ra tiếp theo sau lẫn nhau mà thôi. Dharmottara nói ám chỉ đến nguyên lý này ở trên, bản văn p. 10. 12 và những đoạn tiếp theo. p. 70 ff. Nhưng sự khẳng định được ám chỉ đến, là hành vi có mục tiêu, là nhận thức, và kết quả là nhân quả được khảo sát kỹ lưỡng chủ yếu trong luận lý học từ quan điểm thực nghiệm.

19. (Nhận thức hoặc chỉ là nhận thức khẳng định hay phủ định mà thôi (và lại có hai loại khẳng định, (hoặc là khẳng định dựa trên Đồng nhất tính hay dựa trên Nhân quả)²⁵⁴

(24. 16). Hạn từ “ở đây” có nghĩa là “trong số ba loại lý do luận lý khác nhau này”. Hai lý do xác định các thực tại. Các thực tại này là nền tảng, hay cách biện hộ,²⁵⁵ cho một phán đoán khẳng định.²⁵⁶ Điều còn lại là lý do hay cách biện hộ cho phán đoán phủ định. Ta nên nhớ rằng nói là phủ định ta có ý muốn nói rằng (toàn bộ các phép diễn dịch về sự vắng mặt và giá trị thực tiễn của phủ định trong cuộc sống.²⁵⁷ (24. 18). Ý nghĩa được đưa ra như sau. (Những lý do tự thân chúng không khác nhau, nhưng gián tiếp thông qua sự khác biệt nơi những sự vật giúp ta xác định được). Lý do lại phụ thuộc vào thuộc tính được suy diễn ra. Mục tiêu của thực tính này chính là để khẳng định sự hiện hữu của thuộc tính đó. Thuộc tính lại tạo thành thành phần chính không phụ thuộc. Chính vì thế lý do lại phải phụ thuộc vào thuộc tính để chuyển thành nhiều loại không do tự thân thuộc tính đó đâu. Nhưng phù hợp với một cách phân loại của thành phần chính, là thuộc tính vậy. (24. 19) Thuộc tính đôi khi mang tính tích cực, đôi khi lại mang tính phủ định. Bởi vì sự khẳng định và phủ định tương trưng cho những thái độ loại trừ lẫn nhau.²⁵⁸ Những lý do cho cả hai phải khác nhau. (24. 20). Còn nữa khẳng định²⁵⁹ (có nghĩa là thực tại được khẳng định, chỉ có thể hoặc là khác biệt hay không khác biệt với sự kiện được suy dịch hay đồng nhất²⁶⁰ với sự kiện đó. Sự khác biệt và không khác biệt lại đối nghịch lẫn nhau thông qua luật mâu thuẫn, những cách biện hộ cũng phải khác nhau. (25. 1). Chính vì thế, toàn bộ sẽ chẳng có khác biệt vốn có trong những lý do thực

254. Hiểu theo nghĩa đen., p. 24. 15. “Ở đây có hai sự vật (*vastu*) có thực được xác minh trong đó một là lý do phủ định”.

255. *gamaka*.

256. Ở đây điều đáng lưu ý đến là cách nhận dạng ra thực tại (*vastu*) bằng cách khẳng định (*vidhi*). Các thuật ngữ sau đây phải được coi như là các từ đồng nghĩa với *vastu=paramārtha-sat*, Xin đọc cp. p. 13. 18, = *svalakṣaṇa*, Xin đọc cp. p. 13.10 *kṣaṇa*; xin đọc p. 12. 18, = *artha-kriyā-kāri*, cp. p. 13.15, *vidhi*; Xin đọc cp. Tātp., 430. 19 p. – *bāhyasya=svakaks.a-ṇasya= vidhi-rūpasya =paramārtha-sataḥ*, và *Tarkabhāṣā*, p. 31 (Bombay ed.) trong đó *sāmānya* được mô tả như là *pramāṇa-virasta-vidhi-bhāva*.

257. *abhāva-vyavahāra*. Ta nhấn mạnh đến điểm này, bởi lẽ phủ định cũng được giải thích là nhận thức về một thời điểm thực tại đem lại hiệu quả. (*vastu*). Xin đọc bản văn p. 28. 22- *artha-jñāna eva...ghaṭaysya abhāva ucyate*. Đây chính là kết quả của công thức thứ nhất về phủ định, trong khi đó *bhāva* được suy diễn từ mười công thức còn lại, Xin đọc cp. dưới đây, bản văn p. 29. 22-24 và 38. 4-5. *Ācārya Sākyabuddhi* chống lại *sūtra* này. Trong hậu kết “hạn từ không thường hằng, vì có một nguồn gốc” lý do là xác định, còn kết luận là phủ định, và trong hậu kết “có ngọn lửa loại bỏ được sức lạnh trên ngọn núi, bởi lẽ chúng ta nhìn thấy khói.” Kết luận là xác định, nếu có sự hiện diện của lửa là điều chính yếu, kết luận là phủ định, nếu thiếu sức lạnh được ám chỉ đến như là điều chính yếu, Xin đọc cp. *Rgyal-thsab, Rigs-ḥgred*, f. 26 (Lhasa ed).

258. *paraspara-parihāra* là cách thứ hai của luật mâu thuẫn, xin đọc cp. dưới đây, *sūtra* III. 77.

259. Ở đây còn khẳng định (*viddhi*) có nghĩa là đối tượng có hiện hữu được xác định, *vidhīyate iti vidhiḥ* (*karma-sādhana*).

260. *abhinna*, Xin đọc cp. p. 48. 9- *sa eva vṛksaḥ, saiva śiṃṣapā*.

thụ đó (*qua*)²⁶¹ Nhưng khi những phép diễn dịch ²⁶² (xảy ra tiếp theo sau đó) lại loại trừ lẫn nhau. Thời những lý do của chúng trở thành khác biệt (một cách gián tiếp).

(25. 3). Còn nữa vì lý do gì ba mối tương quan này tượng trưng cho những lý do luận lý? Tại sao lại không còn bất kỳ những tương quan nào khác tượng trưng cho những lý do hợp lệ đó?²⁶³ Trong câu trả lời (tác giả) cho thấy cả hai lý do tại sao ba loại tương quan vừa kể lại là những lý do hợp lệ, và tại sao những lý do khác thì không.

20. Bởi lẽ một vật có thể truyền tải hiện hữu của vật khác khi cả hai hiện hữu một cách phụ thuộc lẫn nhau.

(25. 6) Tồn tại phụ thuộc lẫn nhau có nghĩa là phụ thuộc vào chính sự hiện hữu của nhau. Phụ thuộc tồn tại (và nhất thiết) vào nhau có nghĩa là hiện hữu phụ thuộc vào nhau.²⁶⁴ Khi ta suy diễn ra được nguyên nhân của điều gì đó ta cũng phải suy diễn một cách tổng hợp hay một phẩm chất²⁶⁵ cơ bản được suy diễn ra bằng cách phân tích, hiệu quả chính là sự hiện hữu này phụ thuộc vào nguyên nhân của vật đó, (và sự kiện suy diễn ra bằng phân tích tự bản chất lệ thuộc vào sự kiện được suy diễn ra từ đó. (25. 8). Cả hai (mối liên quan) này được bao gồm trong một cách diễn đạt điều “phụ thuộc hiện hữu với nhau”²⁶⁶ (25. 9). (Điều này có nghĩa là) bởi vì việc (diễn đạt) lý do có thể minh chứng sự hiện hữu của sự kiện (tương ứng với) thuộc tính, chỉ khi nào sự kiện đó phụ thuộc hiện hữu vào điều (vừa đề cập đến ở trên), chính vì thế, ba mối tương quan vừa đề cập đến ở trên cũng có thể minh chứng được điều gì đó, và không còn mối tương quan nào khác có thể cho phép suy diễn ra sự kiện này từ sự kiện khác được).²⁶⁷

261. *svata eva*.

262. *sādhya*.

263. Naiyāyikas thừa nhận một loại bất định về tương quan (*sambandho...yo vā so vā bhavatu*) do kinh nghiệm xác định, Tātp., p. 107. 10.

264. Hiểu theo nghĩa đen., p. 25. 6-7. “bị buộc lại bằng chính hiện hữu, có nghĩa là sự hiện hữu của chính chúng ta được buộc tóm lại. Danh từ kép phù hợp với qui luật, Pāṇini II. 1.32”.

265. Thuật ngữ *svabhāva* ở đây được sử dụng theo hai nghĩa khác nhau, *svabhāva-pratibandha* có nghĩa là nói buộc cột hiện thực bao gồm một tương quan giữa hiệu quả và nguyên nhân. Nhưng trong hạn từ *svabhāva-anumāna* thuật ngữ này có nghĩa là đồng nhất tính hiểu theo nghĩa đã chỉ rõ cho thấy ở trên, p. 66. thế rồi điều này loại bỏ mối tương quan nhân quả. Chúng ta phải phân biệt giữa *svabhāva-linga*, là đồng nhất tính và *svabhāva-pratibandha*, phụ thuộc. Khỏi chính là *svabhāna=pratibaddha* với lửa, nhưng lại là hai *svabhāvas* khác nhau, đây là một hợp đề. Mặt khác *Asaka*,n mặc dù cũng giống như vậy *svabhāvena pratibaddha* với cây, lại bao gồm điều vừa nói trong *svabhāva*, *svabhāva* là một, đây là cách phân tích theo nghĩa vừa kể *svabhāva* ám chỉ đến một ý định, là những đặc tính chung cơ bản. Như vậy, thí dụ như *simśapā* là *vṛkṣa-svabhāvā= vṛkṣa-vyāpyā*, nhưng không thể ngược lại được, *vṛkṣaḥ* không phải là *simśapā-svabhāvah*.

266. Hiểu theo nghĩa đen., p. 25. 7-8. “Khi chúng ta phải xác định nguyên nhân và căn tính, mối liên kết cơ bản (*svabhāvena pratibandha*) với kết quả và căn tính (*svabhāva* hiểu theo nghĩa đồng nhất tính) không có gì khác nhau cả, như vậy cả hai được hiểu bằng một hạn từ ghép. Hạn từ “*hi*” có nghĩa là “bởi vì”.

267. Bởi lẽ hậu kết nội tại (*svārhānumāna*), như đã được khẳng định ở trên p. 66 n., tương ứng với phán đoán của chúng ta hơn là một cách phân loại các phán đoán khẳng định (*vidhi* Xin đọc cp. bản văn, p. 24. 16) *svabhāvānumāna* và *kāryānumāna* tương ứng với cách phân loại phán đoán tổng hợp và phân tích của chúng ta. Đó là phán đoán “Cây *Asoka* là một cây” là phán đoán phân tích là điều không thể phủ nhận.

(25. 11). Giờ đây, vì lý do gì ta có thể suy diễn một sự kiện này từ sự kiện khác được, nếu chỉ có phụ thuộc hiện hữu vào nhau mà thôi?

21. Bởi vì một sự kiện không phụ thuộc vào một sự kiện khác như vậy, sẽ không thể nào luôn luôn và nhất thiết phụ tùy vào sự kiện vừa kể được.

(25. 14). “Phụ thuộc như vậy” có nghĩa là phụ thuộc hiện hữu với nhau. Một sự kiện có hiện hữu không phụ thuộc vào một vụ việc nào khác, sẽ không phụ thuộc lẫn nhau đâu. (25. 15) Nếu một sự kiện lại không phụ thuộc hiện hữu với một sự kiện khác, thì sự kiện này hoàn toàn độc lập và không thể có bất kỳ quy tắc²⁶⁸ phụ tùy nào với nhau cả. Một sự kiện như vậy, tượng trưng cho một phần có sự phụ thuộc của phần còn lại, tự thân không thể phải chịu lệ thuộc vào bất kỳ qui luật phụ tùy nào.²⁶⁹ Ý nghĩa ở đây như sau. Nếu một sự kiện nào đó không bị trói buộc bằng hiện hữu vào một sự kiện nào khác, sự kiện này không thể nhất thiết phải xảy ra đồng thời với sự kiện không bị trói buộc với. Chính vì thế, chẳng có qui luật nào áp dụng cho tính phụ tùy bất biến giữa hai sự kiện này, có nghĩa là hai sự kiện này không thể nào tồn tại mà thiếu sự kiện kia được.

(25. 18). Khả năng có thể suy diễn ra một sự kiện nào đó từ một sự kiện khác²⁷⁰ dựa trên một qui luật bất biến ngăn cản hiện hữu của một sự kiện mà thiếu sự hiện diện của một vật kia. (25. 19). Vì chúng ta không chấp nhận, tiêu hiệu (tượng) luận lý không giống như ánh sáng của một ngọn đèn đôi khi²⁷¹ đem đến cho tri thức chúng ta một số đối tượng không được quan sát nào đó.²⁷² Ngược lại, tiêu hiệu (tượng) luận lý luôn luôn là một sự kiện có tương quan bất biến được xác định vượt quá khả năng ngoại lệ.²⁷³ (25.

Toàn bộ những phán đoán phi phân tích, có nghĩa là những phán đoán tổng hợp được coi như là những phán đoán nhân quả, bởi lẽ, như chúng ta vừa đề cập đến ở trên, mỗi tương quan bình thường giữa hai thời điểm thực tại được coi như là tương quan nhân quả mà thôi.

268. *niyama*.

269. Hiểu theo nghĩa đen., p. 25. 15-16 “Tự bản chất, điều gì không liên kết với điều gì đó, sẽ không thể áp dụng qui luật (niyama) phi-bất đồng trong đó được. Phi bất đồng trong đó, chính là trong đối tượng được liên kết lại, qui luật ...” giải thích pratibandha-visaya=ḥbrel-pai yul gañ yin-pa de-la... theo bản dịch tiếng Tây Tạng. p. 57. 8, chúng ta kỳ vọng yaḥ pratibandha-visayas tasminn avyabhicāras tad-avy-abhicārah; pratibaddha là hạn từ ít đẳng tương hơn, thí dụ như cây Asoka. Pratibandha-ṣaya chính là một hạn từ có đẳng tương rộng rãi hơn, thí dụ như một cây chung chung; apratibandha-ṣaya=ma-ḥbel-pai yul, bản dịch Tây Tạng p. 57. 11 là một đối tượng không có bất kỳ phụ thuộc nào với các đối tượng khác, không có phụ từ bất biến nào, xin đọc cp. bản văn 26. 3. Tiêu hiệu (tượng) luận lý, hay tiền đề trung độ luôn luôn là một hạn từ ít đẳng tương hơn so với một sự kiện suy diễn ra, hay là đại tiền đề. Chính vì thế, ta nói sự kiện “được nối kết lại”, hay phụ thuộc vào sự kiện khác.

270. *gamyā-gamaka-bhāra*.

271. *yogyatayā*.

272. Về phụ tùy bất biến Xin đọc cp. ở trên p. 52 n. 3; ở đây ta mô tả là điều nhất thiết; xin cũng đọc dưới đây., p. 72 phần chú ý 6 và 7.

273. Ở đây *niscaya* được sử dụng như là một từ đồng nghĩa với *niyama*, Xin đọc cp. p. 25. 16 giống như ở trên., p. 18. 20 và dưới đây p. 26. 16. Bằng không từ này cũng được sử dụng như là một từ đồng nghĩa với *kalpanā, vikalpa, adhyavasāya* và rồi lại có nghĩa là khẳng định, phán đoán Xin đọc cp. ở trên p. 47 và Tātp., p. 87. 25.

20). Chính vì thế nếu hai sự kiện có liên quan hiện hữu với nhau, chúng ta có thể khẳng định một trong hai sự kiện đó không thể tồn tại mà không phụ thuộc vào sự kiện khác được, và chính vì thế từ sự hiện hữu của một vật ta có thể xác minh rằng sự hiện hữu của một vật xuất hiện tiếp theo sau sự hiện hữu của vật kia. Vì vậy ta có thể xác minh rằng sự hiện hữu của một sự kiện có thể truyền tải hiện hữu của một sự kiện khác chỉ khi nào vật này phụ thuộc hiện hữu vào sự kiện kia mà thôi, không thể khác được.

(25. 22). Hiện thời, nếu giữa hai sự kiện phụ thuộc lẫn nhau, thời nhất thiết phải có một thành phần phụ thuộc và một thành phần không phụ thuộc²⁷⁴. Và ở đây giữa lý do luận lý và thuộc tính luận lý, điều nào phụ thuộc vào điều nào vậy?

22. Đây chính là phụ thuộc giữa lý do luận lý với sự kiện được suy diễn ra từ lý do đó, (có nghĩa là dựa trên thuộc tính).

(26. 2). Phụ thuộc tính hiện hữu này là một (sự phụ thuộc) của lý do luận lý dựa trên sự kiện tương ứng với thuộc tính). Lý do luận lý, lại là một thành phần thuộc cấp, cũng là phụ thuộc. Ngược lại, sự kiện tương ứng với thuộc tính lại không phải là thành phần thuộc cấp, và chính vì thế, sự kiện này là một thành phần chính yếu, là thành phần tiêu hiệu (tướng) dựa trên đó,²⁷⁵ và tự thân tiêu hiệu (tướng) đó lại không phải phụ thuộc. (26. 3). Ý nghĩa được diễn giải như sau. Ngay cả trong những trường hợp này, phép diễn dịch phân tích ở đó lại dựa trên Đồng nhất tính²⁷⁶ (của một thuộc tính với lý do, trong đó ta luôn luôn thấy có một thành phần phụ thuộc và một thành phần không phụ thuộc). Chính thành phần phụ thuộc sở hữu sức mạnh để truyền tải hiện hữu của tha thể. (Thành phần phụ thuộc này, dựa vào đó tha thể phụ thuộc thuộc vào¹ lại chính là thành phần được suy diễn ra. (26. 4). Nếu căn tính của một thuộc tính²⁷⁷ lại chính là phụ tùy²⁷⁸ bất biến với điều gì khác, thời phụ tùy này tùy thuộc vào sự kiện sau này, thí dụ như một sự kiện được tạo do tinh tấn cố ý” lại dứt khoát phụ thuộc với, (và phụ thuộc vào hay phụ thuộc với,) là sự kiện “không phải là một thực thể thường hằng”.²⁷⁹ Mặt khác, một phẩm chất có căn tính chấp nhận là điều phụ tùy nào đó, và là điều gì đó không phải phụ tùy, không phụ thuộc; Phẩm chất này tượng trưng cho một sự kiện dựa vào đó các phẩm chất khác tùy thuộc vào, thí dụ như phẩm chất ta gọi là “phi thường hằng” đối lại (*versus*) phẩm chất ta gọi là “sản phẩm do ý

274. Hiểu theo nghĩa đen ., p., 25. 22. “và đây không phải là một trói buộc phụ thuộc vào điều không phụ thuộc trên tha thể”?

275. pratibandha-viṣaya.

276. tādātmya-aviśeṣe, Hiểu theo nghĩa đen., “noi phi khác biệt đồng nhất tính” về đồng nhất tính giữa các hạn từ của một phán đoán phân tích xin đọc trở trên, p. 66 n.

277. *dharma*.

278. *niyataḥ svabhavāḥ*.

279. Bất kỳ điều là sản phẩm cố ý được tạo ra đều không trường tồn vĩnh hằng, thí dụ như chiếc bình, nhưng không ngược lại (*vice versa*), một vật có thể lại không tồn tại vĩnh hằng mà không do ý chí tạo ra, thí dụ như tia chớp, mặc dầu không do tinh tấn con người tạo ra, lại mang tính phù du, chóng qua.

chỉ tạo ra”, (vì còn có nhiều đối tượng phi thường hằng khác ngoài những gì được tạo ra do tinh tấn của con người chúng ta.” (26. 7) Khả năng suy diễn ra một vật do ý chí con người tạo ra từ một sự kiện khác dựa trên một mối tương quan cần thiết.²⁸⁰ Căn tính của một vật do ý chí con người tạo ra không bao giờ tượng trưng cho một thực thể thường hằng, đây chính là đặc tính cần thiết của (những vật như vậy). (26. 8). Chính vì thế vật này (tượng trưng cho một sự kiện nhất thiết phụ tùy với sự kiện vô thường. Như vậy chính phụ tùy này không gì khác hơn là một quan hệ cần thiết của một đối tượng đã được xác định.²⁸¹

(26. 10). Hơn thế nữa, tại sao lại phải là chính tiêu hiệu (tượng) đó, (có nghĩa là thực tại nhấn mạnh đến ý do) có tương quan hiện hữu như vậy đối với thuộc tính?

23. Bởi vì, đối với thực tại tuyệt đối, (là thực tại nhấn mạnh đến lý do luận lý) hoặc là hoàn toàn giống với thực tại (được nhấn mạnh) đó, hay là thực tại xuất phát nhân quả từ thuộc tính đó²⁸²)

(26. 12). Thực ra (chỉ có hai mối tương quan cần thiết, đó là tương quan Đồng Nhất và tương quan nhân quả). “Đồng nhất tính” cộng với sự kiện được xác nhận có nghĩa là tiêu hiệu (tượng) tượng trưng cho chính (thuộc tính) đó, tức là căn tính của thuộc tính đó. Bởi lẽ (trong những tình huống đó) căn tính của lý lẽ luận lý được chứa đựng trong thuộc tính đó, chính vì thế thuộc tính này phụ thuộc vào lý do vừa nêu trên (và phụ tùy bất biến với thuộc tính đó).²⁸³

280. Hiểu theo nghĩa đen., p. 21. 7. “mối tương quan giữa người sản xuất và sản phẩm được tạo ra (*gamya-gamaka-bhāva*) quả thật ám chỉ đến tính chất nhất thiết”; *niścaya=niyama*.

281. Hiểu theo nghĩa đen., p. 26. 8 “Chính vì thế mối tương quan giữa người sản xuất và sản phẩm tạo ra chỉ sở hữu một đối tượng được xác định, và không còn gì khác nữa”. Tác giả liên tục nhấn mạnh rằng (bản văn p. 19, 26, 47, 49 v.v....) tính phụ tùy luận lý là một mối tương quan nhất thiết. Mối phụ tùy bất biến luôn luôn thuộc trung độ và đại tiền đề, mối tương quan đó chính là *niyata-viṣaya*, có nghĩa là ám chỉ đến trung độ tiền đề mà thôi. Lý lẽ ở đây luôn luôn là một sự kiện phụ thuộc, và vì đây là sự kiện phụ thuộc, nên sự kiện này chứng minh rõ thực tại của hiện tượng khác dựa vào đó lý lẽ này phụ thuộc vào.

282. Hiểu theo nghĩa đen., p. 26. 11. “Bởi vì trong thực tại có đồng nhất tính với, và sản phẩm từ một vật được khẳng định”. Tác giả nhấn mạnh rằng chỉ có thể có hai loại tương quan luận lý. Nguyên tắc phân loại của ngài là như vậy. Hiện hữu được tách ra thành nhiều thời khắc khác nhau. Mỗi thời điểm tác thành có thể là thể nền của một loạt những đặc tính nào đó. Đặc tính đó có thể là một cây, là một cây Asoka, một thể rắn chắc, một thực thể, v.v... và v.v... Tất cả những đặc tính như vậy đều ám chỉ đến cùng một thực tại, đồng thời xảy ra và tương đồng với nhau, những đặc tính này sẽ đồng nhất với nhau theo thuật ngữ của tác giả. Nhưng nếu một cây được mô tả như là được tạo ra từ một hạt giống, điều này sẽ trở thành một tương quan giữa hai thực tại, hai thời điểm được nhấn mạnh, bởi lẽ chỉ có mối tương quan nhân quả giữa khoảnh khắc cuối cùng của hạt giống và giây phút đầu tiên của mầm chồi mà thôi. Chính vì thế, chỉ có hai mối tương quan giữa các hạn từ trong nhận thức, hoặc là một mối tương quan chứa đựng trong tha thể, hay là nổi tương quan được tạo ra từ tha thể đó, hoặc là tương quan phân tích hay là tương quan tổng hợp, hoặc là tương đồng hay là nhân quả.

283. Hiểu theo nghĩa đen., p. 26. 12-14. “Từ thực tại v.v...; của điều này rất có thể (*probandum*) là Tự Ngã, là chính hiện hữu, đó chính là sở hữu chủ của chính tự ngã đó. Điều kiện ở đây là chính tự thân của hiện hữu đó, (là tự ngã của một vật thuộc về một vật khác); vì lý do này. ...

Luận lý học Phật giáo tập 2

(26. 13). Vấn đề nổi lên là, nếu những sự kiện đó cơ bản đồng nhất với nhau, sẽ chẳng có khác biệt nào xảy ra giữa lý do và thuộc tính, và rồi luận cứ sẽ chỉ là một (điều nhắc đi nhắc lại hay) là một thành phần của chánh đề thôi sao?²⁸⁴ Chính vì thế người ta cho rằng, “Liên quan đến thực tại”, có nghĩa là hai điều này đồng nhất với điều tham khảo lại chính là căn tính tuyệt đối có thực, (có nghĩa là dữ kiện giác quan đó nhấn mạnh đến cả hai sự kiện). (26. 15). Nhưng đối với những đối tượng được cấu thành, những khái niệm đã được thêm vào thực tại đó, lại không giống như trong những sự kiện tạo ra lý do và hiệu quả.²⁸⁵ (26. 16). (Chúng ta cũng đã khẳng định rằng)²⁸⁶ khả năng suy diễn ra một sự kiện nào đó từ một sự kiện khác luôn luôn dựa trên (mối tương quan nhất thiết giữa hai sự kiện đó). Chính vì thế, sự khác biệt của hai sự kiện (trong phép suy diễn phân tích) rõ ràng có liên quan đến những khái niệm cấu thành đã được áp đặt lên cùng một thực tại và những thực tại đó nhất thiết phải có tương quan với nhau.²⁸⁷ Thực tại nhấn mạnh đó thực sự là hoàn toàn giống nhau.

(26. 17). Nhưng Đồng nhất tính đó không chỉ là mối tương quan nhất thiết giữa hai sự kiện đó, là tiêu hiệu (tướng) luận lý và điều gì chúng ta suy diễn ra từ tiêu hiệu (tướng) đó. Hơn thế nữa, vẫn còn mối tương quan Nhân Quả nữa. Tiêu hiệu (tướng) có thể tượng trưng cho một hiệu quả của một sự kiện (có sự hiện hữu) được suy ra từ hiệu quả đó. Lý do luận lý (trung độ tiền đề) đó có thể tùy thuộc vào một cách hiện hữu, (và chính vì thế cũng là phụ tùy bất định với thực tại đó). Lại có một sự kiện khác nữa, là hiện hữu của điều được suy diễn ra từ thực tại đó, bởi lẽ (lý do tự sở hữu chính hiện hữu mình vậy).²⁸⁸

284. Chánh đề sẽ là, thí dụ như “đây là một cây, và lý do là “bởi vì đây là một cây Asola”. Lý do “Cây Asola” chứa đựng thuộc tính “cây” hay cây Asoka là một thành phần của các cây nói chung; pratijñā ở đây cũng giống hệt như là sādhya hay pakṣa, xin đọc III. 40. Phán đoán giải thích được rút gọn thành một công thức “Cây Asoka là một cây” hình như hoàn toàn vô dụng. Vấn đề này tiếp tục là điều nan giải cho các nhà triết học phương tây. Ở đây biện pháp Ấn Độ được gợi ý một cách nhẹ nhàng xin nghiên cứu tỉ mỉ dưới đây, trong sūtra III. 20.

285. Hiểu theo nghĩa đen., p. 15-16. “Nhưng đối tượng của cấu trúc tâm linh (*vikalpa*), cho rằng căn tính (*rūpa=svarūpa*) lại do tưởng tượng (*samāropita*) áp đặt. Liên quan đến vấn đề này, có một sự phân chia nhỏ giữa lý do và hậu quả”.

286. Như trên, p. 26. 7

287. Hiểu theo nghĩa đen., p. 26. 16. “Chính vì thế sự khác biệt của hai mối tương quan này chỉ được ổn thoả (*yukta*) khi nào được ám chỉ đến rằng căn tính của cả hai dựa trên (*ārūḍha*) tính nhất thiết (hay sự khẳng định, *niścaya*)” - như ta đã chú ý đến ở trên, p. 7 n. rằng khái niệm *niścaya* hay là *niyam* được hoà đồng vào với *pramāṇa* và *samyag-jñāna*. Toàn bộ những tri thức hữu hạn (*pratīti=bodha=adhigama* v.v...) lại chính là tri thức cấu thành, *kalpita= vikalpita= samāropita vikalpa-ārūḍha=niścaya - ārūḍha= buddhy-avasita*. Như vậy mỗi khẳng định hữu hạn đều đối nghịch lại với khẳng định bất định, là đặc tính siêu thế của thực tại tuyệt đối. Và vì toàn bộ những khẳng định đều là dựa trên một số phụ tùy bất biến giữa những khái niệm, là các thuật ngữ *niścaya* bao gồm cả tính nhất thiết (= *niyama*) và cả phán đoán nữa (*adhyavasāya= kalpanā*).

288. Hiểu theo nghĩa đen., p. 26. 17-18. “Không những chỉ là nguồn gốc từ đồng nhất tính nhưng còn từ đối tượng được suy diễn ra, và vì có nguồn gốc từ đối tượng này, lại có mối liên kết cơ bản giữa tiêu hiệu (tướng) và đối tượng được suy diễn vậy.

(26. 19). Tại sao mỗi tương quan luận lý lại có thể không là thành quả của bất kỳ mỗi tương quan nào khác²⁸⁹ hơn là hai mỗi tương quan này, đó là (tương quan đồng nhất và tương quan nhân quả đó)?

24. Bởi vì khi một sự kiện không hiện hữu đồng nhất với một sự kiện khác, thời sự kiện này cũng chẳng phải là một sản phẩm cho sự kiện vừa nêu trên đây, sự kiện này không thể nhất thiết phụ thuộc với sản phẩm này được.

(26. 21). Nếu một sự kiện là đặc tính của cùng một hiện hữu được nhấn mạnh giống hệt nhau, ở đây ta có thể nói rằng cả hai đều phải đồng nhất hiện hữu với nhau, bằng không, cả hai đều hiện hữu không đồng nhất với nhau được.²⁹⁰ Nếu một sự kiện chỉ tượng trưng cho hiệu quả của sự kiện kia, nó sẽ trở thành sản phẩm của sự kiện vừa nói, bằng không, nó sẽ chẳng bao giờ là một sản phẩm đâu. (26. 22). Giờ đây, một sự kiện vừa không đồng nhất hiện hữu, cũng không là hiệu quả (của một sự kiện hữu hạn nào đó) thời không nhất thiết phụ thuộc vào một sự kiện khác mà không là nguyên nhân cũng chẳng hiện hữu của cùng một thực tại được. Vì lý do này (không còn tồn tại bất kỳ một cơ sở nào khác để cho mỗi tương quan luận lý cần thiết vừa là đồng nhất tính lại vừa là nhân quả tính được).²⁹¹ (27. 3). Nếu hiện hữu của một vật nào đó có thể nhất thiết do một vật nào khác tạo ra, thời hiện hữu đó không thể vừa là nguyên nhân lại vừa cơ bản là cùng một thực tại được, thế nên chỉ có một mỗi tương quan dựa trên một tương quan khác mà thôi, (ngoài qui luật đồng nhất và qui luật nhân quả mà thôi.) (27. 4). Quả thật mỗi tương quan nhất thiết (hay cơ bản) có nghĩa là hiện hữu phụ thuộc.²⁹² Hiện thời, chẳng còn hiện hữu phụ thuộc nào khả dĩ khác hơn là (hai mỗi tương quan này, đó là nguyên nhân trở thành hiệu quả của vật nào đó, và nguyên nhân trở thành đồng nhất hiện hữu với một vật nào đó). Chính vì thế hiện phụ thuộc của điều gì đó và mỗi phụ tùy nhất thiết (chỉ khả thi dựa trên cơ sở là một sản phẩm của một nguyên nhân hữu hạn) hay là thành phần cơ bản của cùng một căn tính nào đó.²⁹³

289. *nimitta, hình dáng bên ngoài,*

290. Hiểu theo nghĩa đen., p. 26. 21. “Bất kỳ căn tính này có là gì, thời đây chính là (người sở hữu căn tính đó, do không sở hữu được căn tính như vậy lại chính là sở hữu chủ của căn tính khác hơn căn tính đó.

291. 26. 22 - 27. 3. “Những gì không có được căn tính của điều gì đó, và cũng không có nguồn gốc từ căn tính đó, thời không có căn tính phải trói buộc với điều đó, với điều không sở hữu căn tính đó và không phải người tạo ra căn tính đó, như vậy đây chính là sự kiện có căn tính không bị trói buộc, (không phụ thuộc). Nguyên nhân là do sự kiện này sở hữu chính căn tính độc lập của mình. Chính vì thế điều kiện không phụ thuộc của từng sự kiện lại không mang tính chất phân tích cũng không phụ thuộc do nguyên nhân nào cả.)....”

292. Phụ thuộc hiện hữu này là điều đã được nhắc lại ở trên, bản văn p. 25. 7. Tác giả nhấn mạnh rằng mỗi tương quan (*pratibandha=samsargra*) đó có nghĩa là tính phụ thuộc, cách giải thích này đã trực tiếp ảnh hưởng đến những khái niệm cấu thành tưởng tượng sáng tạo của chúng ta, và gián tiếp ảnh hưởng đến những “nội chất thể”, mỗi tương quan giữa tưởng tượng này chúng ta thừa nhận hai mỗi tương quan đồng nhất tính và nguyên nhân tính nữa.

293. Xin đọc chú giải của ngài Vinītadeva về sūtra này, p. 65. 10-15, như sau. “Điều gì không sở hữu cùng một căn tính được nhấn mạnh với thuộc tính, và điều gì không bắt nguồn từ thực thể (tương ứng với) thuộc

(27. 6). Giờ đây chúng ta hãy thừa nhận điểm này và chấp nhận không có điều nhất thiết nào khác nơi tri thức của chúng ta hơn là điều đặt cơ sở trên đồng nhất tính hay nguyên nhân tính. Nhưng tuy nhiên, bằng cách nào chúng ta giải thích được không có gì ngoài sự kiện đã được nhận thức thấu đáo hay một hiệu quả cấu thành lại có sức mạnh cần thiết để thiết lập được hiện hữu của điều gì đó thông qua hậu kết.²⁹⁴

25. Đơn giản là bởi vì Đồng nhất tính và nhân quả tính (nguồn gốc nhân quả) chỉ thuộc về hoặc là một đặc tính chung đã được nhận thức thấu đáo hay thuộc về một hậu quả nào đó. Tham khảo hậu kết về Thực tại khả thi dứt khoát chỉ dựa trên cơ sở này mà thôi.

(27. 10). Bởi vì khả năng suy diễn ra một sự kiện từ một sự kiện khác hoàn toàn dựa trên hai mối tương quan được nhấn mạnh đó là tương quan đồng nhất tính và nhân quả tính, và đến lượt hai mối tương quan này rõ ràng lại dựa trên cơ sở hoặc là sự hiện hữu của thuộc tính đã được nhận thức thấu đáo (cho phép diễn dịch phân tích về một sự kiện đã am hiểu thấu đáo), hay dựa trên sự kiện cho rằng (kết quả nào cũng phải có nguyên nhân), chính vì thế việc xác minh một thực tại, hay khẳng định thực tại đó, chỉ có thể thực hiện được dựa trên cơ sở hai mối tương quan này, đó là tương quan đồng nhất và tương quan nhân quả mà thôi.²⁹⁵

tính, thời bằng cách nào ta có thể cho là căn tính này có được mối tương quan như vậy? Điều gì không có liên quan không thể trở thành một tiêu hiệu (trống) được, bởi lẽ tiếp theo sau đó sẽ xảy ra một điều vô lý phổ biến (*atiprasanga*) như sau: “Ta có thể suy diễn ra vạn vật từ hư không”. Chính vì thế ta chỉ có thể khẳng định ra mối tương quan luận lý dựa trên cơ sở một sự kiện hiện hữu đồng nhất hay dựa trên cơ sở nhân quả mà thôi, không thể bằng cách nào khác được”.

294. Hiểu theo nghĩa đen., p. 27. 6-7. “Có điều chắc chắn rằng chính mối liên kết hiện hữu chỉ xuất hiện từ Do lấy điều này làm nguồn gốc xuất phát, nhưng bằng cách nào Chính Hiện hữu này, (có nghĩa là điều phụ thuộc *svabhāva*, là đặc tính chung được nhận thức thấu đáo) duy nhất (và) là hiệu quả (duy nhất) lại được coi là nhân tố truyền tải phụ thuộc này đây?”

295. Hiểu theo nghĩa đen., p. 27. 8-11 “Những tương quan đồng nhất với điều đó và bắt nguồn từ điều đó thuộc về “chính căn tính” và hiệu quả mà thôi, như vậy thông qua tương quan này ta chỉ có thực tại được xác minh mà thôi - Hạn từ *iti* hiểu theo nghĩa “chính vì thế”. Chính vì Đồng nhất tính và Nhân quả lại chỉ căn cứ vào “chính hiện hữu” và kết quả mà thôi, và bị cả hai chi phối, thế nên mối tương quan chính là mối tương quan giữa người suy diễn và điều được suy diễn ra, chính vì thế xuất phát từ đồng nhất tính và nhân quả tính này, tức là xuất phát từ “chính hiện hữu” và kết quả, ta xác định được thực tại hay việc khẳng định”.- Thực tế là một cây (*vṛkṣatva*) cũng bao gồm luôn thực tế là cây Asoka (*śi śapātra*) nữa, sự kiện thứ nhất phụ thuộc vào sự kiện sau này, bởi lẽ sự kiện sau này lại là “chính hiện hữu” của sự kiện thứ nhất (*svabhāva*) có nghĩa là cả hai đều là những đặc tính của cùng một thực tại cơ bản đó (*vaṣṭu= paramāthasat=svalakṣaṇa-kṣaṇa*). Ở đây chúng ta có hai thuật ngữ có tương quan rất mật thiết với nhau đến nỗi phân tích được thuật ngữ này cũng chính là phân tích được thuật ngữ kia, bằng cách phân tích được thuật ngữ được nhận thức (*vyāpta*) lớn hơn ta cũng nhận thức được thuật ngữ có tương đẳng lớn hơn (*vyāpaka*). Ở đây ta giải thích mối tương quan chính là “hiện hữu đồng nhất tính (*tādāmyat*), bởi lẽ cả hai thuật ngữ này tuyệt đối ám chỉ đến cùng một dữ liệu giác quan căn bản. Ngược lại, một kết quả chỉ ra cho thấy một thực tại khác lại chính là nguyên nhân từ đó kết quả xuất phát. Chỉ có hai mối tương quan này mới vạch ra được những thực tại. Chỉ dựa trên cơ sở này mà thôi chúng ta có thể xác định được tham khảo hậu kết đối với thực tại hay sự thật. Thuật ngữ *vastu* “thực tại” được sử dụng như là từ đồng nghĩa của *vidhi* “phán đoán khẳng định”, xin đọc bản văn p. 24. 16 và 27. 11. Tất cả các phán đoán khẳng định, bao lâu còn tương

§ 6. Nguyên Lý Phán Đoán Phủ Định.

(27. 12). Giờ đây, tại sao chúng ta không nghiên cứu phi nhận thức một vật²⁹⁶ phi tưởng tượng như là nguyên nhân đem lại thành công, (một khi hành vi có mục đích được gọi lên) do phán đoán phủ định?²⁹⁷

26. Thành công do hành vi tiêu cực đem lại chỉ do nhận thức phủ định về một hình dạng được mô tả ở trên.

(27. 14). Thành công của hành vi tiêu cực chủ yếu dựa trên một (qui trình) khước từ trong tư duy sự hiện diện tưởng tượng về một đối tượng. Chẳng còn cơ sở lựa chọn nào khác được đưa ra.

(Hai câu hỏi được khởi lên ở đây, 1) Tại sao thành công này lại dựa trên một cơ sở như vậy, và 2) Tại sao không còn cơ sở nào khác, thí dụ như phi nhận thức không có thực về phi hiện hữu có thực không được sao)?

(27. 16). Trước tiên, tại sao thành công này chỉ dựa trên một (qui trình) như vậy?

27. Bởi vì khi một đối tượng có thực hiện hữu (ta có thể quan sát được và sự hiện hữu của đối tượng này) không nhất thiết phải tưởng tượng ra).

(27. 18). Bởi lẽ nếu đối tượng ta phủ nhận²⁹⁸ lại có mặt, (ta có thể quan sát thấy đối tượng đó và) ta không có cách nào phủ nhận được sự hiện hữu²⁹⁹ tưởng tượng của đối tượng đó được. Điều này chứng tỏ rằng phủ định dựa trên (qui trình cự tuyệt một số gợi ý nào đó).

trung cho nhận thức về thực tại, có thể được qui về hai mẫu suy luận này, “đây là một cây, bởi lẽ cây này cũng là một cây Asoka” và “Tại đó có một đám cháy, bởi vì có khói bốc lên”. Ta cũng cần lưu ý rằng các phán đoán hay hậu kết, về những kết quả trong tương lai không được cho là hợp lệ đâu. Thí dụ như “trời sắp đổ mưa vì có mây” là một hậu kết hợp lệ đối với những người Naiyākas, nhưng đối với những Vị Phật giáo thì không, bởi lẽ họ thừa nhận rằng nguyên nhân không luôn luôn xuất hiện theo sau hậu quả đâu, xin đọc bản văn, p. 40. 8. Những kết quả nhất thiết luôn luôn phải có nguyên nhân hay những nguyên nhân đi kèm theo, chính vì thế có tính “nhất thiết” (niscaya) trong những khẳng định như vậy, nhưng không có tính nhất thiết khi ta suy diễn một kết quả tương lai từ một nguyên nhân nào đó.

296. adṛśya-anupalabdhi luôn luôn là điều khó giải quyết, xin đọc dưới đây, p. 78 ff.

297. pratiṣedha-siddhi= pratiṣedha-vyavahāra-siddhi= pratiṣedha-vaśāt purū-ṣārtha-siddhi,

298. Thí dụ như., một chiếc bình hữu hình (Rgyal-thāb); đối với ngài Dharmakīrti điều này hình như ám chỉ đến vipra-kṛṣṭa-vastu, xin đọc p. 28.9.

299. Những vị duy thực Phật giáo chủ trương rằng phủ định chính là nhận thức về không có mặt thực sự. Chính vì khẳng định lại chính là nhận thức về sự có mặt thực sự, họ cho rằng phủ định chính là phi nhận thức về thiếu vắng thực sự. Những người Mīmāṃsakas quan niệm rằng phi hiện hữu giống như thực tại sui generis (vastvantaram) có cùng một loại và chấp nhận yogga-prtiyogy-anupalabdhi, mặc dù không giống như anumāna, nhưng lại là một pramāṇa đặc biệt mà họ gọi là abhāva. Trường phái Nyāya-Vaiśeṣika quan niệm rằng đây chính là một Phạn từ đặc biệt (padārtha), là thực tại các giác quan ta có thể nhận thức được, thông qua một xác cảm đặc biệt (viśeṣya-viśeṣaṇa-bhāva-sannikarṣa). Những người Sāṅkhyas lại áp dụng ý tưởng của họ là pratikṣaṇa-pariṇāma và quan điểm ghaṭa-abhāva là pariṇāma-kṣaṇa là bhūta mà ta có thể nhận thức được giống như toàn bộ các pariṇāma-bheda, bằng tri giác giác quan.

(27. 20). Tại sao chỉ có điều này mới là cơ sở, (và tại sao việc phủ định những sự vật không thể tưởng ra lại không thể được)?

28^a. Bởi vì bằng không, (nếu như chúng ta không tưởng tượng một vật vắng mặt hiện hữu, thời sự vắng mặt của vật đó, và những hành vi đem lại thành công được yêu cầu, không thể nào xảy ra tiếp theo sau với tính nhất thiết luận lý được).³⁰⁰

(28. 3). Bởi lẽ nếu khác đi v.v... Hạn từ “nếu khác đi” ám chỉ - “bởi lẽ phủ định phi tưởng tượng (cả siêu thể hay có vấn đề) có thể xảy ra nếu như thực tại tương ứng hiện hữu”. Đó chính là lý do tại sao việc phủ định thành công (trong cuộc sống) không dựa trên bất kỳ cơ sở nào ngoại trừ phủ định (tưởng tượng). Nhưng tại sao lại như vậy? Tại sao lại như vậy ngay cả thực tại đã được chấp nhận (hay những thực tại siêu thể), thời tính chất phi nhận thức do giác quan cũng chỉ mang tính chất mơ hồ mà thôi.³⁰¹

28^b. Bởi lẽ một khi những thực tại không chiếu theo những điều kiện khả dĩ có thể nhận thức được, một khi các thực tại đó không thể đạt tới được (inaccessible) trong không gian và thời gian và tự bản chất là vô hình, chính vì lúc đó toàn bộ kinh nghiệm của con người đều bị loại trừ thời những phán đoán phủ định hiển nhiên là không khả thi.³⁰²

(28. 5). Chúng ta đã khẳng định ở trên³⁰³ rằng một đối tượng được cho là thỏa mãn toàn bộ những điều kiện nhận thức, 1) một khi toàn bộ những điều kiện cần thiết đi kèm được đáp ứng đầy đủ, và 2) khi chính đối tượng rõ ràng cá biệt đó hiện hữu. Khi nào một hay bất kỳ điều khoản nào khác không được thỏa mãn, ta nói đối tượng đó rơi vào tình trạng phi nhận thức. Các hạn từ “không thỏa mãn những điều kiện nhận thức” ở đây chỉ rõ cho thấy không hiện hữu ở điều khoản thứ nhất. Các hạn từ “Không đạt đến được trong không gian thời gian và do bản chất vô hình” chỉ ra cho thấy có sự vắng mặt hoàn toàn tính chất rõ ràng cá biệt đó.

300. anyathā ca, theo ngài Vinītadeva, p. 66. 18, và Rgyal-thsab, f. 27. = dṛṣyānupalabdhiṃ anāśritya, theo ngài Dharmakīrti, = adṛśya-anupalabdhi-sambhavāt,

301. Vinītadeva, p. 67 và Rgyal-thsab, f. 27, diễn giải trong sūtra II, 28 có nghĩa như sau “bởi vì bằng không ta không thể có được khẳng định hữu hạn (*niscaya*) phi hiện hữu (*abhāva*) liên quan đến...”

302. anupalabdhi của những người Sāṅkhyas, thí dụ như adṛśya-anupalabdhi, điều này ám chỉ đến những thực tại không phải là tri giác, không rõ ràng một cách cụ thể. Họ chủ trương rằng Chất Thể (*pradhāna*) và Linh hồn (*purūṣa*) thuộc loại siêu hình mà thôi (*sūkṣma-atīndriya*). Chỉ mình tính chất phi giác quan của họ (*anupalabdhi*)=*pratyakṣa-nivṛtti-mātram*) không dính líu gì đến phán đoán phủ định hiển nhiên (*abhāva-niscaya*). Các phán đoán này do *sāmānya-to-dṛṣṭa-anumāna* nhận thức được. Và được giải thích là *adṛṣṭa-svalakṣaṇasya sāmānya-darśanam*, Xin đọc cp. S, -t, -kaumudī ad K. 5-6. Những Vị Phật giáo chỉ chấp nhận phủ định hợp lệ mà thôi nếu có một số *svakakṣaṇa=vidhi-rūpa=vastu=artha-kriyā-kāri*, có nghĩa là liên quan đến những đối tượng như vậy có thể được quan sát một cách khác chứ không phải như hiện hữu và vắng mặt, xin đọc dưới đây, sūtra III, 97 trong đó phán đoán “ngài không phải toàn tri” chỉ mang tính siêu hình, được chứng tỏ mang tính khó hiểu.

303. Sūtra II, 14; theo cách giải thích của ngài Dharmakīrti về *viprakṛṣṭa* Xin đọc cp. p. 64 và 65.

Luận lý học Phật giáo tập 2

(28. 9). Ta không thể chắc chắn được sự vắng mặt của những đối tượng như vậy. Chúng ta dám chắc rằng không cách nào có thể biết chắc được sự thiếu vắng đó là như thế nào, ngay cả khi những thực thể như vậy thực sự tồn tại.³⁰⁴

(28. 10). Tại sao ta không thể biết chắc được như vậy? Đây là điều không có cách nào nắm được, bởi lẽ kinh nghiệm nhân loại về những đối tượng như vậy đã bị loại trừ.

(28. 11). Chính vì kinh nghiệm nhân loại³⁰⁵ liên quan đến (những đối tượng siêu hình đó, không thể thoả mãn được những điều kiện cho kinh nghiệm đã bị loại trừ như vậy và ta không biết rõ ràng gì về tính phi hiện hữu³⁰⁶ của các đối tượng đó. Chính vì thế giả dụ rằng những đối tượng đó hiện hữu thực sự, ta chỉ biết chắc được một điều phủ định siêu hình³⁰⁷ liên quan đến những đối tượng như vậy mà thôi, một phủ định có căn tính vượt quá mọi kinh nghiệm con người.

(28. 12) Như vậy, cơ sở cho những phán đoán phủ định này chính là qui trình tư duy mà chúng ta đã mô tả ở trên.

(28. 14). Thời gian nếu có hợp lệ³⁰⁸ đối với những nhận thức như vậy, lại ám chỉ đến căn tính của nhận thức đó, và chức năng của nhận thức đó chúng ta sẽ khẳng định tiếp theo ngay sau đây.

29. Hành vi tiêu cực⁴ sẽ thành công một khi kinh nghiệm phủ định trong hiện tại và quá khứ của người quan sát diễn ra, với điều kiện trí nhớ về sự kiện này không bị xoá sạch.

(28. 17). Khi người nào đó biết được một đối tượng nào đó, thí dụ như chiếc bình, không xuất hiện. Ta gọi đây là kinh nghiệm tiêu cực. Điều này có nghĩa là căn tính phủ định đó là sự kiện thuộc một số kinh nghiệm không thể diễn ra.³⁰⁹

(28. 18). Chính vì lý do đó hậu kết không thực sự suy diễn ra được phủ định, bởi lẽ ta không thể xác định phủ định khía cạnh cơ bản của hậu kết (bằng tri giác trực tiếp được). (Nhưng bằng cách nào giác quan có thể quan sát, nhận thức phi hiện hữu đây? Bằng tưởng tượng!).³¹⁰ Một đối tượng, thí dụ như một chiếc bình, mặc dù có vắng mặt,

304. Hiểu theo nghĩa đen., p. 28. 9-10. “Ngay cả nếu như thực tại tồn tại, ta chấp nhận phi hiện hữu của thực tại đó”. *tasya abhāvaḥ= nīśayasya abhāvaḥ, satī vastuni=pratiśdhye satī vastuni.*

305. *ātma-pratuyasya abhāvaḥ, vadi prativādi-pratuyakṣa-nivṛtti* (Rgyal-thsab).

306. *abhāva-nīścaya-abhāva*; không có khẳng định nào về một thực tại (*vastu*), như trên.

307. *adrśya=svabhāva-viśeṣa-viprakṛṣṭa*, xin đọc *sūtra* II. 15.

308. *pramāṇa*.

309. *abhāva-vyavahāra*, là phán đoán phủ định, một mệnh đề phủ định và hành vi có mục tiêu thành công tương ứng được gọi ý ở đây, Xin đọc cp. bản văn, p. 29, 22-23, để viết tắt chúng ta có thể diễn đạt bằng hành vi phủ định.

310. Hiểu theo nghĩa đen., p. 28. 17-18. “chiếc bình đối tượng v.v... người quan sát có thể thấy được; thiếu vắng của chiếc bình này là phi nhận thức; căn tính của chiếc bình có nghĩa là bao lâu sự vắng mặt của đối tượng này. Chính vì phi hiện hữu này không thể suy diễn ra được, bởi lẽ phi tri giác của chính hiện hữu” (công thức phủ định cơ bản đầu tiên) tự thân được xác minh”. Người ta suy diễn ra *abhāva-vyavahāra* từ

Luận lý học Phật giáo tập 2

tuy nhiên ta vẫn có thể cho rằng ta có thể quan sát được đối tượng đó, bởi lẽ ta có thể tưởng tượng ra đối tượng đó được quan sát, được nhận thức trong mọi điều kiện tri giác tự nhiên,³¹¹ dựa trên vị trí đối tượng đó xuất hiện như là một thành phần của cùng một hành vi nhận thức.

(28. 20). Chính vì thế chúng ta gọi kinh nghiệm³¹² phủ định lại chính là tự thân đối tượng này (thể nền) xuất hiện như là thành phần của cùng một nhận thức và nhận thức thể nền của vật đó vậy. Bởi lẽ dựa trên cơ sở của thể nền được nhận thức này và của chính nhận thức đối tượng đó chúng ta đạt đến phán đoán³¹³ dựa trên sự vắng mặt của đối tượng tưởng tượng như có thể quan sát được trong mọi tình huống tự nhiên của một kinh nghiệm cụ thể.

(28. 22). Kết quả là khi chúng ta khẳng định sự vắng mặt của một chiếc bình có thể quan sát được, nhất thiết chúng ta khẳng định điều gì đó tích cực, (chúng ta khẳng định sự hiện hữu về một vị trí thực thụ và một sự kiện được nhận thức vậy)³¹⁴ Và³¹⁵ chính vì ở đây³¹⁶ chúng ta đang xử lý (tri thức hậu kết ở mức độ tri thức này đang kiểm soát các hành vi có mục đích của chúng ta), sự thiếu vắng ở đây không chỉ là (bóng ma) Phi Hữu Thể đâu, bởi vì một mình phi hữu thể này không thể tạo ra được một khẳng định về thiếu vắng của một vật hữu hạn có thể quan sát được.

công thức đầu tiên, *abhāva* được suy diễn ra nơi những đối tượng còn lại, Xin đọc cp. bản văn, p. 38. 4.

311. *samagra-sāmagrīka*.

312. *pratyakṣa-nivṛtti*.

313. *avasīyate=niścīyate=vikalpyate=pratīyate=prāpyatet* v.v...

314. Hiểu theo nghĩa đen., p. 28. 22. “Chính vì thế bởi lẽ nhận thức tích cực của một vật ta gọi là phi hiện hữu của một chiếc bình có thể quan sát được”. Xin đọc cp. Bradley, Principles2, p. 117, - “Mỗi phủ định phải có một cơ sở và cơ sở này là cơ sở khẳng định”, đây chính là một khẳng định về một phẩm chất lại “không được làm rõ” và p. 666, ngài còn chủ trương rằng phủ định còn có thực hơn là điều gì xác định thuần túy; B. Erdmann, Logik3 p. 500, - “die Urheile mit verneinendem Prädicat sind trotzdem bahenda”. Theo quan điểm Ấn Độ mỗi phán đoán suy diễn ra từ hình thái “đây chính là điều đó”, sa eva ayam, đây là một cách sắp xếp (*kalpanā*), hay một mối liên kết (*yojanā*), cùng lúc đó hình thái này là một quyết tâm, hay là một phán đoán nơi ý nghĩa thiết thực của hạn từ đó (*adhyavasāya*) và là cách lựa chọn, cách phân biệt, một mâu thuẫn, là kết quả của việc phân cách (*vikalpa*). Những thuật ngữ này mô tả cùng một sự kiện (*anarthāntaram*, *Tatp.*, p. 87). Giờ đây trong mối liên kết hai thành phần “điều này” và “điều đó”, về tính chất ở đây và ở kia (*idaṃtā* và *tattā*, xin đọc. N. Kaṇikā, p. 124) thành phần “điều này” ám chỉ đến thực tại, đến thời điểm, và đến sự vật chung chung” (*Ding überhaupt*), hay là “nội chất thể” (*svalakṣaṇa=vastu=vidhi-svarūpa*). Đây chính là một khẳng định rành mạch (*vastu=vidhi*, Xin đọc cp. ở trên, p. 68 n.3, *nastīy anena na sambadhyate*, *Tātp.* P. 340. 11). Phán đoán được lập thành do thành phần thứ hai, thông qua “tính chất ở đó”, không chứa đựng khẳng định rành mạch (*nirasta-vidhi-bhāva*), tính chất này có thể vừa là khẳng định lẫn phủ định (*gaur asti, gaur nasti*, như trên., p. 340. 10) tính chất này luôn mang tính phổ quát (*sāmānya-lakṣaṇa*), mang tính cấu thành, không phải là “nội chất thể”, tính chất này liên quan đến một lựa chọn, một mâu thuẫn, một tách biệt. Một phán đoán không có liên quan gì đến thực tại (có nghĩa là liên quan đến cảm giác) trong yếu tố “điều này” theo cách nói Ấn Độ chính là một bông sen mọc trên trời. Hiểu theo nghĩa này, tất cả phán đoán đều là khẳng định, dấu cho có được diễn tả theo cách khẳng định hay phủ định. Xin cũng đọc cp. H. Bergson, *Evolution Creatrice*, 11 p. 297tt; S. Alexander, *Space, Time and Deity*, p. 198 ff.

315. *tu-śabdah punar-arthe* (*Mallavādī*).

316. *iheti linga-prastave* (như trên).

Luận lý học Phật giáo tập 2

(29. 1). Giờ đây,³¹⁷ nếu sự thiếu vắng một vật hữu hình³¹⁸ được xác định thông tri giác giác quan,³¹⁹ (chứ không thông qua hậu kết, thời tính chất quan trọng thực tiễn của phủ định như là một đường dẫn cho hành động của chúng ta có thể phát xuất từ cùng một nguồn giống nhau sao)? Điều này hơi chính xác! (Một vật hữu hình có thể xuất phát như vậy). Tuy nhiên,³²⁰ (hậu kết cũng đóng vai trò giống như vậy, từ quan điểm sau đây. Trước tiên) ta tưởng tượng ra một đối tượng như là vật hữu hình theo cách sau đây). “Nếu một chiếc bình (thực sự) hiện hữu ở một vị trí có thể là một phần nhận thức, chiếc bình này chắc chắn hữu hình”, và rồi dựa trên cơ sở (một phán đoán giả định), chúng ta khẳng định kinh nghiệm phủ định của chúng ta.³²¹ (29. 3). Khi ta đã khẳng định rằng một đối tượng tự bản chất có thể quan sát được, ta lại không quan sát được, *túc khắc* (*eo ipso*)³²² chúng ta nhận ra vật đó không hiện hữu. Nếu một đối tượng hữu hình hiện hữu, thời tính chất phi tri giác sẽ không bao giờ xảy ra.³²³ (29. 4). Chính vì thế,³²⁴ khi chúng ta đã nhận ra tính phi tri giác của một đối tượng sau khi đã tưởng tượng ra³²⁵ sự hiện hữu của đối tượng này, (qui trình này chứa đựng) bằng cách ám chỉ ý tưởng phi hiện hữu. Tuy nhiên, ý tưởng này chưa được thể hiện nơi cuộc sống.³²⁶ Chính vì thế ý tưởng này có thể nhận được cách áp dụng thực tiễn dựa trên cơ sở hậu kết có trung độ tiền đề là phi tri giác.³²⁷ (29. 6). Kết quả là chúng ta phải luôn nhớ rằng điều gì ta gọi là phủ định

317. nanu yathā bhūta-grāhi-pratyakṣam ghaṭa-abhāve pramāṇam, tathā abhāva-vyavahāre’py astu, kim dṛśya-anupalambhena ling-bhūtena kāryam. Iti parākṛtam prakāṣayann āha nanv ityādi (p. 29. 1) (như trên).

318. dṛśya-nirvṛttir ghaṭa-abhāvaḥ (như trên)

319. dṛśya-anupalambhād iti kevala-bhūta-grāhi-pratyakṣād iti tato ’abhāva-vyavahāro ’pi tataḥ syād iti parāśayaḥ (như trên).

320. nanu yady asmad-uktasya satyam ity ādinā (p. 29. 2) anumatis, tadā dṛśyā-nupalabdhi-lingatā na yuktā, ity āśankya āha, kevalam ity ādi, kimtu samānādhi-karaṇyam iti (như trên) samānādhikaraṇyam ở đây rõ ràng có nghĩa là cũng một sự kiện có thể được coi như học là một tri giác giác quan hay là một hậu kết, xin đọc Kamala sīla, p. 481.12 – yatrāpikēvala-prade śpalambhād (pratyakṣād) ghaṭa-abhāvaḥ siddhaḥ, sāpi ghaṭanupalambha-kārya-anupalabdhir eva (anumānam). Sự thiếu vắng âm thanh chỉ được nhận ra thông qua kāryānupalabdhi, như trên.

321. dṛśyānupalabdhir.

322. *sāmarthyād eva*.

323. Hiểu theo nghĩa đen., p. 29. 1 - 4. “Và chẳng phải sự thiếu vắng điều hữu hình đã được khẳng định từ phi tri giác điều hữu hình chẳng? Đây là điều hơi đúng! Tuy nhiên, nếu nơi một vị trí hữu hình liên kết trong cùng một nhận thức có một chiếc bình, chiếc bình này nhất thiết phải là vật hữu hình, như vậy vật hữu hình được tưởng tượng ra, từ phi tri giác về vật hữu hình được xác định, và chính vì từ khả năng xác minh được phi nhận thức của vật hữu hình, phi hiện hữu của vật hữu hình sẽ được xác minh.”

324. ata avambhūtād dṛśya-anupalambha-niścayād iti samānādhikaraṇyam (như trên).

325. *sāmarhyād*.

326. vyavahṛta- dựa trên tính chất quan trọng thực tiễn của phủ định trong cuộc sống (abhāva-vyavahāra) B. Erdmann tự tuyên bố, Logik3, p. 500, như sau, “das formulierte Denken findet...Anlässe für die Bildung kontradictorischer Artunter-shiede, eben weil es das Wirkliche vom Standpuncti de practischen Weltanschauung aus deutet, der das anschaulich und practisch- teleologisch. Hervortretende vor allem ins Auge fallen lässt”. Xin đọc cp. H. Bergson, op cit., p. 297, 312, 315, 321.

327. atha yadi dṛśya-anupalambhena kevala-bhūta-grāhi-pratyakṣeṇa dṛśya-ghaṭa-abhāvo ni ścīyata eva, na vyahriyate, tarhi kena vyavahartvga ity āha dṛśyetyādi (p. 29. 5) dṛīya-anupalambhena linga-bhūtena

Luận lý học Phật giáo tập 2

có cơ sở tích cực dựa trên một vị trí thực sự liên kết và dựa trên sự kiện là phủ định này được quan sát, bởi lẽ điều này được coi là trung độ tiền đề trong một hậu kết cự tuyệt sự hiện hữu được gợi ý của một đối tượng hữu hình.³²⁸

(29. 7). Và giống như chiếc bình, mặc dù không hiện hữu, hiện giờ ta có thể tưởng tượng như chiếc bình này hiện hữu ngay địa điểm quan sát là một thành phần của cùng một tri giác, (cũng như vậy chúng ta có thể nhớ lại được một chiếc bình không có mặt trong quá khứ). Đặc tính³²⁹ của chiếc bình vẫn giống nhau hoàn toàn, đây chính là một chiếc bình không tồn tại, ta tưởng tượng ra dưới dạng một chiếc bình hiện hữu, hay được nhớ lại nơi một vị trí trước đó, chiếc bình này thuộc cùng một nhận thức giống nhau, miễn là trí nhớ của chúng ta về chiếc bình vừa kể không bị phá hủy hoàn toàn.³³⁰

(29. 9). Như vậy ta đã giải thích được căn tính của phủ định luận lý³³¹, đây chính là tri giác về một chiếc bình đã không diễn ra. Và đây chính là một sự kiện có thực do nội quan³³² xác minh. Chính vì thế ta không thể suy diễn ra phi hiện hữu của một chiếc, nhưng như đã nói đến ở trên,³³³ ta có thể suy diễn ra phán đoán phủ định (từ sự kiện đó mà ra.)

(29. 11). “Không bị phá hủy hoàn toàn” ám chỉ đến một ấn tượng³³⁴ do kinh nghiệm

vyavahartavyta ity arthaḥ (như trên). xin đọc Kamala Īla, p. 481.18, - tasmāt sarvaiva svabhāvānupalabdhir asad-vyavahāra-hetuḥ paramārthataḥ kāryānupalabdhir eva draṣṭavyā.

328. Hiểu theo nghĩa đen., p. 29. 6-7. “Chính vì thế có một vật khác nữa đã được quan sát và được liên kết trong một nhận thức và trong nhận thức của vật đó, bởi lẽ cả hai đều là lý do luận lý (hetu) đối với việc xác minh hiện hữu của một vật được quan sát, điều đó nên được coi như thiếu vắng điều được quan sát thấy, nên được coi như có tên gọi là thiếu vắng điều được quan sát thấy”. - Công thức được diễn đạt đầy đủ về một hậu kết cự phủ định được ghi lại trong III. 9. - Toàn bộ những điều tinh tế này hình như là thành quả của những điều gây tranh cãi với những người Mīmāṃsakas họ cũng đã chấp nhận “gợi ý bị cự tuyệt” hay “tưởng tượng đây thách thức” (dṛśya-anupalabdhī) như là một phương nhận thức phi hiện hữu thực sự (vastu), tuy nhiên họ quan niệm rằng đây không phải là một hậu kết, nhưng giống như một nguồn tri thức độc lập thứ ba, xin đọc chú thích số 3 p. 77. Đối với những Vị Phật giáo thực tại (vastu) chính là một vị trí đích thực do giác quan nhận thức được. Những người Mīmāṃsakas vẫn lại rằng vị trí đó cũng quan sát thấy được khi ta nhìn thấy chiếc bình hiện hữu. Thế thì chúng ta sẽ rơi vào tối nghĩa khi cho rằng sự vắng mặt của chiếc bình cũng phải được quan sát thấy nếu chiếc bình có mặt. Chính vì thế họ kết luận rằng, vắng mặt cũng là một thực thể thuộc cùng loại (sui generis (vastvantaram). Trong số những người Tây phương Sigwart hướng theo quan điểm cho rằng; phủ định thực sự là một hậu kết (“secundärer und abgeleiteter Ausdruck” op. cit. I. 167). Trong tuyệt vọng J. N. Keynes cho rằng “Bản chất phủ định luận lý thuộc một đặc tính căn bản và tuyệt đối đến nỗi họ thử giải thích điều đó chỉ thích hợp làm tối tăm thêm thay vì soi sáng”, cp. Formal Logic4. p. 120.

329. tad-rūpam.

330. Hiểu theo nghĩa đen., p. 29. 7- 9, “Và chính vì khả năng tri giác về một chiếc bình trên một (vị trí) quan sát được liên kết với một nhận thức, mặc dù vị trí đó không tồn tại, cũng giống như vậy vị trí này liên kết trong một nhận thức quá khứ, nếu ấn tượng gợi nhớ được không bị tiêu hủy. Và hiện tại hình thái của chiếc bình được tưởng tượng ra cho dù chiếc bình không tồn tại, đây là điều chúng ta phải nghiên cứu cho kỹ”.

331. dṛśya-anupalabdhī.

332. sā ca siddhā, p. 29. 10....

333. p. 29. 5.

334. Ở đây thuật ngữ *samskāra*=*smṛti-bīja* được sử dụng theo nghĩa Naiyāyika, như là một khả năng đặc biệt

tạo ra và có khả năng gọi lên một ký ức nào đó. Điều này ám chỉ đến một kinh nghiệm quá khứ của một số cá nhân nào đó, và kinh nghiệm hiện tại về một cá nhân đương sự như vậy cũng được ám chỉ đến giống như vậy. (29. 13). Nhưng năng lực trí nhớ “không bị huỷ hoại” lại không ám chỉ đến nhận thức hiện tại. Trí nhớ này chợt xuất hiện bằng một ấn tượng do một địa điểm tạo ra mà không có bất kỳ chiếc bình nào, không để lại bất kỳ dấu vết nào, cũng chẳng phải là một chiếc bình được tưởng tượng ra mà ta nhớ lại, cũng chẳng phải sự kiện không thể quan sát được thứ gì. Nhưng một địa điểm hiện tại, một khi không có chiếc bình nào ở đó, lại không thể thoát khỏi trí nhớ được. Thế thì chúng ta chẳng có thể quên được cả chiếc bình được tưởng tượng ra, cũng như việc thất bại không quan sát được chiếc bình đó. Chính vì thế năng lực trí nhớ không bị huỷ hoại không có nghĩa là một đặc tính một cách phủ định hiện tại.³³⁵ Một đối tượng hiện tại không bao giờ bị tách khỏi dấu vết chiếc bình đó để lại trong trí nhớ.³³⁶

(29. 18). Điều này có nghĩa như thế này. Phủ định chỉ hợp lệ liên quan đến một đối tượng quá khứ, nếu đối tượng này được nhớ lại một cách rõ ràng, và có liên quan đến một đối tượng hiện tại. Chúng ta có thể nhận thấy rằng “ở đây không có một chiếc bình, bởi vì chúng ta không quan sát thấy bất kỳ chiếc bình nào”, “ở đây chẳng có chiếc bình nào, bởi vì chúng ta không quan sát thấy chiếc bình nào”. Nhưng phán đoán rằng, “ở đây sẽ chẳng có chiếc bình nào, vì chúng ta sẽ không quan sát thấy bất kỳ chiếc bình nào, là điều không thể, chính vì một phi tri giác tương lai quả là điều có vấn đề. Như vậy ta đã định nghĩa được thời gian của một phủ định hợp lệ vậy.

(29. 22). Chức năng của phủ định này sẽ được chỉ rõ cho thấy tiếp theo sau đây. Chức năng này hệ tại ở việc sử dụng được ý tưởng phi hiện hữu (bằng cách áp dụng trong cuộc sống) chức năng này bao gồm, 1) phán đoán “không có gì”, 2) các hạn từ diễn đạt chức năng đó, và 3) hành vi có mục tiêu thành công, hệ tại ở di chuyển đây đó mà không có nghi ngờ gì (không để rơi vào một đối tượng vắng mặt). Tình huống thứ ba này chính là việc sử dụng thể lý³³⁷ của ý tưởng phi hiện hữu. Khi một người nào đó biết rằng không có chiếc bình (nơi vị trí đó), người đó đi quanh đó mà không hy vọng tìm ra được chiếc bình đó. Ba cách áp dụng thực tiễn³³⁸ của một ý tưởng phi hiện hữu dựa trên cơ sở phi tri giác của một vật giả định là hữu hình.

(30. 1). Nhưng chúng ta không khẳng định ở trên là phán đoán “không có chiếc bình” được tạo thành do (*tri giác giác quan*) do tri giác về một vị trí thuần túy hay

gồm lại trong *smṛti-janaka-sāmagrī*.

335. Ngài Vinītadeva đã giải thích đoạn này như thể phẩm chất của “trí nhớ không bị phá huỷ” có thể ám chỉ đến cả trong kinh nghiệm hiện tại và quá khứ, xin đọc p. 68. 1-5, (nhưng không phải trong p. 69. 14). Ngài Dharmottara hình như phải đau khổ rất nhiều để sửa lại tính hơi không nhất quán này.

336. Hiểu theo nghĩa đen, p. 29. 17- 18, “chính vì lý do từ này hạn từ “và” đã được sử dụng, “và thuộc hiện tại”, để có thể cho rằng điều đó được biết đến như là “hiện tại” mà không kèm theo bất kỳ phẩm chất nào liên kết lại với nhau với quá khứ như là sở hữu được phẩm chất đó vậy”.

337. *kāyika*.

338. *vyavahāra*.

sao?³³⁹ (Và hiện thời chúng ta bao gồm phán đoán này vào những hậu quả thực tiễn *do hậu kết suy diễn ra* từ tri giác này). 30. 2). (Đúng vậy chúng ta không phủ nhận điều đó!) Chính vì một vị trí thực sự lại do tri giác giác quan nhận ra, và chính vì phán đoán phủ định “không có chiếc bình ở đây” lại là một phán đoán do chức năng trực tiếp của tri giác tạo ra, (chính chức năng đó đã khiến cho đối tượng hiện hữu nơi giác quan chúng ta), chính vì thế đây là điều đúng dẫn cho rằng phán đoán phủ định xuất hiện tiếp theo sau ngay tức khắc về tri giác³⁴⁰ một vị trí chính là phán đoán phủ định. (30. 4). Quả thật theo những gì đã nói đến ở trên, tri giác giác quan đã trực tiếp tạo ra phán đoán phủ định, bởi vì tri giác (có đủ khả năng) cũng có khả năng tạo ra một phán đoán đối với một vị trí³⁴¹ tối thiểu hiện hữu trước chúng ta. (30. 5). Tuy nhiên,³⁴² (chức năng thích hợp của phủ định lại hệ tại ở bước tiếp theo sau đây). Rất có thể ta không quan sát được các đối tượng, điều này chỉ khiến cho nghi ngờ khởi lên mà thôi, (cảm thọ khởi lên thời đối tượng nào có thể xuất hiện? Bao lâu nghi ngờ này vẫn chưa được loại bỏ, thời phủ định chẳng có quan trọng thực tiễn nào, (phủ định này không thể hướng dẫn được các hành vi có mục tiêu của chúng ta đâu)³⁴³ (30. 6). (Thế rồi tưởng tượng sẽ nhảy vào), và như vậy chính phủ định đó, (với tư cách là một phép diễn dịch phủ định), sẽ đem lại ý nghĩa thực tiễn cho ý tưởng Phi-Hữu-Thể. Chính vì một đối tượng tối tưởng tượng ra lại hiện hữu tại một vị trí nào đó không thực sự quan sát được, chính vì thế tôi phán đoán là “đối tượng đó không hiện hữu tại đó”. (30. 7). Chính vì thế phủ định sự hiện hữu tưởng tượng chính là một hậu kết đã khiến khởi lên một khái niệm sẵn sàng về một phi hữu thể, hậu kết này không thể tạo mới được chính khái niệm này. Như vậy đây chính là điểm mà (tác giả) chủ trương rằng phán đoán tiêu cực nhận được ý nghĩa thực tiễn (thông qua một hậu kết) xuất phát từ một tưởng tượng đầy thách thức,³⁴⁴ tuy nhiên phán đoán tiêu cực này thực sự được tạo ra do tri giác giác quan và chỉ được đem ra áp dụng vào cuộc sống (thông qua một qui trình diễn dịch của một hậu kết có lý do luận lý hệ tại ở sự kiện là kinh nghiệm phủ định mà thôi.³⁴⁵ Chính vì thế, một hậu kết phủ định, hướng dẫn những bước tiếp theo của chúng ta khi ta áp dụng vào thực tiễn cuộc sống ý tưởng một phi-hữu-thể.³⁴⁶

(30. 10) Còn tại sao phủ định đó chỉ hợp lệ liên quan đến những biến cố xảy ra trong quá khứ và hiện tại? (Tác giả) cho rằng:

339. *anupalabdher*; p. 30. 1, do Mallavādi giải thích là =*bhūtalād*.

340. *pratyaksa-vyāpāra* = *nirrikalpaka-pratyaksa, tad-anusāri niscayah* = *savikalpaka-pratyaksa*, trong phần giải thích phía trên, đoạn văn p. 16, phần dịch p. 45.

341. *dr̥śya-anupalambha-sābdena* (p. 30. 4) *bhūtala-jñānam bhūtalam coktam* Mallavādī.

342. *kevalam*, từ *cheda* đứng sau từ *sambhavāt* phải bị loại bỏ.

343. *vyabartum=pravartayitum*.

344. *anupalambhāl lingāt, như trên*.

345. *anupalambhena linga-rūpeṇa, như trên*.

346. Hiểu theo nghĩa đen., p. 30. 1-30. 9...

30. Chính rõ ràng dựa trên cơ sở của một phủ định như vậy mà ta có thể xác định được sự thiếu vắng đó đối với tính nhất thiết luận lý).

(30. 12). Ta chỉ có thể xác định được một vật vắng mặt từ chính vật đó mà thôi, có nghĩa là rõ ràng thông qua một phủ định về một thời điểm nhất định, như ta đã chỉ rõ cho thấy ở trên. Một kinh nghiệm phủ định trong tương lai luôn luôn tự thân bản chất trở thành điều khó giải quyết. Chính vì tự thân kinh nghiệm đó đã trở thành không chắc chắn rõ ràng,³⁴⁷ thời một phán đoán tiêu cực³⁴⁸ không thể nào có đủ tư cách để dựa trên đó, nhưng một phi tri giác trong quá khứ và hiện tại lại là một lý lẽ đầy đủ để suy diễn ra một phủ định tiêu cực vậy).

§ 7. Những Dạng Phán Đoán Phủ Định Khác Nhau

(30. 14). Những loại phủ định khác nhau sẽ được chứng tỏ tiếp theo sau đây.

31. Có đến mười một loại phủ định, theo cách tạo công thức khác nhau.

(30. 16). Phủ định thuộc loại này có đến mười một loại khác nhau (như đã được mô tả ở đây). Điều gì đã tạo ra sự khác biệt này? Đây chính là sự khác biệt trong phong cách tạo công thức. Chúng ta gọi cách tạo công thức chính là phương pháp³⁴⁹ diễn đạt điều gì đó bằng lời. Quả thật lời nói đôi khi có thể diễn tả gián tiếp được phủ định, (thông qua) điều gì vừa nhìn thoáng qua (*prama facie*)³⁵⁰ có thể trở thành một khẳng định cho điều gì khác nữa, hay đôi khi còn có thể diễn đạt một phủ định, (nhưng cũng chỉ gián tiếp là phủ định về điều gì khác). Tuy nhiên, một gợi ý cự tuyệt, là một phủ định một tri giác được thừa nhận³⁵¹, sẽ luôn luôn có thể hiểu rõ, ngay cả nếu không được diễn tả một cách trực tiếp. Kết quả là có các loại phủ định khác nhau theo những phương pháp diễn đạt khác nhau về phủ định đó. Điều này có nghĩa từ căn tính³⁵² các phương pháp này không (khác nhau, loại phủ định này luôn luôn tạo ra nhưng công thức giống hệt như nhau).

(30. 20). Giờ đây chúng ta giải thích các loại phủ định khác nhau đó.

32. Công thức đầu tiên chính là phủ định hiện hữu (hay phủ định trực tiếp, như công thức dưới đây.

(Chánh đề). Ở đây không có khói (bốc lên).

(Lý do). Chính vì những điều kiện quan sát khói đó không được thoả mãn, ta chẳng quan sát được điều gì hết.

347. *asidha*.

348. *abhāva-niścaya*.

349. Hiểu theo nghĩa đen p. 30. 17 “việc áp dụng hay dụng cụ áp đặt được gọi là một sức mạnh tạo ra các hạn từ (*abhidhā-na-vyāpārat*).”

350. *sākṣāt*.

351. *dr̥śya-anupallabdhi*.

352. *svarūpa*.

Luận lý học Phật giáo tập 2

(31. 3). (Phủ nhận đơn giản) hay phi nhận thức về hiện hữu của đối tượng bị phủ nhận được minh họa bằng ví dụ³⁵³ như sau. “Ở đây” chính là chủ ngữ hậu kết.³⁵⁴ “không có khói” là thuộc từ. “Bởi phi giác quan của (lọn khói tưởng tượng) mà không gì có thể ngăn cản ta quan sát, nếu “lọn khói này hiện hữu”³⁵⁵, đây chính là lý do luận lý. Ta phải hiểu như đã được giải thích ở trên.”

(31. 6). (Công thức thứ hai) diễn đạt sự thiếu vắng hiệu quả, từ đó sự thiếu vắng nguyên nhân được suy diễn ra. Một ví dụ (như sau đây).

33. Phủ định hiệu quả được giải thích như sau đây.

(Chánh đề). Ở đây không có nguyên nhân tác thành tạo ra khói.

(Lý do). Vì không có khói xuất hiện.

(31. 9). “Ở đây” là chủ ngữ, không được kiểm định, có nghĩa là hiệu quả. “Những nguyên nhân có hiệu quả tạo ra khói không được kiểm định, không xuất hiện”, đây là một thuộc tính “bởi lẽ không có khói” chính là lý do luận lý.

Quả thật, những nguyên nhân không nhất thiết tạo ra hiệu quả đâu. Chính vì thế, khi chúng ta quan sát thấy sự thiếu vắng hiệu quả, chúng ta chỉ có thể suy ra sự thiếu vắng những nguyên nhân như vậy có hiệu quả không được suy ra, nhưng không phải các nguyên nhân khác. Những nguyên nhân có hiệu quả luôn tồn tại đối nghịch lại chính là những nguyên nhân tồn tại vào thời khắc tuyệt đối (của một chuỗi trước đó chứa đầy những khoảnh khắc) bởi lẽ khả năng của toàn bộ các khoảnh khắc trước đó được kiểm tra đầy đủ với tính hiệu quả đầy đủ không thể bị loại trừ.

(31. 12). Phương pháp phủ định một hiệu quả được nói đến trong những tình huống nguyên nhân là vô hình, bởi lẽ nếu nguyên nhân có mặt, thời phương pháp phủ định trực tiếp (công thức thứ nhất) sẽ được chấp nhận.³⁵⁶

(31. 13). Tình huống xảy ra tiếp theo (là một tình huống trong đó phương pháp này phải được áp dụng). (Giả sử một người) đang đứng trên mái một toà lâu đài, từ đó người đó không quan sát được những phần đất làm sân ở phía dưới. Người đó nhìn vào những chỗ tận cùng các bức tường bao bọc sân đó khắp bốn phía, và cùng lúc đó và đồng thời người đó nhìn thấy một khoảng không được gọi là tầm nhìn³⁵⁷ của người đó không có lọn khói nào bốc lên. (31. 15). Chính vì người đó chắc chắn rằng chẳng có

353. Hiểu theo nghĩa đen., p. 31. 3 ”Thế nào là chính hiện hữu (*sva-bhāva*) của một vật bị phủ nhận, chính là phi nhận thức của vật đó như sau đây”.

354. *dharmin*, “người sở hữu phẩm chất”, có nghĩa là thể nền thực sự (*svalakṣaṇa*) của nhận thức được cấu thành (*kalpanā*).

355. Hiểu theo nghĩa đen., “Bởi lẽ phi nhận thức của điều gì được bao hàm trong căn tính của nhận thức, như vậy cũng chính là lý lẽ.”

356. Hiểu theo nghĩa đen., “chính vì phi tri giác của điều gì có thể quan sát được là hợp lệ (*gamikā*)”

357. *āloka*.

lọn khói nào bốc lên trong khoảng không đó, người đó phải kết luận rằng cũng không có ngọn lửa nào cả. Tính hiệu quả của điều gì tạo ra khói không được kiểm tra, tại một chỗ từ đó khói có thể bốc vào sân.³⁵⁸ (31. 17). Khói được tạo ra do ngọn lửa ở trong sân có thể hiện hữu ở một nơi (người đó có thể nhìn thấy). Chính vì thế người đó phải kết luận không có lửa xuất hiện tại vị trí đó. (33. 18). Thế rồi người đứng trên nóc nhà (tạo ra một phán đoán) chủ thể trong đó xuất hiện trong sân, có tường vây quanh bốn bên, vị trí tạo thành ngay tầm nhìn của người đó và không có khói bốc lên. (31. 19). Chính vì thế ở đây chủ thể bao gồm một vị trí đặc biệt thực sự quan sát được và một thành phần không thể quan sát được, (không chỉ có thành phần quan sát được mà thôi.) Đây là một điều phức tạp bao gồm những gì được nhận thức trực tiếp và điều vô hình. Chủ thể có sức mạnh tạo ra một phán đoán về ngọn lửa không xuất hiện tại đó, hạn từ “ở đây” chỉ ra một giác tri, ám chỉ đến thành phần có thể nhìn thấy được.

(31. 21). Chủ ngữ hậu kết hay thể nền của một phán đoán chính là sự phối kết hợp của một thành phần được trực tiếp quan sát được và một thành phần không thực sự quan sát được cho dù chỉ trong tình huống hiện tại, nhưng trong những tình huống khác cũng vậy. Thí dụ như khi chủ thể đó được suy diễn ra rằng âm thanh tượng trưng cho một loại hiện hữu tức thời cụ thể³⁵⁹, chỉ có một số âm thanh đặc thù có thể trực tiếp được chỉ ra, các âm thanh khác không được nghe thấy thực sự đâu. Cùng điều này cũng xảy ra trong ví dụ hiện tại. Chủ ngữ hậu kết (hay của một phán đoán) tượng trưng cho thể nền (thực tại được nhấn mạnh) dựa vào đó một khái niệm tương ứng với thuộc tính được (tháp ghép vào).³⁶⁰ Trong ví dụ hiện hành chủ ngữ được chứng tỏ cho thấy bao gồm một thành phần trực tiếp quan sát được và một thành phần không thể quan sát được. Cùng một ví dụ này được áp dụng trong tình huống các công thức phủ định như sau (độc giả sẽ có thể tự phát hiện ra.)

(32. 5). Công thức thứ ba tượng trưng cho phủ định của một sự kiện có đẳng trương lớn hơn từ đó sự vắng mặt của một sự kiện phụ thuộc được suy diễn ra. Một ví dụ được tượng trưng ra như sau.

358. Hiểu theo nghĩa đen., p. 31. 15-16. “Bởi vì chắc chắn không xuất hiện khói nơi vị trí đó, chúng ta phải biết được sự thiếu vắng ngọn lửa có hiệu quả không thể kiểm tra được, nhờ ngọn lửa đó mà ta định vị được vị trí, lọn khói tạo ra có thể ở vị trí đó.”

359. *kṣaṇika*.

360. Hiểu theo nghĩa đen., p. 31. 21 - 32. 1. “Và cũng giống như một chủ thể (*dharmin*), là thể nền cho một nhận thức (*sādhya-pratipatti-adhikaraṇa*), được chứng tỏ ở đây bao gồm...”. Chủ thể thực sự của một phán đoán (*adhyavasāya=niścaya= vikalpa*), đầu có là một phán đoán hậu kết hay tri giác, cũng luôn luôn là một điểm tham khảo thực tại bằng lời nói được diễn đạt như một đại từ như “điều này”, “điều kia” v.v... thế rồi chủ thể này cũng tương ứng với “nội chất thể” Phật giáo (*svalakṣaṇa*) hay chủ thể này cũng có thể bao gồm một số đặc tính, bao gồm cả thành phần hiện hữu và thành phần vô hình, và được diễn đạt bằng một danh từ, Xin đọc cp. nhận định của Sigwart, *op. cit.* I. 142, dựa trên phán đoán “bông hồng này màu vàng” được qui về một hình dạng “Đây là màu vàng”. Chủ thể thực sự vì chỉ được diễn tả bằng đại từ chỉ định “điều này” là thành phần thực sự được quan sát.

34. Phủ định một thuật ngữ có đẳng trương lớn hơn như sau.

(Chánh đề). Ở đây không có cây Asoka nào.

(Lý do). Bởi lẽ chẳng có một cây nào cả.

(32. 5). “Ở đây” chính là chủ ngữ. “Không có cây Asoka nào” có nghĩa là sự vắng mặt của những cây như vậy, được khẳng định. “Bởi vì chẳng có một loại cây nào (ráo trội)” có nghĩa là thuật ngữ có đẳng trương lớn hơn lại không có mặt. Đây chính là lý do luận lý. Công thức phủ định này được sử dụng khi một thuật ngữ phụ thuộc như thể cây Asoka không được quan sát thấy, nếu thuật ngữ này nằm trong điều kiện đưa ra một khả năng tri giác. Phủ định đơn giản của một vật giả định hữu hình, (có nghĩa là công thức thứ nhất) có thể được thoả mãn.

(32. 7). Giờ đây (chúng ta hãy tưởng tượng trước chúng ta xuất hiện hai vị trí cao ráo giáp kề nhau³⁶¹, một vị trí có rừng cây che phủ, còn vị trí kia bao gồm toàn đất đá, chẳng có một cây hay bụi rậm nào cả. (Chúng ta hãy tưởng tượng ra người quan sát có khả năng nhìn thấy những cây cối, nhưng lại không có khả năng nhận thức ra các loại cây nào cả, như cây Asoka và các loại cây khác. Đối với vị quan sát này sự hiện hữu của các cây có thể quan sát được bằng giác quan, nhưng sự hiện hữu của các cây Asoka thì không. (32. 10). Thế rồi quay nhìn lại vị trí trợ trụ không có cây chỉ gồm toàn những đất đá, vị đó đưa ra một phán đoán³⁶². “Tôi không thể quan sát thấy bất kỳ cây Asoka nào trong cánh rừng này, nhưng tại vị trí đó ở tít đằng kia chắc chắn cũng chẳng có một cây nào cả. Bởi vì chẳng có một bóng cây nào mọc ở đó cả.). Việc thiếu vắng những cây người quan sát đó đã khẳng định thông qua phi tri giác đơn giản.³⁶³ Bởi vì các cây đó có thể hiện hữu, còn các cây Asoka thì không – gián tiếp thông qua thuật ngữ lan tỏa ra, đó là các cây.

(32. 11). Phương pháp phủ định này được nói đến khi phi hiện hữu được khẳng định trong những tình huống tương tự (giống như ví dụ đã đưa ra ở đây.)

(32. 12). (Công thức thứ tư) hệ tại ở cách khẳng định³⁶⁴ điều gì đó tự bản chất lại mang tính không tương hợp với hiện hữu các sự kiện phủ định, công thức được minh họa như sau.

35. Khẳng định điều gì đó không tương hợp (với sự kiện đã phủ nhận) như sau đây.

(Chánh đề). Ở đây không thấy có cảm giác lạnh

(Lý do). Vì ở đây có một ngọn lửa.

(32. 14). “Ở đây” là chủ ngữ. “Không có cảm giác lạnh” có nghĩa là phủ định một

361. *pūrvā-aparā-upaślista*.

362. *avasyati=niścīnoti=kalpayati*.

363. *dr̥śya-anupalambhāt*.

364. *upalabdhiḥ=vidhiḥ*, xin đọc dưới đây, p. 37. 5.

cảm giác như vậy, lại là thuộc tính. “Vì có ngọn lửa đang cháy” là lý do luận lý. Loại phủ định này phải được áp dụng ở nơi nào ta không thể cảm nhận trực tiếp được giá lạnh. Bằng không chỉ cần phủ định đơn giản là đã đủ rồi.³⁶⁵ Chính vì thế phủ định này được áp dụng trong những tình huống ở nơi nào ta không thể nhận thức trực tiếp bằng thị giác được như một mảng màu sắc đặc biệt, nhưng giá lạnh, vì do ở quá xa, cho dù có hiện hữu, nhưng vẫn không thể cảm thấy được.

(32. 18). (Công thức thứ năm) bao gồm một tri giác khẳng định về hậu quả của một điều gì đó có sự diện diện không tương hợp với sự hiện diện của sự kiện phủ nhận. Sự hiện hữu này đề ra những phán đoán phủ định hợp lý³⁶⁶

36. Khẳng định về hậu quả không tương hợp như sau đây.

(Chánh đề). Ở đây chẳng có cảm giác giá lạnh (nào cả).

(Lý do). Vì có khói (bốc lên).

(32. 20). “Ở đây” là chủ ngữ. “Chẳng có cảm giác giá lạnh” có nghĩa là thiếu vắng một cảm giác như vậy, là thuộc từ. “Vì có khói bốc lên” là lý do luận lý.

(32. 21). Trong những tình huống đó giá lạnh có thể trực tiếp cảm nhận được, phủ định đơn giản của giá lạnh có thể đưa ra như là một phán đoán hợp lệ. Ở nơi nào ngọn lửa không tương hợp với cảm giác như vậy được quan sát thấy một cách trực tiếp. Ta phải nói đến (công thức thứ tư), tức là khẳng định điều gì không tương hợp. Nhưng khi cả hai khẳng định đều vượt quá tầm nhìn của tri giác giác quan, chúng ta có thể lợi dụng (phương pháp thứ năm này, bao gồm) một khẳng định hiệu quả không tương hợp, (có nghĩa là bằng cách suy diễn ra sự thiếu vắng điều gì đó từ một điều gì khác, điều thứ hai này tượng trưng cho kết quả của một nguyên nhân có hiệu quả không tương hợp với sự hiện hữu của một sự kiện phủ nhận).

(33. 1). (Điều này xảy ra) thí dụ như trong tình huống sau đây. Giả sử như có người nào đó quan sát thấy một cột khói dày đặc bốc lên từ một căn phòng. Điều này cho phép người đó suy ra sự hiện diện của một ngọn lửa có khả năng loại bỏ được sức lạnh từ toàn bộ bên trong căn phòng đó. Sau khi đã suy ra được sự hiện hữu của một ngọn lửa tác thành như vậy, người đó kết luận là không có sức lạnh trong căn phòng đó. Trong trường hợp này chủ ngữ hệ tại ở một vị trí hữu hình bên trong cánh cửa cùng với toàn bộ những gì bên trong căn phòng đó, như đã được chú ý đến trước đó,³⁶⁷ bởi lẽ, khi nhận ra được thuộc tính³⁶⁸ (thiếu sức lạnh), chúng ta phải làm cho hợp (với đặc tính đặc biệt chứa đầy bên trong toàn bộ căn phòng đó).

365. Hiểu theo nghĩa đen., p. 32. 15. “Vì khi ta có thể quan sát được điều đó, thời ta có thể áp dụng phi tri giác giác quan.

366. *gamaka*.

367. Xin đọc ở trên p. 89.

368. *sādhya-pratīti*.

(33. 5). Công thức thứ sáu về lý do phủ định hệ tại ở việc khẳng định một sự kiện phụ thuộc vào (hay kém đẳng trương hơn) một sự kiện khác, khi sự kiện vừa kể không tương hợp với sự hiện hữu của sự kiện phủ nhận. Một ví dụ sẽ được đưa ra sau đây.

37. (Một lý do phủ định hệ tại ở việc khẳng định điều gì đó phụ thuộc vào một sự kiện không tương hợp xảy ra như sau đây.

(Chánh đề). Đặc tính phù phiếm, chóng qua ngay cả thuộc những điều như vậy lại có một nguồn gốc, là điều gì đó không thay đổi.

(Lý do). Bởi lẽ việc triệt phá của các vật đó phụ thuộc vào một nguyên nhân đặc biệt.³⁶⁹

(33. 8). Điều kiên định chí là điều gì nhất thiết và kiên định xảy ra. “Không kiên định”, có nghĩa là việc phủ định tính kiên định, là thuộc tính. “Tính phù phiếm, chóng qua là chủ ngữ. “Ngay cả của những sự vật có một nguồn gốc như vậy” cũng là một phẩm chất của một chủ ngữ. (những người đối nghịch lại với học thuyết Phật giáo về tính nhất thời phổ quát chủ trương rằng đặc tính vô thường của những sản phẩm, có nghĩa là của những sự vật có khởi thủy, thời không phải là những gì mang tính kiên định đâu. Những lý do để phủ nhận tính phù phiếm chóng qua kiên định trong những thực thể (thường hằng) không được tạo ra.³⁷⁰ Chính vì thế phẩm chất “ngay cả” (ngay cả những điều gì có được một nguồn gốc) đã được thêm vào. (33. 10). Một nguyên nhân đặc biệt³⁷¹ là một nguyên nhân khác với nguồn gốc căn nguyên,³⁷² thí dụ như một chiếc

369. Ví dụ thứ hai được chọn với mục đích đối lại với thắc mắc cho rằng. Nếu mỗi phủ định chẳng gì khác hơn là một cách khước từ khả năng quan sát tương tượng, thời những đối tượng và những qui trình không hiện hữu đối với người đời thường tự bản chất sẽ không bao giờ có thể áp dụng với loại phủ định này. Những người nêu thắc mắc chủ trương ta không thể quan sát được điều vô hình (*adrśya-anupalabdhi*). Xin đọc ở trên trang 81 và dưới đây trong sūtra II. 48-49. Chính vì những Vị Phật giáo chủ trương tính nhất thời phổ quát (hay việc triệt phá) hình như tác giả lại muốn nói cho các đối thủ của ông rằng. “Nếu các ông muốn khước từ ý tưởng của tôi về việc triệt phá liên tục không thể cảm nhận được, các ông chỉ có thể làm được như vậy bằng cách phủ nhận điều hữu hình, là hình thái có thể cảm giác được về kiên định tính, chứ không phải phủ nhận điều vô hình, là điều siêu hình mà thôi.” Mallavādī cho rằng –*athaivam vyā-paka-anupalabdhir drśya-simsapāte, adrśye cety āsankyāha, op. cit. tiếp theo 30 – log-togs dgag-api-ched-du thal-bai-sbyor-ba-smras-par zad-kui, ñes hphans-pani, ñnos-po chos can, hjig-par-hgyur-ba-phyis-byuñ-gi rgyu-la sbyar-na, ras dhar-po chos-po...= ripratipatti-nirāñārtham prasanga-prayoga-vacana-niyatatvād iti; yathā-prasangam svatantra-udaharaṇam prayuñjānaḥ paṭaḥ śukla (iti) dharmī... Vipratipatti nói ám chỉ đến ở đây do Rgyal-thsab rõ ràng là quan điểm của các vị Sāṅkhyas. Các vị Naiyāyikas và Mīmāṃsakas chủ trương rằng những thực tại siêu hình và những qui trình chính là *anupalabdha=adrśya=apratyakṣa*.*

370. Tất cả các hệ thống Ấn Độ, ngoại trừ các Phật tử, đều thừa nhận sự hiện hữu của một vài thực thể thường hằng và có mặt ở khắp mọi nơi. Những Vị Phật giáo tiên khởi lại đòi hỏi thực tại của ba điều thường hằng, có nghĩa là những yếu tố bất biến, không được tác thành, thường hằng (*saṃskṛta-dhar-ma*), tức là cõi hư vô, và hai loại khoảng không bất tận, xảy ra sau khi mọi sức mạnh của vũ trụ tan biến hết. Theo phái Đại Thừa họ tuyên bố là những yếu tố tương đối, và thế nên không có thực. Sautrāntikas và Yogācāras lại đồng nhất hiện hữu với biến đổi liên tục (*kṣaṇikatva*).

371. *hetv-antara*.

372. Học thuyết Phật giáo về Tính Nhất Thời Phổ quát (*kṣaṇikatva*), trong lúc biến đổi vũ trụ thành một loại Phim Ci-nê, chủ trương rằng chẳng có nguyên nhân triệt phá nào khác hơn là việc khởi thủy, các thực tại biến mất

búa (do cú đập búa đó chiếc bình gốm bị tiêu diệt). Tính phù phiếm chóng qua (theo các nhà duy thực) chính là phụ thuộc vào một nguyên nhân đặc biệt như vậy). “Vì tính phù phiếm phụ thuộc vào” là lý do hợp lý. (33. 11) Giờ đây điều đó phụ thuộc vào một nguyên nhân đặc biệt sẽ không là điều gì kiên định được,³⁷³ thí dụ như màu sắc của một miếng vải tùy thuộc vào qui trình ngẫu nhiên phủ nhận điều không nhất quán. Phi kiên định chính là điều ngược lại với tính kiên định. (33. 13). Tính phù phiếm chóng qua (được giải thích như là một sự kiện có một kết thúc hẳn hoi, các vị duy thực thừa nhận phụ thuộc vào những nguyên nhân đặc biệt.³⁷⁴ Chính vì thế, những nguyên nhân này phủ nhận tính kiên định, dựa trên cơ sở kinh nghiệm, (mà họ thuyết giảng) rằng tính kiên định này lại phụ thuộc vào một nguyên nhân đặc biệt (và sự kiện của nguyên nhân tình cờ lại bác bỏ tính kiên định), chứng minh điều ngược lại với tính Bất biến.³⁷⁵

(33. 14). Đối với chúng tôi³⁷⁶ (những Vị Phật giáo) tính bất biến lại chính là thường hằng (bất diệt), còn phi bất biến là tính vô thường³⁷⁷. Chính vì tính thường hằng và tính

ngay sau khi chúng xuất hiện, khoảnh khắc chiếc bình do cú búa đập bể không khác gì trong khía cạnh xuất phát từ toàn bộ các khoảnh khắc trước đó, bởi vì mỗi khoảnh khắc thời một chiếc bình mới hay một “chiếc bình khác” lại xuất hiện, việc triệt phá liên tục hay việc phục hồi mới lại vốn cố hữu trong từng hiện hữu thực sự là hàng loạt cô đọng từng mỗi khoảnh khắc mới. Các đối thủ duy thực của những Vị Phật giáo chấp nhận có kỳ gian (*sthāyitva*) nơi thực tại từ khoảnh khắc xuất hiện cho đến giây phút do một nguyên nhân đặc biệt (*hetu-antara*) nào đó các thực tại đó bị triệt phá. Những người Sāṅkhyas xác minh học thuyết biến đổi liên tục (*pariṇāma-nityatā*) nơi chất thể. Học thuyết nhất thời tính Phổ quát Phật giáo là một trong nhiều học thuyết được ám chỉ đến nhiều hơn dưới đây, sūtra III. 11 ff. xin đọc chú thích.

373. Hiểu theo nghĩa đen., p. 33. 11. “Quả thật phụ thuộc vào một nhân duyên đặc biệt được hàm chứa trong (*vyāpta*) Phi nhất quán tính.

374. Hiểu theo nghĩa đen., p. 33. 13. “Và việc triệt phá, vì là chính căn tính của những gì có thể bị triệt phá, lại được chấp nhận là phụ thuộc vào một nguyên nhân khác nữa”. Bản dịch tiếng Tây Tạng p. 75. 11 nhấn mạnh nhắc lại *hjiḡ-pa yañ*. Theo các vị chủ trương Duy thực thuyết thời việc triệt phá họ gọi là *pradhvaṃsa* chính là một thực tại tự chất (*sui generis*) (*bhāva-svarūpa=bhāvāntā*). Theo những Vị Phật giáo họ cho là tên gọi của tự thân một vật. Đối với một vật tức thời, vì mỗi hiện hữu là một dòng chảy các khoảnh khắc riêng biệt, *bhāva eva vinaśyati kṛtvā vinaśa ity ākhyāyate* xin đọc Kamalaśīla, p. 137. 22. điều này đơn giản có nghĩa là mỗi khoảnh khắc thực sự là một chuyển động và chỉ là tương quan nhân quả tồn tại giữa các khoảnh khắc mà thôi, khái niệm nhân quả không mấy quen thuộc với các sinh viên triết học phương Tây. Từ quan điểm Phật giáo cho rằng *hetu-antara* có thể chỉ là khoảnh khắc trước đó mà thôi,, (Xin đọc cp. p. 88 và Tattvas, kāṛ 375), chứ không phải là *mudgarādi*. Chính vì thế, nếu *vinaśa* lại là *svabhāva* của hiện hữu, thời hiện hữu này không thể phụ thuộc vào bất kỳ nguyên nhân đặc biệt nào cả. Chính vì thế đoạn văn này có nghĩa là “Những vật mà chúng ta, những Vị Phật giáo cho là tự bản chất từng khoảnh khắc phù phiếm chóng qua, các vị Duy Thực, các ông lại thừa nhận sở hữu kỳ gian và do nguyên nhân đặc biệt nào đó triệt phá”.

375. Hiểu theo nghĩa đen., p. 33. 13-14. “Và việc triệt phá có căn tính là sở hữu bản chất vô thường được chấp nhận là phụ thuộc vào một nguyên nhân khác. Chính vì thế khảo sát phụ thuộc tính dưới hình thức một nguyên nhân khác, (phụ thuộc tính này) vì phụ thuộc vào điều gì đó không tương hợp (*viruddha*) với (nhất quán tính), thế nên nhất quán tính cũng được coi như là phủ định”.

376. *iha*, xin đọc bản văn ở trên. p. 10. 12.

377. Luận cứ chính là sự vật có thực chỉ là duy nhất (*unus numero*), không thể sở hữu được hai đặc tính mâu thuẫn nhau là khởi thủy và triệt phá được (*niraṃśa eva bhāvaḥ.... katham tasya uttarākālam kāraṇāntaraiḥ svabhāvāntaram ādhīyate*, Kamalaśīla, p. 134. 3. Một vật có thực có thể hoặc là *nitya*, thường hằng và bất biến hay là *anitya=kaṣaṇika*, nhất thời. – *apracyuta-anutpanna-sthiraikasvabhāvam nityam ākhyāte*,

vô thường là (những phẩm chất) loại trừ lẫn nhau,³⁷⁸ quả thật đây sẽ là điều mâu thuẫn nếu chúng ta thừa nhận sự có mặt của cả hai phẩm chất này cùng một vị trí. (33. 15) Trong những tình huống như vậy, nếu một trong hai phẩm chất mâu thuẫn nhau này cùng hiện hữu, thời sự hiện diện của phẩm chất thứ hai tức khắc (*eo ipso*) sẽ bị phủ nhận.³⁷⁹ (33. 16). Nhưng việc phủ định này chỉ có thể khả thi liên quan đến một đối tượng có tính quan sát được giả định thừa nhận mà thôi. Khi phủ nhận thực tại (của một thuộc tính), quả thật chúng ta phải biện luận theo cách sau đây.³⁸⁰ “Nếu sự kiện xuất hiện trước chúng ta mang tính chất thường hằng, chúng ta chắc sẽ có được một vài kinh nghiệm về căn tính thường hằng của sự kiện đó, nhưng nếu chúng ta sẽ cảm nghiệm được căn tính thường hằng, thời sự kiện đó chẳng mang tính thường hằng được đâu.³⁸¹ (33. 18). Điều xảy ra tiếp theo sau đó là một khi chúng ta phủ nhận tính thường hằng thời việc phủ nhận này tức khắc phải ám chỉ đến những đối tượng chúng ta khả dĩ có thể cảm nghiệm được.

(33. 19). (Giả sử rằng) ngay cả chúng ta có được điều gì đó vô hình, chẳng hạn như, một yêu quái, chúng ta có thể phủ nhận đồng nhất tính của yêu quái đó so với một đối tượng hữu hình nào đó, thí dụ như một chiếc bình, chỉ sau khi tưởng tượng ra (trong một khoảnh khắc nào đó) khả năng có thể nhận thấy được.³⁸² (Khi chúng ta thực hiện

prāṅty-eka-kṣaṇa- sthiti-dharmakam cānityam (Anekāntaj. p. 13). Các vị Duy thực và Kỳ na thừa nhận một kỳ gian có giới hạn nơi một vài vật trong trường hợp đó lại sở hữu cả hai đặc tính khởi thủy và triệt phá. Những người Sāṅkhyas lại thừa nhận *pariṇāma-nityatā*, là một thực thể luôn luôn biến động, Vị Phật giáo cho rằng – có một biến đổi bất tận không thuộc bất kỳ thực tại tính nào cả, chỉ đơn giản là những tỏa sáng loé lên nhất thời. Bởi vì *vināśa* chính là tên gọi cho từng tia sáng loé lên như vậy, và *adhruvabhāvin* cũng chính là *anityatva*, vấn đề ở đây muốn ám chỉ đến những thực chất khi đưa ra câu hỏi xem liệu *anityatra* là tự thân *anitya*, là một vấn đề không có lời giải đã thu hút tác ý của những Vị Phật giáo ngay từ thời Kathāvattu, XI. 8, Cũng như vào thời sau này họ cũng đã quan tâm đến vấn đề liệu *tự thân sūnyatva* có phải là *sūnya* hay không, Xin đọc cp. My Nirvāṇa p. 49 ff.

378. *paraspara-parihāra*, xin đọc, tiếp sau, văn bản p. 69. 20.

379. *tādātmya-niṣedha*, Hiểu theo nghĩa đen “đồng nhất tính của phẩm chất đó (có nghĩa là tính chất hiện hữu nơi vật đó) phải bị phủ nhận.” Cách diễn tả này rõ ràng giống hệt như *ekvatvābhāvaḥ*, p. 70. 11-12 (bản văn) xin đọc dưới đây các chú thích về bản dịch đoạn văn này. Giữa *vṛkṣa* và *śimsapātva*, như đã chú thích ở trên, p. 73 ff., không có *tādātmya-niṣedha* liên quan đến *vastu*, nhưng giữa hai khoảnh khắc tiếp theo của cùng một vật lại có một khoảnh khắc vậy.

380. Hiểu theo nghĩa đen., p. 33. 17. “Bởi vì việc phủ nhận đồng nhất tính (nơi sự kiện tạo thành thuộc tính, có nghĩa là tính thường hằng) đã được thực hiện như vậy”.

381. Hiểu theo nghĩa đen., p. 33. 17. “Nếu vật chúng ta đang xem xét này lại là thường hằng, thời điều này sẽ xuất hiện nơi chính căn tính thường hằng của vật đó (*rūpa=svarūpa*), những điều này không xuất hiện nơi căn tính thường hằng... thuật ngữ *darśana* được sử dụng chỉ ở nơi nào chúng ta cho rằng, “Kinh nghiệm”, là *darśanāt* có nghĩa là “vì chúng ta biết được từ kinh nghiệm”. Xin đọc cp. cách sử dụng thuật ngữ đó trong tập Kārika của ngài Dharmakīrti được trích đoạn trong Sarvat, p. 22 (Bombay S. S. ed; cách giải thích không chính xác trong B.I. ed., p. 7) trong đó kinh nghiệm khẳng định và phủ định (*darśana=anvaya-vyatireka*) lại mâu thuẫn với tính thiết yếu luận lý (*niyama*). Ở đây *drśyamāna* có nghĩa là đối tượng chúng ta đang nghiên cứu, *nitya-rūpa drśyeta* có nghĩa là chúng ta có một số kinh nghiệm thực sự về điều gì là thường hằng hay trường cửu để khẳng định điều đó.

382. Về điểm này, cụ thể là những vật vô hình theo hiểu biết của chúng ta chẳng gì khác hơn là những giả định được chứng kiến đã bị cự tuyệt, Xin đọc cp. một luận cứ tương đương với Logisch Untersuchungen của

theo cách này). “Nếu đối tượng hữu hình này đồng nhất với yêu quái, thời chúng ta sẽ quan sát được yêu quái, nhưng chúng ta chẳng quan sát được vật đó, chính vì thế vật đó chẳng phải là yêu quái đâu”. (33. 21). Khi chúng ta có ý phủ nhận đồng nhất tính của một đối tượng hữu hình có thực, tở như một chiếc bình, với một đối tượng nào đó, (dẫu cho vật đó có thực hay không có thực, dẫu tri giác có tận dụng được đối tượng đó hay không cũng không thành vấn đề) chúng ta phải bắt đầu bằng cách giả định thừa khả năng quan sát thấy của vật đó, (như vậy chỉ bằng cách đó chúng ta mới đạt đến được phán đoán “đây chính là chiếc bình” “đối tượng này *không phải là* một yêu quái”).³⁸³

(34. 1). Nếu đây là điều có thực, thời chúng ta chỉ phủ nhận sự hiện hữu của một chiếc bình sau khi đã tưởng tượng (trong giây lát) chiếc bình đó hữu hình, cũng giống như vậy chúng ta phải thực hiện (khi chúng ta nhận ra “tha thể” của một điều gì đó phù hợp với qui luật mâu thuẫn). Bất kỳ ở đâu chúng ta phủ nhận sự hiện diện của một đối tượng “khác với” đối tượng ta quan sát được, chúng ta chỉ thực hiện được điều đó dựa trên cơ sở (một phán đoán phủ định, có nghĩa là) phi nhận thức điều gì đó giả định là hữu hình.³⁸⁴ Kết quả là (nếu chúng ta giải thích) công thức này theo cách vừa mô tả, hình như chúng ta bao gồm trong (công thức thứ nhất, có nghĩa là) phủ định trực tiếp điều gì được giả định là hữu hình.

(34. 4). (Công thức thứ bảy nói về lý do phủ định) hệ tại ở việc khẳng định điều gì đó không tương hợp với hiệu quả của sự kiện phủ nhận. Ví dụ được đưa ra như sau:

38. Khẳng định điều gì đó không tương hợp với hiệu quả được thực hiện như sau đây –

(Chánh đề). Ở đây không có nguyên nhân tác thành nào tạo ra sức lạnh.

(Lý do). Vì không có ngọn lửa nào.

(34. 7). “Ở đây” là chủ ngữ. “nguyên nhân tạo ra sức lạnh” có nghĩa là những nguyên nhân có khả năng tạo ra hơi lạnh đã không bị chặn lại, đây chính là thuộc tính. “Vì không có ngọn lửa nào” là lý do. (34. 8). Chúng ta có thể tận dụng công thức này trong những tình huống không có nguyên nhân tạo ra sức lạnh, cũng như chúng ta không trực tiếp cảm nhận được chính hơi lạnh đó. Ở nơi nào ta cảm thấy lạnh, chúng ta sẽ sử dụng công thức thứ hai, là công thức phủ nhận kết quả (“ở đây chẳng có nguyên nhân nào tạo ra lạnh cả, chính vì thế không có hơi lạnh xảy ra ở đây”) và khi cảm giác có thể tận dụng được những nguyên nhân này, chúng ta sẽ sử dụng công thức phán đoán

Husserl, II, p. 313 - “Jupiter stelle ich nicht anders vor als Bismark....”

383. Hiểu theo nghĩa đen., p. 33. 21-34. 1 “Và phủ định đồng nhất tính đã đề cập đến trước bằng cách thừa nhận đồng nhất tính với vật quan sát được nơi một thực thể quan sát thấy, một chiếc bình chẳng hạn dẫu có là phủ định đồng nhất tính về một vật có thực hay không có thực, cũng chính là một vật có khả năng quan sát được không quan sát được mà thôi”.

384. Hiểu theo nghĩa đen., p. 34. 1 – 2...

phủ định đơn giản, (công thức đầu tiên, “chẳng có nguyên nhân nào tạo ra sức lạnh cả) vì chúng ta chẳng quan sát thấy những nguyên nhân đó.”)

(34. 10). Kết quả là đây cũng là một phương pháp suy diễn phi hiện hữu. Chúng ta tận dụng phương pháp này trong những tình huống người quan sát ở xa đối tượng quan sát. Người này không cảm nhận được lạnh, cũng không nhận ra những nguyên nhân tạo ra những nguyên nhân gây ra cảm giác lạnh, nhưng, mặc dù có ở xa, ta cũng có thể quan sát thấy ngọn lửa thông qua ánh sáng chói chang của nó.

(34. 12). (Công thức thứ tám về phán đoán phủ định) hệ tại ở việc khẳng định điều gì đó không tương hợp với sự kiện có đẳng trương lớn hơn là sự kiện bị phủ nhận. Như ví dụ đưa ra dưới đây.

39. Khẳng định điều gì đó không tương hợp với sự kiện có đẳng trương lớn hơn như sau đây –

(Chánh đề). Ở đây không có cảm giác do tuyết tạo ra.

(Lý do). Vì không có ngọn lửa nào.

(34. 14). “Ở đây” là chủ ngữ. “Không có cảm giác do tuyết tạo ra” là thuộc tính. (Bởi vì không có lửa” là lý do. Phương pháp (chứng minh không có tuyết) được sử dụng trong những tình huống ở đó chẳng phải sự kiện có đẳng trương nhỏ hơn, là tuyết, cũng như sự kiện có đẳng trương lớn hơn, là sức lạnh có thể cảm nghiệm được một cách trực tiếp, bởi lẽ khi nào sự kiện đó được cảm nghiệm thấy một cách trực tiếp, hoặc là công thức thứ nhất, là phủ định đơn giản về (tuyết), hay (công thức thứ ba), là phủ định sự kiện có đẳng trương lớn hơn (có nghĩa là sức lạnh) sẽ được nói đến. (34. 16). Kết quả là điều này cũng giống như một phương pháp suy diễn phi hiện hữu. Đối với một người quan sát ở xa đối tượng quan sát bất kỳ loại sức lạnh nào cũng đều vượt quá phạm vi cảm giác, và cảm giác do tuyết tạo ra cũng chỉ là một cảm giác lạnh mà thôi. Ngọn lửa, mặt khác, do tính chất toả sáng chói chang đặc biệt, ta cũng có thể nhìn thấy ngay cả khi ta ở rất xa. Chính vì thế xuất phát từ sự hiện hữu của ngọn lửa sự thiếu vắng sức lạnh một cách chung chung được suy diễn ra, và từ đó sự thiếu vắng lại cảm giác do tuyết tạo ra, cũng được xác định, bởi lẽ cảm giác đặc biệt đó được bao gồm trong cảm giác chung chung đó. Do đó phương pháp này sẽ được nói đến trong những tình huống đặc biệt.

(34. 20). (Công thức thứ chín về lý do phủ định) hệ tại ở phủ định các nguyên nhân phủ nhận một sự kiện nào đó. Một ví dụ được trưng ra như sau đây.

40. Phủ định các nguyên nhân được đề cập đến như sau đây.

(Chánh đề). Ở đây không có khói.

(Lý do). Vì không có ngọn lửa nào cả.

(35. 2). “Ở đây” là chủ ngữ. “Không có khói” là thuộc tính. “Vì không có lửa” là lý do. Phương pháp này được sử dụng khi hiệu quả của điều gì đó, mặc dù có tồn tại song không được trực tiếp quan sát thấy. Khi có khả năng quan sát thấy, chúng ta sẽ tận dụng (để phủ nhận) phương pháp phủ định đơn giản về điều có khả năng giả định quan sát được, là (công thức thứ nhất). Kết quả là đây cũng giống như phương pháp suy diễn phi hiện hữu. (35. 4). (Có điều diễn ra, thí dụ như trong những tình huống sau đây). Giả định rằng chúng ta có một cây cầu được che phủ bằng một lớp nước bất động vào lúc chạng vạng sáng mờ ảo vào mùa đông thoát ra hơi nước. Ngay cả có luồng khói hiện diện thì ta cũng không thể xác định được trong bóng tối như vậy. Tuy nhiên, sự hiện hữu của luồng khói đó có thể bị phủ nhận do không nhận thấy nguyên nhân. Vì nếu có ngọn lửa nào ở đó (trong một mảnh gỗ khô) đang nổi trên mặt nước, thì ta có thể nhận ra được thông qua đặc tính tỏa sáng do ngọn lửa toát ra. (35. 6). Ngay cả giả như không có ngọn lửa nhưng vẫn có lửa tồn tại cho dù có le lói chút ánh sáng nơi cây củi nào đó, thế rồi cây củi này trôi đến một chỗ nào đó ngọn lửa bị che giấu đó ta có thể nhận ra được. Như vậy ngọn lửa này trong bất kỳ trường hợp nào cũng hiện hữu, hoặc là trực tiếp hay thông qua một đối tượng trong đó ngọn lửa bị che khuất³⁸⁵. Trong những tình huống như vậy công thức này được áp dụng.

(35.9). Tiếp theo có ví dụ (thuộc loại thứ mười) hệ tại ở việc khẳng định điều gì bất tương hợp với nguyên nhân sự kiện bị phủ nhận.

41. Khẳng định một sự kiện bất tương hợp với những nguyên nhân tạo ra điều gì đó như sau đây.

(Chánh đề). Người đó không để lộ ra bất kỳ triệu chứng lạnh lẽo nào, như run lấy bầy, v.v... chẳng hạn.

(Lý do). Vì có một ngọn lửa tác thành gần đó.

(35. 12). “Người đó” là chủ ngữ. “Run lập cập”, răng đập vào nhau lập cập v.v... là những triệu chứng đặc biệt do lạnh tạo ra. Các triệu chứng này khác xa với cách diễn đạt sợ hãi, tịnh tín và những (cảm tình khác) chính vì thế ta gọi đây là những triệu chứng đặc biệt. Sự khác biệt của các triệu chứng này được xác minh. Một ngọn lửa đem lại hiệu quả chính là ngọn lửa được phân biệt khỏi những ngọn lửa khác thông qua khả năng loại bỏ sức lạnh. Vì có những ngọn lửa không có khả năng đó, thí dụ như lửa của một ngọn đèn. Để có thể dẹp sang một bên ngọn lửa như vậy, một phẩm chất khác đã được đưa vào, “một ngọn lửa sát gần đó.”³⁸⁶ Sự hiện hữu của ngọn lửa này chính là lý do luận lý.

385. *ādhāra-rūpeṇa*.

386. *dahana-viśeṣa*

(35. 16). Công thức này được áp dụng cho những tình huống trong đó sức lạnh, mặc dù có xuất hiện, nhưng không thể cảm thấy được, và những triệu chứng của sức lạnh đó giống như “run lập cập” do sức lạnh đó tạo ra cũng không thể nhìn thấy được. Khi những triệu chứng này có thể quan sát được, thời phủ định trực tiếp là giả định hữu hình của công thức đầu tiên được sử dụng. Kết quả là đây cũng là một phương pháp suy diễn ra từ phi hiện hữu (35. 19). Quả thật, ta có thể quan sát thấy ngọn lửa từ xa do ánh lửa đặc biệt lóe lên khi ta không thể cảm nhận được sức lạnh cũng như không quan sát thấy một cách trực tiếp triệu chứng run lập cập. Chính vì thế sự thiếu vắng của các triệu chứng đó được suy diễn ra một cách gián tiếp, từ hành vi nhìn thấy ngọn lửa lại là điều bất tương hợp với nguyên nhân của các triệu chứng đó. Trong những trường hợp như vậy thời công thức này được sử dụng.

(35. 21). Công thức phủ định thứ mười một hệ tại ở cách khẳng định về hiệu quả của điều gì đó bất tương hợp với nguyên nhân của điều bị phủ nhận. Một ví dụ được đưa ra sau đây.

42. Khẳng định hiệu quả của điều bất tương hợp với nguyên nhân xảy ra như sau.

(Chánh đê). Nơi vị trí này không có ai biểu lộ những triệu chứng lạnh, như run lập cập v.v...

(Lý do). Vì có khói bốc lên.

(36. 3). “Vị trí này” là chủ ngữ. “Không có người nào tỏ ra run lập cập” và những triệu chứng lạnh khác, điều này đã được xác định. “Vì có khói bốc lên” đây chính là lý do. Khi chúng ta có thể quan sát thấy triệu chứng run lập cập, chúng ta sử dụng phi tri giác trực tiếp (công thức thứ nhất). Khi chúng ta trực tiếp cảm thấy nguyên nhân cảm giác lạnh giá, chúng ta sử dụng (công thức thứ chín), công thức phi tri giác nguyên nhân. Khi ngọn lửa có khả năng quan sát được, chúng ta sử dụng (công thức thứ mười), là công thức tri giác điều gì đó không tương hợp với nguyên nhân. Nhưng khi toàn bộ cả ba công thức không thể quan sát thấy trực tiếp được, chúng ta sử dụng công thức hiện hành. Chính vì thế, đây cũng là một cách xác định phi hiện hữu.

(36. 7) Công thức này là một phương tiện nhận thức thích hợp trong những tình huống đó khi mà người quan sát không thể trực tiếp quan sát được cả ngọn lửa lẫn sức lạnh cũng như cả triệu chứng run lập cập nữa, nhưng người quan sát đó lại trực tiếp quan sát thấy khói (bốc lên) ngay tại vị trí đó. Nếu ngọn lửa chung chung được suy ra từ sự hiện hữu của khói bốc lên một cách chung chung, thời cả sự vắng mặt của sức lạnh cũng như những triệu chứng run lập cập không thể xác định được. Như vậy ta phải nhớ trong đầu là lý do không hệ tại ở sự hiện hữu thuần túy của ngọn lửa chung chung bốc lên đâu.

§ 8. Tính chất quan trọng của các công thức phủ định.

(36. 12). Nếu chỉ có một lý do duy nhất, (có nghĩa là một qui trình luận lý phủ định, làm sao chúng ta có thể liệt kê được mười một lý do khác nhau từ đó ta có thể suy luận ra được phi hiện hữu?

43. Toàn bộ mười công thức phán đoán phủ định, bắt đầu từ công thức thứ hai, hình như đã được bao gồm trong công thức thứ nhất, là phi tri giác trực tiếp về hiện hữu của điều gì đó.

Những công thức này, có nghĩa là các công thức phủ định. Hạn từ “những (công thức) này” chỉ ra cho thấy các công thức chúng ta vừa xác định ở trên. Ý chúng ta muốn nói là có bao nhiêu công thức thuộc loại này? Phi nhận thức kết quả (công thức thứ hai) và những công thức tiếp theo sau đây. Chúng ta muốn nói đến ba hay bốn hay bao nhiêu trong số đó? Ngài cho là có mười. Liệu chỉ có mười ví dụ thôi chăng? Ngài cho rằng, đúng vậy chỉ có mười thí dụ mà thôi. (36. 18). Công thức tiếp theo có nghĩa là, mặc dù không được đề cập đến ở đây, nhưng công thức này tương tự với những công thức đã đề cập đến ở trên, toàn bộ đều (thuộc những tình huống phủ định cả). Như vậy vì thế hạn từ “mười” bao gồm toàn bộ những ví dụ được viện dẫn, tổng số các ví dụ này được gợi ý (chỉ thông qua hạn từ này mà thôi, và hạn từ “tất cả” trở thành vô dụng). Tuy nhiên, vì tổng số các ví dụ được trích dẫn đã được hạn từ “mười” gợi ý, hạn từ được thêm vào là “tất cả” ám chỉ đến (một tổng số khác), là tổng số các tình huống này.³⁸⁷

Các ví dụ này đồng nhất với phủ định chính vì thế được gộp lại trong đó, có nghĩa là căn tính của các ví dụ này là phủ định trực tiếp.³⁸⁸

(37. 1). Tuy nhiên, có một sự khác biệt giữa các công thức phủ định trực tiếp (công thức thứ nhất và các công thức phi nhận thức kết quả, (có nghĩa là công thức thứ hai) và các công thức khác. Chính vì thế, bằng cách nào các ví dụ này lại được bao gồm trong công thức trước đó? Ngài cho rằng:

44. Nói một cách gián tiếp. Có sự khác biệt nơi các công thức, (ta phủ nhận một cách gián tiếp một sự kiện) thông qua khẳng định hay phủ định điều gì khác.

(37. 4). Cho dù có sự khác biệt nơi các công thức, có nghĩa là cách diễn đạt bằng lời, tuy nhiên sự khác biệt này cũng được gộp lại trong đó. Bằng cách nào ta phải hiểu cách trình bày rõ ràng bằng công thức? (Tác giả chúng ta) cho hay, thông qua khẳng

387. Nhận định vô dụng này rất có thể được hướng tới chống lại Vinītadeva tự nhiên ông này đã giải thích hạn từ “tất cả” mang ý nghĩa là toàn bộ mười loại phủ định, không có bất kỳ ngoại trừ nào, có thể được qui về một công thức cơ bản, là công thức thứ nhất, Xin đọc cp. p. 78. 16 Như bình thường ngài Dharmottara đã nắm lấy từng cơ hội có thể rất tinh tế để vạch lỗi của ngài Vinītadeva.

388. Hiểu theo nghĩa đen., p. 36. 21-22. “Các ví dụ này đã vượt qua đồng nhất tính tiến tới bao gồm trong phi nhận thức về chính hiện hữu, điều này có nghĩa là các ví dụ này sở hữu thuộc phi nhận thức chính hiện hữu”.

định và phủ định điều gì đó. Trong công thức thứ tư, chúng ta khẳng định điều gì đó không tương hợp với hiện hữu của đối tượng ta phủ nhận, thí dụ như chúng ta có một nhận thức tích cực, hay khẳng định,³⁸⁹ điều gì hoàn toàn khác với đối tượng phủ nhận. Trong (công thức thứ hai), tức công thức phi nhận thức kết quả và những công thức tương tự, chúng ta phủ nhận điều gì đó khác với đối tượng chúng ta có ý định phủ nhận). (37. 6). Như vậy bằng cách khẳng định điều gì đó, có nghĩa là một sự kiện (bất tương hợp) và bằng cách phủ nhận một điều gì khác nữa, (có nghĩa là một sự kiện liên quan, là những công thức hoàn toàn khác nhau.

(37. 7) Nếu trong những công thức một số sự kiện có liên quan hoặc là được khẳng định hay phủ nhận, bằng cách nào chúng ta có thể bao gộp những sự kiện này lại với nhau? Tác giả cho rằng: “Một cách gián tiếp, có nghĩa là thông qua trung gian. (37. 8). Ta ám chỉ điều sau đây. Mười công thức này không trực tiếp diễn đạt một phủ định một tầm nhìn (visibility) tương tượng. Nhưng mười công thức này lại diễn đạt một khẳng định hay phủ định về điều gì đó và điều này rõ ràng dẫn ta đến³⁹⁰ một phủ định đơn giản về một vật giả định hữu hình. Chính vì thế, mười công thức này được gộp lại trong phủ định đơn giản không phải trực tiếp mà chỉ gián tiếp mà thôi.

(37. 11). Giờ đây, nếu sự khác biệt đó lại là cách diễn đạt bằng lời, ta có thể thảo luận điều này dưới tiêu đề hậu kết “dành cho tha nhân” (hay là bằng tam đoạn luận) được không? Quả thật sự khác biệt về cách trình bày rõ ràng là sự khác biệt được diễn tả bằng lời. Nhưng lời (không phải là hậu kết hay phán đoán nội tại) nhưng chỉ là hậu kết ngoại vi (hay Tam đoạn luận) mà thôi. Để trả lời câu hỏi này tác giả phát biểu như sau.

45. Những công thức đã được xác định dưới tiêu đề hậu kết nội tại, bởi lẽ bằng cách tư duy liên tục khái niệm rõ ràng đến một phán đoán³⁹¹ phủ định tượng trưng một cách nội tại (là một qui trình tư duy) như vậy cũng trở thành rõ ràng đối với một cá nhân nghiên cứu kỹ lưỡng mà thôi.

(37. 15). Công thức là những cấu trúc khoa học. Sự xuất hiện lặp đi lặp lại về nhận thức đối với các công thức này, đôi khi cũng dẫn đến nhận thức được chính cá nhân người quan sát đến một khái niệm chánh xác giới hạn hay phủ định là gì, giống như cách ta đã phân tích ở trên.³⁹² (37. 17). Ý nghĩa ở đây diễn ra như sau. Bằng cách nghiên cứu cẩn thận³⁹³ về những công thức (khác biệt này) chính chúng ta theo cách đã chỉ rõ cho thấy như vậy cũng đạt đến được hiểu biết³⁹⁴ phủ định thực chất là gì). Chính vì thế,

389. *upalabdhi=vidhi*.

390. *avyabhicārin*.

391. *vyaccheda* thực sự là giới hạn, là điều đối nghịch hay là nét độc đáo, nhưng ở đây phán đoán lại được giải thích, p. 37. 15-17 = *pratiśedha*.

392. Hiểu theo nghĩa đen p. 37. 15-17...

393. *abhyāsa*.

394. có nghĩa là “mâu thuẫn” (*svyavaccheda*), và bởi lẽ điều mâu thuẫn dính líu đến từng hành vi nhận thức hữu

bởi vì (việc nghiên cứu học hỏi) những công thức khác nhau này (không rõ ràng nhằm đến mục tiêu truyền đạt kiến thức cho người khác, nhưng) bởi lẽ việc này cũng nhằm mục tiêu phân tích³⁹⁵ các công thức này, các công thức này đã được nghiên cứu tỉ mỉ (trong chương) dành riêng nghiên cứu hậu kết nội tại (hay phán đoán hậu kết ở trên) ngược lại (những phương pháp) rõ ràng đã được sử dụng để truyền tải thông tin với những công thức khác sẽ nhất thiết được nghiên cứu tỉ mỉ (trong chương cuối cùng), với tư cách là diễn đạt các hậu kết bằng lời,³⁹⁶ (đây không phải là một qui trình tư duy đầu).

§ 9. Phủ Định dựa trên kinh nghiệm khả giác.

(37. 21). Tuy nhiên, chúng ta có thể nêu câu hỏi như sau: bằng cách nào toàn bộ những công thức này lại được hàm chứa trong (công thức đầu tiên), tức là việc phủ định một đối tượng được giả định là hữu hình? Quả thật, trong những công thức, thí dụ như công thức thứ năm tượng trưng cho phi nhận thức kết quả, tức là sự có mặt những nguyên nhân phủ nhận chẳng gì khác hơn là có thể quan sát được, bởi lẽ trong những tình huống một khi những gì có thể quan sát được lại bị phủ nhận, chúng ta buộc phải sử dụng công thức phủ nhận trực tiếp. Nếu là tình huống như vậy xảy ra, thời hình như việc phủ nhận những công thức đó lại không dựa trên cơ sở được qui cho đặc tính có thể quan sát được hay sao?³⁹⁷

Câu trả lời xảy ra như sau.

46. Phủ định chính là một qui trình thông qua đó hoặc là sự thiếu vắng điều gì đó hay một số áp dụng thực tiễn một ý tưởng của một vật vắng mặt được suy diễn ra. Dấu cho ta phủ nhận các sự kiện đó bằng một khẳng định về điều gì đó không tương hợp với các sự kiện đó hay thông qua phủ định các tình huống này v.v... Ở bất kỳ nơi nào, dựa trên phân tích phủ định đều ám chỉ đến những khả năng cảm giác mà thôi.³⁹⁸

(38. 4). Ở đây ta đề cập đến sự thiếu vắng và việc áp dụng thiếu vắng đó, bởi lẽ

hạn, phủ định cũng vốn cô hủ trong từng chánh tư duy. Để biết thêm về tính quan trọng của *pariccheda* và *svyavaccheda* trong nhận thức Xin đọc cp. dưới đây, bản văn p. 69. 22 ff. và *Tātparyat* p. 92. 15 ff.

395. *pratipatti*.

396. *parārthānumāna*, như đã được khẳng định dưới đây, bản văn p. 40 không phải là một hậu kết, nhưng chỉ là cách trình bày rõ ràng về một hậu kết mà thôi.

397. Hiểu theo nghĩa đen p. 37. 21- 23. “Và bằng cách nào lại có phủ định chính những nguyên nhân không cảm nhận thấy được v.v... nơi phi nhận thức về hiệu quả v.v..., chính vì có hậu quả thuộc công thức phi nhận thức của chính hiện hữu nơi phủ định điều quan sát được, và nếu sự việc xảy ra như vậy, chẳng có phủ định thuộc các công thức đó xuất phát từ phi nhận thức điều có thể quan sát được, chính vì thế bằng cách nào những công thức này lại bao gồm trong phi nhận thức về điều có thể quan sát được?”

398. Hiểu theo nghĩa đen p. 38. 1-3. “Và bất cứ nơi nào nơi phi nhận thức được xác định là phi hiện hữu và việc ứng dụng vào phi hiện hữu, (những vật) có phủ định được diễn đạt thông qua nhận thức không tương hợp với chính hiện hữu v.v... và thông qua nhận thức các nguyên nhân, v.v... nhận thức và phi nhận thức các nhân duyên này dứt khoát phải được hiểu như là (các vật) đã đạt đến được thông qua căn tính tri giác giác quan”.

trong công thức thứ nhất, tức là trong phủ định trực tiếp, phép suy diễn ám chỉ đến việc áp dụng thực tiễn (ý tưởng về một vật vắng mặt, là phi Hữu thể, đã được tri giác giác quan tạo ra) trong các công thức còn lại tự thân các sự kiện vắng mặt đó được suy diễn ra. Nhận thức phủ định đặt cơ sở trên đó cả hai luôn luôn ám chỉ đến những cảm giác hiện hành hay có thể).

(38. 6). Tất cả các công thức thuộc phép diễn dịch phủ định đều qui về các công thức phủ định trực tiếp, bởi lẽ bất luận có là những sự kiện phủ nhận hay không tuyệt đại các công thức đó, tất cả đều là *cảm giác giác quan (sensibilia³⁹⁹) mà thôi*. Có nghĩa là những đối tượng nhạy cảm với tri giác giác quan.⁴⁰⁰

(38. 7). Bằng cách nào chúng ta có thể chứng minh được toàn bộ các đối tượng này đều là cảm giác giác quan mà thôi? Chúng ta gọi toàn bộ các đối tượng này đều là cảm giác giác quan bởi lẽ trong các công thức này chỉ có hoặc là khẳng định phân đôi kháng về sự kiện phủ nhận hay là phủ nhận nguyên nhân, v.v... (và qui luật Mâu thuẫn và nhân quả chỉ ám chỉ đến cảm giác giác quan mà thôi sao?⁴⁰¹

(38. 10). Để chắc chắn phủ định được diễn đạt trong các đối tượng này hoặc là khẳng định điều gì đó cơ bản không tương hợp với sự kiện phủ nhận nguyên nhân, v.v... hay chỉ là phủ định nguyên nhân của đối tượng đó v.v... nhưng tuy nhiên, liệu điều gì xảy ra tiếp theo sau đó lại là phủ định chỉ ám chỉ đến cảm giác giác quan thôi sao?

(38. 11). Những sự kiện này ám chỉ đến cảm giác giác quan chỉ vì lý do sau đây. Để xác định tính lệ thuộc của điều phụ thuộc vào điều phổ quát của hai sự kiện hay mối tương quan nhân quả của các sự kiện này và để biết thêm chi tiết điều gì sẽ mâu thuẫn với những mối tương quan này, nhất thiết chúng ta phải có một số kinh nghiệm về những mối tương quan này, có nghĩa là chúng ta phải có một số tri giác về sự hiện hữu và một số kinh nghiệm liên quan đến sự thiếu vắng các sự kiện này, tiếp theo sau nhận thức về sự hiện hữu đó.³ Các đối tượng đã quan sát liên tiếp nhau và không quan sát được lại nhất thiết có thể nhận biết được.

(38. 14). Kết quả là một khi không tương hợp và ta phủ nhận các sự kiện khác bằng cách khẳng định hoặc là thành phần có tương quan hay bằng cách loại bỏ những nguyên

399. *dr̥śya*. Thuật ngữ *sensibilia (cảm giác giác quan)* đối nghịch với các dữ liệu giác quan chúng ta vay mượn từ ý tưởng của ngài B Russel, trong tác phẩm *Mysticism* của ông, p. 152.

400. *upalabdhi lakṣaṇa-prāpta*.

401. Thật là điều hấp dẫn khi so sánh đề tài về quan điểm của Herbert Spencer (với Stuart Mill, *Logic*⁸, I p. 322) – “phương thức phủ định không thể xuất hiện mà không đi kèm theo với việc loại trừ phương thức tương quan: Quả thật, phân đề một hữu thể khẳng định và phủ định chỉ là một cách diễn đạt kinh nghiệm này mà thôi”. Theo những Vị Phật giáo nội dung cụ thể của mỗi trường hợp mâu thuẫn, cũng như Nhân quả đều do kinh nghiệm đem lại, các qui luật nhân quả chỉ có một cách áp dụng với cảm giác giác quan mà thôi. Nhưng liệu chính những qui luật đó chỉ là một cách tổng quát hoá hay không lại là một vấn đề khác, Xin đọc cp. p. 69. 11 (bản văn).

nhân của các sự kiện đó v.v... Chúng ta phải biết rằng điều này chỉ ám chỉ đến những cảm giác giác quan mà thôi. Đối với những đối tượng như vậy có sự hiện hữu và vắng mặt như chúng ta đã quan sát một cách khác.⁴⁰²

(38. 15). Như vậy, một loạt những câu hỏi đã được nêu lên và đã được trả lời chung với nhau. Chính vì những câu hỏi đã được trả lời cách này cách khác, ta cũng đã loại bỏ được những thắc mắc⁴⁰³ tương ứng đã khởi lên. Chính vì thế những câu trả lời này đã được dàn hàng chung với nhau.

(38. 18). Hơn thế nữa, tại sao sự hiện hữu của cả hai tri giác giác quan khẳng định lẫn phủ định lại phải được thừa nhận mỗi khi việc phủ nhận sự kiện không tương hợp hay một (nguyên nhân và hậu quả) được thực hiện.

47. Bối lữ (những qui luật) Mâu thuẫn và Nhân Quả lại không mở rộng thể lực trên những đối tượng khác (có nghĩa là những đối tượng siêu hình)⁴⁰⁴

402. Hiểu theo nghĩa đen p. 38. 5-15. “Và ở khắp mọi nơi. Hạn từ *ca* được sử dụng theo nghĩa “bởi vì”. Bởi vì ở bất kỳ nơi nào, nơi phi tri giác giác quan về hiện tượng nào đó, phủ định được diễn đạt, đối với những sự kiện này phủ định (ám chỉ đến đối tượng) ta chỉ đạt đến được thông qua những điều kiện nhận thức điều quan sát được mà thôi, chính vì thế phủ định được bao gồm trong phi tri giác giác quan về những vật thể hữu hình. Tại sao lại chỉ ám chỉ đến những sự kiện có thể quan sát được mà thôi? Ngài cho rằng do chính hiện hữu, v.v... Ở đây hạn từ *ca* lại có nghĩa là một nguyên nhân. (38. 8). Bởi vì phủ định được diễn đạt thông qua khẳng định những sự kiện đó, trong đó trước tiên cơ bản lại là không tương hợp và thông qua phi tri giác giác quan về những sự kiện đó thời trước tiên vẫn là nguyên nhân, chính vì thế phủ định chỉ là phủ định những gì quan sát được mà thôi. Điều này có nghĩa là (38. 10). Nếu để chắc chắn, phủ định được diễn đạt bằng cách xác định về điều cơ bản không tương hợp v.v... và thông qua phi tri giác giác quan về những nguyên nhân, v.v... Tuy nhiên tại sao chỉ là phủ định những điều có thể quan sát được mà thôi? Nhận thức v.v... Ở đây hạn từ *ca* cũng có nghĩa là nguyên nhân. Bởi vì những điều mâu thuẫn được biết đến như là không loại trừ cũng được bao gồm trong đó cả, như thế nguyên nhân và hiệu quả, chính vì nhất thiết ta phải hiểu là tri giác và phi tri giác của nguyên nhân và hiệu quả phải có trước. Những gì sở hữu cả hai, tri giác và phi tri giác nhất thiết phải có khả năng quan sát được (38. 14). Chính vì thế thông qua tri giác và phi tri giác về những gì chủ yếu không tương hợp v.v... và thông qua phi tri giác nguyên nhân v.v... phủ định được thực hiện bằng điều không tương hợp v.v... vì sở hữu được tri giác và phi tri giác phải được coi như là được thực hiện chỉ do những gì có thể quan sát được mà thôi.” – Cách giải thích của ý nghĩa ba hạn từ “*ca*” này là “bởi vì” và sự phối kết hợp ba câu hỏi khác nhau lại với nhau xem ra có vẻ hơi nhân tạo. Vinītadeva không nói gì về cách giải thích này, Mallavādī cũng không bình luận gì thêm về đoạn này.

403. Hiểu theo nghĩa đen., p. 38. 15-17. “Vì ta đã giải quyết được biết bao nhiêu thắc mắc, hạn từ *ca* ở đây còn có nghĩa là thu thập các câu trả lời lại với nhau, thế nên lại còn có ý nghĩa là “bởi vì”, (chính vì thế) “bởi vì chúng ta đã có được câu trả lời như vậy, chính vì thế những thắc mắc này thắc mắc nọ không còn chính xác nữa”, đây lại là ý nghĩa của hạn từ *ca*”.

404. Trong bản văn, sūtra 47 hạn từ *abhāva* phải được chèn thêm vào trước từ *asiddheḥ*, Xin đọc cp. bản Tây Tạng. Hạn từ *abhāva* này được giải thích là *abhāva ca vyāpyasya vyāpakasya abhāve*. Hạn từ *Abhāva* này như vậy phải ám chỉ đến công thức thứ tư, *vyāpaka-anupalabdhi*, xin đọc sūtra II. 34; nhưng Vinītadeva, p. 82. 10tt, lại phân chia thành *virodha-kāryakāraṇa bhāvābhāvau* và giải thích như sau *virodhasya bhāvas ca abhāvas ca, kāryakāraṇatvasya-bhāvas ca abhāvas ca*. Hình như người ta ưa cách giải thích này hơn, bởi vì *vyāpaka-anupalabdhi* có thể được coi như được gộp lại trong *virodha*. Bản dịch nguyên văn sūtra này, như ngài Dharmakīrti hiểu như sau - “bởi vì Mâu thuẫn, Nhân quả và Tính lệ thuộc vào những điều khác không thể xác định được”. Như ngài Vinītadeva đã hiểu là - “bởi vì hiện hữu và phi hiện hữu của điều mâu thuẫn và nhân quả của nhiều điều khác không thể xác định được”. Cách giải thích của ngài Dharmakīrti hình như có vẻ gượng ép giả tại và rất có thể là do nhiệt tình luận chiến của ngài mà ra.

(38. 18). Những đối tượng khác với những gì đã quan sát được hay không thể làm thế được một cách khác đều là những đối tượng siêu hình ta không bao giờ quan sát được. Ta không thể nào tưởng tượng ra được mâu thuẫn của các đối tượng này với điều gì khác, cả mối tương quan nhân quả đối với điều gì khác lẫn tính lệ thuộc của cái phụ thuộc vào điều phổ quát nữa.⁴⁰⁵ Chính vì thế, ta không thể khẳng định được điều gì mâu thuẫn với những đối tượng đó và mối tương quan nhân quả của các đối tượng đó ra sao⁴⁰⁶. Chính vì lý do này những sự kiện mâu thuẫn (nguyên nhân và hiệu quả) chỉ thích hợp được phủ nhận sau khi đã quay trở lại quan sát thường xuyên các đối tượng này.⁴⁰⁷ Chính vì thế, sau khi ta đã xác minh được điều không thể mâu thuẫn hay không thể xác minh được mối tương quan nhân quả này, ta chỉ có thể phủ nhận những sự kiện không tương hợp này khi chúng ám chỉ đến những đối tượng đã được quan sát và không thể quan sát được một cách khác. Những đối tượng mở ra cho cả giác tri và phi giác tri ta gọi là những điều nhạy cảm, chúng ta nhất thiết có khả năng cảm nghiệm được những đối tượng này. Chính vì thế, phủ định chỉ ám chỉ đến những đối tượng có khả năng cảm nghiệm được mà thôi.⁴⁰⁸ (39. 1). Điều xảy ra sau đây là ý nghĩa. Mâu Thuẫn, Nhân Quả và Sai đẳng (Subalternation) nhất thiết phải đặt cơ sở trên những phán đoán tiêu cực (dựa trên phi nhận thức những gì nhạy cảm). (39. 2). Mâu thuẫn được thể hiện khi dựa trên sự hiện hữu⁴⁰⁹ của một thuật ngữ chúng ta nhận thức được một cách rành mạch sự vắng mặt của một thuật ngữ khác. Tương quan nhân quả được xác minh một khi sự kiện chúng ta chấp nhận như là kết quả lại không có mặt, nếu như sự kiện khác chúng ta chấp nhận là kết quả cũng không có mặt. Sai đẳng cũng được xác minh một khi chúng ta biết chính xác rằng dựa trên sự vắng mặt của một thuật ngữ mà chúng ta chấp nhận có đẳng trương lớn hơn hạn từ ít đẳng trương hơn lại dứt khoát không có mặt. Quả thật chúng ta phải nhận thức rõ ràng đối với sự kiện có đẳng trương (và am hiểu của chúng ta về các khái niệm của chúng ta đều dựa trên phủ định. Mỗi đẳng trương tương đối của các thuật ngữ cây và cây Asoka) được xác định một khi chúng ta biết rằng, nếu ở một vị trí nào đó không có cây, cũng chẳng có cây Asokas đâu. (39. 6). Hiểu biết về sự vắng mặt của điều gì đó luôn luôn được tạo ra bằng cách khước từ sự hiện hữu tưởng tượng. (39. 7). Chính vì thế, nếu chúng ta nhớ lại một số tình huống mâu thuẫn, nhân quả hay có trương đẳng khác nhau, chúng ta cần phải nhớ lại một số kinh nghiệm phủ định. (Phủ

405. Hiểu theo nghĩa đen., p. 38. 21. “Và cả căn tính của thuật ngữ bao gồm đẳng trương ít hơn khi thiếu vắng thuật ngữ với đẳng trương lớn hơn hàm chứa trong đó”.

406. Hiểu theo nghĩa đen., p. 38. 22. “Chính vì thế, đối với nguyên nhân về việc không xác định được điều mâu thuẫn, không xác minh được nguyên nhân và hậu quả và không xác minh được phi hiện hữu và (những điều khác không thể xác minh được nữa)” (theo ngài Dharmakīrti). Ý nghĩa thực sự rất có thể là “bởi vì thiếu điều mâu thuẫn và thiếu tương quan nhân quả, thế nên ta không thể xác minh được thiếu vắng này.”

407. Hiểu theo nghĩa đen., p. 38. 22 “có thể là những sự kiện phủ định và mâu thuẫn v.v... chỉ khi nào chúng sở hữu tri giác và phi tri giác giác quan mà thôi.

408. *dr.śyānām eva.*

409. *samnidhi* hiểu theo nghĩa sự hiện hữu (chớ không phải tính gần gũi như trong sūtra I. 13)

định) chính là nền tảng cho khái niệm phi hiện hữu của chúng ta nằm dưới⁴¹⁰ hiểu biết của chúng ta liên quan đến những qui luật Mậu thuẫn, Nhân quả và Sai biệt (39. 9). Nếu trong trí nhớ của chúng ta không còn một số kinh nghiệm⁴¹¹ mâu thuẫn nào, chúng ta sẽ không nhớ được bất kỳ mâu thuẫn nào cũng như những tương quan khác, và rồi, trong trường hợp đó, một sự kiện phi hiện hữu⁴¹² sẽ không xuất hiện từ một khẳng định của một sự kiện không tương hợp hay từ một phủ định (nguyên nhân của sự kiện đó) v.v... Bởi lẽ kinh nghiệm phủ định chúng ta có được vào lúc ban đầu chúng ta trở nên ý thức được sự kiện bất tương hợp hay ý thức được những mối tương quan nhân quả nhất thiết chúng ta phải nhớ lại, (có điều rõ ràng là) một nhận thức phủ định rõ ràng được dựa trên một (sự khước từ thị giác tưởng tượng như vậy). (39. 11). Như vậy mặc dù kinh nghiệm phủ định không xảy ra trong hiện tại, kinh nghiệm này chắc sẽ xuất hiện vào thời điểm khi mà tính bất tương hợp về những sự kiện và những mối tương quan khác của các sự kiện đó lần đầu tiên được am hiểu rõ ràng. Sự hiện hữu của các sự kiện này trong trí nhớ chúng ta chính là cơ sở có thực cho những phán đoán phủ định của chúng ta vậy.⁴¹³ (39. 13). Phủ định kết quả, (có nghĩa là phủ định thứ hai) và các công thức tiếp theo sau đó, lại khác xa với công thức đầu tiên, là cách khước từ trực tiếp một hiện hữu tưởng tượng, trong đó ta suy diễn ra được sự thiếu vắng của một số điều gì đó từ một kinh nghiệm phủ định quá khứ.⁴¹⁴ Nhưng bởi vì thông qua một khẳng định của sự hiện hữu của một sự kiện bất tương hợp hay thông qua phủ định của sự hiện hữu nguyên nhân, các công thức này rõ ràng ám chỉ⁴¹⁵ đến một kinh nghiệm phủ định, chính vì thế (trong những tình huống này) phủ định⁴¹⁶ cũng đặt cơ sở trên một sự khước từ hiện hữu tưởng tượng như vậy lại xuất hiện vào một thời điểm khác, nhưng tuy nhiên sự hiện hữu này có mặt trong trí nhớ, và chính vì thế nhưng công thức này hầu như được gộp lại trong công thức đầu tiên về phủ định khả giác. Như vậy điều rõ ràng là toàn bộ (cuộc thảo luận ở trên) chứng tỏ rằng mười công thức phủ định chẳng gì khác hơn là nền tảng⁴¹⁷ cho những kinh nghiệm nhận thức phủ định vậy.

410. *viṣaya*.

411. *dr̥śya-anupalabdhi*.

412. *itara-abhāva*.

413. *abhāva-pratipatti*.

414. Hiểu theo nghĩa đen., p. 39. 13 – 14 “Chính vì thế - không có tri giác giác quan về những gì có thể nhìn thấy được ở đây - Như vậy thông qua chứng minh phi hiện hữu những công thức phi tri giác thuộc một kết quả v.v... rất khác xa so với những công thức phi tri giác về những gì có thể nhìn thấy được”.

415. *ākṣipta*.

416. *abhā-pratipatti*.

417. *pārampariyena*.

§ 10. Giá Trị Phủ Định nơi Siêu Hình Học

(39. 18). Phủ định ta đã phân tích ở đây (khi qui về kinh nghiệm nhận thức phủ định) chính là một nhận thức hợp lệ về sự thiếu vắng (những đối tượng phủ nhận) và (một nguồn những hành vi⁴¹⁸ có mục tiêu tương ứng). Giờ đây, căn tính và chức năng của phủ định *phi nhận thức*⁴¹⁹ là gì vậy?

48. Phủ định các đối tượng không thể đạt tới bằng kinh nghiệm) chính là nguồn lý luận khó giải quyết, bởi lẽ căn tính của phủ định đó rõ ràng chính là cả tri thức trực tiếp lẫn gián tiếp.

(39. 21). Một đối tượng không thể đạt tới được trong ba khía cạnh khác nhau, đó là không thể đạt đến được trong thời gian, trong không gian và trong căn tính. Phủ định liên quan đến những đối tượng đó chính là nguồn phát sanh ra lý luận khó giải quyết.⁴²⁰ Căn tính lý luận như vậy là gì? Căn tính đó chính là việc khước từ kiến tri⁴²¹ cả trực tiếp lẫn gián tiếp. Điều này có nghĩa là các kiến tri đó chẳng phải là (kiến tri đâu, bởi lẽ) căn tính của kiến tri đó cần phải là mối tương quan khẳng định giữa nhận thức và đối tượng của nhận thức đó.⁴²²

(40. 1). Tuy nhiên, nhận thức⁴²³ chứng tỏ có sự hiện hữu của đối tượng nhận thức, chính vì thế nhận thức này tự nhiên phải kỳ vọng rằng sự thiếu vắng nhận thức sẽ là một chứng cứ cho sự thiếu vắng đối tượng nhận thức đó chẳng?⁴²⁴ Giờ đây ta trả lời câu hỏi này.

49. Khi chẳng còn phương tiện nào để cho nhận thức được, thời phi hiện hữu của đối tượng sẽ không được xác minh.

(40. 4). Khi không có nguyên nhân thời kết quả cũng không xuất hiện và khi một sự kiện thuộc đẳng trương rộng hơn cũng không có mặt, giống vậy sự kiện phụ thuộc cũng vắng bóng luôn. Nhưng kiến tri đâu có phải là nguyên nhân mà cũng chẳng phải là sự kiện đẳng trương liên quan đến đối tượng nhận thức. Chính vì thế, khi cả hai cách nhận thức (trực tiếp và gián tiếp) bị loại trừ⁴²⁵ điều này chẳng giúp ta chứng minh được

418. *abhāva-vyavahāra*.

419. *adrśya*, có nghĩa là., những đối tượng không thể tưởng tượng như là hiện hữu đối với giác quan.

420. *saṃśaya-hetu*.....

421. *pratyakṣa-anumāna*.

422. *jñāna-jñeya-svabhāva*.

423. *pramāṇa*.

424. Đây là ý kiến của những người Naiyāyikas và của nền khoa học phương Tây cho đến tận thời ngài Sigwart.

425. Một điều quá rõ ràng từ đoạn văn này là *vipakṛṣṭa=tribhir vipakarṣair vipakṛṣṭa= deśa-kāla-svabhāva-vipakṛṣṭa* ám chỉ đến những thực thể siêu hình, tức khác tự bản chất được tuyên bố là không thể nhận thức được = *na jñāna-jñāna-jñeya-svabhāva*, những thực thể này vừa không thể nhận thức được bản tri giác giác quan = *atīndriya*, cũng như không bằng hậu kết = *pratyakṣa-anumāna-nivṛtti-lakṣaṇa*, xin đọc Kamalaśīla, p. 476. 3. Thí dụ về một thực thể siêu hình như vậy, được cho là một thực thể không thể nhận thức được bằng giác quan, điều này cũng rõ ràng như trong sūtra III, 97 là một hữu thể tuyệt đối toàn tri, là Đức Phật. Điều này cũng phù hợp với quan điểm của ngài Dharmakīrti như đã được diễn tả trong những

Luận lý học Phật giáo tập 2

phi hiện hữu của đối tượng đâu và chính vì (sự thiếu vắng kiến tri này) không chứng tỏ được điều gì, thời phủ định của đối tượng phi tướng tượng⁴²⁶ chính là nguồn gây ra lý luận khó giải quyết, không thuộc những phán đoán mang tính khẳng định đâu.⁴²⁷

(40. 7). Nhưng mặt khác đây là điều chỉ thích đáng để chủ trương rằng sự hiện hữu của một nguồn kiến tri thích hợp chứng tỏ cho thấy sự hiện hữu của đối tượng tương ứng. Một nhận thức đúng đắn⁴²⁸ là sản phẩm của đối tượng kiến tri đó. Một sản phẩm không khả dĩ tồn tại mà thiếu một nguyên nhân. Nhưng những nguyên nhân lại không nhất thiết phải kèm theo kết quả. Chính vì thế hiện hữu của chánh trí chứng minh được sự hiện hữu của những đối tượng có thật. Nhưng thiếu kiến tri không thể chứng minh được phi hiện hữu của đối tượng tương ứng đâu.

bối cảnh khác, Xin đọc cp., thí dụ như đoạn kết thúc của tác phẩm Santānānta-rasiddhi. Những thực thể như vậy cũng được mô tả như là *anupalabdhi-lakṣaṇa-prāpt* (II. 28), *svabhāva-viśeṣa-rahita*, p. 23. 9, 28. 8 và *adrśya*, p. 39. 18. Liên quan đến những thực thể như vậy không có phán đoán, cũng không có phép diễn dịch khả thi để có được tính nhất thiết luận lý (*niscaya*). Một phán đoán phủ định liên quan đến những thực thể này chỉ có thể thực hiện được thông qua *tādātmya-nisēdha*, có nghĩa là., bằng cách thừa nhận cho các thực thể này một loại thị giác trong một khoảnh khắc, như đã được giải thích trong sūtra II. 37.

426. *adrśya*, là điều phi nhận thức.

427. *niscaya-hetu*, lý do của một phán đoán hậu kết, theo quan điểm Ấn Độ phán đoán khó hiểu này chính là một *mâu thuẫn phụ trợ* (*mâu thuẫn nơi phụ từ*), phán đoán chính là lời phán quyết, là giải pháp cho một vấn đề, bao lâu không có giải pháp, thời không có phán đoán nào cả (*niscaya=adhyvasāya*).

428. *pramāṇa*, hiểu theo nghĩa *pramā*.

Chương III

TAM ĐOẠN LUẬN.

§ 1. Định Nghĩa và các loại Tam Đoạn Luận.

(41. 1). Giữa hai loại hậu kết, (loại hậu nội tại) “cho bản thân” và hậu kết (bằng lời) dành “cho tha nhân”, tác giả đã giải thích loại hậu kết thứ nhất. Giờ đây (tác giả) tiến hành giải thích loại thứ hai.

1. Hậu Kết dành “cho tha nhân” (hay tam đoạn luận) hệ tại ở việc truyền đạt ba khía cạnh tiêu hiệu (tướng) luận lý (cho tha nhân).

(41. 3). Truyền đạt ba khía cạnh tiêu hiệu (tướng) luận lý, có nghĩa là ở đây tiêu hiệu (tướng) luận lý cũng xuất hiện trong ba khía cạnh⁴²⁹, ta gọi cả ba khía cạnh (tương ứng) này là phụ tùy (hay tương liên)⁴³⁰ (hay đại tiền đề được diễn đạt một cách khẳng định), là phản hướng luận (hay cùng một tiền đề được diễn đạt một cách phủ định)⁴³¹ và (tiểu tiền

429. Ba khía cạnh đó chính là những gì đã được đề cập đến trong Chương II, sūtra 8-7. Khía cạnh thứ nhất (II. 5) tương ứng với tiểu tiền đề (*pakṣa-dharmatva*), khía cạnh thứ hai (II. 6) - tương ứng với đại tiền đề (*anvaya*), và khía cạnh thứ ba (II. 7) – tương ứng với phản hướng luận của đại tiền đề. Ta cũng cần phải lưu ý rằng, mặc dù ba khía cạnh của tiêu hiệu (tướng) luận lý đều giống nhau trong hậu kết nội tại và trong tam đoạn luận, thứ tự của các khía cạnh này lại có phần khác nhau. Hậu kết bắt đầu với tiểu tiền đề và tiến lên đến một cách tổng quát hoá được chứng thực bằng những ví dụ, trông giống như một qui trình Qui Nạp. Mặt khác, Tam đoạn luận khởi đầu với một lời tuyên bố chung chung trong đại tiền đề, dẫn cho có là khẳng định hay phủ định và rồi tiến hành đến cách áp dụng trong một trường hợp đặc biệt. Tam đoạn luận tượng trưng cho Phép Diễn Dịch, mặc dù các ví dụ luôn luôn được đề cập đến như là một hậu kết cho qui trình Qui Nạp, thông qua đó ta xác định được đại tiền đề. Trong lần xuất bản sau khi tác giả đã qua đời một tác phẩm kỷ niệm về Luận lý học, cố giáo sư B. Erdmums, đã quyết định đổi ngược lại thứ tự truyền thống của các tiền đề trong toàn bộ các Tam đoạn luận, bởi vì thứ tự truyền thống đều bắt đầu với đại tiền đề lại mâu thuẫn với “mối tương quan thực sự của những tiền đề trong qui trình tạo công thức tư duy sống động” (p. 614). Khi được xử lý như là một qui trình tư duy hậu kết Ấn Độ cũng bắt đầu với tiểu tiền đề (*anumeye sattvam ligasya*) và tiến tới cách tổng quát hoá các tình huống tương tự (*sapakṣe eva sattvam=anvaya=vyāpti*). Nhưng khi tam đoạn luận được coi như là một phương pháp để chứng minh một chánh đề trong một vấn đề gây tranh cãi, cách giải thích lại bắt đầu với một mệnh đề phổ quát và tiếp đến tiểu tiền đề lại chiếm giữ vị trí thứ hai.

430. *anvaya*, có nghĩa là “Bất kỳ nơi nào có khói, đều có lửa” hay “bất kỳ sản phẩm vật chất nào đều là vô thường”, điều này tương ứng với đại tiền đề của hình thái đầu tiên của ngài Aristotle.

431. *vyatireka*, có nghĩa là chủ ngữ và thuộc từ, hay các chung độ hay đại tiền đề, thay đổi vị trí và phẩm chất trong cùng một thời điểm, đây là một cách hoán chuyển lô-gic những điều phủ định nơi cả chủ ngữ lẫn

Luận lý học Phật giáo tập 2

đề hay) sự kiện có sự hiện hữu của tiêu hiệu (tướng) nơi chủ ngữ (hậu kết).⁴³² (41. 4) Tiêu hiệu (tướng) luận lý sở hữu ba khía cạnh và cả ba khía cạnh này được diễn tả (có nghĩa là được truyền đạt). Việc diễn đạt chính là một cách thức (hay mưu chước) thông qua đó ta diễn đạt hay truyền đạt (tiêu hiệu (tướng) này). (41. 5). Và mưu chước đó là gì thế? Là những mệnh đề.⁴³³ Quả thật ba khía cạnh tiêu hiệu (tướng) được truyền đạt cho tha nhân bằng những mệnh đề. Chính vì thế, ta gọi là “hậu kết dành cho tha nhân”.

thuộc từ nơi đại tiền đề, thí dụ như., “Bất kỳ nơi nào không có lửa, thời không có khói bốc lên” hay Bất luận điều gì mang tính thường hằng, (có nghĩa là vô thường) đều là một sản phẩm mà thôi”. Mặc dù một trong các tiền đề này, là những phán đoán, “không có khói” và “không phải là một sản phẩm” đều là phủ định, song chính hậu kết sẽ không là một qui trình nhận thức phủ định, theo quan điểm Ấn Độ, bởi vì kết luận lại là xác định, thí dụ như:

Đại tiền đề. Bất luận nơi nào không có lửa, thời cũng không có khói.

Tiểu tiền đề. Nhưng ở đây lại có khói.

Kết luận. Chính vì thế ở đây có lửa.

Kết luận, và chính vì thế hậu kết, có nghĩa là nhận thức suy ra từ một số thực tại nào đó, cũng giống hệt như khi đại tiền đề không được tương phản với nhau. Theo một tam đoạn luận phủ định, hay nhận thức được suy ra, ta hiểu được điều gì đó hoàn toàn khác nhau, như ta đã giải thích ở trên, chương II, p. 77 ff. và sẽ được minh họa bằng ví dụ dưới đây, chương III, p. sūtra 9 ff.

432. *pakṣa-dharmtva* không tương ứng chính xác với tiêu tiền đề của ngài Aristotle, vì điều này không chỉ xác định có sự hiện hữu của trung bộ trên tiêu tiền đề đầu, nhưng còn ám chỉ đến một trong độ tiền đề có phụ tùy bất biến đối với một đại tiền đề đã được xác định trong đại tiền đề trước đó, thí dụ như, “ở đây đã có chính ngọn khói ta biết được như là một phụ từ bất biến với ngọn lửa.” Chính vì thế, thực sự không cần thiết phải diễn đạt chánh đề và kết luận trong những đoạn văn riêng biệt, cả hai đều được hiểu mà không nhất thiết phải được khẳng định, Xin đọc cp. dưới đây, sūtra III, 36 ff. Tam đoạn luận của những người Naiyāikas lại liệt kê đến năm thành phần, bởi vì cả hai chánh đề (*pratijñā=pakṣa*) và kết luận (*nygamana=sadhya*), mặc dù có là những chánh đề tương đương, lại xuất hiện như là những mệnh đề riêng rẽ, và tiểu tiền đề xuất hiện những hai lần, một trong qui trình tiến lên của Phép qui nạp và một lần trong qui trình đi xuống của phép Diễn dịch, thí dụ như 1) ngọn núi có lửa bốc lên, 2) vì đã có khói bốc lên, 3) giống như trong bếp v.v... khói luôn luôn xảy ra cùng một lúc với lửa, 4) chính ngọn khói này đã có mặt trên ngọn núi đó, 5) có lửa trên ngọn núi đó. Tam đoạn luận Ấn Độ như vậy chính là cách diễn đạt bằng lời một loại suy luận bình thường luôn luôn mang tính chất qui nạp hay suy diễn, xin đọc J. S. Mill, *Logic*⁸, I. 228 ff. ngài Dignāga trong việc cải cách của ngài đã loại bỏ chánh đề kết luận và hai lần tiểu tiền đề xuất hiện. Như vậy tam đoạn luận Phật giáo qui về hai thành viên chính vì đại tiền đề và phản hướng luận của đại tiền đề này lại diễn đạt chính xác cùng một điều. Tam đoạn luận này bao gồm một lời tuyên bố chung chung, và cách áp dụng tuyên bố này, trong một tình huống đặc biệt. Lời tuyên bố chung chung luôn luôn đi kèm theo với những ví dụ, khẳng định hay phủ định, tương ứng với phần việc Luận lý học phương Tây hiện đại đã thực hiện thông qua Phép qui nạp. Như vậy hình thức đầy đủ của tam đoạn luận Phật giáo sẽ được trình bày trong những ví dụ sau đây.

1) Đại tiền đề. Bất luận nơi nào có khói bốc lên, cũng có lửa, thí dụ như trong nhà bếp cả hai đều xuất hiện trong đó, hay dưới nước là nơi không có khói, vì không thể nào có lửa trong nước được.

2) Tiểu tiền đề và kết luận phối kết hợp với nhau. Ở đây thấy xuất hiện khói là điều ám chỉ có sự hiện hữu của lửa.

Kết quả tuyệt đối chính là một phán đoán được suy ra (*niscaya=adhyavāsyā*), có nghĩa là một tham khảo của một cấu trúc tâm linh đối với thời điểm thực tại bên ngoài (*svalakṣaṇa=paramārtha-sat*).

433. *vacana*. Chúng ta thấy rằng câu hỏi đã được tranh luận rất lâu tại phương Tây, đặc biệt trong luận lý học Anh quốc, tức là câu hỏi đề ra liệu Luận lý học có liên quan với phán đoán hay với các mệnh đề, ta đã giải quyết rõ ràng ở đây bằng cách phân biệt giữa điều gì là thành phần của một qui trình tư duy và là thành phần của cách diễn đạt bằng lời tư duy đó.

Luận lý học Phật giáo tập 2

(41. 7). Một thắc mắc được nêu lên. Phải chăng hậu kết có định nghĩa là một loại tri thức, (tức là một nhận thức gián tiếp) chăng? (Tác giả) trả lời - (chúng ta gọi mệnh đề chính là tên gọi của một hậu kết).

2. Nói theo kiểu ẩn dụ, (bằng cách đặt tên gọi) cho nguyên nhân thay vì cho hiệu quả.

(41. 7). Một khi ba loại tiêu hiệu (tướng) luận lý được diễn đạt (bằng những mệnh đề, nhân vật được ta truyền đạt cho những tiêu hiệu (tướng) luận lý này) liền giữ lại các tiêu hiệu (tướng) trong trí nhớ, và chính trí nhớ của người đó tạo ra một hậu kết cho chính mình. Về hậu kết này những mệnh đề trong khi diễn đạt tiêu hiệu (tướng) luận lý lại là nguyên nhân gián tiếp⁴³⁴ (thông qua trí nhớ của vị đó). Như vậy những mệnh đề này chính là nguyên nhân và hậu kết lại là kết quả, lại còn có một ẩn dụ, một điều qui lỗi của hiệu quả cho nguyên nhân. (41. 12). Do là một ẩn dụ như vậy ta gọi các mệnh đề với tên là hậu kết, (trong khi đó thực sự các mệnh đề này chỉ là nguyên nhân cho hậu kết mà thôi. Điều này có nghĩa là ta gọi các mệnh đề này là một hậu kết theo cách ẩn dụ, chứ không phải do cách áp dụng nghĩa đen⁴³⁵ của thuật ngữ đầu. (41. 13). Ta cũng không thể giả định được bất kỳ điều gì khả dĩ được chỉ rõ cho thấy một cách gián tiếp thông qua từ hậu kết sẽ được thảo luận ở đây. - (41. 14). Ngược lại, mục đích ở đây là để giải thích hậu kết là gì, căn tính của hậu kết cần được làm sáng tỏ, và tìm cho ra nguyên nhân⁴³⁶ của hậu kết đó. Nguyên nhân ở đây chính là tiêu hiệu (tướng) luận lý gồm ba khía cạnh (tiền đề trung độ và phụ tùy của tiền đề này) giúp tạo ra hậu kết hoặc là khi ta nhận ra trực tiếp hậu kết này hay khi có người nào đó truyền đạt lại hậu kết đó. (42. 1). Chính vì thế cả hai căn tính của tiêu hiệu (tướng) luận lý và các hạn từ nhờ đó ta truyền đạt hậu kết đó phải được làm rõ. Ta đã thực hiện điều thứ nhất (trong chương trước đó). Điều thứ hai sẽ được thực hiện ngay sau đây. (42. 3). Chính vì thế, ý nghĩa đầy đủ⁴³⁷ sẽ được đưa ra như sau đây. Vị Đạo Sư của chúng ta (Dignāga) đã đặt tên hậu kết cho các mệnh đề,⁴³⁸ để gợi ý rằng (những phương pháp) diễn đạt hậu kết nhất thiết phải được thảo luận.

(42. 5). Những loại hậu kết thuộc loại “dành cho tha nhân”⁴³⁹ được trình bày dưới đây.

3. Hậu kết này có hai loại.

(42. 7). “Hậu kết này” có nghĩa là Tam Đoạn Luận.⁴⁴⁰ Hậu kết này có “hai loại”, có nghĩa là có hai loại hậu kết.

434. *paramparayā*.

435. *mukhya*.

436. Hiểu theo nghĩa đen. “Bời lẽ căn tính (*svarūpa*) của hậu kết phải được giải thích, thời nguyên nhân của hậu kết cũng nên được giải thích”.

437. *paramārtha*.

438. *śabda*, được coi như trong đại đa số các trường phái như là một nguồn trí năng bao gồm cả Kinh Thánh nữa.

439. Điều này nên được hiểu chính xác hơn để gọi đó là một hậu kết “dành cho tha nhân” sc. trong tập các độc giả, Xin đọc cp. bản văn p. 41. 10.

440. *parārtha-anumāna*.

(42. 8). Tại sao lại có đến những hai loại?

4. Bởi vì hậu kết này được viết thành công thức khác nhau.

(42. 10). Sự khác biệt nơi các công thức này chính là sự khác biệt nơi sức mạnh diễn tả của các hạn từ. Công thức,⁴⁴¹ hay là cách diễn đạt, có nghĩa là khả năng các từ để diễn đạt một ý nghĩa. (Công thức được diễn đạt bằng lời) cho một hậu kết được phân thành hai loại tùy thuộc vào những khác biệt nơi lực diễn đạt của các hạn từ, (các loại hậu kết này có thể diễn đạt cùng một ý nghĩa một cách khác nhau).

(42. 12). Để chỉ rõ ra sự khác biệt, do phương pháp diễn đạt tạo ra, tác giả cho hay như sau đây.

5. (Phương pháp) đồng thuận và phương pháp khác biệt.

(42. 14). Đồng thuận với nhau có nghĩa là có cùng một thuộc tính giống nhau. Nhận thức (trương ứng) lại chính là một sự đồng thuận. Để đồng ý với nhau có nghĩa là sở hữu được một thuộc tính khác nhau. Sự khác biệt của một người có những thuộc tính không đồng thuận. (42. 15). Khi nào có được sự đồng thuận, được tạo ra do (sở hữu chung) một lý do luận lý (trung độ tiền đề) giữa chủ ngữ⁴⁴² và kết luận và những tình huống giống nhau⁴⁴³ (từ đó một hình thức khẳng định của một mệnh đề chung được rút ra từ phép qui nạp). Chúng ta gọi đây là Đồng Thuận. Nhưng khi có một mâu thuẫn, do tiêu hiệu (tướng) luận lý tạo ra, (giữa chủ ngữ và các ví dụ, có nghĩa là khi các ví dụ thuộc loại phủ định), chúng ta gọi đó là phương pháp khác biệt.

(42. 16). Ngoài hai phương pháp này ra (phương pháp đồng thuận) hệ tại ở những mệnh đề chứng tỏ cho thấy có sự đồng thuận chứng minh⁴⁴⁴ (một cách trực tiếp) tính đồng thuận này, thí dụ như:

(Đại tiền đề). (Tất cả) sản phẩm⁴⁴⁵ đều mang tính vô thường.

441. *prayoga*, có ý nghĩa như là một công thức, hay là một cách thức của một số hình thái tam đoạn luận nào đó, Xin đọc cp. p. 37. 15 (bản văn); ở đây và ở trên, p. 30.15, hình thái này được đồng hoá với *abhidhā* hay *śakti*, có nghĩa là lực diễn đạt trực tiếp của các hạn từ được so sánh với khả năng nhưng gợi ý gián tiếp (*lakṣaṇā*,; *vyakti*). Hai phương pháp hậu kết ở đây được gán cho sự khác biệt trong ý nghĩa trực tiếp (*abhidhāna-vyāpāra*) của các mệnh đề soạn thành một tam đoạn luận.

442. *sādhya-dharmin*.

443. *dr̥ṣṭānta-dharmin*; chính xác hơn, sự đồng thuận giữa hai thể nền (*dharmin*) dựa trên đó những phẩm chất cùng đi đôi với nhau (*dharma*) được thêm vào thông qua tư duy suy diễn.

444. *sādhana-vākya*, hay chỉ đơn giản là *vākya* là một thuật ngữ có tương quan gần gũi với tam đoạn luận của chúng ta, như là một nhóm liên quan phức tạp các mệnh đề, nhằm để chứng minh điều gì đó; khi chúng ta sử dụng phương pháp đồng thuận, giữa một tình huống được đưa ra khác với tổng quát hoá được rút ra, phép loại suy này được diễn đạt một cách trực tiếp (*abhidheya*), ý nghĩa nhìn thoáng qua chính là đồng thuận. Khi phương pháp khác biệt được nói đến, ý nghĩa nhìn thoáng qua chính là sự bất đồng (ý kiến), những ví dụ lúc này mang tính chất phủ định, nhưng kết quả vẫn giống nhau hoàn toàn.

445. *kr̥taka* tương ứng với điều trong phái Tiểu Thừa gọi là *samskrata* hay là *samskāra*, thí dụ như trong câu *anityāḥ sarve samskārah*.

Luận lý học Phật giáo tập 2

(Thí dụ). Giống như một chiếc bình (v.v...)

(Tiểu tiền đề). Âm thanh tiếng nói phát ra cũng là những sản phẩm.

(Kết luận). Các âm thanh tiếng nói này cũng mang tính vô thường.

(42. 18). Ý nghĩa được diễn đạt một cách trực tiếp ở đây chính là sự đồng thuận giữa chủ ngữ của hậu kết (hay tiểu tiền đề) và những tình huống tương tự⁴⁴⁶ (những chiếc bình chẳng hạn), một sự đồng thuận dựa trên sự kiện là cả hai đều là những sản phẩm.

(42. 19). Nhưng khi ý nghĩa (*nhìn thoáng qua*) được diễn tả lại là bất đồng, chúng ta gọi đó là (phương pháp) khác biệt, như trong ví dụ sau đây:

(Đại tiền đề). Các thực thể thường hằng được cho là những sản phẩm.

(Thí dụ). Thí dụ như khoảng không vũ trụ.⁴⁴⁷

(Tiểu tiền đề). Nhưng những âm thanh tiếng nói cũng là một sản phẩm.

(Kết luận). Những âm thanh này lại mang tính vô thường.

(42. 20). Những (mệnh đề này) thoát tiên diễn đạt một sự khác biệt giữa âm thanh tiếng nói, là chủ ngữ của một kết luận, và Khoảng không vũ trụ, là một ví dụ. Sự khác biệt này được tạo ra do một sự kiện là một điều là sản phẩm còn điều kia thì không.⁴⁴⁸

446. Hiểu theo nghĩa đen., “Khi hai người sở hữu (*dharmaṇoh*) cùng những phẩm chất giống nhau và cùng được suy ra.

447. Chỉ trong Tiểu Thừa coi khoảng không (*ākāśa*) là một thực tại (*vastu* hay *dharma*) trong đó khoảng không này được xếp vào danh sách các Hữu Thể (Entia) như là *asamskṛta-dharma* № 1 cùng với *nirogha* (*cõi diệt*) và *Nirvāṇa* (*niết bàn*) là ba hữu thể tượng trưng cho một thực tại không có sự sống trong các trường phái Phật giáo. Các trường phái Đại Thừa và những trường phái trung gian Sautrāntikas không chấp nhận thực tại gồm những yếu tố thường hằng, bất biến (*asamskṛta*), bởi lẽ các yếu tố này không ăn khớp với định nghĩa của họ về thực tại. Nhưng mặc dù không có thực, khoảng không có thể được sử dụng như là một ví dụ *tiêu cực* để xác minh một đại giả thuyết phổ biến. Đối với những ví dụ phủ định qui luật được đề ra là *vastu avastu vā vaidharmya-dr̥stānta iṣyate*, Xin đọc cp, bản văn, p. 87. 3. Trong các hệ thống Bà la môn *ākāśa* (*khoảng không*) có nghĩa là bầu trời vũ trụ (Cosmical Ether), vũ trụ hoặc là thực thể độc nhất không phân chia hay là một nguyên tử tồn tại trong kết cấu các thể chất vật chất.

448. Ngài J. S. Mill cũng đã xác định những Phương Pháp Đồng Thuận và Khác biệt trong luận lý học phương Tây như là những phương pháp nghiên cứu thực nghiệm. Chính ngài Sigwart cũng đã xử lý các phương pháp này dưới cùng một tiêu đề, xin đọc *op. cit.* II, 477 ff. Nhưng A. Bain, *Logic*² II. 51 lại gọi phương pháp đồng thuận là – phương cách minh chứng phổ quát hay căn bản dành cho tất cả các mối tương quan bất kỳ thuộc loại nào... đối với tất cả các loại mối liên kết”. Không còn nghi ngờ gì nữa, cùng một phương cách giống vậy cũng được áp dụng cho hệ quả tất yếu của phương pháp này là phương pháp Khác biệt. Chính trong chức năng được tổng quát hoá này chúng ta bắt gặp cả hai phương pháp trong luận lý học Ấn Độ. Các phương pháp này được sử dụng không những chỉ để lựa chọn ra nguyên nhân cho một biến cố, mà còn để thiết lập những giới hạn cho từng khái niệm. Chính vì những phương pháp đó đều là những phương pháp Qui Nạp, có điều rất rõ ràng là luận lý học Ấn Độ, đặc biệt loại luận lý học Phật giáo, lại coi từng qui trình, nhờ đó mà vạn vật được suy ra lại gồm có một Phép qui nạp xuất hiện tiếp theo sau là Phép Diễn dịch. Theo ngài J. S. Mill, *op. cit.* I. 232, đây chính là “một loại phổ quát nằm trong qui trình lý luận” đã trở thành “luôn luôn rất dễ nhạy cảm đối với hình thái, và phải được bỏ đi khi bảo đảm tính chính xác khoa học được cần đến và được ước ao”. Những phương pháp Khác biệt Phụ tùy (*pratyaya-bhedabhedivya* hay là *tad-vikāra-vikārita*) và phương pháp thẳng dư (*śeṣānumāna*) thường rất được thảo luận trong Luận

(42. 22). Nếu ý nghĩa vừa nhìn thoáng qua diễn đạt cả hai tam đoạn luận này đều khác nhau, bằng cách nào chúng ta hiểu được rằng (kết luận lại không khác nhau, có nghĩa là) chúng diễn đạt cùng một mối tương quan luận lý bằng hai khía cạnh?

6. Chẳng có bất kỳ khác biệt thực sự nào giữa hai (ý nghĩa đó cả).

(43. 2). Ý nghĩa chính là mục tiêu (của tam đoạn luận), sự kiện có thực phải được diễn đạt thông qua sự kiện này, sự kiện liên quan đến cả hai tam đoạn luận được rút ra.

(43. 3). Chẳng có khác biệt thuộc bất kỳ loại nào mà cả hai tam đoạn luận nhắm đến xác minh.⁴⁴⁹ Quả thật, (mục tiêu) chính là để diễn đạt một mối tương quan luận lý⁴⁵⁰ mỗi tương quan này luôn luôn có đến ba khía cạnh. Vì mục tiêu đó nên cả hai phương pháp được sử dụng. (Mặc dù các khía cạnh này tượng trưng cho) hai (phương pháp khác nhau) chúng chỉ diễn đạt một sự kiện giống nhau thuộc một tương quan luận lý mà lại có đến ba khía cạnh. Ý tưởng các khía cạnh cần diễn đạt này lại hoàn toàn giống nhau. Từ phía này chẳng có gì khác biệt bao giờ.

(43. 6). Quả thật, nhưng rồi chúng ta chẳng nên kỳ vọng bất kỳ một khác biệt nào nơi cách diễn đạt phải không? Câu trả lời chính là (chẳng có sự khác biệt nào ráo trọi).

7. Chỉ trừ có công thức là khác biệt mà thôi.

(43. 8). Công thức là cách diễn đạt bằng lời. Chỉ trừ một khác biệt bằng lời diễn đạt mà thôi, chẳng còn có khác biệt nào khác, chẳng có mục tiêu⁴⁵¹ khác biệt nào. (43. 9). Ý nghĩa được ghi lại như sau đây: ý nghĩa thoát nhìn⁴⁵² là một điều, còn mục tiêu được sử dụng lại là điều khác. Những cách diễn tả chỉ khác biệt ở mục tiêu ý nghĩa thoát nhìn có liên quan mà thôi, nhưng liên quan đến mục tiêu được sử dụng không có khác biệt nào cả. (43. 10). Quả thật khi ta đã diễn đạt được phụ tùy trực tiếp hay khẳng định (trong đại tiền đề) phản hướng luận của tiền đề đó xuất hiện tiếp theo ngay sau đó bằng cách hàm ý. Phương pháp được sử dụng trong (phản hướng luận này) sẽ được giải thích sau đây.⁴⁵³ Và giống như vậy, khi điều phụ tùy được đảo ngược (có nghĩa là bị tương phản) phụ tùy được diễn đạt, hình thái tích cực cũng diễn ra bằng cách hàm ý. (43. 11). Chính vì thế ba lý do luận lý được diễn đạt phải tồn tại bất biến. Quả thật ý nghĩa hàm ý không luôn luôn thay đổi khi các hạn từ diễn đạt ý nghĩa đó khác đi. (43. 12) Vì nếu chúng ta có hai mệnh đề: “*Tên Devadatta béo mập không ăn vào ban ngày,*” và “*Tên*

lý học Ấn Độ, trong Nyāya, là Vaiśeṣika và trong Pṛ samuccaya, nhưng các phương pháp này không được gán cho một tính chất quan trọng cơ bản giống như hai phương pháp đầu tiên và không được xếp vào cùng một mức độ quan trọng giống nhau. Cả hai phương pháp đã được đề cập đến trong Nyāya-sūtra, I. 1. 34-35, Xin đọc cp. dưới đây p. 126 n. 5.

449. Hiểu theo nghĩa đen. “Giữa cả hai sự kiện này không có bất kỳ sự khác biệt nào về mục tiêu cả (*prayojanāt*).”

450. *linga*.

451. *prayojana*.

452. *abhidheya*

453. Xin đọc sūtra III. 28 ff.

*Devadatta béo mập chỉ ăn vào ban đêm*⁷⁴⁵⁴. Mặc dù ý nghĩa trực tiếp có khác nhau, ý định vẫn hoàn toàn giống nhau. Chính vì thế, đây chính là điều xảy ra trong tình huống hiện tại này. Mặc dù các hạn từ có khác nhau, sự kiện được truyền tải vẫn thực sự hoàn toàn giống nhau.

§ 2. Phương Pháp Đồng Thuận.

8. Trong số hai phương pháp này, giờ đây ta đem ra chứng minh (phương pháp Đồng Thuận bằng các ví dụ).

(43. 16). Phương pháp thứ nhất được chứng minh trong số hai (phương pháp) Đồng Thuận và phương pháp Khác Biệt, chính là Phương Pháp Đồng Thuận. Tác giả đưa ra một ví dụ về một phép diễn dịch phủ định⁴⁵⁵ (trong công thức đồng thuận như sau).

9. (Đại tiền đề). Ở bất kỳ nơi nào chúng ta không nhận ra sự có mặt của một vật có thể miêu tả được, chúng ta tỏ ra một hành vi tương ứng hướng về vật đó.

454. Đây chính là một ví dụ về phương pháp Hàm ý Nhất thiết (*arthāpatti*), là một phương pháp chứng minh rất một trong các trường phái Mīmāṃsakas. Họ áp dụng phương pháp này ở bất kỳ nơi nào đối với họ hiệu quả hình như xảy ra tức khắc và hình như không thể tránh khỏi (*anyathānupapatti*), điều mâu thuẫn chỉ đơn giản là không có thể (*sambhava-abhāva*). Những người Naiyāyikas đã qui về toàn bộ các tình huống như vậy thành các tham khảo đơn giản trong đó một mệnh đề được suy diễn ra từ một mệnh đề khác, bởi lẽ mệnh đề trước hình như bao gồm cả những mệnh đề sau này (*samudāyena itarasya grahaṇam*), Xin đọc cp. N. Bh., II 2. 2 ff. Luận lý học phương Tây thường xử lý các phép diễn dịch này hầu hết đều dưới tiêu đề các tham khảo trực tiếp hay rõ ràng. Thật khó khăn biết bao để vẽ ra được đường ranh giới giữa tham khảo tức khắc và gián tiếp được chứng minh thông qua sự kiện ra vào thời điểm hiện đại này một số nhà luận lý học cố gắng qui toàn bộ các tham khảo và ngay cả toàn bộ các lãnh vực luận lý học về với phương pháp ám chỉ (Bradley, Bosanquet, và New Realism, p. 82). Những Vị Phật giáo phân biệt rõ giữa các mệnh đề hình như đồng nghĩa với nhau và những mệnh đề hàm chứa những cách suy diễn thực sự. Tiêu chuẩn chính là một sự kiện thực tại ngoại vi về thực tại đó mệnh đề chứa đựng một cách thông tin. Tiếng nói tức khắc trở thành một kết quả của thực tại ngoại vi đó và cũng là kết quả ý định của người nói. Xin đọc cp. dưới đây bản văn p. 60. 11 ff. Nếu một sự kiện được truyền đạt lại tuyệt đối giống nhau như trong ví dụ sự kiện tên Devadatta ăn vào ban đêm, trong ví dụ nêu trên, các mệnh đề đồng nghĩa với nhau một cách luận lý. Nhưng tuy nhiên nếu sự kiện lại hơi khác một chút, thời đó lại là một phép diễn dịch, thí dụ như khi một phần vì chứa đựng trong toàn khối điều được suy diễn ra từ đó, hay ngay cả khi sự vắng mặt hay phủ định được suy diễn từ phi nhận thức.

455. “Tiêu hiệu (tượng) ba khía cạnh” (*trirūpa-linga*) chỉ là một hạn từ khác để chỉ tính phụ tùy (*vyāpti*). Ba loại tương quan luận lý này đã được xác định để gọi ba loại cách thức tương ứng là Phủ định tính (*anupalabdhi*), đồng nhất tính (*tādātmya*) và nguyên nhân tính (*tadutpatti*), chính xác hơn, là một sự kiện được nhất thiết gây ra do điều gì đó). Như vậy tiền đề trung độ, hay là lý do luận lý, có nghĩa là sự kiện được coi như là một lý do luận có thể hoặc là 1) một sự kiện phi nhận thức về điều gì đó có khả năng thấy rõ (hữu hình) (*dr̥sya-anupalabhi*); toàn bộ các diễn dịch phủ định được qui về sự kiện đơn giản ngay như đã được giải thích ở trên; 2) hay là một sự kiện có qui mô nhận thức lớn hơn và có tương đương nhỏ hơn từ đó ta có thể suy diễn ra một sự kiện có qui mô nhận thức nhỏ hơn và có qui mô tương đương lớn hơn; ta gọi lý do là Đồng nhất tính, bởi lẽ lý do này lại có hữu trong cùng một thực thể với tư cách là một thuật ngữ được suy diễn ra; tất cả các qui trình phân tích tư duy đều được suy diễn ra từ loại lý do này, (*vyāpya-vyāpaka-bhāva*) và 3) sự kiện cho rằng mỗi biến cố nhất thiết phải có một nguyên nhân hay nhiều nguyên nhân; toàn bộ những nhận thức tổng hợp hay nhân quả cũng được suy diễn ra lại từ lý do này. (*kārya-kāraṇa bhāva*). Mỗi loại lý do luận lý này có thể được diễn đạt theo phương pháp Đồng Thuận hay phương pháp Khác biệt. Như vậy chúng ta có sáu loại lập luận chính hiện tác giả sắp tiến hành giải thích làm rõ.

Luận lý học Phật giáo tập 2

(Vi dụ). Giống như khi chúng ta không thể quan sát được một vật khác được biết rõ từ kinh nghiệm hình như không hiện hữu, mặc dù có thể miêu tả được thí dụ như cặp sừng trên đầu con thỏ v.v...

(Tiểu tiền đề). Ngay tại một vị trí nào đó chúng ta không thể quan sát thấy sự hiện diện của một chiếc bình là vật có thể miêu tả được.

(Kết luận). Chúng ta hành động như thể không hy vọng tìm thấy được chiếc bình tại đó)⁴⁵⁶

(43. 21). “Một vật (được coi như là) có khả năng quan sát được”⁴⁵⁷ có nghĩa là một vật ta có thể tưởng tượng được như là quan sát thấy, và “không thấy được” – Những hạn từ này mô tả một chủ ngữ⁴⁵⁸ (của một đại tiền đề), đây chính là một sự kiện liên quan đến việc thiếu vắng nhận thức về điều gì đó có thể quan sát được⁴⁵⁹ (43. 22). Đây chính là một tình huống khi chúng ta xác định là hành xử phù hợp với tính chất phi hiện hữu của sự kiện đó,⁴⁶⁰ có nghĩa là chúng ta có thể hành động vì biết rằng vật đó không hiện hữu (44. 1). Như vậy người ta khẳng định rằng sự kiện đó do không quan sát được (sự hiện hữu) của một đối tượng có thể mô tả được nhất thiết phải liên kết với khả năng hành vi có mục tiêu phủ định đối với vật đó. Điều này có nghĩa là một đối tượng có thể mô tả được không được quan sát thấy tạo ra một cơ hội để cho một hành vi phủ định tương ứng khởi lên.⁴⁶¹ (44. 2). Giờ đây, có lời khẳng định cho rằng lý do luận lý nhất thiết phải liên kết với hiệu quả của lý do đó chính là một lời khẳng định phụ tùy bất biến; điều này phù hợp với một định nghĩa - phụ tùy bất biến (giữa một chủ ngữ và thuộc tính của chủ ngữ đó hay một lý do và (hiệu quả của lý do đó) hệ tại ở 1) tính hiện hữu cần thiết (không bao giờ vắng mặt) thuộc tính đó đối với chủ ngữ, và 2) với sự hiện hữu của chủ ngữ rõ ràng trong lãnh vực một thuộc tính, (chứ không bao giờ vượt quá chủ ngữ đó).⁴⁶²

456. Hiểu theo nghĩa đen., p. 43. 18-20. “Điều gì không quan sát thấy được, đo được bao hàm trong căn tính nhận thức, ta xác định điều đó như là một đối tượng xử lý Phi Hữu Thể; giống như ta xác định một số đối tượng khác như là sừng thỏ chẳng hạn; và ở một vị trí đặc biệt nào đó một chiếc bình lại hàm chứa trong căn tính nhận thức không thể quan sát thấy được”.

457. Ở đây hạn từ *lakṣaṇa* được giải thích trong bản dịch Tây Tạng là *rig-bya=jñeya=viṣaya*, và *prāpta* bằng *gyur-pa=bhūta*, như vậy, *upalabdhi-kakṣaṇa-prāpta=jñāna-viṣaya-bhūta*, có nghĩa là, một đối tượng không vượt qua giới hạn tuệ tri của chúng ta, lại không thể hình dung ra được, chẳng phải là điều gì đó mang tính chất siêu thế đâu, xin đọc bản dịch ở trên, p. 107 ff.

458. *anūdyate*.

459. *drśya*.

460. Hiểu theo nghĩa đen., p. 43. 22. “Đây chính là đối tượng ta xác định được bằng cách chúng ta xử lý Phi Hữu thể, điều này có nghĩa là chúng ta có thể hành xử với tư duy của (*iti*) chúng ta “đối tượng này không hiện hữu”.

461. Hiểu theo nghĩa đen., p. 44. 1. “Thông qua cách khẳng định này tính chất thích hợp (*yogyatva*) nơi đối tượng dành để xử lý Phi Hữu Thể được thực hiện”.

462. Hiểu theo nghĩa đen., p. 44. 3 - 4. “Phụ tùy tính chính là sự hiện hữu cần thiết (*bhāva-eva*) của nhân tố

Luận lý học Phật giáo tập 2

(44. 4). Thí dụ lại (hướng tới phép qui nạp) tới chứng cứ thông qua đó một phụ tùy bất biến đã được xác minh.⁴⁶³ Để có thể chỉ rõ điều này, người ta cho rằng “giống như (khi chúng ta không thể quan sát được một đối tượng khác.” v.v...điều này có nghĩa là ví dụ không một đối tượng khác, khác với chủ ngữ kết luận (hay là tiểu tiền đề). (44. 5). “Do kinh nghiệm mà biết được” (đối với điều này hình như không tồn tại) có nghĩa là khẳng định bằng chứng cứ. Hai sừng (mọc trên đầu) con thỏ quả thật không bao giờ ta có thể quan sát được bằng mắt. Tuy nhiên, ta có thể tưởng tượng được các sừng đó, và đây chính là bằng chứng, do đó chúng ta kết luận rằng chúng ta sẽ không bao giờ có điều kiện cảm nghiệm được các sừng đó một cách đầy đủ). Những chiếc sừng thực sự không tồn tại này quả thật là một bằng chứng, chứng tỏ rằng ý tưởng của một phi hữu thể thực sự có giá trị (đối với những hành vi có mục tiêu của chúng ta) và rõ ràng đây là điều đặt cơ sở trên khả năng tưởng tượng sự hiện hữu của chúng và rồi khước từ lời gợi ý đó. Chỉ đây là một bằng chứng. (44. 8). Bằng mệnh đề này (chứa đựng một tham khảo đối với bằng chứng chứng minh được qui luật chung). Chúng ta phải thoả mãn rằng phụ tùy bất biến này đã được diễn đạt (đầy đủ).⁴⁶⁴

gây áp lực (*vyāpaka*) tại đó và sự hiện hữu của nhân tố bị áp lực (*vyāpya*) nhất thiết cũng có mặt tại đó (*tatra eva*)” thí dụ như trong phán đoán hay trong phép diễn dịch, “Asokia chính là một cây” Phụ tùy tính đòi hỏi phải có sự hiện hữu cần thiết của tiền đề có tương đẳng lớn hơn, là “nhân tố gây áp lực”, “cây” cộng với nhân tố cấp dưới, hay cây Asoka được hàm chứa trong đó, nhưng nhân tố này cũng được phát hiện thấy bên ngoài những cây Asokas, nơi các cây khác, ngược lại Asoka, là tiền đề có qui mô nhận thức lớn hơn và qui mô tương đẳng nhỏ hơn, chỉ nhất thiết phải hiện hữu nơi các cây mà thôi, không phải nơi các “không cây”. Qui về với ngữ cú của Aristotile qui luật này có nghĩa là một phán đoán khẳng định phổ quát không thể được hoán đổi thành điều gì khác hơn là *ngẫu trừ* (*per accidens*) (ám chỉ những điều phụ nhưng luôn kèm theo điều chính). Ở đây, phán đoán phủ định, hay phép diễn dịch phủ định, ở dạng cơ bản không phải là một sự lặp lại cần thiết ở dạng, “Không có chiếc bình gốm nào bởi lẽ ta chẳng thấy có gì cả” nhưng chính là một phép diễn dịch ở dạng “không có chiếc bình nào, bởi lẽ có một vị trí trống trơn” đây chính là một nhận thức về thời điểm ấn định của một thực tại và điều này biến thành một nhận thức đích thực hay một phán đoán (*niścaya*), thuật ngữ “một vị trí trống trơn” (*dr̥śya-anupalabdhi*) là một qui mô nhận thức lớn hơn và có tương đẳng nhỏ hơn là một khẳng định về Phi Hữu Thể được suy diễn ra từ đó, Bởi lẽ cũng còn có các phi hữu thể khác không liên kết với một vị trí trống trơn (*adr̥śya-anupalabdhi*), phi hữu thể đó lại chính là những đối tượng siêu thể, cụ thể không mang tính tưởng tượng, xin đọc sūtra II. 48-49. Xin đọc cp. H. Bergson, *op, cit.*, p. 319 “từ loại bỏ (= *dr̥śya-anupalabdhi*) đến phủ định (= *nāsti iti*), là một hành vi chung chung, chỉ có một bước mà thôi” (De l’abolition à la négation, qui est une operation pus générale, il n’y a qu’un pas)

463. Hiểu theo nghĩa đen., p. 44. 4. “Ví dụ chính là một khía cạnh (*viśaya*) bằng chứng (*pramāṇa*) xác minh được tính phụ tùy”. Rõ ràng là ví dụ nằm phần vụ Phép qui nạp từ những ví dụ đặc biệt; như vậy *pramāṇa* có nghĩa là bằng chứng, thuộc một sự kiện được khẳng định, *pramāṇa-siddham trairūpyam* có nghĩa là tính phụ tùy được xác định dựa trên những sự kiện được xác minh hay dựa trên kinh nghiệm (*avisamvāda*); *dr̥ṣṭa*, *darśana* tương ứng với kinh nghiệm của chúng ta, *pramāṇena niścita* hay đôi khi đơn giản là *pramāṇa* có nghĩa là một sự kiện được xác định, phép qui nạp từ những sự kiện đặc thù, xin đọc ý nghĩa của thuật ngữ này trong p. 45. 1, 61. 10, 80. 21, 81. 1 – 2, 81. 20, 86.11 v.v... Xin đọc cp. dưới đây p. 147 n. 7.

464. Hiểu theo nghĩa đen., p. 44. 6 - 8. “Nhưng do bằng chứng (*pramāṇena*), do phi nhận thức điều tưởng tượng, ta biết điều thích hợp cho việc xử lý Phi Hữu thể. Sừng thỏ là một ví dụ đầu tiên về một đối tượng xử lý Phi Hữu Thể, ta diễn tả như vậy. Quả thật, bằng cách nói “sừng thỏ” v.v... ta chứng minh được cách xử lý Phi Hữu Thể bằng chứng cứ không dựa trên bất kỳ điều gì ngoài phi nhận thức điều tưởng tượng.

(44. 9) Sau khi đã xác minh được phụ tùy chung (trong đại tiền đề) giờ đây (tác giả) tiến hành khẳng định về cách áp dụng⁴⁶⁵ đối với chủ ngữ (trong tiểu tiền đề). Ông cho rằng, “và chúng ta không quan sát được (sự hiện hữu của một chiếc bình ở đâu đó nơi một vị trí cố định)”. Một nơi chính là một vị trí (hữu hạn) trên mặt đất này. Chính “đây là một vị trí” vì vị trí này được phân biệt khỏi những vị trí khác.⁴⁶⁶ Một vị trí (hữu hạn) có nghĩa là một nơi trên đó (không có chiếc bình nào). “Một nơi nào đó” có nghĩa là một vị trí nằm trước mắt người quan sát. (44. 12). Mặc dù đây chính là “một vài” vị trí, nhưng chỉ có mình vị trí đó là đối tượng của một hành vi có mục tiêu phủ định, xuất hiện trước mắt người quan sát, không phải bất kỳ vị trí nào khác. (Một chiếc bình) thoả mãn được những điều kiện có đầy đủ khả năng quan sát được⁴⁶⁷ có nghĩa là một chiếc bình ta có thể tưởng tượng ra được như đã quan sát thấy ở đâu đó.⁴⁶⁸ (44. 13). Cách thức trong đó một chiếc bình không hiện hữu được tưởng tượng định vị trí bằng toàn bộ những điều kiện nhất thiết phải có khả năng nhận thức được ta đã giải thích ở trên.⁴⁶⁹

(44. 15). Để có thể đưa ra một công thức về một lý luận phân tích⁴⁷⁰ theo phương pháp đồng thuận,⁴⁷¹ tác giả cho rằng:

10. Cách lý luận phân tích có thể được diễn đạt theo cùng một (phương pháp).

(44. 17). Giống như phép diễn dịch phủ định đã được đặt thành công thức theo (phương pháp) đồng thuận, cũng như vậy ở đây chúng ta sẽ đem vào công thức theo phương pháp này.

11. (Đại tiền đề). Mỗi sự vật chỉ tồn tại nhất thời mà thôi.

(Ví dụ). Giống như một chiếc bình (tượng trưng cho một chuỗi cô đọng các hiện hữu nhất thời).

Chính từ chứng cứ này”. *tata eva pramāṇāt* – là một đoạn văn riêng biệt - sừng con thỏ hay sừng con lừa, con trai của phụ nữ vô sinh, hoa sen mọc trên không là những ví dụ bình thường ám chỉ những phi thực tại tuyệt đối. Những ví dụ này khác với chiếc bình không có mặt chỉ là một phi thực tại tình cờ. Tác giả nhấn mạnh đến sự kiện cho rằng ngay cả những phi thực tại cũng có thể hình dung ra được, và có một tính chất quan trọng phủ định nào đó trong việc hướng những hành vi có mục tiêu của chúng ta, điều này chính là cách sát hạch thực tại. Thực sự đây sự vắng mặt, chẳng có gì hết (*tuccha*), bởi vì không có gì lại không thể hướng dẫn các hành vi của chúng ta ngay cả hướng dẫn phủ định. Nhưng đây không phải là một thực tại biệt loại (*sui generis*) (*vastavantaram*), như các vị duy thực chủ trương, đây chỉ là tưởng (*drśya*). Chỉ có các thực thể siêu hình là không có thể tưởng tượng ra được mà thôi, thí dụ như Buddha hay Nirvāṇa theo khái niệm Đại Thừa (*sarvajñatvam hy adṛśyam*, p. 71. 3)....

465. *pakṣa-dharmatva*.

466. Xin đọc cp. H. Bergson, *op. cit.*, p. 301- “quand je dis que l’objet, une fois aboli, laisse sa place inoccupée, il s’agit... d’une place, c’est à dire d’un vide limité par des contours précises, c’est-à-dire d’une espèce de chose”. (Khi tôi cho là một đối tượng, khi đã bị loại bỏ, để lại vị trí của đối tượng đó trống rỗng, điều này có nghĩa là... một chỗ trống, có nghĩa là một chỗ trống rỗng do những đường viền chính xác vây quanh, có nghĩa là đây chỉ là một khía cạnh sự vật mà thôi.)

467. *upalabdhi-lakṣaṇa-prāpta*.

468. *drśya*.

469. Xin đọc cp. bản văn p. 29, bản dịch p. 81 ff.

470. *svabhāva-hetu*.

471. *sādharmyavat*.

(Tiểu tiền đề. Âm thanh tồn tại).

(Kết luận. Ta gọi đây là một chuỗi các hiện hữu nhất thời).

Đây chính là một công thức của phép diễn dịch phân tích đơn giản (không đủ tư cách).

(44. 19). “Điều gì tồn tại” có nghĩa là sự hiện hữu, là chủ ngữ. “Vạn vật” chỉ là nhất thời”. có nghĩa là tính nhất thời đã được khẳng định. Các hạn từ “vạn vật” được chèn thêm vào nhằm để nhấn mạnh. Vạn vật đều mang tính vô thường, chẳng có vật nào là thường hằng ráo trội. Điều gì tồn tại nhất thiết phải mang tính vô thường. Ở trên hay vượt quá tính vô thường. Chỉ còn tồn tại thường hằng và chẳng còn hiện hữu nữa đâu.⁴⁷² (44. 21). Như vậy người ta khẳng định rằng hiện hữu nhất thiết phải phụ thuộc vào thuộc tính của tính vô thường, (có nghĩa là tính nhất thời).⁴⁷³ Kết quả là (đại) tiền

472. Những định nghĩa khác nhau về hiện hữu là gì, hay thực tại, đã xuất hiện trong nhiều giai đoạn khác nhau trong triết học Phật giáo. Trong tác phẩm *Ilīnayāna* những người Sarvāstivādins và các trường phái khác định nghĩa hiện hữu là bất kỳ điều gì có được một đặc tính nhất định (*dharmasvabhāva*) của riêng mình (*svasvabhāva-dhāraṇād dharmah*). Điều này liên quan đến quan điểm đa nguyên vũ trụ. Những người Mādhyamikas định nghĩa hiện hữu là một thực tại phi tương quan (*anapekṣa*) và tuyệt đối, quan điểm này lại dính líu đến quan điểm nhất nguyên vũ trụ. Xin đọc. *My Nirvāṇa* p. 40 ff. Những người Sautrāntikas và sau này là những người Yogācāras, các vị duy thực Phật giáo lại định nghĩa thực tại là tính chất hiệu quả (*artha-kriyā-kāritva*) xin đọc *sūtra* I. 12-14. Điều này có liên quan đến học thuyết cho rằng thực tại tuyệt đối được tượng trưng bằng cách tập trung vào tính chất hiệu quả. Là thời điểm (*kṣaṇa*). Như vậy từng mỗi hiện hữu không loại trừ điều gì đều được phân chia thành những khoảnh khắc cụ thể. Ngược lại, từng mỗi trạng thái ổn định, từng mỗi kỳ gian lại là những cấu trúc, là một tích hợp các khoảnh khắc (*kṣaṇasantāna*). Ở đây tính vô thường (*anityatva*) lại tương đương với từng khoảnh khắc nhất thời (*kṣaṇiatva*). Giữa thường hằng tính và nhất thời tính chẳng có gì tồn tại cả, *nityam=apracayuta-anutpanna-sthira-ekasvabhāvam*, *anityam=prakṣaṇa-sthiti-dharmakam*, xin đọc *Haribhadra Anekānta-jaya-patāka*, p. 2. a. 31 (*Ahmedabad City Printing Press*), xin đọc *Jayanta*, p. 115. 3.

473. Những chiếc bình v.v... là những ví dụ thích hợp, trong đó tính nhất thời phổ quát được xác minh do Phép qui nạp có thể đối với chúng ta là những điều kỳ lạ, nhưng có một luận cứ thật tinh tế đã chứng minh được điều này do những người Mādhyavācārya tạo ra trong tác phẩm *Sarvadars* p. 20 ff. (Poona 1925) luận cứ này được vay mượn từ tác phẩm *Pramānaviniścaya* của ngài Dharmakīrti. Ngài Cowell và Deussen đã dịch tác phẩm này (trong tập lịch sử triết học của ông), nhưng tôi nghi ngờ không hiểu những bản dịch nguyên văn này có giúp cho chúng ta hiểu được thực sự luận cứ của ngài Dharmakīrti hay không. Hình như luận cứ của ông rất giống với luận cứ của ngài B. Russel đã khẳng định trong tập, *Mysticism*, p. 184 ff. bằng những lời sau đây. – “Nếu nguyên nhân thực sự mang tính bất biến... thời, thứ nhất, ta không phát hiện thấy nguyên nhân này trong thiên nhiên, và thứ hai, hình như lạ lùng - rất lạ lùng để được chấp nhận, mặc dù khả năng luận lý thực tế cho rằng nguyên nhân sau khi tồn tại trong một thời lại có thể nổ tung thành hiệu quả... Kết luận được rút ra là đã có một biến đổi không thể quan sát được đang diễn tiến nơi chiếc bình vào ngay thời khắc tồn tại của nó, và kỳ gian giả định của chiếc bình, do các nhà duy thực thừa nhận, kể từ thời khắc người thợ gốm làm ra chiếc bình cho đến thời điểm một cú búa giáng trên chiếc bình khiến cho nó bị phá huỷ chỉ là một ảo tưởng. Ngài Rgyal-thesad, tiếp theo p. 34 đã dịch *sarvam sat* trong đoạn văn này rất tương đồng với *dnos-pa-yod-pa = vastutaḥ sat*, trong đó chỉ rõ cho thấy điều có thực tuyệt đối, là những thời điểm (*svalakṣaṇa-kṣaṇa*) ở đây có thể được coi như là chủ ngữ của mệnh đề chung chung. Thí dụ trong *Sarvad.*, p. 20 là một đám mây (*jaladhara-patāla*), nhưng điều này không có gì khác. Chính vì người ta đã xác định rằng không thể có bất kỳ nguyên nhân nào khác giữa các khoảnh khắc, chính vì thế một chiếc bình chỉ là hàng loạt những hiện hữu nhất thời trong đó mỗi khoảnh khắc trước đó là nguyên nhân cho những khoảnh khắc tiếp theo sau. Ngài Vācaspatimīśera đã chỉ trích dài dòng học thuyết tế nhị này trong tác phẩm *Tātparayaṭ* p. 379 ff. và rất thường xuyên nói ám chỉ đến hầu hết trong chính mỗi tác phẩm triết học Ấn Độ.

đề diễn tả tính phụ thuộc bất biến. (45. 1) Các hạn từ “giống như một chiếc bình v.v...” là một lời khẳng định có liên quan đến bằng chứng, do đó một qui luật chung được thiết lập. Đây chính là một công thức lý luận⁴⁷⁴ phân tích đơn giản. “Đơn giản” có nghĩa là không bao gồm bất kỳ phẩm chất nào.

(45. 3) Để có thể đề ra công thức lý luận phân tích đơn giản có đủ tư cách, (tác giả) nói như sau:

12. Công thức một Tam đoạn luận phân tích có trung độ tiền đề được phân định do phẩm chất đồng nhất hiện hữu với công thức đó như sau:

(Đại Tiền đề). *Bất luận điều gì sở hữu nguồn gốc đều là vô thường cả.*

(Thí dụ). *(Giống như một chiếc bình chẳng hạn).*

(Tiểu tiền đề). *(Những âm thanh tiếng nói của chúng ta cũng có một nguồn gốc như vậy).*

(Kết luận). *(Những âm thanh tiếng nói của chúng ta đều là vô thường).*

(45. 5). “Nguồn gốc” có nghĩa là việc thừa nhận chính căn tính của mình.⁴⁷⁵ Các hạn từ “điều gì sở hữu một nguồn gốc” diễn đạt chủ ngữ (của đại tiền đề). Các hạn từ “là vô thường” diễn đạt thuộc tính. Như vậy, ta đã diễn đạt tính phụ thuộc bất biến của vạn vật có nguồn gốc với tính vô thường.

(45. 7). Đây là một công thức có lý do tồn tại (*raison d'être*)⁴⁷⁶ (so sánh với công thức trước đó) hệ tại ở một phẩm chất đặc biệt, tuy nhiên phẩm chất đó lại đồng nhất hiện hữu⁴⁷⁷ cơ bản giống như công thức đã thấy ở trên. Ta gọi một thực thể “có

474. Luận cứ này đã nhắm tới chống lại Mīmāṃsakas ông này đã thừa nhận rằng những âm thanh tiếng nói chẳng gì khác hơn là cách thể hiện những thực thể thường hằng. Tính chất phi thường hằng của âm thanh được suy diễn ra ở đây từ một khái niệm đặc biệt về hiện hữu. Đây là một luận cứ đặc biệt của những Vị Phật giáo, là những người ủng hộ cho tính chất nhất thời phổ quát hay Dòng chảy hiện hữu liên tục. Những vị duy thực Naiyāikas và Vaiśeṣikas, trong lúc chống lại học thuyết Mīmāṃsaka về những âm thanh tiếng nói thường hằng đã suy diễn ra tính phi thường hằng của lời từ thực tế là những âm thanh đó chỉ là những sản phẩm của con người. Những Vị Phật giáo cũng chấp nhận luận cứ này, nhưng họ lại bắt đầu từ một ý tưởng hiện hữu giống như một dòng chảy và tiếp tục bằng phép diễn dịch từ những đặc tính phụ thuộc và hạn hẹp hơn, như thể là một sản phẩm, sản phẩm do ý muốn, v.v...

475. *svarūpa-lābha=svabhāva-labha=ātma-bhāva*, thường được dịch trong bản dịch Tây Tạng bằng *lus=sarīra* (câu này ở đây bị bỏ qua, trong bản dịch tiếng Tây Tạng. Xin đọc cp. p. 101. 15).

476. *hetūrtya*.

477. Như chúng ta đã lưu ý ở trên, bản dịch p. 70 n., là hai ý nghĩa của thuật ngữ *svabhāva*, trong *svabhāva-pratibandha* trong đó thuật ngữ này bao gồm nguyên nhân và *svabhāva-hetu*, trong đó loại trừ nguyên nhân và có nghĩa là “đặc tính chung cố hữu”. Trong sūtra II. 15 chúng ta có *svabhāva-viśeṣa* có nghĩa là “một cá nhân”. Ở đây chúng ta có một cách phân biệt thêm nữa về ý nghĩa thứ hai. Đặc tính chung cố hữu được phân chia trong *svabhāva* là thích hợp và *upādhi*. Thuật ngữ đầu tiên là một đặc tính chung cố hữu “hình như có nghĩa là điều gì đó” (*vyatirekinīva*), nhưng không có nghĩa gì thêm, đây là từ đồng nghĩa. Chính vì theo học thuyết Phật giáo về tính nhất thời phổ quát hiện hữu chẳng gì khác hơn là căn nguyên thường hằng mà chẳng có bất kỳ sự ổn định nào, căn nguyên và hiện hữu thực chất đã trở thành từ đồng nghĩa. Ý nghĩa thứ hai chính là một đặc tính cố hữu thực sự có nghĩa là điều gì đó thêm vào, điều gì đó

nguồn gốc” khi ta đối chiếu với những thực thể vô thủy. (Cũng chính là những thực tại thường hằng và tồn tại bất diệt). Khi chúng ta muốn tạo ấn tượng đối với một điều mâu thuẫn không phụ thuộc vào bất kỳ điều mâu thuẫn (thực chất) nào khác, (một điều mâu thuẫn giới hạn cách diễn đạt, ta gọi đây là điều mâu thuẫn rõ ràng,⁴⁷⁸ thí dụ như “Khởi nguyên hiện hữu” (hiện chẳng là điều gì khác hơn là một khởi thủy thường hằng). Một thực tại nhất thời có đủ khả năng thông qua một khởi thủy khác biệt rõ ràng với (chính thực tại) được gọi là một điều gì đó có khởi thủy. (45. 10). Như vậy một lý do phân tích ở đây được công thức hoá phải được coi như được mô tả bằng một thuộc tính bao gồm trong cùng tự thân một vật và chỉ có thể phân biệt được bằng cách trừ tượng hóa mà thôi (có nghĩa là tưởng tượng).⁴⁷⁹

13. Công thức một tam đoạn luận phân tích có trung độ tiền đề chứa đựng một phẩm chất phụ thuộc (ngẫu nhiên) như sau đây:

(Đại tiền đề). Bất luận một sản phẩm nào cũng đều là vô thường cả.

(Thí dụ). (Như một chiếc bình chẳng hạn).

(Tiểu tiền đề). Âm thanh tiếng nói của chúng ta cũng là những sản phẩm).

(Kết luận). (Những âm thanh tiếng nói của chúng ta cũng là vô thường mà thôi).

(45. 13). Thuộc tính là “một sản phẩm” là chủ ngữ, “tính vô thường” là thuộc tính (của đại tiền đề). Thuộc tính này diễn đạt một sự kiện là một sản phẩm luôn luôn bao gồm⁴⁸⁰ trong chính khái niệm vô thường này. Chính vì thế, thuộc tính này chứng tỏ rằng có một phụ tùy bất biến giữa từng sản phẩm và tính vô thường. Đây là một công thức

khác biệt (*vyatirekin*). Tuy nhiên, sự khác biệt chỉ hệ tại ở quan điểm riêng mà thôi, bởi vì cả hai thuộc ngữ về “căn nguyên” và “sản phẩm từ những nguyên nhân” lại là ở gần kề và đồng cố hữu trong từng mỗi vật hiện hữu. Từ một quan điểm mỗi vật xuất hiện như là biến đổi liên tục và chẳng có được bất kỳ kỳ gian nào cả, nhưng chẳng có liên quan gì đến qui luật Nhân quả. Từ quan điểm khác cho rằng vạn vật đều tượng trưng một biến đổi liên tục phụ thuộc vào những giây phút trước đó phù hợp với qui luật nhân quả. Theo các Phật tử đây chỉ là những hậu kết chính xác được hỗ trợ bởi tổng số các tình huống giống nhau và những tình huống xung đối trong những tình huống khác nhau hay thường hằng, bởi vì những tình huống vừa đề cập đến không có hiện hữu. Đối với các vị chủ trương duy thực lại chấp nhận hiện hữu của cả hai thực thể thường hằng và phi thường hằng và đây là những sai lầm luận lý (*anupasamhārin*).

478. *vyatirekinīva*.

479. Sự khác biệt giữa cây Asoka và cây chung chung cũng được nói đến như là điều gì đó được tưởng tượng tạo ra (*kalpa-viśaya*, Xin đọc cp ở trên, bản văn p. 26. 15, cp. 48. 9), đây là sự khác biệt luận lý, chứ không phải có thật, bởi vì cả hai khái niệm đều khác nhau, mặc dù có xuất hiện như là những đặc tính của cùng một khoảnh khắc thời gian thực tại (*vastutah*). Ngược lại ở đây, sự khác biệt được tạo ra không do các khái niệm khác nhau, nhưng chỉ do hai cách diễn đạt, liên quan đến học thuyết phổ quát nhất thời, và đồng nghĩa với nhau.

480. *niyata=pratibaddha*, hiểu theo nghĩa đen “Hữu thể là sản phẩm được gắn kết với tính vô thường” có nghĩa là khái niệm là một sản phẩm phụ thuộc vào khái niệm vô thường, được chứa đựng trong khái niệm vô thường, hàm chứa tính nhận thức lớn hơn là tính đẳng tương (*vyāpya*) hơn là sản phẩm (*vyāpaka*). Điều này có nghĩa là mệnh đề “toàn bộ sản phẩm đều mang tính vô thường” có thể đảo ngược lại một cách tình cờ (*per accidens*) những thực tại nhất thời được thừa nhận không phải là sản phẩm, nhưng trong sūtra III, 182 hình như cả hai khái niệm đều ở gần kề nhau.

thuộc lý do phân tích đi kèm theo với một phẩm chất phụ thuộc (ngẫu nhiên).⁴⁸¹ (45. 15). “Phẩm chất” có nghĩa là đặc tính đặc biệt. Một lý do phân tích được mô tả bằng một sự khác biệt thuộc phẩm chất, bằng một đặc tính chung (ngẫu nhiên) khác biệt với phẩm chất đó, được làm thành công thức ở đây. (45. 16). Giờ đây, có đôi khi trong cuộc sống chúng ta chỉ đơn giản đặt tên cho một vật nào đó, đôi khi kèm theo với tên đó là một số đặc tính không thể tách rời ra khỏi chính đối tượng đó được. Thí dụ như “Devadatta” là một gã có “tai chảy xuống” là tên mà chúng ta mô tả hấn thông qua cả hai tai không thể nào vượt quá con người đó được. “Ông chủ những con bò có đốm nâu” là tên chúng ta dùng để mô tả (đặc tính ngẫu nhiên của ông chủ sở hữu) của một con bò có đốm nâu” tên đó không vượt quá ông ta được. (45. 18). Tương tự như vậy hạn từ “hiện hữu” là một tên đơn giản cho (một sự kiện). “Có nguồn gốc” là một tước hiệu cho cùng một sự kiện thông qua một đặc tính sự kiện đó không khác với chính mình “một sản phẩm” là một đặc tính (của cùng một sự kiện thông qua điều gì đó được thêm vào, sự kiện đó có thể gọi đó (tức là thông qua những nguyên nhân tạo ra sự kiện đó).

(45. 20). Có một thắc mắc sau đây rất có thể được nêu lên. Trong ví dụ “ông chủ có con bò đốm nâu” có tới hai hạn từ diễn đạt phẩm chất (của Devadatta), hạn từ có đốm nâu và hạn từ con bò. Trong ví dụ (“một sản phẩm thời vô thường”) chỉ có một hạn từ “sản phẩm” được sử dụng không có bất kỳ phẩm chất nào. (Bằng cách nào sản phẩm đó có thể tượng trưng cho một lý do có đủ tư cách?).⁴⁸² Ta có câu trả lời như sau:

14. “Một sản phẩm” có nghĩa là một hiện hữu (được coi như là điều gì đó) vì chính tính chất cụ thể hóa của vật đó phụ thuộc vào tính chất hữu hiệu (của những thực thể) khác hơn với (chính sản phẩm đó).

(46. 2). Tính hữu hiệu (hiệu quả)⁴⁸³ của các nguyên nhân khác (hơn là chính thực thể đó) rất cần cho sự xuất hiện của một thực thể cụ thể.⁴⁸⁴ Đây chính là lý do (tại sao⁴⁸⁵ hạn từ sản phẩm bao gồm ý nghĩa này). Chính vì chúng ta gọi một thực thể được tạo ra lệ thuộc vào tính chất hiệu quả của một vật nào khác, chính vì thế ta bảo rằng lý do phân tích⁴⁸⁶ được mô tả một cách riêng biệt bằng điều gì đó được thêm vào, điều gì đó nằm vượt ra ngoài chính mình⁴⁸⁷ (46. 4). Ở đây không có hạn từ nào tương ứng với đặc

481. Hiểu theo nghĩa đen., p. 45. 14 – 15 “Thông qua một khác biệt nguyên nhân (*upādhi*), các hạn từ “Các công thức tự hiện hữu (*svabhāva*)” có liên quan (đến sūtra trước đó)”

482. Phần giới thiệu của ngài Dharmottara không ám chỉ đến sự việc cho rằng phẩm chất được diễn đạt bằng hai hạn từ trong *citra-gu*, điều này xem ra hơi phi lý, lẽ ra phải được diễn đạt bằng một từ nữa. điều quan trọng chính là sự kiện cho rằng đặc tính tình cờ được diễn đạt. *Avatarāṇa* của ngài Vinītadeva khẳng định rằng trong hạn từ “sản phẩm” không có phẩm chất nào được quan sát thấy (*mn'on-pa = sāksāt*), và giải thích từng hạn từ này không được diễn tả nhưng được hiểu ngầm, p. 88, 1-2.

483. *vyāpāra*.

484. *svabhāva* theo nghĩa *svabhāva-viśeṣa* “một cá nhân”. Xin đọc cp. sūtra I. 15.

485. Hiểu theo nghĩa đen., p. 46. 3. “Quả thật hạn từ (*hi*) có nghĩa “bởi vì”.

486. *svabhāva* ở đây hiểu theo nghĩa *svabhāva-hetu*.

487. *svatiriktena viśeṣeṇa*.

tính được thêm vào, tuy nhiên từ đó ám chỉ trong chính hạn từ “sản phẩm”. Chính vì lý do đó hạn từ này có hình dạng như là một thuật ngữ kỹ thuật⁴⁸⁸ chính vì ngữ pháp bắt phải kiến thiết các thuật ngữ theo kiểu này.⁴⁸⁹ Trong những trường hợp như vậy ở nơi nào thuộc tính được ngụ ý ở đó không cần thiết phải sử dụng đến một hạn từ đặc biệt.

(46. 8). Đôi khi thuộc tính (ngẫu nhiên) được hiểu ngầm và (không được diễn đạt), thí dụ như nếu chúng ta nói, “một sản phẩm” chúng ta hiểu là được tạo ra do những nguyên nhân”. Trong những trường hợp như vậy, hạn từ “nguyên nhân” đôi khi được diễn đạt và đôi khi lại không cần.

15. Cách (diễn đạt) “bất biến phụ thuộc vào một biến đổi nơi những nguyên nhân” và những cách diễn đạt khác tương tự như vậy phải được hiểu theo cùng một cách.⁴⁹⁰

(46. 11). (Đặc tính ngẫu nhiên) được diễn đạt bằng một hạn từ tương ứng, thí dụ như trong cách diễn đạt một (chức vụ) “phụ thuộc bất biến với biến đổi nơi những nguyên nhân”. Ở đây những hạn từ diễn đạt chức vụ đó lại cùng xảy ra với một biến đổi nơi những nguyên nhân”. Cách diễn đạt này và những cách diễn đạt khác tương tự như vậy, thí dụ như cách diễn đạt “bất biến phụ thuộc vào ý muốn”⁴⁹¹ là những ví dụ của lý do phân tích⁴⁹² trong đó lý do này được đi kèm theo với một biểu thị của một thuộc tính⁴⁹³ thêm vào ngẫu nhiên. Giống như hạn từ “một sản phẩm”. (46. 13). Những âm thanh tiếng nói chúng ta thay đổi theo những nguyên nhân tạo ra biến đổi đó. Những điều kiện hay những nguyên nhân⁴⁹⁴ có khác nhau, có biến đổi tự thân các nguyên nhân đó mang đặc tính biến đổi phụ thuộc lẫn nhau, tùy thuộc vào những điều kiện thay đổi.⁴⁹⁵ (46. 15). Như vậy từ sự kiện là âm thanh biến đổi, phụ thuộc vào biến

488. Thuật ngữ *kr̥taka*, như đã được khẳng định ở trên, tương ứng với hạn từ Tiểu Thừa *samskr̥ta=kāraṇaḥ (=samskāraih) sambhūya kr̥tam*. Ý nghĩa đầy đủ trong hạn từ Đại Thừa có khác, bởi vì thực tại được chia thành các yếu tố *samskr̥ta* và *asamskr̥ta*. Tuy nhiên, trong Phái Đại Thừa và trường phái Sautrāntika định nghĩa của thực tại đã biến đổi, *asamskr̥ta* bao gồm cả Nirvāṇa không có thực tại tách biệt, Xin đọc cp, My Nirvāṇa, p. 42.

489. Hiểu theo nghĩa đen., p. 46. 6. “Vi tiền tiếp ngữ *kan* được gán cho các tên gọi” Xin đọc cp. Pāṇini IV. 3. 147.

490. Sūtra này, theo ngài Vinītedeva, p. 88. 9, cũng bao gồm cả hạn từ *prayatnāna-ntarīyakatva* nữa. Điều này khiến cho hai luận cứ nữa để chứng minh là những âm thanh tiếng nói không phải là những yếu tố thường hằng siêu thế bất biến, như các vị trưởng lão Mīmāṃsakas, tức là 4) bất luận điều gì biểu lộ những biến tố phụ tùy đều mang tính vô thường, và 5) bất luận điều gì được tạo thành do tinh tấn cố ý đều mang tính vô thường.

491. *prayatna-anatarīyakatva*. Thuộc tính này được giới thiệu ở đây do ngài Dharmakīrti như là một ví dụ nói ám chỉ đến bằng hạn từ *ādi* của sūtra, nhưng trong bản văn ngài Vinītedeva chú giải từ này được gộp lại trong sūtra.

492. *svabhāva-hetoḥ prayogāḥ*.

493. *bhinna-viśeṣaṇa-svabhāva-abhidhāyin*.

494. *pratyaya* là điều kiện và *kāraṇa* nguyên nhân ở đây ta dùng như các từ đồng nghĩa với nhau.

495. Chúng ta tìm thấy phương pháp Các biến tố phụ tùy lần đầu tiên được áp dụng trong triết học Ấn Độ trong tập *Abh-kośa* I, 45, (cp. V.S. II. 2.29), trong đó phương pháp này xuất hiện với tên gọi là *tad-vikāra-vikāritva* có nghĩa là “Sự việc (điều này) đang trải qua một biến đổi khi chẳng có biến đổi nào nơi sự vật

đổi nơi những nguyên nhân tạo ra âm thanh đó ta suy diễn ra đó là một sản phẩm. Từ sự kiện cho rằng sản phẩm đó phụ thuộc bất biến vào ý muốn” tính chất vô thường của sản phẩm đó cũng được suy diễn ra. (46. 16). Trong ví dụ đầu tiên các hạn từ “một cách phụ tùy với biến đổi nơi các nguyên nhân” và trong ví dụ thứ hai hạn từ “ý muốn” diễn đạt những phẩm chất được thêm vào (sự kiện viện dẫn đến như là một lý do).

(46. 17). Như vậy chúng ta đã chứng minh rằng có đến ba sự khác biệt trong việc hình thành lý do phân tích, sự khác biệt này có thể được xác định một cách đơn giản, cơ bản và ngẫu nhiên. Đây là điều chúng ta đã nhấn mạnh đến để không một ai bị lầm lẫn do sự khác biệt trong lúc đặt câu trong khi sử dụng đến lý do phân tích (có nghĩa là một lý do từ đó thuộc tính được suy diễn ra bằng phân tích).⁴⁹⁶

16. Những âm thanh tiếng nói đang tồn tại, các âm thanh này có nguồn gốc thực sự, chúng ta tạo ra các âm thanh này – đây chính là những tiền đề.⁴⁹⁷

đó” được áp dụng ở đây như là bằng chứng có tương quan giữa giác quan và cảm thọ, có nghĩa là như chúng ta có thể nói, giữa khối óc và trí tuệ. Các nhà luận lý học phương tây rất có thể phải ngạc nhiên khi họ đã phát hiện ra những ám chỉ về sự kiện những Vị Phật giáo đã dẫn đến kết luận này bằng một tuyên bố tương tự về GS, A. Bain, Logic³, II, 63, ngài Vasubandhu đã nhận ra trước thông qua những khái niệm nhân quả (*pratīya-samutpāda=asmin sati idam bhavati*) về vấn đề này học thuyết Tâm sinh lý tương đương là một cách minh họa. Triết lý Ấn Độ đã từ bỏ quan điểm thuyết hình người về nhân quả ngay từ lúc ban đầu, và thay vào đó là ý tưởng mà toán học gọi là một hàm số, Xin đọc cp. My Nirvāṇa. p. 39 ff., *pratyaya-bheda-bheditva* đương nhiên cũng chính là *tad-vikāra-vikāritva*. Và Vācaspatimīśra cho rằng chúng ta phải giải thích là *upacāra* trong N.S. II. 2. 13 là *śabda-bheda-pratyaya*. Tuy nhiên, phương pháp các biến tố phụ tùy không nên được xử lý ở đây như là một pháp riêng rẽ, bằng cách phối hợp với những phương pháp căn bản Đồng thuận và Khác biệt. Phương pháp này xuất hiện ở đây như là một phương pháp chứng minh phụ thuộc với phương pháp đồng thuận.

496. Ngài Dharmakīrti cảnh giác chúng ta đừng mắc phải sai lầm trong việc sử dụng thuật ngữ lý do phân tích hay cơ bản mà chỉ tự thân hạn từ này đã đủ để suy diễn ra hậu quả. Hậu quả đã chứa đựng trong lý do không cần đến bất kỳ điều kiện cơ bản hay tình cờ nào khác (*na hetu-sattāya vyatiriktam kamcid-dhetum apekṣate*, p. 22. 19). Do đó, thật thoả đáng nếu chúng ta gán cho những đại tiền đề Tam đoạn Luận của ngài Dharmakīrti một vị trí trong số những mệnh đề cho rằng thuộc tính chính là căn tính của chủ ngữ. Nhưng giờ đây chúng ta được nhắc nhở rằng nếu như một thuộc tính tình cờ hay được thêm vào (*upādhi*) được bao hàm nơi lý do (hay nơi chủ ngữ), mặc dù phán đoán vẫn còn mang tính phân tích. Lý do phân tích có thể xoay quanh thuộc tính cơ bản hoặc thuộc tính tình cờ (*vyatiriktena viśeṣaṇena visi śiṭaḥ svabhāvaḥ*, p. 46. 4). Tuyên bố cho rằng: “Bất kỳ điều gì biến đổi một cách phụ tùy với một biến đổi nơi nguyên nhân của nó, đều là một sản phẩm cho nguyên nhân đó” và “bất kỳ điều gì là kết quả dựa trên tinh tấn cố ý đều mang tính vô thường”, theo ngài Dharmakīrti, những tuyên bố này đều là những phán đoán phân tích cơ bản thuộc tính được hàm chứa trong chủ ngữ. Giờ đây điều gì được chứa đựng trong chủ ngữ và điều gì chưa chứa đựng trong đó thường xuyên có vấn đề, và những thuộc tính tình cờ đó rất có thể trở thành căn bản khi người quan sát tự thoả mãn với kinh nghiệm của mình cho rằng chủ ngữ luôn luôn sở hữu thuộc tính. Tính đẳng trương và ý định (*vyāpoya-vyāpaka-bhāva*) của các thuộc tính được xác định bằng những định nghĩa đặt cơ sở trên quan sát (xin đọc bản văn, p. 39. 5 ff.). Như vậy chủ ngữ được giả định bao gồm toàn bộ những thuộc tính này, dẫu cho có là cơ bản hay đã biết trước đó, hay tình cờ mới được thêm vào đó như là một kết quả tán thành một phán đoán, đã trở thành cố hữu trong vị đó. Trong triết học phương Tây người ta đã công nhận có đường phân ranh giữa các thuộc tính cơ bản và tình cờ liên tục thay đổi. Tại Ấn Độ tất cả các thuộc tính đều cố hữu được coi như là nhân tố tạo thành căn tính cho vạn vật. Sự khác biệt chỉ xảy ra giữa đồng hiện hữu và liên tục tính mà thôi.

497. Những vị Mīmāṃsakas cổ đại (*jarak-mīmāṃsaka*) theo cách tư duy của họ về bản chất âm thanh đã xác

§ 3. Phép Diễn Dịch Phân Tích và Diễn Dịch Đồng Hiện Hữu.

(46. 21). Tiếp theo có câu hỏi này khởi lên, liệu những lý luận phân tích này có thể được sử dụng khi một tương quan của lý do (cộng với đặc tính chung được diễn dịch ra) đã được biết đến hay khi ta chưa biết được mối tương quan đó? Để có thể chứng tỏ rằng những lý luận phân tích này phải được sử dụng vào những tình huống khi mối tương quan giữa chủ ngữ và thuộc tính đã được biết rõ, (tác giả) nói như sau:

17. Tất cả những thuộc tính này (được coi như là) những lý do⁴⁹⁸ để cho phép diễn dịch ra những thuộc tính tương ứng nên được coi như là những lý do luận lý để suy diễn ra chỉ những thuộc tính như vậy⁴⁹⁹ có sự lệ thuộc nhất thiết vào lý do được xác minh bằng những bằng chứng,⁵⁰⁰ (bất luận các thuộc tính này có thể phù hợp với từng tình huống đặc biệt một.

(47. 3). Những thuộc tính này có tên gọi là những lý do, bởi vì chúng chứng tỏ (có điều gì khác nữa cũng hiện hữu), và chúng cũng còn là những thuộc tính, bởi lẽ chúng

lập một học thuyết theo đó các vị đó tưởng tượng ra âm thanh tiếng nói (*gakārādi*) là những đồ phụ thuộc mang tính thường hằng cố hữu trong khoảng không vũ trụ (*ākāśa*) tự thân âm thanh đó tự biểu lộ sự hiện hữu một cách tình cờ khi có sự rung chuyển không khí được tạo ra do mối liên kết hay không liên kết giữa các đối tượng diễn ra, Xin đọc cp. Tātp., p. 307. Những người Nāikas, N.S. II 2. 13 ff., cp. V. S. II 2. 32, lại chống lại học thuyết này bằng ba luận cứ, 1) âm thanh tiếng nói có khởi đầu thực sự hay có các nguyên nhân tạo ra. 2) chúng được quan sát thấy không phải ở một vị trí nguồn gốc nhưng sau khi đạt đến tai người nghe, chính vì thế sự hiện hữu của một loạt (*santāna*) các âm thanh nhất thời phải được thừa nhận trong khoảng thời gian đó, và 3) âm thanh lại biến đổi ở cường độ và đặc tính, chính vì thế nơi mỗi khoảnh khắc chúng ta có được một âm thanh khác nhau (đây chính là ý nghĩa từ *kr̥takavad upacārāt*), theo các vị chú giải). Uddyotakara nhận định luận cứ cuối cùng, mang ý nghĩa Phật giáo, bởi vì luận cứ này ám chỉ đến nguyên lý Nhất Thời Phổ quát - *sarva-anityatva-sādhana-dharmah*, và Vācaspatimiśra, *loc. cit.*, p. 313, đồng nhất điều này với một tham khảo “qui luật tha thể” của Phật giáo (*viruddha-dharma-samsarga*) theo đó mỗi biến đổi về thời gian, không gian và đặc tính đều khiến cho đối tượng trở thành “tha thể”, Xin đọc cp. ở trên chú thích số 2 p. 8. Những Vị Phật giáo bắt đầu bằng phép diễn dịch về tính phi thường hằng của âm thanh tiếng nói từ khái niệm cho rằng mỗi hiện hữu nói chung giống như một vận hành của các biến cố nhất thời chỉ có được tính ổn định rõ ràng, và rồi tiến hành để ám chỉ đến 1) một sự việc có khởi đầu, 2) có nguyên nhân, 3) có biến đổi phụ tùy 4) phụ thuộc vào tính tấn cố ý, luận cứ thứ nhất và thứ ba tương ứng với luận cứ thứ nhất của các vị Naiyikas, và luận cứ thứ hai và thứ ba được chứa đựng trong luận cứ thứ nhất (*ādir=kāraṇam*). Còn có nhiều luận cứ hơn nữa trong cách dàn xếp Phật giáo. Luận cứ thứ nhất chứa đựng trong đó toàn bộ các luận cứ khác, trực tiếp là luận cứ thứ hai (*svabhāvena*), luận cứ thứ ba và các luận cứ khác – gián tiếp (*upādhinā*). Toàn bộ các khái niệm, hiện hữu, nguồn gốc, nhân duyên, biến tố phụ tùy, phụ thuộc vào ý muốn đều có liên quan phân tích với nhau, hiểu theo ý nghĩa Ấn Độ thuật ngữ *svabhāna*, là luận cứ đầu tiên bao gồm toàn bộ các luận cứ khác đều chỉ phụ thuộc vào luận cứ đầu tiên này. Luận cứ này chỉ có trương đẳng lớn hơn hay có cường độ ít hơn các luận cứ phụ thuộc khác, trương đẳng và cường độ của toàn bộ các thuộc tính này đều được xác định theo điều gì đã được khẳng định ở trên, p. 38-39 (bản văn), bản dịch p. 103 ff., dựa trên cơ sở quan sát thực tế, dựa trên cơ sở “nhận thức và phi nhận thức”. Từ quan điểm này toàn bộ các phán đoán về đồng hiện hữu, hay các thuộc tính đồng cố hữu, đều dựa trên kinh nghiệm, giống như những gì chúng ta phát hiện thấy nơi tính đồng dạng của liên tục tính hay nhân quả vậy.

498. *sādhana-dharmāḥ*.

499. *sādhya-dharme*.

500. *pramāṇa* ở đây chính là từ tương đương với *dr̥ṣṭānta*, Xin đọc cp. ở trên p. 44. 8 (bản văn) Xin đọc cp. dưới đây p. 147 n. 7.

có hữu nơi điều gì khác nữa.⁵⁰¹ Chỉ mình những “thuộc tính này mà thôi”⁵⁰² chẳng gì khác hơn là sự hiện diện thuần túy của các thuộc tính này cũng đã đủ khiến cho phép suy diễn về những thuộc tính khác có hữu trong đó). Bằng các hạn từ “chẳng có gì khác hơn”⁵⁰³ từng mỗi tình huống thêm vào có thể được coi như là bị loại ra khỏi thuộc tính đó. (47. 4) “Tính chất phụ thuộc cần thiết”⁵⁰⁴ của các thuộc tính đó có nghĩa là sự xuất hiện tiếp theo sau đó, tính chất tuôn chảy⁵⁰⁵ của các thuộc tính đó tự bản chất của sự kiện đó nhất thiết phải tượng trưng cho một lý do).

(47. 5). Tính chất phụ thuộc nhất thiết chẳng dựa trên bất kỳ điều gì khác hơn là sự hiện hữu của (sự kiện tượng trưng) cho lý do nói đến ở đây đã được “xác định”.⁵⁰⁶ Lý do được xác minh bằng điều gì vậy? Bằng những bằng chứng tương ứng. Mỗi thuộc tính được xác định bằng chính những bằng chứng đó là bằng chứng thích hợp cho một sự tổng quát hoá như vậy). (47. 6). Chính vì những lý do đó được phân tích⁵⁰⁷ thành thuộc tính vô thường có thể được xác minh là có nhiều, thế nên những chứng cứ tạo thành mối liên kết⁵⁰⁸ phân tích cũng có nhiều, chính vì thế ta đề cập đến các nguyên nhân này ở số nhiều.

(47. 8). Ta mô tả thuộc tính được suy diễn ra hay được khẳng định bởi lẽ (thuộc tính này được tạo ra tiếp theo sau từ sự hiện hữu của lý do) và điều này cũng còn là một thuộc tính, bởi lẽ nó có hữu nơi điều gì đó, (là điều đồng có hữu với một thuộc tính tượng trưng cho lý do).

(47. 8). Điều (tác giả) muốn nói thực sự⁵⁰⁹ là lý do này. Một lý do luận lý không tạo ra được nhận thức (về một sự kiện không quan sát được) một cách tình cờ, thí dụ như một ngọn đèn (trong khi tạo ra trí năng về những đối tượng tình cờ xuất hiện khi được soi sáng).⁵¹⁰ Nhưng ngọn đèn đó tạo ra trí năng thông qua tính nhất thiết luận lý)

501. Ở đây *Dharma* được hiểu theo nghĩa bình thường và nguyên thủy của một phẩm chất thuộc một số thực thể nào đó. Pháp này không cho là thực tại khách quan của các loại thực thể và phẩm chất (*dharma-dharmi-bhāva*) đã được chấp nhận, nhưng quan điểm Đại Thừa cho rằng chỉ có *dharms* chứ không có *dharmins*, giống như *Yasomitra* cho rằng, *vidhyamānam dravyam* (Xin đọc cp. *My central Conception*, p. 26), quan điểm này đã bị bỏ qua, và thay vào đó bằng cách chấp nhận một mối tương quan luận lý giữa thể nền và toàn bộ các loại thuộc tính có thể, mối tương quan luận lý này cũng có ý nghĩa hữu thể học ở mức độ đây chính là thể nền tuyệt đối của mọi cấu trúc luận lý, *dharmin* tuyệt đối chính là thời điểm giống như chính sự vật vậy (*svalakṣaṇa*).

502. *eva*.

503. *mātra*.

504. *anubandha*.

505. *anvaya*.

506. *siddha*.

507. *svabhāva-hetu*, thí dụ như ba khái niệm về “hiện hữu”, “về có một nguồn gốc” và “do nguyên nhân tạo ra” qua phân tích ba khái niệm trên ta suy diễn ra được thuộc tính phi thường hằng.

508. *sambandha=pratibandha*, xin đọc *Jayanta*, p. 114. 9 = *nanu cānyaḥ sambandhaḥ, anyaśca pratibandhaḥ*.

509. *paramārtha*.

510. Xin đọc bản văn p. 19. 2 và 49. 15.

Luận lý học Phật giáo tập 2

như một trường hợp phụ tùy bất biến đã được khẳng định. (47. 9). Quả thật, nhiệm vụ của lý do luận lý chính là tạo ra nhận thức về một sự kiện không được quan sát, và đây chính là điều ta muốn nói bằng việc khẳng định phụ tùy bất biến của lý do đối với điều vừa đề cập. (47. 10). Trước tiên, (như là một bước khởi đầu) chúng ta phải chắc chắn rằng sự hiện diện lý do luận lý của chúng ta nhất thiết phải phụ thuộc vào sự hiện diện của hiệu quả được xác nhận hay khẳng định, (chúng ta phải xác định được sự hiện hữu này để tìm ra những sự kiện mâu thuẫn.⁵¹¹ Thế rồi chúng ta có thể tiến hành suy luận ba đoạn và tận dụng được mệnh đề chung được ghi lại trong trí nhớ, (mệnh đề) báo cho biết rằng chủ ngữ thực sự là phụ tùy với thuộc tính, thí dụ như:

Bất kỳ đối tượng nào được tạo ra (theo qui luật nhân quả) đều mang tính vô thường (phi thường hằng).

(47. 12). Sau đó chúng ta có thể liên kết dữ liệu chung với tình huống đặc biệt nhất định sau đây:

Nguồn gốc nhân quả đó chính là một đặc điểm của những âm thanh tiếng nói nhất thiết cùng tồn tại với thuộc tính phi thường hằng.

(47. 13). Giữa (hai tiền đề này, đại tiền đề) chứa đựng dữ liệu ghi nhớ, dữ liệu này chính là hiểu biết về lý do luận lý (và phụ tùy của lý do này yêu cầu phải có bất kỳ loại chứng cứ nào). Tam đoạn luận (đích thực được bao gồm trong bước tiếp theo, khi trong tiền đề chúng ta khẳng định rằng⁵¹² nguồn gốc nhân quả đang có hữu trong tình huống đặc biệt của tiếng nói nhất thiết phải cùng tồn tại với thuộc tính phi thường hằng.

(47. 15). Nếu như vậy, thời nhận thức (hay thông tin) về một sự kiện không được quan sát chắc chắn chẳng là gì ngoài một nhận thức phụ tùy bất biến (tương liên hay là xảy

511. *bāhakena pramāṇena*. Ở đây chúng ta coi *pramāṇa* có nghĩa là *dr̥stānta* giống như trong 44. 4, 61. 10, 80. 21, 81. 1-2, 81. 20-21, 86. 11, 87. 5. Rgyal-thsab, p. 35, giải thích điều đó là ý nghĩa phủ định thuộc phán đoán phân tích là không thể được, bởi vì đây là điều mâu thuẫn “các thực thể thường hằng (có nghĩa là không biến đổi) chẳng có thể tạo ra được bất kỳ điều gì, bởi lẽ những thực thể này không thể mang lại hiệu quả, ngay lập tức cũng chẳng từ từ” Xin đọc cp. Sarvad, p. 21-24. Lại có một cách xác minh khác, theo cùng một tác giả, có thể là một tham khảo nơi học thuyết Phật giáo về Tính Nhất Thời Phổ Quát *rañ-yod-tsam-nas h̄jig-p-a rañ-giño-bo-ñid-durjes-su hbrel-te*. Tác giả tập *Pramāṇa-vārtika-alamkāra* (Rgyal-mkhan-po), Prañkara gupta, Bstan- h̄yurthsab, Bstan-h̄gyur, Mdo, tập 99-100, cho rằng học thuyết này chính là một trực giác tuyệt vời của các Đại Nhân (*anāsrava-jñāna* thuộc những người Mahatmas) không thể nào đạt đến được bằng cách bình thường. Theo Rgyal-thsab, sūtra III. 17 gợi ý (rõ ràng trong những hạn từ *yathā-svam-pramāṇaiḥ*) rằng những phương pháp qui nạp thông thường được làm rõ trong sūtra II. 6 ff. (*sapakṣe sattvam eva v.v...*) không áp dụng vào những tình huống này, luận lý ở đây bắt đầu với một mệnh đề chung – *go-byed-du-ḥggur-ba hbrel-ba thsad-mas khoñ-du-chud-pa la bltos-pa= gamaka-bhūta-sambandha-pramāṇa-pratīti-apekṣa*. Như vậy ở đây, theo tác giả tập *Alamkāra* chúng ta có được “sự suy luận không phụ thuộc vào bất kỳ cách qui nạp nào trước đó”) xin đọc J. S. Mill, *Logic*, tập II, ch. 2, §4). Tuy nhiên, đây không phải là quan điểm chung. Ở đây Mallavādi lại đưa ra một thiếu sót khác.

512. Hiểu theo nghĩa đen là “nhớ lại”. Rgyal-thsab, f. 35, cho hay rằng cách giải thích tam đoạn luận ở đây giống như hai hành vi ghi nhớ thuộc về Dharmottara, (tiền đề thường được mô tả như là một phán đoán thông qua phân loại, xin đọc thêm Tāp., p. 40. 7).

ra liền kề với nhau). Chính vì thế người ta khẳng định rằng những phép diễn dịch phân tích (hay diễn dịch đồng hiện hữu) có thể được nói đến khi sự kiện diễn dịch được biết rõ bằng bất kỳ chứng cứ nào) cần thiết phải xuất hiện ở bất kỳ nơi nào chỉ sự kiện có sự hiện hữu của lý do được khẳng định, và không ở bất kỳ trường hợp nào khác.⁵¹³

(47. 17). Nếu là như vậy, (những gì chúng ta phải làm trong việc suy luận) chính là xác định cho được mối tương quan giữa thuộc tính luận lý với lý do luận lý. Nhưng ở đây thuộc tính nhất thiết phải diễn ra tiếp theo sau đó dựa trên một sự kiện thuần túy hiện hữu của thuộc tính tượng trưng cho lý do. Thế thì tại sao điều gì đó ở đây đã chắc chắn đang được tìm kiếm? (Phép diễn dịch phân tích không phải là một điều đòi hỏi lúc đầu (*petitio principii*) hay sao?⁵¹⁴ (Không, -)

18-20. Bởi lẽ (điều gì chúng ta gọi là lý do phân tích) chính là sự kiện mà thuộc tính là một dòng chảy lý do tự nhiên (chứ không phải một sự kiện nằm bên ngoài lý do đó)⁵¹⁵, lý do này được chứa đựng ngay bên trong căn tính của thuộc tính này. Thực tại được nhấn mạnh cũng chính là điều giống hệt với (cả hai lý do và sự kiện được diễn dịch ra từ lý do đó) Nếu lý do có thể tồn tại mà không có thuộc tính, thời thuộc tính này sẽ không chứa đựng trong tính căn tính của lý do đó.⁵¹⁶

513. Hiểu theo nghĩa đen., p. 47. 9-16. “Lý do không giống như chiếc đèn, tạo ra nhận thức như là một khả năng, nhưng lý do được xác định như là một phụ tùy hay tương liên bất biến, vì nhiệm vụ (*vyāpāra*) của lý do chính là để truyền tải một nhận thức của một đối tượng khảo sát hệ tại ở một sự khẳng định của phụ tùy bất biến với đối tượng khảo sát này, chẳng có gì khác nữa...

514. Phần giới thiệu của ngài Dharmakīrti về sūtra này (III. 18) chúng ta sẽ có câu trả lời cho thắc mắc do những đối thủ thôi thúc rất nhiều tại châu Âu về nguyên lý tam đoạn luận, cụ thể là tam đoạn luận không chứa đựng trong kết luận bất kỳ điều gì mà không được khẳng định trước đó trong các tiền đề, chính vì thế một lời yêu cầu đầu tiên, *n ścito mrgyate = siddha-sādhanam*. Rygyal=thsab, đã nhắc lại vấn đề này trong p. 36 – *ñe-pā h̄brel-ba btsal-bar-hya-ba yin-te*. Chúng ta hy vọng có một câu trả lời đại loại giống như điều gì đã được đưa ra trong luận lý học châu Âu, (Xin đọc cp. J. S. Mill, *loco cit* §5) cụ thể là, tam đoạn luận chứa đựng một đẳng tương của một mệnh đề chung đối với những trường hợp chưa được quan sát và những tình huống cá nhân mới khác (*parokṣārtha*, p. 47. 15) nhưng chúng ta chỉ phát hiện thấy trong sūtra III. 18 chỉ có một lời tái khẳng định về học thuyết này cho rằng (trong những phán đoán phân tích) tự thân chủ ngữ không phải là lý do tác thành để suy diễn ra một thuộc tính. Đây dứt khoát không phải là một câu trả lời thích đáng cho lời cáo buộc yêu cầu đưa ra một câu hỏi. Phần giới thiệu của ngài Vinītadeva, p. 90. 14 ff. lại có lý hơn nhiều. Theo ngài sūtra III. 18 trả lời câu hỏi tại sao đặc tính chung được suy diễn ra ở đây xảy ra do tình huống duy nhất có sự hiện hữu của thuộc tính tượng trưng cho lý do lại đang được lùng sục tìm kiếm? Và câu trả lời xem ra có hơi tự nhiên, tức là vì trong thực tế (V. ghi thêm *dños-su-na = vastutas*, trong sūtra III. 20 đã bị bỏ qua) đặc tính chung được suy diễn ra cũng đã chứa đựng trong lý do rồi.

515. Hiểu theo nghĩa đen., p. 47. 17-18. “Nếu như vậy thời mỗi liên kết của điều được suy diễn ra (*sādhyā*) cùng với lý do (*sādhanā*) phải được xác định tại sao điều sau đây đã được chắc chắn là suy diễn ra từ một sự kiện tượng trưng cho lý do, lại phải đi tìm kiếm? Ngài cho rằng...”

516. Hiểu theo nghĩa đen., sūtra III. 18-22. “Chính vì đây là căn tính của lý do. (19) Và vì căn tính của lý do này cũng chính là một lý do. (20) Vì trong thực tế các lý do này đều đồng nhất với nhau. (21) Bởi vì điều gì không xuất hiện khi điều đó xuất hiện lại không phải là căn tính (22). Và bởi vì khả năng bất đồng ý kiến với nhau”. – Sūtra III. 20 ngài Vinītadeva đã bỏ qua, nhưng hạn từ *vastutas* được thêm vào trong sūtra III. 18.

Luận lý học Phật giáo tập 2

(47. 19). Chỉ có mình mỗi tương quan này tượng trưng cho chính căn tính,⁵¹⁷ (của lý do phân tích đó. “Một mình (mỗi tương quan) như vậy” có nghĩa là sự kiện được xác định về phụ tùy cần thiết của (thuộc tính luận lý) với từng mỗi trường hợp trong đó đặc tính chung tượng trưng cho lý do cũng có mặt. “Tượng trưng cho căn tính của thuộc tính này” có nghĩa là thuộc về căn tính của thuộc tính tượng trưng cho lý do. Quả thật, bất luận ở nơi nào một sự kiện diễn dịch ra lại nhất thiết có hữu bên trong từng mỗi trường hợp của lý do, thời sự kiện đó nhất thiết phải được nhận thức thấu đáo trong căn tính của lý do này. Chẳng có (đặc tính chung) nào khác có thể diễn dịch ra được như vậy).

(47. 23). Đúng thế! Nếu đây chính là căn tính (của phép diễn dịch phân tích)! Thế thì tại sao chúng ta phải suy diễn ra căn tính này? Tại sao chúng ta phải nại đến lập luận luận lý để suy diễn ra từ lý do những gì chúng ta đã đưa ra nơi lý do đó?⁵¹⁸

(48. 2). Bởi vì căn tính chính là lý do vậy, (có nghĩa là chúng ta suy diễn ra từ lý do đặc tính chung có hữu trong đó).

(48. 2). Ở đây chúng ta đang xử lý với (lý do phân tích cũng chính là lý do nằm trong căn tính của đặc tính chung được bao gồm trong đó) chính vì thế chúng ta có thể suy diễn ra chính những sự kiện thuần túy như vậy được bao gồm trong căn tính của sự kiện đó (được dùng làm lý do). Giờ đây, đặc tính chung cơ bản này chẳng gì khác hơn là một sự kiện tồn tại ở bất kỳ nơi nào (sự kiện khác tượng trưng) cho lý do cũng có mặt.⁵¹⁹

(48. 4). Nhưng nếu sự kiện được suy diễn ra lại được gộp lại trong lý do (thời phép diễn dịch sẽ là một sự lặp lại không cần thiết), liệu luận cứ sẽ được gộp lại trong chánh đề chẳng?⁵²⁰ (Vâng đúng là như vậy) vì trong thực tế cả lý do và sự kiện được suy diễn ra đều chỉ là một (48. 6). “Trong thực tế” có nghĩa là xuất phát từ quan điểm thực tại tuyệt đối.⁵²¹ (được cho là những đặc tính chung của một thực tại được nhấn mạnh, cả hai) đặc tính chung suy diễn và đặc tính chung từ đó sự kiện được suy diễn ra đều đồng nhất với nhau. Chúng chỉ khác biệt thông qua cách qui lỗi cho mà thôi.⁵²²

(48. 7). Quả thật lý do luận lý và thuộc tính luận lý ở đây chỉ là (hai khía cạnh) của cùng một thực tại được nhấn mạnh mà thôi. (Hai khía cạnh này) đã được cấu thành

517. *svabhāva* ở đây hiểu theo nghĩa đặc tính chung cơ bản được chỉ rõ cho thấy ở trên. Điều này có nghĩa là mệnh đề “Asoka là một cây” chỉ nhạy cảm với điều mâu thuẫn tình cờ mà thôi, *śimsapā* chính là *śṛkṣa-svabhāvā*, nhưng *vṛṣaḥ* lại không phải là *śimsapā-svabhāvāḥ*, chính vì thế sūtra nhấn mạnh đến *tasyaiva; tat-svabhāva* ở đây hình như là *tat-puruṣa, sādhyam (= vṛkṣtvam) tasya (= sādhanasya=śimsatvassya) svabhāvaḥ*, chúng ta có thể thay thế cách diễn đạt này và cho là *sādhnam sadhya-svabhāvam*, thế rồi từ cuối cùng sẽ là *bahuvrīhi* như trong p. 47. 12 - *kṛtakatvam anityatva-svabhāvam*, Xin đọc cp. N, Kandalī, p. 207. 20, Jayanta. p. 114. 10.

518. Hiểu theo nghĩa đen., “Tại sao việc áp dụng một lý do để suy diễn ra (*sādhyā*) chính căn tính của chính mình?

519. Hiểu theo nghĩa đen., 48. 3. “Và căn tính (*svabhāva*) chỉ xảy ra tiếp theo một sự kiện duy nhất đó là lý do.”

520. *pratijñā. e.g.,...*

521. *paramārthataḥ.*

522. *samāropita.*

trong phán đoán của chúng ta.⁵²³ Nhưng một khía cạnh được cấu thành một cách luận lý (luôn luôn mang tính tương đối). Nhưng một sự khác biệt được qui lỗi cho như vậy (thực tại) hình như lại bị phân thành hai khía cạnh khác nữa) cả hai đều loại trừ lẫn nhau. Như vậy thuộc tính tượng trưng cho lý do là một điều, và thuộc tính tượng trưng cho hiệu quả lại là một điều khác, (nhưng trong thực tế (thuộc tính này lại được bao bọc trong thuộc tính khác). (48. 8). Quả thật khi từ xa chúng ta quan sát một đối tượng có cành non là lá, chúng ta quả quyết “đó là một cây”, chúng ta không thể khẳng định “đó là cây Aśoka được”. Tiếp theo sau đó, (khi chúng ta đến gần đối tượng đó, chúng ta khẳng định) “cùng một vật đó vừa là một cây và là một cây Aśoka”. Thực tại (được nhấn mạnh) như vậy cũng hoàn toàn giống nhau, nhưng phán đoán của chúng ta áp đặt lên trên đó một cấu trúc khiến cho đối tượng đó như được phân chia (thành hai khái niệm) khác nhau chỉ bằng những điều đối nghịch (được ám chỉ trong các phán đoán đó).⁵²⁴ (48. 10). Chính vì thế lý do và hậu quả ở đây lại khác nhau (không giống như những thực tại) nhưng dựa trên những khái niệm đó chúng lại chồng lên thực tại bằng những phán đoán⁵²⁵ suy diễn.

(48. 11). Theo ý nghĩa này lý do phân tích (không phải là một lặp lại không cần thiết), luận cứ không phải là một phần của chánh đề. Nhưng thực tại được nhấn mạnh lại là đồng nhất.

(48. 12). Hơn thế nữa, tại sao thuộc tính cơ bản được suy diễn ra lại nhất thiết phải cùng tồn tại trong từng trường hợp đặc biệt, trong đó thuộc tính tượng trưng cho lý do được phát hiện ra? Người ta nói rằng:

21. (Nếu đối tượng đó không cùng tồn tại, nếu hậu quả) đã xuất hiện mà không với một lý do cũng đã xuất hiện, thời đối tượng đó không thể tượng trưng cho một đặc tính chung cố hữu của điều vừa mới đề cập đến.

(48. 14). Nếu một vật không nhất thiết được hàm ý trong một vật khác, vật đó không thể vắng mặt khi vật kia có mặt. Một thuộc tính như vậy có thể vắng mặt vào thời điểm khi lý do có mặt không phải là đặc tính chung cố hữu của vật đó được. (48. 15). Quả thật sự hiện diện và vắng mặt cùng giống nhau như hiện hữu và phủ nhận của vật đó vậy. Hiện hữu và phi hiện hữu (có tương quan với nhau) cả hai đều có chỗ đứng trong

523. Hay, giống như J. S. Mill, trong lúc thảo luận về điều mang tính phân loại, đã diễn đạt theo những ý tưởng liên quan đến mệnh đề và tên gọi, *op. cit.*, §6, “đã thêm vào như là một kết quả của việc tán thành đối với mệnh đề đó.” Đối với những vị Duy thực Ấn Độ cả hai khái niệm đó đều là các thực tại, chẳng có bất kỳ đồng nhất tính hiện hữu nào trong đó. Và đồng nhất tính có thể là giữa các từ đồng nghĩa *vṛkṣa* và *taru* và *śimsapā*, Xin đọc cp. Tātp, p. 309. 5.

524. *svyāv tam*), điều này xung đối với những đối tượng như khoảng không vũ trụ hay vũ trụ bất động; điều thứ hai có nghĩa là tính phủ phiếm, chóng qua cố hữu trong đó. Điều này phủ nhận quan điểm bình thường về một kỳ gian giới hạn nơi những đối tượng thực nghiệm, xin đọc Vinītadeva, p. 90. 17 ff.

525. Hiểu theo nghĩa đen., p. 48. 7-10 “Quả thật mối tương quan giữa điều được suy diễn ra và người suy diễn là hai hình thái (*rūpe*) có thể đưa ta đến chắc chắn...

chính cách loại trừ lẫn nhau. (48. 16). Nếu có được một thống nhất giữa điều gì đã xuất hiện và điều chưa xuất hiện, thời cùng một vật có thể ngay lập tức tồn tại và không tồn tại. (48. 17). Tuy nhiên, hiện hữu và phi hiện hữu, vì mâu thuẫn với nhau, có thể nào hợp nhất được. Bởi vì sự vắng mặt của một sự thống nhất (hay tha thể) hệ tại ở việc những thuộc tính được thừa nhận loại trừ lẫn nhau. (48. 18). Hơn thế nữa một vật xuất hiện sau một vật khác (không chỉ sở hữu một thuộc tính về thời gian khác nhau, nhưng) còn được tạo ra do những nguyên nhân khác nữa. Bởi vì mỗi hiệu quả khác nhau giả định những nguyên nhân khác nhau. (48. 19). Chính vì thế một vật đã xuất hiện và một vật vẫn chưa xuất hiện tượng trưng một sự khác biệt hệ tại ở sở hữu những thuộc tính loại trừ lẫn nhau, và những nguyên nhân khác nhau tạo ra sự khác biệt cho những thuộc tính này. Thế thì bằng cách nào đồng nhất tính có thể xảy ra? Bởi vậy một đặc tính chung cố hữu được diễn dịch ra bằng cách phân tích⁵²⁶ (cùng tồn tại với lý do), đặc tính chung này nhất thiết phải xuất hiện bất kỳ ở nơi nào sự kiện cấu thành lý do đó xuất hiện.

(48. 21). Đúng vậy! Chúng ta chấp nhận rằng sự kiện xảy ra tiếp theo không thể là đặc tính chung cố hữu trong sự kiện trước đó. Tuy nhiên, tại sao sự kiện xảy ra tiếp theo không thể suy diễn ra từ sự kiện xảy ra trước đó được.

22. Bởi vì cả hai sự kiện đều có thể tồn tại tách biệt nhau.

(49. 2). Một vật xuất hiện sau này có thể tồn tại riêng biệt, hơi rõ rệt⁵²⁷ với một vật xuất hiện trước đó. Bởi vì đối với một vật như vậy, khả năng sự kiện sau này (hiệu quả) không có khả năng suy diễn ra một cách phân tích từ vật xuất hiện trước đó.⁵²⁸ (49. 3). Chính vì thế một vật có khả năng được suy diễn ra bằng cách phân tích chỉ là một đặc tính chung cố hữu luôn luôn đồng hiện hữu với sự kiện tượng trưng cho lý do mà thôi.

(49. 4). Và như vậy điều căn bản là lý do phân tích chỉ nên được áp dụng cho những tình huống như vậy, trong đó đặc tính chung cố hữu đã được biết rõ luôn luôn đồng hiện hữu với sự kiện đặc tính chung này được suy diễn ra.⁵²⁹

526. *sādhyah svabhāvaḥ*.

527. *parityāga=paraspara-parihāra = virodha...*

528. Vinītadeva, p. 91. 12 ff., đã đưa ra một ví dụ sau đây “nếu một sản phẩm không tồn tại (= *kṛtakatve siddhe*) và sau đó bằng một nguyên nhân giống như một chiếc gậy vô thường được tạo ra, thế rồi sự khác biệt có thể xảy ra. Giống như những chiếc gậy và những đồ vật giống nhau cũng được tạo ra giống như vậy do những nguyên nhân. Như vậy ta nhất thiết phải công nhận rằng nếu điều gì đó không phải là một sản phẩm thời vật đó không thể bị triệt tiêu”. Như vậy hiện hữu và tính phù phiếm, chóng qua lại đồng cố hữu và khái niệm sau này có thể được suy diễn ra bằng phân tích từ điều trước đó. Nhưng để thực hiện phép diễn dịch này trước đó chúng ta phải biết bằng những luận cứ thích hợp (*yathāsvam-pramāṇaiḥ*) ý nghĩa về cả hai khái niệm này. Bằng cách nào định lý Phật giáo về hiện hữu được chứng minh đã được gợi ý đến ở trên, p. 121 n.

529. Luận cứ trong sūtra III. 17-22, đã diễn đạt bằng những thuật ngữ của nền triết học hiện đại hình như xảy ra như sau. Có những phán đoán phân tích, những phán đoán này liên quan đến những thuộc tính đồng cố hữu và cùng tồn tại. Khi chủ ngữ của một mệnh đề chung chứa đựng trong chính chủ ngữ đó một “lý do đầy đủ” để có được một khẳng định về thuộc tính đó, một khi sự hiện hữu thuần túy của một sự vật chứng tỏ bằng một lý do cần thiết ám chỉ đến sự hiện hữu của một hậu quả bao hàm, thời bất kỳ ở đâu ta cũng

§ 4. Tam Đoạn Luận Nhân Quả với phương pháp đồng thuận.

(Tiếp đến là luận lý từ Nhân Quả, trong đó lý do luận lý tương ứng với kết quả và thuộc tính luận lý tương ứng với nguyên nhân).

23. (Phép Diễn Dịch thông qua nhân quả, trong đó) lý do tượng trưng cho hiệu quả, có những công thức sau đây, cũng được diễn đạt bằng phương pháp Đồng Thuận)

(Đại tiền đề). Bất kỳ nơi nào có khói bốc lên đều có lửa xuất hiện.

(Thí dụ). Thí dụ như trong bếp, v.v...

(Tiểu tiền đề). Ở đây có khói bốc lên,

(Kết luận). (Ở đây có ngọn lửa đang cháy).

(49. 8). Đây là một công thức trong đó hiệu quả thế chỗ cho lý do. Công thức này đi theo sau từ văn cảnh cho rằng công thức này được diễn đạt theo (phương pháp) Đồng Thuận. “Bất kỳ nơi nào có khói bốc lên” có nghĩa khói là chủ ngữ (của một mệnh đề chung). “Đều có lửa” có nghĩa là lửa là thuộc tính. Mối tương quan giữa khói và lửa nên được quan niệm như là mối tương quan cần thiết,⁵³⁰ (chớ không phải là mối tương quan ngẫu nhiên đâu), giống như trong tình huống trước đó (mối liên kết phân tích). (49. 9). Do đó (mệnh đề này) tượng trưng cho một phụ tùy bất biến dựa trên cơ sở qui luật Nhân Quả.⁵³¹ (49. 10). Chỉ rõ về lãnh vực quan sát từ đó ta xác minh⁵³² bằng phép qui nạp phụ tùy này. Người ta cho rằng: “giống như trong nhà bếp v.v...”. Trong nhà bếp và những tình huống tương tự như thế người ta xác minh bằng kinh nghiệm khẳng định và phủ định,⁵³³ rằng giữa khói và lửa có một sự liên quan bất biến tượng trưng cho một mối

phát hiện ra luận cứ thứ nhất, thời luận cứ thứ hai cũng nhất thiết hiện hữu ở đó. Ý nghĩa đầy đủ của chủ ngữ có thể được xác minh bằng bất kỳ phương pháp nào, bằng những định nghĩa có cơ sở đặt trên quan sát, bằng một trực giác đặc biệt, (*anāsrava jñāna*), bằng lời chứng thực, bằng Kinh Thánh và một số phân tích phức tạp (giống như những gì ngài Dharmakīrti đã xác minh về học thuyết Nhất Thời Phổ Quát. Bất luận điều gì là nguồn gốc mệnh đề chung đó xác minh được làm lý do. A bao hàm nơi chính mình một thuộc tính B, bởi vì (18) B là đặc tính chung cố hữu của A. Nhưng (19) A, là lý do cũng sẽ là căn tính của hậu quả B. Liệu có phải là phán đoán phân tích chỉ là một điều lặp đi lặp lại không cần thiết chăng? Không đâu, bởi lẽ (20) đồng nhất tính của một sự việc được nhấn mạnh hiện hữu, là siêu cấu trúc luận lý gồm rất nhiều đặc tính chớ không phải chỉ đồng có hữu nơi thực tại được nhấn mạnh này, (21) nếu lý do này không đồng hiện hữu, thời hậu quả sẽ không phải là đặc tính chung cố hữu và (21) và thế rồi hậu quả sẽ trở thành một hiện hữu tách biệt. - Một số khó khăn trong vấn đề giải thích sẽ khởi lên từ ý nghĩa kép của từ *svabhāva*, trong sūtra III, 19 *svabhāvaḥ= hetuḥ*, trong p. 48, 4 lại là *s tādhyā-dharmaḥ= svabhāvaḥ*, trong p. 23. 20 chúng ta lại thấy có *hetuḥ=svabhāvaḥ sādhyasya* và trong p. 47. 21-23 ta có *sādhyā-dharmaḥ=svabhāvaḥ, svabhāve= sādhye*. Ta có thể tìm thấy giải pháp trong sự việc cho rằng từ *Sāhya, svabhāva* có nghĩa là đặc tính chung cơ bản và *hetu* lại có nghĩa là đồng nhất tính của thực tại, trong đó cả hai *hetu* và *sādhyā* đồng cố hữu với nhau.

530. *niyamārtha*.

531. *kārya-kāraṇa-bhāva-nimitta*.

532. *vyāpti-sādhana-pramāṇa-viśaya*.

533. *pratyakṣa-anupalambhābhyām*, Xin đọc cp. ở trên p. 38. 13, 39. 7 (bản văn) bản dịch p. 103-105.

tương quan nhân quả. Các hạn từ “ở đây có lửa” bốc lên⁵³⁴ (Tam đoạn luận bằng cách áp dụng) với chủ ngữ hậu kết⁵³⁵ nét đặc trưng được suy diễn ra⁵³⁶ (có nghĩa là các hạn từ này hàm chứa tiêu tiền đề).

24. Cả ở đây nữa, chúng ta có thể khẳng định rằng một hiệu quả là lý do luận lý để suy diễn ra từ đó một nguyên nhân, chỉ khi nào sự kiện của mối tương quan (nhìn chung) đã được biết rõ.

(49. 14). Các hạn từ “cũng ở đây” có nghĩa là trong tình huống những diễn dịch phân tích, nhưng ở đây cũng vậy, khi Tam đoạn luận được dựa trên Nhân Quả. Các hạn từ “đã biết rõ rồi” có nghĩa là sự hiện hữu của mối tương quan nhân quả phải được xác định⁵³⁷ (bằng phép qui nạp từ những tình huống đặc biệt).

Điều chắc chắn này nhất thiết phải được xác định, bởi lẽ, như chúng ta đã nói,⁵³⁸ lý do luận lý truyền đạt một diễn dịch không mang tính ngẫu nhiên, nhưng dựa trên cơ sở một phụ tùy bất biến.

§ 5. Phép diễn dịch thông qua phương pháp khác biệt.

(49. 17). Như vậy chúng ta đã biểu lộ làm rõ Tam đoạn luận phân tích, nhân quả và phủ định theo phương pháp Đồng Thuận. Giờ đây tác giả muốn làm rõ Tam đoạn luận theo phương pháp Khác Biệt.

25. Giờ đây chúng ta sẽ biểu lộ làm rõ phương pháp Khác Biệt⁵³⁹ Thế rồi Phủ định tượng trưng cho công khắc sau đây:

(Đại tiền đề). Nếu mọi điều kiện quan sát khả thi⁵⁴⁰ được thoả mãn, thời bất luận điều gì tồn tại ta nhất thiết phải quan sát được.

(Thí dụ). Thí dụ như tình huống đặc biệt liên quan đến một miếng vải màu xanh⁵⁴¹ v.v...

(Tiểu tiền đề). Nhưng ngay trên điểm này chúng ta không thấy bất kỳ chiếc bình nào hiện hữu cả, mặc dù toàn bộ các điều kiện tri giác đều được thoả mãn.

534. *upasamhārah*.

535. *sādhya-dharmin*.

536. *pakṣa-dharma=sādhya-dharma*.

537. *nīścita*, được mô tả bằng tính thiết thực, có nghĩa là đại tiền đề phải được chứng tỏ bằng phép qui nạp từ những ví dụ đặc thù. Không có tình huống đối kháng nào được tạo ra, Xin đọc cp. ở trên p. 19tt (bản văn). Tính nhất thiết hệ tại ở sự kiện cho rằng không có hiệu quả nào mà không có một nguyên nhân trước đó. Chính vì thế, nói đúng ra chỉ được phép suy diễn từ những hiệu quả ra nguyên nhân mà thôi, không thể ngược lại (*vice versa*), cũng như từ những nguyên nhân ta có thể suy diễn ra những hiệu quả tương lai, Xin đọc cp. bản văn ở trên p. 31. 10, bản dịch p. 88.

538. Xin đọc cp. bản văn, p. 19. 1 ff., và p. 47. 9.

539. Giải thích là *vaidharmya-*, thay vì *vaidharma*.

540. *upalabni* in bị lỗi thay cho *upalabdhi*.

541. *nīlādi-viśeṣa=nīlādi-svalakṣaṇa*, tình huống vừa đề cập đến trong ý nghĩa thứ ba chỉ rõ cho thấy trong bản dịch, p. 34 n. 4.

Luận lý học Phật giáo tập 2

(Kết luận). (Chính vì thế ở đây chẳng có chiếc bình nào).

(50. 4). (Giờ đây chúng ta sẽ chứng minh) Phương pháp Khác Biệt. “Toàn bộ các điều kiện quan sát được đều chu tất, thời điều gì tồn tại” có nghĩa là điều gì tồn tại và có thể quan sát được; (chính vì thế) hiện hữu được coi như là chủ ngữ của (mệnh đề chung) “quan sát được”, có nghĩa là tri giác được khẳng định.

(50. 5). Như vậy (mệnh đề) này diễn tả rằng điều gì ta có thể quan sát được, (khi tổng số các điều kiện được hoàn thành (thỏa mãn) được xảy ra tiếp theo sau⁵⁴² quan sát Hiện hữu chính là phủ định của phi hiện hữu.⁵⁴³ Chính vì thế (chúng ta có một phản hướng luận), phủ định của thuộc tính được làm chủ ngữ, và phủ định của chủ ngữ được biến thành thuộc tính.⁵⁴⁴ (50. 7). Như vậy (mệnh đề chung) diễn đạt rằng phủ định của một hậu quả nhất thiết mang tính phụ tùng⁵⁴⁵ bất biến đối với phủ định lý do, bởi vì phủ định này nhất thiết phụ thuộc vào⁵⁴⁶ lý do đó (có nghĩa là Bất kỳ nơi nào xuất hiện một tri giác giác quan, tại đó nhất thiết xuất hiện một số hiện hữu nào đó). (50. 8). Nếu sự kiện được suy diễn ra (là hiệu quả hay đại tiền đề) không được phát hiện ra cùng với chủ ngữ hậu kết (tiểu tiền đề), sẽ chẳng phải là lý do (trung độ tiền đề) hiện hữu ở đó, bởi vì sự vắng mặt của trung độ tiền đề này nhất thiết có dính líu đến chủ ngữ. Nhưng khi lý do hiện hữu, (thời hậu quả của lý do đó cũng phải hiện hữu).⁵⁴⁷ (50. 9). Do đó, phủ định của lý do là một thuật ngữ có đẳng trương lớn hơn đối với điều đó phủ định của hiệu quả, vì là thuật ngữ có đẳng trương ít hơn, dứt khoát phải phụ thuộc lẫn nhau.⁵⁴⁸

542. *vyāpta*. Hiểu theo nghĩa đen., “được bao gồm trong sự kiện hiện hữu và là đối tượng của nhận thức”.

543. P. 50. 6 giải thích là – *kathitam, asattva ca sattam, anupalambha...*

544. Có nghĩa là phản hướng luận của cùng một đại tiền đề được công thức hóa theo phương pháp đồng thuận trong sūtra III. 9, bản dịch. p. 117. Người ta cho rằng, “điều hữu hình, nếu không quan sát được thời không có mặt”, ở đây người ta lại diễn đạt bằng phản hướng luận “điều gì khả thể hữu hành, nếu điều đó hiện hữu, thời nhất thiết phải được nhìn thấy.” Cả hai cách tạo thành công thức này tượng trưng cho những cách diễn đạt một nguyên lý cho rằng mỗi phép diễn dịch phủ định được nhấn mạnh. Tuy nhiên, phép diễn dịch phủ định có thể được qui về điều này lại rất phức tạp. Phương pháp biến đổi này đã được giải thích trong sūtra II, 43-46, p. 116 ff., và một cách phân loại toàn bộ những phép diễn dịch phủ định đã được trình bày trong sūtra đó. II. 31-42. Những người Naiyāyikas rất trung thành với học thuyết nhận thức phi hiện hữu của họ, hay là sự vắng mặt, bằng giác quan. Do đó, họ đã bác bỏ học thuyết phủ định của Phật giáo. Nhưng điều này không ngăn cản được Vācaspatimśra thường xuyên tạo ra những công thức diễn dịch phức tạp theo một trong số nhưng công thức được qui định bởi luận lý học Phật giáo. Xin đọc cp., Thí dụ như Tātp., p. 88. 12, 88. 17 v.v...

545. *vyāpta*.

546. *nyyata=pratibaddha*.

547. Kết luận này cho rằng nhận thức trung thực (*pramāṇa*) là một bằng chứng cho hiện hữu đã được đề cập đến ở trên, bản văn p. 40. 7. Nhận thức được cho là một hậu quả của thực tại khách quan và là nguyên tắc được truyền lại cho rằng chúng ta luôn luôn kết luận từ hiện hữu một hiệu quả đối với sự hiện hữu cần thiết của nguyên nhân không thể ngược lại được. Bởi vì một nguyên nhân khả dĩ không nhất thiết phải tạo ra một hiệu quả, kết luận về hiệu quả trong tương lai luôn luôn hơn kém có vấn đề đối với những người không có được khả năng toàn tri.

548. Hiểu theo nghĩa đen., 50. 9-10. “Chính vì thế, bởi vì việc bao gồm tính chất phi hiện hữu của một lý do lại vắng mặt thời phi hiện hữu được bao gồm của một hậu quả lại không tồn tại, như vậy ta có được cách khẳng định chắc chắn về hậu quả (*sādhya*)”.

Luận lý học Phật giáo tập 2

Khi thuật ngữ đầu tiên không có mặt, điều xảy ra tiếp theo là (thuật ngữ thứ hai) cũng không có mặt, chính vì thế chúng ta đi đến kết luận rằng thiếu vắng hiệu quả, có nghĩa là đến khẳng định của sự kiện đó.⁵⁴⁹

(50. 10). Chính vì thế ta xác định được qui luật sau đây - khi phép diễn dịch được thực hiện theo phương pháp Khác biệt một điều ta luôn luôn phải chứng tỏ làm rõ đó là phủ định của hiệu quả được suy diễn ra nhất thiết phải dính líu đến phủ định lý do.⁵⁵⁰

(50. 10). Sau đây chúng ta đưa ra một công thức diễn dịch phân tích theo phương pháp Khác Biệt.

26. (Đại tiền đề). Điều gì mang tính chất bất biến thời vừa không tồn tại, cũng không có nguồn gốc xuất phát cũng không thể là một sản phẩm được.

(Thí dụ). (thí dụ như Khoảng không vũ trụ v.v...)

(Tiểu tiền đề). Nhưng những âm thanh tiếng nói lại tồn tại, cũng sở hữu nguồn gốc xuất phát, thế nên chúng là một sản phẩm (do các nguyên nhân tạo ra).

(Kết luận). Chính vì thế những âm thanh này mang tính vô thường).

(50. 15). Hiệu quả của điều phải được suy diễn ra (có nghĩa là đại tiền đề), ở đây chính là tính vô thường (hay tính phi thường hằng của âm thanh tiếng nói).⁵⁵¹

P phủ định các âm thanh này nhất thiết phải dính líu đến⁵⁵² sự thiếu vắng lý do luận lý. Thông qua mệnh đề này ta có thể diễn đạt rằng phủ định hiệu quả nhất thiết dính líu

549. *sādhyā-niścaya=sādhyā-vidhi.*

550. Như vậy đại tiền đề trong phép diễn dịch phủ định, có nghĩa là công thức căn bản của phép diễn dịch này, luôn luôn là một khẳng định. Sự việc cho rằng chủ ngữ và thuộc tính phải được thay thế bằng những phủ định của các công thức này và đã thay đổi vị trí không ảnh hưởng gì đến phẩm chất của một phán đoán, hiệu quả này vẫn tồn tại khẳng định. Nhưng tiểu tiền đề cũng như kết luận lại trở thành phủ định.

551. Đề chống lại quan điểm của những người Mīmāṃsakas, Xin đọc cp. ở trên, p. 127 n. 2.

552. *niyata=pratibaddha=vyāpya*, thí dụ như., “Bất luận ở nơi nào không có lửa, như dưới nước chẳng hạn, thời nhất thiết sẽ không có khói”, hay “Bất luận ở nơi nào không có cây cối mọc, nhất thiết chẳng có cây Asoka mọc đâu.”

đến⁵⁵³ phủ định lý do, trong tất cả ba tình huống này cũng như diễn dịch phân tích.⁵⁵⁴ (50. 16). “Âm thanh tiếng nói tồn tại, có nguồn gốc xuất phát, thế nên là một sản phẩm” - Những hạn từ này ám chỉ đến sự hiện hữu của lý nơi chính chủ ngữ của kết luận, (có nghĩa là tiểu tiền đề), cũng tương tự như vậy ở cả ba trường hợp. (50. 17). Lại nữa, ở đây ta cũng khẳng định như sau trong tình huống hiện nay là thiếu vắng lý do không được tìm thấy, (có nghĩa là lý do đang hiện hữu). Và chính vì sự thiếu vắng lý do lại bao gồm trong đó hiệu quả cũng không tồn tại, (việc thiếu vắng vừa đề cập phụ thuộc vào sự thiếu vắng lý do vừa nói tới trước đó), bằng ngụ ý ta có thể kết luận rằng ta không thấy sự thiếu vắng hiệu quả. Thiếu vắng sự thiếu vắng kết quả (ở đây là phủ định kép) tương đương với một khẳng định. (Chính vì thế, ta chứng minh được sự hiện hữu của hiệu quả).⁵⁵⁵

(50. 19). Công thức về phép diễn dịch nhân quả rút ra từ phương pháp Khác biệt như sau.

27. Sau đây là những công thức lý luận tượng trưng cho một hiệu quả được đưa ra sau đây:

553. *vyāpta*, hiểu theo nghĩa đen p. 50. 16, “Việc thiếu vắng hậu quả được bao gồm trong thiếu vắng lý do.” Trong Đại tiền đề, giống như trong mỗi phán đoán, thuộc tính hay đại tiền đề có đẳng tương lớn hơn (*vyāpaka*), vì thuộc tính này “bao gồm” hay chứa đựng chủ ngữ hay trung độ tiền đề. Nhưng thuộc tính cũng bị “ràng buộc với” trung độ tiền đề này. Bởi lẽ sự có mặt của trung độ tiền đề nhất thiết có dính líu đến sự có mặt của đại tiền đề, lại trở thành nhất thiết phải xảy ra tiếp theo sau đó (*niyat*, *anubaddha*, *pratibaddha*, *anvita*). Trong một đại tiền đề tương phản ta cũng có được cùng những tương quan giữa phủ định của thuộc tính và phủ định của chủ ngữ nữa. Được diễn đạt bằng Tam đoạn luận Giả định dạng mang tính giả thuyết thí dụ hiện hành này phải được đưa ra dưới dạng như sau:

Nếu một sự vật nào có nguồn gốc, thời không mang tính thường hằng được,

Phi thường hằng chính là vắng mặt, thí dụ như Khoáng Không Vũ trụ (Cosmic Ether).

Chính vì vậy mà không thể có nguồn gốc được.

Nhưng điều này chỉ tương đương với đại tiền đề tương phản trong tam đoạn luận Ấn Độ mà thôi, điều này khiến nổi lên một tam đoạn luận giả định mới nữa.

Nếu một sự vật không mang tính thường hằng (có nghĩa là thường hằng) không thể có nguồn gốc được,

Thuộc tính không có nguồn gốc không thấy có mặt nơi âm thanh,

Chính vì thế thuộc tính phi phi thường hằng không có mặt nơi âm thanh vậy, (có nghĩa là âm thanh mang tính vô thường).

Khi một phủ định kép được tước đoạt mất, thời kết luận sẽ trở thành khẳng định, “âm thanh mang tính vô thường” nhưng dưới hình thức phủ định.

Âm thanh chẳng thuộc tính phi phi thường hằng,

Bởi lẽ âm thanh không có được phẩm chất phi nguồn gốc,

Đây là một tam đoạn luận phủ định theo cách thức thứ ba (*vyāpakānupalabdhi*, Xin đọc cp. sūtra II 34, bởi lẽ *sādhānābhāva* chính là *vyāpaka* liên quan đến *sādhābhāva*).

554. Ta cần đến *cheda* đầy đủ sau từ *hetuṣu* và từ sau *uktah* phải loại ra.

555. Hiểu theo nghĩa đen., p. 50. 15-18. “Phi thường hằng chính là vắng mặt v.v... ở đây ta có thể diễn đạt được rằng hậu quả không hiện hữu, phi thường hằng, nhất thiết phải lệ thuộc vào sự thiếu vắng lý do. Như vậy, người ta cho rằng hậu quả không có mặt bao gồm bởi (hay chứa đựng trong) thiếu vắng lý do, cả trong ba lý do “tự có mặt nữa”. Âm thanh hiện hữu, lại có nguồn gốc, thế nên là một sản phẩm - như vậy sự có mặt (-*tva*) ba thuộc tính này nơi chủ ngữ đã được làm rõ. Ở đây cũng vậy lý do không hiện hữu lại trở thành một chỗ chứa (*vyāpaka*) đã được khẳng định. Cũng chính vì thế ta ám chỉ đến điều được chứa, là hậu quả không hiện hữu. Như vậy ta (đã chứng minh được) hiện hữu của hậu quả”.

Luận lý học Phật giáo tập 2

(Đại tiền đề). Nơi nào không có lửa, cũng không có khói bốc lên.

(Thí dụ). (Thí dụ như trên mặt nước hồ chẳng hạn.)

(Tiểu tiền đề). Nhưng ở đây có chút khói bốc lên.

(Kết luận). (Chính vì thế phải có ở đó.)

(50. 21). Ở đây cũng vậy người ta khẳng định rằng sự vắng mặt có dính líu đến⁵⁵⁶, khói⁵⁵⁷ không có mặt. Các hạn từ “nhưng ở đây có khói bốc lên” diễn đạt thành phần đang dính líu,⁵⁵⁸ là phủ định khói, không hiện hữu. Chính vì thế, thành phần bị dính líu đến⁵⁵⁹, chính là phủ định cả ngọn lửa, cũng không hiện hữu như vậy. Và một khi (ta phủ nhận phủ định ngọn lửa, chính là ta đã khẳng định ngọn lửa, có nghĩa là có sự hiện hữu) của hậu quả cũng được xác định.⁵⁶⁰

§ 6. Tương Đồng giữa Phương Pháp Đồng Thuận và Khác Biệt.

(51. 1). Giờ đây ta trả lời vấn nạn sau đây. Làm sao trong các công thức diễn đạt theo phương pháp Đồng Thuận, Phản hướng luận của mệnh đề chung lại không được diễn đạt, và trong những công thức được diễn đạt theo phương pháp khác biệt ta lại không khẳng định hình thức⁵⁶¹ nguyên thủy của công thức ấy? Thế rồi bằng cách nào ta có thể chủ trương rằng tam đoạn luận chính là một cách diễn đạt trong các mệnh đề bao gồm toàn bộ ba khía cạnh của mối tương quan luận lý (là phụ tùy, phản hướng luận và tiền đề)?

28. Xuất phát từ công thức đồng thuận các công thức khác biệt tương ứng xuất hiện theo sau đó thông qua cách gọi ý.

(51. 4). Khi một công thức diễn đạt trực tiếp⁵⁶² sự đồng thuận (có nghĩa là tính chất phụ tùy khẳng định của lý do cùng với hiệu quả của công thức đó, sự khác biệt giữa hai công thức đó (nơi mệnh đề chung chung) hầu như⁵⁶³ diễn ra tiếp theo nhau, có nghĩa là bằng cách gọi ý. Chính vì thế mỗi (công thức) là cách diễn đạt ba khía cạnh tiêu hiệu (tướng)⁵⁶⁴ luận lý. (51. 6). Mặc dù phản hướng luận nơi mệnh đề chung không được trực

556. Hiểu theo nghĩa đen., *vyāpta* “là bao gồm”, hàm chứa, phụ thuộc, ít đẳng tương, có nghĩa là không có khói nếu không có lửa, nhưng lửa có thể hiện diện ở nơi không có khói, thí dụ như nơi một cục sắt nóng đỏ chẳng hạn.

557. Chính vì thế không có lửa cũng dính líu đến không có khói, nhưng không phải ngược lại (*vice versa*).

558. *vyāpaka*, là bao gồm, hàm chứa, chứa đựng, lan toả.

559. *vyāpya*, phải bao gồm, phải hàm chứa, phải chứa đựng, và phải lan toả.

560. *sādhya-gati*.

561. *anvaya*.

562. *abhidheyena*.

563. *arthāt*.

564. Tiêu hiệu (tướng) gồm ba thành phần (*trirūpa-linga*), như đã được giải thích ở trên, sūtra II, 5 ff., cũng tương đương với phép qui nạp từ những tình huống đặc thù, chẳng có tình huống đối kháng nào có khả năng tạo ra được.

tiếp diễn đạt khi ta diễn đạt phụ tùy bằng hình dạng nguyên thủy, tuy nhiên phụ tùy này được hiểu⁵⁶⁵ là bao gồm trong hình dạng này.

Tại sao vậy?

29. Bởi lẽ nếu không như vậy, lý do không rõ ràng phụ thuộc với hiệu quả được.

(51. 8). Nếu như phản hướng luận của một mệnh đề chung chung không được khẳng định trong tư duy,⁵⁶⁶ thời ta cũng không thể khẳng định được phụ tùy tích cực của lý do đi kèm với hiệu quả như vậy (51. 9). Khi mệnh đề nguyên thủy chung chung⁵⁶⁷ chứng thực rằng lý do rõ ràng phụ thuộc vào⁵⁶⁸ hiệu quả của mệnh đề đó, không nghi ngờ gì nữa sự hiện hữu của lý do ở đâu hiệu quả không thể hiện hữu được, bằng không hiệu quả này chẳng bao giờ lại rõ ràng phụ thuộc vào hiệu quả vừa kể trên.⁵⁶⁹ (51. 10). Phản hướng luận được thể hiện khi ta nhận ra rằng khi thiếu vắng hậu quả thời cũng giống như vậy lý do cũng không hiện diện. Như vậy một khi ta khẳng định bằng một mệnh đề nguyên thủy chung rằng lý do nhất thiết mang tính chất phụ tùy với hậu quả, thời điều này cũng ngụ ý rằng⁵⁷⁰ phản hướng luận của cả lý do lẫn hậu quả được coi như là vẫn hoàn hảo.⁵⁷¹

30. Cũng giống như vậy (khi ta diễn đạt phép diễn dịch thông qua phương pháp khác biệt, Tính phụ tùy nguyên thủy khẳng định thông qua ngụ ý thể hiện như sau).

(51. 13). Nếu chúng ta áp dụng phương pháp Khác biệt, mặt dù không được diễn tả một cách thoáng qua,⁵⁷² phụ tùy trực tiếp của lý do cùng với hậu quả đi kèm đơn giản chỉ xảy ra thông qua ngụ ý mà thôi, giống như trong trường hợp khi phụ tùy trực tiếp được diễn đạt, (thời phản hướng luận của phụ tùy đó cũng xảy ra thông qua ngụ ý).

(51. 16). Tại sao vậy?

31. Bởi lẽ bằng không ta sẽ không xác minh được lý do không có mặt trong những tình huống hậu quả⁵⁷³ cũng vắng bóng luôn.

(51. 16). Nếu mệnh đề chung, với hình thức nguyên thủy, lại không xuất hiện trong đầu,⁵⁷⁴ lý do sẽ vắng mặt khi ta không thể xác minh được hậu quả cũng vắng mặt. có nghĩa

565. *avasīyate=niścīyate=gamyate=jñāyate.*

566. *buddhya-avasita* ở đây là từ tương đương với *niścaya-avasita*, *niścaya-ārūḍha*, *niścaya-apekṣa*, Xin đọc cp. p. 26. 16; Như vậy từ *buddhi* ám chỉ đến *savikalpaka-jñāna*, *buddhy-ārūḍha= niścaya-arūḍha* (p. 48. 7) = *vikalpita*. Nhưng trong những tình huống khác *buddhi = samvid* đặc biệt trong *kārikās*, từ này có thể ám chỉ đến *nirvikalpaka-pratyakṣa*, Xin đọc cp. Tipp., p. 31. 6.

567. *anvaya-vākya.*

568. *niyata.*

569. Hiểu theo nghĩa đen., p. 51. 10 “Bằng không (lý lẽ) sẽ không được coi như (*pratīta*) nhất thiết trói buộc với hậu quả của mình”.

570. *sāmarthyāt.*

571. *avasita.*

572. *anabhidhīyamāna.*

573. *tasmit* phải ghi là *tasmin*.

574. *buddhi-grhīta* ở đây cũng có nghĩa giống như trên, p. 51. 8, là *buddhy-avasita*, nhưng trong những tình

là không thể chứng thực được. (51. 17). Nếu thông qua phản hướng luận mệnh đề chung, ta xác minh được rằng hậu quả không có mặt dứt khoát tùy thuộc⁵⁷⁵ với sự vắng mặt của lý do. Ta không hy vọng rằng lý do nào xuất hiện thì hậu quả sẽ vắng mặt đâu. Nếu không chúng ta không thể biết được rằng,⁵⁷⁶ việc hậu quả không có mặt dứt khoát sẽ phụ thuộc hoàn toàn vào sự vắng mặt của lý do. (51. 18). Ta xác minh⁵⁷⁷ được tính chất phụ tùy hay tương liên khi nào ta nhận ra rằng khi lý do hiện diện dứt khoát hậu quả của lý do đó cũng có mặt. (51. 19). Chính vì thế một khi trong một mệnh đề tương phản chung ta trực tiếp diễn đạt rằng việc hậu quả không có mặt dứt khoát phụ thuộc vào việc lý do không có mặt, hình dạng phụ tùy nguyên thủy khẳng định cũng được truyền tải⁵⁷⁸ thông qua ngụ ý.

(51. 21). (Khi ta suy diễn ra được biến đổi liên tục từ khái niệm hiện hữu) thì ta cũng suy diễn ra được không gian và (các thực thể bất biến như là những ví dụ phủ định bằng chứng) lý do không hiện hữu ở bất kỳ nơi nào hiệu quả không có mặt. Liệu ta có thể suy diễn ra được điều diễn ra tiếp theo là cũng giống như vậy những ví dụ cũng có thể chứng minh được có hậu quả hiện hữu một khi lý do hiện cũng hiện hữu chẳng?⁵⁷⁹

32. (Không đâu!) nếu ta không xác minh được tính phụ tùy⁵⁸⁰ của lý do và hậu quả, thì sự vắng mặt của một thuật ngữ không nhất thiết phải xảy ra tiếp theo sau từ sự vắng mặt của một thuật ngữ khác đâu.

(52. 2). (Tính phụ tùy đặt cơ sở trên) sự phụ thuộc cơ bản (của một sự việc trên một vật khác). Nếu không có sự phụ thuộc như vậy (giữa hai sự việc) thì việc phủ định một trong hai hậu quả luận lý không nhất thiết phải ngụ ý phủ định một hậu quả khác, tức là lý do (hay trung độ tiền đề vậy).

33. Như ta đã khẳng định ở trên là⁵⁸¹ chỉ có hai loại hiện hữu phụ thuộc⁵⁸², bất luận có xảy ra tình huống nào đi chăng nữa. (Thành phần phụ thuộc tượng trưng một cách hiện hữu hoặc là cho cùng một vật hay là cho hiệu quả của một vật hiện hữu khác.)

huống khác *grahana* lại là từ nghịch nghĩa với *adhyavasāya*, cả hai đều đối nghịch với nhau, xin đọc cách giải thích trong sūtra I. 12.

575. *niyata*.

576. *pratīta=niścita=adhyavasita=buddhi-grhīta*.

577. *gati*.

578. *anvaya-gati*.

579. Phần giới thiệu của ngài Vinītadeva cho sūtra tiếp theo đơn giản hơn rất nhiều. Ngài cho rằng “nếu người ta hỏi bạn tại sao khi không có phụ tùy hay tương liên thì phản hướng luận không hợp lệ, (sūtra tiếp theo đưa ra câu trả lời)”. (*anvayābhāve vyatireko 'siddha ity etat kutah*). *Avataraṇa* của ngài Dharmottara có nghĩa là: hiểu theo nghĩa đen., p. 51. 21-22: “Nếu thực sự trong khoảng không vũ trụ v.v... trong khi thiếu vắng thuộc tính (đại tiền đề) thì cũng không có lý do đâu (trung bộ tiền đề), tuy nhiên có điều chắc chắn là liệu với sự hiện hữu của lý do thuộc tính có hiện hữu hay không? Ngài trả lời điều này.”

580. *svabhāva-pratibandha=vyāpti*.

581. sūtra II. 25. Hiểu theo nghĩa đen., Cốt tại Đồng-Nhất-tinh-với-điều-đó và cốt tại nguồn-gốc-từ -điều-đó”.

582. *caḥ* (p. 52. 4) *punar-arthe, evārthe vā, tena dvi-prakāra eveti yojanīyam* (Mallavādī, f. 85).

(52. 5). Bất luận nội dung của thành phần phụ thuộc có là gì đi chăng nữa, thời hình thái phụ thuộc cũng là một trong hai loại. Căn tính hay nguyên nhân của một trong hình thái phụ thuộc lại chính là đồng nhất tính (của hiện hữu). Căn tính hay nguyên nhân của thành phần khác chính là hậu quả của một hình thái khác lại chính là sự kiện trở thành Hiệu quả (do những nguyên nhân đó tạo ra). Nếu sự hiện hữu này phụ thuộc vào hiện hữu khác nào đó thời sự vật mà sự vật đó lệ thuộc vào sẽ tượng trưng cho hoặc là cùng một sự kiện hiện hữu hay một nguyên nhân. (52. 7). Phụ thuộc vào điều gì khác là không khả thi. Chính vì thế như, ta đã khẳng định ở trên rằng chỉ có hai loại phụ thuộc mà thôi.⁵⁸³ (52. 8). Và trong cơ hội đó chúng ta cũng có thể khẳng định được rằng⁵⁸⁴ (thành phần phụ thuộc này chính là một sự kiện tượng trưng) cho lý do vậy (sự kiện này phụ thuộc vào sự kiện tương ứng) với hậu quả được suy diễn ra.⁵⁸⁵

34. Chính vì thế điều xảy ra tiếp theo sau là nếu sự vắng mặt (có liên quan của hai tiền đề được diễn đạt, thời tự thân tính phụ thuộc của hai tiền đề này phải tự tỏ lộ ra. Chính vì thế mệnh đề chung tương phản luôn luôn bao gồm biểu thị tính phụ thuộc đó. Điều biểu thị này chẳng gì khác hơn là một mệnh đề chung (trong chính hình dạng khẳng định đó). Như vậy, đây chính là một mệnh đề chung duy nhất đó, hoặc là trực tiếp hay dưới dạng tương phản đó, tuyên bố rằng tiêu hiệu (tướng) luận lý hiện hữu nơi những tình huống tương tự và vắng mặt nơi những tình huống khác nhau. Chính vì thế, không nhất thiết phải diễn đạt cả hai mệnh đề này.⁵⁸⁶

583. Xin đọc cp. B Russel, *Mysticism*, p. 152 – “một cách duy nhất... trong đó A hiện hữu có thể phụ thuộc luận lý với hiện hữu của B chính là khi B là thành phần của A”. Điều này cũng giống như quan điểm Ấn Độ. Khái niệm về một cây (B) là thành phần cố hữu của khái niệm một cây *simsapā* (A) và chính cây vừa đề cập đến đã phụ thuộc luận lý với cây vừa đề cập đến ở trên. Nền tảng của tính phụ thuộc này chính là đồng nhất tính của thực tại được nhấn mạnh đến nhưng theo quan điểm Ấn Độ. Đây không phải là một cách duy nhất. Có một cách phụ thuộc đồng hiện hữu và một sự phụ thuộc liên tục. Mọi vật đều là kết quả của những nguyên nhân tạo ra. Nhưng một nguyên nhân không nhất thiết tạo ra được hiệu quả. Chính vì thế không bao giờ tồn tại một tính nhất thiết luận lý (*niscaya*) nơi việc tiên đoán một kết quả tương lai, Xin đọc cp. bản dịch, p. 108.

584. sūtra II. 22.

585. Ở đây lại nữa ta bị thôi thúc với điều nhấn mạnh là không có sự phụ thuộc luận lý nào khác hơn là sự phụ thuộc được phát hiện thấy hoặc là dựa trên cơ sở điều ở đây ta gọi là Đồng Nhất tính (*tādātmya*). Và được giải thích là đồng hiện hữu của các thuộc tính đồng cố hữu, hay dựa trên Nhân quả tính được giải thích là tính nhất thiết luận lý cho mỗi thực thể phải có nguyên nhân (*tādutpatti*). Như vậy mỗi sự việc hoặc là đồng hiện hữu hay đồng cố hiện hữu với một sự kiện khác, hay là một sản phẩm của sự kiện ấy. Như vậy mệnh đề chung hoặc là diễn đạt một tính chất giống nhau do đồng hiện hữu hay một tính chất giống nhau đó do tính Liên tục. Điều xảy ra tiếp theo sau đó là bất kỳ phương pháp nào được áp dụng, dẫu cho là phương pháp đồng thuận hay phương pháp khác biệt, một phép diễn dịch luận lý hay một tư duy luận lý chung chung không thể khả dĩ diễn đạt được điều gì khác ngoài điều gì hoặc là đã trực tiếp tượng trưng hay cuối cùng đều qui về hai mối tương quan luận lý này. Chính vì thế Phản hướng luận lại tương đương với mệnh đề nguyên thủy.

586. Hiểu theo nghĩa đen., p. 52. 9-13. “Bởi lẽ là như vậy, vì thế ai đề cập đến huỷ bỏ phải chứng tỏ được mối tương quan đó. Chính vì thế mệnh đề huỷ bỏ (có nghĩa là mệnh đề phủ định) chính là một cách chứng tỏ gián tiếp về mối tương quan được gợi ý. Và việc gợi ý cho mối tương quan này là gì vậy. Đó chính là cách diễn đạt tính phụ tùy hay tương liên. Như vậy thông qua một mệnh đề được tạo thành công thức với diện

(52. 13). Một khi (hai sự hiện) cơ bản phụ thuộc vào nhau,⁵⁸⁷ thời sự vắng mặt của một sự kiện truyền tải sự vắng mặt của sự kiện kia. Chính vì thế, nếu ta chứng tỏ rằng lý do không có mặt ở bất kỳ nơi nào thời hậu quả cũng vắng mặt ở đó, là mỗi phụ thuộc của cả hai sự kiện vắng mặt⁵⁸⁸ này sẽ được làm rõ. (52. 14). Nếu lý do dựa trên những hậu quả đó, thời hậu quả sẽ nhất thiết vắng mặt ở bất kỳ nơi nào hậu quả đó không có mặt.⁵⁸⁹ (52. 15). Và bởi vì điều đó (không thể không) chỉ rõ cho thấy nếu hiệu quả đó không có mặt, thời sự vắng mặt của lý do đó bao gồm⁵⁹⁰ một biểu thị ngụ ý sự biểu lộ⁵⁹¹ tính phụ thuộc đó. (52. 16). Sự biểu lộ này chẳng gì khác hơn là mệnh đề chung (hay chính tự thân đại tiền đề vậy).⁵⁹² Ta nhất thiết phải khẳng định rõ tính phụ thuộc của lý do và hậu quả, nhưng (điều này không có nghĩa là ta luôn luôn phải thực hiện điều này bằng hình dạng khẳng định, bởi lẽ ví dụ sẽ luôn luôn xác định tính phụ thuộc đó bằng phép qui nạp,⁵⁹³ và điều này sẽ chẳng tượng trưng cho bất kỳ điều gì khác ngoài mệnh đề chung chung nơi chính hình dạng tích cực đó. (52. 18). Chính vì thế khi phủ định của điều gì đó dựa trên phủ định của điều gì khác, tính phụ thuộc của hai tiền đề này phải tự biểu lộ chính mình và điều này sẽ đơn giản trở thành một nhận thức phụ tùy tích cực của cả hai.⁵⁹⁴ (52. 20). Bởi lẽ mỗi phụ tùy tích cực này hàm chứa phản hướng luận của nó và ngược lại (*vice versa*) tính phản hướng luận đó hàm chứa mệnh đề chung, chính vì một⁵⁹⁵ trong hai điều đó (cũng đủ) để tuyên bố sự hiện hữu của tiêu hiệu (tượng) trong những tình huống tương tự và sự vắng mặt của tiêu hiệu (tượng) này nơi những tình huống khác nhau.⁵⁹⁶ (53.1). Tính phụ tùy khẳng định có thể được diễn đạt thoáng qua cùng đi đôi với nhau. Đây chính là một cách diễn đạt tính phụ tùy này. Tương tự như

mạo một phụ tùy hay tương liên hay với diện mạo phản hướng luận ta tuyên bố có sự hiện hữu hay thiếu vắng một tiêu hiệu (tượng) nơi những tình huống giống nhau hoặc khác nhau. Như vậy cách tạo công thức cho hai mệnh đề này không cần thiết nữa. *hi* ở đây có nghĩa là “bởi vì”.

587. Có nghĩa là khi một sự kiện tượng trưng cho hoặc là đồng nhất tính của một thực tại nhân mạnh hay sản phẩm của sự kiện đó xuất phát từ thực tại này mà ra.

588. *nivartya-nivartakayoh pratibandhah*, hiểu theo nghĩa đen., tính lệ thuộc của việc được dừng lại hay người tạo ra điều này”.

589. Lấy ví dụ khói tùy thuộc vào lửa, không phát hiện thấy nơi những vị trí nào không có ngọn lửa.

590. *ākspta=samgrhīta*.

591. *upa-darśana*.

592. Hiểu theo nghĩa đen., p. 52. 15-17. “Và chính vì sự phụ thuộc của đại tiền đề này phải được làm rõ, chính vì thế mệnh đề nói về phi hiện hữu (*nivrtti*) của lý do khi thuộc tính không có mặt, thông qua mệnh đề này một biểu thị gián tiếp (*upa-darśana*) tính phụ thuộc này được gợi ý bằng điều đó, đây cũng chính là một mệnh đề phụ tùy”.

593. *pramāṇena*. Tính phụ tùy hay tương liên phải được làm rõ bằng một phép qui nạp từ những tình huống đặc thù, không có ví dụ mâu thuẫn nào được tạo ra. Những ví dụ đặc thù này được đặt tên như là *dr̥stānta* hay *pramāṇa*, xin đọc cách sử dụng thuật ngữ này trong các đoạn tiếp theo sau đây, 44. 5. 45. 1, 58. 1, 61. 10, 64. 1, 80. 21, 81. 1, 81. 2, 81. 20, 81. 21 (*apramāṇa*).

594. Hiểu theo nghĩa đen., 52. 19-20. “Chính vì thế, mỗi tương quan (phụ thuộc lẫn nhau) của người huỷ bỏ và điều bị huỷ bỏ phải được hiểu rõ, và như vậy chính vì (*eva*) ta phải biết rõ tính phụ tùy hay tương liên, hạn từ *iti* được hiểu theo nghĩa “bởi vì”.

595. Hạn từ *vākyena* phải được chèn thêm vào sau từ *ekenāpi*, Xin đọc cp. Tib p. 119. 9 *thsig-gcig-gis kyañ*.

596. Có nghĩa là phép qui nạp từ nhưng ví dụ đặc thù, không có những tình huống xung đối có khả năng tạo ra.

vậy phản hướng luận cũng có thể được diễn đạt⁵⁹⁷ một cách thoáng qua. Nhưng chính vì một mệnh đề duy nhất truyền tải cả hai (ý nghĩa này), không hoàn toàn nhất thiết đưa vào công thức của cả hai trong từng một tam đoạn luận riêng rẽ.⁵⁹⁸ (53.4). Ta sử dụng các hạn từ để truyền tải một ý nghĩa, khi ý nghĩa được truyền tải như vậy, thời các hạn từ vô ích được dùng vào việc gì?

(53. 4). Như vậy hoặc là hình thức nguyên thủy của một mệnh đề chung một mình phải được sử dụng hay tính phản hướng luận của hình dạng đó, (chứ không phải cả hai).

35. (Qui luật này cũng được sử dụng cho (Phủ định, có nghĩa là cho phép diễn dịch của sự thiếu vắng có lý do là phi tri giác. Khi chúng ta khẳng định (những công thức⁵⁹⁹ tương phản của phủ định, tức là):

“Khi tất cả những điều kiện nhận thức được chu tất, bất luận điều gì tồn tại, nhất thiết phải được quan sát.”

Điều là tính phụ tùy nguyên thủy -

“Nếu ta không quan sát được một đối tượng như vậy, thời đối tượng đó dứt khoát không có mặt” và thông qua ngụ ý ta xác minh được điều đó.

(53. 8). Ngay cả⁶⁰⁰ trong một (mệnh đề diễn đạt phủ định dựa trên phi nhận thức, thời tính phụ tùy nguyên thủy khẳng định xảy ra tiếp theo sau khi ta diễn đạt phản hướng luận. “Bất luận điều gì tồn tại tất cả các điều kiện đều được thỏa mãn” – Các hạn từ này diễn đạt rằng ta huỷ bỏ thuộc tính (trong các công thức phủ định đơn giản) có nghĩa là ta phủ nhận khả năng của cách cư xử như vậy (xảy ra tiếp theo sau một nhận thức) không hiện hữu. Nói một cách cơ bản điều này có cùng ý nghĩa giống như hiện hữu của điều ta có thể quan sát thấy được. “Nhất thiết được quan sát”. Các hạn từ này diễn đạt sự thiếu vắng phi nhận thức. Nói một cách cơ bản điều này có ý nghĩa giống hệt như nhận thức⁶⁰¹. (53. 10). Như vậy ta chứng minh rằng hiệu quả (hay thuộc tính) vắng mặt đó rõ ràng là phụ thuộc với lý do⁶⁰² không có mặt mà thôi. Giả sử rằng hậu quả không có mặt ngay cả nếu lý do hiện hữu, thời sự vắng mặt của hậu quả đó rất có thể không rõ ràng phụ thuộc

597. Hiểu theo nghĩa đen., p. 53. 1-2. “Phụ tùy hay tương liên khẳng định chính là mã bề ngoài, là những phương tiện, vì điều này được diễn đạt trực tiếp, đây chính là một mệnh đề khẳng định có mã bề ngoài là một phụ tùy tích cực. Cũng giống như vậy trong trường hợp các mệnh đề có mã bề ngoài là phản hướng luận. Hạn từ *iti* hiểu theo nghĩa “vì lý do đó”.

598. *sādhana-vākya*.

599. *anvaya*, tính phụ tùy khẳng định hay nguyên thủy. Phủ định trong phản hướng luận chính là một phủ định kép có nghĩa là một khẳng định. Công thức phủ định được diễn đạt như là một phụ tùy trực tiếp trong một mệnh đề chung sẽ là “phi nhận thức chính là phụ thuộc vào điều vắng mặt”.

600. *na kevalam kārya-svabhāva ity arthaḥ* (Mallavādī, f. 86)

601. *upalambha-rūpa*.

602. Có nghĩa là chúng ta không thể phủ nhận sự hiện hữu của điều gì đó khi điều đó hiện diện trước các căn giác quan của chúng ta.

với lý do vắng mặt đó.⁶⁰³ (53. 11). Quả thật khi chúng ta xác định được tính phụ tùy tương phản, chúng ta cũng phải xác định được rằng sự hiện hữu của lý do rõ ràng cũng phụ thuộc vào sự hiện diện của hậu quả lý do đó đem lại (53. 12). Chính vì thế (kết luận phủ định) được rút ra trong các hạn từ, “nếu một đối tượng như vậy, có nghĩa là một đối tượng có thể hình dung ra được, lại không thể quan sát được, đối tượng này dứt khoát không có mặt”. Bởi lẽ ta nhận ra (kết luận này) bởi lẽ kết luận này có mặt đồng thời trong đầu chúng ta⁶⁰⁴, như vậy chúng ta chứng thực được⁶⁰⁵ tính phụ tùy nguyên thủy của (các công thức phủ định).

§ 7. Kết Luận Thành Phần Thiết Yếu Cho Tam Đoạn Luận.

36. Khi chúng ta áp dụng một trong hai phương pháp này, không nhất thiết luôn luôn phải nói rõ ràng về các Chánh đề (hay kết luận này).⁶⁰⁶

(53. 15). (Cốt lõi của Tam đoạn luận là) lý do luận lý (hay trung độ tiền đề), ta phải diễn đạt tính phụ tùy bất biến của điều cốt lõi này cộng với đặc tính chung phải được suy diễn ra, và lại nữa (như chúng ta đã làm rõ) điều này dựa trên tính đồng hiện hữu cần thiết hay tính nối tiếp giữa những sự kiện tương ứng với lý do và đặc tính chung ta suy diễn ra. Bất luận chúng ta áp dụng phương pháp (Đồng Thuận hay Khác biệt), trong cả hai tình huống sự kiện ta suy diễn ra vẫn là một. Chính vì thế tuyệt đối không nhất thiết phải diễn đạt riêng rẽ (chánh đề hay) kết luận. (Giả sử như) chúng ta xác minh được lý do là điều rõ ràng phụ thuộc với đặc tính chung ta suy diễn ra, (thế rồi chúng ta lại biết được đại tiền đề). Nếu sau đó chúng ta quan sát sự hiện diện của chính lý do đó xuất hiện ở một vị trí nhất định nào đó, (có nghĩa là nếu chúng ta biết được tiểu tiền đề), chúng ta cũng biết được kết luận. (Thế thì chúng ta cần gì phải nói đến sự kiện này

603. Thiếu vắng hiệu quả ở đây có nghĩa là có sự hiện diện của đối tượng trước tầm nhìn của giác quan chúng ta – đó chính là tri giác. Nếu đối tượng đó có thể hiện diện mà không được quan sát thấy thì chúng ta không thể cho rằng sự hiện diện của đối tượng đó đi kèm theo với toàn bộ các yếu tố tri giác khác) rõ ràng đối tượng này phải xảy ra tiếp theo sau tri giác vậy.

604. *sam-pratyayāt*.

605. *anvaya-siddhi*.

606. Thuật ngữ *pakṣa* ở đây có nghĩa là quan điểm của nhà tranh luận, thuật ngữ này bao gồm cả chánh đề và kết luận. Trong sūtra III từ này được xác định là *sādhya* cũng là *sādhya-dharma* có nghĩa là tên của đại tiền đề. Trong tam đoạn luận năm thành phần của Naiyāyikas cả hai chánh đề và kết luận đều được chấp nhận như là hai thành phần riêng biệt, ngoài lý do, tiểu và đại tiền đề. Các vị Mīmāṃsakas và sau này là các vị Naiyāikas đều có khuynh hướng rút các thành phần này lại thành tam đoạn luận gồm ba thành phần, đại khái tương ứng với tam đoạn luận ba thành phần của Aristotle. Nhưng ngài Dignāga lại phân biệt giữa hậu kết như là một qui trình tư duy (*svārha*) và tam đoạn luận như là một phương pháp chứng minh nơi một số điểm gây tranh cãi, và chỉ ra cho thấy sự kiện là rất thường xuyên khi một điểm nào đó đang trong tranh luận được đưa ra làm bằng chứng bằng một số luận cứ trước đó đủ để khẳng định đại và tiểu tiền đề, kết luận hay chính đề được rõ ràng được gồm tóm trong tiểu tiền đề. Mallavādī, f. 87, lại giới thiệu phần này với các hạn từ, *atha matāntaravad bhavan-mate'pi pakṣaḥ kimiti na nirdiśyate?* – là cách ám chỉ đến N. S., I. 1. 33.

một lần nữa không?) Việc nhắc lại kết luận ta suy diễn ra thực sự trở nên vô dụng!⁶⁰⁷

(53. 18). Ta sẽ chứng minh tiếp theo chính nguyên tắc này⁶⁰⁸ được áp dụng với những công thức thuộc phép diễn dịch phủ định (đặt cơ sở trên một gợi ý đã bị cự tuyệt).

37. Trong các Công thức Phủ Định Chúng ta⁶⁰⁹ diễn đạt theo phương pháp Đồng Thuận, thật vô ích nếu ta đề cập đến kết luận một cách riêng rẽ. Khi ta khẳng định rằng:

(Đại Tiền Đề). *Bất luận điều gì chúng ta không quan sát được, cho dù có mọi điều kiện quan sát đều được thỏa mãn, điều đó thực sự vẫn không hiện hữu.*

(Tiểu Tiền Đề). *Ngay tại vị trí này ta không quan sát thấy chiếc bình nào, cho dù mọi điều kiện quan sát đều được thỏa mãn.*

(Kết Luận). *Theo cách ngụ ý ở đây chẳng có chiếc bình nào xuất hiện tiếp theo đó cả.*

(53. 22). Trong phủ định được diễn đạt theo phương pháp Đồng Thuận (kết luận) “không có chiếc bình nào tại vị trí đó cả” xuất hiện hoàn toàn theo cách ngụ ý.⁶¹⁰ Tác giả cho thấy qui trình ngụ ý như sau. (53. 23). Các hạn từ “bất luận điều gì ta không quan sát được, mặc dù mọi điều kiện quan sát đều được thỏa mãn”, ám chỉ đến một kinh nghiệm phủ định làm chủ ngữ. Các hạn từ “đây là một đối tượng thực sự phi hiện hữu”, ám chỉ đến khả năng hành động của chúng ta hướng tới đối tượng đó như là đối tượng phi hiện hữu. (54. 1). Như vậy ta chứng minh được rằng phi nhận thức điều gì đó ta tưởng tượng (là hiện hữu) rõ ràng mang tính chất phụ tùy với các hành vi có mục đích của chúng ta.⁶¹¹ (54. 2). Các hạn từ “chiếc bình” không được quan sát thấy” chứng tỏ rằng tiêu hiệu (tướng) luận lý hiện hữu dựa trên chủ ngữ, kết luận (dựa trên tiểu tiền đề)⁶¹². Nếu sự kiện được suy diễn ra đã có mặt dựa trên thể nền đó, thời chẳng có lý do luận lý nào có

607. Hiểu theo nghĩa đen., p. 53. 15-17. “Và bởi vì trong cả hai cách hình thành công thức *điều chúng minh* (*probans=sādhana*) phải được hiểu là được cột chặt với điều phải chứng minh (*probandum=sādhya*) từ “đồng nhất với kết luận đó” và “việc tạo ra do kết luận đó”, chính vì thế quan điểm (*pakṣa*) không nhất thiết phải được xác định. Điều gì người chứng minh phải xác minh là có liên hệ với điều phải được chứng minh, khi kết luận được quan sát thấy dựa trên thể nền của điều phải được chứng minh, như vậy điều chứng minh sẽ được nhận ra. Chính vì thế, chẳng có gì được hoàn thành hoàn tất nếu chỉ xác định được điều phải chứng minh”. - Theo bản dịch Tây Tạng *pratīteḥ* rất có thể được giải thích thay vì là *pratītiḥ* trong p. 53. 17 thành *sādhya-nirdeśena=pakṣa-nirdeśena*. Nếu chúng ta đã xác định bằng phép qui nạp có khối bốc lên từ một ngọn đồi xa nào đó, thời chúng ta trình diện cho tâm trí chúng ta một phụ tùy bất biến của khối với nguyên nhân của khối là lửa, và rồi quan sát thấy khối trên một ngọn đồi xa xa, chúng ta sẽ phải trình bày với tâm trí chúng ta một phán đoán là “chính đám khói này lại phụ thuộc bất biến với lửa”. Thật vô dụng nếu ta nhắc lại kết luận ở đây, Xin đọc cp. p. 152, n. 6.

608. Xin giải thích là *etam eva*.

609. Xin giải thích là *atra* thay cho a thay cho *yasmāt*, xin đọc bản dịch tiếng Tây Tạng.

610. *sāmarthyād eva*.

611. Hiểu theo nghĩa đen., p. 54. 1-2. “Nếu là như vậy, ta chứng minh được tính chất phi nhận thức của một vật hữu hình phải được chứa đựng trong một sự kiện phù hợp với xử lý phi hữu thể.

612. *sādhya-dharmin*.

thể hiện hữu ở đó, bởi thể nền vừa đề cập đến rõ ràng là phụ tùy hay tương liên với sự kiện đó.⁶¹³ Đây chính là lý do tại sao (kết luận được ám chỉ trong đó.)

38. Cùng một sự kiện như vậy cũng ám chỉ đến công thức được diễn đạt phù hợp với phương pháp Khác Biệt:

(Đại tiền đề). Bất luận điều gì hiện hữu (như là một đối tượng của những hành vi có mục đích của chúng ta, và trong mọi điều kiện quan sát được thỏa mãn, nhất thiết ta phải quan sát được đối tượng đó.

(Tiểu tiền đề). Nhưng ngay tại đây ta không quan sát được một chiếc bình nào cả.

Thông qua ngụ ý thuần túy (kết luận xuất hiện như sau: với tư cách là đối tượng những hành vi có mục đích của chúng ta, điều này không hiện hữu.⁶¹⁴

(54. 8). Trong việc hình thành công thức theo phương pháp Khác Biệt, kết luận “ở đây không có chiếc bình nào là đối tượng cho hành vi có mục đích của chúng ta” xảy ra chỉ theo ngụ ý mà thôi. Kết luận này cũng giống hệt như việc hình thành công thức ta diễn đạt theo phương pháp Đồng Thuận. Thế rồi (tác giả) tiến hành cho thấy qui trình ngụ ý nghĩa ra sao. (54. 9). Một vật có thể trở thành đối tượng cho hành vi có mục đích của chúng ta có nghĩa là ta tưởng tượng vật đó đang hiện hữu.⁶¹⁵ Một đối tượng thỏa mãn được mọi điều kiện quan sát có nghĩa là ta tưởng tượng ra đối tượng đó đang hiện hữu. Điều này tượng trưng cho việc phủ định hậu quả được suy diễn.⁶¹⁶ (54. 10). Các hạn từ “ta nhất thiết quan sát được” diễn đạt một phủ định lý do luận lý.⁶¹⁷ Như vậy ta chứng tỏ được rằng hậu quả không có mặt rõ ràng phụ thuộc với sự vắng mặt của lý do. (54. 11). Các hạn từ “chẳng có một (chiếc bình) như vậy v.v...” có nghĩa là ngay tại vị trí đó khả năng nhận thức một chiếc bình là không thể xảy ra theo cách ta thường quan sát các đối tượng khác. Như vậy ta chứng tỏ được rằng dựa trên chủ ngữ kết luận (có nghĩa là dựa trên một vị trí hữu hạn), không có lý do hiện hữu (có nghĩa là thiếu vắng nhận thức) là điều rõ ràng dính líu đến, sự vắng mặt của hậu quả được suy diễn ra (có nghĩa là không có mặt chiếc bình). (54. 13). Giả sử rằng hậu quả không hiện hữu dựa trên chủ ngữ kết luận, thì lý do cũng chẳng hiện hữu ở đó đâu. Nhưng sự kiện⁶¹⁸ tượng trưng cho lý do lại có mặt, (chính vì thế hậu quả cũng phải có mặt). Đây chính là cách ta ám chỉ đến kết luận. (54. 14). Chính vì thế, do đây là điều được ngụ ý, ta nhất thiết không cần phải khẳng định điều đó, bởi lẽ chúng ta hiểu, “ở đây chẳng có chiếc bình nào cả” (mà không cần đến một khẳng định như vậy).

613. *sādhya-niyatatva tasya.*

614. Hiểu theo nghĩa đen., p. 54. 6-7. Chính vì theo nghĩa rộng (*sāmarthyād*) câu này sẽ trở thành, “Ở đây chẳng có đối tượng nào được xử lý như là đồng hiện hữu với”.

615. *vidyamāna.*

616. Hậu quả được suy diễn ra chính là chiếc bình không có mặt.

617. Lý do luận lý là phi nhận thức, ý nghĩa ngược lại (*nivṛtti*) chính là nhận thức.

618. *dharmā.*

(54. 15). Tương tự như vậy việc hình thành các công thức phân tích hay diễn dịch nhân quả (kết luận) thường hiện hữu đồng thời trong đầu⁶¹⁹ bằng ngụ ý. Do đó, không nhất thiết phải khẳng định điều đó một cách rõ ràng.⁶²⁰

§ 8. Định nghĩa một chánh đề.

39. Tuy nhiên, điều gì khiến cho ta có thể gọi đây là một là “chánh đề” hoàn chỉnh?

(54. 18). Tuy nhiên, chúng ta phải giải thích ý nghĩa gắn liền với hạn từ chánh đề.

40. Một chánh đề (hoàn chỉnh) chính là một (mệnh đề ta cần chủ trương bằng tranh luận, có nghĩa là một mệnh đề chính tác giả chấp nhận “nguyên xi như vậy”, (có nghĩa là giống như một điểm do tình ngay (bone fide) chúng ta cố ý chủ trương, nếu ngay từ đầu chánh đề này không tự gây ra mâu thuẫn).⁶²¹

(54. 20). “Nguyên xi như vậy” có nghĩa là chính vì (mệnh đề) này phải được duy trì nguyên xi như vậy. “Chính ngài” có nghĩa là vị tranh luận. “Chấp nhận” có nghĩa là (mệnh đề không chỉ được diễn đạt bằng lời, song còn được chấp nhận bằng (*bone fide*) là có thật (hay đúng đắn). Một chủ đề như vậy, nếu nhận thức hay những chứng cứ khác ngay từ đầu để mất hiệu lực, ta gọi đó là một chánh đề.

(54. 21). Nhưng nếu ta không đề cập đến chánh đề một cách rõ ràng ngay từ đầu (trong kết luận hay trong tam đoạn luận) tại sao chúng ta lại đưa ra một định nghĩa đại loại vậy khiến cho vị đó (vị tranh luận) có thể bỏ qua như vậy? Chúng ta đưa ra kết luận không vì lý do định nghĩa này phải là thành phần cần thiết cho tam đoạn luận đầu,⁶²² nhưng bởi vì có các (nhà luận lý học) lầm lẫn một chánh đề sai lạc với một chánh đề đúng đắn và ngược lại (*vice versa*).⁶²³ Chính vì thế, để có thể dẹp sang một bên quan

619. *sam-pratyaya=sama-kālīna-pratyaya*.

620. Pārthasarathimīśra nhận định rằng, Śāstra-dīpika, p. 239 (Benares, 1908), vì cho rằng những người Naiyāikas đã đưa vào những chi tiết vô ích trong tam đoạn luận năm thành phần, những Vị Phật giáo đã rút gọn lại thành hai thành phần, là đại tiền đề và tiểu tiền đề mà thôi (họ gọi là *udāharana-upanya*). Sau khi đã nhớ lại đại tiền đề “điều gì có nguyên nhân là phi thường hằng”, và rồi chỉ đề cập đến “các âm thanh cũng có một nguyên nhân”, quả thật là vô ích để nhắc lại kết luận là “âm thanh mang tính chất phi thường hằng”, bởi vì điều này đã được ngụ ý trong tiểu tiền đề. Xin đọc cp. Sigwart, *op. cit.* I, p. 478 n. – “Ebenso setzt... der Untersatz die Conclusion voraus; denn wo bliebe die Wahrheit des Untersatzes, dass Socrates ein Mensch ist, wenn es noch zweifelhaft wäre, ob er... die Sterbhichkeit hat die der Obersatz als allgemeines Merkmal jedes Menschen auführt”.

621. Hiểu theo nghĩa đen., p. 54. 19. “Điều gì ta chấp nhận như là một hình thái thích hợp và không khước từ, được gọi là chánh đề”.

622. *sādhana-vākya-avayava*.

623. Nhận xét này nhằm chống lại N. S. I, 1. 33 và rất có thể cũng nhằm chống lại cả hai trường phái Mādhyamikas. Trường phái Prāsangika được sửa soạn để chống lại bất kỳ số lượng chánh đề nào, nhưng không do tình ngay, mục tiêu của trường phái này nhằm làm suy yếu toàn bộ những phương pháp luận lý và chứng minh những mâu thuẫn tuyệt vọng của những nguyên lý dựa vào đó luận lý học đã xây dựng lên những trường phái Mādhyamikas khác, tức trường phái Svāntarikas, là những đồ đệ của Bhāvaviveka, mặc dù có chấp nhận luận lý học đã thiết lập hàng loạt những chánh đề không thể tin nổi đi ngược lại với

niệm sai lầm thế nào là có thể và không thể là một chánh đề hoàn chỉnh,⁶²⁴ chúng ta đưa ra định nghĩa một mệnh đề phải được duy trì như thế nào.

(55. 4). Tiếp theo sau đó ta giải thích các hạn từ “nguyên xi như vậy”.

41. “Nguyên xi như vậy” hay “đích thực là như vậy” có nghĩa là được chấp nhận là một (mệnh đề) cần được chủ trương hay duy trì.

(55. 6). Bởi lẽ chánh đề tượng trưng cho một (mệnh đề) ta phải suy diễn ra, chẳng còn gì khác hơn⁶²⁵ (ta có thể đặt cho tên đó được). Chính vì thế, căn tính⁶²⁶ của một chánh đề hệ tại ở chỗ chánh đề đó được suy diễn ra.

(55. 8). Để có thể giải thích ý nghĩa của hạn từ “chính vì”,⁶²⁷ người ta cho rằng –

42. “Nguyên xi như vậy (hay thực sự là như vậy) có nghĩa là chấp nhận một sự kiện phải được suy diễn ra, mâu thuẫn với) lý do từ đó sự kiện được suy diễn ra.

(55. 10). Rất có thể ta sẽ nêu câu hỏi tại sao lại không giải thích⁶²⁸ hạn từ “như vậy” (just) một cách riêng rẽ? Tại sao chúng ta lại nhắc lại hạn từ đó phối hợp với “nguyên xi như vậy” (just as such)? Chúng ta trả lời như sau, hạn từ “như vậy” (just) là một tiểu từ dùng để nhấn mạnh, hạn từ này nhấn mạnh phẩm chất hàm chứa trong một hạn từ khác. Chính vì thế, hạn từ này được nhắc lại chung với một hạn từ khác để chỉ rõ cho thấy thành phần được nhấn mạnh. (55. 12). (Chánh đề chính là một sự kiện mà chúng ta cố ý suy diễn ra), không phải sự kiện được chấp nhận là tượng trưng cho một lý do đâu. Điều gì ta diễn tả như là một lý do, cũng được chấp nhận như là một lý do như vậy. (55. 13). Khi lý do không được (đối phương) chấp nhận là lý do, vị tranh luận đó cũng có thể coi lý do đó như là điều đòi hỏi phải đưa ra chứng cứ. (Như là một sự kiện ta phải suy diễn ra). Nhưng điều này lại bị loại bỏ. Hạn từ “như vậy” (just) là một biểu thị (cho rằng không phải (tất cả điều gì không được chứng thực đều là một chánh đề đâu)).⁶²⁹

(55. 15). Thí dụ như:

công ý, xin đọc My Nirvāṇa, p. 115,

624. *sādhya=pakṣa*.

625. *aparam rūpam*.

626. *sva-rūpam*.

627. *eva*.

628. *praty-ava-mrś*, “cứu xét riêng rẽ”.

629. Định nghĩa của những người Naiyāikas cho rằng “chánh đề là một khẳng định điều gì đó ta muốn chứng minh”, N. S. I. 1. 33, đã bị ngài Dignāga tấn công dựa trên cơ sở học thuyết của ngài về đặc tính tương đối thuần túy có ý nghĩa của các hạn từ (*apoha*). Nếu thành ngữ “thiếu một chứng cứ” chỉ loại bỏ những điều gì được chứng minh hay những điều gì có thực (*siddha*), thời chính lý do và mỗi ví dụ đặc biệt nêu như các hạn từ này lại tối nghĩa (*anupapadyamāna-sādhana*) có thể được mô tả như là thiếu bằng chứng và sẽ được bao gồm vào trong định nghĩa, thí dụ như “âm thanh mang tính thường hằng vì là hữu hình”, - *sādhayor hetu-dr̥stāntayor api prāngo, yathā nityaḥ śabdaḥ cākṣuṣavāt*, Xin đọc cp. N. bhāṣya, p. 40. N. vart, p. 113 và Tātp., p. 183 ff.

43. Giả dụ như đặc tính phi thường hằng của âm thanh tiếng nói phải được xác minh (trái ngược với điều ngài Mīmāṃsaka chủ trương), và lý do nên được coi như là (thí dụ như) đặc tính có thể nhìn thấy được. Chính vì đặc tính có thể nhìn thấy được của âm thanh không tồn tại, ta có thể coi điều này như là một sự kiện cần phải có bằng chứng. Nhưng điều này lại được diễn đạt giống như một lý do, chính vì thế ở đây ta không có ý định chứng minh, (mặc dù là điều này chưa được chứng minh làm rõ).

(55. 18). Giả sử rằng chúng ta phải chứng minh đặc tính phi thường hằng của các âm thanh tiếng nói, và (có người lại chỉ ra) đặc tính không thể nhìn thấy được của âm thanh như là một lý lẽ (khả thi). Bởi lẽ sự hiện hữu của các lời hữu hình không thể xác minh được, chúng ta có thể bị lầm lẫn cho rằng đây chính là một điều mà (vị tranh luận) muốn xác định. (55. 19). Chính vì thế người ta cho rằng “đây”, có nghĩa là khả năng có thể nhìn thấy được, “ở đây”, có nghĩa là liên quan đến âm thanh tiếng nói, không được chấp nhận như là một điểm phải được xác minh. Người ta cho rằng không nhất thiết phải (đôi mắt với điều đó ở đây) là điều ta có ý định xác minh, bởi lẽ ta diễn đạt điều đó như là một lý do. Bất luận điều gì được diễn đạt dưới dạng một lý do cũng được chấp nhận tượng trưng cho một lý do, chứ không phải là một hậu quả.⁶³⁰

(55. 22). Hạn từ “chính vị đó” được nhắm tới và giải thích.

44. “Chính vị đó” có nghĩa là một vị Tranh luận.

(56. 3). “Chính vị đó” là một đại từ⁶³¹ “Vị tranh luận” là một (chủ ngữ cần được ám chỉ tới).⁶³²

(56. 6). Vị tranh luận này là ai?

45. Là một vị nhân cơ hội này đã đưa ra một luận cứ.

(56. 8). “Nhân cơ hội này” có nghĩa là vào thời điểm một số tranh luận triết học. Ngài đã trình bày một luận cứ. Vì có thể xuất hiện nhiều vị tranh luận, đây là một việc định rõ một vị tranh luận nào đó, đã được đề cập đến ở trên bằng hạn từ “chính ngài” (chính vị đó).

630. Chính vì thế định nghĩa của Naiyāyika trong N.D. I. 1. 33, ngài Dignaga đã sửa *sādhya-nirdeśaḥ pratijñā* lại bằng cách thêm vào *eva*.

631. *nipāta=thsig-phrad-kyi sgra*, “là một tiểu từ có nghĩa là một số tương quan nào đó”.

632. Hiểu theo nghĩa đen., p. 56. 2-5. “Hạn từ “chính ngài” là một tiểu từ được sử dụng như là một đại từ phản thân” “chính mình” hiểu theo nghĩa sở hữu cách và trong công cụ cách. Ở đây hạn từ *svayam* được sử dụng theo nghĩa của hạn từ chính mình theo công cụ cách hơn thế nữa từ “self” là một đại từ. Và vị tranh luận đang ở gần. Chính vì thế, đối với vị tranh luận từ “self” có nghĩa theo công cụ cách, chính vị đó được phủ cho ý nghĩa công cụ cách: “thông qua vị tranh luận”. Nhưng “do vị tranh luận” ở đây không phải là từ đồng nghĩa với “chính vị đó” – Cách giải thích hoàn toàn vô ích này là đặc tính của trường phái kinh viện Harmottara. Vinītadeva (p. 120) liên kết sūtra này với sūtra tiếp theo và chỉ đơn giản cho rằng, “Chánh đề chỉ là một chủ đề mà tác giả dùng để mô tả chính mình, nhưng không phải là người đã được xác minh là người thành lập ra hệ thống này (*śāstra-kāra*)”

(56. 9). Nếu đúng thật là như vậy, thời ý nghĩa (chỉ đơn giản) là chánh đề chính là điều vị tranh luận muốn chứng minh. Lời tuyên bố như vậy có dụng ý gì? Điều này có nghĩa là chỉ có sự kiện đó là một chánh đề (thực sự), mà một vị tranh luận nhất định nhân cơ hội có một cuộc tranh luận có ý định chứng minh, và không có bất kỳ sự kiện nào khác. Đây là điều tương đương với cách cho rằng chúng ta không thể ép buộc bất kỳ ai bảo vệ nguyên nhân chính mình không muốn bảo vệ.⁶³³

(56. 12). Nhưng trong tình huống nào điều đó có thể xảy ra (vị tranh luận kỳ vọng) để chứng minh (không phải là điều chính vị đó muốn chứng minh), nhưng là điều gì khác sao? Để chống lại điều gì cần thiết để thực hiện điều này?

46. Điều này có nghĩa như sau. Giả sử có ai đó chủ trương cùng một hệ thống nào đó và đưa ra những luận cứ phù hợp. Giả sử rằng vị tạo khung cho hệ thống đó chấp nhận một số sự kiện mô tả cùng một chủ ngữ. Tuy nhiên, chánh đề sẽ được trình bày chỉ bằng sự kiện đưa ra trong một cơ hội nhất định nào đó, một vị tranh luận nhất định nào đó tự mình lại chọn tranh luận, chứ không phải một vị nào khác.⁶³⁴

(56. 16). Khả năng có một số sự kiện khác⁶³⁵ được suy diễn ra liên quan đến cùng một chủ đề khi tác giả của một hệ thống, do vị tranh luận chấp nhận, cũng đã chấp một số sự kiện mô tả cùng một chủ đề (về một loại quan điểm bất đồng đang diễn ra).⁶³⁶

(56. 17). Quả thật ta có hơi sai lầm khi giả định rằng nếu một số người tự đứng về phía một hệ thống nhất định nào đó, vị đó buộc phải tán thành từng học thuyết đã chấp nhận trong hệ thống đó. Ở đây quan điểm sai trái này được loại bỏ. Ta có thể chấp nhận nhiều học thuyết, tuy nhiên chỉ mình chủ đề vị tranh luận tự chọn để tranh luận vào một

633. Hiểu theo nghĩa đen., p. 56. 11 “kết quả của các hạn từ này mang nhiều ý nghĩa như là một lời khước từ của một sự biện hộ (*sādhyatva*) cho một khía cạnh không đáng ước ao (*aniṣṭa-dharma*)”

634. Bởi vì trong văn phong súc tích của các sūtras từng vắn vô dụng phải được tránh. Uddyotakara tuyên bố rằng từ “chính mình” (himself) quả là vô dụng. Ngài kêu lên “Đó kìa ! các ngài thật tinh khéo trong việc phát hiện ra lỗi lầm nơi các vắn vô dụng của người khác, nhưng các anh cũng mắc phải lỗi lầm này trong chính các mệnh đề các ông viết ra... chẳng có người nào lại nói: “Chính tôi sẽ đi tắm”, Xin đọc cp. N. varṇ p. 120. Theo ngài Dignāga “chính tôi” ở đây có nghĩa là “không phải người nào khác”. nguyên tắc của ngài là từng hạn từ chứa đựng trong phủ định, chính vị tranh luận muốn cho là “chẳng có vị khởi đầu ra hệ thống mà các nhà tranh luận gắn bó với”. Quan điểm của ngài Dignāga hình như nhắm tới chống lại chủ thuyết giáo điều. Ông muốn minh oan cho tự do của các nhà triết học trong việc lựa chọn các luận cứ của mình, ngài không buộc phải trích chỉ những luận cứ đã được chấp nhận trong trường phái của mình... Điều này đã được những người Naiyāikas phủ nhận. Nếu có ai, giả dụ như Vācaspatimisra, mà biết được ông là ủng hộ của hệ thống Vaisesikas lại tỏ ra là muốn xuất hiện là người có học trong xã hội và đưa ra nguyên lý cho rằng âm thanh tiếng nói là những thực tại thường hằng, lại là nguyên lý của trường phái Mināmsaka mà những người Vaisesikas luôn luôn chống lại, thời cả xã hội lẫn những đối thủ chính thức sẽ không cất công nghe ông trình bày đâu. Ông sẽ không được phép bày tỏ ý kiến của mình, ông sẽ bị đánh đòn ngay trước khi ông có thể đưa ra chánh đề này cho thánh giả, theo Tātp., p. 187. 5 ff.

635. *dharma*

636. *tasmin dharmiṇi=vipatipatti-visaya-dharmiṇi*, Xin đọc cp.I Vinītadeva, p. 102. 13. Rất có thể đây là cách ám chỉ đến một loại quan điểm rất phổ biến về cùng những vấn đề được tán thành trong những trường phái Phật giáo khác nhau.

dịp nhất định nào đó sẽ tượng trưng cho chánh đề, nhưng không phải bất kỳ chủ đề nào khác đâu.

(56. 19). Câu hỏi sau đây có thể khởi lên. Liệu một luận cứ luận lý⁶³⁷ bất chấp mọi học thuyết đã được xác minh và được hướng dẫn (một cách rõ ràng) bằng sức nặng của những sự kiện thực sự chẳng?⁶³⁸ Chính vì thế một nhà triết học chẳng nên về phe dựa trên một bộ phận các học thuyết đã được thiết lập, chính các học thuyết đó phải được loại sang một bên chẳng? (56. 20). Quả đúng như vậy! Nhưng, trong thực tế, ngay cả những trường hợp như vậy khi (một nhà triết học) tự lực đứng về phía một bộ phận học thuyết đã được xác minh, có nghĩa là nếu ngài trở thành một người ủng hộ cho một hệ thống nhất định và trích các luận cứ phù hợp với hệ thống đó, tuy nhiên chỉ có mệnh đề đó sẽ tượng trưng cho chánh đề của ngài mà chính ngài đã chọn để bảo hộ (vào một dịp nhất định nào đó). Để có thể tuyên bố điều này, người ta khẳng định rằng chánh đề chính là một mệnh đề mà “chính” nhà triết học chọn để bảo vệ trong một cơ hội nào đó).⁶³⁹

(56. 23). Hạn từ “chấp nhận” lại được cứu xét tiếp theo một cách riêng biệt và được giải thích như sau.

47. Hạn từ “chấp nhận” (trong định nghĩa nói về chủ đề âm thanh) có nghĩa là (đôi khi không nhất thiết phải diễn đạt chánh đề ra bằng lời). Khi một luận cứ được viện dẫn để trả lời một thắc mắc mà chúng ta muốn xác định, ngay cả nếu như không được xác định một cách rõ ràng chánh đề đó được hiểu theo một bối cảnh nào đó).

(56. 3). “Về một chủ đề”, thí dụ như, về sự hiện hữu của Linh hồn. (Giả sử rằng) một học thuyết đối nghịch lại sự hiện hữu của Linh hồn được đem ra thảo luận, là học thuyết phủ nhận sự hiện hữu của Linh hồn, (một học thuyết chủ trương) không có Linh hồn. Bởi lẽ khẳng định và phủ định là những điều mâu thuẫn nhau, học thuyết này mâu thuẫn với quan điểm cho rằng Linh hồn tồn tại. (Giả sử rằng) trong câu trả lời cho nguyên lý mâu thuẫn một luận cứ được viện dẫn do một số người mong muốn xác định, có nghĩa là chứng minh⁶⁴⁰ sự hiện hữu của đối tượng này, hiện hữu của Linh hồn. Hạn từ “chấp nhận” báo cho biết sự kiện này (sự hiện hữu của Linh hồn) sẽ trở thành chủ đề của vị đó (ngay cả nếu như sự kiện này không được khẳng định một cách rõ ràng)⁶⁴¹

637. *linga*.

638. *vastu-bala-pravr̥tta*.

639. Hiểu theo nghĩa đen., p. 56. 21-22. “Nhưng mặc dù, vì là hậu quả của việc làm mê tín, ông đã về phe với một số học thuyết, chấp nhận một số nguyên lý và cho rằng lý do chính là điều đáng ước mong đối với ông, đó chính là chánh đề ông đã đưa ra, để có thể tuyên bố rằng, ông đã nói như vậy”.

640. *niscaya* ở đây là từ đồng nghĩa với *siddhi*, có nghĩa là điều gì đó “được chứng minh bằng lý luận là có thực”.

641. Hay ngay cả nếu chánh đề này rõ ràng được chứng minh lại khác với điều gì thực sự là ý định của người phát biểu. Chánh đề thực sự là ý định của người phát biểu. Một chánh đề có thể được hiểu rõ ràng từ cả hai tiền đề không được diễn đạt kết luận một cách riêng rẽ. Nhưng ngay cả kết luận được diễn tả riêng rẽ, đôi khi chỉ tượng trưng cho ý định của người nói một nửa. Điều này xảy ra khi người nói có ý định chứng

(57. 6). Đây chính là ý nghĩa do hạn từ “chấp nhận”⁶⁴²gợi ý. Mặc dầu trong một hậu kết bằng lời, (trong một tam đoạn luận) chúng ta sẽ kỳ vọng rằng chủ đề phải được suy diễn ra sẽ được diễn đạt (trong một mệnh đề riêng biệt), tuy nhiên, ngay cả nếu chủ đề này không được diễn đạt, (điều rõ ràng là) thực sự chủ đề này là gì, bởi lẽ sự kiện này đã được diễn đạt bằng cách ngụ ý.

(57. 8). Tại sao lại thế?

48. Bởi lẽ chánh đề này tượng trưng cho một điểm chống lại quan điểm tương phản được hướng tới.

(57. 10). “Điều này” có nghĩa là chánh đề đó chính là chủ đề của (cuộc thảo luận). Chủ đề thảo luận chống lại hướng tới quan điểm tương phản. Bởi lẽ tình huống này (ý định thực sự của người nói trở thành chứng cứ từ bối cảnh đó).

(57. 11) Điều tiếp theo sau đó có nghĩa là. Vị thảo luận viên dẫn một chứng cứ để có thể từ khước quan điểm tương phản. Chính vì thế nguyên lý mà đối thủ nhằm bác bỏ *túc khấc* (eo ipso) trở thành chủ đề chính ngài muốn chứng minh. (57. 12). Luận cứ của ngài có chính là mục tiêu để bác bỏ quan điểm tương phản. Nếu chủ đề này không phải là đề tài của ngài, thì ngài kiếm đâu ra được điều gì đó thực sự tượng trưng cho một chủ đề như thế được!⁶⁴³

(57. 15). Tình huống này được chứng minh làm rõ. Khi một luận cứ được đưa ra chống lại một địch thủ, đôi khi ta có thể hiểu là tượng trưng cho một chánh đề được suy diễn ra mà không được khẳng định một cách rõ ràng.

49. Đây là một ví dụ như sau:⁶⁴⁴

(Chánh đề). *Thị giác và các giác quan khác (là những cơ quan) phải có ai đó sử dụng.*

(Lý do). *Bởi vì những giác quan đó chỉ là những (thực thể) đã hợp.*

(Thí dụ). *Giống như những chiếc giường, ghế và các đồ dùng khác (được tổng hợp lại để con người sử dụng)*

minh nguyên lý của mình một cách lén lút, thông qua một gợi ý gián tiếp, như đã được chứng minh làm rõ trong ví dụ sau đây.

642. Hiểu theo nghĩa đen., p. 57. 6. “Điều gì được nói về cuối (sūtra 49, p. 57. 17) của *ity uktam bhavati*, liên quan đến vị trí này thời câu văn phải được khép lại”. Thay vì nhắc lại các từ này đến hai lần, vào cuối sūtra 47 và 49, họ chỉ đề cập đến có một lần vào cuối sūtra 49.

643. Lại nữa ở đây, theo phương pháp của ngài Dignāga, hạn từ “chấp nhận” lại bao gồm một phủ định. “Chấp nhận” có nghĩa là “không được diễn đạt”, như đã được chứng minh làm rõ bằng ví dụ sau đây “Các giác quan là cơ quan của một người nào đó”. Naiyāikas đáp lại là phẩm chất này xem ra vô dụng. “Không ai sẽ xác định điều mình không chấp nhận”, ngài Iddyotakara cho biết, N. vārt., p. 118 và Vācaspati chú giải rằng “chấp nhận” chính là bao gồm một ý định không được diễn đạt điều này không thể thực hiện được trong một tam đoạn luận đã không đúng (*anavayo hetuḥ*). Nhưng các hạn từ luôn luôn nằm ngoài sức mạnh diễn đạt trực tiếp (*vacyam*). Một sức mạnh gợi ý trực tiếp (*lakṣyam*). Nếu các hạn từ không có sức gợi ý điều gì, thì các hạn từ này không thể chỉ ra một ý định được diễn đạt, Xin đọc cp. Tāpt, p. 186.

644. Xin đọc cp. Sāṅkhya-kārikā, 17.

(Đại tiền đề). Bất luận điều gì là một thực thể đa hợp không phải là một hiện hữu độc lập).

Mục tiêu là chứng minh rằng (các giác quan) là các cơ quan của Linh hồn (lại là những thực thể đơn giản và độc lập), mặc dù điều này không được khẳng định một cách rõ ràng. Như vậy, chánh đề không luôn luôn là điều gì được khẳng định một mình mà thôi. Đó chính là ý nghĩa của hạn từ “chấp nhận”.

(57. 18) “Thị giác, thính giác v.v... là chủ đề, (tiểu tiền đề). Chúng tồn tại nhằm giúp ích cho người nào đó, có nghĩa là chúng hiện hữu phụ thuộc vào điều gì đó, đây chính là một thuộc từ, (đại tiền đề). “Bởi lẽ các giác quan đều là những thực tại đa hợp “đó chính là lý do, (trung độ tiền đề). (57. 20). Những hạn từ “giống như những chiếc giường, những chiếc ghế và những dụng cụ khác”, ám chỉ đến những sự kiện tùy thuộc vào đó ta xác định được cách tổng quát hoá.⁶⁴⁵ những chiếc giường, ghế, v.v... là những đồ dùng cần thiết cho con người⁶⁴⁶ và những đồ dùng này cũng là những thực thể hỗn hợp lại với nhau.

(58. 1) Như vậy, mặc dù tự thân ví dụ này⁶⁴⁷ không có nghĩa là những cơ quan giác quan là để cho linh hồn sử dụng, tuy nhiên mặc dù không được diễn đạt, đây chính là chánh đề. (58. 2). Quả thật nhà triết học Sāṅkhya chủ trương có linh hồn tồn tại. Nhưng ngược lại, những Vị Phật giáo lại chủ trương linh hồn không tồn tại. Chính vì thế vị triết gia Sāṅkhya bắt đầu từ⁶⁴⁸ quan điểm của Vị Phật giáo lại đối nghịch với quan điểm của chính mình, đưa ra một luận cứ, với mục đích khước từ quan điểm tương phản và xác định chính quan điểm của ông. (58. 4). Chính vì thế, sự kiện cho rằng (giác quan) chính nhằm phục vụ cho Linh hồn tượng trưng cho một chánh đề thực sự, mặc dù không được diễn đạt, người tranh luận giữ trong lòng, bởi lẽ quan điểm tương phản được hướng tới chống lại sự kiện này.

(58. 5). Ta không chứng minh được rằng con người ta sử dụng giường, ghế và các đồ dùng cần thiết khác nhằm phục vụ cho Linh hồn. Đại tiền đề⁶⁴⁹ (“bất luận thực thể đa hợp cũng do Linh hồn kiểm soát” không được chứng minh gì cả.) Chỉ có sự kiện đơn giản được xác định rằng những điều đa hợp này được làm nên nhằm phục vụ cho người nào đấy. (58. 6). Ý định thực sự để chứng minh rằng Trí tuệ cũng là một cơ quan của điều gì khác. Các hạn từ “và các giác quan khác” gợi ý điều này. Các hạn từ “điều gì khác”

645. *vyāpti-viśaya-pradarśana*, “chỉ định mục tiêu phụ tùy”.

646. *puruṣa-upabhoga-āṅga* ở đây rất có thể có một ý nghĩa kép, liên quan đến giường chiếu, ghế v.v... từ này có nghĩa là những đồ dùng thiết yếu phục vụ cho con người, liên quan đến Linh hồn (*puruṣa*) những người Sāṅkhyas chủ trương lại có nghĩa là những kinh nghiệm được qui cho Linh hồn trong tình trạng lệ thuộc vào một số hiện hữu đặc thù nào đó, được chính những việc làm của hiện hữu ở kiếp trước.

647. *atra pramāṇe = tṛṣṇā-mā dhīr; pramāṇa* ở đây được sử dụng theo nghĩa *dr̥ṣṭāṇḍa*, xin đọc cp. 52. 18 và 7 là chú thích cho bản dịch., p. 147.

648. *hetū-kr̥tya*.

649. *anvaya*.

liên quan đến Trí tuệ có thể chỉ là Linh hồn mà thôi. (58. 7). Như vậy ta có thể chứng minh được rằng tâm thức⁶⁵⁰ nhằm phục vụ cho một nguyên lý thù thắng nào khác. Các hạn từ “nhằm phục vụ cho người nào khác” đã được chèn thêm vào hy vọng rằng chúng ta có thể bí mật⁶⁵¹ chứng minh trí tuệ cũng làm việc nhằm phục vụ cho Linh hồn.

(58. 9). Do vậy, lời khẳng định rằng chánh đề chính là điều gì đó được vị tranh luận “chấp nhận” có ý nghĩa như sau. Chánh đề không luôn luôn là một mệnh đề được đề cập đến một cách rõ ràng. Mệnh đề đó có thể được diễn đạt và có thể được hiểu thuận túy từ văn cảnh mà thôi, (đặc biệt) khi đó lại chính là điều gì nhà tranh luận ước muốn chứng minh một cách (lén lút). Để đáp lại quan điểm mâu thuẫn do đối thủ⁶⁵² đưa ra.

(58. 13). Giờ đây, ta phải giải thích⁶⁵³ các hạn từ “ngay từ đầu không để mất uy tín bằng tự mâu thuẫn”.

50. Các hạn từ “ngay từ đầu không để mất uy tín bằng tự mâu thuẫn” là một biểu thị thuộc một sự kiện mà theo định nghĩa này một (mệnh đề) có thể được các vị tranh luận chấp nhận như là cách diễn đạt) một sự kiện phải được xác minh. Nhưng tuy nhiên không tượng trưng cho một chánh đề, nếu đây không phải là điều mâu thuẫn với nhận thức, cùng với hậu kết, với (đồng nhất tính) cùng một khái niệm hay với chính những hạn từ trong đó sự kiện này được diễn đạt).

(58. 13). (Định nghĩa) này có nghĩa là định nghĩa đã được giải thích ở trên, cụ thể là, “chánh đề này chính là một mệnh đề chính các vị tranh luận chấp nhận đúng như

650. *vijñāna*=*vijñāna-skhandā*. Đối với những người theo phái Sāṅkhya “tâm thức” không được phân biệt rạch ròi, tâm thức bất biến thuần túy là một thực thể thường hằng, là Linh hồn (*puruṣa*). Đối với những Vị Phật giáo tâm thức không được phân biệt rạch ròi này chỉ là cảm giác thuần túy, gồm có tia sáng nhất thời và luôn biến đổi. Như vậy, trong luận cứ của Sāṅkhya có một thành ngữ gồm bốn từ (*quaternio terminorum*), chính vì ông hiểu từ *vijñāna*, *manas*, *anahkaraṇa* là vô thức, là những nguyên lý thể lý chủ yếu bao gồm một chất liệu trí tuệ đặc biệt (*sattva*) hay chất thể thần kinh chủ có khả năng suy tưởng trong tâm thức, dưới hình dạng một Linh hồn, lại là một nguyên lý hơi khác. Đối với những Vị Phật giáo đây chính là tâm thức. Luận cứ từ việc phân loại những vật tập hợp và phép qui nạp từ giường ghế v.v... là lý do hơi yếu nhưng trường phái Sāṅkhya lại chấp nhận, Xin đọc cp. Sāṅkhya-kārikā, 17. Bởi vì chánh đề hay kết luận không phải là một thành phần thiết yếu nơi tam đoạn luận Phật giáo, định nghĩa của tam đoạn luận này được bỏ qua. Tuy nhiên, ngài Dignāga và Dharmakīrti lại bàn nhiều về định nghĩa này để chứng tỏ 1) định nghĩa của Naiyāyikas trong N. S. I, 1. 13 thiếu chính xác và 2) để dạy cho họ một bài học về ý nghĩa chính xác của các từ, vì toàn bộ các hạn từ theo học thuyết *apoha* của Phật giáo đều bao gồm những phủ định và điều mâu thuẫn – *atra anyavyacchedam (= apoham) vākyārtham manvāno bhadantaḥ pratijñā-lakṣṇam ativyāpty-avyāptibhyām ākṣipati*, xin đọc Tāpt., p. 182. 34. Thuật ngữ Naiyāyika *pratijñā* là “chánh đề, mệnh đề” ở đây được thay thế bằng *pakṣa* “nguyên lý”. Ngài Dharmakīrti sử dụng cả hai từ một cách dè dặt, Xin đọc cp. 26. 14, 48. 4, 58. 20, 59. 14, nhưng những người Naiyāyikas lại phân biệt, Xin đọc cp N. vārt., p. 117. 14 ff. và Tāpt p. 185. 7 ff. Vasubandhu trong tác phẩm *Vādaividhāna* lại sử dụng thuật ngữ *pratijñā*, xin đọc N. Vārt, p. 121. 2.

651. *sāmarthyāt*

652. Thật rõ ràng từ ví dụ này cũng như từ cách thêm vào các hạn từ “tự chấp nhận” trong định nghĩa cho rằng thuật ngữ *pakṣa* ở đây ám chỉ nguyên lý thực sự của vị tranh luận, không phải chỉ là cách lập thành công thức mà thôi đâu. Xin đọc N. Kandalī, p. 234. 13 - *vacaanasya pratijñtvam, tadarthasya ca pakṣatā*.

653. Câu này phải xuất hiện trước trong sūtra III. 50.

vậy v.v...”. Các hạn từ (ngay từ đầu) “không để mất uy tín” được thêm vào để tuyên bố rằng một mệnh đề có thể được làm phù hợp với (phần này của định nghĩa và tuy nhiên không tượng trưng cho một chánh đề. (58. 15). Thế sự kiện nào không thể là một chánh đề (hợp lý), mặc dù (vị tranh luận) có thể muốn bảo vệ chánh đề đó? (Tác giả) trả lời như sau. Giả sử như (vị tranh luận) có ý định chứng minh chủ đề đã bị mất uy tín, có nghĩa là vị đó chứng minh điều mâu thuẫn, hoặc là do nhận thức hay hậu kết hay (là đồng nhất tính với một khái niệm hay với chính các hạn từ, điều này không phải là một chánh đề).⁶⁵⁴

51. Trong số các chánh đề đó, mâu thuẫn do nhận thức là, thí dụ như (mệnh đề sau đây):

Thính giác không nhận thức được âm thanh.

(58. 18). Có bốn loại (mâu thuẫn), tức là mâu thuẫn do nhận thức v.v... Trong số các mâu thuẫn đó nhận thức mâu thuẫn thế nào trong một mệnh đề? Tiếp theo sau đây là một ví dụ. Đây là một ví dụ vì còn có tình huống mâu thuẫn khác, phải được hiểu rõ giống như ví dụ này. Có khả năng nhận thức được bằng thính giác có nghĩa là có thể nhận thức được bằng tai, “Không thể nhận thức được như vậy” chính là không nghe thấy, không thể hiểu được bằng giác quan thính giác. - Đây là một ý nghĩa chánh đề (có ý định) chánh đề.⁶⁵⁵ (58. 20). Không có khả năng nhận thức được âm thanh bằng thính giác mâu thuẫn với nhận thức được xác định bằng nhận thức trực tiếp.⁶⁵⁶

654. Các hạn từ này, (có nghĩa là bốn vần, *akṣara-catustayam, ni-rā-kr-ta*, bởi vì mỗi vận xem ra hơi kỳ cục, ngài Uddyotakara cho biết như vậy, p. 119, bởi lẽ nếu hạn từ “chấp nhận” được chèn thêm vào để loại trừ những chánh đề không thể chấp nhận được và được chấp nhận, thời những chánh đề mâu thuẫn đã làm như vậy. Hơn thế nữa Vasubandhu cũng đã không bỏ qua trong định nghĩa của ngài. – *sādhyābhīdhānam pratijñā*, Xin đọc cp. N. vārt., p. 121, và Tātp., p. 186. 67. Ngài Dharmakīrti cho rằng một chánh đề có thể thoả mãn được toàn bộ những điều kiện đã nói và tuy nhiên lại không thể chấp nhận được, không chỉ đối với các vị tranh luận, nhưng còn cả đối với thính giả nữa. Vị quan toà sẽ tuyên bố việc thất bại của vị tranh luận mà không cho phép ông ta tiếp tục nữa, Xin đọc cp. Tātp ff. 187. 5 ff.

655. Một chánh đề như thế “giác quan thị giác nhạy bén không nhận thức được vật hữu hình” đã được đưa ra với một ý định đặc biệt do nhà “ngụy biện” Bhāvaviveka, Xin đọc cp. Madhy. vṛtti, p. 32 (B. B.), xin đọc My Nirvāṇa, p. 115.

656. Theo ngài Dignāga toàn bộ hậu kết là, *asrāvaṇaḥ śabhaḥ kṛtakatvād ghaṭādivat*. Ý tưởng của ngài là hậu kết này không thể ngay cả được chấp nhận để bàn luận, bởi lẽ do sự mâu thuẫn sáng chói với thực tại. Uddyotakara đề nghị một ví dụ khác, “lửa không nóng”, xin đọc N. vārt., 116. 21. Ngài cho rằng “thính giác” không thể nhận thức trực tiếp được, bởi vì qui trình hoạt động của các giác quan thời không thể thâm nhập vào được, *indriyavṛttinām atīndriyatvāt*. Theo học thuyết phủ định Phật giáo, nếu một âm thanh không thể nghe được thời không tồn tại như là một đối tượng ảnh hưởng đến thái độ của chúng ta. Nhưng đối với những người Naiyikas việc phủ nhận thính giác không có nghĩa là phủ nhận sự hiện hữu, *na śabdābhāne tan-(śrāvaṇatva)-nisedho vakalpate*, Xin đọc cp. p. 31. 12; và ngay cả phi hiện hữu của âm thanh đối với họ đều là một điều gì có thực, *na cābhāvas tucchaḥ, ibid*; chính vì thế nếu sự phi hiện hữu này mà thính giác có thể hiểu được. Ngược lại, đối với những Vị Phật giáo phi hiện hữu của âm thanh không phải là một thực tại, nhưng lại là thể nền cho một thực tại, chính vì thế chỉ có thể ám chỉ đến được dựa trên thể do *kāryānupalabdhi*, xin đọc Tattvas., kāṛ 1689 và lời chú giải của ngài Kamalasila. Theo ngài những người Vaisesikas âm thanh được nhận thức một cách trực tiếp, xin đọc V, S., II. 2. 21.

52. Một chánh đề mâu thuẫn do hậu kết chính là, thí dụ như (khi một ủng hộ hệ thống Vaiśeṣika khẳng định):

Những âm thanh tiếng nói là những thực thể thường hằng.

(59. 2) Mâu thuẫn do hậu kết chính là, thí dụ như (trong miệng một người ủng hộ hệ thống Vaiśeṣika thốt lên mệnh đề) “Những âm thanh tiếng nói chính là những thực thể thường hằng”. Chánh đề có ý định, là mệnh đề cho rằng những âm thanh tiếng nói mang tính thường hằng, do tính chất phi thường hằng của các âm thanh đó gây mâu thuẫn, Vaiśeṣika đã chứng minh mệnh đề này mang tính mâu thuẫn do hậu kết.⁶⁵⁷

53. Một chánh đề do tính đồng nhất của một khái niệm mâu thuẫn được xảy ra như sau đây.

Hạn từ “biểu thị con thỏ rừng” không có nghĩa là mặt trăng.

(59. 5). Thí dụ tiếp theo sau đây chính là một ví dụ thấy nơi một mệnh đề đại diện cho mâu thuẫn đối với đồng nhất tính của một khái niệm tương ứng. Hạn từ “biểu thị con thỏ rừng” không có nghĩa là mặt trăng, có nghĩa là không thể là ý nghĩa do hạn từ mặt trăng được. Mệnh đề này do đồng nhất tính khái niệm bác bỏ (tương ứng với cả hai hạn từ này. (59. 6). Khi ta cho rằng một vật được nhận thức⁶⁵⁸ một cách rõ ràng

657. Bản văn chú giải do ngài Dharmattara thực hiện có ghi *nityah śabdah* và được bản dịch tiếng Tây Tạng hỗ trợ. Nhưng ngài Vinītadeva giải thích là *ghaṭo nityah=bum-pa ni stag-pao*, và rất có thể điều này đã là một trong những cách giải thích hiện hành. Thực vậy Dignāga đã mô tả lại chánh đề sai trái này như là điều mâu thuẫn với học thuyết đã được chấp nhận (*āgama-viruddha*). Do tính chất khó hiểu của thuật ngữ *āgama* điều này cũng có thể là mâu thuẫn với Kinh Thánh. Uddyotakara, p. 117. 5 thế rồi lại đưa ra thắc mắc bảo rằng Vaiśeṣikas chứng minh rằng tính phi thường hằng của âm thanh tiếng nói không phải là từ Kinh Thánh, nhưng do luận cứ, xin đọc V. S. II. 2. 28 ff. Ngài Dharmakīrti hình như đã chấp nhận lời công kích này. Thế rồi ngài đã đổi từ *āgama-viruddha* thành *anumāna-viruddha*. Cách giải thích từ *ghaṭo nityah* hình như cũng đã tìm cách phát hiện trong các bản chép tay vì những lý do tương tự như vậy, xin đọc N. vārt., p. 117. 8. Chính vì ngài Dharmakīrti đã liệt kê tại vị trí này những chánh đề như vậy không đáng để cho chúng ta bác bỏ, thí dụ của ngài Vinītadeva hình như còn tự nhiên hơn là chánh đề Mimāṃsaka lại gây ra chiến tranh hàng nhiều thế kỷ. Bằng không những chánh đề những Vị Phật giáo chống lại sẽ rơi vào số những chánh đề không thể chấp nhận được. Văn bản thường là phải sửa chữa một cách thích đáng hay được hiểu là ám chỉ đến một vị triết gia Vaiśeṣika mà thánh giả sẽ từ chối lắng nghe. Đây là một thí dụ khác nữa về những huỷ hoại các bản văn cổ đại, xin đọc sūtra I I I. 18- 20 ở trên.

658. Ngài Dignāga gọi trường hợp này là *loka-prasiddhi-viruddha* “xung đối với điều ta biết được một cách chung chung”. Ngài Vinītadeva và cách vị dịch giả tiếng Tây Tạng giải thích *pratīti* có nghĩa giống như *prasiddhi=grags-pa*. Ngài Uddyotakara cho rằng điều này không là một loại tách biệt và phải được bao gồm vào các loại trước đó, Xin đọc cp. N. vārt., p. 117. 9 ff. Tuy nhiên, việc ngài Dharmakīrti chuyển đổi từ *prasiddhi* thành *pratīti* hình như là cố ý, xin đọc Tātp., p. 185. 4. Dharmakīrti cho rằng điều này phải được coi như là một trường hợp tam đoạn luận phân tích, có thể được diễn tả theo dạng sau đây.

Đại tiền đề. Bất luận điều gì xuất hiện như là một hình ảnh rõ ràng của mặt trăng ta có thể đặt tên là mặt trăng.

Tiểu tiền đề. Đối tượng có “hình ảnh con thỏ” xuất hiện như là một hình ảnh mặt trăng rõ ràng.

Kết luận hay chánh đề. Hình ảnh đó có thể đặt tên là mặt trăng.

Cả hai tên gọi tượng trưng cho hai khả năng đồng hiện hữu, sự hữu của một tên gọi tự thân là lý do đủ để suy ra hiện hữu nhất thiết của tên gọi kia, phủ nhận tên gọi này sẽ chỉ là một mâu thuẫn mà thôi (*bādhita*).

Ngài Vācaspati cho rằng những Vị Phật giáo phải cứu xét kỹ mệnh đề sai trái này như là một trường hợp bị nội giác khước từ (*svasāmvedana*) và những người Maiyāikas lại coi là một tình huống khước từ do

khi vật đó là một đối tượng do cấu trúc⁶⁵⁹ tâm linh tổng hợp nhận thức được. (59. 7). Do một hoàn cảnh nào đó mà một vật “mang hình ảnh của một con thỏ rừng” tương ứng (với tiếng nói của chúng ta) với một cấu trúc tâm linh có dạng một khái niệm, (về một hình ảnh rõ ràng), ta xác minh vượt qua nghi ngờ⁶⁶⁰ có thể được đặt tên gọi là mặt trăng. (59. 8). Quả thật, điều gì tương ứng với một hình ảnh⁶⁶¹ cấu thành lại có khả năng kết hợp thành một khối với một hạn từ⁶⁶² và điều gì có khả năng kết hợp thành một khối với một từ có thể được chỉ định bằng một tên gọi được lựa chọn một cách tùy tiện thông qua qui ước. (59. 9). Do đó, khả năng đặt tên gọi là mặt trăng, và tính mâu thuẫn⁶⁶³ trong khi phủ nhận điều đó cũng được xác minh bằng đồng nhất tính của đối tượng cấu trúc tâm linh, có nghĩa là thông qua hình thức đồng nhất tính của một hình ảnh tương ứng.⁶⁶⁴

(59. 11). Sự hiện hữu của một hình ảnh rõ ràng ở đây chính là một lý do phân tích, bởi lẽ khả năng đặt cho một tên nào đó, được tùy tiện chọn lựa, tự nhiên tuôn trào ra ngoài tình huống lại chính là một cấu trúc tâm linh. (59. 12). Như vậy khả năng đặt tên cho mặt trăng, và tính mâu thuẫn trong việc phủ nhận khả năng này phải được coi như đã được xác minh thông qua cách lý luận phân tích.⁶⁶⁵

chứng cứ nội tại (*mānasa-pratyakṣa*). Sự khác biệt giữa hai quan điểm này chính là quan điểm thứ nhất ám chỉ tự nhận thức đồng thời xảy ra là điều cố hữu nơi từng khoảnh khắc nhận thức, Xin đọc cp. sūtra ở trên p. I. 10. Quan điểm thứ hai coi đó như là một khoảnh khắc tiếp theo, Xin đọc cp. Tātp., 185. 4-5.

659. *vikalpa-vijñāna* = tiếng Tây Tạng ghi là *rnam-par-rtoḡ-pai-rnam-par-śes-pa*, p. 58. 8. Bản văn của chúng tôi ghi là *vikalpa-jñāna*, có thể đây là một sai lầm khi dùng từ *vijñāna*, vì ta thấy ghi trong bản tiếng Tây Tạng, p. 134. 11, là *rnam-par-śes-pa*. Xin đọc cp. Tātp., 185. 4. trong bản văn đó chúng ta lại thấy ghi là *vikalpa-jñāna-gocātva*. Ở đây người ta đã xoá sạch toàn bộ khác biệt giữa *vijñāna* và *jñāna*.

660. *eva*.

661. *vikalpa-jñāna grāhya* = *vikalpa-vijñāna-viśaya*.

662. *śabda-ākāra*.

663. *bādhaka*.

664. Cách giải thích của ngài Vinīta-deva rất đơn giản và tự nhiên. Ngài hiểu *pratīti* không theo ý nghĩa chuyên môn thuộc cấu trúc tâm linh, nhưng theo nghĩa chung ám chỉ điều gì đó mà mọi người đã biết rất rõ. Chánh đề sẽ không thể nào được chấp nhận khi đi ngược lại với ý nghĩa chung của hạn từ đã được mọi người chấp nhận. Mọi người đều biết rõ tiếng Phạn gọi mặt trăng “đã hiện lên rõ ràng như một vết đốm có hình dáng con thỏ rừng” Chính vì thế ta không thể nào phủ nhận được ý nghĩa này. Ngài lại đưa ra thêm một nhật xét rất đặc biệt cho rằng chánh đề sai này cũng đã phá đổ bằng chính sự kiện cho rằng, “mỗi từ có thể có bất kỳ ý nghĩa nào” (*sarvasya śabdasya sarvārtha-vācyatvam*). Điều này nhắc chúng ta nhớ lại một câu châm ngôn được loan truyền khắp nơi, những nhà học giả Hindu *sarve śabdāḥ sarvārtha-vācakāḥ*, ám chỉ đến cách sử dụng ẩn dụ thái quá nơi các hạn từ tiếng Phạn. Ngài Vinīta-deva ghi thêm (p. 106. 7) “các ngài có thể gọi chiếc bình là mặt trăng nếu muốn”.

665. Lời chú giải của ngài Vinīta-deva về sūtra này, p. 109. 1-7, có nội dung như sau. “Có một số người chủ trương chánh đề cho rằng vật gì có tiêu hiệu (tướng) một con thỏ rừng không được gọi là mặt trăng. Chánh đề này bị bác bỏ dựa trên cơ sở một sự đồng thuận phổ quát (*pratīti=prasiddhi*) cho rằng vật “có hình dáng con thỏ rừng” chính là tên gọi của mặt trăng. Hơn thế nữa, điều này cũng khước từ trên cho rằng bất kỳ vật nào cũng có thể được đặt cho bất kỳ tên nào, bởi vì tương quan giữa một vật và tên gọi của vật đó chỉ mang tính tùy tiện (xin đọc *brdar-btags-pa*), thí dụ chúng ta có thể đặt cho chiếc bình gồm tên gọi là mặt trăng cũng được”. Như vậy theo ngài Vin, ý nghĩa các từ chỉ dựa trên cơ sở thoả thuận mà thôi (*prasiddhi=sanketa*). Đương nhiên, ngài Dharmakīrti không phủ nhận điều này. Nhưng ngài lại lưu

54. Một mệnh đề do các hạn từ mâu thuẫn trong đó tự thân mệnh đề này lại được diễn tả như sau:

Hậu kết không phải là một nguồn tri thức.

(59. 14). Khi một chánh đề⁶⁶⁶ có ý định mâu thuẫn nhờ các hạn từ thích hợp của một mệnh đề diễn đạt chánh đề đó, ta không thể suy diễn ra được, thí dụ như, “hậu kết không phải là nguồn tri thức” mệnh đề này có nghĩa là đặc tính là nguồn chánh trí bị phủ nhận do hậu kết (hay phán đoán).⁶⁶⁷ Nhưng chánh đề này lại mâu thuẫn do các hạn từ thích hợp trong đó ta diễn đạt chánh đề này, có nghĩa là bằng các hạn từ hậu kết không phải là tri thức”. (59. 16). Sự kiện mà phát ngôn viên nói đến một mệnh đề như vậy là một biểu thị cho rằng phát ngôn viên đó chấp nhận ý tưởng được tạo ra do cách diễn đạt⁶⁶⁸ là một một biểu thị đúng đắn. (59. 17). Nếu người nói có ý định truyền đạt ý nghĩa sau đây: “Những lời tôi nói sắp tạo ra⁶⁶⁹ nơi bạn một ý tưởng không đúng”, vị đó sẽ chẳng bao giờ tuyên bố những lời đó. Giả sử như tôi phải truyền đạt ý tưởng đó (cho người nghe) biết được những lời tôi nói mang ý nghĩa sai lầm, thời tức khắc những lời tôi nói thực sự sẽ có ý nghĩa sai lầm.⁶⁷⁰ (59. 19). Giả sử có ai đó nói rằng, “bất luận điều gì tôi nói ra đều sai cả”, ngay cả như vậy người nói công bố mệnh đề này để truyền đạt⁶⁷¹ rằng những lời nói của vị đó (ít nhất) cũng có ý nghĩa đích thực. Nếu ta chứng minh được mệnh đề này là đúng, thời tức khắc những mệnh đề khác sẽ được chứng minh là sai. (60. 1). Nếu mệnh đề này sai, ông sẽ không tuyên bố những mệnh đề khác của ông ta là sai. Thế thì tuyên bố những lời như vậy sẽ chẳng có lợi lộc gì cả. (60. 2). Do đó, khi tuyên bố một ý mệnh đề nào đó ông ta tức khắc (*eo ipso*) thực sự tuyên bố rằng ý tưởng⁶⁷² ông tạo ra bằng lời nói đó là ý tưởng tương ứng với ý nghĩa mệnh đề hoàn toàn đúng, (có nghĩa là

ý đến một sự kiện đó là khả năng đặt tên lại dựa trên cơ sở hiện hữu của một khái niệm (hay hình ảnh rõ ràng=*pratibhāsa-pratīti*) được cấu thành do sự tổng hợp tư duy chúng ta (*vikalpa-vijñāna=kalpanā*). Tự thân một khái niệm như vậy có khả năng được đặt cho một tên theo qui ước (*abhilāpa-samsarga-yogya*, xin đọc sūtra I. 5). Chính vì thế phán đoán được diễn đạt trong mệnh đề “mỗi khái niệm rõ ràng có thể được đặt cho một tên gọi theo qui ước” lại là một phán đoán phân tích, bởi vì thuộc tính, là khả năng đặt tên gọi được qui định theo qui ước, lại chứa đựng trong chủ ngữ, trong từng khái niệm rõ ràng. Như vậy ngài Dignāga, những người Tây Tạng và ngài Vinītadeva đều hài lòng với tham khảo về ý nghĩa qui ước của những hạn từ (*prasiddhi=sanketa*), nhưng ngài Dharmakīrti và Dharmottara lại nói thêm điều này dựa trên sự có mặt của các khái niệm cấu thành (*prasiddhi* có cơ sở dựa trên *pratīti*).

666. *pratijñā-artha=pakṣa*. Điều này thực sự đã là một luận đề của Cārvākas.

667. Người ta đã làm rõ ở trên cho rằng *svārthānumāna* trong nhiều tình huống tương đương với phán đoán của chúng ta. Ở đây mệnh đề “hậu kết không phải là nguồn chánh trí” hình như có nghĩa là “một phán đoán không phải là một phán đoán”.

668. *śabda-pratyaya*.

669. *yo'rtha-sampratyayaḥ*.

670. *apārthaka*.

671. *ādarśayan* “chứng tỏ rõ ràng”.

672. Ở đây là *vijñāna*, cũng như trong 60. 4 và 60. 5, hiểu theo nghĩa một *saṃjñā* cổ điển, nhưng bản dịch tiếng Tây Tạng lại ghi trong cả ba tình huống này, p. 136. 5, 136. 9 và 136. 12 *śé-pa=jñāna*.

ý tưởng đó phản ánh một thực tại thực sự). (60. 3). Nếu trường hợp này đúng như vậy, người nói có thể chứng tỏ rằng ý nghĩa những lời ông ta nói ra chỉ đúng sự thật chỉ để cho thấy *tức khắc* rằng có một phụ tùy⁶⁷³ rõ ràng giữa lời nói và thực tại bên ngoài. Đây chính là một mối tương quan giữa hậu quả và nguyên nhân hậu quả đó (60. 4). Như vậy, lời nói của chúng ta có thể được coi như là một hiệu quả đối với những đối tượng của thế giới bên ngoài mang ý nghĩa đó. Bằng cách sử dụng những lời nói này chúng ta muốn chứng tỏ cho thấy rằng những ý tưởng do những lời nói đó truyền đạt thực sự tượng trưng cho chân lý, (có nghĩa là những lời nói đó diễn đạt thực tại bên ngoài, là nguyên nhân của những gì ta nói ra). Như vậy, rõ ràng chúng ta chứng tỏ rằng qui trình am hiểu ý nghĩa của một hạn từ chẳng gì khác hơn là một hậu kết từ một hiệu quả của thực tại bên ngoài đối với nguyên nhân của thực tại đó, là chính thực tại đó vậy. (60. 6). Chính vì thế, nếu có ai cho rằng: “Hậu kết chẳng phải là nguồn tri thức”, điều ông ta nói thực sự là: “Tri thức ta truyền đạt bằng lời không cảm thấy rõ được thực tại”, vì không phải là nguồn tri thức cũng chẳng gì khác hơn là không cảm thấy rõ được thực tại.⁶⁷⁴ (60. 7). Tuy nhiên, thực chất chúng ta phải nói đến những hạn từ (lời nói) chứng tỏ rằng thông qua ngụ ý những lời nói (hạn từ) của chúng ta nhất phải có liên quan với thực tại, và như vậy thực tại của các đối tượng tương ứng (cũng) đã được chứng minh. (60. 8). Do đó, chính vì chúng ta hình thành trong đầu (có nghĩa là tưởng tượng)⁶⁷⁵ các hạn từ như là một sản phẩm của thực tại, chúng ta suy ra được hiện hữu của thực tại này, (thực tại) tương ứng với ý tưởng được tạo ra bằng chính lời nói của chúng ta. Thực tại này mâu thuẫn với phi thực tại được diễn đạt trong chánh đề (có ý định. (60. 9). Như vậy ý nghĩa xuất hiện như sau. Từ những lời nói thích hợp của người nói, ta ám chỉ đến một thực tại tương ứng xuất hiện. Như vậy, thực tại được diễn đạt⁶⁷⁶ *thoáng qua* lại mâu thuẫn với chính những hạn từ được diễn đạt trong đó.⁶⁷⁷

673. *nāntarīyaka*.

674. Hiểu theo nghĩa đen., p. 60. 4-7. “Và nếu là như vậy, ai chứng minh rằng hạn từ phụ tùy bất biến với thực tại bên ngoài phải làm rõ rằng ý tưởng được tạo ra từ hạn từ phải có một đối tượng thực sự. Chính vì thế, ai chứng minh rằng ý tưởng được tạo ra từ hạn từ do ảnh hưởng của đối tượng ngoại vi thời ý tưởng này sở hữu một đối tượng thực sự, chính là chứng minh rằng nhận thức bằng lời (*pramāṇa*) chính là một hậu kết được tạo ra do tiêu hiệu (tướng) của một hiệu quả. Chính vì thế ai cho rằng, “hậu kết không phải là một nhận thức” là cho rằng nhận thức bằng lời không cảm thấy rõ một đối tượng thực sự; quả thật chúng ta gọi “phi nhận thức (*aprāmāṇya*) chính là sự thiếu vắng đối tượng thực sự”.

675. *kalpita*.

676. *vācyamāna*.

677. Hình như cách giải thích của ngài Vinītadeva cũng giống hệt như vậy, nhưng có phần đơn giản hơn. Ông cho rằng vì kiến tri được truyền đạt bằng lời nói cũng là một loại hậu kết nội tại, điều xảy ra tiếp là nếu không có hậu kết xảy ra thời các hạn từ không bao giờ được nói ra. Như vậy, các hạn từ xuất hiện không phải là một sản phẩm của thực tại ngoại vi, nhưng là một chủ ý các từ đó được nói ra. Ngài Vinītadeva cho rằng: “Nếu các hạn từ của bạn không truyền tải kiến tri nào, thời tại sao ngài lại nói ra những lời đó làm gì?” Điều này có nghĩa là các hạn từ phải là sản phẩm chủ ý của người nói để truyền tải sự thật. Lại nữa, ngài Dharmottara đã phức tạp hoá cách giải thích này bằng cách giới thiệu sự khác biệt giữa nguyên nhân

Luận lý học Phật giáo tập 2

(60. 11). Có một số vị tán thành (học thuyết sau đây). Các hạn từ là kết quả của ý định (thông qua ý định đó người ta công bố các hạn từ này). Các hạn từ này tạo ra tri thức (nơi người nghe) về ý định người nói. Chính ý định của người nói (truyền đạt) sự thật (chân đế). Người nói đã tận dụng ngôn ngữ (để truyền đạt ý định này). Mệnh đề cho rằng, “Hậu kết chẳng phải là tri thức” mâu thuẫn với ý định của người nói là truyền đạt điều gì đó).

(60. 12). Điều này không đúng! Chúng ta không phủ nhận lời nói ta thực sự là kết quả của ý định chúng ta nói⁶⁷⁸ được diễn đạt bằng lời. Nhưng ở đây chúng ta không ám chỉ đến nguyên nhân (tức thời) tạo ra tiếng nói.⁶⁷⁹ Chúng ta vừa nói rằng đồng nhất tính của một khái niệm chính là lý do đủ (để ám chỉ đến đồng nhất tính của ý nghĩa hai hạn từ khác nhau), và (ở đây chúng ta dám chắc rằng) ngôn ngữ của chúng ta là một lý do đủ để ám chỉ đến một số sự kiện hiện hữu mà ngôn ngữ diễn đạt.⁶⁸⁰ Nhưng chúng ta coi những tương quan này về khía cạnh luận lý,⁶⁸¹ chứ không về khía cạnh thực sự (hay khía cạnh tâm lý)⁶⁸²

(60. 14). Và hơn thế nữa, (chúng ta chấp nhận rằng) nếu người nào phủ nhận hậu kết, thời sẽ không có quyền suy ra sự hiện hữu của lửa từ sự hiện hữu của khói. Cũng vậy người đó không có quyền suy ra ý định của người nói từ các lời của người đó. Tuy nhiên, chúng ta vẫn sử dụng tiếng nói để truyền đạt một số sự kiện thực sự tồn tại nơi thế giới bên ngoài. Chính vì thế, ngôn ngữ không thể do tính thuyết phục rằng đó là cách diễn đạt ý định chúng ta tạo ra.

(60. 17). Và thế rồi, chúng ta không phát lời nói để có thể báo cho biết rằng chúng ta có ý định (làm như vậy), nhưng chúng ta làm như vậy để truyền đạt sự hiện hữu của một số thực tại ngoại vi vậy. Chính vì thế, ngôn ngữ được tạo ra bằng tính thuyết phục rằng đây chính là cách diễn đạt những sự kiện có thực nơi thế giới bên ngoài.⁶⁸³ Như vậy, cách giải thích chúng ta vừa đưa ra ở trên là cách giải thích đúng đắn duy nhất.⁶⁸⁴

thực sự của lời nói, cũng chính là ý định truyền tải sự thật và một hậu kết tương tượng hay hậu kết gián tiếp, cũng chính là sự thật, hay là một thực tại ngoại vi.

678. Trừ khi chính ngài làm lẫn hay muốn đánh lừa người khác, xin đọc Tātp., p. 185. 10.

679. Nguyên nhân thực sự ở đây rõ ràng được coi như là khoảnh khắc cuối cùng của một loạt những khoảnh khắc đem lại hiệu quả trước đó, toàn bộ các khoảnh khắc khác chỉ có thể được cấu thành một cách luận lý hay gián tiếp làm nguyên nhân mà thôi, Xin đọc cp ở trên, bản văn p. 31. 11-12.

680. Trong trường hợp thứ nhất chúng ta tưởng tượng ra tính chất đồng nhất hữu giữa hai thuộc tính của cùng một thực tại hay mối tương quan phân tích dựa trên đồng nhất tính của một thực tại được nhấn mạnh. Trong trường hợp thứ hai chúng ta tưởng tượng ra một sự nối tiếp nhau giữa hai sự kiện đó.

681. *kalpita*.

682. Ý định được cho là một nguyên nhân tâm lý của tác hạn từ được công bố ra. Chân đế (sự thật) có thể được coi như là nền tảng luận lý, hay là lý do. Như vậy ngài Vinītadeva thật đắc tội vì không phân biệt đầy đủ hai mối tương quan này.

683. Sự hiện hữu của những đối tượng có thật nơi thế giới ngoại vi (*bāhya-vastu-sattva*) phải được hiểu như đã được giải thích ở trên trong những chú thích ở chương I, sūtra 20-21.

684. Hiểu theo nghĩa đen., p. 60. 11-19. “Nhưng những vị khác lại cho rằng, kiến tri được tạo ra từ một hạn từ cũng chính là kết quả của ý định mà ý định này cũng đòi hỏi có một đối tượng, cách sử dụng các hạn từ thuộc về một người mong muốn có được ý nghĩa thực sự, thông qua chánh đề này, thực chất không phải là nguồn tri thức, lại trở nên mâu thuẫn. Điều này không đúng, bởi lẽ ở đây chúng ta chấp nhận ý tưởng rõ

55. Bốn cách của một chánh đề không thể chấp nhận được loại bỏ như vậy.

(60. 21). Những hạn từ “không bị nghi ngờ trước đó” nhằm loại bỏ bốn điểm không thể chấp nhận được.

(60. 22). Tiếp đến ta sẽ chứng minh ý nghĩa những hạn từ nào đem lại nếu bên đối tác phủ định của từng hạn từ đó được cứu xét và toàn bộ những phủ định được gom lại với nhau.⁶⁸⁵

56. Như vậy (một chánh đề hoàn hảo không phải là) 1) một sự kiện đã được chứng minh, 2) một sự kiện mặc dù chưa được chứng minh, nhưng lại được viện dẫn làm lý do, (không phải với tư cách là một hậu quả), 3) một sự kiện chính vị tranh luận không có ý định chứng minh vào lúc đó, và 4) sự kiện đó không nhất thiết phải là một sự kiện không thể chấp nhận được (thông qua tự mâu thuẫn). (Toàn bộ những điều này được loại trừ) và chính vì điều mâu thuẫn này sẽ cho thấy rằng định nghĩa của chúng ta (về một chánh đề hoàn hảo) mang tính chất không thể nghi ngờ được, cụ thể là 1) định nghĩa này là một điểm mà chính vị tranh luận đã chọn để xác minh, 2) mà chính vị đó đã chấp nhận và 3) là điều không thể không chấp nhận (một cách nội tại).

(61. 5). “Như vậy” có nghĩa là theo cách thức vừa giải thích. Một chánh đề phải được chứng minh⁶⁸⁶ là mâu thuẫn với điểm ta vừa mới chứng minh. Một điểm phải được thảo luận bằng một điều gây tranh cãi chính là điều đối nghịch lại một điểm đã được xác minh trước đó. Điều đã được chứng minh mâu thuẫn với điều chưa được chứng minh. Chính vì thế một chánh đề phải được chứng minh không thể là điều gì đó đã được chứng minh.⁶⁸⁷ (61. 7). Nhưng không phải mọi điểm chưa được chứng minh (có thể được coi như là chánh đề được). Hơn thế nữa chánh đề này còn mâu thuẫn 2) với một

ràng (*pratīti*) như là một lý do tương tượng tự hiện hữu, và chính lời nói của chúng ta lại là lý do tác thành tương tượng, chớ không phải là lý do thực sự. Và sự việc làm hiệu quả cho ý định lại rất có thực đối với các hạn từ. Như vậy ta không khảo sát ở đây. Hơn thế nữa chính vì kẻ nào không chấp nhận hậu kết cũng không hiểu được tính nhất quán (*avyabhicāritva*) của khối với lửa. Cũng giống như vậy vị đó không am hiểu được nhất quán tính đó giữa các hạn từ và ý định đâu. Và ta sử dụng các hạn từ để truyền đạt thực tại ngoại vi. Chính vì thế, việc sử dụng hạn từ không xảy ra trước bằng cách chấp nhận có một mối tương quan bất biến giữa các hạn từ và ý định. Và lại nữa, các hạn từ được nói ra không nhằm mục đích để tỏ lộ làm rõ ý định đâu, nhưng là để truyền đạt sự hiện hữu của thực tại ngoại vi vậy. Chính vì thế cách sử dụng các từ phải được tiến hành bằng cách chấp nhận mối tương quan bất biến với thực tại ngoại vi. Chính vì thế mà cách giải thích vừa đưa ra ở trên không có bất kỳ sai phạm nào”.

685. Để có thể giải quyết bài học này về lý thuyết ý nghĩa tương đối hay phủ định của các hạn từ (*apoha*) hiện giờ tác giả nhắc lại toàn bộ định nghĩa từ phái phủ định bằng cách gom góp lại toàn bộ những phủ định hàm chứa nơi những cách hình thành công thức phủ định.

686. *sādhya*=*pakṣa*, là một chánh đề và một thuộc tính.

687. Hiểu theo nghĩa đen., p. 61. 5-7. “Thuộc tính (*sādhyah*) phải đối diện với điều xung đối, thông qua lý do đó là đối nghịch với điều đã được chứng minh. Điều này có nghĩa là đối với đối tượng nào đối nghịch với đối tượng đã được chứng minh, đây chính là thuộc tính, điều đã được chứng minh chính là điều xung đối với điều chưa được chứng minh chính vì thế điều chưa được chứng minh chính là thuộc tính của điều phải được chứng minh vậy.

Luận lý học Phật giáo tập 2

sự kiện được viện dẫn làm bằng chứng. 3) với sự kiện chính vị tranh luận không có ý định chứng minh vào thời điểm (cơ hội) đó, 4) với tính nhất thiết phải diễn đạt chánh đề đó ra bằng lời, (ta có thể hiểu mà không cần phải diễn đạt), 5) với một sự kiện mặc dù chưa được chứng minh song không thể nào chứng minh được.

(61. 9) Điểm thoát khỏi năm đặc tính phủ định này mâu thuẫn với chính một điểm 1) chưa được chứng minh, 2) điểm đó không phải là một lý do, 3) là điểm không vị tranh luận nào không có ý định chứng minh, 4) là điểm có thể được diễn đạt hay chỉ được hiểu ngầm, 5) là điểm không bị mất hiệu lực (ngay từ lúc đầu bằng những bằng chứng trái ngược - Đó chính là những điểm đã được định nghĩa bằng các hạn từ “Do chính vị tranh luận có ý định như vậy và không bị nghi ngờ”.⁶⁸⁸

(61. 12). Điều gì phải được chứng minh như vậy ta gọi là chánh đề. Như vậy⁶⁸⁹ định nghĩa đã được chứng tỏ là đáng tin cậy. Chẳng còn điều gì mâu thuẫn trong chánh đề này nữa.

§ 9. Những Sai Lầm Luận Lý.⁶⁹⁰

(61. 14). Sau khi đã kết luận việc nghiên cứu kỹ lưỡng (tam đoạn luận) được coi như là cách diễn đạt bằng lời ba khía cạnh tiêu hiệu (tướng) luận lý (hay là lý do), và sau khi đã xử lý một cách tình cờ định nghĩa (chính xác) về chánh đề, giờ đây tác giả tiến hành nghiên cứu kỹ lưỡng những sai lầm luận lý. Bằng cách đưa ra một giới thiệu được khẳng định như sau:

57. Chúng ta đã định nghĩa tam đoạn Luận như là một cách diễn đạt bằng lời ba khía cạnh của lý do. Giờ đây, ngay cả nếu như một trong ba khía cạnh đó không được diễn đạt một cách chính xác, (Kết quả) sẽ trở thành một sai lầm vậy.

(61. 18). Ta nên hiểu ý nghĩa điều vừa đề cập ở trên như sau. Nếu ai đó muốn đưa ra một cách diễn đạt bằng lời về ba khía cạnh một lý do luận lý, vị đó nên thực hiện điều

688. Như vậy những chánh đề không thể chấp nhận được như sau đây, 1) theo ngài Dignāga đó là *pratyakṣa-anumāna-*, *āgama-*, *prasiddhi-* và *svavacana-nirākṛta*; 2) theo ngài Praśasta, pāda đã vay mượn từ ngài Dignāga, *pratyakṣa-anumāna-*, *abhyupagata-* (*āgama-*), *svasāstra-* và *svavacana-virodhin*; 3) theo ngài Dharmakīrti - *pratyakṣa-*, *anumāna-svāmin-* (= *svasāstra*), *pratīti* (= *prasiddhi*) và *svavacana-nirākṛta*. Saṃkara-svāmin trong tác phẩm Nyāya-praveśa đã thêm vào đó bốn loại chánh đề không khả thi, như vậy làm cho con số tăng thêm lên đến chín chánh đề. Những người Naiyikas và trường phái Nyāya-Vaiśeṣika liên minh đã bác bỏ toàn bộ các chánh đề này, căn cứ vào lý do cho rằng một chánh đề tự thân không bao giờ đúng hay sai nhưng chỉ dựa trên lý do mà thôi, Xin đọc cp. N. vārt., p. 116 ff. và Tātp., p. 32. 2-3....

689. Hiểu theo nghĩa đen., p. 61. 12 “hạn từ *iti* ở đây được hiểu theo nghĩa “như vậy”.

690. Mọi ám chỉ ở đây, tức là tính chất độc đáo và tính quan trọng của học thuyết Phật giáo về những Sai Lầm luận lý sẽ được suy luận ra chỉ khi nào bản biểu mẫu các lý do (*hetu-cakra*) của ngài Dignāga sẽ được phân tích và biên dịch. Một biên tập của bản biểu này cộng với một chú giải do Bstan-dar Lha-rampa và một bản dịch tiếng Anh do ngài Mr. A. Vostrikoff sẽ xuất hiện ngay sau đây trong tạp chí Biblioteca Buddhica.

đó với chính xác cao độ.⁶⁹¹ Và ta chỉ đạt đến tính chính xác này khi phản đối tác⁶⁹² phủ định của từng khía cạnh cũng phải được khẳng định giống như vậy. Khi chúng ta biết rõ phải loại bỏ điều gì, thời chúng ta sẽ hiểu rõ được thành phần khác, cần phải được chấp nhận. (61. 20). Định nghĩa Tam đoạn Luận đã được nêu lên ở trên, là “cách diễn đạt bằng lời ba khía cạnh của tiêu hiệu (tướng) luận lý”. Giờ đây, có nghĩa là dưới ánh sáng định nghĩa này đem lại,⁶⁹³ ngay cả nếu như chỉ một khía cạnh không được diễn đạt (một cách chính xác) - hạn từ “ngay cả” ám chỉ rằng cùng một hậu quả sẽ xảy ra tiếp theo sau. Nếu hai trong số các khía cạnh đó không được diễn đạt chính xác⁶⁹⁴ - thời một sai lầm sẽ từ đó xảy ra. Một sai lầm cũng giống hết một tam đoạn luận, nhưng lại không tượng trưng cho một Tam đoạn luận (hợp lệ). Đây chính là một lỗi hệ tại ở thiếu sót một trong số ba khía cạnh đó.

58. Và cũng sẽ có sai lầm diễn ra nếu ba khía cạnh đó, cho dù đã được diễn đạt, nhưng hoặc là không có thực, hay không chắc chắn, hay là do đối thủ hay do chính người nói mà ra.

(62. 4). Sai lầm được tạo ra không chỉ thông qua cách diễn đạt một cách đầy đủ, nhưng còn do tính chất phi thực tại và tính không chắc chắn của lý do nữa, hoặc là do người nghe, có nghĩa là do đối thủ hay người nói, có nghĩa là do bên bị.⁶⁹⁵

§ 10. Những Lý Do Phi Thực Tế.

(62. 6). Giờ đây, tên của sai lầm tương ứng với từng hình thức lý do phi thực tế hay không chắc chắn là gì vậy?

59. Nếu một khía cạnh của lý do, cụ thể là, (khía cạnh đầu tiên), sự hiện hữu của lý do dựa trên chủ ngữ kết luận, hoặc là không hiện hữu hay không chắc chắn thời ta gọi lý do này là lý do phi thực tế.

(62. 8). Nếu một trong số những khía cạnh (là trung độ tiền đề), có mối tương quan cần thiết với chủ ngữ kết luận, có nghĩa là sự hiện diện dựa trên chủ đề đó, hoặc là

691. *sphuṭa*.

692. *prati-rūpaka=prati-yogin*.

693. Hiểu theo nghĩa đen., “nếu (định nghĩa) này tồn tại”.

694. Không có sai lầm thiếu sót của một trong những khía cạnh của lý do hợp lý trong phần đề cập tiếp theo....

695. Đây là một qui luật rất nổi tiếng của ngài Dignāga đề ra một nguyên tắc cơ bản cho rằng một cuộc tranh luận triết học phải dựa trên một số cơ sở chung để bắt đầu. Cả người diễn thuyết lẫn đối thủ của ông có quyền trích những sự kiện hay những lý do không được phía đối thủ chấp nhận. Qui luật này tỏ ra khá phiền toái cho các nhà triết học như thế những người Mādhyamikas đã phủ nhận toàn bộ điều Tuyệt đối, là “Nội Chất thể” (*svalakṣaṇa*) có thể được công nhận là những phương pháp luận lý. Tuy nhiên, họ tạo ra những luận cứ, nhưng chỉ với mục đích là chứng tỏ rằng toàn bộ những luận cứ đều triệt phá lẫn nhau. Họ lại nói đến sự kiện cho rằng chính ngài Dignāga bị buộc phải chấp nhận trong những vấn đề tôn giáo (*āgama*) họ không thể nào tìm ra được cơ sở chung giữa hai tôn giáo đối nghịch nhau, Xin đọc cp. My Nirvāṇa p. 119.

không hiện hữu hay không chắc chắn, ta gọi sai lầm đó là “lý do phi thực tế”.⁶⁹⁶ Chính vì là “phi thực tế,” nên lý do này không truyền tải bất kỳ hiểu biết nào về chủ đề. Lý do này cũng không truyền tải bất kỳ nhận thức nào về thuộc tính cũng như không đối ngược thuộc tính đó hay với một số những điều không chắc chắn. Sai lầm này chính là một lý do để ta không nhận thức được điều gì cả. Nhận thức như vậy sẽ không thuyết phục được ai.⁶⁹⁷ Ý nghĩa này rõ ràng ám chỉ đến trong tên gọi “phi thực tế”.

(62. 12). Ta đưa ra một ví dụ sau đây:

60. Thí dụ như khi ta phải chứng minh rằng âm thanh tiếng nói không phải là một thực thể thường hằng, “bởi vì âm thanh không thể nhìn thấy được (phi hữu hình)”- lý do này là phi thực tế cho cả hai bên (thành phần).

(62. 14). Lý do này sai đối với cả hai phía, bên bị, (những người Mīmāṃsaka chủ trương âm thanh tiếng nói mang tính thường hằng)⁶⁹⁸ và bên đối thủ, (Vị Phật giáo phủ nhận tính chất này).

61. “Cây cối là những hữu thể vô tri vô giác” - điều này phải được suy diễn ra từ thực tế là “chúng sẽ chết khi bị bóc hết phần vỏ bên ngoài”. Lý do này không được phía đối thủ chấp nhận. Họ định nghĩa chết như là một cách làm mất đi toàn bộ cảm giác, những cơ quan giác quan và cả sự sống nữa. Cái chết như vậy không diễn ra nơi cây cối.

(62. 18). Những người Digambaras chủ trương rằng cây cối là những hữu thể có tri giác.⁶⁹⁹ Họ chỉ ra thực tế là cây cối chết ngay sau khi chúng bị lột hết vỏ. (Lý do) phi thực thể dưới con mắt những đối thủ, là Vị Phật giáo. Tại sao vậy? Bởi vì Vị Phật giáo hiểu rằng chết chính là tận diệt hay triệt phá hết cảm giác, các cơ quan giác quan và chính sự chết).⁷⁰⁰

(63. 1). Các cảm giác - ở đây có nghĩa là thị giác và các ý thức giác quan khác.⁷⁰¹ Về phía các cơ quan giác quan chúng ta hiểu là một số vấn đề (tế nhị) đặc biệt⁷⁰² bên

696. *asiddha*.

697. Nhận định này chỉ ám chỉ đến ví dụ đầu tiên trong I I I. 60 mà thôi.

698. Xin đọc cp. ở trên, p. 127 n. 2.

699. Những người Kỳ na (Jainas) thừa nhận rằng cây cối là những hữu thể vô tri vô giác chỉ có khả năng giác quan mà thôi, tức là xúc giác, Xin đọc cp. Glasenapp, Jainism, p. 172

700. Hiểu theo nghĩa đen., 63. 1 “Cảm giác, cơ quan giác quan và sự sống là một phức hợp *dvandva*”.

701. *vijñāna* hay *vijñāna-skandha* nơi phái Phật giáo Đại Thừa có nghĩa là rõ ràng không thể phân biệt được cảm giác thuần túy, là cảm giác duy nhất về sự có mặt của điều gì đó bất định trong tầm mắt quan sát của các khả năng giác quan của chúng ta (*prati-vijñpti*). Đây chỉ là một yếu tố (*dharma*) tự thân chẳng có những gì khác biệt cả, nhưng chỉ được phân biệt bằng thị giác, thính giác và các cảm giác khác phù hợp với nguyên nhân đã gọi lên cảm giác này. Xin đọc tác phẩm My Central Conception, p. 16 và 63. Trong Vi Diệu Pháp thuộc phái Đại thừa lại có một *vijñāna* khác nữa được tưởng tượng ra, đó là *ālaya-vijñāna* đây chính là một kho chứa dành cho các châu báu thuộc các ý tưởng trong tương lai và dành cho những vết tích những người đi trước đã để lại, nhưng trường phái ngài Dharmakīrti là thành viên đã cự tuyệt học thuyết này.

702. *rūpa* hay *rūpa-skandha* có nghĩa là mỗi yếu tố chất thể như đã được mô tả bằng tính đối kháng và tính

Luận lý học Phật giáo tập 2

trong một (cơ thể) sống, định vị trong nhãn cầu và nơi những bộ phận khác của cơ thể.⁷⁰³ Sự hiện hữu của các bộ phận này được ám chỉ đến từ một thực tế là việc tạo ra thị giác và các cảm giác khác. Về phía “sự sống”, theo kiểu nói thông thường, ta hiểu đến hơi thở. Ý nghĩa được gắn kết với thuật ngữ này trong khoa học⁷⁰⁴ Phật giáo chính là (một lực siêu thế đặc biệt xác định một thuật ngữ *tiền nghiệm, tiên thiên (a priori)* nói về hiện hữu), chính ở đây là điều không hợp lý.⁷⁰⁵ Chính vì thế, ở đây sự sống như là điều gì được thể hiện ra nơi hơi thở. Việc huỷ diệt hay triệt phá (các hiện tượng này) là một tiêu hiệu (tướng) hay là căn tính của sự chết. Sự chết này những Vị Phật giáo hiểu là khi họ đấu tranh (một số điều về chủ đề này).

(63. 5). Tuy nhiên, tại sao lý do những người Digambaras đưa ra lại là phi thực tế? Bởi vì không có một cái chết như vậy hệ tại ở việc triệt diệt các cảm giác nơi cây. Triệt diệt giả định một hiện hữu trước đó. Nếu có ai chấp nhận triệt diệt ý thức nơi cây, vị đó không thể chỉ chấp nhận sự hiện hữu trước đó của cây. Chính vì thế bởi lẽ ta không chấp nhận có ý thức nơi cây cối, thời ta cũng không chấp nhận chủ trương sự triệt diệt nơi cây cối. (63. 7). Ta có thể thắc mắc rằng triệt diệt chính là chết, và điều này thực sự đã xảy ra nơi cây cối. Đây là điều đúng. Nhưng lý do được nại đến do những người Digambaras chính là một cái chết có điều kiện⁷⁰⁶ do có sự hiện hữu tâm thức trước đó, chứ không phải chỉ là sự khô héo thuần túy mà thôi. Chính vì thế chết được coi như là một lý do phi thực tế, và chết là có thực, hệ tại ở việc khô héo, không phải là một lý do.

(63. 10). Những người Digambara coi lý do chết một cách chung chung mà không phân biệt được cái chết phụ tùy hay tương liên với thuộc tính (vật có tri giác) hay vật không phụ tùy như vậy. Chính vì thế bên bị ở đây đã mắc sai lầm (về ý nghĩa của hạn từ) cái chết vị đó viện dẫn làm lý do. Do đó, ông ta cho rằng việc khô héo chính là lý do thực sự, bởi lẽ kinh nghiệm chỉ ra rằng⁷⁰⁷ cây cối dễ bị chết từ việc bị khô héo. Mặt khác, đối thủ đã có khái niệm về sự chết một cách đúng đắn, chính vì thế lý do đối với đối thủ không có thực (phi thực tế)

(63.13). Nhưng nếu có ai đó tạo ra một luận cứ mà chính mình cũng công nhận là sai, đối với ông qui luật áp dụng ở đây là luận cứ đó mang tính chất phi thực tế (thí dụ như).

bất khả thâm nhập, yếu tố này phải được phân biệt với *rūpa-āyatana* chỉ có nghĩa là màu sắc và các đường nét bên ngoài, có nghĩa là các chất thể thị giác, xin đọc tác phẩm My Central Conception của tôi p. 11.

703. Theo Vi diệu Pháp một cơ quan giác quan (*indriya*) bao gồm một loại chất thể tinh tế và không thể quan sát thấy được (*atīndriya*) khác hẳn với từng các cơ quan khác, cơ quan này đã được so sánh với hệ thần kinh, Xin đọc cp. tác phẩm My Central Conception của tôi, p. 12 ff.

704. *āgama-siddha, āgama* bao gồm toàn bộ nền văn chương Phật giáo, tôn giáo hay được mặc khải (*sūtra*) cũng như mang tính chất khoa học. Nhưng khi kiến thức giáo điều xung đối với kiến thức thực nghiệm (*vastu-dar śana-bala-pravr̥tta*), *āgama* ám chỉ đến loại đầu tiên, Xin đọc cp. dưới đây, sūtra III. 116.

705. *āyuh-samskāra* hay là *jīvita*, là một trong số các lực phi tâm linh, *citta-viprayukta samskāra*, xin đọc My Central Conception, p. 105.

706. *vyāpta*, phụ tùy hay tương liên.

707. *darśanāt*.

62. Giả sử như một người ủng hộ hệ thống của những người Sāṅkya muốn chứng minh rằng những xúc động, cảm giác sung sướng v.v... mang tính chất vô tình (phi ý thức) và ám chỉ đến thực tế cho là những cảm giác đó có một khởi đầu hay mang tính vô thường. Luận cứ này mang tính “phi thực tế” đối với chính vị tranh luận đó.

(63. 16). “Cảm giác sung sướng v.v...” có nghĩa là (những cảm xúc) như sung sướng, đau khổ v.v... Đặc tính vô tình (phi cảm giác) của các cảm xúc này được nhắm tới để chứng minh bằng cách chỉ ra rằng thực tế chúng có một khởi thủy hay mang tính vô thường. Điều gì có một khởi thủy hay mang tính chất vô thường đều là vô tình (phi cảm giác), thí dụ như, những thành phần chất thể (theo Triết học Phật giáo).⁷⁰⁸ Quả thật cảm giác sung sướng có một khởi điểm (vĩnh viễn) và mang tính chất vô thường, chính vì thế chúng phải là vô tình (phi cảm giác). Mặt khác, Thức (hay ý thức) là thuộc tính cơ bản của Linh hồn (theo hệ thống Sāṅkya) lại không bao gồm cảm xúc).⁷⁰⁹ Theo ví dụ này khởi thủy và vô thường phải được cho là hai lý do riêng biệt, không xảy ra đồng thời với nhau.⁷¹⁰ Theo quan điểm của vị tranh luận thuộc phe Sāṅkya cả hai thuộc tính này đều không có thực. (63. 20). Giờ đây, một lý do luận lý được đưa ra nhằm thuyết phục đối thủ, (là Vị Phật giáo). Chính vì thế, một lý do như vậy phải là lý do hợp lệ đối với đối thủ.⁷¹¹ Đối thủ công nhận là đúng khi cho rằng (các yếu tố) không bao giờ tồn tại lại được tạo ra (từ hư không).⁷¹² Cả hai nguyên lý này đều sai dưới mắt những người Sāṅkya. (63. 22). Trong tình huống như vậy lý do (bên bị đã đưa ra) là sai, bởi

708. Ở đây rõ ràng có nghĩa là *rūpādi-āyatana*, có nghĩa là các dữ liệu giác quan, *āyatana* № № 7-11, Xin đọc my Central Conception, p. 7. Các yếu tố thể chất này không thể là *rūpādi-skhandā*, bởi vì mặc dù những chất thể đó cũng mang tính chất vô thường và nhất thời, nhưng chỉ có chất thể thứ nhất, trong đó là phi nhận thức, toàn bộ các thể chất khác đều nhắm tới (*sālambana*) một đối tượng nào đó.

709. Tâm thức (*puruṣa*) trong hệ thống Sāṅkya được tưởng tượng là một thực thể thường hằng, bất biến, bất động, như là ánh sáng thuần túy của tâm thức phản ánh trên những hiện tượng tâm linh. Tính chất vừa đề cập đến được tưởng tượng ra tự thân chúng chỉ là những cách sắp xếp các phần tử vật chất (*guṇas*), vô ý thức (*jaḍa*). Đối với người thông thạo hệ thống này thời bất luận điều gì mang tính vô thường (*pariṇamine*) đều là vô ý thức cả. Nhưng từ một quan điểm khác những người Sāṅkya tuyên bố rằng toàn bộ các hiện tượng đều là thường hằng cả (*sarvam nityam*), bởi vì chúng chỉ là những biến thể của cùng một chất thể duy nhất mà thôi (*prakṛti*) những biến thể này lại đồng nhất với chất thể đó theo nguyên tắc đồng nhất giữa nguyên nhân và hiệu quả (*sat-kārya-vāda*). Mặt khác những Vị Phật giáo phủ nhận sự hiện hữu của thực thể chất thể, và thế vào đó bằng những tia sáng loé lên nhất thời của những yếu tố đặc biệt (*dharma*) hay là những sức mạnh nào đó (*samskāra*). Trong tình huống hiện nay hình như Sāṅkya muốn suy diễn từ ý tưởng các hiện tượng tâm linh phi ý thức từ ý tưởng các yếu tố vô thường của Phật giáo, hiển nhiên thừa nhận rằng bất luận điều gì chỉ là một tia sáng loé lên nhất thời, thời không thể nào có thể có ý thức, chính vì tâm thức bao gồm trong trí nhớ vậy.

710. Lời nhận định này rất có thể nói bóng gió đến học thuyết của Sarvāstivādin cho rằng toàn bộ các yếu tố (*dharma*) chỉ xuất hiện và biến mất trong cùng một khoảnh khắc mà thôi, Xin đọc cp. My Central Conception, p. 40.

711. Candrakīrti đã đặc biệt phủ nhận điểm này, xin đọc tp. My Nirvāṇa, p. 118 ff.

712. Đây là một trong những phương pháp diễn đạt học thuyết Nhất Thời phổ quát hay biến đổi liên tục. Mỗi khoảnh khắc nơi hiện hữu của một sự vật được coi như là một hiện hữu tách biệt ra khỏi những khoảnh khắc trước đó hay tiếp theo sau (*pūrva-apara-kāla-kāla-vikalaha kṣaṇah*); học thuyết này lại cho rằng trong mỗi khoảnh khắc sự vật đó được tạo ra và lại quay trở lại thành hư vô.

vì ông ta không hiểu biết gì về cách thức trong đó cả hai điều khởi thủy (tuyệt đối) và triệt diệt tuyệt đối được tranh luận ra sao⁷¹³. Nếu ông ta có hiểu biết về những luận cứ nhờ đó các học thuyết này được ủng hộ (và nếu ông ta tin vào những học thuyết đó), đây có thể là những lý do có thực đối với ông ta. Nhưng vì ông ta không có hiểu biết thích hợp về những học thuyết này, các lý do này trở thành phi thực tế theo quan điểm của chính ông ta.

(64. 3). Tiếp theo ta bàn đến lý do phi thực tế bởi lẽ lý do này không chắc chắn.

63. Nếu nghi ngờ chiếm ưu thế liên quan đến chính (sự kiện được viện dẫn đến làm lý do) hay liên quan đến việc xác định vị trí của lý do đó, thời lý do trở thành phi thực tế.

(64. 5). Nếu ta có nghi ngờ gì về lý do đó hay việc xác định vị thế của lý do đó không được chắc chắn, tức khắc lý do trở thành phi thực tế. Việc xác định vị trí của một lý do là điều hoàn toàn khác với chính lý do đó, đây là một vị trí ta phát hiện ra lý do đó, một vị trí tương ứng với chủ thể của kết luận. Lý do phải có mặt dựa trên vị trí đó để có thể truyền đạt (thuộc tính)⁷¹⁴. Khi ta không chắc chắn có được việc xác định vị trí của lý do đó, (tự thân sự kiện đó trở thành không chắc chắn).

(64. 8). (Tác giả) tiến hành đưa ra một ví dụ (về một lý do, do một sự kiện tượng trưng không chắc chắn) đáng nghi ngờ tự thân sự kiện đó.

64. Nếu ta nghi ngờ điều gì đó không tượng trưng cho khói, nhưng lại tượng trưng hơi nước chẳng hạn, và nếu điều đó được viện dẫn đến làm bằng chứng cho lửa hiện hữu, điều này sẽ trở thành phi thực tế, bởi lẽ lý do này không chắc chắn.

(64. 13). Hơi v.v... có nghĩa hoặc là hơi nước (hay khói hay sương mù hay hơi bụi) v.v... Khi ta nghi ngờ điều gì đó tượng trưng hoặc là cho hơi (hay là khói), điều này chính là một tổng hợp các yếu tố vật chất, một tổng hợp các chất cứng (chất lỏng, là những nguyên tử nóng và có hơi gas).⁷¹⁵ (Có đôi khi) chúng ta không chắc

713. Xin đọc bản văn ở trên, p. 33. 10 ff. và 44. 20 ff. Bản dịch p. 9. 1 ff. và 120 ff.

714. Hiểu theo nghĩa đen., p. 64. 5-6. “Và việc xác định vị thế của lý do đó, có nghĩa là việc xác định vị thế của lý do này; việc xác định vị thế có nghĩa là lý do hàm chứa trong đó, là thể nền của một thuộc tính (*sādhya-dharmin*) được làm rõ điều tạo thành vị trí, lại khác biệt với lý do” – Phi thực tế không phải là sự kiện tương ứng với lý do, nhưng lại là sự kiện tương ứng với tiểu tiên đề (*dharmin*). Mọi sai lầm của lý do “phi thực tế” (*asiddha*) chính là cái ta gọi là những sai lầm nơi tiểu tiên đề, những sai lầm này ám chỉ đến sự vắng mặt hay sự có mặt đáng nghi ngờ của trung bộ tiên đề áp đặt lên tiểu tiên đề, có nghĩa là của cái ở đây ta gọi là khía cạnh thứ hai của một tiêu hiệu (tượng), Xin đọc cp II. 5.

715. (*rūpa = rūpa-skandha*) được tưởng tượng trong tác phẩm *abhidharma* như là Chất Thể được tạo thành từ bốn loại nguyên tử, đó là chất rắn (*pṛthivī*), chất lỏng (*ap*), hơi nóng (*tejas*) và chất bay hơi (*vāyu*). Các nguyên tử này được coi như là tập trung năng lực để tạo ra sức đề kháng, va chạm, hơi nóng và chuyển động, tính chất sau cùng này được coi như là sự xuất hiện liên tục của một loại những thời khắc riêng rẽ (*nirantara- utpāda*) thân xác cấu tạo hoặc là từ chất rắn hay chất lỏng hay chất hơi (luôn luôn chuyển động=*satata-gati*) hay là hơi nóng tùy thuộc vào cường độ của sức mạnh (*utkarṣa*) thể lý đó. Bởi vì tỷ lệ của các nguyên tử khác nhau luôn luôn giống nhau, luôn luôn kiên định, nơi từng chút chất thể một, dầu có

chấn liệu điều đó tượng cho hơi (hay là khói), và khi điều đó được nói đến làm bằng chúng có lửa⁷¹⁶ hiện hữu điều này trở thành một lý do không có thực.

(64. 13). Điều này có ý nghĩa như sau. (Giả như chúng ta quan sát) thấy khói, nhưng chúng ta không chắc chắn liệu khói đó không phải là một chất hơi. Thì đây là điều phi thực tế (không có thực) với tư cách là một lý do, bởi lẽ điều đó thiếu sức thuyết phục (điều chắc chắn). Điều gì được xác định chắc chắn là khói chứng minh sự hiện hữu của lửa, bởi lẽ khói do lửa tạo ra. Nhưng nếu ta không chắc chắn được điều này, thì điều đó chẳng chứng minh được điều gì cả. Như vậy chúng có đó rơi vào tiêu đề những sai lầm luận lý, ở đây ta gọi là những lý do phi thực tế (không có thực).

(64. 16). Một ví dụ về một sự kiện (phi thực tế bởi lẽ ta không chắc chắn được vị trí của vật đó, như sau.

65. Trong chiếc hang này có một con chim công, bởi lẽ chúng ta nghe thấy tiếng chim công kêu trong đó.

(64. 18). “Chiếc hang này” là chủ ngữ (của tiêu tiền đề nơi phép diễn dịch). Chiếc hang là vị trí có đã che kín ta thấy trải rộng ra trước mắt và che kín chiếc hang đó. Sự hiện hữu của con chim công là một thực tế phải được chứng minh. “Bởi lẽ chúng ta nghe thấy tiếng kêu của con chim đó” là lý do. Tại sao đây là lý do phi thực tế (không có thực) thông qua cách định vị trí?

66. Ta có thể bị sai lầm liên quan đến phương hướng tiếng kêu phát ra.

(65. 2). Vị trí từ đó tiếng chim công phát ra ta gọi là vị trí bắt nguồn, là vị trí từ đó tiếng kêu vươn tới chúng ta. Khi ta bị sai lầm, hay lẫn lộn liên quan đến vị trí tiếng chim công vươn tới chúng ta, thì cơ sở của lý do trở thành phi thực tế (không có thực). Giả sử chúng ta thấy có một số các hang liền kề nhau, chúng ta có thể lẫn lộn không hiểu tiếng kêu phát ra từ hang này hang kia. Ta gọi đây chính là lý do phi thực tế (không có thực) do định vị vị trí.

(65. 6). Khi chủ ngữ của (tiêu tiền đề) ám chỉ đến một phi - thực - thể, lý do cũng trở thành không có thực giống như vậy. Ta đưa ra một ví dụ như sau.

67. Và khi chủ ngữ lại không phải là một thực tại đích thực, lý do sẽ trở thành không có thực giống như vậy. Thí dụ như khi tính chất hiện hữu ở khắp nơi của Linh hồn (của một cá nhân đương sự) lại được suy diễn ra từ một thực tế chỉ là những thuộc tính của Linh hồn đó được cảm thấy rõ ở bất kỳ nơi nào, lý do này thuộc loại phi thực tế (không có thực).

là ở thể rắn hay thể lỏng hay thể hơi, nóng hay lạnh. Như vậy *bhūta-saṃghāta* hay *mahā-bhūta-saṃghāta* chỉ đơn giản có nghĩa là một số hiện tượng chất thể đó.

716. Chính ngài Dharmakīrti sửa lại *agni-siddhau* thành *agni-siddhy-artham*.

Luận lý học Phật giáo tập 2

(65. 9). Linh hồn, (có nghĩa là linh hồn của một cá nhân) có đặc tính hiện hữu ở khắp mọi nơi, có nghĩa là tồn tại ở khắp mọi nơi. Khi ta phải chứng minh đây chính là lý do được viện dẫn đến là một thực thể đó là toàn bộ những thuộc tính có thể tự bộc lộ tại bất kỳ nơi nào. Những thuộc tính như cảm khoái, đau khổ, ước muốn, sân hận v.v... có thể tự bộc lộ ở bất kỳ vị trí nào (tương ứng với vị trí cơ thể sống của chúng ta được chuyển tới). Vì lý do này (phải có mặt ở khắp nơi, vì linh hồn không thể tự di chuyển được).⁷¹⁷ (65. 11). Các thuộc tính không thể tồn tại mà thiếu thực thể là điều các thuộc tính này phụ thuộc, bởi lẽ các thuộc tính này cố hữu trong chính thực thể đó. Nhưng Linh hồn mang tính phi chuyển động. Chính vì thế nếu linh hồn không có mặt ở khắp mọi nơi, làm sao các cảm thọ sung sướng, đau khổ v.v... chúng ta cảm nhận được trong lúc đang sống trong Dekkhan cũng có thể cảm nhận được khi chúng ta di chuyển đến Midlands.⁷¹⁸ Do đó, Linh hồn của chúng ta phải có mặt ở khắp mọi nơi. (65. 13). Giờ đây, đối với những Vị Phật giáo, tự thân linh hồn (với tư cách là một thực thể tách biệt) lại không tồn tại, thời các thuộc tính của linh hồn này lại càng không thể nhận ra được tồn tại ở khắp mọi nơi. Như vậy lý do này phi thực tế.⁷¹⁹

(65. 15). Sự khác biệt giữa hai tình huống chúng ta vừa đề cập đến ở trên, trường hợp thứ nhất đề cập đến một hiện hữu của chủ thể mang tính không chắc chắn, (nghỉ ngơi), bởi lẽ ta không nắm chắc được vị trí⁷²⁰ của chủ thể đó. Trường hợp thứ hai tự thân chủ thể kết luận lại chính là phi thực tại.

(65.16). Quả thật là như vậy, khi một hình thức lý do nào đó, là hình thức liên quan đến sự hiện hữu của lý do đó dựa trên chủ đề kết luận (có nghĩa là tiểu tiền đề), chúng ta thường rơi vào sai lầm thể chất nơi một lý do phi thực tế.⁷²¹

717. Hệ thống Vaisesika tưởng tượng ra Linh hồn của từng cá nhân như là một thực thể có mặt ở khắp mọi nơi, có đường ranh giới chung với Khoảng không vũ trụ, tự thân Linh hồn mang tính chất bất động và vô cảm “như là một hòn đá”, nhưng có khả năng tạo ra được ý thức trong từng cá nhân tương ứng thông qua xúc cảm đặc biệt với cơ quan nội tại. Khi thân thể của một cá nhân di chuyển từ nơi này sang nơi khác. Linh hồn của cá nhân đó lại bất động, nhưng những tư duy và cảm thọ lại được tạo ra nơi thành phần Sinh hồn hiện hữu ở khắp mọi nơi đó, lại tương ứng với vị trí mà thân xác đó mới chiếm cứ được, xin đọc My Nirvāṇa, p. 57 ff.

718. *madhya-deśa*.

719. Theo bản dịch tiếng Tây Tạng hạn từ *cheda* xuất hiện trước *tasya*, p. 65. 14 phải loại bỏ, thế rồi từ này không ám chỉ đến *baudhdhasya*, nhưng với *ātmā*; *asiddhau* phải được sửa lại thành *asiddho*.

720. Hiểu theo nghĩa đen “Thế nền”, *dharmin=āśraya*. Phân cơ hữu tuyệt đối nơi mỗi nhận thức (Xin đọc cp. chú giải sūtra I. 12) chính là “nội chất thể” (*svalakṣaṇa*), là hiệu quả *i(artha-kriyā-kārin)*, thời điểm (*kṣaṇa*), đây chính là thể nền thuần túy (*dharmin*) với toàn thể các thuộc tính (*dharma*) đã bị bóc trần hết, không phải là sự vật thực nghiệm (*samudāya=dharmi-dharma-samudāya*) xin đọc chú giải sūtra II. 8). Thời điểm thực tại được nhấn mạnh này có vấn đề trong tình huống thứ nhất, trong tình huống thứ hai lại thiếu vắng, có nghĩa là khi các thuộc tính cảm giác, cảm thọ, ý tưởng v.v... đã bị loại bỏ tất cả chẳng còn lại điểm thực tại nào được gán cho tên gọi Linh hồn có thể được áp dụng cả. Chính vì thế, cấu trúc của một thực thể Linh hồn có mặt khắp nơi, thể nền của toàn bộ các hiện tượng tâm linh đối với những người Vaisesikas chỉ còn là tưởng tượng thuần túy mà thôi.

721. Cách phân loại các sai lầm luận lý (*hetvābhāsa*) chúng ta phát hiện thấy trong các sūtras nguyên thủy của

§ 11. Lý Do Không Chắc Chắn.

68. Khi một khía cạnh lý do khác nữa – chính là sự vắng mặt của lý do nơi các trường hợp tương phản (trái ngược) - được coi như là điều duy nhất phi thực tế, thời ta gọi sai lầm đó là điều không chắc chắn.

(65. 18). Khi một khía cạnh duy nhất khác⁷²² nữa của lý do, cụ thể là sự vắng mặt nơi những tình huống tương phản, không được thực tại (hỗ trợ). Chúng ta mắc phải sai lầm về một lý do không chắc chắn. Không chắc chắn có nghĩa là một vấn đề. Đây chính là mục tiêu của (tam đoạn luận), thế rồi mục tiêu đó trở thành thuyết phục. Phi thuyết phục chính là không chắc chắn. Đây chính là một trường hợp khi ta không thể chắc chắn được cả kết luận luận lẫn phủ định. Nhưng ngược lại chỉ còn lại một nghi ngờ mà thôi. Chúng ta gọi không chắc chắn là lý do khiến cho chúng ta chao đảo giữa kết luận phủ nhận kết luận đó. Giờ đây ta đưa ra kết luận sau đây.⁷²³

69. Giả sử rằng chúng ta phải chứng minh đặc tính của những âm thanh tiếng nói hay một số (đặc tính chung hiện thời chúng ta đang đề cập tới.) Nếu thực chất các đặc tính này được quan sát thấy hay các đặc tính chung khác được trích làm lý

các hệ thống Nyāya và Vaiśeṣika, cũng như trong Bhāṣya của hệ thống Vātsyāyana có khác biệt đáng kể so với cách phân loại Phật giáo trước tiên được xác minh rất phù hợp với học thuyết ba thành phần của lý do luận lý, do ngài Dignāga trong tác phẩm nhỏ nhưng rất nổi tiếng của ngài là “Cách làm sáng tỏ một bản mẫu các lý do khả thi” – Hetu-cakra-samarthana. Thế rồi tập Bhāṣya của Prāstapāda đã chấp nhận những đường nét chính của cách phân loại của ngài Dignāga và toàn bộ những tiến triển tiếp theo thuộc phần này nơi khoa học luận lý học Ấn Độ. Xin đọc bài viết của tôi “Rapports entre la Théorie Bouddhique de la Connaissance et l’enseignement des autres écoles”. (Những báo cáo học thuyết Phật giáo về kiến tri và cách giảng giải của các trường phái khác) trong tập Muséon, V, Xin đọc cp. một bài viết của Randle về Tâm trí, 1924, p. 405 ff. Chính vì toàn bộ những đối tượng trong vũ trụ đều liên kết và phụ thuộc một cách luận lý với nhau, thế nên mỗi đối tượng tức khắc là một lý do luận lý và những khả năng xuất hiện những sai lầm luận lý là bất tận. Những gì không đáng cứu xét đã được loại sang một bên, như chúng ta đã thấy, giống như những chánh đề bất khả thi. Sau đó lại xuất hiện những sai lầm của lý do nói một cách chính xác đây là những sai lầm của một hay nhiều hơn là một trong ba khía cạnh đó. Những tình huống trong đó chỉ một mình khía cạnh đầu tiên hoặc là sai hay không chắc chắn tất cả đều là những sai lầm thuộc tiêu tiền đề. Những tình huống khi khía cạnh thứ hai và thứ ba thuộc lý do luận lý lại hoặc là sai hay không chắc chắn lại rơi vào những sai lầm phụ tùy, hay sai lầm thuộc đại tiền đề. Toàn bộ những trường hợp trong đó tiêu tiền đề sai, có nghĩa là trong đó lý do hoặc là toàn bộ hay một phần không có mặt nơi chủ ngữ kết luận, hay ở đó sự hiện hữu của chủ ngữ đó lại không chắc chắn ta gọi đó là những lý do “không thiết thực” (*asiddha*). Lại có những sai lầm vật chất hay những sai lầm về sự kiện, là sai lầm nằm ngoài lời nói (*fallacia extra dictione*). Những sai lầm nơi lời nói (*fallacia in dictione*), là thuật ngữ có ý nghĩa chính xác. Những sai lầm nơi cách diễn đạt, trong đó tư duy là chính xác, nhưng lại được diễn đạt sai, được xử lý như là những ví dụ sai, xin đọc dưới đây, bản văn p. 89. 8 - *na duṣṭam vastu tathāpi vaktrā duṣṭam darsitam*. Nói một cách chính xác, toàn bộ những sai lầm khác cũng là những sai lầm về thực tại, sai lầm vật chất, chính vì đây là những sai lầm về phụ tùy tương liên được xác minh một cách sai lầm. ...

722. Giải thích là *aparasya*.

723. Những khía cạnh lý do luận lý ta ám chỉ đến trong phần này, trong đó ta đã nghiên cứu tỉ mỉ những sai lầm luận lý luôn luôn là những gì đã được xác minh liên quan đến hậu kết nội tại, xin đọc sūtra II. 5-7, chứ không phải những sai lầm đã đề cập đến trong sūtra III. 1. Phần này chúng ta sẽ nghiên cứu lại một lần nữa khi khảo sát về phần nói đến những thí dụ được diễn đạt sai lầm, xin đọc dưới đây, bản văn p. 88-89.

do tương ứng cho các lý do đó, vì đang hiện hữu, các lý do này hoặc là một phần hay toàn phần cả nằm trong những tình huống khác biệt nữa⁷²⁴ - hết thấy đều là những lý do không chắc chắn).

(66. 3). “Đặc tính thường hằng⁷²⁵ hay một số đặc tính chung khác”. Thông qua một số đặc tính chung khác”. Ta ám chỉ đến ba thuộc tính sau đây, 1) thực tế không được tạo ra do một tinh tấn cố ý, 2) thực chất được tạo ra như vậy, và 3) (một lần nữa) tính thường hằng.

(66. 4). “Các đặc tính này được quan sát thấy hay các đặc tính chung khác. Bằng các hạn từ “các đặc tính chung khác” có nghĩa là ba lý do tương ứng sau đây, 4) tính vô thường, 2) (một lần nữa tính vô thường, và 3) (tính chất thâm nhập vào được hay) thực chất không phải là một bộ phận đẳng tương.⁷²⁶ Khi thường hằng tính hay ba thuộc tính khác được khẳng định, khả năng nhận thức và ba đặc tính chung khác theo thứ tự được khẳng định, lại là những lý do không chắc chắn, bởi lẽ sự thiếu vắng toàn bộ bốn yếu tố nơi những ví dụ tương phản là chủ đề nghi ngờ. (Như vậy chúng ta giành được bốn mẫu mực lý luận không chắc chắn sau đây).

(66. 7). Quả thật, (tam đoạn luận đầu tiên).

(Chánh đề). Âm thanh tiếng nói mang tính thường hằng.

(Lý do). Vì những âm thanh này có thể nhận thức được.

(Đại tiền đề). Giống như Khoảng Không Vũ Trụ, (vừa nhận thức được lại vừa thường hằng).

(Ví dụ tương phản) và (không) như chiếc bình, (vừa phi thường hằng, nhưng vẫn có thể nhận thức được).

Lý do “khả năng có thể nhận thức được” bao trùm cả những trường hợp tương đồng lẫn đối nghịch, lý do này bao gồm tất cả (các đối tượng thường hằng, như Khoảng Không vũ trụ và những đối tượng vô thường như những chiếc bình v.v...)

(66. 8). (Tam đoạn luận thứ hai).

(Chánh đề). Âm thanh tiếng nói⁷²⁷ không do tinh tấn con người tạo ra.

724. Hiểu theo nghĩa đen “trong cả hai tình huống giống nhau và khác nhau.”

725. Giải thích là *nitya* thay vì *anitya* trong 66. 1, 63. 3 (hai lần), 66. 6 và 66. 7.

726. *amūrta*= *lus-cn-ma-yin-pa*, “không sở hữu một thể lý”, *mūrta* có nghĩa là sở hữu một chiều kích giới hạn nhất định, = *paricchinna-pariṇāmat*.

727. Tuy nhiên, chẳng có Tam đoạn luận nào như vậy đã được đưa ra một cách thực tình (*bona fide*). Nhưng ý tưởng của những vị Mīmāṃsakas về những âm thanh thường hằng không được biểu lộ ra đã bị méo mó nơi cách thức trung ví dụ cho những qui luật luận lý. Các vị luận lý học Ấn Độ và Tây Tạng lại cho rằng để có được sức mạnh thực sự thể hiện nơi các công thức tam đoạn luận, tốt hơn hết ta nên thực tập về những mệnh đề hơi có vẻ sai, cả những mệnh đề sai đến nỗi chẳng bao giờ ta thấy xuất hiện nơi bất kỳ ai.

Luận lý học Phật giáo tập 2

(Lý do). Bởi lẽ các âm thanh này đều là vô thường.

(Đại tiền đề). Bất luận điều gì là vô thường thời không do tinh tấn con người tạo ra.

(Ví dụ). Giống như sấm chớp và Không trung, (cả hai đều không do tinh tấn con người tạo ra, nhưng một thứ mang tính vô thường còn thứ kia là thường hằng).

(Ví dụ tương phản). Và không giống như những chiếc bình v.v... (không được tạo ra giống như vậy và chính vì thế phải mang tính thường hằng, nhưng chúng chỉ là những đối tượng vô thường mà thôi).

Tính vô thường hiện hữu nơi một thành phần trong các tình huống giống nhau (có nghĩa là nơi những đối tượng không do tinh tấn con người tạo ra). Tính vô thường này cũng hiện hữu nơi sấm chớp v.v... nhưng lại vắng mặt nơi bộ phận khác của các đối tượng đó) như trong không trung chẳng hạn và bao gồm tất cả những tình huống tương phản, bởi lẽ tính vô thường này hiện hữu nơi bất kỳ nơi nào có những sản phẩm do tinh tấn con người tạo ra.⁷²⁸

(66. 10). (Tam đoạn luận thứ ba).

(Chánh đề). Âm thanh tiếng nói do tinh tấn con người tạo ra.

(Lý do). Bởi lẽ âm thanh mang tính vô thường.

(Đại tiền đề). (Bất luận điều gì mang tính vô thường đều do tinh tấn con người tạo ra).

(Thí dụ). Giống như một chiếc bình (được tạo ra như vậy).

(Ví dụ tương phản). Và (không) giống như sấm chớp và Không trung (cả hai đều không được tạo ra giống như vậy, một thứ lại mang tính vô thường, còn thứ kia thì không và mang tính thường hằng, ngược lại nếu lý do đó là chính xác thời cả hai đối tượng đó phải là những thực tại thường hằng).

Tính vô thường hiện diện trong một phần thuộc các tình huống tương phản,⁷²⁹ tính chất này hiện diện nơi sấm chớp v.v... nhưng lại không hiện diện nơi không trung. Hơn thế nữa tính chất này hiện diện nơi tất cả các tình huống tương tự nhau, bởi vì mọi vật do tinh tấn ý thức con người tạo ra đều mang tính vô thường.

(66. 12). (Tam đoạn luận thứ tư).

(Chánh đề). Những âm thanh tiếng nói mang tính chất thường hằng.

728. Những tình huống không giống nhau hay mâu thuẫn nhau chính là những đối tượng do tinh tấn tạo ra, như những chiếc bình chẳng hạn. Phân hướng luận nơi đại tiền đề nêu lên mệnh đề sau đây – “Bất luận điều gì do tinh tấn cố ý tạo ra đều mang tính thường hằng”.

729. Có nghĩa là trong một số đối tượng, mặc dù là vô thường, song lại không được tạo ra do bất kỳ tinh tấn ý thức nào, giống như sấm chớp chẳng hạn.

(Lý do). Bởi vì âm thanh không phải là những chất thể đẳng trương vô giới hạn.

(Đại tiền đề) (Bất luận điều gì không phải là một chất thể thuộc chiều kích giới hạn thời mang tính thường hằng).

(Thí dụ). Giống như không trung và các nguyên tử (cả hai đều mang tính thường hằng).

(Ví dụ tương phản). Trái ngược với⁷³⁰ chuyển động và chiếc bình (cả hai đều mang tính vô thường, nhưng đối tượng thứ nhất lại không mang tính chất phi đẳng trương).

Thuộc tính “không phải là một chất thể đẳng trương có giới hạn” một phần được phát hiện thấy cả hai đều nằm trong những tình huống giống nhau và mâu thuẫn nhau. Thuộc tính này một phần hiện hữu nơi cả hai đối tượng, là không trung (thường hằng) và nơi chuyển động vô thường. (Cả hai đều không phải là những chất thể có chiều kích giới hạn). Nhưng nơi các nguyên tử tượng trưng cho một phần những tình huống thường hằng giống nhau và nơi các chiếc bình v.v... lại tượng trưng cho một phần những tình huống tương phản phi thường hằng, thuộc tính này lại không có mặt. Những chiếc bình cũng như các nguyên tử đều có các chiều kích giới hạn mà nguyên tử lại mang tính thường hằng là một nguyên lý do trường phái Vaiśeṣika chấp nhận chính vì thế các nguyên tử được bao gồm trong những tình huống giống nhau. (66. 15). Trong bốn ví dụ này, điều kiện vắng mặt của lý do trong những tình huống mâu thuẫn lại không được nhận ra, chính vì thế các ví dụ này đã tạo ra những sai lầm về tính chất không chắc chắn⁷³¹.

70. Khi mà khía cạnh lý do này tỏ vẻ nghi ngờ, thời sai lầm giống vậy cũng rơi vào khía cạnh không chắc chắn.

(66. 17). Khi khía cạnh lý do này, sự vắng mặt trong những tình huống tương phản, lại phi thực tế, thời sai lầm thuộc loại không chắc chắn và tương tự như vậy. Khi khía cạnh này đáng nghi ngờ, thời kết quả sai lầm cũng giống như một khía cạnh không chắc chắn vậy.⁷³²

Một ví dụ:

71. Giả sử chúng ta muốn chứng minh rằng một người nào đó không thuộc hạng toàn tri, hay người đó bị các đam mê khống chế. Nếu thực chất là vị đó được cung cấp cho khả năng ăn nói (và các thuộc tính khác của một con người) được coi như là một lý do, thời sự thiếu vắng các thuộc tính đó nơi các tình huống tương phản (có nghĩa là với những hữu thể có khả năng toàn tri) sẽ trở thành một tình huống khó phân xử.⁷³³

730. Hiểu theo nghĩa đen., “giống như”.

731. Chúng thuộc hệ thống Dignāga...

732. Như vậy một phán đoán không chắc chắn hay khó giải quyết luôn luôn là một trường hợp qui nạp không hoàn toàn từ những tình huống đặc biệt, là những ví dụ tương phản có khả năng tạo ra.

733. Những tam đoạn luận sẽ rơi vào những tình huống sau đây.

(66. 21). Thuộc tính phải được suy diễn ra chính là “tính phi toàn” “có nghĩa là có hiểu biết giới hạn”. “Một người nào đó” là một người có khả năng ăn nói. Đây chính là chủ đề kết luận. Một thuộc tính thứ hai chính là điều con người đó phải chịu nhiều đam mê. Khi sự kiện người đó có kiến thức giới hạn hay sự hiện hữu của các đam mê được khẳng định. Những thuộc tính như vậy như khả năng ăn nói, (hay những chức năng loài vật như vậy như) mở con mắt hay nhắm mắt lại v.v... đều không được bao gồm sự vắng mặt các thuộc tính này trong những tình huống tương phản (có nghĩa là nơi những hữu thể có khả năng toàn tri) điều này không thể chứng minh được (67. 3). Tình huống ngược lại chính là khả năng toàn tri. Liệu những hữu thể toàn tri có sở hữu được khả năng ăn nói (và các thuộc tính con người khác) hay liệu họ không sở hữu được những thuộc tính đó, đây là điều không có khả năng quyết định đối với chúng ta. Do đó, ta không bao giờ biết được liệu một người nói có khả năng toàn tri hay không. Tiếng nói là một tiêu hiệu (tướng) không chắc chắn.⁷³⁴

(67. 6). Nhưng (chúng ta có thể nêu thắc mắc) rằng sẽ chẳng bao giờ có được người nói có khả năng toàn tri nơi hiện hữu, thế thì tại sao chúng ta lại áp ủ những mối hoài nghi liên quan đến khả năng tiếng nói như vậy?

72. Một phán đoán phủ định có dạng “chẳng có người nói nào có khả năng toàn tri hiện hữu cả” liên quan đến sự kiện là điều đó căn bản vượt xa bất kỳ kinh nghiệm khả thi nào của chúng ta. Chính vì thế sự thiếu vắng tiếng nói và (những thuộc tính nhân loại nơi hữu thể toàn tri, có nghĩa là) trong những tình huống tương phản với tính chất phi toàn tri, là điều không được đảm bảo.¹

(67. 9). Đối với chính lý do này phán đoán phủ định “không có bất kỳ người nói nào có khả năng toàn tri cả nơi hiện hữu này”. Tạo ra mối nghi ngờ không chắc chắn vì lý do nào vậy? Vì điều này ám chỉ đến một đối tượng có căn tính vượt trội hơn hẳn bất kỳ kinh nghiệm khả thi nào, và điều này (luôn luôn) dẫn đến nghi ngờ không chắc chắn. (67. 11). Khi một phán đoán phủ định ám chỉ đến một đối tượng kinh nghiệm không thể tiếp cận được thì phủ định đó không tạo ra một kết luận cần thiết⁷³⁵ nhưng lại là một

1. Bất kỳ con người nào cũng chẳng có khả năng toàn tri.

Đây là một con người như vậy.

Vì đó không có khả năng toàn tri.

2. Bất kỳ ai cũng đều có đam mê

Đây là một con người như vậy

Vì đó phải có đam mê.

734. Về nguồn gốc thí dụ này xin đọc ở trên, p. 56. Ý tưởng cho rằng một người có khả năng toàn tri buộc phải giữ im lặng, bởi vì tiếng nói của con người không tương hợp với khả năng toàn tri, vì ta áp dụng tiếng nói đó để diễn đạt khiến thức tương đối chớ không phải để diễn đạt kiến thức bất tận, hiện thời ý tưởng này được gán vào nhiều cách phối kết hợp khác nhau thuần túy để minh họa những qui luật luận lý; xin đọc N. Kaṇikā p. 111 ff. và phần kết luận của tác phẩm Tattavas.

735. *niścaya-hetuḥ*.

luận cứ khó giải quyết.⁷³⁶ Sự thiếu vắng khả năng tiếng nói nơi những hữu thể toàn tri chính vì thế là điều đáng nghi ngờ không chắc chắn. Tính toàn tri là một ví dụ tương phản liên quan đến kiến thức có giới hạn, (một tình huống trong đó thiếu vắng tiêu hiệu (tướng) đã được khẳng định).⁷³⁷

(67. 15). (Đối thủ có thể cãi lại rằng⁷³⁸) không phải kinh nghiệm, cho dù có là kinh nghiệm phủ định đi chăng nữa, đã đem lại cho ông chủ trương rằng các hữu thể toàn tri không nói ra. Nhưng chủ trương điều đó vì tiếng nói con người lại không tương hợp với tính chất toàn tri chăng?⁷³⁹

(Chúng ta trả lời: không đâu, bởi lẽ)

73. Mệnh đề tương phản, tức là Ta không thể chứng minh được “một hữu thể toàn tri không nại đến tiếng nói” bằng kinh nghiệm phủ định, cũng không thể suy diễn ra được hữu thể đó từ bất khả hợp tính với tiếng nói, bởi lẽ chẳng có mâu thuẫn nào xảy ra giữa tính toàn tri và khả năng tiếng nói cả, (tính toàn tri) trở thành có vấn đề.⁷⁴⁰

(67. 16). Không có bất khả hợp tính nào giữa tính toàn tri và khả năng tiếng nói, và vì lý do đó ta không thể xác định được mệnh đề tương phản. (67. 17). Giờ đây ta trích đoạn phụ tùy tương phản này⁷⁴¹ như sau. “Kẻ có khả năng toàn tri (không nói ra)”. Chủ ngữ phủ nhận thuộc tính, tức là khả năng toàn tri. Thuộc tính chính là phủ định của chủ ngữ, có nghĩa là, “sự thiếu vắng khả năng ngôn ngữ” như vậy ta báo cho biết rằng phủ định thuộc tính rõ ràng phụ tùy hay tương liên với phủ định chủ ngữ, và như vậy chủ ngữ (hạn từ đầu tiên) phụ thuộc vào thuộc tính (hạn từ thứ hai).

(67. 19). Việc đi đôi với nhau đảo ngược như vậy (của dạng “bất kỳ kẻ nào có kiến thức toàn tri không là con người”) có thể chấp nhận là đã được xác minh, nếu khả năng toàn tri và tiếng nói⁷⁴² con người đối nghịch với nhau (thông qua bất khả hợp tính

736. Xin đọc cp ở trên, chương II, sūtra 48-49.

737. Hiểu theo nghĩa đen., p. 67. 11-12. “Bởi vì phi nhận thức có đối tượng không thể mô tả được (*adrśya*) là nguyên nhân nghi ngờ chớ không phải là nguyên nhân chắc chắn, chính vì thế việc loại trừ tiếng nói v.v... ra khỏi tính toàn tri, tức là xung đối với phi toàn tri, là điều đáng ngờ”.

738. Hiểu theo nghĩa đen., p. 67. 15. “không phải do phi nhận thức mà chúng ta tuyên bố rằng tiếng nói không có mặt nơi tính toàn tri, nhưng do bởi điều mâu thuẫn của tiếng nói với tính toàn tri”. Mệnh đề này phải xảy ra trước sūtra III. 73.

739. Xin đọc cp. N. Kaṇikā, p. 111. 11 – *sarva-jñatāyā atyanta-parokṣāyāḥ kena cid api saha pratyakṣa-pratītena vorodhānavagateḥ*.

740. Hiểu theo nghĩa đen., p. 67. 13-14 “và bởi vì chẳng có xung đối (*virodha*) khả năng tiếng nói và khả năng toàn tri, ngay cả nếu như không có kinh nghiệm (*adarśane'pi*) nào về mệnh đề, “bất kỳ ai có khả năng toàn tri đều không nói năng gì cả.” Ở đây thực sự chẳng có (*na sidhyati*) phản hướng luận, bởi lẽ đây là điều nghi ngờ.”

741. *vyāptimān vyatirekaḥ*.

742. Khả năng tiếng nói, như đã được làm rõ trong bản văn, p. 67. 2, chỉ được trích đoạn như là một đặc tính chủ yếu của con người, tất cả các đặc tính khác đều có nghĩa như nhau, thế nên chúng ta có thể

và mâu thuẫn). Nhưng đây không phải là tình huống như vậy. Chính vì thế việc đi đôi với nhau đảo ngược không đúng. Tại sao vậy? Vì ta không biết chắc được việc đi đôi đảo ngược này. Vì không có mâu thuẫn, chính vì thế ta (không thể giải quyết được vấn đề) và khi ta nắm rõ tình trạng không biết rõ thời việc đi đôi tương phản không được xác định.⁷⁴³

§ 12. Qui Luật Mâu Thuẫn

(67. 22). Làm sao để cho mâu thuẫn không xảy ra?⁷⁴⁴

74. Có hai loại Mâu thuẫn diễn ra giữa các đối tượng.

(68. 2). Giữa khả năng toàn tri và tiếng nói con người không có mâu thuẫn, bởi lẽ mâu thuẫn chỉ có hai loại, xung đối tác thành và mâu thuẫn) và không còn loại nào nữa. Hai khía cạnh xung đối này mang ý nghĩa gì vậy?

75 – 76. Khi (một sự kiện) có kỳ đặng (bao lâu) tổng số các nguyên nhân vẫn tồn tại nguyên vẹn, và rồi kỳ gian này tan biến đi ngay sau khi một sự kiện (đối kháng) khác xuất hiện điều xảy ra tiếp theo sau là cả hai đều không tương hợp (hay đối kháng rất hiệu quả với nhau), giống như những cảm giác nóng và lạnh.

(68. 5). Sở hữu được các nguyên nhân nguyên vẹn có nghĩa là có được tổng số các nguyên nhân tác thành hiện hữu. Nếu điều gì đó do những nguyên nhân thiếu hụt không còn tồn tại nữa, thời không thể bị bất kỳ điều xung đối lại được một cách có hiệu quả với điều gì khác được⁷⁴⁵, (bởi vì điều này không tồn tại). Đây chính là ý tưởng do cách diễn đạt “những nguyên nhân còn nguyên vẹn” đưa ra.

(68. 7). Nhưng có điều không hiển nhiên đó là bao lâu tổng số các nguyên nhân của điều gì đó vẫn tồn tại nguyên vẹn, thời chẳng có gì (trên cõi đời này) có thể gây trở ngại với điều đó được? Thời bằng cách nào điều gì khác có thể đối kháng (ngăn cản) với điều đó được?

tạm dịch là “nếu khả năng toàn tri và con người lại xung đối với nhau do mâu thuẫn”.

743. Hiểu theo nghĩa đen p. 67. 19-21. “Một phản hướng luận như vậy hàm chứa phụ tùy hay tương liên (*vyāptimān*) rất có thể tồn tại giữa khả năng toàn tri và khả năng tiếng nói, nếu hai khả năng xung đối với nhau. Nhưng lại không có xung đối nào xảy ra. Chính vì thế (phản hướng luận) không thực sự tồn tại. Tại sao vậy? Ngài cho rằng, đó là do có nghi ngờ. Bởi vì không có xung đối nào, chính vì thế lại có nghi ngờ xuất hiện. Bởi vì có nghi ngờ thế nên phản hướng luận không có thực (*asiddha*)”.

744. Trong cách giải thích tiếp theo chúng ta sẽ dịch từ *virodha*, khi từ này ám chỉ đến cả hai loại bằng “xung đối”. Loại đầu tiên chính là do “xung đối tác thành” hay tính chất bất khả hợp tính, loại thứ hai là do “xung đối luận lý hay điều mâu thuẫn tương trưng cho qui luật Mâu Thuẫn.

745. Hiểu theo nghĩa đen., 68. 4-6. “Bởi lẽ phi hiện hữu của một chủ sở hữu chủ vĩnh cửu những nguyên nhân không thiếu hụt trong trường hợp một nguyên nhân khác tồn tại, một khái niệm (*gati*) xung đối liền xuất hiện. “Về một sở hữu chủ những nguyên nhân đầy đủ” – Như vậy cái ta gọi là có những nguyên nhân không đầy đủ, lại không hề hấn gì. Về điều gì có sở hữu phi hiện hữu, do thiếu hụt nguyên nhân, người này chẳng có xung đối nào xảy ra ngay cả từ bất kỳ ai”.

(68. 8). Tuy nhiên, điều này có thể xảy ra theo cách sau đây. Nếu tổng số các nguyên nhân có xuất hiện, tuy nhiên sự kiện đó lại bị xung đối một cách hiệu quả bằng sự kiện khác đó, có khả năng tạo ra được một điều đó bề ngay trong tổng số các nguyên nhân này, như vậy tổng số này bị loại bỏ.⁷⁴⁶ Nếu lại có một sự kiện nào khác xung đối với một tổng số các nguyên nhân theo nghĩa này, thì sự kiện đó luôn ảnh hưởng đến tổng số nguyên nhân đó cách này cách khác. (68.10). Quả thật nếu (một tác nhân) tạo ra hơi lạnh lấy đi tính hiệu quả để tạo ra thêm những khoảnh khắc lạnh lẽo thêm nữa, thì tác nhân này loại bỏ đi sức lạnh và theo nghĩa này trở thành xung đối với nhân tố này. (68. 11). Chính vì thế, để trở thành xung đối một cách hiệu quả có nghĩa là tạo cho hiện tượng biến mất bằng cách tạo ra sự tan vỡ nơi các nguyên nhân⁷⁴⁷. Ta gọi loại xung đối này là tính (chất bất khả hợp), hay tính chất bất khả thi liên quan đến đồng hiện hữu giáp kề nhau. (68. 12). Do đó, đồng hiện hữu giáp kề nhau đối với những sự kiện xung đối lẫn nhau như vậy thực sự không thể nào xảy ra được trong cùng một khoảnh khắc giống nhau. Cách loại bỏ lẫn nhau như vậy chỉ có thể có được giữa hai hiện tượng xung đối nhau khi chúng thực sự tồn tại giáp kề nhau. Bởi lẽ nếu hai sự kiện này nằm cách xa nhau thì xung đối tác thành sẽ không bao giờ xảy ra.

(68. 13). Như vậy chính khi nào một (hiện tượng) loại bỏ được hiện tượng đối nghịch, (một biến đổi dần dần sẽ xảy ra, và nếu biến đổi đó xảy ra một cách đột ngột), biến đổi đó chỉ làm được như vậy ít nhất trong ba khoảnh khắc. Trong khoảnh khắc đầu tiên hiện tượng này bắt gặp sự kiện đối nghịch và sẵn sàng tạo ra một điều kiện phi hiệu quả. Trong khoảnh khắc thứ hai, hiện tượng này thực sự tạo ra một hiện tượng đối nghịch với chính điều kiện đó, và trong khoảnh khắc thứ ba hiện tượng này loại bỏ và thay thế hiện tượng đối kháng đó.⁷⁴⁸

(68. 16). Nếu tuần tự này xảy ra đúng như vậy⁷⁴⁹, thì ánh sáng tượng trưng cho một thực thể biến đổi (di chuyển), những sóng ánh sáng lan tỏa ra dần dần chiếm đoạt được khoảng không (theo cung cách sau đây). Khi ánh sáng đó tạo ra được khoảnh khắc ánh sáng tức khắc xảy ra tiếp theo sau bóng tối. Bằng cách lại tạo ra vùng bóng tối giáp kề bên một điều kiện phi hiệu quả. Chỉ mình bóng tối này trở thành phi hiệu quả tồn tại giáp kề với ánh sáng, (khoảnh khắc đầu tiên) khi ta loại bỏ được tính phi hiệu quả này (khoảnh khắc thứ hai) ánh sáng nổi lên nơi cùng một vị trí đó (khoảnh khắc thứ ba). Bằng cách này ánh sáng đẩy lùi bóng tối dần dần. Bằng chính cách này cảm giác nóng có thể thay thế được cảm giác lạnh.

746. Hiểu theo nghĩa đen., 68. 8-9. “Tuy nhiên như vậy. Ngay cả người sở hữu những nguyên nhân không thiếu hụt như vậy biết rõ (*gati*) phải xung đối với nguyên nhân như vậy do biết được nguyên nhân đầy đủ đó không tồn tại.” Xin đọc cp. *Jāyanta*, *Nyāyamañjari*, p. 55- *akim-cit-karasya-virodhitve 'tiprāktih*.

747. Hiểu theo nghĩa đen p. 68. 10-11....

748. Hiểu theo nghĩa đen p. 68. 13-15...

749. *tatra ity evam sthite sati* (Mallavādī).

Luận lý học Phật giáo tập 2

(68. 19). Nhưng khi ánh sáng nổi lên một cách (bất ngờ), ngay tại chính vị trí bóng tối chiếm cứ, (hàng loạt những khoảnh khắc ánh sáng chính là sự nối tiếp trực tiếp những loạt khoảnh khắc bóng tối, không có tương phản xảy ra hay sao)? (68. 20). (Tuy nhiên, trong tình huống đó cũng xuất hiện một khoảnh khắc bóng tối tiếp theo sau với khoảnh khắc chung cuộc của bóng tối đó) khoảnh khắc không tạo thêm bóng tối, và chính khoảnh khắc này phải được coi như là khoảnh khắc sanh ra ánh sáng tương lai, đây cũng chính là khoảnh khắc không tạo ra thêm bóng tối nữa, và cũng chính khoảnh khắc này cũng phải được coi như là khoảnh khắc sanh ra ánh sáng trong tương lai. Tính tương phản⁷⁵⁰ hệ tại ở chính sự kiện mà điều kiện phi hiệu quả bóng tối yếu hơn được tạo ra (sau đó chẳng còn bóng tối nào xuất hiện nữa). (68. 22). Chính vì thế, biến đổi được tạo ra bất ngờ với một vận tốc tối đa, bóng tối biến mất vào khoảnh khắc thứ ba ngay từ lúc khởi đầu qui trình này. (Từ khoảnh khắc thứ ba trở đi một loạt ánh sáng mới) đổi nghịch⁷⁵¹ rất hiệu quả (với những loạt xảy ra trước đó)⁷⁵².

(69. 1). (Giờ đây, nếu đối kháng tác thành không phải là điều gì khác hơn là một biến đổi khi) một hiện tượng tạo ra (hay xảy ra tiếp theo sau) một hiện tượng khác, ta sẽ chiếm được đối kháng tác thành này giữa hai hiện tượng có kỳ gian. Chứ không phải giữa hai khoảnh khắc hay sao?⁷⁵³ (Tuy nhiên, đây không thể trở thành đối kháng tác thành được, bởi lẽ hiệu quả nhân duyên chỉ thuộc về những khoảnh khắc mà thôi⁷⁵⁴ và không thuộc về những hoà hợp nhân tạo của các khoảnh khắc này thành các loạt như vậy sao? Vâng đúng vậy) nhưng mặc dù sự hiện hữu hàng loạt như vậy lại không phải là những thực tại, các thành viên của các hiện hữu đó mới chính là những thực tại. (69. 2). Chính vì thế điểm mấu chốt của vấn đề⁷⁵⁵ là sự kiện sau đây. Chẳng có tính bất khả hợp giữa các khoảnh khắc, nhưng giữa (hai loạt thực tại bao gồm nhiều khoảnh khắc). Quả thật (tính bất khả hợp giữa hơi nóng và hơi lạnh chẳng hệ tại sự khác biệt đơn giản, nhưng hệ tại ở sự kiện cho là) bao lâu những khoảnh khắc hơi nóng còn hiện hữu, những khoảnh khắc lạnh mặc dù có là những lực tích cực vẫn bị giữ không cho nổi lên (trong trạng thái bị đàn áp).⁷⁵⁶

(69. 4). Như vậy đối kháng tác thành được phản kháng tách khỏi giữa hai hiện tượng có kỳ gian. Tất cả các nguyên tử (mặt khác chỉ sở hữu khác biệt thuần túy) mất kỳ

750. *nivartakatvam*.

751. *viruddho*.

752. Sự khác nhau giữa ...

753. Hiểu theo nghĩa đen., 68. 19 – 69.1....

754. Xin đọc cp. ở trên chú thích p. 91. và 121.

755. *paramārtha*.

756. Hiểu theo nghĩa đen., “Những khoảnh khắc giá lạnh, mặc dù có hiệu quả (*pravṛtta*) lại có thuộc tính phi hiệu quả (*nivṛtti-dharman*)” - có thể nói, họ đang được hưởng trong hiện trạng *nirvāṇa*. Khái niệm về *nirvāṇa* (*niết bàn*) của những người thuộc phái Đại Thừa chính là trạng thái khi toàn bộ các sức lực cuộc sống (*samskāra*) bị loại bỏ dẫn đến tình trạng phi hiệu quả, Xin đọc cp. my Nirvāṇa, p. 28 và 197.

một cặp nào trong đó cũng không thể chiếm được cùng một vị trí giống nhau,⁷⁵⁷ nhưng chẳng có đối kháng tác thành nào giữa chúng cả, chính vì kỳ gian của một nguyên tử không thể ngăn cản kỳ gian của một nguyên tử khác được.

(69. 5). (Nhưng nếu ánh sáng có khả năng ngăn chặn được kỳ gian bóng tối, tại sao ánh sáng không dừng bóng tối một cách hoàn toàn⁷⁵⁸? Ánh sáng là một thực thể di chuyển, khi ánh sáng đó chiếm đoạt một vị trí nó kết thúc kỳ gian của những hiện tượng mâu thuẫn (đối nghịch với vị trí đó. Mặc dù ánh sáng của chiếc đèn để ở một góc phòng lại giáp kề nhau với các phần tối của căn phòng), ánh sáng đó không loại bỏ tất cả bóng tối trong căn phòng, bởi lẽ ánh sáng đó không có sức mạnh tạo ra được thêm những khoảnh khắc ánh sáng khác trong những phần khác của căn phòng bóng tối vẫn còn chiếm cứ.

(69. 7). Để có thể chỉ rõ cho thấy rằng loại đối kháng này chỉ liên quan đến những hiện hữu hàng loạt mà thôi và được diễn ra bằng cách tạo ra những nguyên nhân tan vỡ (nơi một hiện tượng đang tồn tại), như đã khẳng định ở trên, (những sự kiện đối kháng) đều có “kỳ gian”. Kỳ gian có nghĩa là kéo dài liên tục trong một khoảng thời gian. Một loạt những khoảnh khắc giá lạnh như vậy sẽ tan biến khi một loạt những khoảnh khắc sức nóng xuất hiện.

(69. 11). Có một số nhà triết học chủ trương rằng mối tương quan đối kháng tác thành không phải là thực tại. Đối với họ chúng ta trả lời như sau. Khi một hiệu quả được tạo ra, chúng ta thực sự không cảm nghiệm được tự thân nhân duyên (như là một sự kiện hữu hình). Nhưng sự hiện hữu của một hiệu quả thực sự giả định có sự tồn tại trước đó của một nguyên nhân thực sự, chính vì thế mối tương quan gián tiếp nhất thiết cũng phải có thực.

(69. 13). Và tương tự như vậy khi điều gì đó có thực đã được loại bỏ, chúng ta có thể không có được kinh nghiệm giác quan trực tiếp về tự thân đối nghịch đó. Nhưng khi một cảm giác lạnh xảy ra không kèm theo bất kỳ cảm giác nào khác nữa. (Chúng ta biết) rằng điều này được tạo ra do sức nóng (thực sự). (Như vậy đối kháng tác thành thực sự là một thực tại mà còn là mối tương quan của nguyên nhân và hiệu quả nữa)⁷⁵⁹.

757. Đây rõ ràng là một trong những định nghĩa của mâu thuẫn – *ayam eva ca virodhārthaḥ, yad edkatra ubhayaḥ anavasthānam*, Jayanta, *op. cit.*, p. 60. Trong Vaiśeṣika-sūtras, III. 1. 10-12, *virodha* được định nghĩa như là một loại *sambandha* và ngay cả phi hiện hữu hay vắng bóng trong Nyāya sau này cũng được coi như là cư trú nơi chính thể nên bằng *viśeṣaṇa-viśeṣya-bhāva-sambandha* hay *svarūpa-sambandha*. Cp. Sigwart, *op. cit.*, p. I. 159, - “en Band welches trennt ist ein Unisinn”, tuy nhiên mâu thuẫn chỉ là mối tương quan, và tương quan lại là mối liên hệ mà thôi (*sambandha*).

758. Cp. Mallavādī, f. 97. – *atha samīpavarty-andhakāram prati pradīpāder nivartakatve 'bhyupagamyamāne sarvāpavaraka-madhyā-sthitāndhakārasya pradīpāder nivr̥ttiliḥ syān, na ca dr̥syata ity āsankyāha*.

759. Đoạn này rất quan trọng được coi như là bằng chứng cho tinh thần của Kant đang chiếm ưu thế trong trường phái Dignāga và Dharmakīrti. Phạm trù Nhân Quả, Thực thể, phẩm chất, phủ định v.v... chính là những cấu trúc luận lý và tâm linh (*kālpānīka, adhyavasīta, niscīta*) chồng chất lên trên (*āropita*) thực tại

(69. 15). Đây là một ví dụ “Giống như các cảm giác về nóng và lạnh” phải được giải thích theo đường hướng được vạch ra ở trên.

(69. 19). Quay trở lại loại đối kháng thứ hai, tác giả cho rằng,

77. Cũng còn có (đối kháng giữa hai sự kiện). Khi chính căn tính của các sự kiện này hệ tại ở việc loại trừ lẫn nhau, giống như giữa khẳng định và phủ định của cùng một sự vật giống nhau)⁷⁶⁰.

Việc loại trừ lẫn nhau có nghĩa là sự tách biệt hoàn toàn (đối kháng tuyệt đối, không thông qua bất kỳ trung gian nào). Nếu hai sự kiện đều có căn tính, hay sở hữu bản chất, hệ tại ở việc loại trừ lẫn nhau như vậy, những sự kiện đó tương tự với nhau, chúng còn có chỗ đứng nơi mâu thuẫn lẫn nhau.

(69. 22). Khi có điều gì đó trên cõi đời này⁷⁶¹ được dứt khoát nhận ra, (những điều gì khác luôn luôn trong cùng một thời gian giống nhau, bị loại bỏ, căn tính của điều gì đó được nhận thức một cách rõ ràng lại có chỗ đứng dựa trên một điều đối nghịch với điều bị loại bỏ. (70. 1). Khi một mảng màu xanh dứt khoát được nhận ra, tính phi đồng nhất⁷⁶² của mảng không - màu -xanh này ngay tức khắc bị loại bỏ. Nếu mảng màu xanh này không bị loại bỏ. Chúng ta sẽ không nhận thức được màu xanh.⁷⁶³ Chính vì thế tính

tuyệt đối của những thời điểm (*kṣaṇa*) hay những “nội chất thể” hết sức đặc thù (*svalakṣaṇa*) không thể nhận ra được trong suy tư lan man rời rạc (*jñānena prāpayitum aśakya*, xin đọc. N. b. t, p. 12. 19).

760. Hiểu theo nghĩa đen., p. 69. 20. “Hay do thực tế là (-*tayā*) ta có một yếu tính có chỗ đứng dựa trên loại bỏ lẫn nhau, như hiện hữu và phi hiện hữu (khẳng định và phủ định)”. Có điều rõ ràng là trong những hạn từ này chúng ta có được một định nghĩa về qui luật Mâu Thuẫn, đã được thảo luận quá nhiều trong luận lý học phương Tây từ thời Aristotle xuyên suốt đến Leibnitz, Kant và Sigwart cho đến tận những luận lý gia hiện đại. Chính vì thế đây quả là điều vô cùng quan trọng để nhận ra được ý nghĩa chính của quan điểm Ấn Độ về vấn đề này. Trước tiên, ta sẽ phải lưu ý rằng không có sự khác biệt giữa một mâu thuẫn trong các khái niệm và một mâu thuẫn giữa các phán đoán những thuật ngữ *bhāva=viddhi=vastu*, tiếng Tây Tạng là *yod-pa=sgrub-pa=dños-po* là những hạn từ đồng nghĩa. Xin đọc E. Bản chú dẫn của Obermiller, trong N. b.t. Thuật ngữ “màu xanh” trong luận lý học luôn luôn có nghĩa là “đây là màu xanh”, đây là một tổng hợp của tính chất “này” (thisness) và đặc tính “kia” (thatness), điều này xung đối với một phản xạ thuần túy của màu xanh (*pratibhāsa*), một phản xạ không được xác định không có chỗ đứng trong luận lý học. Như vậy một mặt, trong cuộc tranh luận giữa Aristotle và Sigwart, *op. cit.* 1. 118 ff., và Kant về mặt khác, quan điểm Ấn Độ sẽ làm theo (đứng về phía) phe thứ nhất. Hình như trong mâu thuẫn giữa các phán đoán “Đây là màu xanh” và “Đây không phải là màu xanh”.

761. *iheti jagati*, Xin đọc cp. Mallavādi, f. 97.

762. *tādrūpya-pracyuti=tādātmya-abhāsa* “mất đồng nhất tính” hay “phi đồng nhất tính”. Thuật ngữ *tādrūpya-pracyuti-vyavaccheda* hay như trong p. 70. 18 dưới đây, *sva-pracyuti* có nghĩa là nếu A là A tức khác nó loại bỏ A không phải là A hay nói cách khác, luật đồng nhất chính là bên đối tác của qui luật Mâu thuẫn. Từ quan điểm này Luật Mâu thuẫn diễn đạt điều không thể thực hiện được của mâu thuẫn giữa chủ ngữ và thuộc tính trong cùng một phán đoán phân tích, điều này tương ứng với cách hình thành công thức Leibnitz-kant về qui luật này. Chúng ta đã thấy rõ ở trên, p. 132tt, ngài Dharmakīrti đã sử dụng hạn từ *tādātmya* cũng để gọi một đồng nhất tính hơi khác, đó là đồng nhất tính hiện thực mà Sigwart gọi đó là qui luật đồng thuận. (Uebereinstimmung), xin đọc *op. cit.*, I. III.

763. Có nghĩa là nếu phán đoán “đây không phải màu xanh” bị loại bỏ chúng ta sẽ không có phán đoán “đây là màu xanh”.

hiện hữu và phi hiện hữu của một thực tại (tính khẳng định và phủ định, lại có tương quan với nhau, căn tính của các sự kiện này chính là loại trừ lẫn nhau.⁷⁶⁴

(70. 3). Hơn thế nữa một vật⁷⁶⁵ chỉ thuần túy “khác hơn là màu xanh không thể tránh khỏi bị bao gộp lại trong phủ định của màu xanh.⁷⁶⁶ Khi chúng ta quan sát màu vàng hay một số màu sắc nào khác (không phải là màu xanh), tức khắc chúng ta không quan sát thấy bất kỳ màu xanh nào. Thế rồi chúng ta tưởng tượng ra sự hiện hữu của màu xanh đó (và dựa trên cơ sở của gợi ý cự tuyệt này) chúng ta khẳng định được sự hiện hữu (nơi một phán đoán phủ định), bởi lẽ⁷⁶⁷ giống như màu xanh tự loại bỏ chính phủ định của mình, thời giống như vậy màu vàng và bất kỳ màu nào khác cũng loại bỏ⁷⁶⁸ phủ định (của chính mình). (70. 5). Như vậy ở đây ta có một mâu thuẫn trực tiếp giữa khẳng định và phủ định, (giữa màu xanh và màu không xanh) và (chỉ có một mâu thuẫn gián tiếp giữa màu xanh và màu vàng, có nghĩa là giữa khẳng định của bất kỳ một cặp đối tượng⁷⁶⁹ khác nhau nào, ở mức độ tối đa không thể tránh khỏi bao gồm phủ định của màu này với phủ định của một màu khác.

(70. 6). Nhưng⁷⁷⁰ điều gì sẽ xảy ra nếu chúng ta có thể hình thành trong đầu được điều gì đó không tồn tại nơi điều gì khác. Điều gì đó rất rõ ràng. Không phải là điều vô giới hạn, tỷ dụ như., sự kiện là một thời điểm.⁷⁷¹ Bởi lẽ chính căn tính của mọi đối tượng hiện hữu (đó là những điểm có màu sắc) những mảng màu xanh v.v... đều hệ tại ở các thời điểm mà ra, chính vì thế sự kiện này không có giới hạn. Nếu chúng ta loại bỏ (tất cả) các thời điểm, sẽ chẳng còn điều gì có thực tồn tại mà chúng ta có thể cảm thấy rõ được.

(70. 9). Nếu điều đó là như vậy, (tức là nếu hình thái hiện hữu thuần túy là vô giới hạn và bất định, thời phần đối kháng) là phi hiện hữu cũng sẽ vô giới hạn cả hay sao? Tại sao thế? (Tại sao) quả thật sự kiện này lại vô giới hạn? Bao lâu phi hiện hữu này

764. Hiểu theo nghĩa đen., 70. 2-3. “Chính vì thế hiện hữu và phi hiện hữu của một đối tượng có thực cũng sở hữu một yếu tính (*rūpa=svarūpa*) có lập trường dựa trên loại bỏ lẫn nhau. Chính vì các hạn từ *vastu*, *viddhi*, *bhāva* (tiếng Tây Tạng là *dños-po*, *sgrub-pa*, *yod-pa*) được sử dụng như là các từ đồng nghĩa, Xin đọc cp. chú thích ở trên, câu này có nghĩa là thực tại và phi thực tại, khẳng định và phi khẳng định hiện hữu và phi hiện hữu tất cả đều có tương quan với nhau.

765. Hiểu theo nghĩa đen., “một hình dạng”, *rūpam*.

766. Mallavādī, f. 97, đã giới thiệu đoạn văn này như sau, *yady evam nīlam svābhāvam eva pariharati, na nīlābhā-pītādikam ity āha nīletyādi*. (p. 70. 3).

767. Hiểu theo nghĩa đen., p. 70. 3-4. “Bởi lẽ một khẳng định phi hiện hữu do phi nhận thức một màu xanh tưởng tượng là hữu hình (*drśya*) trong khi đó màu vàng v.v... lại quan sát được”. - Như vậy, học thuyết phủ định của tác giả lại giống như quan điểm Mâu thuẫn của chính tác giả phải làm theo.

768. *co hetvarthas* (Mallav., f. 97)

769. *abhāvavyabhicāri*, theo nghĩa đen có nghĩa là “có tương quan bất biến với phi hiện hữu” hay bao gồm cả phi hiện hữu, nhưng tuy nhiên *svābhāva-abhāva-avyabhicāri* lại có nghĩa là. Bao gồm cả chính tính chất phi hiện hữu bất khả thi hay loại trừ chính phi hiện hữu của chính điều đó.

770. *vastunoḥ* theo nghĩa đen có nghĩa là “giữa hai thực tại”, nhưng điều này không mấy chính xác, bởi vì dưới đây p. 70. 22 người ta lại cho là *sakare vastuny avastuni ca*.

771. *kasya ceti caḥ punararthe*, như trên.

này còn có hình dáng nhất định bằng cách loại bỏ một đối tượng có thực (mà hiện hữu của đối tượng này đã được tưởng tượng ra,⁷⁷² (thời sự kiện này sẽ không bị giới hạn).⁷⁷³

(70. 10) (Và chính vì đây là một tình huống tưởng tượng cụ thể về phi hiện hữu), chính vì thế⁷⁷⁴ khi trong một phán đoán phủ định chúng ta nhận thức được rõ ràng (sự thiếu vắng một đối tượng nhất định) ở một vị trí nhất định nào đó, chúng ta nhận thức điều đó không phải dưới dạng một phi hiện hữu vô giới hạn, nhưng dưới một dạng nhất định, liệu hình dạng này có thực sự được cảm nghiệm thấy hay chỉ là được tưởng tượng ra mà thôi. Như vậy khi chúng ta phủ nhận tính thường hằng (hay là kỳ gian⁷⁷⁵ đơn giản hiện hữu, hay khi chúng ta phủ nhận có ma⁷⁷⁶ chúng ta nên biết rằng (những sự kiện ta phủ nhận này phải có một đặc tính nhất định có thể hình dung ra được).

(70. 11). Mâu thuẫn này chính là một mâu thuẫn (hay xoá bỏ) Đồng Nhất Tính.⁷⁷⁷ Nếu hai sự kiện lại có thể đứng trên cùng một cách loại trừ lẫn nhau, (nếu cả hai có tương quan với nhau) cả hai không thể đồng nhất với nhau được. Chính vì thế ta gọi Mâu thuẫn này là Mâu thuẫn Cơ bản⁷⁷⁸ (hay qui luật mâu thuẫn), có nghĩa nhờ qui luật này mâu thuẫn nhằm xác định yếu tính (căn tính) hay bản chất của mọi thực tại.⁷⁷⁹ Do qui luật mâu thuẫn này căn tính của mọi thực thể được xác định như là “tha thể”, (như là điều tương phản với các sự vật khác.)

(70. 14). Mâu thuẫn (hữu hình giữa tất cả mọi đối tượng nhận thức) lại chính là

772. *vastu-rūpa-vivikta-ākāraḥ kalpito 'bhāvaḥ = kalpita-anupalambhaḥ= dr̥śya-a nupalabdhiḥ*

773. Ở đây rõ ràng là ngài Dharmakīrti đã dụng phải vấn đề liên quan đến phán đoán bất định hay không giới hạn (unendlich, unbegrenzt). Theo ngài Aristotle, Kant, Cohen và nhiều vị khác “đây không phải màu xanh” là một phán đoán bất định. Theo ngài Sigwart, *op. cit.*, I. 157, chỉ có thuộc tính là bất định mà thôi, nhưng phán đoán này lại là phán đoán khẳng định. Ngài Wundt lại phủ nhận điều này. Phán đoán bất định phải chịu những lời chế giễu của Lotze, *Logik*, p. 61-62 và lại được ngài Cohen minh oan một cách hùng hồn, *Logik der Erkenntnis*, ch. I. Theo ngài Sigwart qui luật mâu thuẫn chỉ tồn tại giữa một cặp phán đoán “đây là màu xanh” và “đây không là màu xanh”. Phán đoán thứ nhất là khẳng định còn phán đoán thứ hai là phủ định. Đối với lầm lẫn này trong luận lý học phương Tây vị trí của các nhà luận lý học Phật giáo đã quá rõ; những phán đoán “đây không phải là xanh” và “đây không phải là màu xanh” cả hai đều là phủ định, cả hai đều ám chỉ đến cùng một sự kiện giống hệt nhau. Giống như những phủ định hai phán đoán này diện không phải điều gì đó vô giới hạn, là *x* (*abhāva-mātram=anhiyata-ākāram*), nhưng chỉ là cách khước từ một vật nào đó có sự hiện hữu chỉ do tưởng tượng mà thôi. Còn về vấn đề đối với một thuộc tính bất định hay một tên gọi. Những Vị Phật giáo thảo luận rất nhiều về điều này dưới tiêu đề học thuyết đặt tên gọi của họ theo đó tất cả các tên gọi, khi được quan sát từ một góc độ nào đó đều mang tính chất bất định hay như ngài Sigwart cho hay *loco cit.*, “có giới hạn” thực sự là không thực tế mà chỉ là “giới hạn” mà thôi (*apoha*). Học thuyết này biểu lộ một số điểm rất đáng lưu ý tương tự với quan điểm của Cohen về những phán đoán bất định làm nền tảng cho một phạm trù phổ quát về tư duy. Cách giải thích về học thuyết đặt tên Phật giáo (*apoha*) sẽ được dịch trong bản phụ lục.

774. *tata iti yataḥ kalpito 'bhāvas ta taḥ kāraṇāt* (Mallav., f. 98).

775. Xin đọc cp. ở trên., p. 33. 17.

776. Xin đọc cp. ở trên., p. 33. 20.

777. Có nghĩa là qui luật mâu thuẫn chính là phần đối chiếu của luật đồng nhất.

778. Xin đọc Jayanta, p. 59. 10.

779. Lại nữa ở đây *vastu* được sử dụng như là *vastu* và *avastu*, Xin đọc cp. p. 70. 22.

nền tảng⁷⁸⁰ (của học thuyết phủ định của chúng ta). Nếu trong khi quan sát điều gì đó, tức khắc (*eo ipso*) phủ nhận điều gì khác, chúng ta phủ nhận điều đó sau khi (trong cùng một lúc) đã tưởng tượng ra được tính chất có thể nhìn thấy vật đó. (70. 15). Trong khi chỉ vào một mảng màu vàng, liệu chúng ta có phủ nhận ngay cả⁷⁸¹ chính phi hiện hữu của mảng màu vàng đó hay không hay liệu chúng ta có phủ nhận rằng đó là một con ma, chúng ta chỉ có thể phủ nhận được một hình thái cụ thể phi hiện hữu có thể hình dung ra được. Chính vì thế phủ định rõ ràng đặt nền móng trên một gợi ý cụ tuyệt. (Thế rồi phủ định được quyết định) sau khi (trong cùng một lúc) đã tưởng tượng ra được tình trạng có thể thấy được (của sự kiện được phủ nhận đó).

(70. 17). Và nếu là như vậy, (điều xảy ra tiếp theo) chính là khi một đối tượng được hạn chế⁷⁸² một cách dứt khoát bằng nhận thức, một hình thức có thể hình dung ra được của phủ định ngay tức khắc bị từ khước, (không phải là một hình thái vô giới hạn và bất định).

(70. 17). (Giờ đây, khi màu vàng được phủ nhận đồng thời với một nhận thức về một mảng màu xanh, liệu mảng màu vàng vắng mặt có được bao gồm trong đó, đến lượt cũng trở thành sự phủ nhận của màu không xanh hay chẳng? Thưa có! Tự thân bao gồm một phi hiện hữu khác, cũng chính là khước từ một hình thái phi hiện hữu cụ thể có thể tưởng tượng ra được). Chính vì thế, những đối tượng bị loại bỏ (theo qui luật Mâu thuẫn, khi có điều gì đó được nhận thức một cách dứt khoát) cũng sẽ bị loại bỏ cùng với toàn bộ những phủ định chính các đối tượng đó gộp lại. Như vậy chính đồng nhất tính bị phủ nhận (khỏi tất cả các đối tượng có tương quan, có nghĩa là toàn bộ) các đối tượng mà căn tính của các đối tượng đó cũng loại trừ lẫn nhau.⁷⁸³

(70. 20) Loại mâu thuẫn này ngăn cản được đồng hiện hữu (nơi tính liên tưởng gần gũi với nhau). Như vậy hai loại xung đối lại có hai nhiệm vụ khác nhau. Thông qua một trong hai nhiệm vụ đó đồng nhất tính của lạnh và nóng bị ngăn chặn, thông qua chức năng khác tính đồng hiện hữu giáp kề nhau cũng bị ngăn chặn. Các chức năng đó cũng có các lãnh vực áp dụng khác nhau. Qui luật mâu thuẫn mang đặc tính lý luận, liên quan đến mọi đối tượng, dấu cho có tồn tại thực sự hay không. Nhưng (tính bất khả hợp hay) không có khả năng đồng hiện hữu với nhau lại ám chỉ đến một số những sự kiện xuất hiện thực sự mà thôi. Chính vì thế (ta không thể chủ trương rằng) các đối tượng này bao gồm lẫn nhau.⁷⁸⁴

780. *ata eveti vibhaktatva-vyavasthāpanād eva dr̥śyābhyupagama – pūrvakam niṣedha – svarūpam bhāvayati*, Mallav., f. 98.

781. *abāvo 'pīti na kevalo bhāva ity api-śabdah*, như trên f. 99.

782. *paricchidyate=pratīyate=jñāyate*.

783. Hiểu theo nghĩa đen., p. 70. 17-19. “Và hình thức phi hiện hữu ... p. 197”.

784. Như vậy những Vị Phật giáo đã kiến lập được 1) một qui luật Mâu thuẫn chung gồm hai khía cạnh, a) ta có thể gọi là qui luật mâu thuẫn thuộc khía cạnh đồng nhất tính, theo qui luật này mọi vật và mọi ý tưởng đều loại trừ chính đặc tính phi hiện hữu của mình, và b) qui luật mâu thuẫn thuộc khía cạnh khác biệt, theo qui

§ 13. Lý Do Không Chắc Chắn. (tiếp theo)

78. Giờ đây, chẳng có loại xung đối nào tồn tại giữa khả năng tiếng nói và toàn tri của con người.

(71. 2). Giờ đây trong lúc thừa nhận rằng có hai loại xung đối, (một điều rõ ràng là) chẳng có loại xung đối nào tồn tại giữa khả năng tiếng nói và khả năng toàn tri⁷⁸⁵ của con người cả. Tuy nhiên (ta không thể chủ trương rằng) khả năng toàn tri (với tư cách là một hiện tượng trong bao lâu) toàn bộ những điều kiện tạo ra khả năng này đều được thoả mãn, tan biến đi ngay sau khi ngôn ngữ của con người xuất hiện. Khả năng toàn tri thực sự không có thể hình dung ra được là một (khả năng siêu thế). Và (tất cả những gì chúng ta đã giải thích ở trên)⁷⁸⁶ thời ta không thể khẳng định được⁷⁸⁷ sự vắng mặt của điều gì đó không có thể hình dung ra được.⁷⁸⁸ (Cùng với tính nhất thiết luận lý). Chính vì lý do này chỉ có một mình xung đối tác thành cùng với một thực thể siêu thế như ta không thể⁷⁸⁹ làm được điều gì hết.

(71. 4). Kể cả loại xung đối thứ hai, có nghĩa là mâu thuẫn luận lý, cũng chẳng tồn tại giữa hai sự kiện này được, vì thế ta không thể chủ trương rằng căn tính của khả năng toàn tri hệ tại ở sự thiếu vắng tiếng nói của con người. Trong tình huống này những lông cây cũng có thể có khả năng toàn tri, vì chúng chẳng hề nói được một lời. Cả căn tính của khả năng ngôn ngữ của con người cũng không chỉ hệ tại ở sự thiếu vắng khả năng

luật này mọi vật và mọi ý tưởng có tính chất khác biệt riêng của mình so với các tha thể. 2) Ngoài qui luật mâu thuẫn này ra họ còn kiến lập qui luật “Tha thể” riêng của họ (*viruddha-dharma-samsarga*), Xin đọc cp. ở trên p. 8, chú thích 2, theo đó mọi biến đổi về không gian, thời gian và phẩm chất biến đổi đối tượng đó thành một đối tượng “khác”, qui luật này qui vạn vật về những thời điểm và xoá bỏ toàn bộ đồng nhất tính riêng của từng đối tượng. 3) Trong số những đối tượng “khác biệt” thực sự đó còn có một số mang tính chất đối kháng, bởi vì kỳ gian của đối tượng này lại xung khắc với kỳ gian của đối tượng khác (*sahāna-vasthāna*). 4) Trong số các thuộc tính không xung khắc đó có một số thuộc tính đồng cố hữu, thuộc về cùng một đối tượng, chúng ta gọi các thuộc tính này mang tính chất đồng nhất hiện hữu, (*tādātmya*) thí dụ như cây cối và cây sồi. Xung đối mâu thuẫn đã được thừa nhận nơi một số các luận lý học phương Tây giữa các thành phần cực độ của một loại, như giữa màu trắng và màu đen và mâu thuẫn giữa những phán đoán chung chung và đặc thù không thấy luận lý học Phật giáo lưu ý đến. Ngài Sigwart, *op. cit.* I, 178, có nhận định rằng có một số lẫn lộn rất thô thiển ngự trị nơi luận lý học phương Tây trong việc áp dụng các thuật ngữ như mâu thuẫn, phủ nhận, xung đối, xung khắc v.v... điều khiến cho công việc dịch thuật các khái niệm Ấn Độ trở thành cực kỳ khó khăn. Chính ngài Sigwart, *op. cit.* I. §22, đã phân biệt có sự khác biệt giữa một thuộc tính không hiện hữu nơi chủ thể và một thuộc tính không tương hợp với chủ thể đó, ở một mức độ nào đó sự khác biệt này tương ứng với khác biệt chính ngài Dharmakīrti đã xác lập được giữa đối kháng (hay mâu thuẫn) chung chung và đặc tính bất khả hợp tác thành vậy.

785. Hiểu theo nghĩa đen., p. 71. 1. “Hơn thế nữa, mặc dù có hai loại (kép) xung đối này vẫn không thể xảy ra với tiếng nói và khả năng toàn tri”. *sa ceti caḥ punararthe* (Mallav., f. 99).

786. Chương II, sūtra 48, xin đọc bản văn p. 39. 18, bản dịch p. 193 n.

787. Xin giải thích là *adrśyasya*, xin đọc Mallavādī, p. 99. – *tata iti* (p. 71. 4), *yato adrśyasya sataḥ sarvajñatvasya nābhāvo 'vasīyate vakṛtve sati, tataḥ kāraṇāt*.

788. Có nghĩa là., phán đoán phi phủ định (*adhyavasāya*) theo ý nghĩa thực sự của hạn từ này là có thể, Xin đọc cp. ở trên, các chú thích ở p. 104 ff.

789. Hiểu theo nghĩa đen., p. 71. 4. “Vì vậy, không có kiến thức (*gati=rtogs-pa*) về xung đối với nó”. *aneneti sarvajñatvena, như trên* p. 99.

toàn tri đâu. Vì nếu như vậy các lóng gỗ cũng có được khả năng này. Bởi vì các lóng cây này không biết hết mọi sự. Do đó, chính vì không có xung đối (thuộc bất kỳ loại nào) chúng ta không thể suy diễn ra được cách phủ nhận khả năng toàn tri từ một khẳng định của khả năng tiếng nói của con người.

(71. 8). Chớ gì là như vậy! Nhưng nếu toàn bộ đều không có bất khả hợp tính giữa (khả năng toàn tri và khả năng tiếng nói) thì ta có thể quan sát thấy hai đặc tính này cùng tồn tại chung với nhau. Giống như một chiếc bình và miếng vải. Tuy nhiên, việc đồng hiện hữu này không bao giờ có thể quan sát thấy được. Dựa trên cơ sở một kinh nghiệm phủ định như vậy⁷⁹⁰ (tuy nhiên có một số loại) bất khả hợp tính tồn tại giữa hai thứ đó, và rồi kết luận, dựa trên cơ sở tính bất khả hợp tính này rằng sự hiện hữu được hiểu ngầm chính là sự vắng mặt của điều gì khác chẳng?

Giả định này đã bị bác bỏ bằng những hạn từ sau đây.⁷⁹¹

79. Ngay cả khi ta chưa bao giờ thực sự quan sát thấy một sự kiện nào đó, thì ta cũng không thể nào suy diễn ra tính chất phi hiện hữu của sự kiện đó từ sự có mặt của một sự kiện nào khác, nếu sự kiện vừa nêu chưa được xác định (bằng kinh nghiệm) là không tương hợp với sự kiện đó⁷⁹².

(71. 11). Ngay cả nếu như ta chưa bao giờ quan sát được (tính toàn tri) nơi một người diễn thuyết nào đó, thì ta vẫn không thể giải thích được người đó có⁷⁹³ khả năng ăn nói là sự hiện hữu⁷⁹⁴ của điều gì đó không tương hợp (với tính toàn tri). Mặc dù thực chất ta chưa bao giờ quan sát được cùng với nhau, điều này không có nghĩa là nơi hai sự kiện đó có xuất hiện tính bất tương hợp, vì ta không thể nào xác định được tính bất tương hợp đó chỉ vì lý do ta chưa bao giờ quan sát được cả hai sự kiện đó cùng với nhau. Ngược lại, ta xác định thông qua thâm tín⁷⁹⁵ rằng trong số hai sự kiện có thể quan sát

790. *adarśanat*.

791. Hiểu theo nghĩa đen., p. 71. 8-9 “Cầu mong là như vậy! Nếu điều xung đối không hiện hữu gì cả, thì chúng ta cũng có thể quan sát thấy được đồng hiện hữu này, giống như một chiếc bình gốm và tấm vải may áo. Nhưng nếu xuất phát từ khía cạnh xung đối không thể quan sát được (điều này có thể) xảy ra không? Sau khi đã đưa ra một nghi ngờ như vậy ngài cho biết như trên”. – Phần giới thiệu của ngài Vinitadeva p. 117. 11-13, xem ra có vẻ đơn giản hơn; “Không có điều xung đối nào xảy ra, tuy nhiên nếu có ai đó đặt câu hỏi liệu tiếng nói có loại trừ tính toàn tri mà không có bất kỳ xung đối nào xảy ra chẳng, câu trả lời là...”. Ngài Dharmakīrti đã làm phức tạp vấn đề bằng một ví dụ vô ích về chiếc bình và tấm vải. Trong phần chú giải của mình ngài Mallavādī đưa ra nhận xét là nhằm giúp cho các luận cứ chúng ta phải tưởng tượng ra rằng chiếc bình và tấm vải chỉ là hai thuộc tính có thể dự đoán được của cùng một chủ ngữ - (*ghaṭa-*) *paṭayoḥ-samānādhikarāṇyam syad ity api sambhāvane* (f. 100).

792. Hiểu theo nghĩa đen., p. 71. 10. “Và từ việc khẳng định về điều gì không tương hợp ngay cả nếu có tồn tại phi nhận thức, phi hiện hữu không thể diễn ra”. - Thuật ngữ “khẳng định” *viddhi* ở đây chính là từ đồng nghĩa với “thực tại” (*vastu*) hay “hiện hữu” hay “sự hiện diện” hay một phán đoán nhận thức, Xin đọc cp. bản văn ở trên p. 24. 16.

793. *ayam iti vaktrtvādiḥ*, Mallav., f. 100.

794. *vidhi=bhāva*.

795. (*adhy-*)*avasāyat*., hiểu theo nghĩa đen., “thông qua một phán đoán”, theo ý nghĩa trực tiếp của thuật ngữ phán đoán, như hàm chứa một thái độ xác nhận đối với một số thực tại thông qua tính nhất thiết luận lý.

được sự hiện diện một sự kiện tiêu diệt sự hiện diện của sự kiện kia⁷⁹⁶ (71. 13). Chính vì thế, mặc dù ta chưa bao giờ quan sát thấy (năng khiếu toàn tri) đồng hiện hữu với khả năng tiếng nói nhân loại) thời sự có mặt⁷⁹⁷ của khả năng vừa đề cập vẫn không thể giải thích được như là sự có mặt của điều gì đó không tương hợp với (khả năng toàn tri). Do đó, sự hiện hữu của sự kiện trước⁷⁹⁸ không thể ám chỉ sự hiện hữu vừa đề cập đến sau này.

(71. 15). Tương tự như vậy ta không thể suy diễn ra sự có mặt các dục vọng (nơi một cá nhân nào đó) từ sự kiện là vị đó cũng là một con người và sở hữu khả năng ăn nói được. Bởi vì, nếu tiếng nói là kết quả của dục vọng, thời chúng ta có thể suy diễn sự có mặt của các dục vọng từ sự hiện hữu của khả năng ăn nói, và ngược lại (*vice versa*) từ việc triệt phá được các dục vọng thời khả năng ăn nói của con người cũng bị triệt diệt luôn. Nhưng tiếng nói con người không phải là hiệu quả của dục vọng đâu.

Tại sao vậy?

80. Bởi lẽ ta chưa bao giờ xác minh được mối tương quan nhân quả giữa dục vọng và tiếng nói cả.

(71. 18). Chính vì ta chưa bao giờ chứng minh được thông qua phép qui nạp các dục vọng có tương quan với tiếng con người v.v... như là nguyên nhân đối với hiệu quả. Chính vì thế (tiếng nói) không phải là hiệu quả của các dục vọng. Vì thế, chúng ta không thể suy ra các dục vọng có mặt từ sự hiện hữu của tiếng nói con người.

(71. 20). Chúng ta hãy chấp nhận tiếng nói con người không phải là thành quả của dục vọng, tuy nhiên dục vọng này có thể là một (hiện tượng) đồng hiện hữu, và rồi khi ta triệt diệt hết dục vọng thời khả năng tiếng nói có thể cũng biến mất giống như vậy. Vì sao hiện tượng đi kèm theo lại không có mặt? Chúng ta sẽ trả lời câu hỏi này ngay sau đây thôi.

81. Chúng ta không thể nào kết luận rằng khả năng ăn nói phải biến mất khi điều gì đó không phải là nguyên nhân của khả năng đó không có mặt.

(72. 2) Nếu điều gì đó chẳng phải là nguyên nhân⁷⁹⁹ khiến cho khả năng ăn nói không xuất hiện, nếu đó là điều chỉ (đôi lúc) xuất hiện như là đồng hiện hữu với nhau, thời sự kiện khác, tức là khả năng ăn nói không có mặt, không nhất thiết phải xảy ra tiếp theo sau. Chính vì thế rất có thể khả năng ăn nói và những dục vọng bị triệt diệt sẽ có lúc nào đó được phát hiện thấy cùng tồn tại chung với nhau.

Ngài Vinītadeva cho hay, “chúng ta không thể tin (*vid-ches-par mi nus-so*) vào sự thiếu vắng đó được”. (p. 117. 16).

796. *nivartya-nivartaka-bhāva*.

797. *vidhi=sattva=yod-pa-sgrup-pa*, xin đọc bản dịch Tây Tạng, p. 162. 13, 162. 15 và 163. 1.

798. *asmād iti vakṛtvāt*, Mallav., p. 100.

799. Xin giải thích là *vākāraṇasya* trong p. 72. 1 và 72.

82. Như vậy khả năng tiếng nói là một tiêu hiệu (tướng) không vững chắc. Sự vắng mặt cần thiết của khả năng này trong những tình huống đối nghịch (trong đó khả năng toàn tri và các dực vọng đã bị triệt diệt) là một chủ đề đầy nghi ngờ.

(72. 5). Chính vì thế khả năng tiếng nói của con người là một lý do không chắc chắn, là bởi vì sự vắng mặt của khả năng đó nơi toàn bộ những tình huống đối nghịch trở thành một chủ đề đáng nghi ngờ. (Những tình huống đối nghịch chính là) khả năng toàn tri lại chính là điều đối nghịch với khả năng phi toàn tri⁸⁰⁰ và các dực vọng vị triệt diệt lại là điều mâu thuẫn với các dực vọng tác thành.

§ 14. Lý Do Mâu Thuẫn.

(72. 7). Sau khi đã giải thích các sai lầm chúng ta gặp phải về lý do luận lý có khi một khía cạnh (tức là khía cạnh đầu tiên hay khía cạnh thứ ba) vừa sai lại vừa không chắc chắn, giờ đây tác giả giải thích tiếp những sai lầm khi cả hai khía cạnh cùng một lúc đều sai hay đều không chắc chắn.

83. Khi điều ngược lại nơi cả hai dạng lý do được viện dẫn là chính xác (đúng). (Ta gọi sai lầm này là lý do mâu thuẫn hay lý do đảo ngược.)

(72. 10). Khi hai dạng lý do là sai, thì lý do đó bị đảo ngược. Nhưng lý do lại có đến ba khía cạnh. Để xác định được hai khía cạnh sai này) người ta nêu câu hỏi như sau.

84-86. Hai khía cạnh nào vậy? Đó là lý do xuất hiện nơi những tình huống giống nhau và vắng mặt nơi những tình huống khác nhau. Thí dụ như những thuộc tính của một hữu thể là một sản phẩm, hay của một hữu thể được cố ý tạo ra, lại trở thành những lý do mâu thuẫn. Nếu tính chất thường hằng của âm thanh tiếng nói được suy diễn ra từ những lý do trên.

(72. 14). Hai khía cạnh đặc biệt đó được xác định.

(72. 17). Hai khía cạnh này chỉ là sự hiện hữu của một lý do nơi những tình huống giống nhau, và không hiện hữu nơi (từng) tình huống khác biệt. Chúng ta phải liên kết (những hạn từ này với những hạn từ trước đó và hiểu như sau), khi thành phần đối kháng (mâu thuẫn) của cả hai khía cạnh này đều trùng (không sai), (lý do trở thành đảo ngược). Sự kiện là một sản phẩm là lý do phân tích.⁸⁰¹ Ở đây ta phải hiểu sự kiện này được cố ý tạo ra như là một hậu kết có sự hiện hữu của hiệu quả (đối với sự hiện hữu của nguyên nhân sự hiệu quả này)⁸⁰². (72. 18). Các hạn từ “được cố ý tạo ra” quả thật có thể có hai ý nghĩa). Các hạn từ này có thể ám chỉ đến việc tạo ra (một đối tượng) hay

800. Tam đoạn luận này được khẳng định trong sūtra III. 71, đại tiền đề chính là khả năng phi toàn tri, là những tình huống khác biệt hay mâu thuẫn với những tình huống đề cập đến khả năng toàn tri.

801. Xin đọc cp. ở trên, sūtra III, 13, bản dịch p. 123.

802. Xin đọc cp. ở trên, bản văn p. 46. 12, bản dịch p. 126 trong đó sự kiện này được trích làm ví dụ về phép diễn dịch các thuộc tính cùng tồn tại.

ám chỉ đến việc nhận thức đối tượng đó. Việc tạo ra này đồng nghĩa với vật được tạo ra. Nhưng việc nhận thức lại là một hiệu quả của đối tượng nhận thức. Ở đây ta hiểu theo nghĩa thứ hai. Đây cũng là một luận cứ từ nhân quả.⁸⁰³ Cả hai luận cứ này,⁸⁰⁴ (giả dụ như được viện dẫn đến để chứng minh tính thường hằng nơi âm thanh tiếng nói) đều là những sai lầm và được chứng minh như là điều đối nghịch (mâu thuẫn)

(72. 22). Tại sao lại như vậy?

87. Vắng mặt nơi những tình huống giống nhau và có mặt nơi những tình huống khác nhau, những lý do này chỉ chứng minh điều ngược lại (mâu thuẫn).

(73. 2). Có điều chắc chắn là cả thuộc tính được tạo ra cũng như thuộc tính được cố ý tạo ra đều không xuất hiện trong những tình huống giống nhau, (có nghĩa là trong những thực thể thường hằng). Ngược lại, sự hiện diện của những thuộc tính đó chỉ xuất hiện nơi những tình huống đối nghịch (mâu thuẫn) (có nghĩa là nơi những đối tượng vô thường) là điều chắc chắn. Chính vì thế ta xác minh được điều đối nghịch (cần thiết).

(73. 4). Còn nữa, vì lý do tại sao khi ta xác minh được điều đối nghịch thì những lý do này lại trở thành đối nghịch (mâu thuẫn)?

88. Những lý do này trở thành đối nghịch hay mâu thuẫn, bởi vì chúng chỉ xác minh được kết luận ngược lại (đối nghịch).

(73. 6). Các lý do này chứng minh thành phần ngược lại (đối nghịch) thuộc tính “thường hằng” có nghĩa là chứng minh tính vô thường. Chính vì thế chúng ta gọi các lý do này là điều mâu thuẫn (điều đối nghịch).⁸⁰⁵

§ 15. Lý do đối nghịch với nguyên lý đã được chấp nhận.

(73. 8). Nếu hai luận cứ này, (một là luận cứ phân tích, còn luận cứ kia là luận cứ nhân quả) đều là những luận cứ mâu thuẫn sai lầm, bởi lẽ những lý do này chỉ chứng

803. Hiểu theo nghĩa đen., “Chính vì thế là một hiệu quả - lý do”.

804. Để hoàn thành Biểu mẫu các lý do của mình (*Hetu-cakra*) ngài Dignāga muốn hai loại lý do mâu thuẫn, giống như ngài đã có được hai loại lý do chính xác. Để có được chi tiết về câu hỏi thú vị này chúng ta phải ám chỉ đến biên tập sắp tới và bản dịch tác phẩm của ngài Dignāga. Bởi vì ngài muốn có một diễn dịch phân tích và nhân quả về điều mâu thuẫn, ngài đã thay đổi hậu kết *śabdo' nityaḥ*. *Prayatnānantarīyakaṭvāt* thành dạng *śabdo nityaḥ, prayatnānantarīyaka-jñna-utpādanāt, anityatva* ở đây giống hệt với *sattva*, và hiện hữu được thừa nhận như là nguyên nhân của nhận thức cố ý. Cách giải thích chính xác về thí dụ kỳ lạ này đã khiến nổi lên nhiều quan điểm khác nhau nơi các vị luận lý học Ấn Độ và Tây Tạng.

805. Tác giả đã xác định ba loại sai lầm về một lý do mâu thuẫn. Hai trong các lý do đó được khẳng định rõ ràng đại tiền đề, tức là, 1) âm thanh mang tính chất thường hằng, bởi lẽ âm thanh đó là một sản phẩm, 2) âm thanh là thường hằng, bởi lẽ âm thanh đó tạo ra tri thức thông qua tinh tấn cố ý thức. Cả hai lý do, một đằng cùng tồn tại với đại tiền đề phân tích, còn lý do khác lại nối tiếp nhân quả với đại tiền đề, và cả hai lý do đều hoàn toàn giống nhau bởi vì hai lý do này xác định cùng một kết luận đảo ngược đã được khẳng định một cách rõ ràng, Xin đọc cp. Mallavādī, f. 101, - *tata iti* (p. 73. 6) *viparyaya-sādhianād ity anyayoḥ samānādhikaranyam*.

minh điều ngược lại (thuộc điều gì được giả định các lý do này đã được chứng minh), thế rồi⁸⁰⁶ đại tiền đề (ta giả định là các lý do đó phải chứng minh) đã rõ ràng được khẳng định trong Tam đoạn luận. Lý do đó không thể nào không được diễn đạt. Tuy nhiên, như chúng ta đã khẳng định ở trên⁸⁰⁷ rằng điểm cần phải được suy diễn ra (đôi khi lại được hiểu ngầm) mà không được đề cập đến một cách rõ ràng. Chính vì thế một luận cứ mâu thuẫn với nguyên tắc đã được chấp nhận ngầm như vậy sẽ tạo thành một loại sai lầm tách biệt và thứ ba. Ám chỉ đến (hoàn cảnh này) tác giả nói như sau:

89. Lại có một loại luận cứ tự mâu thuẫn thứ ba. Là luận cứ ngầm đối nghịch với nguyên lý đã được chấp nhận.

(73. 11). Phải chăng còn có một loại lý do mâu thuẫn thứ ba đã được đưa ra? Hai lý do trong đó chứng minh mâu thuẫn về những gì đã được diễn đạt. Luận cứ thứ ba mang tính chất triệt diệt nguyên tắc đã được chấp nhận nhưng lại chưa được khẳng định rõ ràng.

(73. 13). Một ví dụ được đưa ra như sau.

90. Đây là một ví dụ:

(Chánh đề). Thị giác và các giác quan khác có thể được dùng vào những nhu cầu khác nhau của chính chúng ta.

(Lý do). Bởi vì những giác quan này lại là những thực thể phức hợp.

(Thí dụ). Giống như giường, ghế và các trang thiết bị cần thiết khác.⁸⁰⁸

(73. 15). “Con mắt và các cơ quan giác quan khác”, đây là một chủ đề. Các cơ quan này tham gia vào việc tạo ra mục tiêu ngoại lai, mục tiêu của người khác, hay chúng thực sự tạo ra một đối tượng như vậy. Các hạn từ “các cơ quan giác quan này cũng có thể được dùng vào những nhu cầu khác của chúng ta.” - diễn đạt một hậu quả. Bởi lẽ “các giác quan này lại là những thực thể phức hợp” đây là một lý do. (73. 16). Quả thật, con mắt và các cơ quan khác mang tính chất vật chất chúng bao gồm một tập hợp các nguyên tử,⁸⁰⁹ chính vì thế ta gọi chúng là một phức hợp. Mặt khác giường và ghế ngồi v.v... là những vật dụng thiết yếu, vì chúng là những tiện nghi do con người sử dụng. Đây chính là một ví dụ chứng minh cho mệnh đề chung. (Dựa trên uy thế của ví dụ này) sự kiện mang tính chất phức hợp được giả định phải phụ thuộc vào sự kiện được sử dụng cho bất kỳ người nào khác. Chính vì giường và ghế có bản chất phức hợp và chúng có thể được dùng cho nhu cầu người sử dụng, chính vì thế ta gọi các vật dụng này là những vật dụng thiết yếu.

806. Xin đọc Mallavādī, f. 101 – *uktam ce ti* (p. 73. 8) *cas tathārthe*.

807. Xin đọc sūtra III, 47, bản dịch p. 157.

808. Xin đọc ở trên, sūtra III, 49, bản dịch p. 159.

809. Thí dụ như, cơ quan thị giác hệ tại ở những nguyên tử chất thể trong suốt (*rūpa-prasāda*) nằm ở ngay bề mặt của nhãn cầu trong những hình tròn đồng tâm, Xin đọc cp. My Central Conception, p. 12 ff.

(73. 21). Bằng cách nào lý do này lại mâu thuẫn với nguyên tắc đã được chấp nhận?

91. Đây chính là một lý do xung đối, bởi lẽ lý do này chỉ chứng minh điều nghịch lại với nguyên tắc đã được vị tranh luận chấp nhận, tức là sự đối nghịch với một hiện hữu nhằm phục vụ cho một thực thể đơn giản.

(74. 2). Hiện hữu nhằm đem lại lợi ích cho điều gì đó đơn giản, có nghĩa là có mục tiêu nhắm đến điều gì đó đơn giản. Sự hiện hữu của một điều đa hợp nhằm đem lại lợi ích cho điều đơn giản, chính là một nguyên tắc được các vị tranh luận, một vị triết gia người Sāṅkhya chấp nhận, điều đối nghịch lại với nguyên tắc đó chính là sự hiện hữu nhằm đem lại lợi ích cho điều gì đó mang tính chất đa hợp. Chính vì lý do này chứng minh điều đối nghịch với lý do tự mâu thuẫn. (74. 4). Quả thật những người Sāṅkhya chủ trương có Linh hồn hiện hữu. Vị Phật giáo hỏi lại, tại sao thế? Thế rồi người khác viện dẫn một chứng cứ để xác định sự hiện hữu của Linh hồn. (74. 5). Như vậy, đó là điểm phải được chứng minh chính là các cơ quan giác quan được sử dụng cho Linh hồn là một thực thể đơn giản. Nhưng nguyên tắc này lại hàm chứa chính là một điều mâu thuẫn. Quả thật, khi một vật giúp vật khác, vật đó chính là hiệu quả liên quan đến vật vừa nói đến ở trên. Và hiệu quả luôn luôn là điều gì đó phức hợp hoặc là ngay từ đầu hay dần dần. Chính vì thế như vậy là (mệnh đề) “các giác quan không phải là những thực thể độc lập” có nghĩa là chúng tồn tại nhằm đem lại lợi ích cho một vài thực thể nào đó, (chứ không nhằm đem lại lợi ích cho một vật đơn giản nào đó).

(74. 9). Chính Đạo sư Dignāga của chúng ta đã xác minh loại luận cứ tự mâu thuẫn này. Bằng cách nào mà ngài (Dharmakīrti) vì là tác giả tập Chú Giải tác phẩm của ngài lại bỏ qua luận cứ này?

92. Tại sao ở đây ta không đề cập đến luận cứ này (như là một loại riêng biệt)? Bởi vì luận cứ này được hàm ý trong hai loại luận cứ khác.

(74. 14). (Luận cứ này được bao gồm trong những luận cứ trước đó), bởi vì một lý do như vậy lại xung đối với một nguyên lý được chấp nhận; không khác gì với những luận cứ đó, bởi vì luận cứ này chứng minh điều ngược lại của thuộc tính được chú ý xác minh. Giống như hai luận cứ trước đó cũng chứng minh điều ngược lại, luận cứ này cũng như vậy. Liệu luận cứ này có chứng minh điều ngược lại của các hạn từ diễn đạt nó hay không, không thành vấn đề. Chính vì thế, luận cứ này nhất thiết phải bao gồm trong các luận cứ trên.

(74. 19). Nếu có ai thắc mắc rằng nhất thiết ta phải suy diễn ra thuộc tính được diễn đạt và đặt câu hỏi bằng cách nào hình dạng sai lầm sau này lại đồng nhất với hai luận cứ trước đó trong lúc chứng minh điều trái ngược của thuộc tính đó. Tác giả trả lời.

94. Quả thật không có khác biệt chất thể giữa một Thuộc tính được diễn đạt và thuộc tính có ý định.

(74. 21). Chính vì không có sự tương phản, không có sự khác biệt thuộc bất kỳ loại nào, giữa điều được diễn đạt với tư cách là một thuộc tính và điều gì có ý định (thực sự để chứng minh). Chính vì thế hình thức lý do mâu thuẫn sau này được ám chỉ đến trong hai luận cứ trên. Đây chính là kết luận của chúng ta.⁸¹⁰

(74. 22). Bất kỳ đoạn nào (trong một bài tiểu luận khoa học)⁸¹¹ được dành trọn cho một số sự kiện đã bị đối thủ thách thức⁸¹². Để xác minh sự kiện này chính là mục tiêu của vị tranh luận. Liệu mục tiêu này có được khẳng định rõ ràng hay được hiểu một cách ngụ ý, điều này không có gì khác biệt, vì (theo ý kiến chúng tôi) không nhất thiết phải khẳng định rõ ràng điều mà chúng ta phải xác minh, (khi điều đó được hiểu một cách ngụ ý.)⁸¹³ Như vậy, không có sự khác biệt quan trọng (giữa luận cứ vừa đề cập đến và hai loại luận cứ mâu thuẫn trước đó).⁸¹⁴

§ 15. Một sai lầm khác nữa về lý do không chắc chắn.

(75. 4). Sai lầm nào sẽ xảy ra khi một khía cạnh của lý do là sai còn lý do khác lại không chắc chắn?

95. Khi một trong hai dạng khía cạnh⁸¹⁵ là sai còn dạng kia đáng nghi ngờ, thời lý do trở thành không chắc chắn.

(75. 4). Khi dạng đảo ngược của cả hai khía cạnh lý do này được khẳng định, lý do trở thành mâu thuẫn. Khi một trong hai lý do lại sai và dạng còn lại, lại đáng nghi ngờ, lý do trở thành không chắc chắn.

(76. 6). Dạng nào có lý do đó? Tác giả trả lời.

96. Đây là một ví dụ:

(Chánh đề). Ai đó không có tham dục hay ai đó là người toàn tri.

(Lý do). Vì người đó sở hữu khả năng tiếng nói.

(Đại tiền đề). (Bất kỳ ai là sở hữu khả năng tiếng nói, là người toàn tri và không có tham dục.)

810. *upasamhāra*.

811. *āpanna*.

812. *jijñāsita*.

813. Xin đọc cp. ở trên sūtra III 47. 49.

814. Hiểu theo nghĩa đen., p. 75. 1-2 “Và điều gì đã đưa vào đoạn văn được thể hiện cụ thể bằng ước muốn chứng minh điều đó. Một giả định được chấp nhận liệu có được diễn đạt hay không, nhưng không loại trừ điều được diễn đạt cũng là một giả định. Chính vì thế không có gì khác biệt cả”.

815. Khía cạnh thứ hai và thứ ba nơi lý do luận lý là điều duy nhất được ám chỉ đến ở đây, sự hiện hữu của khía cạnh này chỉ thấy nơi những tình huống giống nhau, và vắng mặt trong từng tình huống khác nhau một, tức là đại tiền đề dưới dạng trực tiếp và dưới dạng phản hướng luận. Khía cạnh thứ nhất của lý do hay sự hiện diện đối với chủ ngữ kết luận, tức là tiểu tiền đề, ở đây không được cứu xét, tinh chất thiếu hụt của lý do này cũng đã được xử lý ở trên trong sūtras III. 59-67.

Phản hướng luận ở đây là sai, phụ tùy tích cực lại không chắc chắn.

(75. 9). “Thoát khỏi tham dục” là một thuộc tính, “khả năng toàn tri” cũng là một thuộc tính khác nữa, “Bởi lẽ vị đó sở hữu khả năng tiếng nói” là lý do. Phản hướng luận đưa ra một phán đoán sai lầm. Chính kinh nghiệm cá nhân của chúng ta cho hay rằng lý do hiện hữu nơi những tình huống khác nhau, mà một người sở hữu tham dục và một người có khả năng toàn tri không bị tước mất khả năng tiếng nói.⁸¹⁶ Chính vì thế mệnh đề chung lại sai khi tương phản. Dưới dạng tích cực lý do lại không chắc chắn.⁸¹⁷ Tại sao vậy?

97. Chính vì khả năng toàn tri và sự thiếu vắng tham dục tuyệt đối kinh nghiệm chúng ta không thể nào đạt đến được. Điều chắc chắn là liệu khả năng tiếng nói có đồng hiện hữu với những thuộc tính này hay không.

(75. 14). Những người có khả năng toàn tri và tuyệt đối không có tham dục tạo thành những ví dụ giống nhau (từ đó bằng phép qui nạp chúng ta có thể rút ra được điều tổng quát). Kinh nghiệm⁸¹⁸ của chúng ta không thể nào đạt đến được, vì đây là những phạm trù siêu thế (siêu hình).⁸¹⁹ Mặt khác, từ kinh nghiệm ta có thể biết được khả năng tiếng nói. Liệu khả năng này có thực sự hiện hữu nơi họ hay chẳng,⁸²⁰ có nghĩa là với

816. Hiểu theo nghĩa đen., p. 75. 10-11. “Giống như trong bản ngã có tham dục và không có khả năng toàn tri, trong tình huống khác nhau, ta vẫn thấy có khả năng tiếng nói”.

817. Hình dạng khẳng định của đại tiền đề sẽ diễn ra như sau.

Bất luận ai sở hữu khả năng tiếng nói là người toàn tri.

Phản hướng luận của đại tiền đề này sẽ là,

Bất kỳ ai không sở hữu khả năng toàn tri đều không sở hữu khả năng tiếng nói.

Mặc dù phản hướng luận này đã được xác minh ở trên, sūtra III. 28tt, tính phụ tùy hay tương liên đó và phản hướng luận của điều này đều tương đẳng và luân ngầm diễn đạt cùng một sự kiện giống nhau, tuy nhiên trong các sai lầm Tam đoạn luận một sự kiện có thể là sai lầm còn điều kia lại là không chắc chắn. Ở đây phản hướng luận được chứng minh bằng chính kinh nghiệm cá nhân là sai. Chúng ta có thể cho rằng, cũng kinh nghiệm này cũng đủ để làm tiêu tan hình dạng khẳng định của đại tiền đề *modo tollens*. Nhưng ở đây được xử lý như thể có dạng một mệnh đề “Mọi chúng sanh toàn tri đều có khả năng ăn nói” và rồi lại khước từ dựa trên cơ sở cho rằng cách chúng sanh toàn tri như vậy vượt xa khả năng cảm nghiệm của chúng ta. Rõ ràng là chẳng có trường phái nào chủ trương một tam đoạn luận như vậy cả. Những người Kỳ-na lại cho rằng vị sáng lập ra trường phái của họ có kiến tri toàn tri bởi lẽ ngài đã giảng dạy tôn giáo cho họ. Người ta cũng cho hay rằng những người Kỳ-na khác cũng coi khả năng thiên văn như là một dấu hiệu toàn tri. Xin đọc cp. sūtra III. 131 dưới đây. Ngược lại, những Vị Phật giáo lại chủ trương rằng việc thuyết giảng (*upadeśa- pranayanam*) là tiêu hiệu của phi toàn tri, bởi lẽ tư duy khái niệm (*vikalpa*) và tiếng nói chỉ có thể diễn đạt có mức độ mà thôi, tức là diễn đạt kiến tri nhất định, Xin đọc cp. N. kaṇikā, p. 112-113. Tuy nhiên, có một nguyên lý trong phái Đại thừa cho rằng Đức Phật, là Chúng Sanh tuyệt đối, có khả năng toàn tri. Nhưng điều này không thể xác minh được bằng phương pháp luận lý. Ở đây các thuật ngữ này được dàn xếp theo cách phối kết hợp, hợp lý có thể từ một vị thế quan điểm chính thức, nhằm mục đích lý luận mà thôi. Không có bất kỳ ám chỉ nào bằng ví dụ tốt hơn để có thể ảnh hưởng đến những qui luật luận lý học chính thức. Một hậu kết có dạng “Toàn bộ dê cừu đều là những con chiên, bởi lẽ chúng thuộc giống bò” được coi như là rất phù hợp để có thể dẫn chứng bằng ví dụ một hậu kết trong đó cả ba khía cạnh lý luận đều sai cả.

818. *viprakaṣāt*.

819. *atīndriyatvāt*.

820. *tatra*.

những người sở hữu khả năng toàn tri và những người không có tham dục hay không (sẽ luôn luôn vẫn còn là) một vấn đề. Chính vì thế chúng ta sẽ không bao giờ có thể quyết định được liệu khả năng toàn tri có thể được suy diễn ra từ khả năng tiếng nói hay không. Lý do vẫn không chắc chắn.

§ 16. Sai lầm nào sẽ xảy ra khi cả hai khía cạnh

lý do này đều không chắc chắn.

(75. 17). Giờ đây ta có thể khẳng định rằng, khi cả hai khía cạnh của lý do này đều đáng nghi ngờ, chính lý do cũng trở thành không chắc chắn.

98. Khi ta có nghi ngờ liên quan đến cả hai dạng lý do này, ta cũng có thể gọi sai lầm này là không chắc chắn.

(75. 19). Khi cả hai dạng lý do này, có nghĩa là mệnh đề chung và phản hướng luận của mệnh đề đó lại đáng nghi ngờ, chính tự thân lý do cũng trở thành đáng nghi ngờ.

99. (Chánh đề). Thân xác sống được phú cho một Linh hồn.

(Lý do). Bởi lẽ thân xác đó sở hữu hơi thở và các (chức năng sinh vật khác)⁸²¹.

821. Chúng ta phát hiện một luận cứ ám chỉ đến trong một thân xác có một Linh hồn thực sự từ hiện diện nơi các chức năng động vật của thể xác đó, luận cứ này đã bị lu mờ đi trong Vais, S, III, 2. 4. Ngài Dignāga cũng góp luận cứ này trong tác phẩm của ông mang tên Hetu-cakra như là một sai lầm luận lý thuộc lý do có ranh giới sát kê, đối nghịch lại với Dignāga Uddhyotakara đã vực dậy và chứng thực là một lý do hợp lệ. Như vậy, ngài đi đến xác định học thuyết về những lý do lý luận hỗ trợ chỉ bằng những ví dụ phù hợp mà thôi (*kevala-vyatirekin*). Ông cũng giải thích phương pháp còn sót lại (*śeṣavad-anumāna*) như là một hậu kết chỉ rút ra từ những ví dụ phù hợp và áp dụng vào đó bằng thuật ngữ *avīta-hetu* trong trường phái Sāṅkhya chính là tên gọi của Phương Pháp Khác Biệt (*vaidharmyavat*). N. Kandalī, p. 208, Jāyanta, p. 436 và 577 cũng chấp nhận học thuyết này. Sau một số dao động cuối cùng đã được gồm vào trong hệ thống pha trộn do ngài Gangesa, Xin đọc cp. Tattvacintāmaṇī, p. II 582 ff. và cuối cùng đã trở thành một trong những khía cạnh đặc biệt thuộc nhóm Nyāya hiện đại, Xin đọc cp. về điều này H. Jacobi trong 99 A 1919, p. 9 ff. và bài viết Vīta und Avīta trong tập R. Garbe's Festschrift. Vì là một sai lầm nên đã chiếm giữ trong hệ thống của ngài Dignāga nhiều lý do luận lý xứng đáng chiếm một vị trí trung tâm, ta có thể nói đây là một lý do khô khan, khô khan đến nỗi hầu như không phải là lý do nào nữa. chức năng của một lý do luận lý chính là để xác định vị thế của một chủ ngữ nơi những tình huống giống nhau và khác nhau và như vậy để liên kết chủ ngữ đó lại thông qua tính chất giống nhau với chính thuộc tính luận lý của chủ ngữ đó. Nhưng trong tình huống này chẳng có những tình huống giống nhau và khác nhau nào cả, chủ ngữ được đặt ở gần kề với sự kiện là được viện dẫn như là một lý do. Chính vì thuộc tính và phù hợp của thuộc tính đó tự thân chứa đựng toàn bộ những gì có thể nhận thức được đến mức độ lý do giả định đó phải được chứa đựng đâu đó trong những vật đó. Nhưng tuyệt đối lại không có khả năng xác định liệu có chứa đựng trong đó một phần hay trong một phần khác. Theo ngài Dignāga, luận cứ qui về một công thức “Âm thanh mang tính chất thường hằng, vì ta có thể nghe thấy được”, công thức này là hợp lệ hiểu theo nghĩa là phán đoán phù hợp “âm thanh mang tính chất phi thường hằng bởi lẽ ta có thể nghe thấy được”. Theo những người Naiyāyikas lại có những tình huống mâu thuẫn, tức là những vật vô tri vô giác như chiếc bình, v.v... các chức năng động vật không thấy trong đó, và ta chứng minh điều này bằng cách khác biệt với sự hiện hữu của Linh hồn. Nhưng theo những Vị Phật giáo cũng chẳng có cách loại trừ khỏi những tình huống khác nhau. Nếu không có cách sát nhập vào những tình huống giống nhau. Những Vị Phật giáo phủ nhận có một Linh hồn như là một thực thể tồn tại tách biệt. Phái Đại Thừa cũng phủ nhận có sự hiện hữu của toàn bộ những thực thể thường hằng và chỉ áp dụng thuật ngữ hiện hữu vào cho điều gì là

(76. 2). “Được phú cho một Linh hồn” là thuộc tính. “Thân xác” là chủ ngữ. “Thân xác sống động” là một phẩm chất, là khả năng. Khi thân xác chết đi, sự hiện hữu một linh hồn trong thân xác đó không được chấp nhận (do những người tán thành có một linh hồn. “Hơi thở” có nghĩa là đưa vào hơi thở cùng với những thuộc tính của một sanh vật, như việc mở và khép mắt lại v.v... sự thật là thân xác sống sở hữu những thuộc tính này chính là lý do).

(76. 5). Sự kiện này làm nổi lên điều không chắc chắn rõ ràng (như thể liệu Linh hồn có thực sự tồn tại hay không), bởi lẽ linh hồn đó quá eo hẹp,⁸²² (có nghĩa là được phát hiện thấy trong một thân xác sống một cách riêng biệt, lý do này trở thành ở gần kề với chủ ngữ).

Quả thật, sự hiện hữu của trung bộ tiền đề dựa trên tiểu tiền đề⁸²³ lại tạo ra⁸²⁴ nghi ngờ (cũng giống như ở đó có sự hiện hữu của một đại tiền đề) do cả hai nguyên nhân, một là một tình thế tiến thoái lưỡng nan được tạo ra từ đó hai sừng ôm áp với sinh vật tồn tại.⁸²⁵ Thứ hai là chúng ta không biết rõ được loại nào trong số hai loại am hiểu gộp lại (là sự kiện tượng trưng cho lý do luận lý của chúng ta hay là trung độ tiền đề). (76. 7) Nếu hai loại lý do này không bao gồm toàn bộ vạn vật tồn tại, (nếu một số bằng chứng từ những tình huống giống nhau và khác nhau có thể tận dụng được) thì sẽ không còn nghi ngờ, bởi lẽ vẫn còn nhiều ví dụ tương tự khác thuộc tiểu tiền đề⁸²⁶ (có thể được xác minh thông qua bằng chứng rút ra được từ những ví dụ này), một trong những vấn đề nan giải sẽ được loại bỏ và nghi ngờ sẽ được giải quyết.⁸²⁷ (76. 9) Một sự việc chỉ ra một vị thế bất định của chủ ngữ giữa hai thuộc tính loại trừ lẫn nhau là một nguồn nghi ngờ. Một sự việc không có khả năng làm gì hết ngay cả (chẳng có lý do nào ráo trôi), đây chính là một nguồn vô minh. Một sự việc chỉ ra vị thế nhất định của một chủ ngữ giữa hai khả năng xung đối nhau (vừa là lý do luận lý đúng) hay cũng có thể cho là một lý do mâu thuẫn mà thôi.⁸²⁸

nguyên nhân tác thành (*artha-kriyā-kārin*). Nhưng câu hỏi nổi lên liệu Linh hồn có tồn tại thực sự không, hay liệu chỉ có những thực thể thường hằng bất biến mới tồn tại. Ở đây điều này được dẹp sang một bên, và câu hỏi được coi như chỉ liên quan đến khía cạnh luận lý mà thôi, là điều phải được gắn kết lại để biện hộ cho sự hiện hữu của Linh hồn.

822. *asādhāraṇa*.

823. *pakṣa-dharma*.

824. *hetu=kāraṇa*= tiếng Tây Tạng, *rguya*

825. Tức là, cơ thể sống động sở hữu những chức năng động vật, theo như qui luật khừ tam, thân xác đó hoặc là sở hữu hay không sở hữu một Linh hồn. Những người sở hữu hay không sở hữu một Linh hồn tất cả đều tượng trưng cho vạn vật hiện hữu vậy.

826. Tiểu tiền đề ở đây (*pakṣa-dharma*) phải được tưởng tượng ra như là có dạng “thân xác sống động sở hữu những chức năng động vật thông qua phép qui nạp từ những tình huống giống nhau được chứng minh là phụ tùy hay tương liên bất biến với sự hiện hữu của một Linh hồn”. Chính vì chẳng có sự kiện nào từ đó ta có thể rút ra được tính tổng quát này. Thế nên chẳng có điều gì chắc chắn liên quan đến lý do và tiểu tiền đề cả.

827. Hiểu theo nghĩa đen., “Không thể vạch ra được một chủ ngữ không tách rời khỏi một trong hai thuộc tính”, có nghĩa là có thể vạch ra được một chủ ngữ tách rời khỏi một trong hai thuộc tính, và kết quả là ghép chủ ngữ và thuộc tính lại với nhau.

828. Thí dụ “Socrates là người hay chết, bởi lẽ có quá nhiều người ta biết cũng đã chết, và “Socrates không phải

Luận lý học Phật giáo tập 2

(76. 11) Chính vì thế, nếu chỉ có hai khả năng bao trùm hết tất cả mọi việc và không chắc chắn là chủ ngữ hiện hữu dựa trên một trong hai khả năng đó. Điều này sẽ khiến khởi lên nghi ngờ. (76. 12). Mặt khác, (nếu có những ví dụ) chứng tỏ có sự hiện hữu của lý do hoặc là trong một loại hay trong loại khác), nếu chúng ta biết chắc rằng lý do này dứt khoát hiện hữu. (76. 13). Nhưng nếu chúng ta biết chắc rằng lý do hiện hữu chỉ trong một phía, thì lý do đó sẽ là (như đã được chứng minh ở trên, hoặc là lý do đúng hay xung đối với một lý do đúng khác, trong bất kỳ trường hợp nào lý do sẽ không thể nào là bất định được. (76. 13). Nhưng nếu chúng ta chắc chắn rằng lý do đó là bất định, thời lý do đó có thể là 1) một tiêu hiệu (tướng) quá rộng (lan tỏa không chỉ chủ ngữ hậu kết mà thôi, nhưng còn lan tỏa khắp cả những tình huống giống nhau cũng như khác nhau nữa⁸²⁹) hay 2) một lý do loại trừ khỏi những tình huống khác nhau chính là chủ ngữ nghi ngờ.⁸³⁰ hay 3) một lý do có phụ tùy khẳng định là chủ thể của nghi ngờ⁸³¹

là người bất tử, bởi lẽ có quá nhiều người ta biết cũng đã chết” cả hai mệnh đề này đều có khía cạnh chung đó là vị thế của trung độ tiền đề “người” trong cả hai trường hợp đều hữu hạn, mặc dù đúng trong trường hợp thứ nhất và sai trong trường hợp thứ hai, trong mệnh đề thứ nhất người này được mô tả là có mặt trong tình huống giống nhau và, tức khắc (*eo ipso*) vắng mặt trong những tình huống khác nhau, ngược lại, trong trường hợp thứ hai người này được mô tả là hiện hữu trong những tình huống khác nhau, có nghĩa là đó là trong tình huống bất tử, *tức khắc* (*eo ipso*), vắng mặt trong những tình huống giống nhau, hay trong những tình huống hay chết. Ta không nhất thiết phải nói đến cả hai cách phối kết hợp này bởi lẽ trong hệ thống các lý do luận lý của ngài Dignāga những cách phối kết hợp này choán vào những vị trí đã được chỉ định.

829. Khảo sát thí dụ ở trên, bản văn p. 66. 7 bản dịch p. 181, “Các âm thanh tiếng nói là những thực tại thường hằng, bởi lẽ ta có thể nhận thức được”. Cả hai thực tại thường hằng giống nhau, như Vũ trụ cảm hay khoảng không vũ trụ và những thực tại vô thường khác nhau, như những chiếc bình gốm v.v... đều có thể nhận thức được, ta có thể khẳng định được lý do cùng hiện hữu về cả hai phía, chính vì thế kết luận là khả thi.

830. Xin đọc thí dụ ở trên, bản văn p. 66. 10, bản dịch p. 182. “Các âm thanh tiếng nói được cố ý tạo ra, vì lẽ đó các âm thanh đó mang tính chất vô thường”. Có hai loại đối tượng, hoặc là chúng ta cố ý tạo ra các đối tượng này hay chúng được tạo ra mà ý chí chúng ta không can dự vào. Các bình gốm v.v... được cố ý tạo ra, và tính chất vô thường có mặt nơi các bình gốm này. Nhưng hiện hữu mà không có sự can thiệp của ý chí con người lại chính là cả hai loại đối tượng thường hằng như Khoảng không vũ trụ và cả những sự vật vô thường giống như sấm chớp v.v... Vị thế của lý do là không chắc chắn, bởi vì lý do chỉ được loại bỏ một phần khỏi những tình huống khác nhau mà thôi.

831. Xin đọc thí dụ trong bản văn p. 66. 8, bản dịch p. 182. “Những âm thanh tiếng nói được tạo ra mà không có ý chí con người can dự vào, bởi vì những âm thanh này mang tính vô thường”. Hai loại đối tượng loại trừ lẫn nhau đều hoàn toàn giống nhau như ta đã thấy trong thí dụ trước đó, nhưng vị trí các tình huống giống nhau và khác nhau, từ đó ta có thể rút ra được tính tổng quát hoá, lại bị đảo ngược. Những tình huống giống nhau, là những đối tượng được tạo ra mà không có ý chí con người can dự vào, vừa mang tính chất thường hằng lẫn vô thường. Chỉ điều này thôi đã không làm phụ tùy hay tương liên mất hiệu lực, bởi lẽ phụ tùy hay tương liên khẳng định phải được hỗ trợ không bởi toàn bộ những tình huống giống nhau, nhưng chỉ cần một số trong các tình huống đó mà thôi (Xin đọc cp. sūtra II, 6-7); miễn là không có bằng chứng mâu thuẫn thời tình huống này sẽ hoàn toàn chính xác. Nhưng tuy nhiên trong tình huống hiện tại phụ tùy hay tương liên lại không được chắc chắn, bởi lẽ phản hướng luận sẽ đưa ra phán đoán sai lầm. Sai lầm này chiếm vị trí thứ ba nơi hệ thống của ngài Dignāga.

hay 4) một lý do có phụ tùy tương phản là sai.⁸³² (76. 14) (và cuối cùng,⁸³³ khi chẳng có bất kỳ tình huống nào chỉ cho thấy sự có mặt của lý do (hoặc là về phía này, hay về phía khác, khi lý do mang tính chất gần kề với chủ ngữ của hậu kết) lý do sẽ trở nên quá hạn hẹp (một lý do đặc biệt) và không chắc chắn.⁸³⁴

(76. 15). Chính vì thế (giờ đây tác giả tiến hành) chỉ rõ cho thấy hai nguyên nhân tại sao một thuộc tính gần kề với (chủ ngữ hậu kết) lại không thể tạo ra được điều chắc chắn.

100. Bởi lẽ ngoại trừ loại thực thể sở hữu Linh hồn, và loại không sở hữu linh hồn đó, chẳng có nhóm thứ ba nào trong đó ta phát hiện thấy những chức năng động vật.

(76. 18). “Sở hữu Linh hồn” chính là một thực thể trong đó Linh hồn hiện hữu, “Không Sở hữu linh hồn đó” chính là thực thể trong đó linh hồn không hiện hữu. Không có nhóm nào khác với hai nhóm này, trong đó hơi thở, v.v... cần hiện hữu như là một thuộc tính thực sự. Chính vì thế thuộc tính này làm khởi lên điều không chắc chắn.

(76. 21). Tại sao lại không có nhóm nào khác?

101. Bởi lẽ sự hiện hữu và vắng mặt của linh hồn ôm chặt lấy giữa hai đặc tính này nơi mỗi đối tượng hiện hữu.

(77. 2) Sự hiện hữu của Linh hồn chính là sự có mặt của linh hồn đó. Điều này mâu thuẫn với phi hiện hữu.⁸³⁵ Sự hiện hữu của linh hồn chính là sự hiện hữu đích

832. Xin đọc thí dụ trong văn bản p. 66. 12, bản dịch p. 188, “Âm thanh tiếng nói là những thực tại thường hằng, bởi lẽ ta có thể hiểu thấu được những âm thanh này”. Toàn bộ các đối tượng hoặc là có đặc tính bất biến vĩnh viễn hay là mang đặc tính biến đổi vĩnh viễn (nhất thời, xin đọc p. 121 n.). Khả năng nhận thức này được hình dung ra từ cả hai phía nhưng chỉ một phần mà thôi. Ta tưởng tượng ra Vũ trụ Cầm như là từ đồng nghĩa với khoảng không vũ trụ, mang tính chất thường hằng và có thể nhận thức được. Trường phái Vaisesika lại thừa nhận các nguyên tử mang tính thường hằng và không thể nào thâm nhập (nhận thức) vào được. Không nhất thiết phải đòi hỏi tất cả các đối tượng có thể nhận thức được (*amūrta*) phải mang tính thường hằng để có thể xác minh được một mệnh đề chung như sau, “bất luận điều gì có thể nhận thức được là thường hằng”. Thuộc tính có thể có tương đẳng lớn hơn là chủ ngữ. nhưng những qui luật hậu kết (Xin đọc cp. sūtra II, 7) lại yêu cầu lý do phải vắng mặt hoàn toàn trong những tình huống khác nhau, có nghĩa là trong tình huống hiện chúng ta đang thảo luận, cho rằng chúng ta phải có khả năng thâm nhập (hay nhận thức) được toàn bộ các đối tượng vô thường, đây không phải là tình huống dành cho mọi đối tượng, thí dụ như chiếc bình v.v... mang tính vô thường nhưng lại không thâm nhập (nhận thức) được vì phản hướng luận không được chính xác (*asiddha*) ở đây, thế nên ta gọi đây là sai lầm do phản hướng luận không được bảo đảm. Đây chính là sai lầm thứ chín trong hệ thống luận lý của ngài Dignāga. Giá trị luận lý nơi thí dụ này đã khiến nổi lên rất nhiều điều gây tranh cãi nơi những nhà luận lý học Tây Tạng.

833. Sai lầm này chiếm vị trí trung tâm trong bản biểu mẫu hệ thống các lý do khả thi của ngài Dignāga không có những tình huống giống nhau cũng như khác nhau. Ta không thể xác định được đại tiền đề bằng phép qui nạp. Cả trên lẫn dưới đều vị thế này ta chỉ thấy hai lý do đúng đắn, có vị trí liên quan đến những tình huống giống nhau và khác nhau là rõ ràng và chính xác. Bên phải và bên trái lại có hai lý do xung đối nhau có vị thế rõ ràng, nhưng lại đối ngược lại với vị thế chính xác. Tại bốn góc là những lý do bất định và không chắc chắn. Như vậy chúng ta có một biểu mẫu hình vuông với một điểm giữa và ba điểm ở mỗi phía tất cả làm thành chín tiết mục (nếu các điểm tại góc không được nhân đôi). Thành tích đáng chú ý này của ngài Dignāga sẽ được làm rõ đầy đủ do ngài M-r A. Vostrickoff trong bản biên tập và bản dịch sắp tới đây về tác phẩm Hetucakra-samarthana của ngài Dignāga.

834. Hiểu theo nghĩa đen., p. 76. 5 – 15. ...

835. Hiểu theo nghĩa đen., p. 77. 2 “Sự có mặt của Linh hồn chính là hiện hữu có thực của Linh hồn đó, việc

thực của linh hồn đó, loại trừ sự hiện hữu này chính là phi hiện hữu của Linh hồn. Bao gồm cả hai, có nghĩa là bao gồm, mỗi thực tại hiện hữu. Linh hồn hiện hữu ở đâu, chúng ta có một thực thể sở hữu một linh hồn. Toàn bộ những thực thể khác đều không sở hữu linh hồn đó. Chẳng có một nhóm thứ ba nào khác đâu. Tình huống này chính là một trong những nguyên nhân tạo ra điều không chắc chắn.

(77. 5). Sau khi đã khẳng định rằng hai nhóm bao gồm mọi vật vào một trong những nguyên nhân tạo ra điều không chắc chắn được đưa ra tiếp theo sau đây.

102. Chẳng có nguyên nhân nào có thể hiện hữu nơi một trong những loại này phải được cảm thấy rõ một cách chắc chắn.

(77. 7). Không chắc chắn là có sự hiện hữu, hay của sự hiện hữu thực sự một nguyên nhân một trong các nhóm này, hoặc là trong một nhóm được giả định là sở hữu một linh hồn hay là trong một nhóm nào đó được giả định là không sở hữu linh hồn đó. Cũng chẳng có một vị trí nào khác, ngoài hai nhóm này, trong đó sự hiện hữu của các chức năng động vật có thể được phát hiện thấy như là một thuộc tính thực sự.

(77. 8) Chính vì thế ta chỉ biết được bấy nhiêu rằng (các chức năng động vật) chính là một vật phụ thuộc của một số thực thể nào đó được bao gồm đâu đó trong chính hai nhóm này. Nhưng ta cũng không chắc chắn được điều gì trong đó chỉ có hai nhóm này thực sự có được. Đó chính là ý nghĩa, chính vì thế (tác giả) cho rằng - “lý do không chắc chắn).

103. Bởi vì không phải nơi các thực thể được cho là sở hữu một Linh hồn, cũng không phải nơi các thực thể ta đã biết không sở hữu linh hồn đó, ta chắc chắn có sự hiện hữu của những chức năng động vật.⁸³⁶

(77. 12). Chẳng có những thắc mắc thực sự nào về việc có mặt hay không có mặt một linh hồn thường hằng lại có thể biết chắc chắn một cách thực nghiệm, và được chấp nhận một cách phổ quát, và đồng thời trong đó các chức năng động vật lại hiện hữu đã trở thành một sự kiện được xác minh rõ ràng. Chính vì thế lý do trở thành thiếu chắc chắn. Hai lý do này khiến cho một thuộc tính ở gần kề với chủ ngữ trở thành một lý do thiếu chắc chắn. Các lý do này được làm rõ như sau.

(77. 15). Mỗi lý do luận lý xuất hiện dựa trên chủ ngữ kế luận⁸³⁷ (tạo thành một tiêu đề, nhưng) lý do đó trở thành không rõ ràng hoặc là xâm phạm quá sâu vào lãnh

loại trừ Linh hồn này chính phi hiện hữu của Linh hồn đó vậy”.

836. Trong sūtra III. 103 người ta giải thích *asiddhes* thay cho *asiddhiḥ*, các hạn từ tiếp theo sau đây *tābhyāṃ na vyatiricyate* phải được chuyển tới cuối sūtra tiếp theo, cũng giống vậy trong đó người ta cũng giải thích *asiddheḥ* thay cho *asiddhiḥ*.

837. Tiêu đề (*pakṣa-dharma*) sẽ phải là “thân xác sống động sở hữu những chức năng động vật”. Nhưng tác giả lại giới thiệu tiêu đề này như dưới dạng là một thành phần của kết luận, cho rằng trong sūtra III 104 “Chính vì thế hơi thở v.v... có mặt trong một thân xác sống động” v.v... thuật ngữ *pakṣa-dharma* thường được sử dụng như là một từ đồng nghĩa với *hetu*, ngài DandarLha-ramba gọi là *Hetu-cakra Phyogs-chos-khor-lo = pakṣa-dharma-cakra*.

vực những tình huống khác nhau, dẫn cho có bao gồm tất cả các lãnh vực này hay chỉ có một phần, hay khi lý do này lại (ở gần kề quá ít với chủ ngữ). Giờ đây tác giả giới thiệu tiểu tiền đề, bằng cách gán cho một hình dạng, như thể tiểu tiền đề là một kết luận.

104. Chính vì thế, bởi lẽ ta không thể chứng minh được các chức năng động vật vốn cố hữu nơi một động vật sống đã loại bỏ lý do này hoặc là khỏi một loại gồm toàn bộ những đối tượng sở hữu một Linh hồn hay khỏi toàn bộ những đối tượng không sở hữu linh hồn nào, (ta không thể làm rõ được rằng một trong hai nhóm trong số hai nhóm này nhất thiết những chức năng đó không có mặt.

(77. 19). Các hạn từ “những chức năng động vật vốn cố hữu nơi một sinh vật” ám chỉ đến tiểu tiền đề. Chính vì không có gì chắc chắn tiêu hiệu (tương) thiếu vắng trong cả hai nhóm đó, chính vì thế ta không thể loại trừ sinh vật, hoặc là khỏi một nhóm, cũng như khỏi một sinh vật khác). Nếu sinh vật là một thuộc tính thực sự nhất thiết phải có mặt nơi một trong hai nhóm bao gồm toàn bộ các sinh vật đó, tức khắc (*eo ipso*) sinh vật đó sẽ không có mặt nơi bất kỳ một sinh vật nào khác. Chính vì thế người ta cho rằng: “Bởi vì ta không xác minh được rằng (các chức năng động vật) loại trừ thuộc tính đó ra khỏi hoặc là toàn bộ các thực thể sở hữu một linh hồn hoặc ra khỏi tất cả các thực thể không sở hữu được bất kỳ linh hồn nào v.v...”. Các chức năng động vật không có mặt nơi một số đối tượng mà thôi, thí dụ như nơi chiếc bình chẳng hạn. Ta biết điều này quá rõ ràng. Nhưng chúng ta không biết chính xác liệu các chức năng đó vắng mặt nơi tất cả các đối tượng sở hữu Linh hồn hay toàn bộ những đối tượng không sở hữu một linh hồn như vậy. Chúng ta không biết chắc rằng các chức năng đó nhất thiết phải vắng mặt nơi toàn bộ một nhóm này hay nơi toàn bộ một nhóm khác hay không. Chính vì thế các chức năng đó không thể nhất thiết bị loại bỏ ra khỏi bất kỳ nhóm nào trong hai nhóm đó.

(78. 5). Nhưng rồi rất có thể liệu ta có chắc chắn được có phụ tùy khẳng định của các chức năng động vật đó với một trong hai nhóm có mặt trong đó chẳng?

105-106. Chẳng hiện hữu bất kỳ phụ tùy khẳng định nào, bởi lẽ sự hiện hữu nhất thiết của lý do) nơi một trong các nhóm đó ta vẫn chưa xác định được.

(78. 7). Không đâu! Các chức năng động vật không nhất thiết phụ tùy hay tương liên với bất kỳ nhóm nào trong (hai nhóm đó) không với nhóm gồm những gì sở hữu được một linh hồn, cũng không với nhóm của những gì không sở hữu được điều đó. Tại sao lại như thế? (78.10). Bởi vì sự hiện hữu nơi một trong hai nhóm đó, hoặc là nơi nhóm sở hữu linh hồn, hay nơi nhóm không sở hữu linh hồn đó vẫn chưa được xác minh. Có điều chắc chắn là những chức năng động vật đó là thuộc tính thực sự được phát hiện thấy đâu đó nơi cả hai nhóm đó. Nhưng ta vẫn chưa biết chắc rằng các chức năng động vật đó nhất thiết phải hiện hữu cùng với một linh hồn, hay chúng cũng không nhất thiết phải không tương hợp với Linh hồn. Bằng cách nào ta có thể khẳng định chắc chắn được tính phụ tùy hay tương liên của các chức năng đó với Linh hồn?

(78. 13). Giờ đây, Vị Phật giáo phủ nhận hoàn toàn sự hiện hữu của linh hồn. Đối với họ chẳng có vấn đề liệu các chức năng sinh vật thực sự tồn tại nơi các sinh vật ta giả định là sở hữu linh hồn. Ngược lại, đối với họ chỉ có một điều chắc chắn đó là chúng ta chẳng có thể nói gì về sự hiện hữu hay sự vắng mặt của những chức năng đó nơi những sinh vật đó cả. (Liệu điều đó có nghĩa là Vị Phật giáo có thể phủ nhận cả sự hiện diện lẫn vắng mặt đối với một Linh hồn không tồn tại chẳng?)⁸³⁸. Điều gợi ý này được trả lời (trong đoạn văn sau đây).

107-108. Liệu có tồn tại linh hồn hay không, chúng ta không thể phủ nhận trong bất kỳ trường hợp nào ngay lập tức cả sự hiện hữu lẫn vắng mặt những chức năng động vật (nơi những sinh vật không có linh hồn), bởi lẽ việc phủ nhận điều này hàm chứa việc khẳng định của điều kia.⁸³⁹

(78. 17). Nếu có những hữu thể thực sự được phú cho một Linh hồn, chúng ta không có thể đồng thời biết chắc được cả hai sự hiện hữu và sự thiếu vắng nơi các hữu thể đó về những chức năng động vật. (Điều trái ngược lại cũng không thể diễn ra) Nếu không có những sinh vật thực sự được phú cho một linh hồn, chúng ta không thể vừa phủ nhận (ngay tức khắc) sự hiện diện cũng như sự vắng mặt những chức năng đó nơi các động vật)⁸⁴⁰ Tại sao thế? (78. 21). Bởi lẽ chính việc phủ nhận⁸⁴¹ điều này liệu đối với sự hiện hữu hay vắng mặt – có thể tách biệt được điều khẳng định điều khác⁸⁴², tức là (phương án) thứ hai. Việc phủ nhận nhất thiết ngụ ý việc khẳng định.

(79. 1). Điều kiện là như vậy. Vì lý do này (ở đây việc phủ nhận linh hồn của Vị Phật giáo không thích đáng). Bởi lẽ điều chắc chắn phủ định lại ngụ ý điều chắc chắn khẳng định, chính vì thế cả hai phương án không thể đồng thời đúng được.

(79. 3). Lại nữa vì lý do gì mà việc phủ nhận phương án này nhất thiết lại ngụ ý khẳng định phương án kia?

838. Hiểu theo nghĩa đen., p. 78. 13-15. “Và liệu không phải là đối với một đối thủ chẳng có gì sở hữu một Linh hồn hay sao? Chính vì vậy, chẳng có được phụ tùy hay tương liên hay loại trừ được lý do này nơi người sở hữu một Linh hồn. Như vậy, có sự chắc chắn về phi hiện hữu về cả phụ tùy hay tương liên lẫn loại trừ nơi người không sở hữu được một Linh hồn, nhưng ta không thể nghi ngờ gì được sự hiện hữu thực sự của Linh hồn này cả. Sau khi đưa ra câu hỏi này vị đó nói”. – *vyatireka* ở đây được sử dụng không theo nghĩa phản hướng luận đâu, nhưng theo nghĩa loại trừ hay vắng mặt = *abhāva*, Xin đọc cp. bản văn p. 79. 7. Từ sự kiện cho rằng không có Linh hồn, những vị tranh luận rút ra được *deductio ad absurdum* (phép diễn dịch dẫn đến vô lý) những chức năng động vật đó dấu cho hiện hữu hay vắng mặt luôn luôn sẽ chỉ là phụ tùy hay tương liên với sự vắng mặt của Linh hồn mà thôi. *sātmaka* ở đây có nghĩa là *sở hữu chủ giả định* của Linh hồn.

839. Hiểu theo nghĩa đen., p. 78, sūtras 107-108 “Và không có điều gì chắc chắn về phi hiện hữu của cả phụ tùy và loại trừ điều đó khỏi người sở hữu một Linh hồn và khỏi người không sở hữu một Linh hồn, bởi vì điều chắc chắn phi hiện hữu nơi người này cũng rõ ràng là phụ tùy hay tương liên với hiện hữu của những người khác.

840. Hiểu theo nghĩa đen., p. 78. 18. “Và cách công cụ “từ người sở hữu một Linh hồn, từ người không sở hữu một Linh hồn” phải được coi như tùy thuộc vào hạn từ loại bỏ”.

841. *abhāva-nīścaya*.

842. *bhāva-nīścaya*.

Câu hỏi này được trả lời như sau:

109. Sự hiện hữu và vắng mặt⁸⁴³ nhất thiết (những chức năng động vật ở bất kỳ nơi đâu không có Linh hồn hiện hữu), (hai sự kiện này) mang tính loại bỏ lẫn nhau. Bởi vì ta không thể xác định được cả hai sự kiện này, (lý do được viện dẫn để chứng minh sự hiện hữu của Linh hồn) xem ra không chắc chắn, (lý do này chẳng chứng minh được điều gì cả).

(79. 6) Việc cả hai sự kiện này loại bỏ lẫn nhau có nghĩa là sự thiếu vắng của sự kiện này tương đương với sự có mặt của sự kiện kia.) Chỉ có mình điều này là căn tính⁸⁴⁴ của cả hai sự kiện đang bàn đến). Chỉ mình mối tương quan⁸⁴⁵ này tạo thành căn tính⁴ cho cả hai sự kiện. Chính vì lý do này (mà luận cứ trở thành không chắc chắn).

(79. 7). Mối tương quan khẳng định và đảo ngược (của trung độ tiền đề ở đây chẳng gì khác hơn là thông qua căn tính loại trừ lẫn nhau. (Theo Qui Luật Mâu thuẫn) khi điều gì được phân định bằng chính sự khác biệt của mình khỏi điều gì khác, điều này đứng về phía điều ngược lại.⁸⁴⁶ (79. 9). Giờ đây, ta có thể xác định sự có mặt như là sự vắng mặt của chính sự vắng mặt đó, (là phủ định kép). Như vậy điều gì đó có mặt lại tuyên bố về việc loại trừ chính phủ định của mình. (79. 10). Lại nữa phủ định (hay phi hiện hữu) theo học thuyết phủ định⁸⁴⁷ của chúng tôi, lại chính là sự vắng mặt một hình thức⁸⁴⁸ hữu hạn của phủ định đó, (là một hình dạng có thể hình dung ra được) do tương tượng tác thành. Bằng cách làm trái ngược (một nội dung nào đó) với điều gì tương trung cho chính phủ nhận, chúng ta nhận thức được rằng nội dung đó chính là một hình ảnh nhất định.

(79. 11). Nếu sự thể là như vậy, thời việc phủ nhận sự hiện hữu các chức năng động vật nơi những hữu thể không sở hữu linh hồn) lại tương đương với sự không có mặt của các chức năng này, và việc phủ nhận sự vắng mặt của các chức năng này cũng

843. *anvaya-vyatireka=bhāva-abhāva*.

844. *rūpa-svarūpa*.

845. *bhāva*.

846. Xin đọc cp. ở trên, bản văn p. 69. 22 -70. 3, bản dịch p. 193.

847. Xin đọc cp. ở trên, cp. II, sūtra 26 ff.

848. *nīrūpa-abhāva*, hiểu theo nghĩa đen., không có hình dáng rõ rệt hay phủ định vô giới hạn, nhưng ở đây ta phải hiểu là phủ định thuộc hình dáng nhất định, bằng không đoạn này sẽ trở thành mâu thuẫn hiển nhiên ở p. 70. 9. Tại đó nhấn mạnh đến *niyata-ākāra kalpita bhava*. Ý nghĩa sẽ là *rūpam paricchidyate (tasya eva rūpasya abhāvam) vyavacchidyate*. Như vậy cũng là ý định của các dịch giả người Tây Tạng, Xin đọc cp. p. 180. 9-11. Jayanta nói, p. 52. 3, về *nīrūpa-abhāva* như là phi hiện hữu vì không có màu sắc quan sát được. Mallavādī, p. 105-106, giải thích – *atha bhavatu yasya vyavacchedena yat paricchidyate tat tat-parihāreṇa, param nābhāva-vyavacchedena tat tat-parihāreṇa vyavasthitam param nābhāva-vyavacchedena bhavasya paricedah syād ity āsankyāha svābhāvetyādi (79. 9) ...athābhāvasya niyata-svarūpa-abhāve katham tad-vyavacchedena bhāva-vyavasthitih syād ity āsankyāha (a)bhāvo hītyādi, (79. 10) atha bhavatu nīrūpo (a)bhāvaḥ param na nīrūpam vyavacchi(dya rūpam ākara vat parichidyate iti)*. Kamalaśīla, p. 934. 18, sử dụng thuật ngữ *nīrūpa* có tương quan với *sāmānya* hiểu theo nghĩa *niḥ-svabhāva-sūnya*.

tương đương với sự công nhận sự hiện hữu của chúng. Chính vì thế, nếu chúng ta biết chắc rằng các chức năng đó không hiện hữu, tức khắc (*eo ipso*) đoán chắc được rằng những chức năng đó không có mặt, và nếu chúng ta biết chắc rằng chúng không có mặt, thì tức khắc chúng ta biết chắc rằng chúng ta có mặt. (Sự có mặt và vắng bóng những chức năng động vật nơi các sự vật được mô tả bằng sự vắng bóng của Linh hồn không đồng thời là đúng được).

(79. 13). Chính vì thế, giả tử như (chúng ta gắn bó với quan điểm Phật giáo và chủ trương) rằng có sự hiện hữu của một linh hồn thường hằng chỉ là một bóng ma chập chờn,⁸⁴⁹ (vì chẳng có thọ tạo nào nơi thực tại lại sở hữu được linh hồn đó, tuy nhiên điều này không có nghĩa là chúng ta có thể, cùng với điều chắc chắn hiển nhiên, lại phủ nhận cả sự hiện hữu và sự thiếu vắng các chức năng động vật trong những thực tại không hồn này chỉ vì cho rằng vạn vật đều không sở hữu linh hồn). (Theo luật mâu thuẫn⁸⁵⁰) một sự vật có thật trong cùng một lúc không thể vừa hiện hữu lại vừa vắng mặt nơi một vật nào khác, và chính vì thế chúng ta không thể với điều chắc chắn rõ ràng mà phủ nhận cả hai chức năng đó ngay lập tức, (chúng ta chỉ có thể trôi bập bênh giữa những chức năng này mà thôi).

(79. 15). Ở đây chúng ta cũng không dự định chứng minh cho những đối thủ của chúng ta⁸⁵¹ (là những người Naiyāyikas) rằng Linh hồn thường hằng không hiện hữu gì cả, và rằng những hữu thể không sở hữu được linh hồn đó. Nhưng (chúng ta dự định chứng minh rằng chính họ phải có nhiệm vụ chấp nhận rằng) xét về mặt luận lý⁸⁵² (sự hiện hữu của một Linh hồn vẫn còn là một vấn đề). (Bao lâu lý do được nại đến chẳng có thể chứng minh được gì cả), cả sự hiện hữu của linh hồn đó nơi các hữu thể sống) và sự thiếu vắng nơi những vật thể không có sự sống) chưa được chứng minh một cách rõ ràng. (79. 17). Chính vì không có sự kiện nào khiến ta có thể xác minh được (bằng phương pháp Đồng Thuận và phương pháp Khác biệt) vượt qua khả năng nghi ngờ (một mặt) về sự hiện diện của một linh hồn thường hằng (và mặt kia) là sự linh hồn đó không hiện hữu, chính vì thế nên (sự hiện hữu của các chức năng động vật không quyết định được bất kỳ điều gì), sự hiện hữu này cũng chẳng chứng minh được sự hiện hữu hay sự vắng mặt (của linh hồn). (79. 18). Nhưng nếu ta xác minh được những sự kiện vượt lên trên nghi ngờ thời tính bất khả thi của một tình huống tiến thoái lưỡng nan, thì chính những sự kiện này tức khắc xác minh được tính cần thiết của các điều tiến thoái lưỡng nan khác nữa, và rồi chẳng còn nghi ngờ gì nữa (liên quan đến vấn đề các chức năng động vật hiện hữu ở đâu và nơi nào chúng vắng mặt ở nơi nào. (79. 20) Nhưng bởi vì

849. *avastu*.

850. Xin đọc cp ở trên, bản văn p. 70. 12 ff.

851. Luận cứ được thảo luận ở đây do ngài Naiyāyika đưa ra, Xin đọc cp. N, vārt và Tātp. ad Nyāya-sūtra, I. 35, đối thủ, *prativādhin*, lại là Vị Phật giáo, nhưng đặc tính không có Linh hồn lại là một nguyên lý đặc biệt của những Vị Phật giáo, những người Naiyāyikas thường hay chống lại nguyên lý này, cả hai phe đều chống lại lẫn nhau.

852. *pramāṇa* ở đây hiểu theo nghĩa chứng cứ, của những sự việc từ đó ta có thể rút ra được một kết luận khả thi.

đây không phải là tình huống, chính vì thế mà chúng ta phải trôi bồng bềnh giữa khẳng định và phủ định. Nghi ngờ sẽ tạo ra lý do không chắc chắn. Đây chính là điều (tác giả) đã diễn đạt bằng ví dụ như sau).⁸⁵³

(79. 22). Một lần nữa tác giả khẳng định luận cứ có giải quyết đó phải hiểu theo nghĩa nào.

110. Chúng ta không thể khẳng định (dựa trên những cơ sở đó tính hiện hữu nhất thiết của Linh hồn, cũng như không thể phủ nhận được linh hồn đó.⁸⁵⁴

(80. 1). Chúng ta không thể khẳng định được (dựa trên những cơ sở đó tính hiện hữu nhất thiết của Linh hồn, cũng như không thể phủ nhận được linh hồn đó. (80. 2). Bởi vì cả hai phụ tùy trực tiếp của những chức năng động vật đó với Linh hồn) và phản hướng luận của linh hồn đó đều không chắc chắn, chúng ta không thể khẳng định cả đại tiền đề (sự hiện hữu của linh hồn) cũng như điều khác, là sự kiện xung đối, (tính phi hiện hữu). Khi cả hai sự hiện hữu của lý do nơi những tình huống giống nhau và sự vắng

853. Hiểu theo nghĩa đen., p. 79. 4-12 “Bởi lẽ phụ tùy hay tương liên và phản hướng luận (hay hiện hữu và vắng mặt) có yếu tính (căn tính) loại trừ lẫn nhau, chính vì thế, vì có nghi ngờ liên quan đến lẽ phụ tùy hay tương liên và phản hướng luận mà đây lại là điều không chắc chắn. (79. 6). Loại trừ lẫn nhau cũng có nghĩa là không cùng hiện hữu với nhau. Chính đây là yếu tính của cả hai sự kiện này. Mỗi tương quan (*bhāva*) chính là yếu tính của cả hai yếu tố này. Chính vì lý do đó mà (các thuật ngữ) phụ tùy hay tương liên và phản hướng luận ở đây được sử dụng theo nghĩa hiện hữu và phi hiện hữu. Thông cách loại bỏ điều gì đã được định rõ, thông qua xung đối với điều gì đã được xác định. Ta định nghĩa hiện hữu bằng việc loại trừ chính tính chất phi hiện hữu của mình. (79. 10) Quả thật phi hiện hữu lại là không có hình dáng chỉ ở mức độ ta có thể chứng tỏ cho thấy bằng tương tượng mà thôi. (Đây chính là sự vắng mặt của một hình dáng được tương tượng ra.) Bằng cách loại bỏ tính chất không có hình dáng ta khẳng định được một hình dáng có hình ảnh. Nếu điều này thực sự xảy ra như vậy chắc chắn người sở hữu một Linh hồn không phải là một thực tại và người không sở hữu một Linh hồn lại là một thực tại, tuy nhiên có điều không chắc chắn về tính không hiện hữu nơi họ cả về hiện hữu và thiếu vắng hơi thở, v.v... bởi lẽ sự hiện hữu và phi hiện hữu của một vật chính là điều mâu thuẫn, điều chắc chắn về phi hiện hữu của cả hai đều không khả thi. (79. 15). Và hai điều vừa có lại không có một Linh hồn là điều vừa có thực lại không có thực, như vậy cả hai đều không chắc chắn. Chính vì thế ta thấy có nghi ngờ xảy ra về hiện hữu và phi hiện hữu liên quan đến người sở hữu hơi thở v.v... nơi cả hai. Chính bởi lẽ chẳng có ở nơi nào là có điều chắc chắn về hiện hữu hay chắc chắn về phi hiện hữu của phụ tùy hay tương liên trực tiếp và tương phản cũng chính vì thế ta có nghi ngờ đối với của phụ tùy hay tương liên trực tiếp và tương phản (về hiện hữu và vắng mặt). (79. 18). Nhưng nếu, mặc dù có nơi nào đó, ta chắc chắn về phi hiện hữu của một trong số những phụ tùy hay tương liên khẳng định và tương phản (của hiện hữu và phi hiện hữu), chính đây phải là điều chắc chắn về hiện hữu của điều thứ hai (vắng mặt). Như vậy sẽ chẳng còn nghi ngờ gì nữa về những phụ tùy hay tương liên khẳng định và tương phản (về hiện hữu và vắng mặt). (79. 20) Nhưng vì không ở đâu chắc chắn được liên quan đến hiện hữu và phi hiện hữu, cũng chính vì thế có nghi ngờ về phụ tùy hay tương liên khẳng định và tương phản (của hiện hữu và vắng mặt) và xuất phát từ nghi ngờ thời lý do sẽ trở thành không chắc chắn, như vậy vị đó nói rằng – *anvaya* và *vyatireka* thoát tiên có nghĩa là phụ tùy hay tương liên và phản hướng luận của điều vừa kể, Xin đọc cp. bản văn p. 41. 3 cả hai đều được mô tả là ngang sức ngang tài với nhau, xin đọc bản văn p. 43. 1, như ngậm chừa lẫn nhau, Xin đọc cp. p. 52. 20. Ở đây cả hai được sử dụng theo nghĩa hiện hữu và vắng mặt, *bhāvābhāvau*, p. 79. 7 và được mô tả là mang tính chất loại trừ lẫn nhau. Hơn thế nữa *vyatireka* cũng được sử dụng theo nghĩa *vaidharmya* “phương pháp Khác biệt”, Xin đọc cp. bản văn 51. 5. Chính vì thế *anvaya* cũng có nghĩa là Phương pháp đồng thuận.

854. Hiểu theo nghĩa đen., p. 80. 1. “Bởi vì không có điều chắc chắn về đại tiền đề từ điều này và từ phía đối tác.

mặt trong (mỗi) tình huống đối kháng đều không thể nào biết chắc được, kể cả thuộc tính lẫn điều đảo ngược của thuộc tính đó cũng không thể xác định được. Cũng chẳng có một cách lựa chọn trung gian nào khác giữa hai khả năng này. Các thực tại có linh hồn hay không có. (80.4) Chính vì thế chúng ta kết luận rằng liệu trong đối tượng hậu kết, nơi một cơ thể sống, linh hồn có hiện hữu ở đó hay không, ta không thể xác định được thông qua tiêu hiệu (tướng) của các chức năng động vật đó. Cả tiêu hiệu (tướng) này cũng không chắc chắn đâu⁸⁵⁵.

(80. 6). Sau khi đã giải thích những sai lầm đã phải gánh chịu khi ba khía cạnh của tiêu hiệu (tướng) luận lý hoặc là sai hay không chắc chắn, tác giả rút ra kết luận như sau.

111. Như vậy có ba loại sai lầm, sai lầm phi thực tế, sai lầm xung đối và sai lầm không chắc chắn. Những sai lầm này được tạo ra một cách tương ứng khi một khía cạnh của tiêu hiệu (tướng) độc nhất, hay một cặp sai lầm, hoặc mang tính chất phi thực tế hay là không chắc chắn.

(80. 9). “Như vậy” có nghĩa là cách thức được giải thích ở trên. Khi chỉ một mình khía cạnh trong đó là phi thực tế hay không chắc chắn, hay khi mỗi cặp khía cạnh đó là phi thực tế hay không chắc chắn, thời chúng ta có những sai lầm thuộc loại phi thực tế, những lý do xung đối hay không chắc chắn. “Tương ứng” có nghĩa là sai lầm đó được xác định bằng tình huống phi thực tại đó hay tình huống nghi ngờ đồng thuận với phi thực tế tương ứng hay không chắc chắn (thuộc những khía cạnh của tiêu hiệu (tướng)). “Tương ứng” có nghĩa là đối với mỗi đối tượng dựa trên một thành phần đều có một đối tượng tương ứng (trên thành phần khác).

§ 17. Lý Do Đối Trọng.

112-113. Còn một loại lý do không chắc chắn nữa đã được xác định, tức là lý do đối trọng đứng vào hàng với chính mâu thuẫn, của chính lý do đó (đó là tự mâu thuẫn) - Tại sao lý do này lại không được đề cập đến ở đây? Bởi lẽ nguyên nhân này không thể xảy ra trong qui trình suy luận tự nhiên.

(80. 14). Nhưng chẳng phải Đạo sư của chúng ta (Dignāga) đã không xác minh một loại lý do luận lý không chắc chắn nữa, tức là (lý do đối trọng, là lý do đứng vào

855. Phần kết luận của luận cứ, bắt đầu với p. 78. 13 hình như được hướng tới chống lại đối thủ đã sử dụng luận cứ này như sau. Nếu những Vị Phật giáo chấp nhận sự hiện hữu này ở một số tình huống có những chức năng động vật và phủ nhận toàn bộ Linh hồn thời đối với họ cả sự hiện hữu lẫn vắng mặt của các chức năng động vật sẽ trở thành phụ tùy hay tương liên với sự thiếu vắng Linh hồn, bởi lẽ Linh hồn thường không hiện diện ở khắp mọi nơi. Việc Vị Phật giáo phủ định Linh hồn đã được đề cập đến ở trên, ch. III. 67, trong tương quan với sai lầm thuộc lý do không có thực (*assidha*). Tại đó người ta thừa nhận rằng tiêu tiền đề và tiêu tiền đề trong một Tam đoạn luận phải là điều gì đó được cả hai phía chấp nhận, do những người tranh luận và những đối thủ. Nhưng ở đây những sai lầm thuộc về phụ tùy hay tương liên chỉ được cứu xét có một mình và quan điểm là một trong những hình thức luận lý học, toàn bộ những phán đoán siêu hình được coi như là có vấn đề, việc những Vị Phật giáo phủ nhận Linh hồn cũng không phải là điều được loại trừ.

hàng ngũ với chính sự mâu thuẫn của chính mình sao? Lý do này đứng vào hàng ngũ với điều gì mâu thuẫn với một nguyên tắc đã được xác minh dựa trên những nền tảng khác. Đó chính là điều mâu thuẫn. (80. 15). Hoặc giả, đây là một lý do mâu thuẫn, bởi vì lý do này chứng minh điều ngược lại với một sự kiện đã được xác minh dựa trên những nền tảng khác, và (cùng lúc đó) đây là một lý do chính đáng, bởi lẽ lý do này phụ tùy hay tương liên với chính hậu quả đặc biệt của mình. Như vậy lý do này vừa mâu thuẫn lại vừa đúng đắn (cùng một lúc).

(80. 17). Hoàn toàn đúng! Đạo Sư của chúng ta đã xác minh (loại lý do này) Nhưng tôi đã bỏ qua không đề cập đến ở đây. Tại sao vậy? Bởi vì, (là một lý do vừa đúng lại vừa sai cùng một lúc), không thể xảy ra trong qui trình suy luận tự nhiên được.⁸⁵⁶

(80. 21). Lãnh vực hậu kết thích hợp⁸⁵⁷ gồm ba mối liên kết luận lý, (đó là sự hiện hữu nhất thiết của một lý do dựa trên chủ ngữ kết luận, sự hiện diện cần thiết của lý do đó trong những tình huống giống nhau và sự vắng mặt tuyệt đối trong toàn bộ những tình huống khác biệt). (Ba mối tương quan luận lý này), đến một chừng mực nào đó lý do này được xác định bằng những sự việc khẳng định,⁸⁵⁸ (tạo ra một lãnh vực thích hợp). Lý do này tạo ra hậu kết, chính vì thế chúng ta gọi lý do này là một lãnh vực hậu kết. Một hậu kết (hay kết luận) được tạo ra từ ba mối liên kết như vậy khi được chứng minh thông qua những sự việc khẳng định. Chính vì thế chỉ mình lý do này được gọi là lãnh vực hậu kết (thực sự). Bởi lẽ chỉ mình hậu kết thực sự là chủ đề nghiên cứu của chúng ta mà thôi. Chúng ta không thể xử lý một lý do vừa đúng lại vừa sai trong cùng một lúc.⁸⁵⁹

(81. 1). Quả thật, khi chúng ta đã dự định xử lý ba mối liên kết luận lý này, bao lâu lý do này còn được xác minh bằng những sự việc có thực.⁸⁶⁰ Nhưng một lý do (kép)

856. Sai lầm *viruddhāvyabhicāri* của ngài Dignāga đã tồn tại trong hệ thống Nyāya-Vaiśeṣika hợp nhất lại với tên gọi là *sat-pratipakṣa*, và một khía cạnh tương ứng của một lý do hợp lệ, là khía cạnh *asat-pratipakṣa*, đã được sáng chế ra để cứu lấy một tỉ lệ thích hợp giữa con số các khía cạnh lý do hợp lệ và con số những sai lầm tương ứng. Prasastapāda, p. 239. 2-3, bao gồm trong một phạm trù ngài gọi là lý do *anadhyavasita*. Ngài chấp nhận rằng những luận cứ xung đột như ngài Dignāga đã chỉ ra, đã xuất hiện trong khoa học (*śāstra*), nhưng ngài chống lại tên gọi một lý do đáng nghi ngờ dành cho sai lầm này. Một nghi ngờ được tạo ra khi chúng ta không thể định đoạt được giữa hai khía cạnh của cùng một vật, và không phải khi luận cứ này đối trọng với khía cạnh khác, Xin đọc cp. N. Kandalī, p. 241. 13 ff. Có điều rất rõ ràng là các hạn từ của Prasastapāda lại là câu trả lời cho học thuyết của ngài Dignāga, Ngài Bodas cho rằng, Tarka-Samgraha p. 307 (Bombay, 1918), sai lầm *satpratipakṣa* đã do *prakaraṇa-sama* của ngài Gotama báo hiệu trước đó từ lâu, xin đọc N. S. I, 2. 7, nhưng điều này vẫn còn đáng nghi ngờ.

857. Điều này đã rõ ràng là đây cũng chỉ là một lãnh vực luận lý học chung chung; Luận lý học, hậu kết, lý do ba khía cạnh, phụ tùy hay tương liên bất biến, tương quan cần thiết, toàn bộ những cách diễn đạt này thông qua ngụ ý đã bao hàm cùng một lý do.

858. *pramāṇa-siddha*.

859. Hiểu theo nghĩa đen., “Chẳng có khả năng nào vừa là mâu thuẫn và lại không phi nhất quán trong cùng một lúc”.

860. Một sai lầm giống như ta đã đề cập đến trong chương III. 60 không thể nào để yên dấu cho dù chỉ một phần, dựa trên những sự kiện khẳng định. Học thuyết tam đoạn luận đã được minh họa tốt hơn bằng những sai lầm, và các nhà luận lý học Ấn Độ và Tây Tạng đã sử dụng một lượng đáng kể các phối kết hợp không

vừa đúng và lại còn mâu thuẫn chẳng phải là điều gì chúng ta có thể xác minh dựa trên cơ sở những sự việc có thật được. Chính vì thế, bởi lẽ đây là điều không thể thực hiện được, nên lý do này được bỏ qua (trong hệ thống lý luận của chúng ta. (81. 4). Tại sao lý do này lại không khả thi? (không có thể).

114. Quả thật một điều mâu thuẫn thực sự không thể nào diễn ra (trong lãnh vực gồm ba loại phụ thuộc lý luận) được, như chúng ta đã xác định ở trên, trong những tình huống liên tiếp nhất thiết, đồng hiện hữu cần thiết và phủ định⁸⁶¹

(81. 7). Quả thật, một mâu thuẫn thực sự là điều không thể xảy ra. Chúng ta đã giải thích điều gì chúng ta hiểu được dựa trên mối liên quan nhân quả và mối tương quan luận lý phân tích. Nhân quả hệ tại ở sự phụ thuộc nhất thiết của điều gì đó trên chính nguyên nhân của nó. Một lý do phân tích hệ tại ở chỗ được bao gồm (chứa đựng) nơi một sự việc được suy diễn ra từ đó. Để có được một mâu thuẫn thực sự thời hiệu quả phải tồn tại cùng với chính nguyên nhân của sự việc đó và một đặc tính chung phải tồn tại đâu đó vượt quá khái niệm dựa vào đó mâu thuẫn này được bao gồm.⁸⁶² (81. 10) Và thế rồi phủ định cũng phải là điều gì đó khác với điều đã được chúng ta xác định. Phủ định đã được xác minh như là một gợi ý cự tuyệt sự hiện hữu. Ta cũng không thể nào nghĩ ra được một phủ định như vậy mà thiếu sự việc không có một số đối tượng thực sự nào đó vắng mặt (ngay trên một vị trí nhất định nào đó). Đối tượng đó cũng không đưa ra được cơ hội để cho một mâu thuẫn thực sự xuất hiện.

(81. 12). Được rồi! Nhưng rất có thể còn có một số tương quan khả thi nào đó khác nữa (giữa các thực tại này) chẳng?

115. Chẳng có bất kỳ mối liên quan không thể tách biệt được nào khác nữa.

(81. 14). Chẳng còn mối liên quan nào khác không thể tách rời khỏi ba mối tương quan vừa (đề cập đến ở trên). Bất luận tương quan luận lý nào tồn tại cũng hoàn toàn bao gồm trong ba mối tương quan này.

khả thi, bởi vì các ngài đã soi chiếu một số ánh sáng mạnh trên những tiêu chuẩn Tam đoạn luận. Điều gì tác giả muốn diễn đạt ở đây không phải là điều mâu thuẫn đó không thể nằm yên dựa trên những sự kiện đó, như mỗi sai lầm đã làm được như vậy, nhưng đó là, mặc dù trong qui trình suy tư tự nhiên hàng ngày chúng ta đã không dẫn các sai lầm này đến một kết luận, Chúng ta không thể ngay lập tức rút ra hai kết luận xung đối nhau một cách tuyệt đối được. Ta chỉ có thể làm được điều này khi vị kiến trúc đó nằm trong lãnh vực siêu thế. Điều này và đoạn kế tiếp đây rất đáng cho chúng ta quan tâm vì là một biểu thị rõ ràng về những khuynh hướng phê bình triết học của ngài Dharmakīrti.

861. Hiểu theo nghĩa đen., p. 81. 5-6. “Bởi vì chẳng có khả năng xảy ra mâu thuẫn giữa hậu quả và chính hiện hữu mà yếu tính đã được làm rõ, và với phi nhận thức được” - Tác giả muốn nhấn mạnh rằng toàn bộ suy tư của chúng ta, hoặc giả là toàn bộ tổng hợp của tư duy, chỉ hệ tại hoặc là nơi khẳng định Liên Tục hay nơi những thuộc tính đồng cố hữu, hay nơi khẳng định về sự thiếu vắng một vị trí tối thiểu nào đó. Chẳng có bất kỳ nguyên tắc chung nào ngoại trừ ba nguyên tắc này, ba nguyên tắc này kiểm chế toàn bộ lãnh vực tư duy của chúng ta.

862. Hiểu theo nghĩa đen., p. 81. 9-10 “Thế nào là hiệu quả, và thế nào là chính yếu tính (căn tính) bằng cách nào hiệu quả này có thể tồn tại mà không điếm xia gì đến chính nguyên nhân của mình và chính việc lan tỏa của chính hiệu quả đó nhờ đâu mà hiệu quả này có thể trở thành mâu thuẫn được?”.

(81.15). Nhưng rồi, đạo sư Dignāga của chúng ta đã giải thích sai lầm về (lý do đối trọng ở đâu)?

(Chính vì hai điều mâu thuẫn, là những chứng cứ xung khắc lẫn nhau không thể xuất hiện cùng một lúc trong cuộc hành trình tư duy tự nhiên được).

116. Chính vì thế ngài Dignāga đã trình bày sai lầm này như là một luận cứ sai lầm trong ý kiến xác minh hai sự việc mâu thuẫn nhau, những luận cứ như vậy diễn ra trong những hệ thống giáo điều trong đó hậu kết có liên quan đến những vấn đề siêu hình và dựa trên những tiền đề giáo điều và không dựa trên quan sát không thành kiến về những sự việc có thực.⁸⁶³

(81. 19). Lý do tự mâu thuẫn đã được xác minh cùng với tham khảo đối với những luận cứ đặt cơ sở trên những học thuyết giáo điều được chấp nhận một cách mù quáng, bởi vì lý do này không bao giờ xuất hiện trong một luận cứ được dựa trên sức nặng của những sự kiện có thực.

(81. 19). Khi một hậu kết (và) một cấu trúc luận lý⁸⁶⁴ trên đó hậu kết này được tin tưởng⁸⁶⁵ một cách giáo điều, thời nền tảng của luận cứ này chính là một giáo điều.

(81. 19). Nhưng liệu những cấu trúc⁸⁶⁶ giáo điều này cũng không được xác minh dựa trên một số sự việc có thật hay sao?

Câu trả lời chính là các cấu trúc này không tiến triển tự nhiên từ một suy xét (không thành kiến của những sự kiện có thật, nhưng) lại được tạo ra do ảnh hưởng của những ý tưởng⁸⁶⁷ dị thường.

(81. 20). Suy tư về những phi thực tại chỉ là tưởng tượng thuần túy mà thôi. Sức mạnh của suy tư này chính là ảnh hưởng của nó. Khi nền tảng lý luận⁸⁶⁸ hậu kết bị ảnh hưởng do (những bóng ma như vậy), ta không thể xác định được nền tảng này dựa trên những sự kiện có thực, nhưng chỉ dựa trên tưởng tượng thuần túy và tưởng tượng đâu có phải là thực tại.⁸⁶⁹

Có những chủ đề⁸⁷⁰ đã trở thành vị trí thích hợp cho những luận cứ như vậy, tức là

863. Hiểu theo nghĩa đen., p. 81. 16-17. “Chính vì thế sai lầm chứng cứ mâu thuẫn nhất quán đã được xác định ám chỉ đến hậu kết được dựa trên giáo điều, không bắt đầu bằng quan sát sức mạnh của những sự kiện có thực đối với những đối tượng như vậy”.

864. *linga-trairūpyam*.

865. *āgama-siddham*.

866. *trairūpyam*.

867. *avastu-darśana*.

868. *trairūpyam*.

869. Hiểu theo nghĩa đen., p. 81, 20-82. 1 “Việc chiêm ngưỡng một đối tượng không có thật, chỉ là một cấu trúc thuần túy mà thôi, sức mạnh của đối tượng này chính là khả năng đem lại hiệu quả, ngay từ lúc khởi đầu, chứ không từ bằng chứng do chỉ có vị thế nơi cấu trúc thuần túy, ba khía cạnh hậu kết dựa trên giáo điều, chớ không dựa trên chứng cứ - bản dịch tiếng Tây Tạng = *āgama-siddha-trairūya-anumānasya āprāmāṇyāt*”.

870. *artha*.

những vấn đề siêu thế (siêu hình)⁸⁷¹, là những vấn đề không thể đạt đến được bằng quan sát trực tiếp hay bằng sự suy luận (chính xác), thí dụ như vấn đề thực tại của những Điều Phổ Quát. Khi công việc điều tra nghiên cứu của những vấn đề được bàn bạc thảo luận, thời tranh luận giáo điều sẽ nở rộ.⁸⁷² Đạo sư Dignāga của chúng ta đã đề cập nhiều đến luận cứ đôi trọng (như là một sai lầm đặc biệt) chỉ liên quan đến những vấn đề siêu thế mà thôi).

(82. 5). Vì lý do gì sai lầm như vậy lại chỉ xuất hiện trong tranh luận giáo điều như vậy mà thôi?

117. Tranh luận giáo điều này (thường xuyên) xảy ra là những người ủng hộ cho những hệ thống này thường mắc sai lầm và gán cho những thực tại này những thuộc tính như vậy nhưng không tương hợp với chính bản chất của các thực tại đó.⁸⁷³

(82. 7). Những người ủng hộ cho những hệ thống này đã gán cho, hay bao gồm vào các thực tại này những thuộc tính không tương hợp với những hệ thống này, như thể là điều mâu thuẫn với thực tại. Khi điều này xảy ra thời lý do đôi trọng trở nên khả thi. Điều này chỉ xảy ra thông qua sai lầm, thông qua dao động. Quả thật, đã có rất nhiều nhà khoa học thuộc loại này họ không bao giờ dừng suy tư trong những sự việc tương tượng không lấy gì làm bảo đảm.⁸⁷⁴

(82. 10). Nhưng nếu như những người có thẩm quyền khoa học còn mắc sai lầm như vậy, thử hỏi làm sao ta có thể tin tưởng được những người bình thường đây? Đạo sư nói thêm.

118. Một khi luận cứ đặt cơ sở trên những điều kiện thực sự được quan sát thích hợp về những điều có thực, hoặc khi trong tình huống liên tục cần thiết, đồng hiện hữu cần thiết hay thiếu vắng⁸⁷⁵ nhất thiết được xác minh như vậy thời chẳng có chỗ để mâu thuẫn xảy ra.

(82. 12). Những sự việc được xác định là những lý do luận lý không do bất kỳ sự dàn xếp⁸⁷⁶ (độc đoán hay tùy tiện) nào, nhưng bằng chính điều kiện có thực của những lý do đó. Chính vì thế khi những sự việc nhất thiết phải cùng hiện hữu, nhất thiết phải xảy ra liên tiếp và nhất thiết phải vắng mặt được xác minh như là điều kiện có thực thuộc những sự vật có thật, không có lý do gì dành cho (điều mâu thuẫn cả). (82. 13). Một sự việc được xác minh chính là một thực tại tuyệt đối có thực. Xác minh thích hợp

871. *atīndriya*.

872. *sam-bhavati*.

873. Xin đọc *svabhāvasya* p. 82. 6.

874. Hiểu theo nghĩa đen., p. 81. 8-9. “quả thật những nhà khoa học dao động (hay những công trình khoa học) đã áp đặt bản chất không tồn tại như vậy như vậy”.

875. *ātma-kārya-anupalambheṣu*. Hiểu theo nghĩa đen., “bằng tự thân, bằng hiệu quả và bằng phi nhận thức”.

876. *kalpanā*.

là một sự việc được xác minh không xâm phạm (vào lãnh vực tưởng tượng) những điều kiện được xác minh thích hợp về những sự việc có thực chính là những sự việc đã được xác minh như vậy. Những sự việc như vậy không được đặt cơ sở trên tưởng tượng,⁸⁷⁷ nhưng lại đứng về phía chính thực tại). Chính vì thế những thực tại này không đem lại bất kỳ lý do gì để tạo cho một mình ảo tưởng có cơ hội xuất hiện với tư cách là những lý do loại trừ lẫn nhau.

(82. 17). Tiếp theo sau đây là một lý do để cho những lý luận loại trừ lẫn nhau xuất hiện

119. Một ví dụ về sai lầm này chính là (hai cách thuận sau đây: Một là),

(Đại tiền đề). Một vật lại có hữu đồng⁸⁷⁸ thời nơi nhiều đối tượng khác nhau, bất luận được đặt ở vị trí nào nơi vật đó, phải hiện hữu ở khắp mọi nơi.

(Thí dụ). Giống như khoảng không vũ trụ.

(Tiểu tiền đề). Một điều Phổ quát có hữu cùng một lúc nơi nhiều đối tượng khác nhau phải được phát hiện thấy ở khắp mọi nơi.

(Kết luận). Chính vì thế một điều Phổ quát phải có mặt ở khắp mọi nơi.⁸⁷⁹

(82. 21). “Một thuộc tính đồng thời và rõ ràng hiện hữu nơi một số đối tượng trong đó thuộc tính này vốn tồn tại, thời bất kỳ nơi nào những đối tượng này xuất hiện” - điều này lấy lại cho chủ ngữ (của một mệnh đề chung). “Có mặt ở khắp nơi” - là thuộc tính của chủ ngữ đó. Điều này diễn đạt rằng một sự việc thuộc loại này có mặt đồng thời như vậy rõ ràng là phụ tùy hay tương liên với sự hiện hữu ở khắp mọi nơi, và chính vì thế, phụ thuộc vào điều vừa đề cập đến.

(83.2). Giờ đây ngài đại trí Kanāda đã xác định Điều Phổ Quát mang tính bất động, giác quan có thể tiếp cận được và sở hữu tính đơn nhất. Tính phổ quát này hiện hữu trong từng đối tượng liên kết với bằng Tính Đỉnh Kết (có hữu). Một đệ tử của Kanāda, tên là Pailuka,⁸⁸⁰ đã đưa ra một tam đoạn luận (bằng câu hỏi) để chứng minh rằng

877. Tuyệt đối có thực (*paramārtha-sat*) ở đây rõ ràng là không hiểu theo nghĩa hẹp của “chính một sự vật”, nhưng là điều gì đó có một thể nên tuyệt đối có thật, xin đọc bản dịch ở trên., p. 34, chú thích 6.

878. *abhi-sambadhyante=samaveti*.

879. Hiểu theo nghĩa đen., p. 82. 18-20. “Có một ví dụ về điều này. Điều gì liên quan đồng thời và thân thiết (*abhi-*) với chính chỗ chứa thân thiết của mình đang cư trú ở khắp nơi, ta gọi đó là ở khắp nơi, giống như khoảng không vũ trụ. Liên quan mật thiết và đồng thời với chính chỗ chứa thân thiết của chính mình là nơi cư cư trú ở khắp mọi nơi lại chính là điều Phổ quát”.

880. Pailava và Paiṭhara rõ ràng là hai tên được tạo ra có liên quan đến những học thuyết *pīlu-pāka-vāda* và *piṭhara-pāka-vāda*, học thuyết thứ nhất sau này được gán cho Vaisesikas, Xin đọc cp. Prasastapāda, p. 107. 5, học thuyết thứ hai gán cho Naiyāyikas, xin đọc Tarkaḍṭīkā, p. 17 (Bombay, 1918). Nhưng không tương quan nào giữa các tên gọi này và học thuyết về thực tại Phổ quát đã được ghi lại cho đến hiện nay. Sūtra I. 2. 3 của ngài Kaṇāda không rõ ràng. Học thuyết này nở rộ hoàn toàn vào thời Prasastapāda, p. 314. 21- *antarale ca...avyapadesyāni*. Đây là một trong số những nguyên lý căn bản của trường phái Nyāya-Vaisesikas kết hợp lại. Theo lời kể lại của ngài Dharmakīrti trường phái này xem ra không chia sẻ với học thuyết của Piṭhā-pākavadins.

Những điều phổ quát hiện hữu trong toàn bộ các điều đặc thù một, và trong các khoảng thời gian giữa các điều đặc thù này, ở đâu không có mặt những điều đặc thù cũng vậy. (83.5). “Giống như khoảng không vũ trụ” - là một ví dụ hỗ trợ cho mệnh đề chung. Quả thật, khoảng không vũ trụ cố hữu đồng thời trong toàn bộ các đối tượng được chứa đựng trong đó, bất kỳ các đối tượng này trú ngụ ở nơi nào, thí dụ như nơi các cây chẳng hạn v.v... Những hạn từ “điều Phổ Quát cố hữu đồng thời trong toàn bộ những đối tượng trú ngụ ở bất kỳ đâu” chứa đựng (tiểu tiền đề xác định sự kiện) cho rằng lý do cũng có mặt dựa trên chủ ngữ kết luận nữa.

(83. 8). Tác giả hiểu⁸⁸¹ luận cứ này như là một cách lý luận phân tích.

120. Phép diễn dịch là một phép phân tích. Sự hiện hữu thực sự (của điều Phổ quát) ở một vị trí nhất định được suy diễn ra thuần túy bằng phân tích một sự việc đang cố hữu nơi những đối tượng chiếm cứ vị trí đó. Quả thật, (điều ngược lại với điều này thời không khả thi), nếu có điều gì đó không có mặt nơi một vị trí nhất định nào đó thời sự vật đó không thể lấp đầy chỗ đó bằng chính tự thân mình.⁸⁸²

(83. 11). Căn tính của một điều phổ quát chính là cố hữu nơi những vật đặc thù tương ứng ở khắp mọi nơi, (bất kỳ nơi nào) điều phổ quát đó có mặt. Chỉ mình đặc tính chung này thôi cũng đủ để ta suy diễn ra từ đó sự việc về hiện hữu thực sự của điều phổ quát nơi những vị trí đó (có nghĩa là ở khắp mọi nơi).⁸⁸³

(83. 14). Nếu điều gì đó sở hữu căn tính cố hữu trong một số sự vật khác, điều đó nhất thiết phải có mặt nơi những vị trí chúng chiếm cứ. Chính vì thế sự việc cho rằng điều phổ quát có mặt tại một nơi được suy diễn ra từ sự việc điều phổ quát đó cố hữu (nơi những sự việc đặc thù) chúng cư ngụ.

(83. 16). Ta có thể thắc mắc là một con bò có tương quan mật thiết với ông chủ của nó, nhưng không thể chiếm cùng một vị trí của ông chủ nó được.⁸⁸⁴ Với tư cách là một con bò. Bằng cách nào một đặc tính chung lại chiếm cứ cùng một vị trí được suy diễn ra từ sự việc là có tương quan nhất định với các đối tượng chiếm hữu sự vật đó? Để trả lời người ta nói như sau.

(83. 17). (Mối tương quan này chính là một trong mối tương quan Tính Định Kết (cố hữu). Nếu điều gì đó không hiện hữu ở một vị trí nào đó, sự việc này không thể chứa đựng nơi tự thân những đối tượng cư trú tại đó. (83. 18). Mối tương quan được ám chỉ

881. *yojayan*, hiểu theo nghĩa đen., là “phân tích”.

882. Hiểu theo nghĩa đen p. 83. 9-10. “Việc sở hữu một bản chất hiện hữu nơi chính vị trí của mình tùy thuộc vào nguyên nhân (*anubandhini*) hoàn toàn dựa trên bản tính liên kết với chính mình, (có nghĩa là cố hữu trong đó.) Thật vậy ở đâu cái gì vắng mặt, nó không tỏa khắp nơi bằng chính nó. Vì vậy, có một công thức cho lý do hệ tại riêng”. – Lý do chính của việc tranh luận là Vũ trụ không thể chuyển động, vì vậy chúng có mặt ở khắp mọi nơi.

883. Hiểu theo nghĩa đen., p. 83. 11-14. “Bản chất của một điều Phổ Quát phải được liên kết với những sự vật đó cư trú ở khắp mọi nơi. Chỉ có điều này, là bản chất thuần túy được liên kết với điều phổ quát đó. ...

884. *sannihita* ở đây rõ ràng có nghĩa là “đang hiện hữu”, không phải là ở gần xin đọc thuật ngữ này trong I. 13, bản dịch và các chú thích.

đến ở đây tồn tại giữa điều phổ quát và những điều đặc thù sở hữu điều phổ quát đó. Lại chính là tính dính kết (tính cố hữu). Một tương quan như vậy chỉ có thể xảy ra giữa hai thực tại chiếm cứ cùng một vị trí. Theo loại tương quan đó, điều Phổ Quát cố hữu đâu đó được hiểu là đối tượng trong đó cố hữu chính căn tính của đối tượng đó. Như vậy, nó cư trú chính tự ngữ của mình ở một vị trí đối tượng đó chiếm cứ, trong đó đối tượng đó trú ngụ.⁸⁸⁵ Hàm chứa điều gì đó ở đây có nghĩa chính là chiếm cứ chính vị trí đó⁸⁸⁶ cũng chính là (vị trí vật đó chiếm cứ). Đây chính là Tính Dính Kết (cố hữu).

(83. 21). Chính vì thế, nếu điều gì đó cố hữu nơi điều gì khác, nó tràn ngập vật đó bằng chính sự hiện hữu và trở thành tự hiện hữu tại vị trí đó (của đối tượng đó).

(83. 22). Ý tưởng (của tác giả) là như sau. Nhận thức có dính dáng đến hiện hữu. Nếu không có hiện hữu, chẳng hề có nhận thức, cũng không có Tính Dính Kết (cố hữu) cũng là từ đồng nghĩa với nhận thức. Nhưng nhận thức tồn tại và do hiện hữu nơi chung một vị trí, (có nghĩa là cũng tồn tại ở khắp mọi nơi nữa⁸⁸⁷). Đây chính là một phép diễn dịch phân tích.⁸⁸⁸

(84. 3). Giờ đây ngài Paiṭhara đưa ra trình bày tam đoạn luận mâu thuẫn.

121. Thứ hai, Phép diễn dịch xung đối diễn tiến như sau.

(Đại tiền đề). Nếu điều gì đó có thể quan sát thấy được lại không được nhìn thấy nơi một vị trí nào đó, thì vật đó không có mặt tại nơi đó.

(Thí dụ). Thí dụ như, một chiếc bình không có mặt tại địa điểm đó.

(Tiểu tiền đề). Một điều Phổ Quát, mặc dù được giả định là có thể quan sát thấy được lại không được nhìn thấy trong những khoảng thời gian giữa những vật đặc thù tương ứng đó.

(Kết luận). (Chính vì thế điều đó không có mặt).

Kết luận phủ định này là phép diễn dịch phân tích trước đó, bởi lẽ cả hai đều mâu thuẫn lẫn nhau, cùng tạo ra một kết luận không chắc chắn.

885. Hiểu theo nghĩa đen., p. 83. 19-20. “Điều đó tự giới thiệu chính mình vào vị trí của đối tượng cố hữu trong đó”.

886. *deśa-rūpa=deśa-svarūpa*.

887. Hiểu theo nghĩa đen., p. 83. 22. “Việc các vật lan toả khắp lại trú ngụ ngay tại địa điểm này phụ thuộc vào sự hiện hữu của địa điểm đó. Vì nếu không có sự hiện hữu nơi vị trí đó, thì không có sự lan toả này đâu. Cũng sẽ không có mối tương quan cố hữu có căn tính là sức lan toả này, nhưng chính việc lan toả này đã hiện thực, chính vì thế sự hiện hữu của vị trí này cũng có thực. Chính vì thế đây chính là lý do tự hiện hữu.

888. Chính vì ngài Dharmakīrti chỉ chấp nhận có hai loại diễn dịch, phép diễn dịch nối tiếp cần thiết hay nhân quả và phép diễn dịch đồng hiện hữu cần thiết cũng gọi là phép diễn dịch phân tích, rõ ràng ngài đã có thể tạo dựng lên kết luận về sự hiện hữu có thực của những điều Phổ quát trong cá nhân các vật trong đó các vật này cố hữu như là một phán đoán phân tích hay là một phán đoán đồng cố hữu cần thiết - chỉ mình điều này cũng đủ để suy diễn ra thực tại hay sự hiện hữu có thực của những điều phổ quát phán đoán được tạo dựng lên như vậy để cho tính hợp pháp chỉ dựa trên qui luật mâu thuẫn mà thôi. “Điều gì cố hữu thực sự cũng hiện hữu thực sự, Tính Dính Kết (cố hữu) chính là hiện hữu vậy”.

(84. 8). Điều gì thoả mãn được những điều kiện nhận thức, có nghĩa là điều gì khả dĩ có thể trở thành đối tượng nhận thức, điều gì ta có thể tưởng tượng là có thể quan sát thấy được - đó là chủ ngữ của một mệnh đề chung. “Điều đó có hữu ở đây” có nghĩa là chúng ta có thể hành động⁸⁸⁹ mà không hy vọng tìm thấy điều này ở đó. - Đây chính là một thuộc tính. Người ta khẳng định như vậy rằng điều đầu tiên phụ thuộc vào điều thứ hai. Thí dụ như chiếc bình không có mặt.

(84. 10). Các hạn từ “một điều phổ quát v.v...” chỉ ra cho thấy tiêu tiền đề.

(84. 11). Những khoảng thời gian giữa hai điều đặc thù bao hàm các điều đặc thù, cũng như khoảng không trống rỗng. Mặc dù “con bò” phổ quát được quan sát thấy nơi một số con bò đặc thù, nhưng lại không quan sát thấy nơi những giống khác, thí dụ như trong các con ngựa chẳng hạn. Con bò phổ quát đó cũng không quan sát thấy nơi một khoảng không trống rỗng, tại đó cũng không thấy có bất kỳ con bò đặc thù nào. Điều xảy ra là con bò đó không có mặt tại những điểm đó.

(84. 13). Kết luận phủ định này và phép (diễn dịch phân tích) vừa đề cập đến ở trên chứng tỏ (hai kết luận) này mâu thuẫn lẫn nhau - Hai kết luận tạo ra điều không chắc chắn về chủ ngữ hậu kết (khiến cho việc hiện hữu của những điều Phổ quát đó trở nên đáng nghi ngờ).

(84. 14). Chẳng có một đối tượng như vậy nơi hiện hữu lại thực sự sở hữu những đặc tính chung mâu thuẫn. Một trong những lý do ở đây chứng tỏ sự hiện hữu của những điều phổ quát nơi những đặc thù khác và nơi khoảng không trống rỗng. Lý do khác, vì là phủ định, cũng chứng minh tính phi hiện hữu của chúng ở tại đó.

(84.16). Đến đây, một sự vật không thể cùng một lúc và cùng một nơi có thể vừa tồn tại lại không tồn tại. Vì điều này đi ngược lại với luật mâu thuẫn. Chính vì vậy, mà loại phổ quát được cấu thành theo nguyên tắc lại có đến hai thuộc tính trong cùng một lúc - vừa hiện hữu ở khắp mọi nơi, lại vừa không hiện hữu ở bất kỳ nơi nào. Hai lý do này xác định chúng luôn luôn xung đột lẫn nhau.

(84. 18). Bởi lẽ người ta thừa nhận rằng cùng một điều phổ quát có hữu đồng thời trong toàn bộ những điều đặc thù. Bất kỳ chúng có mặt ở nơi đâu, và vì ta thừa nhận điều đó là hữu hình, chính vì thế ta kết luận như sau - từ thực tế Tính Đỉnh Kết (có hữu), mà điều đó có mặt ở khắp mọi nơi, và từ đặc tính có thể quan sát thấy được, và bởi vì vật đó không hữu hình trong những khoảng thời gian giữa những điều đặc thù. Mà điều đó không hiện diện ở khắp mọi nơi. Chính vì thế mà chính vị cổ vũ cho hệ thống này đã không lưu ý đến điều mâu thuẫn lẫn nhau này. Vì đó đã cấu thành hai thuộc tính xung khắc nhau và như vậy đã đề ra lỗ châu mai để cho điều mâu thuẫn này vào.

889. *vyavahāra*.

Tuy nhiên, trong thực tại (khách quan) điều mâu thuẫn như vậy là không khả thi.

§ 18. Tầm quan trọng của những ví dụ.

(84. 22). Vì là những thành phần của tam đoạn luận, những lý do luận lý khác nhau đã được nghiên cứu tỉ mỉ và tình cờ chúng ta cũng nghiên cứu luôn những lý do sai lầm nữa. Giờ đây câu hỏi được đặt ra là, liệu những ví dụ cũng là thành phần của những tam đoạn luận cũng phải được xem xét tỉ mỉ như vậy chăng, và trong dịp này chúng ta xem xét tỉ mỉ cả những ví dụ sai lầm nữa chăng?

122. Ta đã kết thúc giải thích lý do luận lý gồm ba thành phần. Một lý do như vậy một mình cũng có khả năng tạo ra nhận thức về đối tượng (được ám chỉ đến). Chính vì thế, ví dụ không phải là một thành phần riêng rẽ của tam đoạn luận định nghĩa của ví dụ không được đưa ra riêng rẽ, bởi vì ví dụ được ám chỉ nơi định nghĩa của lý do).

(85. 3). Ta đã giải thích lý do ba thành phần. Vậy ta cần gì phải dừng lại nơi các ví dụ làm gì?

Tuy nhiên, (người ta có thể nêu vấn đề) rằng tự thân một mình lý do đâu có thể tạo ra được một nhận thức về đối tượng hậu kết được? Tác giả trả lời rằng một mình lý do cũng đã đủ để tạo ra nhận thức về một thuộc tính được suy diễn ra. Tác giả muốn nói rằng chính vì ngài đã định nghĩa lý do là gì, một mình lý do như vậy cũng có khả năng tạo ra một kết quả. Chính vì thế việc chứng minh sẽ được hoàn hảo một khi chỉ mình lý do đã được diễn đạt đầy đủ bằng lời. Ví dụ không thực sự tạo ra một tiền đề riêng biệt và đối với lý do này một định nghĩa về ví dụ lại không được đưa ra tách biệt khỏi định nghĩa về lý do.

(85.6) Nhưng người ta lại có thể đặt câu hỏi, bằng cách nào một phụ tùy hay tương liên của lý do lại được xác minh, nếu không những ví dụ để hỗ trợ cho điều này)? (Tác giả trả lời). Chúng ta không chủ trương rằng toàn bộ chẳng có bất kỳ ví dụ nào (để hỗ trợ cho lý do), nhưng chúng ta chủ trương rằng ví dụ không tách biệt khỏi lý do đâu, ví dụ nhất thiết phải được bao gồm trong lý do, đó chính là lý do tại sao người ta cho rằng ví dụ của một tam đoạn luận không được trưng ra một cách riêng biệt. Người ta không đơn giản cho rằng định nghĩa của các ví dụ không được đưa ra gì cả.

(85. 9). Chớ gì là như vậy! Tuy nhiên, vì ví dụ là một thành phần phụ thuộc vào lý do. Điều này không ngăn cản chúng ta đưa ra một định nghĩa cho ví dụ này (tuy nhiên điều này không có lợi gì cả). Chính vì tầm quan trọng của một định nghĩa như vậy đã hiểu ngầm (trong định nghĩa của lý do, tầm quan trọng, mục tiêu ý nghĩa của ví dụ được diễn đạt bằng hạn từ, cũng được hiểu ngầm trong lý do. Vì lý do này (ta không đưa ra một định nghĩa cho ví dụ).⁸⁹⁰ (85. 10). Quả thật, khi ta đưa ra một định nghĩa cho ví dụ,

890. Hiểu theo nghĩa đen., p. 85. 9 “nếu là như vậy, định nghĩa cũng sẽ phụ thuộc vào lý do phải giống như vừa

ta thực hiện điều này để làm ra khái niệm ví dụ là gì. Nhưng vì chúng ta đã biết rõ từ định nghĩa về lý do, chính vì thế ta đạt được mục tiêu của định nghĩa này, khái niệm rõ ràng định nghĩa là gì ta đã biết, đã nhận ra, hay ý nghĩa của hạn từ ví dụ, là ý tương ứng với ví dụ cũng đã được hàm chứa trong ý nghĩa của lý do rồi.

(85. 13). Bằng cách nào ý nghĩa của ví dụ được bao hàm trong đó?

123. Nhìn chung căn tính của lý do luận lý chúng ta đã định nghĩa chỉ hệ tại ở sự hiện hữu của ví dụ đó trong những tình huống giống nhau. Hơn thế nữa, chúng ta đã xác định rằng những lý do nhân quả và phân tích phải chứng tỏ là tượng trưng cho điều gì, (trước tiên) từ hậu quả ta suy diễn ra nguyên nhân, (thứ hai) thuộc tính nhất thiết phải cùng tồn tại để suy diễn ra hậu quả. Khi những lý do được trình bày như vậy, thời chúng ta chứng tỏ được rằng, 1) bất kỳ nơi nào có khói, đều có lửa, giống như trong bếp vậy; nếu không có lửa thời cũng không có khói, trong trường hợp ngược lại; 2) bất kỳ ở đâu có sản phẩm thời biến đổi xuất hiện, như trường hợp một chiếc bình gốm; nếu điều gì đó bất biến, thời đó không phải là sản phẩm, giống như khoảng không vũ trụ vậy. Quả thật đây là điều không thể khác được để chứng minh cho thấy có lý do hiện hữu trong những tình huống giống nhau và thiếu vắng những ví dụ, trong đó toàn bộ những tình huống xung đối với những phẩm chất chúng ta đã giới thiệu ở trên, tức là 1) diễn dịch nhân quả một lý do hiện hữu nhất thiết phải xảy ra từ sự hiện hữu của hiệu quả. 2) đặc tính chung suy diễn ra theo phân tích nhất thiết phải cố hữu nơi sự việc tượng trưng cho lý do phân tích đó. Khi ta chứng minh được điều này thời cũng giống như chứng minh được ví dụ là gì, bởi vì căn tính của ví dụ chẳng bao gồm điều gì khác nữa đâu.

(85. 22). Căn tính của lý do luận lý trước tiên được trình bày bằng những thuật ngữ chung chung, không có bất kỳ giải thích đặc biệt nào. Điều này có nghĩa là định nghĩa chung chung cũng được áp dụng cho những lý do nhân quả, phân tích và phủ định. Giờ đây, tại sao (căn tính chung này lại bao gồm hai khía cạnh - sự hiện hữu chỉ nơi các tình huống giống nhau, và sự thiếu vắng từ mỗi tình huống khác nhau - Tại sao trước tiên người ta lại khẳng định chung chung như vậy? Căn tính chung chung, mặc dù đã được làm rõ, không thể (tự thân) thể hiện được. Cũng giống như vậy căn tính này phải được trình bày là cố hữu nơi từng tình huống đặc biệt. (86. 2). Chính vì thế căn tính này, đặc biệt, phải được khẳng định rằng (lý do luận lý) tượng trưng cho hoặc là hiệu quả (từ đó nguyên nhân được suy ra) hay là một (thuộc tính căn bản) từ sự hiện hữu của nguyên nhân này mà hậu quả xảy ra (bằng cách phân tích) đó nguyên nhân này chỉ hiện. Hai loại căn tính này phải được tượng trưng như là những ví dụ sở hữu được những khía

mới đưa ra, như vậy ngài cho rằng - Vì ta đã biết rõ được ý nghĩa. Ý nghĩa, mục đích, hay thành phần được diễn tả cũng đã rõ, về định nghĩa làm ví dụ này phải như thế nào. Chính vì thế nguyên nhân, căn tính của nguyên nhân này cũng phải là như vậy”.

cạnh chung chung của một lý do luận lý). (86. 3). Quả thật, khi chúng ta đã nhận ra⁸⁹¹ một cách rõ ràng (một thực thể) làm hiệu quả, tức khắc (*eo ipso*) chúng ta đã nhận ra được sự hiện diện của căn tính này chỉ trong những trường hợp giống nhau mà thôi và sự thiếu vắng căn tính này trong mỗi tình huống xung đối. (86. 4). Một thuộc tính phân tích phải được tượng trưng như là cách xảy ra của “hiện hữu thuần túy đó” mà thôi, có nghĩa là (xuất phát từ sự hiện hữu của lý do. Trong những tình huống này hậu quả hiện hữu ở bất kỳ nơi nào lý do có mặt. Đây chính là hiệu quả, có nghĩa là hậu quả này xảy ra. Chẳng gì khác hơn là sự hiện hữu của lý do, “chỉ mình điều này” có nghĩa chỉ mình lý do này mà thôi, (sự hiện hữu của lý do cũng đủ để cho hậu quả xảy ra tiếp theo). “Đồng nhất tính” của hậu quả với lý do chỉ hệ tại ở việc hậu quả này có mặt ở bất kỳ nơi nào lý do có mặt). (86.6). Khi ta biết được điều gì sở hữu một đặc tính chung cố hữu,⁸⁹² tức khắc ta biết được điều đó chính là một lý do phân tích chỉ có mặt nơi những tình huống giống nhau và vắng mặt nơi từng tình huống xung đối nhau. (86.7). Chúng ta phải nhận ra được chính đặc tính chung chung này mang tính cố hữu nơi (các loại lý do khác nhau). Không có cách nào khác. Định nghĩa về những loại lý do đặc biệt này đã được trình bày vì mục tiêu đó mà thôi. (89.8). Điều gì sẽ xảy ra tiếp theo sau điều này? Người ta cho rằng điều gì xảy ra tiếp theo. Cụ thể xảy ra tiếp theo như sau. Khi có ai đó muốn đưa ra một định nghĩa chung chung, ta phải thực hiện điều này bằng cách chỉ ra (cách áp dụng vào những tình huống đặc biệt đây là ý nghĩa chung chung.⁸⁹³

(86. 10). “Bất kỳ nơi đâu có khói, thời có lửa” – đây chính là một (mệnh đề chung chung) diễn đạt một phụ tùy hay tương liên bất biến của hậu quả (có ảnh hưởng tượng trưng) cho lý do luận lý, tính phụ tùy hay tương liên này được xác minh bằng những sự việc⁸⁹⁴ giúp chứng minh mối tương quan nhân quả (của lửa và khói). Chính vì thế, ví dụ “giống như trong nhà bếp” phải được đưa ra. “Nơi nào không có lửa, chẳng bao giờ có khói cả.” Đây chính là một phản hướng luận của đại tiền đề. Ta cũng phải chứng minh giống như vậy (bằng những ví dụ), “Thí dụ như trong những tình huống xung đối”, (cụ thể như trong hồ nước v.v...). Quả thật chúng ta phải chứng minh rằng sự vắng mặt của lửa nhất thiết phải xảy ra tiếp theo sau bằng sự thiếu vắng khói. Ta có thể chứng minh điều này bằng cách chỉ vào những ví dụ khác biệt với tình huống lửa trong bếp ăn.

(86. 13). “Ở bất kỳ nơi nào (chúng ta cảm thấy rõ) sự việc cho rằng từ các nguyên nhân mà một vật được tạo ra, chúng ta cũng quan sát thấy rằng vật đó mang tính vô thường”, đây chính là mệnh đề chung để xác định tính chất phụ tùy hay tương liên bất

891. *vijñāte*.

892. Hiểu theo nghĩa đen., p. 86. 6. “Khi ta biết rõ căn tính của điều *probans*”, có nghĩa là khi điều tượng trưng cho hiệu quả biết rõ là tượng trưng cho đặc tính chung căn bản lại chính là lý do, sự hiện hữu được suy diễn từ sự hiện hữu của sự kiện vừa đề cập đến.

893. *sambandha*.

894. *pramāṇa*.

biến nơi phán đoán phân tích.⁸⁹⁵ Phản hướng luận của nguyên nhân đó được tỏ lộ ra bằng các hạn từ “bất kỳ nơi đâu không có tính vô thường (có nghĩa là không có biến đổi) thời ở đó chẳng bao giờ có bất kỳ sản xuất nào.” (có nghĩa là không có tương quan nhân quả). (86.15). Những sự việc⁸⁹⁶ giúp xác minh tính phụ tùy hay tương liên phải được chỉ ra bằng một ví dụ mang tính tương đồng. Khi tính phụ tùy hay tương liên khẳng định đã được xác định, ta phải chứng tỏ thêm rằng lý do không có mặt ở ba bất kỳ nơi nào thiếu vắng hậu quả. Như vậy các ví dụ (cả tích cực lẫn tiêu cực) “như chiếc bình chẳng hạn” hay “như Không Trung” nhất thiết phải được đưa ra. (86. 17). Tại sao lại như vậy? Bởi vì bằng không sẽ không thể chứng minh làm rõ được rằng sự hiện hữu nơi những tình huống giống nhau và vắng mặt nơi những tình huống ngược lại, tạo thành căn tính chung cho mỗi (tương quan luận lý), và sở hữu phẩm chất đã được làm rõ, tức là cả hai điều này đều cần thiết. Tính nhất thiết được chính là phẩm chất, hệ tại ở hoàn cảnh mà lý do chỉ hiện hữu nơi những tình huống giống nhau, và vắng mặt nơi mỗi tình huống khác nhau. Quả thật, khi những định nghĩa đặc biệt đã được trưng ra, đặc tính đặc biệt của sự hiện hữu này cần thiết của sự thiếu vắng cần thiết thuộc lý do tức khắc (*eo ipso*) trưng ra.

(86. 20). Và ta không thể xác định được căn tính của các hoại phụ thuộc luận lý mà không chỉ ra những ví dụ ta rút ra được từ đó. Khói là kết quả của nguyên nhân và ở đây kết quả này đóng vai trò của một lý do đủ. (Lửa là nguyên nhân và sự hiện hữu cần thiết của nguyên nhân này chính là hậu quả luận lý. Mỗi tương quan này, hay sự việc hiện hữu của một hiệu quả ngầm chứa tính nhất thiết⁸⁹⁷ luận lý. Bởi lẽ sự có mặt của khói với tư cách là một hiệu quả, nhất thiết phụ thuộc vào sự có mặt của lửa (với tư cách là nguyên nhân của khói đó). Tính chất phụ thuộc của hiệu quả này (vào một số nguyên nhân trước đó⁸⁹⁸ không thể được rút bằng cách nào khác hơn là bằng cách chỉ định vào những thí dụ),⁸⁹⁹ vì nguyên nhân đó lại là căn tính của một trong những loại phụ thuộc luận lý này.

(86. 22). Chẳng còn lý do nào khác, tạo được loại phụ thuộc luận lý thứ cấp (cụ thể là mỗi tương quan phân tích có thể được làm rõ mà thiếu dự kiến đến những ví dụ). Mỗi tương quan này hệ tại ở tính phụ tùy hay tương liên cần thiết thuộc hai loại thuộc⁹⁰⁰ đồng cố hữu. Sự hiện hữu của một thuộc tính chính là tiêu hiệu (tướng) cần thiết cho sự

895. *svabhāva-hetor*.

896. *pramāṇa*.

897. *niyama*.

898. *tat-kāryatā-niyama*

899. Hiểu theo nghĩa đen., p. 86. 20-22. “Và căn tính của điều đặc thù không thể được chỉ ra bằng cách nào khác. Liên quan đến *probandum* hiệu quả, khói chính là hiệu quả do lửa phát ra. Mỗi tương quan của khói, cũng là một hiệu quả. Chính vì đây là điều nhất thiết (*niyama*), bởi lẽ khói nhất thiết phải tùy thuộc vào lửa.

900 *Linga* chính là *svabhāva* và *sādhya* lại là *svabhāva*, bằng không *linga* lại là *linga* chi chính *svabhāva*, xin đọc *sūtras* III. 18-20 ở trên và chú thích trong bản dịch.

hiện hữu của thuộc tính khác.⁹⁰¹

(86. 23). Chính vì mối tương quan Nhân Quả hay mối Tương Quan đồng cố hữu phải được chính kinh nghiệm xác minh dựa trên những ví dụ giống như lửa trong bếp (tạo ra lửa) hay chiếc bình (không mang tính thường hằng). Vì vậy để chỉ ra những sự việc⁹⁰² dựa vào đó mệnh đề chung chung⁹⁰³ lại dựa trên những ví dụ thông qua tính chất giống nhau sẽ không tránh khỏi phải được trích đoạn (87. 2) Thí dụ xung đối có mục đích chỉ ra cho thấy sự thiếu vắng hiệu quả nơi lý do không có mặt, sau khi mối tương quan nhân quả đã được thiết lập (trước tiên bằng những ví dụ khẳng định). (87. 2) Đây chính là lý do tại sao (ví dụ xung đối) không nhất thiết phải là điều gì có thực.⁹⁰⁴ Sự thiếu vắng hiệu quả khi nguyên nhân cũng vắng mặt (bởi lẽ nguyên nhân này chính là sự vắng mặt xảy ra là trong những tình huống có thực và không có thực. Chính vì thế chúng ta chấp nhận như là những ví dụ phủ định là những sự việc có thực và không có thực (có nghĩa là những sự việc tương tượng). (87. 3). Như vậy ta không thể nào chỉ rõ cho thấy được hoặc là tính phụ tùy hay tương liên tích cực mà thiếu một ví dụ. (87.4). Do đó - khi ta đã suy luận ra được căn tính của lý do luận lý, tức khắc (*eo ipso*⁹⁰⁵) căn tính đó được chỉ rõ, 1) là một thí dụ tích cực là một sự kiện⁹⁰⁶ chứng minh được tính phụ tùy hay tương liên của lý do (cùng với hiệu quả, cũng phải được thừa nhận) và 2) một ví dụ phủ định, cũng vậy phải được trích, bởi lẽ sau đó ví dụ này cho thấy, sau khi một phụ tùy hay tương liên tích cực cũng phải được xác minh. - là nếu hậu quả không có mặt, thời lý do cũng như vậy.

(87. 6). Khi mối tương quan này đã được làm rõ thời tức khắc những lý do cũng

901. Hiểu theo nghĩa đen., 86. 22-23 “và việc lan toả của tiêu hiệu (tướng) thuộc chính hiện hữu bằng chính hiện hữu lại là điều phải được chứng minh (*Prbandum*) vì là yếu tính của định nghĩa của một loại khác không thể nào được hiện rõ theo cách khác được.”

902. *pramāṇa*.

903. *vyāpti*.

904. Theo những người Naiyāyikas một tam đoạn luận trong đó có ví dụ xung đối không phải là một thực tại là một tam đoạn luận không có bất kỳ trường hợp đối kháng nào, một tam đoạn luận có đại tiền đề là một tổng quát hoá chỉ xuất phát từ những trường hợp khẳng định mà thôi. Chính *kevala-anvayin*, *vipkṣa-hīnaḥ*, giống như phép diễn dịch Phật giáo về phi thường hằng của âm thanh tiếng nói, từ sự kiện cho rằng các âm thanh đó chỉ là những sản phẩm, *yathā sarvānityatva-vādinām*, *anityaḥ sabdaḥ*. *kṛtakatvād iti*, ngài Uddyotakara đã nói như vậy, p. 48. 12. Ví dụ đối kháng của những Vị Phật giáo chính là khoảng không vũ trụ hay Vũ trụ cảm mang tính thường hằng và không được tạo thành, nhưng theo Phái Phật giáo đại thừa, không phải là một thực tại, vì tất cả thực tại đều mang tính phi thường hằng. Những Vị Phật giáo trả lời lại nếu lý do không có mặt nơi những tình huống mâu thuẫn, mặc dù chỉ là tương tượng thời lý do phải có mặt chính vì không vắng mặt lại chính là có mặt và chúng ta sẽ rơi vào tình huống vô lý vì chấp nhận sự hiện hữu của thực tại nơi những điều phi thực tại. Điểm này đã được tranh luận với rất nhiều tinh tế kinh viện và oán thù to lớn đã nổi lên giữa những vị luận lý học Phật giáo và những người Naiyāyikas, xin đọc Tātp., p. 114. 22 ff., Parisuddhi, p. 708- 735 và lời chú thích của Vardhamāna-upādhyāya, *như trên*, Udayana trích ý kiến của những Vị Phật giáo Jñānasri (p. 713) và tập chú giải Vārtikālamkāra của Prajñākara-rupta (p. 730).

905. *ākhyānād eva*.

906. *pramāṇa*.

được làm rõ như vậy. Khi lý do này đã làm rõ được rằng một sự kiện⁹⁰⁷ như vậy phải được coi như là một sự kiện⁹⁰⁸ xác minh được tính phụ tùy hay tương liên từ phía tích cực và khi các sự việc khác đã được cho thấy ở đâu tính phụ tùy và tương liên này không có mặt, những ví dụ tức khắc (*eo ipso*) được đưa ra. (87. 8). Nếu ta đặt câu hỏi, tại sao? – chúng ta trả lời, bởi lẽ (căn tính của tính phụ tùy tương liên này chẳng là gì ngoài điều đó ra. Quả thật chỉ đến mức độ đó là căn tính của một ví dụ. Bởi lẽ một ví dụ tích cực, điều cần phải được chỉ rõ cho thấy các sự kiện xác minh được tính phụ tùy hay tương liên, và đối với một ví dụ tiêu cực, điều này phải được cho thấy là lý do mà phụ tùy hay tương liên của nó đã được xác minh một cách tích cực lại không có mặt ở bất kỳ nơi nào hậu quả không có mặt.

(87. 11). Giờ đây, ta đã làm rõ được toàn bộ những điều này từ cách giải thích của chúng ta về đặc tính lý do luận lý. Thế thì cần gì chúng ta phải đưa ra một định nghĩa tách biệt của ví dụ làm gì?

§ 19. Những ví dụ tích cực sai lầm.

124. Những ví dụ sai lầm hầu như cũng đã bị bác bỏ bằng chính bản miêu tả về lý do này.

(87. 13). Việc phân tích căn tính của một lý do luận lý phơi bày ra chức năng của những ví dụ. Hình như việc phân tích này bao gồm một bản miêu tả về những ví dụ sai trái, có nghĩa là sai lầm). Quả thật khi ta đã chọn một ví dụ để chứng minh cho một mệnh đề chung chung, như ta đã giải thích ở trên. Tuy nhiên, nếu chức năng này không thích hợp để hoàn thành được (hay thỏa mãn được đầy đủ chức năng của chính mình), thí dụ đó sẽ trở thành một thí dụ sai lầm. Hình như điều này được ám chỉ đến bản miêu tả lý do luận lý của chúng ta.

(87. 16). Sau đây ta đưa ra một số ví dụ sai lầm.

125. (Chánh đề). Âm thanh tiếng nói là những thực tại thường hằng.

(Lý do). Bởi vì những âm thanh này không phải là những chất thể có thể với chiều kích không thể dò hiểu được.

(Thí dụ). Giống như chuyển động, các nguyên tử hay một chiếc bình.

Những ví dụ này không đầy đủ liên quan đến hậu quả hay lý do hay của cả hai.

(87. 19). Đặc tính thường hằng của âm thanh tiếng nói là hậu quả phải được xác minh. Sự việc không phải là một chất thể vật chất có thể hiểu thấu được (thuộc những chiều kích hạn chế) đã được viện dẫn làm lý do. Những ví dụ về chuyển động, các

907. *so'yam arthaḥ.*

908. *pramāṇa.*

nguyên tử và chiếc bình được trích dẫn như là những tình huống giống nhau. Nhưng tình huống này đều sai, bởi vì không hội đủ hoặc là nơi thuộc tính đầu tiên (là thuộc tính thường hằng) hay nơi thuộc tính thứ hai (là lý do – (tính chất bất khả thâm nhập), hay nơi cả hai thuộc tính này.

(87. 21). Chuyển động thiếu thuộc tính thứ nhất, những nguyên tử thiếu thuộc tính thứ hai, bởi lẽ những nguyên tử có những chiều kích hữu hạn. Một thân xác là một thực thể không thể có mặt ở khắp mọi nơi và lại có những chiều kích bị giới hạn. Những nguyên tử cũng không thể có mặt ở khắp mọi nơi và chủ yếu chỉ là những thực thể. Thế nên các nguyên tử này mang tính chất thường hằng (có nghĩa là không biến đổi) là nguyên lý của trường phái Vaisesika. Như vậy, chúng không thể thỏa mãn được thuộc tính mang tính phụ tùy. Một chiếc bình không thể thỏa mãn được cả hai đặc tính này. Chiếc bình không thường hằng và là một cơ thể không thể thâm nhập được mang chiều kích giới hạn.

126. Cùng một tình huống như vậy cũng được áp dụng vào những tình huống ta đã xác định được sự hiện hữu của thuộc tính và lý do vẫn chưa chắc chắn.

1. *Thí dụ như (Chánh đề). Người này bị tham dục chi phối.*

(Lý do). Bởi lẽ ông ta có khả năng ăn nói lưu loát.

(Thí dụ). Giống như một người bình thường.

2. *Thí dụ như (Chánh đề). Người này phải chết.*

(Lý do). Bởi lẽ ông ta bị tham dục chi phối.

(Thí dụ). Giống như một người bình thường.

3. *Thí dụ như (Chánh đề). Người này không có khả năng toàn tri.*

(Lý do). Bởi lẽ ông ta bị tham dục chi phối.

(Thí dụ). Giống như một người bình thường.

(88. 7). Cách diễn dịch đầu tiên có thuộc tính không chắc chắn. (Tất cả) các thí dụ trong đó (đều mang tính chất không chắc chắn); ngay cả thuộc tính đã được xác minh hay lý do viện dẫn đến cũng không chắc chắn hay cả hai tình huống đều không chắc chắn.

(88. 8). Tiếp theo sau đây là những ví dụ. Trong (thí dụ thứ nhất) sự có mặt dục vọng lại là một thuộc tính, khả năng ăn nói – là lý do không chắc chắn, một người bình thường, - là thí dụ. ta không biết chắc chắn liệu người này có thực sự là phi dục vọng hay không.

(88. 10). (Còn nữa trong ví dụ thứ hai), “hay chết” là thuộc tính; “con người này” là chủ ngữ; “bởi lẽ vị này có đầy tham dục” là lý do. Sự có mặt của con người

này trong ví dụ, là con người bình thường, là không chắc chắn, nhưng “tính phải chết” là điều chắc chắn.

(88. 12). (Trong thí dụ thứ ba), thuộc từ là tính phi toàn tri; “bởi lẽ là phi toàn tri; “bởi vì chủ vị này bị tham dục chi phối” là lý do. Cả hai thuộc tính đều không chắc chắn trong con người bình thường, vì ông không phải là người toàn tri (bởi vì đây chính là một phẩm chất siêu thế chẳng thể nào có thể khẳng định hoặc phủ nhận được), và vì ông phải chịu tham dục chi phối.⁹⁰⁹

127. (Tiếp theo là những ví dụ trong đó tính chất phụ tùy hay tương liên nhất thiết hoặc là vắng mặt (bởi lẽ và một cách phép qui nạp không hoàn hảo) hay không được diễn đạt một cách thích hợp (bởi lẽ do tính chất bất cần của người nói)

1. (Chánh đề). *Bất luận kẻ nào phát biểu bị tham dục chi phối.*

(Thí dụ). Giống như ông này ông kia của chúng ta.

2. (Chánh đề). *Những âm thanh tiếng nói đều mang tính vô thường.*

(Lý do). Bởi lẽ những âm thanh đó đều là những sản phẩm,

(Thí dụ). Giống như một chiếc bình chẳng hạn.

(88. 16). Không thoả mãn với phụ tùy hay tương liên⁹¹⁰ cần thiết là tình huống trong đó chỉ có mình đồng hiện hữu tình cờ⁹¹¹ của lý do và hậu quả được chỉ rõ ràng, nhưng ta không chứng tỏ được lý do và hậu quả phụ thuộc một cách luận lý⁹¹² với nhau. Có ví dụ cho thấy rằng phụ tùy hay tương liên cần thiết của lý do và hậu quả không được diễn đạt một cách đúng đắn, trong ví dụ này phụ tùy hay tương liên luận lý đúng đắn chỉ tồn tại trong đầu người nói, nhưng không được nói ra dưới dạng đúng đắn.

(88. 18). Một ví dụ thuộc loại đầu tiên được diễn đạt như sau, (“Bất kỳ người nào phát biểu đều bị tham dục chi phối”). “Bất kỳ người nào phát biểu”, có nghĩa là, chính là chủ ngữ của mệnh đề chính. “Người đó có tham dục”, có nghĩa là, thuộc tính tham dục, chính là hậu quả luận lý. Chính vì thế hiện hữu của khả năng phát biểu là một sự kiện bị phụ thuộc⁹¹³ theo luận lý với sự kiện sở hữu tham dục. Như vậy, ta diễn đạt được tính phụ tùy hay tương liên cần thiết của cả hai thuộc tính này. “Giống như ông này ông nọ của chúng ta” là một ví dụ. Với hạn từ “của chúng ta”⁹¹⁴ cả vị tranh luận và đối thủ được hàm chứa trong đó (có nghĩa là một người được ám chỉ đến được mọi người biết rõ là cả hai đều có tham dục. (88. 21). Điều gì ta chứng minh được thông qua ví dụ này thực sự chỉ là sự kiện có một đồng hiện hữu nơi Ông này Ông nọ khả năng ăn nói và

909. Vì cùng một lý do đó, có nghĩa là bởi lẽ ông tuyệt đối thoát khỏi các tham dục và ước muốn không được biết rõ thông qua kinh nghiệm giác quan.

910. *an-anvaya*.

911. *sambhava-mātram*.

912. *vyāpta*.

913. *niyama*.

914. *iṣṭa*.

Luận lý học Phật giáo tập 2

những tham dự họ có được. Nhưng ta không chứng minh được tính phụ thuộc luận lý thuộc tính thứ nhất với thuộc tính thứ hai. Chính vì thế thí dụ này không thoả mãn liên quan đến tính nhất thiết và tính phổ quát của phụ tùy hay tương liên.⁹¹⁵

(88. 22). (Trong ví dụ thứ hai) “tính vô thường” chính là một thuộc tính luận lý; “vì điều đó là một sản phẩm” là lý do.

(89. 1). (Thí dụ là) “giống như chiếc bình gốm”. Lý do này không đủ để diễn đạt đầy đủ tính phụ tùy hay tương liên cần thiết của hai thuộc tính này”. Mặc dù các âm thanh tiếng nói cũng như chiếc bình được coi như sản phẩm, (cả hai đều được tạo ra theo qui luật nhân quả), nhưng dựa trên cơ sở này cả hai đều không thể nhất thiết⁹¹⁶ được coi như giống nhau liên quan đến thuộc tính thường hằng. (Như đã được diễn đạt, thí dụ chỉ chứng minh được đồng hiện hữu thuần túy, chứ không phải đồng cố hữu cần thiết, và nếu Phép diễn dịch không được diễn ra dựa trên cơ sở đồng hiện hữu thuần túy), như vậy ta không thể suy luận ra điều gì từ bất kỳ điều gì.⁹¹⁷ (89. 2). Nhưng nếu ta thực sự phát hiện ra rằng *căn tính*⁹¹⁸ sản phẩm lại hàm chứa tính vô thường, thì chúng ta có thể suy diễn ra đồng cố hữu từ đồng hiện hữu. (Tam đoạn luận này nên được diễn đạt như sau), “bất kỳ sản phẩm nào cũng đều là vô thường”. Tính phụ tùy hay tương liên cần thiết của sản phẩm với tính vô thường có thể được diễn đạt một cách rõ ràng. Và rồi để chứng minh tính phụ tùy hay tương liên ta phải đưa ra một ví dụ mà đối tượng phải được chứng minh làm rõ ý nghĩa đoạn văn chung chung.⁹¹⁹

(89.5). Trong trường hợp đó thí dụ sẽ thực sự được dùng để chứng minh tính đồng hiện hữu nhất thiết đó. Nhưng trong trường hợp của chúng ta kết luận được đưa ra mà không diễn đạt bất kỳ đồng hiện hữu nào cả. Một ví dụ như vậy chỉ nhằm đưa ra một số tính tương đồng mà thôi. Nhưng thuộc tính lại không thể được diễn dịch ra một cách hợp lệ dựa trên tính tương đồng thuần túy (hay đây chỉ là phép diễn dịch không hoàn hảo).

915. Một điều quá rõ ràng là ở đây ngài Dharmakīrti đã xử lý từng trường hợp bằng một phép qui nạp không hoàn chỉnh, không đủ bảo đảm như là một ví dụ sai lầm, nhưng thuật ngữ thí dụ lại trở thành một phần từ đồng nghĩa với đại tiền đề, không chỉ là phép qui nạp, như ta sẽ được thấy rõ ràng trong sūtra tiếp theo sau đây.

916. *pratyetum=niscetum*.

917. *atiprasaṅgāt*, “do diễn dịch quá đáng dẫn đến vô lý; hạn từ này được sử dụng khi diễn dịch ám chỉ đến loại bỏ toàn bộ đồng dạng tính và khả năng nơi vạn vật, Xin đọc cp. N. Kaṇikā, p. 27. 11 và 28. 5 *niyamakanimitābhāvāt sarva-sambhavaḥ-atiprasaṅgaḥ = sarvatra-pravṛtti-prasaṅgaḥ*.

918. Ở đây ta hiểu *svabhāva* có nghĩa là một thuộc tính cơ bản, ám chỉ đến *svabhāva-pratibandha*.

919. Trong tam đoạn luận trước đó, vì đại tiền đề lại là kết quả từ phép qui nạp, thế nên ta coi như đại tiền đề đó như là một thành phần cố hữu của ví dụ, kể cả trong những tình huống giống nhau lẫn khác nhau đã được diễn đạt tối đa, cho dù phép qui nạp ở đây không hoàn chỉnh và tổng quát hoá không được bảo đảm đầy đủ. Ngược lại, trong tam đoạn luận hiện hành, ta chỉ đề cập đến ví dụ, còn đại tiền đề không được diễn đạt. Mặc dù thí dụ về chiếc bình là đầy đủ đối với Vị Phật giáo quan niệm chiếc bình và mỗi đối tượng hiện hữu như là một chuỗi cô đọng các hiện hữu nhất thời, điều này không mấy sức thuyết phục đối với người đối thoại. Chính vì thế, để làm rõ mọi việc, người nói nên gắn bó với đại tiền đề để nhấn mạnh rằng yếu tính nơi vạn vật được tạo ra theo đúng qui luật nhân quả phải mang tính vô thường, có nghĩa là không liên tục và luôn mới trong từng khoảnh khắc.

(89. 6). Như vậy chức năng của ví dụ chính là để (chứng minh tính hợp lệ cho tính phụ tùy và tương liên bất biến và cần thiết mà thôi. Trong trường hợp của chúng ta một ví dụ như vậy đã không được đưa ra. Một ví dụ như vậy quả là vô dụng, bởi lẽ ví dụ này chỉ chứng minh được tính tương đồng thuần túy. Ví dụ này là sai lầm do lỗi của người nói (chứ không phải do tự thân ví dụ đâu). (89. 8). Quả thật ở đây người nói phải thuyết phục được người đối thoại với mình. Chính vì thế, mặc dù chất liệu thực sự không có gì sai sót, nhưng người nói đã trình bày không đúng cách. Tuy nhiên, hiểu theo nghĩa này ví dụ vẫn không chính xác.

120. Điều này cũng ám chỉ đến (một ví dụ có ý nghĩa đã được diễn đạt thông qua) một phụ tùy hay tương liên bất biến, thí dụ như:

(Chánh đề). (Những âm thanh tiếng nói thời vô thường).

(Lý do). (Bởi lẽ có các nguyên nhân tạo ra những âm thanh đó).

(Thí dụ). (Giống như một chiếc bình, v.v...), bất luận điều gì mang tính vô thường chỉ là một sản phẩm mà thôi.⁹²⁰

(89. 11). Ví dụ sau đây (tự thân là đúng, nhưng tính tương thuộc của của hai thuộc tính phải được chứng tỏ là đã được diễn đạt) theo thứ tự đảo ngược. Ta chứng minh điều này bằng một mệnh đề (gắn với thí dụ cách đưa ra chiếc bình, v.v...), “bất luận điều gì là vô thường đều chỉ là một sản phẩm”. Trong tam đoạn luận chúng ta nên chứng minh thí dụ cho rằng bất luận điều gì được tạo ra đều mang tính vô thường. Thế rồi ta có thể suy diễn ra đặc tính vô thường hay nhất thời của sự vật từ chỗ vạn vật đều có nguyên nhân tạo ra. (Ta đã thực hiện cách suy luận đảo ngược ở đây) trong trường hợp này, sản phẩm đã tượng trưng cho hậu quả của tính vô thường và không thể ngược lại được (*vice versa*), tức coi tính vô thường như là hậu quả của việc sản xuất.

(89. 13). Quả thật (tính vô thường có thể được suy diễn ra từ sản xuất, bởi lẽ) việc sản xuất nhất thiết phải phụ thuộc vào tính vô thường. Nhưng sản xuất đã không được trích trong tam đoạn luận hiện hành như là phụ thuộc vào tính vô thường, chính vì thế ta không thể suy diễn ra tính vô thường không từ một sản phẩm như vậy mà không coi sản phẩm đó phụ thuộc vào tính vô thường được.

(89.15). Quả thật, những hạn từ “bất luận điều gì là vô thường” diễn đạt chủ ngữ

920. Hiểu theo nghĩa đen., p. 89. 10. “Như vậy ví dụ đi kèm với phụ tùy hay tương liên đảo ngược, điều gì mang tính vô thường đều là sản phẩm. – Cách hình thành công thức trong đoạn này hết sức đặc biệt. Điều thực sự tượng trưng cho đại tiền đề, nhưng ở đây ta gọi là ví dụ. Đại tiền đề luôn chỉ là một cách tổng quát hoá rút ra từ những tình huống đặc thù hay những ví dụ, đến lượt những ví dụ này trở thành hầu như tương đương với đại tiền đề. Chính vì thế ngài Pārthasarathi cho rằng tam đoạn luận Phật giáo chỉ hệ tại ở ví dụ và tiểu tiền đề mà thôi, xin đọc Sāstradīpikā, p. 239. Tuy nhiên, điều này phải được hiểu không báo cho biết rằng kinh nghiệm và phép qui nạp từ những tình huống đặc thù là nguồn tri thức đặc biệt. Ngược lại ngài Dharmakīrti còn nhấn mạnh nhiều đến nguyên lý của ngài là phép diễn dịch hàm chứa tính nhất thiết luận lý (*niscaya, niyama*) chẳng bao giờ tìm thấy được trong kinh nghiệm đâu.

Luận lý học Phật giáo tập 2

cho một mệnh đề chính, các hạn từ “là một sản phẩm” diễn đạt thuộc từ. Điều này có nghĩa là nếu điều gì (do nguyên nhân tạo ra) đều là như vậy, bởi lẽ điều đó mang tính vô thường, và không (có nghĩa phải là), nếu điều gì là sản phẩm, nhất thiết phải là vô thường đâu.

(89. 17). Quả thật, chúng ta không thể kết luận được điều cố ý tạo bởi lẽ điều đó mang tính vô thường, vì sản phẩm có ý định tạo ra không nhất thiết là hậu quả của tính vô thường, (có những sự vật vô thường không được tạo ra như vậy đâu). Chính vì vậy ta không thể nào diễn dịch ra sản xuất từ tính vô thường được, bởi lẽ sự việc tạo ra sản phẩm không nhất thiết là kết quả từ tính vô thường đâu.⁹²¹

(89. 18). Mặc dù vì vạn vật cấu kết với thực tại, sự kiện vạn vật do các nguyên nhân tạo ra nhất thiết phải phụ thuộc vào sự kiện vạn vật đều là vô thường, (và đây chỉ là điều gì vị phát biểu hiểu bằng ví dụ của ông ta, nhưng ông đã không thể tự diễn đạt một cách chính xác, bởi vì chúng ta phải hiểu các hạn từ của ông ta có nghĩa là thuộc từ đầu tiên không nhất thiết phụ thuộc (và chứa đựng trong hạn từ thứ hai đâu). (89. 19). Chính vì thế (thí dụ “một chiếc bình v.v...” tự thân không phải là sai, nhưng người nói đã phạm sai lầm (bằng cách gắn ví dụ đó vào một cách giải thích được diễn đạt một cách cầu thả). Như vậy, ví dụ này không bao gồm một phụ tùy hay tương liên đảo ngược trong thực tế, nhưng do tính bất cẩn của người nói, (nên xuất hiện như thể chứa đựng trong đó). Trong một tam đoạn luận cố ý khiến cho người nghe mắc sai lầm bằng cách diễn đạt cũng phải được đưa ra cứu xét.

921. Hai khái niệm “Do nguyên nhân tạo ra” và “vì là thực tại vô thường” theo Phật giáo Đại thừa có cùng một nghĩa. Những người Sautrāntikas và Yogācāras định nghĩa hiện hữu chính là tính hiệu quả nhân quả (*artha-kriyā-kāritva*). Ta tưởng tượng ra mỗi hiện hữu như là một cuộc vận hành liên tục những khoảnh khắc hiện hữu riêng rẽ, khoảnh khắc tiếp theo được tạo ra do khoảnh khắc trước đó. Như vậy là một sản phẩm, mang tính vô thường, mang tính nhất thời và tồn tại trở thành những thành ngữ có cùng một nghĩa có thể dự đoán được thuộc mỗi sự kiện thực nghiệm. Hiện hữu theo phái Tiểu Thừa chủ trương, hay còn gọi là yếu tố hiện hữu (*dharma*) được tách thành thường hằng và vô thường (*nitya* và *anitya*). Không do nguyên nhân vào do nguyên nhân tạo ra (*asamskrta* và *samskrta=kr̥taka*), là *Nirvāṇa* và *Samsāra* (Niết bàn và Luân hồi). Theo Phật giáo Đại Thừa tất cả những yếu tố thường hằng và chính Niết bàn đều bị loại khỏi cõi hiện hữu và thuật ngữ này được giới hạn chỉ dành cho hiện hữu thực nghiệm mà thôi, xin đọc My Nirvāṇa, p. 41. Hình như khái niệm là “sản phẩm” hay do qui luật nhân quả khổng chế không có trong khái niệm mang tính vô thường. Vì cả hai khái niệm đều cùng một nghĩa và nhất thiết đồng cố hữu, khái niệm thứ nhất được suy diễn ra từ khái niệm thứ hai và ngược lại khái niệm thứ hai từ khái niệm thứ nhất. Khái niệm do cố ý tạo ra cũng chứa đựng trong khái niệm vô thường tính. Có trương đẳng kém và có độ nhận thức lớn hơn là từ sau này, nhưng không phải vậy đối với khái niệm được tạo ra do nguyên nhân chung chung. Tuy nhiên, ở đây người ta khẳng định rằng sản phẩm không thể được suy diễn ra từ tính vô thường được. Cách giải thích của các lamas (và rất có thể là cách giải thích đúng đắn) đó là khái niệm có nguồn gốc nhân quả lại quen thuộc hơn rất nhiều đối với chúng ta hơn là khái niệm vô thường hay khái niệm hiện hữu nhất thời, do khái niệm này chỉ được xác định sau khi đã phân tích kỹ lưỡng. Khái niệm này rất tự nhiên nơi những người có hiểu biết uyên thâm về triết học Phật giáo, nhưng vì lợi ích của người nghe bắt đầu với khái niệm nguồn gốc nhân quả là điều tự nhiên hơn là suy diễn ra từ Tính Vô thường vậy.

129. (Đó chính là những ví dụ sai lầm khi ta diễn đạt tam đoạn luận) theo Phương Pháp Đồng Thuận.

(89. 23). Như vậy đó chính là ví dụ sai lầm hay gặp phải khi diễn đạt tam đoạn luận theo phương pháp đồng thuận.

§ 20. Những ví dụ phủ định sai lầm.

(90. 23). Để có thể tuyên bố rằng cũng giống vậy có đến chín loại ví dụ sai lầm khi ta diễn đạt tam đoạn luận theo phương pháp Khác Biệt, tác giả cho biết như sau –

130. Cùng một cách giống như vậy được áp dụng cho những phép diễn dịch bằng phương pháp khác biệt. Những thí dụ trong đó hoặc là hậu quả (hay lý do, hay là cả hai đều có mặt,⁹²²(giống như trong tam đoạn luận theo cách khác biệt) đều được diễn đạt theo những cách tương ứng với – những nguyên tử, chuyển động và Khoảng không trống rỗng như sau.

(90. 2). Khi (ngài Mīmāṃsaka muốn chứng minh rằng những âm thanh tiếng nói chúng ta là những (thực thể thường hằng cố hữu trong Vũ trụ trống không), (giả sử rằng ông muốn suy diễn ra) vì là lý do nên phẩm chất chúng không thể là những bộ phận không thể thâm nhập vào được chiều kích có giới hạn, là ví dụ phủ định⁹²³ của các nguyên tử nằm trong đại tiền đề “bất luận điều gì mang tính chất vô thường đều sở hữu những chiều kích giới hạn”) không thoả mãn liên quan đến thuộc tính vô thường, bởi lẽ những người Vaiśeṣikacác thừa nhận rằng các nguyên tử được thừa nhận là thường hằng.⁹²⁴

(90. 3). Thí dụ “chuyển động” không thoả mãn được liên quan đến lý do, bởi lẽ chuyển động không phải là một bộ phận có chiều kích giới hạn. Khoảng không (hay vũ trụ) lại thoả mãn được liên quan đến cả hai, thế nên chuyển động này là thường hằng và không giới hạn.

922. *avyatirekin*,

923. *vaidharmya-dr̥ṣṭānta*.

924. Ở đây cách suy diễn sai lầm giống hệt như trong sūtra III, 125, tức là.,

Chánh đề. Những âm thanh tiếng nói là những thực thể thường hằng.

Lý do. Bởi vì những âm thanh đó là những bộ phận không thể thâm nhập được mang chiều kích giới hạn (*amūrta*).

Đại tiền đề. Bất luận điều gì là thực thể không thể thâm nhập vào được thuộc chiều kích giới hạn đều mang tính thường hằng, như thể chuyển động. (Nhưng chuyển động cũng mang tính nhất thời mặc dù không phải là có một cơ thể).

Phản hướng luận. Bất luận điều gì phi thường hằng đều là một cơ thể có chiều kích giới hạn.

Thí dụ. Giống như những nguyên tử v.v. . .

Nhưng nguyên tử lại mang tính thường hằng, mặc dù nguyên tử có là những cơ thể bất khả thâm nhập có chiều kích giới hạn. Chính vì vậy, thí dụ này là sai, bởi lẽ trong tình huống này thí dụ phải được xác định là phụ tùy hay tương liên cần thiết của những thuộc tính phi thường hằng và thuộc những chiều kích giới hạn. Chỉ mình điểm này thôi cũng cho phép chúng ta suy diễn ra tính chất thường hằng nơi âm thanh tiếng nói từ thực tế là các âm thanh này không phải là những chất thể thuộc chiều kích giới hạn.

(90. 4). Như vậy hoặc là thuộc tính hay lý do hoặc cả hai đều không nhất thiết phải vắng mặt. Sự “hiện hữu” của những thuộc tính này có nghĩa là chúng không phải là những ví dụ về thiếu vắng (lý do như là điều kiện do bởi thiếu vắng kết quả đầu). Trong những trường hợp này, bởi lẽ chúng không phải là những thí dụ của sự thiếu vắng như vậy, những trường hợp này thoả mãn được liên quan đến sự thiếu vắng thuộc tính, lý do hay cả hai).

(90.7) Những sai lầm khác cũng được chứng minh tiếp theo như sau.

131. Những tình huống giống nhau cũng xảy ra trong những trường hợp trong đó sự thiếu vắng⁹²⁵ nhất thiết của các thuộc tính, (của lý do và cả hai) đều không chắc chắn, thí dụ như:

(Chánh đề). Ngài Kapila và các vị khác không có kiến thức toàn tri,⁹²⁶ và không đáng được tin tưởng một cách tuyệt đối.

(Lý do). Bởi lẽ hiểu biết của họ không thể đứng vững trước những thử thách đặc biệt về tính toàn tri và tính chất đáng tin cậy tuyệt đối.

Một ví dụ đối nghịch lại như sau đây.

(Chánh đề tương phản). Một người toàn tri và đáng tin cậy tuyệt đối là một người có khả năng giảng giải khoa thiên văn.

(Thí dụ). Giống như ngài Rīṣabha. Vardhamāna và các vị khác nữa.

Việc thiếu vắng những thuộc tính “phi toàn tri” hay “không đáng tin cậy tuyệt đối, lại đáng nghi ngờ.

(90. 13). Việc thiếu vắng thuộc tính không mấy chắc chắn trong những ví dụ sau đây.

(90. 14). Ví dụ phủ định, trong đó sự thiếu vắng thuộc tính không mấy chắc chắn, được đưa ra như sau, “Phi toàn tri” là một thuộc tính. “Không đáng tin cậy” có nghĩa là không loại bỏ khả năng có một sai lầm, cũng là một thuộc tính khác nữa. “Ngài Kapila v.v...” là chủ ngữ kết luận. Các hạn từ “bởi vì không có tiêu hiệu (tướng) toàn tri v.v...” bao hàm trong lý do.⁹²⁷

(90. 16). Tiêu hiệu (tướng) toàn tri và đáng tin cậy, là bằng chứng rõ ràng của tính đáng tin cậy tuyệt đối, lại không có mặt. Bằng chứng rõ ràng này,⁹²⁸ việc tạo thành tiêu hiệu (tướng) toàn tri và đáng tin cậy, là một khoa học mà một số người có được. Tình huống này là lý do tại sao (ngài Kapila và những người phôi ngẫu của họ lại không có khả năng toàn tri, bởi vì họ không nắm được khoa học này.)

925. vyatireka.

926. Xin giải thích là yathāsarvajñah.

927. Xin giải thích là ityādi hetuh.

928. pramāṇa-atisāya.

(90. 19). Bằng chứng tuyệt vời nhất (làm bằng chứng cho tính toàn tri và tính chính xác tuyệt đối ở đây được giả định là hệ tại ở việc giảng dạy thiên văn học. Nếu Kapila và phối ngẫu, (là những vị đại trí Bà la môn) thực sự có khả năng toàn tri và bảo đảm mình nắm được chân đế, thì tại sao họ lại không giảng dạy thiên văn học? Nhưng quả thật họ không sở hữu được thuộc tính đó. Chính vì thế họ không chứng tỏ mình có tài trí toàn tri cũng bảo đảm mình nắm được chân đế.

(91. 1). Trong vai trò là sự kiện xác⁹²⁹ minh qui luật, ở đây chúng ta có một ví dụ phủ định, (là ví dụ xung đối). Mỗi người có khả năng toàn tri hay tuyệt đối đáng tin cậy đang giảng dạy thiên văn học là điều ám chỉ khả năng toàn tri và là một bảo đảm cho chân đế, thí dụ như ngài Rīṣabha, Vardhamāna và các vị thiên sư của trường phái Digambaras. Họ là những người có khả năng toàn tri và tuyệt đối đáng tin cậy.

(91. 3). Giờ đây, đối mặt với những ví dụ phủ định⁹³⁰ ở đây của ngài Rīṣabha và Vardhamāna là điều không chắc chắn, liệu những thuộc tính phi toàn tri và khả năng phạm phải sai lầm có thực sự đối kháng nhau, có nghĩa là không có mặt.⁹³¹

Bởi vì hầu như chắc chắn ngài thuyết giảng thiên văn học, và tuy nhiên ngài vẫn không có khả năng toàn tri hay thoát khỏi sai lầm! Tại sao những thuộc tính này lại không tương hợp? Loại hiểu biết này là nguyên nhận và không phải là phụ tùy hay tương liên toàn tri nhất thiết điều này không thể chứng minh được điều ta vừa đề cập đến.

132. Một ví dụ phủ định trong những trường hợp việc loại trừ lý do lại không được chắc chắn như sau.

(Chánh đề). Một vị Bà la môn có kiến tri Tam Phệ Đà chẳng nên tin cậy vào ông này ông nọ.⁹³²

(Lý do). Bởi vì (con người này) phải chịu tham dục không chế.

Một ví dụ đối kháng (phải chứng minh được rằng) bất kỳ ai ta có thể tin cậy được không bị tham dục không chế, thí dụ như Gautama và những vị cổ vũ những bộ luật qui chế khác. lý do, có nghĩa là thiếu vắng tham dục nơi Gautama và các phối ngẫu, là điều không chắc chắn.

(91. 10). Thuộc tính phải được suy diễn ra chính là một sự việc mà một vị Bà la môn tinh thông Tam phệ đà, Rīg, Sāma và Yajur Phệ đà không nên tin vào lời một người nào đó. Chủ thể là một số người nhất định nào đó, là ông này ông kia, thí dụ như Kapila. “Bởi vì vị đó bị tham dục không chế” là lý do. Ở đây chúng ta có thuộc tính là một sự kiện⁹³³ xác định vai trò của một ví dụ bằng xung đối.

929. *pramāṇe*.

930. *vaidharmya-udāharaṇa*.

931. *vyatireka=vyāvṛtti*.

932. Chèn thêm *vivakṣita* trước *puruṣa*, xin đọc bản dịch tiếng Tây Tạng.

933. *pramāṇe*.

(91. 13). Một ví dụ do xung đối (một ví dụ phủ định) là một tình huống chứng minh rằng sự thiếu vắng thuộc tính nhất thiết cùng đi đôi với sự thiếu vắng lý do. “Những kẻ đó có lời nói đáng tin cậy”, có nghĩa là điều trái ngược của thuộc tính ở đây chính là chủ ngữ (của mệnh đề tương phản chung, (những người giống như Kapila, vì là người không nguyên tủy, không chính thống, nên không thể được tin cậy). Nhưng thiếu vắng tham vọng, có nghĩa là thiếu vắng lý do, nơi ngài Gautama và những vị đồng liêu là điều không chắc chắn. Chớ gì vị Bà la môn tin tưởng họ, nhưng liệu họ có bị tham dục không chế hay thoát khỏi tham vọng lại là điều không chắc chắn.

133. Một tình huống trong đó việc loại bỏ cả hai lại không chắc chắn diễn ra như sau.

(Chánh đề). Kapila và các bạn đồng liêu không thoát khỏi tham dục không chế,

(Lý do). Bởi vì họ đã bị tính háms lợi và tính keo kiệt không chế.

Một thí dụ xung đối nên chứng minh qui luật cho rằng một người đã thoát khỏi tham vọng không háms lợi cũng không bị tính keo kiệt không chế, thí dụ như ngài Risabha và các bạn đồng liêu.

Nơi ngài Risabha và các bạn đồng liêu sự thiếu vắng cả hai thuộc tính, có nghĩa là thoát khỏi mọi tham dục và thoát khỏi tính háms lợi và tính keo kiệt là điều không chắc chắn.

(91. 23). Một ví dụ được đưa ra, trong đó sự thiếu vắng cả hai thuộc tính và lý do lại là điều không chắc chắn “Không thoát khỏi tham dục”, có nghĩa là bị tham dục không chế, đây là một thuộc tính. Ngài Kapila và các bạn đồng liêu là những chủ ngữ (kết luận). Háms lợi là tính chất sơ khởi của điều gì nhận được. Keo kiệt là thói tham lam và ghen tỵ xảy ra tiếp theo sau dựa trên tính háms lợi sơ khởi đó. Ngài Kapila và các bạn đồng liêu chiếm đoạt lấy những gì được cho họ và không từ bỏ những đồ dùng cá nhân của họ. Điều này chứng tỏ rằng họ đang có tham dục.

(92. 4). Ở đây chúng ta có vai trò của một sự kiện⁹³⁴ (xác minh qui luật chung) một ví dụ bằng xung đối, trong đó sự thiếu vắng lý do trong mọi tình huống trong đó những thuộc tính không có mặt phải được minh họa rõ ràng.

(92. 5). Những hạn từ “Mỗi người được thoát khỏi tham dục”, có nghĩa là việc phủ định thuộc tính được thực hiện chủ ngữ (của đại tiền đề tương phản). “Thoát khỏi háms lợi và tính keo kiệt”, có nghĩa là thiếu vắng lý do, đã được xác định. Thí dụ này (có ý định minh họa điều xung đối này) chính là Risabha và các bạn đồng liêu của ông.

(92. 6). Giờ đây, điều đáng nghi ngờ là liệu trong tình huống ngài Risabha này cả hai thuộc tính và lý do, cả hai sự kiện là bị các tham dục không chế và có bản năng

934. *atra pramāṇe.*

hướng chiều về hám lợi đều không có mặt. Quả thật, có điều không chắc chắn liệu ngài Risabha và các bạn đồng liêu có thực sự thoát khỏi bản năng hám lợi⁹³⁵ và thoát khỏi các tham dục hay không.

(92. 8). Mặc dù trong chính trường phái của họ người ta tuyên bố họ được như vậy, nhưng tuy nhiên đây là điều rất đáng nghi ngờ.⁹³⁶

(92. 10). Giờ đây chúng ta đã minh họa được ba sai lầm vừa rồi.

134. Một ví dụ không chứng minh được mệnh đề⁹³⁷ tương phản chung diễn ra như sau:

(Chánh đề). Ngài không thoát khỏi mọi tham dục.

(Lý do). Vì ngài sở hữu khả năng ăn nói lưu loát.

Một thí dụ xung đối (phải minh họa qui luật cho rằng) nếu điều gì không sở hữu tham dục, thì không thể cất tiếng nói được,⁹³⁸ thí dụ như một cục đá chẳng hạn.⁹³⁹

Mặc dù cả hai thuộc tính đều không có mặt nơi một cục đá, (cục đá đó chẳng có tham dục, cũng không thể cất tiếng nói được), tuy nhiên mệnh đề phủ định, cho rằng “mọi người thoát khỏi các tham dục không thể nói,” không thể chứng minh được tính chất tổng quát⁹⁴⁰. Chính vì thế (thí dụ này không phải là một bằng chứng) cho mệnh đề tương phản chung).⁹⁴¹

(92. 14). Không bao gồm điều mâu thuẫn chính là một ví dụ (không chứng minh được) mệnh đề tương phản chung. “Không thoát khỏi mọi tham dục”, có nghĩa là bị tham dục không chế là một thuộc tính. “Bởi vì vị đó sở hữu khả năng ăn nói lưu loát” là lý do.

(92. 15). Phản hướng luận ở đây sẽ xảy ra như sau. Các hạn từ “nếu một người không thoát khỏi tham dục” ám chỉ đến sự thiếu vắng thuộc tính, thuộc tính này tượng trưng cho chủ ngữ của một mệnh đề tương phản chung. “Chẳng có khả năng ăn nói lưu loát hiện hữu nơi vị đó”, có nghĩa là sự thiếu vắng lý do là thuộc tính. Như vậy người ta khẳng định rằng sự thiếu vắng thuộc tính rõ ràng phụ thuộc và dựa trên sự thiếu vắng của lý do.

(92. 17). Thí dụ chứng minh qui luật là một cục đá. Bằng cách nào thí dụ lại không

935. *parigraha-āgraha-yoga*.

936. *sandeha eva*.

937. *avyatireka*.

938. Giải thích p. 92. 11-12, *yatrāvītarāgatvam nāsti na savaktā*.

939. Hiểu theo nghĩa đen., p. 92. 11-12, một ví dụ không xung đối chính là, “nơi kẻ nào thiếu vắng tham dục, vị đó không nói được, giống như một cục đá”. Còn nữa đây đại tiền đề được coi như cố hữu trong những ví dụ này.

940. *vyāptyā*.

941. Hiểu theo nghĩa đen., p. 92. 13. “như vậy, vì việc loại trừ không được xác minh một cách lan toả khắp, điều này không rõ ràng”.

chứng minh được mệnh đề tương phản, bởi lẽ cả hai thuộc tính đều phải thừa nhận là vắng mặt trong một cục đá? Cả hai tham dự và khả năng tiếng nói đều không có mặt trong cục đá đó, tại sao thế? Một sự vắng mặt cần thiết⁹⁴² (ở mức độ tối đa việc thiếu vắng của một khả năng nhất thiết lại kéo theo sự vắng mặt của khả năng khác không được chứng minh. Chính vì thế, đây không phải là thí dụ có thể xác minh được tiền đề tương phản chung.

(92. 19). Phụ tùy hay tương liên cần thiết này là gì vậy? Các hạn từ “mọi người thoát khỏi tham dự” chỉ rõ cho thấy phủ định hậu quả, đây chính là chủ ngữ (của mệnh đề tương phản chung). Các hạn từ “không cất tiếng nói được” chỉ rõ cho thấy sự thiếu vắng lý do, đây chính là thuộc tính của chủ ngữ đó. (92. 20). Tính phụ tùy hay tương liên này được dùng để tuyên bố rằng sự thiếu vắng hậu quả rõ ràng phụ thuộc vào sự thiếu vắng lý do. Điều này thực sự tượng trưng cho phụ tùy hay tương liên cần thiết,⁹⁴³ (trong tình huống hiện nay) điều tương phản không được xác minh là cần thiết. Chức năng của một thí dụ chính là để chứng minh tình huống này, là tính nhất thiết của mối tương quan này). Chính vì thế, bởi lẽ thí dụ này không hoàn thành được chức vụ, thế nên thí dụ ngay quả là điều sai lầm.

135. Một thí dụ trong đó điều tương phản không được diễn đạt một cách thích hợp xảy ra như sau đây.

(Chánh đề). Những âm thanh tiếng nói không mang tính thường hằng.

(Lý do). Bởi vì những âm thanh này do các nguyên nhân tạo ra.

(Thí dụ). Đối nghịch với khoảng không vũ trụ (không được tạo ra và mang tính thường hằng).

(93. 2). Một thí dụ không tiết lộ (đầy đủ) điều đối nghịch xảy ra như sau đây. “Những âm thanh tiếng nói không mang tính thường hằng”, có nghĩa là Tính Phi Thường hằng chính là hậu quả. “Bởi vì những âm thanh này được tạo ra” lại là lý do. “Giống như Không trung” là một thí dụ phủ định đây là một tam đoạn luận được nói ra”, ý nghĩa phải được am hiểu từ những lời nói ra của người nói.

(93. 4). Nếu tự thân tam đoạn luận này thực sự là chính xác, nhưng lại do người nói diễn đạt một cách sai lầm, thì tam đoạn luận này trở thành sai dưới dạng được diễn đạt, trong khi đó hình thức trong đó được diễn đạt có thể là chính xác. Lý do chính là lý do đã được diễn đạt. Như vậy, rút cuộc một lý do hay một thí dụ có thể sai trong một tam đoạn luận thông qua cách diễn đạt của người nói.

(93. 6). Nhận thức của sự việc được suy ra không dựa trên tính tương đồng hay

942. *vyāptyā vyatireka.*

943. *vyāptih.*

tính khác biệt, nhưng rõ ràng dựa trên phụ tùy hay tương liên bất biến của lý do cộng với hậu quả.⁹⁴⁴ Chính vì thế mệnh đề chung, dấu cho có dưới hình thái khẳng định, hay dưới dạng tương phản, phải diễn đạt rằng lý do nhất thiết phải phụ thuộc vào hậu quả. Bằng không thí dụ đó sẽ phải được diễn đạt dưới dạng chẳng chứng minh được điều gì cả.⁹⁴⁵

(93. 8). Tính Phụ tùy hay tương liên được diễn đạt một cách đúng đắn phải được chứng tỏ cho thấy được xác minh bằng các thí dụ. Như vậy một thí dụ thực sự là biểu thị cho ý nghĩa của một mệnh đề chung, dấu cho có khẳng định hay tương phản.⁹⁴⁶

(93. 9). Nhưng trong tình huống hiện nay mệnh đề chung được diễn đạt dưới dạng tương phản đã không được nói tới. (93. 10). Chính vì thế (hình như) một thí dụ xung đột đã được trích để chứng tỏ do tính tương đồng thuần túy. Dưới dạng này thí dụ này không có sức mạnh chứng minh. Thí dụ này chỉ có được sức mạnh đó nếu được diễn đạt tương ứng với một mệnh đề chung dưới dạng tương phản mà thôi⁹⁴⁷. Nhưng điều này đã không được thực hiện. Chính vì thế thí dụ này là sai do sai lầm của người nói. Khi thí dụ không được diễn đạt như là cách minh họa cho một mệnh đề tương phản.

(93. 13). Một thí dụ phủ định chứa đựng một phản hướng luận đảo ngược diễn ra như sau.

136. (một thí dụ gắn kết với một phản hướng luận đảo ngược diễn ra như sau đây.

(Đại tiền đề). Điều gì không bị những qui luật nhân quả chi phối thời mang tính thường hằng.

(Thí dụ). Giống như Khoảng Không chẳng hạn.⁹⁴⁸

(93. 15). Ở đây mệnh đề chung và phản hướng luận của mệnh đề đó phải chứng

944. *sādhya-niyatād dhetoh*, hiểu theo nghĩa đen. “từ lý do này cái mà nhất thiết phải phụ thuộc (*niyata*) vào hệ quả (*sādhya*)”.

945. *na gamaka*.

946. Như vậy ở đây rõ ràng người ta cho rằng trọng lượng của đại tiền đề tùy thuộc vào những ví dụ trọng lượng đó chứa đựng trong đó.

947. *vyatireka-viṣayatvena*.

948. Tam đoạn luận được diễn đạt đầy đủ ở đây cũng giống hệt như trong sūtra III, 128 nhưng đại tiền đề khẳng định được thay thế bằng phản hướng luận, tức là:

Chánh đề. Âm thanh tiếng nói mang tính chất phi thường hằng

Lý do. Vì âm thanh được tạo ra (theo qui luật nhân quả).

Đại tiền đề khẳng định và ví dụ. Bất luận điều gì được tạo ra theo qui luật nhân quả không mang tính thường hằng, giống như chiếc bình gốm v.v...

Phản hướng luận và thí dụ. Bất luận điều gì mang tính thường hằng (bất biến) không bị qui luật nhân quả khống chế, giống như khoảng không vũ trụ.

Khi các thuật ngữ thuộc phản hướng luận được trích theo thứ tự ngược lại đây chỉ là cách diễn đạt sai lầm. Thay vì cho rằng “bất luận điều gì mang tính thường hằng không bị qui luật nhân quả khống chế”, người phát biểu lại cho rằng “bất luận điều gì không bị qui luật nhân quả khống chế đều mang tính thường hằng”. Xin đọc chú thích về sūtra III. 128. Ở đây cũng như bất kỳ nơi nào, “thường hằng” có nghĩa là không thay đổi (bất biến) (*nityatvam avasthāna-mātram*), phi thường hằng” có nghĩa là nhất thời.

minh được rằng (sự việc được viện dẫn đến như là một lý do rõ ràng cùng đi đôi với sự việc được suy diễn ra là hậu quả. Nhưng khi mối tương quan này được diễn đạt dưới dạng tương phản, việc thiếu vắng thuộc tính phải được chứng minh rõ ràng là cùng đi đôi với thiếu vắng lý do. Thế rồi cũng giống vậy ta cũng có thể chứng minh được lý do rõ ràng cùng đi đôi với hậu quả của nó.

(93. 17). Nhưng nếu ta không khẳng định được việc phủ nhận hậu quả rõ ràng đi đôi, (và phụ thuộc với phủ định của lý do, thời khả năng hậu quả không hiện diện khi lý do có mặt (có thể bị loại bỏ), và rồi phụ tùy và tương liên của lý do với hậu quả sẽ không được xác định là (cần thiết nữa.)⁹⁴⁹

(93. 19). Chính vì thế ta nên diễn đạt rằng việc hậu quả không có mặt rõ ràng là phụ thuộc với sự thiếu vắng lý do. Nhưng không thể ngược lại (*vice versa*), sự thiếu vắng của lý do không thể đi đôi với thiếu vắng hiệu quả được.

(93.21). Quả thật, các hạn từ “không bị các qui luật nhân quả kiềm chế”⁹⁵⁰ diễn đạt thiếu ứng lý do, (chính vì tính vô thường hằng của âm thanh tiếng nói được suy diễn ra từ sự việc các âm thanh đó được tạo ra theo đúng luật nhân quả). Đây chính là chủ ngữ. Các hạn từ “mang tính thường hằng” diễn đạt hậu quả vắng mặt. Đây chính là thuộc tính của một mệnh đề chung tương phản. Như vậy ý nghĩa diễn ra như sau, “điều gì không do luật nhân quả tạo ra nhất thiết mang tính chất thường hằng”, (thay vì nói, “điều gì mang tính thường hằng chẳng bao giờ là một sản phẩm cả)”. Như vậy cách diễn đạt như vậy có nghĩa là sự việc không phải là một sản phẩm rõ ràng có liên quan đến hậu quả ngược lại, có nghĩa là với tính thường hằng, nhưng không phải là điều ngược lại, một thực thể thường hằng chẳng bao giờ là một sản phẩm cả, có nghĩa là cách diễn đạt này rõ ràng có liên quan đến phủ định của lý do. (94. 1). Như vậy phản hướng luận luôn bao gồm phủ định lý do rõ ràng cùng đi đôi với và phụ thuộc vào phủ định hậu quả, không được diễn tả một cách đúng đắn.

Ví dụ phản hướng luận đảo ngược này giống như một sai lầm về phía người nói và sai lầm theo ý nghĩa đó.

(94. 3). Sau khi đã kết thúc với những ví dụ sai lầm tác giả chỉ ra nguyên nhân tạo ra những sai lầm như vậy và cho rằng:

137. Những thí dụ sai lầm này không thể chứng tỏ được đặc tính chung của một lý do luận lý hợp lệ, tức là sự có mặt của lý do này nơi những tình huống giống nhau, cũng không thể chứng minh được đặc tính đặc biệt nơi các loại đặc tính, tức là đồng dạng tính nơi đồng hiện hữu, và đồng nhất hoá nơi liên tục tính.⁹⁵¹ Do đó rõ ràng hiển nhiên là chúng ta phải loại bỏ những ví dụ sai trái này.

949. *na pratīyeta = na niścīyeta.*

950. *akṛtaka = kāraṇair na kṛtam.*

951. Có nghĩa là *svabhāva-*, tức là *kārya-* và *anupalabdhi-hetu.*

Luận lý học Phật giáo tập 2

(94. 7). Những ví dụ cần được đưa ra để chứng minh rằng lý do rõ ràng cần đi đôi với hậu quả. Nhưng những lý do sai lầm này không thể chứng minh được rằng lý do nhất thiết phải có mặt chỉ trong những tình huống giống nhau mà thôi và không có mặt nơi từng tình huống ngược lại.

(94. 9). Đến đây một câu hỏi được nêu lên, liệu ta có thể biết được tự thân đặc tính chung trực tiếp hay đặc tính chung đó phải cố hữu trong những tình huống đặc biệt?

Trả lời câu hỏi này người ta cho rằng (nếu những thí dụ sai lầm này có thể diễn đạt được những đặc tính chung của các loại lý do, thời đặc tính chung của lý do đó tức khắc (*eo ipso*) sẽ được khẳng định. (94. 11). Nhưng những ví dụ sai lầm như vậy chẳng bao giờ có thể nêu lên được những đặc tính chung đó đâu. Chính vì thế rõ ràng là thông qua ám chỉ, có nghĩa là thông qua chứng cứ gián tiếp,⁹⁵² vì thế ta nên xem xét để loại bỏ những thí dụ sai lầm trên (ta nại đến những thí dụ để chứng minh rằng lý do rõ ràng cũng phải đi đôi với hậu quả). Các ví dụ đó ở đây không có khả năng thực hiện được điều này. Chính vì thế đây chính là những thí dụ sai lầm, bởi vì những thí dụ đó không hoàn thành được nhiệm vụ của mình, và điều này ám chỉ những ví dụ đó hoàn toàn sai lầm.

§ 21. Cách Khước Từ.

(94. 13). Từ đầu chương đến giờ chúng ta đang xử lý cách chứng minh. Tiếp theo sau đây chúng ta sẽ xử lý ngắn gọn đến cách khước từ.

138. Khước từ có nghĩa là chỉ rõ cho thấy tính chất thiếu thoả đáng và những sai lầm khác xảy ra nơi một luận cứ.

(94. 16). Ta coi cách khước từ là gì vậy? Một biểu thị tính chất thiếu thoả đáng về những chứng cứ đưa ra làm bằng chứng và những phương pháp tương tự như vậy. Thông qua biểu thị này ta làm rõ tính chất thiếu thoả đáng. Như vậy cách khước từ chính là một cách diễn đạt bằng lời cách thức cho rằng những bằng chứng ta trích đoạn không được thoả đáng.).

(94. 17). Để giải thích cách khước từ, hệ tại ở việc biểu thị tính chất thiếu thoả đáng nơi các bằng chứng, tác giả cho biết như sau:

139. Khước từ có nghĩa là bóc trần những sai lầm ta đã giải thích ở trên, những sai lầm đó hệ tại ở việc thất bại chứng minh được điều gì đó. Khước từ ngăn cản chiến thắng của các lý thuyết mà đối thủ đưa ra.

(94. 20). Những bằng chứng không được thoả mãn, những sai lầm của những luận cứ không có thực, mâu thuẫn và không chắc chắn chúng ta đã giải thích ở trên, hành vi phơi bày, biểu thị, chính là cách khước từ vậy.

⁹⁵². *arthāpatyā=sāmarthyena=paramparayā.*

Luận lý học Phật giáo tập 2

(94. 21). Ta có thể nêu câu hỏi, liệu một chứng cứ không được thoả mãn và các sai lầm khác, cũng là (những bằng chứng, bởi lẽ những luận cứ này chứng minh điều ngược lại (mâu thuẫn) chẳng? Tại sao những bằng chứng này chỉ là cách thức khước từ thuần túy? Bởi lẽ các chứng cứ này, có nghĩa là những cách biểu thị hay phơi bày tính chất không thoả đáng nơi luận cứ, ngăn cản không cho những gì đối phương đưa ra đạt đến chiến thắng.

(95. 1). Một cách khước từ không nhất thiết đòi hỏi phải có bằng chứng do điều mâu thuẫn. (Một lý do chứng minh điều mâu thuẫn chính là cái gọi là lý do mâu thuẫn). Nhưng nếu ta thành công trong việc làm mất hiệu lực tính xác thực cũng chính là một mục tiêu của đối thủ đưa ra, thì chúng ta sẽ đảo được được điều gì là chắc chắn, điều mâu thuẫn sẽ được xác định theo nghĩa điều xung đối với điều chắc chắn sẽ được chứng minh rõ ràng.

(95. 3). Đây chính là toàn bộ ý nghĩa nói về việc Khước từ.

140. Những khước từ sai lầm chỉ là những lời nguy biện, (là những câu trả lời lẩn tránh).

(95. 5). Lời nguy biện diễn đạt tính chất tương đồng với (cách lý luận). Những câu trả lời lẩn tránh chính là những câu trả lời trong tương lai. Những câu trả lời này giống hệt với những câu trả lời, bởi vì chúng được diễn đạt cận kề ngay với nơi (ta hy vọng câu trả lời sẽ xuất hiện).

(95. 8). Ước muốn tuyên bố rằng tính tương đồng với cách khước từ thực sự hệ tại ở vị trí chúng nắm giữ câu trả lời, tác giả cho biết như vậy.

141. Câu trả lời nguy biện chính là những khám phá ra những sai lầm không tồn tại.

(95. 10). Khám phá ra điều không tồn tại, điều không thật, điều sai lầm (chính là một cách nguy biện). Ta khám phá ra điều này bằng lời, như vậy đây là một khám phá. Những câu trả lời nguy biện là như vậy. Đây cũng chính là những câu trả lời thông qua sự tương đồng cùng loại với câu trả lời vậy.

§ 22. Kết Luận.

Nếu khẳng định tôi đã từng giải thích

Một số từ cùng những vấn đề trong tiểu luận này

Tinh tuyền tựa ánh trăng là phẩm chất tinh thần tôi đáng được.

Nếu là vị thế nổi bật trường tồn tôi đạt được

Luận lý học Phật giáo tập 2

Nếu lại tiến đạt tới khoa học hay tôn giáo⁹⁵³

Cầu mong sao công việc vừa hoàn thành

Nhằm đem lại hạnh phúc cho chúng sanh muôn loài.

Đến đây kết thúc Chú giải “Tập Chuyên Luận Luận Lý Học”, là tác phẩm nổi tiếng ngài Dharmottara đã dày công biên soạn bằng cách cố gắng hết sức làm sáng tỏ một ngàn bốn trăm bảy mươi bảy vần thơ (ślokas) (mỗi câu gồm 16 âm tiết cả thảy).

953. Sự kiện (*vastu*) được mô tả trong đoạn kệ này chính là kết luận của tác phẩm này, cảm xúc (*rasa*) vang vọng (*anuraṇana-rūpa*) trong đoạn kệ này hoặc là một tình cảm cam chịu (*sānta-rasa*) hay là một tình cảm cảm thông (*karuṇā-rasa*). Cách diễn đạt tình cảm này là mục đích chính (*angin*) của tác giả, ý nghĩa kép của hạn từ *dharmottara* chính là một cách làm đẹp (*alankāra*) phụ (*anga*) cho tác phẩm. Ở đây chúng ta có một tình huống *dhvani*, *śleṣa* đã được gọi ý (*ākṣipta*), nhưng không được triển khai (*anirvūḍha*), Xin đọc cp. Dhvanyāloka, p. II. 22 ff. Tiếng Tây Tạng dịch *jñāna* bằng *ye-ses*, từ này có nghĩa là “kiến tri siêu thế”.

BẢN PHỤ LỤC I
VĀCASPATIMŚRA
HỌC THUYẾT NHẬN THỨC PHẬT GIÁO

VĀCASPATIMŚRA

HỌC THUYẾT NHẬN THỨC PHẬT GIÁO

(Tập chú giải Nyāya-vartika-tatparya-tika tr.87.14-95.10 Ấn Bản Benares.

1925, pp. 133.9-144.2).⁹⁵⁴

(87. 24). (Định nghĩa⁹⁵⁵ nhận thức giác quan trong tập “Những Câu Châm Ngôn” thuộc hệ thống Nyāya bao gồm đặc tính sau đây) “Hệ thống này hàm chứa một phán đoán⁹⁵⁶” Những hạn từ này trực tiếp chỉ ra một nhận thức có đủ điều kiện được xác định⁹⁵⁷ và rất phức tạp). Quả thật, các thuật ngữ phán đoán, tính xác định⁹⁵⁸ và khái niệm⁹⁵⁹ không có nghĩa là những gì khác nhau đâu. Nhận thức giác quan có yếu tính

954. Ngài Vāvaspatimiśra, là cư dân miền Bắc Ấn Độ (Durbhanga) sống vào thế kỷ thứ IX sau CN, trong hoàng cung nhà vua Nepal. Ngài sanh sau Dharmottara là tác giả ngài đã trích đoạn nhiều lần (Tāpt., pp. 109, 339 và N. Kaṇikā, p. 257). Để biết thêm về ngài Xin đọc cp. R. Garbe, Der Mondschein der Sāṅkhya Wahrheit, Lời giới thiệu, và bài báo của tôi in trong tập Festschrift của Giáo sư. H. Jacobi. Ngài có kiến thức số một trong việc giải thích những vấn đề khó khăn nhất, ngài cũng có kiến thức sâu rộng về những hệ thống Bà la môn, và có những thông tin đầu tay trong văn chương triết học Phật giáo. Chính vì thế, việc giải thích học thuyết Phật giáo của ngài mang tầm quan trọng to lớn. Chính ngài Udayana-ācārya, sống vào thế kỷ thứ X sau CN, đã chú giải các tác phẩm của ngài trong một tác phẩm có tên gọi là Nyāya-vārtika-vārtika-tatparya-tikā –parisuddhi (tôi trích dẫn ở đây là P). Lại nữa còn tác phẩm sau này do ngài Vardhamāna-upādhyāya chú giải trong một tác phẩm có tựa đề là Nyāya-nibandha-prakāśa, ông này sống ở thế kỷ thứ XIII, (được trích dẫn ở đây là V.). Cứ bình thường việc giải thích được phân thành hai phần. Trong phần thứ nhất những vị lãnh đạo Phật giáo hướng dẫn và đưa ra một lời tuyên bố, rồi những nhà duy thực đưa ra những nhận định. Trong phần thứ hai họ trao đổi nhiệm vụ với nhau, các vị duy thực trả lời toàn bộ những luận cứ của Phật giáo và rồi đưa ra kết luận chung cuộc.

955. Định nghĩa đã được các vị chú giải tuyệt vời nhất giải thích, và diễn tiến như sau – “Do kích thích giác quan tạo ra (xuất phát từ một đối tượng ngoại vi, một nhận thức không phải là một ảo tưởng, hoặc là cảm giác giác quan không thể diễn tả nổi, hay là một phán đoán giác quan, đây chính là nhận thức giác quan”.

956. *vyavasāya-āmaṅka*, hiểu theo nghĩa đen “Bao gồm một quyết định”, điều này sẽ diễn tiến theo một qui trình cho là phán đoán giác quan có nghĩa là “đây là một con bò”.

957. *savikalpaka*.

958. *niscaya*, tính xác thực hay “sự thiết yếu” hiểu theo nghĩa, trong đó mọi quyết đoán mong muốn trở thành có thực một cách khách quan là một quyết đoán cần thiết như chính ngài Sigwart đã xác định, *op. cit.*, I. 248. Cùng một thuật ngữ cũng được sử dụng để diễn tả tính nhất thiết của phép diễn dịch luận lý, Xin đọc cp. N.b. t., bản văn, p. 19 (sūtra II. 7).

959. *vikalpa*, thuật ngữ này, cũng có nghĩa là một lựa chọn, được áp dụng vào phán đoán dưới dạng “đây chính

Luận lý học Phật giáo tập 2

(căn tính) và hình thức (hệ tại nơi một phán đoán tri giác) lại chính là một nhận thức xác thực.

(87. 26). Điểm này, (tức là nhận thức giác quan bao gồm việc khẳng định một hình ảnh rõ ràng về đối tượng xem ra đã quá rõ. Tự thân các học trò sẽ hiểu ra điều đó. Chính vì thế, các tác giả cũng không triển khai rộng hơn về điểm này nơi các tập Chú giải cũng như nơi các tập chú giải phụ về tác phẩm (Nyāya Aphorisms) này. Nhưng vì muốn đi theo con đường ngài đạo sư Trilocana⁹⁶⁰ chúng ta, nên chúng tôi sẽ đưa ra cách giải thích vấn đề theo cách sau đây, phù hợp với những sự kiện và những luận cứ (được cả hai viện dẫn, đó là những Vị Phật giáo và các vị Duy thực).

là điều đó”, Xin đọc cp. Tipp., p. 22. 4 – *sa evāyam iti vikalpasyavasthā*. Như vậy, điều này vạch ra cho thấy “chức năng thông qua đó chúng ta xác định được chủ đề của bài thuyết giảng rõ ràng theo con số và vĩnh cửu, điều này chính W. James, Psychology, I. 46 (1890) đã gọi là “khái niệm” hay “nhận thức tình trạng tâm linh”. Cả tại châu Âu cũng như tại Ấn Độ cùng một chức năng này cũng được gọi là, một hợp đề (ineinssetzung, *abhedādhyavasāya*, xin đọc. cp. N.b. t., bản văn p. 4. 11) Như vậy chức năng phán đoán, xác định, việc khẳng định cần thiết nhận thức và hợp đề ở đây được tuyên bố có thể gọi bằng nhiều tên cho một và cùng một hoạt động tâm linh có kết quả chính là một phán đoán tri giác của một hình thức như sau, “đây là một con bò” đây chính là một phần “Verstand” của Kant “Vermögen der Urtheile”.

960. Đã được trích đoạn trong tập Apoha- siddhi, p. 13 (B.I.)

Phần I

NGƯỜI PHẬT GIÁO KHẲNG ĐỊNH QUAN ĐIỂM CỦA MÌNH.

VỊ DUY THỰC CHÈN THÊM NHỮNG GỌI Ý.

§ 1. Lấy Cảm Giác Và Tưởng Tượng

Để Phân Biệt Các Thành Phần Nhận Thức.

(88. 1) (Vị Phật giáo). Chắc sẽ là như vậy, (*tức là*, ta nên bao gồm phán đoán giác quan với dạng “Đây là con bò” hiểu theo nghĩa Nhận Thức, nếu phán đoán này do kích thích giác quan tạo ra, nhưng) đây là điều không khả thi, (định nghĩa các vị Vaiyāikas đưa ra không đúng), nhận thức giác quan không thể bao gồm một quyết định⁹⁶¹ dưới dạng đó, bởi lẽ rất có thể một quyết định như vậy sẽ bao gồm một hình ảnh⁹⁶² (rõ ràng), một hình ảnh luôn luôn có thể diễn tả được⁹⁶³.

(88. 2) Tuy nhiên, bao lâu hiểu biết còn do kích thích giác quan xuất hiện từ một đối tượng ngoại vi, hiểu biết của chúng ta⁹⁶⁴ chỉ là một phản xạ của đối tượng⁹⁶⁵ đó mà thôi, (đối tượng này) không có đủ sức mạnh để pha trộn (cảm giác) với một tên gọi được.

(88. 3). Quả thật tên gọi không được chứa đựng trong các đối tượng đâu, (các tên gọi này vừa không được gắn kết với đối tượng, vừa không cố hữu trong các tên gọi này được đâu, cũng chẳng do các đối tượng này tạo ra)⁹⁶⁶. Các đối tượng cũng không thể

961. *vyavasāya*, quyết định hay phán đoán, thí dụ như “đây là con bò”, Xin đọc cp. p. 89. 5.

962. *pratibhāsa*, “hình ảnh” (= *aniyata-pratibhāsa*).

963. Giải thích là *abhilāpa-samsarga-yoya*; điều này hoàn toàn đúng, nếu dựa trên sự công nhận rằng hiểu biết chứa đựng trong đó hình ảnh – *sākāra-pakṣe* (V).

964. *vijñānam* ở đây ám chỉ đến cảm giác.

965. *arthavabhāsa*, tức là, *niyata-avabhāsa*.

966. *na santi, samyogena, samavāyena, kāryatayā vā* (P).

đồng nhất với tên gọi được. Nếu là như vậy, chúng ta đã có cơ hội để nhận định⁹⁶⁷ về hành vi một con người không bao giờ học hỏi một ngôn ngữ nào, lại có thể trở thành chính thái độ hành vi của một người am hiểu ngôn ngữ đó, (người đó có thể đặt tên bằng cách quan sát đối tượng đó).

(88. 4) (Nếu tên gọi của đối tượng) không được phát hiện thấy nơi thế giới bên ngoài⁹⁶⁸ (thời ta cũng chẳng thấy tên gọi đó tồn tại bên trong chúng ta), tên gọi đâu có phải là một ý tưởng⁹⁶⁹. Ý tưởng này được áp dụng tùy tiện cho một đối tượng,⁹⁷⁰ (nhưng điều này không có nghĩa là ý tưởng có thể thoát khỏi đối tượng được đâu). Quả thật nếu hiểu biết⁹⁷¹ do đối tượng bên ngoài tạo ra, thời đối tượng đó chỉ có thể vạch ra được⁹⁷² đối tượng đó và không làm thế được đối với tên gọi đối tượng đó được.

(88. 6). Màu sắc của một đối tượng có thể liên kết với một hương vị nào đó, nhưng cảm giác thị giác chỉ quan sát thấy màu sắc chứ không nhận ra được hương vị. (Cũng giống vậy nhận thức giác quan của chúng ta hiểu được đối tượng và không thể làm thế được đối với tên gọi đâu. Chính vì thế, nếu có vị duy thực không chấp nhận nguồn gốc kiến tri nào của chúng ta khác hơn là thế giới ngoại vi, vị đó phải kết luận rằng toàn bộ ý tưởng của chúng ta đều không thể diễn tả ra được, bởi vì chẳng có tên gọi nào dành cho những vật ngoại vi cả.)⁹⁷³

(88. 6). Chính vì thế có nhận thức⁹⁷⁴ (thực sự thông qua giác quan chỉ am hiểu được một phản xạ đơn giản, nhưng vị đó) cho rằng (cấu trúc tâm linh tưởng tượng đó cùng với toàn bộ khía cạnh chung cũng như hiện ngay nơi tầm mắt quan sát của vị đó.⁹⁷⁵ Cấu

967. Tātp., p. 82. 5 ff. Có một trường phái các nhà Ngữ Pháp chủ trương rằng các tên gọi đồng nhất với các sự vật (*nāmadheya-tādātmyam arthānām*), ngay cả những đứa trẻ mới sinh và những người câm điếc cũng có được các ý tưởng từ sức mạnh tạo tên gọi bẩm sinh (*śabda-vāsanā*). Vì việc đặt tên gọi cơ bản nơi chính kiến thức của chúng ta, như trên p. 83.11 ff. Ở một mức độ nào đó họ cho rằng, giống như Tiến sĩ Jhon B. Watson, mặc dù dựa trên những cơ sở khác, rằng “ chúng ta không suy tư, song chúng ta chỉ có nói ra mà thôi”. Đối với sức mạnh này như đã được thể hiện trong những lời hằng hữu trong Kinh Thánh, Trường phái Mīmāṃsakas coi đây như là nguồn gốc những bốn phận tôn giáo và đạo đức của chúng ta.

968. *artha-asamsparsī; arthāsamsparsāś ca atadvṛttivād a' adutpattēs ca* (P).

969. *saṃvedana-dharmo jñatvādiḥ* (P), mặc dù có thể là *śabdākāra* cũng giống như *grāhyākāra*, ý tưởng này lại chính là *arthāsamsparsī*.

970. *niyojanāt=niyoga yojanāt=bāhya-sāmānāhikānyena pratīteḥ* (P); *niyoga=svecchayā niyoga*, Xin đọc cp. Kamalaśīla, p. 88.

971. *jñābam* ở đây ám chỉ đến đối tượng tri giác tương ứng với đối tượng như là một người sở hữu đầy đủ các thuộc tính, *arthāt sarūpakād upajāyamānam jñānam vikalpa-rūpam* (P). Ngài Dignāga xác định rằng đối tượng này là một cấu trúc tự nhiên của tâm linh chúng ta phù hợp với những tình trạng cấp bách của ngôn ngữ chúng ta, hay của chính những cú pháp, đây chính là *nāma-kalpanā*. Các tên gọi được chia thành tên các loại, tính từ, động từ và các danh từ, toàn bộ những tên gọi này tạo thành *pañcavidha-kalpanā*, xin đọc Tātp., p. 82. 6 ff. và 102. 2 ff. ...

972. *ādarśayet, na cārtham upadarśayti, abhilāpa-saṃsargitvād, arthasya ca tadabhāvāt* (V).

973. đến đây kết thúc *prasang*, tiếp theo sau đây là *viparyaya*.

974. *pratipattārav*.

975. Câu thành *vikalpa-vijñānam...vartamānam abhimanyante*.

trúc tâm linh này⁹⁷⁶ biến đổi⁹⁷⁷ một đối tượng hơi có vẻ không phụ thuộc vào bất kỳ mối liên kết nào với một tên gọi thành một đối tượng sở hữu một khả năng nhận thức giác quan và một khả năng tưởng tượng). Khi vị đó cho rằng mình quan sát một hình ảnh do giác quan cấu thành, thực sự vị đó chỉ đơn giản che giấu⁹⁷⁸ khả năng tưởng tượng của mình. Khả năng tưởng tượng này⁹⁷⁹ lại chính là đặc tính riêng⁹⁸⁰ của tâm thức, (đó là tính tự phát của tâm linh), có nguồn gốc phát sinh ra trong một khả năng⁹⁸¹ cấu trúc tự nhiên nhờ tính chất này ta có thể hiểu được những khía cạnh chung⁹⁸² của đối tượng này. Bởi lẽ hình ảnh do phản xạ⁹⁸³ tạo ra, (tự nhiên chúng ta cho rằng mình quan sát thấy một hình ảnh hiện hữu nơi tầm mắt quan sát của chúng ta.⁹⁸⁴ (Nhưng thực chất hình ảnh này do tưởng tượng⁹⁸⁵ sáng tạo cấu thành).

(88. 10) Như vậy, (có đến hai cách diễn dịch đối nghịch nhau ta có thể xác định được.

I. (Tam đoạn luận thứ nhất).

(Đại tiền đề). Ta không thể diễn đạt được kiến tri xuất hiện nơi kích thích giác quan.

(Thí dụ). Giống như một phản xạ đơn giản⁹⁸⁶

(Tiểu tiền đề). Nhưng (ý tưởng của chúng ta), những hình ảnh cấu thành⁹⁸⁷, chủ đề thảo luận, lại do kích thích đến từ những đối tượng bên ngoài⁹⁸⁸ tạo ra.

(Kết luận). (Chính vì thế toàn bộ những điều đó không thể do một tên gọi định rõ được).

(88. 11) Đây chính là phép diễn dịch phi lý (*deducion ad absurdum*).⁹⁸⁹ Đây chính là một luận cứ phủ định theo hình thức phủ định thứ sáu.⁹⁹⁰

976. *vikalpa-vijñānam*.

977. *ādarśayat*.

978. *tiraskurvāt=adhyavasyat* (P).

979. *utprkṣā-vyāpāra*. Xin đọc *utprekṣā* p. 88. 8, thay vì *upekṣā*.

980. *mānasam ātmīyam*.

981. *vikalpa-vāsanā*, về *vāsanā* Xin đọc cp. các chú thích tiếp theo.

982. *anīyatārtha* hiểu theo nghĩa *anīyata-pratibhāsa*, Xin đọc cp. N. b. t. p. 8.8, 8.15-16.

983. *anubhava-prabhavatayā*.

984. *vartamānam*.

985. Hiểu theo nghĩa đen., p. 88. 6 – 10 “Chính vì thế những người nhận thức đã qui tội một cách sai lầm cho một kinh nghiệm hiện tại là một ý tưởng tạo dựng lên (*vikalpa-vijñānam...vartamānam*) điều này chỉ ra cho thấy tự bản thân một sự vật không có liên quan gì đến một từ như đã có liên quan với từ từ, bằng cách che giấu chính chức năng tâm linh của vật đó gộp lại trong tưởng tượng, khởi lên từ khả năng tự nhiên để phân biệt cách sắp xếp (*vikalpa*), nắm bắt một lượng đối tượng không hạn chế (*anīyata*), và trình diện trước cảm giác, lại là một khả năng thụ động thuộc kinh nghiệm trực tiếp (*anubhava-vyāpāram*). Bởi vì điều này tạo ra do chính kinh nghiệm trực tiếp” - việc sửa lại trong ấn bản Benares là sai.

986. *nirvikalpakam*.

987. *vikalpāh*.

988. Đây chính là những cấu trúc của tưởng tượng sáng tạo, nhưng tưởng tượng được khơi dậy do một phản xạ đơn giản, chính vì thế đây cũng chính là những sản phẩm gián tiếp của thực tại bên ngoài.

989. *prasanga-sādhana*.

990. Xin đọc cp. ở trên, N. b. t. p. 33.6 ff. bản dịch p. 91.

(88. 12). Phủ định sự kiện chính là khả năng chỉ định một tên được diễn tả bằng lời. Đây chính là điều mâu thuẫn với không có khả năng làm điều đó. Sự kiện được tạo ra do một đối tượng (trực tiếp, với tư cách là một phản xạ đơn giản)⁹⁹¹ lại phụ thuộc vào khả năng vừa đề cập đến ở trên. Sự kiện này được xác minh⁹⁹² bằng luận cứ ở trên. Luận cứ này chứng minh khả năng không thực hiện được điều đó. (Nhưng điều này thực sự là vô lý). (88.14). Quả thật, bởi vì không ai có thể phủ nhận một sự kiện đã quá rõ ràng đó là những hình ảnh ta⁹⁹³ quan sát được có liên quan với những tên gọi. Chính vì thế, chắc chắn đây là điều rõ ràng là những hình ảnh này đâu có phải chỉ là những phản xạ thuần túy), những hình ảnh này không do tính hiệu quả nguyên thủy duy nhất⁹⁹⁴ tạo ra.

(88. 15). Quả thật, (chúng ta cũng có thể rút ra được kết luận sau đây để giúp triệt phá luận cứ xảy ra trước đó.)

II. (Tam đoạn luận thứ hai).

(Đại tiền đề). Bất luận điều gì tượng trưng cho một ý tưởng liên kết với một tên gọi, không phải là một phản xạ đơn giản do một mình kích thích giác quan tạo ra đâu.

(Thí dụ). Giống như ý tưởng về Thượng Đế, về Chất Thể v.v...

(Tiểu tiền đề). Và toàn bộ những ý tưởng của chúng ta, là chủ đề cho bài thảo luận, đều là những cấu trúc như vậy cả.⁹⁹⁵

(Kết luận). (Những ý tưởng này không phải chỉ là những phản xạ đơn giản do đối tượng tạo ra).

(88. 17). Đây chính là phép diễn dịch phủ định theo hình thái phủ định thứ tám⁹⁹⁶. Điều ta phủ nhận chính là sự kiện do kích thích giác quan tạo ra xuất phát từ một đối tượng. Sự kiện phụ thuộc vào sự kiện không dễ dàng nhận được một tên gọi,⁹⁹⁷ mâu thuẫn với sự kiện này chính là sự kiện dễ dàng nhận được một tên gọi. (Chính vì thế ta xác định được một sự kiện không tương hợp, sự kiện này loại bỏ khả năng cho rằng những ý tưởng không thể diễn đạt bằng lời chỉ là những phản xạ).

991. Tức là., “bất luận điều gì là một phản xạ đơn giản đều không thể có được tên gọi theo nghĩa rộng”.

992. *upalabdhih*.

993. *pratyaya*.

994. Chúng ta có thể rút ra luận cứ phản bác này dưới dạng một tam đoạn luận giả định hỗn hợp như sau,
Đại tiền đề. Bất luận điều gì được tạo ra do một đối tượng (trực tiếp là một phản xạ đơn giản) không thể nhận được một tên gọi theo nghĩa rộng.

Tiểu tiền đề. Nhưng những ý tưởng của chúng ta lại có tên gọi.

Kết luận. Chính vì thế chúng không thể có tên gọi được.

995. Ta nên lưu ý rằng toàn bộ các ý tưởng của chúng ta đều là những cấu trúc của khả năng tưởng tượng sáng tạo của chúng ta ở đây lại xung đối với cảm giác thuần túy, là ranh giới của các cấu trúc. Những ý tưởng về Thượng Đế, Chất Thể và hầu hết các ý tưởng trừu tượng khác, trong tình huống này, không khác với một ý tưởng “màu xanh” được cấu tạo lên do xung đối với màu không xanh và các màu sắc khác.

996. Xin đọc ở trên, N. b. t. p. 34.13 ff. bản dịch p. 96.

997. Có nghĩa là “bất luận điều gì là một dữ liệu giác quan đều không thể diễn đạt ra bằng lời được”.

(88. 18). (Ta không thể chủ trương rằng những phản xạ đơn giản đôi khi có thể nhận được một tên gọi, và) phản hướng luận (thuộc đại tiền đề trong tam đoạn luận ở trên, tức là “Bất luận điều gì chỉ là một phản xạ đơn giản không đại diện cho một ý tưởng liên kết với một tên gọi”) là điều không chắc chắn.⁹⁹⁸ Quả thật điều gì do một đối tượng tạo ra phải thích ứng được một nội dung thực sự⁹⁹⁹ của đối tượng, chứ không phải phù hợp với nội dung khác nhau của tên gọi. Và chúng ta đã khẳng định rằng¹⁰⁰⁰ các tên gọi không được chứa đựng trong đối tượng cũng không đồng nhất với các đối tượng đó được. Nếu ý tưởng của chúng ta có thể phản ánh được điều gì đó, không được hàm chứa trong đối tượng,¹⁰⁰¹ thì những đối tượng đó không thể phản ánh được bất kỳ điều gì, và (chúng ta đi đến một kết luận vô lý) cho rằng mỗi người phải có kiến tri toàn tri,¹⁰⁰² (ý tưởng này có khả năng phản ánh bất kỳ điều gì các bạn muốn).

§ 2. Vị Duy thực cho rằng tên gọi tương ứng với thực tại bị loại bỏ.

(88. 21). (Vị Duy thực). Các tên gọi liên kết với những sự vật là hậu quả của một luận cứ tùy tiện.¹⁰⁰³ Khi ta quan sát một vật gì đó, ta nhớ lại tên gọi đặt cho vật đó. Như vậy ta hiểu một vật thông qua cách liên kết với một tên gọi vật đó.

(88. 22) . (Vị Phật giáo). Nhưng thế thì, cứ để tên gọi gọi lên ký ức về chính vật đó mà¹⁰⁰⁴ chúng ta đã đồng ý đi đến kết luận. (Nhân loại) đã kết luận một thỏa thuận rõ ràng có liên quan đến những điều Phổ Quát đã lan toả¹⁰⁰⁵ khắp một số các đặc thù bất tận). Nhưng điều phổ quát thực sự chưa bao giờ được các giác quan quan sát. Ngược lại, một vật thực sự được quan sát lại chính là điều đặc thù,¹⁰⁰⁶ chỉ có một mình điều cụ thể tuyệt đối và đặc thù mới là thực tại tuyệt đối¹⁰⁰⁷ mà thôi, (đây chính là một nội chất thể bị cắt xén hết mọi tương đặng). Chính vì thế chỉ mình thực tại này mới là nguyên nhân tác thành cho các cảm giác,¹⁰⁰⁸ chứ không phải điều Phổ Quát¹⁰⁰⁹ đâu. Điều phổ quát đã bị bóc trần hết bất kỳ mọi hiệu quả nào, chỉ là một sự giả tạo (thực tại).

998. *sandigha-vyatirekitā*, có nghĩa qui luật có những ngoại trừ, được những người Naiyāiks thừa nhận, bởi lẽ họ thừa nhận rằng đối tượng tri giác cũng được tạo ra do kích thích giác quan.

999. *artha-rūpa=artha-svarūpa*.

1000. Xin đọc cp. ở trên, Tātp. p. 88.3 và 82. 13 và 82.13, 83. 13 ff.

1001. *asambaddha*.

1002. Giống như Buddha Mahāyā có được khả năng toàn tri “như tấm gương”.

1003. *sanketa*. - Vị Phật giáo chỉ chấp nhận hai mối tương quan, Đồng nhất tính và Nhân quả tính (*tādātmya, tadutputti*). Tên gọi không đồng nhất với những đối tượng bên ngoài cũng chẳng phải là sản phẩm của các đối tượng này, nhưng vị duy thực lại nhận định rằng còn có những mối tương quan khác nữa, thí dụ như mối tương hợp do qui ước thoả thuận (P).

1004. Xin giải thích là *yatraiva tarhi*.

1005. *anugata=deta-kāla-anugata* (P).

1006. *svalakṣaṇa*

1007. Xin giải thích là *paramārtha-sad atah ...*

1008. *Vijñānasya*. *Vijñāna* được tạo ra do *svalakṣaṇa* lại chính là *trailakya-vila-kṣaṇa*, nhưng tuy nhiên *darśana-gocaraḥ sarūpa-katvāt* (P) *svasadṛśa-ākāra-ādhāyakatvāt* (V), không phải là *ākāra-kadācitkatva-anumeya* (V).

1009. *sāmānyam artha-kriyāyam aśaktatvāt tan na paramārtha-sat, asattvān na tad vijñā-janakam, ajanakatvān na sarūpakam, asarūpakatvān na darśan-gocaraḥ* (P).

(88. 25). Như vậy chính điều gì thực sự do giác quan nhận thức được không phải là ý nghĩa¹⁰¹⁰ của một tên gọi, và điều gì tên gọi đem lại ý nghĩa¹⁰¹¹ thực sự không phải là điều ta quan sát được bằng giác quan đâu.

(88. 26). Hơn thế nữa,¹⁰¹² tên gọi đó không được gán cho thực tại đâu, nhưng chỉ dành riêng cho các cấu trúc luận lý, không phải cho các dữ liệu giác quan, nhưng dành cho những điều Phổ quát, xuất hiện rõ ràng từ một hiện thực các cảm giác không thể được diễn tả bằng lời. Nếu cảm giác¹⁰¹³ có thể diễn đạt¹⁰¹⁴ ra được bằng lời, thì chúng ta có thể biết được sức nóng¹⁰¹⁵ là gì từ tên gọi của sức nóng này vậy, giống như chúng ta thực sự biết được sức nóng đó thông qua kinh nghiệm thực sự và nếu ta có thể cảm nhận được điều gì đó từ tên gọi, thì khí lạnh sẽ biến mất (ngay sau khi ta phát biểu ra bằng lời¹⁰¹⁶ hạn từ sức nóng).

§ 3. Vị Duy Thực Cho rằng điều Phổ Quát có hữu nơi điều Đặc Thù. Vị Phật giáo trả lời.

(89. 1). (Vị Duy thực). (Chúng ta đồng ý rằng) các tên gọi chính là những tiêu hiệu (tướng) luận lý ám chỉ đến những điều Phổ Quát, nhưng điều đặc thù lại sở hữu điều phổ quát (có hữu trong điều đặc thù đó), điều Phổ Quát cũng là một *Thực tại*¹⁰¹⁷ và chính dưới dạng (hợp nhất này, cùng với điều Phổ Quát mà ta nhận ra được điều đặc thù này (cho cả hai).

(89. 2). Như vậy, một phản xạ đơn giản¹⁰¹⁸ (hay một cảm giác thuần túy) được tạo ra trong khoảnh khắc đầu tiên của một kích thích giác quan¹⁰¹⁹ lại đến từ một đối tượng). Nhưng đối tượng thực sự¹⁰²⁰ do đó đối tượng am hiểu được¹⁰²¹, lại được phú cho một loại đặc tính riêng. Như vậy khi chúng ta am hiểu được (thực tại kép này), thì tên gọi

1010. *sambandha*.

1011. *anugata=deśa-kāla-anugata* (P).

1012. Luận cứ này được trả lời dưới đây trong phần II^d bản văn p. 93. 24-26.

1013. *dr̥ṣṭa=pratyakṣa*, Xin đọc cp. p. 93. 24.

1014. *śabda-vācya=abhilāpya*.

1015. *na hy au śnyād atirikto vahnir nāma asti bauddhamate* (P).

1016. Thí dụ thông thường chính là khả năng không thể truyền tai bằng các hạn từ hiểu biết về màu sắc của người khiếm thị. Xin đọc cp B. Russel, Outline, p. 12, “trong từng trường hợp đâu là một dữ liệu thực sự không thể diễn đạt ra bằng lời”. P. nhận định rằng hơi nóng, mặc dù là một dữ liệu, lại có thể phát biểu thành lời, người ta hiểu hạn từ này mang ý nghĩa gì, *sanketo’ pi tatra* (V. -*svalakṣaṇe*) *kenacid upaayena* (V.-*atad-vyāvṛtyā sarvath vahnir apratīṭhiḥ, tasmāe śabda-kalpanā-ullikhitam avastve eva vastvābhāsam* (P).

1017. *vastu-bhūta*.

1018. *nirvikalpakena*.

1019. *akṣa-sannipāta*.

1020. *vastu*.

1021. *vedanāṭ*.

Luận lý học Phật giáo tập 2

của thực tại này, có ý nghĩa đầy đủ¹⁰²² đã được xác định trước đó, lại được trình bày ra trước trí nhớ chúng ta và rồi một nhận thức có đủ điều kiện¹⁰²³ (hay một phán đoán tri giác) với hình thức “đây là con bò” khởi lên trước tiên phán đoán này được tạo ra thông qua xúc cảm¹⁰²⁴ giữa cơ quan giác quan và đối tượng, (nhưng) phán đoán này hiểu rõ¹⁰²⁵ tuyệt đối một sự vật đã được phú cho một loại đặc tính đặc biệt và được gán cho một tên gọi có ý nghĩa rộng.

(89. 5) (Kumārila)¹⁰²⁶ là tác giả tập Digest lại đưa ra như thế này,

Vật ta quan sát đều có hai ý nghĩa¹⁰²⁷

Mặc dù¹⁰²⁸ chỉ do một phản xạ gợi lên.

Và rồi ngài lại ghi thêm,¹⁰²⁹

Và rồi một phán đoán¹⁰³⁰ được tạo ra.

Một vật xuất hiện trong tâm linh ta.¹⁰³¹

Với nhiều Phẩm Chất và những điều Phổ Quát

Đây chính cũng là một nhận thức giác quan vạy thôi.

(89. 8) (Người Phật tử). Không đâu! (chúng ta không chấp nhận có sự hiện hữu của hai thực tại này được các giác quan thấu hiểu), bởi lẽ (Điều Phổ Quát), là loại đặc tính chung và các đặc tính chung khác) không tồn tại như là những thực thể tách biệt¹⁰³² (liên kết với những điều đặc thù) và các giác quan thuần túy¹⁰³³ không am hiểu tường tận một cách riêng biệt đâu.

(89. 9) Quả thật, loại và sở hữu chủ của các loại này, là chuyển động và những vật di chuyển liên tục, là Thực thể và những Phẩm Chất, hay Tính Đỉnh Kết (cố hữu) (phẩm chất này) với những thực thể trước đó - lại không hiện hữu nơi tâm trí chúng ta¹⁰³⁴ như là những vật tách biệt. Và những sự vật không bao giờ do phản xạ¹⁰³⁵ tạo ra trong đầu

1022. Xin giải thích là *uplabdacara-sambandhasya*.

1023. *vikalpa-pratyayaḥ*.

1024. *sannikarṣa*.

1025. *avagāhin=viṣayī-karoti*.

1026. Śloka-vārtika, pratyakṣa-sūtra, 118, Nirukta ở đây là một tên gọi đặt cho tác phẩm Ślokavārtika.

1027. Kumārīta, kā, 118-119, đã chấp nhận rằng điều gì ta quan sát thấy trong khoảnh khắc đầu tiên là một đối tượng “thuần túy” (*suddham vastu=daś “reine” Object*), là đối tượng đã bị cắt xén hết mọi đẳng trương và những khác biệt (*anuvṛtti-vyāvṛtti-rahitam*), nhưng tuy nhiên vẫn chứa đựng trong đó.

1028. Xin giải thích là *bodhe'pi*.

1029. *nư trên*, 120.

1030. *avasīyate*.

1031. *buddhi*.

1032. *pinḍa*.

1033. *avikalpakena*.

1034. *cakāsati=pratibhāsante*.

1035. *apratibhāsamāna*.

chúng ta một cách riêng rẽ đâu. (Những vật này không tự thân có được hiệu quả tính một cách tách biệt) cũng không thể pha trộn lẫn với nhau giống như sữa trộn với nước lại do con người nhận thức được những sự vật này.¹⁰³⁶

(89. 11) Chính vì thế chúng ta cho rằng chánh kiến chính là điều xảy ra tiếp theo. Điều đặc thù¹⁰³⁷ chính là một tính đơn nhất và không bao gồm nhiều thành phần¹⁰³⁸ nhưng loại đặc tính riêng và các đặc tính chung khác lại áp đặt lên đó bằng chính khả năng¹⁰³⁹ tưởng tượng¹⁰⁴⁰ sáng tạo nguyên thủy của chúng ta (tính đơn nhất siêu thế không phân biệt được điều này như vậy đâu và lại được phân biệt rõ ràng và được tưởng tượng như đang có được những (phẩm chất và hành động)¹⁰⁴¹ như vậy như vậy.

§ 4. Điều vô lý nếu ta coi Phổ quát và Đặc thù như là những

Thực tại ngang bằng với nhau.

(89. 12). (Người Phật tử). Và hơn thế nữa, giả sử rằng chúng ta thực sự am hiểu sự vật thông qua nhận thức giác quan¹⁰⁴² (ngay lập tức) có hai¹⁰⁴³ loại thực tại¹⁰⁴⁴ tuyệt đối (một là điều đặc thù thuần túy và hai là điều phổ quát) khởi lên, làm sao chúng ta có thể giải thích được rằng giữa hai thực tại này lại có tương quan sở hữu như là giữa một điểm được mô tả và những đặc tính riêng của điểm này. (Chúng ta lại am hiểu hai thực tại này cùng một lúc, nhưng) khi chúng ta am hiểu rõ hai ngón tay của chúng ta, chúng không thể trở thành liên quan sở hữu với nhau được, như thế một đấng là thực thể còn đấng kia lại là phẩm chất của thực thể này. (89. 14). Quả thật, (nếu thực thể và phẩm chất là một phối kết hợp hai sự vật lại, thời chúng phải tương tác với nhau (ảnh hưởng lẫn nhau), thế rồi chúng ta sẽ hình thành trong đầu đặc tính này như là một thuật ngữ tích cực¹⁰⁴⁵ thuộc mối tương quan và điều được mô tả như là thuật ngữ thụ động của

1036. Xin giải thích là *tad-vedivā*; đây chính là một *vaidharmya-drṣṭānta*, sữa và nước đã được quan sát thấy tách biệt lẫn nhau và có thể pha trộn lại với nhau. Thực thể thuần túy được coi như quan sát thấy trong một cảm giác nhất thời, nhưng những Phạm trù không có thực tại ngoài việc áp dụng cho dữ liệu giác quan, chính vì thế một cách pha trộn hiểu theo nghĩa thực tại thời không khả thi. Thí dụ này cũng có thể hiểu như là một *sādharmya-drṣṭānta*, sữa và nước không thể pha trộn vì có con Thiên nga được tin là có khả năng uống phần sữa từ dung dịch này và bỏ lại nước, giống như ngài Sāṅkhya bậc thánh trực cảm được Linh hồn có ý thức giống tư tách được Từ Chất Thể vậy. Đặc tính không thể làm thay đổi hình dạng của một cảm giác thuần túy và một tư duy thuần túy thường được chứng tỏ bằng cách chỉ ra những nguyên tử ở thể cứng và lỏng không thể biến đổi hình dạng được của người Ấn Độ, tuy nhiên trên thực tế (*pratipattitah*) lại pha trộn được trong sữa, Xin đọc cp. N. Kaṇikā, p. 258. 1-2 (bản dịch dưới đây).

1037. Có nghĩa là, tuyệt đối cụ thể và đặc thù, là “nội chất thể”.

1038. *avibhāga-niravayava-niraṃśa* (*vastu*).

1039. *anādi-vāsanā*.

1040. *vikalpa*.

1041. *tathā tatheti guṇa-karma-gatena sādhanātena vikalpyate* (P), *vyāvṛtiyā bhāsate, na drśyate* (V).

1042. *vedanam=anubhava=grahaṇa*.

1043. Ấn bản Behares, *vastu-traya*, tức là *vyakti, ākr̥ti* và *jāti*, P. và V. xin giải thích là *dvaya*.

1044. *paramārtha-sat*.

1045. *upakāraṇa*.

đặc tính này vậy. Bằng không cả hai sẽ không thể thực hiện vai trò của mình như thật. Nhưng cả hai đặc tính này được chứa đựng¹⁰⁴⁶ trong cùng một cách trình bày,¹⁰⁴⁷ do đó cả hai không thể nào có tương quan với nhau được kể cả bằng luận lý như là điều này tạo báo cho biết có sự hiện hữu của điều kia, cũng không thể có tương quan nhân quả với nhau được, như điều này tạo ra điều kia. Chính vì cả hai đều hiện hữu đồng thời với nhau, điều này có thể đi ngược lại với qui luật cho rằng nguyên nhân nhất thiết phải có trước hiệu quả.¹⁰⁴⁸

(89. 17). Và hơn thế nữa, (chúng ta hãy chấp nhận nhân quả tính giống như giữa một vật hỗ trợ còn vật kia là nhân tố hỗ trợ). Giả sử rằng loại đặc tính chung và các đặc tính chung thực sự được dựa trên một vật thực sự (vật này hỗ trợ cho các đặc tính chung này,¹⁰⁴⁹ thế thì hậu quả sẽ ra sao?) Một vật duy nhất (giả tử như, một cây), như vậy sẽ hỗ trợ hiện hữu của những điều phổ quát, cho tính thực thể, tính cứng rắn, tính cây và cả tính cây Asoka nữa. (Thế thì tại sao), ở một khoảng cách xa xa chúng ta không thể quan sát được toàn bộ những đặc tính đó (ngay lập tức)? (Tại sao ở một khoảng cách xa xa chúng ta chỉ quan sát thấy hiện hữu phổ quát mà thôi? Nếu tất cả những phẩm chất khác được đặt dưới cùng một cơ sở quan hệ như thể hiện hữu chẳng hạn), thế thì trong lúc quan sát từng một phẩm chất trong số những phẩm chất đó chúng ta phải quan sát được tất cả các phẩm chất đó chứ.¹⁰⁵⁰ (89. 19). Quả thật sự kiện “hỗ trợ”¹⁰⁵¹ điều gì đó lại có thể gây ra¹⁰⁵² hiệu quả. Một chiếc đĩa nằm dưới quả táo bằng không trái táo đó sẽ rơi xuống sàn nhà là một “vật đỡ”¹⁰⁵³ (cho quả táo đó) và chiếc đĩa đó (ảnh hưởng đến quả táo đó và) tạo cho quả táo không thể rơi xuống sàn nhà.¹⁰⁵⁴

(89. 21). Cùng một cách thức như vậy phải xảy ra ở đây đối với những điều phổ quát nếu chúng không được đặt ở vị trí phía trên thực thể), thực thể sẽ đỡ lấy chúng và sẽ không để cho những điều phổ quát đó rơi mất).

1046. *samārūḍha*.

1047. *vijñāna*.

1048. Xin giải thích là *paurvāparya-anīyamāt=anīyama-prasangāt*. Bởi vì nguyên nhân và hậu quả này đều xảy ra đồng thời và được am hiểu trong cùng một nhận thức, giữa nguyên nhân và hậu quả chẳng có nguyên nhân thực sự (*svarūpataḥ*) cũng không có tương quan luận lý (*jñāptitah*).

1049. Vị Phật giáo bắt đầu bằng cách đổ lỗi cho một sự liên kết máy móc (*samyoga*), và rồi suy diễn ra một điều phi lý bằng cách giải thích điều phi lý đó như là mối tương quan phi hiện thực (*svabhāva-sambandha*). Xin đọc cách khước từ trong phần II^d.

1050. Hiểu theo nghĩa đen., 89. 19. “Khi từ một vị trí ở xa có một nhận thức phụ thuộc vào một thuộc tính (*upādhi*), một nhận thức phải xảy ra tiếp theo như là một đặc tính chung cho toàn thể các thuộc tính này,” Nhưng ở một khoảng cách xa chúng ta chỉ quan sát thấy chỉ có sự hiện hữu của những gì bất định, chúng ta không thể nhìn thấy một cây hay một cây Asoka. Xin đọc cp. N. b. t. bản văn p. 48. 8, bản dịch p. 134.

1051. *ādhāra-ādheya-bhāva*.

1052. *upakāra-garbha*.

1053. *ādhāra*.

1054. Theo những Vị Phật giáo quả táo là một “chuỗi những biến cố” (*kṣaṇika*), quả táo đựng trong giỏ lại là một biến cố khác nữa do những nguyên nhân khác tạo ra. vị duy thực mặc dù có tin vào tính ổn định của trái táo, lại thừa nhận nguyên nhân tính của chiếc giỏ là đỡ cho quả táo không rơi xuống đất và đối lại với trọng lượng của quả táo (*gati-nivṛttim gūṭva-pratibandham ca...vidadhat*. P.).

(89. 22). Đến đây có một thắc mắc khởi lên: khi thực tại chống đỡ những thuộc tính của mình, liệu có xảy ra giữa hai hạn từ mỗi tương quan này một tính đơn nhất thứ ba nữa không, đó là chính mỗi tương quan dưới dạng một sức mạnh nối kết các hạn từ tương quan lại với nhau hay không? Quả thật một tính đơn nhất thuộc loại này lại không khả thi, bởi vì điều này sẽ dính líu chúng ta đến một qui trình vô vọng với từng thuật ngữ này và quy trình này sẽ tiếp diễn bất tận (*ad infinitum*).¹⁰⁵⁵

(89. 23). Chính vì thế chúng ta phải kết luận rằng mỗi tương quan giữa một thực thể với các phẩm chất của thực thể đó là mỗi tương quan bình thường.¹⁰⁵⁶ Mỗi thực thể ngay khi nổi lên từ những nguyên nhân tạo ra thực thể đó chỉ có thể mà thôi. Thực thể này nâng đỡ một số rất lớn những điều phổ quát (bằng một thực thể chỉ có mình sự hiện hữu của thực thể này mà thôi. Chẳng có bất kỳ những sức lực hay những quy trình đặc biệt nào cả.)

(89. 24) Do đó, khi chẳng có gì khác ngoài sự hiện hữu đích thực điều gì đó đã được khảo sát (ở một khoảng cách xa xa thời ta phải giả định rằng đối tượng đó đã lộ rõ) khả năng hỗ trợ cho “điều hiện hữu” phổ quát. Nhưng bởi vì chỉ có một mình yếu tính (căn tính) của đối tượng đang nâng đỡ cho toàn bộ các điều Phổ quát khác là, thực thể tính v.v..., (bởi vì toàn bộ các điều phổ quát đó được nâng đỡ ngay lập tức). (89. 25). Như vậy toàn bộ các phẩm chất này, là điều phổ quát, tức là tính thực thể, tính cứng rắn, tính cây và cả tính cây Asoka v.v... trở thành vô dụng, bởi lẽ khi “Hiện Hữu” Phổ quát được nhận ra, tức khắc ta nhận ra ngay những phẩm chất này, chúng được gộp chung lại trong cùng một yếu tính (căn tính). (Theo ý kiến chúng tôi), hiện hữu phổ quát chẳng gì khác hơn là biểu thị cho yếu tố tuyệt đối có thực nơi tri thức của chúng ta. Toàn bộ tính chất minh bạch của yếu tố này được đưa vào tưởng tượng sáng tạo của chúng ta)¹⁰⁵⁷

(89. 29). Do đó, Ngài Dharmakīrti đã cho hay rằng, “Nếu một nhà triết học chấp nhận rằng trong khi quan sát một vật với nhiều thuộc tính khác nhau, chúng ta thực sự quan sát thấy rất nhiều điều, thế rồi trong khi quan sát một thuộc tính riêng rẽ, tức khắc chúng ta phải quan sát toàn bộ các thuộc tính đó, vì toàn bộ các thuộc tính này được tạo ra cùng một lúc, do cùng một sức mạnh”¹⁰⁵⁸

1055. Hiểu theo nghĩa đen., p. 89. 22-23. “và không có lực nào trợ giúp cả, bởi vì, nếu có lực nào đó giúp vào, thời cũng vẫn rơi vào bất định do tưởng tượng tới các lực khác”. đây chính là Luận chứng ngài Bradley, Logic., p. 96 chống lại thực tại các mối tương quan các vị duy thực thừa nhận ở đây tính Tính Đỉnh Kết (cố hữu) là một hữu thể (*padārtha*).

1056. *svabhāva-sambandha* chính là mối tương quan giữa lửa và hơi nóng, đối với những Vị Phật giáo đây chỉ là một tính đơn nhất, còn đối với những người Naiyāyiks hai tính đơn nhất liên kết lại do *svabhāva-sambandha*, Xin đọc cp. dưới đây chú thích về đoạn bản văn p. 93. 26 trong đó luận cứ này bị khước từ.

1057. Hiểu theo nghĩa đen., p. 89. 25-27. “Như vậy toàn bộ thực thể tính, tính rắn, tính cây và tính cây Asoka v.v... do yếu tính định đoạt, được cụ thể hóa bằng ý tưởng hiện hữu, được hòa trộn vào sự vật hiện hữu tuyệt đối”.

1058. Hiểu theo nghĩa đen., p. 89. 28- 90. 2 “từ đó (=yasya darśane) trí tuệ =*vikalpadhīr*) am hiểu một đối tượng sử hữu những điều cộng thêm khác nhau, đối với vị đó vật mô tả giống hệt với sức mạnh dùng

Luận lý học Phật giáo tập 2

(90. 2). “Nếu ta chỉ quan sát thấy một thuộc tính, các thuộc tính khác trở thành không thích hợp. Liệu với những điều kiện như vậy ta có thể quan sát thấy một điều còn các thuộc tính khác thì không sao? Chắc chắn khi ta quan sát được một thuộc tính thời toàn bộ các thuộc tính khác cũng được quan sát thấy”¹⁰⁵⁹

Nếu ta am hiểu¹⁰⁶⁰ được một đối tượng với các thuộc tính có thực khác, thời điều này được tách thành¹⁰⁶¹ (một số các thực tại). Nhưng nếu đối tượng này chỉ là một thể độc nhất¹⁰⁶² không được tách thành một số các lực không hoàn chỉnh,¹⁰⁶³ mỗi lực không hoàn chỉnh này lại chống đỡ một thuộc tính khác nhau, thời làm sao có được một sự khác biệt rõ nét¹⁰⁶⁴ trong số những thuộc tính “được chống đỡ như vậy, nếu các lực này chống đỡ toàn bộ các thuộc tính này ngay lập tức¹⁰⁶⁵ nếu đối tượng¹⁰⁶⁶ được am hiểu kỹ lưỡng lại là lực chống đỡ cho một thuộc tính, thời tức khắc (*eo ipso*) đối tượng này sẽ chống đỡ toàn bộ các thuộc tính khác), các thuộc tính này không được nâng đỡ¹⁰⁶⁷ một cách riêng rẽ mặc dù từng mỗi thuộc tính riêng rẽ được quan sát thấy hay không (điều này không thành vấn đề). Nếu một thuộc tính được quan sát thấy, ta cũng có thể quan sát được toàn bộ những thuộc tính khác.”

(90. 3). Giờ đây, theo ý kiến của chúng tôi, những nhận thức riêng rẽ¹⁰⁶⁸ (hay những hình ảnh quan sát) được tạo ra,¹⁰⁶⁹ (do chính tính tự ý của lý do) do khả năng¹⁰⁷⁰ sáng tạo bẩm sinh¹⁰⁷¹ tự nhiên.¹⁰⁷² Điều gì những khả năng này am hiểu và khẳng định¹⁰⁷³ (trong một phán đoán giác quan) cả hai chỉ là những tương quan thuần túy¹⁰⁷⁴ chứ không phải

để giúp những việc cộng thêm vào được am hiểu ngay tức khắc. Có điều khác biệt nào sẽ xảy ra là điều không chắc chắn”. Đoạn kệ này được phát hiện thấy trong tác phẩm *Pramāṇa-vāritika* của ngài Dharmakīrti trong đoạn *apoha*, chương I *Kārikā* 54 và phần nửa thứ nhất. p. 55 tiếp theo 12^a.2 ấn bản thiền viện Sholutai). (A. Vostrikoff).

1059. Hiểu theo nghĩa đen., p. 90. 2-3 “nếu một người trợ giúp đã hiểu được, những người khác không làm gì thêm được (*nopakārās = nopakārah svabhāvāḥ*) chính vì thế (*tato*) liệu những người khác không quan sát thấy trong khi người trợ giúp này lại quan sát được sao? Nếu người này được quan sát thấy, toàn bộ những người khác cũng được như vậy” như trên., 339. 5, P. ...

1060. *dhīr*.

1061. *bhedin*.

1062. *abhinnā tman*.

1063. *anga-śakti*.

1064. *bhedo nis*”*citaḥ*.

1065. *sarvātmanā*, Hiểu theo nghĩa đen., “do một yếu tính”, = *ekena svabhāvena*.

1066. *grāhya*.

1067. *nopakārāḥ = nopakārah*

1068. *vikalpaḥ*.

1069. *-upādānāḥ*.

1070. *anādi*.

1071. *vikalpa-vāsanā*.

1072. *anādi*.

1073. *grhṇanti sāmānya mātram. Adhyavasyanti santānam* (P). Cp. Tatp., p. 342. 3

1074. *anya-vyāvṛtti-rūpa*.

là thực tại¹⁰⁷⁵ độc lập. Chúng không thực hiện điều này trong mối tương quan¹⁰⁷⁶ cuối cùng với thực tại tuyệt đối. Nhưng tuy nhiên có tương quan gián tiếp với những sự vật có thực, (là những thời điểm tác thành). Chính vì thế chúng hướng dẫn những hành vi tác thành có mục tiêu¹⁰⁷⁷ của con người, giúp đạt đến¹⁰⁷⁸ mục tiêu của họ. Chúng dẫn đến hoạt động thành công¹⁰⁷⁹ và đây chính là lý do tại sao mặc dù không thâm nhập được vào chính thực tại¹⁰⁸⁰ tuy nhiên chúng vẫn không đồng nhất với nhau, (mỗi cấu trúc tượng trưng cho một mối tương quan khác nhau).

(90. 7). Hơn thế nữa, (xin hãy thừa nhận rằng những khái niệm của chúng ta không nắm được thực tại tuyệt đối, tuy nhiên thế thì thực tại tạo thành các khái niệm này hay sao? Không đâu! Nếu ta chủ trương đối tượng và các giác quan (sau khi đã được kích thích và đã tạo một phản xạ đơn giản,¹⁰⁸¹ sau đó cộng tác với trí nhớ đối tượng và các giác quan đó lại tạo ra một hình ảnh rõ ràng,¹⁰⁸² (chúng ta trả lời rằng) điều này không khả thi, bởi lẽ (điều gì xen vào một hành vi trí nhớ sẽ tách biệt hai hành vi giác quan, tức là gọi nhớ lại tên đối tượng¹⁰⁸³. (90. 9) Về vấn đề này ngài Dharmakīrti đã diễn như sau.

“Nếu một phản xạ đối tượng đã được tạo ra¹⁰⁸⁴ sau đó được gắn¹⁰⁸⁵ với một tên gọi và nếu chúng ta có (kết quả là hình ảnh rõ ràng) như là một nhận thức giác quan¹⁰⁸⁶ (rõ ràng đối tượng này (tức đối tượng tương ứng với hình ảnh đó) sẽ được tách ra từ điều đầu tiên)”¹⁰⁸⁷

(90. 10). Ta cũng không thể chủ trương rằng cùng một hành vi giác quan đã tạo ra một phản xạ đơn giản, có trí nhớ cộng tác chính hành vi này lại tạo ra một hình ảnh rõ ràng.¹⁰⁸⁸ Vì ta không thể chủ trương rằng một hành vi trí nhớ không tách biệt (qui trình nhận thức giác quan thành hai thành phần) bởi vì theo luật, tự thân¹⁰⁸⁹ một vật không tự tách biệt được. (90.12). Ngài Dharmakīrti¹⁰⁹⁰ lại diễn đạt điều này như sau.

1075, *avastu alīkatvat* (P).

1076. *gāhate*.

1077. *pravartayanti*.

1078. *prāpayanti*.

1079. *avisamvādayanti*.

1080. *vastu-svabhāva*.

1081. *vikalpa-pratyaya*.

1082. *svānga*.

1083. Đây là phần đầu của đoạn kệ này, sẽ còn phân tiếp theo.

1084. *ālocita*.

1085. *savikapikām api dhiyam*.

1086. Hiểu theo nghĩa đen., p. 7 – 9 “Và hơn nữa, khi đối tượng có thật đã được cảm thấy một cách rõ ràng do các giác quan, thời các giác quan có nhiệm vụ được tách rời ra bằng cách nhớ lại ngay tức khắc được tạo ra tên gọi đó. Và đối tượng không thể tạo ra cùng một lúc tư duy rõ ràng (*savikalpīlām api ahiyam*)”. Xin giải thích là *tadanantaropannaśabda...*”

1087. *arthopayogah = sannikarṣaḥ* (P).

1088. *anu-yajanam*.

1089. *akṣa-dhir*.

1090. Hiểu theo nghĩa đen., p. 90. 9 – 10 “Nếu đối tượng đã có hiệu lực và còn nữa lại còn có hiệu lực tức giúp

Luận lý học Phật giáo tập 2

“ Nếu lúc ban đầu các giác quan không tạo ra được một nhận thức¹⁰⁹¹, do không sở hữu khả năng¹⁰⁹² đặc biệt để làm như vậy, thời sau này các giác quan đó cũng chẳng có khả năng làm điều đó”.

(90. 13). Quả thật, điều gì đã qua đi (điều gì đã tan biến, giác quan sẽ chẳng bao giờ nắm bắt được nữa), đây không phải lãnh vực hoạt động¹⁰⁹³ của giác quan và bạn có thể sử dụng đến muôn vàn phương cách, song bạn sẽ chẳng bao giờ khiến cho giác quan có thể thực hiện được điều gì không thuộc chức năng¹⁰⁹⁴ đặc biệt của mình. (90. 14). Ngay cả trí nhớ có lãnh vực hoạt động là quá khứ cũng chẳng bao giờ nhận thức được¹⁰⁹⁵ hiện tại mà trước đó chưa nắm được một cách rõ ràng.¹⁰⁹⁶ Nếu ta có thể thực hiện được điều này, thời người mù cũng có thể nhận ra được màu sắc thông qua trí nhớ. Ngài Dharmakīrti đã cho biết như sau:

(90. 16). “Thế thì một nhận thức giác quan thị giác¹⁰⁹⁷ sẽ có khả năng nhìn thấy ngay cả khi khả năng thị giác không còn nữa”.¹⁰⁹⁸

§ 5. Kết Luận của các vị Phật giáo.

(90. 17). Như vậy chính phán đoán¹⁰⁹⁹ (áp dụng vào hiện hữu thuộc các phạm trù) Tên gọi, Các loại, Phẩm chất, Chuyển động hay (Nhân quả) bị loại khỏi nguồn gốc xuất phát từ Kinh nghiệm giác quan.¹¹⁰⁰ Và như vậy, (trước tiên) các phán đoán (áp dụng vào Phạm trù) Thực Thể¹¹⁰¹ dưới dạng (“Đây là một bị Bà la môn) đang chống gậy” (có nghĩa là, đây là một người chống gậy”). (Nhân dịp này ngài Dharmakīrti đã nói như sau).

“Mối tương quan giữa phẩm chất tiêu biểu với Thực Thể được tiêu biểu hóa, là nền

trí nhớ tiếp theo của từ đó. Nếu đối tượng đó ám chỉ đến hiểu biết giác quan, đối tượng này sẽ được tách biệt ra. Đoạn kệ này được tìm thấy trong tác phẩm Pramāṇa-viniścaya, tiếp theo 154^b...

1091. *buddher*.

1092. *upayoga-aviśeṣaḥ= vi śiṣṭa-upayoga-abhāvāt*.

1093. Xin đọc cp Kaṇikā, p. 258, 1-2 có nghĩa là nhận thức và tưởng tượng (hay kinh nghiệm và việc đổ lỗi cho), do yếu tính phi cấu trúc và cấu trúc (thụ động và hoạt động) đối nghịch với chất liệu cứng và lỏng, toàn bộ những điều này không hề giống nhau” các nguyên tử của người Ấn Độ chủ trương là những yếu tố vật lý, thể cứng và thể lỏng đều là những yếu tố tuyệt đối.

1094. Hiểu theo nghĩa đen., p. 90. 14 “và không ngay cả do cả ngàn thiết bị dụng cụ điều này cũng không thể được đem lại một hành vi làm ngược lại như vậy”.

1095. *gocarayitum*.

1096. *an-anubhūta-pūrvam*.

1097. *netra=dhīr*.

1098. Đây là phần tiếp tục của đoạn kệ có phần đầu được trích dẫn ở trên p. 90. 9. Được viết trong Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya, fol. 155.1, Bstan-hgyur, Mdo, vol. 95. Choni ed. Nó được chia làm hai phần với phần tự đánh giá lẫn nhau giữa các tác giả, tương tự như phần đã làm bởi Vācaspati. The Tib. has *arthāpāye*.

1099 *Kalpanā*. Điều này ám chỉ đến năm phạm trù do ngài Dignāga xác định để làm mẫu trong những phán đoán “đây chính là M-r SO và SO” “đây là con bò” “đây là màu trắng”, “đây là chủ sở hữu một cái bình” và “điều này đang di chuyển”, Xin đọc cp. Tātp., tr 82. 6 và 102. 2 ff.

1100. *pratyakṣatvena*.

1101. *dravya-kalpanā*.

Luận lý học Phật giáo tập 2

tảng kiến thức thực nghiệm này của chúng ta do chính (Lý Trí chúng ta) tạo ra, các giác quan chúng ta không thể (nhận thức được mối tương quan này)”¹¹⁰²

(90. 19). Quả thật chức năng phức tạp¹¹⁰³ (mỗi hiểu biết tổng hợp này) tri giác thụ động của chúng ta sẽ không bao giờ thái hồi được. Chỉ có Tư duy tự nhiên mới có thể thực hiện được điều này mà thôi. Bởi lẽ các giác quan chỉ có thể nắm bắt được khoảnh khắc hiện tại mà thôi, chứ không có khả năng tư duy đâu!

(90. 21). (Điều gì ngài Dharmakīrti nói ở đây có liên quan đến phạm trù Thực thể cũng có liên quan đến phạm trù) Phẩm chất và Chuyển động nữa, các phạm trù này không phải là thực tại tuyệt đối. Ta đã đề cập đến ở trên¹¹⁰⁴ (liên quan đến những phạm trù Thực Thể và Phẩm Chất, sự vật không tạo ra được những phản xạ tách biệt) không thể gộp chung lại giống như sữa với nước đậu. Phân tích và tổng hợp không phải là những phản xạ.¹¹⁰⁵

(90. 22). Điều xảy ra tiếp theo là đối tượng tri giác không phải là một nhận thức giác quan đâu.

1102. Hiểu theo nghĩa đen., p. 90. 18-19. “sau khi hiểu được vị trí thông thường, nét đặc trưng điều được mô tả và mối tương quan, do lý trí hiểu được bằng cách gom lại với nhau, không thể khác được” - đoạn kệ này cũng được tìm thấy trong tác phẩm *Pramānaviniścaya.*, như trên p. 155^b. 3. Thường thường các hạn từ của ngài Dignāga *sarvo 'yam anumāna-anumeya-bhāvo* v.v... đã được trích đoạn vào lúc này, Xin đọc cp. *Tātp.*, p. 39. 13, 127. 2. v.v...

1103. *vyāpāra-kalāpa.*

1104. *Tātp.*, p. 89. 10.

1105. *viveka-sambandhayor....*về cách phân loại 89. 10 chúng ta kỳ vọng là *rūpa-vivekena apratibhāsave.*

Phần II

VỊ DUY THỰC CỨU XÉT TỪNG LUẬN CỬ PHẬT GIÁO RỒI TRẢ LỜI. NGƯỜI PHẬT GIÁO ĐƯA RA NHẬN ĐỊNH

(90. 23). (Vị Duy thực). Chúng tôi trả lời như sau đây.

§ 1. Phản xạ đơn giản và phản xạ có điều kiện cả hai đều do kích thích giác quan tạo ra.

(90. 23). (Vị Duy thực) Trước tiên chúng ta phải cứu xét quan điểm Phật giáo cho rằng giữa phản xạ đơn giản do kích thích trực tiếp đến từ một đối tượng¹¹⁰⁶ vẫn tồn tại tính chất bất khả hợp và phản xạ (phức hợp)¹¹⁰⁷ có khả năng bao quát đầy đủ ý nghĩa của một tên gọi (tên gọi này lại do chính tướng tượng sáng tạo ra). Chống lại điều này chúng ta chủ trương rằng phải có tính chất bất khả hợp, nếu thực sự (mỗi đối tượng không gì khác hơn là một chuỗi những biến cố và chỉ có một đối tượng duy nhất có thực đó là Thời Điểm đem lại hiệu quả), là điều cực kỳ đặc thù,¹¹⁰⁸ (là nội chất thể). Nhưng không phải là như vậy! (90. 25) (Tác giả sẽ xác định trong đoạn tiếp theo sau đây¹¹⁰⁹ là các đối tượng (thuộc thế giới ngoại vi không phải là những sự kiện nhất thời, nhưng) đối tượng này sở hữu tính ổn định và rằng các sự kiện này thực sự sở hữu các thuộc tính) là những đặc tính chung và (những điều Phổ Quát có thực khác). Tác giả sẽ xác định rằng những đối tượng tồn tại vĩnh viễn và phức hợp lại tuyệt đối có thực (và rằng nội dung các đối tượng này có thể bao quát bằng những tên gọi mang ý nghĩa đầy đủ. Chính vì thế tự thân các đối tượng này tạo ra phản xạ¹¹¹⁰ đơn giản và cả phản xạ có điều kiện¹¹¹¹ nữa. Do đó, giữa các đối tượng này không tồn tại tính chất bất khả hợp.

1106. *artha-sāmarthya*.

1107. *pratibhāsa=pratībimba ādarśavat*.

1108. *svakakṣaṇa-kṣaṇa=artha-kriyā-kārin=paramārthasat=vastu*.

1109. Xin đọc những chú giải về N. S., II 2.58 ff.

1110. *artha-sāmarthyajah (pratibhāsaḥ=aniyata-pratibhāsaḥ)*.

1111. *abhilāpa-samsarga-yogyah pātibhāsaḥ=aniyāt-pratibhāsaḥ* giống như trong N. b. t., p. 8.

(90. 27). Điều xảy ra tiếp theo là *phép suy diễn vô lý (deducio ad absurdum)* ở trên¹¹¹² (được phát hiện thấy dựa trên cơ sở một giả định cho rằng phản xạ luôn luôn không thể diễn đạt thành lời được) là sai, bởi lẽ vẫn còn có những phản xạ¹¹¹³ có thể diễn đạt bằng lời được.¹¹¹⁴

§ 2. Thuộc tính của các đối tượng ngoại vi, chứ không phải tên gọi của các thuộc tính này mới là những thực tại ngoại vi.

(90. 28). (Quan điểm Phật giáo cho rằng) các thuộc tính¹¹¹⁵ không phải là điều gì đó tách biệt khỏi thực thể một vật,¹¹¹⁶ nhưng tưởng tượng¹¹¹⁷ sáng tạo đã tạo¹¹¹⁸ chúng thành những vật khác biệt. Như vậy (tổng hợp các hình ảnh¹¹¹⁹ không do phản xạ¹¹²⁰ đến từ đối tượng (xong do từ tưởng tượng¹¹²¹ mà ra).

(91. 1). (Vị Duy thực). Quan điểm này không đáp ứng với điểm này. Chúng ta sẽ chứng minh trong đoạn tiếp theo sau đây¹¹²² rằng (các thuộc tính và những điều Phổ quát là những thực thể tách biệt¹¹²³ có liên quan đến thực thể của một vật thông qua Tính Đỉnh Kết (cố hữu) trong đó¹¹²⁴). (91. 2). Còn đối với các tên gọi của các sự vật này chúng ta chấp nhận rằng chúng không cố hữu¹¹²⁵ trong các vật đó. Điều này không ngăn

1112. Diễn dịch chống lại vị duy thực được nói tới trong p. 88. 10, “điều gì được tạo ra ngay tức khắc do kích thích bên ngoài, không đi kèm theo ý nghĩa đầy đủ của một tên gọi”. Phản hướng luận sẽ xảy ra như sau, “điều gì đi kèm theo bằng tên gọi, không được tạo ra do đối tượng”. Đại tiền đề này không được đảm bảo do các sự kiện, theo vị duy thực, bởi lẽ theo ngài, nhận thức minh bạch cũng được tạo ra do các giác quan.

1113. *abhiḷāpa-samsarga-yogya-pratibhāsaḥ=niyatā buddhiḥ*. Xin đọc cp. Tātp., p. 13. 5.

1114. Hiểu theo nghĩa đen., p. 90. 23-28. “Trước tiên, như điều gì đã được đề cập tới ở trên, có một mâu thuẫn giữa xuất phát từ tính hiệu quả của đối tượng và chỉ là phản xạ có thể kết hợp thành một khối với một tên gọi, về vấn đề này chúng ta sẽ cho rằng, sẽ có một điều mâu thuẫn xảy ra, nếu chính yếu tính lại là một đối tượng và chứa đựng một phản xạ (*pratibhāsa*) có khả năng kết hợp thành một khối với một từ. Như vậy sẽ không có mâu thuẫn và như vậy một phản hướng luận đáng nghi ngờ của việc diễn dịch từ phi lý....

1115. *jātyādi*.

1116. *dravyādi*, “vật có thật” không chia thành từng phần (*niramśa*).

1117. *vikalpāḥ*.

1118. *kalpayantah*.

1119. *vikalpāḥ* hạn từ này ở đây ám chỉ đến cả hành động lẫn nội dung tưởng tượng sáng tạo.

1120. *artha-sāmarthya*.

1121. Hiểu theo nghĩa đen., p. 90. 28 - 91. 2 “và không phải điểm này, những hình ảnh tổng hợp, được sắp xếp như là những đặc tính đặc biệt v.v...không khác với các sự vật khác, v.v... không phát sinh ra từ tính hiệu quả của đối tượng”.

1122. Xin đọc cp. chú giải về N. S., II. 2. 58 ff.

1123. *bhedah*.

1124. Hậu kết được tưởng tượng ra từ hệ thống Vaisesiks là một loại Phổ Quát có mặt ở khắp nơi. Một loại sức lực có tương quan kết quả với nguyên nhân chất thể. Kết quả được cho là điều gì đó hơi khác biệt với chất thể từ đó được tạo ra, nhưng tuy nhiên lại có liên quan với đối tượng thông qua hậu kết. Những thuộc tính hay những điều phổ quát cũng được tưởng tượng ra giống vậy, là những thực thể tách biệt, nhưng lại có tương quan với những thực thể tương ứng thông qua hậu kết.

1125. *bhede 'pi*.

cán các tên gọi và các thuộc tính (ám chỉ đến cùng một vật¹¹²⁶), có một sự phù hợp của thực tế bên ngoài (với cấu trúc của cấu trúc ngôn ngữ). Chúng ta đã giải thích điều này ở trên.¹¹²⁷

(91. 3). (Quả thật quan điểm Phật giáo cho rằng nếu) chúng ta có (một phán đoán đặt tên cho một hình dáng nào đó) “đây là ông này ông nọ”: mặc dù là tên gọi chỉ rõ người đó, nhưng lại không cố hữu¹¹²⁸ trong đó và nhân tính cá nhân¹¹²⁹ được làm rõ bằng tên gọi đó lại chỉ là một cấu trúc luận lý¹¹³⁰ (bao quát một loạt những biến cố). Cấu trúc này¹¹³¹ không phải là một (phản xạ đơn giản), hoàn toàn không phải là một kích thích đến từ¹¹³² đối tượng¹¹³³ (nhưng lại đến từ một tổng hợp tâm linh).

(91. 4) (Vị Duy thực). Tuy nhiên, một lần nữa, điều này cũng không đúng! Chúng ta đã có cơ hội¹¹³⁴ thảo luận về điểm này khi chú giải về hạn từ “Không thể diễn đạt được bằng lời”¹¹³⁵ (do những người Naiyāiks giới thiệu khi trình bày định nghĩa về nhận thức giác quan chống lại với trường phái Ngũ Pháp¹¹³⁶. Trường phái này ngụy tạo rằng các tên gọi cố hữu trong vạn vật¹¹³⁷) (Tại đó chúng ta chủ trương rằng¹¹³⁸ Suy tư sáng tạo của chúng ta không trình bày các đối tượng bên ngoài như là điều gì đồng nhất với tên gọi của các vật đó. Tên gọi chỉ được tùy tiện gán cho một vật nào đó. Điều này (có nghĩa là đối tượng) lại có tương quan với tên gọi bằng một tương quan đặt tên đặc biệt. (91. 5) Cả tên gọi cũng không được cơ quan giác quan am hiểu một cách tường tận thông qua đó mà đối tượng tương ứng được quan sát. Ngược lại, (điều gì thực sự xảy ra là như

1126. *sāmānādhikaranyam*.

1127. Hiểu theo nghĩa đen., p. 91. 2-3 “và bằng cách nào, mặc dù có khác biệt trong đó, những tên gọi này lại có được cùng chất nền, đã đương giảng dạy dưới đây”. Xin đọc cp. Tātp., p. 84. 8 ff.

1128. *bhinnena śabdena*.

1129. *abheda*.

1130. *kalpanam*, Xin đọc cp. B. Russel, Outline, p. 56. xin đọc Tātp. p. 84. 8, *dittho nānā-deśa-kāla-avasthā-samsrtaḥ--piṇḍa-bhedah*.

1131. *vikalpānan*.

1132. *anarthajātva*.

1133. Hiểu theo nghĩa đen., p. 91. 3-4 “Và có điều không đúng là bằng cách sắp xếp điều không khác biệt (*abheda-kalpanāt*) của đối tượng bằng một tên gọi tách biệt “đây là Dittha” những cách sắp xếp này không xuất phát từ đối tượng, (tức là lại không phải là những phản xạ)”.

1134. Xin đọc cp. Tātp., p. 84. 8 ff.

1135. *avyapadeśya*.

1136. Trường phái của Vaiyākaraṇa. Xin đọc cp ở trên p. 259.

1137. Xin giải thích cùng với ấn bản Benares.... *Yathā na śabhādedena artho vikalpair upadarśyate, kimtu tatastha eva śabdah svavācyatayā samsargeṇa samjñāninam upalakṣayati, na ca śabdārthayor...* Hiểu theo nghĩa đen., (người ta nói rằng) những tư duy phi giác quan không chỉ ra đối tượng như là không khác biệt với tên gọi, nhưng tên gọi lại đứng sang một bên và ám chỉ đến người sở hữu tên gọi bằng tương quan đã được gán cho một tên gọi – Như vậy, mỗi tương quan của tên gọi với sự vật không đồng nhất với nhau (*tādātmya*), cũng không phải là nhân quả (*tadutpatti*), chẳng phải là thuộc tính (*viśeṇa-viśeṣya-bhāva*), nhưng một mối tương quan đặc biệt (*vācya-vācaka-samsarga*) được xác minh một cách tùy tiện (*bằng sanketa*). Tên gọi không phải là *viśeṣaṇa*, nhưng là *upalakṣaṇa* (P).

1138. Xin đọc Tātp., p. 85. 9 ff.

thể này). Trước tiên đối tượng, mặc dù sở hữu toàn bộ những hình thái chung chung và đặc biệt có tạo ra một phản xạ đơn giản,¹¹³⁹ (nhưng phản xạ này lại được phân biệt hết sức thiếu sót). Thế rồi ta nhớ lại tên gọi của đối tượng đó. Tên gọi có tương quan với việc đặt tên và có tương quan gián tiếp với tình trạng của một vật vào thời điểm lần đầu tiên nhận được tên gọi. Như vậy, tên gọi nhất thiết dẫn đến trí nhớ, nhưng không giúp được gì trong việc tạo ra hình ảnh nhận thức.¹¹⁴⁰ Bằng không những đứa trẻ mới sanh và những người câm điếc có thể bị tước mất đối tượng tri giác khởi lên từ những cảm giác, bởi lẽ họ không nhớ gì được các tên gọi.

(91. 9). Tuy nhiên, điều kiện vừa nêu của một đối tượng, điều kiện đối tượng đó có được vào thời điểm đặt tên không trực tiếp can dự vào cách hình thành khái niệm, bởi lẽ đối tượng tượng trưng cho (không phải một chuỗi những biến cố, nhưng) chỉ một tính đơn nhất¹¹⁴¹ bao gồm cả hai điều kiện hiện hành và toàn bộ những điều kiện trước đó, những điều kiện này kết hợp lại thành một hợp đề do giác quan¹¹⁴² tạo ra. Nhưng tên gọi lại là điều gì mang tính chất ngẫu nhiên, ta có thể nói tên gọi không thâm nhập vào bên trong (nội vi) giác quan để tạo hình ảnh¹¹⁴³ được.

(91. 11). Ý tưởng này được diễn đạt như sau:

Nếu tôi nhớ lại Davadatta
Tên gọi của hấn ta nằm trong tim tôi.
Nhưng điều đó không ngăn cản con mắt của tôi
Nhìn thấy tâm vóc của hấn vào lúc này.

(91. 13). Bằng những hạn từ này (tác giả) không có ý nói rằng tên riêng thâm nhập vào (kết cấu hình ảnh giúp gợi nhớ), nhưng ông muốn đưa ra tính đơn nhất giữa những điều kiện hiện hành và trước đó của tên gọi, (tính đơn nhất) này được hiểu rõ nơi một hình ảnh do cảm giác¹¹⁴⁴ thị giác tạo ra.

(91. 14). Điều này cũng đã được diễn tả trong câu châm ngôn sau đây:

Việc gợi nhớ lại một tên gọi
Không hề pha trộn được nhận thức.

1139. *ālocite*, xin đọc Tātp., p. 84. 16, *prathamam indriyārtha-sannikarṣad ālocite...*

1140. Hiểu theo nghĩa đen., p. 91. 5 – 8, cùng một cơ quan giác quan không cảm thấy rõ đối tượng hay hạn từ, nhưng trước tiên đối tượng cùng với những khía cạnh chung chung và đặc biệt được xem qua; trong lúc nhớ lại được điều kiện tồn tại vào lúc thoả thuận, ta cũng nhất thiết phải nhớ lại các hạn từ đã tồn tại vào thời điểm đó; nhưng việc nhớ lại tên gọi đó không giúp gì vào việc tạo ra được hình ảnh tổng hợp (*vikalpa*) phát sinh từ cảm giác (*indriyaja*).

1141. *ekasya*.

1142. *indriyajena vikalpena*.

1143. *indriyaja-vikalpa-utpādam prati (nāsti upoyogaḥ samraṇasya), vyavahāram prati tu asyaiva upayogaḥ*. (P).

1144. *indriyaja-vikalpa*.

Luận lý học Phật giáo tập 2

Tên gọi tách biệt với vật gọi
và không dấu nổi phần khả giác.

Điều này có nghĩa là (việc nhớ lại tên một đối tượng) không hề tạo ra một gián đoạn hoạt động¹¹⁴⁵ nơi các giác quan và đối tượng bên ngoài (ngoại vi)¹¹⁴⁶ (các giác quan này tạo thành một cảm giác ban đầu và cả khái niệm tổng hợp tiếp theo sau nữa).¹¹⁴⁷

§ 3. Trả lời học thuyết Phật giáo cho rằng mỗi khoảnh khắc

đều là một đối tượng tách biệt.

(91. 16) (Vị Phật giáo). Kích thích khả giác¹¹⁴⁸ tạo ra (cảm giác đơn giản, nhưng) không phải là đối tượng tri giác phức tạp,¹¹⁴⁹ bởi lẽ đối tượng tri giác này tùy thuộc vào việc nhớ lại kinh nghiệm đã qua¹¹⁵⁰.

(Vị Duy thực). Đây không phải là điểm bàn luận! (Những nguyên nhân tạo thành một hiện tượng luôn luôn mang tính chất phức tạp). Chính các bạn (phải chịu trách nhiệm) cho câu châm ngôn này.¹¹⁵¹

Chẳng có gì được tạo ra từ một nguyên nhân duy nhất
Từ một tổng hợp các nguyên nhân (và các điều kiện)
Từng mỗi sự vật duy nhất đều khởi lên

(91. 18). Nếu sự thể là như vậy, thời đối tượng và các giác quan không tạo ra được ngay cả một cảm giác đơn giản, bởi lẽ những điều này tùy thuộc vào ánh sáng và tác ý khởi lên. Nếu đối tượng tri giác hoàn toàn có đủ điều kiện lại không được tạo ra trong khoảnh khắc đầu tiên. Điều này xảy ra bởi vì trí nhớ đã không cộng tác đầy đủ. Nhưng nếu một hạt giống nằm trong kho vẫn chưa tạo ra được mầm cây, thời hạt giống này sẽ không bị ngăn cản tạo ra mầm cây (sau này). Nếu cộng tác với mảnh đất, (ánh sáng, khí ẩm) và toàn bộ tổng số các nguyên nhân (và những điều kiện).

(91. 22). (Chắc hẳn ngài, vị Phật giáo sẽ chủ trương rằng hạt giống đang tạo ra mầm cây và hạt giống không tạo ra mầm cây là hai đối tượng hoàn toàn khác nhau, hạt

1145. *arthendriya=artha-sahitendriya* (P)

1146. Như Vị Phật giáo đã thừa nhận, Xin đọc cp. ở trên, p. 271, bản văn p. 90. 7 ff.

1147. Điều này chỉ có nghĩa là kích thích giác quan được đặt vào trung tâm mọi nhân tố” (*madhyam adhyāsīnam indriyam*) can dự vào việc tạo ra một đối tượng tri giác đầy đủ, trí nhớ đóng vai trò quan trọng trong số những nhân tố đó (P) Vị Phật giáo cũng chấp nhận điều này, bởi vì họ thừa nhận rằng hình ảnh tổng hợp được tạo ra một cách gián tiếp do các giác quan và đối tượng. Tuy nhiên, bởi vì Vị Phật giáo coi đối tượng bên ngoài là những chuỗi biến cố, hình ảnh tổng hợp không tương ứng với đối tượng nào cả, bởi lẽ hình ảnh này tương ứng với một đối tượng kéo dài. Chính vì thế vị duy thực đưa ra một luận cứ tiếp theo dựa trên tính ổn định của những vật bên ngoài (P).

1148. *indriyārtha-sannikarṣaḥ*.

1149. *vikalpasya=savikalpaka-pratyakṣasya*.

1150. *prāg-avasthā*, Xin đọc cp. 91. 9.

1151. Rất có thể do ngài Dignāga chịu trách nhiệm, điều này chưa được xác minh.

Luận lý học Phật giáo tập 2

giống là một chuỗi các biến cố), theo qui luật mâu thuẫn cùng một vật không thể đang tạo ra và không tạo ra một mầm cây được¹¹⁵²)! Chúng ta sẽ xác định rằng trong chương dành trọn cho việc khước từ học thuyết Phật giáo về một Dòng chảy Phổ quát.¹¹⁵³ (Universal Flux)

(91. 23) (Vị Phật giáo). Chắc phải có sự cộng tác giữa giác quan và trí nhớ, nếu những lãnh vực hoạt động tương ứng lại không mấy khác biệt). Tuy nhiên, (bạn phải chấp nhận) rằng điều kiện trước đó của một đối tượng không dễ dàng tuân theo các giác quan. Lãnh vực hoạt động của giác quan bị giới hạn ở thời gian hiện tại. Thời gian hiện tại cũng không dễ dàng tuân theo trí nhớ. Lãnh vực hoạt động của trí nhớ lại bị thời gian quá khứ¹¹⁵⁴ giới hạn. Việc hồi tưởng được tạo ra khi những ấn tượng trước đó¹¹⁵⁵ (đang nằm ngủ trong chính tâm thức chúng ta) được khơi dậy để hoạt động. (91. 25). Chính vì thế các giác quan không bao giờ cộng tác với trí nhớ. Cả hai đều có những lãnh vực hoạt động hoàn toàn khác nhau. Quả thật, ngay cả nếu như bạn lấy cả ngàn con mắt và cả ngàn ngọn đèn, thời chúng cũng chẳng giúp gì được cho hai lỗ tai bạn trong việc nhận thức một âm thanh đâu, bởi lẽ lãnh vực hoạt động thích hợp của chúng đã bị giới hạn. Đây không phải là (một bề mặt) có màu sắc!

(91. 27). (Vị Duy thực). Tuy nhiên, chẳng phải chính ngài (đã chấp nhận nhân quả hỗn tạp hay sao). Khi một cảm giác thị giác màu sắc tiếp theo sau ngay tức khắc một cảm giác khứu giác, (ngài đã chẳng chấp nhận rằng cảm giác vừa đề cập đến, với tư cách là một khoảnh khắc xảy ra trước đó, lại là một trong số những nguyên nhân tạo ra cảm giác trước đó¹¹⁵⁶. Nhưng cảm giác thị giác¹¹⁵⁷ chỉ nhận thức được màu sắc mà thôi, cảm giác này không thể cộng tác với một nhận thức¹¹⁵⁸ hướng tới mùi vị được. Nếu ngài vặn lại rằng nhân quả được chứng minh thông qua phương pháp Đồng thuận và phương pháp Khác biệt ghép lại với nhau,¹¹⁵⁹ chứ không phải do đồng nhất tính¹¹⁶⁰ của các đối tượng (chúng ta không thắc mắc điều này làm gì), đây cũng chính là ý kiến của chúng ta.¹¹⁶¹

1152. Hiểu theo nghĩa đen., p. 91. 22-23. “và đây không phải là một hỗn hợp các thuộc tính mâu thuẫn, tạo thành những thuộc tính sáng tạo và không sáng tạo”. Có một ảo tưởng đối với học thuyết nhân quả Phật giáo đã chấp nhận chỉ có nhân quả là cách phối kết hợp các biến cố là biến đổi từng đối tượng thành một chuỗi các biến cố. Theo học thuyết này Hạt giống nằm trong kho có khác với hạt giống nằm trong đất.

1153. Xin đọc cp. Tātp., p. 379. 25 ff.

1154. *pūrvānubhava*.

1155. *saṃskāra*.

1156. Một ảo tưởng đối với học thuyết nhân quả Phật giáo. Mọi đối tượng lại chủ yếu tập trung vào một chuỗi các biến cố khoảnh khắc đi trước luôn luôn là nguyên nhân cho khoảnh khắc xảy ra tiếp theo (*samanantara-pratyaya*). Cảm giác thị giác được giác quan thị giác tạo ra (*adhipati-pratyaya*), đối tượng (*adhipati-pratyaya*), ánh sáng (*sahakāri-pratyaya*) khởi lên trước tâm thức, có nghĩa là khoảnh khắc trước tâm thức có thể là một cảm giác khứu giác. Xin đọc cp. Tattvas., p. 13. 10 và chú giải của ngài Kamala śīla.

1157. Xin giải thích là *cakṣū rūpa-viṣayaṃ*.

1158. *jñānam*.

1159. *anvaya-vyatireka*.

1160. *samāna-viṣayatā*.

1161. Udayana nhận định rằng, thực ra cả hai thành phần, các vị duy thực lẫn các vị Phật giáo đều chấp nhận

Luận lý học Phật giáo tập 2

(92. 3). (Vị Phật giáo). Nhưng một đối tượng tri giác có đủ điều kiện) cũng ám chỉ đến điều kiện của đối tượng thuộc về một khoảng thời gian quá khứ nào đó, điều kiện trước đó của đối tượng không thể tạo ra một kích thích¹¹⁶² trên tri giác của chúng ta, thời làm sao kích thích đó có thể là một nhận thức giác quan được?

(92. 4). (Vị Duy thực). Khoảng Không vũ trụ, các nguyên tử v.v... là những xúc cảm vĩnh viễn với các giác quan, liệu điều gì xảy ra là chúng phải được quan sát thấy hay sao? Liệu thực sự ngài cho rằng¹¹⁶³ bất luận điều gì có tiếp xúc với giác quan phải tạo ra một nhận thức giác quan hay không?

(92. 6). Quả thật, không phải¹¹⁶⁴ mỗi cảm xúc với các giác quan đều tạo ra nhận thức giác quan đâu, nhưng bất kỳ điều gì (sở hữu bản chất thuộc về) một lãnh vực đặc biệt của nhận thức giác quan đều nhận thức thông qua xúc cảm đó¹¹⁶⁵ (và đối tượng có đủ điều kiện đều thuộc về lãnh vực nhận thức này).

(92. 7). (Vị Phật giáo). Nhưng quả thực, bằng cách nào các giác quan không được do xúc cảm¹¹⁶⁶ kích thích như vậy lại có thể tạo ra được loại kiến tri như thế? Hay chúng ta có thể thắc mắc, kiến tri này, (tức là đối tượng tri giác có đủ điều kiện, nếu tồn tại) tại sao lại không phải là hiểu biết giác quan? Và nếu đây là hiểu biết giác quan, liệu nét đặc trưng của ngài “khởi sanh từ một kích thích giác quan do đối tượng” lại có thể áp dụng vào kiến tri này được? Bởi lẽ chính loại kiến tri đó, (tức là hình ảnh tổng hợp vĩnh viễn), sẽ không được gồm tóm lại trong định nghĩa đó. (Nhận thức giác quan thực sự, hiểu theo nghĩa chính xác của thuật ngữ, lại chỉ là cảm giác thuần túy mà thôi).

(92. 9). (Vị Duy thực). Chúng tôi thừa nhận điểm này,¹¹⁶⁷ điều kiện trước đó của đối tượng không thể tuân thủ theo các giác quan được (đây là một lãnh vực thuộc trí nhớ)! Tuy nhiên, thông qua nhận thức của chúng ta đối tượng được am hiểu thấu đáo¹¹⁶⁸ này lại là thành quả của tri giác của chúng ta có sự cộng tác của trí nhớ, hay với sự cộng tác của các phản xạ¹¹⁶⁹ đã được học hỏi kỹ lưỡng. (92. 11). Quả thật các vị không

Nhân quả đồng nhất, thí dụ như, khi khứ giác xảy ra ngay sau thị giác. Sự kiện này được biết đến từ kinh nghiệm, (*phala-darśanāt*) (V). Nhưng chức năng lại được xác định do phép qui nạp không bao giờ tạo ra được khứ giác, nhưng chỉ do thị giác mà thôi. Nhưng vị duy thực lại cho rằng mặc dù thị giác tự mình cảm thấy rõ hiện tại mà thôi, cộng tác với trí nhớ chức năng này có thể được biến đổi, thị giác này sẽ nắm bắt được hiện tại kết hợp với cả quá khứ nữa. Vị Duy thực cho rằng cách kết hợp như vậy thực sự có thể khả thi, nhưng Vị Phật giáo lại phủ nhận điều này.

1162. *sannikṛṣṭa*.

1163. Xin giải thích là *tat kim yad...*

1164. Bỏ qua một từ *na*.

1165. Ở đây vị duy thực trình bày định nghĩa của họ để có thể bao gồm nhận thức giác quan về những điều Phổ Quát lại cố hữu trong những điều đặc thù.

1166. Xin giải thích là *asambaddham*.

1167. *mā bhūṭ*.

1168. *viṣayī-kriyate*.

1169. *saṃskāra*=*pūva-saṃskāra-pātava*, là những dấu vết của những kinh nghiệm trước đó.

thể chủ trương rằng điều gì do tri giác¹¹⁷⁰ của chúng ta tạo ra có sự cộng tác của trí nhớ thời không được tạo ra do tri giác của chúng ta đâu. Như vậy, nếu chủ trương rằng định nghĩa của chúng ta về nhận thức giác quan không kèm theo (đối tượng tri giác có đủ điều kiện hay không kèm theo phán đoán giác quan là điều hoàn toàn sai lầm).¹¹⁷¹

§ 4. Nhận thức về tính ổn định không phải là ảo giác.

(92. 13). (Vị Phật giáo). Tuy nhiên, bằng cách nào một nhận thức lướt qua¹¹⁷² như vậy, là nhận thức am hiểu thấu đáo được (hai) biến cố liên tiếp nhất thời nơi đối tượng, lại có thể tượng trưng cho một nhận thức được? Các đối tượng hoàn toàn khác nhau, ngay cả còn không tương hợp với nhau nữa, bởi lẽ một đối tượng hiện hữu nơi tầm mắt quan sát của chúng ta, đối tượng khác lại hoàn toàn vắng mặt.¹¹⁷³ Quả thật, (nếu chúng ta coi phán đoán giác quan dưới dạng “điều này chính là điều kia”, thí dụ như “Đây là con bò”) trong phán đoán này chúng ta có yếu tố “điều đó” (that) ám chỉ điều (điều phổ quát, và một điều Phổ quát thời luôn luôn) vượt quá tầm quan sát.

Chỉ có một mình yếu tố “điều này” thực sự có mặt.¹¹⁷⁴ Khi những thuộc tính không

1170. *Indriyārtha-sannikarṣeṇa*.

1171. Ý định thực sự (*āsaya*) vị duy thực nhắm tới ở đây như sau. Điều kiện quá khứ của đối tượng không hoàn toàn vắng bóng, điều kiện đó vẫn xuất hiện, bởi lẽ điều kiện này vẫn tập trung nơi đối tượng như là những nét đặc trưng (*vi śe śaṇatayā*). Điều kiện hiện tại có liên hệ với quá khứ, và mối quan hệ này là một thực tại, chính vì thế quá khứ cũng phải là một thực tại (P). Định nghĩa của những người Naiyāiks có nói đến một tiếp xúc giữa các giác quan và đối tượng. Nhưng theo họ các giác quan chứa đựng những nét đặc trưng đó và với quá khứ của đối tượng. Mối tương quan này được gọi là hậu kết liên kết (*samyaktasamvāya*). Tác phẩm *Nāyakaṇikā*, p. 256 ghi lại luận cứ của Vị Phật giáo chống lại thực tại của những mối tương quan này rất giống với luận cứ do ngài Bradley đã sử dụng và ngài B. Russel, outline, p. 263 đã phủ nhận thực tại này. Liệu ngài Russel có chứng thực quan điểm của những người Naiyakaṇika hay không tôi không dám mạo muội quyết định đâu. Trong bất kỳ tình huống nào tất cả đều sai để chủ trương rằng những người Naiyaiks “coi mối tương quan này như là điều gì đó hoàn toàn có thực như đã được đưa ra.” Họ xác định có những khác biệt rất tinh tế giữa nhiều loại tương quan.

1172. *parāmarṣa*, Udayana, p. 587, đã tố cáo người Phật giáo về *atiparāmarṣa kuśalatā deśya-atitucchatā ca*.

1173. Hiểu theo nghĩa đen., p. 92. 14. “và vì việc kết hợp thành một khối những thuộc tính không tương hợp về tính chất siêu thế và phi siêu thế trước tầm mắt chúng ta”.

1174. Có nhiều các nhà Triết học phương Tây thuộc nhiều khuynh hướng khác nhau đã chú ý đặc biệt đến yếu tố “this” (điều này) ám chỉ đến một dữ liệu và “không thể diễn đạt bằng lời” (*anabhi-lāpya*), mới đây ngài B. Russel, Outline p. 12 đã cho rằng “điều gì thực thực sự là một dữ liệu không thể diễn đạt bằng lời và điều gì có thể dùng lời liên quan đến những hậu kết có thể bị sai lầm” Vị Phật giáo cho rằng, “điều đó luôn luôn sai” (*bhrāntam anumānam*), vì thiếu chứng cứ trực tiếp của một dữ liệu. Còn đối với yếu tố “that” (điều đó) lại có thể diễn đạt được và tương ứng với điều Phổ Quát, Udayana đã đưa ra nhận định sau đây về đoạn này như sau, “mặc dù Phạm vi của yếu tố “that” (điều đó) (trong phán đoán theo mẫu “ở đây điều này cũng là điều đó” không hoàn toàn bao hàm bởi tư duy suy diễn, (V - một số cấu trúc là giác quan – cũng đã được quan sát kỹ), tuy nhiên có một cấu trúc trong tổng hợp (các yếu tố “điều này ở đây” và “That” (điều đó). Vị duy thực, người biện hộ cho những đối tượng kéo dài lại sở hữu ổn định tính, bằng bất kỳ giá nào lại minh oan cho tính chất đáng tin cậy của kiến tri chúng ta liên quan đến yếu tố “điều đó” (that). Bằng không toàn thể vũ trụ sẽ bị chia thành từng miếng và bị xé nhỏ ra. và dịch thù cũng giống vậy lại tấn công rằng tính chất đáng tin cậy đó bằng tất cả sức lực của họ. Quả thật chỉ bằng cách khước từ điều này, thời mới có thể bác bỏ thực tại những điều Phổ quát, và như vậy công việc sẽ

tương hợp, loại trừ lẫn nhau, được gán cho¹¹⁷⁵ (những vật) không thể tượng trưng cho một tính đơn nhất, bằng không (có thể xuất hiện một tính đơn nhất gồm nhiều điều mâu thuẫn) và toàn bộ vũ trụ lúc đó sẽ trở thành một Tính đơn nhất.¹¹⁷⁶

(92. 16). Và các đối tượng sẽ khác nhau¹¹⁷⁷, bởi vì sẽ là một mâu thuẫn nếu ta chấp nhận rằng cùng một đối tượng duy nhất giống nhau hiện hữu nơi một không gian¹¹⁷⁸ và thời gian trước đó lại cũng hiện hữu nơi một không gian và thời gian tiếp theo (tính khác biệt nơi không gian và thời gian cũng chính là khác biệt nơi thực thể vậy). Quả thật chính vì khi một viên ngọc hồng (ruby) được quan sát thấy, là tính chất phi hiện hữu của viên ruby này, (có nghĩa là toàn bộ các viên hồng ngọc không phải là viên hồng ngọc) bị loại ra, nếu như những viên hồng ngọc này không bị loại ra, sẽ chẳng có hiện hữu¹¹⁷⁹ của viên hồng ngọc nào được xác định. Bởi vì, tiền đề này mang tính phủ định hoàn toàn cho tiền đề khác.¹¹⁸⁰ Những viên ngọc màu vàng (topaz) và các viên đá quý khác cũng tức khắc bị phủ nhận (khi một viên hồng ngọc (ruby) được khẳng định. Nếu các viên hồng ngọc này không bị phủ định thì chúng ta sẽ rơi vào tình huống phi lý. Bởi lẽ một viên hồng ngọc trong cùng một lúc sẽ có thể vừa viên hồng ngọc lại vừa không phải là viên hồng ngọc, bởi lẽ viên hồng ngọc có thể trở thành đồng nhất với viên hoàng ngọc (topaz) hay một số viên đá quý nào khác và do đó viên hồng ngọc đó nhất thiết phải đồng nhất với viên đá quý không phải là viên hồng ngọc.

(92. 22). Chính vì thế khi cùng một vật được xác định vị trí nơi không gian và thời gian trước đó, việc phủ định thời gian và không gian này bị loại bỏ và theo cách này¹¹⁸¹ bất kỳ khoảng không gian và thời gian nào cũng sẽ bị loại bỏ, bởi vì nhất thiết vật này phải được che phủ bởi phủ định của khoảng không gian và thời gian này. Như vậy vật này không thể sở hữu yếu tính của một vật được xác định vị trí trong một khoảng không gian và thời gian tiếp theo sau đó. Do đó, nếu một vật có thể sở hữu một thực thể khác hơn là thực thể đã được xác định vị trí nơi khoảng không gian và thời gian nào đó. Chúng ta sẽ rơi vào tình huống phi lý cho rằng vật này vừa đồng nhất lại vừa không đồng nhất với chính mình.

(92. 26). Như vậy ta chứng minh được rằng các đối tượng (thuộc cảm giác đơn

trở nên dễ dàng hơn với ngài để khước từ tính chất đáng tin cậy của cấu trúc tư duy đó đã được xác minh như là một liên kết giữa các yếu tố “điều này” (this) và “điều kia” (that) đây chính là ý tưởng đoạn văn này diễn đạt”.

1175. *viruddha-dharma-symsarge*.

1176. Hiểu theo nghĩa đen., “bởi vì sự tiêu trừ (*prasangat*) của 3 thế giới thống nhất”....

1177. Do đó Udayana trình bày ý nghĩa chung của đoạn này - ...

1178. Hiểu theo nghĩa đen., p. 92. 16-17. ...

1179. Xin giải thích là *bhāvo*.

1180. Hiểu theo nghĩa đen., “bởi vì yếu tính (*rūpa*) của viên hồng ngọc này là việc loại trừ chính tính chất bất hiện hữu của chính mình.

1181. *kramaṇa*.

giản và thuộc đối tượng tri giác có đủ điều kiện) đều khác biệt nhau, bởi lẽ vị trí nơi khoảng không gian và thời gian khiến cho vật đó thực sự khác biệt với những vật được định vị trí nơi khoảng không gian và thời gian khác.¹¹⁸²

(92. 27). (Vị Duy thực). Chúng ta trả lời luận cứ này như sau. Nếu (trong phán đoán giác quan theo mẫu “điều này là điều kia”) thời có sự xuất hiện một sự gián đoạn nơi nhận thức trượt mắt ám chỉ đến hai điều kiện liên tiếp nhau của một đối tượng, một là đối tượng đó vắng mặt và một đối tượng khác có mặt, thế thì! Cũng sẽ xuất hiện một gián đoạn khác nơi (yếu tố duy nhất “điều này” mang tính một cấu trúc. Cấu trúc này một phần có mặt và một phần vắng mặt, vừa là một phần dữ liệu được cấu thành của một phần không được cấu thành. Liên quan đến vị trí của đối tượng trong thế giới ngoại vi đây là một (hậu kết¹¹⁸³ và) là một cấu trúc, liên quan đến phía chủ quan, đây là sự hiện diện cũng là một dữ liệu.¹¹⁸⁴

(93. 2). Chính vì thế ngài không được chấp nhận rằng rất có thể tồn tại một nhận thức mà không phải chống lại một số phức tạp nơi đối tượng sao?¹¹⁸⁵ Nhưng thế rồi, trong tình huống hiện tại, điều mâu thuẫn nào sẽ xảy ra, nếu cùng một nhận thức vượt quá tầm quan sát của chúng ta liên quan đến cùng một đối tượng trong một không gian và thời gian sau đây?¹¹⁸⁶

(93. 2). Còn đối với vấn đề cho rằng (từng mỗi điểm khoảnh khắc) không gian và thời gian làm cho đối tượng khác đi, (như vậy biến đổi hiện hữu thuộc đối tượng đó thành một chuỗi các biến cố, điều này cũng hoàn toàn sai!

(93. 3). Điều này có đúng không một khi chúng ta quan sát một viên hồng ngọc thực sự¹¹⁸⁷ (cùng lúc đó) chúng ta lại phủ nhận điều xung đối, (không phải hồng

1182. Một nhà triết học hiện đại cho rằng, “Khái niệm thực thể, hiểu theo nghĩa một thực thể thường hằng với những trạng thái biến đổi, không còn có thể áp dụng được vào cõi trần gian này được nữa” (B. Russel, Outline, p. 309). Ở đây chúng ta có một trong số những luận cứ Phật giáo. Lại còn có nhiều luận cứ khác nữa. Có một luận cứ xuất phát từ phân tích Nhân quả, chỉ tồn tại giữa hai khoảnh khắc mà thôi, được chính ngài Dharmakīrti ủng hộ. Từ ngay thời ban đầu những Vị Phật giáo đã phủ nhận Tự Ngã (Ego) thế rồi họ còn phủ nhận bất kỳ yếu tính (*svabhāva*), hay thực thể nào nơi thế giới bên ngoài. Theo họ sự hiện hữu của một vật được chuyển sang một chuỗi các biến cố theo một chuyển động ngắt đoạn thuộc các khoảnh khắc riêng biệt (*kṣaṇa*).

1183. Sự việc cho rằng đối tượng ngoại vi được suy ra giờ đây đã được chấp nhận rộng rãi. Tại Ấn Độ đối tượng này là một nguyên lý đặc biệt của trường phái những người Sautrāntikas.

1184. Hiểu theo nghĩa đen., p. 92. 27 – 93. 2. “Quả thật điều này vừa thắng vượt phạm vi hiểu biết của chúng ta, vừa không làm được như vậy, vừa là cách sắp xếp cũng không phải là cách sắp xếp. Liên quan đến đối tượng nó vừa thắng vượt mà còn là một cách sắp xếp, liên quan đến tự ngã lại không vượt thắng cũng chẳng phải là cách sắp xếp”.

1185. Hiểu theo nghĩa đen., p. 93. 2. “Chính vì thế thông qua một gián đoạn của đối tượng không có mâu thuẫn nào như thế khởi lên sao?”.

1186. Ấn bản Benares giải thích là “*nanv tad evaikam vijñānam tasyaivai-kṛtsya vastunaḥ pūtra-deśa-kāla-sambandhe parokṣam aparokṣam aparokṣam cāpara-deśa-kāla-sambandha iti ko virodhaḥ*”.

1187. *svarūpa* ám chỉ đến quan điểm duy thực cho rằng hồng ngọc là một vật có thực và phủ định của viên ngọc này chính là sự vắng mặt thực sự, trong khi đó đối với Vị Phật giáo viên hồng ngọc chính là điều ngài A.

ngọc). Nếu như chúng ta không loại bỏ phủ định, cũng sẽ không có được điều khác (điều xác định) bởi lẽ tất cả các thực tại đều chứa đựng những điều xung đối bằng cách hàm ý.

(93. 5). Nhưng tại sao những viên hoàng ngọc và tất cả các viên đá quý khác bị phủ nhận trong khi một viên hồng ngọc được xác định)?

(Vị Phật giáo). Phải chăng không phải vì các viên đá quý khác đã nhất thiết phải được bao gồm trong những viên đá quý không phải là hồng ngọc sao?

(Vị Duy thực). Nhưng điều bao gồm nhất thiết trong các viên đá quý không phải hồng ngọc đến từ đâu vậy?

(Vị Phật giáo). Đến từ thực tế đó là đồng nhất tính của các viên đá quý này với các viên hồng ngọc đã chẳng bao giờ được am hiểu một cách đầy đủ.¹¹⁸⁸

(Vị Duy thực). Thế thì, (điều sẽ xảy ra như sau), nếu ta am hiểu đầy đủ đồng nhất tính, sẽ không cần nhất thiết đến việc loại bỏ. (93. 8). Và như vậy viên hồng ngọc đã được am hiểu kỹ càng như là đồng nhất thông qua không gian và thời gian khác nhau trong một cách trình bày tạo ra bằng giác quan.¹¹⁸⁹ Viên hồng ngọc như vậy không thể được phân chia nơi chính mình trong một chuỗi các biến cố). (93. 9). Như vậy sẽ có hai khoảng không gian và thời gian, hay hai vị trí¹¹⁹⁰ (đối tượng trong những vị trí này), các vị trí này thực sự loại bỏ lẫn nhau, trong tâm trí chúng ta hai vị trí này sẽ không bao giờ được nghĩ đến¹¹⁹¹ là một đối tượng hoàn toàn giống nhau. Nhưng không phải như vậy viên hồng ngọc, là viên đá quý có thực thể được bao gồm do (những tình huống khác nhau) này. Viên hồng ngọc là một vật khác biệt khỏi hai (điểm trong không gian và thời gian, trong đó viên ngọc này được định vị trí luân phiên). (93. 12). Nếu một vật khác biệt, điều này không có nghĩa là vật khác cũng khác biệt luôn. Điều này sẽ dẫn ta đến phi lý¹¹⁹² đó là sẽ chẳng có gì đồng nhất (hay giống nhau trong vũ trụ này cả).

(93. 13). (Vị Phật giáo). Một hình ảnh được cấu thành bao gồm những điều kiện khác nhau của đối tượng đôi khi khởi lên không phụ thuộc vào bất kỳ kích thích nào do đối tượng hành xử trên tri giác của chúng ta. Chính vì thế (điều rõ ràng là những hình ảnh nhìn chung) không bắt nguồn từ trong tri giác của chúng ta mà ra.

(Vị Duy thực). Đây không phải là điểm ta bàn¹¹⁹³. Quả thật bởi vì chúng ta biết

Bain gọi với một tên gọi “vừa xác định lại vừa phủ định.” Đối với những Vị Phật giáo tất cả các tên gọi đều nằm trong ý nghĩa tương đối này (*apoha*).

1188. Ấn bản Benares giải thích là “*kadācid api tādātmyen-ānupalambhād iti cet, yatra tarhi tārhi tātātmyam upaladhyate na tatra...*”

1189. *indriyajena vikalpena*.

1190. *sambandhau*.

1191. *apratibhāsanāt*.

1192. *ati-prasangāt*.

1193. *na sāmpratam*.

Luận lý học Phật giáo tập 2

từ kinh nghiệm¹¹⁹⁴ rằng một người phải lòng tuyệt vọng có thể khơi dậy hình ảnh của người yêu hấn và nhận thức của hấn sẽ là trực tiếp¹¹⁹⁵ (giống như cảm giác vậy) mặc dù sẽ không có bất kỳ kích thích nào đến từ giác quan của hấn (do đối tượng đó). Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là toàn bộ những hình ảnh của chúng ta đều như thế cả, (tức là các hình này không phụ thuộc vào tri giác của chúng ta), và các dữ liệu giác quan của chúng ta hệ tại ở cảm thọ tinh giác một mẫu màu sắc, là xanh hay màu sắc khác cũng sẽ không phụ thuộc vào tri giác của chúng ta.¹¹⁹⁶

(93. 16). Và nếu (người Phật tử) trả lời rằng ông ta có phân biệt được một số khác nhau giữa một (dữ liệu), là nhận thức thuộc một mẫu màu sắc, là màu xanh, hay màu khác và nhận thức của một (hình ảnh tâm linh) của người phụ nữ người yêu, (chúng ta sẽ vận lại rằng) theo quan điểm của chúng ta cũng có sự khác biệt giống như vậy giữa những hình ảnh bắt nguồn từ cảm giác và những hình ảnh không bắt nguồn như vậy, (hình ảnh sau này do khả năng tưởng tượng của chúng ta tạo ra (còn hình ảnh trước đó) lại do khả năng nhận thức của chúng ta tạo ra vậy.¹¹⁹⁷

(93. 19). (Người Phật tử). (Sự khác biệt diễn ra như sau). Khi chúng ta đang chiêm ngưỡng một hình ảnh chúng ta cảm thấy trong hình ảnh đó có hành động khả năng nhận thức của chúng ta. (Khi hình ảnh là một đối tượng tri giác) chúng ta kết luận rằng hình ảnh này có chứa đựng một lớp¹¹⁹⁸ cảm giác thuần túy, nếu như không có bất kỳ bằng chứng nào có điều gì xung đối.¹¹⁹⁹

(93. 20). (Vị Duy thực). (Ngược lại, ta thấy có chánh kiến¹²⁰⁰ như sau). Tất cả các chức năng¹²⁰¹ (bao gồm nhận thức của chúng ta), không ngoại trừ điều gì¹²⁰², đều có nguồn gốc xuất phát từ tri giác của chúng ta mà ra. Những chức năng này hoặc là trực tiếp, phi cấu trúc¹²⁰³, hay là gián tiếp cấu thành và xung đối.¹²⁰⁴ Toàn bộ các chức năng này đều chạy dồn về cùng một đối tượng như trong một dòng chảy bất tận, mỗi chức

1194. *dr̥ṣṭam*.

1195. *avikalpakam*.

1196. Hiểu theo nghĩa đen., p. 93. 13 – 16. “Và phải chăng lại thiếu chính xác khi cho rằng nếu tiếp xúc giữa một cơ quan giác quan và một đối tượng, bởi vì một khái niệm tồn tại hệ tại ở tiếp xúc với điều kiện trước và điều kiện xảy ra tiếp theo, sẽ chẳng có điều gì bắt nguồn từ phi giác quan cả. Nếu điều đó là như vậy, ta quan sát thấy rằng ngay cả không có bất kỳ tương tác nào giữa cơ quan giác quan và đối tượng thì vẫn có một nhận thức trực tiếp liên quan đến đối tượng này. Đối với một người tương tự tưởng tượng người tình của mình, chính vì thế điều xảy ra tiếp theo sau là nhận thức trực tiếp cũng bao gồm nơi kinh nghiệm về màu xanh nữa cũng không có nguồn gốc giác quan đâu”....

1197. Xin đọc cp. cùng một cú pháp trong phần kết thúc chương thứ nhất N.b. 1., bản văn p. 16.

1198. *upādhi*.

1199. *sati sambhave*.

1200. *yuktam utpatyāmah*, p. 93. 23-24.

1201. *vṛttayah*.

1202. *sarvā eva*.

1203. *avikalpakāḥ*

1204. *vikalpakāḥ= anuvṛtti-vyāvṛtti-kalpakāḥ*.

năng chỉ quan tâm đến chính mình mà thôi,¹²⁰⁵ và chẳng đếm xỉa gì đến toàn bộ các chức năng khác. Các chức năng này đi lên đi xuống, (xuất hiện và biến mất) ta không thể phân biệt được (bất kỳ thứ tự cố định nào cả), không nhất thiết chức năng này phải theo sau chức năng kia. Chính vì thế¹²⁰⁶ những hình ảnh đó (hay những khái niệm đó) có nguồn gốc từ cảm giác đều là những (đối tượng tri giác), được tạo ra do khả năng nhận thức giác quan của chúng ta, chúng chẳng còn gì khác hơn được nữa.¹²⁰⁷

§ 5. Trả lời luận cứ Phật giáo về đặc tính cảm giác không thể diễn đạt bằng lời.

(93. 24). (Vị Duy thực). (Vị Phật giáo biện luận rằng¹²⁰⁸ cảm giác thực sự không thể diễn đạt bằng lời được. Nếu ta có thể diễn đạt cảm giác bằng lời được thì ta có thể biết được hơi nóng từ tên gọi của nó, cũng giống như chúng ta biết được hơi nóng từ kinh nghiệm thực sự của chúng ta và nếu chúng ta thực sự cảm thấy được điều đó từ tên gọi, thì ta có thể loại bỏ được sức lạnh ngay sau khi ta thốt lên hạn từ hơi nóng. Chúng ta trả lời điều này như sau), cảm giác¹²⁰⁹ hơi nóng và tên gọi ám chỉ đến cùng một sự kiện có thực, tuy nhiên phản ứng¹²¹⁰ thời hoàn toàn khác nhau, và ta phát hiện ra cách giải thích bằng thực tế là nguyên nhân có khác nhau, cảm giác là gọi ý trực tiếp, còn tên lại là gián tiếp. Chính vì thế cảm giác lạnh không biến mất từ một ý tưởng hơi nóng thuần túy (khi được gọi ý bằng tên gọi của hơi nóng đó) bởi lẽ có mối tương quan (thực sự) với một số hơi nóng là điều không thể tránh khỏi. (Do đó phẩm chất phổ quát lại do tên gọi biểu hiện thực chất¹²¹¹ không phải là một thực tại).

§ 6. Trả lời luận cứ Phi thực tại nơi những điều Phổ Quát.

(93. 26) (Vị duy thực¹²¹²). (Giờ đây chúng ta sẽ khảo sát luận cứ¹²¹³ vị Phật giáo cho rằng nếu ta nhận thức rõ ràng điều gì đó hiện hữu như thật từ xa xa và nếu ta giải

1205. *aham-ahamikayā*.

1206. Xin giải thích là *tasmāt*.

1207. Xin giải thích là *nānye*.

1208. Luận cứ này được tìm thấy trong phần đầu tiên, bản văn p. 88. 26 -28.

1209. *pratyakṣa*.

1210. *pratyaya*. Ở đây hạn từ này bao gồm cả cảm giác lẫn khái niệm.

1211. Hiểu theo nghĩa đen., p. 93. 24 – 26. “Và mặc dù hạn từ và cảm giác đều nhắm tới thực tại (*vastu*), trong nhận thức cũng chẳng có khác biệt nào như vậy cả, bởi vì thông qua sự khác biệt các nguyên nhân thời cũng có sự khác biệt nơi siêu nghiệm thuộc phạm vi hiểu biết và phi siêu nghiệm như vậy. Chẳng phải do tước bỏ được sức lạnh từ một mối liên kết với sức nóng khởi lên từ hiểu biết về sức nóng đó đâu”.

1212. Ở đây để hiểu được luận cứ của những người Naiyaiks chúng ta phải nhớ rằng họ đã chấp nhận thực tại nơi các mối tương quan, tức là họ chấp nhận rằng giữa hai thuật ngữ có tương quan với nhau (*sambandhin*) lại xuất hiện một tính đơn nhất thứ ba dưới dạng chính mối tương quan đó (*sambandha*). Mối tương quan của tính đơn nhất thứ ba với các thuật ngữ có tương quan ta gọi là một “mối tương quan đơn giản” (*svabgāva-sambandha* = *viśeṣaṇa-viśeṣya-bhāva*) có nghĩa là một mối tương quan không có một tính đơn nhất tương quan thứ ba...

1213. Xin đọc cp. ở trên, trong phần đầu tiên, bản văn p. 89. 17 – 90. 7 cho rằng đây là một câu trả lời cho *vārtika yasyāpi v.v...* của ngài Dharmakīrti. Xin đọc cp. p. 89. 28 ff.

thích sự kiện này như là) nhận thức của thực thể hỗ trợ¹²¹⁴ cho “Hiện Hữu”¹²¹⁵ Phổ Quát¹²¹⁶, thế rồi vì lẽ gì ta không quan sát được ngay tức khắc đồng thời tất cả các thuộc tính khác của vật đó, nếu các thuộc tính này đều có cùng một quan hệ giống nhau với hiện hữu phổ quát này? (Chúng tôi xin trả lời, - bởi vì sự vật cùng với thuộc tính của mình không phải là một tính đơn nhất). Quả thật sự vật có thực thể được mô tả (có nghĩa là có quan hệ) bằng những thuộc tính của vật đó, nhưng cả các thuộc tính lẫn các mối tương quan¹²¹⁷ của những thuộc tính này hoàn toàn không đồng nhất với chính thực thể đó¹²¹⁸ (tất cả đều là những đơn tính khác biệt nhau).¹²¹⁹

(93. 28). Nếu điều gì có quan hệ với thực thể (chẳng là gì vượt quá hay nằm trên thực thể) nếu đây là chính thực thể, thì trên thế gian này chẳng tồn tại bất kỳ mối tương quan nào cả. Bởi lẽ cùng một vật không thể có quan hệ với chính tự ngã của vật đó được.¹²²⁰

§ 6. Tương Quan thực thể - thuộc tính cũng giống hệt như tương quan chủ thể - đối tượng vậy.

(94. 1). Hơn thế nữa, (nếu các ngài cho rằng tương quan thực thể - thuộc tính nằm gọn trong một thể thống nhất duy nhất, rất có thể các ngài mở rộng¹²²¹ luận cứ tới mỗi

1214. *viśiṣṭe= upakārye*, Xin đọc cp. p. 89. 24.

1215. *upādhi=jāti* (P).

1216. Đối với những Vị Phật giáo đây chính là một yếu tố quan sát thực sự duy nhất và tri giác của yếu tố này cũng chỉ là một nhận thức giác quan duy nhất mà thôi. Toàn bộ các yếu tố khác của hình ảnh xảy ra sau đó đều là những cấu trúc của tưởng tượng mà thôi.

1217. *viśiṣṭatvam= sambandha* (P) = *samavāya*.

1218. Mỗi thuộc tính được nhận ra phù hợp với những điều kiện đặc biệt của khả năng cảm nhận của thuộc tính đó (V). Các vị duy thực không bao giờ chấp nhận rằng những thuộc tính và những mối tương quan (*avaccheda=upakāra*) lại được hỗ trợ bởi thực thể của chính yếu tính hỗ trợ cho thuộc tính đó (*upakāraka-eka-svabhāvatayā*) và như vậy là để được gộp lại trong một tính đơn nhất (P). Điều này có nghĩa là vị duy thực không bao giờ chấp nhận một mối quan hệ máy móc tách biệt (*samyoga*) giữa thực thể và thuộc tính cả, có thể so sánh với những quả táo trong chiếc giỏ vậy. Điều này được đổ lỗi cho Vị Phật giáo để có được một luận cứ (*upagama-vādo 'yam saugatasya*). Chính vì thế Vị Phật giáo đã bị kết án là đã tỏ ra cực kỳ tài khéo trong những cách phối hợp đặc biệt (*ati-parāmarśa*) với đặc tính ngu ngốc tuyệt đối của một luận cứ thực sự và cuối cùng nhận được lời khuyên bám vào thuyết duy thực lành mạnh. p. 94. 15.

1219. Hiểu theo nghĩa đen., p. 93. 26 -28. “ Và không phải như vậy, nếu tính đơn nhất này được mô tả bằng một đặc tính đặc biệt, thì hậu quả xảy ra là nó được nhận ra như là một điều được mô tả bằng những điều đặc biệt khác. Quả thật, thực thể của sự vật được mô tả bằng những đặc tính chung, nhưng cả những đặc tính chung và cả sự kiện được chúng mô tả như vậy lại có thể là thực thể được”.

1220. Hiểu theo nghĩa đen., p. 93. 28-94 .1 “ và thế nào là thực thể được liên kết với điều không phải là thực thể, chính là như vậy, chẳng có tính chất nối kết nào cả đâu, quả thật chính thực thể này chẳng liên kết với thực thể khác đâu.” – Xin đọc cp. Bradley, Logic, p. 254 - “những thuật ngữ của một mối tương quan luôn luôn phải nhiều hơn là mối tương quan giữa các thuật ngữ này, và nếu không phải là như vậy, thì mối tương quan có thể tan biết mất”.

1221. *na kevalam kālpanike vyavahāre samarthanam, api tu pāramārthike 'pi* (P). Theo các vị Sautrāntikas mối tương quan giữa *svalakṣaṇa* và *jñānākāra* chính là *pāramārthika*. Xin đọc cp. với mối tương quan này,

tương quan¹²²² chủ thể - đối tượng rồi đó. Giả sử như chúng ta quan sát thấy một bề mặt đầy màu sắc. Ta gọi đây là mối tương quan chủ thể - đối tượng.¹²²³ Đối tượng là một hệ thống gồm các nguyên tử (do chính sự kiện nhận thức các nguyên tử đó mô tả). Nhưng các nguyên tử này không tạo thành một thực thể đơn lẻ (kèm theo nhận thức này)¹²²⁴. Nếu sự thể là như vậy (điều này sẽ khiến cho các ngài dính líu vào một luật những điều phi lý,¹²²⁵ thí dụ như điều phi lý trên). Bởi lẽ toàn bộ những nhận thức do những người quan sát thực hiện đều có cùng một quan hệ như đã được gộp lại trong chính các nguyên tử đó), mọi người luôn luôn nhận thức được toàn bộ các nguyên tử.

(94. 4). (Nếu các ngài vặn lại rằng chúng ta có thể phân biệt được mối tương quan chủ thể - đối tượng ra khỏi mối tương quan thực thể - thuộc tính cho rằng) các nguyên tử thuộc bề mặt đầy màu sắc đó chỉ là những đối tượng ngoại vi (ngay cả nếu như ta quan sát được các nguyên tử này), có nghĩa là ngay cả nếu mối quan hệ đối với nhận thức (do người quan sát nhận ra) không tồn tại. Câu trả lời của chúng tôi là phủ định! (Một vật không thể có mối tương quan đối tượng, nếu như tương quan đó không tồn tại,) bằng không, nếu một vật vẫn tự nhiên tồn tại là đối tượng nhận thức) mà không thâm nhập vào mối tương quan đặc biệt với chủ thể quan sát, thì mọi người đều có kiến thức toàn tri.¹²²⁶ (Bởi lẽ người đó coi vạn vật đều là đối tượng nhận thức của mình).

(94.5). (Vị Phật giáo nhận định) – “Đó chẳng phải là một tương quan chủ thể - đối

những khó khăn của ngài Bradley trong khi nghiên cứu mối tương quan chủ thể-thuộc tính, chính là một đặc tính được gán cho thực tại vậy, Logic, p. 484.

1222. *viṣaya-viṣayiṇoḥ parasparam vi śe ṣaṇa- viśeṣya-bhāvaḥ* (V).

1223 *viṣaya-grahaṇa-dharmam*; Theo V, chúng ta phải giải thích là *dharma*, Xin đọc cp. Siddhānta-kaūmudī, § 863.

1224. Hiểu theo nghĩa đen., p. 94. 1-2 “Hơn thế nữa việc nhận thức về màu sắc là một thuộc tính để cảm thấy rõ một đối tượng, được nhắm tới vô số những nguyên tử, đây không phải là yếu tính của các nguyên tử đầu (hay nguyên tử chẳng phải là chính yếu tính của mình)”. P. cho rằng *paramāṇu-svabhāvaḥ* chính là *ṣaṣṭhī-tatpuruṣa* nhưng ông cũng chấp nhận cách giải thích *paramāṇavo jñāsaya svabhāvāḥ*. V. giải thích nhận định này bằng sự kiện cho rằng dựa trên phân tích của *vi ṣaya-grahaṇa-dharma* lại là *bahuvrīhi*, chúng ta hy vọng phải là *svabhāvaṃ*.

1225. Những điều vô lý khác cần phải được loại bỏ, nếu nhận thức được gộp lại trong đối tượng này, 1) nếu nhận thức được gộp trong các nguyên tử là một nhận thức, thì các nguyên tử đó chỉ có một người duy nhất biết đến mà thôi, chẳng có người thứ hai nào biết được cả, bởi lẽ nhận thức của người đó không được gộp lại trong đó hay hoặc giả, 2) rất có thể có nhiều nhận thức như có nhiều nguyên tử vậy, 3) nếu nhận thức chỉ là một, các nguyên tử cũng chỉ là một và sự vật sẽ là vô hình, Vị Phật giáo sẽ bị lướt đi mất ngay cả đối với tính đơn nhất được tạo dựng lên của một sự vật nào đó có thể trở thành không thể nhận thấy được, 4) nếu các nguyên tử trở thành đồng nhất với chính nhận thức, lại chỉ có một nguyên tử duy nhất mà thôi và rồi vật đó lại là vô hình, 5) sự vật có thể là phi vật chất. Chính vì những điều phi lý này đã quá rõ ràng, tác giả đã không đặt trọng tâm đến nữa (P).

1226. Tính chất phi lý quá mức này (*atiprasaṅga*) cũng đã được nói tới ở trên, bản văn p. 88. 20. Những người Yogācāras, cũng làm theo một số các nhà triết học hiện đại, đã suy diễn ra từ cách suy nghĩ này rằng những đối tượng không tồn tại khi chúng ta không ngắm nhìn đến chúng, và thế giới thực sự của những người duy thực chẳng gì khác hơn là một giấc mơ.

tượng¹²²⁷ và là sự kiện tuyệt đối đó sao¹²²⁸? (Căn tính hay yếu tính của sự vật ngoại vi phải là một đối tượng, và căn tính hay yếu tính của nhận thức phải là chủ thể, (chẳng có thực tại thứ ba nào tồn tại trong đó dưới dạng một mối tương quan đâu).

(94. 6). (Vị Duy thực). Thế thì, (chúng ta hãy chấp nhận điều này vì lợi ích cho việc đưa ra luận cứ thảo luận) cho rằng mối tương quan thực thể và phẩm chất¹²²⁹ cũng chính là một sự kiện tuyệt đối, giống như mối tương quan chủ thể - đối tượng vậy, như vậy sẽ chẳng còn điều gì còn lại cho các thuật ngữ có tương quan.¹²³⁰ Tuy nhiên, trong chương dành trọn cho việc khước từ học thuyết Phật giáo về một dòng chảy phổ quát¹²³¹ (chúng ta sẽ chứng minh điều mâu thuẫn), có nghĩa là chúng ta sẽ chứng minh rằng những mối tương quan chính là (điều gì đó có thực), lại còn là chính những sự vật có tương quan.¹²³²

(94.8). Như vậy (luận cứ Phật giáo trên chống lại thực tại Phổ Quát), tức là nếu ta quan sát một điều phổ quát (giả dụ như Hiện Hữu đơn giản) từ xa xa, toàn bộ các thuộc tính khác (nếu không có quan hệ bình đẳng như là các thực tại) phải được quan sát một thấy một cách ngang bằng nhau, (luận cứ này không chính xác).¹²³³

§ 7. Liệu ta có nên nhận thức hai thực tại riêng rẽ trong cùng một cách trình bày hay không?

(94. 9). (Vị Duy thực). (Liên quan đến một luận cứ Phật giáo khác¹²³⁴ chống lại tính chất đáng tin cậy nơi những đối tượng tri giác của chúng ta và thực tại Phổ quát được phản ánh trong đó, luận cứ cụ thể là, nếu thực thể và các thuộc tính là hai thực tại), điều này mô tả điều kia,¹²³⁵ cả hai không thể được bao gồm trong phạm vi một cách trình bày,¹²³⁶ (bởi lẽ hai sự vật tách biệt luôn luôn được quan sát trong hai cách trình bày khác nhau, luận cứ này cũng không đúng). Chúng ta trả lời như sau.¹²³⁷

1227. *artha-jñānayoḥ*.

1228. *svabhāva eva*, có nghĩa là *svabhāva-sambandha*, cp. p. 287 n. 3.

1229. *upādhi-upādhimātor api*.

1230. *svarūpa-abhedatḥ = svabhāva-anatirikta=svabhāva-sambandha*.

1231. *kṣaṇikatva*. Học thuyết này biến đổi qui trình thế giới trở thành những chuỗi các hiện tượng phát triển theo chuyển động ngắt đoạn, cp. Tātp., p. 379. 27 ff.

1232. Trong tác phẩm *Nyāya-kaṇikā*, p. 256. 3 Vācaspati cũng đã ghi lại một luận cứ Phật giáo chống lại thực tại các mối tương quan chính ngài Bradley đã sử dụng (*Logic*, p. 96. Xuất hiện trong p. 32).

1233. Đối với Vị Phật giáo *jñānārthayor sambandha* có nghĩa là *kārya-kāraṇa* và *svabhāva-sambandha*; còn đối với vị Duy Thực lại có *svabhāva-sambandha* trong những trường hợp *bhāva-abhāvayoh, samavāya-tadvatoḥ, visaya-visayiṇoh*, nhưng mối liên kết thực sự (*anubhūyamāna-sambandha=vigravān sambandhaḥ*) lại nằm trong *dravya-guṇa-karma-jāti-tadvatam* (P).

1234. Luận cứ này đã xuất hiện trong phần thứ nhất, bản văn p. 89. 12 -17.

1235. *viśeṣaṇa-viśeṣya-bhāva*.

1236. *eka-vijñāna-gocaratvepi* (xin giải thích như vậy với ấn bản Benares).

1237. Hiểu theo nghĩa đen., p. 94. 9 – 10. “Và rằng giữa hai đối tượng của một nhận thức không có mối tương quan nào của đặc tính chung được mô tả cả, chúng ta nói điều này như vậy.”

Luận lý học Phật giáo tập 2

(94. 10). Chẳng có mối tương quan nào như vậy khả thi cả, nếu thực thể và thuộc tính được quan sát bằng hai cách trình bày không phụ thuộc với nhau. Quả thật một nhận thức nào độc lập với thuộc tính mô tả, nếu trong cùng một thời gian chẳng biết gì về thực thể được mô tả, sẽ không bao giờ thích hợp để xác định thực thể này, và *ngược lại (vice versa)* một nhận thức của một thực tại được mô tả, nếu không biết gì về thực thể đang mô tả, sẽ không có khả năng xác định được chính đối tượng của mình, bởi lẽ *từ giả thuyết (ex hypothesi)* chúng không hay biết lẫn nhau tí gì.¹²³⁸ (Do đó phải có một đối tượng tri giác có đủ điều kiện tương ứng với thực thể được mô tả).

(Vị Phật giáo). Mối tương quan thực thể và phẩm chất là mối tương quan luận lý, tuyệt đối không có thật, thực tại tuyệt đối là điều độc nhất, không bị chia cắt, nhưng khả năng bẩm sinh¹²³⁹ của tưởng tượng suy diễn, là chính lý trí của chúng ta, qui cho đó một khía cạnh kép là thực thể và phẩm chất. Chính vì điều này mà khả năng của lý trí chúng ta và mối tương quan luận lý của thực thể và phẩm chất phải mang ơn.

§ 8. Vị Duy Thực kết luận.

(94. 14). (Vị Duy thực). Đền đây chúng ta tạm gác sang một bên việc cứu xét thực tại và ý tưởng¹²⁴⁰ (liên quan đến điều phổ quát và mối tương quan¹²⁴¹ của những điều vừa nêu với những điều đặc thù). Chúng ta sẽ tiếp tục cứu xét đến chủ đề này sau đây¹²⁴². Tuy nhiên (cũng xin thưa với quý vị rằng đối với các ngài tốt hơn hết nếu như toàn bộ những công sức các ngài bỏ ra để chứng minh¹²⁴³ lý tưởng¹²⁴⁴ được dành làm chứng cứ của thực tại và tính tuân thủ đối với các giác quan.¹²⁴⁵ Nếu các ngài thực hiện được điều này, thời chắc chắn các ngài đã thành công xác định được với chứng cứ¹²⁴⁶ rõ ràng là (các thực tại và những phẩm chất của thực tại đó thực sự tồn tại và đã có được khả năng nhận thức¹²⁴⁷ của chúng ta chiếu cố đến, những thực thể và những phẩm chất này không do khả năng tưởng tượng¹²⁴⁸ của chúng ta tạo dựng lên). (94. 16) Bằng không, (nếu các ngài không muốn thực hiện điều này, chẳng còn gì sót lại cho các ngài ngoài tưởng

1238. Đây không phải là một luận cứ tích cực ngay tình, nhưng là một cách trả miếng biện chứng có tên gọi là *pratibanda=pratibandī-karaṇa=deśya –(hay codya-)–ābhāsa =tulyatā=tulyatā-āpādana*.

1239. “Chúng ta không phủ nhận cách sử dụng thực nghiệm những phạm trù này, nhưng chúng ta giải thích cách sử dụng đó (*yathā-kathamcit*) bằng cách thừa nhận một Lực Sáng tạo (*vāsanā*) của lý trí chúng ta...

1240. *avāstava=mānātva*.

1241. Tức là., *śiṣeṣana-viśeṣya-bhāvasya*.

1242. N. S., II. 2. 58 ff.

1243. *asya=viśeṣaṇa- viśeṣya-bhāvasya*.

1244. *mānasatva*.

1245. *indriya-jatva*.

1246. *sākṣāt*, nhưng P lại có - *asya indriārthasannikarṣajatve svābhāvīkam sak ṣāt- kārītvam eva pramāṇam ity arthaḥ*.

1247. *darśana-vyāpāratva* (xuất phát từ *darśana- vyāpāra* là *bahuvr.*) = *indriyajatva*.

1248. *darśana-vyāpāra* ở đây rõ ràng xung đối với *utprek śā-vyāpāra*, Xin đọc cp. ở trên bản văn p. 88. 8 - 9. và đoạn kết thúc của chương thứ nhất N . b. t.

Luận lý học Phật giáo tập 2

tượng ra¹²⁴⁹ một siêu giai tầng (ngầm)¹²⁵⁰ cảm giác thuần túy¹²⁵¹ (tương ứng với nội chất thể dựa trên đó những phạm trù này (tương ứng với một nội chất thể¹²⁵² dựa trên đó các phạm trù này do lý trí của chúng ta tạo nên).

(94. 16). (Vị Phật giáo). (Các ngài chủ trương rằng các phạm trù này được tạo ra từ cảm giác). Tuy nhiên, các giác quan không thể suy nghĩ được¹²⁵³ (mà chúng chỉ phản ứng lại mà thôi)! Làm sao các giác quan này có thể gom góp toàn bộ¹²⁵⁴ (lâu đài phức tạp gồm các phạm trù), là thực thể, phẩm chất và nhiều phạm trù khác lại với nhau được?¹²⁵⁵

(94. 18). (Vị Duy thực). Thế thì! Liệu ngài có cho rằng thực sự lý trí¹²⁵⁶ của các ngài có thực sự tạo dựng lên được các phạm trù này hay không?

(94. 19). (Vị Phật giáo). Vâng, đúng là như vậy! Bởi vì lý trí (không bị giới hạn nơi chính đối tượng của mình giống như các giác quan) lý trí này am hiểu từng đối tượng một.

(94. 19). (Vị Duy thực). (Nếu các ngài hạn chế chức năng của trí tuệ vào nhận thức quá khứ¹²⁵⁷, thì làm sao các ngài có thể cho rằng lý trí có thể am hiểu từng tận từng đối tượng một, (bởi lẽ lý trí đó không thể am hiểu được hiện tại)? Theo phương pháp chúng tôi chủ trương Trí tuệ¹²⁵⁸ (hay giác quan nội tại), mặc dù không bị giới hạn nơi đối tượng của mình (giống như giác quan), tuy nhiên lại do chính tự thân giới hạn giống như vô ý

1249. *kalpyeta* (sc *bhavatā*), có nghĩa là., *vinā pramāṇena* (P).

1250. *upadhānam*.

1251. *nirvikalpaka*.

1252. *svalakṣaṇa=paramārthasat* được hiểu một cách rõ ràng, cp. N b t., I. 14.

1253. *avicārika*.

1254. *samākalayet=vikalpayet= utprekṣeta v.v...*

1255. *siṣeṣana-viṣeṣya-ādi*.

1256. *mānasam jñānam=vicārakam, samkalanakam jñānam*, có nghĩa là Lý Trí giống như tư duy suy diễn, luận lý, ngay cả tư duy toán học nữa (*samkalana=gaṇana-rūpa*), là tư duy tích hợp lại những khác biệt với nhau. Đây chính là một khả năng tự nhiên của lý trí chúng ta để tạo ra những phạm trù theo đó nhận thức sắp xếp vào thực tại.

1257. *Manas* giống như *vikalpa-vāsanā* có thể được đồng hóa với Lý Trí của Kant (*sarvārthān kalpayiṣyati*). Ở đây hình như muốn ám chỉ đến vai trò được gán cho Trí tuệ (*manas*) vào thời Phật giáo cổ đại, có hơi khác biệt đôi chút. Trong đó, có đưa ra một từ đồng nghĩa với *vijñāna* và *citta*, cả hai đều có nghĩa là cảm giác thuần túy (*vijñānam prativijñaptih*). Tâm thức này được xếp loại thành giác quan thứ sáu, tức là giác quan nội tại (*āyatana* № 6). Đối tượng tri giác có dù tư cách, được gọi là *samjñā*, là một khả năng đặc biệt (là một trong số các *saṃskāras*) được xếp vào loại *āyatana* № 12 (không phải trong số các *indriya*, nhưng trong số các *viṣaya*), và trong số các *saṃskāra skandha*. Còn đối với sức mạnh phối hợp và sáng tạo của Lý Trí, ta phát hiện thấy trong yếu tố (*dharma*) có tên gọi là *cetanā* “Ý chí”, ngoài chức năng là ý muốn riêng tư của một cá nhân “Ý chí” còn có một nhiệm vụ rộng lớn hơn và lại đồng nghĩa với *karma* (nghịệp chương). Điều này có nghĩa là từ *cetanā* chỉ có trong Phật giáo mà thôi. Khi toàn bộ các yếu tố được sắp xếp thành 18 (*dhātus*) (giới)...

1258. *manas*. Trong các hệ thống thực tiễn phẩm Nyāya-Vaiśeṣika tất cả tâm thức đều là một vật phụ thuộc cho một Linh hồn thực sự ở khắp mọi nơi riêng rẽ và thường hằng. Các giác quan chỉ mang tính thể chất (*bhautika*). Lại cũng có một giác quan nội tại, hay Trí tuệ (*manas*) cũng được tương tượng giống như giác quan thể chất vậy, vì sở hữu chiều kích một nguyên tử. Giác quan nội tại này lại di chuyển nhanh chóng giữa các giác quan như là một cách khẳng định mối tương quan của các giác quan này với Linh hồn vậy. Ở một mức độ nào đó, giác quan nội tại này trông giống như một dòng thần kinh vậy.

thức (vì toàn bộ giác quan đều mang sẵn đặc tính này. Lý trí không thể suy nghĩ¹²⁵⁹ chỉ có một mình Linh hồn mới có khả năng ý thức mà thôi. Linh hồn là chỗ chứa toàn bộ các nhận thức và toàn bộ các dấu vết¹²⁶⁰ được bỏ lại phía sau (trong kinh nghiệm của chúng ta). Linh hồn ghi lại từng mỗi cảm giác chúng ta và sắp xếp các kinh nghiệm quá khứ bằng những cách phối kết hợp thích hợp).

(94. 22). (Ngài Kumārila)¹²⁶¹ đã diễn đạt ý tưởng này bằng những hạn từ sau đây,
Chỉ mình Linh hồn chứa đựng mọi hiểu biết¹²⁶²
Ta đều biết Linh hồn là Tự ngã (Ego) nhận thức,
Quả thật¹²⁶³ lại có sẵn sức mạnh hồi tưởng,
Còn sẵn có sức mạnh Phối hợp nữa.

(94. 23). Quả thật, trước tiên chính Linh hồn trong một cảm giác¹²⁶⁴ đã đưa mắt nhìn¹²⁶⁵ đến từng đối tượng không rõ ràng,¹²⁶⁶ người thực sự sở hữu những thuộc tính chung chung đó lại không được nhận ra vào khoảnh khắc đầu tiên). Thế rồi Linh hồn làm tỉnh dậy những dấu vết¹²⁶⁷ đang im lìm (thuộc kinh nghiệm trước đó và) tạo ra một tùy niệm đối với những vật¹²⁶⁸ đã được cảm nghiệm được trước đó, được trang bị với tùy niệm này, nhưng lại nữa nhất thiết¹²⁶⁹ thông qua phương tiện giác quan linh hồn đó tạo ra được phán đoán¹²⁷⁰ “đây là con bò!”

(94.25). Ý tưởng này đã được diễn đạt trong đoạn kệ sau đây:¹²⁷¹

Giác quan chính là công cụ cho hiểu biết,
Chỉ mình Linh hồn là ý thức tác nhân,
Và chính vì sở hữu khả năng tùy niệm
Thành Phối hợp linh hồn đó khéo giàn xếp.¹²⁷²

1259. *na vicāarakam.*

1260. *saṃskāra.*

1261. Ślokavārt., pratyakṣa, 122.

1262. *sthitam jñānam = jñāna-vāsanā* (P).

1263. *co hetau* (P).

1264. *indriya-artha-sannikarṣāt.*

1265. *ālocya.*

1266. *sammugdha.*

1267. *saṃskāra*, trong Phật giáo được thay thế bằng *vāsanā* giúp giải tán cùng một chức năng không có Linh hồn.

1268. *pūrva-piṇḍa-anusmṛti.*

1269. *prāg eva*, P. ám chỉ đến *prāg thay cho ālocya.*

1270 *vikalpayati; vikalpa = dahyavasāya = niścaya.* Như vậy, để bảo đảm cho đối tượng tri giác có đủ điều kiện (*savikalpaka*), người ta tin rằng không chỉ các giác quan cộng với khả năng trí óc do Linh hồn kích hoạt đã thụ động phản ứng lại, (*grahana*), nhưng còn tích cực tạo dựng lên (*kalpanā*) đối tượng như là thực thể và các phẩm chất. Các giác quan tiếp tục suy tư và phán đoán, bởi vì chính Linh hồn đã suy tư và phán đoán thông qua các giác quan vậy (!).

1271. Phần đầu đoạn kệ này được tìm thấy trong tập Ślokavārt., pratyakṣa, 121.

1272. *kalpayiṣyati*, cùng một chức năng được gọi là *saṃdhāna* “hợp để”, p. 94. 23.

(94. 27). Chính vì thế mặc dù chúng ta có đồng ý rằng không thể phân biệt được trong từng cách trình bày hai thành phần khác nhau, thành phần này tạo ra thành phần kia, bởi vì một thành phần gợi ý hiện hữu cho thành phần kia,¹²⁷³ tuy nhiên (từng mỗi nhận thức riêng biệt của thực thể cùng với các thuộc tính khả thi). Trong mỗi đối tượng tri giác còn tồn tại một yếu tố cảm giác¹²⁷⁴ và một yếu tố thuộc kinh nghiệm trước đó¹²⁷⁵. (Cứ như thế) chúng trở thành đối tượng này mô tả đối tượng khác, cả hai yếu tố này cùng nhau tạo ra một đối tượng tri giác có đủ điều kiện. Đây chính là một loại sản phẩm tác thành chúng ta chấp nhận ở đây, (nhưng không phải là nhân quả giữa hai thành phần của một cách mô tả không thể phân tích được.)¹²⁷⁶

(95. 1). Quả thật (trong thế giới ngoại vi), chúng ta quan sát thấy nhiều màu sắc và những vật sở hữu những màu sắc này. Cả hai thành phần này thực sự là những thực thể tách biệt nhau. Thực tại như thế luôn luôn bao gồm hai điều.¹²⁷⁷ Quả là sai lầm nếu ta chủ trương rằng¹²⁷⁸ thực tại chỉ xuất hiện trong hiểu biết của chúng ta dưới dạng khía cạnh kép thực thể và thuộc tính này) và rằng lý trí của chúng ta tự¹²⁷⁹ sáng tạo ra những khía cạnh đó. Ngược lại, tự thân thực tại này lại là một thực tại¹²⁸⁰ (và chúng xuất hiện như chúng tồn tại thực sự).

1273. *upakārya-upakāra-bhāva* là một thuật ngữ bao quát cả gợi ý luận lý (*jñāpya-jñāpaka-bhāva*) và cả nguyên nhân tính thực sự (*kārya-kāraṇa-bhāva*). Ở đây ta chỉ đề cập đến phần đầu tiên, nhưng đây lại là một *upalakṣaṇa*, cả hai đều có nghĩa như vậy (P). Ta giải thích *nāsti* là *na sarvatra asti, kvacit tu dravya-guṇa-karmaṇām asti*, bởi vì theo các vị Naiyāyiks có một phẩm chất đặc biệt hay một lực (*sambandha*) liên kết thực thể với các phẩm chất đó. P. nhận định rằng chẳng có *upakāra* nào nơi *viśeṣaṇa vyavaccheda* đâu, bởi vì chính *svābhākāra*, có nghĩa là *svabhāva-sambandha*, Xin đọc cp. những chú thích ở trên về bản văn p. 93. 26 và 89. 22. Chính vì thế mà *upakāra* bị giới hạn vào *atad-adhikaraṇa-vyavaccheda-pratīti-jananam eva*, điều đó chẳng là gì khác hơn là người bạn già *apoha* của chúng ta. Udayana ghi thêm rằng bởi lẽ ta không cần đến bất kỳ *upakāra* nào trong mối tương quan *svābhāvika*, thế nên chúng ta phải hiểu rằng thuật ngữ phải được sử dụng phù hợp với đa phần các chương (*sambhava=prācuryeṇa*) có nghĩa là phù hợp với mối tương quan thực thể - phẩm chất trong đó ta cần đến một *sambandha* = *upakāra*. Rõ ràng vấn đề mối tương quan cảm giác với một khái niệm giác quan không thể giải quyết được dựa trên những đường nét thực tiễn và Udayana đã vạch ra một cách chính xác các mâu thuẫn trong những cách diễn đạt trong tác phẩm Vācaspati.

1274. *arthālocana*.

1275. *anugata-smaraṇa*.

1276. Hiểu theo nghĩa đen., p. 94. 27 – 95. 1. “Chính vì thế chẳng có mối tương quan nào (*bhāva*) giữa việc tạo ra và được tạo ra giống như mối tương quan giữa việc báo cho biết và được báo cho biết, Khi ta hiểu được điều gì đó chỉ trong một cách trình bày độc nhất, tuy nhiên việc sáng tạo đem lại hiệu quả (*upakāratvam*) hệ tại ở nguyên nhân tác thành (*utpādatvam*) liên quan đến một nhận thức am hiểu được (*avagāhi*) mối tương quan giữa một thuộc tính đặc biệt với một thực thể được mô tả (*viśeṣaṇa-viśeṇa-bhāva*) này, giữa một cái nhìn vào đối tượng (*arthālocana*) và việc gợi nhớ lại việc mở rộng của đối tượng này (*anygato-smaraṇa*)”.

1277. *arthau*.

1278. Giống như Vị Phật giáo đã thực hiện tại Ấn Độ và Kant đã thực hiện tại châu Âu.

1279. *āpāta-janman* (chẳng ai biết được sanh ra ở đâu); bởi vì trong tình huống này nét đặc trưng này được hiểu như là xung đối với *artha-svarūpa-janman*, có điều đã rõ ràng là một trí tuệ tự đủ cho chính mình, *intellectus archetypus* thời lại đối nghịch với kiến thức thực nghiệm, tức là *intellectus ectypus*.

1280. *svarūpa-mātreṇa*.

(95. 3). (Hoàn cảnh mà cả hai khía cạnh này không được nắm bắt đầy đủ vào khoảnh khắc nhận thức đầu tiên hơi có phần không thích đáng. Không có gì bảo đảm cho chúng ta có thể kỳ vọng rằng) bất luận điều gì tồn tại phải được am hiểu thấu đáo vào ngay khoảnh khắc đầu tiên. Nếu trước tiên ta chỉ nắm bắt được có một phần thực tại điều này không có nghĩa là nhận thức của chúng ta sai lầm. (95. 4). Toàn bộ đối tượng tri giác¹²⁸¹ phức tạp được tạo ra do hai nguyên nhân¹²⁸² (đó là cảm giác và trí nhớ) như ta đã khẳng định ở trên. Đối tượng tri giác này rất có thể là một hình ảnh¹²⁸³ được tạo dựng lên trong đó màu sắc sẽ phải được gán cho vai trò của một thuộc tính, và người sở hữu màu sắc đó đóng vai trò một thực thể. Đây sẽ là một nhận thức giác quan¹²⁸⁴ tuy nhiên bởi lẽ mặc dù việc trình bày giai đoạn sau này, thời điều đó cũng được tạo ra do một kích thích giác quan vậy.¹²⁸⁵ (95. 5). Theo ý kiến chúng tôi tình huống mà thành phần được tạo ra sau này không thể biến thực thể đó thành một vật “khác đi”. Những điều sở hữu kỳ gian¹²⁸⁶ và (trong thời gian hiện hữu này tồn tại) chúng từ từ tạo ra những kết quả của chính mình, bằng cách phối hợp tiếp theo với tổng số những nguyên nhân và điều kiện¹²⁸⁷ lại cùng nhau tạo ra được một kết quả vững chắc. Đây chính là học thuyết nhân quả của chúng tôi sẽ được xác định sau này¹²⁸⁸, nhằm chống lại những Vị Phật giáo chỉ chấp nhận có nhân quả diễn ra giữa những khoảnh khắc và không diễn ra giữa kỳ gian nào cả).¹²⁸⁹

(95. 7). Như vậy (chúng ta có thể rút ra kết luận của mình dưới dạng tam đoạn luận sau đây¹²⁹⁰ và cũng được coi như là làm bằng chứng chứng minh vậy.

1. (Chánh đề). Những đối tượng tri giác có đủ tư cách¹²⁹¹ (tiêu tiền đề). Chủ đề thảo luận của chúng ta, chính là các nhận thức giác có quan liên quan đến toàn bộ các sự kiện tác thành lãnh vực¹²⁹² thích hợp cho nhận thức.

1281. *savikalpakam*.

1282. *sāmagri*, “tổng số các nguyên nhân và các điều kiện” = *hetu-kāraṇa-sāmagrī*; ở đây có ý muốn nói đến hai nguyên nhân.

1283. *kalpayeṭ*.

1284. *pratyakṣa*.

1285. *indriya-artha-sannikarṣa-prabhavatayā*.

1286. *akramasya*.

1287. *sahakāri-bheda*=*hetu-kāraṇa-sāmagri*.

1288. Trong chương bản về học thuyết Dòng Chảy vũ trụ (Universal Flux) (*kṣaṇikatva*). Tātp., p. 379. 27 ff.

1289. Hiểu theo nghĩa đen., p. 95. 1 – 6. “Quả thật hai vật cũng đứng vào vị thế trong mối tương quan màu sắc và sở hữu màu sắc, cả hai vật này như vậy không am hiểu do kiến tri được phát sanh ra một cách ngẫu nhiên (tình cờ) có nghĩa là không ai biết từ đâu chúng phát xuất ra, nhưng (nhưng cả hai lại được am hiểu rõ ràng thông qua yếu tính thuần túy của chúng. Quả thật, chẳng phải do bất kỳ điều gì tồn tại, mà ta am hiểu được rõ ràng đến như vậy, chính vì thế nếu một phần được am hiểu thời không thiếu tính đáng tin cậy đâu (*aprāmāṇatā*)...”

1290. Tam đoạn luận ở đây mang tính chất qui nạp – diễn dịch, năm thành phần, là dạng tam đoạn luận trường phái Nyāya-Vaiśeṣika chấp nhận.

1291. *vikapāḥ* = *savikalpakam pratyakṣam*.

1292. *svagocare*; lãnh vực thích hợp của nhận thức giác quan là như sau. đối với vị duy thực – là sự vật cùng

Luận lý học Phật giáo tập 2

2. (Lý do). Bởi vì các đối tượng tri giác này lại do kích thích¹²⁹³ giác quan tạo ra, thế nên các đối tượng này có tương liên bất biến với kích thích đó.

(Đại tiền đề và ví dụ). Như vậy bất luận điều gì có tương quan tương liên bất biến với kích thích giác quan đều là nhận thức giác quan, giống như một cảm giác thuần túy.¹²⁹⁴

(Tiểu tiền đề). Các đối tượng tri giác có đủ tư cách như vậy, tức là (phụ tùy bất biến với kích thích giác quan).

(Kết luận). Chính vì thế các đối tượng này lại chính là các (nhận thức giác quan) theo ý nghĩa như vậy.

(95. 9). Như vậy chúng ta đã xác định rằng các hạn từ “chứa đựng một phán đoán giác quan” đã được ghi chèn vào định nghĩa nhận thức giác quan trong những câu châm ngôn thuộc hệ thống Nyāya) để có thể bao gồm trong những nhận thức giác quan, (không chỉ những cảm giác thuần túy, như những Vị Phật giáo khẳng định, song) còn bao gồm cả những đối tượng tri giác có đủ tư cách, (hay là những phán đoán giác quan dưới dạng “Đây chính là con bò”).

với các phẩm chất của vật đó, còn đối với Vị Phật giáo sự vật thuần túy chẳng có bất kỳ phẩm chất lẫn tương quan nào cả.

1293. *indriyārtha-sannikarṣa-ja*.

1294. *ālocanam*.

BẢN PHỤ LỤC II
VĀCASPATIMŚRA

**HỌC THUYẾT PHẬT GIÁO
KHÁC BIỆT CƠ BẢN GIỮA
CẢM GIÁC VÀ KHÁI NIỆM
(Pramāṇa-vyavasthā vs. Pramāṇa-samplava)**

VĀCASPATIMŚRA

HỌC THUYẾT PHẬT GIÁO
KHÁC BIỆT CƠ BẢN GIỮA CẢM GIÁC VÀ KHÁI NIỆM

(Pramāṇa-vyavasthā vs. Pramāṇa-samplava)

§ 1. Dẫn nhập.

Các vị Duy Thực Ấn Độ, như ngài Naiyāikas, Mīmāṃsakas v.v..., đã chấp nhận hai loại nhận thức giác quan, đó là cảm giác nguyên thủy, đơn giản không có sự tham gia của bất kỳ khái niệm (*nirvikalpaka*) nào và một nhận thức nhất định và phức tạp hơn có sự cộng tác của khái niệm và cấu trúc (*savikalpaka*). Sự khác biệt giữa hai loại nhận thức này hệ tại ở mức độ riêng biệt và rõ ràng. Như chúng ta sẽ thấy trong tác phẩm Pramāṇa-samuccaya, I. 2, ngài Dignāga bắt đầu bằng cách xác định một khác biệt cơ bản, cốt yếu và ngay cả siêu thế giữa cảm giác thuần túy và khái niệm. Trong hệ thống của ngài, khái niệm bao gồm cả phán đoán lẫn hậu kết. Những gì các vị Duy Thực gọi là nhận thức và hậu kết, ngài Dignāga thay thế bằng cảm giác và khái niệm; mặc dù ngài giữ lại các tiền đề, nhưng lại đưa ra một cách giải thích và một mục tiêu khác cho các tiền đề đó. Như vậy ta thấy trong học thuyết này, ngài đề cập đến cảm giác thuần túy, khái niệm thuần túy và những phân biệt tương ứng với đối tượng thuần túy cũng được xác định là đồng nhất với chính thực tại, hay nội chất thể và những điều phổ quát thuần túy. Theo các vị Duy Thực Vũ Trụ chứa đựng những điều Đặc Thù, Phổ Quát và những vật hỗn tạp (*vyakti-jāti-ākṛti*). Các đối tượng này được am hiểu một cách cặn kẽ do những căn giác quan khác nhau và do suy luận. Cùng một vật có thể được nhận ra bằng nhiều cách khác nhau. Chẳng có giới hạn chặt chẽ rõ ràng nào cho từng nguồn hiểu biết. Ngài Dignāga đối lại với tính khác biệt rõ nét giữa hai nguồn hiểu biết tương ứng với hai loại khách quan tính. Các đối tượng hoặc là những điều đặc thù hay là những điều Phổ quát và do đó hai nguồn hiểu biết hoặc cảm giác hay là khái niệm. Điều đặc thù và điều phổ quát được các vị duy thực quan niệm một cách thực nghiệm (*sāṃvavyavahārika*) và ngài Dignāga lại hiểu một cách siêu thế (trừu tượng=*paramārthataḥ*). Điều đặc thù

của ngài lại chính là thời điểm, là nội chất thể, tuyệt đối không thể phân biệt được và cơ bản khác với toàn bộ các cấu trúc thuộc khả năng nhận thức của tâm linh chúng ta. Vật cá thể cụ thể (*svabhāva-vi śeṣa*), vì là điểm gặp nhau của một số điều Phổ Quát, tuy nhiên lại được xử lý như là một điều đặc thù nơi luận lý học phương Tây, đối với những Vị Phật giáo họ coi đó như là một cấu trúc và chính vì thế được xử lý như là điều Phổ Quát do hậu kết nhận thức được. Theo các vị Duy Thực ta nhận ra sự có mặt của ngọn lửa bằng hai căn giác quan đó là thị giác và xúc giác hay sự hiện hữu của ngọn lửa cũng có thể được ám chỉ đến từ sự có mặt của khói. Ngọn lửa này là một ngọn lửa cụ thể, thực nghiệm và đối tượng vật lý. Đối với những Vị Phật giáo thị giác chỉ am hiểu một cách rõ ràng được màu sắc, xúc giác chỉ am hiểu rõ được sức nóng mà thôi, và hình ảnh rõ ràng của lửa là một cấu trúc tưởng tượng sáng tạo (*kalpanā*), điều Phổ Quát, là một khái niệm do bởi tính chất giống hệt nhau với những điểm thực tại tương tự nhau và những điểm xung đối với từng vật khác nhau. Một cấu trúc như vậy thông qua tương tự tính và mâu thuẫn lại chính là yếu tính (căn tính) của kiến tri gián tiếp, kiến tri dựa trên khái niệm hay kiến tri hậu kết (suy luận). Ta sẽ thấy từ những ví dụ ngài Vācaspati đưa ra cho rằng ngay cả những nhận thức giác quan dưới dạng “đây là màu xanh”, “đây là chiếc bình”, “đây là con bò” đều được xử lý như là những phán đoán giác quan, như là những khái niệm, có nghĩa là những trạng thái nhận định của tâm trí và chính vì thế đây cũng chính là những hậu kết, xin đọc cp. Tātp. p. 338. *O, sa ca vikalpānām gocaro o yo vikalpyate, deśa-kāla-avasthā-avasthā-bhedena eka-tvena anusandhīyate* và Udayana lại ghi thêm *anumānātmakatvād vikalpasya*. - Theo ngài Sigwart, Logik, II p. 395, phán đoán giác quan “đây là vàng” lại là một hậu kết, - “sobald ich sage “es ist Gold”, interpretire ich das Phänomen durch einen allgemeinen Begriff, und vollziehe einen Subsumtions-schluss”. Bằng một định nghĩa rộng hơn về hậu kết toàn bộ những hoạt động nhận định, toàn bộ hiểu biết so sánh (*sārūpya-prāṇa*) được gọi là nhận thức gián tiếp, có nghĩa là nhận thức phi giác quan hay là hậu kết. Quan điểm Phật giáo lại gọi cách “khác biệt cơ bản” giữa các nguồn hiểu biết của chúng ta (*pramāṇa-vyavasthā*), Vị Duy thực chủ trương quan điểm được gọi là “Luật hợp sinh” (*pramāṇa-samplava*).

§ 2. Một Đoạn Trong Tác Phẩm Nyāya-vārtika của ngài Uddyokāra.

(Ấn bản Calcutta, 1897 (B. I) p. 5.5-5.12.)

(5. 5). (Vị Phật giáo) phản đối và chủ trương rằng việc cộng tác¹²⁹⁵ (của các nguồn hiểu biết khác nhau trong nhận thức một đối tượng và cùng một đối tượng giống nhau) không khả thi, bởi lẽ mỗi nguồn hiểu biết trong đó đều có lãnh vực hoạt động riêng. Chúng ta (những người Naiyāiks) phủ nhận điều này, bởi lẽ chúng ta không chấp nhận rằng (mỗi nguồn nhận thức có đối tượng riêng đặc biệt cho chính mình). Quả thật lại

1295. Hay việc pha trộn – *samplava*= *sankara-ekasmin viśaye sarve sām pramāṇānām pravṛtīḥ*.

Luận lý học Phật giáo tập 2

có một học thuyết như vậy. Mỗi nguồn nhận thức của chúng ta được giả định có một đối tượng đặc biệt. Cảm giác¹²⁹⁶ chỉ hiểu được những điều đặc thù mà thôi, hậu kết¹²⁹⁷ đặc biệt hiểu được những điều phổ quát. Chỉ mình là đối tượng hiểu biết của chúng ta, đối tượng này vừa là điều phổ quát lại cũng là điều đặc thù nữa. Cảm giác chẳng chăm chú vào điều phổ quát, và chẳng bao giờ là hậu kết cả¹²⁹⁸ lại chăm chú đến điều đặc thù đâu.¹²⁹⁹ (5. 9). Chúng ta, những người Naiyāiks, phủ nhận điều này, bởi vì chúng ta không đồng ý với lý do đưa ra. Chúng ta cũng không chấp nhận là chỉ có hai nguồn kiến tri (cảm giác và khái niệm¹³⁰⁰) chúng tôi cũng chẳng chấp nhận chỉ có hai đối tượng kiến tri (hơi rõ ràng) (đó là kiến tri đặc thù¹³⁰¹ và kiến tri phổ quát), chúng tôi cũng chẳng chấp nhận là các đối tượng đó không thể kết hợp thành một khối với nhau được. Tại sao vậy? Bởi vì chúng ta có tới bốn nguồn hiểu biết (nhận thức, hậu kết, loại suy và chứng thực). Lại có đến ba loại đối tượng, phổ quát, đặc thù và cá nhân một vật với tư cách là người sở hữu chủ¹³⁰² điều phổ quát (phổ quát cụ thể).

§ 3. Chú giải của ngài Vācastimśra.

Nyāya-tātparya-tikā, biên tập Vizian p. 12. 16 ff. biên tập Benares (1925)
pp. 17.16 ff.

(12. 16). (Vị Phật giáo có một học thuyết theo đó Nhận thức lại chính là cảm giác, và hậu kết chẳng gì khác hơn là khái niệm. Họ trình bày hai nguồn kiến tri nguyên thủy độc lập với nhau) mỗi nguồn lại am hiểu rõ ràng một yếu tố đặc biệt và từ lúc ban đầu đã độc lập¹³⁰³ trong đối tượng nhận thức. Khi một tham khảo về những nguồn hiểu biết này được cho là có số nhiều (và không phải là một cặp), ta hiểu đây là những cách phân loại phụ. (12. 17). Nhận thức giác quan, do kích thích đến từ một đối tượng tạo ra,¹³⁰⁴

1296. *pratyakṣa*, nhận thức giác quan theo các vị duy thực chủ trương.

1297. *anumāna*, theo các vị Phật giáo chủ trương cũng bao gồm cả khái niệm nữa.

1298. Vị Phật giáo hiểu đây là “khái niệm”.

1299. Vị Phật giáo hiểu đây là “điều đặc thù tuyệt đối, điểm khoanh khắc” người Naiyāik hiểu đây là vật thực nghiệm cụ thể.

1300. Người Naiyāik hiểu đây là “nhận thức giác quan và hậu kết”.

1301. Có nghĩa là điều đặc thù tuyệt đối. Đây chính là khía cạnh cơ bản của hệ thống Phật giáo đã được ngài biên tập tác phẩm *Tattvasaṅgraha* lưu ý tới và được diễn đạt một cách khéo léo, Phần giới thiệu p. 43, - *svalakṣaṇasya avācyatvam... atyantika-vibhedas cej jāter iṣṭab svalakṣaṇāt*, điều đặc thù được quan niệm như là điều gì đó độc nhất và khó lòng diễn đạt được, vì không chứa đựng ý nghĩa đầy đủ.

1302. *tadvat = sāmānyavad-viśeṣaḥ*, đây quả thực là một điều phổ quát đặc thù” là một mâu thuẫn nơi phụ từ (*contradictio in adjecto*) - giống hệt như cảm giác - tưởng tượng.

1303. Thật không đủ để khẳng định rằng nhận thức và hậu kết có những đối tượng nhận thức đặc biệt (*viśiṣṭa*), những đối tượng này nguyên thủy tương trưng cho những yếu tố độc lập (*bhinna*), bởi lẽ nói theo cách thực nghiệm chỉ có một yếu tố nhận thức giác quan khi chúng ta suy ra sự có mặt của ngọn lửa trên đôi, và lại có một yếu tố tư duy suy diễn nơi mỗi đối tượng tri giác, như vậy *pratyakṣayor anumānāyor vā samplave na bādhakam uktam (viśiṣṭa-śabdena), tathāpi vijātīya-pramāṇa-samplava-nirākar aṇa-paro' yam granthaḥ* (V).

1304. Thật không đủ để cho rằng nhận thức được nhắm tới đối tượng (*artha-gocaras*) để có thể ngụ ý rằng nhận

lại tập trung chú ý vào đối tượng đó (bởi lẽ chính đối tượng đó đã tạo ra kích thích đó. Nhưng hơn thế nữa, chỉ có một mình vật đó là một đối tượng nhận thức có sự hiện hữu bất biến tạo ra hình ảnh¹³⁰⁵ của đối tượng đó. (12. 18). Một điều phổ quát không có thể tạo ra được cùng những kết quả, có thể ảnh hưởng đến kích thích, cũng không thể tạo ra được một hình ảnh cho đối tượng được) bởi lẽ tất cả đều không có bất kỳ hiệu quả nguyên nhân trực tiếp nào).¹³⁰⁶ (12. 19). Cả điều đặc thù¹³⁰⁷ thực nghiệm cũng không làm thế được, vì điều đặc thù này chính là điểm gặp gỡ của rất nhiều điều Phổ quát. Nhưng điều đặc thù siêu thế lại có thể làm được như vậy. Chỉ mình điều đặc thù này mới là (thực tại thuần túy) là thực tại hiệu theo nghĩa tuyệt đối, là (nội chất thể). Vì Vì Phật giáo chủ trương yếu tính của thực tại chính là khả năng trở thành hiệu quả thông qua nhân duyên (12. 20). Yếu tính đó chính là một thời điểm (trong không gian và thời gian, siêu vượt không gian và thời gian thực nghiệm).¹³⁰⁸ Cũng chính nội chất thể làm biến dạng toàn thể các trưng đẳng¹³⁰⁹ của vật đó. Đây không phải là một chất thể đẳng trưng.¹³¹⁰ Thực tại tuyệt đối không phải là một vật thuộc một và cùng một vật trong các điểm không gian khác nhau.¹³¹¹ Vật đó cũng không có kỳ gian thông qua những thời điểm khác nhau. Chính vì thế nhận thức giác quan,¹³¹² chính là những cảm giác hiểu rõ được thời điểm thực tại.¹³¹³ (Đó chính là khoảnh khắc đem lại hiệu quả, là nội chất thể, một mình¹³¹⁴ sở hữu được khả năng ảnh hưởng đến cảm giác¹³¹⁵ của chúng ta).

thức này được tạo ra (*artha-sāmarthyā-samuttha*) do đối tượng đó. Đây có thể là quan điểm của những người Naiyāyiks và những điều Phổ quát có thể được gộp lại trong số những nguyên nhân của nhận thức. Chính vì thế việc nhấn mạnh được nhắm tới *artha-sāmarthyā*, Chỉ có một mình đối tượng tác thành, chỉ một mình điều đặc thù là nguyên nhân (*hetu*) tạo ra nhận thức mà thôi. Lại nữa điều này cũng chưa đủ, bởi vì luôn luôn có đa số các nguyên nhân chính, vì thế mà một mình nguyên nhân là đối tượng có thể tạo ra nơi nhận thức của chúng ta chính hình ảnh của đối tượng đó (*ākāra-ādhyāyaka*) (V).

1305. Hiểu theo nghĩa đen., p. 12. 17 – 18 “một mình đối tượng đó làm nền tảng cho nhận thức buộc chính phản xạ hiểu biết của chính mình trở nên phù hợp với phụ tùy và tương liên tích cực và cả phản hướng luận của đối tượng đó nữa. - *jñāna-pratibhāsa* = *jñāna – ākāra* (V); *aniyata-pratibhāsa* được hiểu theo nghĩa của N. b. r., p. 8. 8.

1306. Điều này chống lại những người Naiyaiks thừa nhận rằng nhận thức giác quan nắm bắt được điều đặc thù cũng như những điều phổ quát cố hữu bên trong đó, như vậy vì thừa nhận một nhận thức phức tạp (*samplana*) có đủ khả năng như vậy, thế mà các Phật tử lại phủ nhận như là nhận thức giác quan, *viśiṣṭa-vi śayatvam abhipretya sāmānyasya pratyakṣa-avisayatvam uktam* (V).

1307. *sāmyavahārikam svalakṣaṇam* (P), = *sāmyavahārikah = anādi-vāsanvāsitaḥ* (N Kandali, p. 279. 15).

1308. *artha-kriyā-sāmarthyena eva vastutva-vyavasthāpanāt, kimartham tasya deśādy-ananugamaḥ?* (V) – *de śa-kāla-ananugatam vicāra-saham ity arthaḥ* (P).

1309. *asādhāraṇa*.

1310. *adeśātmaka*.

1311. *deśato 'nanugamena*.

1312. *pratyakṣam*.

1313. *svalakṣaṇa = kṣaṇa*

1314. *artha-kriyā-siddhy-artham tad-abhidhānam* (V).

1315. Hiểu theo nghĩa đen., p. 12. 20 – 22 “Chỉ mình điều này chính là yếu tính bất khả chia sẻ của tính nhận cảm, trong đó có thực tại tuyệt đối của điều sở hữu một tự ngã bất phân chia bằng cách không mở rộng ra (*ananugama*) trong không gian (hay bằng cách không nhắc lại trong không gian), và lại có tính nhất thời bằng cách không chuyển động qua (*ananugama*) thời gian”.

Luận lý học Phật giáo tập 2

(12. 22). Một điều đặc thù (thuộc loại này) cũng sẽ được nhận ra (do chính khả năng hình thành trong đầu, tổng hợp trong tâm linh chúng ta, hay) thông qua hậu kết, là điều không khả thi. (Lãnh vực của những điều đặc thù tuyệt đối không phải là lãnh vực hậu kết). Hậu kết chỉ nhận thức được những tương quan¹³¹⁶ và những tương quan lại chỉ có hai loại mà thôi, (hoặc là tương quan luận lý hay là tương quan thực sự), hoặc là tương quan đồng nhất hay là tương quan nhân quả.¹³¹⁷ Ta không thể phát hiện ra nơi điều đặc thù tuyệt đối mỗi tương quan nào cả. (Mỗi tương quan đồng dạng) có liên quan¹³¹⁸ luôn luôn là hai điều Phổ Quát (12. 24). Nhưng không thể có¹³¹⁹ một điều phổ quát thực sự vậy. Một vật không thể tượng trưng cho tính đơn nhất và lại cư trú nơi những địa điểm khác nhau được, vào những thời điểm khác nhau và với những điều kiện khác nhau nữa. (12. 25). (Bởi lẽ những điều Phổ Quát như vậy chỉ là những thực tại hão huyền mà thôi và kiến thức hậu kết phải xử lý những điều Phổ quát mà thôi. Điều này không có nghĩa là hiểu biết của họ toàn bộ đều không có đối tượng?¹³²⁰). Quả thật những điều phổ quát đâu có phải là những thực tại¹³²¹, mà chỉ là những cấu trúc luận lý do khả năng bảm sanh của lý trí¹³²² chúng ta tạo ra. Chúng ta phải chấp nhận rằng hiện hữu khách quan trong thế giới ngoại vi, chỉ thuộc lãnh vực kiến thức hậu kết của chúng ta mà thôi, lãnh vực này đâu phải là một siêu cấu trúc biện chứng dựa trên thực tại) hay một hình ảnh¹³²³ được khách thể hoá.

(12. 26). Quả thật yếu tính¹³²⁴ của chúng không phải là khẳng định nhưng chỉ tương đối mà thôi, bởi lẽ chúng luôn luôn chứa đựng trong đó một phủ định¹³²⁵ tương liên với nhau. Ta có thể chứng minh điều này bằng ba¹³²⁶ cách sau đây 1) thực tại không

1316. *gr̥th̥ta-pratibandha- hetukam*.

1317. Nhân quả tính giữa “các chuỗi sự kiện” (*santāna*) cũng được tạo dựng lên, Xin đọc cp. N.b.t.P. 69.

1318. *pratibandhaḥ sāmānya-dharmāḥ āstrayate*.

1319. *paramārthasat sāmānyam vicāra-asaham* (V), *kārtsnya-ekadeśa-vṛtti-nirāsāt* (V); Những người Phật tử chấp nhận một *vyāvṛtti-rūpam, alīkam, anādi-vikalpa-vāsanā-vāsitam sāmānyam*.

1320. *tat kim, sāmānyasya asattvāt, svalakṣaṇye ca pratibandha-graha-sambhavād anumānam nirviṣayam eva?* (P).

1321. *vikalpādhi śiṭhānam = (vikalpa)-viṣayo 'līkam iti yāvat* (V).

1322.*adhīṣṭhānam va alīkasya bāhyatvam anumāna-gocarō*... Ngài V. cho rằng *alīkabāhyatvam* và *vikalpākāratvam* ám chỉ đến hai ý tưởng khác nhau (*matātaram*), ý tưởng đầu tiên ám chỉ đến một hình ảnh đã được cụ thể hoá, ý tưởng thứ hai, như được xem thấy từ đoạn tiếp theo, - ám chỉ đến một siêu cơ cấu biện luận, sở hữu một thực tại *gián tiếp*.

1323. Hiểu theo nghĩa đen., p. 12. 23 – 26. “Quả thật điều đó được tạo thành bằng một tiêu hiệu (tướng) thuộc một mối liên kết đồng nhất đã được am hiểu kỹ càng. Mối liên kết này hệ tại ở tính đồng nhất với điều đó và bắt nguồn từ điều đó không thể được nắm bắt nơi một điều đặc thù làm đối tượng, như vậy điều này hệ tại ở hai điều phổ quát, và một điều phổ quát không thể tồn tại nơi những không gian thời gian và những điều kiện khác nhau. Chính vì thế đây là một không gian của cấu trúc xuất phát từ một sức mạnh vô khởi thủy, điều này phải được thừa nhận như là một lãnh vực hậu kết mang tính chất ngoại vi một cách biện chứng.

1324. *ni śiṭhā= svarūpam*.

1325. *anya-vyāvṛtti= apoha, anya-vyāvṛtti-niṣṭham= pratiyogi-niṣedha-svarūpam*.

1326. Xin đọc cp. cách trình bày rõ ràng chính xác có phần hơi khác nhau về ba điểm Tātp., p. 340. 6 ff. được

phải là thuộc tính cơ bản của chúng, vừa khẳng định và phủ định¹³²⁷ 2) mặc dù những cấu trúc nội tại tâm linh cũng có mối tương đồng với thực tại bên ngoài, và 3) những cấu trúc này còn là những hình ảnh¹³²⁸ rõ ràng (có nghĩa là các cấu trúc này chứa đựng một khác biệt rõ nét hay phủ định với toàn bộ các vật khác).

(Liên quan đến điểm thứ nhất luận cứ có thể được đưa vào một dạng tam đoạn luận sau đây).

(Đại tiền đề). Bất luận điều gì có thể được khẳng định hay phủ định luân phiên tự thân không có hiện hữu đâu, nhưng lại hiện hữu một cách tương đối, được phân biệt với những điều gì khác.

(Thí dụ). Thí dụ như sự kiện không phải là một cơ thể có những chiều kích giới hạn,¹³²⁹ được phát hiện thấy tồn tại nơi tâm thức, (lại không thể thâm nhập vào được, và được tìm thấy nơi các sừng trên đầu con hổ không hiện hữu (và chính vì thế đây cũng không phải là một thân xác).

(Tiểu tiền đề). Một (điều phổ quát, là) một cấu trúc¹³³⁰ tâm linh có thể được khẳng định và phủ định lần lượt, “Ở đây có chiếc bình”, “Ở đây chẳng có chiếc bình nào cả”.

(Kết luận). (“Tự thân chiếc bình” không phải là hiện hữu, chiếc bình đó chỉ tồn tại tương đối với các vật khác mà thôi).

(Xác minh). Nếu “Tự thân¹³³¹ chiếc bình” tồn tại, các hạn từ “chính là” không bao giờ được sử dụng đến, vì là vô dụng; cũng như ta không thể sử dụng các hạn từ “chính không phải là”, bởi vì các hạn từ này sẽ trở nên mâu thuẫn (sự hiện hữu lúc đó sẽ có thể được gộp lại trong “chiếc bình” nếu tự thân chiếc bình đó lại không phải là hiện hữu, thời cùng một hiệu quả sẽ có thể xảy ra.¹³³²

(13. 4). (Đối với điểm thứ hai, ta nên lưu ý rằng điều Phổ quát) không phải là thiếu mọi tính chất hiệu quả trực tiếp, đây chính là một Hữu thể tượng tượng viễn vông. Chẳng có tính chất đơn điệu hiện hữu giữa vật đó và một điểm thực tại tuyệt đối (tượng trưng cho yếu tố “điều này” (this), để có thể tạo ra được một phán đoán giác quan “đây chính là một con bò”) chỉ trừ có sự kiện cho rằng cả hai đều loại bỏ¹³³³ phủ định “không phải là bò”.¹³³⁴

dịch trong bản phụ lục V.

1327. Xin đọc cp. Bain, Logic, I. 54 ff. Lại cũng xin đọc thêm Cp. Tātp p. 338, 1 và F. Brentano, Tâm lý học, II, p. 49 ff.

1328. *niyata-pratibhāsa=niyata-pratibhāsa* trong N. b. t., p. 8- 9, trong đó = *arthena, indriyena vā, niyamita.*

1329. *amūrta.*

1330. *vikalpa-gocaro.*

1331. *asādgāraṇa-bhāvo.*

1332. Xin đọc cp. Bradley, Logic, p. 121, “xét cho cùng, rất có thể mọi vật đều chỉ “là” như vậy, cũng giống như vậy “không phải như thế” và lại nữa “không phải thế cũng giống như “chỉ là” thế”.

1333. Thay vì giải thích *manyate' nya-vyāvṛtteḥ* xin giải thích *anyato' nya-vyāvṛtteḥ* hay *anyatra vyāvṛtteḥ.*

1334. Xin đọc cp. Bradley, như trên. “Nếu mọi sự đều không nhất quán tự bên trong, thời mọi sự hiểu theo một nghĩa nào đó đều không thống nhất như vậy”.

Luận lý học Phật giáo tập 2

(13. 5). (Liên quan đến điểm thứ ba, ta nên lưu ý rằng) hình ảnh rõ ràng của “con bò” và tước hiệu có đầy đủ ý nghĩa hạn định “một con bò” sẽ chẳng bao giờ trở thành khả thi và không hiện hữu trong đầu những khác biệt¹³³⁵ từ chỗ con ngựa với các con vật khác).¹³³⁶

(13. 6). Chính vì thế điều Phổ Quát chẳng gì khác hơn là phủ định điều có tương quan với nhau.¹³³⁷ Chính vì thế, đây là một (cấu trúc tâm linh nội tại¹³³⁸ nhưng lại có tương quan với thực tại bên ngoài, bởi lẽ trong hành vi,) chúng ta không lưu ý đến sự khác biệt này,¹³³⁹ điều này hình như được gộp lại trong thực tại bên ngoài¹³⁴⁰ và như vậy dẫn thực tại¹³⁴¹ đến hiểu biết khái niệm, hay hiểu biết hậu kết. (13. 7). Như vậy vì có tương quan gián tiếp với thực tại bên ngoài, thực tại này mang lại hiệu quả,¹³⁴² và thực tại tức khắc trở thành kinh nghiệm phù hợp¹³⁴³ mặc dù thực tại này là một ảo tưởng đối với thực tại đó, tuy nhiên điều này đã trở thành một nguồn hiểu biết thù thắng, bao lâu ta có suy tư và hành động một cách phù hợp.¹³⁴⁴

(13. 9). Như vậy, chính điều đặc thù đó (với tư cách là một thực tại tuyệt đối) không phải là đối tượng dựa vào đó hậu kết (hay khái niệm có ý nhắm tới). Mặt khác cảm giác không có ý nhắm tới điều Phổ quát, cũng đã được vạch ra. Chẳng có bất kỳ nguồn hiểu biết nào (ngoại trừ hai nguồn này, là cảm giác và khái niệm). Bất luận ta tuyên bố điều gì là nguồn nhận thức chánh đáng được gộp lại trong hai nguồn hiểu biết này, đó là cảm giác và khái niệm hoặc giả, nếu không được gộp lại như vậy, thời đó chẳng phải là một nguồn hiểu biết đâu. Cũng chẳng có bất kỳ đối tượng nhận thức nào khác biệt với những điều đặc thù này cả, (tức là điều đặc thù tuyệt đối), và điều phổ quát nữa (chẳng có thực tại hỗn hợp nào trong nhận thức) từ đó cả hai nguồn hiểu biết có thể tham dự vào được.

1335. Xin đọc Bradley, *như trên*, “Do toàn bộ phủ định mà mọi vật được xác định.”

1336. Hiểu theo nghĩa đen., p. 13. 5. “Và ý tưởng cũng như tước hiệu “con bò” (cow) loại trừ con ngựa v.v...”. Điều gì ở đây ta gọi là *niyatā buddhiḥ* ám chỉ đến cùng một vật như ở trên p. 12. 27 lại được chỉ định là *niyata-pratibhāsa*. Hiển nhiên là *niyata* ở đây được dùng theo nghĩa “rõ ràng, mạch lạc”, *niyata-pratibhāsa*=*niyatā-buddhiḥ*=*niyata-ākāra*, không được hiểu theo nghĩa “bị giới hạn” *niyata*=*arthena indriyaṇa vā niyamita* giống như trong N. b. t., p. 8. 9 và 8. 20, xin đọc ở trên, p. 305. n. 10.

1337. *anya-vyāvṛtti-rūpam*.

1338. *abāhyam*.

1339. *bāhya-bheda-agrahāt*, có nghĩa là., chúng ta không cho rằng “một con bò” lại không phải là một đối tượng ngoại vi.

1340. *bāhyatvena avasīyamānam*.

1341. *pravartayati*.

1342. *prāpayat*.

1343. *saṃvādakam sat*.

1344. Như vậy, kiến tri dựa trên khái niệm của chúng ta chỉ là một giấc mơ kèm theo với những sự kiện có thật. Học thuyết này sẽ được giải thích với nhiều chi tiết hơn trong Phụ Lục V. – Hiểu theo nghĩa đen., p. 13. 6-8. “Chính vì thế điều Phổ quát có yếu tính chính là nét độc đáo từ tính chất khác biệt (*anyavyāvṛtti*), vì không phải là ngoại vi, vì chìm ngập với ngoại vi do không nhận ra được sự khác biệt với bên ngoài, điều phổ quát này hướng hậu kết tới ngoại vi; và gián tiếp bị cột chặt vào ngoại vi, khiến chúng ta đạt đến điều phổ quát ngoại vi, vì mang tính nhất quán mặc dù là sai, vì được xác định nơi người nhận thức đây chính là một phương tiện của chánh trí vậy”.

§ 4. Ngài Uddyotakāra trả lời.

(5. 9). Điều này không chính xác! Chúng tôi không chấp nhận điều này. Trước tiên chúng tôi không chấp nhận giới hạn liên quan đến hai nguồn hiểu biết, cũng chẳng chấp nhận chỉ có hai loại đối tượng cũng như không có khả năng có một loại hỗn hợp hai loại đối tượng lại với nhau. Tại sao vậy? Quả thật nguồn hiểu biết của chúng ta đạt đến con số bốn, (nhận thức, hậu kết, loại suy và chứng thực). Lại có đến ba loại đối tượng, là điều đặc thù, điều phổ quát và hỗn hợp hai đối tượng này. (5. 11). Một hiểu biết hỗn hợp cũng có thể hiểu được theo ý nghĩa đó là cũng một đối tượng có thể được hiểu rõ thông qua bất kỳ nguồn hiểu biết nào, thí dụ như thông qua các giác quan chẳng hạn (v.v...) (5. 12). Căn giác quan cũng là một nguồn hiểu biết, nó chiếu rọi làm rõ đối tượng như vẫn thường là như vậy. Có đôi khi nguồn hiểu biết này có thể bị giới hạn, đôi khi lại bị hỗn tạp. Bị giới hạn tỷ dụ như trong nhận thức về mùi vị, (có thể được hiểu) chỉ do một căn giác quan mà thôi. Căn giác quan này bị giới hạn trong việc nhận thức các cơ thể rắn, được nhận thức bằng hai giác quan (thị giác và xúc giác). Liên quan đến nhận thức Hiện hữu, hay nhận thức về sự kiện sở hữu các thuộc tính, (có nghĩa là) những phạm trù thực thể và phẩm chất, mọi giác quan đều có thể nhận thức được.

§ 5. Chú giải trong tác phẩm Vācaspatimśra.

(13. 12). Khi ta nói “Điều này không chính xác!” (tác giả của Vārtika) bác bỏ (học thuyết Phật giáo) và giải thích (những lý do tại sao ngài làm như vậy). Học thuyết thực sự là như vậy (có nghĩa là sai lầm) sẽ được liên tiếp khẳng định ở đây (trong qui trình tác phẩm của chúng ta).

(Udayana nhận định p. 114). Nếu điều Phổ quát là không có thực và chỉ có điều đặc thù tuyệt đối mới có thực), điều vừa đề cập đến không thể pha trộn với điều trước đó, bởi lẽ một sự phối kết hợp giữa điều có thực và điều không có thực là không khả thi. (Cá nhân một vật thực nghiệm như vậy được dựa trên điều phi lý). Tác giả cho rằng “học thuyết này không đúng, (sẽ được chứng minh sau đây)”. Ngài chỉ muốn cho rằng con đường (học thuyết triết học Phật giáo dẫn đến những vực thẳm rất lớn và không thể xử lý một cách nhẹ nhàng vào lúc này).

(Nhận định của Ngài Vardhamāna, *như trên*). Bởi vì sự tấn công dữ dội của Vị Phật giáo khiến ta xa lầy lớn, nếu tác giả đảm trách khước từ học thuyết này ở đây, thời điều này sẽ khiến cho các bản văn của ngài trở nên rất nặng nề để giải thích.¹³⁴⁵

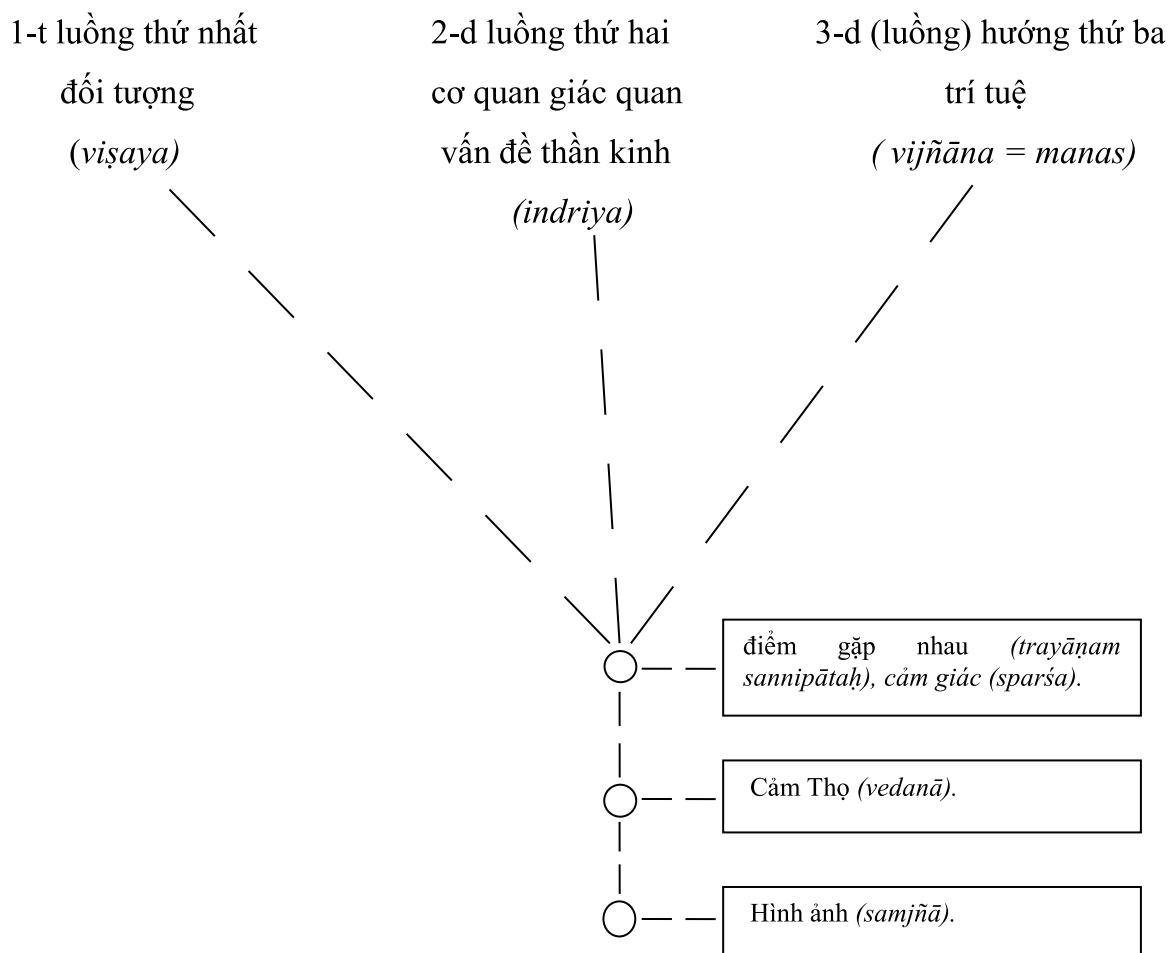
1345. Đây là lời tuyên bố ngắn gọn đầu tiên của thuyết duy tâm Phật giáo trong tác phẩm Tatparyatīka. những giai đoạn khác nhau được giải thích liên tục và bị bác bỏ theo chi tiết trong quá trình trình bày tác phẩm mỗi khi có dịp làm như vậy, ta thấy xuất hiện trong cp. p. 88 ff., 100 ff., 127 ff., 144 ff., 182 ff., 338 ff., 379.25 ff., 463 ff., v.v... và v.v... Các vị Naiyāyiks, Udayana và Vardhamāna rất tế nhị này đã coi triết học Phật giáo là một chánh đạo không thể bị hư hỏng”, *gahanah panthāh*.

BẢN PHỤ LỤC III
HỌC THUYẾT CẢM GIÁC TÂM LINH
(MĀNĀSA-PRATYAKṢA).

HỌC THUYẾT CẢM GIÁC TÂM LINH

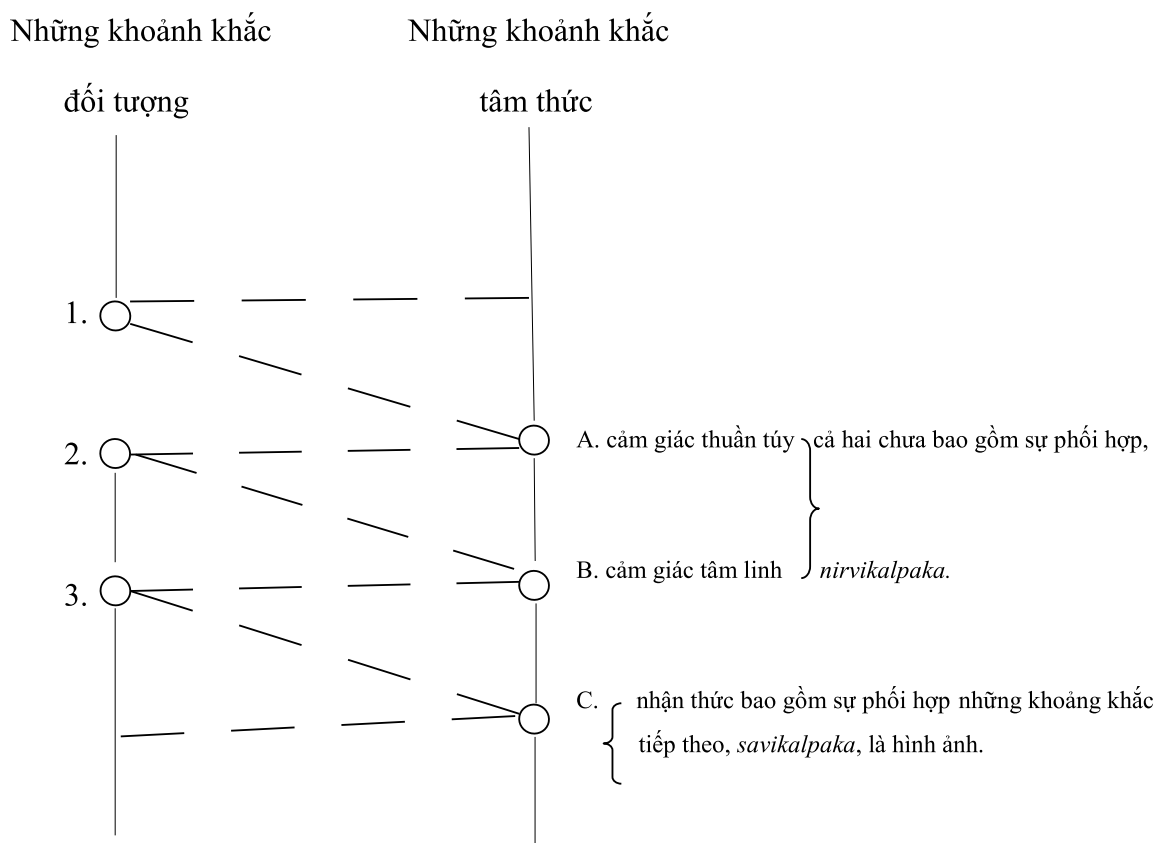
I. DẪN NHẬP.

Theo tập Phi Diệu Pháp (Abhidharma) nguồn gốc cảm giác có thể được trình bày như sau: (xin đọc My Central Conception , p. 54 ff.) -



Luận lý học Phật giáo tập 2

Khoảnh khắc Cảm giác (*sparśa*) sở hữu 1) một nguyên nhân đồng nhất (*causamaterialis=samanantara-pratyaya*) với khoảnh khắc tâm linh trước đó, hay với tâm thức chung chung, bao gồm cả tâm thức tiềm tàng, 2) một nguyên nhân tác thành (*causa efficiens=adhipati-pratyaya*) trong một cơ quan giác quan đặc biệt (*indriya*), và 3) một nguyên nhân đối tượng (*ālambana-pratyaya*) như, trong một vết màu sắc đối với thị giác. Trong môi quan hệ liên đới các yếu tố cộng tác này được tưởng tượng ra vào thời Phật giáo sơ khai theo quan điểm nhân quả đang thịnh hành (*pratītya-samutpāda*) như là những chức năng lẫn cho nhau, như là những cộng tác viên và các lực cộng tác (*samskāra=sambhūya kāriṇaḥ*), bởi vì một nguyên nhân không bao giờ hoạt động đơn phương độc mã (*nakimcid ekam akasmāt*). Các yếu tố không lôi kéo lẫn nhau, nhưng chỉ xuất hiện tiếp kế liên nhau (*narantara-utpanna*) như làm những chức năng lẫn cho nhau. Trong phái Đại Thừa khái niệm này đã thay đổi một cách triệt để. Toàn bộ những yếu tố hiện hữu chỉ là một thực tại tương đối (*sūnya*), giống như chiều dài và chiều ngắn” (*dīrgha-hrasa-vat*), xin đọc My Nirvāṇa, p. 30 ff. Việc tách rời một luồng tâm thức độc nhất vào chủ thể và đối tượng đã trở thành một cách đổ lỗi cho người khác (*āropa=kalpanā=grāhya-grāhaka-kalpanā*). Thay vì ba luồng thực sự tạo ra cùng một cảm giác cho nhau nơi Phật giáo cổ đại, giờ đây chúng ta thấy nơi trường phái Sautrāntika-Yogācāra chỉ có hai cấu trúc mà thôi. Sự cộng tác của hai cấu trúc này có thể được trình bày trong biểu mẫu sau đây:



Khoảnh khắc 1 là đối tượng (*ālambana-pratyaya*) của khoảnh khắc tâm linh A; khoảnh khắc 1 cũng là thể nền (*upādāna*) cho khoảnh khắc 2; khoảnh khắc 1 xảy ra trước khoảnh khắc A về thời gian.

Khoảnh khắc 2 là đối tượng (*ālambana=visaya= gocara*) của khoảnh khắc B, nhưng cũng xảy ra đồng thời với khoảnh khắc tâm linh A, khoảnh khắc 2 cũng là thể nền cho khoảnh khắc 3. Khoảnh khắc 2 cũng xảy ra trước khoảnh khắc B về thời gian.

Khoảnh khắc 3 và phần tiếp thêm là đối tượng của một hình ảnh cấu trúc (*savikalpaka*), cả hai tượng trưng cho kỳ gian (*santāna*) của khoảnh khắc đối tượng 1 – 2 – 3 v.v...

Khoảnh khắc A do 1 tạo ra; khoảnh khắc A cũng xảy ra đồng thời với khoảnh khắc 2; khoảnh khắc A cũng là nguyên nhân thể nền (*samanantara-pratyaya*) của B, khoảnh khắc A cũng xảy ra tiếp theo sau khoảnh khắc 1 về thời gian.

Khoảnh khắc B do khoảnh khắc 2 tạo ra bằng cách cộng tác với (*sahakārin*) khoảnh khắc A, cũng chính là thể nền của mình; khoảnh khắc này cũng là một giây lát không chứa đựng tượng trưng tổng hợp và chính vì thế không có khả năng là một ảo tưởng hay một sai lầm; khoảnh khắc này cũng xảy ra đồng thời với khoảnh khắc 3 và xảy ra tiếp theo sau 2 về thời gian.

Khoảnh khắc 3 và những khoảnh khắc tiếp theo, cũng như khoảnh khắc tâm linh C và những khoảnh khắc tiếp theo, tượng trưng cho một kỳ gian tương đương (*santāna*) của đối tượng và của nhận thức có đủ tư cách của đối tượng này.

1 = *svalakṣaṇam = prathama-kṣaṇaḥ = rūpa-kṣaṇāntarasya upādānam = indriya-vijñāna-vi ṣayaḥ = tasya ca ālambanam = virvikalpaka-janakam.*

2 = *rūpa-kṣaṇāntaram = prthama-kṣāṇsya-upādeyam = uttara-kṣaṇaḥ = nirvikalpaka-jñāna-samāna-kālaḥ = nirvikalpaka-indriya vijñāsyasya sahakāri (mānasa pratyakṣa-utpāda-kriyām prati) = mānasa-pratyakṣa-viṣayaḥ = tasya ca ālambanam = mānasa-pratyakṣa-janakam.*

3 v.v... = *santāna.*

A = *indriyaja-vijñānam = svalakṣaṇa-ālambitam = samanantara-pratyayaḥ (mānasa-pratyakṣam prati) = rūpa-kṣaṇāntarasya sahakāri = viśadābham = nirvikalpaka-pratyakṣam.*

B = *mano-vijñānam = manasi-kāraḥ = rūpa-kṣaṇātara-ālambitam = rūpa-kṣaṇantara-sahakāriṇā indriya-vijñānena janitam = nirvikalpaka = vi śadābham = mānasa = pratyakṣam.*

C = *savikalpakam jñānam = santānālambitam = adhyavasāyātmakam sārūpyātmakam = anya-vyāvṛtti-rūpam = anumānātmakam = virvikalpaka-jñāna-utpannatvāt pratyakṣam api.*

Giờ đây trong bản dịch tiếp theo trích từ tác phẩm *Ṭippanī*, tác phẩm *Nyāya-kaṇikā* của ngài *Vācaspatiśra*, và từ tác phẩm *Blo-rigas* của ngài *Jamyañ-shadba* ta có thể thu thập được một hình ảnh sống động về những vấn đề gây tranh cãi đã hoành hành tại Ấn Độ và Tây Tạng về một vấn đề thật hấp dẫn liên quan đến khoảng cách giữa một phản xạ và một hình ảnh cấu trúc tâm linh, vấn đề này ngay cả nhận thức học hiện đại vẫn chưa giải quyết được.

II.

Tác Phẩm Chú Giải *Nyāya-bindu-ṭika-tippanī* Bàn Về Học Thuyết Cảm Giác Tâm Linh.

(N.b.ṭ.-tippanī, phiên bản B. B., p. 29. 15 – 31. 11).

(29. 15). Hơn thế nữa, liệu có chắc chắn rằng bao lâu ta còn dính líu đến căn giác quan¹³⁴⁶ thời sự hiện hữu cảm thọ tâm linh (liên quan đến cùng một đối tượng có bị loại ra hay không? Trả lời câu hỏi này (ngài *Dharmottara*) cho rằng, “Bao lâu giác quan thị giác có dính líu đến bất kỳ một (chút) nhận thức về một mảng màu xanh xuất hiện nơi tầm mắt quan sát của chúng ta, thời mảng màu sắc đó buộc phải dựa trên chỉ một mình giác quan đó (mà thôi)”¹³⁴⁷

(30. 1). Câu hỏi sau đây lại nổi lên. Mặc dù hai nhận thức giống nhau không thể tồn tại trong cùng một lúc, (hai nhận thức hỗn tạp lại có thể.) Chính vì thế một cảm giác thuộc giác quan bên ngoài¹³⁴⁸ có thể tồn tại ngay trong khoảnh khắc đầu tiên (và tiếp tục tồn tại) trong khoảnh khắc thứ hai khi một cảm thọ tâm linh cũng sẽ nổi lên, tuy nhiên sự kiện cho rằng giác quan thị giác sẽ tiếp tục phải dính líu đến sao?¹³⁴⁹ Ngài *Dharmottara* trả lời vấn đề này như sau: “Ngài cho rằng điều này là không thể, bởi lẽ, bằng không sẽ chẳng có cảm giác nào thuộc loại này tùy thuộc hoàn toàn vào giác quan thị giác có thể tồn tại được¹³⁵⁰”, (có nghĩa là sẽ chẳng có cảm giác thuần túy, cũng không có phản xạ đơn giản nào hết luôn luôn sẽ chỉ có một mầm mống tổng hợp tâm linh hiện hữu mà thôi).

(30. 3). Điều ngài muốn nói như sau: Nếu chúng ta thừa nhận rằng khoảnh khắc thứ hai (giác quan bên ngoài, thí dụ như, thị giác, phải dính líu giống như cách đã dính líu đến trong khoảnh khắc thứ nhất, chức năng giác quan này cũng giống hệt như vậy, điều này sẽ khiến cho đối tượng hiện hữu nơi tầm mắt quan sát của chúng ta; thế thì tại sao cảm giác thuần túy cũng không nổi lên nơi khoảnh khắc thứ hai, tại sao cả hai khoảnh khắc lại không nhận được cùng một tên gọi giác quan bên ngoài (hay cảm giác thuần túy)?¹³⁵¹

1346. *cakṣuṣi*.

1347. *sarvendriyāśritam* p. 29. 16 có nghĩa là *sarvam indryāśritam jñānam*.

1348. *indriya-vijñānam*.

1349. *vyāpāravati cakṣuṣi*.

1350. Xin đọc cp. N.b.ṭ., p. 10. 21

1351. Hiểu theo nghĩa đen., p. 80. 3 – 5. “Khi con mắt đang bận rộn, chắc chắn nhận thức do giác quan bên ngoài

(30. 5) Thế rồi ta có thể đưa ra một câu hỏi khác nữa. Nếu cảm giác tâm linh¹³⁵² thực sự khác biệt với cảm giác thuần túy,¹³⁵³ ta phải xác định điều này bằng những sự kiện thực tế, bằng quan sát, (bằng kinh nghiệm¹³⁵⁴ hay bằng những bằng chứng khác). Ngài Dharmottara trả lời,¹³⁵⁵ (Nếu ta không thể làm được như vậy), thời bao lâu cảm giác này không dựa trên bất kỳ sự kiện như trên¹³⁵⁶ sẽ trở nên vô ích, ta sẽ không coi như cảm giác đó tồn tại đâu. “Sự hiện hữu của một cảm giác tâm linh như vậy chính là một yêu cầu (đòi hỏi) của hệ thống chúng ta, không có những bằng chứng để chứng minh sự hiện hữu của cảm giác này đâu”¹³⁵⁷ Trong khi mô tả đặc tính của cảm giác tâm thần, như điều gì đó tương tự như cảm giác chung chung¹³⁵⁸ và khẳng định rằng sự có mặt của cảm giác này được thừa nhận như là một yêu cầu của toàn bộ hệ thống, ngài Dharmattara đã từ khước luận cứ do ngài Jñānagarbha¹³⁵⁹ và nhiều người khác viện dẫn đến, nhằm mục đích xác định sự hiện hữu của cảm giác này, (tức là luận cứ cho rằng) các cấu trúc tâm linh xuất phát¹³⁶⁰ (từ cảm giác tâm linh đó lại chính là điều quá độ giữa cảm giác thuần

sẽ không khởi lên, vì lý do gì một nhận thức đồng nhất vì là khoảnh khắc thứ hai lại cũng phải phục tùng giác quan như vậy? Chính vì thế vì lý do gì ta lại không gọi cả hai là những cảm giác của giác quan bên ngoài?” – chúng ta có thể kỳ vọng *yogyī-karaṇe* thay vì *yogya-karaṇe = sāksāt-kāriṇi*, xin đọc ở trên p. 8. 10. ngài Dharmottara cho rằng, p. 10. 22 ff., nếu chúng ta không chấp nhận hay yêu cầu phải có sự khác biệt giữa hai loại khoảnh khắc cảm giác đầu tiên và thứ hai, thời sẽ chẳng có được một cảm giác giác quan bên ngoài thuần túy đâu. Tác phẩm Tipp. giải thích điều này có nghĩa hoặc là cả hai khoảnh khắc sẽ là cảm giác thuần túy hay là không. Ngài Dharmakīrti nhấn mạnh rằng chúng ta không bằng chứng thực nghiệm có sự hiện diện của cảm giác tâm linh trong khoảnh khắc nhận thức thứ hai đâu, bởi vì chúng ta không thể cô lập được khoảnh khắc này, và quan sát được, nhưng nếu chúng ta không thừa nhận khoảnh khắc này hiện hữu, thời toàn bộ hệ thống sẽ tách rời nhau ra. Bởi vì hệ thống đòi hỏi phải có một sự khác biệt cơ bản giữa thế giới giác quan thuần túy và những cấu trúc tưởng tượng vậy. Những luận cứ ủng hộ có sự hiện hữu cảm giác giác quan do ngài Jñāgarbha và các vị khác tưởng tượng ra còn Dharmottara không chấp nhận hệ thống này là có lý đâu, Xin đọc cp. dưới đây.

1352. *mānasam pratyakṣam*.

1353. *indriya-jñānāt*.

1354. Như đã được trình bày trong phần giới thiệu ngài Dharmakīrti xác định sự hiện hữu của cảm giác thuần túy bằng cách sử dụng cái gọi là một thí nghiệm thực sự (*pratyakṣa*) nội quan, *pratyakṣam kalpanāpodham pratyākṣeṇaiva sidhyati*.

1355. *yāvataṁ pramaṇāsiddham eva*.

1356. N. b. 1., p. 11. 1.

1357. 7 Mallavādī, p. 31, giới thiệu đoạn văn này như thế này, *nanu indriya-vijñāna-vyatirikta-lakṣakasya adarśanāt lakṣṇam ayuktam evety āsankyāha etac cetyādi* (p. 11. Sự có mặt của một cảm giác tâm linh tiếp theo sau ngay lập tức bằng một cảm giác giác quan bên ngoài, như vậy được coi như mang tính chất siêu thế (*śin-tu lkogpa= atyanta-parokṣa*).

1358. *indriya-vijñāna-sadrśa*.

1359. Ngài Jñānagarbha Bậc Thánh là tác giả của một tiểu luận ngắn có tên gọi là Satya-dvaya-vibhanga-kārikā và cả tập vṛtti của tác phẩm này. Một bản khắc chữ của bản dịch Tây Tạng của tác phẩm này, được in trong thiền viện Bde-chen-lhun-grub-gliñ (Aga in Transbaikalia) là bản tôi đang sở hữu trong tập Bstan-hgyur, Mdo v. 28 cũng chỉ có một tập chú giải duy nhất về tác phẩm này, có tên gọi là Satya-dvaya-vibhan-pañjikā, do ngài Sāntirakṣita thực hiện. Liệu đây có phải là cùng một nhân vật như ngài Tārānātha đã nghi ngờ là vị Bồ Tát bậc thánh nổi tiếng hay không, Xin đọc cp. bản văn của ông p. 163. ngài Tsoñ-kha-pa đã phủ nhận điều này, Xin đọc cp. Legs-bśad-sñiñob, f. 70^b. 2. Kārikā 14 (mūla f. 2. vṛtti f. 7) xử lý nhân quả tính bằng một văn phong Mādhyamika thông thường. . .

1360. *vikalpodayāt* rõ ràng là những hạn từ đầu tiên của một kārika do ngài Jñānagarbha hay một số đồ đệ của

tuý và khái niệm), ngài khước từ gián tiếp¹³⁶¹ luận cứ này (bằng cách không đả động gì đến điều đó), mà chỉ đơn giản bằng cách nhấn mạnh rằng¹³⁶² (không nhất thiết phải có bằng chứng nào cả).

(30. 9). Quả thật họ đã đưa ra cách giải thích sau đây. Cả hai cảm giác thuần túy và cảm giác tâm linh khởi lên khi thị giác đang hoạt động. Cho rằng hai cảm giác không thể tồn tại cùng một lúc là điều sai lầm, bởi lẽ hai cảm giác thuộc cùng một giác quan thực sự không thể làm được như vậy, nhưng không phải cảm giác thuộc hai giác quan khác nhau đâu. Trong Abhidharma người ta đã khẳng định rằng có đến sáu cảm giác khác nhau có thể tồn tại cùng một lúc.¹³⁶³ Chính vì thế không thể nào cho rằng hai cảm giác (có nguồn gốc khác nhau), của những giác quan khác nhau, lại không có thể khởi lên cùng một lúc được.

(30. 12). Chủ trương rằng cảm giác tâm linh không tồn tại gì cả cũng không chính xác bởi lẽ ta không hiểu rõ cảm giác này tồn tại tách biệt nhau. (Ta chứng minh được cảm giác này hiện hữu bằng sự kiện cho rằng) trong khoảnh khắc tiếp theo có điều gì đó đồng nhất với cảm giác đó, tức là hình ảnh của một mảng màu xanh¹³⁶⁴ hiện hữu trong đầu. Nếu (chẳng có điều gì ở giữa), chẳng có cảm giác tâm linh, thời hình ảnh được cấu trúc về mảng màu xanh¹³⁶⁵ đó sẽ không thể khởi lên là điều xảy ra tức khắc ngay sau những dấu vết đó.² Một cấu trúc tâm thần có thể khởi lên ngay từ một vài điều gì đồng nhất với cấu trúc đó, từ điều gì đó mang tính chất tâm linh¹³⁶⁶, chứ không khởi lên từ một phản xạ¹³⁶⁷ hơi đồng nhất đơn giản đâu. (30.15). Giống như khi các giác quan nhận thấy rõ¹³⁶⁸ một mảng màu xanh trong dòng suy tư gọi là Devadatta, tức thì phán đoán¹³⁶⁹ “đây là màu xanh” được tạo ra (trong cùng một con người đó), không phải trong một dòng suy tư khác gọi là Yajñadatta đâu. Sự khác biệt giữa cảm giác tâm linh¹³⁷⁰ và hiện tượng kéo dài của một hình ảnh tâm thần¹³⁷¹ không phải cùng một thứ đâu, (không phải

ông đưa ra, luận cứ này được nhắc lại dưới đây, p. 30. 17 bằng các hạn từ *samāna-jatīya-vikalpodayāt*.

1361. *bhangyā*.

1362. *avaddhāraṇā eva*.

1363. Theo Abh. Kośa-bh., I. 28, một số lớn các Pháp tâm linh (*dharmas*) có thể khởi lên đồng thời với nhau. Ý tưởng của những người Sāṅkhyas cũng cho rằng những cảm giác khác nhau thuộc các giác quan khác nhau có thể hiện đồng thời với tâm trí cùng một lúc, những người Naiyāiks lại cho rằng điều này không mấy khả thi.

1364. *tat-prṣṭha-bhāvī*.

1365. *nīla-vikalpa*; như vậy nhận thức về một màu sắc nhất định nào đó được coi như là một cấu trúc tâm linh bằng cách đối chiếu màu xanh với màu không xanh; đây cũng là một phán đoán giác quan “Đây là màu xanh”.

1366. *mānasātmano*.

1367. *indriya-vijñānāt*.

1368. *grhīte*.

1369. *niścayo*.

1370. *mānasa-* tức là *pratyakṣa*.

1371. *mano-vikalpa-santāna*.

cơ bản như vậy), giống như giữa hai dòng cảm giác thuần túy tiêu cực và dòng tư duy của một tâm trạng¹³⁷² tự phát đầu. Quả thật, cả hai (cảm giác tâm linh và hình ảnh tâm linh không tượng trưng cho cảm giác tiêu cực thuần túy đầu, ta gọi cả hai là *tâm thần*.

(30. 17). Câu trả lời của chúng ta cho những người chủ trương học thuyết này như sau. Các ngài chủ trương rằng một cấu trúc¹³⁷³ tâm linh phải khởi lên từ điều gì đó đồng nhất với nó và các ngài lại suy diễn ra từ đó sự hiện hữu cần thiết một yếu tố tâm thần, bởi vì kinh nghiệm cho thấy¹³⁷⁴ rằng nhiều điều cũng có thể xuất phát từ những yếu tố không đồng nhất. Ta có thể xác minh điều này bằng cả những ví dụ¹³⁷⁵ khẳng định và phủ định. Chẳng có nguồn gốc một yếu tố tâm linh nào có thể xuất hiện bao lâu (dòng tâm thức) còn dính líu đến một phản xạ thị giác. Quả thật, chúng ta không bao giờ cảm nghiệm được có sự xuất hiện đồng thời hai phản xạ¹³⁷⁶ đơn giản, là hai cảm giác đơn thuần, của cùng một mảng màu xanh ngay tức thời đầu. Ta chưa hề chứng kiến được điều này bao giờ.

(31. 1). Chính vì thế một hình ảnh cấu thành¹³⁷⁷ có thể được tạo ra do một phản xạ đơn giản¹³⁷⁸ (hay một cảm giác đơn thuần), tuy nhiên đây là điều không đồng nhất. Do đó, việc tạo ra một hình ảnh tâm thần không chứng minh được sự hiện hữu của một yếu tố tâm thần dưới dạng một cảm giác tâm linh đầu. (31. 2). Chủ trương rằng một phản xạ đơn giản và một hình ảnh¹³⁷⁹ tâm linh và một ảnh tâm linh lại thuộc về hai dòng hiện hữu¹³⁸⁰ khác nhau, giống như hai dòng tư duy cá nhân gọi là Devadatta và Yajñadatta đầu. (Nếu sự thể xảy ra như vậy, thời nguồn gốc hình ảnh tâm linh xuất phát¹³⁸¹ từ một phản xạ bất đồng nhất đơn giản sẽ không khả thi. (31. 4). Cả (những hiện tượng, là cảm giác thuần túy và hình ảnh cấu thành) đều thuộc về cùng một dòng tâm thức giống nhau; chính vì thế chúng ta nhất thiết phải chấp nhận nguồn gốc bất đồng nhất (một phần) của cùng một hình ảnh tâm thần, bởi lẽ (ngài Dharmakīrti), tác giả tập Vārtika¹³⁸² đã khẳng định như sau.

1372. *mano-vijñāna-santāna*, theo ý kiến của ngài Jñānagarbha điều đó chính là một *santāna*, theo ý kiến của ngài Dharmottara đây chính là một *kṣaṇa*. thay vì *tathendriyā....bhinnatvat* xin giải thích là *yathendriya... bhinnatvam na tanthā...*

1373. *vikalpa*.

1374. *darśanāt*.

1375. N. Kāntikā, p. 121. 11, đã đưa ra một ví dụ về nhận thức về điều gì đó gọi nhớ lại điều gì đã xảy ra theo dấu vết của một cảm giác về màu trắng được tạo ra do một miếng long não, màu trắng và màu được gọi nhớ trở lại là những màu hỗn tạp.

1376. *nirvikalpakayor*.

1377. *vikalpakasya*.

1378. *indriya-vijñānād eva*.

1379. *savikalpaka-nirvikalpakayor*.

1380. *bhina-santāna-vartitvam*.

1381. Từ *Cheda* trước từ *yena* phải được loại bỏ và một trong hai từ phải được chèn vào sau *na syāt*.

1382. Không được tìm thấy trong tác phẩm Pr.-vārt, nhưng Pr. viniścaya (Co-ni, f. 158^b. 3) lại ghi là *-donmthoñ-ba-ñidmthoñ-ba-la, myoñ-bai-mthu-las byuñ-ba-yi, dran-pasmthoñ-bar ḥdod-pa-yis, tha-sñad rab-tu ḥjug-pa-yin*. (A. Vostrikoff).

“Khi ta cảm thấy rõ một phản xạ đơn giản, thời tức khắc chúng ta sẽ cảm thấy rõ được các khía cạnh khác, các khía cạnh này phải xuất hiện do sức mạnh của một (mầm mống)¹³⁸³ tâm linh, và nhờ sức mạnh của trí nhớ lại có chức năng phải hoàn thành”.

Ở đây bằng các hạn từ “một (mầm mống) ý thức” chúng ta ám chỉ đến chính một phản xạ¹³⁸⁴ đơn giản, chứ không phải là phản xạ tâm thần đâu¹³⁸⁵. (31. 8). Và vì thế mà nó được yêu cầu cách thức tạo lại tâm thức hình ảnh, (có nghĩa là) điều gì đó được nhớ lại, sẽ tạo ra từ một phản xạ (thụ động) đơn giản, (chúng ta trả lời rằng, điều này là khả thi) bởi lẽ nguồn gốc bất đồng nhất (cũng có thể được). (31. 9). Cũng không chính xác để thừa nhận rằng việc đề cập đến tâm thức¹³⁸⁶ (theo cách ngôn đề cập đến ở trên của ngài Dharmakīrti ám chỉ đến điều gì đó thực sự là tâm linh,¹³⁸⁷ (chứ không phải là cảm giác thuần túy). Bởi lẽ vấn đề đang tranh cãi¹³⁸⁸ trong đoạn văn này) không hiểu tính nhận cảm¹³⁸⁹ (thiếu vắng tính tự nguyện) có thể hướng dẫn những hành vi có mục đích¹³⁹⁰ của chúng ta hay không, hay liệu điều này được coi như là một nguồn chánh thắng trí hay không. (31. 10). Quả thật bằng cách nào ta có thể coi một phản xạ thụ động đơn giản¹³⁹¹ là một nguồn chánh nhận thức được? (Ôi, đúng vậy!). Đây là một nguồn kiến tri, nếu phản xạ này hoàn thành được chính chức năng của mình và chức năng của phản xạ này lại chính là chức năng khơi dậy một hình ảnh tinh thần của chính đối tượng của mình.¹³⁹²

Do đó, luận cứ của ngài Jñānagarbha và những vị đồng liêu không đáng kể,¹³⁹³ bởi vì cấu trúc tâm thần có thể khơi dậy được từ một nguồn bất đồng nhất, tức là từ một phản xạ đơn giản.

III.

Tác Phẩm Nyāya-kaṇikā của ngài Vācaspatimiśra bàn về học thuyết Cảm Giác đơn giản.

(Tái bản lại từ tác phẩm Pandit, p. 120. 7 - 120. 17)

(120. 7). Chúng tôi (những Vị Phật giáo)¹³⁹⁴ không tán thành (học thuyết cho rằng

1383. *samvit-sāmarthya*.

1384. *indriya-vijñānam eva*.

1385. *mānasam*.

1386. *saṃvrt*.

1387. *mānasam*.

1388. *cintyavāt*.

1389. *indriya-vijñāsyā*.

1390. *vyavahāreṇa*.

1391. *indriya-vijñāsyā*.

1392. *svāīśyave vikalpa-janakatvam*.

1393. *yat kiṃcit*.

1394. Có nghĩa là., trường Yogācara-Sautrāntika, xin đọc Tātp., p. 97. 1. những người Hīna-yānist khác lại cho là có sáu cơ quan giác quan, 5 trong số đó là các giác quan bên ngoài và một giác quan bên trong.

theo đó trí tuệ của chúng ta là một cơ quan giác quan đặc biệt,¹³⁹⁵ là một cơ quan phải được xếp ngang hàng với cơ quan thị giác v.v...¹³⁹⁶ Nhưng chúng ta chủ trương rằng trí tuệ là một dòng tư duy và trong dòng tư duy đó mỗi khoảnh khắc trước đó là (nguyên nhân, tức là) nguyên nhân thể nền¹³⁹⁷ của những khoảnh khắc tiếp theo. Quả thật, khoảnh khắc trước đó chúng ta gọi là “nguyên nhân trực tiếp đồng nhất”. Nguyên nhân này mang tính chất đồng nhất như là một khoảnh khắc trong cùng một dòng tâm thức và đây là nguyên nhân trực tiếp, bởi lẽ không có gì phân tách được nguyên nhân này. (120. 10). Khoảnh khắc nhận thức thứ hai này được tạo ra.¹³⁹⁸ (không chỉ một bằng một kích thích đến từ đối tượng có ảnh hưởng đến các giác quan, như khoảnh khắc cảm giác đầu tiên đâu, nhưng nguyên nhân này còn do khoảnh khắc tiếp theo đối tượng¹³⁹⁹ tạo ra, có sự cộng tác¹⁴⁰⁰ của trí tuệ, (có nghĩa là, theo học thuyết của chúng tôi) với khoảnh khắc tâm thức trước đó, là khoảnh khắc cảm giác thuần túy.¹⁴⁰¹ Khoảnh khắc đối tượng thứ hai lại xảy ra đồng thời¹⁴⁰² với khoảnh khắc giác quan hay với phản xạ đơn giản, được khoảnh khắc đối tượng đầu tiên tạo ra. Khoảnh khắc đối tượng đầu tiên thứ nhất (cũng) là nguyên nhân thể nền hay *nguyên nhân chất thể (causa materialis)*¹⁴⁰³ của khoảnh khắc thứ hai thuộc cùng một đối tượng đó.¹⁴⁰⁴ (Như vậy có hai khoảnh khắc nối tiếp nhau của đối tượng tạo ra hai khoảnh khắc nhận thức nối tiếp nhau; những khoảnh khắc sau (vừa đề cập đến) lại là một phản xạ đơn giản và một loé sáng của cảm thọ tâm linh). Loé sáng tâm linh này đến sau khoảnh khắc cảm giác thuần túy đã qua đi¹⁴⁰⁵. Đây không phải là một nhận thức tâm linh trừu tượng mà là một nhận thức sống động¹⁴⁰⁶ (như là một nhận thức giác quan). Nhận thức này có đối tượng ngoại vi riêng của mình, cụ thể là khoảnh khắc đối tượng thứ hai, là khoảnh khắc cộng tác trong việc tạo ra đối

Họ cũng cho rằng có một loạt 22 *Lục (indriyas)*, nhưng rồi những giác quan này lại có một chức năng hơi khác nhau. Xin đọc cp. Abh. Kośa, I. 48. Những người duy thực, Nyāya, Vaiśeṣika, Mīmāṃsaka, và những người Sāṅkhyas lại mô tả *manas*, tâm trí là cơ quan giác quan thứ sáu. Những Vị Phật giáo Mādhyamika và những người Vedāntins lại đi theo về những người duy thực rất đặc trưng. Theo W. Ruben, die Nyāyasūtras, 55 trên 56 tác giả của các sūtras này lại không coi *manas* là một *indriya*, nhưng theo Bhāṣya ngài lại chấp nhận năm giác quan bên ngoài và một giác quan bên trong, giống như những người Duy thực vậy.

1395. *kimcid indriyāntaram*, Tātp., p. 97. 28 ff.

1396. *caḥsurādivat*.

1397. *upādānena*.

1398. *janitam*, p. 120. 12.

1399. *rūpa-kṣaṇa-antareṇa*, p. 120. 11 phải được sửa lại thành *rūpekṣaṇa-*

1400. *sahakārinā*, p. 120. 11.

1401. *indriyaja-vijñāna* (p. 120.10) = *nirvikalpaka-pratyakṣa*.

1402. *samāna-kālena*, p. 120. 12.

1403. Có một điều rất rõ ràng là *samanantara-pratyaya*, cũng còn gọi là *upasarpaṇa-pratyaya* lại chính là bản đối chiếu của *samavāyi-kāraṇa* thuộc trường phái những người Naiyaiks.

1404. *indriyaja-(vijñāsyā)-viśaya-kṣaṇa-upādānen=prathama-viśaya-kṣaṇa-upādānena*, tức là., *rūpa-kṣaṇa-antareṇa*, có nghĩa là *dviṭīyena kṣaṇeṇa prathama-kṣaṇa-upādānavatā*.

1405. *uparata-indriya-vyāpārasya* (đó là *Puruṣasya*), Xin đọc cp. bản dịch dưới đây.

1406. *śisādābha=viśdābhāsa*.

Luận lý học Phật giáo tập 2

tượng đó. Đây chính là một cảm giác tâm linh, không phải là một cảm giác thuần túy¹⁴⁰⁷ (chỉ là một phản xạ đơn giản dựa trên giác quan bên ngoài), bởi lẽ khoảnh khắc này bùng lên khi một phản xạ đơn giản¹⁴⁰⁸ kết thúc.

(120. 14). Đối tượng này (cũng không thể được mô tả) như là một ý định dựa trên điều nội tại nào đó,¹⁴⁰⁹ bởi vì đối tượng trên đó phản xạ này nhắm tới là khoảnh khắc đối tượng bên ngoài thứ hai, khoảnh khắc đối tượng thứ hai này là một sản phẩm của khoảnh khắc thứ nhất trước đó và khoảnh khắc thứ nhất (như vừa được nói đến ở trên), lại là đối tượng do cảm giác thuần túy nắm chặt được, (là đối tượng đã tạo ra một phản xạ đơn giản).¹⁴¹⁰

(120. 15). Và có điều không đích thực đó là chẳng có người mù và người điếc nào (nếu họ lại có thể nhận thức được các đối tượng bên ngoài bằng một phản ứng dựa trên giác quan bên trong)¹⁴¹¹. Căn giác quan¹⁴¹² (là những cơ quan giác quan bên ngoài) đều không có mặt nơi những người đó, chính vì thế họ không có được cảm giác thuần túy,¹⁴¹³ (không có phản xạ đơn giản) được tạo ra dựa trên giác quan.¹⁴¹⁴ Do đó, họ sẽ không có cảm giác tâm linh, bởi vì cảm giác này được tạo ra¹⁴¹⁵ một sản phẩm của điều trước đó. Ta cũng không thể thối mắc (một loé sáng tâm linh như vậy) không phải là một cảm giác tâm linh đây chỉ là một cảm giác, bởi vì cảm giác này rất sống động (đây không phải là một tư duy trừu tượng đâu).¹⁴¹⁶

1407. *Indriyajam*.

1408. *tad-(-indriya-)-vyāpāra-*.

1409. *āntara*.

1410. 1. 320.

1411. Xin đọc cp. N. b. t., p. 10. 20.

1412. *indriya*.

1413. *-vijñāna*.

1414. *taj-ja-*.

1415. Hiểu theo nghĩa đen., “Vi không có nền tảng nào.”

1416. Hiểu theo nghĩa đen., p. 120. 7 – 17 “Chúng ta không ủng hộ cái gọi là Tâm trí (Mind) giống như một cơ quan giác quan khác, như mắt chẳng hạn v.v... Nhưng chúng ta cho rằng đây chỉ là tâm thức thuần túy xảy ra trước đó, là thể nền cho tâm thức xảy ra tiếp theo. Quả thật chính điều này tương tự như một cảm giác, và cảm giác trực tiếp không được tách biệt, ta gọi đây là một nguyên nhân đồng nhất trực tiếp. Ở đây tâm thức này được tạo ra (*janita*) do một khoảnh khắc của màu sắc khác (*rūpa*) có thể nền (*upādānena*) là khoảnh khắc đối tượng của giác quan được tạo ra đó (*tad-indrya-ja*), với tâm thức có giác quan được tạo ra (*vijñāna*) như là tâm thức đồng nhất xảy ra trước đó cùng hoạt động với nhau, vì có đối tượng là chính khoảnh khắc đã tạo ra tâm thức này, là một nhận thức tỏa sáng sống động của một người nào đó) mà chức năng giác quan đã kết thúc, đây chính là một cảm giác tâm linh. Đây chẳng phải là điều gì giác quan tạo ra, vì thứ cảm giác này xuất hiện khi chức năng của cảm giác vừa nêu đã hoàn tất, và chẳng có đối tượng nơi nội tại đâu, (đối tượng này không nhắm đến những sự kiện nội tại), vì đối tượng này nhắm tới một khoảnh khắc khác, được tạo ra do khoảnh khắc đối tượng tâm thức của chính đối tượng giác quan tạo ra, (Xin đọc cp. phần phân tích ở trên về từ ghép này). Ở đây không thấy vắng mặt người mù và người điếc, bởi vì liên quan đến trường hợp như vậy (*-tayā*) họ không có những cơ quan giác quan này, (và) vì hình như đối tượng này cũng chẳng tạo ra được tâm thức nào, vì thiếu thể nền. Cũng không phải là một nhận thức phi giác quan, vì tâm thức này chiếu sáng một cách sống động.

Luận lý học Phật giáo tập 2

Trong cuốn sách tiếp theo, p. 120. 21 – 124. 6, trong lúc chủ giải đoạn văn tương ứng trong tác phẩm Vidhiviveka của ngài Maṇḍanamśra, *như trên*, p. 120. 3 – 122. 6, ngài Vācaspatimśra đã trình bày một loạt những luận cứ chống lại học thuyết bàn về cảm giác tâm linh nhất thời. Toàn bộ những luận cứ này đều tập trung vào quan điểm cho rằng đối tượng nhận sở hữu *kỳ gian*, kỳ gian này chính là một tính đơn nhất có thật không thể phân thành các khoảnh khắc được. Theo ngài Vācaspati diễn đạt tính đơn nhất của đối tượng này “đã được tái nhận thức công hiến”¹⁴¹⁷ trong một phán đoán vĩnh viễn “đây chính là cùng một thứ pha lê (chính tôi đã thấy trước đó). Ngài Maṇḍanamśra cho rằng,¹⁴¹⁸ “Đối tượng không xuất hiện nơi giác quan trong tư thế phân thành nhiều khoảnh khắc, song xuất hiện nơi giác quan như là một thể thống nhất; hơn thế nữa chúng tôi từ khước học thuyết nhất thời của các ngài, (hay là một dòng chảy phổ quát toàn bộ hiện hữu)”¹⁴¹⁹ Và ngài Vācaspati kết thúc cuộc tranh luận¹⁴²⁰ khẳng định rằng, “như vậy người ta khẳng định rằng các giác quan không phản ánh những khoảnh khắc tách biệt, chính vì thế trí tuệ không thể nắm rõ được khoảnh khắc tiếp theo khoảnh khắc đã tạo ra phản xạ đơn giản, nhưng ngược lại¹⁴²¹ trí tuệ cũng nắm bắt cùng một đối tượng giống như các giác quan nắm bắt vậy”.

Dựa trên những cơ sở này các vị Duy thực xác định học thuyết về cái họ gọi là “nhân đôi” các nguồn kiến tri của chúng ta (*pramāṇa-samplava*).¹⁴²² Cùng một đối tượng được cảm thấy rõ đến hai lần, lần đầu tiên do các giác quan cảm thấy một cách mờ mờ và rồi lần thứ hai, trí tuệ nắm bắt một cách rõ ràng và minh bạch hơn.

IV. Ngài Đalai Lama Jam-yañ-shadpa bàn về

Học Thuyết Cảm Giác Tâm Linh.

(Blo-rigs¹⁴²³, f. 28^a. 3- 31^b.4 (Tsu-gol).

Loại nhận thức trực tiếp thứ hai chính là cảm giác tâm linh (hay 28^a.3 cảm thọ phi giác quan có sự hiện hữu một đối tượng trong phạm vi hiểu biết của chúng ta. Chúng ta sẽ khảo sát tỉ mỉ về ba điểm này đó là định nghĩa loại nhận thức này, các loại nhận thức này và tính chất độc đáo về chủng loại.

1417. *Như trên*, p. 126. 9, *pratyabhijñā sthāpayiṣyati (abhedam)*.

1418. *Như trên*, p. 122. 5 – 6.

1419. *kṣaṇiatva-pratikṣepāt*.

1420. *Như trên*, p. 126. 5 4-6

1421. Giải thích là *kim ca* thay vì *kimcid*.

1422. Xin đọc cp ở trên, Bản phụ lục II.

1423. Ngài Đại Lai Lạt-ma Jam-yañ-shad-pa (Hjam-dbyañ-bśad-pa Ņagdbañ-brtson-grus) sống ở thế kỷ thứ XVII (1648-1722). Ngài sáng lập thiền viện La-brang, là một trung tâm học tập rất nổi tiếng tại Amdo (niềm đông Tây Tạng) và ngoài cũng là tác giả của một lượng văn chương kinh viện khổng lồ tại Mông Cổ và Tây Tạng đã được rất nhiều người học hỏi và nghiên cứu.

§ 1 . Định Nghĩa.

28^a. 5. Thông qua cảm giác tâm thần (hay cảm thọ phi giác quan) chúng ta hiểu là một cảm giác (đặc biệt) có sự hiện diện của một đối tượng ngoại vi là cảm giác dựa vào cảm giác giác quan bên ngoài là đối tượng kích thích cảm giác đó; ta hiểu đây là khoảnh khắc đối tượng thứ hai do giác quan bên ngoài nắm được và ta cũng mô tả khoảnh khắc đó loại trừ toàn bộ tướng tượng sáng tạo và (chính vì thế) không thể là ảo tưởng được. Đây chính là định nghĩa của cảm giác tâm linh. Sự kiện rơi vào định nghĩa này¹⁴²⁴ xảy ra, thí dụ như giác quan (thị giác) kích thích một cảm thọ tâm linh¹⁴²⁵ về điều gì có màu xanh khi giác quan này chứa đựng một phản xạ¹⁴²⁶ về một mảng màu xanh. Tình cờ các hạn từ trong định nghĩa “Đây chính là một cảm giác cảm thấy rõ khoảnh khắc đối tượng thứ hai do giác quan bên ngoài nắm được, giác quan này đã kích thích chính cảm giác đó” lại khừ tuyệt thắc mắc, liệu đây không phải là một hồi ức, liệu hồi ức đó cảm thấy rõ chính đối tượng của mình đã trình bày cảm giác đó¹⁴²⁷ hay không hay liệu đây đã không phải là một nhận thức¹⁴²⁸ rõ ràng và riêng biệt sao.

28^a. 6. Quả thật “ngôn ngữ của các phép biện chứng¹⁴²⁹” như, “thật đã rõ ràng là nhận thức đã cảm thấy rõ được điều gì ta đã cảm thấy rõ ràng, bởi lẽ nhận thức đã nắm được khoảnh khắc thứ hai”. Vì ta cũng đã định nghĩa nhận thức này như là một khoảnh khắc tâm thức xảy ra ngay tiếp theo sau khoảnh khắc trước đó (nằm trong dòng tư duy, nhận thức này được phân biệt rõ ràng khỏi nhận thức trực tiếp của một vị thần bí, (có nhận thức trực tiếp về Đấng Tuyệt Đối cũng chính là một trực giác chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc, nhưng lại không đồng nhất gì cả với khoảnh khắc soi sáng xảy ra trước đó Khi nói rằng cảm giác tâm linh được tạo ra do và xảy ra tiếp theo với cảm giác giác quan bên ngoài, coi như những người ngoài Phật giáo đã trả lời thắc mắc học thuyết này nêu lên, cụ thể là thắc mắc cho rằng chẳng hề tồn tại những người mù cũng như những người điếc, nếu những người này có thể quan sát thấy những đối tượng ngoại vi bằng một cảm giác tâm linh¹⁴³⁰. Cũng giống như “ngôn ngữ biện chứng” chủ trương, “bởi lẽ người ta cho rằng đây chính là một sự kiện thuộc trí óc, nhưng lại do nhận thức giác

1424. *mthan-gzhi*.

1425. *sñon-hdzin yid-mñon*.

1426. *sñon-snañ dbañ-mñon*.

1427. Đối tượng này thực sự thuộc về khoảnh khắc đối tượng trực tiếp xảy ra ngay trước khoảnh khắc cảm giác tâm linh xảy ra, Xin đọc cp. bản mẫu ở trên p. 312.

1428. *bcad-śes=paricchinnam jañānam*; định nghĩa về nhận thức rõ ràng và tách biệt được ghi lại trong tác phẩm *Blo-rigs* 10^a.2. f. 6^b. 1 Loại nhận thức này được nói tới như là một trong bảy loại qui trình tâm linh (*blo-rigs*) khác nhau.

1429. *Btog-ge-skad=Tarka-bhāṣā*, một tác phẩm do ngài Bhikṣu Mokṣākāgupta (Cordier lại có Ghābriyākaragupta thuộc đại thiên viện (Grand Vihāra) de Jagattala) = Thar-pai-bhyun~gnas-kyi-spas-pa; tác phẩm này được sát nhập vào với tác phẩm *Bstan-hgur*, Mdo, tập 112 (ze) đoạn văn này trích đoạn này được phát hiện thấy trong p. 380b. 6 (Narbang).

1430. Xin đọc cp. N. b. t., p. 10. 20.

quan tạo ra...” bắt đầu với đoạn văn này cho tới các hạn từ - “... bằng cách cho rằng rõ ràng đối tượng đó được tạo ra do một khoảnh khắc đồng nhất xảy ra trước đó, sự lẫn lộn giữa một cảm thọ tâm linh bình thường với trực giác của một vị Phật giáo Bậc Thánh, tức là vị (Thần Bí) đã được loại bỏ.¹⁴³¹ Như vậy chính sự kiện là một cảm giác tâm linh nhất thiết phải phụ thuộc vào sự kiện do cảm giác giác quan bên ngoài tạo ra. Chính “ngôn ngữ biện chứng” cũng đã xác minh được điều này, theo thứ ngôn ngữ này người ta cho rằng “cảm giác tâm linh được tạo ra ngay sau cảm giác của một giác quan bên ngoài¹⁴³²”.

§ 2 . Các Loại Cảm giác Tâm linh.

28^b.3. Có năm loại cảm giác tâm linh, tức là, cảm giác tâm linh hiểu hay nắm bắt được màu sắc (và đường vạch), cảm giác tâm linh nắm bắt được âm thanh, cảm giác tâm linh khứu giác, cảm giác tâm linh vị giác và cảm giác tâm linh xúc giác.

§ 3 . Nét Đặc Trưng về Nguồn gốc Các Cảm Giác Tâm linh.

Ba Học Thuyết.

28^b. 4. Tác giả cuốn Saskya-panḍita (Kho Luận lý học)¹⁴³³ và các đệ tử của ông chủ trương rằng (có ba cách giải quyết cho vấn đề này, tức là):

1. (Học thuyết thứ nhất). Trước tiên một khoảnh khắc cảm giác thuần túy, (là một phản xạ thuần túy) khởi lên do một kích thích tạo ra và bằng một đối tượng phát đi. Sau đó một khoảnh khắc cảm giác tâm linh được tạo ra. Sau cảm giác tâm linh này, là một khoảnh khắc cảm giác thuần túy khởi lên, v.v... cảm giác thuần túy và cảm giác tâm linh đối tượng được lần lượt¹⁴³⁴ tạo ra. Các ngài chủ trương đây chính là ý kiến của tác phẩm Alamkāra (có nghĩa là, tác phẩm Prajñā-karagupta).

28^b. 5. 2. (Học thuyết thứ hai). Thoạt tiên một khoảnh khắc cảm giác thuần túy khởi lên. Trong khoảnh khắc thứ hai có hai cảm giác, một là cảm giác thuần túy và hai

1431. Như trên., f. 380^b. 6 – 381^a. 1.

1432. Trích đoạn này rất có thể là một đoạn tóm tắt của đoạn văn sau đây – *rañ-gi yul-gyis de-ma-thag lhan-cig-byed-pa – can-gyi dbañ-poi śes-pa mtshañs-pa-de-ma-thag-pai rkyen-gyis bskyed-pa yid-gyi rnam-par śes-pai zhes pa*, như trên.

1433. Rigs-gter=Nyāya-nidhi, là một tiểu luận ngắn gọn chính xác giúp trí nhớ các đoạn kệ do ngài Sa-skyapaṇḍita Kun-dgañ-rgyal-mtshan thực hiện, rất được những người Tây Tạng ưa chuộng như là một cách chú thích về Nhận Thức học Phật giáo nguyên thủy cổ đại nhất. Các bản khắc để in rất hiếm, tại thành phố Lenigrad, chẳng có ai có được một bản chính nào, nhưng một tập chú giải do ngài Rgyal-tshab thực hiện lại được phát hiện thấy tại Mus.As.Pep. Tác giả sống vào thế kỷ XII (1182-1251) sau CN. Tại thiền viện rất nổi tiếng Sa-skya, miền Nam tỉnh Lhasa. Ngài cũng là người sáng lập một giáo phái có rất nhiều người sùng đạo và cũng sở hữu một số lớn các Thiền Viện, hiện nay đang bị bỏ phế hay giao trả lại cho vị thống lãnh giáo phái Ge-lugs-pa. Theo truyền thống kể lại tác phẩm của ngài nguyên thủy được viết bằng tiếng Phạn.

1434. *spel-mar*, hiểu theo nghĩa đen., là “bị pha trộn”.

là cảm giác tâm linh. Chính trong khoảnh khắc cảm giác ngoại vi thứ hai này, cùng với khoảnh khắc cảm thọ tâm linh nội vi thứ nhất khởi lên. Các khoảnh khắc này bị lệ thuộc vào khoảnh khắc tâm thức ngay trực tiếp trước đó, đóng vai trò làm nguyên nhân thể chất (*causa materialis*) và có căn giác quan, đóng vai trò nguyên nhân tác thành (*causa efficiens*). Phù hợp với những điều kiện này cả hai cảm giác này vận hành đồng thời với nhau, (tạo thành hai dòng chảy cảm giác song hành với nhau), bắt đầu từ khoảnh khắc cảm giác thuần túy thứ hai lên cho tới tận cùng qui trình nhận thức). Trong qui trình này (chúng ta phải phân biệt) ba yếu tố, một yếu tố cảm giác kép thuộc các đối tượng ngoại vi và một yếu tố tự nhận thức nội tại. Vị Bà la môn Sankarananda¹⁴³⁵ ủng hộ nhận thức giác quan gồm ba thành phần này.

29^a.2. 3. (Học thuyết thứ ba). Cuối cùng, Đạo sư Dharmottara chủ trương rằng (một cảm giác tâm linh) nhất thiết khởi lên chính vào lúc cảm giác thuần túy đạt đến kết thúc.¹⁴³⁶

Trong ba học thuyết này, tác giả tập “Kho tàng luận lý học” cho rằng học thuyết thứ nhất và học thuyết cuối là sai. Chỉ có học thuyết thứ hai là đúng, ngài khẳng định học thuyết này như sau.

“Cả hai cách luân phiên (học thuyết của Prajñākaragupta), và cách thay thế (học thuyết của ngài Dharmottara) đều chứa đựng mâu thuẫn.”

(Như vậy, đây chính là quan điểm của Saskya-panḍita và các đệ tử của ông chủ trương.)

§ 4. Khảo sát học thuyết gán cho ngài Prajñākaragupta

29^a. 4. Giờ đây, quả là sai lầm nếu ta qui lỗi cho tác giả tác phẩm Alamkāra (là ngài Prajñākaragupta), là học thuyết luân phiên. Ta không thể tìm thấy trong bất kỳ bản dịch Tây Tạng nào lời chú giải và chú giải phụ về tác phẩm này.

Trong tập “Giải Thích Bảy Chuyên Luận” của ông Khai-đục¹⁴³⁷ có nói rằng, “Tác

1435. Bram-ze Bde-byed-dgaḥ-pa, là tác giả của một tập chú giải độc lập về Pramāṇa-vārtika của ngài Dharmakīrti có tên gọi là tập chú giải phụ Pramāṇa-vārtika. Tác phẩm được hoạch định dựa trên một qui mô vô cùng rộng rãi và đã bị bỏ lại không được kết thúc. Phần hiện còn chỉ bao gồm tập thứ nhất của ngài Dharmakīrti và cung cấp chi tiết cho các tập 103 và 104 của tác phẩm Bstan-hgyur, Mdo. Tác giả là một vị Bà la môn sinh sống tại vùng Kashmir, ngài thường xuyên được trích đoạn như là một vị Bà la môn vĩ đại, Bram-ze chen-po.

1436. *dbañ mnoñ-gyi rgyun-mthaḥ-kho-nar*; *rgyun* thường có nghĩa là một khoảnh khắc, nhưng ở đây hình như được sử dụng theo nghĩa không phải là kỳ gian hay kỳ gian của một khoảnh khắc. Đây chính là ý kiến được đề cập đến trong N. b. t. Tra. 11. 1.

1437. Vì ta không có được một bản chép của tác phẩm Rigs-gter nào cả. Trích đoạn này có thể chỉ được đồng nhất hoá với tập chú giải Rigs-gter, trong đó ta phát hiện thấy trong f. 91^a. 1. Tên đầy đủ của tác phẩm này chính là Tshad-ma-rigs-gter-gyi nam-bśal legs-par-bśad-api sñiñ-po, nhưng tác phẩm này cũng được biết đến với tựa đề rút gọn là Rigs-gter-dar-tik; trong đó chúng ta giải thích như sau – *Rgyan-gyi bzhed-pai spel-ma-dañ-ni. Chos-mchog-gis bzhed-pai rgyun-gyi mthaḥ-mar gcig-kho-nar skye-ba gñis-la-la-uañ gnod-byed yod-par thal, v.v...* các hạn từ được đánh dấu bằng o sẽ được thay thế bằng các đoạn kẻ được trích đoạn.

giả tập *Alaṃkāra* ủng hộ học thuyết Luân Phiên, (trong đó các khoảnh khắc cảm giác thuần túy và cảm giá tâm linh diễn ra lần lượt tiếp theo nhau). Rõ ràng là điều này dựa trên truyền thống hiện hành nơi các học giả. Truyền thống này không thấy xuất hiện trong một tác phẩm duy nhất nào đã được dịch sang tiếng Tây Tạng, cũng như không xuất hiện trong chính bản văn tác phẩm *Alaṃkāra* cũng như bất kỳ áng văn chương nào tiếp theo sau đó.”

Và trong tập chú giải tác phẩm “Kho Tàng Luận Lý học”¹⁴³⁸ (*Mine of Logic*) ngài Rgyal-tshab cho rằng, “Ta không phát hiện thấy học thuyết Luân Phiên trong bản dịch tác phẩm *Alaṃkāra* hiện hành”. Hình như Học Thuyết Luân Phiên là một hiện trạng bí ẩn¹⁴³⁹. Vì học thuyết này chứa đầy những sai lầm, và còn mâu thuẫn với quan điểm của ngài *Pramāṇavartika*. (29^b. 1). (Mặc dù mọi người đều làm ra vẻ dựa trên chính quan điểm này. (Nếu người ta thắc mắc điều chưa rõ ràng này,¹⁴⁴⁰ rằng ngài *Pramāṇavārtika* đã không đủ dứt khoát, chúng tôi sẽ trả lời rằng) (liên quan đến học thuyết Luân Phiên, những cảm giác (giác quan bên ngoài) xuất hiện luân phiên nhau sẽ không thể cảm thấy rõ đối tượng một cách liên tục, chính vì các khoảnh khắc giác quan bên ngoài cũng như bên trong sẽ luôn luôn pha trộn lẫn nhau. Và cũng không thể nào chấp nhận rằng sẽ có được cách tiếp thu liên tục về giả thuyết luân phiên như thế. Vì có lời khẳng định trong tác phẩm *Pramāṇa-vārtika*¹⁴⁴¹ rằng, (Nếu ta chỉ lần lượt hiểu rõ được điều gì đó, chúng ta sẽ không cảm nhận được một suy tư sâu lắng về điều đó”.

(Hơn nữa cuộc tranh cãi cho rằng tác phẩm *Alaṃkāra* ủng hộ học thuyết Luân Phiên không thể là điều chính xác, bởi lẽ (chúng ta đã biết) tác phẩm này thừa nhận tính đồng thời của các cảm giác giác quan ngoại vi cũng như nội tại, tức là (thời gian liên tục tương đương của các cảm giác này. (29^b. 2). Điều đó thực sự là như vậy,¹⁴⁴² (hoàn cảnh này xảy ra là) vị Đạo sư đã chấp nhận trong cảm giác tâm linh có một mầm mống tư duy sáng tạo¹⁴⁴³ và ngài đã không nghĩ rằng đó là điều mâu thuẫn để chấp nhận hiện hữu đồng thời của cảm giác¹⁴⁴⁴ thuần túy với tư duy sáng tạo. (29^b. 3). Quả thật ngài đã tự giải bày như sau, “yếu tố¹⁴⁴⁵ “điều này” (trong phán đoán “điều này chính là điều kia”) khởi lên trong chúng ta liên quan đến điều gì đó xuất hiện trước tầm nhìn của chúng ta trước khi chúng ta nhận ra¹⁴⁴⁶ điều gì đó (một đối tượng quen thuộc), ta coi đó như là

1438. *Rigs-gter-dar-tīk*, p. 91^b. 6 (Aga).

1439. *tha-chad*.

1440. *ma-grub-na*.

1441. Pr. vār., chương III (bàn về nhận thức giác quan), *kārika* 256, f. 183^b. 2 trong bản khắc in Aga.

1442. *der-thal*.

1443. *rtog-pa geig* = *kalpanā kācid*

1444. *dbañ-mñon dus-su*, Hiểu theo nghĩa đen., “đó là vào thời điểm cảm giác của một giác quan ngoại vi thời cấu trúc được tạo ra”

1445. *śes-pa* = *jñānam* hiểu theo nghĩa *idaṃtā-jñānam*.

1446. *goms-las mdun-na gnas-pa-las* = *abhyāsāt prāg avasthānāt*, điều này rõ ràng ám chỉ đến *anabhyāsa-daśa-āpannam jñānam*.

một cảm giác tâm linh”¹⁴⁴⁷. Quả thật đúng như ngài Dharmottara đã tranh luận (về điểm này) với ông ta,¹⁴⁴⁸ như chúng ta sẽ đề cập đến sau đây.

29^b. 4. Nếu chúng ta ước tính những yếu tố này hiện hữu nơi nhận thức giác quan như vậy (như đã gán cho tác giả Alamkāra), thực sự chúng ta sẽ phát hiện thấy ba yếu tố, (tức là yếu tố cảm giác thuần túy hay phản xạ đơn giản, yếu tố cảm thọ tâm linh bao gồm một số tướng tượng, và yếu tố thụ nhận thức). (Tuy nhiên) ta không thể chấp nhận học thuyết này của tác giả Alamkāra là chính xác liên quan đến thành phần các cảm giác trong nhận thức, bởi lẽ, khi làm hậu quả¹⁴⁴⁹ của nhận thức này không buộc chúng ta phải chấp nhận sự hiện diện của một mầm mống tướng tượng suy diễn nào nơi nhận thức trực tiếp,¹⁴⁵⁰ (có nghĩa là nơi một phản xạ đơn giản), trong khi đó (những uy tín tốt nhất chúng ta có được, là Sūtra¹⁴⁵¹ và Vātika, lại cho rằng cảm giác, (có nghĩa là thành phần giác quan trong nhận thức, hay phản xạ đơn giản) không chứa đựng bất kỳ cấu trúc tâm linh nào. Lý do phản đối này và nhiều lý do khác nữa có thể được đưa ra chống lại học thuyết này). Tuy nhiên, xét từ quan điểm của các vị duy thực cực đoan, (Prāsaṅgika-Mādhyamikas), thời ta có thể chấp nhận điều này.¹⁴⁵²

§ 5. Khảo sát học thuyết Sankarānanda.

29^b. 5. Hơn thế nữa, quả là không chính xác cho rằng Vị Đại Bà la môn đã ủng hộ học thuyết do (Saskya-panidita) đổ lỗi cho ngài, bởi vì cả bản dịch tác phẩm của ngài cũng như uy thế của Thánh Địa¹⁴⁵³ cũng không vạch ra ngài ủng hộ học thuyết này. Đây chỉ là cách khẳng định trống không (về phần ngài mà thôi). (Ngài Khai-dub) có khẳng định trong cách “khảo sát làm rõ Bảy Tiêu Luận của ngài như sau¹⁴⁵⁴ “Đây chỉ là truyền thống thuần túy nơi các vị đạo sư cổ đại cho rằng vị Đại Bà la môn đã ủng hộ một quan điểm như vậy. Ta không phát hiện thấy nơi bất kỳ bản dịch tiếng Tây Tạng nào các tác phẩm của ngài là nguồn cung cấp sai lầm này cả”. Hơn thế nữa (29^b. 6) (Saskya-panidita) thừa nhận rằng (thành phần nhận thức giác quan này ngài tướng tượng đã được chính

1447. Trích đoạn này chưa thể xác định được.

1448. Xin đọc cp. N. b, t, p. 11 và tác phẩm Tipp, được dịch ở đây.

1449. *thal-ba-dān*.

1450. *sgrub-hjug-pai rtog-pa*; các vị Vaibhāṣikas chủ trương duy thực chấp nhận một mầm mống tướng tượng, họ gọi là svābhāva-vitarka có mặt nơi từng nhận thức giác quan, Xin đọc cp. Abh. Kośa I. 33. Rất có thể những vị Mādhyamikas có thể đồng ý với các vị duy thực này.

1451. Sūtra, theo văn cảnh này, ám chỉ đến tác phẩm Pramāṇa-smuccaya của ngài Dignāga.

1452. Các vị Mādhyamikas không thể chấp nhận thực tại tuyệt đối của “nội chất thể” (*svalakṣaṇa*), bởi vì điều này có nghĩa là một cú đấm chí tử cho thuyết duy thực Phổ quát của họ. Kết quả của điều này là họ không thể chấp nhận được cả học thuyết về nhận thức giác quan lẫn cách tách biệt hai nguồn nhận thức này (*pramāṇa-vyavasthā*), kể cả tự nhận thức (*svasamvedana*) v.v..., xin đọc My Nirvāṇa p. 135 ff. Họ buộc phải chấp nhận logic duy thực của những người Naiyāyiks với một điều khoản liên quan thực tại tính của học thuyết này và không có giá trị gì đối với nhận thức về điều tuyệt đối cả.

1453. *hphags-gul=ārga-deśa*, theo người Ấn Độ *ārya* có nghĩa là vị Bậc Thánh.

1454. *Op. cit.* f. 123^b. 6.

Sankarānanda) phân tích luôn nhất thiết phải chứa đựng ba yếu tố.¹⁴⁵⁵ Chúng ta phản bác rằng tính cách chính xác những cách tính toán¹⁴⁵⁶ này có vấn đề. Nếu ngài muốn, ngài có thể coi năm yếu tố này còn chính xác hơn thế nữa. Quả thật là như vậy¹⁴⁵⁷, bởi lẽ về phía đối tượng có năm yếu tố. (Năm phẩm chất khả giác), cộng với yếu tố cảm giác và yếu tố tác ý,¹⁴⁵⁸ (30^a. 2) Cả thầy có tất cả đến bảy yếu tố. (Rgyal-tshab) trong tập chú giải tập “Kho Tàng Luận Lý) có cho rằng,¹⁴⁵⁹ “Nếu chúng ta coi các yếu tố nơi đối tượng, thời sẽ có tới bảy yếu tố”. Và Khai-đub trong cuốn “Làm Rõ Tây Tập Tiểu luận” cũng cho rằng,¹⁴⁶⁰ “Chẳng có ích lợi gì để làm sáng tỏ có bao nhiêu yếu tố trong việc tạo ra (cảm giác tâm linh), chính vì thế có thể sẽ không chính xác trong tác phẩm khi ta ước tính những yếu tố này”.

30^a. 4. Và hơn thế nữa quả là một lỗi lầm to lớn khi ta tưởng tượng ra rằng trong dòng tư duy tạo thành một còn người bình thường,¹⁴⁶¹ vào thời điểm khi mà tính nhạy bén có dính líu đến việc am hiểu một mảng màu sắc bên ngoài, (luôn luôn đồng thời hiện hữu) một cảm thọ ý thức am hiểu một cách rõ ràng cùng một mảng màu sắc này. Đây là điều được phát hiện thấy trong mâu thuẫn hiển nhiên với toàn bộ các đoạn văn trong Bảy Bài Tiểu Luận và các tập chú giải về bảy tiểu luận này, trong đó có giảng thuyết về cảm giác tâm linh. Điều này vẫn chưa đủ, như đã được thấy khước từ trong những đoạn văn giống như các đoạn sau đây.

30^a.5 1. “Mặc dù các cảm giác đồng nhất có thể đồng thời khởi lên, nhưng một trong các cảm giác đó luôn luôn chiếm ưu thế nơi tính chất rõ ràng. Thế rồi cảm giác sẽ làm suy yếu sức mạnh của các cảm giác khác và sẽ không cho phép bất kỳ cảm giác nào xuất hiện nơi ngưỡng cửa tâm thức cả.”¹⁴⁶²

1455. Tức là, cảm giác về giác quan bên ngoài, cảm giác tâm linh và tự nhận thức.

1456. *rtsi-dgos-pa*.

1457. *der thal*.

1458. *yid-byed=manasikāra*, ở đây người ta gọi cảm giác tâm linh (*mānasa-pratyakṣa*) đơn giản là tác ý, là một trong số các *citta-mahā-bhūmika-dharmas*.

1459. *Rigs-gter-dar-tīka*, f. 91^b. 5.

1460. *Op. cit.*, f. 124^a. 2

1461. *prthag-jana*. Người ta tin rằng Vị Bậc Thánh (*ārya*) có được trực giác đặc biệt.

1462. *Pr. vārt.*, I I I ch., *kārikā* 521, f. 230^a. 5 thuộc bản khắc để in Aga. chỉ có phần thứ nhất của *kārikā* do ngài Jam-yañ-yan, phần thứ hai là như sau.

Nus-pa ñams-par byas-pai-phyir;

Kun-gzhi-las gzhan hgyuñ-ba min.

Thuật ngữ *kun-gzhi=ālaya* ở vị trí này đã khiến nổi lên một điều gây tranh cãi rất lớn nơi các vị Chú Giải Tây Tạng. Đa số các vị này không có ý muốn giải thích hạn từ này có nghĩa là *ālaya-vijñāna* theo ý nghĩa, trong đó thuật ngữ đó do các vị Asanga và Vasubandhu sử dụng, có nghĩa là có ý ám chỉ đến học thuyết “tâm thức là một kho chứa” ở đó tất cả các dấu vết thuộc những ấn tượng trước đó và toàn bộ những mầm mống cho những ấn tượng tương lai đều được chứa trong đó. Chính vì thế, họ giải thích ở đây *ālaya* chỉ có nghĩa là *mano-vijñāna* mà thôi và đoạn văn có ý nghĩa như sau, “Như vậy trong khoảnh khắc đó chẳng có tâm thức nào khác hơn là cảm giác tâm linh”. Tuy nhiên, hình như ta có thể gán cho hạn từ *ālaya* ở đây có nghĩa là tâm thức chung chung mà không ám chỉ đến bất kỳ học thuyết đặc biệt nào cả. Quả thật

Luận lý học Phật giáo tập 2

2. “Khi tâm thức còn đang bận rộn nhận thức một đối tượng, tâm thức này không thể đồng thời nhận thức được một đối tượng nào khác v.v... và v.v...”¹⁴⁶³

Tình huống thứ nhất hơi chính xác, (có nghĩa là tình huống cho rằng học thuyết hiện hữu đồng thời hai cảm giác có mâu thuẫn rõ ràng với tất cả các đoạn trong đó có thuyết giảng đến định nghĩa) bởi lẽ (học thuyết này) mâu thuẫn với toàn bộ các đặc tính của (cảm giác tâm linh đó), tức là, 1) cảm giác tâm linh do cảm giác giác quan bên ngoài tạo ra, 2) cảm giác đó lại cảm thấy rõ khoảng khắc thứ hai do cảm giác bên ngoài đó, v.v... Với toàn bộ các đặc tính này học thuyết hiện hữu đồng thời của hai cảm giác đồng thời có mâu thuẫn với nhau. Điều này đã quá rõ.

30^b. 1. Và hơn thế nữa, ngài, (Saskya-panḍita) chủ trương rằng từ quan điểm của vị Bà la Môn (Sankharānanda) trước tiên có một khoảng khắc cảm giác do giác quan ngoại vi tạo ra, sau đó lại có một cảm giác kép khởi lên, một ngoại vi còn cảm giác kia lại thuộc tâm linh (và ngài cũng chủ trương rằng, theo quan điểm của vị Bà la môn đó cảm giác luôn nhất thiết bao gồm ba yếu tố. Quan điểm này không chính xác, bởi lẽ

tác phẩm Pramāṇa-vārtika không bao giờ đề cập đến học thuyết *ālaya vijñāna* (kho chứa tâm thức) cả và ta cũng có đủ bằng chứng để cho rằng ngài Dharmakīrti đã bác bỏ học thuyết này như là một cách trá hình cho Linh hồn vậy. Ngài Jam-yañ-shadpa cho hay, tác phẩm Phar-phyin-mthaḥ-dpyod, tập *ña* (rnam-rdzogs), f. 61^b 3- 62^a (Aga) – *yañ kha-cig, kun-gzhii sten-du tshogs-drug hkhor-bcas-pa gag-pa-la ḥdod-pa mi-ḥthad-par-thal, skabs-ḥdir kun-zhi mi ḥdod-pai-phyir. ḥgrel-chen-du. Lañ-gśegs-kyi-luñ, rnam-par-thar-pa* (xin giải thích là (*śes-pa*) *bryad-ñid dañ zhes drañs tsam ma-gtogs kun-zhi dañ ñon-yid-kyi bsad-pā-pai phyir khyab-ste, Ḥphags –Señ dañ sde-bdun skabs-su kun-zhi ḥdod-pa mun-mdaḥ yin-pai-phyir. Zhi-ḥtshos kyañ, dbu-ma-rgyan dañ rañ-ḥrel las. De dag-gis ni gañ sñā-phyi med-par sems-gñis ḥbyuñ-ba ḥdi-ni gnas med-do nas, luñ dañ ḥgal-ba bzlog dkao, zhes dañ. rnam-ḥgrel-las, rtogh-gñis cig-car mthoñ-ba med ,ces gsuns pai phyir. sde-bdun-rgyan-las, sde-bhun-gyi skabs-su kun-gzhi khas-len-par ḥdod-pa de-dag-ni rañ-ñid ma-rig-pai dmus loñ zhes –so. Điều này có nghĩa là – Hơn thế nữa, một số người chủ trương rằng, quả là điều sai lầm nếu ta cho rằng toàn bộ sáu loại tâm thức đi kèm theo với các hiện tượng tâm linh (*citta-caitta*) lại bị khóa chặt trong kho chứa tâm thức. Vì trong tình huống này, (có nghĩa là theo quan điểm của các vị Svātantrikas) học thuyết “nhà kho chứa” không thể chấp nhận được. Với điều kiện ngoại trừ Lankāvatāra-sūtra và một số cách diễn đạt thuần túy mang tính chất ẩn dụ (*drāns=neyya*) không thấy đề cập gì đến “nhà kho chứa” hay *kliṣṭa-manas* gì hết tron. điều này hoàn toàn đúng, bởi vì cả ngài Bậc Thánh (Vimuktasena) lẫn ngài Haribhadra, cũng như ngài Dharmakīrti trong Bảy tập tiểu luận của ngài cũng cho rằng học thuyết “Kho Tâm thức” chỉ là một mũi tên bắn vào đêm tối mà thôi. Hơn thế nữa, ngài Śāntirakṣita trong tác phẩm Mādhyamikālamkāra của ông đi kèm theo những lời chú giải của chính ông, có cho rằng “ một cảm giác kép (*sems-gñis*) xuất hiện (chỉ một lần duy nhất) mà không có kế tục nào từ hai (nguồn *de-dag-gis*) không thể nào tồn tại được” và ngài tiếp tục nói tiếp cho đến đoạn “quả là rất khó lòng để có thể phủ nhận rằng điều này đi ngược lại với Kinh Thánh” Và lại nữa Pramāṇa-vārtika cho cho hay rằng “hai ý tưởng này (*kalpanā-dvayma=rtog-gñis*) không thể nào có thể tồn tại cùng một lúc được”, “những đồ trang điểm cho Bảy Tiểu Luận” (do ngài Gendunḍu) có cho rằng, “những ai chủ trương rằng trong hệ thống của bảy Tiểu Luận học thuyết “kho tâm thức” được chấp nhận chỉ là những người khiếm thị (sống) trong bóng tối chính vô minh của họ mà thôi!” Đoạn văn này trích đoạn trong tác phẩm Madhyamikālamkāra của ngài Santirakṣira được tìm thấy ở p. 15^b. 1- 16^a 2 của bản khắc để in (Aga), và đoạn văn trích từ Gendunḍub (tên thật của tác phẩm là Tshad-ma-rigs-rgyan) lại được tìm thấy trong p. 96^b. 3 – 97^a. 2 của bản khắc chữ để in (Aga). (A. Vostrickoff).*

1463. *nur trên.*, II. ch., *kārikarā* 113, f. 98^b. 5 nằm trong bản khắc để in Aga; hai phần tư trong *kārikā* này là, *Nus-med don-can mi-ḥzin-phyir.*

Bản khắc in này thuộc thiền viện Sholutral giải thích là *don-gzhan.*

học thuyết giả định của (vị Đại Bà la môn) yêu cầu chúng ta chấp nhận có một loại cảm giác kép. Một loại cảm giác bao gồm hai yếu tố, còn loại kia lại gồm ba yếu tố. (30^b. 2). Thực sự là như vậy¹⁴⁶⁴ vì một loại cảm giác, (thuộc khoảng khắc đầu tiên¹⁴⁶⁵ phải được mô tả như là chỉ bao gồm hai yếu tố mà thôi, được phú bẩm cho ngài với ba thành phần. Tình huống thứ nhất là chính xác,¹⁴⁶⁶ (tức là khoảng khắc thứ nhất được (không được phân tách ra) phải được chấp nhận, bởi lẽ trong khoảng khắc thứ nhất, khi một khoảng khắc cảm giác duy nhất do giác quan bên ngoài tạo ra, chỉ bao gồm hai thành phần mà thôi. Thực sự là như vậy,¹⁴⁶⁷ bởi lẽ vào thời điểm đó không có cảm giác nào khác hơn là 1) cảm giác (thuộc giác quan bên ngoài) và 2) yếu tố tự ý thức. Nếu ngài không chấp nhận điều đó,¹⁴⁶⁸ (và nhấn mạnh rằng cảm giác luôn luôn chia thành ba phần), thì ngài sẽ phải thừa nhận một cảm giác kép, (ngoại vi và tâm linh), đã xuất hiện ngay trong khoảng khắc đầu tiên này, và còn có nhiều tính phi lý khác nữa sẽ xảy ra sau đó, (ngài sẽ buộc phải chấp nhận sự đổ bể của toàn bộ hệ thống).

§ 6. Sự xác minh nơi học thuyết của ngài Dharmottara.

Chính vì thế, theo ý kiến của chúng tôi, quan điểm của vị đại học giả Dharmottara chỉ là một ý kiến đúng đắn mà thôi. Ngài có một quan điểm đúng đắn về khoản đầu của cảm giác chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc như ngài (Dharmakīrti) kiến lập trong tác phẩm Bảy Tiểu Luận của ngài, (tức là cảm giác tâm linh) khởi lên ngay sau khi có cảm giác thuần túy xuất hiện, khi mà nội dung của cảm giác thuần túy đã tan biến đi. (Cảm giác thuần túy chỉ là một khoảng khắc). Đây chỉ là (một cách đáng tin cậy nhất để thể hiện) qui trình này,¹⁴⁶⁹ (bởi lẽ toàn bộ các cố gắng khác để mô tả qui trình này chứng tỏ thiếu tính mạch lạc luận lý, tức là., 1) học thuyết theo đó cảm giác tâm linh tiếp tục tồn tại sau khoảng khắc xảy ra tiếp theo sau cảm giác thuần túy,¹⁴⁷⁰ 2) học thuyết Luân Phiên, 3) học thuyết cho rằng cảm giác thuần túy bao gồm ba yếu tố, 4) học thuyết của ngài Alamkāra, cho rằng (mỗi) cảm giác đều bao gồm (mầm

1464. *der thal.*

1465. Các hạn từ *dañ-po grub-ste* thường ám chỉ đến một vấn đề khó giải quyết được nhắc đến ở trên, tức là, phần đầu tiên trong vấn đề khó giải quyết này với các hạn từ kết thúc là *gañ-zhig*.

1466. *dān-po grub-ste.*

1467. *der thal.*

1468. *ma grub na.*

1469. Cấu trúc đoạn văn này đáng cho ta lưu ý, *gan-zhig* ở đây cũng chỉ rõ đến phần đầu của vấn đề nan giải (tiền thoái lưỡng nan) đây sẽ là phần tiếp theo được ấn định bằng các hạn từ *dañ-po grub-ste*. Hiểu theo nghĩa đen., “... bởi lẽ chính đây một mặt là khởi đầu của vấn đề (*de skye-ba gañ-zhig*) và (về mặt khác) bởi lẽ sự hiện diện của cảm xúc tâm linh sau khoảng khắc thứ hai của cảm giác bên ngoài, và nguồn gốc liên tiếp, đã được... chứng minh là sai. Những luận cứ sau này lại dễ hiểu được là sai. Luận cứ thứ nhất là chính xác”.

1470. Cảm giác tâm linh chỉ tồn tại trong vòng một khoảng khắc ngắn ngủi, là khoảng khắc tác ý khởi lên, và khoảng khắc này chính là khoảng khắc xảy ra tiếp theo sau một cảm giác ngoại vi. Liên tục tính của cảm giác này chính là một tương tượng suy diễn, là nhiệm vụ thực sự của trí tuệ.

mống) tưởng tượng sáng tạo. Những học thuyết vừa nêu trên, tức là bốn học thuyết trên rõ ràng không có (tầm quan trọng đáng kể), chỉ có học thuyết đầu tiên là có căn cứ chính xác¹⁴⁷¹, (đó là học thuyết của ngài Dharmottara), bởi vì nhận thức về một đối tượng ngoại vi, trong đó trí tuệ đóng vai trò là thành phần vượt trội hơn hẳn¹⁴⁷², nhận thức về đối tượng ngoại vi này không được coi như là một cảm giác giác quan, (có nghĩa là nhận thức đó không phải là một cảm giác). Quả thật, Sūtra (Abhidharma) cho rằng, “ cách lĩnh hội màu sắc và (các đường nét) có hai đặc tính (30^b. 6) do giác quan (thị giác) chi phối và do trí tuệ¹⁴⁷³ chi phối”, và ngài Pramāṇsamuccaya¹⁴⁷⁴ (đã xác minh điều này là đúng) khi khẳng định rằng cũng trí tuệ đó khi am hiểu rõ đối tượng (nơi một cảm giác tâm linh, lại không mang đặc tính tưởng tượng sáng tạo đâu). Như vậy, trong khoảnh khắc cảm giác thuần túy (do giác quan bên ngoài đem lại), cảm giác nhận ra được bằng trí óc chưa xuất hiện, nhưng khi cảm giác thuần túy tan biến đi thời, cảm giác thứ hai xuất hiện tức thời. Cảm giác này mang tính chất phi thể chất đầu cho có ở vào thời điểm của cả hai cảm giác này tổng số các nguyên nhân tạo ra cảm giác thuần túy đầu cho có hoàn hảo hay không, bởi vì (mặc dù có hoàn hảo) biến đổi được tạo ra do tính hiệu quả của sự kiện mâu thuẫn (trí tuệ hay tác ý) có thể hiện hữu hay vắng mặt. Chúng ta đọc¹⁴⁷⁵ trong tác phẩm “Elucidation of the Seven Treatises” (do Ngài Khai-dub thực hiện) như sau:

“Đối với liên tục tính cảm giác thuần túy (không có bất kỳ việc tham dự của trí tuệ hay tác ý, và đối với tính gián đoạn cảm giác thuần túy, đầu cho mọi nguyên nhân (và một điều kiện) tạo ra cảm giác đó có hiện hữu trọn vẹn hay không, không thành vấn đề cho lắm, nhưng cảm giác này sẽ không dừng dừng đầu cho một số tác nhân mâu thuẫn có xuất hiện hay không cũng không có vấn đề gì cho lắm. Bởi lẽ bao lâu không có gì có thể dừng lại dòng khoảnh khắc cảm giác thuần túy đó, dòng chảy đó sẽ tiếp tục tồn tại bất tận và như vậy cánh cổng mở ra cho cảm giác trí tuệ sẽ không bao giờ khép lại”.

31^a. 3. Cảm giác tâm linh xuất hiện không nhiều hơn một khoảnh khắc đơn lẻ, bởi lẽ nếu cảm giác này tồn tại như là một hiện tượng vĩnh viễn (ta có thể hiểu rõ được hình ảnh rõ ràng trong một phán đoán giác quan), và chúng ta có được những nhận thức rõ ràng và tách biệt được tạo ra ngay tức khắc do sức mạnh của một phản xạ đơn giản, (chúng ta sẽ không bao giờ có ảo tưởng) và phán đoán được tạo thành. “Điều

1471. *gruvb-ste*.

1472. *dhan-rhyen=adhipati-pratyaya*.

1473. Theo Tập Vi Diệu pháp cảm giác (*sparsā*) khởi lên vào điểm gặp gỡ giữa ba điều, đối tượng, cơ quan giác quan và tâm thức (Tâm thức thuần túy – *vijnāna*). Bước kế tiếp chính là một cảm thọ và một nhận thức minh bạch (*vedanā samjñā*).

1474. Xin đọc cp. Pr. samucc., I. 6.

1475. Xin đọc Op. cit., f. 121^a. 3.

này không chính xác” sẽ không bao giờ khởi lên¹⁴⁷⁶. Điều này hơi đúng, (có nghĩa là, quả thật nếu như cảm giác tâm linh, trực tiếp có thể tồn tại lâu hơn một khoảnh khắc đơn thuần, một sai lầm là không thể tránh khỏi, bởi vì chân đế sẽ tự động khởi lên). Chính vì thế, bởi lẽ vấn đề hơi có vẻ mang tính chất siêu thế¹⁴⁷⁷ (sự tồn tại của khoảnh khắc cảm giác tâm linh này được thừa nhận hơn kém một cách giáo điều.¹⁴⁷⁸ Trong “tập chú giải viết về một Chuyên Luận Ngắn¹⁴⁷⁹” do ngài Dharmottara thực hiện, chúng ta đọc thấy rằng, “cảm giác tâm linh này duy chỉ là một nguyên lý cơ bản của hệ thống tư duy của chúng ta. Chẳng có những cơ sở lập luận nào có thể được thiết lập sự hiện hữu (một cách trực tiếp).

(31^a. 5). Và trong “tập chú giải viết về một Chuyên Luận Ngắn Luận lý”¹⁴⁸⁰ (ngài Rgyal-tshab) đã tự thổ lộ như sau, “Giờ đây, học thuyết cảm giác tâm linh này phải được chấp nhận dựa trên cơ sở những khẳng định giáo điều, mặc dù bị lệ thuộc vào ba tính tinh luyện phê phán¹⁴⁸¹; chẳng có bằng chứng trực tiếp nào khác (được thiết lập một cách thực nghiệm).”

Đối với (việc tranh cãi này, cho rằng cảm giác tâm linh chính là điều gì đó mang tính chất siêu thế), loại trừ một số (nhà triết học). Họ chủ trương, cảm giác tâm thần đó hiện hữu nơi mỗi người bình thường.¹⁴⁸² Cảm giác đó không thể mang tính siêu thế¹⁴⁸³ được (hay không thể mang tính huyền bí nơi những con người bình thường này được, bởi vì sự hiện hữu của cảm giác này được chứng minh bằng chính tri giác trực tiếp¹⁴⁸⁴

1476. Hiểu theo nghĩa đen., “cảm giác tâm linh không xuất hiện sau một khoảnh khắc, bởi lẽ, nếu một kỳ gian (*rgyun=santāna*), đã xuất hiện, chắc chắn (*ñes-pa=niścaya*) rất có thể xuất hiện do sức mạnh của một phản xạ đơn giản (*myoñ-ba= anubhava=pratibhāsa*) và việc đồ lỗi (*sgro-hdogs*) “đây là điều không chính xác” sẽ không được tạo ra”, Xin đọc cp. các hạn từ của ngài Dharmakīrti trích trong tác phẩm *Anekāntajyā-patāka*, p. 177, - *na pratyakṣam kasyacid niścāyakam, tad yad api gr̥hṇati tan na ni gr̥hṇāti tan na ni ścayena, kim tarhi tat-prati-bhāsenā*.

1477. *sin-tu-lkog-hgyur*:

1478. Tập chú giải phụ Nyāya-bindu rõ ràng được trích đoạn với tên gọi là Hṭhadidan-chuñ-ñu có nghĩa là “Tập Chú Giải nhỏ” bởi lẽ đoạn này được phát hiện thấy trong p. 25. 9 - 11 của ấn bản, bản dịch Tiếng Tây Tạng (B. B. V III). “Tập chú giải lớn” cũng có thể là lời bình của cùng một tác giả, Ramanī, chú giải về *Pramāṇa-viniścaya*.

1479. *luñ-gi tshad-mas=āgama-pramāṇena*.

1480. *Rigs-thigs-dar-ṭik*. Tựa đề đầy đủ của tác phẩm này là - *Tshad-ma-rigs-thigs-kyi ḡgrel-ba legs-bśad-sñiñ-poi gter*, đoạn văn này được tìm thấy ở p. 14^a. 6 của bản khắc để in thuộc thiền viện La-brang.

1481. Có ba cuộc nghiên cứu tỉ mỉ (*dpyod=vicāra=mīmāṣā*) mà mỗi bản văn Kinh thánh hay một chứng cứ đáng tin cậy nào cũng phải trải qua đó là, 1) một thử nghiệm bằng kinh nghiệm (*pratyakṣa*), 2) bằng hậu kết (*anumāna*) và 3) bằng phi mâu thuẫn (*avirodha*). Theo đó các đối tượng lại được phân thành 1) những sự kiện rõ ràng (*pratyakṣa*), 2) những sự kiện được suy ra (*parikṣa*) so những ai chúng ta đã có một số kinh nghiệm trước đó, 3) những sự kiện được che giấu kỹ (*atyānt-parokṣa = sin-tu-lkog-pa*) đây chính là những thực thể siêu thế hay không thể tưởng tượng được hay hoặc giả những sự kiện chưa bao giờ cảm nghiệm được, nhưng tuy nhiên không phải là tưởng tượng.

1482. *so-so-skye-bo =prthag-jana*, có nghĩa là không phải vị Bậc Thánh, không phải là một người sở hữu được trực giác trực tiếp tuyệt đối, giống như “Anshaunung” chỉ có thể nhận ra được bằng trí óc của Kant đối nghịch với “sinnliche Anshaung” của một người bình thường.

1483. *sin-tu-lkog-gyur= atyanta-parokṣa*.

1484. Luận cứ này ở đây được rút ra từ dạng (Tam Đoạn Luận) Tây Tạng bình thường.

Luận lý học Phật giáo tập 2

của họ. Và sự kiện cho rằng cảm giác này thực sự đã được thiết lập như vậy¹⁴⁸⁵ bằng nội giác đã hiện hữu nơi chính con người của họ và được hiểu đây chính là cảm giác tâm linh của chính họ vậy). Còn nữa điều này cũng thực sự chính xác,¹⁴⁸⁶ (đơn giản) bởi lẽ họ đều là những hữu thể có ý thức.¹⁴⁸⁷

Đây là điều không chính xác!¹⁴⁸⁸

Điều này thực sự có lý,¹⁴⁸⁹ bởi lẽ mỗi tâm thức chính là tự tâm thức vậy.¹⁴⁹⁰

Tuy nhiên (luận cứ của ngài không đúng),¹⁴⁹¹ bởi vì, mặc dù thực sự chúng ta có thể thông qua nội giác thiết lập được (như là một qui luật) cho rằng mỗi kiến tri đều có kỳ gian và từng trường hợp nhận thức đúng đắn¹⁴⁹² (nhìn chung) đều đi kèm theo với tự nhận thức, chúng ta chẳng có cách nào có thể chủ trương rằng mỗi hiện tượng nhận thức (không loại trừ điều gì) lại dễ dàng am hiểu được thông qua nội giác đâu¹⁴⁹³. Và ngay cả điều có là một sự nhượng bộ (chính chúng ta thực hiện¹⁴⁹⁴ để ủng hộ cho nội giác).

31^b. 2 Hơn thế nữa, nếu chúng ta chủ trương ủng hộ những ý tưởng tán thành nội giác, chúng ta sẽ rơi vào hậu quả phi lý sau đây). (Chúng ta hay coi chủ ngữ, hay) tiểu tiền đề, là sự kiện cho rằng tâm thức của một người bình thường chứa đựng một cảm thọ của chính tính chất phi thực tế tuyệt đối¹⁴⁹⁵; (thế rồi chúng ta phải coi thuộc tính hay) đại tiền đề, là sự kiện cho rằng cảm thọ này phải được nhận thức trực tiếp trong tâm thức của con người bình thường này, bởi vì con người bình thường này có nội quan, vì chúng ta đã chấp nhận một phụ tùy hay tương liên bất biến (giữa nội quan và nhận thức thuộc những đối tượng bên ngoài).¹⁴⁹⁶ Đây quả thực là như vậy, bởi lẽ cảm thọ này chẳng gì

1485. *der thal.*

1486. *der thal.*

1487. Hiểu theo nghĩa đen., “vì cũng có chút ít hiểu biết về tương tục tính của ngài, (dòng chảy tư duy – *santāna*)”

1488. *ma-khyab*, hiểu theo nghĩa đen., chẳng có phụ tùy tương liên bất biến nào (giữa trung độ và đại tiền đề cả).

1489. *khyab-par-thal.*

1490. Hiểu theo nghĩa đen., “Nếu đây chính là hiểu biết đang lan toả bằng cách tự nắm được hiểu biết về chính mình.”

1491 *Yañ ma-khyab-ste*, “Cũng chẳng có phụ tùy tương liên nữa đâu”.

1492. Hiểu theo nghĩa đen., mỗi *santāna* và mỗi *pramāṇa*.

1493. Jam-yañ xác định trong tác phẩm Bro-rigs bảy loại ý nghĩa của thuật ngữ “tư duy” (*bho-rig-bdum*). Giáo sư B. Erdmann, trong chương Sigwart memorial Philos. Abhandlungen (Tübingen, 1900) đã cố gắng xác định nhiều ý nghĩa khác nhau của hạn từ tiếng Đức “das Denken”. Rất có thể lịch sử triết học sẽ cố gắng thử thực hiện một so sánh hơi kỳ lạ.

1494. Lời bình luận lại ghi thêm rằng nếu nội giác lại không thể sai lầm, Cārāka sẽ hiểu rằng ngài đã thực hiện những hậu kết; tuy nhiên ngài phủ nhận điều này, chính vì thế nội giác của ngài không đủ để xác minh ngay cả sự hiện hữu của một *pramāṇa*.

1495. Trong tập *Abhisamayālamkāra* I, mầm móng ý tưởng này về *sūnyatā* có tên gọi là *prakṛti-stham gotram*. Jo-nañ-pa, người tiền nhiệm của Tsoñ-kha-pa lại chủ trương rất dài dòng trong tác phẩm *Ri-chos-ñes-don-rgta-mtscho*, rằng mỗi người đều là một Buddha thực sự, và chính vì thế lời thuyết giảng chánh đạo sẽ trở thành vô dụng.

1496. Hiểu theo nghĩa đen., (bản văn p. 339. 5; *ae-la-kho* ff). “Về điều này họ cho rằng, cảm giác tâm linh trong tâm thức (*rgyud*) của một người bình thường làm chủ thể (*chos-can*), điều sẽ xảy ra tiếp theo là

khác hơn là một tình huống nhận thức các đối tượng bên ngoài và được cho như là.¹⁴⁹⁷ (31^b. 3). Mỗi nhận thức cũng chính là tự nhận thức về bất luận điều gì có thể phát hiện thấy trong đó).

Nếu ta chấp nhận (luận cứ này)¹⁴⁹⁸, chúng ta sẽ rơi vào một hậu quả phi lý¹⁴⁹⁹ cho rằng mỗi con người bình thường đều phải là vị bậc thánh!¹⁵⁰⁰ Họ đã chấp nhận điều đó!

Toàn bộ các điểm khác đều rất dễ hiểu mà thôi.

V. Bản văn ghi lại phần tác phẩm Bho-rigs ta đã dịch ở trên

Tsau-gol block-print, Blo-rigs, p. 28^a.3-31^b.5.

Gñis-pa, yid-(kyi) mñon-(sum) la mtshan-ñid, dbye-ba, skye-tshulgsum. Dañ-po ni. Rañ-ḥdren-byed-kyi dbañ-mñon-las byuñ zhiñ, dei bzuñ-don skad-cig gñis-pa ḥdzin-pai, rañ-ñid rtog-bral ma ḥkhul-bai cha-nas bzban-rig mñon-sum-de (28^a. 5) dei mtshan-ñid. Sñor snañ dbañ-mñon-gyis drañs-pal sñon-ḥdzin yid-mñon lta-bu dei mtshan gzhi. dei mtshan-ñid-kyi zur-du rañ-ḥdren smos-pas (28^a. 6) rañ yul da-ltar-ba ḥzin nam sñam-pa dañ, des bcad-sés yin nam sñam-pai log-rtog sel-te, Rtog-ge-skad-las, skad-cig gñis-pa ḥdzin-pai phyir bzuñ-zin-pa ḥdzin-pa-sñid bsal-lo, zhes gsũñs-pai-phyir. (28^b. 1) mtshuñs-pa de-ma-thag smos-pas rnal-ḥboyr mñon-sum bsal-zhiñ; dbañ-poi mñon-sum-las byuñ zhes-pas phyi-rol-pas, loñ-ba dañ ḥon-pa-sogs med-par thal-bai log-rtog bsal te. Rtog-gei-skad-las, dbañ-(28^b. 2)-pai sé-pa-las skýs-pai yid yin-pas, zhes-pa-nas, mtshuñs-pa-na-de-ma-thag-pai rkyen-gui khyad-pá-gyiskyañ rnal-ḥbýo-pai sés-pa yid-kyi mñon-sum-ñid-du thal-ba bsal-te zhes-pai bar gsũñs-pai-phyir. Des-(28^b. 3)-na yid-mñon yin-na dbañ-mñon-gyi rjes-su byun`-bas khyab-ste, Rtog-gei-skad-las, dbañ-mñon ḥdas-ma-thag-tu yid mñon skye-bao, zhes gsũñs-pai-phyir.

gñis-pa. De-la dbye-ba-na. gzugs-ḥdzin yid-mñon, sgra-(28^b. 4) ḥdzin yid-mñon, dri-ḥdzin yid-mñon, ro-ḥdzin yid-mñon, reg-bya-ḥdzin-pai yid-mñon dan lña yod.

Gsum-pa. skye-tshul-la. Rigs-gter rjes-ḥbrañs-dañ-bcas-pa na re, dañ-pò dbañ-mñon skad-cig-ma (28^b. 5) gcig skye, de rjes-su yid-mñon skad-cig-ma gcig skye, de rjes dbañ-mn`on skad-cig ma gcig skye-ba-sogs dbañ-yid spel-mar-skye-ba Rgyan-mkhan-poi lugs-su byas-pa dañ. Yañ dañ-por dbañ-por dbañ-pó bdag-rkyen byas-nas,

(yin-pan-thal) đó là chủ thể này (=khyod) không phải là điều thầm kín nơi con người bình thường, bởi lẽ chủ thể này (=khyod) được xác định bằng một nhận thức nơi chính tâm thức của người đó. (31^b. 1). (Lại nữa) điều này xảy ra (derthal), bởi vì đã được xác định do một nội giác được hiểu được điều đó nơi tâm thức của người đó...

1497. khyab-pa-khas.

1498. ḥdod-na.

1499. thal=prasanga.

1500. Để có được trực giác trực tiếp về tính chất phi thực tế của thế giới hiện tượng và phi hiện hữu của Tự Ngã (Ego), người có học phải trải qua một khóa triết học và sau đó phải tập luyện hành thiền một cách tập trung cao độ. Nếu nhận được soi sáng, vị đó sẽ có thể chiêm ngưỡng được chân đế tuyệt đối và trở thành một vị Bậc Thánh (ārya), xin đọc tác phẩm My Nirvāṇa, p. 16 ff.

Luận lý học Phật giáo tập 2

dbañ-mñon skad-cig-ma gñis-pa dañ yid-mñon skad-cig dañ-po gñis, rkyen, mtshuñs-pas skyed la, dbañ-mñon skad-cig gñi-pa-(29^a. 1)-nas mthar ḡgags-pai-bar dus-mñam yin-pa, ḡdi-la phyir-ltai mñon-sum gñi dañ, nañ-ltai ran`-rig-gi ḡgros-gcig dañ gsum ste. Mñon-sum ḡgros gsum-po ḡdi bram-ze (29^a. 2) Bde-byed-dgah-ba-am Śaṃ-ākara-nan-dai lugs-su byas-pa. yañ dbañ-mñon-gyi rgyun mṡhaḡ kho-nar skye-ba slob-dpon Chos-mchog-gi lugs. Gsum gyi sña-phyi gñis mi-thad-la, bar-ma ḡthad zẽ-te. Rigs-gter-las (29^a. 3),

Spel-ma dañ ni rgyun-gyi mṡhaḡ

Gñis-ka-la yañ gnod-byed-yod,

ces-so.

Rgyan-gyi lugs spel-mar ḡdod-pa mi-ḡthad-par-thal, de Rgyan-gyi ḡgrel-pa ḡgrel-bśda bod-du ḡgyur-ba gcig-las-kyañ mi ḡbuñ-(29^a.4)-pai=phyir-te. Sde-bdun-yid-kyi-mun-sel-las, dbañ-yid spel-nas skye-bar Rgyan-mkhan-pot bzhed-do, zhes mkhas-pa-rnams la grags-pa tsam-du zad-kyi, bod-du ḡgur-bai Rgyan rjes-ḡbrañs-dañ-bcas-pai gzhuñ-(29^a. 5)-lugs gañ-na-añ mi gsal-lo, zhes dañ; Rigs-gter-dar-ṡk-las kyañ, spel-mar skye-ba da-lota ḡgyur-bai Rgyan-gyi ḡgrel-pa-na mi ssañ-ño, zhes gsuñs-pai-phyir. spel-mar skye-ba tha-chad yin-par-thal, gnod-byed mañ-(29^a. 6)-la, Rnam-ḡgrel lugs-las phyir ḡgyur kyañ, de lugs-su smar-bai-phyir; ma grub-na, dbañ-mñon rim-gyis skye thse bar-ma-chad-par yul mi ḡzin-par thal, dbañ-yid skad-cig-ma spel-ma dei phyir. ḡdod-mi-nus-te Rnam-ḡgrel-(29^b. 1)-las,

rim-gyis ḡdzin-na de myoñ-ba,

rnam-chad med-par snañ mi-ḡgyur,

zhes gsuñs-pai-phyir. des-na Rgyan-gyi lugs-la dbañ-yid spel-ma ḡdod-pa mi-ḡthad-par-mi-ḡthad-par-thal, Rgyan-gyi lugs-la dbañ-mñon yid-mñon dus-(29^b.2)-mñam-pa bzhed-api-phyir. der thal, slob-dpon des yid-mñon-la rtog-pa gicg ḡdod-pas, dbañ-mñon dus-su yañ rtog-pa skyed-pa mi-ḡgal-pai-phyir-te; Rgyan-las,

goms-las mdun-na gnas-pa-la

“ḡdio”, zhes-(29^b.3)-ni śes-pa-gañ,

Mñon-sum byed-phyir de-la ni

Yid-kyi mñon-sum yin-par-ḡdod,

ces gsuñs-pai-phyir dañ, Chos-mchog dañ rtsod dañ rtsod-tshul-yañ yod-mod-kyañ, gzhan-du spro-o, ḡdir ḡgros brtsi-na ḡgros gsum-pa (29^b.4) bya-o. Rgyan-gyi lugs de mñon-sum-du mi ruñ-bar-thal, de-la sgrub-ḡjug-gi rtog-pa yod-par thal-ba-dañ, mñon-sum rtog-bral-du Mdo dañ Sde-bdun-gyis bśad-pa mi ḡthad-par thal-ba sogs-kyi skyon yod—pai-phyir. thal-(29^b. 5)-ḡgyur-bai phyogs yin-na ruñ-bar-ḡgyur-ro.

Yañ Bram-zei bzhed-par ḥdod-tshul de yañ mi ḥthad-par-thal. de Bram-zeiḥ bzhed-par ston-byed med-pas, dam-bcaḥ (29^b. 6) tsam-du ḥgyur-bai-phyir. Sde-bdun-yid-kyi-mnu-sel-las, Bram-ze-chen=-poi bzhed-pa-yin zhes sña-ma-dag-la grags-pa tsam ma-togs, Bram-zei bod-du ḥgyur-bái gzhuñ-lugs gañ-na-añ khuñs-med-ciñ, zhes gsuñs-(30^a. 1)-pai-phyir.

gzhan-yañ. Khyod-kyis de la ḥgros-gsum ñes-cn byas-nas, rtsi-dgos-par ḥdod-pa mi-ḥthad-par-thal, ḥgros-bdun-kyañ rtsi-ḥdo-na, brtsis chog-pai-phyir. der thal, yul-gyi sgo-(30^a 1)-pai-phyir.

gzhan-yañ. Khyod-kyis de la ḥgros-gsum ñes-can byas-nas, rtsi-dgos-pa ḥdod-pa mi-ḥthad-par-thal, ḥgros-bdun-hyañ rtsi-ḥdod-na. brtsis chog-pai-phyir. der thal, yul-gyi sgo-(30^a. 2)-nas ḥgros lña dañ dbañ-po dañ yid-byed-kyi ḥgros gñis dañ bdun yod-pai-phyir-te. Rigs-gter-dar-tīk-las, yul-gyi ḥgros sbyar-na lñar ḥgyur-la, dbañ-po dañ yīd-kyi ḥgros bsnan-na, bdun-du-ḥgyur-ro, zhes (30^a. 3) dañ, Sde-bdun-yid-kyi-munsel-las, skye-tshul ḥdi-la ḥgros-du yod brtsis-pa-la dgos-pa-chen-po yod-par ma-gobas, ḥgros-du-rtsi-dgos-pai ñes-pa-med-la, zhes gsuñs-pai phyir.

gzhan yañ. Mig-gi (30^a. 4) dbañ-mñon yul-gzugs-la ḥjug-bzhin—pai dus-su so-skye-dei rgyd-la gzugs gsal-bar mthoñ-bai yid-mñon ḥdod-pa śin-tu tha-chad yin-par-thal de-ni Sde-bdun rtsa-ḥgrel-gyi yid-mñon-gyi mtshan-ñid ston-(30^a. 5)-pai gzhuñ thams-cad dañ ḥgal-ba. gañ-zhig der ma zad; Rnam-ḥgrel-las.

cig-car rigs-mi-mthun skye yañ,

śin-tu gsal-bai sems gcig gis,

zhes sogs dañ,

rnam-śes dañ gzhan zhugs-pa-yi,

zhes-(30^a.6)-sogs du-ma dañ dños-su ḥgal-bai-phyir. dañ-po grub-ste. Dbañ-poi rgyu byas-pa-dan. Dbañ-mñon-gyi bzuñ don skad cig gñis-pa bzuñ-bar bśad-pai rgyu-mtsham thams-cad dañ ḥgal-bai-phyir śin-tu rtogs sla.

(30^b. 1) gzhan-yañ. Bram-zel lugs-la khyod-kyis dañ-por dbañ-mñon skad-cig-ma gcig kho-na dañ. de rjes dbañ-mñon dañ yid-mñon gñis skye-bar ḥdod-pa dañ, dei lugs-la mñon-sum ḥgros gsum-pa-kho-nar byed-pa mi-(30^b. 2)-ḥthad-par-thal, de ltar-na mñon-sum ḥgros- gñis-pa dañ ḥgros-gsum-pa gñis-kar ḥdod dgos-pai-phyir. der thal, mñon-sum ḥgros gñis-pa gañ zhig-ḥgros gsum-pa khyod-kyis khas-bhañs-(30^b.3)-zin-pai-phyir. dañ-po grub-ste, dañ-po grub-ste, dañ-por dbañ-mñon skad-cig-ma gcig kho-na skye-dus mñon-sum ḥgros gñis-pa yin-pai-phyir; der thal de dus dbañ dañ rañ-rig gñis-pa yin-pai-phyir; der thal, de dus dbañ-mñon dañ rañ-rig gñi-las mñon-sum gzhan med-pai-phyir. (30^b. 4). ma grub na, mñ on-sum ḥgros gñis-par dei-tshe ḥgyur-ro sogs skyon-du-ma ḥphen śes-par bya.

Luận lý học Phật giáo tập 2

des-na rañ-lugs-la sde-bdun-gyi-mñon skye-tshul pañ-chen Chos-mchog-ltar dbañ-mñon gyi rgyun-mthar skye-ba yin-te; de skye-(30^b. 5)-pa gañ-zhig, dban-mñon skad-cig ngñis-pa phan-chad yid-mñon yin-pa-dan~, spel-mar skye-ba dañ, rtog-bral-gyi mñon-sum ḡgros-gsum-du skye-ba-dañ, mñon-sum stog-bcas Rgyan lta-bu-rnams mi-ḡthad-pa bsgrubs zin-pai-(30^b. 6)-phyir. rtags-phyi-ma-rnams sla, dañ-po grub-ste, yid-dbañ-gis bdag-rkyen byas-pai gzhan-rig mñon-sum mi bzhed-pai-phyir-te; M do-las.

Gzugs śes-pa-ni rnam-gñis te,

Mig dañ yid-la brten-pa-po,

zhes dañ. Tshad-ma-(31^a. 1)-kun-btus-las, yid kyañ don dañ, zhes gsuñs-pai-phyir, dbañ-mñon dus-su yid-mñon mi-khye-la, de rdzogs rjes de-ma-thag-tu skye-ste, de-dag-gi dus-su dbañ-mñon skye-bai rgyu-tshgos tshañ-ma-(31^a. 2)-tshañ mtshuñs kyañ ḡgal-rkyen yod-med dbañ-gis yin-pai-phyir-te. Sde-bdun-yid-kyi-mun-sel-las, ḡdi rgym dañ rgyun ma rdzogs goñ la rgy-tshogs tshañ-ma-tshañ mtshuñs-kyañ, ḡgal rkyen yod med mi-mtshuñs te, rgyun ma-(31^a. 3)-rdzogs goñ-du dbañ-śes bar-ma-chad-par ḡbyuñ-bas, yid-mñon skye-bai sgo bkag-pai-phyir-ro, zhes gsuñs-pai-phyi. yid-mñon skad-cig-ma gcig-las mi-skye-ste, rgyun skye-na myoñ-stkbs-kyis ñé-pa ḡgyu-bas, mi-ḡthad-(31^a. 4)- do, zhes sgro-ḡdogs mi-byed-pai-phyir, khyab-ste, des-na de śin-tu lkog-gyir yuin-pas luñ-gi tshad-mas grub-pai-phyab-te, des-na-mthaḡ-la grág-pa tsam yin tsam yin-kyi, ḡdi grub-par-(31^a. 5)-byed-pai tshad-pai tshad-ma-ni yod-pa-ma-yin-no. zhes dañ. Rigs-thigs-dar-tirk-legs-bśad-rin-po-chei-gter-las, yid-kyi mñon-sum de-yañ bdag-cag-rnams-kyis ḡpya-pa-gsum-gyis dag-pal luñ-la brten-nas rtogs-par-bya-(31^a. 6)-ba-yin-gyi, tshad-ma gzhan-gyis rtogs-par mi-nus-so, zhes gsuñs-pai-phyir.

de-la kho na re. so-skyei rgyud-kyi yid-mñon chos-can, khyod so-skye-la śin-tu lkog-gyur ma-yin-par-thal, khyod dei rgyud-kyi mñon-sum-gyis grub-(31^b. 1)-pai-phyir. der thal, dei rgyud-kyi de-ḡdzin-pai rañ-rig-mñon-sum-gyis grub-pai-phyir. der thal, dei rgyud-kyi śes-pa yin-na rañ-ḡdzin-pai rañ-rig yod-pas khyab-pai-phyir-(31^b. 2)-na, yañ ma-khyab-pas khyab-kyañ, ses-pa-tsam-la rañ-rig-gis bzhal-bas ma-khyab-pai-phyir. ḡdi-yañ go-thob byas-so.

Kho-rañ-la ḡo-na, tshur-mthoñ-gi rgyud-gyi gañ-(31^b. 3)-zag-gi-bdag-med-kyis khyad-par-du-byas-pai śes-pa chos-can, khyod tshur-mthoñ-gi rgyid-kyi mñon-sum-gyis rtogs-par-thal, dei rgyud-kyi rañ-rig-mñon-sum-gyis rtogs-pai-phyir. khyab-pa-khas. Der-thal, dei rgyud-kyi gzhan-(31^b. 4)- rig-gi śes-pa yin-pai-phyir. hyab-pa khas. ḡdod-na, ḡphags-par-thal. ḡdod-pai-phyir. des lhag-ma-rnams rtogs sla-0.

BẢN PHỤ LỤC IV

**Vasubandhu, Vinitadeva, Vācaspatimiśra, Udayana,
Dignāga và Jinendrabudhi**

Bàn về hành vi và nội dung tri thức, về cách phối hợp (sārūpya) giữa tri giác với các đối tượng và về kiến tri của chúng ta liên quan đến thế giới bên ngoài.

**Vasubandhu, Vinitadeva, Vācaspatimiśra, Udayana, Dignāga và
Jinendrabudhi**

**Bàn về hành vi và nội dung tri thức, về cách phối hợp (sārūpya) giữa tri
giác với các đối tượng và về kiến tri của chúng ta liên quan đến thế giới
bên ngoài.**

I

Vasubandhu bàn về cách phối kết hợp (sārūpya) giữa hình ảnh và các đối tượng.

Abhidharma-Kośa, tập IX, Bstan-hgyur, Mdo, tập 63, ff. 103^b.7-105^b. 1, bản dịch do L. de la Vallée-Poussin, Abh. kośa, IV, p. 273 ff., và bài viết của tôi trong Tập san Bulletin de l'Academie des sciences de Russie, 1919, p. 852 ff.

(*Vatsīputrīya*). Giờ đây, nếu Linh hồn thường hằng tuyệt đối không tồn tại, bằng cách nào ta có thể nhớ lại những khoảnh khắc tâm thức riêng biệt hay nhận ra những gì ta đã cảm nghiệm được trong quá khứ xa xưa?

(*Sautrāntika*). Vì rơi vào điều kiện đặc biệt và liên quan mật thiết với kiến tri trước đó về một đối tượng được nhớ lại, tâm thức tạo ra ký ức cho chính mình.

(*Vatsīputrīya*). Điều kiện tâm thức đặc biệt này là gì, lại có thể xảy ra ngay tức khắc thông qua trí nhớ được?

(*Sautrāntika*). Đây chính là một điều kiện bao gồm, 1) tác ý hướng tới đối tượng này, 2) một ý tưởng hoặc là tương đồng hay khác biệt với đối tượng này và 3) sự thiếu vắng đau đớn thể chất, buồn phiền hay xao lãng v.v... làm suy yếu khả năng tâm thức này. Nhưng giả như toàn bộ các điều kiện này được thỏa mãn, tuy nhiên tâm thức vẫn không có thể nhớ lại được điều gì cả, nếu tâm thức này không có một kinh nghiệm nào trước đó về đối tượng nhớ lại. Mặt khác nếu ta nhớ lại được đối tượng đó, song lại thiếu toàn bộ những điều kiện trên, thì tâm thức cũng không thể nào nhớ lại được đối tượng này. Cả hai yếu tố trên đều rất cần thiết – (đó chính là nhận thức trước đó và tâm trạng thích hợp), thời lúc đó trí nhớ mới xuất hiện. Kinh nghiệm cho thấy rằng chẳng sức mạnh nào khác có khả năng khơi dậy được trí nhớ này cả.

Luận lý học Phật giáo tập 2

(*Vatsīputrīya*). Nhưng (nếu tuyệt đối chẳng có gì thường hằng tồn tại, điều này có nghĩa là) tri thức quan sát một đối tượng và tri thức nhớ lại đối tượng không phải là một tri thức. Làm sao có thể như vậy được? Trong trường hợp này những gì tâm thức ngài Devadatta cảm nghiệm được nhưng tri thức của Yajñadatta lại ghi nhớ lại chẳng?

(*Sautrāntika*). Không đâu! Bởi lẽ không có mối tương quan nào xảy ra giữa tri thức của hai nhân vật này cả. Mối tương quan giữa hai điều này không phải là tương quan nhân quả, giống như trong trường hợp giữa các khoảnh khắc thuộc về cùng một nguồn tư duy. Quả thật chúng ta đâu có chủ trương cho rằng một tâm thức quan sát còn tâm thức kia thì nhớ lại đối tượng quan sát. (Dòng tư duy hoàn toàn giống nhau). Vào một dịp trước đó¹⁵⁰¹ chúng ta đã giải thích có biến đổi hoàn toàn diễn ra từ từ trong một chuỗi những khoảnh khắc liên tiếp. Như vậy chính tâm thức đã quan sát được một đối tượng trước đó, từ từ tạo ra một tâm thức nhớ lại đối tượng vào lúc này. Chúng ta có tìm ra được sai lầm nào nơi luận cứ này hay không?

Liên quan đến việc thừa nhận đây chỉ đơn giản là kết quả của việc nhớ lại mà thôi, (và điều này không đòi hỏi phải giải thích thêm).

(*Vatsīputrīya*). Nếu Linh hồn không tồn tại, ai sẽ là người thực hiện hành vi nhớ lại này?

(*Sautrāntika*). Hạn từ “nhớ lại” mang ý nghĩa gì vậy?

(*Vatsīputrīya*). Hạn từ này có nghĩa là “nắm bắt” đối tượng bằng trí nhớ.

(*Sautrāntika*). Hành vi nắm bắt đối tượng bằng trí nhớ liệu có khác so với trí nhớ chẳng?

(*Vatsīputrīya*). Đây chính là một tác nhân hành động thông qua trí nhớ.

(*Sautrāntika*). Chúng ta vừa mới giải thích ở trên thông qua đó trí nhớ được tạo ra. Nguyên nhân sáng tạo của việc nhớ lại chính là một hiện trạng trí nhớ thích hợp (và chẳng là gì khác hơn thế)!

(*Vatsīputrīya*). Nhưng trong cuộc sống đời thường khi ta sử dụng đến thành ngữ “Ngài Caitra nhớ lại” điều này mang ý nghĩa gì?

(*Sautrāntika*). Nơi dòng chảy các hiện trạng, được gán cho một tên gọi Caitra việc gọi nhớ lại xuất hiện. Chúng ta để ý đến một hiện trạng và diễn đạt ra. Chẳng còn gì khác nữa!

(*Vatsīputrīya*). Nhưng nếu không có một Linh hồn, thời ai nhớ lại việc này, (việc nhớ lại này thuộc về ai)?

(*Sautrāntika*). Ở đây thuộc tính “của ai, thuộc về ai” mang ý nghĩa gì vậy?

1501. Abh. Kośa, II. 36. c.

Luận lý học Phật giáo tập 2

(*Vatsīputrīya*). Điều này ám chỉ quyền sở hữu.

(*Sautrāntika*). Liệu cũng giống hệt như khi có ai đó tìm hiểu, ai là chủ sở hữu của những đối tượng nào đó chẳng?

(*Vatsīputrīya*). Giống hệt như khi chúng ta cho rằng, “Ngài Caitra là sở hữu chủ con bò đó vậy”.

(*Sautrāntika*). Là “sở hữu chủ con bò” mang ý nghĩa gì thế?

(*Vatsīputrīya*). Điều này có nghĩa là tùy thuộc vào người đó sử dụng con bò đó để vắt sữa hay để dùng vào mục đích kéo cày v.v...

(*Sautrāntika*). Giờ đây, tôi muốn biết tôi phải hướng trí nhớ của tôi đến vị trí nào vậy, bởi lẽ người ta giả định rằng tôi là chủ nhân ông của trí nhớ này.

(*Vatsīputrīya*). Ngài phải hướng trí nhớ đến đối tượng được nhớ lại.

(*Sautrāntika*). Tôi sẽ hướng trí nhớ của tôi để làm gì vậy?

(*Vatsīputrīya*). Để gọi nhớ lại.

(*Sautrāntika*). Ôi này! Tôi phải dùng chính điều tôi đã sở hữu để chiếm lại điều đó sao! Quả là điều hay đó! Những khám phá thuộc loại này đem lại công lao lớn quá! Và thế rồi tôi lại muốn biết, trí nhớ cần phải chịu ảnh hưởng như thế nào! Hiểu theo nghĩa trí nhớ được tạo ra, hay hiểu theo nghĩa trí nhớ được sai đến, (giống như một đầy tớ) đây?

(*Vatsīputrīya*). Hiểu theo nghĩa như là một việc tạo tác, bởi lẽ trí nhớ không thể di chuyển (giống như một đầy tớ đâu).

(*Sautrāntika*). Trong trường hợp đó chủ nhân ông đơn giản là nguyên nhân và tài sản của người đó sẽ đơn giản là hiệu quả. Nguyên nhân có qui luật riêng ảnh hưởng đến hiệu quả và qui luật thuộc về nguyên nhân này (chỉ hiểu theo nghĩa việc tạo ra nguyên nhân này) mang tính chất là một kết quả mà thôi. Trí nhớ chính là tài sản của ai đó, lại chính là nguyên nhân của tài sản đó vậy. Còn đối với tên người sở hữu gán cho những yếu tố được hợp nhất lại của ngài Caitra liên quan đến những yếu tố của con bò, tên này chỉ được gán cho bởi vì đã được quan sát thấy rằng có tồn tại mối tương quan giữa nguyên nhân và hậu quả, giữa vị đó và những động thái và những biến đổi khác nơi con bò, nhưng thực sự lại không có bất kỳ mối liên kết nào không những nơi ngài Caitra cũng như nơi con bò cả, do đó trong trường hợp này chẳng có bất kỳ quyền sở hữu nào khác hơn là mối tương quan nhân quả đó đâu. Cùng một luận cứ như vậy có thể được áp dụng cho câu hỏi “Ai là người đã quan sát đây?”, “Nhận thức đó thuộc về ai?” Và những câu hỏi tương tự như thế cũng được đề ra: (ai cảm nhận, ai có nhận thức, ai đã hành động, v.v...?) Sự khác biệt bao gồm ở sự kiện cho rằng (thay vì nói đến trạng thái tâm linh do trí nhớ tạo ra), những điều kiện tương ứng cho một nhận thức chính là: những hành động của giác quan, sự hiện hữu của đối tượng và tác ý được khởi lên.

(*Vatsīputrīya*). Còn có một số người lại tranh luận như sau: (Phải tồn tại một Linh hồn nào đó), bởi lẽ bất kỳ nơi đâu tồn tại một hành vi nào đó nhất thiết hành vi đó phải phụ thuộc vào một tác nhân nào đó. Mỗi hành vi đều tùy thuộc vào một tác nhân, ví dụ như trong trường hợp “Devadatta đi tản bộ” có một hành động “đi tản bộ” tùy thuộc vào Devadatta, là tác nhân của hành vi đó. Có ý thức cũng giống như một hành động, chính vì thế tác nhân nhận thức phải tồn tại.¹⁵⁰²

(*Sautrāntika*). Ta phải giải thích vị Devadatta này là ai vậy.

(*Vatsīputrīya*). Tên gọi này chính là một Tự Ngã (Ego).

(*Sautrāntika*). Đó là điều đòi hỏi phải đưa ra một vấn nạn!

(*Vatsīputrīya*). Đây chính là điều trong đời thường chúng ta gọi là một con người.

(*Sautrāntika*). Điều này không tượng trưng cho bất kỳ tính đơn nhất nào cả. Đây chính là một tên gọi được gán cho những yếu tố như thể (một người bao gồm điều gì). Những yếu tố này chỉ mang ý nghĩa khi chúng ta cho rằng “Devadatta đang đi bộ.” Cũng giống hết như vậy khi chúng ta cho rằng “tâm thức đang nhận thức”.

(*Vatsīputrīya*). Và đâu là ý nghĩa của cách diễn đạt “Devadatta đang đi bộ” (nếu không có bất kỳ một cá nhân nào thực hiện hành vi đó)?

(*Sautrāntika*). Đây chính là một tương tục tính không gián đoạn của các lực nhất thời (lóa lên nơi hiện hữu), điều này những người bình thường tin đó là một đơn nhất tính và họ đã gán cho điều đó một tên gọi là Devadatta. Họ tin rằng việc Devadatta di chuyển phụ thuộc vào cách phân loại phù hợp với chính kinh nghiệm của họ. Bởi lẽ chính tương tục tính trong cuộc sống của họ di chuyển liên tục từ vị trí này đến vị trí khác. Nhưng cách di chuyển này chẳng gì khác hơn là (một loạt những điều mới được tạo ra nơi nhiều vị trí khác nhau, giống như những cách diễn đạt “ngọn lửa di chuyển”, âm thanh lan tỏa” cũng mang ý nghĩa những tương tục tính (tạo ra những sản phẩm mới nơi những vị trí mới). Cũng giống như vậy họ dùng các hạn từ “Devadatta nhận thức” để diễn đạt một thực tế là một nhận thức (diễn ra trong khoảnh khắc hiện tại) phải có một nguyên nhân (nơi những khoảnh khắc trước đó, những khoảnh khắc trước đó ta gọi là Devadatta). (Nhưng phải chăng chỉ những người bình thường mới có ngôn ngữ không thỏa đáng như vậy hay sao?). Cũng giống vậy cả các vị Đại Nhân cũng đã chiếu

1502. Ngài Yaśomitra giả định rằng quan điểm của các nhà ngữ pháp được ám chỉ đến ở đây: *bhāvasya bhavitrapēkṣatvād iti vaiyākaraṇāḥ*. Nhưng Huyền Trang cho rằng điều gây tranh cãi về thực tại một chủ đề nhằm chống lại nhà triết học Sāṅkhya. Mục tiêu của Vasubandhu chính là xác định rằng có nhận thức nhưng không nhất thiết phải có người nhận thức. Điều này rất có thể nhằm chống lại hệ thống Sāṅkhya trong đó *ātman* được coi như là nguyên tắc nhận thức, nhưng lại không ăn khớp với nguyên lý đó nhiều như *ātman* chỉ mang tính thụ động, chứ không phải là một tác nhân. Chúng ta tiếp tục cho rằng tước hiệu *Vatsīputrīya* là đối thủ, bởi lẽ bình thường, ông ta có thể bắt đầu đưa ra những vấn đề không chỉ phù hợp với chính những quan điểm của ông ta (*svamatena*), nhưng cũng còn xuất phát từ quan điểm của một hệ thống (*paramatam āśriya*).

có chi rõ (những sự kiện vừa kể) bằng những cách diễn đạt (không thỏa đáng) như vậy khi họ dùng ngôn ngữ đời thường như vậy.

(*Sautrāntika*)._ Chẳng là gì cả! (Nhận thức này chỉ đơn giản xuất hiện bằng cách phối hợp với chính những yếu tố khách quan, giống như một kết quả mang tính đồng nhất với nguyên nhân của chính mình). Khi một kết quả xuất hiện phù hợp với chính nguyên nhân của mình thực sự kết quả đó chẳng hành động gì cả, tuy nhiên chúng ta cho rằng kết quả đó phù hợp với nguyên nhân. Cũng giống vậy tâm thức xuất hiện phối hợp với những yếu tố khách quan của mình. (Nói một cách chính xác) nhận thức này chẳng làm gì cả. Tuy nhiên, chúng ta lại cho rằng nhận thức này đã nhận ra đối tượng của mình.

(*Vatsīputrīya*). Bằng cách phối hợp¹⁵⁰³ (giữa tâm thức và yếu tố khách quan của tâm thức đó mang ý nghĩa gì vậy)?

(*Sautrāntika*). Tính chất phù hợp giữa tâm thức và những yếu tố đó, là một thực tế, do đó mặc dù nhận thức (cũng) được tạo ra do hành vi giác quan, lại không đồng nhất với chúng đâu. Vì người ta cho rằng nhận thức đối tượng chứ không phải nhận thức các giác quan đâu. (Điều này phản ánh yếu tố khách quan, lại mang tính chất hệ luận). Và lại nữa cách diễn đạt “Tâm thức am hiểu” cũng không được thỏa mãn, bao lâu ở đây cũng có một tương tục tính thuộc các khoảnh khắc ý thức làm nguyên nhân cho từng nhận thức một. (“Nhận thức cảm thấy rõ “có nghĩa là khoảnh khắc trước đó là nguyên nhân cho khoảnh khắc tiếp theo). Ở đây tác nhân cũng đơn giản có nghĩa là nguyên nhân mà thôi. Giống như trong cách diễn đạt thông thường “Chuông reo lên” (cái chuông chẳng làm gì hết, nhưng từng mỗi khoảnh khắc âm thanh vang lên liên tiếp nhau được tạo ra do khoảnh khắc trước đó). (Chúng ta có thể đưa ra một cách giải thích khác nữa: tâm thức cảm thấy rõ cũng giống như cách thức một luồng sáng di chuyển vậy).

(*Vatsīputrīya*). Và bằng cách nào luồng sáng này di chuyển vậy?

(*Sautrāntika*). Luồng sáng của một ngọn đèn là cách ám chỉ ẩn dụ thông thường cho một qui trình liên tục tạo ra một loạt những ngọn lửa loé sáng. Khi việc tạo ra này

1503. *Sādrśya* (= *sārūpya* = *tad-ākāratā* = *viśayatā*) ở đây không phải là tương đồng tính đơn giản đâu, nhưng là một thuật ngữ chuyên môn Phật giáo là tính chất “phối kết hợp” ở đây có nghĩa là để giải thích mối quan hệ giữa tâm thức và đối tượng của tâm thức đó. Có điều đã quá rõ ràng là không có việc “nắm bắt” hay “am hiểu” đối tượng bằng kiến tri theo như ngài Vasubandhu hiểu đâu. Yếu tố khách quan xuất hiện đồng thời với việc tâm thức loé sáng lên, cả hai đều không phụ thuộc vào nhau, nhưng lại có một tính chất tương ứng giữa hai điều này; xin đọc tác phẩm “Central Conception” của tôi, p. 55 – 56, và tác phẩm *Prāsaṅgikāpāda*, p. 112. 20. Tác phẩm vừa nêu giải thích *sārūpyat* bằng *viśeṣaṇa-sambandham* (= *samavāyam*) *antareṇa* và đối lại với Vaiś. S. VIII. 1. 9 ám chỉ rằng thuộc tính, thí dụ như màu sắc cổ hữu nơi thực tại bên ngoài và là nguyên nhân tạo ra nhận thức của chúng ta về màu sắc đó. Như vậy thuật ngữ *sārūpya* ám chỉ đến một quan điểm duy tâm về những thuộc tính, hay những điều Phổ Quát, và đối nghịch với thuật ngữ *samavāya* lại ám chỉ đến một thuộc tính thực tại, Xin đọc cp. dưới đây, p. 355 n. 2.

thay đổi vị trí, chúng ta cho rằng luồng sáng đang di chuyển, (nhưng trong thực tế các ngọn lửa khác đã xuất hiện nơi các vị trí khác đó). Tương tự như vậy tâm thức cũng là một tên gọi theo qui ước cho một chuỗi những khoảnh khắc ý thức. Khi nó thay đổi vị trí (có nghĩa là xuất hiện trong phối hợp với yếu tố khách quan khác) chúng ta cho rằng tâm thức cảm thấy rõ đối tượng đó và trong cùng một cách thức như vậy chúng ta nói đến sự hiện hữu của các yếu tố thể chất. Chúng ta cho rằng “thể chất được tạo ra” “thể chất đó tồn tại” nhưng chẳng có khác biệt nào giữa hiện hữu và yếu tố tồn tại cả. Cùng điều này cũng được áp dụng với tâm thức. (Chẳng có điều gì được nhận ra, nằm ngoài những tia sáng của chính tâm thức loé lên).

(*Samkhya*).¹⁵⁰⁴ Nếu tâm thức không phải là sản phẩm của một Linh hồn, (nếu tâm thức này không có bất kỳ nguyên nhân nào khác hơn là chính tâm thức, nếu tâm thức chỉ là một chuỗi những khoảnh khắc ý thức), khoảnh khắc tiếp theo khởi lên từ khoảnh khắc xảy ra trước đó, thì bằng cách nào ta có thể giải thích được 1) tâm thức đó không tồn tại thường hằng hoàn toàn giống nhau, và 2) (nếu có một biến đổi nào xảy ra), tại sao biến đổi này không xảy ra theo một thứ tự đã được ấn định liên tiếp nhau, giống như một đọt cây, một thân cây, các lá cây v.v... (được tạo ra từ hạt giống)?

(*Sautrāntika*). (Liên quan đến điểm thứ nhất chúng ta trả lời như sau): toàn bộ các yếu tố can dự vào qui trình cuộc sống được mô tả bằng một biến đổi liên tục, (những yếu tố này không có kỳ gian). Chúng tạo thành một dòng chảy trong đó khoảnh khắc tiếp theo nhất thiết phải khác biệt với khoảnh khắc trước đó. Đây chính là bản chất nơi tận đáy lòng mỗi sinh vật vậy!

(*Sāmkhya*). (Cũng có ngoại lệ đó! Thí dụ như trong những trạng thái nguyên thể trong đó cả thân xác lẫn tâm linh đều không trải qua bất kỳ biến đổi nào).

(*Sautrāntika*). Nếu thực sự có những ngoại lệ nào xảy ra với (nguyên lý Biến Đổi Phổ Quát) và nếu các vị thần bí sau khi đã xuất khỏi hành thiền tạm thời và sau khi đã đạt đến cao điểm việc hành thiền này có thực sự xuất hiện trong một trạng thái đồng nhất hoàn hảo giữa thân xác và tâm linh chẳng (lại không có bất kỳ biến đổi nào xảy ra nơi các vị đó chẳng), thời như vậy sẽ chẳng có khác biệt nào giữa khoảnh khắc cuối cùng và khoảnh khắc đầu tiên trong một trạng thái hành thiền như vậy đâu và sẽ không có bất kỳ tỉnh giác tự phát nào xuất phát từ trạng thái nhập thiền định trong khoảnh khắc cuối cùng đâu. Chính vì thế, ta thấy luôn luôn có biến đổi liên tục không thể nhận ra được tiếp diễn ngay cả trong những hiện trạng như vậy, chẳng hạn như (tính nguyên thể) vậy.

1504. Theo ngài Yaśomitra đối thủ ở đây chính là một nhà triết học Sāmkhya. Hệ thống đó chỉ chấp nhận sự hiện hữu của hai thực thể mà thôi, một là sự hiện hữu tâm linh (*purūṣa*) tượng trưng cho Linh hồn của một cá nhân đương sự nào đó, lại là một ánh sáng thường hằng của tâm thức thuần túy, bất biến và phi chuyển động, và thực thể khác là thể chất (*pradhāna*), thường xuyên biến đổi (*nitya-pariṇāmin*) theo đúng qui luật nhân quả. Câu hỏi ở đây có nghĩa nghĩa là: “tâm thức của bạn” (*viññāna*) phải là một *puruṣa* hay là *pradhāna*?”

Luận lý học Phật giáo tập 2

Liên quan đến (điểm thứ hai) chúng ta chủ trương rằng trong dòng chảy tư duy liên tục rõ ràng có một thứ tự kế tục cố định: nếu một ý tưởng khởi lên từ một ý tưởng khác, điều này nhất thiết phải là như vậy. Ta thấy có một số tính chất giống nhau giữa các tư duy đó, nhờ đó có những tư duy cách này cách khác có tương quan với các tư duy khác và có sức mạnh khơi dậy các tư duy này. Thí dụ như, khi một ý tưởng về một người phụ nữ ngay tức khắc có liên đới trong tâm linh của một vị thần bí với ý tưởng một thể xác bất tịnh, hay (trong tâm linh của một người đàn ông đã có gia đình) với ý tưởng về người chồng, con v.v... và sau này, trong dòng tư duy luôn luôn biến đổi, cùng một ý tưởng của một người phụ nữ lại tái xuất hiện, điều này có sức mạnh khơi dậy những ý tưởng về một thân xác bất tịnh hay về một người chồng, người con v.v... Bởi vì những ý tưởng này được liên kết với điều đó, nhưng lại không có sức mạnh khởi lên những ý tưởng khác không liên quan gì với ý tưởng này. Lại nữa một ý tưởng về người phụ nữ rất có thể tiếp theo sau bằng những ý tưởng khởi lên liên tiếp nhau, (nhưng nếu chúng ta quan sát tỉ mỉ những ý tưởng này, chúng ta sẽ thấy) rằng chỉ có những ý tưởng như vậy thực sự xuất hiện hoặc là rất thông thường trong dòng tư duy liên tục) hay rất mãnh liệt trong đó, hay (ít nhất) đã được cảm nghiệm thấy ngay trong chính những ngày vừa qua. Lý do khởi lên điều này chính là sinh lực sống còn¹⁵⁰⁵ của những ý tưởng như vậy lại có sức mạnh hơn để loại bỏ toàn bộ những ảnh hưởng khác), (đương nhiên) ngoại trừ ảnh hưởng của hiện trạng hiện tại của thân xác chúng ta và những đối tượng nhận thức tức thời.

(*Sāṃkhyā*). Nếu như Sinh Lực sống còn này (vốn có trong các tư duy đó) có ảnh hưởng mạnh mẽ đến như vậy, tại sao nó không tạo ra cho chính mình một và cùng một kết quả giống nhau liên tục như vậy?

(*Sautrāntika*). Bởi vì, (như chúng ta đã nói ở trên) những yếu tố can dự vào qui trình cuộc sống này được mô tả bằng một biến đổi liên tục. Theo đúng nguyên tắc Biến Đổi Phổ Quát Chính năng lực sống còn liên tục biến đổi và kết quả năng lực này tạo ra cũng mang tính chất như vậy. Đây chỉ là một cách tường trình vắn gọn của toàn bộ các trạng thái liên kết giữa các ý tưởng với nhau. Một cách tiến triển và kiến tri đầy đủ về các yếu tố này thuộc về Đức Phật. Chính ngài Trưởng lão Rāhula, đã khẳng định điều này trong đoạn kệ sau đây:

*Từng loại nhân duyên khác biệt
Đem lại ánh chiếu soi lộng lẫy
Chỉ trong một nháy mắt liếc nhìn vênh vang
Không thể tiếp cận được với hiểu biết hữu hạn
Vị toàn tri am hiểu mọi sự vậy!*

1505. *bhāvanā*=*vāsanā*=*karma-cetanā*=*saṃskāra*.

(Điều này thực sự có liên quan đến những hiện tượng chất thể), thời liên quan đến những hiện tượng phi thể chất tâm linh còn như thế nào!

II.

Ngài Vinītadeva chú giải Sūtras I. 18-21 trong tác phẩm Nyāyabindu.

(Bản văn Tây Tạng trong ấn phẩm Bibl. Ind., Calcutta, 1918, p. 52. 1-54. 10).

Đề khước từ quan niệm sai trái (hiện hành) liên quan đến một kết quả tách biệt (dưới dạng một nội dung do nhận thức giác quan nhận ra, tác giả cho rằng),

I. 18. Nhận thức trực tiếp này tự thân chính là kết quả theo cách nhận thức kiểu này.

Ý nghĩa¹⁵⁰⁶ điều này như sau, nếu bạn tán thành quan điểm cho rằng nhận thức giác quan là một công cụ nhận thức, thời kết quả của hành vi nhận thức đó phải xuất hiện do chính công cụ này đem lại, (đó là kết quả) dưới dạng một mảng màu sắc có đường viền xung quanh¹⁵⁰⁷ một cách cụ thể hay một số dữ liệu giác quan nào đó, giả dụ như chiếc rìu (là một dụng cụ thông qua đó hành động chặt gỗ phải đem đến một kết quả nào đó. Như kinh nghiệm cho thấy¹⁵⁰⁸ một hậu quả riêng biệt trong thực tế cho thấy rằng miếng gỗ được bửa ra làm hai miếng. (Mỗi hành vi đều có công cụ thực hiện và một kết quả đem lại). (52. 7). Chính vì thế, (để chống lại quan điểm này), người ta cho rằng “nhận thức mẫn cảm tự thân lại là kết của chính công cụ nhận thức này”. Nhận thức mẫn cảm này, (một công cụ) tự thân cũng chính là kết quả do chính công cụ đó tạo ra. Chẳng còn một kết quả, (tức là hành vi nhận thức và nội dung của kết quả đó) lại hoàn toàn giống nhau.

(52. 10). Giờ đây người ta lại đưa ra câu hỏi, ta phải hiểu bằng cách nào hành vi sở hữu yếu tính một kết quả do nhận thức giác quan đó đem lại? Về điều này người ta cho rằng:

I. 19. Bởi vì kết quả này có yếu tính (căn tính) một nhận thức riêng rẽ về đối tượng đó.

Ở đây một nhận thức rõ ràng chính là một phán đoán giác quan.¹⁵⁰⁹ Một khi nhận thức giác quan sở hữu yếu tính này hay bản chất này (người ta cho rằng nhận thức giác quan sở hữu một nhận thức rõ ràng. Điều kiện¹⁵¹⁰ này cũng chính là sự kiện cho rằng nhận thức giác quan nhận được một hình dạng rõ ràng. Chính vì thế, bởi vì hành vi nhận thức giác quan này xuất hiện dưới dạng một nhận thức rõ ràng, chẳng có khác biệt nào

1506. *ḥbrel-ba=sambandha*.

1507. Giải thích là *yoñs-su-bcad-pai* thay vì *yoñs-su-dpyod-pai*.

1508. *mthoñ-ba-bzin-no*.

1509. *gtam-la phebs-pa = niścaya*.

1510. *dei dnos-po-ni = tasya bhāvaḥ*.

xuất hiện giữa hành vi được chú tâm tới một đối tượng và nội dung đem lại kết quả cho nhận thức về đối tượng đó). (52. 15). Ta nên hiểu điều này theo cách sau đây. Nếu một cách giả tạo mối tương quan¹⁵¹¹ giữa hành vi nhận thức và nội dung nhận thức được nhận ra, thời thực sự chúng ta sẽ có một kết quả dưới dạng phán đoán giác quan về đối tượng đó. Quả thật yếu tính một phán đoán¹⁵¹² liên quan đến đối tượng và nhận thức giác quan cũng coi như là yếu tính của kiến tri (52. 19). Chính vì thế, bao lâu nhận thức giác quan sở hữu yếu tính của một phán đoán giác quan liên quan đến đối tượng của chính phán đoán đó, thời nhận thức giác quan đó nhận được đặc tính của một kết quả, (đặc tính của một hình ảnh rõ ràng và sự hiện hữu của hình ảnh này được tạo ra bằng các giác quan vậy). Chính vì thế đây là điều chúng ta phải hiểu như vậy, (chính tác giả) đã xác minh điều này.

(53. 3). (Giờ đây từ quan điểm này), nếu chúng ta coi một hiện tượng nhận thức giác quan¹⁵¹³ trong chính giai đoạn¹⁵¹⁴ đem lại kết quả, điều gì chúng ta sắp coi như là một công cụ (thông qua đó hành vi nhận thức đạt đến được kết quả này)? Người ta nói về điều này như sau:

I. 20. (Công cụ của việc nhận thức hệ tại ở việc phối kết hợp giữa hình ảnh và đối tượng thực sự.

Phối kết hợp cũng chính là tương đồng tính.¹⁵¹⁵ “Công cụ của nó” chính là công cụ của nhận thức. Nhận thức giác quan đó cũng chính là một nhận thức đối tượng tương trưng cho một hình ảnh rõ ràng. Hình ảnh phối kết hợp này chính là một công cụ nhận thức¹⁵¹⁶ thực sự. (53. 8).

Ý nghĩa của cách khẳng định rằng việc phối kết hợp hình ảnh với đối tượng, hay ý nghĩa giống nhau đó chính là nguồn toàn bộ hiểu biết thực sự của chúng ta mang ý nghĩa nào vậy? Người ta nói về điểm này như sau:

I. 21. Thông qua kiến tri ta xác định được một nhận thức rõ rệt về đối tượng.

Chính do cách phối kết hợp đối tượng, mà nhận thức rõ ràng của đối tượng đó được khẳng định trong một phán đoán, cách phối kết hợp này (hay ý nghĩa giống hệt này chính là nguồn gốc thực sự cho mọi kiến tri của chúng ta vậy).

1511. *tshal-ma dan gzhal-byar tha-sñad btags-pa = pramāṇa-prameya-vyavahāra-āropa.*

1512. = *jñānam artha-ni ścayana-svabhāvaavam pratyakṣam api jñāna-svabhātavam Iṣtam.* Cp Bosanquet chủ trương rằng nhận thức chính là một phán đoán liên tục, Logic p. 32 ff.

1513. *mñon-sum-ñid = pratyakṣa-bhāva.*

1514. *ḥbras-bui rañ-bzhin = phata-svabhāva.*

1515. Phối kết hợp trước tiên có nghĩa là mối tương quan giữa đối tượng và hình ảnh của đối tượng đó, nhưng điều này cũng ngụ ý sự khác biệt của hình ảnh với toàn bộ những gì khác biệt cũng như mối tương quan của những điều khác biệt này, do tính chất hoàn toàn giống nhau, cùng với những gì tương đồng với nhau.

1516. *tshad-ma = pramāṇa* hiểu theo nghĩa *sādhakatama-kāraṇa = pramā-kāraṇa* (xin đọc Tarka-bhāsā, p. 10, ấn bản Poona), = *prakṣṛtopakatama* (xin đọc N. b. t. Tipp., p. 42. 3), là tiền lệ tâm lý học gần nhất, là *nguyên nhân tác thành thù thắng (causa efficiencie par excellence).*

(52. 11). Quả thật thế rồi chúng ta có (một phán đoán) “đây rõ ràng là màu xanh”, “không phải là màu vàng” nguồn xác định này cũng chính là ý nghĩa tính chất giống nhau và chúng ta có thể cho rằng đây chính là nguồn kiến tri đích thực của chúng ta, (khi chúng ta thực hiện một cách phân biệt rõ ràng giữa một hành vi và nội dung kiến tri).

(53. 15). Quả thật tự bản thân các giác quan không thể tạo ra được xác định tính này, bởi lẽ yếu tố cảm giác thuần túy, mặc dù có là nguyên nhân của cảm giác, cũng là một trong toàn bộ nhận thức của chúng ta. Bằng cách nào tự bản thân nguyên nhân này lại có thể sở hữu sức mạnh để phân biệt được từng nhận thức tách biệt khỏi những nhận thức khác được? (54. 1). Nếu một cảm giác thuần túy nào đó có thể tạo ra được một nhận thức có sự hiện hữu của một mảng màu xanh và lại không thể tạo ra được nhận thức về một màu vàng hay một số mảng màu sắc nào khác, thì nhận thức này có sức mạnh tạo ra được tính chất rõ ràng này. Nhưng bởi lẽ là một cảm giác thuần túy nhận thức này có mặt ở khắp nơi¹⁵¹⁷ và luôn luôn giống hệt nhau, nên không thể là nguyên nhân tạo ra tính rõ ràng này được. Mặt khác cách phối kết hợp luôn luôn là điều gì giống nhau, chính vì thế nguyên nhân tạo ra tính rõ ràng cho từng nhận thức riêng rẽ một. (54. 6). Quả thật khi chúng ta nhận ra điều gì đó có màu xanh, thế rồi một hình ảnh của màu xanh, (tính chất hoàn toàn giống nhau với các đối tượng màu xanh khác), tạo ra được tính (rõ ràng và) tách biệt, bởi lẽ (chúng ta ý thức được) rằng đây không phải là màu vàng hay một màu sắc nào khác.

(54. 8). (Bởi vì khi chúng ta đã tạo dựng lên một hình ảnh¹⁵¹⁸ màu xanh, chúng ta có thể phán đoán như sau¹⁵¹⁹ “đây chính là màu xanh và không phải màu vàng.” Chính vì thế tính phối kết hợp này hay hình ảnh được phối kết hợp này là một nguồn toàn bộ kiến tri có thực của chúng ta vậy.¹⁵²⁰

III.

Ngài Vācaspatimiśra bàn về học thuyết đồng nhất Phật giáo giữa hành vi và nội dung kiến tri và về cách phối kết hợp giữa hình ảnh và thực tại bên ngoài.

Nyāyakaṇikā, p. 254. 12 – 260. 22.

§ 1. Khước từ học thuyết Mīmāsaka về tâm thức thuần túy và phi hình tượng.

(254. 13). Giờ đây đối thủ (tức là Vị Phật giáo) lại nêu lên một vấn đề khác nữa.¹⁵²¹

1517. *ñe-ba = sannihita.*

1518. *rnam-pa=ākāra.*

1519. *sñam-pa=matī.*

1520. Thông qua cảm giác thuần túy chúng ta có được hiểu biết về sự hiện hữu của mảng màu xanh, nhưng chúng ta không hề biết đó là màu xanh, đây chính là *nīlasya jñānam*, nhưng không phải là *nīlam iti jñānam*.

1521. Trong đoạn văn trước đó chúng ta thảo luận về học thuyết nguồn gốc kiến tri của chúng ta thông qua trực giác trực tiếp (*nirviśaya-pratibhā-vāda*). Mặc dù về học thuyết này kiến tri của chúng ta hoàn toàn độc

(Họ cho rằng) những nhận thức của chúng ta chẳng có cách nào tương ứng chính xác với những đối tượng ngoại vi được,¹⁵²² bởi vì có một vấn đề nan giải chưa thể giải quyết được sau đây. Liệu đối tượng¹⁵²³ nhận thức có được cảm thấy rõ do tâm thức thuần túy hay do tâm thức bao gồm hình ảnh của đối tượng đó¹⁵²⁴. Đối tượng đầu tiên không thể xảy ra, bởi lẽ, (thực sự, thế nào là một đối tượng?) Chẳng có định nghĩa nào được áp dụng cho một đối tượng tâm thức thuần túy như vậy cả! (254. 16). Quả thật, (chúng ta có một định nghĩa cho rằng để trở thành một đối tượng đơn giản có nghĩa là tồn tại, bất luận điều gì tồn tại đều là một đối tượng). Điều này có nghĩa là mỗi sự vật đều tự động trở thành một đối tượng, bởi một lẽ là vật đó tồn tại.¹⁵²⁵ Nhưng (theo nguyên tắc này), bởi vì vạn vật trong vũ trụ này đều tồn tại như nhau, thời vạn vật trong vũ trụ này cũng sẽ trở thành đối tượng giống nhau đối với kiến tri chúng ta, chúng ta nhận thức được vạn vật bởi lẽ vạn vật đều tồn tại) và như vậy mọi người đều có kiến thức toàn tri!

(254. 17). Đến đây, (chúng ta hãy nghiên cứu một định nghĩa khác), một vật *tạo ra* kiến tri lại chính là đối tượng của kiến tri đó. Như vậy chúng ta tránh được hậu quả phi lý (vừa mới đề cập đến ở trên), bởi lẽ một đối tượng nhận thức sẽ chỉ là một vật hữu hạn, đối với con người hữu hạn và đối với cả nhận thức hữu hạn¹⁵²⁶. (254. 19). Nhưng lại có một điều phi lý khác khởi lên, (tức là), cơ quan thị giác và toàn bộ các cơ quan giác quan khác cũng đều là những nhân tố *tạo ra* nhận thức, như vậy các cơ quan giác quan này (sẽ rơi vào cùng một định nghĩa và như vậy không thể trở thành những cơ quan được, nhưng) lại là những đối tượng nhận thức. (254. 20). Một hậu quả phi lý khác sẽ có thể xảy ra sau đó, tức là., (thông qua luồng sáng tâm thức thuần túy) chúng ta sẽ chẳng bao giờ có thể nhận ra được điều gì hiện hữu, bởi vì vào thời điểm luồng sáng này được *tạo ra* điều này cũng sẽ trôi qua đi; (theo nguyên tắc, tất cả các sự vật tạo ra hiệu quả chỉ là những khoảnh khắc mà thôi,¹⁵²⁷ và (khoảnh khắc) của một hiệu quả tạo ra không bao giờ có thể xảy ra đồng thời với một khoảnh khắc nguyên nhân được đâu. (254. 21). Tính chất đồng thời của đối tượng (và của nhận thức về đối tượng đó có thể được cứu

lập, không phụ thuộc vào kinh nghiệm, tuy nhiên để có chứng cứ (*dūṣaṇābhīdhitsayā*), vấn đề được chia ra, và người ta đặt câu hỏi xem liệu những trực giác trực tiếp của chúng ta có tương ứng với thực tại bên ngoài của chúng ta hay không, Xin đọc cp. p. 254. 8 ff. Ngài Mandanamiśra và vị chú giải của tác phẩm Vācaspatimiśra đã nắm lấy cơ hội này để thảo luận nhiều giai đoạn khác nhau về duy tâm thuyết Phật giáo, p. 254. 13 – 268. 15.

1522. Xin giải thích là *bāhya-viṣayam*.

1523. *tad-viṣayah*, tức là, *artho vijñāna-viṣayah*.

1524. Hiểu theo nghĩa đen., p. 254. 13 – 15. “Đối thủ chấp nhận phần thứ hai. Không phải tâm thức (*vijñāna*) sở hữu (*bahuvr.*) một đối tượng bên ngoài (giải thích là *bāhya-viṣayam*) là điều không khả thi, bởi vì điều này không thể đứng vững trước vấn đề nan giải, liệu đối tượng thuộc loại tâm thức không có hình dạng (*nirākārasya*) hay thuộc dạng sở hữu một loại hình dáng nào đó?”

1525. Xin giải thích là *sattayā*.

1526. Xin giải thích là *kaṃ cid eva*.

1527. Bỏ qua *cheda* trước *kṣaṇikatvena*.

vẫn, nếu chúng ta thừa nhận rằng đối tượng) được chứa đựng trong cùng một tổng số¹⁵²⁸ (các nguyên nhân và những điều kiện cùng nhau tạo ra một hành vi nhận thức), nhưng rồi (thắc mắc nêu lên trước đó vẫn tồn tại, tức là), bởi lẽ chúng cũng được chứa đựng trong cùng một toàn bộ đó, cơ quan thị giác và các cơ quan khác sẽ đồng thời xuất hiện cùng với nhận thức và sẽ (theo đúng như định nghĩa vừa nêu), không còn là những cơ quan tạo ra nhận thức, mà lại là những đối tượng cảm thấy rõ trong chính nhận thức đó).

(254. 24). (Mīmāṃsaka). Dẫu cho trường hợp đó có xảy ra! Kiến tri (vẫn chỉ là kiến tri)! Kiến tri đó chỉ là một khả năng đặc biệt do chính những nguyên kiến tri đó tạo ra (và tuân thủ theo những qui luật của kiến tri đó). Kiến tri đó chỉ rọi chiếu ánh sáng trên một số đối tượng mà thôi, chứ không trên mỗi đối tượng đâu và chỉ trên một đối tượng hiện hữu (nơi tầm mắt quan sát của nó mà thôi). Đây chính là quyền tối ưu (ta không thể đưa ra thắc mắc nào cả). (Điều này đủ để giải thích tại sao) các giác quan không phải là những đối tượng, (nhưng là những cơ quan) nhận thức! Do đó người ta khẳng định rằng “Yếu tính (căn tính) của nhận thức chính là nhận ra đối tượng cho chính nhận thức đó”.

(255. 2). (Vị Phật giáo). Đến đây, chúng ta hãy cứ xét kỹ điếm sau đây. (Quý vị chủ trương rằng) nhận thức chỉ là một hành vi tâm linh nào đó có sự hiện hữu phụ thuộc vào chính qui luật riêng của mình. (Chúng ta sẽ đưa ra một câu hỏi) như sau: Đâu là đối tượng mà hành vi này nhắm đến?

(Mīmāṃsaka). Đối tượng mà hành vi này nhắm đến chính là sự vật được nhận thức.

(Vị Phật giáo). Và bằng cách nào hành vi này có thể ảnh hưởng đến vật này được? Liệu vật này có “hoá thành”, như là một hình tượng giống như nhà điêu khắc phải tạo ra hay chỉ được sửa đổi, giống như gạo bắp được nghiền nát trong một cối xay, hay được giã nát bằng các công cụ hiến tế khác khi được rảy nước thánh trên đó, hay thu được giống như sữa khi ta vắt sữa bò vậy)?¹⁵²⁹

1528. Vị Phật giáo tấn công người Mimāṃsaka bằng cách viện chứng cho ngài một sự kiện cho rằng bởi vì tâm thức thuần túy của ngài xảy ra sau đối tượng tạo ra tâm thức đó, thế nên chẳng rọi chiếu được gì cả, đối tượng nhất thời sẽ tan biến đi. Để bào chữa người Mimāṃsaka nói đến học thuyết Sautrāntika về nhận thức (*para-matam āścṛitya*). Đối tượng nhận thức không phải là khoảnh khắc xảy ra trước đó (*pūrvakṣaṇa*), nhưng lại là khoảnh khắc xảy ra tiếp theo sau chứa đựng trong cùng một “tổng số” các sự kiện xảy ra đồng thời với nhận thức (*eka-sāmagrī-vartamāna-jñāna-samāna-kālīna-ṣaṣṭya-kṣaṇa*). bốn yếu tố (*pratyaya*), đối tượng (*ālambana-*), tâm thức xảy ra trước đó (*samanantara-*) sự kiện nổi bật hay căn giác quan (*indrya-adhipati-*) và ánh sáng tinh cờ liên kết thành một tổng số (*sāmagrī*) và trở thành những sức mạnh cộng tác với nhau (*saha-karin= eka-kārya-kārin*) không ai biết yếu tố nào tạo ra yếu tố nào, nhưng khi bốn yếu tố này gặp nhau thời nhận thức được tạo ra, chức năng của các yếu tố này chính là nhận thức, và nhận thức trở thành chức năng của bốn yếu tố này, đây chính là tình huống *pratītya-samutpāda, asmin sati idam bhavati*, Xin đọc cp. My Nirvāṇa, p. 86. Vị duy tâm Phật giáo trả lời lại như sau: nếu đối tượng được định nghĩa là nguyên nhân tạo ra nhận thức, thời toàn bộ bốn thành viên trong tổng số đó vì là nguyên nhân, tất cả đều nằm trong định nghĩa này và theo đó cả bốn sẽ trở thành đối tượng.

1529. Một cách ám chỉ tới một cách phân loại cổ điển các đối tượng thành các đối tượng được tạo ra, được biến

Luận lý học Phật giáo tập 2

(255. 6). (Mīmāṃsaka). Những qui kết nằm ngoài vấn đề này có giúp ích được gì nào! Tôi chủ trương rằng nhận thức có khả năng đạt đến đối tượng.

(Vị Phật giáo). Việc “đạt đến” được (đối tượng) này mang ý nghĩa gì vậy?

(Mīmāṃsaka). Đây chính là một sự kiện nhận thức đúng đắn, đây cũng chính là một thuộc tính của vật được nhận thức, (là cách làm sáng tỏ)¹⁵³⁰ đối tượng đó. Tuy nhiên sự kiện đó chỉ tồn tại khi có liên quan đến người nhận thức nhất định mà thôi, giống như các con số, hai (ba) v.v... chỉ là những phẩm chất (hiện có trong đối tượng mà thôi), nhưng những phẩm chất này chỉ tồn tại tương đối, đối với từng tâm linh cá nhân đếm các phẩm chất đó. (Thuộc tính này do hiểu biết soi sáng) sẽ ngưng tồn tại ngay sau khi nhận thức chấm dứt, giống như các con số, hai (ba) v.v... sẽ không tồn tại (bên ngoài những đơn nhất tính tách biệt) khi nhận thức thực hiện việc đếm các phẩm chất này ngưng không thực hiện đếm¹⁵³¹ nữa.

đổi thành, được hiển tế và đạt đến được (*utpādyā, vikārya, saṃskārya, prāpya*).

1530. Các vị duy thực Ấn Độ, Mīmāṃsakas và Naiyāyikas, lại chủ trương một loại học thuyết chống lại người theo thuyết khái niệm về kiến tri. Họ phủ nhận sự hiện hữu toàn bộ các khái niệm, hay hình ảnh, và coi nhận thức tường tượng như là một ánh sáng thuần túy của tâm thức tự bản chất không hề bị bất kỳ dạng đối tượng nhận thức nào ảnh hưởng đến, giống như ánh sáng của một ngọn đèn luôn luôn giống nhau và không biến đổi theo đối tượng được soi sáng. Theo các vị Mīmāṃsakas kiến tri tạo ra nơi đối tượng bên ngoài một phẩm chất mới được gọi là “nhận thức tính” (*jñātātā*) hay “sự chiếu sáng” (= *artha-prakāśa*), điều này biến dạng ngay sau khi nhận thức chấm dứt. Các vị duy thực nghĩ ra học thuyết này rất có thể để thoát khỏi toàn bộ những hậu quả của sự kiện đồng hiện hữu giữa hiện hữu và kiến tri (*sahopalambhaniyama*), do các vị duy tâm áp đặt cho họ tất cả họ đều phủ nhận tự nhận thức (*sva-saṃvedana*) và nội giác trực tiếp và chủ trương rằng chúng ta không sở hữu kinh nghiệm trực tiếp kiến tri của chúng ta (*viññāna atyant-parokṣam*), nhưng khi phẩm chất của “nhận thức tính” được tạo ra nơi đối tượng thông qua hậu kết chúng ta kết luận có kiến tri hiện hữu bên trong chúng ta, Xin đọc cp. Ślokaṅgārt. Sūnyavāda, 76 - *suddham eva nirākāram grāhakam saṃvid asti hi*.

1531. Ý tưởng cho rằng con số (*dvitvādi-sankhyā*) cũng như vị trí thời gian và không gian (*paratva-aparatva*) đều mang tính chất tương đối cả, và chính vì thế lại mang tính chủ quan và phỏng đoán, hình như đây là một sự nhượng bộ của các vị duy thực Ấn Độ với những chỉ trích của Vị Phật giáo. Các vị đó cho rằng những khái niệm này bắt nguồn từ nguyên lý tương đối (*apekṣā-buddhi-janya*), xin đọc Pra śastapāda, p. 111 ff. và 164 ff. Nhưng đối với những Vị Phật giáo những phương cách tương đối đều không có thực (*āpekṣiko 'yam viśeṣana-viśeṣya-bhāvo, na vāstavah*), đối với các vị duy thực, toàn bộ điều phổ quát đều là những thực tại, các tương quan cũng có thực mặc dù chỉ mang tính chất tương đối mà thôi. (*āpekṣiko vāstavaś ca*, Xin đọc cp Kandalī p. 117. 25). Con số hai được tường tượng ra như là một thực tại thời phỏng trú xứ nơi hai sự vật, nơi hai vị trí. Vị Phật giáo lý luận rằng các sự vật này chỉ mang tính phỏng đoán, chỉ là những dấu chỉ của thực tại mà thôi (*jna-paka, laingika, jnanamatram*), điều này các vị Praśastapāda bác bỏ dựa trên luận cứ cho rằng toàn bộ các thuộc tính hay những điều phổ quát đều có thực, xin đọc như trên p. 112. 16. Ngài cho rằng những nét đặc trưng của một đối tượng không thể có nguồn gốc từ “cách phối kết hợp” thuần túy được nhưng có nguồn gốc từ “cách mô tả” mà ra. Cả hai từ này, mặc dù theo ý nghĩa ngữ pháp đều hoàn toàn giống nhau một từ được sử dụng như là để mang lại ý nghĩa đầy đủ cho một cách giải thích duy lý còn từ khác, lại mang tính chất duy thực tuyệt đối. Các vị duy thực Phật giáo có khuynh hướng suy ra các thực tại xuất phát từ các tên gọi một thời gian khá dài sau đó những người châu Âu cũng làm như vậy. Những người Mīmāṃsakas cũng theo cùng một truyền thống như vậy khi họ khẳng định việc tạo ra hiểu biết do ánh sáng kiến tri thuần túy về một phẩm chất có thực dưới dạng “nhận thức tính” (*jñātātā*) của đối tượng. Ở đây học thuyết này cũng được sánh với học thuyết về con số của Vaiśeṣika và Śrīdhara do đó cũng xử lý luôn toàn bộ học thuyết nhận thức Phật giáo

(255. 9). (Vị Phật giáo). Tôi có thể mở mắt (to bao nhiêu có thể), tôi không thể đạt đến được việc quan sát thấy thuộc tính “điều được nhận thức” này theo cùng một cách tôi đã quan sát thấy các thuộc tính “màu xanh” v.v... Hơn thế nữa, từ nguyên lý ngài chủ trương điều sẽ xảy ra là các đối tượng quá khứ và tương lai sẽ chẳng bao giờ được nhận ra, bởi lẽ quả là điều không thể tưởng tượng nổi khi một vật nào đó có thể vắng mặt, trong khi đó thuộc tính “điều được nhận thức” lại hiện hữu.¹⁵³²

(Mīmāṃsaka). Nhưng nếu tôi chủ trương rằng thuộc tính soi sáng do nhận thức chẳng gì khác hơn là chính nhận thức đâu! Ngược lại, đây chính là ánh sáng nhận thức! Và ánh sáng nhận thức này chẳng gì khác hơn là chính nhận thức mà thôi!

(Vị Phật giáo). Làm sao ta có thể chủ trương rằng việc soi sáng cho một sự vật lại trở thành sự soi sáng cho một vật khác được, (làm sao độ sáng hiểu biết có thể trở thành độ sáng cho đối tượng hiểu biết đó được)?

(Mīmāṃsaka). (255. 15). Bởi lẽ đây chính là đặc tính riêng thuộc vào bản chất của sự việc đó. Quả thật, các đối tượng thể chất giống như màu sắc, v.v... (cũng đều tuân thủ theo những qui luật riêng) vì những đối tượng thể chất này nổi lên từ những nguyên nhân tạo ra chúng, chúng không thể chiếu rọi bất kỳ luồng sáng nào cho nhận thức cả) chẳng rọi chiếu trên chính những đối tượng đó cũng như trên những điều gì khác. Nhưng kiến tri, khi khởi sinh từ những nguyên nhân đặc biệt¹⁵³³ của mình lại có khả năng¹⁵³⁴ tự rọi chiếu ánh sáng trên chính mình và trên những điều khác nữa. Hiểu biết không thể bắt đầu tồn tại mà không có đối tượng và rồi kết hợp với một đối tượng vào một thời điểm sau đó. Một chiếc rìu (tuân thủ theo những qui luật khác), khởi lên từ những nguyên nhân của chính mình và thoát tiên chỉ tồn tại một mình, thế rồi sau đó kết hợp với một chỗ nứt (do đối tượng tạo ra) vào thời điểm sau này.¹⁵³⁵ Nhưng (kiến tri) luôn luôn phối hợp với đối tượng, sự kiện này không cần phải bàn cãi (hay giải thích thêm nữa). Quả thật chiếc rìu cũng cốt tại ở sắt thép, theo đúng những nguyên nhân tạo ra chiếc rìu đó. Chẳng có bất kỳ lý do đặc biệt nào liên quan đến vấn đề này cả và cách giải thích nguyên nhân này cũng chẳng bao giờ thấy đưa ra.

(255. 20). Và mặc dù (khả năng kép) vừa rọi chiếu một số ánh sáng trên chính mình và trên một số đối tượng khác lại là phần tinh túy của chính hiểu biết của chúng ta, (điều này không có nghĩa là đối tượng lại cố hữu nơi hiểu biết chúng ta đâu và khả năng kép này) lại mang tính chất phi đối tượng. Khi chúng ta đối chiếu điều này với các vật thể khác, (với các vật vô tri vô giác không có ý thức) chúng ta cho rằng đây là một

trong chương bản về con số, xin đọc N. Kandalī, p. 122. 33 – 130. 19.

1532. Xin giải thích là *apratyutpanno dharmī dharmas ca ...*

1533. Xin giải thích là *sva-pratyaya-samartham* -.

1534. Xin giải thích là *prakāśana-samartham*.

1535. Điều này theo vị duy thực, chứ không theo quan điểm của người Phật giáo, Xin đọc cp. dưới đây từ bản dịch Udayana.

thứ ánh sáng tự soi chiếu chính mình và soi chiếu những điều khác nữa. Khi chúng ta đối chiếu các khả năng khác, (chúng ta cho rằng) đây chính là một khả năng chiếu rọi ánh sáng trên chính mình và trên những sự vật khác nữa. (Trong trường hợp thứ nhất) hơn kém chúng ta tưởng tượng ra khả năng này như là một kết quả, (như là một nội dung). (Ngược lại trong trường hợp thứ hai chúng ta) tưởng tượng khả năng này như là một hành vi hơn kém được quy lỗi cho. (Sự kiện này hoàn toàn giống nhau, nhưng trong trường hợp này) ta có một khả năng nhận thức và còn có một đối tượng nhận thức đó nữa.¹⁵³⁶

(Vị Phật giáo). (255. 24). Về vấn đề này chúng tôi trả lời như sau: Việc ngài gắn kết với lời khẳng định cho rằng kiến tri có khả năng¹⁵³⁷ chiếu rọi ánh sáng trên chính mình và trên những điều khác nữa mang ý nghĩa gì thế? Nếu ngài có ý muốn nói đó chính là bản chất¹⁵³⁸ kiến tri là như vậy, chúng tôi đồng ý với ngài! Nhưng nếu ngài cố ý nói rằng có một mối tương quan thực sự lẫn nhau (giữa đối tượng và chủ thể), chúng tôi xin nêu thêm một câu hỏi, đó là mối tương quan nào vậy?

(Mīmāṃsaka). Đó chính là mối tương quan chủ thể - đối tượng.

(Vị Phật giáo). (256. 3). Hậu quả của chủ trương này sẽ là mối tương quan này (nếu là điều gì đó có thực) phải có hữu nơi đối tượng cũng như nơi nhận thức của đối tượng đó, (có nghĩa là ở hai vị trí khác nhau) và thế rồi mối tương quan này tự bản chất cũng khác nhau, chính vì nó xuất hiện ở hai vị trí khác nhau, (sẽ chẳng bao giờ xuất hiện được một mối hợp nhất nào cả. Đối tượng và chủ thể vẫn tách biệt nhau như trước). Chính vì thế duy chỉ có hai thực thể khác nhau này tồn tại mà thôi (sợi dây liên kết giả định tự bản chất đã bị phân rã ra)¹⁵³⁹. Hơn thế nữa, như đã được đề cập đến ở trên, quá khứ và tương lai (không bao giờ có thể được nhận ra dựa trên giả định này được, bởi vì) làm sao sợi dây liên kết làm một này có thể tồn tại nơi những đối tượng (do thời gian tách biệt ra). (256. 5). Nhưng nếu ngài thừa nhận (như hiện thời ngài bị buộc phải làm như vậy), rằng mối

1536. Hiểu theo nghĩa đen., 255. 20 – 23. “Sự soi sáng cho bản thân và cho người khác (xin giải thích là *sva-para-prakāśanam*) vì có được chính bản chất bằng đối nghịch lại với sự không soi sáng, bằng cách này cách khác (*katham cit*) nên nhận được (*bahuvr*) sự khác biệt tưởng tượng như là “một kết quả” sức mạnh để tự soi sáng chính mình và người khác thông qua cách loại bỏ tưởng tượng đã trở thành một “công cụ cho hiểu biết”, như vậy sức mạnh này không nằm trong đối tượng.

1537. Xin giải thích là *sva-para-prakāśana-samartham*.

1538. Cả người Mīmāṃsaka (Xin đọc cp. ở trên, p. 254. 15) và Vị Phật giáo đều chấp nhận rằng yếu tính của nhận thức được gộp chung lại một đối tượng và trở thành tự ý thức, nhưng Vị Phật giáo giải thích điều này là một sự kiện giống như điều trong nhiều bối cảnh khác nhau được mô tả một cách khác biệt theo quan điểm chúng ta có được, mặc dù tiền rất gần đến quan điểm này, những người Mīmāṃsaka (xin đọc ở trên, p. 255. 20 – 21) cũng như vị duy thực, lại thừa nhận một mối tương quan có thật, là một sợi dây liên kết thực sự giữa đối tượng và chủ thể, là điều gì đó giống như một sợi dây hiện hữu ngay lập tức nơi cả những vật có tương quan và nối kết lại làm một. Về những mối tương quan và thực tại của chúng Xin đọc cp. ở trên p. 287 n. 3.

1539. Xin đọc cp. Bradley, Appearance, p. 33. “Những liên kết được nối kết lại bằng một liên kết, và mối ràng buộc này cũng có hai kết thúc ... vấn đề này chưa được giải quyết”.

tương quan đối tượng - chủ thể chỉ nội tại trong kiến tri của chúng ta mà thôi, thời làm sao mỗi tương quan này có thể liên kết với các đối tượng bên ngoài? Như vậy chính khi ngài đang bàn cãi nhiều về khả năng kiến tri của chúng ta có thể soi chiếu một chút ánh sáng trên chính mình và trên các sự vật khác nữa, ngài đã bị hướng đi ngược lại với ý muốn của ngài là chấp nhận đồng nhất tính của các đối tượng bên ngoài, là những mảng màu xanh v.v... với chính nhận thức về các mảng màu xanh đó. (256. 7). Và như vậy nếu ngài cho rằng kiến tri không chứa đựng bất kỳ hình ảnh nào, chúng ta sẽ chẳng bao giờ biết được một đối tượng nhận thức phi hình ảnh thuần túy này có nghĩa lý gì,¹⁵⁴⁰ (có nghĩa là có mối liên kết gì có thể tồn tại giữa luồng ánh sáng nội tại này và đối tượng bên ngoài).

(256. 8). Chúng ta phải kết luận rằng đối tượng bên ngoài tương ứng với nhận thức bao gồm chính hình ảnh của nhận thức đó.

(256. 9). Hơn thế nữa, (nguyên tắc về một tâm thức phi hình ảnh chỉ tổ dẫn đến phi lý mà thôi). (Nếu như bản thân ngài chủ trương) việc làm rõ đối tượng bằng kiến tri chẳng gì khác hơn là chính việc kiến tri đó tự làm rõ chính mình, tức khác sự khác biệt nơi các đối tượng đến lúc này phải được phân biệt (theo nguyên tắc này) chẳng chứa đựng những khác biệt nào cả, bởi lẽ kiến tri này không chứa đựng bất kỳ hình ảnh nào, do vậy kiến tri này vẫn chỉ là một). (Cả các đối tượng cũng chẳng chứa đựng bất kỳ khác biệt nào). Thế rồi chúng ta sẽ chẳng có thể phân biệt được, “đây chính là nhận thức của chúng tôi về điều gì đó có màu xanh”, “điều đó, chính là điều có màu vàng”. Những ai muốn theo đuổi thực hiện những mục tiêu đặc biệt sẽ không biết phải làm thế nào để thực hiện điều đó và sẽ không thể cam kết thực hiện được bất kỳ hành vi có mục tiêu nào.

§ 2. Tâm thức chứa đựng những hình ảnh phối kết hợp với các đối tượng bên ngoài.

(256. 12). Mặc khác, nếu chúng ta thừa nhận rằng nhận thức của chúng ta chứa đựng những hình ảnh hữu hạn, thời sự phối kết hợp giữa mảng màu xanh¹⁵⁴¹ (với hình ảnh của mảng màu xanh đó), vì là nguyên nhân truyền đạt tính hữu hạn cho mảng màu xanh đó, sẽ trở thành một nguồn nhận thức chính đáng của chúng ta (vì mang tính hữu hạn nơi hình dáng một mảng màu xanh sẽ trở thành kết quả của hành vi nhận thức đó)¹⁵⁴². (256. 14). Và mặc dù dựa trên nguyên tắc phối kết hợp kiến tri của chúng ta

1540. Hiểu theo nghĩa đen., p. 256. 7 – 8. “Và như vậy, bởi vì yếu tính của một đối tượng hiểu biết thời ngược lại với (*ayogāt*) tâm thức phi hình ảnh, sự vật bên ngoài chính là một đối tượng của nhận thức chứa đựng một hình ảnh trong đó.”

1541. Có nghĩa là một điểm bất định của thực tại bên ngoài sẽ trở thành một mảng màu xanh chỉ dành cho chúng ta mà thôi, không phải do chúng ta hiện hữu trong ta do một hình ảnh tương ứng với thực tại này.

1542. Hình như ở đây ngài Vācaspatimīśra vay mượn cách diễn đạt này từ ngài Dharmottara, Xin đọc cp. N., b. t. P. 15. 20 ff.

và rằng chính kiến tri đó chỉ là một và cùng một thực tại mà thôi, tuy nhiên ta có thể phân biệt được những nhận thức này bằng tưởng tượng, thông qua tưởng tượng ra khía cạnh kếp của nội dung nhận thức này. Yếu tính của nhận thức được giải quyết bằng một nguyên tắc đối kháng (giữa nhận thức và phi nhận thức). Nhưng có nhiều cách phân biệt khác có thể được tưởng tượng ra gồm lại trong nhận thức này và như vậy ta tạo ra tính khác biệt được tưởng tượng ra, phù hợp với nhiều quan điểm khác nhau, bao lâu yếu tố nhận thức này được nhận định khác nhau và được đối chiếu lại một cách khác nhau. (Vì một hành vi khi được đối chiếu với các hành vi khác hay giống như một nội dung khi được đối chiếu với các nội dung khác).¹⁵⁴³ (256. 16). Ngài Dignāga cho rằng: “Chỉ có hiện hữu của nhận thức thuần túy chưa phải đã là tâm thức hữu hạn của một đối tượng đâu, bởi lẽ tâm thức này luôn luôn chỉ là một và nếu không có những hình ảnh chúng ta sẽ không đến được hậu quả khiến cho mọi nhận thức của chúng ta không thể nào được phân định rõ ràng. Nhưng ý nghĩa đặc tính hoàn toàn giống nhau này trong lúc tự giới thiệu với tâm thức của chúng ta, đã đem lại mỗi phối kết hợp đó”.

(256. 18). (Giờ đây chúng ta có được một định nghĩa chính xác thế nào là đối tượng nhận thức). Đối tượng chính là nguyên nhân tạo ra nhận thức và đối tượng này lại tương ứng với hình ảnh của nhận thức này.¹⁵⁴⁴ Như vậy, mặc dù là người tạo ra nhận thức, các giác quan không phải là đối tượng của nhận thức đó.¹⁵⁴⁵ (Còn đối với đồng thời tính của nhận thức và đối tượng cả hai cũng được giải thích dựa trên nguyên lý này). Đề ý thức được¹⁵⁴⁶ đối tượng có nghĩa là ý thức được hình ảnh của đối tượng này do đối tượng kích thích, những hình ảnh đều có mặt vào thời điểm nhận thức, như vậy ta giải thích được đồng thời tính của các hình ảnh này. Đó là điều ngài Dharmakīrti đã phát biểu như sau:

“Nếu có ai hỏi, bằng cách nào ta có thể quan sát được một đối tượng vắng mặt, tách biệt khỏi chúng ta. Câu trả lời của chúng ta sẽ là, để quan sát một cách đúng đắn, chỉ có nghĩa là trở thành nguyên nhân của hình ảnh tương ứng đó, trở thành khoảnh khắc có khả năng gọi lên hình ảnh tâm linh đó”.¹⁵⁴⁷

(256. 23). Và như vậy, hiểu theo nghĩa này chủ trương cho rằng đối tượng bên ngoài được cảm nhận, (tức là được nhận thức) quả là điều hoàn toàn đúng đắn. Vì lý do đó ngài Sautrāntikas thuyết giảng rằng những sự vật ngoại vi chính là những đối tượng

1543. Hiểu theo nghĩa đen., “Mặc dù cách phối hợp và nhận thức ở đây là điều hoàn toàn giống nhau, tuy nhiên thông qua cách cấu tạo (*vikalpair*) có yếu tính là một ý định (*avagāhana*) hình dáng này được chứa đựng trong một điều trái ngược, (có nghĩa là có nhiều những khác biệt thứ cấp có thể được tiến hoá từ một sự khác biệt nguyên thủy, hay một khía cạnh chính yếu), sự khác biệt này đạt đến điều kiện những nguồn và kết quả nhận thức (điều kiện này vì là một sự khác biệt tưởng tượng, được tạo ra từ những sự vật phải được loại ra, (hay mâu thuẫn với điều kiện này), xin đọc như trên.

1544. Xin đọc cp. Kandalī, p. 124. 9.

1545. Hiểu theo nghĩa đen., p. 256. 18 – 19. “Và do tính khách quan thông qua cách phối kết hợp nhận thức này và xuất phát từ đó ta không thấy có được diễn dịch dựa trên các giác quan”.

1546. *artha-vedanam*.

1547. Được trích Trong Tātp. p. 101. 14 với cách giải thích là - *kṣamam* thay vì - *kṣaṇam*.

cho nhận thức chúng ta, nhưng hình thái (hữu hạn, tạo dựng lên) lại nội tại trong hiểu biết của chúng ta.

§ 3. Cuộc Tranh luận với Duy Tâm thuyết Cực đoan. Nhận thức giác quan không thể bảo đảm sự tồn tại thế giới bên ngoài.

(256. 25). (Yogācāra). Toàn bộ điều này đều không chính xác! Quả thật, bởi vì nếu ngài chủ trương rằng các hình ảnh vốn cố hữu trong kiến thức của chúng ta và những hình ảnh này lại ám chỉ đến thực tại (bên ngoài), chúng ta sẽ nêu câu hỏi như sau, (làm sao ngài biết được điều này). Liệu ngài biết được điều này do những bằng chứng trực tiếp hay chỉ thông qua tham khảo mà thôi?

(257. 1). Trước tiên, ngài không thể khởi lên được cảnh giác tính trực tiếp,¹⁵⁴⁸ bởi lẽ cảnh giác tính của ngài xác thực nơi ngài có sự hiện hữu của hình ảnh về điều gì đó có màu xanh, hình ảnh này được khoá lại¹⁵⁴⁹ cẩn thận trong chính tự ngã của hình ảnh đó. (Hình ảnh này không thể thực hiện một bước thêm nữa để nắm được một vật màu xanh nào khác, (là đối tượng màu xanh). Quả thật hình ảnh được phản ánh là một vật màu xanh, chứ không phải hai vật có màu xanh đâu, (tức là hình ảnh và đối tượng?)¹⁵⁵⁰ Và chúng ta cũng đã kêu gọi chú ý đến¹⁵⁵¹ sự kiện đó là trong cùng một lúc không thể hiện hữu (bên ngoài và bên trong nhận thức được), cũng như trở thành một vừa tách biệt khỏi hiểu biết và lại được biết đến như là một đối tượng được.

(Sautrāntika). (257. 4). Cứ để như vậy đi! Tuy nhiên, đối tượng nhận thức lại có hai đặc tính¹⁵⁵². Phương diện đầu tiên cảm thấy rõ nơi cảm giác và được sắp xếp cách rõ ràng nơi (một phán đoán giác quan). (257. 5). Giờ đây, liên quan đến nhận thức giác quan, điều gì ta nắm bắt được trong một cảm giác chỉ là một khoảnh khắc duy nhất mà thôi, nhưng điều gì được dàn xếp ổn thỏa trong phán đoán giác quan chính là một chuỗi các khoảnh khắc cô đọng, (là vật được tạo dựng lên), là đối tượng của hành vi có mục đích của chúng ta. (257. 6). Nếu không phải là như vậy, thời nhận thức không thể hướng dẫn những hành vi của bất kỳ ai hành động theo đuổi những mục tiêu nhất định.¹⁵⁵³ Khi chúng ta đề cập đến hiểu biết hướng dẫn¹⁵⁵⁴ hành vi của chúng ta đạt đến thành tích¹⁵⁵⁵

1548. Cuộc thảo luận về phần thứ nhất tình trạng khó xử này đã kết thúc dưới đây p. 258. 15.

1549. Hiểu theo nghĩa đen., “Hầu như kết thúc hoàn toàn nơi chính hình ảnh của nhận thức này”.

1550. Trong số những người Tây Âu hiện đại B. Russel đối nghịch lại với “việc thâm nhập tư tưởng giữa tâm trí và đối tượng”, xin đọc *Mysticism*, p. 133 và 222, *Phân tích trí tuệ*, p. 180. Do đó ông ta trở thành một *nirākāra-vādin*, cũng giống như *Mīmāṃsaka*.

1551. Xin đọc cp. ở trên p. 255.14 ff.

1552. Ở đây lại nữa ngữ cú của *Vācaspati* hình như chịu ảnh hưởng của *Dharmottara*, Xin đọc cp. *NBT*, p. 12. 16 ff.

1553. Xin giải thích là *artha-kriyārthinaḥ*.

1554. *pravartaka*.

1555. *prāpaka*.

thành công của mục tiêu ta nhắm tới, chúng ta chỉ có ý muốn nói rằng hiểu biết nhắm tới một đối tượng của một hành vi khả dĩ đem lại thành công¹⁵⁵⁶. Đến đây khoảnh khắc cảm giác không phải là khoảnh khắc hành động.¹⁵⁵⁷ Bởi lẽ khoảnh khắc vừa đề cập đến không tồn tại nữa khi hành vi diễn ra. Nhưng chuỗi khoảnh khắc, (là tương tục tính của đối tượng) có thể trở thành mục tiêu của hành vi có mục đích). (257. 9). Tuy nhiên, ta không thể trực tiếp nắm được một chuỗi các khoảnh khắc (trong cảm giác) và chính vì thế ta phải chấp nhận tính chất quan trọng và thực tại hữu vi) của các chuỗi khoảnh khắc được tạo dựng lên.¹⁵⁵⁸

(257. 9). Cùng một điều giống như vậy cũng được áp dụng cho phán đoán suy luận.¹⁵⁵⁹ Đối tượng làm phương diện đầu tiên nhắm đến là điều Phổ quát, (và điều vắng mặt được tạo dựng lên trong tưởng tượng), có yếu tính tượng trưng cho điều đối nghịch lại với một đồ vật khác.¹⁵⁶⁰ Nhưng phán đoán tương ứng¹⁵⁶¹ lại ám chỉ rằng điều Phổ Quát đối với một vài điểm đặc thù của thực tại¹⁵⁶² lại trở thành đối tượng cho hành vi có mục đích của chúng ta và có khả năng đạt đến một cách thành công. (257. 11). Cả hai cách nhận thức như vậy, (nhận thức trực tiếp xuất phát từ điều đặc thù đến điều chung chung và hậu kết xuất phát từ điều chung chung đến điều đặc thù) là những phương thế đúng đắn chỉ nhắm tới hành vi có mục tiêu thành công, như đã được ngài Dignāga¹⁵⁶³ khẳng định ở trên, “một người đã phác họa rõ ràng đối tượng của mình bằng hai cách nhận thức này trong một phán đoán¹⁵⁶⁴, đã hành động và không bị dẫn trệch đường”. Như vậy chính đối tượng bên ngoài đó đã không tri thức trực tiếp của chúng ta đạt đến được, nhưng tuy nhiên lại gián tiếp được khẳng định bằng một phán đoán chính là một đối tượng nhận thức của chúng ta vậy.

(Yogācāra). (257. 14). Toàn bộ điều này đều sai cả!¹⁵⁶⁵ Ngài chẳng biết phán đoán là gì cả!

(Sautrāntika). Phán đoán là một cấu trúc tâm linh¹⁵⁶⁶ (có dạng “đây là màu xanh”).¹⁵⁶⁷ Bởi lẽ từ trong yếu tính nhận thức gián tiếp (hay hậu kết) chẳng gì khác hơn là một tư

1556. *pravṛtti-viṣaya*. với đoạn này Xin đọc cp. MBT, p. 3.6 ff.

1557. Hiểu theo nghĩa đen., “không phải là đối tượng của hành động”.

1558. *adhyavaseyatvam= anumita-adhyavasāya*.

1559. *anumāna-vikalpa = anumita-adhyavasāya*.

1560. Xin giải thích là *anya-vyāvṛtti-rūpam*.

1561. *adhyavascyas*.

1562. Có nghĩa là, *svalakṣaṇa*, xin đọc NBT, p. 12. 20- 21.

1563. Trích đoạn này chưa được xác định.

1564. *adhyavasāya*.

1565. Xin giải thích là *tan na*.

1566. *vikalpa*, Xin đọc cp. Tātp., p. 87. 25 và Tipp., p. 28. 4-5.

1567. Là một định nghĩa đầy đủ hơn về một phán đoán giác quan (*vikalpa=adhyavasāya*) được tìm thấy trong Tātp., p. 238. 15, được dịch dưới đây trong bản phụ lục số V.

Luận lý học Phật giáo tập 2

duy suy diễn, nhận thức gián tiếp này lại ở gần kề với (phán đoán)¹⁵⁶⁸. Nhận thức trực tiếp (hay tri giác giác quan) cũng là một phán đoán bởi lẽ nhận thức trực tiếp này tạo ra một cấu trúc tư duy.¹⁵⁶⁹

(Yogācāra). Nhưng cũng là một cấu trúc, bởi lẽ cấu trúc này nhắm tới một hình ảnh (do cấu trúc này tạo ra và không thể vượt quá khỏi cấu trúc này), làm sao cấu trúc này có thể phán đoán, (hay thể hiện các cấu trúc này liên quan đến thực tại bên ngoài)?”

(Sautrāntika). (257. 17). (Tuy nhiên điều này có thể được), (nếu ngài chấp nhận cách giải thích sau đây). Hình ảnh (một người cảm nhận hiện hữu trong chính tâm của mình) là hình ảnh của chính người đó. Hình ảnh này không phải là điều gì được cấu tạo lên¹⁵⁷⁰ một cách giả tạo (bằng cách phối kết hợp trong tư duy). Trái lại, hình ảnh này được cảm nhận thấy¹⁵⁷¹ một cách mật thiết và trực tiếp. Quả thật, một cấu trúc tâm linh là điều gì đó được dàn dựng (bằng sáng kiến của tâm trí chúng ta). Yếu tính thực sự của một điều không bao giờ là một điều được dàn dựng nên. Đây chính là (điều gì đó mang tính độc nhất), điều gì đó không nằm trong tương quan với bất kỳ điều gì,¹⁵⁷² là (điều gì đó không thể diễn đạt được), điều gì đó không thể được gán cho một tên gọi (theo nghĩa rộng) nào cả. Đây (cũng là điều gì đó cụ thể và sống động), một phản xạ loé sáng,¹⁵⁷³ (không chút ảnh hưởng đến tâm linh). (257. 20). Như vậy hình ảnh không phải là những dàn xếp tâm linh (đối với tâm thức cảm nghiệm được sự hiện hữu tức thời của các hình ảnh này) nơi chính tâm thức đó. Nhưng tâm trí chiếu rọi phản xạ nội tâm¹⁵⁷⁴ lên chính thế giới ngoại vi và hướng những hành vi có mục tiêu của những ai ước ao xử lý những đối tượng ngoại vi này, hướng chúng tới điều này điều khác. Cả những người (được hình ảnh chiếu rọi lên thế giới bên ngoài như vậy không bị lừa gạt) để đạt đến (mục đích của họ, bởi lẽ kinh nghiệm không mâu thuẫn với họ), bởi lẽ một cách gián tiếp (những hình ảnh này được tạo ra do thực tại ngoại vi, mặc dù chính những hình ảnh này chỉ mang tính chất chủ quan và hay dựa trên phỏng đoán mà thôi) và bởi vì những hình ảnh này có tương quan mật thiết với thực tại, là những mục tiêu phải được đạt đến một cách thành công. Do đó (chính ngài Dharmottara)¹⁵⁷⁵ đã khẳng định, (phán đoán hay hậu kết hướng dẫn những hành vi có mục tiêu của con người), bởi lẽ “qui trình phán đoán này theo đuổi thoát tiên hệ tại vào việc xử lý những nội dung tâm linh mang đặc tính chung và không có thực và thông qua những nội dung này mà khẳng định được một số sự kiện có thực”.¹⁵⁷⁶

1568. *vikalpa-rūpatvāt tad-viṣayam*, xin đọc. cp. Udayana, *Parisuddhi* Ấn Độ Tātp., p. 338. 15.

1569. *vikalpa-jananāt*.

1570. Hiểu theo nghĩa đen., “là lãnh vực lựa chọn hay những cách dàn xếp”.

1571. *saṃvedanam*.

1572. *sarvato bhinna* Xin đọc cp. *Tattvas.*, p. 390. 25, *trailokya-vilakṣaṇa*, Xin đọc cp. *Tātp.*, p. 338. 17.

1573. Xin đọc cp. N. b. t. P. 12. 3 (= *sputābha*), và N. Kaṇikā p. 281. 6 - *sākṣātkāro, viśadatā. – viśadatā. – viśada-pratibhāsa* ám chỉ đến cùng một sự vật như là *niyāt pratibhāsa* trong N. b. t. p. 8. 10.

1574. *svābhāsam-vikalpayantaḥ*.

1575. Xin đọc cp. N. b. t., p. 7. 13.

1576. Hiểu theo nghĩa đen., 257. 17 – 23. “Nếu ta cho rằng hình dạng của chính chúng ta không là một đối

(257. 24). (Yogācāra). Xin làm ơn giải thích giùm các hạn từ “kiến tri tạo dựng lên nơi một phán đoán giác quan một loại thực tại thiếu phán đoán này điều phi thực tại lại là chính hình ảnh đưa ra cho phán đoán đó.”¹⁵⁷⁷

(Sautrāntika). Phải chăng điều này không có nghĩa là kiến tri đó tưởng tượng ra một đối tượng có thực,¹⁵⁷⁸ (có nghĩa là một số thời điểm tác thành nào đó tạo ra được một cảm giác khả thi nào đó) chẳng?

(Yogācāra). Yếu tính của tư duy suy diễn là gì vậy? Phải chăng một cảm giác¹⁵⁷⁹ tưởng tượng hay một vài chức năng nào khác chẳng? Điều thứ nhất là không thể được! (Bởi lẽ một cảm giác tưởng tượng quả thật là một mâu thuẫn nơi phụ từ (*contradictio in adjecto*). Cảm giác và tưởng tượng một đằng là thụ động còn một bên lại mang tính chủ động,¹⁵⁸⁰ một bên là phi suy diễn còn bên kia lại mang tính suy diễn, là cảm giác giàu tính tưởng tượng giống như một chất liệu lỏng lại rắn chắc¹⁵⁸¹. (Tư duy suy diễn hay tưởng tượng là một chức năng khác với cảm giác). Câu hỏi đặt ra là liệu tư duy suy diễn hay tưởng tượng này có hoạt động theo sau cảm giác hay hoạt động đồng thời với cảm

tượng (hay là thuộc lãnh vực cấu trúc, (lựa chọn, và những phối hợp) nhưng lại thuộc cảm thọ thân tình (*saṃvedanasya*) là một đối tượng trực tiếp (bỏ qua từ *cheda* trước từ *pātyakṣasya*, và đặt sau từ đó và chèn thêm *sa* trước *hi*). Một đối tượng có cấu trúc tâm linh là điều gì đó được sắp xếp, được phối hợp và đối nghịch) nhưng yếu tố của điều gì đó không được tạo dựng lên, vì đã được loại bỏ ra khỏi mọi sự. Không thể được phối hợp với một tên gọi, và vì đây là một phản xạ sinh động. Chính vì thế, vì không tự thân là những cấu trúc, chúng được sắp xếp theo chính hình dạng của mình như là đối tượng bên ngoài và trực tiếp, đây kia đối với những ai muốn xử lý những đối tượng này, và vì chúng được tạo ra qua trung gian điều bên ngoài, vì chúng có liên kết với điều đó đạt đến được điều đó, chúng không hề lừa dối bất kỳ ai, và như đã trình bày ở trên “bởi vì đối tượng đó hành động để khẳng định một đối tượng trong một điều không phải là đối tượng tự thân lại chính là một phản xạ”.

1577. Khi nhận thức của một mảng màu xanh khởi lên chúng ta cảm nhận được tự bên ngoài một cách biến đổi cảm thọ và rơi chiếu điều đó vào thế giới bên ngoài trong một phán đoán “đây là màu xanh” những hạn từ của ngài Dharmottara được trích đoạn do ngài Vācaspati ám chỉ đến trong NBT, p. 7. 13, là hậu kết, nhưng p. 18. 9 ff. ngài cũng chủ trương rằng trong khía cạnh kết quả của một hậu kết không có sự khác biệt nào giữa nhận thức và hậu kết, bởi lẽ cả hai đều là những phán đoán khẳng định một cách phối kết hợp (*sārūpya*) giữa một hình ảnh và một điểm thực tại.

1578. Xin hãy giải thích p. 257. 25 – 258. 1, *kim vikalpasya, anubhavāropa uta vyā-pārāntaram*, và bỏ qua từ sau đây *svarūpānubhavaḥ*.

1579. *anubhava-āropa = pratyakṣa-āropa=pratyakṣa-vikalpa*, điều này có dính líu đến *samplava* giữa hai nguồn kiến tri hơi khác nhau mâu thuẫn với nguyên lý Phật giáo *pramāṇa-vyavasthā*, Xin đọc cp. Bản phụ lục II.

1580. *vikalpa-avikalpa*, thứ tự của hai hạn từ này ở đây được đặt đảo ngược nhau để ăn khớp với qui luật ngữ pháp Pāṇini, II. 2. 34.

1581. Hiểu theo nghĩa đen., p. 258. 1 – 2. “Bởi vì ta không thể có được đồng nhất tính giữa kinh nghiệm thực sự (*anubhava*) và cấu trúc (*samāropa*) mà yếu tính lại chính là cách phân biệt và phi phân biệt, giống như giữa chất thể rắn (giải thích là *kaṭhina*) chất thể lỏng” - Những yếu tố thể rắn và thể lỏng, theo những khái niệm Ấn Độ là những yếu tố tuyệt đối, không phải là hai điều kiện khác nhau của cùng một chất liệu đâu. Khi sữa được làm đông lại thành bơ ta giải thích điều này bằng cách thừa nhận rằng yếu tố chất lỏng luôn luôn hiện hữu nơi sữa đã trở nên nổi (*utkr̥ta*). Chỉ có ngài Sāṅkhya giải thích điều này là *parināma*. Dưới cái nhìn của Vị Phật giáo cũng như người Naiyāik cách so sánh này có nghĩa là cảm giác và tư duy khác biệt nhau nơi nguyên lý và không thể nào pha trộn lại với nhau được.

Luận lý học Phật giáo tập 2

giác vậy? Tình huống thứ nhất không thể nào xảy ra, bởi lẽ nhận thức¹⁵⁸² chỉ là một tia sáng loé lên nhất thời¹⁵⁸³ không thể nào hoạt động theo mức độ được. Ngay cả những trường phái đó phủ nhận tính nhất thời Phổ quát¹⁵⁸⁴, ngay cả họ chủ trương rằng tư duy, cũng như chuyển động không thể hoạt động một cách không liên tục được¹⁵⁸⁵ và chính vì thế (cảm giác hay tưởng tượng) không thể hoạt động luân phiên nhau được, (khi ta cảm nhận hay tưởng tượng được điều gì đó trong cùng một lúc). (258. 5). Nhưng nếu các ngài thừa nhận rằng cảm giác và tưởng tượng hoạt động đồng thời với nhau, chúng ta có thể chấp nhận điều này với điều kiện là¹⁵⁸⁶ đối tượng¹⁵⁸⁷ phải nội tại¹⁵⁸⁸ trong nhận thức; bởi lẽ nếu chúng ta giả định rằng điều gì chúng ta cảm nhận được không nằm bên trong chúng ta song lại nằm ở bên ngoài¹⁵⁸⁹, thời hạn từ “cảm nhận” sẽ tự đánh mất đi toàn bộ ý nghĩa có thể nhận thức được bằng trí óc.¹⁵⁹⁰

(258. 7). Và như vậy, điều gì ta cảm nhận được thực sự bên trong chúng ta lại mang tính chất kép chủ thể - đối tượng của kiến tri chúng ta¹⁵⁹¹ và điều gì được tạo dựng lên bên trong tưởng tượng¹⁵⁹² lại chính là đối tượng bên ngoài. (258. 8). Bản ngã của chính chúng ta là điều chúng ta cảm nghiệm được nội tại bên trong chúng ta, cũng chẳng được tạo dựng lên trong tưởng tượng đâu¹⁵⁹³ (mặt khác đối tượng ngoại vi) bởi lẽ đối tượng này được tạo dựng lên trong tưởng tượng, chẳng phải là điều gì đó thực sự được cảm nhận nơi cảm giác đâu.¹⁵⁹⁴ (258. 9). (Chúng ta không biết được) liệu đối tượng (bên ngoài) tồn tại hay không, nhưng (điều ta gọi là) cấu trúc của một đối tượng chẳng gì khác hơn là (tưởng tượng) “nắm bắt được” (khía cạnh của tư tưởng đó).¹⁵⁹⁵ Điều này đã

1582. *vijñānasya*.

1583. Đối với Vị Phật giáo mỗi hiện hữu đều là chuyển động, và chuyển động lại hệ tại ở một chuỗi những khoảnh khắc tuyệt đối rất nhỏ (*pūva-apara-kāla-vikāla-kṣaṇa*), đối với các vị duy thực các sự vật hoặc là đang di chuyển hay đang tĩnh tại và từng đơn vị chuyển động, cũng như tư duy, bao gồm ba khoảnh khắc, đó là khoảnh khắc được tạo ra, khoảnh khắc tồn tại và khoảnh khắc tiêu diệt.

1584. Trước tiên các trường phái Mīmāṃsaka và Nyāya-Vaiśeṣika chủ trương nhất thời tính phổ quát này. Họ phủ nhận hiện hữu của các đối tượng được phân thành nhiều điểm khoảnh khắc. Quả thật mọi người đều thừa nhận như vậy chỉ trừ có những Vị Phật giáo phủ nhận dòng chảy Phổ Quát, và trong số những Vị Phật giáo đó những người Mādhyamikas cũng phủ nhận điều này, trên cùng một cơ sở như những người Vedatins. Những người Sāṅkhyas chủ trương *pariṇāma-nityata pradhāna* đã tiến rất gần tới những Vị Phật giáo chủ trương *ksaṇikatva*. Xin đọc Central Conception, p. 80 và phần giới thiệu.

1585. *virāmya-vyāpāra*.

1586. *kevalam*.

1587. *vedyaḥ*.

1588. *ātma-bhāva-avasthita*.

1589. *parā-bhāva-vedane*.

1590. *svarūpa-vedana-anupapattiḥ = svarūpeṇa vedanasya anupapattiḥ*.

1591. Xin giải thích là *grāhya-grāhaka-ākāro 'nubhūto*.

1592. Xin giải thích là *grāhya-grāhaka-ākāro 'nubhūto*.

1593. Hiểu theo nghĩa đen., p. 258. 8-9. “Nhưng bản ngã không thể được áp đặt lên trên điều gì không được cảm nhận”.

1594. *pratyakṣa-vedyaḥ*.

1595. Hiểu theo nghĩa đen., p. 258. 9-10. “Và việc áp đặt lên trên này chẳng là gì khác hơn (*eva*) là việc nắm bắt được điều gì đó hoặc là đang tồn tại hay không tồn tại”.

được đề cập đến để “nắm bắt được” điều gì đó nằm ngoài hiểu biết của chúng ta là điều không khả thi.¹⁵⁹⁶

(258. 11). (Sautrāntika). (Chúng ta cũng thừa nhận một loại) trạng thái bên ngoài¹⁵⁹⁷ được qui lỗi cho, (tức là,) những hình ảnh của chúng ta (kết hợp thành một khối với những đối tượng ngoại vi theo nghĩa đó) tức là chúng ta không ý thức được sự khác biệt,¹⁵⁹⁸ và đây chính là lý do tại sao những hành vi có mục tiêu của chúng ta, (khi được hướng dẫn bởi những phán đoán) lại được hướng tới những đối tượng bên ngoài và (đem lại kết quả mỹ mãn).

(258. 12). (Yogācāra). Nhưng (khi những hình ảnh này kết hợp thành một khối như vậy), liệu ta cũng nhận ra được đối tượng bên ngoài trong cùng một thời gian đó hay không? Chúng ta loại bỏ tình huống thứ nhất, theo những gì chúng ta vừa nói đến ở trên, tức là việc “nắm bắt” thực sự là điều không thể nào thực hiện được. Nhưng nếu thực sự ta không cảm thấy rõ được và đơn giản không cảm nhận được sự khác biệt (giữa sự vật bên ngoài và ý tưởng được tưởng tượng ra), thời tính chất không phân biệt được này cũng không thể hướng dẫn các hành vi có mục tiêu của chúng ta tới được một mục đích thực sự, bởi lẽ điều gì không thể phân biệt ra khỏi hình ảnh của chúng ta rõ ràng sẽ trở thành một đối tượng hữu hạn, nhưng toàn bộ những điều khác cũng không được phân định rõ ràng trong cùng một thời gian đó và hậu quả tất yếu sẽ là hình ảnh của chúng ta không những không hướng dẫn chúng ta đến với một đối tượng tương ứng nhất định nào đó song còn hướng chúng ta tới nhiều đối tượng khác nữa.¹⁵⁹⁹

(258. 13). Như vậy chúng ta không thể dựa trên cảm thọ tức thời của chúng ta như là một bằng chứng cho thực tại của một thế giới bên ngoài được đâu.

§ 4. Không thể lấy suy luận để chứng minh thực tại thế giới bên ngoài.

(258. 16). (Yogācāra). Không thể lấy hậu kết để xác minh thực tại thế giới bên ngoài. Quả thật, ta đã giải thích khá đầy đủ rằng cũng giống như tỉnh giác đơn giản, hậu kết không thể trực tiếp hay gián tiếp¹⁶⁰⁰ nắm bắt được đối tượng bên ngoài. Chẳng có

1596. Xin đọc cp. ở trên p. 256. 1-6.

1597. *bāhya-samāropas*.

1598. *bhedāgraha = akhyāti*, nguyên lý nổi tiếng này đã được Prabhākara chấp nhận để giải thích ảo tưởng, Xin đọc cp. Tātp, p. 56 ff.

1599. Nếu ta không nắm bắt được điều này, sẽ không có được tính chất xác định của hành động bằng việc hiểu rõ được tính chất khác biệt, bởi vì, những người khác đồng thời cũng không am hiểu được như vậy, đối với người khác hành vi của họ cũng sẽ trở thành hậu quả tất yếu”. - Đối với một cách giải thích chi tiết hơn của nguyên lý *bhedāgraha* hay nguyên lý chẻ nhánh sự khác biệt và cách sử dụng nguyên lý này để khiến cho ta có thể hiểu được nhận thức của chúng ta về thế giới bên ngoài. Xin đọc chú thích mở đầu của Bản phụ lục V, về *apoha*.

1600. Theo những người Sautrāntikas chức năng trực tiếp của nhận thức giác quan chính là có nhận thức về sự hiện diện của điều gì đó nơi tâm mắt quan sát của chính chúng ta (*grahaṇa*). Chức năng gián tiếp – là việc kích thích hình ảnh chung chung nơi phán đoán giác quan (*pratyakṣabalād utpannena vikalpena*

sự kiện nào từ đó ta có thể suy diễn ra được sự hiện hữu của thực tại này cùng với tính nhất thiết luận lý.¹⁶⁰¹ (Nếu sự kiện này thực sự có tồn tại), thì sự kiện này hoặc phải là một hiệu quả (cho thực tại bên ngoài từ đó nguyên nhân hiện hữu có thể được suy diễn một cách nhất thiết) hay một sự kiện sở hữu tính ngoại vi như là một đặc tính chung nội tại, (sự tồn tại của đặc tính này có thể được suy diễn ra theo phép phân tích). Chẳng có những sự kiện như vậy tồn tại đâu.¹⁶⁰²

(258. 18). Tuy nhiên, vẫn có một sự kiện như vậy đó! Chính bản thân ngài, là các vị Yogācāra đã phủ nhận Duy Ngã thuyết (Solipsism), và ngài đã chấp nhận ảnh hưởng của một trào lưu tư duy ngoại lai dựa trên trào lưu tư duy của tôi. Khi những nhận thức về đi lại và nói năng khởi lên trong thâm tâm tôi (và những điều này không ám chỉ đến chính việc đi lại và nói năng của tôi, bởi vì các sự kiện này không xảy ra trước thông qua chính ý muốn đi đứng và ăn nói của tôi, (chúng ta thừa nhận có sự hiện hữu của một con người khác đang đi lại và nói năng. Thế rồi chúng ta có thể đưa luận cứ này vào một dạng tam đoạn luận như sau đây):

(Đại tiền đề). Nếu có điều gì đó tình cờ xuất hiện trong một phối kết hợp khác với kiên định, thì điều này phải phụ thuộc vào một nguyên nhân đặc biệt nào đó.

(Thí dụ). Giống như những nhận thức của tôi về những động tác bên ngoài có mục đích và về lời nói ngoại lai, phải tùy thuộc vào một nhân cách nào khác.

(Tiểu tiền đề). Đó chính là những nhận thức về các đối tượng bên ngoài, là chủ đề những điều gây tranh cãi của chúng ta.

(Kết luận). Những nhận thức này phụ thuộc vào một nguyên nhân đặc biệt.

Đây là một phán đoán phân tích¹⁶⁰³ (bởi lẽ thuộc tính, là hiện hữu cần thiết của một

adhyavāyah). Mặt khác, chức năng trực tiếp của hậu kết chính là cấu trúc của một hình ảnh chung chung, chức năng gián tiếp của hậu kết này chính là việc xác định sự có mặt của điều gì đó trước tầm mắt quan sát của chúng ta., Xin đọc cp. ở trên p. 257. 4 ff. và N. b. t. P. 7. 13, 11. 12 và 12, 16 ff. Yogācāra thuộc trường phái cổ điển và Mādhyamika-Yogācāra lại bác bỏ học thuyết này.

1601. Bởi vì chỉ có hai loại tính chất đồng dạng trong thiên nhiên, đó là đồng dạng tính liên tục và đồng dạng tính cùng tồn tại, một phép diễn dịch nhất thiết chỉ có thể khả thi hoặc là từ hậu quả tiếp theo hay là từ một phẩm chất phụ thuộc, nhưng chẳng có những sự kiện liên tục hay đồng hiện hữu có thể được phát hiện ra từ đó tính chất thường hằng của đối tượng của chúng ta có thể được diễn dịch ra. Ngài Sautrāntika hiện thời sẽ nói đến Duy ngã thuyết như là một sự kiện cố hữu bên trong việc phủ nhận một thế giới bên ngoài.

1602. Hiểu theo nghĩa đen., p. 258. 17-18. “Và chẳng có điều giả định nào phụ thuộc vào (xin giải thích là *pratibaddhas*) điều bên ngoài, cả về đồng nhất tính lẫn kết quả của thực tại này”.

1603. Hiểu theo nghĩa đen., p. 258. 18 – 22. “Liệu chứng cứ sau đây có tồn tại hay không? Vạn vật đều tình cờ xảy ra, nếu có điều gì đó tồn tại, phải tùy thuộc vào một nguyên nhân thêm vào đó, giống như những ý tưởng phản ánh giới hạn đi lại và lời nói (giải thích là *vicchinna-gamana-vacana-*) tùy thuộc vào một nguồn khác nữa, và như vậy đây cũng là chủ đề của điều gây tranh cãi (= đại tiền đề) là sáu loại ý tưởng hướng ngoại như vậy (*ālaya-vijñāna*), trong khi đó nguồn chứa đựng những ý tưởng hướng nội (*ālaya-vijñāna*). Như vậy một lý do tự hiện hữu cũng như vậy”. – Xin đọc cp. cùng một luận cứ cũng được ngài Vācaspati trích đoạn trong Tātp., p. 461. 12 ff. và do ngài Jinendrabuddhi, dưới dạng rút gọn, trong bản dịch sau đây trong Bản phụ lục này. *Pravṛtti-* và *ālaya-vijñānam* cũng được định nghĩa trong Tātp.,

nguyên nhân đặc biệt, lại là một đặc tính chung cố hữu của chủ ngữ, là biến đổi tình cờ trong dòng tư duy của chúng ta). Và nguyên nhân đặc biệt này nằm ngoài dòng tư duy chủ quan của chúng ta chính là đối tượng ngoại vi vậy.

(258. 23). (Yogācāra)¹⁶⁰⁴ (Đối tượng ngoại vi thật vô dụng) có một sức mạnh¹⁶⁰⁵ sinh học nội tại đã tình cờ trở nên trưởng thành và kích thích một ý tưởng; ý tưởng này cũng mang tính chất tình cờ (và biến đổi một cách đồng thời với một biến đổi trong chính nguyên nhân của ý tưởng đó).

(258. 24). (Sautrāntika). Nhưng không phải sức mạnh sinh học (trong trường hợp này đơn giản) là sức mạnh tư duy chủ quan, được chứa đựng trong một dòng tư duy liên tục, là sức mạnh tạo ra từ chính tư duy tương ứng với những tư duy khách quan. Cái gọi là tính chất trưởng thành lại chính là sự phát triển hoàn hảo và tính chất tức thời tạo ra hiệu quả. Nguyên nhân của tính chất này chính là khoảnh khắc trước đó của cùng một dòng chảy tư duy, bởi lẽ ngài (những người Yogācāra) trong trường hợp này đã không chấp nhận nguyên nhân tính giữa các dòng tư duy khác nhau.¹⁶⁰⁶ (259. 3). Nhưng thế rồi, hoặc là từng khoảnh khắc trong dòng chảy tư duy chủ quan sẽ là “nguyên nhân trưởng thành” hay không phải một nguyên nhân duy nhất nào, bởi lẽ (vì những khoảnh khắc tư duy chủ quan trong tình huống toàn bộ này) đều ngang bằng nhau. Chúng đều ngang bằng nhau, bởi lẽ nếu ngài theo ý định của mình, đã chọn trong dòng chảy tư duy chủ quan này một khoảnh khắc sẵn sàng (tạo ra cho chính mình một tư duy khách quan nào đó), toàn bộ các khoảnh khắc khác đều nằm trong cùng một vị thế giống nhau!

(259. 5). (Yogārāra). (Không phải vậy đâu!) bởi lẽ từng mỗi khoảnh khắc mới đều có một sức mạnh khác nhau. Chính là các khoảnh khắc đều biến đổi, các hiệu quả của khoảnh khắc đó cũng đang biến đổi.

(259. 6). (Sautrāntika). Nhưng thế rồi, (nếu mỗi khoảnh khắc đều khác nhau) thời sẽ không chỉ một khoảnh khắc có khả năng tạo ra một hình ảnh của mảng màu xanh hay¹⁶⁰⁷ có khả năng làm khởi lên từ (điều kiện ngủ yên của hình ảnh đó nằm trong kho

p. 145. 17 – *pūrva-cittam pavṛtti-vijñānam yat tat śaḍ-vidam, pañca-rūpadi-jñānāny avikalpakāni, sa śtham ca vikalpa-vijñānam, tena śaha jātaḥ samāna-kalaḥ cetanā-vi śe śas tad ālaya-vijñānam ity ucyate.*

1604. Bắt đầu với trang 258. 28 người Yagācāra thừa nhận vai trò của một *pūrvapakṣiṇ*.

1605. *vāsāna*, thường là *anādi-vāsanā*, đôi khi được giải thích là = *pūrvam jñānam*, cp. Santānāntara-siddhi, sūtra 65, đôi khi là = *sāmarthyam*, cp. Kamalaśīla, p. 367. 21. Sức lực này thực hiện trong hệ thống Nhất nguyên duy tâm Phật giáo chức năng để giải thích nguồn gốc đa số hiện tượng tách khỏi tính đơn nhất siêu thế và trong nhiều phương diện sức lực này còn tương đồng với *karma*=*cetanā* thuộc những Vị Phật giáo cổ đại, *māyā* của người Mādhyamikas và Vedāntins, *vāsanā* thuộc những người Sāṅkhyas, *bhavanā* thuộc những người Mimāṃsakas, *adr̥ṣṭa*, *apūrvā*, *abhyāsa* và *saḡmskāra* thuộc toàn bộ các trường phái giống nhau...

1606. Dharmakīrti chấp nhận rằng sự hiện diện của một nhân vật khác nữa là một nguyên nhân quan trọng (*bdag-rkyen*=*adhipati-pratyaya* hay là nguyên nhân tác thành (*causa efficiens*) của cách trình bày những hoạt động có mục tiêu bên ngoài và lời nói, Xin đọc cp. Santānāntarasiddhi, p. 63.

1607. Xin giải thích là *veti*.

tâm thức). Không có khoảnh khắc nào khác có thể thực hiện được điều này, (thế rồi hình ảnh của mảng màu xanh sẽ chẳng bao giờ quay trở lại trong cùng một cá nhân đương sự đâu). Hay, nếu (những khoảnh khắc khác) cũng có thể làm được điều đó, thì làm sao ta có thể giả định được mỗi khoảnh khắc lại có được một hiệu xuất giống nhau? (nếu điều này không khác biệt), thì toàn bộ những khoảnh khắc được tích trữ trong dòng chảy tâm thức chủ quan¹⁶⁰⁸ (không bị các đối tượng ngoại vi ảnh hưởng, sẽ có cùng một vị thế giống nhau), cũng sẽ có cùng một khả năng giống nhau; và, bởi lẽ một nguyên tác thành hiện hữu, lại không thể tri hoãn¹⁶⁰⁹ hành vi của hình ảnh này, và (toàn bộ các khoảnh khắc tức khắc sẽ tạo ra được cùng một hình ảnh của một mảng màu xanh giống nhau hay sao).¹⁶¹⁰

(259. 10). Nếu toàn bộ ý tưởng của chúng ta đều có cùng một nguồn gốc giống nhau trong dòng chảy tư duy chủ quan, thì toàn bộ các ý tưởng này đều phải luôn luôn giống nhau, (bởi lẽ nguyên nhân của những tư tưởng đó luôn luôn giống nhau). Nhưng tính chất kiên định này lại không tương hợp với đặc tính biến đổi (thực tế) của các ý tưởng của chúng ta.

(259. 11). (Nếu chẳng có nguyên nhân ngoại vi nào tồn tại), thì cũng sẽ không có tính chất nhất quán tư duy bất biến đâu, điều này loại bỏ biến đổi. (Nhưng biến đổi luôn tồn tại và) như vậy biến đổi được chứng minh là tùy thuộc vào nguyên nhân bên ngoài.¹⁶¹¹ Như vậy, ta xác minh được một phụ tùy tương liên bất biến (giữa biến đổi tư duy và nguyên nhân bên ngoài) của biến đổi này. (259. 12). Chính các ngài, là những vị chủ trương duy tâm¹⁶¹² đã không chấp nhận toàn bộ hiểu biết của chúng ta về thế giới bên ngoài¹⁶¹³ phải được tạo thành do ảnh hưởng của những tâm linh¹⁶¹⁴ khác trên chúng ta, các ngài cũng chấp nhận điều đó chỉ (để tránh không chấp nhận duy ngã thuyết) (Solipsism) liên quan đến một số nhận thức (bên ngoài) của chúng ta, (tức là) những nhận thức thuộc các hoạt động có mục đích bên ngoài và của lời nói¹⁶¹⁵ (của một người nào đó). (259. 14). Hơn thế nữa, ngay cả khi chúng ta thừa nhận, (chỉ nhằm đưa ra luận cứ rằng mỗi nhận thức tình cờ bên ngoài) lại do ảnh hưởng của một nhân cách ngoại lai nào đó tạo ra, thì hiệu quả không thể thay đổi, bởi lẽ một nhân cách như vậy luôn luôn hiện hữu. (259. 15). Ngài không thể chủ trương rằng một nhân cách khác đôi khi hiện

1608. *ālaya-santāna*.

1609. Xin giải thích là *ca... anupapattiḥ*.

1610. Xin đọc cp. cùng một luận cứ được triển khai trong Śāstra-dīpikā, p. 180 ff., - *sarvadaiva nīla-vijñānam syāt*; và SDS., p. 26.

1611. Đây có thể là một phép diễn dịch phủ định theo hình thái thứ 4, *nātra kādā-cittvam, sadātarāya prasangat*, hay theo hình thái thứ 6, *nātra sadātanatvam, hetvantarāpekṣatvāt, sadātanatvasya yad viruddham kadācitkatvam, tena natvam, hetvantarāpekṣatvam, tasya upalabdhiḥ*; Xin đọc cp. NB, II 35 và 37.

1612. *vijñānavādin*.

1613. *pravṛtti-vijñāna*.

1614. *santānāntara-ninmittatvam*.

1615. Xin giải thích là *gamana-vacana-pratibhāsasya vijñāsyā*.

hữu và đôi khi lại vắng mặt), bởi lẽ chuỗi các khoảnh khắc tạo thành cá tính đó lại hơi cô đọng¹⁶¹⁶ và không thể được điều chỉnh một cách tình cờ từ một vị trí xa xôi được, bởi lẽ theo duy tâm thuyết của các ngài,¹⁶¹⁷ không gian là một thực thể ngoại vi không tồn tại. Và bởi vì tư duy, không bao giờ có thể chiếm đoạt được một không gian nhất định (259. 18). (Cũng vậy một dòng chảy tư duy không thể tình cờ hiện hữu) liên quan đến thời gian (sự xuất hiện của dòng tư duy đó), vì các ngài không chấp nhận sự xuất hiện của điều gì đó, thuộc điều gì trước đó không tồn tại trước đó. Chính vì thế tam đoạn luận của chúng ta chứng tỏ có sự hiện hữu của các đối tượng¹¹ thể lý bên ngoài.

(259. 19). (Yogācāra). Không đúng như vậy đâu! Mặc dù (theo ý kiến chúng tôi) nguồn gốc toàn bộ nhận thức bên ngoài của chúng ta rõ ràng là phải được tìm thấy trong dòng chảy tư duy nội tại,¹⁶¹⁸ tuy nhiên vẫn có một loại nhận thức tình cờ. Lý do (trong tam đoạn luận của quý vị) hoàn toàn sai, lý do này không chắc chắn,¹⁶¹⁹ sự vắng mặt của lý do này trong những tình huống trái ngược đều không chắc chắn,¹⁶²⁰ (bởi lẽ biến đổi nơi những nhận thức của chúng ta có thể giải thích được từ bên trong)..

(260. 11). Hơn thế nữa, khi chúng ta chủ trương rằng đề là một đối tượng hiểu biết có nghĩa là, 1) (một điểm thực tại) tạo ra nhận thức, và 2) phải được phối hợp (coordinate) với hình ảnh tương ứng (theo ý nghĩa giống hệt nhau),¹⁶²¹ (chúng ta sẽ phản đối rằng toàn bộ các nguyên nhân và các điều kiện khác của hiểu biết chúng ta ở một mức độ nào đó cũng đã được phối hợp với đối tượng đó thông qua tính chất đồng nhất

1616. *sāndratara*.

1617. Cách giải quyết vấn đề Duy ngã thuyết trong Santānāntarsiddhi đó là, xuất phát từ quan điểm thực tại tuyệt đối, chỉ có một nguyên lý tâm linh không thể phân chia thành chủ thể và đối tượng và chính vì thế chẳng có đa số những hiện hữu cá thể tồn tại đâu, Nhưng từ quan điểm thực nghiệm nhất thiết phải có các nhân vật khác tồn tại nơi thế giới bên ngoài, cũng giống như phải có những đối tượng bên ngoài tồn tại và nhận thức được do hai nguồn kiến tri, đó là nhận thức giác quan và hậu kết, như đã được mô tả trong tác phẩm của ngài Dignāga và hệ thống nhận thức học của chính ngài. Tuy nhiên, chính tác giả lại gọi quan điểm của mình là duy tâm thuyết (*viññānavādi* và *yogācāra*) và chủ trương rằng một vị duy tâm có thể nói về các nhân vật khác và cả thế giới bên ngoài nữa giống như những người duy thực thường làm vậy, nhưng để được chính xác ngài phải nói không những chỉ về các nhân vật khác, nhưng còn nói về cả “những cách mô tả của ngài” của các trí tuệ khác nữa, để nói về các trí tuệ khác chỉ là một cách tóm gọn lại. Trong hệ thống này, những ý tưởng của chúng ta không phải là những nhận thức về thực tại, nhưng những cấu trúc hay giấc mơ về thực tại. Những cấu trúc này là những nhận thức gián tiếp cũng giống như những giấc mơ, chính vì những giấc mơ cũng phải lệ thuộc vào những kinh nghiệm trước đó, nhưng chỉ được gọi nhớ lại một cách yếu ớt trong một hiện trạng tâm linh không lạnh mạnh. Chính vì thế ngài Dharmakīrti và ngài Dignāga được mô tả ở đây như là những người Sautrantikas, mặc dù theo ý kiến của chính họ các ngài chỉ là Yogācāras thuộc trường phái Asanga và những người Mādhyamika- Yogācāras sau này.

1618. *sva-santāna-mātra-prabhare 'pi=ālaya-viññā-prabhare 'pi*.

1619. *anaikāntika*.

1620. *sandigdha-vipakṣa-vyāvṛtika*.

1621. *utpatti-sārūpyābhyām vi śayatve (sati)*, xin đọc Tātp., p. 463. 25 - *na sārūpya-samutpattī api viśaya-lakṣaṇam*.

tính, tức là,) khi một nhận thức màu sắc được tạo ra giác quan thị giác tạo ra giới hạn¹⁶²² (của một nhận thức đó về mặt thị giác), ánh sáng tạo ra độ nét rõ ràng¹⁶²³ (của hình ảnh đó), khoảnh khắc tâm thức¹⁶²⁴ trước đó tạo ra hình ảnh tiếp theo¹⁶²⁵. Chính vì toàn bộ những nguyên nhân này đều được phối hợp với những kết quả tương ứng bằng những loại phối kết hợp đặc biệt,¹⁶²⁶ và bởi vì những kết quả này đều là những nguyên nhân (của nhận thức chúng ta về một mảng màu xanh), (theo định nghĩa của quý vị) những kết quả này cũng phải là những đối tượng, (chứ không phải là những nguyên nhân), chính vì mảng màu xanh (cũng là một đối tượng, bởi vì đó cũng là một nguyên nhân). (260. 18). Và nếu quý vị chủ trương rằng đối tượng tuyệt đối hoàn toàn giống nhau¹⁶²⁷ và rằng đó chính là điều khiến hình ảnh đó là một đối tượng, thì chúng ta sẽ trả lời rằng khoảnh khắc tâm thức trước đó,¹⁶²⁸ chính là khoảnh khắc xảy ra trước nhận thức màu xanh của chúng ta lại sở hữu cùng một tính chất giống hệt nhau, hơn nữa so với đối tượng màu xanh bên ngoài và kết quả là sẽ rơi vào định nghĩa của quý vị và tạo thành một đối tượng của hình ảnh của chúng ta về mảng màu xanh đó! (Chính vì thế cách phối kết hợp của quý vị chẳng giải thích được điều gì cả!)¹⁶²⁹

(260. 20). (Sautrāntika). Để trở thành một đối tượng hiểu biết chúng ta không chỉ có nghĩa là trở thành một điểm thực tại) tạo ra đối tượng đó và được kết hợp với hình ảnh của đối tượng đó thôi đâu. Nhưng cũng còn có nghĩa là xác định chính xác bằng một phán đoán giác quan,¹⁶³⁰ (“đây chính là màu xanh”). Phán đoán này chỉ ám chỉ đến vật ngoại vi mà thôi, chứ không ám chỉ đến điều gì khác. (Cảm giác hay cảm thọ hoàn toàn mang tính nội tại, nhưng trong khoảnh khắc tiếp theo chúng ta đã tạo dựng lên một hình ảnh, chiếu rọi hình ảnh đó vào thế giới bên ngoài và xác định đó với một điểm thực tại bên ngoài, có nghĩa là chúng ta đã phán đoán).

(Yogācāra). Không đâu! Chúng ta đã trả lời điều này. Chúng ta đã chứng minh ở trên¹⁶³¹ rằng (chẳng phải do ý thức tức thời cũng không do hậu kết mà chúng ta có thể xác định được thế giới bên ngoài đâu).

1622. *niyama*.

1623. Xin giải thích là *spaṣṭatā*.

1624. *saṃskāra* ở đây rõ ràng được hiểu theo nghĩa *samanantara-pratyaya*.

1625. *jñāna*.

1626. *sārūpyaiḥ*.

1627. *atyanta-sārūpyāt*.

1628. *nīla-vijñāna-samanantara-pratyayasya*.

1629. Hiểu theo nghĩa đen., p. 260. 15 – 18. “Hơn thế nữa, nếu đối tượng tính đến từ nguồn gốc và sự phối hợp là mắt, ánh sáng và cũng như *saṃskāra* một cách tương ứng, thông qua những cách phối kết hợp của giới hạn, tính chất rõ ràng (giải thích là *spaṣṭatā*) và tâm thức, và thông qua nguồn gốc ta phải hiểu được như là màu xanh”.

1630. *adhyavasāyāt*.

1631. Xin đọc ở trên., p. 257. 4 ff.

IV.

Udāyana-ācārya bàn về lý thuyết Phật giáo và Đồng nhất tính giữa hành vi nhận thức và nội dung nhận thức

(Tác Phẩm āya-vārtika-tātparyā, ấn bản Calcutta, 1911, p. 152-155)

(152. 1). Các vị duy thực so sánh nguồn kiến tri¹⁶³² với một công cụ. Đây chính là một nguyên nhân đặc biệt của nhận thức), là chính nguyên nhân¹⁶³³ vượt trội của nguồn kiến tri đó. (Đây là tất cả những ý nghĩa nằm trong nhận thức giác quan). Khi ta đã đạt đến kết quả rồi không cần đến một công cụ như vậy để tạo ra (kết quả mới).¹⁶³⁴ Giống như khi ta đã chặt hạ được một cây rừng rồi, thời không cần đến chiếc rìu¹⁶³⁵ (để chặt cây lại) nữa. Chính vì thế, giống như chức năng của cây rìu là đốn hạ cây rừng chưa bị đốn hạ, cũng giống vậy chức năng của tính cảm nhận và các nguồn kiến tri khác của chúng ta hệ tại ở việc nhận thức một đối tượng chưa được nhận ra. Đây chính là ý kiến của các vị Mīmāṃsakas¹⁶³⁶.

(252. 6). Tuy nhiên, có một học thuyết khác nữa, (đó là học thuyết Phật giáo). (Nguyên nhân tối thượng tạo ra nhận thức) chính là sự kiện phối kết hợp¹⁶³⁷ (giữa một hình ảnh tâm linh và một đối tượng có thực tương ứng với hình ảnh đó). Quả thật thế nào là kết quả được tạo ra từ một nguồn kiến tri? Đó chính là (tự thân kiến tri), là một nhận thức rõ ràng về đối tượng. Chẳng còn gì khác hơn mang ý nghĩa nội dung chánh trí này.¹⁶³⁸ Quả thật nguồn kiến tri chẳng có gì liên quan đến đối tượng kiến tri hơn là nhận

1632. *pramāṇa*.

1633. *karaṇa*=*sādhakatama-kāraṇa*=*prakṛṣṭa-upakāra*=*adhipati-pratyaya*.

1634. Hiểu theo nghĩa đen., “Và điều gì phải đến sẽ đến, chẳng có gì được thế vào đó”. *karaṇa-jatīyasya indriyādeḥ* (V).

1635. Hiểu theo nghĩa đen., “Chính vì thế, giống như chiếc rìu có chức năng là đốn cây, bởi có một thực tế là đối tượng của chiếc rìu chính là “không đốn cây”, chỉ có thể thôi...”.

1636. Cả những Vị Phật giáo và Mīmāṃsakas đều chấp nhận định nghĩa từ *pramāṇa* là *anadhigata-adhiganp*. Nhưng những người Mīmāṃsakas lại coi đối tượng như là đối tượng thực nghiệm ổn định, trong suốt quá trình nhận thức, và trong từng mỗi khoảnh khắc lại nhận được một nét đặc trưng về thời gian mới. Những Vị Phật giáo lại coi đối tượng không sở hữu kỳ gian, mỗi khoảnh khắc đều là một đối tượng “khác nhau”.

1637. *sārūpyam*, Xin đọc cp. Tātp., p. 14. 13, thực tế là một hình ảnh cấu trúc tâm linh với toàn bộ những thuộc tính cố hữu đều tương ứng với thời điểm thực tại tác thành, tức là đối tượng siêu thế. Trong Bản phụ lục V, bàn về *apoha*, người ta giải thích rằng cách phối kết hợp này có cơ sở dựa trên tính tương đối (*anyavyāvṛtti*).

1638. *pramā*=*pramiti-kriyā* = *artha-pratīti-rūpa*, rõ ràng ở đây điều ám chỉ đến chính là “nội dung”, *kriyā*, được phân biệt từ *karaṇa*, lại chính là kết quả của nội dung đó. Nếu các giác quan được ví như một dụng cụ, thời nhận thức giác quan sẽ trở thành kết quả. Những người Mīmāṃsakas thừa nhận ba bước kế tiếp nhau trong mỗi nhận thức, bước xảy ra tiếp theo chính là kết quả của bước trước đó, là cảm giác, tác ý và “điều thu về được” hay là chính khái niệm (*drṣṭi-pravṛtti-prāpti*). Kết quả tuyệt đối (*prāpti*=*pramā*=*pratīti-rūpa* chỉ liên quan đến ẩn dụ chiếc rìu mà thôi – là một dụng cụ, và kết quả của dụng cụ này chính là hành động “đốn hạ cây” (*chedana*). Nếu các giác quan là công cụ, cảm giác là kết quả, nếu cảm giác là công cụ, thời tác ý sẽ là kết quả, và nếu tác ý đóng vai trò một dụng cụ, thời khái niệm sẽ trở thành kết quả. Người ta chỉ rằng nếu ba bước này tồn tại một cách thực nghiệm thời Vị Phật giáo sẽ không phủ nhận, nhưng đối với Vị Phật giáo nhận thức tương ứng với một hình ảnh do tưởng tượng sáng tạo của chúng ta

ra đối tượng đó. (Chú tâm đến đối tượng và “đoạt được” đối tượng đó cũng hoàn toàn giống nhau). Việc “đoạt được”¹⁶³⁹ đối tượng do hiểu biết của chúng ta chẳng gì khác hơn là tập trung¹⁶⁴⁰ tác ý của chúng ta vào đối tượng đó và việc sau này cũng chẳng gì khác hơn là nhận thức được một mục tiêu hành vi khả dĩ đem lại mục tiêu của chúng ta.¹⁶⁴¹

(252. 10). Chính vì thế, nguồn kiến tri không có kết quả nào vượt lên trên và ở trên nhận thức rõ ràng về các đối tượng của nó, (kết quả của nhận thức chính là nhận thức, là một hành động và nội dung nhận thức không thể phân biệt tách rời nhau được) ngài Dharmakīrti đã diễn đạt điều này (liên quan đến nhận thức giác quan) bằng các từ sau đây.¹⁶⁴²

“Chính tri thức trực tiếp này tự bản chất đã là kết quả của hành vi nhận thức, bao lâu tri thức này có dạng tri thức minh bạch”.

(253. 1). Chỉ mình tri thức đó là nguồn chánh trí giúp xác định các đối tượng (bằng cách phân biệt đối tượng này khỏi toàn bộ những đối tượng giống nhau cũng như khác nhau). Và chỉ một mình tri thức đó cũng giúp xác định đối tượng là điều hạn chế các hình ảnh do thuộc về chính đối tượng này. Nếu tri thức này không giới hạn được đối tượng đúng đắn, tri thức này sẽ chẳng thuộc về đối tượng đó cũng như bất kỳ đối tượng nào khác và như vậy hình ảnh minh bạch sẽ không phối hợp được với đối tượng đâu. (253. 5) Nếu hình ảnh này tạo ra một tri thức về một số đối tượng bất định nào đó, làm sao ta có thể gọi đó là một phương tiện của chánh trí được?

Giờ đây (những nguồn tri thức thụ động của chúng ta như là) các giác quan của chúng ta, mặc dù thuộc về những nguyên nhân tạo ra hiểu biết¹⁶⁴³, lại không thể (một mình truyền đạt tính mạch lạc và) xác định tri thức của chúng ta như là điều ám chỉ đến đối tượng đích thực được.¹⁶⁴⁴

(153. 7) . Quả thật, một kích thích tạo ra trên giác quan thị giác bằng một mảng màu xanh, vẫn chưa phải là tri thức về màu xanh đích thực đâu, bởi lẽ cảm giác thuần túy do mảng màu vàng tạo ra vẫn hoàn toàn giống với cảm giác về màu xanh đó. Đây chỉ là một khái niệm (hay một hình ảnh) về một mình màu xanh khiến cho kích thích tạo ra trên giác quan thị giác một tri thức thực sự về mảng màu xanh đó.¹⁶⁴⁵

tạo dựng lên phụ thuộc với các hình dáng khác nhau, hay các phạm trù khác nhau thuộc trí tuệ của chúng ta phù hợp với một thời điểm thực tại bên ngoài vậy. Đây chính là *sāpūpya*, là tính thích hợp của hình ảnh (*ākāra*), và cũng chính là hình ảnh vậy. Chẳng có bất kỳ phân biệt thực sự nào tồn tại giữa hình ảnh và thực chất phối kết hợp với đối tượng cả, Xin đọc cp. NBT ad. I. 20 – 21.

1639. *prāpti* = *adhigati* = *pratīti* = *bodha*, kết quả tuyệt đối, tức là “nội dung”.

1640. *pravṛtti*, “hành vi” thích hợp, tức là., *jñānasya pravṛtīḥ*, xin đọc NBT, bản văn, p. 3. 5 ff.

1641. *pravṛtti-yogya-artha* = *artha-kriyā-samartha-artha*. - *pravṛtti* ở đây hiểu theo nghĩa hành động tích cực, không phải là một hành vi nhận thức khách quan đâu.

1642. Xin đọc cp. NB, I. 18.

1643. Xin giải thích là *jñtīāna-karaṇair*.

1644. *tadīyatayā* = *niyata-viṣaya-sambandhitayā* (V).

1645. Hiểu theo nghĩa đen., p. 153. 7 – 9. “Quả thật, kiến tri màu xanh của màu xanh không phải đơn giản đâu vì do con mắt tạo ra, do bởi kết quả của tính chất kiến tri màu vàng là như vậy, nhưng chỉ là một hình

(153. 9). Chính vì thế đây chỉ là hình ảnh¹⁶⁴⁶ của một mình đối tượng mà thôi, là hình ảnh chứa đựng bên trong trí tuệ chúng ta¹⁶⁴⁷, điều này xác định tri thức chúng ta như là một tri thức về một đối tượng nhất định.¹⁶⁴⁸ Tri thức này cũng xác định đối tượng (bên ngoài được nhận thức). Chính vì thế, ta có thể so sánh tri thức này với một công cụ, (với một nguyên nhân tuyệt đối) của tri thức, bởi lẽ tri thức này định đoạt (và phân biệt) các đối tượng của hiểu biết chúng ta nội bên trong các đối tượng đó.

(153. 12). Ngài Dharmakīrti đã diễn đạt điều này bằng các hạn từ sau đây:¹⁶⁴⁹

“Nguồn nhận thức hệ tại ở việc phối kết hợp (giữa một bên là hình ảnh tạo dựng lên còn bên kia là đối tượng thực sự). Do điều này ta tạo ra được một tri thức mạch lạc về đối tượng”.

(153. 14). Các hạn từ “ta tạo ra một tri thức mạch lạc về đối tượng” có nghĩa là ta xác định được một tri thức mạch lạc về đối tượng, và như vậy điều này cũng có nghĩa là ta phân biệt được (các đối tượng bên ngoài của các tri thức với nhau).

(154.1). (Ta có thể nêu thắc mắc như sau, cùng một vật giống nhau), tự bản chất không thể phân chia cùng một lúc không thể tượng trưng cho một công cụ và kết quả của công cụ đó được, (có nghĩa là, công cụ và hành vi công cụ đó tiến hành thực hiện được. Điều này có thể trở thành một mâu thuẫn¹⁶⁵⁰). Tuy nhiên, điều này không phải là một mâu thuẫn. (Có những trường hợp điều này lại rất khả thi). Quả thật, mối tương quan giữa một công cụ và công việc do công cụ đó¹⁶⁵¹ tạo ra hoặc là có thực giống như giữa sở hữu chủ của một chức năng và chính chức năng đó vậy,¹⁶⁵² hay là mối tương quan luận lý giữa một tiền lệ luận lý và hiệu quả của tiền lệ đó.¹⁶⁵³

(154. 3). Thí dụ như chiếc rìu là một công cụ thực sự (chỉ vào khoảnh khắc) có sự tiếp xúc của chiếc rìu đó với cây (bị đốn hạ mà thôi). Ta gọi đây là một “dụng cụ.” Trong cuộc sống đời thường, bởi lẽ mối tiếp xúc tương lai lại là chính chức năng của chiếc rìu đó. (154. 5). Nhưng tự thân mối tiếp xúc này lại không thực sự là một tính đơn nhất¹⁶⁵⁴

dạng của màu xanh ta mới có được kiến tri màu xanh.” Sự khác biệt giữa cảm giác thuần túy do điều gì đó có màu xanh tạo ra (*nīlasya jñānam*) và ta đã phát hiện thấy nhận thức hữu hạn hay phán đoán “đây là màu xanh” (*nīlam-iti jñānam*) trong sūtra-Vi diệu Pháp, do ngài Dignāga trích đoạn trong bhāṣya viết về Pṛ samucc., I. 4, do ngài Kamalaśīla trong TSP, p. 12 và trong NB – pūrva-pakṣa-sankṣipti và các bản văn khác nữa.

1646. *artha-ākāra=artha-sārūpya*.

1647. *buddhi-gata=mānasa=kālpanika*.

1648. *tadīyatayā=niyata=viṣaya-sambandhitayā*.

1649. NB, I. 20-21.

1650. Xin đọc NBT, bản văn., p. 15. 11, bản dịch p. 41.

1651. *karāṇa-phala-bhāva*.

1652. *vyāpāra-vyāpāri-bhāva*.

1653. *gamya-gamaka-bhāva*.

1654 *vigrahavān=pramāṇa-siddhaḥ (V)=na tucchat*, giống như *abhāva* theo các vị duy thực là *vigrahavān=na tucchah*. Theo những Vị Phật giáo mức tối đa ta có thể đề cập đến là một tên gọi – *api tu vyavahartavyah*.

khác biệt với chiếc rìu tại ngay khoảnh khắc tiếp xúc đó¹⁶⁵⁵. (Công cụ và công việc của công cụ đó vào khoảnh khắc này lại chính là cùng một biến cố giống nhau).

(154. 6). Mặt khác, chắc chắn chúng ta có biết¹⁶⁵⁶ những tình huống khi tiền lệ luận lý và hậu quả của tiền lệ đó được gộp lại trong cùng một thực thể cụ thể. Như thế, (trong lãnh vực tâm linh, trong mối tương quan chủ thể - đối tượng được gộp lại trong từng mỗi) ý tưởng tự ý thức¹⁶⁵⁷ và (như thế) cả trong lãnh vực ngoại vi, (mối tương quan của một số tiêu hiệu (tướng) luận lý với một sự kiện được suy diễn ra từ các tiêu hiệu (tướng) đó, thí dụ như), khi chúng ta suy diễn rằng bất luận cây Asoka nào cũng đều là một cây. (154. 8). Quả thật, một cây chẳng phải là điều gì đó khác biệt so với một cây. Sự khác biệt giữa cây và cây Asoka chỉ nằm trong lãnh vực luận lý mà thôi, (chỉ mình các khái niệm có khác nhau mà thôi). (Ta có thể nhận thức cùng một vật giống nhau từ nhiều quan điểm khác nhau), thế thì đây chính là tương phản¹⁶⁵⁸ một cách khác nhau (như đối chiếu với các cây khác đây là một cây Asoka và khi đối chiếu với các cây Asoka khác đây chính là một cây. Cùng một cách áp dụng vào sự khác biệt giữa một (công cụ, hay) một yếu tố¹⁶⁵⁹ (nói chung và chức năng do công cụ đó tạo ra). Chẳng có gì khác biệt cả, (đây tuyệt đối chỉ là một và cùng một vật mà thôi). Đây chính là lý thuyết của những người Sautrāntikas.¹⁶⁶⁰

param Tātp., p. 389. 23.

1655 *samyujyamāna eva*. Đối với các vị duy thực chiếc rìu là một đối tượng ổn định, là một thực thể (*sthāyī-dravya*). Chính vì thế, quá trình hoạt động của chiếc rìu phải là điều gì đó có thực, để cho hoạt động của chiếc rìu đó được phân biệt với tình trạng không hoạt động. Như Bradley, Logic p. 254 đã ghi lại, “các tiền đề của mối tương quan luôn luôn phải có nhiều hơn là mối tương quan đó, nếu không như vậy, thời mối tương quan đó sẽ tan biến”. Chính vì thế các vị duy thực Ấn Độ đã mạnh dạn thừa nhận một mối tương quan có thật (*vigrahatvān sambandhaḥ*) như là một tính đơn nhất thứ ba giữa hai tính đơn nhất có tương quan với nhau. Xin đọc cp. ở trên p. 287 n. 5. Nhưng đối với Vị Phật giáo chiếc rìu là một chuỗi các biến cố. Chiếc rìu vào khoảnh khắc xúc cảm là một thực tại khác với chiếc rìu ngoài khoảnh khắc đó. Chiếc rìu là một cấu trúc tâm linh, chỉ có thực trong chuỗi xúc cảm mà thôi, có nghĩa là chuỗi những gì đem lại hiệu quả, trong đó chiếc rìu có tích hợp. Cùng một lý do như vậy không có khác biệt nào xuất hiện giữa “nội dung” và “ý định” của từng nhận thức đầu.

1656. *dr̥ṣṭa eva*.

1657. *sva-prakāte vijñāne*. V. những nhận xét *gamyā-gamakayor yadi viṣaya-viṣayi-bhāvas tatrāha, svaprakātsa iti, atha jñāpya-jñāpya-jñāpaka-bhāvas, tatrāha, bāhye ceti*.

1658. *vyāvṛtti-bhedas*.

1659. *kāraka* mang tính chung chung hơn là *kāṇa*., hạn từ vừa đề cập đến có nghĩa là “sự kiện công cụ” trong mọi trường hợp, chỉ trừ thuộc cách, lại diễn tả một số “sự kiện”.

1660. Hiểu theo nghĩa đen., p. 155. 1 – 11. “Và ta chẳng phát hiện thấy mâu thuẫn nào liên quan đến công cụ và kết quả nơi một tự ngã nguyên vẹn cả. Quả thật đây hoặc là mối tương quan giữa một chức năng và chủ sở hữu chức năng đó hay giữa điều truyền tải và người truyền tải thông điệp đó. Quả thật, chỉ có chiếc rìu mới liên kết với cây cối thông qua mối liên kết đó, tức là thông qua chức năng mà trong đời thường chúng ta thường gọi là một công cụ (dụng cụ) Và chắc chắn sẽ chẳng có mối liên kết nào có được một bộ phận, là điều khác với chiếc rìu được kết hợp đó cả. Mối tương quan giữa điều truyền tải và người truyền tải chắc chắn cũng đã được cảm nghiệm thấy trong chính nhận thức tự khai sáng và nơi một cây tồn tại bên ngoài theo gợi ý của *śimsapā*. Quả thật chắc chắn một cây chẳng gì khác hơn là *śimsapā*, và một *śimsapā* cũng chẳng khác gì một cây. Nhưng trong cách xử lý tưởng tượng, lại có một khác biệt loại trừ, cũng giống như giữa một yếu tố và sở hữu chủ yếu yếu tố đó. Như vậy chẳng có khác biệt nào cả, giống như

(155. 1). Tác giả¹⁶⁶¹ trích một học thuyết Phật giáo khác cho rằng: kiến tri thuần túy¹⁶⁶² vì không chứa đựng nơi chính mình bất kỳ hình ảnh nào, (giống như cây đèn) lại có khả năng chiếu sáng trên chính mình và trên những vật gì không phải là chính mình (thí dụ như, trên những đối tượng bên ngoài. Khả năng này) chính là nguồn kiến tri cho chúng ta. Quả thật, đó chính là nguồn chánh trí có nhiệm vụ là phải chiếu rọi ánh sáng trên các đối tượng (của nhận thức chúng ta). Thông qua cách chiếu sáng chúng ta hiểu yếu tính của tâm thức. Đây chính là thuộc tính của những hữu thể có ý thức. (155. 3). Nhưng những nguồn kiến tri của chúng ta vì là các giác quan¹⁶⁶³, nên rất khác biệt. Bởi lẽ tự bản thân các nguồn kiến tri này không có ý thức. Giờ đây chẳng còn có bất kỳ thực thể ý thức nào nằm ngoài dòng chảy của chính ý thức. Chính vì thế tự bản thân tâm thức này cũng chỉ là yếu tố ý thức¹⁶⁶⁴ và hành xử chức năng tiếp thu, lại là nguồn gốc mọi hiểu biết của chúng ta. Còn điều khác biệt giữa một nhiệm vụ và điều gì đó bền vững sở hữu chức năng đó, chẳng còn gì khác nữa, giống như trong trường hợp chiếc rìu vào khoảnh khắc tiếp xúc với cây bị đốn hạ.¹⁶⁶⁵ Đây chính là ý kiến của các vị Vaibhāṣikas và các trường phái khác phủ nhận sự hiện hữu của những hình ảnh trong tri thức chúng ta.¹⁶⁶⁶

V.

Ngài Dignāga và Jinendrabuddhi bàn về hành động và nội dung tri thức, dựa trên sự phối kết hợp những tư tưởng với những đối tượng của những ý tưởng và kiến tri của chúng ta về thế giới bên ngoài.

§ 1. Tác phẩm Pramāṇa-Samucca, I, 9 và Lời giải thích của tác giả.

Bstan-hgyur, Mdo, tập. 95, p. 95^b.5 ff.

Ở đây cũng vậy,¹⁶⁶⁷ ta giả định qui trình nhận thức phải có nội dung đem lại kết

Sautrāntikas”. - Sautrantika-Yogācāras mang ý nghĩa như vậy, chính vì đã được trích đoạn Dharmakīrti. Nhưng trong Kośa-sthāna thứ chín, phát biểu từ quan niệm của Sautrāntikas ngài Vasubandhu đưa ra những quan điểm giống như vậy, xin đọc tác phẩm Soul Theory of Buddhists của tôi, p. 854.

1661 Tātp., p. 14. 14.

1662. *eva*.

1663. *indriyādīni*.

1664. Có nghĩa là., không chấp nhận có Linh hồn.

1665. Có nghĩa là chẳng có một chiếc rìu thực sự nào khác biệt với dòng chảy những khoảnh khắc đem lại hiệu quả do lý trí tưởng tượng ra như là một sự vật ổn định đâu. Sự việc không tồn tại một Linh hồn được suy diễn ra từ một nguyên tắc chung của tính chất phi hiện hữu của bất kỳ điều gì ổn định, chỉ có điều gì mang lại hiệu quả mới tồn tại, và điều gì tồn tại cũng chỉ là những gì đem lại hiệu quả mà thôi. ngài Vasubandhu nhận định như vậy - *tasya (cetanasya) sthīratve artha-kriyāyā abhāvāt*.

1666. Những người Vaibhāṣikas còn phủ nhận ngay các hình ảnh tồn tại trong các giấc mơ. Họ cố gắng chứng minh rằng ngay cả trong các giấc mơ chúng ta cũng không làm sao quan sát được những đối tượng có thực bên ngoài. Ngài Dharmakīrti đã chế nhạo lý thuyết này trong tác phẩm Santānāntarasiddhi của ông. Họ coi *saṃjñā* như là nằm bên ngoài (*viśaya*) tâm thức tuyệt đối (*viññāna*), Xin đọc cp. My Central Conception, p. 97 và 100.

1667. Từ *kārika* phải là điều gì đó giống như thế này, *pramāṇa-phalatvam iṣṭam kriyayā saha kalpanāt, pramāṇatvena cāropah, kriyām vinā ca nāsti tat*.

quả, bởi lẽ qui trình này được tưởng tượng¹⁶⁶⁸ thành một hành động.

Ở đây chúng ta không đi theo các nhà triết học thực tiễn cho rằng kết quả của nhận thức lại khác với một hành động, bởi vì kết quả được tưởng tượng ra chỉ là một hình ảnh của đối tượng được nhận thức và (hình ảnh này) đã được tưởng tượng ra một cách sai lầm, tách biệt khỏi một hành vi (và một nội dung).¹⁶⁶⁹

Đây chính là một phép ẩn dụ, khi chúng ta thừa nhận rằng những ý tưởng của chúng ta chính là những công cụ kiến tri và khi chúng ta thừa nhận rằng những công cụ này không thể tồn tại mà không biểu lộ ra bằng một hoạt động nào.

Thí dụ như, khi bắp được tạo ra, bắp này phù hợp với chủng loại với nguyên nhân (hạt giống bắp) và người ta cho rằng điều này hình thành một hình dáng nguyên nhân ở đây. Cùng một điều như vậy cũng xảy ra ở đây, khi người ta cho rằng nhận thức cũng không được ngăn cản hành động, (họ cho rằng nhận thức đó “có được” hay “nắm bắt được” một hình dáng của các đối tượng).

§ 2. Ngài Jinendrabuddhi chú giải câu cách ngôn này.

Bstan-hgyur, Mdo, tập 115, ff. 34^b.6- 36^a.7 (Pekin).¹⁶⁷⁰

(34^b. 6). Các hạn từ “ở đây cũng vậy” có nghĩa là “theo ý kiến của chúng tôi”. Các hạn từ “Bởi lẽ người ta tưởng tượng như sở hữu hoạt động” có nghĩa là “bởi lẽ người ta tưởng tượng¹⁶⁷¹ (ra điều gì đó) cùng với hoạt động riêng”. Đây chính là lý do tại sao vai trò của công cụ hiểu biết được gán¹⁶⁷² một cách ẩn dụ (cho nhận thức). Công cụ nhận thức giả định chỉ tồn tại như là một kết quả, có nghĩa là hoạt động nhận thức của công cụ hiểu biết¹⁶⁷³ là chính kết quả của nhận thức này và cũng chính là tự thân kết quả đó, tồn tại nơi chính đồng nhất tính của kết quả đó. Chính vì thế, ở đây không có khác biệt nào giữa hành vi nhận thức và nội dung thành quả của hành vi đó. Ở đây, (trong hệ thống này), chẳng có kết quả của nhận thức tách biệt khỏi công cụ (hay hành vi nhận thức, như là điều ta thấy trong những hệ thống duy thực¹⁶⁷⁴ chủ trương! Các hạn từ “chỉ là một kết quả” v.v... nhấn mạnh đến ý nghĩa này. (Nội tại trong nhận thức) chẳng có một chút bản chất mạch lạc nào nơi một vật được tạo ra và người tạo ra vật đó. Quả thật ý tưởng

1668. Xin giải thích là *rtog-pai-phyir* thay vì *rtogs-pai=phyir*.

1669. *hbras-bur gyur-pui-pai ses-pa = phala-bhūta-jñāna*. Hiểu theo nghĩa đen., “Bởi vì nhận thức này được khởi lên giống như sở hữu được một hình dạng đối tượng nào đó.”

1670. Jinendrabuddhi là tác giả của một tập chú giải hết sức tỉ mỉ và chi tiết về tác phẩm Pramāṇa-samuccaya chiếm trọn tập. 115 tác phẩm Bstanhgyur, Mdo. Ngài hình như cũng là tác giả tác phẩm ngữ pháp vĩ đại có tên là Kāśikā-vivarāṇa-pañjikā, còn có tên là Nyāsa, theo như vị biên tập tác phẩm đó ông sinh sống tại S. C. Chakravarti, vào giữa thế kỷ thứ VIII sau CN.

1671. Xin giải thích là *rtog-pai phyiri* thay vì *rtogs-Paṭācārā.-phyir*.

1672. *ñe-bar-hdogs rgyu=upacārasya kāraṇan*.

1673. *tshad-mai rtogs-pa ni*.

1674. *phyi-rol-pa-rnams=bāhyāḥ*, không phải Vị Phật giáo.

(nhân quả) thông thường của chúng ta liên quan đến “người tác tạo” và “vật được tạo thành” trong bất kỳ tình huống nào không khác với bản chất tính cách qui trách cho.¹⁶⁷⁵ (35^a. 1). Và thực sự ở đây cũng chính là tình huống này! Bao lâu còn sở hữu đặc tính một điều được đạt đến¹⁶⁷⁶, nhận thức kích thích ý tưởng của một vật được tạo thành và như vậy ta có thể tưởng tượng ra như là¹⁶⁷⁷ một thứ kết quả nào đó. Nhưng cùng một sự kiện như vậy cũng được đề cập đến¹⁶⁷⁸ như là một công cụ cho hiểu biết, bởi lẽ sự kiện đó cũng “nắm bắt” được hình ảnh của một đối tượng và như vậy xuất hiện (với vai trò) của điều gì đó biểu lộ hành động. (35^a. 3). Như vậy chính nhận thức này, với tư cách là “nắm bắt” được hình ảnh của đối tượng, mặc dù thực tế không có bất kỳ hành động nào, lại nhận được tên gọi của cùng một hành động, hệ tại ở việc nhận ra được chính đối tượng của mình, nhưng không thể làm khác được. Và như vậy hình ảnh của đối tượng, bởi lẽ mang tính đồng nhất với (công cụ được giả định) tự thân được gọi là một công cụ cho nhận thức vậy.

(35^a. 4). Và điều này là chính xác! Bởi lẽ khi chúng ta nói “một hành động được tạo ra”, chúng ta không ám chỉ gì (đến mối quan hệ phổ quát nối liền với nhau¹⁶⁷⁹ thuộc mọi yếu tố hiện hữu phù hợp với điều đó) mỗi sự vật đều là người tác tạo của từng hành động và thứ hành động đó lại được tạo ra thông qua tất cả các yếu tố của Vũ Trụ vậy, bởi lẽ (xuất phát từ quan điểm này) chẳng hề có tính chất hữu hạn¹⁶⁸⁰ nào tồn tại cả (ta chẳng có thể biết được ai tác tạo ra những yếu tố đó cả). Thế rồi chúng ta cho rằng điều trước là người tác tạo¹⁶⁸¹ ra và tiếp theo sau đó chỉ là một hành vi được người đó tạo ra mà thôi. (35^a. 6). Giờ đây, (giả dụ như chúng ta có một mảng màu xanh và một kích thích được tạo ra do mảng màu xanh đó ảnh hưởng trên giác quan chúng ta) thế rồi (tức khắc) chúng ta có một cảm thọ có sự hiện hữu của mảng màu xanh đó trong tầm mắt quan sát của chúng ta và một tâm thức phối kết hợp với một số đối tượng bên ngoài, (là một ý nghĩa giống nhau) theo đó chúng ta có thể phân biệt và xác định “đây là màu xanh”, “đó là màu vàng”. Thế rồi những nhận thức của chúng ta nhận được những sắc thái nhất định này.¹⁶⁸² Nếu đây không phải là một tình huống như vậy, thời bất kỳ nhận thức nào cũng có thể ám chỉ đến bất kỳ đối tượng nào và không có nhận thức nào có thể

1675. Xin giải thích *alf rtogs-pai ño-bo-las*; Xin đọc cp. NBT, bản văn p. 69.

1676. *lhag-par rtogs-pai ño-bo* = *adhigama-rūpa*.

1677. *ñe-bar-gdags-par-bya-o*.

1678. *ñe-bar-gdags-par-du byao*, có nghĩa là một phép ẩn dụ do tưởng tượng của chúng ta cấu tạo nên, và phép ẩn dụ này là nền tảng cho cách suy nghĩ và cách nói thông thường của chúng ta (*vyavahara*, Xin đọc cp. 29. 22).

1679. *Kāraṇa-hetu*, tương quan nhân quả, ở đây rất có thể được ám chỉ, theo đó đến toàn bộ các yếu tố trong vũ trụ lại là nguyên nhân của một hiện tượng nào đó chỉ trừ với chính mình, vì chẳng có gì có thể làm nguyên nhân cho chính mình, nhưng mỗi vật khác lại có thể, xin đọc *Abh. Kośa*, II. 50, *svato 'nye kāraṇa-hetuḥ*.

1680. *thug-pa-med-par thal-ba* = *anavasthā-prasanga*.

1681. Xin giải thích là *yin-te*, thay vì *yin-zhe-na*, cách giải thích thứ hai này được nhắc lại trong phiên bản *Narthang f. 37^a. 7*.

1682. *las-la*, hiểu theo nghĩa *don-byed nus-pa-la*.

ám chỉ đến một đối tượng hữu hạn, bởi lẽ sẽ chẳng có cách phân biệt nào xuất hiện.¹⁶⁸³

(35^a. 7). Toàn bộ việc xác định ngài (Sāṅkhya chủ trương) đều được tiến hoá từ một điều kiện nguyên thủy không thể phân biệt được¹⁶⁸⁴ thuộc toàn bộ các sự vật và các phẩm chất có nguồn gốc nơi Chất Thể nguyên thủy. Nhưng chúng ta không thể chấp nhận điều này được bởi lẽ 1) Chất thể nguyên thủy đều vô tri vô giác,¹⁶⁸⁵ 2). Tất cả các nhận thức vì có cùng một nguyên nhân (lại không thể phân biệt rõ ràng được). Hơn thế nữa (theo hệ thống Sāṅkhya) chẳng tồn tại bất kỳ tính tương tác¹⁶⁸⁶ nào cả giữa Chất Thể và Tâm thức). Chỉ mình điều này cũng đã đủ để tiến hành bất kỳ nhận thức đối tượng¹⁶⁸⁷ nào cũng bất khả thi.¹⁶⁸⁸ (35^b. 1). Không thừa nhận một cách “phối kết hợp” (giữa hình ảnh) với đối tượng của hình ảnh đó thời chẳng có nhận thức đối tượng nào có thể khả thi được đâu, bởi lẽ hiểu biết hữu hạn chỉ hệ tại ở việc phối kết hợp này mà thôi. Chính vì thế, tính hữu hạn của những phán đoán của chúng ta “đây là nhận thức màu xanh của tôi”, “đây chính là nhận thức về màu vàng của tôi” là do sự kiện phối kết hợp giữa những hình ảnh của chúng ta và những đối tượng hình ảnh đó, tính hữu hạn này tức khắc được tạo ra do cách phối kết hợp này và chẳng có điều gì khác có thể tạo ra được điều đó.

(53^b. 2). Chính vì thế chỉ có cách phối kết hợp này thông qua đặc tính giống nhau lại trở nên chủ yếu đã trở thành nhân tố tạo ra¹⁶⁸⁹ một nhận thức đối tượng minh bạch, bởi vì khi toàn bộ các nguyên nhân (và các điều kiện) của một nhận thức được liên kết lại và ý nghĩa chung nhất này đã khởi lên nhận thức sẽ diễn ra bằng cách phối kết hợp “đối tượng này – ‘nhận thức kia’”. (35^b. 3). Và hơn nữa, (khi chúng ta chủ trương rằng cách phối kết hợp này) “tạo ra” (nhận thức), chúng ta muốn nói rằng nó tạo ra điều này bao lâu nhận thức này còn là nền tảng cho tính minh bạch đó, chúng ta không có ý nói rằng, nhận thức này thực sự tạo ra nhận thức này (trên cơ sở thực tiễn), bởi vì nền tảng này tượng trưng cho yếu tính của chính nhận thức), yếu tính này không khác với nhận thức đâu).

(35^b. 3). Cứ cho là như vậy! Nhưng đây không phải là điều mâu thuẫn khi ta thừa nhận trong một thực tại không được phân chia, trong cùng một sự kiện hiểu biết, hai

1683. Hiểu theo nghĩa đen., f. 35^a. 6 – 7. “Ở đó, thông qua nhận thức nào (*ses-pa gañ-gis*) có yếu tính phối kết hợp (*hḍra-ba = sārūpa*) với yếu tính cảm thọ tức thời (*ñams-su myoñ-ba = anubhava*) liên quan đến hành động (*las-la* trong cả hai ấn bản) của màu sắc v.v... (bằng nhận thức nào) tính cách phân biệt “đây chính là nhận thức màu xanh”, “đây chính là nhận thức màu vàng được tạo ra, thông qua yếu tính của nhận thức đó việc người tạo ra dứt khoát được xử lý, lại được làm xuất hiện”.

1684. *mi-gsad-ba = avyakta*.

1685. *ses-pa ma-yin-pa*

1686. *phrad-pa = sannikarṣa, sampyoga, saṃsarga*.

1687. *don-la ita-ba*.

1688. Lý do tại sao những quan điểm Sāṅkhya lại được nói đến ở đây trong bối cảnh này rất có thể đó là trường phái này cũng tạo ra một loại *sārūpya*, xin đọc My Central Conception, p. 64.

1689. Xin đọc định nghĩa *adhipati-pratyaya* Ab. Kośa, II và Mādḥ vṛtti, I. p. 86, Xin đọc cp. My Nirvāṇa, p. 17. 6.

phía nhờ đó một mặt tạo ra điều khác chẳng? Không đâu, chẳng có mâu thuẫn nào cả! Bởi vì chúng ta chỉ chủ trương rằng trong thực tế ở đây không tồn tại hai điều khác nhau, (nhưng chỉ là một điều duy nhất được quan sát một cách khác nhau mà thôi, là hai khía cạnh tương tượng khác nhau đã được áp đặt lên đó, đó là khía cạnh của điều gì đó được nhận ra và khía cạnh của một nhân tố nhận ra điều đó.

(35^b. 5). Và bởi vì (cùng một vật) có thể xuất hiện khác nhau một cách gián tiếp, nếu như ta đối chiếu một cách khác nhau (hoặc là với vật này hay với vật khác). Mặc dù không có khác biệt nào trong thực tại (nhấn mạnh), nhưng khái niệm¹⁶⁹⁰ về vật đó có thể khác đi, vật đó có thể xuất hiện hoặc dưới vai trò một vật “tác tạo” hay với vai trò “nhân tố tác tạo”¹⁶⁹¹ (35^b. 6). Thí dụ như (chúng ta có thể cho rằng), “mật khiến cho bạn uống, bạn uống sạch rồi”, “chính tôi đã buộc tự mình am hiểu chính mình”, “tâm trí tôi tự am hiểu chính mình”. Trong tất cả các tình huống này trong thực tế chẳng tồn tại hai sự vật khác nhau theo đó một vật dứt khoát chỉ là “nhân tố tác thành” còn vật kia chỉ là “vật được tạo ra” thôi đâu. Trong những trường hợp như vậy một điều đã rõ ràng như vậy, chẳng có tranh cãi nào xảy ra (về vấn đề đó).

(35^b. 7). Nhưng bằng cách nào lại xảy ra như vậy (trong tình huống khác, tức là, trong tình huống nhận thức)? Mặc dù cũng chẳng còn hành vi (nhận thức nào khác với chính nội dung của nhận thức đó) hình như chẳng còn một hành vi nào nữa sao? Tác giả nói, “tỷ dụ như v.v...”. Điều gì được cảm nhận thấy ngay tức khắc (trong trường hợp nhận thức) chỉ là một điều, là hình ảnh, màu xanh hay điều gì khác. Nhất thiết chúng ta phải thừa nhận rằng điều này tương tượng cho yếu tính của kiến tri chúng ta, bằng không sẽ chẳng còn gì liên quan với đối tượng (siêu vượt nhận thức đó). (35^b. 8). Chẳng có thực tại ngoại vi nào khác biệt với nhận thức đó đâu cho có cùng một hình thức hay không ta cũng không thể phát hiện ra được. (35^a. 1). Kể cả sự hỗ trợ bên ngoài cho nhận thức này cũng chẳng có thể được chấp nhận¹⁶⁹² chiếu theo luận lý học. Tại sao vậy? Câu hỏi này chúng ta sẽ thảo luận theo sau đây, vào dịp khảo sát ý kiến của (ngài Vasubandhu) tác giả tác phẩm của “Vādaividhāna”.¹⁶⁹³

(36^a. 1). Còn đối với một luận cứ bình thường¹⁶⁹⁴ (những người Sautrāntikas ủng hộ sự có mặt của thế giới bên ngoài), ta có luận cứ sau đây.

1690. *vijñāna-pratibhāsa*.

1691. Hiểu theo nghĩa đen., tr, 35^b. 5 – 6. “Và bởi vì có cách đồ lỗi cho những việc loại trừ khác nhau (*ldog-pa=vyāvṛtti*), mặc dù chẳng có sự khác biệt nào nơi thực tại, thông qua một sự khác biệt của ý tưởng được phản ánh (*rnam-par-ses-pai snañ-ba-vijñāna-pratibhāsa*) người ta chứng tỏ như được phân biệt nơi điều được tạo ra và người tạo ra sự việc đó.

1692. *dmigs-pa hthad-pa yañ ma-yin-te = ālambanam api na ghaṭate*, có nghĩa là *vicārya=-mānam buddhau na ārohati*.

1693. Pṛ. samucc., I. 14 ff.

1694. Hiểu theo nghĩa đen., “cấu trúc”, *rtog-pa = kalpanā*. Dưới dạng rút gọn, đây là luận cứ giống hệt như luận cứ đã được đề cập đến trong tác phẩm N. Kaṇikā, 258. 18 ff. và Tātp., p. 464. 8 ff.

Luận lý học Phật giáo tập 2

(Nếu trong một trường hợp nhận thức thị giác) lại là một kết quả, (và trường hợp khác) kết quả này lại không xảy ra¹⁶⁹⁵ thời trong mỗi trường hợp kết quả này đều giống nhau chỉ trừ một trường hợp mà thôi,¹⁶⁹⁶ (đó là kết quả này chỉ xảy ra nơi kết quả trước đó, cũng như tình huống, trong đó có hai trường hợp kết quả khác nhau) rõ ràng là nguyên nhân cho nhận thức của chúng ta. Và đó chính là đối tượng ngoại vi, (chính vì khả năng thị giác còn nguyên vẹn là sự có mặt của ánh sáng và tác ý khởi lên¹⁶⁹⁷ lại không tạo ra được nhận thức trong khi không có mặt mảng màu sắc đó, nhưng chúng không tạo ra được màu sắc ngay sau khi một bề mặt màu sắc hiện hữu). Như vậy chính nhờ có Phương Pháp Khác Biệt¹⁶⁹⁸ chúng ta chứng minh¹⁶⁹⁹ được sự có mặt của thế giới bên ngoài. Luận cứ này không có cơ sở vững vàng, bởi lẽ sự vắng mặt hậu quả dưới dạng một nhận thức (trong thí dụ thứ hai) có thể cũng được giải thích (mà không cần tưởng tượng ra một thực tại bên ngoài), nhưng tình huống, (cụ thể, nói tới trong một khoảng khắc nêu trên), Lực sinh học¹⁷⁰⁰ (đang kiểm soát tiến trình tiến hoá của cuộc sống) đã chín muồi để tạo ra nhận thức vừa nêu).

(36^a. 3). Chính vì thế, điều gì chúng ta thực sự cảm nghiệm được chỉ là cảm giác và ý tưởng của chúng ta mà thôi.¹⁷⁰¹ Ngoại trừ những thứ đó chúng ta chẳng cảm nghiệm được điều gì khác nữa đâu). Nhưng chính những cảm giác và ý tưởng này đều là tự ý thức của chúng ta. Chính vì thế tự ý thức cũng được coi như là một loại kết quả vậy.

(36^a. 4) Giờ đây, cứ cho là đối tượng ngoại vi tồn tại như vậy! (Dẫu đối tượng đó có tồn tại hay không chẳng liên quan gì đến chúng ta), bởi vì ngay trong những tình huống như vậy, (dẫu cho có thực sự tồn tại hay không), đối tượng đó chỉ mang tính hữu hạn khi chúng ta vẫn cảm nghiệm đối tượng đó một cách nội tại. Chính vì thế chỉ điều này thôi, (có nghĩa là chỉ ý thức được các ý tưởng mà thôi, chứ đó không phải là nhận thức được đối tượng bên ngoài đâu). Ta có thể cho đó là điều tượng trưng cho kết quả nhận thức. Bởi vì ta có thể nhận thức đối tượng đó một cách rõ ràng dưới dạng nội tại do ta

1695. *hbras-bu ses-pa mi-skye-bas ni*.

1696. *rgyu-gzhan-rnams yod-pa-yañ=kāraṇāntarāṇi santy api*.

1697. *karaṇāntarāṇi* “mỗi tình huống chung với nhau chỉ trừ một tính huống đó à 1) *adhi-pati-pratyaya=cakṣuḥ*, 2) *sahakāri-pratyaya=āloka* và 3) *samanantara-pratyaya=manasikāra* hay *saṃskāra*, điều thêm vào và quyết định là 4) *ālambāna-pratyaya=artha*.

1698. *vaidharmya = ldog-pa*.

1699. Hiểu theo nghĩa đen., f. 36^a. 1-2. “Mặc dù các nguyên nhân khác cũng có mặt, bởi vì kết quả, là nhận thức không được tạo ra, một nguyên nhân khác được suy luận ra. Đó chính là đối tượng bên ngoài”. - Rất hiếm khi nghi ngờ xảy ra là bỏ lại một mình cách nói văn gọn của tác giả Ấn Độ, luận của của ngài được hình thành theo phương pháp Khác Biệt ăn nhịp chính xác với phương pháp của J. S. Mill về tên gọi đó, xin đọc *Logic I*, p. 452 (1872). Đây cũng là một ví dụ sáng giá cho thấy bằng cách nào việc sai lạc nơi các bản dịch nguyên văn có thể phạm phải, nếu muốn có được một ý tưởng về ý nghĩa đầy đủ các nhà suy luận Ấn Độ đang có trong đầu.

1700. *bag-chags=vāsanā*, Xin đọc cp. ở trên p. 368; *avidyā-vāsanā* được ám chỉ đến ở đây.

1701. *nam-par-ses-pa = vijñāna*, rõ ràng thuật ngữ này ở đây bao gồm các cảm giác cũng như các khái niệm.

đã xử lý đối tượng đó một cách rõ ràng. Nhưng chúng ta biết rằng các giác quan¹⁷⁰² về một đối tượng giống nhau lại có những cường độ khác nhau. (36^a. 5) Quả thật chúng ta quan sát thấy những con người khác nhau, có thể cùng kính trọng cùng một đối tượng nào đó bằng nhiều loại cảm giác khác nhau, hoặc rất sắc bén hay lại rất yếu ớt hay bằng nhiều hình thức khác nữa. Nhưng cùng một đối tượng không thể xuất hiện ở nhiều hình dạng khác nhau được, bởi lẽ tự bản chất các hình dạng này rất khác nhau (không thể là cùng một đối tượng giống nhau được).¹⁷⁰³

(36^a. 6). Chính vì thế,¹⁷⁰⁴ mặc dù có thâm tín rằng ta chẳng có thể nhận ra được đối tượng ngoại vi bằng chính yếu tính có thực của đối tượng đó, (tác giả) muốn trình bày rõ ràng quan điểm về vấn đề của kết quả đó (trong qui trình nhận thức) để có thể thỏa mãn được cả các vị duy thực chủ trương có sự hiện hữu của thế giới bên ngoài và các địch thủ của họ lại phủ nhận sự hiện hữu này.¹⁷⁰⁵ Tác giả cho rằng:

§ 3. Châm ngôn của ngài Dignāga, Prmāṇa-Samuccaya, I. 10 và phần bình luận của ngài.

(Bstan-hgyur, tập 95, f. 95^b, 7 ff.).

Chúng ta cũng có thể đương đầu với cảm thọ nội tại (về đôi điều đáng ước ao hay không đáng được như vậy) như là một loại nội dung đem lại kết quả trong quy trình nhận thức, chính vì đối tượng (và kết quả của hành vi có mục tiêu) do đó đã được xác định.¹⁷⁰⁶ Hình ảnh của đối tượng trong bất kỳ tình huống nào sẽ được thừa nhận đóng vai trò một nguồn nhận thức. Chỉ thông qua điều đó ta mới nhận thức được điều gì đó.¹⁷⁰⁷

(95^b. 7). Tự ý thức¹⁷⁰⁸ cũng¹⁷⁰⁹ có thể (được cấu trúc như là một loại nội dung đem lại kết quả (chống lại một hành vi nhận thức). Mỗi tâm trạng nhận thức ở đây (xét từ một phía) chỉ là một phản xạ¹⁷¹⁰ của đối tượng, (xét từ một phía khác) đây cũng chính

1702. *rnam-par-rig-pa-rnams ni = samvedanāni*.

1703. Xin đọc N. Kaṇikā, p. 265. 13 – 14.

1704. *dei-phyir*; hiểu theo nghĩa đen., “chính vì thế”.

1705. *phyi-rol-dañ-cig-śos-kyi phyogs-day-la mod-cig kho-nas hbras-bui khyad-par rnam-par-bzāg-pa byed-par bzhed-pas = bāhyetarā-pakṣau bhavatām eva iti phala-viśeṣa-vyavasthām cikīr śur āha*, “ngài nói với ước ao xác định rõ kết quả đặc biệt xuất phát từ bất kỳ điều gì thuộc một trong hai quan điểm, là ngoại vi và quan điểm khác.

1706. Câu Châm ngôn do ngài Pārthasārathimīśra trong tập chú giải của ngài về tác phẩm Ślokavārtika, p. 158, nhưng thứ tự của các padas đã bị đảo lộn và *tādrūpyāt = de-yi ño-bo-las* phải được giải thích thay cho *tad-dvaye*, (rất có thể điều này xảy ra là do một ước mong đối nghịch lại với *trayam* thuộc I. 11).

Sva-saṃvittiḥ phalam cāsya, tādrūpyād artha-niścayaḥ.

Vi śayākāra evāsya pramāṇam, tena mīyate.

1707. *don-nes = artha-niścaya* được giải thích là *don rtogs-par-byed = artha-adhigama* được giải thích trong NBT, p. 3. 9 và 15. 4 như là thái độ của người nhận thức, là hành vi có mục tiêu khả thi của ông ta.

1708. *rañ-rig-pa-sva-saṃvedana*.

1709. “cũng” (ca) ám chỉ đến một cách dàn xếp nào đó, *rnam-par-rtog-pa*.

1710. *sñāñ-ba = pratibhāsa*.

là một phản xạ nhận thức bản thân. Xuất phát từ hai loại phản xạ này, loại thứ hai, là loại tượng trưng cho tự ý thức, (cũng có thể được coi như là một loại kết quả). Tại sao vậy? Bởi vì ta xác định được đối tượng (và hành vi có mục tiêu đem lại kết quả) thông qua đối tượng này. Khi (ta gán vai trò) đối tượng nhận thức cho ý tưởng kết quả này cùng với đối tượng được nhận thức là nội tại trong đó,¹⁷¹¹ thời tự ý thức tương ứng với nhận thức đó khởi lên, đây là một cảm thọ xác định được đối tượng hoặc là điều đáng ước ao hay không đáng như vậy. Nhưng nếu ta (gán vai trò) đối tượng nhận thức¹⁷¹² chỉ cho một vật bên ngoài mà thôi, thời (chúng ta phải gán vai trò) nguồn gốc nhận thức này cho hình ảnh (chúng ta có được). Mặc dù tự ý thức vẫn còn tồn tại trong nhận thức chúng ta, nhưng khía cạnh của nhận thức này lại bị coi nhẹ và hình ảnh của đối tượng đó (lại đóng vai trò) nguồn nhận thức này, bởi vì đối tượng này chính là thành phần (tương ứng) của nguồn nhận thức. Bất luận đều là hình ảnh phản ảnh thông qua nhận thức của chúng ta,¹⁷¹³ đâu có phải là hình ảnh của màu trắng hay màu đen hay của bất luận màu sắc nào khác, hình ảnh này cùng với đối tượng đang sở hữu hình dáng này sẽ có nhiệm vụ tạo ra¹⁷¹⁴ nhận thức. Như vậy, một loại chức năng được gán cho một cách ẩn dụ (điều gì đó cơ bản chỉ là cùng một sự kiện) nhận thức mà thôi. Các chức năng này có thể được sắp xếp khác nhau (hoặc là nội dung hay là một hành động), hoặc với tư cách là một nhân tố nhận thức hay là một đối tượng, (nhưng hoàn toàn) chỉ là tượng tượng, bởi lẽ (trong thực tại tuyệt đối) toàn bộ các yếu tố hiện hữu¹⁷¹⁵ đều thiếu hụt bất kỳ hiệu quả nhân duyên nào.¹⁷¹⁶

1711. Hiểu theo nghĩa đen., “Nếu đối tượng (*don=artha*) lại là kiến tri (*śes-pa=jñāna*) cùng với đối tượng (*yul=viṣaya*)”.

1712. *gzhal-bya=prameya*.

1713. *śes-pa-la snañ-ba=jñāna-pratibhāsa*.

1714. *hjal-bar-byed-do = pramāpayati*.

1715. *chos-thams-cad bya-ba dañ bral-ba=nirvyāpārāḥ sarve dharmāḥ, (pratītya-samutpanantvāt)*. Các công thức nhân quả Phật giáo như “đồng duyên khởi” ở đây ngài Dignāga đã nói ám chỉ đến. Ý tưởng căn bản này từ đó toàn bộ một thiên niên kỷ sau đó đã bắt đầu phát triển ý tưởng triết học Phật giáo. Những yếu tố hiện hữu được phối kết hợp với (*asmin sati idam bhavati*), những yếu tố này không xâm lấn hay ngăn cản lẫn nhau, xin đọc tập My Central Conception, p. 28 và xin đọc my Nirvaṇa, p. 39 ff.

1716. *Samvedana=samvit=samvitti=rig-pa=rnam-par-rig-pa* thường thường được định nghĩa như là một trong các từ đồng nghĩa với từ *jñāna*, Xin đọc cp. Kamalaśīla, p. 563. 11, nhưng xét về phía chủ quan của kiến tri, dữ liệu tức khắc được bộc lộ ra trong nội quan lại có ý nghĩa hơn rất nhiều. Chính vì thế từ này thường xuyên được sử dụng làm từ đồng nghĩa với *anubhava=myoñ-ba*. Rõ ràng ý nghĩa này có liên quan gần gũi với *vedāna-tshor-ba* hiểu theo nghĩa những cảm thọ cảm khoái hay đau đớn. Theo Vi diệu pháp các cảm thọ này là những cảm thọ bên ngoài có liên quan nhiều đến tâm thức (*citta*). Trong tác phẩm Nyāya các cảm thọ này cũng là những cảm thọ bên ngoài có liên quan đến với nhận thức (*buddhi*), mặc dù có cố hữu nội tại nơi Linh hồn. Các vị Sāṅkhyas đã phải trải qua một giai đoạn rất dài để tuyên bố các cảm thọ này là đối tượng của thế giới bên ngoài, chống lại học thuyết này cả những người Naiyāiks và những Vị Phật giáo đều chống đối quyết liệt, xin đọc NBT, p. 11. 9 ff. Ngược lại, những Vị Phật giáo sau này lại đồng nhất với chính tự ngã. Họ chấp nhận có các tự ngã khác hơn là chỉ có những cảm thọ ước ao và không ước ao. Và họ lại nhấn mạnh nhiều đến cách phân chia kép này, loại bỏ đi tiết mục thứ ba, là cảm thọ vô ký đã được chấp nhận trong Vi Diệu Pháp, Xin đọc cp. Abḥ. Kośa, I. 14, rõ ràng hiện trạng vô ký chính là một hiện trạng không có cảm thọ, cũng chẳng phải là hiện trạng của bất kỳ ai, việc thay thế bằng

§ 5 - 12. Lời phê bình của ngài Jinendrabuddhi.

(36^a. 8). Thoạt tiên vai trò nội dung đem lại kết quả của nhận thức được gán cho nhận thức¹⁷¹⁷ thuộc (thành phần) khách quan. Giờ đây thời chức năng này lại được gán cho thành phần chủ quan, chính vì thế hạn từ “cũng vậy”, chỉ rõ một cách dàn xếp khác,¹⁷¹⁸ đã được xen vào ở đây. Hạn từ “ở đây” (here) chỉ nhận thức giác quan (lại chính là chủ đề bàn thảo) của đoạn trước đó. (36^a. 8). Tác giả đề cập đến một thành phần chủ quan, (đó là tự ý thức là điều đáng ước ao hay ác cảm và một thành phần khách quan, (chính là cảm thọ khách thể của điều gì hoặc là có màu trắng hay có một màu sắc nào đó). Phản xạ chính mình¹⁷¹⁹ có nghĩa là chính phản xạ của mình, tự thân chính là một phản xạ về chính bản thân có thực¹⁷²⁰ cũng xuất hiện như là một khía cạnh “được nắm bắt”. Điều này có nghĩa là khía cạnh nhận thức của chúng ta chính là một phản xạ ngay từ phía bên trong,¹⁷²¹ có dạng nhận thức của một nhận thức, có nghĩa là (tự nhận thức) nhận thức của chính chúng ta. (36^b. 2). Còn đối với thành ngữ (“đối tượng - cảm thọ”), tức “phản xạ của đối tượng”, thành ngữ này có một cách giải thích kép. (Nếu chúng ta đứng về phía các vị duy thực), hãy căn cứ vào sự hiện hữu của thế giới bên ngoài. Điều này sẽ có nghĩa là một hình ảnh¹⁷²² tương ứng với đối tượng bên ngoài. Nếu không, (có nghĩa là nếu ta phủ nhận hiện hữu của thế giới bên ngoài), điều đó đơn giản sẽ có nghĩa là cách tượng trưng¹⁷²³, tức là hình ảnh của đối tượng đó. Quả thật đối tượng sẽ là thành phần “được nắm bắt” nội tại bên trong nhận thức, đó là điều trong cuộc sống bình thường chúng ta gọi¹⁷²⁴ là một đối tượng, (và cả vị duy thực cũng như vị duy tâm đều gọi đó là một đối tượng).

tự ngã vắng mặt. Mặc dù NBT, p. 11. 6 ff., lại định nghĩa *svasaṃvedana* là *jñānaya anubhava*, tác phẩm này lại định nghĩa rõ ràng là *sukhādy-ākāraḥ*, và tiếp tục nhấn mạnh rằng tuyệt đối chẳng có bất kỳ một tâm trạng nào thuộc loại này cả từ đó mỗi cảm thọ đều không hiện hữu. “Cảm thọ” hiện hữu trong chúng ta bằng một nhận thức rõ ràng được coi như thuộc lãnh vực tình cảm và được sắp đồng hàng với cảm thọ sáng khoái và đau đớn vậy.

1717. Hiểu theo nghĩa đen., “Cảm thọ về đối tượng”, *yul-rig-pa* = *viṣaya-vedanam*.

1718. *rnam-par-brtag-pai don* = *vikalpitārthaḥ*.

1719. *ḥdii snañ-ba rañ ñid-do* = *asya pratibhāsaḥ svayam eva*.

1720. *rañ-gi ño-boi snañ-ba* = *svarūpa-pratibhāsa*.

1721. *rañ-ñid-kho-nas snañ-ño* = *viṣayasyad bhāsate*.

1722. *yul lta-bur snañ-ba* = *vyaṣayād bhāsate*.

1723. *yul ḥdii snañ-bao* = *asya viṣayasya pratibhāsaḥ*.

1724. *tha-sñad-byas-pa* = *vyavahriyate*.

§ 6. Kết quả nhận thức theo quan điểm Duy Tâm.

(36^b. 3). Các hạn từ “trong tình huống đó”¹⁷²⁵ (kết quả sẽ phải là một hình ảnh tương ứng với một đối tượng bên ngoài)” chứa đựng (ý nghĩa) sau đây. Câu hỏi nêu lên liệu một thế giới bên ngoài có tồn tại hay không lại là điều vô ích.¹⁷²⁶ Trong bất kỳ tình huống nào điều gì chúng ta thực sự có được một kinh nghiệm,¹⁷²⁷ lại là (các cảm giác và) các hình ảnh.¹⁷²⁸ (Thành phần chủ quan là tự ý thức, là cảm nghiệm được chính tự ngã của mình,¹⁷²⁹ (có thể được xem như) là một kết quả.¹⁷³⁰ (36^b. 4). Tác giả nêu câu hỏi, tại sao? Có nghĩa là vì lý do gì vậy? Thật không chính xác để gán cho khía cạnh nhận thức nội tại chúng ta vai trò làm kết quả, vì một lý do đơn giản đó là tự ý thức có tồn tại.¹⁷³¹ Vị duy thực sẽ không chấp nhận điều này, bởi vì (ngài nhắm tới một kết quả khác, tức là,) chức năng các căn giác quan của chúng ta, (theo ngài) chính là để nhận ra các đối tượng bên ngoài chứ không phải nhận ra các ý tưởng¹⁷³² thuần túy đâu. (36^b. 5). Và (xét theo quan điểm của ngài) quả là không chính xác nếu ta chủ trương rằng nhận thức đối tượng chẳng gì khác hơn là nhận thức một ý tưởng, bởi lẽ (đối với ngài) đối tượng khác hoàn toàn với ý tưởng. Chính vì thế ngài sẽ không bao giờ chấp nhận rằng tự ý thức một ý tưởng chính là kết quả (đến với nhận thức). Đây chính là ý nghĩa câu hỏi. (Tác giả) trả lời: (đối với vị duy tâm đó chính là một kết quả, tuy nhiên, bởi lẽ thái độ của chúng ta) đối với đối tượng được xác định¹⁷³³ do kết quả đó. Đây chính là lý do: các hạn từ sau đây (của tác giả) chỉ là cách giải thích dựa trên ý nghĩa đó mà thôi. Hạn từ “quả thật”¹⁷³⁴ có nghĩa là “bởi vì”. Bởi vì khi đối tượng nhận thức nội tại¹⁷³⁵ trong nhận thức, thời cá nhân đương sự nhận thức nhận ra điều gì đó hoặc là đáng ước ao hay là không, theo những gì ngài cảm nhận được một cách nội tại.¹⁷³⁶ Chính vì thế gán vai trò một kết quả cho cảm thọ nội tại quả là điều chính xác.

(36^b. 7). Đối tượng nội tại trong nhận thức có nghĩa là nhận thức cùng với đối tượng. “Cùng với đối tượng” ở đây có nghĩa là đối tượng có yếu tính tương đương với

1725. *Dei zhes pa* rõ ràng ám chỉ đến *dei tshe*....

1726. Hiểu theo nghĩa đen., “Liệu đối tượng bên ngoài có tồn tại hay cũng không, bất luận (là trường hợp nào đi chăng nữa)...”

1727. *ñams-su myoñ-la=anubhūyate=vedyate*.

1728. *snañ-ba-can-gyi ses-pa=ākāravaj-jñānam*. Đương nhiên các cảm giác cũng có nghĩa là như vậy...

1729. *rañ ñams-su myoñ-ba*.

1730. Vị duy thực và vị duy tâm có thể đồng ý với nhau trong việc hình dung ra sự kiện này như là một loại kết quả tương đối, họ sẽ bất đồng với nhau, nếu nhận thức về một đối tượng bên ngoài được giả định là một kết quả. Chúng ta hiểu rằng cảm thọ kích thích ý tưởng với đối tượng được gộp lại trong đó sẽ trở thành kết quả vậy.

1731. Bởi vì mỗi sự vật đều là kết quả cho sự vật nào khác.

1732. *rnam-par-ses-pa = vijñāna*.

1733. *ñes-pa=niyat*.

1734. *ni=hi; gañ-gi tshe ni= yadā hi*, bản văn trong tác phẩm Bstan-ḥgyur Peking, Mdo tập 95, f. 96^a. 1 lại bỏ qua *ni*.

1735. *yul-dañ-bas-pai don yin-la*.

1736. *rañ-rig-pa dañ rjes-su mthun-pai don=sva-saṃvedana-anyrūpa-artha*.

khía cạnh “được nắm bắt” của ý tưởng đó.¹⁷³⁷ Điều này ám chỉ đến quan điểm của các vị duy tâm và những ai coi khả năng nhận thức (cognizability) lại chính là điều có thể hiểu rõ được (cogitability), là điều có khả năng nhận thức được điều nội tại, bởi lẽ chỉ mình điều này mới là đối tượng có khả năng xác định được.

(36^b. 8). Bởi lẽ, ngay từ góc độ của vị duy thực, ngay cả nếu như chúng ta chấp nhận thế giới bên ngoài vẫn hiện hữu, chính vì đây chẳng là điều gì khác hơn là cảm giác (và hình ảnh)¹⁷³⁸ chẳng có gì là hiện thực vượt quá những ý tưởng của chúng ta.¹⁷³⁹ Chính vì thế, nếu chúng ta chỉ có một hiện trạng tâm linh trong đó ta cảm nhận được một ước muốn, thì chúng ta có một phán đoán liên quan đến đối tượng ước ao¹⁷⁴⁰ (và một hành vi có mục tiêu khả thi) trong tình huống ngược lại chẳng có (phán đoán hay hành vi nào là khả thi cả).

§ 7. Mối tương quan chủ thể-đối tượng theo quan điểm duy tâm.

(37^a. 2). Nhưng làm sao kiến tri chúng ta cảm nghiệm được chính mình¹⁷⁴¹ đây? Phải chăng chấp nhận có sự hiện hữu nội tại nơi một thực tại có thật, nơi những mối tương quan đối tượng chủ thể và công cụ¹⁷⁴² hay qui trình nhận thức lại là một cách lý luận tòi¹⁷⁴³ chẳng?

(37^a. 2). Ta có thể giải thích điều này theo kiểu sau đây. Từ quan điểm thực tại tuyệt đối¹⁷⁴⁴ những mối tương quan đối tượng (chủ thể và công cụ kiến tri) chẳng tồn tại đâu. Nhưng lại chẳng có mâu thuẫn trong cách sử dụng những thành ngữ này¹⁷⁴⁵ như vậy trong đời thường đâu, mặc dù các thành ngữ này thực sự đồng nhất với nhau¹⁷⁴⁶ (khi ám chỉ đến cùng một thực tại), giống như khi (chúng ta cho rằng “ánh sáng bằng chính luồng sáng của mình chiếu soi mọi sự” thay vì chỉ đơn giản cho rằng “có ánh sáng đó”). (37^a. 3). Quả thật, ánh sáng không tùy thuộc vào điều gì khác, (thí dụ như) tùy thuộc vào ngọn đèn chẳng hạn,¹⁷⁴⁷ để soi sáng (một đối tượng). Một hành động riêng rẽ của “việc soi sáng” chẳng tồn tại trong thực tại đâu. Ngay sau khi ánh sáng xuất hiện,¹⁷⁴⁸ chẳng gì

1737. *gzuñ-byai cha-sas-lyi mtshan-ñid-can-gyi grub-gyi...*

1738. *rnam-par-rig-pa-tsam=samvedana-mātram.*

1739. *śes-pa-las tha-dad-pai dños-po med-pai-phyir=jñānāt pṛthag vastu abhāvāt.*

1740. =*buddhāv eva yadā icchā anubhūyate, tadā artha-icchā niścīyate.*

1741. *ci-ltarśes-pa bdag-ñid-kyis bdag-ñid ñams-su myoñ=katham jñānam ātmānam anubhavati?*

1742. =*tasmīnn eva karma-kartr-kāraṇa-bhāvo na yujyate.* Chúng ta thường đề cập đến Tự Ngã nhận thức và đối tượng được nhận thức, hay về một hành vi nhận thức và nội dung của đối tượng đó. Những người Hindus trong trường hợp đầu tiên thường dùng một tam đề (*tripuṭī*) gồm tác nhân, đối tượng và công cụ, tương ứng với những khái niệm ngữ pháp thuộc danh cách, bổ ngữ và công cụ cách (*kartā, karma, karana*, toàn bộ đều là *kāraṇas* ở nhiều mức độ khác nhau).

1743. *rigs-pa ma-yin-pa=na yujyate.*

1744. *don-dam—par=paramārthataḥ.*

1745. =*tatra tathā vyavahāro na virudhyate.*

1746. *dei bdag-ñid-kyi-phyir=tādātmyāt.*

1747. *rab-tu-gsal-ba sgron-me=prakāśa-pradīpa.*

1748. *rab-tu-gsal-bai-ñid-du skye-bzhin-pa.*

khác hơn là một hành vi soi sáng. Đây chỉ là một cách nói thuần túy (*façon de parler*)¹⁷⁴⁹ khi chúng ta nói rằng ánh sáng tỏa ánh sáng ra. (37^a. 4). Cũng cùng một cách thức như vậy trong đời thường chúng ta có thể sử dụng thành ngữ “kiến tri¹⁷⁵⁰ để soi sáng điều gì đó” nhưng hiểu biết ngay sau khi xuất hiện chẳng gì khác hơn là một sự kiện ý thức¹⁷⁵¹ về điều gì đó. (Chẳng có khác biệt nào xảy ra giữa một hành vi nhắm tới một đối tượng và nội dung tương ứng của hiểu biết đó). (Trong thực tế cũng chẳng có bất kỳ đối tượng ngoại vi nào khác với nội dung hiểu biết của chúng ta). Ngay cả nếu chúng ta đứng về phía duy thực thuyết và chủ trương rằng có thể giới ngoại vi hiện hữu, (chúng ta phải thú nhận) rằng hiểu biết của chúng ta về một đối tượng (bên ngoài) chỉ tiến xa tới mức độ các cảm giác mà thôi.¹⁷⁵² Để cảm nhận được đối tượng một cách nội tại là điều không thể. Ta đã chỉ ra điều này ở trên. (37^a. 5). Ở đây ý định của tác giả như sau. Trong phần trước tác phẩm của mình, tác giả đã xác định tự ý thức, (hay nội giác) chỉ là một trong số các loại hiểu biết trực tiếp. (Giống như nhận thức giác quan có liên quan đến các đối tượng bên ngoài vậy). Người ta cũng đã khẳng định rằng yếu tính hiểu biết hệ tại ở sự kiện đây chính là tự ý thức mà thôi. Nếu sau đó tác giả đề cập đến một kết quả, chúng ta có thể tự nhiên tưởng tượng ra rằng chỉ có một mình kết quả thuộc loại hiểu biết này của chúng ta là có ý nghĩa mà thôi. Như vậy các hạn từ “điều gì được nhận ra là khả ái hay bất khả ái một cách thích hợp như chúng ta cảm thấy một cách nội tại.” Những hạn từ này có thể gây hiểu lầm khi chỉ ám chỉ đến nội giác mà thôi.

(37^b. 1). Nhưng kết quả là (thái độ của chúng ta đối với đối tượng nhận thức, khả năng một hành vi có mục đích tương ứng, và điều này ám chỉ đến toàn bộ các loại hiểu biết trực tiếp (không chỉ có nội giác mà thôi). Chính vì thế để khước từ nghi ngờ, tác giả cho rằng: “Khi ý tưởng với đối tượng được gộp lại trong đó là một điều ta nhận thức được, v.v...”. Các hạn từ “điều ta nhận thức được” ám chỉ đến nội dung hiểu biết của chúng ta và các hạn từ “với đối tượng được gộp lại trong đó”, ám chỉ đến toàn bộ các loại nhận thức trực tiếp không loại trừ bất kỳ loại nào.

(37^b. 2). Như vậy ý nghĩa được đưa ra như sau đây. Khi hiểu biết của chúng ta được mừng tượng ra như là một nội dung được tạo ra do một hành vi nhận thức, chúng ta có thể đối mặt với một kết quả như là một nhận thức xác định được thái độ của chúng ta liên quan đến điều được nhận thức, (liệu điều đó có thể là đối tượng ngoại vi hay chỉ thuần túy một ý tưởng, đều không thành vấn đề). Tuy nhiên, điều này sẽ không tượng trưng cho một kết quả đặc biệt của nội giác đâu, nhưng bất kỳ điều gì là nội dung nhận

1749. =*vaste-ātmikā prakāśana-kriyāpi nāsti, prakāśa-ātmakatvena jāyamānaḥ svayam eva prakāśam karoti iti vacana-mātram (=brjod-pa-hbaḥ-zgig-go).*

1750. *blo=buddhi.*

1751. *myoñ-bai-bhag-ñid-du skye-bzhin-pai blo=anubhavātmavtena jāyamānā buddhiḥ.*

1752. *myoñ-ba ji-lta-ba-vzhin-kho-nar don rtogskyi, don-ji-lta-babzhin myoñ - ba ni ma-yin-no=yathārnu bharam.*

thức chúng ta sẽ cũng được gộp chung lại với kết quả này.¹⁷⁵³ (Nội dung một nhận thức bao lâu chưa xác định được những hành vi có mục tiêu của chúng ta có thể phải đối mặt với cả hai vị duy thực và duy tâm vì kết quả này, chính vì chúng ta chỉ phân biệt được một cách giả tạo giữa nội dung và hành vi nhận thức¹⁷⁵⁴ mà thôi).

(37^b. 3). Ở đây (với tư cách là những vị duy tâm), khi chúng ta chủ trương rằng kết quả hiểu biết không phải là một nhận thức về thế giới bên ngoài đâu, nhưng tự nhận thức (trong cách trình bày một đối tượng chúng ta cảm thấy khả ái), chúng ta phải gán cho một chức năng các phương tiện (nhờ đó kết quả được đạt đến) chỉ khi nắm được khía cạnh này (của cùng một cách trình bày).

§ 8. Kết quả nhận thức theo quan điểm duy thực

Câu hỏi sau đây khởi lên. Nếu như vậy có thể là kết quả nhận thức theo quan điểm Duy Tâm, bằng cách nào kết quả đó lại giống kết quả nhận thức theo quan điểm Duy Thực được?

Câu hỏi này được trả lời bằng những hạn từ của chính tác giả sau đây, **“Khi ta chỉ nhận ra được một mình đối tượng ngoại vi, (khi đối tượng đó lại không nội tại trong hiểu biết chúng ta) thời nơi toàn bộ các hình ảnh đó, hình ảnh của đối tượng này sẽ trở thành những phương tiện nhận thức ra điều đó”**.

(37^b. 5). Tuy nhiên từ quan điểm của vị duy thực chúng ta có thể tưởng tượng ra sự kiện tự ý thức như là một loại kết quả. Nhưng thế rồi chúng ta sẽ không gán cho “khía

1753. Hiểu theo nghĩa đen., 37^a. 5 - 37^b. 3. “Nhưng (xin đọc *ho-na* với Narthang thay vì *kho-na* trong phiên bản Peking), không nói điều này “Ta nhận ra điều gì hoặc là đáng ước ao hay không đáng ước ao phù hợp với tự cảm nhận của chính mình”. Điều này có ích gì khi nói ra điều này “sự vật cùng với đối tượng vào thời điểm đó? Có một mục tiêu (*dgos-pa=prayojana*)! Bởi vì ta đã nói trước đó tự cảm nhận chính là nguồn kiến tri phải được cảm thấy (*=jñāna-svarūpam eva vedyate*); như vậy sau khi đã khẳng định một cách rõ ràng rằng đây chính là kết quả của cảm xúc, cũng sau đó khi người ta nói rằng “ta nhận ra điều gì đó hoặc đáng ước ao hay đáng ghét phù hợp với chính cảm xúc của chính mình”. Kết quả này rõ ràng được xử lý liên quan đến tự cảm nhận nhận thức trực tiếp” (*svasaṃvedana-pratyakṣa*), như vậy phải có một vài mục tiêu nào đó. Như vậy đây chính là mục tiêu của toàn bộ nguồn kiến tri này. Chính vì thế để khước từ mục tiêu đó, người ta cho rằng “khi (*gāñ-gi tshē ni*) kiến tri cùng với đối tượng (*=viṣaya*) lại là một vật cụ thể (*=artha*)”. Và hạn từ “một vật” diễn tả “điều ta nhận thức được”. Và cách hạn từ này “cùng với đối tượng” không loại trừ có liên quan đến tổng số các “nhận thức”. Như vậy, chính vì thế người ta cho rằng “khi ta ám chỉ đến nhận thức như là điều gì đó nhận thức được từ một nguồn kiến tri nào đó (*=pramāṇasya prameyam yadā apekṣyate*), vào thời điểm đó ta nhận thức được đối tượng phù hợp với cảm xúc của chúng ta, như vậy điều đó rõ ràng không phải là kết quả của cảm xúc riêng tư, nhưng chỉ là “khi điều đó cũng đã được coi như là một đối tượng vậy”.

1754. Như vậy, chúng ta phải phân biệt giữa hai loại nội giác (*sva-saṃvedana*) một loại nội giác đã phát triển hoàn toàn hệ tại ở việc quan sát có ý thức cao độ cuộc sống nội tại của chúng ta, và một cảm xúc về chính mình, theo những Vị Phật giáo cảm xúc này lúc nào cũng có mặt ngay tức khắc (*nirvikalpaka*) trong cuộc sống đó, đây là điều thuộc về bản chất tâm thức của mỗi người chúng ta, bởi lẽ mỗi nhận thức của chúng ta nhất thiết phải mang tính chất tự nhận thức. Việc phủ nhận của các vị duy thực rõ ràng ám chỉ đến điều vừa đề cập đến sau này.

chạm nắm bắt được” của hình ảnh chức năng của một “phương tiện” nhận thức, như vị duy tâm đã làm. Chúng ta sẽ thừa nhận rằng toàn bộ hình ảnh tâm linh của đối tượng nhận lấy vai trò của phương tiện cho hiểu biết,¹⁷⁵⁵ (tức là, một nguồn nhận thức về thế giới bên ngoài).

(37^b. 6). Nhưng chẳng phải vị duy thực đã không công nhận hiện hữu “khía cạnh nắm bắt” hình ảnh của chúng ta chẳng, bởi lẽ sự hiện hữu của hình đó để lộ ra thông qua nội giác hay sao? Thế tại sao ngài lại chấp nhận rằng chức năng của một phương tiện hoàn tất được hành vi nhận thức lại chỉ thuộc về khía cạnh nắm bắt này mà thôi? Để trả lời câu hỏi này chúng ta có được những hạn từ của tác giả như sau đây:

“Thế rồi, mặc dù có tồn tại tự ý thức, (hình ảnh của đối tượng lại tượng trưng cho phương tiện nhận thức hình ảnh đó, sự kiện tự ý thức thế rồi lại bị sao nhãng”).

Cả hai vị duy thực và duy tâm đều chấp nhận¹⁷⁵⁶ giống nhau rằng kiến tri của chúng ta có tính chất tự giác, nhưng nếu đối tượng nhận thức lại do thế giới bên ngoài thực sự tồn tại tượng trưng, điều này sẽ không lô-gíc để tượng trưng cho tự ý thức như là một phương tiện nhận ra thế giới bên ngoài đâu. Do đó khía cạnh hiểu biết này đã bị sao nhãng và những hình ảnh về thế giới bên ngoài tự bản chất được coi như là những phương tiện nhận ra những hình ảnh đó. Không phải hình ảnh đồng thời của cuộc sống nội tại chúng ta, bởi vì liên quan đến đối tượng ngoại vi những hình ảnh vừa nêu không thể là cấu trúc một cách lô-gíc như là nguyên nhân tạo ra nhận thức được.¹⁷⁵⁷

1755. Hiểu theo nghĩa đen., f. 37^b. 3 – 6. “Ở đây, nếu không có đối tượng bên ngoài xuất hiện, tự ý thức (*rañ-rig-pa*) vì được xác định làm kết quả, người ta cho rằng hình dáng nắm bắt được phải là một dụng cụ kiến tri. Và chính vì thế, nếu đối tượng bên ngoài không xuất hiện như là điều gì đó ta phải nhận thức, cũng như, tự ý thức được xác định làm kết quả, ta chấp nhận khía cạnh nắm bắt được đó như là phương tiện dành cho kiến tri, cũng như vậy, nếu như một vật ngoại vi được nhận thức nào đó cũng tồn tại như vậy, thì một mình khía cạnh nắm bắt được cũng trở thành phương tiện cho kiến tri vậy, - đây là điều cần làm rõ. Chính vì thế, để khước từ điều này, người ta nói thêm, “vào thời điểm nào v.v...” Khi ta nhận thức được vật ngoại vi, dẫn cho ta có xác định được tự ý thức cũng chính là kết quả, nhưng sự kiện tâm linh (*śes-pa*) của hình ảnh (*pratibhāsa*) của đối tượng phải được thừa nhận một cách toàn diện (*mātram*) chỉ là phương tiện mà thôi, chứ không phải hình thức đối tượng nắm bắt được đâu, giống như trong tình huống kiến tri nội tại thuần túy vậy.”

1756. Những người Naiyāyikas lại coi *anu-vyavasāya* là tự ý thức của kiến tri, những người Mīmāṃsikas lại cho đó là *jñātatayā jñāna-anumānam*, Xin đọc cp. ở trên p. 355 n. 1. Nhưng cả hai đều phân biệt điều này với nhận thức sáng khoái và nhận thức đau khổ mà cả hai đều coi như là những nhận thức trực tiếp (*pratyakṣa*), xin đọc ở trên p. 391 n. 2.

1757. Hiểu theo nghĩa đen., 37^b. 6 – 8. “Nhưng lại có luận điểm cho rằng “khi đối tượng ngoại vi là một vật nhận thức” thì chúng ta cũng không nhất thiết thừa nhận một hình dạng nhận thức nào đó (= *grāhakākāra*), bởi lẽ chúng ta chỉ ý thức nội tại được vật đó mà thôi (= *sva-saṃvidatva*) sao? Tại sao lúc đó chúng ta không xác định điều đó làm phương tiện nhận thức? Trả lời vấn đề này ngài cho rằng “vào thời điểm đó, mặc dù chúng ta có ý thức nội tại thực sự một nhận thức nào đó ...”. Song nhận thức chỉ cảm nhận được bên trong chúng ta mà thôi (*sva-saṃvedyam* thay vì *sva-saṃvedanam*, giống như trong bản văn của ngài Dignāga?), như vậy chúng ta có những hạn từ cần phải cứu xét. Mặc dù hình dáng tự thân tự biểu lộ ra (*rañ-rig-par bya-bai rañ-gi ño-bo* = *svasaṃvedya-svabhāva*) có tồn tại trong mọi tình huống, tuy nhiên lại hoàn toàn không phụ thuộc vào đó, ta có một đối tượng ngoại vi được nhận ra, cách phản ảnh (*snañ-*

(38^a. 1). Bởi vì cảm thọ thoải mái¹⁷⁵⁸ (lại có đối tượng riêng), cảm thọ này không có đối tượng thuộc điều gì ngoại lai với cảm thọ đó. Nếu khía cạnh được nắm bắt (của ý tưởng được xoay quanh chính mình) nếu đối tượng khía cạnh này là chính ý tưởng đó, làm sao ý tưởng đó có thể tạo thành những phương tiện nhận thức (không phải ý tưởng này, nhưng) lại là đối tượng bên ngoài? Nếu nhận thức có đối tượng là điều này, nó lại trở nên không có khả năng tuyên bố rằng đây là một phương cách nhận ra được vật khác sao!

(38^a. 2). (Các hạn từ sau đây của tác giả chứa đựng câu trả lời cho câu hỏi này). Ngài chỉ ra nguyên nhân tính cách phân biệt này.¹⁷⁵⁹ “Tác giả cho rằng bởi vì đối tượng bên ngoài này chính là thành phần được nhận thức (tương ứng với chính nhận thức)”. “Nhận thức được” có nghĩa là “xác định được¹⁷⁶⁰ (với điều nhất thiết luận lý).

§ 9. Chẳng có kiến tri thật sự nào vượt quá cảm giác cả.

(Tác giả nói thêm) như sau: “**Bất luận điều gì là hình ảnh phản ánh trong nhận thức chúng ta, dấu cho có là hình ảnh của điều màu trắng, của điều không có màu trắng hay của bất kỳ màu sắc nào khác. Hình ảnh này cùng với đối tượng sở hữu được màu sắc đó sẽ có chức năng tạo ra nhận thức**”.

(38^a. 2). Ý nghĩa của đoạn văn này đó là hiểu biết của chúng ta về thế giới bên ngoài chỉ đạt đến được bao lâu hình ảnh của chúng ta có thể đến được.¹⁷⁶¹ (Vị duy thực cũng chỉ nhận ra được hình ảnh, mặc dù ngài có đề cập đến đối tượng). Ở đây cũng giống như trong tình huống của hậu kết vậy). Khi chúng ta nói rằng chúng ta ám chỉ đến sự hiện hữu của một ngọn lửa từ sự hiện diện của khói, quả thật¹⁷⁶² chúng ta không ám chỉ đến ngọn lửa đó từ chính khói đâu, nhưng từ hình ảnh của lọn khói được tạo ra do điều gì đó tương ứng với lọn khói đó.)¹⁷⁶³ Cũng giống như vậy khi vị duy thực cho rằng những phương tiện nhận thức đối tượng ngoại vi chính là hình ảnh của đối tượng đó, chúng ta phải hiểu rằng chính cảm giác nội tại của chúng ta được kích thích do (đối tượng đó).¹⁷⁶⁴

(38^a. 4). Thoạt tiên chúng ta chỉ có cảm thọ về điều gì là dễ chịu hay là khó chịu,

ba-ñid=pratibhāsitvam) của đối tượng được nhận thức chỉ một mình là phương cách song cách phản ánh tự ngã (*sva-pratibhāsitvam*) lại không phải như vậy, bởi lẽ mỗi khi có đối tượng bên ngoài xuất hiện, quả thật không lô-gíc chút nào đối tượng này phải là nhân tố tác tạo (= *tasya sādhanvam na yujyate*)”.

1758. Ấn bản Peking. *mi-rig-pa ni*, Ấn bản Narthanm *yi-ran-ba ni*.

1759. *mtshan-ma-ñid-la rgyu gsuñs-pa*

1760. = *prameyam iti niścetvavyam ity arthaḥ*

1761. Hiểu theo nghĩa đen., f. 38^a. 2 “Quả thật kiến tri khẳng định đối tượng bên ngoài bằng sức mạnh của hình dạng được nhận thức”.

1762. *dños-su = vastutaḥ*.

1763. *rgyu-can-gyi du-bai śes-pas = hetumad-dhūma-jñānena*.

1764. *dei-sgrub-par-byed-pa-can rañ –rig-pa= tat-sādhakavatā sva-samvedanena*.

bao lâu đây vẫn chỉ là một tự cảm thọ, (chứ không phải đối tượng-cảm thọ). Bất luận điều gì là đối tượng, như mảng màu xanh, thoát tiên mới xuất hiện dưới hình dáng một số cảm thọ cá nhân. Thế rồi một cảm thọ khác khởi lên, (chúng ta gọi là giác quan giống hệt nhau) bao gồm trong phối kết hợp¹⁷⁶⁵ (giữa hình ảnh và cảm giác đầu tiên). Thế rồi một cảm thọ khác nữa khởi lên, chính giác quan chúng ta về điều giống hệt nhau xác định được đối tượng (và phản ứng khả thi của chúng ta với đối tượng đó). Không thể nào khác được. Hiểu theo nghĩa này chúng ta chỉ có trong những hình ảnh của chúng ta một điều gì đó giống như một công cụ để nhận ra thế giới bên ngoài.¹⁷⁶⁶

(38^a. 6). Tuy nhiên, nói như vậy liệu chúng ta không chấp nhận rằng chỉ có hình ảnh được nhận ra được tạo ra từ một cảm giác đầu tiên sao?¹⁷⁶⁷ Thế tại sao tác giả không chỉ nói đơn giản “một hình ảnh xuất hiện” thay vì nói “đối tượng nhận thức thông qua hình ảnh của nó”? Ý định của tác giả chính là muốn chỉ ra một sự kiện cho rằng tự cảm thọ ở đây thừa nhận chức năng đối tượng-cảm thọ, và điều này tạo ra một phán đoán giác quan (dưới dạng “đây là một mảng màu xanh”). Nhưng điều này không gây cản trở cho sự kiện rõ ràng chỉ là một điều thay thế cho đối tượng bên ngoài được nhận ra và chỉ mình điều này là kết quả duy nhất của hiểu biết thế giới¹⁷⁶⁸ bên ngoài của chúng ta mà thôi.

(38^a. 8). Như vậy chính là những cách trình bày của chúng ta về một hành vi hiểu biết (như áp đặt lên nhận thức về đối tượng bên ngoài) và trên nội dung (là những quan điểm khác nhau) được coi là cùng một sự kiện. Kết quả không phải là một hiểu biết về thế giới bên ngoài, bởi vì ngay cả vị duy thực cũng phải chấp nhận rằng toàn bộ những bằng chứng cho sự hiện hữu của một thế giới bên ngoài chẳng gì khác hơn là chính cảm giác của chúng ta.¹⁷⁶⁹

1765. *ḥdra-bai bdag-ñid-kyi rañ-rig-pa=sārūpyātmaka-svasaṃvedana*.

1766. Hiểu theo nghĩa đen., f. 38^a. 4–6. Quả thật như vậy, dù sao hình thức đối tượng đã được xử lý dứt điểm nơi kiến tri của chúng ta dưới dạng cảm khoái và phi cảm khoái v.v..., như vậy sự cảm nhận tự để lộ chính mình; mặc dù có xuất hiện, đối tượng như vậy như vậy, dầu là có cảm khoái hay phi cảm khoái có màu sắc v.v... đã được xác định bởi vì nếu chỉ với và từ đối tượng này, thông qua ảnh hưởng của đối tượng đó, thế rồi lại có tự cảm nhận mà yếu tính là điều hoàn toàn giống nhau và cũng như vậy mà đối tượng được xác định, không thể khác hơn được chính vì thế phản xạ của đối tượng chính là phương cách để nhận thức.

1767. *yul dañ ḥdra-ba-ñid rañ-rig-pai ñor sgrub-par-byed-pa-ñid= arthena saha sārūyam svasaṃvedana-rūpeṇa sādḥakam (pramāṇam)*, Xin đọc cp. N. b. I, 19.

1768. Hiểu theo nghĩa đen., f. 38^a. 6-8. “Tuy nhiên nó không ở đây để thừa nhận rằng sự phối hợp với các đối tượng trong các hình thức của một tự cảm giác được nhận ra như là chủ thể sản xuất? Vì vậy ông ấy bắt buộc phải nói rằng “bởi vì điều đó xuất hiện thông qua sự tác động của nó; tại sao ông ấy đã nói “thông qua đó đối tượng được nhận thức”? Có một sự chú tâm! Vì đó là cảm thọ, cái đại diện cho các chức năng của đối tượng cảm thọ, tạo ra sự nhìn nhận chắc chắn của đối tượng, vì thế ông đã nói như vậy, nhằm làm rõ ràng rằng cảm giác thay thế của một đối tượng (= *upacarita-artha-vedanam eva*) phải được xem xét như là kết quả.

1769. Hiểu theo nghĩa đen., f. 38^b. 8 - 38^b. 1. “Vì vậy phương tiện và kết quả của tri kiến không có đối tượng khác biệt (hay miền *yul=viṣaya*), bởi vì nó đã được nói rằng cảm thọ chỉ là bằng chứng cho bất cứ điều

§ 10. Thực tại tuyệt đối.

(38^b. 1). Nhưng nếu các thành phần của một hành vi nhận thức và kết quả của hành vi đó có thể được gán cho một cách tùy tiện, tại sao tác giả lại cho rằng kết quả của hành vi nhận thức chính là tự nhận thức?

Người ta nói điều này từ quan điểm thực tại tuyệt đối.¹⁷⁷⁰ Từ nhận thức tương trưng cho kết quả, bởi vì chẳng có gì vượt quá thực tại đồng nhất¹⁷⁷¹ với hiểu biết của chúng ta (một cách chung chung) được. Đây không phải là một mâu thuẫn khi người ta cho rằng nhận thức một đối tượng có thể được coi như là một kết quả vì chúng ta có thể một cách tùy tiện¹⁷⁷² phân biệt được kết quả này trong một quy trình và một kết quả và rồi một nhận thức được giả định của đối tượng sẽ là kết quả). (38^b. 2). Ở đây chính vì chẳng có gì tồn tại vượt quá cảm giác thuần túy (và các hình ảnh)¹⁷⁷³ được. Người ta cho rằng khía cạnh nắm bắt hình ảnh tiêu biểu cho hành vi¹⁷⁷⁴ nhận thức và khía cạnh được nắm bắt đối tượng¹⁷⁷⁵ của nhận thức.

(38^b. 2). Điểm được bàn cãi ở đây diễn ra như sau. Theo quan điểm của một nhà triết học phủ nhận có thể giới ngoại vi tồn tại lại có thể khả thi, tuy nhiên vẫn tồn tại khía cạnh nắm bắt và khía cạnh được nắm bắt nơi kiến tri đó. Tự bản chất không chứa đựng bất kỳ phân biệt nào về nguồn nhận thức và kết quả nhận thức sao? Chính vì thế để giải quyết mối nghi ngờ này, “người ta (cho rằng chính hiểu biết của chúng ta đã xuất hiện nơi nhiều khía cạnh khác nhau”).

Ý nghĩa chung chung của đoạn văn này như sau. Từ quan điểm “điều này tính” (thisness)¹⁷⁷⁶ (có nghĩa là Thực tại tuyệt đối) chẳng có khác biệt nào xảy ra cả! Nhưng vì chúng ta bị cản trở do ảo tưởng siêu thế,¹⁷⁷⁷ chúng ta chỉ quan sát được một phần nhỏ thực tại mà thôi. Toàn bộ những gì chúng ta biết được hoàn toàn là sự xuất hiện gián tiếp¹⁷⁷⁸ của thực tại đó được nhận ra khác biệt do cấu trúc của tính chất khác biệt nơi chủ thể và đối tượng. (38^b. 5). Chính vì thế tính chất phân biệt nơi nhận thức và đối tượng nhận thức này được thực hiện từ khía cạnh thực nghiệm¹⁷⁷⁹ chứ không từ quan điểm thực tại tuyệt đối đâu¹⁷⁸⁰.

gì diễn ra bên ngoài (=yasyaiva bāhyasya sādhanam tasyaiva sva-saṃvedanam iti vacanāt”).

1770. *don-dam-par = paramārthatah.*

1771. *dei-bdag-nid-kyi-phyir = tādātmyāt*, bởi vì “đồng nhất tính tồn tại” phải được phân biệt với “đồng nhất tính logic”, cp. NBT, transl. p. 69 ff.

1772. *ne-bar btags-pas = upacārāt*, “metaphorically”.

1773. *rnam-par-rig-pa-tsam-ñid-la=samvedana-mātre eva.*

1774. *pramāṇa.*

1775. *prameya.*

1776. *de-kho-na-ñid=tathatā.*

1777. *ma-rig-pa=avidyā.*

1778. *mtshon-pa ḥbah-zhig ste=lakṣyate eva.*

1779. *yathā-dṛṣṭam*

1780. *yathā-tathatam.*

(38^b. 5). Nhưng bằng cách nào một vật tự bản thân không được phân biệt lại tỏ ra như vậy được?¹⁷⁸¹

(Thông qua ảo giác). Chính vì khi căn thị giác chúng ta bị hư do những nhiễu loạn ma thuật và các nguyên nhân khác, chúng ta buộc phải phân biệt những bộ phận riêng rẽ của những con voi và các động vật khác nơi những gì chỉ đơn giản là những cục đất sét, và giống như trong sa mạc bao la ở một nơi xa xôi chúng ta có thể quan sát thấy bằng ảo tưởng (*fata morgana*) rồi những đối tượng nhỏ bé lại xuất hiện cực kỳ to lớn; tâm thức của chúng ta là như vậy đó. Bởi lẽ những ảo tưởng siêu thế đã làm mờ mắt chúng ta, lại xuất hiện dưới dạng trong thực tế chẳng bao giờ có được.

§ 11. Cấu trúc kiến tri thực nghiệm.

(38^b. 7) . (Phản đối). Chúng ta không thể tưởng tượng được rằng (những dạng tâm thức của chúng ta) thực sự tồn tại được tạo ra do một lực (có thể so sánh được với) phép ma thuật hay bệnh tật, bởi vì những ai có khả năng thị giác bình thường và có thể quan sát đối tượng ở một khoảng cách không xa được thoát khỏi những nhận thức ảo tưởng như vậy.

(38^b. 80). (Ta có thể trả lời bằng những lời lẽ sau đây), **“Như vậy nền tảng của tâm thức nhận thức đa dạng của chúng ta (có đặc tính kép trong đó như là khía cạnh chủ thể và đối tượng) và dựa trên nền tảng này một cấu trúc khác nữa được nổi lên với dạng kép thuộc hai phương pháp nhận thức¹⁷⁸² và hai loại đối tượng tương ứng khác nhau.**

Hạn từ ‘như vậy’ chỉ rõ đến hai khía cạnh của nhận thức chúng ta (đó là khía cạnh chủ thể và khía cạnh đối tượng) như ta vừa đề cập đến ở trên. “tâm thức nhận thức” là nhận thức có dính líu đến hành vi nhận thức là điều gì thế? “Đó chính là ‘đa dạng’ có nghĩa là đây chính là hai dạng được phân biệt rõ ràng. Những hình thức đó có ý nghĩa như chúng ta đã đề cập đến ở trên. Ảo tưởng siêu thế biểu lộ dạng nhận thức được phân biệt một cách rõ ràng¹⁷⁸³ đó chính là khía cạnh nắm bắt và khía cạnh được nắm bắt).

(39^a. 2). Khi chúng ta nói đến, “Dựa trên nền tảng này một cấu trúc khác nữa nổi lên với dạng kép thuộc hai phương pháp nhận thức và hai loại đối tượng¹⁷⁸⁴ tương ứng khác nhau.” Các hạn từ này có nghĩa như sau, trước tiên, chúng ta có một khía cạnh

1781. *ma-rig-pa* = *avidyā=avidyā-vāsanā*.

1782. Hiểu theo nghĩa đen., “Và dựa trên thể nên (*ñe-bar-blañs-nas=upādāya*) của muôn hình vạn trạng tâm thức liên quan đến nhận thức điều này đã được sắp xếp như vậy (*ñe-bar-ḥdogs=upacaryate*) như là những thành phần nhận thức và được nhận thức như vậy và như vậy”.

1783. Do đó, sự nhận thức “rõ ràng và khác biệt” mà Descartes cho là một sự đảm bảo về sự thật ở đây chỉ là mặt trái của sự thật; trong hệ thống duy tâm này, theo kinh nghiệm thực; và eo *ipso* chúng thực là một ảo tưởng tiên nghiệm.

1784. Hiểu theo nghĩa đen., “Khi đề cập đến như vậy”.

chủ thể, là cảm giác thuần túy¹⁷⁸⁵ chẳng kèm theo bất kỳ cấu trúc tâm linh nào¹⁷⁸⁶ và đối tượng (tương ứng)¹⁷⁸⁷ đó là điều đặc thù tuyệt đối cụ thể,¹⁷⁸⁸ (nội chất thể), là một phản xạ đơn giản sống động,¹⁷⁸⁹ tượng trưng cho khía cạnh đối tượng.

Hơn thế nữa, chúng ta còn có khía cạnh chủ thể¹⁷⁹⁰ dưới dạng hậu kết¹⁷⁹¹ (hay phán đoán) do một mối liên quan¹⁷⁹² luận lý tạo ra và chúng ta cũng có đối tượng tương ứng của dạng khía cạnh này chính là điều phổ quát¹⁷⁹³. Đây lại là một phản xạ trừu tượng và không sống động xảy ra tiếp theo sau tính sống động đặc biệt của phản xạ¹⁷⁹⁴ giác quan, điều này cũng tượng trưng cho khía cạnh đối tượng.¹⁷⁹⁵

(39^a. 4). Các hạn từ “cấu trúc này khởi lên” có nghĩa là cấu trúc đó tồn tại một cách thực nghiệm.¹⁷⁹⁶ Các hạn từ này chứa đựng đề nghị như sau đây. Các hạn từ này chính là một cách ấn định yếu tố một nguồn kiến tri là gì và về đối tượng tương ứng xuất phát từ quan điểm thực nghiệm ra sao¹⁷⁹⁷ và điều chỉ thị này được thực hiện chủ yếu để làm rõ tính chất thiếu rõ ràng sâu xa của các quan điểm sai lầm.¹⁷⁹⁸ (39^a. 5). Chỉ có hiểu biết nào vượt qua được những biên giới thế giới thực nghiệm¹⁷⁹⁹ mới hy vọng thoát khỏi ảo tưởng¹⁸⁰⁰ siêu thế đó. Đây chính là một nhận thức tinh tuyền,¹⁸⁰¹ nguyên thủy¹⁸⁰² tuyệt đối.¹⁸⁰³ Lãnh vực rõ ràng của hiểu biết này chính là một đối tượng tuyệt đối có thực,¹⁸⁰⁴ là một thực tại có thực (nội chất thể).

1785. *mñon-sum tshad-ma=pratyakṣa-pramāna.*

1786. *rnam-par-stog-pa dañ bral-ba=nirvikalpaka.*

1787. *gzuñ-bai rnam-pa=grahya-ākāra.*

1788. *rañ-gi mtsham-ñid=svalakṣaṇa.*

1789. *gsal-bar-snañ-ba=sphuṭābha.*

1790. *ḥdzin-pai rnam-pa = grāhaka-ākāra.*

1791. *rjes-su-dpag-pa tshad-ma= anumāna=pramāna*; điều này đã quá rõ ràng là bất luận điều gì không phải là cảm giác thuần túy đều bị quăng vào phạm trù nhận thức gián tiếp hay phạm trù hậu kết Phán đoán giác quan “Đây là màu xanh” hay phán đoán phủ định “Ở đây không có chiếc bình” cũng được gộp lại trong phạm trù phán đoán (*adhyavasāya*) và không phải các cảm giác, cảm giác (*nirvikalpaka-pratyakṣa*) chỉ là một yếu tố trong phán đoán giác quan mà thôi.

1792. *rtags-las skyes-pa=lingād utpanna, linga* chính là *trirūpa-linga* hay mối tương quan bất biến.

1793. *spyii-mtshan-ñid=sāmānya-lakṣaṇa*, đây rõ ràng là mỗi sự vật sở hữu những khía cạnh chung chung được gộp lại trong phạm trù thuộc các yếu tính chung chung hay thuộc những điều Phổ quát vậy.

1794. *gsal-bai bye-brag-la rjes-su-hgro-ba-lta-bu mi-gsal-bar snañ-ba=sputatva-viśeṣam anugacchann iva aspuṭa-pratibhāsaḥ*, có nghĩa là hình ảnh và phán đoán giác quan xảy ra tiếp theo sau khoảnh khắc đầu tiên của cảm giác thuần túy đã chứa đựng điều trừu tượng hay “tính chất phi sống động”.

1795. *gzuñ-byai rnam-pa=grāhya-ākāra.*

1796. *=upacaryate iti vyavahriyate.*

1797. *= vyavahārasya pramāṇa-prameya-svarūpaṃ.*

1798. *log-par-rtgogs-pa-ranam-kyi kun-tu-rmoñs-pa bsal-bai ched-du=vipratipattī-nām sam-mohanirākāranārthaṃ.*

1799. *ḥjig-rten-las hdas-pa kho-na = atīndriyam eva, lokottaram eva.*

1800. *rnam-par-hkhrul-bas spañ-pa = vyāghāta-sūnyam*

1801. *dri-med –amala.*

1802. *ñams-par-med-pa-anupahata.*

1803. *don-dam-pa=paramārtha.*

1804. *yañ-dag-pa ni gzhāl-bya-o=samyak-prameyam.*

Luận lý học Phật giáo tập 2

(39^a. 6). (Hành vi nhận thức không thể phân biệt khỏi nội dung của nhận thức, tuy nhiên) bởi vì tất cả các yếu tố hiện hữu đều không có tính hiệu quả nhân quả, (chính vì thế những yếu tố này đơn giản chỉ xuất hiện trong mỗi kết hợp lẫn nhau mà không thể bắt ép điều gì khác)¹⁸⁰⁵. Những hạn từ này gợi ý cho thấy rằng hành vi nhận thức được giả định¹⁸⁰⁶ cũng chỉ là một ảo tưởng mà thôi.

(39^a. 6). Điều kiện tồn tại thực nghiệm là yếu tính lại không xuất hiện ở một khía cạnh nào khác (nhưng luôn luôn thể hiện nơi một khía cạnh kép của một sự vật và của hiệu quả của sự vật đó mang lại), điều kiện này không tồn tại như là một thực tại tuyệt đối, bởi vì (nhất nguyên thuyết), chứ không phải đa số chính là khía cạnh của vũ trụ lại tuyệt đối có thực¹⁸⁰⁷. Tính chất đa số chẳng gì khác hơn là một ảo tưởng¹⁸⁰⁸ và (chúng ta, là những hữu thể sống trên cõi đời này) đối với chúng ta kiến tri tuyệt đối không thể khúc xạ thành dạng kép chủ thể và đối tượng là điều không khả thi. Phải được coi như là tối mắt bằng một sức quyền rũ huyền bí của ảo tưởng siêu thế!¹⁸⁰⁹

§ 12. Hiểu Biết và Sai Lầm.

(39^a. 8). Nhưng bây giờ, nếu như toàn bộ hiểu biết của các sanh vật mà hiểu biết tuyệt đối lại không thể sử dụng được¹⁸¹⁰ không hoàn hảo, bằng cách nào chúng ta xác định được điều gì là nhận thức đúng đắn và nhận thức sai lầm?¹⁸¹¹

(39^a. 8). Đối với phản đối này chúng ta đưa ra câu trả lời như sau. Mặc dù sức mạnh sinh học (luôn thôi thúc những cảm giác của chúng ta không phụ thuộc vào thế giới ngoại vi) tạo ra ảo giác (liên quan đến nhận thức thực tại tuyệt đối), tuy nhiên thực tại này lại chứa đựng một khác biệt cơ bản, (theo đó một số yếu tố trong nhận thức của chúng ta là đúng đắn và một số khác lại sai lầm).¹⁸¹² Khi, thí dụ như một nhận thức về nước đã được tạo ra và điều xảy ra tiếp theo sau đó bằng những cảm giác¹⁸¹³ và thế rồi

1805. Điều này tương đương với công thức chung chung *pratītya-samutpāda*.

1806. *śes-pai rig-pa-de = etaj jñānasya vedanam*.

1807. *de-kho-na-ñid-du chos-gaṅ-la-yaṅ rnam-pa-gcig-min-pa mthoñ-bai bdag-ñid kyi tha-sñad srid-pa-ma-yin-te, rnam-pa-rnam yoñs-su ma grub-pa-ñid-kyi-phyir-ro=tathatayā yasminn api dharma aneka-ākāra-dārsana-ātmaka-vyavahāro na sambhavati ākāṅm apariniṣpannatvāt*, hiểu theo nghĩa đen., “Nơi hiện hữu tuyệt đối (*tathatayā*) điều kiện thực nghiệm (*vyavahāra*), có yếu tính chính là quan sát thấy một hình dáng không phải là một (có nghĩa là đa số) không hiện hữu có liên quan đến bất kỳ một yếu tố nào (*dharma*) bởi vì hình dạng đâu phải là khía cạnh tuyệt đối”.

1808. *de-ni ḥkhrul-ba-kho-na-ste=te hi (sc. ākārah) mithyā eva*.

1809. *ma-rig-pas loñ-ba-rnam ni gañ rig-par-bya-ba dañ rig-par-byed-pai vnam-pa-med-pai śes-pa-la yañ de-ltar bltao=avivayā hi ye andhās tathā vedya-vedaka-ākāra-rahita-jñānam api paśyanti*.

1810. *de-kho-na ñid mi śes-pa-rnams-kyi=tathtām ajānatām*.

1811. *tshad-ma dañ cig-śos rnam-par-bzhag=pramāṅnetara-vyavasthā*.

1812. *ñe-bar-bslad-pai bag-chags-lyis khyad-par yod-par gyur-la-las te*, hiểu theo nghĩa đen., “Tính khác biệt tồn tại do thiếu Sức Mạnh Sinh Học”.

1813. *reg-pa=sparśa*.

những cảm giác¹⁸¹⁴ uống nước và thỏa mãn cơn khát, (những cảm giác này không hề lừa dối chúng ta một cách thực nghiệm¹⁸¹⁵ và liên quan đến điều đó chúng là những nhận thức đúng đắn. Những cảm giác khác nhau có thể không đồng thuận với một sức mạnh sinh học¹⁸¹⁶ (bình thường) và liên quan đến điều đó những cảm giác này trở thành những nhận định sai lầm. (Xuất phát từ quan điểm này, chánh trí là kiến tri không do kinh nghiệm mâu thuẫn, mà không có bất kỳ liên quan nào đến chân đế tuyệt đối cả).

(39^b. 2). Tuy nhiên, (nếu hiểu biết của chúng ta chỉ ám chỉ đến ý tưởng mà thôi). Làm sao chúng ta ám chỉ đến hiện hữu của một nguyên nhân từ hiện hữu của kết quả được?

Tại sao đây là điều bất khả thi?

Bởi vì (trong tình huống này, trong tình huống hậu kết, ý tưởng về khói chẳng hạn luôn luôn xuất hiện đầu tiên và ý tưởng về ngọn lửa xảy ra tiếp theo sau đó. Bởi vì (trong tình huống này) chúng ta không cảm nghiệm được bất kỳ cảm giác nào về ngọn lửa đó trước cảm giác về khói cả. Chính vì thế nhất thiết chúng ta nên kết luận rằng khói không do lửa tạo ra (nhưng ngược lại, khói đó lại tạo ra lửa, bởi vì ý tưởng về lửa khởi lên sau ý tưởng về khói, khói phải đến trước)?

(39^b. 3). Phản đối này không có cơ sở! Trong cuộc di chuyển bất tận những khoảnh khắc ý thức (làm nên nhân cách của chúng ta) một khoảnh khắc đặc biệt khởi lên khi lực sinh học tạo ra một cảm giác về lửa, từ cảm giác này có cảm giác về một loại khói nào đó được tạo ra,¹⁸¹⁷ thứ khói này không được tạo ra một cách ngẫu nhiên do bất kỳ cảm giác nào cả. Chính vì thế ý tưởng khói chính là một gợi ý của ý tưởng về lửa, ý tưởng này ám chỉ đến sự xuất hiện của một ý tưởng có hình dáng về ngọn lửa, cũng được khơi dậy một cách rõ ràng do chính sức lực sinh học nơi cá nhân nhận thức đó.¹⁸¹⁸

(39^b. 5). Ở đây ta ám chỉ đến sự kiện tượng trưng cho nguyên nhân, cũng giống như từ một thị hiếu nào đó v.v... chúng ta có thể ám chỉ đến sự có mặt của các màu sắc và khác phẩm chất khác luôn luôn đi đôi với nhau. Như vậy chẳng còn cái vĩa nào liên quan đến vấn đề này nữa).

1814. *rkyen-rnams=pratyayāḥ*.

1815. *srid-pa tha-sñad-la mi-slu-ba=bhava-vyavahāra aviamvādiṇ*.

1816. *rnam-pa-de-lta-bui bag-chaga dañ bral-bai-phyir=tādrśa-ākāra-vāsanā-abhāvāt*.

1817. *mei rnam-pa-can-gyi śes-pa-bskyed-pai bag-chags-kyi khyad-par-dañ-ldan-pa-kho-nai sems-kyi rgyud-ni du-bā sañ-bai dlo skyed-par-byed-kyi, gañ-ci-yañ- ruñ-bas ni ma yin-no= agny-ākāravaj-jñāna-utpādaka-vāsanā-vi śe śasyaiva citta- santāno dhūma-pratibhāsa-buddhim jānayatī, na tu yena kenacit (janitam)*.

1818. *de rtogs-par-byed-pai du=bai śes-pa-ni rtogs-pa-poi bag-chags gsal-bar sad-pa-can mei rnam-pa-can-gyi blo ḥbyñ-bar-hgyur-ba go-bar-byed-do= taj-jñāpaka-dhūma-jñānam pratipattī-vāsanaa-spa śa-udhodhanavantam agny-ākāravantam buddhy-utpādam gamayati*.

BẢN PHỤ LỤC V

**Vācaspatimiśra bàn về Duy Danh Thuyết Phật giáo
(apoha-vāda).**

Vācaspatimiśra bàn về Duy Danh Thuyết Phật giáo (apoha-vāda).

Nyāya-vārtika-tātrya, Vizian ấn bản, pp. 338. 11 ff.,

Ấn bản Behares (1925) pp. 483. 18 ff.

I. PHẦN MỘT

§ 1. Phần mở đầu.

Các nhà triết học Ấn Độ đã chú ý rất nhiều đến vấn đề Sai Lầm và Ảo Tưởng, các ngài cũng đã đưa ra một loạt các giải pháp. Có trường phái lại đưa ra một ví dụ về một ảo tưởng đó là nhận thức sai lầm một miếng xà cừ tỏa sáng lấp lánh ở một khoảng cách xa người ta cứ tưởng lầm là một miếng bạc. Điều gì đã xảy ra trong tình huống đó, theo các trường phái duy thực Nyāya và Vaisiṣeṣika điều đó chẳng gì khác hơn là điều đã được diễn đạt bằng ngôn ngữ, ta lầm tưởng điều này với điều khác, cả hai đều có thực. Ta gọi học thuyết này là *anyathā-khyāti*, hay tưởng lầm vật này với vật khác. Ở một cực điểm ý kiến triết học khác chúng ta thấy xuất hiện trường phái Phật giáo Mādhyamikas và trường phái Bà la môn Vedāntins. Hai trường phái này chủ trương toàn bộ nhận thức của chúng ta chỉ mang tính chất tương đối và, chính vì thế chỉ là những ảo tưởng mà thôi. Toàn bộ các nhận thức đó đều sai lầm giống như nhận thức thấy miếng bạc thay vì một miếng xà cừ, *sarvam jñānam miothyā*. Đối với trường phái những người Vedāntins chỉ có một thực tại không tương đối, tức là thực tại tuyệt đối đó chính là Linh hồn Vũ Trụ (Cosmical Soul), hay là vị Phạm Thiên (Brahmā); đối với những người Mādhyamikas – thực tại đó lại chính Pháp thân của Đức Phật, hay là Dharmakāya. Học thuyết đầu tiên trong số những học thuyết này được gọi là *anirva-canīya-khyāti*, (hiện thức điều không diễn tả được) học thuyết thứ hai là *asat khyāti* (hiện thức điều phi thực). Còn có một giải pháp thứ ba có tên gọi là học thuyết Phi Biện Tài (*akhyāti*=Non-Discrimination) hay học thuyết Bỏ Mặc Sự Khác Biệt (Neglected Difference) (*bheda-agraha*). Chính các vị luận lý học Phật giáo Duy tâm đã tán thành học thuyết này (*nyāya-vādino Bauddhāḥ*) và cả giáo phái Prabhākara thuộc trường phái Mīmāṃsakas. Theo ngài Prabhākara chẳng

sai lầm nào tồn tại cả, *sarvam jñānam pramāṇam*. Kiến tri chỉ là kiến tri mà thôi, kiến tri này chẳng phải và không thể là sai lầm được. Điều gì xảy ra trong trường hợp này về miếng xà cừ và miếng bạc đơn giản chỉ là một sự kiện đó là chúng ta không biện luận đủ giữa hai điều này. Chúng ta chênh mảng không chú ý tới sự khác biệt giữa xà cừ và bạc. Nhận thức về một bề mặt tỏa sáng nằm tận cuối bề mặt đó. Toàn bộ hoàn toàn chính xác, không có sai lầm nào cả, đó chính là kiến tri. Nhưng đây cũng không phải toàn bộ cách tiếp cận với sự thật đâu, vẫn tồn tại một sự khác biệt giữa việc tỏa sáng của miếng bạc và việc tỏa sáng của miếng xà cừ, một sự khác biệt mà chúng ta không thể quan sát thấy. Vì không thể quan sát được sự khác biệt (*bheda-agrahāt*) nên chúng ta đồng nhất hóa điều này với điều kia. Các nhà luận lý học Bà la môn và Phật giáo đối nghịch với nhau về điểm này đó là các vị Bà la môn chủ trương “một nhận thức phi khác biệt” tích cực (*abheda-graha*). Còn ngược lại, các vị Phật giáo lại chủ trương “phi nhận thức khác biệt” (*bheda-agraha*). Các vị duy thực thừa nhận rằng nhận thức mang tính tích cực bởi lẽ phi khác biệt hay phi hiện hữu đối với họ tuy nhiên cũng là điều gì đó có thực, là một “ý nghĩa” (*padārtha*). Theo những Vị Phật giáo chúng ta có một “phi nhận thức” khác biệt, là một điều qui cho đồng nhất tính, là tính tương đồng được qui cho sự vật tuyệt đối khác biệt (*atyanta-vilakṣaṇānam sālakṣaṇyam*, hay *sārūpyam*). Miếng bạc và miếng xà cừ hoàn toàn khác nhau, nhưng thông qua một tương phản, cả hai đều chứa đựng tính chất khước từ việc phi tỏa sáng, trong tình huống này cả hai được coi như là đồng nhất với nhau. Cả hai hơn kém (*kathamcit*) đã nối kết với nhau thông qua một tương phản chung này (*eka-vyāvṛtyā*) ; thông qua những tương phản thêm nữa (*vikalpa-antaraiḥ*) cả hai sẽ được phân biệt rõ ràng, xin đọc Cp. N. Kaṇikā, p. 256. 15 ff., và 262. 2 ff. Như các thuật ngữ *anya-vyāvṛtti*, *apoha*, *sārūpya* và *bheda-agraha* có thể dùng thay cho nhau hay mang tính đồng nghĩa với nhau. Ngài Vācaspatimiśra đã công hiến cho chúng ta một khoản biện chứng kỳ tinh tế để khước từ học thuyết *bheda-agraha*, đoạn văn này chỉ là một bản tóm lược của một cách giải thích chi tiết hơn được phát hiện thấy trong tác phẩm *Brhama-tattva-samīkṣā*, đến nay vẫn chưa được khám phá hết. Cùng một nguyên tắc các vị Phật giáo đã áp dụng để làm sáng tỏ điều bí hiểm việc dàn xếp giữa tâm thức và các sự vật. Tâm thức không thể xác định được các sự vật, cả các sự vật cũng không có cách nào xác định được tâm linh, giữa sự vật và tâm linh cũng chẳng tồn tại bất kỳ tính hài hoà nào được xác định trước đó. Nhưng mặc dù các sự vật này hoàn toàn đồng nhất với nhau và cũng rất khác nhau, nên chúng ta thường hay lầm lẫn vật này với vật khác, giống như chúng ta tưởng lầm miếng xà cừ tưởng là miếng bạc. Bằng cách không quan sát thấy sự khác biệt. Như vậy chúng ta đã xác định những hình ảnh của chúng ta – chỉ là những cấu trúc mang tính chất nội tại, phỏng đoán và luận lý của lý trí chúng ta, là những sản phẩm biện chứng, tích cực hay tiêu cực của tương tượng sáng tạo mà thôi - với chính những sự vật tự bản thân mang tính chất tuyệt đối có thực, là những thời điểm thực tại bên ngoài tác thành.

Luận lý học Phật giáo tập 2

Người ta cũng nói đến cùng một nguyên tắc chênh mảng khác biệt (*bhedāgraha=apoha*) để giải quyết vấn đề tương quan giữa điều phổ quát và điều đặc thù. Vì điều phổ quát luôn luôn là một hình ảnh, là một cấu trúc luận lý, là tính phân biệt biện luận, mặt khác điều đặc thù, có nghĩa là sự vật tuyệt đối cụ thể và đặc thù, là thời điểm thực tại tác thành, lại không được cấu tạo thành, chính vì thế sự vật này chỉ là những sự vật nơi chính tự thân. Giữa những sự vật này chẳng có gì giống nhau cả. Nhưng do chênh mảng toàn bộ khác biệt đó và bằng một tương phần thông thường chúng ta có thể xác định được chúng. Cũng giống như vậy chẳng có điều gì giống nhau nơi hai con bò cả, cả hai chỉ là những thực thể “khác” biệt, nhưng do chênh mảng điều khác biệt này và chỉ bằng cách lưu ý đến điều đối nghịch, tỷ dụ như giữa những con bò với con ngựa, chúng ta có thể cho rằng chúng là những con bò, có nghĩa là trong trường hợp này chúng không phải là những con ngựa. Nếu không có những đối tượng chúng ta có thể so sánh với thời chúng có thể hoàn toàn khác nhau.

Điều quan trọng của học thuyết này hệ tại ở sự kiện cho rằng học thuyết này loại bỏ được mọi cố gắng chủ trương thực tại của những điều phổ quát, dầu cho có phải là những thực tại có thật (*sattā*), thường hằng và có mặt ở khắp mọi nơi, cố hữu nơi tất cả những điều đặc thù đạt đến được (*svaviṣaya-sarva-gata*) hay là những “ý nghĩa” (*padārtha*), sở hữu bất kỳ thực tại khách quan nào. Những điều phổ quát chủ yếu chỉ mang tính chất phỏng đoán hay ước lượng, ta có thể nói, thực tại gián tiếp của điều phổ quát mang tính năng động, được coi như là điều hướng dẫn những hành động có mục tiêu của chúng ta hướng tới một cố thực tại tác thành và ngoại vi nào đó.

Ngài Dignāga là người đầu tiên khẳng định học thuyết *apoha* trong chương thứ năm tác phẩm *Pramāṇa-samuccaya* của ngài. Chương thứ nhất tác phẩm *Pramāṇa-vārtika* cũng dành một phần để khẳng định học thuyết này. Ngài Dharmottara cũng đã viết một tác phẩm đặc biệt về học thuyết này (Bstan-hgyur, Mdo, tập 112). Cũng còn có một tiểu luận ngắn có tên là *Apoha-siddhi* do ngài Ratnakīrti (được viết chỉ trong có một đêm và, rất có thể vì lý do này, mà thiếu tính rõ ràng) cũng đã được biên tập trong số Sáu *Nyāyatras* Phật giáo, Calcutta, 1910 (B.I.) Ngài Sāntirakṣita cũng đã dành trọn một chương – *Sabdārtha-parīkṣā* trong bản trích yếu *Tatt-vasangraha* và *Kamalaśīla* của ngài để chú giải học thuyết này. Văn chương Tây Tạng cũng đã xử lý vấn đề này rất sâu rộng. Trong số các tác giả Bà la môn ngài Vācaspatimīśra có cách diễn giải và phê phán được dịch ra ở đây, chúng ta còn tìm thấy các chương trong tác phẩm *Śloka-vārtika*, trong tác phẩm *Śāstradīpikā* (p. 378 ff., Benares 1908), trong tác phẩm *Nyāya-vārtika*, *Nyāya-mañjari*, *Nyāya-kandalī* v.v... và v.v... hầu như chẳng có tác phẩm *Nyāya* nào cổ hơn bỏ qua không công hiến một số nhận định về học thuyết này. Ngài Haribhadra-sūri người Kỳ-na (không nên lầm lẫn với vị bậc thánh Phật giáo là Haribhadra, là tác giả tác phẩm *Abhisamaya-lankāra-āloka*) cũng thảo luận vấn đề này trong chương IV tác phẩm của ông mang tựa đề là *Anekānta-jaya-patāka*.

§ 2. Tên gọi là nghĩa rộng cấu trúc tâm linh hay điều Phổ Quát.

(338. 11). Ở đây (học thuyết) tiếp theo sau đây cũng đáng lưu ý. Quả thật các tên gọi (không phải là những dấu chỉ của thực tại tuyệt đối đâu, nhưng) là những dấu chỉ của các cấu trúc tâm linh mà thôi. Các đối tượng được đặt tên cũng giống hệt như những đối tượng cấu trúc đó.¹⁸¹⁹ Những cấu trúc này lại chính là nguyên nhân thực tại vừa kể. Nhưng chúng ta hiểu cả hai như chứa đựng cùng một cách tham khảo¹⁸²⁰ khách quan. Tuy nhiên, những cấu trúc tâm linh của chúng ta lại có (nhiều mức độ phi thực tại khác nhau, xuất phát từ quan điểm này) chúng được chia thành bốn loại bao lâu các đối tượng của các cấu trúc này có thể hoặc là 1) các thực thể có thực, thí dụ như con bò, hay 2) có thể là những thực thể không có thật, thí dụ như Thượng Đế,¹⁸²¹ 3) có thể là những thuộc tính, thí dụ như màu xanh và 4) cũng có thể là những thuộc tính không có thực,¹⁸²² thí dụ như thường hằng, (có nghĩa là không bao giờ biến đổi)¹⁸²³. (338. 15). Chức năng thích hợp¹⁸²⁴ của một cấu trúc tâm linh (hay phán đoán) là để cấu trúc lên¹⁸²⁵ (một tính đơn nhất trong khác biệt), để tượng trưng cho một tính đơn nhất bao gồm một khác biệt về không gian, thời gian và phẩm chất,¹⁸²⁶ (hay chỉ đơn giản để tạo ra các phán đoán thuộc dạng) “đây là vật đó”. Những cấu trúc tâm linh như vậy chỉ một mình có

1819. Đây là một tham khảo gián tiếp đối với các hạn từ của ngài Dignāga, *vikalpa-yonayah śabdāḥ vikalpāḥ śabda-yonayah*, Xin đọc cp. *Anekāntaj.*, p. 318.

1820. Hiểu theo nghĩa đen., p. 338. 12 – 13 “Quả thật các hạn từ có nguồn gốc nơi tư duy suy diễn (*vikalpa-yonayah*). Các hạn từ này trực tiếp nhắm đến (*abhi-nivīśante*) chính điều lãnh vực cấu trúc (*vikalpānām*) tâm linh là gì, bởi vì nguyên nhân và hiệu quả được hiểu có cùng một thể nền tính chung với nhau (*samānādhikānyam*)” từ *vikalpa* này được giải thích thêm như là một hợp đề (*anusandhāna*), nhưng từ cũng có nghĩa là tính chất khác biệt, và cũng còn là một từ đồng nghĩa với *kalpanā(yojanā)* tức là cách sắp xếp, cấu trúc, cấu trúc tâm linh hay là tưởng tượng, tức là “tưởng tượng sáng tạo”, bởi lẽ chức năng của tâm linh được hình thành trong đầu như là tính chất khác biệt, so sánh và hợp nhất, hợp đề. Chính vì hợp đề là một chức năng đặc biệt của toàn bộ các phán đoán, như vậy từ này trở thành một từ đồng nghĩa với từ phán đoán *adhyavasāya* và xác định *nīscaya*. chức năng thực sự là xác định đồng nhất tính nơi khác biệt, như đã được khẳng định ở đây, nhưng tính chất khác biệt, tính khúc xạ của một tính đơn nhất nguyên thủy cụ thể hình như phải là chức năng cơ bản nhất, Xin đọc cp. *Tātp.*, p. 89 . 11 – *ekam avibhāgam svalakṣaṇam... tathā tathā vikalpyate*; Kamalaśīla, p. 284. 13 – *bahuṣv aniyata-ekasamudāhi-bheda-avadhāraṇam vikalpaḥ*. Và *Madhy. vṛtti*, p. 350. 12 ff.

1821. *īśvara*.

1822. Xin giải thích là *sad-asad-dharmi-sad-asad-dharma*.

1823. Hiểu theo nghĩa đen., p. 338. 13 – 14. “Và lại có bốn loại cấu trúc này, như ám chỉ đến các thực thể hiện hữu và phi hiện hữu, các thuộc tính hiện hữu và phi hiện hữu, con bò Thượng Đế, màu xanh, thường hằng v.v... Con bò và màu xanh, mặc dù là những hình ảnh và các cấu trúc ở đây được mô tả như là những thực tại, bởi vì chúng ám chỉ đến những sanh y ngoại vi.

1824. Xin giải thích là *sa ca vikalpānām*.

1825. Xin giải thích là *vikalpyate*.

1826. Hiểu theo nghĩa đen., p. 338. 15 – 17. “Và đó chính là lãnh vực của cấu trúc tâm linh (*vikalpānām*) điều gì được đưa vào các mối tương quan (*vikalpyate*); điều gì thông qua sự khác biệt về không gian, thời gian và điều kiện sau đó được đặt chung lại trong một tính đơn nhất, “Đây chính là điều đó”. Và điều này cũng là lãnh vực các hạn từ, bởi vì liên quan đến các hạn từ này một sự nhất trí được thực hiện”. Liên quan đến *vikalpa=anusandhāna* xin đọc ở trên p. 405 n. 2.

khả năng nhận được một tên theo nghĩa rộng (connotative). Ý nghĩa của một từ¹⁸²⁷ của các tên gọi này là kết quả của một sự thống nhất độc đoán¹⁸²⁸ (do đó các tên gọi này đều là những điều Phổ quát). Những điều đặc thù, (có nghĩa là những đặc thù tuyệt đối, là những nội chất thể) không mang tính tổng hợp (làm biến dạng mọi tương quan, không thể diễn tả được).¹⁸²⁹ Mặt khác những điều Phổ Quát (mặc dù cũng có thể được gán cho một tên gọi) lại không phải là thực tại bên ngoài, chúng không phải là những đối tượng có thực và đây chính là lý do tại sao những điều đặc thù tuyệt đối không sở hữu được chúng. Bởi lẽ những điều Phổ quát không tồn tại (như là những thời điểm thực tại tác thành), những điều đặc thù cũng không sở hữu được những điều phổ quát này giống như là những gì tồn tại thực sự.¹⁸³⁰

§ 3. Tính chất phi lý của chủ thuyết Duy Thực.

(338. 19). Hơn thế nữa, cùng với các nhà duy thực chúng ta hãy chấp nhận rằng những điều Phổ Quát tồn tại (như là những thực tại ngoại vi và những điều đặc thù lại “sở hữu” những điều phổ quát này). Tuy nhiên, các vị duy thực lại giả định rằng những điều phổ quát này lại là những thực thể thường hằng (không bao giờ biến đổi) những thực thể này lại không thể ảnh hưởng một cách hữu hiệu (với ý định để cho các nguyên nhân làm biến đổi đi). Chính vì thế những điều đặc thù này không thực sự “hỗ trợ” cho những thực thể này được, bởi lẽ một điều hỗ trợ luôn luôn phải là một nguyên nhân. (Để được hỗ trợ lại có nghĩa là phải được biến đổi do một nguyên nhân đặc biệt nào đó). Những quả táo chẳng hạn... cứ sự thường là phải rơi xuống đất được biến đổi thành những đối tượng không bị rơi xuống khi những quả táo này được một chiếc rổ đỡ lấy. Nhưng một Hữu thể thường hằng không bao giờ biến đổi không thể được thay đổi hoàn toàn¹⁸³¹ và chính vì thế không thể nào được hỗ trợ (do một thể nền nào đó).

(338. 23). (Đối với một điều đặc thù lại không thể nào có khả năng hỗ trợ cho một số điều phổ quát được). Như vậy những sự kiện¹⁸³² “là một cây” và lại “là một cây Asoka” là hai điều phổ quát tách biệt nhau, mỗi điều lại có tên gọi riêng biệt cho chính mình. Do đó, cũng không thể có chung được cùng một điều đặc thù hỗ trợ, giống như một con bò và một con ngựa không thể tượng trưng cho hai đặc tính sở hữu một (thể nền chung được).

1827. Các tên riêng (*yadṛcchā-sabdo ditthi iti*) cũng sẽ bao gồm một số lượng ý nghĩa đầy đủ (*vikalpa*) bởi vì các tên này cũng là những trực hiệu của tính đơn nhất trong khác biệt, Xin đọc cp. Tātṭp., p. 102. 3.

1828. Những phán đoán này hoặc cũng là những phán đoán giác quan, thí dụ như “Đây là màu xanh, hoặc là phán đoán hậu kết, thí dụ như “Chắc phải có một đám cháy trên đồi” hay là một phán đoán phủ định, thí dụ như “Ở đây chẳng có chiếc bình nào”.

1829. Hiểu theo nghĩa đen., p. 338. 17. “Và chính yếu tính (*svalakṣaṇāni*), vì khác biệt với tam giới, lại không phải như vậy, chính vì thế đây không thuộc lãnh vực những cấu trúc tâm linh, nhưng (thuộc lãnh vực tưởng tượng sáng tạo)”.

1830. Theo thuật ngữ này, thí dụ như vì là một hình ảnh tổng hợp, nên một cá nhân con bò sẽ là một điều Phổ Quát.

1831. *kriyate=vikriyate*.

1832. *-tva*.

(338. 24). Nhưng chúng ta hãy chấp nhận (nhằm đưa ra một luận cứ) cho rằng ngay cả một Hữu thể thường hằng và bất biến có thể bị ảnh hưởng và hỗ trợ bằng một thể nền đặc thù (dựa trên thể nền đó hữu thể này tồn tại. Một song đề (hay thể tiến thoái lưỡng nan)¹⁸³³ sau đây khởi lên. Liệu một điều đặc thù nào đó¹⁸³⁴, (giả như một điểm khoanh khắc tác thành), có ảnh hưởng đến sự kiện “là một cây” do chính cùng một bản chất nội tại của chính điều đặc thù đó nhờ đó điều đặc thù này cũng hỗ trợ cho sự kiện “là một cây Asoka” hay thông qua một khoanh khắc khác của chính hiện hữu của điều đặc thù này? Nếu là trường hợp điều vừa kể, (nếu bằng những khoanh khắc khác nhau của một thực tại tác thành lại hỗ trợ cả hai điều Phổ Quát này) thời bởi lẽ có một sự khác biệt hiện hữu¹⁸³⁵, thời sẽ tồn tại hai điều đặc thù, một điều đặc thù hỗ trợ cho “cây” mang tính phổ quát và điều đặc thù kia lại hỗ trợ cho “cây Asoka” phổ quát. Kết quả sẽ giống hệt như trước đó; đó là hai điều Phổ Quát không thể có cùng một điều đặc thù hỗ trợ được, (hai điều phổ quát này sẽ trở thành hai thực thể khác nhau), như con bò và con ngựa vậy.

(338. 28). Thế rồi chúng ta hãy giả định rằng điều đặc thù ảnh hưởng đến tất cả những điều phổ quát đạt đến được (ngay lập tức) bằng cùng một hành vi hiện hữu của điều đặc thù đó, (thế thì hậu quả sẽ ra sao?) sẽ không có khác biệt hiện hữu nào giữa tất cả những điều phổ quát này cả. Nếu một trong những điều phổ quát này lại được gọi ý bằng một tên hay bằng một khái niệm¹⁸³⁶ chính vì sự hiện hữu của các điều phổ quát này đều tùy thuộc vào cùng một nguyên nhân, tất cả những điều phổ quát còn tại cũng sẽ tức khắc được gọi lý và thực sự chúng sẽ trở thành những từ đồng nghĩa. Như vậy các hạn từ, những điều phổ quát, hiện hữu, thực chất tính, cây tính và cây Asoka tính (nếu tất cả các hạn từ này là những thực tại được tạo ra ngay tức khắc thông qua cùng một nguyên nhân giống nhau), tất cả đều phải có cùng một ý nghĩa giống nhau.¹⁸³⁷ Ngài Dharmakīrti diễn đạt như thế này.¹⁸³⁸

“Nếu chúng ta biết được một điều hỗ trợ (cho nhiều điều Phổ Quát) và chẳng còn bất kỳ điều hỗ trợ nào khác nữa, thời ta sẽ biết được toàn bộ những điều phổ quát đó

1833. *vikalpa* ở đây hiểu theo nghĩa nguyên thủy của một song đề.

1834. *tat*.

1835 Theo những Vị Phật giáo mỗi tương quan lại chỉ là mỗi tương quan phân tích mà thôi (*svabhāva-linga*).

1836. *vikalpena*.

1837. Hiểu theo nghĩa đen., p. 339. 1 – 4 “Và thế rồi, bởi vì chính bản chất ý nghĩa này không mấy khác biệt, và khi một điều đặc thù cố hữu được điều Phổ Quát, trong số những điều phổ quát mà sự hiện hữu của chính mình lại phụ thuộc vào sự hỗ trợ của điều đặc thù này, chính bản chất ý nghĩa này đã trở nên cảm thấy rõ do chỉ một hạn từ hay một cấu trúc tâm linh, bởi vì toàn bộ những điều Phổ quát đều có chính sự hiện hữu của mình phụ thuộc vào sự hỗ trợ này cũng sẽ được am hiểu tường tận, tức khắc một diễn dịch đồng nghĩa với các hạn từ đó và với những cấu trúc hiện hữu, là thực thể tính, tính vững chắc, tính thảo mộc, và tính Asoka. Xin đọc luận cứ giống nhau được các vị Vedāniens sử dụng để xác minh Nhất Nguyên Luận bằng cách chúng nhìn tính đồng nghĩa của toàn bộ những điều Phổ quát, Xin đọc cp. Śrī-bhāṣya, ado I. 1. (Bản dịch của ngài Thibaut p. 32).

1838. Xin đọc cp. ở trên, p. 89. 28-90. 3, Xin đọc cp trong đó có cách giải thích theo nghĩa đen.

khi ta chỉ biết được một điều mà thôi, tất cả những điều vào thời điểm đó không được quan sát thấy tuy nhiên chúng ta sẽ biết được (như là những hạn từ đồng nghĩa vậy).”

(339. 6). Như vậy quả là sai lầm nếu chúng ta chủ trương rằng các khái niệm của chúng ta tương ứng với từng những sự vật sở hữu cùng những đặc tính chung chung. Chúng không hề tương ứng với những điều đặc thù thuần túy đâu.¹⁸³⁹ Chính vì thế thật cũng là điều sai lầm nếu ta giả định rằng chúng tương ứng với những hình dạng có thể của các đối tượng ngoại vi do chính tư duy của chúng ta kiếm được.

§ 4. Chức năng tổng hợp của một phán đoán giác quan.

(339. 7). Đâu là ý nghĩa những lời ngài Dharmottara cho rằng một phán đoán giác quan tượng trưng cho một hình ảnh chủ quan có thực lại là phi thực một cách khách quan? Phán đoán giác quan có mô hình “Đây chính là điều đó” được nhắm tới một hình ảnh chủ quan chẳng có gì là thường hằng trong đó cả. Tuy nhiên, hình ảnh này lại đồng nhất với một đối tượng bên ngoài, đối tượng nửa bên ngoài này như vậy chẳng gì khác hơn là một hình ảnh đã được khách thể hoá.¹⁸⁴⁰

(339. 9). Giờ đây, các thuật ngữ “đồng nhất hoá phán đoán “đây chính là đối tượng đó” mang ý nghĩa gì vậy? Liệu có phải là 1) “nắm bắt”¹⁸⁴¹ (đối tượng), hay 2) tạo ra biến đổi¹⁸⁴² nơi đối tượng đó, hay 3) làm thăng hoa đối tượng đó (bằng một cách xếp loại nào

1839. Hiểu theo nghĩa đen., p. 339. 6. “Bằng cách khước từ tính khách quan của những điều đặc thù cực đoan duy nhất (*svalakṣaṇa-bhedo*), tính khách quan của những dạng được nhận thức thông qua trí tuệ (*jñāna-grāhya-ākāra*) cũng bị bác bỏ”. – Theo những Vị Phật giáo “tính khách quan” hay sự theo đuổi một đối tượng (*visayatā*), là “mục tiêu” của ngài Husserl) được tạo ra do “tính phối kết hợp giữa một điểm thực tại bên ngoài và một hình ảnh, xin đọc Tātp. p. 463. 26 – *sārūpya-samutpattī api visaya-lakṣaṇam*. Quan điểm này đối nghịch với lập trường của phái duy thực chất phác theo đó những điều đặc thù và điều phối hợp tất cả đều là những đối tượng ngoại vi có thực được nhận thức thông qua những xúc cảm đặc biệt với giác quan.

1840. Hiểu theo nghĩa đen., p. 339. 7 - 9. “Bằng cách xác định chính hình thức phi ngoại vi là hình dạng bên ngoài, một cấu trúc tâm linh (tức là một phán đoán giác quan “đây là điều đó” lại có một đối tượng ngoại vi nơi chính hình dạng của đối tượng đó; tại sao lại như vậy? Theo những gì đã được đề cập đến, “đối tượng đó hoạt động bằng cách xác định một vật có thực bằng phi thực tại tính, là hình dạng nào vậy?” Xin đọc cp. N. Kaṇikā, p. 259. 23, Kamalaśīla, p. 289. 3.

1841. *grahaṇam*, là học thuyết Naiyāika thuộc duy thực thuyết cực đoan theo đó các giác quan di chuyển từ vị trí này đến vị trí khác là nơi đối tượng tọa lạc, liên lạc với vị trí đó, chiếm lĩnh “hình dạng” đặc thù rồi quay trở lại với chiến lợi phẩm. Điều này xảy ra từ từ bằng một nhận thức rõ ràng và minh bạch hay bằng phán đoán giác quan và tương ứng với tâm thức nội quan (*anu-vyavāya*).

1842. Theo những người Mimāṃsakas có một biến đổi được tạo ra nơi đối tượng bằng chính nhận thức của mình, một nhận thức phẩm chất mới (*jñātata=prakāśat*) được tạo ra. Mặc dù nhận thức này mang tính thuần túy, phi hình tượng (*nirākāra*) và tự nhận thực tức thời lại không tồn tại. Nhận thức được tiết lộ ra cho người nhận thức thông qua một hậu kết từ một sự kiện biến đổi hiện hữu nơi chính đối tượng nhận thức đó, Xin đọc cp. N. Kaṇikā, đoạn văn được dịch ở trên p. 335, và p. 267. 12 –

*Pūrvam sā (jñātata=ākāratā) gṛhyate, pascād
Jñānam taj-jñātata-vaśāt.*

đó),¹⁸⁴³ hay 4) ấn định¹⁸⁴⁴ (một cấu trúc tâm linh trên một thực tại ngoại vi).

(Ta phải loại bỏ hai khả năng lựa chọn thứ nhất và thứ hai bởi lẽ) làm sao cấu trúc của chúng ta có thể cảm thấy rõ được một hình ảnh khi thực tế như là một vật có thực hay làm sao ta có thể biến đổi khả năng lựa chọn thứ nhất thành thứ hai được? Nếu có điều gì đó (tự bản chất) đã là màu vàng ta không thể cảm thấy rõ là màu xanh hay biến đổi thành vật gì đó tự nhiên đã là màu xanh ngay cả có hàng trăm người tài giỏi để làm như vậy!

(339. 12). Cả khả năng lựa chọn thứ hai cũng chẳng tốt lành hơn chút nào. (Trong phán đoán giác quan có dạng “đây chính là đối tượng đó”, yếu tố (đây) (this) là một hình ảnh được cấu tạo lên). Chính vì tự bản thân vật đặc thù lại mang tính chất không thể nhận ra được, làm sao một phán đoán có thể biến phán đoán đó kết hợp thành một khối với hình ảnh lại là một cấu trúc. (Điều này có nghĩa là tự bản thân vật này có thể nhận ra được trong một phán đoán). Tuy nhiên, ta vừa mới xác định rằng cấu trúc này không thể nhận ra được.¹⁸⁴⁵

(339. 14). (Ta cũng phải loại bỏ cách lựa chọn thứ tư, bởi lẽ các hạn từ kiến tri của chúng ta áp đặt lên chính các phạm trù này¹⁸⁴⁶ lại mang tính chất phi hiện thực, trước tiên để áp đặt một hình ảnh trước khi am hiểu hình ảnh đó. Chúng ta phải bắt đầu bằng cách giải thích nhận thức của hình ảnh đó. (Giả sử như đã thành công giải thích hình ảnh này), thế rồi vấn đề khởi lên, liệu việc qui lỗi cho hình ảnh này có xảy ra tiếp theo sau việc am hiểu hay liệu cả hai hành vi này lại xảy ra cùng một lúc hay không¹⁸⁴⁷? Chúng ta phải loại bỏ giả định đầu tiên), bởi lẽ tư duy suy diễn lại mang tính chất nhất thời, tư duy này không thể thực hiện những hành vi nhận thức (một hình ảnh) và trong khi đó chuyển dịch dần dần hình ảnh này cho một đối tượng khác được.

1843. *yojanā*, “điều phối hợp” một điểm thực tại với điều Phổ Quát, là yếu tố “this” (điều này) với yếu tố “that” (điều kia) hay là sự gom góp một cá nhân vào một loại khái niệm. Đây là cách giải thích thông thường của từ *vikalpa=adhyavasāya*, xin đọc Tāttp., p. 23. 4....

1844. *āropa = adhyāsa* “việc áp đặt” hay “việc đổ lỗi” là một thuật ngữ được các vị Phật giáo và Vedāins sử dụng rộng rãi để diễn tả mối tương quan giữa một cấu trúc tâm linh hay một hình ảnh với một thực tại siêu thế, hình như ở đây lại bị loại bỏ để nhấn mạnh đến ý nghĩa của một sự đổ lỗi không đúng đắn Tātts, p. 285, có cho rằng một số các nhà triết học đã chấp nhận một cách đổ lỗi cho hình ảnh tâm linh với thực tại bên ngoài mà không phủ nhận thực tại của các phạm trù. Đối với những Vị Phật giáo thực tại là điều siêu thế và ngôn ngữ của chúng ta không có khả năng diễn đạt được gì cả. - Mặc dù một số loại đổ lỗi được cả hai phía chấp nhận, sự khác biệt giữa hai học thuyết này là điều chính yếu (*mahān viśeṣaḥ*).

1845. Hiểu theo nghĩa đen., p. 339. 12 – 14. Cả một phán đoán cũng không tạo ra được sự liên kết của chính hình dáng của phán đoán đó với điều đặc thù tuyệt đối không được nắm bắt và điều này đã được xác minh (p. 338. 17) rằng điều đặc thù tuyệt đối không phải là đối tượng của một phán đoán đầu (*vikalpa-gocara*)”.

1846. *sva-ākāram*.

1847. Hiểu theo nghĩa đen., p. 339. 14 – 16. “ Và điều này không áp đặt chính hình dạng của mình, là phi đối tượng lên đối tượng đầu. Trước tiên điều gì không nắm bắt được chính hình dạng của mình sẽ không thể được áp đặt, như vậy điều am hiểu phải được phát hiện ra; liệu sau khi đã nắm bắt được liệu có thể áp đặt được hay không hay lại có thể áp đặt ngay khi nắm bắt?”

(339. 17). Còn về giả định thứ hai, là giả định mang tính đồng thời, chính ta phải đối mặt với điều phi lý sau đây. Hình ảnh được cấu trúc lên là điều gì đó nội tại, sự hiện hữu của hình ảnh đó chúng ta cảm nhận được hình ảnh thông qua một cảm thọ nội quan¹⁸⁴⁸. Nếu hình ảnh đó được chuyển vào thế giới ngoại vi, nó sẽ mất đi chính vị trí tự nhiên của hình ảnh đó¹⁸⁴⁹. Chúng ta không thể hình thành trong đầu hình ảnh tồn tại bên ngoài, tách biệt¹⁸⁵⁰ đối với chúng ta. Chúng ta cũng không thể hình thành trong đầu hình ảnh đó khi kết hợp với một điều đặc thù, với một điểm của thực tại ngoại vi, bởi lẽ (như đã được khẳng định ở trên) điều đặc thù ngoại vi tuyệt đối này không thể nhận ra được (trong tư duy không mạch lạc).¹⁸⁵¹

(339. 21). Như vậy, chúng ta buộc phải dẫn đến một kết luận là đối tượng tương ứng với cấu trúc tâm linh của chúng ta không mang tính chất ngoại vi cũng không phải là một nhận thức có thật, cũng không phải là một hình ảnh của thực tại, mà đối tượng này chỉ là một ảo giác. Do đó, như ngài Đại đức Dharmottara¹⁸⁵² đã nói như sau đây:

“Đối tượng¹⁸⁵³ do tưởng tượng¹⁸⁵⁴ sáng tạo nhận ra tách biệt khỏi những điều đặc thù khác chỉ là một ý tưởng mà thôi, chứ không phải là thực tại khách quan¹⁸⁵⁵.”

(Đây chính là một niềm tin vô căn cứ!).

1848. *avikalpa-svasamvedana-pratyakṣāt*. Ta nên lưu ý rằng tư duy suy diễn tưởng tượng lại suy diễn tương ứng với điều đặc thù bên ngoài (*bāhyārtha-peṣayā savikalpakam*), nhưng đối với cảm thọ nội quan đây là một đối tượng phi cấu trúc tức thời (*svāpeṣayā savikalpakam*), nhưng đối với cảm thọ nội quan của chúng ta điều này chính một đối tượng phi cấu trúc tức thời (*svāpeṣayā sva-samviditam nirviditam nirvikalpakam*).

1849. *svāgocaro*.

1850. Xin giải thích là *bhinnaḥ*.

1851. Hiểu theo nghĩa đen., p. 339. 16 – 21. “Lúc đầu, không phải thay thế suy nghĩ trước. Thức sự suy nghĩ mang tính tăng lên (*vikalpa-jñanam*) là khoảnh khắc, nó không thể tạo nên sự giữ chặt hay chồng thêm lên dần. Nhưng ở sự hoán đổi lần 2, quan niệm (*vikalpa*) được chuyển thành (*samāropyamāṇo*) từ hình ảnh đã được hình thành (*vikalpākārāt*), cái mà được thành hình ở Ego, và ngay lập tức được cảm nhận (*pratyakṣāt*) bởi một cảm thọ không không được hình thành tức thời (*avikalpa-svasamvedana-pratyakṣāt*) thì không phải là đối tượng, không sở hữu bởi chính nó (*nāsvagocaro*, viz. không phải là không-nội tại), nó có thể được nhận dạng như là một cái gì đó khác (xem thêm ở *bhinnaḥ*). Nó cũng không thể được nhận thức như sự kết hợp với các yếu tố ngoại vi, được tạo dựng bởi trí tưởng tượng (*vikalpa-jñānena*) không phản ánh yếu tố ngoại vi (hoàn toàn).

1852. Đoạn văn này không được phát hiện thấy trong NBT, rất có thể đây là một trích đoạn từ tác phẩm *Pramāṇa-viniścaya-* tập chú giải phụ.

1853. *rūpa*.

1854. *buddhyā kalkayā*.

1855. Hiểu theo nghĩa đen., p. 339. 22 – 23. “Hình thức đó được tư duy suy diễn đụng chạm tới (*ullikhyate*) sự khác biệt với những thực tại khác, lại chính là tư duy của chúng ta, chứ không phải thực tại ngoại vi đâu”.

§ 5. Bằng Cách nào hành vi có mục đích

lại do những điều Phổ Quát hướng dẫn được.

(339. 23). (Điều phản đối). Nhưng mặt khác làm sao khi gắng công đạt được những mục tiêu có ý thức chúng ta lại không có thể hành động hướng tới những đối tượng bên ngoài khi những đối tượng đó do các tư duy đối tượng đó hướng dẫn¹⁸⁵⁶?

(339. 24). (Trả lời). Chính vì thế liệu các đối tượng của những hình ảnh tâm linh chúng ta có được chiếu rọi¹⁸⁵⁷ một cách ảo tưởng vào thế giới ngoại vi hay không. (Những hình ảnh này mang tính chất nội tại), tính chất bên ngoài của các hình ảnh này hệ tại ở việc bỏ qua sự khác biệt¹⁸⁵⁸ (giữa những hình ảnh ngoại vi và nội tại), không phải khi ta quan sát những gì bên trong thay cho những gì bên ngoài.¹⁸⁵⁹ Nếu hình ảnh bên ngoài có thể tượng trưng cho một đối tượng thực sự của khả năng¹⁸⁶⁰ nhận thức chúng ta, (nếu các khái niệm cũng xuất hiện tức khắc giống như những cảm giác, thời ảo tưởng không thể xảy ra.¹⁸⁶¹ (339. 26). Chính vì thế những khái niệm của chúng ta, xuất hiện tiếp theo sau những cảm giác thuần túy, không nắm bắt được sự khác biệt giữa đối tượng bên ngoài của cảm giác thuần túy và hình ảnh bên trong cấu trúc tư duy. Nhưng bởi vì những hình ảnh của chúng ta lại là những sản phẩm của các điểm bên ngoài của thực tại một cách gián tiếp, chúng có khả năng hướng tới những hành vi có mục tiêu của con người tới những điểm thực tại này và như vậy những hình ảnh này (gián tiếp là chánh trí, bởi vì) những hình ảnh này không mâu thuẫn với kinh nghiệm tức thời của kinh nghiệm con người.¹⁸⁶²

(339. 28). Hiện thời, sự khác biệt lẫn nhau giữa đối tượng của cùng một cấu trúc tâm linh không được gộp lại trong cấu trúc đó, cũng chẳng có những khái niệm đặc biệt nào để cảm thấy rõ được sự khác biệt¹⁸⁶³ (của toàn bộ những điều đặc thù cụ thể thuộc cùng một loại) chúng ta đã sai lầm cho rằng các hình ảnh này đều giống hệt nhau. Sau khi đã xác định được căn tính của điều phổ quát như vậy), chúng ta tưởng tượng căn tính của một loại nhận thức¹⁸⁶⁴ được nhắc lại và từ yếu tính này ta tưởng tượng ra một

1856. Hiểu theo nghĩa đen., p. 339. 23 – 24 . “Và như vậy từ kiến tri cấu trúc (*vikalpa-jñānāt*) sẽ không có bất kỳ hành động nào hướng tới hành vi bên ngoài mà có người ước muốn như vậy”.

1857. *alīka-bāhyam*.

1858. *bheda-agraha*.

1859. *abheda-graha* .

1860. *vikalpa-gocare bāhye*.

1861. *abheda-graha*=*anyathā-khyāti*, là nhận thức một điều thay cho điều kia.

1862. Hiểu theo nghĩa đen., p. 339. 24 – 28 ... về học thuyết này Xin đọc cp. chú thích mở đầu.

1863. *bheda-agraha*. – Tattvas., p. 317, cho rằng, cũng giống như có nhiều phương án chống lại cảm cúm, có hơi khác nhau. nhưng lại chỉ có một tính hiệu quả duy nhất được nhắm tới. Như vậy ta thấy có sự nhắc lại liên tục (*pratyavamarśa*) về những con bò mà chẳng có bất kỳ thực tại nào về chủng loại “bò” cả (*antareṇāpi-vastu-bhūtam sāmāyam*).

1864. *avamarśo*=*pratyavamarso*, Xin đọc cp. Tattvas., p. 317. 6.

yếu tính khác, là yếu tính của những nguyên nhân tạo ra chúng, đó là những cảm giác nhất thời.¹⁸⁶⁵ Những đối tượng tương ứng với các hình ảnh này, là những điều đặc thù¹⁸⁶⁶ thực sự, những khoảnh khắc thực tại đó cũng trở thành đồng nhất¹⁸⁶⁷ (hay tương tự), như ngài Dharmakīrti đã khẳng định như sau:

“Cảm giác giống hệt nhau được tạo ra do một loạt những nhận thức giống nhau được nhắc lại và sự giống hệt nhau giữa những điều đặt thù lại là kết quả của một sự kiện tạo ra cùng một cảm giác¹⁸⁶⁸.”

§ 6. Tất cả các tên gọi đều biểu thị các mối tương quan.

(340. 5). Như vậy, người ta xác định rằng một thế giới¹⁸⁶⁹ có vẻ bên ngoài tạo ra đối tượng cho những khái niệm và tiếng nói của chúng ta và những đối tượng hầu như có vẻ bên ngoài như vậy lại chủ yếu có tương quan với nhau, những đối tượng này luôn luôn có hai mặt và nếu ta chú ý đến một mặt nào đó, chúng ta sẽ loại bỏ mặt kia.¹⁸⁷⁰ (Điều cho thấy những đối tượng này tự bản chất không phải là những thực tại, nhưng chỉ là những mối tương quan mà thôi) được chứng minh, 1) thông qua sự kiện các đối tượng này phải lệ thuộc vào cả hai điều khẳng định và phủ định¹⁸⁷¹, 2) thông qua sự kiện cho rằng chúng tạo ra được một sự giống nhau giữa các sự vật tuyệt đối khác biệt nhau,¹⁸⁷² hay 3) thông qua một số kinh nghiệm tức thời về tính tương đối đó.¹⁸⁷³

(340. 7). Quả thật, (đối với điểm thứ nhất chúng có thể lần lượt đưa vào một dạng tam đoạn luận sau đây):

(Đại tiền đề). Nếu ta có thể lần lượt khẳng định nay phủ nhận điều gì đó,¹⁸⁷⁴ dứt khoát điều này phải có liên quan với nhau.¹⁸⁷⁵

1865. *avikalpa-dhī*.

1866. *svakakṣaṇa*.

1867. Khi chúng ta có một loạt những tri giác giống nhau, về “con bò” “con bò” “con bò” v.v. và v.v... theo những nhà triết học Âu Tây chúng ta tập trung chú ý vào những khía cạnh giống nhau, rồi trừu tượng hoá những tri giác này và như vậy ta tạo dựng lên, hay quan sát được “bò tính” Phổ quát đây cũng là quan điểm của Phật giáo sơ khai khi định nghĩa những khái niệm của chúng là những khái niệm trừu tượng (*hình dáng bên ngoài-udgrahaṇa*), xin đọc Abh. Kośa, I. 14. Các vị duy thực Ấn Độ, Naiyāikis, Vaiśeṣikas, Mīmāṃsakas và nhiều vị khác nữa, (những các vị Sākhya thì không) đã chấp nhận sự hiện hữu của những điều phổ quát có thực và có mặt ở khắp nơi lại mang tính thường hằng và tính chất tri giác thông qua tiếp xúc đặc biệt (*saṃyakta-samavāya-sannikarṣa*) với giác quan....

1868. Hiểu theo nghĩa đen., p. 339. 28 – 340. 5 “Và sự khác biệt thuộc các đối tượng này của các cấu trúc tâm linh....”

1869. *alīkam bāhyam*.

1870. *anya-vyāvṛtti-rūpam=apoha-rūpam*.

1871. *bhāva-abhāva-sādhāraṇam*.

1872. *atyanta-vilakṣaṇa*, sc. *svalakṣaṇa = ananya-bhāk = asādhāraṇa* xin đọc. Kamalasila, p. 378. 19.

1873. *tādrūpya = sārūpya = anya-vyāvṛtti*, như trên., p. 560. 18 - Theo ngài A. Bain, Logic, I p. 55 sẽ chính xác hơn đề mô tả các tên gọi đặt cơ sở trên thực tại với tư cách là các tên xác định và phủ định ta nên hiểu rằng tên phủ định luôn luôn sở hữu hiện hữu thực sự, không kém so với các tên “xác định”....

1874. *bhāva-abhāva-sādhāraṇa-gragaṇam*.

1875. *anya-vyāvṛtti-rūpam eva=apoha-rūpam eva*, hoàn toàn tương ứng, chẳng có gì tự nội tại cả.

Luận lý học Phật giáo tập 2

(Thí dụ). Thí dụ như, phẩm chất không phải là một chất thể có những chiều kích giới hạn¹⁸⁷⁶. Đặc tính chung này cũng được phát hiện thấy nơi tâm thức¹⁸⁷⁷ và cả nơi những chiếc sừng trên đầu con thỏ¹⁸⁷⁸ mà ta tưởng tượng ra.

(Tiểu tiền đề). Và như vậy đây chính là những đối tượng tương ứng với những hình ảnh của chúng ta, chủ đề của bài thảo luận, chiếc bình, tấm vải v.v... (Ta có thể khẳng định và phủ nhận cả hai).

(Kết luận). (Những đối tượng này có tương quan với nhau).

Đây chính là một diễn dịch phân tích¹⁸⁷⁹ (tính chất tương quan được suy diễn ra từ khả năng của cả khẳng định lẫn phủ nhận).

(340. 10). Quả thật đối tượng khái niệm của chúng ta về “một con bò” cũng rất thích hợp để khẳng định hay phủ nhận (nơi một phán đoán hiện hữu) “đây là con bò”, “đây không phải là con bò”. Nếu đối tượng này luôn luôn tồn tại¹⁸⁸⁰ với tư cách là một điều đặc thù hoàn toàn cụ thể¹⁸⁸¹ (nội chất thể) lại cơ bản là một khẳng định¹⁸⁸² thể rồi ta không thể áp dụng vị ngữ “không phải”, bởi vì vị ngữ này là một mâu thuẫn cũng chẳng cần thiết áp dụng vị ngữ “chính là” (is) bởi lẽ vị ngữ này chỉ là điều nhắc lại vô ích mà thôi.

(340. 13). Tình huống cho rằng một vật có thể lần lượt được khẳng định và phủ nhận (chỉ cho thấy một sự hiện hữu ngẫu nhiên, không phải là thiếu nguyên nhân, cũng không tùy thuộc vào một nguyên nhân bất định¹⁸⁸³). Ngược lại, nếu có điều gì đó là chủ thể cho sự khẳng định mà thôi hay chủ yếu chẳng là gì khác ngoại trừ là chính khẳng định đó cả,¹⁸⁸⁴ (đây không phải là điều tình cờ, bởi lẽ) ta không thể nào tìm thấy một

1876. *mūrtatva* là tính chất không thể hiểu thấu được, tính chất thể (= *sapratighatva* = *audāfikatva* = *pariṇāmavattva*), là một phẩm chất tương đối.

1877. *vijñāne*.

1878. Có nghĩa là chúng ta có thể tưởng tượng những sự vật có thực cũng như không có thực, những sự vật như vậy lại liên quan đến một điểm thực tại (*svalakṣaṇa*) và có một số lại không có tương quan này, tính phi thể chất là đặc tính chung của tâm thức và toàn thể những đối tượng không có thực.

1879. Phán đoán “bất luận điều gì có thể được xác định và được phủ nhận” lần lượt luôn chỉ là tương đối và mang tính phân tích mà thôi, bởi vì thuộc tính được chứa đựng ngay trong chủ đề, mặt dù mới nhìn vào đây là điều chưa rõ ràng.

1880. Xin giải thích là *bhāva-sādhāraṇye*.

1881. *sva-lakṣaṇa*.

1882. Hiểu theo nghĩa đen., “Vị là hiện hữu lan toả khắp, giống như chính yếu tính (*svalakṣaṇa*) lại mang tính xác định. Theo các vị duy thực loại hiện hữu này có hữu bên trong “những con bò” rõ ràng những Vị Phật giáo muốn nói rằng nếu “hiện hữu” là cố hữu nơi con bò, thời phán đoán “không phải con bò” hay “không có con bò nào” có thể trở thành một mâu thuẫn.

1883. Hiểu theo nghĩa đen “tức là một nguyên nhân nào khác”.

1884. *vidhi-rūpa-viśaya* chính là từ ghép *tatpuruṣa śaṣṭhī-samāsa* và *viddhi-svarūpa-viśaya* lại là một *karmadhāraya*, từ đầu tiên ám chỉ đến một khác biệt về *svalakṣaṇa* là đối tượng và *nirvikalpaka* làm chủ ngữ. từ thứ hai tính chất đồng nhất *vidhi-svarūpam eva viśayah* đối tượng và chủ ngữ kết hợp thành một khối trong từ *svalakṣaṇa*, xin đọc may Nirvāṇa, p. 144.

Luận lý học Phật giáo tập 2

nguyên nhân để nhận thức được như vậy một đặc tính phụ thêm vào cho một khẳng định, (có dạng “có hiện hữu này), (đặc tính này xem ra là vô ích).¹⁸⁸⁵

(340. 15). Như vậy, khả năng khẳng định-phủ định¹⁸⁸⁶ là một tiêu hiệu (tượng)¹⁸⁸⁷ mang tính chất ngẫu nhiên,¹⁸⁸⁸ (bất cứ cái gì hiện hữu trong chính nó, đều đặc biệt là thật, không thể phủ định). Hay nói cách khác,¹⁸⁸⁹ (chẳng hạn như, trong phạm vi hiện hữu tuyệt đối, chỉ hiện hữu duy nhất Nội Chất Thể), không có không hiện hữu, không có ngẫu nhiên,¹⁸⁹⁰ tính chất ngẫu nhiên với tư cách là một thuộc tính¹⁸⁹¹ lại vắng mặt. Chính vì thế điều không thể xảy ra¹⁸⁹² liên quan đến phủ định - khẳng định này liên quan đến hiện hữu thực sự) chứng minh sự phụ tùy hay tương liên¹⁸⁹³ bất biến khẳng định - phủ định với tương đối tính, (bất luận điều gì có thể lần lượt được khẳng định và phủ định đều mang tính chất tương liên), yếu tính¹⁸⁹⁴ của tính chất này chính là một phủ định của đối tác vậy.¹⁸⁹⁵

(340. 17). Thực vậy (liên quan đến điểm thứ hai, chúng ta có thể đưa vào một dạng Tam đoạn luận sau đây):

(Đại tiền đề). Tính tương đồng giữa các sự vật tuyệt đối khác nhau có thể được xác định (chỉ một cách tương đối mà thôi) chỉ bằng cách loại bỏ thông thường của đối tác mà thôi.¹

(Thí dụ). Bò, ngựa, trâu và voi, mặc dù tự bản chất có khác nhau nhưng lại sở hữu một khía cạnh chung đó không phải là sư tử, (như vậy chúng thuộc loại sư tử).

(Tiểu tiền đề). Và như vậy đây chính là tính chất giống nhau của một điều ngoại vi tuyệt đối có thật,¹⁸⁹⁶ nơi chính bản chất nội tại¹⁸⁹⁷, đây là dạng khẳng định thuần

1885. Hiểu theo nghĩa đen., p. 340. 13 – 14. “Quả thật điều kiện của một nguyên nhân là không thể ở đây đối với một đối tượng của một điều khẳng định cơ bản hay đối với một đối tượng tự thân lại là một khẳng định”.

1886. *sādhāraṇa-grahaṇa*.

1887. *vyāpta*.

1888. *nimittavattā*, “là điều ngẫu nhiên đối với một nguyên nhân”.

1889. *vipakṣāt*.

1890. *nimittavattvasya anupalabdhyā*.

1891. *vyāpaka*.

1892. *vyāvartamāna*.

1893. *pratibandha*.

1894. *viśaya*, hiểu theo nghĩa đen., “đối tượng” của một hành vi loại bỏ Bản đối chiếu.

1895. Hiểu theo nghĩa đen., p. 340. 15 – 17. Vì vậy nhận thức chung (của sự tồn tại và không tồn tại) là cấp thấp thực tế (*-tayā*) của một nguyên nhân. Bởi không nhận thức của bộ chứa (*vyāpaka*), của nguyên nhân thực sự, nó gồm các trường hợp không tương tự nhau, được chứa trong những ngăn chứa thực khác... (xem thêm ở footnote 4, trang 416, tập 2 bản tiếng Anh).

1896. *paramārtha-satah*.

1897. *bāhyasya*, là điểm mang tính chất hữu hiệu ngoại vi, là thể nền của hình ảnh phổ quát.

Luận lý học Phật giáo tập 2

tuý,¹⁸⁹⁸ là điều cực kỳ cụ thể và đặc thù,¹⁸⁹⁹ cùng với điều khác biệt tuyệt đối,¹⁹⁰⁰ là chủ thể cấu trúc phi thực tế¹⁹⁰¹ một cách siêu thế.

(Kết luận). Tính chất tương đồng này không có thực khi được tạo ra bằng cách loại bỏ chung phần đối tác).

Lại nữa đây chính là một diễn dịch phân tích.¹⁹⁰²

(340. 20). Quả thật, mỗi tương đồng giữa tự bản thân điều bên ngoài là gì ngoài hiện hữu¹⁹⁰³ (và con bò phổ quát là gì mà ta có thể xác định hay phủ nhận? Có phải sự kiện đó chính là cả hai đều *không phải là những con bò*. Nếu đối tượng¹⁹⁰⁴ được tạo dựng lên là “con bò” chẳng là gì khác hơn vượt quá điều xung đối với sự kiện không phải là bò, thì mỗi tương đồng với điểm thực tại được diễn đạt nơi yếu tố “điều này” (this) trở thành khả thi (và điều này giải thích khả năng phán đoán hiện hữu “đây là một con bò”). Không thể khác hơn được! (340. 22). Ở đây cũng vậy sự tương đồng cũng là tiêu hiệu (tướng)¹⁹⁰⁵ của hiện hữu¹⁹⁰⁶ ngẫu nhiên mà thôi. Trong những trường hợp ngược lại¹⁹⁰⁷, (có nghĩa là, nơi hiện hữu tuyệt đối, nơi những điểm thực tại luôn luôn là duy nhất) thời chẳng¹⁹⁰⁸ tồn tại tính tương đồng nào cả). Điều không thể xảy ra¹⁹⁰⁹ cho bất kỳ mỗi tương đồng nào nơi hiện hữu tuyệt đối lại xác định chính điều phụ tùy tương liên bất biến (với hiện hữu ngẫu nhiên), chính là thuộc tính.¹⁹¹⁰ Hiện hữu ngẫu nhiên như vậy chỉ mang tính tương đối (như hệ tại ở điều phủ định của phần đối tác).¹⁹¹¹

(340.23). Hơn thế nữa¹⁹¹² (cảm thọ tức thời của chúng ta biểu lộ một sự kiện)

1898. *viddhi-rūpa*.

1899. *svalakṣaṇa*.

1900. *atayanta-vilakṣaṇa*.

1901. *aparamārtha-sataḥ*.

1902. *svabhāva-hetuḥ*. Phán đoán “tương đồng tính được xác định bằng điều tương phản chung chung, hay phủ định chung chung” là một phán đoán phân tích bởi vì tính tương đồng và phủ định chung chung thời đồng nhất với nhau.

1903. *viddhi-rūpa=sattā-matra*.

1904. *vikalpa-viśaya*.

1905. *vyāpta*.

1906. *nimittavattā*.

1907. *vipakṣaṣāt*. *vipakṣa* cũng chính là *svakakṣaṇa* và lại là *trailkya - vyāvṛtta*.

1908. *anupalabdhyā*.

1909. *vyāvartamāna*.

1910. *svasādhyena*.

1911. Hiểu theo nghĩa đen., p. 340. 20 – 23... (xem thêm ở footnote 14, trang 417, tập 2 bản tiếng Anh).

1912. Đây chính là luận cú thứ ba ủng hộ tính tương đối của các Tên gọi, bởi vì tất cả các tên cùng một lúc vừa khẳng định lại vừa phủ định trong đoạn văn ở trên, p. 12. 27. xin đọc bản dịch ở trên tra. 305-306, trong đó cũng có một loạt ba luận cú ủng hộ tính tương đối được nêu lên luận cú thứ ba thời có khác (*niyata-pratibhāsāt*) thay vì *tādrūpya-anubhavāt*). Luận cú ở đây hình như mâu thuẫn với luận cú được đưa ra trong p. 340. 1.

cho rằng những nhận thức¹⁹¹³ được xác định được cảm nhận¹⁹¹⁴ một cách trực tiếp như là điều gì đó *rõ ràng*, là điều gì đó có yếu tính hệ tại ở việc phủ nhận các đối tượng khác.¹⁹¹⁵ Quả thật, nếu đó không phải là tình huống như vậy, nếu các đối tượng của một nhận thức được xác định không phản ánh trực tiếp¹⁹¹⁶ (như là điều phủ định những gì khác), thời điều sau đây sẽ xảy ra). Giả dụ như một người kia được lệnh trói con bò lại. Nếu con bò không xuất hiện ngay tức khắc nơi tâm trí người đó là điều gì đó ám chỉ đến điều phủ định một con ngựa, thời người đó có thể tiếp tục tiến hành trói con ngựa lại (thay vì trói con bò). Nhưng nếu phủ định con bò này tức khắc xuất hiện nơi tâm trí người đó¹⁹¹⁷ bằng cách nào người đó có thể phủ nhận rằng việc phủ nhận “không phải con bò” lại không xuất hiện nơi phản xạ đó được? Chính vì thế, các tên gọi những điều Phổ quát¹⁹¹⁸ lại tỏ ra tương đối khi được ám chỉ bằng phủ định những đối tác của cả tên gọi lẫn những điều phổ quát đó.

(340. 27). Tác giả tác phẩm Vārtika¹⁹¹⁹ đã nói ám chỉ đến học thuyết này, khi ông cho rằng cả hai (tên gọi và những điều Phổ Quát này) hoạt động theo cùng một cách phủ định những sự vật phi hiện hữu, (là những đối tác của tên và phổ quát này) và những sự vật này còn ám chỉ đến một sự vật làm thế nên cho nữa). Điều này có nghĩa là trong một phán đoán giác quan những sự vật đó xác định được¹⁹²⁰ một điểm thực tại đặc thù. Như ta đã khẳng định, một phán đoán¹⁹²¹ giác quan hệ tại vào tính chất phi khác biệt, (hay nơi tương hợp tâm linh), thuộc các đối tượng của nó, (điều Phổ quát), lại hệ tại vào tính chất phi khác biệt, (hay nơi tương hợp tâm linh), với điểm thực tại đặc thù này.¹⁹²²

1913. *vikalpa-viśaya*, hiểu theo nghĩa đen. “đối tượng của cấu trúc tâm linh”, một đối tượng của nhận thức xác định (*savikalpaka-pratyakṣa*) có nghĩa là, một đối tượng được dựng lên bởi quá trình tưởng tượng.

1914. *anubhūyante=pratibhāsante*.

1915. (*anya-*) *vyāvṛtti-rūpāḥ*.

1916. *tad-apratibhāsenā=anya-vyāvṛtti-ananubhāvena*.

1917. *pratibhāve vā*.

1918. Hiểu theo nghĩa đen. “là những cấu trúc tâm linh” (*vikalpa*).

1919. Xin đọc cp. N. Vart., p. 331. 12

1920. *adhyavasayataḥ = adhikurutaḥ*, bỏ đi hạn từ *cheda* trước từ *ekam*.

1921. *adhyavasāya = vikalpa* như đã được định nghĩa ở trên, p. 338. 15.

1922. Học thuyết Phật giáo về các tên gọi và điều Phổ quát nhằm tìm ra một liên kết giữa thực tại chỉ là một chuỗi những thời điểm và khái niệm của chúng ta nhắm đến các sự vật ổn định, Xin đọc cp. *Tattvas., kār.* 906. Điều Phổ quát không thuộc bên ngoài, mà là những cấu trúc tâm linh, nhưng sự khác biệt của các cấu trúc này với những điểm thực tại bên ngoài này bỏ sót và thông qua thói quen thâm canh cố để (*anādi-vāsanā*) cứ tưởng rằng chúng thuộc lãnh vực ngoại vi. Tuy nhiên, thế giới bên ngoài bị phân thành những thời điểm tách biệt lại chính là những điều đặc thù”, có nghĩa là khác biệt từng cái một và lại liên tục... (xem thêm ở footnote 11, trang 418-419, tập 2 bản tiếng Anh).

II. PHẦN HAI

Vị Dục Thực Đưa Ra Câu Trả Lời.

(341. 1). (Vị Dục thực). Câu trả lời của chúng ta cho luận cứ này như sau đây.

§ 1. Cả hai điều phổ quát và điều đặc thù đều có thực như nhau.

(341. 1). Chúng ta đã chứng tỏ rằng điều Phổ Quát¹⁹²³ là một thực tại có thực là điều chúng ta đã chứng minh ở trên¹⁹²⁴, Do đó, chủ sở hữu điều Phổ Quát này, là điều đặc thù (có đủ tư cách) cũng chính là một thực tại¹⁹²⁵ tuyệt đối nữa. Mỗi tương quan giữa một bên là điều đặc thù và bên kia là điều phổ quát như vậy chính là một tương quan tự nhiên đầu tiên.¹⁹²⁶ Ta không cần phải có bất kỳ một nhân tố¹⁹²⁷ đặc biệt nào (để khiến cho mỗi kết hợp này diễn ra.

(341. 3). Điều ta cho rằng (điều đặc thù cùng với những điều Phổ quát có hữu trong đó, vì là một sự vật có kỳ gian¹⁹²⁸ giới hạn có thể được biến đổi¹⁹²⁹ một cách hữu hiệu và dần dần (do ảnh hưởng của những nguyên nhân và điều kiện đặc biệt, tuy nhiên chúng ta sẽ chứng minh điều này trong đoạn dành để phủ nhận học thuyết Phật giáo nói về Dòng Chảy Phổ Quát (Universal Flux)¹⁹³⁰

(341. 4). (Còn đối với luận cứ Phật giáo cốt ở tại việc nhấn mạnh đến sự kiện cho rằng chúng ta chỉ quan sát thấy sự hiện diện duy nhất một điều bất định từ một khoảng cách xa xa. Trong khi đó toàn bộ những điều Phổ Quát được giả định là chỉ hoàn toàn có thực giống như hiện hữu Phổ quát vậy) ta cũng phải quan sát thấy, bởi vì giống như những nét đặc trưng của một vật những điều phổ quát đó lại nằm ở cùng một cơ sở quan hệ với hiện hữu phổ quát này). Luận cứ này đã bị khước từ trong đoạn dành để quan sát định nghĩa của nhận thức giác quan.¹⁹³¹

1923. *jāti=sāmānya*, đây là một “ý nghĩa” (*padārtha*), từ này không sở hữu giống *sattā*.;

1924. Xin đọc cp. N. S. II. 2. 58 ff.

1925. *paramārtha-satī*.

1926. *svābhāvika* ở đây ám chỉ đến *samavāya*, chứ không phải *svabhāva-sambandha*, xin đọc Parisuddhi, p. 624.

1927. *upakāra* ở đây ám chỉ đến mối tương quan *saṃyoga*, hay đến mối liên kết tác thành chung chung. Thực thể và phẩm chất được kết hợp với nhau bằng hậu kết ngay khi sự vật khởi lên “từ chính nguyên nhân của mình”. Tuy nhiên, Tarkabhāṣa, p. 28, chấp nhận rằng vào khoảnh khắc hiện hữu đầu tiên thực thể xuất hiện mà chẳng kèm theo phẩm chất nào.

1928. *anityasya*, thí dụ như *ghaṭasya*, đối với vị dục thực không cho là một *kṣaṇa*.

1929. *upakāryatā*, hiểu theo nghĩa đen “Một sự kiện bị ảnh hưởng một cách hiệu quả như vậy cũng là do tính phi thường

1930. Hiểu theo nghĩa đen., “Và cả sự kiện bị ảnh hưởng một cách hiệu quả như vậy cũng là do tính phi thường hằng mà ra điều này sẽ được chứng minh vào khoảnh khắc gián đoạn”. Xin đọc cp. Tātp., p. 379. 25 ff., tại đó người ta sẽ chứng minh rằng nhân quả có được không những ở giữa các khoảnh khắc, mà còn giữa những sự vật có kỳ gian và bình ổn.

1931. Xin đọc ở trên, bản văn p. 89. 24 ff. và 93. 26 ff., bản dịch pp. 268 ff. và 287 ff.

§ 2. Không có Phối Kết hợp giữa hình ảnh với điểm khoảnh khắc ngoại vi, nhưng những hình ảnh lại thích hợp với thực tại.

(341. 5). Vấn đề một phối kết hợp¹⁹³² giữa điều Phổ Quát tương tượng và điều Đặc Thù tuyệt đối có thực, tác giả tác phẩm Vāritika¹⁹³³ đã đụng tới¹⁹³⁴ khi ngài nhấn mạnh rằng một ảo tượng luôn luôn có cơ sở dựa trên một số điều tương đồng tích cực nào đó, bởi vì một vật phi hiện hữu tuyệt đối chẳng có thể tương đồng với điều gì được cả,¹⁹³⁵ chúng ta cũng đã chú giải về vấn đề đó¹⁹³⁶ ở trên.

(341. 7) Chính vì thế những khái niệm (cố hữu trong tư duy chúng ta) và những ý nghĩa thuộc ngôn ngữ tiếng nói của chúng ta đều nhắm đến những sự vật đặc thù có những điều Phổ Quát cố hữu, trong đó, có nghĩa là những vật đặc thù này có những điều Phổ quát cố hữu trong đó tạo thành một hình dạng tích cực của đối tượng, là hình dáng của những vật đó, được phân tách khỏi những đối tượng không có cùng một thuộc tính giống nhau.

(341. 8). Chính vì thế, nếu một người được lệnh trói con bò lại (người đó ra đi và trói con bò lại, nhưng) không phải trói con ngựa đâu, bởi vì khi người đó hiểu được hạn từ “con bò” (một hình ảnh được tạo ra nơi tương tượng của người đó, một hình ảnh tượng trưng đầy đủ cho một đối tượng con bò có thực bên ngoài, nhưng đó không chỉ là một phủ định những con ngựa đâu v.v...¹⁹³⁷

§ 3. Lời Phản luận học thuyết Phật giáo cho rằng toàn bộ những tên gọi có nghĩa rộng đều mang tính chất tương đối, bởi vì các tên gọi này đều là tiêu cực lẫn tích cực cùng một lúc.¹⁹³⁸

(341. 9). Quả thật cũng không chính xác nếu chúng ta chủ trương rằng điều phổ quát chính là thực tại được diễn tả bằng một tên gọi, tên gọi chẳng những không tích cực lại cũng chẳng tiêu cực, (cũng được chấp nhận như là một mối liên kết với hiện hữu và phi hiện hữu).¹⁹³⁹

1932. Tātp., bản văn p. 88. 1 bản dịch trong Bản phụ lục I.

1933. Xin giải thích *sārūpyasya prathā; sārūpyam đối với Vị Phật giáo lại chính là bhedāgrahaḥ=anyathā-khyāti* đối với những người Naiyāik, xin đọc Tātp., p. 54. 1 ff.

1934. N. Vārt., p. 25. 10 ff.

1935. Hiểu theo nghĩa đen., p. 341. 5. “Và chẳng có ai nhận thức được tính tương đồng nơi Phi hiện hữu tuyệt đối.

1936. Tātp., p. 53 ff.

1937. Theo Vị Phật giáo hình ảnh tương ứng với điểm thời khác thuần túy của thực tại tác thành bên ngoài.

1938. Trả lời trang. 340. 24 của bản văn tác phẩm này.

1939. Thí dụ như “con bò hiện hữu”, “con bò không hiện hữu”; chúng ta không thể cho rằng “có điều gì” và chẳng có điều gì” bởi vì điều gì đó chính là sự vật và “hiện hữu” (is) là bản thân sự vật đó, xin đọc Tātp, p. 338. 1. Theo những người Naiyāiks loại Hiện hữu (*sattā*) cố hữu nơi con bò, thế nên không tách rời ra khỏi con bò được. Theo Vị Phật giáo Hiện hữu hay “điều gì đó” tồn tại lại là thể nền siêu thể của thực tại con bò.

(341. 10). Quả thật điều Phổ Quát tự bản chất là một thực thể thường hằng bất biến, nhưng khi lưu trú trong một số bất định những điều đặc thù đang tản mác trong không gian và thời gian điều phổ quát này cũng lần lượt được khẳng định và phủ nhận. Đôi khi chúng ta gọi điều Phổ Quát đó là “hiện hữu” và đôi khi “lại không” sự hiện hữu của điều phổ quát đó chẳng gì khác hơn là sự hiện hữu thực sự trong vật đặc thù đó và tính chất phi hiện hữu chính là sự vắng mặt, có nghĩa là sự cư trú của điều đó nơi không gian và thời gian thuộc quá khứ hay tương lai. (341.13) Như vậy mệnh đề “Bất luận điều gì có thể lần lượt được khẳng định và phủ nhận (là điều không có thực)” mệnh đề này không thể được chấp nhận là đã được chứng minh,¹⁹⁴⁰ bởi lẽ phản hướng luận của mệnh đề này, (tức là mệnh đề “Bất luận điều gì có thực không thể lần lượt vừa được xác định lại vừa bị phủ nhận được”) lại không được chứng minh. Mệnh đề này còn sai,¹⁹⁴¹ (bởi vì chúng ta đã đưa ra cách giải thích một sự kiện để lần lượt khẳng định và phủ định). Như vậy, điều đặc thù cùng với những điều Phổ Quát cố hữu chỉ là một đôi tượng ngoại vi tương ứng đầy đủ với những nhận thức mạch lạc của chúng ta,¹⁹⁴² đôi tượng này không chỉ là một khái niệm thuần túy.¹⁹⁴³ Do đó, không nhất thiết phải nói đến nguyên lý về tính giống nhau từ phía phủ định,¹⁹⁴⁴ để giải thích điều phối kết hợp giữa điều Phổ quát¹⁹⁴⁵ với điều đặc thù.¹⁹⁴⁶

§ 4. Bình Luận học thuyết bàn về điều Phổ quát tương đối và phủ định.

(341.15). (Vị Duy thực). Và hơn thế nữa, giữa một thời điểm¹⁹⁴⁷ và một điều phổ quát¹⁹⁴⁸ có điều tương đồng nào xảy ra, nếu điều vừa nêu khác biệt hoàn toàn với thời điểm về từng khía cạnh một? Điều đầu tiên ngài chủ trương chính là tập trung vào tính hiệu quả, yếu tính của từng mỗi khẳng định.¹⁹⁴⁹ Điều thứ hai là một ý tưởng¹⁹⁵⁰ chẳng có bất kỳ hiệu quả nguyên nhân nào.¹⁹⁵¹

1940. Hiểu theo nghĩa đen., p. 341. 13 “như vậy mối liên kết giữa hiện hữu và phi hiện hữu không mang tính tuyệt đối (*anaikāntika*), bởi lẽ có tồn tại một phản hướng luận đáng nghi ngờ”. *anankāntikātvā = samdigdha-vyatirekita*, Xin đọc cp. Tātp., tr , 148. 17.

1941. *asiddhārthatā-anyathā-siddhārthatā*, xin đọc Tātp., p. 143. 19.

1942. *vikalpa = savikalpaka-pratyakṣa*.

1943. *alīkam = avāstavam = alīka-bāhyam*.

1944. *anya-vyāvṛtti-rūpatā = apoha-rūpatā-bhedāgrahaḥ = sārūpyam*.

1945. *alīkasya = sāmānya-lakṣaṇasya*.

1946. *vastunā = paramārthasatā = svalakṣaṇena*. – hiểu theo nghĩa đen., p. 341. 14 – 15 “nhằm mục tiêu có được tính tương đồng với điều có thực, người ta thừa nhận ý tưởng (*rūpatā*) loại trừ điều khác nhau”.

1947. *svalakṣaṇena = kṣaṇena*.

1948. *alīkasya = alīka-bādhyasya = jāteḥ*.

1949. *vidhi-rūpa = asti-rūpa = sat = dravyam*, xin đọc Tātp., p. 338. 1.

1950. *alīkasya = na vāstavasya = mānāsya = kālpanikasya = alīka-bāhyasya*.

1951. Hiểu theo nghĩa đen., p. 341. 15 – 16. “Hơn thế nữa có điều giống nhau nào giữa cái sai, là điều thiếu mọi tính chất hữu hiệu, là điều tuyệt đối khác biệt, và chính yếu tính tác thành lại có yếu tính khẳng định nữa”.

Luận lý học Phật giáo tập 2

(Vị Phật giáo). (Điều phổ quát chẳng gì khác hơn là điều khác biệt¹⁹⁵² của một thời điểm nào đó so với toàn bộ các thời điểm khác.

(Vị Duy thực). Đến đây, liệu sự khác biệt này có phải là một thực thể có thực, (hay chỉ là một ý tưởng thuần túy)? Nếu sự khác biệt này là có thực¹⁹⁵³, liệu tính khác biệt này có đồng nhất với thời điểm hay lại đồng nhất với điều gì khác¹⁹⁵⁴ chẳng? Sự khác biệt này không thể đồng nhất¹⁹⁵⁵ như thế được, bởi lẽ thời điểm là có thực còn sự khác biệt chỉ mang tính chất phủ định mà thôi, mâu thuẫn sẽ xuất hiện ở đây.

(341. 18). Nếu ngài phủ nhận mâu thuẫn này, thời việc khẳng định về thời điểm và phủ định bao gồm nơi điều phổ quát đó sẽ là một và cùng một sự vật mà thôi. Tại sao ngài lại phủ nhận đặc tính tích cực của điều Phổ Quát? Quả là điều vô ích để xác định đặc tính phủ định (tương đối) để có thể giải thích tính chất phối kết hợp với một thời điểm tích cực của thực tại, bởi lẽ cả hai đều tương đồng với nhau.¹⁹⁵⁶

(341. 20). (Vị Phật giáo). Điều này không thể xảy ra được! Điều đặc thù xác thực không thể kết hợp thành một khối¹⁹⁵⁷ với điều Phổ Quát¹⁹⁵⁸ phủ định được.

(Vị Duy thực). Tuyệt vời, thế thì cũng phải có một yếu tính phủ định nơi thời điểm thực tại¹⁹⁵⁹ để điều đó giống hệt với điều phổ quát phủ định!¹⁹⁶⁰ Và như vậy ngài sẽ phải thừa nhận có cùng một thời điểm đặc thù hoàn toàn giống nhau có một sự phối hợp giữa những tính chất bất tương hợp, là điều có thực, và điều không có thực! Ngài tài giỏi cực kỳ! Ngài quả là đứa con đáng yêu của các vị thần thánh đó!

(341. 24). (Vị Phật giáo) (Nguyên lý) khác biệt của toàn bộ những thời điểm khác đối với một thời điểm đặc thù nào đó tạo ra một phối kết hợp với một ý tưởng phổ quát, cũng chứa đựng phủ định toàn bộ các thời điểm khác, với một thời điểm đặc thù nào đó).

(Vị Duy thực). Không đâu! Nếu là như vậy, một con lừa có thể tạo ra sự tương đồng giữa một con ruồi và một con voi sao!¹⁹⁶¹

1952. *anya-vyāvṛtti*=*apoha*, là một thời điểm nào đó được phân biệt với toàn bộ các thời điểm khác, điều này chẳng có được phổ quát thực sự cố hữu, thí dụ như một con bò *trừu tượng* (*in abstracto*) chính là phủ định của không phải là bò vậy “non-cows”.

1953. xin giải thích là *bhāvikī cet*.

1954. *anyo vā = dharmo vā*, Xin đọc cp. dưới đây p. 341. 25.

1955. *tat-svabhāva = svalakṣaṇa-svabhāva*.

1956. Hiểu theo nghĩa đen., p. 341. 18 – 20. “Và nếu không có mâu thuẫn, thời do tính đơn nhất giữa khẳng định và phủ định, chẳng có ích lợi gì để xác định tính chất phủ định bản chất điều phổ quát không có thực làm gì (*anya-vyāvṛtti*), vì lợi ích của mối tương đồng với điều đặc thù (*svakakṣaṇa*), thông qua phủ định bản chất khẳng định vậy”.

1957. *sārūpyām* ở đây là =*samānādhikaranyam*.

1958. Hiểu theo nghĩa đen., p. 341. 20 – 21. “Thế nào là tính tương đồng của người sở hữu yếu tính xác định vô nghĩa và không vô nghĩa có thể xảy ra?”.

1959. *svalakṣaṇasya = kṣaṇasya*.

1960. *alīkasya=sāmānya-lakṣaṇasya*.

1961. Hiểu theo nghĩa đen., p. 341. 24. “Và sự phủ định mọi điều khác nhau với chính yếu tính của điều đó,

341. 25). Phủ nhận cũng không phải là một điều thuộc về điểm thực tại đâu.¹⁹⁶² Quả thật ngài không chấp nhận rằng một thời điểm thực tại có thể sở hữu một thuộc tính¹⁹⁶³ (dưới dạng phủ định điều gì đó).

§ 5. Điều đặc thù thực nghiệm và siêu thế.

(341. 26). (Vị Phật giáo). Điều này có thể là như vậy, (có nghĩa là chẳng có gì chung nhất giữa một thời điểm tác thành của một thực tại ngoại vi và hình chung chung được tạo dựng lên trong tâm thức chúng ta một cách nội tại, nếu điểm đặc thù, như đã xuất hiện trong phán đoán giác quan, lại là một thực tại siêu thế. Nhưng không phải như vậy đâu!) Điểm đặc thù, như đã xuất hiện nơi phán đoán giác quan,¹⁹⁶⁴ chẳng phải là một vật có thực tuyệt đối đâu,¹⁹⁶⁵ phán đoán này cũng còn là một cấu trúc tư duy.¹⁹⁶⁶ Chính vì thế chẳng có điều mâu thuẫn nào đối với một điều đặc thù khi lần lượt được xác định hay phủ nhận đâu. Những thuộc tính mâu thuẫn không thể thuộc về một thực thể có thực được, nhưng một thuộc tính tưởng tượng phi thực tế có thể có được những thuộc tính đó.¹⁹⁶⁷ Chính vì thế một điều đặc thù như vậy lại tương tự như một điều phổ quát được tạo dựng lên và phi thực tế; ta cũng có thể bỏ rơi hình dạng xác định để thừa nhận hình dạng phủ định được, (342. 2) Như vậy đây chính là nghĩa những hạn từ của ngài Dignāga khi ngài cho rằng, yếu tố “điều này” (this) đã được nhận thức một cách trực tiếp (nơi một cảm giác) và yếu tố “điều kia” (that) như đã được khẳng định trong một phán đoán giác quan), hai yếu tố này khi kết hợp với nhau trong một nhận thức), cả hai không ám chỉ đến một thực tại tuyệt đối, nhưng lại ám chỉ đến những mối tương quan của nhận thức này mà thôi.”¹⁹⁶⁸

không thể khiến cho điều phi thực tế lại là điều phủ định được. Nếu là như vậy, thời con Lừa có thể làm cho con Ruồi giống con Voi được”.

1962. Đây là phần thứ hai của vấn đề nan giải đã được khẳng định ở p. 341. 18 – *anyo vā*, xin giải thích là *na ca dharmo*.

1963. Thời điểm trở thành giới hạn cho toàn bộ những cấu trúc tư duy không sở hữu bất kỳ thuộc tính nào.

1964. *adyavasīsyamānam*.

1965. *na paramārtha-sat*.

1966. *kalpitam*.

1967. Thuật ngữ “một sự vật” (*dravya*) và “việc khẳng định” (*viddhi*) cả hai đều là từ đồng nghĩa với thuật ngữ “hiện hữu” (*sat*), cả hai đều không chứa đựng phủ định, cả hai đều khẳng định có phủ định, Xin đọc cp. Tātp., p. 338. 2. Thuật ngữ “con bò” (cow) chỉ là tương đối hay phủ định bởi lẽ từ này ám chỉ một khác biệt so với những con ngựa v.v... những thuật ngữ “con bò này” (this cow), “điều này chính là con bò” (this something is a cow) chứa đựng một tổng đề trái phép liên quan đến việc khẳng định thuần túy nơi yếu tố “điều này” (this) (*idaṃtā=viddhi-svarūpa=svalakṣaṇa*) với yếu tố phủ định, có nghĩa là tính chất quan hệ, “điều đó” (that) (*tattā = apoha svarūpa = sāmānya-lakṣaṇa*).

1968. Hiểu theo nghĩa đen., p. 342. 3 “Điều gì ta nắm bắt được và điều gì ta phán đoán, cả hai chỉ là những loại trừ khác biệt, (có nghĩa là mang tính chất tương quan), không phải là hai thực tại (xin giải thích là *vastuni*). - chúng ta cũng phát hiện thấy cùng một trích đoạn giống nhau, dưới dạng có hơi thay đổi đôi chút, tr N. Kaṇikā p. 148. 1 – 3, - *yad anumānena* (sic!) *gr̥hyate, yac cādhyavasīyate, ta dve apy anyavyāvṛtī, na vastunī, svalakṣaṇa-avagāhitve abhlāpa-samsarga-yogya-prati-bhāsatva-anupapatteḥ*. cứ bình thường các thuật ngữ *prah* và *adhyavasā* được sử dụng theo nghĩa mâu thuẫn với nhau, từ đầu tiên

(342. 4). (Vị Duy thực). Nhưng thế rồi, ngài đang thừa nhận tình huống thứ hai, là điều đặc thù phi thực tế!) Kết quả gì sẽ xảy ra khi thừa nhận một tình trạng có những điểm giống nhau như vậy giữa điều đặc thù không có thực, là điều đặc thù tưởng tượng và một điều phổ quát không có thực, tức là điều phổ quát tưởng tượng? Không có hành động có mục đích, (lại là một thử nghiệm cho thực tại), có thể được hướng tới thực tại đó, bởi vì một đối tượng không hiện hữu không thể là mục tiêu cho một hành vi tác thành được.

(342. 5). Một mục tiêu có thực¹⁹⁶⁹ (chính là điểm nhấn mạnh của thành quả nhưng mục tiêu này lại chẳng có gì chung nhất với tính chất phi thực tại của một hình ảnh cả). Nếu có tồn tại một vài đường nét chung (*trait d'union*) giữa chúng, thời sẽ chẳng có lợi ích gì để chấp nhận điều thứ hai, tức là điều đặc thù thực nghiệm tưởng tượng đâu.

(342. 6). (Vị Phật giáo). Chúng ta không nói đến điều thứ hai, là điều đặc thù tưởng tượng đâu. (Hiệu quả của việc đốt cháy và nấu chín chính là một thử thách duy nhất cho một ngọn lửa có thực), nhưng việc đốt cháy và đun nấu này mà chúng ta liên kết một cách hư cấu với một hình ảnh ngọn lửa như đã được tạo dựng lên nơi tâm trí chúng ta,¹⁹⁷⁰ ngọn lửa ta vừa đề cập đến chẳng phải là một điều đặc thù (tuyệt đối có thực) bởi lẽ điều đặc thù có thực là một điều gì đó bị tước mất với tất cả những đẳng trương,¹⁹⁷¹ (là tính chất độc nhất nơi chính điều đặc thù đó), đây là điều không thể diễn đạt được,¹⁹⁷² lại chỉ là điều tưởng tượng mà thôi,¹⁹⁷³ (điều này mang tính chất siêu thế). (Hành vi nấu chín và đốt cháy) mà chúng ta có thể đặt tên cho và chúng ta có thể mở rộng ra (đến từng việc nấu nướng và đốt cháy) lại không phải là một điều đặc thù thực sự.

(342. 10). Như vậy chính chức năng của những khái niệm thực nghiệm của chúng ta mới tạo ra hành vi con người với nhiều mục tiêu khác nhau, bằng cách gán cho một tính chất hiệu quả với một hình ảnh phi tác thành với những đẳng trương¹⁹⁷⁴ và khác biệt¹⁹⁷⁵ của chúng. (Và vì những khái niệm thực nghiệm của chúng ta là những cấu trúc tư duy), lại có tương quan gián tiếp với¹⁹⁷⁶ với thực tại, (ở một mức độ nào đó những cấu trúc này là có thực), chính vì thế chúng có thể dẫn đến hành vi thành công liên quan

ám chỉ đến nhận thức trực tiếp do giác quan, xin đọc N. Kaṇ., 257. 4 ff. (được dịch ra ở trên) và NBT, p. 12. 16. Nhưng trong các hạn từ *savikalpaka-pratyakṣa* cả hai nguồn kiến tri này đều kết hợp thành một, *anumānātmakatvād vikalpasya*; Vị Phật giáo không chấp nhận các từ này kết hợp thành một với nhau thực sự hay siêu thế (*vyāpāra-anubandhitayā*), nhưng chỉ kết hợp thành một thực nghiệm mà thôi. (*pratipatti-anubandhitayā*).

1969, Xin giải thích là *pravṛtti-viśayasya*.

1970. Có nghĩa là phù hợp với những phạm trù thuộc bốn cách hiểu biết của chúng ta và với các phạm trù ngữ pháp của ngôn ngữ nữa.

1971. *sarvato vyāvṛtṭyā*.

1972. *abhilāpa-samsarga-ayogyā*.

1973. *vikalpa-jñāna-pratibhāsa-abhāva*.

1974. *sva-anvayino = alikasya=sāmanyasya*.

1975. *anya-vyāvṛtṭi-rūpasya = vyacacchinna-rūpasya*.

1976. Thông qua cảm giác thuần túy (*nirvikalpaka-pratyakṣa*).

đến một thực tại tác thành một cách nhân quả¹⁹⁷⁷. Như vậy việc đem lại hiệu quả cho tư duy (và) việc tạo ra kinh nghiệm thích hợp cho con người.¹⁹⁷⁸ Theo ý kiến của chúng tôi, đây chính là chánh kiến vậy!¹⁹⁷⁹

§ 6. Hình ảnh được hình thành tùy thuộc vào

Kinh nghiệm của chúng ta.

(342. 12). (Vị Duy thực). (Các ngài chủ trương rằng) có một cách qui cho hiệu quả nhân quả để cho¹⁹⁸⁰ hình ảnh của một ngọn lửa, là một cấu trúc tư duy, không thực sự có được bất kỳ hiệu quả nào.¹⁹⁸¹ (Vấn đề nổi lên ở đây, liệu làm như vậy, kinh nghiệm¹⁹⁸² trước đó có ảnh hưởng gì đến chúng ta hay không, hay chúng ta đang khiến cho điều đó (là điều tiền nghiệm), dựa trên cơ sở của một sức mạnh sinh học (Biotic) căn bản¹⁹⁸³ (được giấu kín nơi tận đáy lý lẽ con người) chẳng? (342. 14). Quả thật, một điều đặc thù thực sự, vì là một điều bị tước mất hết tương hợp tính, do chỉ là một khả năng ảnh hưởng¹⁹⁸⁴ đến tri giác của chúng ta, điều này chẳng sở hữu bất kỳ điều gì chung với hình ảnh chứa đựng toàn bộ các loại đẳng tương (nơi không gian, thời gian và những nét đặc trưng) và điều đặc thù đó tuyệt đối không có bất kỳ loại hiệu quả nhân quả nào. (342. 15). (Các ngài chủ trương) có một mối liên kết,¹⁹⁸⁵ là một mối liên kết phủ định¹⁹⁸⁶ (bao lâu hình ảnh của một ngọn lửa chứa đựng một điều khác biệt với toàn bộ những gì không phải là ngọn lửa, và điểm thực tại tác thành tương ứng cũng chứa đựng một phủ định toàn bộ những gì không phải là ngọn lửa). (Chúng tôi trả lời rằng mối liên kết này hàm chứa¹⁹⁸⁷ một mối tương ứng về phía tích cực giữa thời điểm tác thành và hình ảnh.

1977. *samarham vastu praapayanto*.

1978. *na visamvādayanti*.

1979. Hiểu theo nghĩa đen., p. 342. 10 – 12. “Chính vì thế bằng cách tương tự ra tính hiệu quả của điều phi hiệu quả, của điều tự mở rộng, có yếu tính hệ tại ở việc loại bỏ điều khác nhau, những ý tưởng cuộc sống bình thường tiến hành thúc đẩy (xin giải thích là *pravartayantah*) những sinh vật đang hoạt động lại ước ao chiếm hữu điều này điều kia, khiến cho chúng đạt đến được, thông qua mối tương quan gián tiếp, vật đem lại hiệu quả, không lừa gạt người ta, chúng ta coi điều này là chính đáng”.

1980. *asya=alīkasya*.

1981. *atad=na tasya* có nghĩa là., *alīkasya arthakriyā*.

1982. *dr̥ṣṭa-arthakriyā-svalakṣaṇa -sādharmyeṇa* = “thông qua tính tương đồng với những trường hợp đặc thù đã cảm nghiệm được trước đó về tính hiệu quả nhân quả”. Đây là điều đã quá rõ ràng từ bản văn được chuyển dịch trong Bản Phụ Lục I cho rằng đó chỉ là những dạng ý tưởng mà thôi, những Vị Phật giáo chấp nhận các Phạm trừ trí tuệ của chúng ta là có nguồn gốc, không phải từ kinh nghiệm, nhưng từ khả năng tự phát thuộc Lý trí chúng ta. Nội dung của những phạm trừ này lại là những cảm giác mà (nếu chúng ta không kể đến *grāhya-grahaka-kalpanā*) lại là chính chất liệu của thực tại mà thôi. Nhưng ở đây rõ ràng, nhằm đưa ra luận cứ rõ ràng, vị Duy thực đã đổ lỗi cho Vị Phật giáo là chủ trương duy ý chí quá đáng.

1983. *anādi-vāsanā-vaśāt*, để biết thêm về *vāsanā* xin đọc chú thích ở p. 367 – 8.

1984. *samarthena*; đây chính là *ākāra-ādhāyaka*.

1985. *sārūpye*.

1986. *anya-vyāvṛtṭyā*. (Xin giải thích như vậy).

1987. *prasanga*.

Chúng ta cũng đã xác định rằng chẳng có sự khác biệt nào giữa những cách trình bày rõ ràng tích cực và tiêu cực đâu.¹⁹⁸⁸

(342. 16). Nhưng nếu mỗi liên quan¹⁹⁸⁹ (giữa một hình ảnh về ngọn lửa và tiêu điểm tương ứng của tính chất hiệu quả đó được tạo ra do khả năng bảm sanh¹⁹⁹⁰ của lý trí chúng ta), thời một người đến từ một châu lục địa khác,¹⁹⁹¹ (chưa bao giờ nhìn thấy lửa) liệu tiền nghiệm, tiên thiên có phải là có cách nhận thức về chính khả năng đối với việc đốt cháy và nấu chín, mặc dầu người đó chỉ là lần đầu tiên trong đời nhìn thấy ngọn lửa đó!

(342. 17). (Vị Phật giáo). Chúng ta đổ lỗi cho món trang sức hình tượng không có thực về loại (đốt cháy và đun nấu), đơn giản bởi vì chúng ta không chú ý đến sự khác biệt (và điều đồng nhất (điều đặc thù) với thời điểm), là tiêu điểm của năng lượng đó lại chính là người thực sự tạo ra việc đốt cháy và đun nấu. Chẳng phải là thế sao?

(342. 18). (Vị Duy thực). Nhưng liệu điều đặc thù (thời điểm, là nội chất thể) được nhận ra, (vào thời điểm đó) hay không được nhận ra như vậy? Điều thứ nhất không khả thi, bởi lẽ các ngài đã chủ trương, thực tại tuyệt đối không thể nhận thức được), đây không phải đối tượng có thể tưởng tượng ra được!¹⁹⁹² Thực tại này tạo ra một cảm giác nhất thời¹⁹⁹³ nắm bắt được chính sự vật đó,¹⁹⁹⁴ nhưng không phải là sự vật đó, thực tại này không thể giới thiệu vật này là đối tượng của mình, (đó chỉ là một sự vật trần trụi chẳng sở hữu bất kỳ thuộc tính nào) cho tư duy¹⁹⁹⁵ dựa trên khái niệm của chúng ta, thực tại này hoàn toàn khác với thực tại kia, chẳng biết gì về sự tồn tại của một thực tại nào khác.

(342. 21). Ngay cả tư duy dựa trên khái niệm của chúng ta cũng không nắm được điều đặc thù tuyệt đối, ngay cả nếu như chúng ta thừa nhận với Vị Phật giáo một chức năng¹⁹⁹⁶ gián tiếp của cảm giác¹⁹⁹⁷ xảy ra trước đó ngay tức khắc, bởi lẽ như chúng ta đã khẳng định ở trên, (tư duy dựa trên khái niệm chỉ cảm thấy rõ những đối tượng như vậy khi chúng có thể (diễn đạt ra bằng lời được) những đối tượng này lại có những hình ảnh có khả năng được gán cho bằng một tên gọi (theo nghĩa rộng).

(342.24). (Vị Phật giáo). (Khoảnh khắc đầu tiên trong nhận thức đối tượng ngoại

1988. Xin đọc cp. Apohasiddhi, p. 6 – *apaha-sabdena anya-apoha-viśiṣṭo vidhir ucyate.*

1989. *āropa.*

1990. *anādi-vāsanā.*

1991. Hiểu theo nghĩa đen., “ từ *Nārikera-dvīpa*”

1992. *vikalpa-jñāna-gocaravatva-abhāvāt.*

1993. *tat-samaya-bhāvi.*

1994. *tattvam.*

1995. *vikalpe.*

1996. *vyāpāra-pāramparye 'pi.*

1997. *samantara-utpanna-nirvīkalpaka.*

vi) chỉ là một cảm giác thuần túy. Mọi hình ảnh xảy ra tức khắc tiếp theo ngay sau khoảng thời gian đó. Điều đặc thù (nhất thời) không phải là một đối tượng thỏa đáng đối với hình ảnh đó, nhưng chỉ xuất hiện như là đối tượng của hình ảnh đó mà thôi, bởi lẽ một cách gián tiếp hình ảnh được tạo ra từ đối tượng này,¹⁹⁹⁸ (hình ảnh chính là chức năng gián tiếp của một số tiêu điểm thuộc hiệu quả bên ngoài).¹⁹⁹⁹

(342. 25). (Vị Duy thực). (Đúng là như vậy!) Điều này là khả thi,²⁰⁰⁰ nhưng chỉ dựa trên giả thuyết thực nghiệm mà thôi, có nghĩa là nếu ngài chấp nhận rằng chúng ta tạo ra những hình ảnh từ những dấu vết được để lại trong tâm thức chúng ta do kinh nghiệm ta đã trải qua trước đó, (và như vậy những hình ảnh của chúng ta tương ứng chính xác với thực tại bên ngoài). Ngược lại, điều đó không thể xảy ra được dựa trên giả định duy lý thuyết, có nghĩa là nếu chúng ta chấp nhận rằng những hình thức tư duy của chúng ta chẳng có gì tương ứng với những hình ảnh này nơi thế giới bên ngoài,²⁰⁰¹ và chúng (được lý trí chúng ta tạo ra) mà lý trí này lại là một sức mạnh tạo ra ảo tưởng (siêu thế) thuộc thế giới²⁰⁰² thực nghiệm có thật).

(342. 26). Và ngay cả nếu như ngài thừa nhận rằng (những khái niệm của chúng ta được tạo ra một phần là do sức mạnh của những ấn tượng trước đó,²⁰⁰³ là ảo tưởng mà chúng ta quan sát thấy nơi những ấn tượng đó (một thực tại đích thực), ảo giác này không thể được giải thích đơn giản bằng một sự kiện cho rằng chúng được gián tiếp tạo ra từ một (kích thích giác quan) nếu chính thực tại này tiếp tục tồn tại mà không thể nào nhận ra được.²⁰⁰⁴

(342. 27). (Chúng ta cũng không thể chấp nhận nguyên lý Đồng nhất tính) thông qua nguyên lý không chú ý đến điều khác biệt.²⁰⁰⁵ Nếu ngọn lửa như là một điều đặc thù tuyệt đối lại không thể nhận ra được và tuy nhiên hình ảnh của chúng ta về ngọn lửa đó lại được xác định một cách không chính xác với hình ảnh đó, bởi lẽ chúng ta không chú

1998. Hiểu theo nghĩa đen., p. 342. 24 – 25. “Bởi vì tư duy này được tạo ra từ cảm giác (*avikalpāt*) vì nguyên nhân đồng nhất (*sam-anantara-pratyayāt*) này xuất hiện ngay tức khắc, thông qua trung gian chức năng của tư duy đó, mặc dù không phải là đối tượng tư duy, tư duy này khởi lên như thể là đối tượng của nguyên nhân đó vậy”.

1999. Nhưng những đối tượng bên ngoài tuy chỉ là những khoảnh khắc của một chuyển động, chứ không phải là những thực thể ổn định có được những thuộc tính cũng như kỳ gian.

2000. *bhaved apīyam gatih*.

2001. *anubhava-vāsanā-prabhavēṣu* (xin giải thích như vậy) có nghĩa là *saṃskāreṣu*. Xin đọc cp. về những chú thích về *vāsanā*, p. 367 -8.

2002. Hiểu theo nghĩa đen., p. 342. 25 – 26. “Nhưng liệu có thể (với những khái niệm) được hoà trộn và phi hiện hữu siêu thế, lại bắt nguồn từ Sức lực ảo giác siêu thế hay không”.

2003. *anubhava-vāsanā*.

2004. Hiểu theo nghĩa đen., p. 342.26. “Hơn thế nữa ngay cả đối với (hình ảnh) xuất phát từ một sức mạnh kinh nghiệm, thời ảo giác của tính khách quan nơi hình ảnh đó, (có nghĩa là của điều đặc thù đó), trong khi không thể được nhận ra, đơn giản bởi vì hình ảnh này được tạo ra do ảo tưởng đó, (có nghĩa là hình ảnh do điều đặc thù không thể nào khởi lên được”.

2005. *bheda-agraha=akhyāti*.

ý đến tính khác biệt, như vậy toàn bộ điều Phổ quát cũng có thể được đồng nhất hóa với hình ảnh này được, bởi vì chẳng có bất kỳ lý do nào giới hạn²⁰⁰⁶ điều này cả.

(343. 1). Nếu ngọn lửa vì là nội chất thể²⁰⁰⁷ thể nên không thể nhận ra được vào thời điểm khi (chúng ta có được hình ảnh của ngọn lửa này hiện hữu trước chúng ta), toàn bộ Vũ Trụ cũng rơi vào vị thế đó. Nếu giới hạn chỉ hệ tại ở sự kiện nguồn gốc của hình ảnh, (tự nguồn gốc này) mà cảm giác được tạo ra bằng ngọn lửa có thực, tức thời sẽ chẳng có bất kỳ giới hạn nào cả. Cũng sẽ không có lý do tại sao những ý tưởng về Thượng đế, về Chất Thể (như đã được tưởng tượng ra từ hệ thống Sāṅkya) v.v... những ý tưởng này cũng có nguồn gốc nơi một sức mạnh ảo giác (bẩm sanh), cũng sẽ không thể được đồng nhất với thời điểm tượng trưng cho chính ngọn lửa có thực đâu, bằng cách không chú ý đến tính chất khác biệt của các ý tưởng này. Và chúng ta vừa mới cho rằng để giải thích tính chất tương ứng của một hình ảnh với thời điểm của thực tại bên ngoài bằng nguyên lý không chú ý đến tính khác biệt là điều không thể chấp nhận được. Do đó, quả là lời nói nhằm nhĩ để thừa nhận rằng đối tượng tương ứng với những khái niệm của chúng ta là (một hình ảnh tâm linh được cụ thể hóa đâu) và rằng sự hiện diện của hình ảnh này nơi thế giới bên ngoài là không có thực.²⁰⁰⁸

§ 7. Biến Học thuyết Phật giáo thành phi lý²⁰⁰⁹

(343. 5). (Vị Duy thực). Và hơn thế nữa, (các ngài chủ trương rằng những khái niệm của chúng ta, và những tên gọi diễn đạt các khái niệm này đều không nhắm tới thực tại ngoại vi, nhưng nhắm tới những hình ảnh đã được thể hiện cụ thể của chúng ta. Chúng ta trả lời) hình ảnh đã được cụ thể hoá chẳng phải là đối tượng dựa vào đó cách suy tư khái niệm của chúng ta được nhắm tới đâu. Tốt hơn hết là một nội chất thể hay một hình ảnh²⁰¹⁰ phổ quát phủ định không thể nào nhận ra được. Quả thật điều này tùy thuộc vào một hành vi tưởng tượng sáng tạo của chúng ta. Khi hành vi này được tạo ra, thời điểm này (tức là, khái niệm) hầu như cũng khởi lên; khi hành vi này kết thúc thời điểm này cũng hầu như tan biến mất. Hình như điều này biến đổi liên tục nơi hành động

2006. Hiểu theo nghĩa đen., p. 342. 27. “Nhưng nếu ta không nắm bắt được yếu tính đặc thù của ngọn lửa, nếu hình dáng của ngọn lửa đó lại đổ lỗi cho không am hiểu được sự khác biệt, kết quả sẽ xảy ra là việc qui lỗi cho hình dạng tam giới, chính vì chẳng còn bất kỳ nguyên nhân nào tạo ra được giới hạn này”.

2007. *vahni-svalakṣaṇa*; ta phải rõ ràng từ toàn bộ bối cảnh này có nghĩa là nguyên nhân siêu thế có ảnh hưởng đến tri giác của chúng ta đó.

2008 *alīkasya bāhyatvam*.

2009. Học thuyết Phật giáo chính là thực tại, vì là một dòng chảy bất biến nhưng biến cố nhất thời, không thể được gán cho tên gọi và không thể do tư duy khái niệm hay tưởng tượng của chúng ta nắm bắt được, bởi lẽ những hình ảnh hay những khái niệm đòi hỏi tính ổn định và kỳ gian. Giờ đây ngài Vācaspati lại quay lại với luận cứ Phật giáo để đối nghịch lại với chính luận của mình. Ngài cho rằng tưởng tượng cũng hệ tại ở những biến cố nhất thời, chính vì thế hình ảnh hay khái niệm vì không sở hữu tính ổn định nên không thể được gán cho bất kỳ tên gọi nào.

2010. *ākāravat = pratibhāsavat = na tu ni ścavayavat*.

Luận lý học Phật giáo tập 2

của tướng tượng giác quan của chúng ta. Chính vì thế, điều này (biến đổi liên tục) và có thể chẳng bao giờ được coi như²⁰¹¹ là một tính đơn nhất (dưới dạng một ý tưởng có tính bền vững tương đối).

(Vị Phật giáo). Bằng cách không chú ý đến tính chất khác biệt (một tính bền vững tương đối được tạo ra).

(Vị Duy thực). Nhưng rồi yếu tính của tính bền vững này thì sao (tức tính đơn nhất của hình ảnh được cụ thể hóa này cũng sẽ bị quên lãng hay sao)?

(Vị Phật giáo). Ôi đúng vậy! Chắc sẽ là vậy thôi!

(Vị Duy thực). Thế rồi đây cũng chẳng phải là một tướng tượng, (bởi vì hình ảnh cũng là một tính đơn nhất).

(Vị Phật giáo). Nhưng tính chất không liên tục của hình ảnh cũng không có thực. (Khi chúng ta nói đến một đối tượng như là một chuỗi những biến cố nhất thời) chúng ta có ý muốn nói đến thực tại, là tính không liên tục hay tương tục tính, nhưng không phải là phi liên tục tính của hình ảnh đã được cụ thể hóa đâu.

(343. 10). (Vị Duy thực). Chúng ta có thể thừa nhận điểm này. Tính không liên tục của hình ảnh không có thực tuyệt đối. Nhưng các ngài phải chấp nhận rằng hình ảnh được cụ thể hóa lại tùy thuộc vào hành vi tướng tượng của chúng ta. Hình ảnh này biến đổi mỗi khi có sự biến đổi nơi tướng tượng đó, bằng không hình ảnh này sẽ không tùy thuộc vào²⁰¹² tướng tượng đó. (343. 11). Tính phụ thuộc của hình ảnh vào hành vi tướng tượng chỉ bao gồm ở sự kiện cho rằng hình ảnh này xảy ra mỗi biến đổi hay không biến đổi nơi tướng tượng này. Nếu hình ảnh không phụ thuộc như vậy²⁰¹³ thời sẽ không được tướng tượng ra và sẽ không phải là một hình ảnh được chiếu rọi oạt cách sai lầm như vậy vào thế giới ngoại vi). (343. 13). Chính vì thế, chúng ta hãy loại bỏ sang một bên câu hỏi về thực tại liên tục và không liên tục của hình ảnh mà thôi. Tuy nhiên, điều gì tùy thuộc vào tướng tượng biến đổi sẽ không thể xuất hiện trước chúng ta như là một tính đơn nhất. Điều đó phải xuất hiện không liên tục, (và phân thành nhiều khoảng khác riêng rẽ).

(343. 15). Do đó (tam đoạn luận sau đây có thể được xác định,

(Chánh đề). Hình ảnh được cụ thể hóa (vì là một đơn nhất tính) không thể là đối tượng dựa vào đó mà tướng tượng dựa trên khái niệm của chúng ta được nhắm tới.

(Lý do). Bởi vì lý do đó không thể diễn đạt được.

2011. Xin giải thích là *pratipattum*.

2012. Xin giải thích là *tad-anadhīnatva-āpatteh*.

2013. Xin giải thích là *tad-anadhīatve*.

Luận lý học Phật giáo tập 2

(Thí dụ). Giống như một cảm thọ²⁰¹⁴ cảm khoái hay đau khổ nhất thời không thể diễn đạt được bằng lời)

(Đại Tiền đề). (Bất luận điều gì không thể diễn đạt được bằng lời là một khoảnh khắc làm đối tượng dựa vào đó tưởng tượng khái niệm của chúng ta nhắm tới).

(343. 16). Quả thật không thể nào đặt cho hình ảnh đó một tên gọi, bởi lẽ ta không thể nào đồng ý với nhau được về (một ý nghĩa đầy đủ) chính vì ta (không thể diễn đạt bằng lời) thế nào là một cảm thọ²⁰¹⁵ sáng khoái và đau khổ nhất thời.

(343. 17). Thực sự chúng ta chỉ có thể đặt tên gọi cho điều gì đó khi chúng ta có thể đồng ý với nhau về một ý nghĩa đầy đủ. (Tên gọi) là phụ tùy hay tương liên với chính một sự đồng ý như vậy) bằng không chúng ta sẽ rơi vào một điều ngớ ngẩn quá sức tưởng tượng của bất kỳ tên gọi mang ý nghĩa cho bất kỳ điều gì).

(343. 18). Bởi lẽ không thể nào có được một khả năng đồng ý với nhau về một phụ nhập ý thuộc một hình ảnh được cụ thể hóa giúp biến đổi từng khoảnh khắc tưởng tượng của chúng ta, thế nên chẳng có bất kỳ khả năng nào để đặt tên gọi cho những hình ảnh đã được cụ thể hóa giúp cấu thành thế giới thực nghiệm ngoại vi). Như vậy chúng ta đã chứng tỏ rằng bất luận điều gì được coi như mang tính chất không thể diễn đạt được bằng lời, (có nghĩa là, giống như điều mâu thuẫn của ý tưởng Phật giáo cho rằng bất luận điều có thực đều không thể diễn đạt bằng lời một cách tiên nghiệm được).²⁰¹⁶

§ 8. Luận cứ chung cuộc đối nghịch lại học thuyết Phật giáo.

(343.20). (Vị Duy thực). (Các ngài chủ trương rằng giống “bò” chỉ là một hình ảnh đã được cụ thể hóa và mang tính chất tương đối mà thôi, do chỉ là cách phủ định của toàn bộ những gì “không phải là bò” (non-cows). Thế thì chúng tôi xin nêu lên câu hỏi), phải chăng việc phủ định của toàn bộ những gì “không phải là bò” (non-cows) tự bản chất²⁰¹⁷ có phải là một hình ảnh hay chỉ là thuộc tính của hình ảnh đó thôi sao? Nếu yếu tính (của hình ảnh) lại là một phủ định của toàn bộ những gì “không phải là bò” (non-cows), điều này không thể hiểu được nếu không thừa nhận một thực tại của thành phần xung đối), là con bò. Không phải là bò chỉ là việc phủ định con bò mà thôi. Thực tại của phủ định này tùy thuộc vào thực tại của con bò. Các ngài không thể thoát khỏi

2014. *sūkhādi-svalakṣaṇavat*.

2015. Xin giải thích là *svalakṣaṇavat*.

2016. Hiểu theo nghĩa đen., p. 343. 18 – 19. “Điều không thể thực hiện được của sự ưng thuận này) đã bị loại trừ ra khỏi tính chất ngoại vi không xác thực (của hình ảnh) lại rất khác biệt với từng (khoảnh khắc) tưởng tượng, cũng khiến xảy ra việc loại bỏ của khả năng kết hợp thành một khối với một tên gọi, như vậy ta xác định được mối tương quan này”. Đây là cách diễn dịch phủ định được hình thành phù hợp với hình dạng phủ định thứ ba (*vyāpaka-anupalabdhi*), Xin đọc cp. NBṬ p. 32, bản văn.

2017. Xin đọc cp. Lotzek, Logik § 40, theo ngài tính chất “không phải là bò” (non-cows) có thể là “ein wider-sinniges Erzeugnisse des Schulwitzes”.

Luận lý học Phật giáo tập 2

bị kết án rơi vào một cái vòng luẩn quẩn vô vọng, (con bò phụ thuộc vào không phải là bò, và không phải là bò phụ thuộc vào con bò).

(343. 22). Nhưng nếu việc phủ định này chỉ là một thuộc tính (của một hình ảnh), thì giống “bò” phải mang tính chất xác thực (hay khẳng định) và quy kết của phủ định này cũng mang tính chất xác thực (hay khẳng định). Và như vậy thực sự kết thúc được một hình ảnh đã được cụ thể hóa được giả định là tự yếu tính đã mang tính chất phủ định. Và tức khắc (*eo ipso*) chúng ta đã loại bỏ được học thuyết cho rằng những thuộc tính tên gọi đồng nhất với tên gọi đó, (có nghĩa là học thuyết chủ trương rằng chẳng có mối tương quan thực thể thuộc tính nào lại mang tính chất có thực một cách tiên nghiệm được. Một điều phổ quát thuộc dạng như vậy có thể được lần lượt xác định và từ khước như chúng ta đã giải thích ở trên.

(343. 24). Mong muốn làm sao thoát khỏi tính rườm rà không cần thiết, chúng tôi sợ lại rơi vào một tính dài dòng còn lớn hơn thế nữa! Tuy nhiên, chúng ta phải kết thúc qui trình kiểm chế tính hung hăng, kêu mạn của các nhà chủ trương thuyết hư vô!

Mục lục

Lời Tựa.....	3
Chương I - NHẬN THỨC	
§ 1. Chủ Đề và Mục Đích Tác Phẩm này.....	7
§ 2. Định nghĩa Chánh Trí	10
§ 3. Các loại Chánh Trí.....	16
§ 4. Định Nghĩa Nhận Thức.....	19
§ 5. Các loại tri thức trực tiếp.....	29
§ 6. Đối tượng các tri thức trực tiếp.....	36
§ 7. Kết Quả do Hành vi nhận thức đem lại.....	41
§ 8. Nhận thức chính là phán đoán.....	47
Chương II - HẬU KẾT MỘT QUI TRÌNH TƯ DUY	
§ 1. Định Nghĩa và Kết Quả.....	48
§ 2. Phụ Tùy Bất Biến hay Ba Khía Cạnh Tiêu Hiệu Luận Lý Hợp Lệ.....	52
§ 3. Tiểu Tiền Đề. Phép Qui Nạp Từ Những Tình Huống	59
§ 4. Ba Loại Tiêu Hiệu. Cách Phân Loại Hậu Kết.....	61
§ 5. Bằng cách nào phán đoán tổng hợp và phân tích lại tồn tại được.....	67
§ 6. Nguyên Lý Phán Đoán Phủ Định.....	76
§ 7. Những Dạng Phán Đoán Phủ Định Khác Nhau.....	84
§ 8. Tính chất quan trọng của các công thức phủ định.....	96
§ 9. Phủ Định dựa trên kinh nghiệm khả giác.....	98
§ 10. Giá Trị Phủ Định nơi Siêu Hình Học.....	103
Chương III - TAM ĐOẠN LUẬN	
§ 1. Định Nghĩa và các loại Tam Đoạn Luận.....	105
§ 2. Phương Pháp Đồng Thuận.....	111
§ 3. Phép Diễn Dịch Phân Tích và Diễn Dịch Đồng Hiện Hữu.....	121
§ 4. Tam Đoạn Luận Nhân Quả với phương pháp đồng thuận.....	128
§ 5. Phép diễn dịch thông qua phương pháp khác biệt.....	129
§ 6. Tương Đồng giữa Phương Pháp Đồng Thuận và Khác Biệt.....	133
§ 7. Kết Luận Thành Phần Thiết Yếu Cho Tam Đoạn Luận.....	139
§ 8. Định nghĩa một chánh đề.....	142
§ 9. Những Sai Lầm Luận Lý.....	157
§ 10. Những Lý Do Phi Thực Tế.....	158
§ 11. Lý Do Không Chắc Chắn.....	165
§ 12. Qui Luật Mâu Thuẫn.....	171
§ 13. Lý Do Không Chắc Chắn. (tiếp theo).....	179
§ 14. Lý Do Mâu Thuẫn.....	182

Luận lý học Phật giáo tập 2

§ 15. Lý do đối nghịch với nguyên lý đã được chấp nhận.....	183
§ 15. Một sai lầm khác nữa về lý do không chắc chắn.....	186
§ 16. Sai lầm nào sẽ xảy ra khi cả hai khía cạnh	188
§ 17. Lý Do Đối Trọng.....	198
§ 18. Tầm quan trọng của những ví dụ.....	207
§ 19. Những ví dụ tích cực sai lầm.....	212
§ 20. Những ví dụ phủ định sai lầm.....	218
§ 21. Cách Khước Từ.....	226
§ 22. Kết Luận.....	227
BẢN PHỤ LỤC I - HỌC THUYẾT NHẬN THỨC PHẬT GIÁO	229
Phần I - NGƯỜI PHẬT GIÁO KHẲNG ĐỊNH QUAN ĐIỂM CỦA MÌNH	
VỊ DUY THỰC CHÈN THÊM NHỮNG GỢI Ý	232
§ 1. Lấy Cảm Giác Và Tưởng Tượng	232
§ 2. Vị Duy thực cho rằng tên gọi tương ứng với thực tại bị loại bỏ.....	236
§ 3. Vị Duy Thực Cho rằng điều Phổ Quát cố hữu nơi điều Đặc Thù. Vị Phật giáo trả lời.....	237
§ 4. Điều vô lý nếu ta coi Phổ quát và Đặc thù như là những	239
§ 5. Kết Luận của các vị Phật giáo.....	244
Phần II - VỊ DUY THỰC CỨU XÉT TỪNG LUẬN CỨ PHẬT GIÁO RỒI TRẢ LỜI. NGƯỜI PHẬT GIÁO ĐƯA RA NHẬN ĐỊNH	246
§ 1. Phản xạ đơn giản và phản xạ có điều kiện cả hai đều do kích thích giác quan tạo ra.....	246
§ 2. Thuộc tính của các đối tượng ngoại vi, chứ không phải tên gọi của các thuộc tính này mới là những thực tại ngoại vi.....	247
§ 3. Trả lời học thuyết Phật giáo cho rằng mỗi khoảnh khắc	250
§ 4. Nhận thức về tính ổn định không phải là ảo giác.....	253
§ 5. Trả lời luận cứ Phật giáo về đặc tính cảm giác không thể diễn đạt bằng lời.....	258
§ 6. Trả lời luận cứ Phi thực tại nơi những điều Phổ Quát.....	258
§ 6. Tương Quan thực thể - thuộc tính cũng giống hệt như tương quan chủ thể - đối tượng vậy.....	259
§ 7. Liệu ta có nên nhận thức hai thực tại riêng rẽ trong cùng một cách trình bày hay không?.....	261
§ 8. Vị Duy Thực kết luận.....	262
BẢN PHỤ LỤC II	268
HỌC THUYẾT PHẬT GIÁO	
KHÁC BIỆT CƠ BẢN GIỮA CẢM GIÁC VÀ KHÁI NIỆM	269
§ 1. Dẫn nhập.....	269
§ 2. Một Đoạn Trong Tác Phẩm Nyāya-vārtika của ngài Uddyokāra.....	270

Luận lý học Phật giáo tập 2

§ 3. Chú giải của ngài Vācastimśra.....	271
§ 4. Ngài Uddyotakāra trả lời.	276
§ 5. Chú giải trong tác phẩm Vācaspatimśra.	276
BẢN PHỤ LỤC III	277
HỌC THUYẾT CẢM GIÁC TÂM LINH	278
§ 1 . Định Nghĩa.....	289
§ 2 . Các Loại Cảm giác Tâm linh.	290
§ 3 . Nét Đặc Trưng về Nguồn gốc Các Cảm Giác Tâm linh.	290
§ 4. Khảo sát học thuyết gán cho ngài Prajñākaragupta	291
§ 5. Khảo sát học thuyết Sankarānanda.	293
§ 6. Sự xác minh nơi học thuyết của ngài Dharmottara.....	296
BẢN PHỤ LỤC IV	304
Bàn về hành vi và nội dung tri thức, về cách phối hợp (sārūpya) giữa tri giác với các đối tượng và về kiến tri của chúng ta liên quan đến thế giới bên ngoài.	305
§ 1. Khước từ học thuyết Mīmāsaka về tâm thức thuần túy và phi hình tượng. ...	314
§ 2. Tâm thức chứa đựng những hình ảnh phối kết hợp với các đối tượng bên ngoài.....	320
§ 3. Cuộc Tranh luận với Duy Tâm thuyết Cực đoan. Nhận thức giác quan không thể bảo đảm sự tồn tại thế giới bên ngoài.	322
§ 4. Không thể lấy suy luận để chứng minh thực tại thế giới bên ngoài.	327
§ 1. Tác phẩm Pramāṇa-Samucca, I, 9 và Lời giải thích của tác giả.	337
§ 2. Ngài Jinendrabuddhi chú giải câu cách ngôn này.....	338
§ 3. Châm ngôn của ngài Dignāga, Prmāṇa-Samuccaya	343
§ 5 - 12. Lời phê bình của ngài Jinendrabuddhi.	345
§ 6. Kết quả nhận thức theo quan điểm Duy Tâm.	346
§ 7. Mối tương quan chủ thể-đối tượng theo quan điểm duy tâm.	347
§ 8. Kết quả nhận thức theo quan điểm duy thực	349
§ 9. Chẳng có kiến tri thật sự nào vượt quá cảm giác cả.	351
§ 10. Thực tại tuyệt đối.	353
§ 11. Cấu trúc kiến tri thực nghiệm.	354
§ 12. Hiểu Biết và Sai Lầm.....	356
BẢN PHỤ LỤC V	358
Vācaspatimīśra bàn về Duy Danh Thuyết Phật giáo (apoha-vāda).	359
I. PHẦN MỘT	
§ 1. Phần mở đầu.	359
§ 2. Tên gọi là nghĩa rộng cấu trúc tâm linh hay điều Phổ Quát.	362
§ 3. Tính chất phi lý của chủ thuyết Duy Thực.....	363
§ 4. Chức năng tổng hợp của một phán đoán giác quan.	365

Luận lý học Phật giáo tập 2

§ 5. Bằng Cách nào hành vi có mục đích	368
§ 6. Tất cả các tên gọi đều biểu thị các mối tương quan.....	369
II. PHẦN HAI	
Vị Duy Thực Đưa Ra Câu Trả Lời.....	374
§ 1. Cả hai điều phổ quát và điều đặc thù đều có thực như nhau.....	374
§ 2. Không có Phối Kết hợp giữa hình ảnh với điểm khoảnh khắc ngoại vi, nhưng những hình ảnh lại thích hợp với thực tại.....	375
§ 3. Lời Phán luận học thuyết Phật giáo cho rằng toàn bộ những tên gọi có nghĩa rộng đều mang tính chất tương đối, bởi vì các tên gọi này đều là tiêu cực lẫn tích cực cùng một lúc.	375
§ 4. Bình Luận học thuyết bàn về điều Phổ quát tương đối và phủ định.....	376
§ 5. Điều đặc thù thực nghiệm và siêu thế.....	378
§ 6. Hình ảnh được hình thành tùy thuộc vào	380
§ 7. Biên Học thuyết Phật giáo thành phi lý	383
§ 8. Luận cứ chung cuộc đối nghịch lại học thuyết Phật giáo.	385

LUẬN LÝ HỌC PHẬT GIÁO

(tập 2)

Dịch giả: Tỳ Khuru Thiện Minh

HỘI LUẬT GIA VIỆT NAM
NHÀ XUẤT BẢN HỒNG ĐỨC
65 Tràng Thi, Quận Hoàn Kiếm, Hà Nội
Email: nhaxuatbanhongduc@yahoo.com
nhaxuatbanhongduc65@gmail.com
ĐT: 04.39260024 - Fax: 04.39260031

*

Chịu trách nhiệm xuất bản:
Giám đốc Bùi Việt Bắc
Chịu trách nhiệm nội dung:
Tổng biên tập Lý Bá Toàn
Biên tập: Phan Thị Ngọc Minh
Bìa: Nguyễn Thanh Hà
Trình bày: Hồng Sương

*

Đối tác liên kết: CHÙA BỬU QUANG

In 1.000 bản, khổ 20.5x29cm, tại Xí nghiệp in FAHASA
774 Trường Chinh, Phường 15, Quận Tân Bình, TP.HCM
Số XNĐKXB: 484-2017/CXBIPH/58-06/HĐ
Số QĐXB: 367/QĐ-NXBHĐ ký ngày 16/03/2017
Mã số ISBN: 978-604-951-839-3.
In xong và nộp lưu chiểu năm 2017.

Luận lý học Phật giáo tập 2

Luận lý học Phật giáo tập 2

Luận lý học Phật giáo tập 2

Luận lý học Phật giáo tập 2

Luận lý học Phật giáo tập 2

Luận lý học Phật giáo tập 2